

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული
უნივერსიტეტი

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

კულტურათაშორისი დიალოგის ასოციაცია

გაქარია ჭიჭინაძის 160 წლისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო
კონფერენციის მასალები
27-29 ივნისი, 2014

თბილისი 2015



უაკ 316(479.22)(063)

ზ-392

საორგანიზაციო კომიტეტის წევრები:

სერგო ვარდოსანიძე,
მირიან ხოსიტაშვილი,
შემსეთთინ იიემი (გიორგი ირემაძე),
თამაზ ვაჩაძე,
ვახტანგ გურული,
ელდარ ბუბულაშვილი,
როზეტა გუჯეჯიანი,
გიორგი ჩუბინიძე.

რედაქტორები:

როზეტა გუჯეჯიანი,
მირიან ხოსიტაშვილი

სარედაქციო კოლეგია:

როლანდ თოფჩიშვილი,
ფერიდე კვაჭანტირაძე,
გიორგი ჩუბინიძე.

დაკაბადონება:

შალვა პაპალაშვილი

ISBN 978-9941-0-8082-1

სარჩევი

რედაქტორებისგან	5
სერგო ვარდოსანიძე - საქარია ჭიჭინაძე	7
შემსთითინ იიემ (გიორგი ირემაძე), - საქარია ჭიჭინაძე და მაჭახლის სეოზა	8
ელდარ ბუბულაშვილი - საქარია ჭიჭინაძე - აჭარის გულშემატკივარი	9
ბეჟან სორავა - საქარია ჭიჭინაძე და მუჰაჯირობის საკითხები	18
ფერიდე კვაჭანტირაძე - საქარია ჭიჭინაძე - წიგნის გამომცემელი	29
ნინო მინდაძე - საქარია ჭიჭინაძე და ქართული ტრადიციული მედიცინა	37
როლანდ თოფჩიშვილი - საქარია ჭიჭინაძე ქართველი გრიგორიანელებისა და ქართველი მუსლიმების შესახებ	45
მაია მიქაბერიძე - საქარია ჭიჭინაძე - ქართული წიგნთმცოდნეობის მკვლევარი	54
ქეთევან მანია - „ოსმალის საქართველოს“ გამაჰმადიანების პროცესი და ქართული იდენტობა	60
მირიან ხოსიტაშვილი - ქართველთა ისტორიული დემოგრაფიის საკითხები საქარია ჭიჭინაძის შემოქმედებაში	79
ბაკურ გოგონია - საქარია ჭიჭინაძის ცნობები ლაზეთზე და თანამედროვე მდგომარეობა	88
მამუკა ცუხიშვილი - აკაკი წერეთელი და საქარია ჭიჭინაძე	110
გელა ქისტაური - საქარია ჭიჭინაძის ღვაწლი ყოფილ „ოსმალის საქართველოში“ ქართული განათლების აღორძინების მხრივ	124
ლია ახალაძე - ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლების კლასიფიკაციის საკითხისათვის	132
ვახტანგ გურული - დაკარგული სახელმწიფოებრიობა	139
Fahriye BAYRAM · ARDAHAN´DA BİR MANASTIR	149
ირინე გივიაშვილი - საქარია ჭიჭინაძე, ეფერატი და მისი სიძველეები	167
თემურ ტუნაძე, თამარ ორაგველიძე - ქართული სკოლის ისტორიიდან - ნიკო ჯაყელი	180
ბიმურზა დადემქელიანი (აფრასიძე) - ქართველთა და აფხაზთა ისტორიულ-სამართლებრივი მემკვიდრეობა	191
თამაზ ფუტყარაძე - სისხლის აღების ტრადიცია და პიროვნების სოციალური სტატუსის ტრანსფორმაციის ზოგიერთი საკითხი	199
ნოდარ შოშიტაშვილი - სამეურნეო-ყოფითი კულტურა შავშეთ-იმერსევეში	204
როზეტა გუჯავიანი - ეთნიკურ ქართველთა განსახლების არეალი და ისტორიული მახსოვრობის ფაქტები ზემო მაჭახელში	214
Papuna Katsitadze - ABOUT SYMBOLS EXISTED ON THE STATE SYMBOLISM OF GEORGIA	244
ეკა ჭყუასელი - „ოსვამერ ლავანი“ ტრადიციულ ქართულ ყოფაში	250
ნინო დათუნაშვილი - ქართული კოსტიუმი შუა საუკუნეების საქართველოში	258
მზია ქემოკლიძე - პურთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალური პურები XIX საუკუნის თბილისში	277
კობა ხარაძე - ქვის სამტრედეები სამხრეთ კავკასიასა და ცენტრალურ ანატოლიაში	290
ხეთისო მამისიმედიშვილი ნართების აღსასრული (ოსური ხალხური ტექსტის მიხედვით)	297
ქეთევან მარგიანი - „განეთის სულთა მატანე“ - ონომასტიკური და ლინგვოკულტუროლოგიური ასპექტები	307
მაკა სალია - დუხჯეს რევიონის (თურქეთის რესპუბლიკა) ქართველთა მეტყველების თავისებურებანი	313
მიხეილ ლაბაძე - იტალიური ლექსიკა ლაზურ კილოებში	317
ნათია ბოტკოველი - საქარია ჭიჭინაძე ძველი ქართული მწერლობის კვლევის სათავეებთან	322
ლაურა გამყრელიძე - საქარია ჭიჭინაძე ქართლში ოსთა ჩამოსახლების შესახებ	324
გიორგი გაფრინდაშვილი - გაფრინდაშვილების გვარის ისტორიიდან	326
თეონა კვანჭიანი - „ლიჩინაშობ“ -ის დღესასწაული სვანეთიდან გადმოსახლებულ ეკომიგრანტთა შორის	327
გურანდა მეგრელიძე - რამაზან ბაირამი კინტრიშის სეობაში, სოფელ ხუცუბნის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით	330
იოსებ შენგელია - სარიტუალო პრაქტიკა სოფელ ჯიხაშკარში - ქვეყარობის//მისარონობის დღეობა	332
მარიამ ხინთიბიძე - ლომისობა მთიულეთში	338
ერდოღან შენოლი (ერეკლე დავითაძე) - საქარია ჭიჭინაძე დასავლეთ თურქეთის დღევანდელ ქართველთა მახსოვრებაში	343
ორპან შარდაღი (ორპან ბერიძე) - თურქეთელი ქართველის წინადადებები საქართველოს მთავრობას ორი ინტერვიუ დოქტორ ფრანკ ტრემელთან	346
	349

ზაქარია ჭიჭინაძე

ჭვანის მეჩეთთან, ზემოა ჭარას,
მოღლილი კაცი შედგა ხურჯინით.
– ზეექერია ვარ, – უთხრა ეფენდის,
მუსლიმანი ვარ, მაგრამ გურჯი ვარ.
მოლა დაეჭვდა, თვალი მილულა,
სავსე ხურჯინმა თლათ გააგიჟა.
აახაჭუნა კრიალოსანი,
უცნობი ლოცვად მიიპატიჟა.
მოსულმა ტვირთი რომ ჩამოიხსნა,
ძელს მიასვენა ისე აზიზად,
ვითომ დაფლეთილ აბგაში ედო
ამ მემლექეთის მთელი ხაზინა.
და ზაქარიამ ილოცა ჯუმა,
გახსნა ყასიდად ძლივ ნაზიდარი
ხურჯინი, და თავს წამომდგარ მოლას
ფეშქაშ მიაართვა ერთი ქითაბი.
ეს „დედაენა“ იყო – ღამეში
მოახლოებულ დღეთა გამშლელი...
მოლა გაოცდა, – ქითაბს დააცხრნენ
მოწყურებული მისი ბავშვები.
– რა ქითაბია ნეტა ასეთი,
შიგ რა წერია ასე ლამაზი?
მოციქულს ძველი „შეგბით“ ამოვლილს
მოლა ლოცავდა ყოველ ნამაზზე.
ისკი, დაცვეთილქალამნიანი,
გულნადვლიანი, სახენათელი,
არც ქრისტე იყო, არც მუჰამედი,
იგი, უბრალოდ, იყო ქართველი.

რელიგიური რეპრესიები

ზაქარია ჭიჭინაძის დაბადებიდან 160 წელი შესრულდა და საგულისხმოა, რომ ჩვენ დროში კიდევ უფრო თვალსაჩინოდ იკვეთება ამაგდარი მეცნიერისა და ეროვნული მოღვაწის მნიშვნელობა საქართველოსათვის. განუსაზღვრელია ზაქარია ჭიჭინაძის წვლილი ქართველთა ეროვნული იდენტობის განვითარების საქმეში და ფასდაუდებელია მისი მეცნიერული ღვაწლი, რადგან დღესაც აქტუალურია ზაქარია ჭიჭინაძის მეცნიერული კვლევის თემატიკა.

ცნობილია, მას შემდეგ, რაც ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში მოქცეული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა იძულებით გამოუსლიძდა, თანდათანობით შეიცვალა ეთნიკური იდენტობის აღქმა. ამ დროიდან ქართველთა ერთმა ნაწილმა კათოლიკური აღმსარებლობაც მიიღო, ქართველთა სხვა ჯგუფი მონოფიზიტებად მონათლეს და „სომეხებად“ ჩაწერეს. შექმნილი ვითარებიდან გამომდინარე, ქართველად მხოლოდ მართლმადიდებელი ქართველი მიიჩნეოდა, ანუ, XVII-XVIII საუკუნეებში რელიგიის შეცვლა ეროვნების გამოცვლას გაუთანაბრდა. ქართველი, რომელიც გრიგორიანულ რჯულზე გადავიდოდა „სომეხი“ ხდებოდა, კათოლიკე ქართველი – „ფრანგად“, მუსლიმი ქართველი კი „თათრად“ ითვლებოდა.

მეცხრამეტე საუკუნის 70-იანი წლების მიწურულს, რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს და შემდგომ პერიოდში, როდესაც იწყება ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ დასამხრეთ-აღმოსავლეთ საქართველოს შემოსვლის პროცესი რუსეთის იმპერიაში, ქართველ მოღვაწეებს (ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, სერგეი მესხი, ზაქარია ჭიჭინაძე და სხვ.) დღის წესრიგში შემოაქვთ ქართული ეროვნული იდენტობის ახლებურად გააზრების თემა.

XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან ქართული იდენტობის ფორმირების ახალი ეტაპი იწყება: ცვლილებას საფუძველს იღობს ჭავჭავაძის წერილი – „ოსმალის საქართველო“ – უყრის. ამ წერილით იღობს მეთოდურად ავითარებს აზრს, რომ ქართველის ეროვნულობა მისმა არჩევანმა და ეთნიკურმა მახასიათებელმა უნდა განსაზღვროს და არა რელიგიამ, რომ ქართველისათვის ნებისმიერი ქართველი ძმად უნდა აღიქმებოდეს, განურჩევლად რელიგიური აღმსარებლობისა: „სარწმუნოების სხვადასხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს. ქართველმა, თავისი სარწმუნოებისათვის ჯვარცმულმა, იცის პატივი სხვის სარწმუნოებისაც. ამიტომაც ჩვენს ისტორიაში არ არის მაგალითი, რომ ქართველს სურვებიყოს ოდესმე სხვისა სარწმუნოების დაჩაგვრა და დევნა. სომეხნი, ებრაელები, თვით მაჰმადიანნიცა, ჩვენს შორის მცხოვრებნი, ამაში ჩვენ ვერაფერს ვერ წაგვაყვედრებენ. სხვა ქვეყანაში სარწმუნოებისათვის დევნილნი და ჩაგრულნი – აქ ჩვენში კპოულობდნენ მშვიდობის-მყოფელს სავანესა და სინდისის თავისუფლებას. არ გვაშინებს მეთქი ჩვენის გარემოება, რომ ჩვენმეებს, ოსმალის საქართველოში მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმით, და ქართველი, ჩვენდა სასიკადაულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინდისს, და დიდის ხნის განშორებულს ძმას ძმურადვე შეითვისებს, თავის პატიოსანს და ღმობიერს გულზედ ძმას ძმურადვე მიიყრდენს თვალში სიხარულის ცრემლ-მორეული ქართველი. და თუ ამისათვის საჭიროა, რომ სიხარულის ცრემლის უწინარეს სისხლი დაიღვაროს, ნუთუ ქართველი უკუ-დრკება და თავს არ შესწირავს მას, რისთვისაც ორი ათასი წელიწადი თავი უწირავთ ჩვენთა დიდებულთა მამა-პაპათა“.

ილიას ეროვნულ ხედვას, ამ კონკრეტულ პროგრამას საქმით ეხმაურება ზაქარია ჭიჭინაძე. 1878 წლიდან მოყოლებული იგი, მრავალი წლის განმავლობაში, დროის

უმეტეს ნაწილს მუსლიმ, კათოლიკე და გრიგორიანულ ქართველებზე მზრუნველობას უთმობს.

ცნობილია, ზაქარია ჭიჭინაძემ ფეხდაფეხ შემოიარა მთელი აჭარა, ქობულეთის მხარე, მაჭახელი, ნიგალისხეობა, ლაზეთი, არტანუჯი, ფოცხოვ-ერუშეთი. ზაქარია ჭიჭინაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ცნობების შეკრების პარალელურად, სხვადასხვა სარწმუნეობის ქართველთა (მართლმადიდებელი, კათოლიკე, გრიგორიანელი, მუსლიმი) ერთიანი ეროვნული იდეის გარშემო შეკავშირების საქმეს ემსახურებოდა.

ზაქარია ჭიჭინაძის სტამბა უწყვეტად ბეჭდავდა „დედაენისა“ და საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელოებს. იგი წიგნებით დატვირთული აბგიტ დადიოდა კარდაკარ, თვეობით ჩერდებოდა ყოველ მხარეში – ადგილობრვ ქართველებს ქართულ წერა-კითხვას ასწავლიდა.

ზაქარია ჭიჭინაძის სახლი თბილისში წარმოადგენდა თავშესაფარს ყოველი აჭარელი სტუდენტისათვის. ის გულთბილად მასპინძლობდა ეროვნულ ფესვებთან მიახლების მსურველ სხვადასხვა აღმსარებლობის ქართველებს.

ზაქარია ჭიჭინაძე ერთ-ერთი პირველი მოღვაწეა, ვინც რეალურად ახორციელებდა ილია ჭავჭავაძის ეროვნულ პროგრამას.

ზაქარია ჭიჭინაძის დაბადებიდან 160 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია მრავალმხრივ საინტერესო და მნიშვნელოვანი იყო. კონფერენციის მუშაობაში მონაწილეობდნენ საქართველოს სხვადასხვა უნივერსიტეტების, კვლევითი ინსტიტუტებისა და მუზეუმების მეცნიერ-თანამშრომლები, მოხსენებებით წარდგნენ თურქეთის ქართულ სათვისტომოთა და უნივერსიტეტთა წარმომადგენლები. აღსანიშნავია, რომ ზაქარია ჭიჭინაძისადმი მიძღვნილმა ფართომასშტაბიანმა ღონისძიებამ სტუდენტ-ახალგაზრდათა დიდი დაინტერესებაც გამოიწვია და კონფერენციის დასკვნით დღეს მოსმენილ იქნა 30-მდე სტუდენტის მოხსენება. საკონფერენციო მოხსენებათა ნაწილი შეირჩა დასაბეჭდად.

წინამდებარე სამეცნიერო კრებულში წარმოდგენილია მრავალფეროვანი სამეცნიერო თემატიკა. კრებულის სამ ნაწილად იყოფა: პირველი ნაწილი უშუალოდ ზაქარია ჭიჭინაძის ბიოგრაფიას, მის უმდიდრეს ბიბლიოგრაფიასა და სამეცნიერო დეპოზიტს ეხება; მეორე ნაწილი საქართველოს ეთნოლოგიის, ისტორიის, ფოლკლორისტიკის, ეთნოლინგვისტიკის საკითხებს ეხმაურება. მესამე ნაწილში შესულია სტუდენტთა ნაშრომები, რომელთაც კონფერენციის დროს მოწონება დაიმსახურეს.

ზაქარია ჭიჭინაძის დაბადებიდან 160 წელი ფართოდ აღინიშნა. ღონისძიებათა ორგანიზატორები არიან საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა და კულტურათმშორისი დიალოგის ასოციაცია.

მნიშვნელოვანია, რომ მთაწმინდის პანთეონში ზაქარია ჭიჭინაძის საფლავთან შესრულებულ საეკლესიო პანაშვიდს თურქეთიდან ჩამოსულ მუსლიმ ქართველთა წარმომადგენლობითი დელეგაციაც ესწრებოდა ანთებული სანთლებით ხელში და ალბათ, სწორედ ეს იყო ზაქარიას დიდი წვლილის და დათესილი სიკეთის თვალსაჩინო გამოხატულება.

ვფიქრობთ, წარმოდგენილი სამეცნიერო კრებული დაინტერესებს ფართო საზოგადოებას და იგი ჩვენი მხრიდან (ორგანიზატორთა და მომხსენებელთა) გამოხატული მოკრძალება და პატივისცემაა დიდი ქართველისადმი.

ზაქარია ჭიჭინაძე

მთაწმინდის პანთეონში ქართველი ხალხის რჩეულთა განსასვენებელში ერთი მოკრძალებული საფლავის ქვას აწერია – ზაქარია ჭიჭინაძე. ვინ იყო ეს პიროვნება და რა დამსახურებისათვის დაკრძალეს იგი მთაწმინდის პანთეონში?

XIX საუკუნის II ნახევრის ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას, რომელიც მიმართული იყო რუსეთის კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ, წარმატება არ ექნებოდა თუ ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, ნიკო ნიკოლაძის, იაკობ გოგებაშვილის, ვაჟა-ფშაველას გვერდით არ იქნებოდნენ ისეთი მოკრძალებული, მაგრამ სამშობლოს ინტერესებისათვის თავდადებული მებრძოლნი, როგორც ზაქარია ჭიჭინაძე იყო. ზაქარია თავისი ღარიბი მშობლების მეთხუთმეტე შვილი იყო და 13 წლის ასაკიდან ფიზიკურ შრომასთან ერთად თანამშრომლობდა გაზეთ „დროებაში“, აგროვებდა ძველ ხელნაწერებს, ამზადებდა ისტორიული შინაარსის წერილებსა და მონოგრაფიებს, რომელთაც თავისი ხარჯით ბეჭდავდა და აერცვლებდა ხალხში. მისი გამოკვლევები ეძღვნებოდა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის, ქართულ-სომხური, ქართულ-ებრაული, ქართულ-ოსური ურთიერთობის საკითხებს, XIX საუკუნის ვეროპელ მოაზროვნეებს. მან გამოსცა „ქართლის ცხოვრება“, „ბატონყმობის ფაქტობრივი მდგომარეობის მასალები“. საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულ მის არქივში არაერთი უნიკალური მასალაა. ზაქარია ჭიჭინაძემ დიდი ამაგი დასდო XIX საუკუნეში ახლად შემოერთებულ აჭარის მოსახლეობაში ეროვნული სულისკვეთების გაძლიერებას. მისი ისტორიული შინაარსის გამოკვლევებისადმი ორგვარი მიდგომა იყო, ნაწილს მოსწონდა, ნაწილი კი საყვედურობდა ამა თუ იმ ახალი ფაქტისა და მოვლენის უკან რატომ წყაროს არ უთითებო!.. ზაქარია თვითონ იყო XIX-XX საუკუნეების I მეოთხედის საქართველოს ისტორიის წყარო და მატინაე.

ზაქარია ჭიჭინაძის ოჯახი იყო ნიჭიერი ახალგაზრდების თავშესაფარი, რომელსაც თედო სახოკია „ყველა ბოგანო და უსაფარო ყმაწვილკაცების თავშესაფარს“ უწოდებდა.

საოცარი ბუნების კაცი იყო ზაქარია. XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე პარტიებად, კლასებად, ჯგუფებად დაყოფილ საქართველოში მას პატივს სცემდნენ თერგდალეულებიც, ხალხოსნებიც, სოციალ-დემოკრატებიც.

ბოლშევიკების მიერ ოკუპირებულ საქართველოში XX საუკუნის 20-30-იან წლებში ყველა ჭეშმარიტი პატრიოტი დევნილი და შვენიწროებული იყო. ზაქარია ჭიჭინაძე 1931 წლის 27 დეკემბერს გარდაიცვალა. არსებული რეჟიმის მაღალჩინოსნებმაც კი მიიღეს გადაწყვეტილება მისი მთაწმინდის პანთეონში დაკრძალვისა. ზაქარია ჭიჭინაძის სულის და საქმის ადამიანებმა მოიტანეს დღემდე ჩვენი ისტორია და ღირსებანი.

P.S. სიტყვა თქმული ზაქარია ჭიჭინაძის დაბადებიდან 150 წლის იუბილეზე გამართულ სამეცნიერო კონფერენციაზე.

ზაქარია ჭიჭინაძე და მაჭახლის ხეობა

ზაქარია ჭიჭინაძეს უდიდესი წვლილი მიუძღვის ისტორიული მაჭახლის ხეობის ტრადიციული კულტურის აღწერისა და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალის ქართულ სამეცნიერო სივრცეში შემოტანის მხრივ.

ცნობილია, ზაქარია ჭიჭინაძე რამდენჯერმე სტუმრობდა მაჭახლის ხეობას და იქ თვეობით რჩებოდა. მაჭახელში იგი ავრცელებდა ქართულ დედაენას, სხვა წიგნებს. მსურველებს ასწავლიდა ქართულ წერა-კითხვას.

პირადად ჩემი წინაპრები დედის მხრიდან (ქათამაძეები), სწორედ ზაქარიამ აზიარა ქართულ მწიგნობრობას. ქათამაძეთა შორის სამწიგნობრო დედაენის ცოდნის ტრადიცია რამდენიმე თაობაში ცოცხლობდა და მეც მათ მომცეს ბიძგი.

აღსანიშნავია რომ იმ მაჭახელ მუსლიმ სასულიერო პირებსაც, ვინც მეოცე საუკუნის 20-იან წლებში, რამდენიმე წლის განმავლობაში, მუსლიმურ ღვთისმსახურებას ქართულ ენაზე აღვლენდნენ, ქართული სამწიგნობრო კულტურა სწორედ ზაქარიამ გააცნო და შეაყვარა.

ფასდაუდებელია ზაქარია ჭიჭინაძის წვლილი მაჭახლის ისტორიის, ყოფის, სულიერი თუ მატერიალური კულტურის აღწერის საქმეში. ეფრატის ეკლესიის აღწერილობაც მხოლოდ ზაქარიას კალამმა შემოგვინახა, რომ არაფერი ვთქვათ მის მიერ ჩაწერილ საგვარეულო ლეგენდებსა და გადმოცემებზე, საისტორიო სიუჟეტებზე, თამარ მეფესთან დაკავშირებულ ულამაზეს ლეგენდებზე.

P. S. სიტყვა თქმული ზაქარია ჭიჭინაძის დაბადებიდან 150 წლის იუბილეზე გამართულ სამეცნიერო კონფერენციაზე.

ზაქარია ჭიჭინაძე – აჭარის ბუღალტერული

ცნობილ მწიგნობარსა და საზოგადო მოღვაწეს ზაქარია ჭიჭინაძეს (1854-1931) დიდი ღვაწლი მიუძღვის აჭარაში კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაში. 1878 წლის ბერლინის კონგრესის გადაწყვეტილებას ქართველი საზოგადოება აღტაცებით შეხვდა, რომლის ძალითაც აჭარა თავის დედამამშობლოს – საქართველოს დაუბრუნდა. ქართველი საზოგადოების მოწინავე ნაწილი პრესის ფურცლებზე აღტაცებით შეხვდა თანამომმეთა დაბრუნებას ქართველთა ძმურ ოჯახში და მათ თანადგომას უცხადებდა. ერთ-ერთი პირველთაგანი, რომელმაც აჭარის შემორთებით გამოწვეული სიხარული გულთან მიიტანა, ზაქარია ჭიჭინაძე იყო.

აჭარის შემოერთებას სიხარულთან ერთად სევდაც თან ახლდა, რადგან საუკუნეთა განმავლობაში თურქთა ბატონობის შედეგად ეს მხარე ძალზე გადაგვარებული იყო. დამპყრობელთა ბატონობამ და მათ მიერ ისლამის გავრცელებამ სახე უცვალა აჭარელ მოსახლეობას: დაავიწყა თავისი ქართველობა, ქართული წერა-კითხვა, გახსნა მაჰმადიანური სკოლები, სადაც არაბულ ენაზე მუსლიმანურ სარწმუნოებას ნერგავდნენ. თურქები თავიანთი ბატონობის პერიოდში ქართველ მაჰმადიანებს შთააგონებდნენ საქართველოსა და ქართველი ერის სიძულვილს. მათი ქადაგების წყალობით აჭარის შემორთების შემდეგ ბევრმა ქართველმა მაჰმადიანმა დატოვა თავისი მშობლიური კერა და გადასახლდა თურქეთის შიგა ოლქებში.

მართალია, თურქები ყოველ ღონეს ხმარობდნენ ქართველ მაჰმადიანებში ამოეძირკვათ ქართული ენა, მაგრამ ეს მათ მაინც ვერ განახორციელეს, აჭარელმა მოსახლეობამ დიდი მსხვერპლის ფასად მაინც დაიცვა წინაპართა ენა.

ასეთ პირობებში მყოფ აჭარელ მოსახლეობას სათუთი მოპყრობა და თანადგომა სჭირდება. სწორედ ამ დროს მოწოდებასავით გაისმა წმ. ილია მართლის (ჭავჭავაძე) სიტყვები: „აბა ქართველობავ, შენ იცი, როგორ დაანახვებ თავს შენს ახლად შემოერთებულ ძმებსა! ეხლა შენ იცი, როგორ დაუმტკიცებ ქვეყანას მამა-პაპათა ანდერძს: „ძმა ძმისთვისა და შავ დღისთვისაო!“ ეხლა გამოჩნდება, ეს ანდერძი შენთვის ცარიელი სიტყვაა, თუ სავსე საქმე!“ (ჭავჭავაძე 1955: 32).

წმ. ილია მართლის მოწოდების შესაბამისად ქართველი საზოგადოების საუკეთესო წარმომადგენლებმა: ნ. ცხვედაძემ, ა. წერეთელმა, თ. სახოკიამ, პ. უმიკაშვილმა, ს. მესხმა, გ. ყაზბეგმა, ზ. ჭიჭინაძემ და სხვებმა ოსმალებისაგან გადაგვარებული აჭარელი მოსახლეობისადმი დახმარება და თანაგრძნობა ღვიძლ საქმედ გაიხადეს. მათ კარგად შეიგრძნეს ის გარემოება, რომ თვით ქართველ ერს უნდა ეზრუნა თანამომმეებზე, რადგან რუსეთის ცარიზმი ახლად შემოერთებული აჭარის მოსახლეობის კულტურული დაწინაურებისათვის არავითარ ღონისძიებას არ მიმართავდა. პირიქით, ცარიზმის ასიმილაციური პოლიტიკა კრძალავდა დედა-ენის სწავლებას, მაჰმადიან ქართველებს თათრებად მიიჩნევდა. ეს იმიტომ,

რომ თვითმპყრობელობისათვის არ იყო ხელსაყრელი ფართო მასების სწავლა-განათლება და გონებრივი განვითარება. ასეთ პირობებში წმ. ილია მართლის მეთაურობით „ქართველთა შორის წერ-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ“ 1881 წელს ბათუმში გახსნა ქართული სკოლა, რომელიც მიზნად ისახავდა სხვადასხვა სარწმუნოების ქართველ ბავშვებს განთლება მიეღოთ ქართულად, რათა მათში ეროვნული გრძნობა გაღვიძებულიყო.

ზ. ჭიჭინაძე ხედავდა, რომ თურქთა ბატონობითა და ისლამის მეოხებით აჭარა განანაგებელი და კულტურულად ჩამორჩენილი იყო. იგი დარწმუნდა, რომ ქართველებთან მათი დაახლოება და შემომტიკიცება მხოლოდ კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობით შეიძლებოდა. მან გადადგა პრაქტიკული ნაბიჯი: 1889 წელს თვითონ დაბეჭდა ქართული იაფფასიანი წიგნები, და ამ წიგნებით დატვირთული პირველად ეწვია აჭარის სოფლებს, სადაც უფასოდ დაარიგა ისინი ქართველ მაჰმადიანებში, ოღონდ წიგნების დარიგების დროს დიდ წინააღმდეგობას წააწყდა, იგი არაერთხელ გადაურჩა სიკვდილსაც კი (ფონდი ხ - 4869). აჭარის სოფლებში მის საქმიანობასა და ქადაგებას ქართველი მაჰმადიანები ეჭვის თვალით უყურებდნენ, რადგან ისინი თავიანთ თავს თათრებად თვლიდნენ და ისლამის სარწმუნოების თანახმად, ქრისტიანები მტრებად მიიჩნდათ. ამის შესახებ ზაქარიაწერდა: „ეს ხდება მათი შეუგნებლობით და ფანატიკური სიბნელით, რადგან ქართველს ქრისტიანი ეწოდება, ამიტომაც, მათი ფიქრით, ქრისტიანი გიაურია და ქართველიც ქრისტიანია და ისიც გიაურები ყოფილან და ამიტომ ჩვენ ქართველები როგორ შეიძლება ვიქნეთ“ (ფონდი ხ - 4869). ამას ემატებოდა ის გარემოება, რომ რუსეთის ხელისუფლება ქართველ მაჰმადიანებს ქართველებად არ თვლიდა და მათ თათრებად მიიჩნევდა. ზაქარიას გულს უკლავდა ქართველ მაჰმადიანთა განცხადება: „მე თათარი ვარ და არა ქართველი“ და ეს მაშინ, როცა იგი ქართულად ლაპარაკობდა, ხოლო შიგადაშიგ თურქულ სიტყვებს ურევდა და თავის თავს თათრად თვლიდა. ზ. ჭიჭინაძე ხედავდა, რომ ქართველ მაჰმადიანებს დაკარგული ჰქონდათ ეროვნული გრძნობა, რის გამოც მათ „არ სწამთ საქართველო, არც არად მიიჩნია ქართველი ხალხი, ქართველები და სხვა. მისთვის ყოველივე უბრალო რამეს შეადგენს ნაცვლად ამისა, ვერც თათრობას დაუმკვიდრებია კარგად, არც თათრობის იცის რამე სიმართლით“ (ფონდი ხ - 4869).

ქართველმა მაჰმადიანებმა არ იცოდნენ ქართული წერა-კითხვა. ამ მიზნით ზაქარია თვითონ უკითხავდა წიგნებს და ასწავლიდა მათ წერა-კითხვას, მაგრამ ამ მხრივ იგი მოლა-ხოჯების დიდ წინააღმდეგობას წააწყდა. ის ხედავდა, რომ ძალადობა უარეს შედეგს გამოიღებდა. ამიტომ მან მათი გულის მოგების მიზნით ხერხს მიმართა. ზაქარია ქართველი მაჰმადიანების მსგავსად შედიოდა მათ ჯამეებში, მათსავე მუხლებზე დაჩოქილი ლოცულობდა და თან წარმოსთქვამდა: „სჯული, სარწმუნოება სხვაა, ეროვნება სხვა, სარწმუნოებით შეიძლება სხვადასხვა ვიყვნეთ, ეროვნებით კი ერთი ოჯახის შიდეები ვართ და უნდა ასეთებად დავრჩეთ“ (იმედაშვილი 1978: 275). გარდა ამისა მან ქართულად ჩაიწერა არაბული ლოცვები, რადგან როგორც თვითონ წერს: „ეს ლოცვები ქრთული ანბანის გასავრცელებლად კარგ იარაღად ვცანი“ (ფონდი ხ - 4869). აღნიშნული ლოცვები ზ. ჭიჭინაძემ გრიგოლ გურიელის ხარჯით და მისივე წინასიტყვაობით 1892 წელს დაბეჭდა და უფასოდ გაავრცელა აჭარის სოფლებში. წიგნის წინასიტყვაობა ქა-

რთველ მაჰმადიანებს შეახსენებდა: „თქვენი ენა ქართული არის, რჯულით კი მუსლიმანები ხართ. ეს არა უშავს, როგორც გინდათ ისე ილოცეთ და ისე ადიდეთ ღმერთი, ხოლო თქვენს სამამულო ენას ნუ დაივიწყებთ და ამ ენის ასოებით დაბეჭდილი თქვენი რჯულის ლოცვები მაინც იკითხეთ“ (ფონდი ხ - 4869).

ზ. ჭიჭინაძემ ასეთი ქმედებით ქართველი მაჰმადიანების დიდი სიყვარული და პატივისცემა დაიმსახურა, რის გამოც მას ნდობით ეკიდებოდნენ, ხოლო ქართული ანბანით არსებული ლოცვების გამოქვეყნების გამო მას დიდ მადლობას უთვლიდნენ: „მადლობელი ვარ, რომ ჩვენებური ანბანი დაგვიბეჭდა ჩვენი ლოცვებით“, ან კიდევ „მე თათრული ანბანი ვერ შევისწავლე, ქართული კი კარგად ვიცი თქვენი დაბეჭდილი ასოებით“ (ცნობის ფურცელი 1898: 658). აჭარაში პირველი მოგზაურობის შედეგად ზ. ჭიჭინაძე გულისტკივილით წერდა: „ქართველი მაჰმადიანი მონა არის გაუნათლებლობის. იგი ამ მონობას მკაცრი ფანატიკოსობითაც ემორჩილება. მონობაში იზრდება მათი შეილებიც. სამწუხაროდ ქართველი ქრისტიანების შესახებ ყმაწვილებს ასწავლიდნენ, რომ მათთან ახლოს არ მიხვიდეთ, მათი არაფერი შეისმინოთ, მათი პურიც კი არ ჭამოთ, რადგან ისინი გააურები არიანო“ (ფონდი ხ - 4864). იგი ქართულ საზოგადოებას მიმართავდა, რომ საჭიროა დიდი დახმარება გაეწიოს უმეცრებაში ჩავარდნილ აჭარელ მოსახლეობას, რომ მათ კულტურულ ჩამორჩენილობას თავი დაადწიონ, ამისათვის ის წინადადებას აყენებდა, რომ საჭიროამათში განათლების შეტანა მხოლოდ მშობლიურ ქართულ ენაზე და აგრეთვე მათი ისტორიის შესწავლა. მაშასადამე, სამშობლო ქვეყნის ისტორიის, განათლებისა და ქართული ენის ღრმად დამკვიდრება ქართველ მაჰმადიანებში ზ. ჭიჭინაძეს მიაჩნდა ძირითად პირობად მიმქრალი ეროვნული გრძნობის გასაღვიძებლად. „სამივე ეს მცნება – წერდა იგი – აუცილებელ საჭიროებას შეადგენს ქართველ მაჰმადიანებისათვის, რათა მომავალში ამით უფრო წავიდნენ წინ და თავი დაადწიონ სიბნელეს და უმეცრებას“ (ფონდი - 481). ამ მიზნით „საჭიროა ქართველი საზოგადოება დაეხმაროს ჩვენ თანამემამულეებს საკუთარი თავის მცნებაში, წერა-კითხვის შესწავლაში, წიგნების გავრცელებაში,“ (ფონდი ხ - 4864).

სამივე ამოცანის განხორციელების საქმე თვით ზ. ჭიჭინაძემ მოჰკიდა ხელი. ამ მიზნით იგი 1891 წელს მეორედ გამეგზავრა აჭარაში, თან წაიღო „ალექსიანი“, „არსენას ლექსი“, „ქალ-ვაჟიანი“ და მრავალი სხვა ქართული წიგნი, რომელთაც თავსა და ბოლოში დართული ჰქონდა ქართული ანბანი. წიგნების გავრცელებაში მისთვის დიდი დახმარება გაუწევია დედე ალა ნიჟარაძეს, აბდულ მიქელაძეს, გულო კაიკაციშვილს და სხვებს. ამ მოგზაურობის შედეგად ზ. ჭიჭინაძე „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისადმი“ წარდგენილ მოხსენებაში წერდა: „ორჯულ ქართველ მაჰმადიანებში წასვლამ და რამდენიმე ათასი წვრილი წიგნების წაღებამ და დარიგებამ საკმარისი ნაყოფი მოიტანა. ეს ყველასათვის ცხადი იქმნა, რადგანაც ამის შესახებ თვით მათგანვე იწერებიან აქ და ზოგიერთ ცნობებს გვატყობინებენ... დღეს იქ ყველა ითხოვს ჩვენს დახმარებას, ზოგიერთი მოლები, ხოჯები, ბეგები, ალები და გლეხებიც იხვეწებიან: გვიშველეთ, გვიპატრონეთ, გაგვაგებინეთ რამეო“ (ფონდი - 481).

ზ. ჭიჭინაძის მეორედ მოგზაურობას აჭარაში ქართველი მაჰმადიანები უფრო გულისყურით მოეკიდნენ, აღარ გაურბოდნენ, მისი დახმარებით თანდათან ეუ-

ფლებოდნენ ქართულ წერა-კითხვას. იგი მიუთითებს, რომ ქართველ მაჰმადიანთა გულგრილი დმოკიდებულება თავიანთი სამშლობლოსადმი და ქართველი ხალხისადმი ხოჯა-მოლების ბრალია, რომლებიც თავიანთ სასულიერო სკოლებში – მედრესეებში ქართული ენის ნაცვლად გაუგებარ არაბულ და თურქულ ენას ასწავლიან. ამით ისინი უნერგავენ მათ სამშობლო-ქვეყნის და ქართველი ერის სიძულვილს და თავიანთი საქმიანობით თურქეთის აგენტის როლში გამოდიან. „არცერთი მოლა და ხოჯა – წერდა იგი – არ იტყვის, რომ იგი ქართველია, ნაცვლად ამისა, იგი დიდი მტერია ქართველებისა და საქართველოსი. ისინი ქართულ ენას ცუდად ეპყრობიან. ხოჯები, მოლები ბრმად ემსახურებიან არა მარტო ქართულ ენას, არამედ მორწმუნე ქართველ მაჰმადიანთა საქმეს, მათი გონებისა და ენის სიფაქიხეს. განა კაცმა და ისიც ხოჯებმა ასე ადვილად უნდა დასთმონ თავიანთი დედა-ენა, ასეთი აბუჩად ავდება ასეთი გადაგვარება და გადაშენება არც ერთ შესმენილ კაცს არ შეჰფერის და მითუმეტეს ხოჯებს. განა ქართველ ხოჯებს არ უნდა ესმოდეთ, რომ ენა კაცისა არის სარკე და გული თავის თავის შეგნებისა და შემეცნებისა“ (ფონდი ხ - 4870).

აჭარის შემოერთების შემდეგ ქართველ მაჰმადიანთა შვილების სწავლას კვლავ მოლა-ხოჯები ხელმძღვანელობდნენ, რომლებიც ბავშვებს მათთვის გაუგებარ ენაზე – არაბულად ასწავლიდნენ მაჰმადიანური სარწმუნოების ძირითად ცნებებს, რაც „ბავშვების გონებას უფრო აბნელებდა, ვიდრე აფხიზლებდა“ (ფონდი ხ - 4870). ამიტომ ზ. ჭიჭინაძე მოწოდებით მიმართავს ქართველ საზოგადოებას, ბათუმის გარდა აჭარის სხვა მხარეებშიც გაეხსნათ სკოლები, სადაც სწავლა ქართულ ენაზე იქნებოდა. ამით ზაქარია გამოხატავდა მოწინავე ქართველი მაჰმადიანების მისწრაფებებს, რადგან მათი სურვილი იყო ქართველ თანამოძმეებთან დაახლოება, სწავლა-განათლების გავრცელება და მის საფუძველზე კულტურული დაწინაურება. ზ. ჭიჭინაძემ ისიც კი მოახერხა, რომ ზოგიერთ უკიდურეს ფანატიკოსს მოლა-ხოჯასთან მეგობრული ურთიერთობა დაამყარა და ისინი გვერდში ამოიყენა აჭარის მოსახლეობის განათლებისა და კულტურის დაწინაურებაში. ასეთები იყვნენჰასან კერძაძე, აჰმედ სურმანიძე, ლომან ბერიძე, და სხვები, რომლებიც მის ყოველგვარ საქმიანობას ხელს უწყობდნენ და ახალისებდნენ. ზაქარია ჭიჭინაძე ქართველი საზოგადოების გადაუდებელ ამოცანად თვლიდა, იმას, რომ მათ გულთან ახლოს მიეტანათ ქართველი მაჰმადიანების გულისტკივილი, ეზუნა მათი ეროვნული გამოფხიზლებისათვის, თორემ შეიძლება, ეს ახლად შემოერთებული მხარე ჩვენთვის კვლავ შორეული და მტკინეული გამხდარიყო. ამის შესახებ იგი წერდა: „მკვდრებით აღმდგარ საქართველოს ეღირსა და თავისი სხეულის ნაწილი სამუსუმიანო საქართველო შემოიერთა. ეს შემოერთება ჩვენთვის ცოტა იქნება თუ ქართველ მაჰმადიანებს ნაციონალურად არ შევავნებინებთ მათი ვინაობის ცნობები და საქართველოს ისტორია და ამის მკვიდრი ნათესაობა მათი. ამის შეგნების ძალით ისლამის ფანატიზმი მათში დავარდება და ეს გარემოება კარგად შეუწყობს ხელს მათ გათვითცნობიერებას და ამ გარემოების გამო საქართველოს ერს და მთავრობასაც სულიერად შეუერთდებიან. ეს უსათუოდ მოხდება, რადგან მათში ისლამი ძალით არის დამყარებული. ამას მოჰყვება მათი შემოერთება სულიერად, გაერთოვლება და საქართველოსადმი მათი პატივისცმა“ (ფონდი ხ - 4846).

ზაქარია ჭიჭინაძე 10 წლის განმავლობაში მოგზაურობდა აჭარის სოფლებში, საკუთარ დაბეჭდილ წიგნებს უფასოდ არიგებდა, ასწავლიდა ქართულ წერა-კითხვას, რომლის საშუალებით „არა ერთმა და ორმა ისწავლა მისი წიგნების საშუალებით ქართული წერა-კითხვა“ (ფირხალავა 1915: 9). ზაქარიას შემწევობით ქართული წერა-კითხვა შეუსწავლია აბდულ მიქელაძეს, რომელიც შემდეგ გახეთ „ივერიის“ კორესპონდენტიც კი გახდა (აბაშიძე 1969: 9). იგი აჭარაში წიგნების დასარიგებლად ხშირად მიმართავდა „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას“, საიდანაც დიდ დახმარებას ღებულობდა, აძლევდნენ მას „დედა-ენას“ „ბუნების კარს“ და სხვა წიგნებს, ხელს უწყობდნენ აჭარლებისათვის გამიზნული წიგნების გამოცემაში და სხვა. ასეთი წაქეზებით იგი ენერგიულად მუშაობდა აჭარელი მოსახლეობის კულტურული დაწინაურებისა და ეროვნული გამოფხიზლებისათვის. დროდადრო კი ქართველ საზოგადოებას პრესის საშუალებით აცნობდა აჭარაში შექმნილ მდგომარეობას. ქართველი საზოგადოება მის ღვაწლს აჭარის წინაშე დიდად აფასებდა და ხელს უწყობდა ამ მხარის აღორძინებაში. ამის შესახებ 1896 წელს „საქართველოს კალენდარი“ წერდა: ზ.ჭიჭინაძემ „დიდი შნო, დიდი უნარი, დიდი ოსტატობა, გამოიჩინა ამ მოგზაურობაში და მათთან ისე დაშინაურდა, რომ ქართული წერა-კითხვა შეასწავლა, შეაგნებინა, რომ ისინი ქართველები არიან“ (კალენდარი 1896: 122-129)

გულისხმიერი დამოკიდებულებით ზაქარია ჭიჭინაძემ ქართველ მაჰმადიანებში დიდი პატივისცემა მოიპოვა. იგი ყოველი მოგზაურობის დროს ყოველი აჭარელის სასურველი სტუმარი იყო. ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ მას „ზაქარია ეყვნდი“ – სწავლული ზაქარია უწოდეს „...კაი კაცია, გურჯული (ქართული) ქითაბები (წიგნაკები) დაგვირგა და ჩვენთან ერთად ჩვენს ჯამეებში ღოცულობდაო, (სახოკია 1958: 239) – ასე ეუბნებოდნენ ისინი 1897 წლს აჭარაში ჩასულ თედო სახოკიას.

ზაქარია ხედავდა, რომ მის შრომას თანდათან მოჰქონდა შედეგი, უფრო და უფრო იღვიძებდა ქართველ მაჰმადიანებში მიძინებული ეროვნული გრძნობა, რის გამოც იგი უფრო მხნედ დადიოდა აჭარის მიუვალ სოფლებში და თან მიჰქონდა მართალი ქართული სიტყვა, ქართული წიგნი და კეთილი გული, რომელიც მხოლოდ სამშობლოსათვის ძგერდა, ყოველივე ამის გამო იგი აჭარაში ისე იყო მიღებული, რომ ქართველი მაჰმადიანები ერთმანეთს ეცილებოდნენ მის სტუმრობასა და პატივისცემაში (კომუნისტი 1922).

აჭარის მიმართ ზაქარიას ასეთმა ზრუნვამ და თავგამოდებამ ბევრ ქართველს აღუძრა სურვილი, თავიანთი წვლილი შეეტანათ ამ დიდ ეროვნულ საქმეში. ამის თაობაზე პ. მირიანაშვილი წერდა: „მისმა მოღვაწეობამ წამახალისა მეც და ვთარგმნე ქართულად „ეჟურანი“, არც უნაყოფოდ ჩაუვლია ჩემს შრომას, სხვა ქართულ წიგნებთან ერთად ისიც აუარებლად გაავრცელა ზაქარიამ ქართველ მაჰმადიანებში“ (ტრიბუნა 1922)

განათლების დარგში ზ. ჭიჭინაძის მიერ აჭარაში გაწეულ უანგარო მუშაობაზე ერთ-ერთი აჭარელი ახალგაზრდა, 1898 წელს მადლიერების გრძნობით აღნიშნავდა: „ახალ მოზარდთა შორის ამ უკანასკნელ დროში გავრცელებულია ცოტად თუ ბევრად ქართული წერა-კითხვა, ამაში დიდი ღვაწლი მიუძღვის ზ. ზაქარია ჭიჭინაძეს, რომელმაც ამ რამდენიმე წლის წინათ აჭარაში იმოგზაურა

ცნობების შესაკრებად და თანაც წიგნები დაურთია. დიდი მადლობის ღირსია ბატონი ზაქარია და დიდის მადლობითაც იხსენიებენ აქაურები“ (აჭარელი ხასანაი 1898: 50).

ზაქარია ჭიჭინაძის წყალობით ქართველი მაჰმადიანების მნიშვნელოვანმა ნაწილმა პირველად შეიტყო, რომ ისინი ეროვნებით ქართველები არიან, ხოლო სარწმუნოებით მაჰმადიანები. აღნიშნულის შესახებ ერთ-ერთ თავის წერილში მიუთითებს აჭარის გამოჩენილი მოღვაწე ჰაიდარ აბაშიძე (აბაშიძე 1963: 50).

ზ. ჭიჭინაძე აჭარაში მოგზაურობის დროს კრებდა ფოლკლორულ მასალებს, ლექსებს, სხვადასხვა გადმოცემებს. მან განსაკუთრებული ამაგი დასდო აჭარის ხალხური სიტყვიერების შეკრებასა და გამოცემის საქმეს. ზაქარიამ გამოაქვეყნა რამდენიმე კრებული, რომელშიც შესულია როგორც მის მიერ, აგრეთვე პ. უმიკაშვილის გ. წერეთლის და სხვათა მიერ შეკრებილი მასალები სათაურით „ქართველ მაჰმადიანთა სახალხო ლექსები.“ 1900 წელს მან გამოსცა აჭარის მკვიდრის „ლექსები, თქმული ხუსეინ ხაბაზ ქამჯარაძისგან,,. 1911 წელს მანვე გამოაქვეყნა „თამარ მეფე ქართველ მაჰმადიანთა ზეპირი ცნობებით,, რომელშიც შესულია თამარ მეფეზე აჭარაში ჩაწერილი ლეგენდები, ლექსები და სხვა ცნობები (მაცაბერიძე 1977: 78-81).

ზ. ჭიჭინაძე ხედავდა, რომ ქართველ მაჰმადიანთა გაუნათლებლობის ერთ-ერთი მიზეზია ის, რომ ისინი არ იცნობდნენ თავიანთი ქვეყნის ისტორიას. ამის გამო მან საგანგებოდ შეისწავლა ქართველ მაჰმადიანთა ისტორიული წარსული, გამოაქვეყნა ნაშრომები. მართალია, მის ამ შრომებს აკლია სიღრმე, სიზუსტე, მაგრამ ამ მიმართულებით მის მიერ გაწეული მუშაობა მოწონებას იმსახურებს, რადგან ამით მას სურდა აჭარელებისათვის გაეცნო მათი ისტორიული წარსული, ეროვნული ვინაობა. ზ. ჭიჭინაძის ამ წიგნებს ქართველი მაჰმადიანები თავდაპირველად უნდობლად უყურებდნენ, რადგან ეგონათ, მათ „გაგიაურებას“ უპირებდნენ. ამის გამო ჰაიდარ აბაშიძემ 1915 წელს გაზ. „სამშობლოს“ საშუალებით ღია წერილით მიმართა ზ. ჭიჭინაძეს და სთხოვა: „თქვენს მიერ გამოცემულმა წიგნებმა ნაყოფი, რომ მოუტანოს ქართველ მაჰმადიანებსა აუცილებლად საჭიროა მოვიწვიოთ კომისია შეგნებული ქართველი მაჰმადიანებისგან. მათი თანდასწრებით გაარჩევთ თქვენს წიგნებს, თვით უკიდურესი ფანატიკი აჭარელის სრულის ნდობით შეხედავს და გულმდგინედაც წაიკითხავს, რაც უზომო ნაყოფს გამოიღებს,, (აბაშიძე 1963: 50). ქართველი მაჰმადიანებში იმდენად ამაღლდა ეროვნული გრძნობა, რომ ისინი გააფრთხილეს ებრძობდნენ ყველა იმათ, ვინც მათ „თათარს“ უწოდებდა. ამის გამო ჰაიდარ აბაშიძე ზ. ჭიჭინაძეს სთხოვს, თათრებს ნუ გვეძახი და ნურც უურნალ-გაზეთებში გვახსენებ ამ სახელითო. (აბაშიძე 1963: 170). „ეს განცხადება – წერდა ზ. ჭიჭინაძე – თუ რამდენად კეთილშობილური არის და ბუნებრივი, ამას განმარტება აღარ სჭირიაო,, (ფონდი ხ - 4862).

ზ. ჭიჭინაძე კმაყოფილი იყო იმით, რომ აჭარა თანდათან კულტურულად დაწინაურებული ხდებოდა. იგი 1916 წელს წერდა: „ქართველ მაჰმადიანებს ეშველათ და მათი ძველი ცხოვრების და მონობის ჯაჭვს მაგარი წერაქვი მოხვდა, წერაქვი ისეთის სიმძიმით და სიმძლავრით, რომელიც ერთის მიხედვით დასცა და დაანაჭუჭა ძველი დროისაგან შექმნილი და დამპალი მონობის ჯაჭვი“ (ფონდი ხ - 4862).

ზ. ჭიჭინაძეს მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა აჭარის საუკეთესო წარმომადგენლებთან: გულო კაიკაციშვილთან, დედე ნიჟარაძესთან, ჰაიდარ და მემედ აბაშიძეებთან და სხვებთან. ისინი დიდად აფასებდნენ ზაქარიას ღვაწლს აჭარის წინაშე. 1907 წელს გამოგზავნილ წერილში დურსუნ ქიქავა წერდა: „თქვენი გამოგზავნილი წიგნები წავიკითხე, დიდი ღვაწლი დაგიდიათ ქართველ მაჰმადიანებზე, ჩვენ ქართველ მაჰმადიანებს ვერ დაგვიფასებია თქვენი შრომა, მხოლოდ იყავით დარწმუნებული, რომ თქვენი დიდებული შრომა ჩვენზე ამოდ არ ჩაივლის“. (ფონდი ხ - 5149).

სწავლას მოწყურებული აჭარელი ახალგაზრდობა ხშირად მიმართავდა ზ. ჭიჭინაძეს დასახმარებლად. ჰაიდარ აბაშიძის ძმა კადირ აბაშიძე 1923 წელს ასე მიმართავდა მას: „მე ვსწავლობდი ქუთაისის ქართულ გიმნაზიაში, მეორე კლასიდან გამოვედი, მიზეზი გამოსვლისა „ჩემი ცხოვრების შინაური პირობები იყო“, ესლა მე ვარ 21 წლის, მინდა, რომ ჩემი მოვალეობა სწავლა განვაგრძო, ამის შეძლება მე არ მომეპოვება, ამიტომ გთხოვთ მიმართოთ სადაც ჯერ არს და დამაყენოთ სწორ გზაზე“. ამ წერილს თან ახლავს ჰაიდარ აბაშიძის თხოვნაც: „ღრმად პატივცემულო და სასიქადულო მოხუცო ბატონო ზაქარია! მე ვხედავ და კიდევ გაწუხებ მოხუცს ამ ბარათით ჩემი ძმის შესახებ, როგორც მოგეხსენათ, სწავლა სწყურია სახსარი არსად არის, ახლა თქვენზე დამოკიდებული ჩემი ძმის ბედი და როგორც შეგეფერებათ ჩემი სასიქადულო მოხუცს, ისე გადასჯარით“ (ფონდი ხ - 5352).

აჭარელთა თხოვნას ზაქარია თანაგრძობით ეკიდებოდა და შეძლებისდაგვარად ეხმარებოდა. მისი შემწეობითა და რჩევით ბევრმა აჭარელმა ახალგაზრდამ მიიღო უმაღლესი განათლება, რასაც ადასტურებს ის სამადლობელი წერილები, რომლებიც მის არქივში ინახება. იგი აჭარელთა ყოველგვარ წარმატებას სიხარულით ხვდებოდა. 1923 წლის 5 მარტს, როცა აჭარელ მოსწავლეთა ქართული ორკვირეული ჟრნალი „აჭარა“ გამოვიდა სიხარულით აღვსილი ზაქარია წერდა: „ამ ჟურნალის გაცნობა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ ქართველ მაჰმადიანთა შვილებს უკვე მძლავრად აქვთ სწავლის წყურვილი“ (ფონდი ხ- 4660). აჭარელი ახალგაზრდების მიმართ ზრუნვაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ სიკედილის წინ მან ანდერძი დატოვა, რათა მისი ბინა გადაეცათ აჭარიდან თბილისში სასწავლებლად ჩამოსული ხელმოკლე სტუდენტებისათვის.

აჭარის გასაბჭოების შემდეგ, 1924 წლის 9 მარტს, ზ. ჭიჭინაძე აირჩიეს „ქართველ მუსულმანთა დამხმარე კულტურული საზოგადოების“ წევრად, რომლის მიზანს შეადგენდა „მეცნიერულად შეისწავლოს და ყოველ მხრივ გამოარკვიოს მუსულმანთა ისტორიული და თანამედროვე მდგომარეობა, აგრეთვე აღმოუჩინოს მათ კულტურული და ნივთიერი დახმარება“ (ფონდი ხ- 4845). იგი ამ საზოგადოების სასარგებლოდაც ენერგიულად მუშაობდა.

მწერლათა კავშირის საბჭო 1922 წლის 3 თებერვალს მოწოდებაში ზ. ჭიჭინაძის 50 წლის მოღვაწეობის იუბილის გადახდის გამო წერდა: „სამაჰმადიანო საქართველოში პირველად შეიჭრა ქართული წიგნი ზაქარია ჭიჭინაძის წყალობით. იქ მშობლიური ენის აღდგენის საქმეს მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა, მან“ (გაზ. ტრიბუნა 1922 №147). საიუბილეო დღეებში აჭარელი ახალგაზრდების სახელით იუბილარს მიესალმა იუსუფ ცივაძე: „აჭარა ქობულეთი და სხვა ადგილების მცხ-

ოვრები მშრომელი ხალხი შენ გიხსენებს, როგორც მათი მომავლისადმი ნუგეშის მიმცემს, მათთვის გულშემატკივარს, როგორც უფროს კეთილდამრიგებელ ძმას. თქვენ ხართ საბაბი იმისა, რომ ცოტად თუ ბევრად ქართველი მუსულმანობა გონებრივად განვითარების გზას დაადგა. თქვენ ხართ ის პიროვნება, რომელმაც მივიწყებულ აკვანი, იდეალი და აზროვნება ჩვენ თვალწინ დაგვიყენეთ, გაიაზრეთ მისი ჭირ-ვარამი და მძიმე ხვედრი, გასწიეთ დიდი შრომა აუტანელ პირობებში... შენი ნაწერები გვიპყრია ჩვენ და ხელიდან ხელში გადადის“... (გაზ. ტრიბუნა 1922).

1922 წლის მაისში ქართველმა საზოგადოებამ ზ. ჭიჭინაძის მოღვაწეობის 50 წლის იუბილე გადაიხადა, ხოლო მადლიერმა აჭარელმა მშრომელებმა იმავე წელს ბათუმში საგანგებოდ გადაიხადეს მისი იუბილე. მისთვის გულში ჩამწდომი სიტყვებით მიუმართავს მემედ აბაშიძეს: „ჩვენ მწარე წარსულს, დაჩაგრულ ბედს, სისხლით დაწერილ ისტორიას შეხვდა მემამაციანე ზაქარია ჭიჭინაძე. დე მრავალი გეყავდეს ზაქარია ჭიჭინაძეებისთანა ერთგული პატრიოტები აჭარა, მესხეთსა და ლაზიტიანისა“. ამ სიტყვებზე ზაქარიას სიხარულის ცრემლები მოსვლია და საპასუხო დუთაქვამს: „მე მეტ ბედნიერებას ვეღარ ვიხილავ, რაც დღეს ვნახე. თქვენი ჩემდამი პატივისცემა და სიყვარული ნიშნავს სიყვარულს სამშობლოსადმი“ (ფონდი ს - 23222).

სიცოცხლის ბოლო წლებში მან უკანსაკნელად მოინახულა აჭარა-ქობულეთი. მას ძალიან ახარებდა აჭარელთა კულტურული წინსვლა, რადგან ხედავდა, რომ მათ დაწინაურებაში მისი წვლილიც იყო. სიკვდილის წინ (გარდაიცვალა 1931 წლის 27 დეკემბერს) კვლავ აჭარაზე ფიქრობდა და იოსებ იმედაშვილს ანდერძად დაუტოვა: „...არ დაგავიწყდეს, მუსლიმან აბაშიძეებს უთხარი – საქართველოს ერთგულნი იყვენენ... საითაც აბაშიძენი იქნებიან, სხვანიც იქით“... (იმედაშვილი 1978: 275), ამ სიტყვებით მან საუკუნოდ დახუჭა თვალები.

აჭარაში სწავლა-განათლების დარგში გაწეული დიდი სამსახურის გამო 1985 წლიდან ქედის მუნიციპალიტეტის სოფელ ხარაულის საჯარო სკოლა ზ. ჭიჭინაძის სახელს ატარებს.

Eldar Bubulashvili

Zakaria Chichindze – Compassionate for Adjara

Contribution of a well-known literary and public figure Zakaria Chichinadze (1854-1931) in cultural and educational activities of Adjara is great. The Georgian society accepted with a great excitement the decision of Berlin Congress of 1878, according to which Adjara was returned back to its homeland – Georgia. Elite of the Georgian society expressed a great excitement in press related to the return of the co-brothers to the brotherly family of Georgians and declared support to them. Zakaria Chichinadze was one of the first of those who took the joy of rejoining Adjara close to the heart. He had greatly contributed to the distribution of Georgian literacy in the region of Adjara, he travelled to the whole territory of Adjara and carried out national and cultural activities. He had also retained a notable collection of historical and ethnographic letters describing everyday life and folklore of Adjarians.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაშიძე 1963 - კ. აბაშიძე, წერილები, - თბ., 1963.

აბაშიძე 1969 - კ. აბაშიძე, წერილები, - თბ., 1969.

აჭარელი ხასანაი, აჭარა, ცნობის ფურცელი, - ტფ 1898.

იმედაშვილი 1978 - ი. იმედაშვილი, ჩემი ცხოვრების წიგნი, - თბ., 1978.

მაცაბერიძე 1977 - ვ. მაცაბერიძე, ქართული სახალხო წიგნების შემდგენელ-გამომცემელი, - თბ., 1977.

სახოკია 1958 - თ. სახოკია, მოგზაურობანი, ბათუმი, 1958.

ფირხალავა 1915 - ს. ფირხალავა, სამაჰმადიანო საქართველო, ანუ ძველი მესხეთი, თბ., 1915.

ჭავჭავაძე 1955 - ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. 5, - თბ., 1955.

გ.ღვინიძის სახ. ლიტერატურული მუზეუმი, ზ. ჭიჭინაძის ფონდი, ხ-4869, ფურც. 4. ხ. - 4864, ფურც. 6. ხ-4864, ფურც. 1, 2, 4, 6, ხ- 4869, ფურც. 4, ხ-4870, ფურც. 31 - 61 ხ- 4862, ფურც. 1, ხ. 4660, ფურც. 2, ხ- 4845, ხ-23222.

გაზეთი, ცნობის ფურცელი, 1898, - N658.

გაზეთი „კომუნისტი“, 1922, - N138, - N144, - N148.

გაზეთი „ტრიბუნა“, 1922, - N214.

საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 481, საქმე N279, ფურც. 11. ხ-5149. ხ-5352.

საქართველოს კალენდარი, 1896.

ზაქარია ჭიჭინაძე და მუჰაჯირობის საკითხები

XIX საუკუნეში კავკასიის მკვიდრი მოსახლეობის ოსმალეთის იმპერიაში ძირითადად იძულებითი გადასახლების აღსანიშნავად ტერმინი მუჰაჯირობა დამკვიდრდა.

კავკასიის ხალხთა იძულებით გადასახლების აღსანიშნავად ტერმინი მუჰაჯირობა, რომელიც რელიგიური მოტივით გადასახლებას აღნიშნავს, ზუსტი არ არის. იმამ შამილის სიძის აბდ არ-რახმან დაზიდუმუქელის განმარტებით მუჰაჯირობა არაბული სიტყვაა, რომელიც იმათ აღნიშნავს, ვინც „ომით მოცული მიწიდან“ (იმ მიწებიდან, სადაც მუსლიმანების წინააღმდეგ იბრძვიან) „ოსლამის სამყოფელში“ (იმ ტერიტორიაზე, რომელიც მუსლიმანთა მმართველობაშია) გადასახლდება. მისივე თქმით, პირველი მექადან მედინაში წინასწარმეტყველი მუჰამედი გადასახლდა. ამის შემდეგ ასეთი გადასახლება მუსლიმანთა თემებისათვის ჩვეულებრივი გახდა (ი. ბაბინი, 2014: 33).

კავკასიის ხალხთა გადასახლებისას თითქოს რელიგიური ფაქტორი დომინირებდა, თუმცა ეს ასე არ იყო. მთავარი იყო პოლიტიკური ფაქტორი – რუსეთის კოლონიური პოლიტიკა, რომელიც მიზნად ისახავდა კავკასიის დაპყრობას და იმპერიის შემადგენლობაში ამ მხარის შეყვანას ადგილობრივი მოსახლეობის განადგურებისა და განდევნის გზით.

ამდენად, ტერმინი მუჰაჯირობა, რომელიც რელიგიური მიზეზით გადასახლებას აღნიშნავდა, კავკასიის ისტორიაში ადგილობრივ მკვიდრთა იძულებით გადასახლების აღმნიშვნელად დამკვიდრდა. მუჰაჯირები იყვნენ არამარტო კავკასიელი მთიელები, არამედ ქართველებიც და აფხაზებიც.

ტერმინი მუჰაჯირობა უცნობია XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის ისტორიკოსებისათვის, რომლებიც კავკასიის მთიელთა იძულებით გადასახლებას ეხებიან: ად. ბერუე, ს. ესაძე, ი. კანუკოვი, გ. ძაგუროვი და სხვ. პირველი, ვინც ქართულ ისტორიოგრაფიაში მაჰმადიანთა იძულებით გადასახლების აღსანიშნავად ტერმინი მუჰაჯირობა გამოიყენა, ლიტერატურისა და ისტორიის მკვლევარი ზაქარია ჭიჭინაძე (1854-1931 წწ.) იყო.

1912 წელს თბილისში დაიბეჭდა ზ. ჭიჭინაძის წიგნი „ქართველ მაჰმადიანთა დიდი გადასახლება ოსმალეთში. მუჰაჯირობა-ემიგრაცია“. ავტორის განმარტებით, „მუჰაჯირობა ოსმალური სიტყვა არის, ქართულად ნიშნავს სამშობლოდამ წასვლა-გადასახლებას, დამატებით ჩვენ ვუწოდებთ ემიგრაციას, რადგანაც ეს საგანი რასაც ჩვენ ვეხებით გახლავს ქართველ მაჰმადიანთ დიდი გადასახლება ოსმალეთის ყოფილ საქართველოდამ შორეულს აღმოსავლეთის სხვა და სხვა კუთხეებში“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 1).

ამდენად, ზ. ჭიჭინაძე მუჰაჯირობას კონკრეტულ ისტორიულ მოვლენას უწოდებს, როგორც ეს დღესაა მიღებული, თუმცა ამ ტერმინს უფრო ფართო მნიშვნელობით, ემიგრაციის მნიშვნელობითაც იყენებს.

ზ. ჭიჭინაძე აღნიშნავს, რომ ოსმალეთის გაძლიერებამდე საქართველოზე დიდი გავლენა ჰქონდა სპარსეთს. სპარსელებიც „ისევე ეტროფოდნენ ქართველთ შვილებს, როგორც ოსმალნი“. ავტორი აღნუსხავს იმ ცნობებს, რაც სპარსთაგან ჩვენს ქვეყანას უბედურება შემთხვევია და ამის შემდეგ ეხება „ოსმალთაგან ჩვენის სამშობლოდამ ქართველთ გასახლებას“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 8).

ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, XV-XVI საუკუნეებში შაჰ-ოსმაილისა და იაყუბ ყაენის მიერ „აღმოსავლეთის სპარსთა ქვეყნებში“ გადასახლებულ იქნა 25 ათასი ქართველი, ძირითადად სამხრეთ საქართველოდან; შაჰ-თამაზმა გადაასახლა 50 ათასი ქართველი, ძირითადად თრიალეთიდან და სამცხიდან; შაჰ-აბასმა – 100 ათასი ქართველი კახეთიდან. გარდა ამისა, ერთი ამდენი კიდევ გზაში დაიხოცა, რადგან სპარსეთში ფეხით მიერეკებოდნენ და გზის სიმძიმე, შიმშილი და წყურვილი ბოლოს უღებდა მათ; ნადირ-შაჰმა – 5 ათასი ქართველი გადაასახლა, ალა-მაჰმად-ხანმა – 30 ათასი ქართველი (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 9-12). ავტორი წერს, რომ ამ მძიმე და მტკივნეული ამბების შესახებ „ქართლის ცხოვრებაში“ სათანადო ცნობები არ არის დაცული, მხოლოდ მშრალად არის აღნიშნული: „ყაენი მოვიდა, კახეთი აჰყარა და სპარსეთს გადაასახლა“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 17).

შემდეგ ზ. ჭიჭინაძე ზოგადად ეხება ქართველთა იძულებით გადასახლებას სპარსეთში და ცდილობს დაადგინოს სხვადასხვა წლებში გადასახლებულთა რაოდენობა. გადასახლების მასშტაბების ჩვენებასთან ერთად ის აღნიშნავს: „მთელი სპარსეთის ერი ქართველთ სისხლით არის გამშვენებული“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 15). მისი ცნობით, სპარსელებმა XIV საუკუნეში ზვარაკად შეიწირეს ერთი მილიონი ქართველი; XV საუკუნეში – ერთი მილიონი ქართველი; XVI საუკუნეში – ერთი მილიონი ქართველი (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 18).

მართლაც, ქართულ საისტორიო წყაროებში იძულებით გადასახლებულთა შესახებ მწირი და მშრალი ცნობებია დაცული. მაგალითად, ბერი ეგნატაშვილი შაჰ-აბას I-ის კახეთში ლაშქრობასთან დაკავშირებით წერს: „და წარვიდა და ჩავლო კახეთი და ამოსწყვიტა. და წარივიდა და მოაოხრა, და სხუანი აჰყარნა და თანა წაასხნა ... და რაც-ოდენნი შეიპყრეს, ცოლშვილიანად აჰყარეს და წაასხეს“ (ბერი ეგნატაშვილი, 1959: 401). ვახუშტი ბატონიშვილი შაჰ-აბასის კახეთში ლაშქრობის შესახებ აღნიშნავს: „მაშინ შააბაზ ...ჩამოვიდა კახეთს, მოსრნა, მოსტყუევნა, აჰყარნა და მოაოხრა ...წარიყვანნა აყრილნი კახნი ტყუედ და დასხნა რომელიმე მაზანდარას, ხუარასანს და ფერიას“ (ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: 588-589).

ამდენად, ძნელია საუბარი ამა თუ იმ დამპყრობლის მიერ საქართველოდან ტყვედ წაყვანილთა რაოდენობის შესახებ. ისევე, როგორც სხვაგან, სათანადო წყაროების არქონის შემთხვევაშიც, ზ. ჭიჭინაძე გვაწვდის გადასახლებულთა რაოდენობის შესახებ ცნობებს, რაც მის მიერ არის დაანგარიშებული.

იმის გასარკვევად, თუ რა ზარალი მიაღვა საქართველოს და ქართულ ეთნოსს იძულებით გადასახლების გამო, ზ. ჭიჭინაძე ეხება საქართველოს დემოგრაფიულ ვითარებას XII საუკუნეში და შემდეგ უკვე XVII-XVIII საუკუნეებში. მიუხედავად იმისა, რომ ძნელია ზუსტი ციფრების ჩვენება, მიახლოებითი გაანგარიშებითაც ნათლად ჩანს მუჰაჯირობის დამღუპველი შედეგები ქართული ეთნოსისათვის, რამაც მოიტანა საქართველოს ცალკეული კუთხეების დაცლა ქართული მოსახლეობისაგან (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 17-18).

რა თქმა უნდა, ზ. ჭიჭინაძე სწორ დასკვნებს აკეთებს, თუმცა სათანადო წყაროების არქონის შემთხვევაში გადასახლებულთა კონკრეტულ რაოდენობაზე მსჯელობა ძნელია.

ზ. ჭიჭინაძის აზრით, ოსმალეთმა ქართველთა გადასახლება 1580 წლიდან დაიწყო, სახელდობრ, სამცხე-საათაბაგოდან, რაც შეეხება დასავლეთ საქართველოს – იმერეთი, სამეგრელო, გურია, აფხაზეთი, სვანეთი, – ეს პროცესი 1640 წლიდან დაიწყო; კარის (ყარსის) თემიდან ქართველების გადასახლება დაიწყო 1585 წლიდან. XVII საუკუნის დამდეგიდან 1650 წლამდე, მთელს კუთხეში ქართველთაგან არავინ დარჩა; არტანიდან ქართველი მაჰმადიანების გადასახლება XVII საუკუნის დამდეგიდან დაიწყო. 1670-1760 წწ. ქართველები აყარეს და გადაასახლეს კარის და არტანის თემებიდან. აქ კი ქურთები და სხვები ჩაასახლეს (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 20-21). გადასახლების თარიღებს ზ. ჭიჭინაძე მოსახლეობის გამოკითხვით ადგენს. ის ინფორმატორებს ეკითხება, როდის გადაასახლეს ამა თუ იმ თემის მკვიდრნი, ისინი კი პასუხობენ, დაახლ. 200 წლის წინ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 24), და ავტორიც შესაბამის დასკვნას აკეთებს.

ნიშნდობლივია, რომ 1878-1882 წწ. ყარსის ოლქიდან გადაასახლეს ის ქართველები, რომლებიც რუსეთის მიერ 1828 წელს ახალციხის საფაშოს დაპყრობის შემდეგ აქ გადმოსახლდნენ. ისინი ყარსის ოლქიდან აიყარნენ და ოსმალეთის სიღრმეში გადასახლდნენ. დაცარიელებულ მიწა-წყალზე ხელისუფლება ოსმალეთიდან გადმოსახლებულ სომხებსა და ბერძნებს, რუს სექტანტებსა და დემობილიზებულ რუს ჯარისკაცებს ასახლებდა (ბ. ხორავა, 2012: 183).

ასე გადაასახლეს ქართველები სამცხიდან, ჯავახეთიდან, ფოცხოვიდან, შავშეთიდან, იმერხევიდან, ლაზეთ-ჭანეთიდან, ქობულეთიდან, მაჭახლიდან, მარადიდიდან, აჭარიდან (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 22-29).

ზ. ჭიჭინაძე ეხება სამცხე-ჯავახეთიდან ქართველთა გადასახლებას 1829 წელს. მან ძალიან საინტერესო ცნობები შეაგროვა ამ მხარიდან ქართველთა გადასახლების შესახებ, რომელიც პირველად 1891 წელს დაბეჭდა (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 65-73).

მკვლევარმა შეკრიბა ცნობები აჭარელთა გადასახლების შესახებ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 29-30). როგორც ირკვევა, გადასახლების შესახებ აგიტაციას ეწეოდნენ ქართველი მაჰმადიანები, ხოჯები, ბეგები (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 38-54). ბევრ საინტერესო მასალას იძლევა გადასახლების პროცესის შესახებ ზ. ჭიჭინაძის მიერ შეგროვილი ცნობები, მაგალითად ჰასან ეფენდი ციციშვილისა და დედე-აღანიუარაძის მონათხრობი (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 54-62).

ზ. ჭიჭინაძემ 1892 წელს შავშეთსა და აჭარაში შეკრიბა ცნობები ქართველ მაჰმადიანთა გადასახლების შესახებ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 76-86). მას მოაქვს აგრეთვე გაზეთებში „დროებასა“ და „კავკაზში“ დაბეჭდილი ცნობები ქართველ მაჰმადიანთა გადასახლების შესახებ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 78-95, 107-121), რაც ამდიდრებს მის ნაშრომს.

1878-1882 წლებში მუჰაჯირები ოსმალეთში ორი გზით მიდიოდნენ: ყარსის ოლქიდან – ძირითადად ხმელეთით, ბათუმის ოლქიდან – ზღვით. საშინელი სანახავი იყო მათი გამგზავრება. საკუთარი სამკვიდროდან აყრილი და ბათუმში ჩამოსული ასობით ადამიანი – ქალი, კაცი, ბავშვი – ოსმალეთში მიმავალი გემის

მოლოდინში ქუჩებში ათევედნენ ღამეს, ხშირად მშიერ-მწყურვალნი. ისინი ცხარე ცრემლებით ემშვიდობებოდნენ მშობლიურ მიწა-წყალს (აბ. სურგულაძე, 2008: 77). მაჭახელთა გადასახლების შესახებ ზ. ჭიჭინაძე წერს: ერთ მშვენიერ დღეს, მთელი მაჭახლის ხალხი – ქალი, კაცი, დიდი და პატარა, ჩავიდნენ ბათუმში და იქიდან ოსმალეთში გადასახლდნენ. მაჭახელში დარჩა მცირე რიცხვი მცხოვრებთა. თუ რა უბედურება იყო მაშინ და რა სულიერი ტანჯვა მრავალთა, ეს ძნელია აღიწეროს. ... ზოგს, არ ეთმობოდა თავისი ქვეყანა, სახლ-კარი, როცა გემში ჩასხეს და გემი დაიძრა, ბევრმა ტირილი მორთო; ზოგიც სინანულმა შეიპყრო რატომ წამოვედითო, უკან დაბრუნებაც ინატრეს, მაგრამ უკვე გვიან იყო (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 40-41).

გაზეთ „დროებაში“ მაშინ ხშირად იბეჭდებოდა კორესპონდენციები ქართველ მაჰმადიანთა გადასახლების შესახებ. ზ. ჭიჭინაძეს მოჰყავს ცნობა ს. ბავრჯელის კორესპონდენციიდან: ოსმალს აგენტები დადიან სოფლებში და ვისაც სურს გადასახლება იმათ სიებს ადგენენ და ქართველები დიდი სიამოვნებით ეწერებიან ამ სიებში (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 104).

ზ. ჭიჭინაძე აღწერს ბათუმ-ქობულეთიდან გადასახლებას 1878 წელს. აგტორის ცნობით, როდესაც რუსეთის ჯარის ნაწილები ბათუმს მიადგნენ, დევრიშ ფაშამ ბათუმის, აჭარის და ქობულეთის მცხოვრებთ გამოუცხადა, ვისაც სურს შეუძლია გადასახლება და ამ მიზნით და აგრეთვე ჯარისა და სამხედრო მასალების წასადებად ბათუმში მოვიდა ოსმალს რამდენიმე ხომალდი. ... ისინი დამორჩილდნენ თავიანთ ბედს და გადაწყვიტეს ოსმალეთში გადასახლება. ამჟამად სულ ოთხი ათას სულამდე არიან ბათუმიდან აქ, ტრაპიზონში მოსულნი და დროებით დაბინავდნენ აქაურ ყავახანებში. ამბობენ კიდევ ბევრნი აპირებენ გადმოსახლებასო (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 102).

1877-1878 წლების ომის დაწყებისთანავე, ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, ქართველმა მაჰმადიანებმა გადასახლებაზე დაიწყეს ღაპარაკი, თითქოს იცოდნენ, რომ ამ კუთხის უმეტეს ნაწილს რუსეთი აიღებს და ამიტომ ჩვენც აქედან უნდა ავიბარგოთო (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 101). სადაც კი ქართველ მაჰმადიანს შეხვდებოდი და ჰკითხავდი რამეს, ყველა ამას ამბობდა: „წავიდეთ, წავიდეთ ჩვენი აქ დგომა აღარ იქნება, ანუ მუჰაჯირა გეთთი, მუჰაჯირა გეთთი“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 96), ანუ მუჰაჯირად წავედითო.

ამდენად, ტერმინები „მუჰაჯირი“ და „მუჰაჯირობა“ 1878 წელს უკვე არსებობდა ოსმალეთში იძულებით გადასახლებულთა აღსანიშნავად.

განსაკუთრებით ფასეულია ზ. ჭიჭინაძის მიერ შეკრებილი ცნობები ქართველ მაჰმადიანთა გადასახლების შესახებ. მას მოჰყავს 1891-1893 წლებში შეკრებილი ცნობები 1878 წელს ქობულეთის ქვეყნიდან, ქვემო აჭარიდან, ზემო აჭარიდან ქართველ მაჰმადიანთა გადასახლებაზე სოფლების მიხედვით; მოჰყავს ინფორმაცია მთლიანად მიერ მოწოდებული ინფორმაცია გადასახლებულთა რაოდენობის შესახებ სოფლების მიხედვით, წერს იმაზეც, თუ ვინ აქეზებდა ქართველ მაჰმადიანებს (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 121-133). ზ. ჭიჭინაძე წერს: „ეს ცნობები მე შევკრიბე 1891-93 წლებს, როცა იქ მრავლად სცხოვრობდნენ ისეთი პირნი, რომელთაც გადასახლების ყოველივე კარგად ახსოვდათ“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 128).

ზ. ჭიჭინაძის ნაშრომში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ჭოროხის ხეობის

ისტორიული პროვინციებიდან ქართველ მაჰმადიანთა გადასახლების საკითხებს. 1893-1894 წლებში მან ფეხით შემოიარა ეს ადგილები და მნიშვნელოვანი ცნობები შეკრიბა: მურღულის ხეობიდან, ლივანადან, მაჭახლიდან გადასახლებულთა შესახებ სოფლების მიხედვით. მისი ცნობით, მურღულიდან 1500 კომლი წავიდა და მთელი ეს მხარე დაცარიელდა. სოფ. არხვაში მხოლოდ ერთი გვარის ოჯახი, ბოლქვაძენი დარჩენილან; ლივანადან 2 ათას კომლზე მეტი წასულა, ზოგიერთი სოფელი სულ დაცლილა; მაჭახლიდან გადასახლებულა 17 ათასი სული და აქ მხოლოდ 700 კომლია დარჩენილა. როგორც ის წერს, მაჭახელში ხშირად ხდებოდა ხალხისაგან სრულიად დაცარიელებული სოფლები (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 133-138).

1880 წელს მურღულის ხეობიდან სოფლების 66% გადასახლდა. მაჭახლიდან, სადაც 26 სოფელში 1600 კომლი ცხოვრობდა, 800 კომლი გადასახლდა. გადასახლებულმა მოსახლეობამ ხელუხლებლად დატოვა ბადები, საფუტკრეები, შესანიშნავად მოვლილი, კულტივირებული სახნავე-სათესი მიწები, კაპიტალურად ნაგები სახლები (ბ. ხორავა, 2012: 184).

როგორც ცნობილია, შავშეთის მკვიდრი ქართველების გათურქება ადრევე მოხდა. მათ დაკარგეს ქართული ენა. ამიტომ ზ. ჭიჭინაძეს მათი სოფლები სათითაოდ არ აღწუნუსხავს, როგორც ეს ჭოროხის ხეობის სხვა ისტორიულ პროვინციებში გააკეთა. თუმცა, ამ მხარეში შეკრებილი ცნობებით გაარკვია, რომ აქედან ოსმალეთში 10 ათასი სული გადასახლებულა (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 139).

ზ. ჭიჭინაძემ ასევე ფეხით შემოიარა და მნიშვნელოვანი ცნობები შეკრიბა იმერხევიდან გადასახლებულთა შესახებ სოფლების მიხედვით (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 140-141).

ზ. ჭიჭინაძე შეეცადა დაედგინა ისტორიული ქართული პროვინციებიდან გადასახლებულ ქართველთა რაოდენობა და სათანადო ცნობებიც შეკრიბა. მას მოაქვს დედე-ალა ნიჟარაძის მიერ 1890 წელს მოწოდებული ცნობა, რომლის თანახმადაც ქობულეთ-ჩაქვიდან გადასახლდა 10-12 ათასი, ბათუმიდან – 5 ათასი, მაჭახლიდან – 30 ათასი, ქვემო აჭარიდან – 10 ათასი, ზემო აჭარიდან – 8 ათასი, ლივანადან – 25 ათასი, მურღულიდან – 8 ათასი, იმერხევიდან – 5 ათასი, შავშეთიდან – 10 ათასი, ჩხალადან – 5 ათასი, ართვინიდან – 4 ათასი, არტანუჯიდან – 25 ათასი, ოლთისიდან – 25 ათასი. დაახლოებით ასეთივე მონაცემებია 1891-1894 წწ. ბათუმის მუფთის ჰასან ეფენდი გვერდამისაგან მოწოდებულ ცნობაში. მხოლოდ, ეს უკანასკნელი უმატებს ფოცხოვიდან გადასახლებულთა რაოდენობას – 10 ათას სულს და ჩრდილიდან (გვიანდელი ჩილდირი) წასულთა რაოდენობას – 5 ათას სულს (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 61, 145-146). ამდენად, ქართველ მუჰაჯირთა რაოდენობის შესახებ, XIX საუკუნის მიწურულს, ასეთი ინფორმაცია ყოფილა გავრცელებული. ზ. ჭიჭინაძე კიდევ აღნიშნავს, რომ მუჰაჯირობაში წასულთა რაოდენობის დადგენა რთულია, რადგან ეს კუთხე და ხალხი არც ოსმალეთის მთავრობას ჰყავდა აღწერილი და, ბუნებრივია, არც რუსეთის ხელისუფლებას, რომელმაც ის-ის იყო შეიერთა ეს მხარე (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 42).

რუსეთის მფლობელობაში გადმოსული ტერიტორიებიდან მუჰაჯირობა ყველაზე ინტენსიური ყარსის ოლქიდან იყო. აქაური მაჰმადიანი მოსახლეობა თითქმის მთლიანად გადასახლდა ოსმალეთში. 1879 წელს იქ ოფიციალურად ცხოვრობდა 125 775 სული. მათგან მუჰაჯირად 111 202 სული წავიდა (გ. ძიძარია,

1975: 413; აბ. სურგულაძე, 2008: 76). 1878-1880 წწ. ოლთისის ოკრუგიდან 155 ოჯახი, 1268 კაცი გადასახლდა, არდაგანის ოკრუგიდან (კოლა-არტაანი) – 164 ოჯახი, 1817 კაცი, ფოცხოვის საბოქაულოდან – 57 ოჯახი, 430 კაცი (ბ. ხორავა, 2012: 183). თუმცა ეს მონაცემებიც არ არის სრული. მუჰაჯირობის პროცესი 1881-1882 წლებშიც გრძელდებოდა.

ცნობილია, რომ 1878-1882 წლების მუჰაჯირობის შედეგად თითქმის მთლიანად დაიცალა მურღულის ხეობა, ბევრი გადასახლდა ქვემო გურიიდან, გონიოს უბნიდან, ქვემო აჭარიდან. ბათუმის ოლქიდან გადასახლდა დაახლ. 30-32 ათასი სული. ასე რომ, ბათუმისა და ყარსის ოლქებიდან თითქმის 150 ათასი სული წავიდა (გ. ძიძარია, 1975: 413; გ. ძიძარია, 1984: 234).

ზ. ჭიჭინაძე წერს მუჰაჯირობაში წასულთა გაჭირვებაზე. ამის შესახებ ცნობებიც მის მიერ არის შეკრებილი. ის პირადად შეხვედრია 1894 წელს ბორჩხაში ჩამოსულ მუჰაჯირს, რომელიც საჯაროდ ლაპარაკობდა, რომ მუჰაჯირები გადასახლების ადგილებში კარგად ცხოვრობენო, მაგრამ, სინამდვილეში, სიმინდს აგროვებდა წასაღებად, რადგან წასულები გაჭირვებაში ჩავარდნილან (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 143-144).

ზ. ჭიჭინაძე ეხება სამცხე-ჯავახეთიდან გადასახლების პროცესსაც. ამის თაობაზეც მას საკმაოდ მასალა შეუკრებია (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 148-154), წერს ლაზების გადასახლებაზეც. მისი ცნობით, ლაზები გადასახლებულან 1820-1857 წლებში; მოჰყავს ლაზების გადასახლების ამბები, თვით მის მიერ შეგროვილი ლაზებში (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 160-161, 170-172).

ზ. ჭიჭინაძის მიზანი იყო შეეგროვებინა ცნობები ქართველ მაჰმადიანთა ცხოვრების შესახებ უცხოეთში. მკვლევარმა ოსმალეთიდან დაბრუნებულთა ნაამბობით დაადგინა სად რამდენი ქართველი ცხოვრობდა, მაგალითად: სინოპში – 150 კომლი, სამსუნში – 150 კომლი, ტრაპიზონში – 100 კომლი, ხოფაში – 100 კომლი, რიზეში – 100 კომლი, არხავში – 120 კომლი და ა. შ. (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 63, 73-75). მას შეუკრებია ცნობები იმის შესახებ, რომ ოსმალეთიდან ქართველი მაჰმადიანები მიზეზთა და მიზეზთა გამო იმპერიის განაპირა მხარეებში გადაუსახლებიათ, მათ შორის, აფრიკის ქვეყნებში. ამის თაობაზე მას მოჰყავს ცნობილი ქართველი მოღვაწის გულო-აღა კაიკაციშვილის ნამბობი, რომ ქართველები ბეირუთშიც მოხვედრილან (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 156-160).

ქართველების გადასახლების გარდა, ზ. ჭიჭინაძე აფხაზთა და თერგის ოლქიდან ოსების გადასახლების საკითხებსაც ეხება, რადგან ისინი ქართველების ყველაზე ახლობელ ხალხებად მიაჩნია. წიგნში ცალკე სათაურით არის გამოყოფილი „აფხაზების გადასახლება ოსმალეთში“. ზ. ჭიჭინაძე წერს: „ჩვენ ვიცით ისტორიიდან, რომ ოსმალებს აფხაზები გადაუსახლებიათ“ 1690 წელს და შემდეგ 1760 წელს. მათი რიცხვი უცნობია. შემდეგ გადასახლება მომხდარა 1810, 1828-1829, 1854-1856, 1860-1866 წლებში. 1810 წელს გადასახლებულა 5 ათასი, 1828-1829 წლებში – 10 ათასი, 1854 წელს – 20 ათასი, 1860-1866 წლებში – 15 ათასი. ოთხივე დროს ერთად – 50 ათასი (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 162, 164, 169).

აფხაზთა მუჰაჯირობის საკითხები საფუძვლიანად შეისწავლა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა, პროფესორმა გიორგი ძიძარია (გ. ძიძარია, 1975). გ. ძიძარია უტყუარ ფაქტად მიიჩნევს ზ. ჭიჭინაძის

ცნობას 1690 და 1760 წლებში აფხაზთა მუჰაჯირობის შესახებ (გ. ძიძარია, 1975: 3), თუმცა ამის დამადასტურებელი არანაირი წყარო არ არსებობს. როგორც ჩანს, ზ. ჭიჭინაძემ აფხაზთა მონათხრობიდან იცის, რომ მათი წინაპრები 100-200 წლის წინ გადასახლეს და მარტივი ანგარიშით ეს წლები მიიღო.

ზ. ჭიჭინაძე არ აღნიშნავს 1810 წელს მუჰაჯირობაში წასულ აფხაზთა რაოდენობას, გ. ძიძარიას ცნობით კი, მაშინ სამშობლო 5 ათასმა კაცმა დატოვა (გ. ძიძარია, 1975: 36). წყაროებში არც 1810 წელს მუჰაჯირობაში წასული აფხაზების შესახებაა რაიმე ცნობა, მითუმეტეს მათი რაოდენობის შესახებ. როგორც ჩანს, აქ იგულისხმება რუსეთის ჯარის ნაწილების მიერ 1810 წლის ივლისში სოხუმ-კალეს აღების შემდეგ თურქებისა და ასლან-ბეი შარვაშიძის მომხრეების წასვლა ოსმალეთში, თუმცა მათი რაოდენობა უცნობია. ყოველ შემთხვევაში, ათასობით ნამდვილად არ იქნებოდა, შეიძლება რამდენიმე ათეული ყოფილიყო. წყაროებით არ დასტურდება აფხაზთა 1829 წლის მუჰაჯირობაც. გ. ძიძარიას მოჰყავს ზ. ჭიჭინაძის ცნობა 1829 წელს აფხაზთა გადასახლების შესახებ და იქვე აღნიშნავს, თუ ზ. ჭიჭინაძეს დავუჯერებთ, მაშინ 10 ათასი კაცი გადასახლდაო (გ. ძიძარია, 1975: 58).

ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, აფხაზები ბათუმსა და მის შემოგარენში, რომელიც მაშინ ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდა, 1829 და 1854 წლებში დამკვიდრებულან. როდესაც ეს მხარე საქართველოს შემოუერთდა, აფხაზები აქედან ოსმალეთში გადასახლებულან (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 164). გ. ძიძარია კომენტარის გარეშე აღნიშნავს, ზ. ჭიჭინაძე აფხაზების აჭარაში ჩასახლების თარიღად 1829 წელს მიიხედავს (გ. ძიძარია, 1975: 216). ცნობილი, რომ აჭარაში აფხაზ მუჰაჯირთა დამკვიდრება 1864 წლის ფაქტია (თ. აჩუგა, 1988: 22).

გ. ძიძარია ზ. ჭიჭინაძეს იმოწმებს ასევე 50-იანი წლების მუჰაჯირობასთან დაკავშირებით და აღნიშნავს, ზ. ჭიჭინაძის ცნობით 20 ათასმა აფხაზმა დატოვაო სამშობლო (გ. ძიძარია, 1975: 160). უფრო ადრე, მკვლევარი დ. ნინუაც წყაროს დაუსახელებლად აღნიშნავდა, ყირიმის ომის დამთავრების შემდეგ, როდესაც თურქებმა 1856 აფხაზეთი დატოვეს, მათთან ერთად მოსახლეობის მცირე ნაწილიც წავიდაო, უმთავრესად თავადაზნაურთა წრიდან (დ. ნინუა, 1956: 217). რა თქმა უნდა, ასეთი ფაქტი გამორიცხული არ არის, მაგრამ წყაროებში არც 50-იანი წლების მუჰაჯირობაზე არსებობს რაიმე ცნობა.

ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, 1860-1867 წწ. ოსმალეთში 15 ათასი აფხაზი გადასახლდა (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 169). შემდეგ ის ასწორებს ამ ცნობას და აღნიშნავს, რომ ამ წლებში ოსმალეთში გადასახლდა არა 15 ათასი, არამედ 25 ათასი აფხაზი (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 214).

ცნობილია, რომ აფხაზთა მუჰაჯირობას ადგილი ჰქონდა 1864 წელს, როდესაც სამშობლო დატოვა დაახლოებით 5 ათასმა ფსხუელმა; 1867 წელს მუჰაჯირობაში წავიდა თითქმის 20 ათასი (ოფიციალური ცნობით, 19 342 სული) აფხაზი (გ. ძიძარია, 1975; ბ. ხორავა, 2011: 285-290; ბ. ხორავა, 2013: 70, 118-206). ამდენად, ზ. ჭიჭინაძის ცნობა, 60-იან წლებში 25 ათასი აფხაზის მუჰაჯირობაში წასვლის თაობაზე, სიმართლეს შეესაბამება.

ავტორი გულისტკივილით წერს აფხაზების ძალდატანებით გადასახლებაზე, გადასახლების სიმძიმეზე. საინტერესოა ერთი ეპიზოდი აფხაზთა 1867 წლის მუჰაჯირობის დროიდან, რომელიც მას ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის ამბროსი ხე-

ლაიასაგან მოუსმენია: მუჰაჯირობის დროს აფხაზეთის ეპისკოპოსთან, ყოვლადსამღვდელო ალექსანდრესთან (ოქროპირიძე), რომელიც დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობდა აფხაზეთში, მისულა მაჰმადიანი აფხაზი, სახელად ურუსი, 12 წლის შვილთან ერთად. მან მღვდელმთავარს აუხსნა მოსვლის მიზეზი – შენთან მოვედი კეთილ მწყემსო, მე ოსმალეთში მივედივარ, სამშობლოს სამუდამოდ ვეთხოვები და ჩემი ვაჟი მინდა დავტოვო შენთან. ცოლი და სხვა შვილები ადრე დაკარგე, არ ვიცი რა მომელის უცხო მხარეში, მაგრამ მაინც ვტოვებ სამშობლოს. არ მინდა ჩემი უბედურება ჩემს ერთადერთ შვილს გავუზიარო და შენთან მოვიყვანე, მის მფარველობასა და დახმარებას ვთხოვო“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 166-167). უფრო ადრე, ეს ცნობა მან ყოვლადსამღვდელო ალექსანდრესადმი (ოქროპირიძე) მიძღვნილ ნარკვევში მოიტანა (ზ. ჭიჭინაძე, 1908: 12).

ზ. ჭიჭინაძე ოსმალეთიდან ჩამოსულ აფხაზებსაც შეხვედრია და მათი ნაამბობიდან ჩაუწერია მუჰაჯირთა დუხჭირ ცხოვრებაზე. მისი აზრით, „აბხაზნი ისპობოდნენ თავიანთ მშვენიერს სამშობლოში და მასთან უსიხარულოდ სწყდებოდნენ ოსმალეთში“; ისინი ოსმალეთში იფანტებოდნენ, იქსაქსებოდნენ, „მათი რიცხვი იქ სულ მოისპო და გადაგვარდა“. „ოსმალეთში ამათ თავიანთ საკუთარი სოფლები არსად აქნდათ. ამათ ოსმალეთთან ერთად ასახლებდნენ, ამიტომ მოკლე დროის განმავლობაში აფხაზური ენა დაიკარგა, თვითაც მოისპნენ“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 163).

ცნობილია, რომ აფხაზი მუჰაჯირები ოსმალეთში თავდაპირველად კომპაქტურად დასახლდნენ და თავიანთ დასახლებებს ის სახელები შეარქვეს, საიდანაც იყვნენ გადმოსახლებულები. აფხაზთა კომპაქტური დასახლება ოსმალეთის ხელისუფლებას მრავალ პრობლემას უქმნიდა და ხელს უშლიდა მუჰაჯირთა გათურქების პროცესს, ამიტომ ოსმალეთის ხელისუფლებამ შემდეგ უკვე ისინი გაფანტულად დაასახლა (შ. ინალ-იფა, 1990: 40-44). მუჰაჯირთა შთამომავლები დღესაც ცხოვრობენ თურქეთში, ნაწილი სირიაში, იორდანიაში, საბერძნეთსა და სხვა ქვეყნებში. მუჰაჯირ აფხაზთა რაოდენობა თურქეთში 100 ათასს აღწევს, არაბულ ქვეყნებში – დაახლ. 15 ათასს. ისინი უმთავრესად სოფლად ცხოვრობენ, შენარჩუნებული აქვთ საკუთარი ენა, ზნე-ჩვეულებები და ტრადიციები (შ. ინალ-იფა, 1990).

გიორგი ძიძარიას საინტერესოდ მიაჩნია ზაქარია ჭიჭინაძის ნაშრომი მასში დაცული ფაქტობრივი მასალის გამო (გ. ძიძარია, 1975: 18).

ზ. ჭიჭინაძე წიგნში თერგის ოლქიდან ოსების გადასახლების საკითხებსაც ეხება, რაც მას შეუკრებია თვით ოსებში. ეს ნაწილიც ცალკე სათაურით არის გამოყოფილი: „მუსა კულუხაშვილი, მახმედ თომაშვილი და ოსების გადასახლება ოსმალეთში (ვასილ თედეშვილის ცნობებით)“.

„ჩვენს ქართველ მაჰმადიანთ გვერდით, ჩვენივე მეზობელთ და მოძმე ოსთ მაჰმადიანთ ... რაც ქართველთ მოუვიდათ ... ისევე მოუვიდათ“, – წერს ზ. ჭიჭინაძე (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 172-173). ავტორის ცნობით, ოსების გადასახლება დაწყებულია 1770 წელს; 1829 წელს გადასახლებულა 5 ათასი ოსი, 1856 წელს – 3 ათასი, 1863-1866 წწ. – 20 ათასი (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 172-177).

ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, მუსა კულუხაშვილის (კულუხოვი) „დარიგებით აიშალნენ ოსები“ და მისი მცდელობით 1860-1866 წლებში ოსმალეთში 20 ათასი მაჰმადიანი ოსი გადასახლდა, მეორე ოსი – მახმედ თომაშვილი აქტიურად

ობრძოდა რუსების წინააღმდეგ და ციმბირში გადასახლდეს. ესენი იყვნენ ყველაზე გაველენიანები მაჰმადიან ოსებში. ოსმალეთში გადასახლებული ოსები სხვადასხვა მხარეში დაიფანტნენ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 174-176).

ოსეთიდან პირველი გადასახლება 1859 წელს მოხდა. გადასახლდნენ პრივილეგირებული წოდების წარმომადგენლები – ტუგანოვები, აბისალოვები და სხვები თავიანთი გლეხებითა და მონა-ყმებით. ოსთა მეორე გადასახლება 1860 წელს მოხდა. ამჯერად, დაახლოებით 300-350 კომლი გადასახლდა ოსმალეთში. ამ გადასახლების მოთავე ოსი ფეოდალი აჰმედ ცალიკოვი იყო. იმავე წელს 90 კომლი უკან დაბრუნდა. 1865 წელს რუსეთის გენერლის მუსა კუნდუხოვის პროვოკაციის შედეგად ოსმალეთში კიდევ გადასახლდა ოსთა ერთი ჯგუფი. ამდენად, 1859-1865 წწ. ოსმალეთში დაახლოებით 3 ათასი ოსი გადასახლდა (გ. თოგოშვილი, 1978: 140; მ. გონიკიშვილი, 1984: 159-160).

ოსმალეთში გადასახლდა თვით მუსა კუნდუხოვიც, რომელიც რუსეთის არმიის გენერალი იყო. როგორც ჩანს, ზ. ჭიჭინაძის მუსა კუნდუხოვილი იგივე მუსა კუნდუხოვია. XX საუკუნის დასაწყისში ოსმალეთის ხუთ ვილაიეთში ოსთა 15 სოფელი იყო, თითოეულში დაახლოებით 50 კომლით, ხოლო ოსთა რაოდენობა დაახლოებით 4 ათას სულს შეადგენდა (გ. თოგოშვილი, 1978: 140; მ. გონიკიშვილი, 1984: 160).

ზ. ჭიჭინაძეს მოაქვს ცნობები იმათ შესახებ, ვინც აქეზებდა ქართველ მაჰმადიანებს წასულიყვნენ მუჰაჯირობაში, მათ შორის იყვნენ ქართველი მაჰმადიანი ხოჯები, ბეგები; აქვე აქვეყნებს 1877 წელს შედგენილ მოწოდებას – „ქადაგებანი გადასახლების შესახებ“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 177-182). ზ. ჭიჭინაძე ერთგან წერს, რომ მისი მოგზაურობის დროს, ქართველ მაჰმადიანებთან ხშირად ჰქონია საუბარი გადასახლების შესახებ, ბევრ ოჯახში მისთვის გულისტკივილით უთქვამთ: „გვაშინებდნენ, ადექით, წადით, თორემ გაგაქრისტიანებენო. ჩვენც დავიჯერეთ და გავიქეციოთ. განვლო დრომ, ყოველივე დაწყნარდა, არც არავინ გააქრისტიანეს, არც არავის ამისთვის ძალა დაატანეს, ჩვენ კი დავიღუპებით ჩვენის ქვეყნიდან, ჩვენის ოჯახიდან“ (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 55).

ძალიან საინტერესოა ზ. ჭიჭინაძის ცნობები იმ ქართველი მოღვაწეების შესახებ, ვინც წინ აღუდგა გადასახლებას, მათ შორის, მუფთი ახმედ ეფენდი ხალიფაშვილი, შერიფ-ბეგ ხიმშიაშვილი, თუფამ-ბეგ შარვაშიძე, ქორ ჰუსეინ ბეგი, ახმედ ეფენდი ხალვაში, გულო-ალა კაიკაციშვილი, დედე-ალა ნიჟარაძე, აბდულ ეფენდი მიქელაძე, ჰასან ციციშვილი, ნური ეფენდი ბერიძე და სხვ. ცნობილია, რომ გადასახლებულთა სამშობლოში დასაბრუნებლად დიდი მუშაობა ჩაატარეს ქართველმა მოღვაწეებმა, ქართულმა პრესამ ფართო კამპანია გააჩაღა მუჰაჯირობის წინააღმდეგ. ამის შედეგად გადასახლების პროცესი შენედა და მუჰაჯირობა ნაწილი სამშობლოში დაბრუნდა. ზ. ჭიჭინაძე ვრცლად ეხება ქართველ მამულიშვილთა – გრიგოლ გურიელის, გიორგი წერეთლის, სერგი მესხის, ილია აღხაზიშვილის, პეტრე უმიკაშვილის, ახალციხელი კათოლიკე მიხეილ მეფისოვის, სოლომონ ასლანოვის (ბავერელი), ნიკო ნიკოლაძის, ილია ჭავჭავაძის, ალექსანდრე ყიფშიძის, იონა მეუნარგიას (ლელო), თეოდო სახოკიას, იაკობ ფანცხავას, სიმონ იოსელიანის, ლუკა ანდღულაძის, ლევან მჭედლიშვილის (კრაზანა), პავლე მჭედლიშვილის, ივანე ჯაიანის, ნიკოლოზ მესხიევისა და სხვათა ღვაწლს. ზ. ჭი-

ჭინაძემ მათ „ქართველ მაჰმადიანთა მოსარჩლენი“ უწოდა (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 193-204). ამ მოღვაწეთა სიას ზ. ჭიჭინაძის სახელიც უნდა დაემატოს.

წიგნში მოტანილია ცნობები ქართველთა ერთი ნაწილის სამშობლოში დაბრუნებაზე, ავტორს მოაქვს ოსმალეთიდან დაბრუნებულ ქართველთა მონათხრობი, ცნობები იმის შესახებ, თუ სად და რამდენი ქართველი ცხოვრობს ოსმალეთში. როგორც ცნობილია, ქართველი მუჰაჯირები დასახლდნენ შავი ზღვის სანაპიროზე – ტრაპიზონისა და სამსუნის ვილაეთებში, ეგეოსის ზღვის სანაპიროზე – ბურსას ვილაეთსა და იზმითის სანჯაყში, ნაწილი კი სტამბოლსა და სხვა ქალაქებში (აბ. სურგულაძე, 2008: 77). მათმა ნაწილმა დღემდე შემოინახა მშობლიური ენა, ზნეჩვეულებები და ტრადიციები.

ძალიან საინტერესოა მუჰაჯირების მიერ 1888-1890 წლებში ოსმალეთიდან მოწერილი წერილები, რომელთაც ზ. ჭიჭინაძე აქვეყნებს (ზ. ჭიჭინაძე, 1912: 204-206, 208-209, 212-213).

ამდენად, ზაქარია ჭიჭინაძე ეხება ქართველთა, აფხაზთა და ოსთა მუჰაჯირობის საკითხებს. ზ. ჭიჭინაძემ ფეხით შემოიარა ჭოროხისა და მტკვრის აუზის ისტორიული ქართული პროვინციები და ქართველ მაჰმადიანთა ოსმალეთის იმპერიაში გადასახლების შესახებ დიდძალი მასალა შეაგროვა. მკვლევარი შეეცადა დაედგინა გადასახლების მიზეზები, გადასახლებულთა რაოდენობა, შეაგროვა ცნობები მათი ყოფა-ცხოვრების შესახებ. ზ. ჭიჭინაძის ნაშრომი ძალიან საინტერესოა მასში დაცული ფაქტობრივი მასალის გამო.

Bezhan Khorava

Zakaria Tchitchinadze and Muhajir Issues

In 19th century the term Muhajir has established to mark of indigenous people of Caucasus which were basically forced resettlement to Ottoman Empire. Muhajirs were not only the Caucasian highlanders, but as well Georgians and Abkhazians.

The first who used the Muhajirs as term for forced migrants in Georgian historiography was Zakaria Tchitchinadze (1854-1931), the Literature and History researcher.

In Tbilisi in 1912 was published Z. Tchitchinadze's book "Big Migration of Georgian Muslims to Ottoman Empire. Muhajir-migration". The Author has walked historical Georgian provinces of Chorohki and Kura Rivers basins, as well as Lazeti and has collected a large amount of material about Resettlement of Georgian Muslims to Ottoman Empire. Researcher tried to determine the causes of migration, number of these populations and collect information about their lives.

In addition to the resettlement of Georgians, Z. Tchitchinadze also concerns problems related to resettlement of Abkhazians and Ossetians from Terek region.

გამოყენებული ლიტერატურა:

თ. აჩუბა, 1988 – თ. აჩუბა, აფხაზთა დასახლება აჭარაში, ბათუმი, 1988.

ო. ბაბიჩი, 2014 – Баби́ч И. Мобилизация черкесов на горизонте олимпиады 2014 года, журн. Центральная Азия и Кавказ, т. 15, вып. 2, 2012.

ბერი ეგნატაშვილი, 1959 – ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება. „ქართლის ცხოვრება“, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბ., 1959.

მ. გონიკიშვილი, 1984 – მ. გონიკიშვილი, საადგილმამულო-საგლეხო რეფორმა თერგის ოლქში, თბ., 1984.

ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973 – ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. „ქართლის ცხოვრება“, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. IV, თბ., 1973.

გ. თოგოშვილი, 1978 – გ. თოგოშვილი, ჩრდილო კავკასია XIX ს. რეფორმის შემდგომ ხანაში, წგნ. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნაკვ. II, თბ., 1978.

შ. ინალ-ივა, 1990 – Ш. Д. Инал-ипа. Зарубежные абхазы, Сухуми, 1990.

დ. ნინუა, 1956 – Д. Н. Нинуа. Некоторые вопросы истории Абхазии периода Крымской войны, а. м. გორკის სახელობის სოხუმის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. IX, სოხუმი, 1956.

აბ. სურგულაძე, 2008 – აბ. სურგულაძე, მუჰაჯირობა, წგნ. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. აჭარა, ტ. III. ბათუმის ოლქი 1877-1920. ბათუმი, 2008.

გ. ძიძარია, 1984 – გ. ძიძარია, გ. თოგოშვილი, ქ. ჩხატარაიშვილი, მუჰაჯირობა, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7, თბ., 1984.

გ. ძიძარია, 1975 – Г. А. Дзидзария. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия, Сухуми, 1975.

ზ. ჭიჭინაძე, 1908 – ზ. ჭიჭინაძე, სიტყვები და წერილები ყოვლად სამღვდელთა ალექსანდრეზე, თფილისი, 1908.

ზ. ჭიჭინაძე, 1912 – ზ. ჭიჭინაძე, ქართველ მაჰმადიანთა დიდი გადასახლება ოსმალეთში. მუჰაჯირი-ემიგრაცია, თფილისი, 1912.

ბ. ხორავა, 2011 – ბ. ხორავა, ფსხუელების გადასახლება, წგნ. ბ. ხორავა, აფხაზეთის სამთავროს გაუქმება და მიხეილ შარვაშიძე, თბ., 2011.

ბ. ხორავა, 2012 – ბ. ხორავა, მუჰაჯირობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან 1878-1882 წწ., კრებ. საქართველო და თურქეთი: კულტურულ ურთიერთობათა ისტორია, დღევანდელი და პერსპექტივები. შპედ ოზქან მეღაშვილის დაბადებიდან 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. არქიმანდრიტ ადამ ახალაძის საერთო რედაქციით და წინასიტყვაობით, თბ., 2012.

ბ. ხორავა, 2013 – Б. К. Хорава. Мухаджирство абхазов 1867 года, Тб., 2013.

ზაქარია ჭიჭინაძე – წიბნის ბამომცემელი

მეცხრამეტე საუკუნე საქართველოსათვის მნიშვნელოვანი ტრაგიკული მოვლენებით დაიწყო: გაცხადდა ერთმორწმუნე სამეგობროდ მოსული აგრესორის გეგმები: სამეფო ტახტის გაუქმების შემდგომ, რუსული მმართველობა დაინერგა, რომელიც თავისი არსით სამხედრო-საოკუპაციო რეჟიმს წარმოადგენდა.

ქართული სახელმწიფოებრიობის შეწყვეტით ცარიზმი ეროვნული თვითმყოფადობისა და სულიერი კულტურის განადგურებას შეეცადა: თხუთმეტსაუკუნოვანი ეკლესიის თვითმმართველობის ნაცვლად „ეგზარხოსის მმართველობა“ დაწესდა. ეგზარხოსებად მხოლოდ რუსი ეროვნების საეკლესიო პირი ინიშნებოდა; წირვა-ლოცვა რუსულ ენაზე მიმდინარეობდა, ქართული ენა იღვენებოდა; ეკლესიის საგანძური იძარცვებოდა; მრევლი აკლდებოდა. მოსახლეობა, განსაკუთრებით სოფლის გლეხობა, უკიდურეს გაჭირვებაში იყო ჩავარდნილი. ქალაქისა თუ სოფლის მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი წერა-კითხვის შესწავლის შესაძლებლობას იყო მოკლებული.

საზოგადოების განათლებული ფენა: სამეფო ოჯახის შთამომავლები, თავად-აზნაურთა დიდი ნაწილი, რომლებმაც პროტესტის მცდელობა განიზრახეს, სამშობლოდან შორს გაამწესეს. ზოგიც ალექსანდრე I-ის დაპირებულ ყმა-მამულებს, სოლიდური პენსიით უზრუნველყოფას დაჰყაბულდა და მოსკოვსა და პეტერბურგში გადასახლდა ოჯახებით. ინტელიგენციის ის ნაწილი, რომელიც საქართველოში დარჩა, ხმამაღლა პროტესტის გამოთქმას ერიდებოდა, თუმცა საქართველოს დარდი და წუხილი არ განელებიათ. 60-70-იან წლებში რუსეთში ლიბერალური რეფორმები განხორციელდა, რამაც მას ბურჟუაზიული განვითარების გზა გაუხსნა. შესაბამისი ტენდენციების მოლოდინში იყვნენ იმპერიას დაქვემდებარებული ქვეყნებიც, მაგრამ რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე II-ის მკვლელობის გამო, სიტუაცია შეიცვალა. განსაკუთრებით გამკაცრდა ცენზურა.

საქართველოში XIX საუკუნის პირველ ნახევარში დაწყებული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა არ შეწყვეტილა. სამოციანელთა ასპარეზზე გამოსვლამ მას ახალი სახე შესძინა. „თერგდალეულები“, რომელთაც სათავეში ილია ჭავჭავაძე ედგათ, ხალხს დამპყრობლის წნეხისგან დასაცავად პირდაპირ აჯანყება – შეთქმულებისაკენ კი არ მოუწოდებდნენ, არამედ უპირველესად თვითშეგნების გამოცოცხლების, ეროვნული ღირსების აღდგენის, დახავსებულ სინამდვილესთან ბრძოლისათვის – განათლების შექმნის აუცილებლობა დაუსახეს.

სწორედ ამ პერიოდს ემთხვევა ზაქარია ჭიჭინაძის (1854-1931 წწ.) ცხოვრება და მოღვაწეობა. 15 წლის მოზარდი, უღარიბესი ოჯახის შვილი, წიგნიერებისაკენ ლტოლვამ დააკავშირა სამშობლოს ბედზე დაფიქრებულ მამულიშვილებს. მათი თანადგომით შეიძინა ცოდნა-გამოცდილება და მშობლიური ქვეყნის სამსახურადაც მათი გზა აირჩია: გახდა წიგნის გამომცემელი, ცოდნის გამავრცელებელი,

„დღენიადაგ მშობელ ერის, საქართველოს და ქართველობის მქადაგებელი“ (იმედაშილი ი. 1978. გვ. 266).

ჯერ კიდევ ყმაწვილი ზაქარია განგებამ სერგეი მესხს შეახვედრა, რომელმაც იგი გაზეთ „დროებაში“ მიიწვია. რედაქტორი მფარველობდა მას, ხელს უწყობდა გაწაფულიყო როგორც საზოგადოებრივ, ისე ჟურნალისტურ საქმიანობაში, აქ გაეცნო იგი სარედაქციო-საგამომცემლო საქმიანობას, სტამბებს, ბეჭდვის სპეციფიკას, მწერლებსა და საზოგადო მოღვაწეებს.

იმხანად ქართველ მამულიშიელთა მცდელობით წიგნისადმი ინტერესი დაბალი ფენის მოსახლეობაში უკვე საკმაოდ გამოცოცხლებული იყო. „ხალხი, უბრალო ხალხი გონების საზრდოს თხოულობს, ამ ხალხს კითხვა სწყურიან“ (მესხი ს. ჩენი შაურიანი ლიტერატურა, დროება, 1899, N48) წერდა სერგეი მესხი, მაგრამ მათთვის საჭირო ხარისხის წიგნები არ ისტამბებოდა. ამას ხელს უშლიდა სხვადასხვა გარემოება: უპირველესად ის, რომ საგამომცემლო საქმის მცოდნე სპეციალისტები არ იყვნენ, სტამბებში მატერიალურ-ტექნიკური ბაზა დაბალი იყო, მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ მათგან უმრავლესობას არ ჰქონდა გაცნობიერებული პასუხისმგებლობა მკითხველის მიმართ. მოგებას დახარბებულ კერძო გამომცემლობებში მდარე, უხარისხო „შაურიანი“, არაფრის მოქმედ წიგნებს ბეჭდადნენ (ანეგდოტებს, მკითხაობებს, არაკულებს და ა.შ.). ამას გულდაწყვეტით აღნიშნავდა ალექსანდრე სარაჯიშიელიც: „დღეს ქართულ ენაზე მრავალი წიგნი იბეჭდება და კიდევ ვრცელდება, მაგრამ სამწუხაროდ, ბევრი უხეირო და შეუსაბამო“... (სარაჯიშიელი ა. ტფილისი, 4 მარტი, ივერია, 1899, N48).

ამ ტენდენციის თავიდან ასაცილებლად მოწინავე საზოგადო მოღვაწეებმა „ქართველ გამომცემელთა ამხანაგობაც“ კი ჩამოაყალიბეს, სადაც ზაქარია ჭიჭინაძე სოსიკო მერკვილაძის, ივანე როსტომაშილის, იოსებ იმედაშილის გვერდით ღირსეულად ემსახურებოდა სახალხო წიგნების შედგენა-გამოცემას.

„ჩემი თვალების გახელის დროს ვიყავი ძლიერ დაღონებული და გულიც დარდით მქონდა სავსე, რომ ქართველებს ქართული წიგნი სულ არ გვქონდა. წიგნის გამრავლება და გამომხენადა მიმანხნა ჩვენი ეროვნების აღდგენის მალამოდ და ამიტომ დღე და ღამ ამ იმედით ვსულდგმულობდი“ (ასათიანი ლ. თბ. 1934, გვ. 73) – წერდა ზაქარია. ამ განწყობით 1875 წლიდან 21 წლის ახალგაზრდა ზაქარია იწყებს ფართო საზოგადოებრივ მოღვაწეობას: ბევრს მოგზაურობს, კრებს ქართულ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს და აქვეყნებს პერიოდულ პრესაში, ადგენს წიგნებს. 1876 წელს კი იწყებს საგამომცემლო საქმიანობას.

საგამომცემლო საქმიანობაში, ისე როგორც საზოგადოებრივ მოღვაწეობაში, მკაფიოდ გამოხატული ერთი მიმართულება არ შეურჩევია, იგი „ყოველნაირ წიგნებს ბეჭდავდა“ (იმედაშილი ი., 1978: 77), მაგრამ რამდენიმე პრიორიტეტული ხაზი მაინც ისახებოდა მის მიერ გამოცემული წიგნების ვრცელ რეპერტუარში. ესენია: ხალხური შემოქმედება, „ხალხოსნური“ იდეების პოპულარიზაცია (სოციალური ასპექტი), ქართული მწერლობა, საქართველოს ისტორია, რელიგიათა ისტორია და აჭარის თემა.

წიგნების გამოცემისათვის ნებართვის მიღება იოლი არ იყო, რუსეთის მთავრობამ „ნაცვლად სიკეთისა და დახმარებისა... ქართველ ერს დევნა დაუწყეს, ქართველი ერის გადაგვარებას, ანუ გარუსების ცდას მიეცნენ. ამიტომ მწიგნო-

ბრობას და ისტორიასაც სასტიკი ცენზორი დაუნიშნეს“ – წერდა ზაქარია (იმედ-აშვილი 1978: 277).

ცენზურა ეხებოდა არა მარტო წიგნის გამოცემის ნებართვას, არამედ სტამბის გახსნას, წიგნის მაღაზიის მოწყობას, წიგნით ვაჭრობას ბაზრობებზე... ყველაფერს, რაც ინტელექტუალური ინფორმაციის გავრცელებას ემსახურებოდა. მიუხედავად მრავალგვარი ბარიერისა, მათ შორის ეკონომიკური სიდუხჭირისა, ზაქარია ჭიჭინაძემ მოახერხა გამოეცა 190-ზე მეტი დასახელების წიგნი. აქედან 40 წიგნის ავტორი თავადაა, 25 წიგნს მისი წინასიტყვაობა ან ბოლოთქმა ერთვის, რაც მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის კონკრეტული გამოცემის შესახებ. უმრავლესობა დაიბეჭდა ე. ხელაძის, როტინიანცის, შარაძის და გრ. ჩარკვიანის სტამბებში, სხვა დანარჩენი იმხანად არსებულ მცირე საწარმოებში.

XIX ს. 70-იანი წლებიდან საქართველოში „ხალხოსნური“ მოძრაობა დაიწყო. რუსი „ნაროდნიკების“ მსგავსად, ქართველი „ხალხოსნებიც“ უსამართლო რეჟიმის შესაცვლელად იბრძოდნენ და საყოველთაო კეთილდღეობის იმედს ჯერ გლეხთა საერთო აჯანყებაზე, შემდგომ კი მდაბიო ხალხის განათლებასა და ეკონომიკურ გაძლიერებაზე ამყარებდნენ. „ხალხოსნები“ სოფლის მშრომელ მოსახლეობაში ავრცელებდნენ საგანგებოდ ქართულად თარგმნილ რევოლუციური ხასიათის პოლიტიკურ თუ მხატვრულ ლიტერატურას, თუმცა ამ მოძრაობას თავად გლეხობამ არ დაუჭირა მხარი (ქსე, 1977, ტ. II: 425).

„ხალხოსნური“ იდეებით გატაცება სწრაფად მოედო სრულიად საქართველოს. ჩამოყალიბდა საიდუმლო წრეები თბილისში, გორში, ქუთაისში, თელავსა და ოზურგეთში. „ხალხოსანთა“ რიგებში არაერთი მწვერალი და პუბლიცისტი შედიოდა. მათ შორის იყვნენ ანტონ ფურცელაძე, სოფრომ მგალობლიშვილი, ნიკო ხიზანიშვილი და სხვ. ზაქარია ჭიჭინაძე აქტიურად თანამშრომლობდა მოძრაობის წევრებთან. „1880 წელს მე უკვე ფანატიკი სოციალისტი ვიყავი“ – იკონებდა ზაქარია (ხუნდაძე თბ. 1927, გვ.112). „ხალხოსანთა“ თანაგრძნობას გამოხატავს მისი როგორც შემოქმედებითი, ისე საგამომცემლო საქმიანობა. „ხალხოსანი“ მწერლების მსგავსად, ზაქარია გლეხთა ბედუკუდმართობის მთავარ მიზეზად გაუნათლებლობას მიიჩნევდა და პრაქტიკულად ცდილობდა ამ ხარვეზის გამოსწორებას: გამოსცემდა დაბალი ფენის წარმომადგენელთა ინტერესების შესაბამის ლიტერატურას. ხშირად დაიარებოდა სოფელ-სოფელ მხარზე აკიდებული წიგნებით გატენილი ხურჯინით, უფასოდ ურიგებდა მათ თითქმის მთელ ტირაჟს, წერა-კითხვის უცოდინართ კი თავად უკითხავდა და უღვივებდა ინტერესს, ზოგიერთ მათგანს თანამოაზრედაც გაიხდიდა კიდევ.

მოძრაობის მხარდამჭერ საქმიანობას ზაქარია ჭიჭინაძე „ხალხოსან“ მწვერალთა ნაწარმოებების გამოცემა-გავრცელებაში ხედავდა. მიუხედავად იმისა, რომ ოთხმოციანი წლების ბოლოს ჟანდარმერიისაგან მრავალგზის დარბეულმა ორგანიზაციამ მუშაობა შეწყვიტა, ხალხში უფრო მძლავრობს დაბალი ფენის პროტესტი გაუსაძლისი ყოფის მიმართ.

სოციალურ საკითხს უკავშირებს თავის შემოქმედებას ანტონ ფურცელაძე, რომლის ნაშრომების გამოქვეყნებას ზაქარია ჭიჭინაძე 1881 წლიდან იწყებს. 1884 წელს ორ ნაწილად გამოსცემს მის „თხზულებებს“, ხოლო 1890 წელს – მოთხრობას „ქაჯანა“. 1895 წელს მან განახორციელა 1891 წელს გამოცემული მოთხრობის

„მაცი ხვიტია“-ს მეორე პუბლიკაცია. სულ მწერლის 18 დასახელების ნაშრომი გამოიცა. 1914 წელს კი პატივი მიაგო მეგობრისა და თანამოაზრის ხსოვნას: შეკრიბა მწერლის დაკრძალვაზე წარმოთქმული სიტყვები და ცალკე წიგნად გამოაქვეყნა.

ზაქარია ჭიჭინაძე ნიკო ლომოურის მოთხრობების „აღი“ (1883), „ქაჯანა“ (1885), „ბედი უბედურთა“ (1889) პირველგამომცემელია.

ზაქარია განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენს სოფლიდან ქალაქში ჩამოსულ ნიჭიერ ახალგაზრდობაზე. ამარაგებს მათ წიგნებით, ზოგჯერ კი უსახლკაროებს თავს აფარებინებს მის ღარიბულ სახლში და ლუკმა პურითაც უმასპინძლდება. ცდილობს მათში აღზარდოს ქვეყნის, გაჭირვებული ხალხის, აქტიური ქომაგი და შემწე.

1887 წელს გარდაიცვალა იოსებ დავითაშვილი (1850-1887); ამავე წელს ზაქარია ჭიჭინაძემ ზ. მთაწმინდელის ფსევდონიმით გამოსცა 50 გვერდიანი წიგნაკი „იოსებ იმედაშვილი“, დაიბეჭდა იგი ექვთიმე ხელაძის სტამბაში. ნაშრომში ავტორი გულდაწყვეტით აღნიშნავს ქართველი საზოგადოების დიდი ნაწილის გულგრილობას ნიჭიერი მწერლების მიმართ, თუმცა ამ პიროვნებაზე წიგნის გამოცემა მის მწერლურ მოღვაწეობას არ უკავშირდება. „დავითაშვილის შესახებ ამ წერილის წერას მიტომ კი არ შევუდექი, რომ იგი მელექსე იყო და ხანდისხან ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში დიდის ხვეწნა-ღრიტინით თითო-ორი ლექსსაც უბეჭდავენ, არამედ მე ამას უფრო იმ ჰაზრით მოგვიდეს ხელი, რომ იგი დაბალი ხალხის წრის კაცი იყო, გაუნათლებელი თეორიულის სწავლით... მაგრამ ამის ნაცვლად იგი იყო დიდი მეგობარი დაბალი მუშა ხალხისა და ხელოსან ხალხის პატარა და დიდ შეგირდებში წიგნის გამავრცელებელი და პოპულარიზატორი, რომლის საშვალებითაც არა ერთმა პატარა ბიჭმა შეისწავლა ქართული კითხვა“ (ჭიჭინაძე ზ. თბ. 1887, გვ. 4).

1872 წელს, როდესაც ამ ორი პიროვნების შეხვედრა-დამეგობრება მოხდა, იოსებ დავითაშვილს ძლივს სცოდნია წერა-კითხვა. ზაქარიას რჩევით მას შეუძენია „ქართლის ცხოვრების“ პირველი ტომი და განუწყვეტლივ სულ იმას კითხულობდა... (იქვე). დროთა ვითარებაში მას წაუკითხავს ტიმოთე გაბაშვილის „მოგზაურობა“, დავით გურამიშვილის „დავითიანი“ და რა თქმა უნდა, შოთა რუსთაველის „გეფხისტყაოსანი“, აგრეთვე მეგობრისაგან შეთავაზებული ჟურნალების: „კრებულის“, „საქართველოს მოამბის“, „ცისკრის“ წლიური ნომრები და როგორც ზაქარია აღნიშნავს: „ამაგების კითხვით ხომ სულ შეიცვალა იგი და ბოლოს იქამდის მივიდა, რომ თვითონ დაიწყო ლექსების წერა საქართველოს მეფეების შესახებ“... (იქვე). აქვეყნებდა აგრეთვე ფელეტონებს „ძველი გარდატანელის“ ფსევდონიმით.

ზაქარიასათვის საკმარისი არ არის ერთი – უწიგნურობიდან წიგნიერ პიროვნებამდე ამადლებული ქართველი. იგი მტკივნეულად განიცდის, რომ მის ქვეყანაში მრავალი წერა-კითხვის უცოდინარია, ამიტომ: „ჩვენ ჩვენი მეგობრობის მეოხებით განვიზრახეთ ხელოსან მუშათ შეგირდების პატარა წრის შედგენა... ჩვენ იმათთვის უნდა წაგვეკითხა ზოგიერთი ნაწერები ჩვენი მწერლობისა, შეგვესწავლებინა რამდენიმე ბიჭისათვის წერა-კითხვა“... (იქვე). იგი საკუთარი თავის და იოსებ დავითაშვილის მაგალითზე ცდილობს შეაგულიანოს დაბალი ფენის წარმომადგენლები და დაარწმუნოს, რომ თვითგანათლებასაც აუცილებლად მოყვება პროგრესი, ხოლო განათლებულ ადამიანს უკეთესად შეუძლია ემსახუროს სამშობლოს და მის ხალხს.

საგამომცემლო საქმიანობის დასაწყისიდანვე ზაქარია ხალხური სიტყვიერების გამოქვეყნებას იწყებს. 1876 წელს მან გამოსცა „ქართული სახალხო სიმღერები“, წიგნი პირველი (ტფილისი, ე. ხელადის სტამბა, 16 გვ.), რომელშიც შესულია საქართველოს სოფლებსა და ქალაქებში ჩაწერილი სასიმღერო ლექსები.

ხალხური სიტყვიერების გამომხეურების მიზნით 1897 წელს მან გამოაქვეყნა „სახალხო ლეგენდები და ლექსები, ამირანის ამბები, ეთერიანი, აბრამი და ისაქის ლექსი და სხვა. (ტფილისი, მ. შარადის სტამბა, 82 გვ.). წიგნში შესული რამდენიმე თქმულება ამირანზე, ჩართულია 1896 წელს გამოცემული მოსე ხონელის „ამირან-დარეჯანიანშიც“.

1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის შემდგომ აჭარა-ქობულეთი საქართველოს დაუბრუნდა – გამუსლიმებულ ქართველებთან ერთად. სამშობლოს XVII საუკუნიდან ჩამოცილებული და ძალით მაჰმადის რჯულზე გადაყვანილ ქართველობას მშობლიური ენაც მივიწყებული ჰქონდა. მათი ადაპტაცია ხანგრძლივ და ფაქიზ დამოკიდებულებას საჭიროებდა. თუმცა ქართველი საზოგადოების მოწინავე წარმომადგენლები: ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, სერგეი მესხი, დიმიტრი ბაქრაძე და სხვანი დიდ მუშაობას ეწეოდნენ, ყველაზე მნიშვნელოვანი ღვაწლი ქართველთა დედასამშობლოსთან კვლავ დაახლოებისათვის ზაქარია ჭიჭინაძემ გასწია: ხშირად სტუმრობდა რეგიონს, ჩაჰქონდა წიგნები და უფასოდ ურიგებდა მოსახლეობას, წერდა სამუსულმანო საქართველოს შესახებ, გამოსცემდა მათ თანდართული ქართული ანბანით. „ქართველთა მაჰმადიანთ სახალხო ლექსები, შეკრებილი ბათუმში, ქობულეთში, აჭარაში და სხვაგან“ 1897 წელს გამოაქვეყნა (ტფილისი, მ. შარადისა ამხ. სტამბა, 82 გვ.), ხოლო „ქართველთა მაჰმადიანთ სახალხო ლექსები, შეკრებილი ბათუმში, ქობულეთში, აჭარაში და სხვაგან“ გამოსცა 1900 წელს (ტფილისი, მ. შარადისა ამხ. სტამბა, 16 გვ.). წიგნს დართული აქვს მხატვრულად გაფორმებული ქართული ანბანი.

საყურადღებოა ზაქარია ჭიჭინაძის ღვაწლი ქართული კლასიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობის გამოცემა-პოპულარიზაციაში. 1882 წელს მან სერიით „ძველი მწერლობა-ქართველი კლასიკები“ გამოაქვეყნა ჩახრუხადის „თამარ მეფისა და მეუღლის მისის დავით მეფის შესხმა“.

ზაქარიას საგამომცემლო საქმე ოდენ კომერციულ საქმედ არ მიაჩნდა. ეს იყო მისთვის ერთგვარი საშუალება გამოცემული წიგნების რეალიზაციით მიღებული მოგება კვლავ შემდგომი, მისი ქვეყნისათვის ჰაერივით საჭირო წიგნის გამოსაქვეყნებლად დაეხმარებინა. ამ გამოცემის წინასიტყვაობაში მკაფიოდ არის ჩამოყალიბებული გულისტკივილი იმის თაობაზე, რომ: „ქართული მწერლობის ისტორიის საქმე ერთობ სამწუხარო სურათს წარმოადგენს, ჩვენ ჯერ არა გვაქვს შეკრებილი საერო და სამეცნიერო ლიტერატურული ცნობები, არა გვაქვს ხელთნაწერი წიგნები და თუ არის რამე, იმათ საუკეთესო ნაწილი დღესაც ისევ დაუბეჭდავი და ხელ-უხლებელი ღკება... (ჩახრუხადე, თბ. 1882 წინასიტყვაობა). „ჩვენი მწერლობის ისტორიის საქმე, მისი აღორძინება, შესწავლა, მეცნიერულს ნიადაგზე დამყარება თხოულობს მასალების შეკრებას“; (იქვე) მან თავისი წილი ხარკი გაიღო ამ მიმართულებით: 1883 წელს გამოსცა შავთელის „თამარ მეფისა და მეუღლის მისის დავით მეფის შესხმა“; 1884 წელს დაბეჭდა გრიგოლ ორბელიანის, 1886 წელს თეიმურაზ პირველის, 1890 წელს ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსები.

1894 წელს გამოსცა დავით გურამიშვილის „დავითიანი“, მაგრამ უმნიშვნელოვანესია 1896 წელს მოსე ხონელის „ამირან-დარეჯანიანის“ გამოცემა. თუ ზემოთ ჩამოთვლილ ავტორთა ნაწარმოებები ადრე სრულად ან ნაწილობრივ მაინც იყო სხვათა მიერ გამოცემული, „ამირან-დარეჯანიანის“ ტექსტის პირველგამომცემელი ზაქარია ჭიჭინაძე; ამასთან მან მოიძია ხალხური თქმულებები ამირანზე და დაურთო ტექსტს დამატებად. გამოცემას ერთვის აგრეთვე ზ. ჭიჭინაძის ვრცელი წერილი (გვ. 374-402) „მოსე ხონელი და მისი „ამირან-დარეჯანიანი“, რომელშიც გადმოცემულია მოსე ხონელის ცხოვრება და მოღვაწეობა და აგრეთვე ქ. ხონის შესახებ ისტორიული ცნობები; დართული აქვს ხელმომწერთა სია.

ზაქარია ჭიჭინაძე განსაკუთრებული პასუხისმგებლობით და ყურადღებით ეკიდებოდა საქართველოს ისტორიას. ჭაბუკობიდანვე აგროვებდა ძველ დოკუმენტებს, ხელნაწერებს. თავად ათობით მნიშვნელოვანი სტატიისა თუ წიგნის ავტორი, სხვა ისტორიკოსებსაც (რომელთა რაოდენობა იმხანად არც ისე ბევრი იყო) ესმარებოდა მასალის მოძიებაში, მათ გამოქვეყნებაში.

ისტორიული შინაარსის წიგნების გამოცემა ზაქარია ჭიჭინაძემ დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომების გამოქვეყნებით დაიწყო. იმხანად ჟურნალ-გაზეთებში იბეჭდებოდა ისტორიკოსის ნაწერები, ხშირ შემთხვევაში რუსულ ენაზე. ქართველი მკითხველისათვის ამ ნაშრომების მიწოდება ზაქარიამ აუცილებლად მიიჩნია და 1880-1881 წლებში 5 პატარა წიგნად გამოცემა შეძლო. ესენია: 1. მირიან მეფე და წმინდა ნინო (38 გვ.); 2. პონტის მეფე მითრიდატე; (25 გვ.), 3. საქართველოს მეფე ბაგრატ მეოთხე (58 გვ.); 4. საქართველოს მეფე ვახტანგ VI (36 გვ.); 5. ახალი გამოკვლევა ისტორიისა წინა დროებზე (33 გვ.). ამით თითქოს ხარკი გაიღო იმ დაუღალავი და პატიოტი მკვლევარის მიმართ, რომელიც ჩუმად, უხმაუროდ და ნაყოფიერად ემსახურა ისტორიულ მეცნიერებას.

1884 წელს ახალგაზრდა ისტორიკოსმა მოსე ჯანაშიელმა გამოაქვეყნა „საქართველოს მოკლე ისტორია“. 10 წლის შემდეგ, 1894 წელს, ნაშრომი ახალი მასალებით შევსებული და მნიშვნელოვანი წინასიტყვაობით ზაქარია ჭიჭინაძემ გამოსცა (ტფილისი, მ. შარაძისა ამხ. სტამბა, VII, 504 გვ.). მოსე ჯანაშიელის კიდევ ერთი ნაშრომი „მეფე ერეკლე“ 1898 წელს დაიბეჭდა (ტფილისი, მ. შარაძისა ამხ. სტამბა, 44 გვ.).

1895 წელს ზაქარია ჭიჭინაძემ გამოსცა პლატონ იოსელიანის ნაშრომი „ცხოვრება მეფე გიორგი მეცამეტისა“ (ტფილისი, ექ. ხელაძის სტამბა, 336, გვ. 8) (პირველი გამოცემა განხორციელდა 1867 წელს), რომელსაც ტექსტის ბოლოს ერთვის გამომცემლის განმარტება. ახსნილია მისი შემდგომი საქმიანობა: ზ. ჭიჭინაძეს განუზრახავს ზოგიერთი ძველი წიგნის, რომელთა მოთხოვნილება საზოგადოებაში გაზრდილა, ხელმეორედ გამოცემა. ესენია: 1) პ. იოსელიანის „ცხოვრება მეფე გიორგი მეცამეტისა“ 2) იოანე ბატონიშვილის „კალმასობა“ და 3) „ამირან-დარეჯანიანი“ მოსე ხონელისა. მაგრამ როგორც ის აღნიშნავს: „მე გარემოება ნებას არ მაძლევს, რომ ერთს დროს ჩემის ხარჯით ორი და სამი სხვადასხვა ნაირი წიგნები ვბეჭდო, ამიტომ რომ ერთის წიგნის ხარჯი, მერე წიგნის გამოცემას უნდება, მეორესი მესამეს... ამიტომ გავბედე ზემოთაღნიშნული წიგნების დასაბეჭდად ხელის მოწერის გამართვა და საზოგადოდ განცხადება“ (იოსელიანი თბ., 1895: 1).

ზაქარიას მიმართვა საზოგადოებას უყურადღებოდ არ დაუტოვებია, მას აქტივისტებიც ჰყოლია განჯაში, თელავში, გორში, ბათუმში, კავკავშიც კი. სწორედ მათი აგიტაციით შეკრებილა „გიორგი მეცამეტის“ გამოსაცემი თანხა (დართულია ხელმომწერთა სია). გამომცემელს ტექსტი დედანთან შეუდარებია, ბევრი შეცდომა შეუნიშნავს, მაგრამ წერტილი და მიმღეც კი არ ჩაუსწორებია და დაუბეჭდავს „დედანზედ სასტიკის შეთანხმებით“.

პირველი წიგნის გამოცემით წახალისებული ზაქარია შემდგომ თანამშრომლობას ჰპირდება საზოგადოებას: „გიორგი მეფის ცხოვრებიდამ“ შემოსული ფულით დაიბეჭდება პ. იოსელიანის სხვა-და-სხვა ქართული ისტორიული წერილები“. (იქვე, გვ. 2). ეს პირობა ზაქარიას პირობად დარჩა. მხოლოდ 1917 წელს გამოსცემს იგი ცალკე ამონარიდს „გიორგი მეცამეტის ცხოვრებიდან“ სახელწოდებით: „ტრაკტატი ანუ პირობა თუ საქართველო რა დანაპირებით შეუერთდა რუსეთის იმპერიას“, ხოლო 1919 წელს მისი ავტორობით გამოიცემა პატარა ნაშრომი: „საქართველოს მოსპობა და ქართველი ერის გარუსება და ამის შესახებ ისტორიკოსის პლატონ იოსელიანის წინასწარმეტყველება“ (თბ. „განათლება“, 32 გვ.).

1895 წელსვე ზაქარიამ შეძლო იოანე ბატონიშვილის „კალმასობის“ ორი ნაწილის ერთტომეულად გამოცემა (თფ. ე. ხელაძის სტ. 421, VIII გვ.). წიგნს წამბღვარებული აქვს დიმ. ბაქრაძის წერილი „კალმასობა“ – წინასიტყვაობის მაგიერ (I-XX გვ.); დართული აქვს გამომცემლის მეტად საინტერესო ბოლოსიტყვაობა (I-VIII გვ.). ზაქარია ჭიჭინაძე გვამცნობს: მას შემდეგ, რაც წიგნის გამოცემა გადაუწყვეტია, მიუმართავს ისტორიკოს დიმიტრი ბაქრაძისათვის თხოვნით, ნება დაერთო პირველ (1862 წ.) გამოცემაში დაბეჭდილი მისი წინასიტყვაობა გამოეყენებინა მეორე გამოცემაში. მეცნიერი სიხარულით დასთანხმებია, თუმცა აღუნიშნავს: „ჩემი წინასიტყვაობა უნდა შეიცვალოს, რადგან მე იქ ივანე ბატონიშვილზე მაქვს საუბარი, მას ვაკუთნებ „კალმასობის“ დაწერას და ახლა კი ლაპარაკობენ, რომ ვითომ „კალმასობა“ იოანა ბერს ეკუთვნისო“ (იოანა ბატონიშვილი, 1895: I). ზაქარიას წიგნის გამოცემა იმხანად შეუჩერებია. ძირეულად შეუსწავლია ტექსტი, გადაუსინჯავს ძველი წიგნების კატალოგები, გასცნობია იოანა ბერის შესახებ შემორჩენილ დოკუმენტებს; ასევე შეუსწავლია იოანე ბატონიშვილის მოღვაწეობა, მაგრამ ვერც ერთის და ვერც მეორის ბიოგრაფიაში ვერ მიუკვლევია ცნობისათვის, იყო თუ არა რომელიმე წიგნის ავტორი. ამასობაში, 1890 წელს, დიმიტრი ბაქრაძე გარდაიცვალა.

მხოლოდ 1895 წელს გაუბედავს წიგნის დაბეჭდვა ზაქარიას. წიგნის ავტორობაც და წინასიტყვაობაც პირველი გამოცემისა დაუტოვებია.

1895 და 1899 წლებში ზ. ჭიჭინაძემ გამოაქვეყნა „ქართველების შესახებ ევროპელ მოღვაწეთა ცნობები“. წიგნში შეკრების ინფორმაციას დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის.

ზაქარია ჭიჭინაძეს უდიდესი ქართველი განმანათლებელი შეიძლება ვუწოდოთ. იგი სიყმაწვილიდან სიცოცხლის ბოლომდე უანგაროდ ემსახურა ქართული წიგნის გამოცემა-გავრცელების საქმეს. ამ საქმით მას ეკონომიური მოგება არასოდეს მიუღია. დარიბ-დატაკმა დასტოვა ეს სამყარო. სამაგიეროდ მისგან დატოვებული საგანძური ჯერ კიდევ უღვევლია, ხოლო სამშობლოს სამსახურისათვის მადლიერი ქართველი ერისაგან სიყვარული და მარადიული პატივისცემა დაიმსახურა. ამის დასტურია მისი განსასვენებელი მთაწმინდის პანთეონში.

Feride Kvachantiradze
Zakaria Chichinadze, Publisher

Zakaria Chichinadze is the person, who undertook publishing activities in the late 70-ies of the XIX century. The great merit of him that he was one of the first who introduced Georgian Classics to our society. He published oral folklore while gathering them all around Georgia. He published historically important editions, as well as literary writings on social themes for educating workers and countrymen. It had to be also admitted that Zakaria Chichinadze – was the person by whose effort of printing and publishing books in Georgian, assisted the developing of Georgian language and alphabet Islamic Georgians.

Mainly, Zakaria Chichinadze's Publishing activities are discussed in this work.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ასათიანი ღ. ლიტერატურა და სხვა. თბ. 1934.

იმედაშვილი ი. ჩემი ცხოვრების წიგნი. თბ. 1978.

ბატონიშვილი იოანე. კალმასობა თფ. 1895.

მესხი ს. ჩვენი შაურიანი ლიტერატურა, დროება, 1899, N48.

სარაჯიშვილი ა. ტფილისი 4 მარტი, ივერია, 1899, N48.

ჭიჭინაძე ზ. იოსებ დავითაშვილი, თბ, 1887.

ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, თბ, 1977, ტ. 11.

ხუნდაძე სილ. სოციალიზმის ისტორიისათვის საქართველოში, ტ. 2., ტფ., 1927, 320 გვ.

ზაქარია ჭიჭინაძე და ქართული ტრადიციული მედიცინა

ზაქარია ჭიჭინაძე ქართველ მოღვაწეთა იმ რიცხვს ეკუთვნის, რომელთაც ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებას დიდი ამაგი დასდეს. მან ქართულ მეცნიერებას მდიდარი, მრავალფეროვანი და მეტად მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა დაუტოვა და ქართული მედიცინის ისტორიის ხაზითაც რამდენიმე შესანიშნავი ნაშრომი გამოსცა: „ქართული სამკურნალო მწერლობა. ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან. ძველი წიგნებიდან აკინძული.“ ტფილისი, 1917 წ.; „ქართული მკურნალობის ისტორიიდან და მკურნალობაში განსწავლული სიმონ ცოტაძე. მისი 40 წლის მოღვაწეობის ნიშნად“, ტფილისი, 1923წ. ; „ქართული მკურნალობით განსწავლული სიმონ ცოტაძის ქართული დიპლომის ამბავი. ისტორიული მიმოხილვა VIII –XV საუკუნეებში“, ტფილისი, 1925 წ.; „პატრი ნიკოლა როგორც ექიმი და მისი დროინდელი ქართველ-კათოლიკენი საქართველოში“, ტფილისი, 1896 წ.; „გერმანელი დოქტორი იაკობ რეინეგის მეფე ერეკლეს კარზედ რუსთაგან კომისრათ და მინისტრათ დანიშნული საქართველოში“, ტფილისი, 1920 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე ქართული მედიცინის ისტორიის შესანიშნავი მცოდნეა. ვგულისხმობ მის ნაშრომს – „ქართული სამკურნალო მწერლობა. ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან“. ამ ნაშრომის ვრცელი ვარიანტი, ხელნაწერის სახით ინახება გ. ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმში. მისი სახელწოდებაა: „ძველი ქართული მკურნალობის გამეცნიერება და ამ მეცნიერების გაქართულება უძველესი დროიდან“. ქვესათაურია „ისტორია ქართული მკურნალობისა“. ხელნაწერის ნომერია 4717. ეს ნაშრომი ქართული მედიცინის მოკლე ისტორიაა, იწყება ქრისტიანობის წინა ხანიდან და XIX საუკუნესაც მოიცავს. ნაშრომში ქართული მედიცინის ისტორია გარკვეულ ეტაპებად არის წარმოდგენილი: 1. ერის მკურნალობა ქრისტეს წინა დროდამ; 2. მკურნალობა ქრისტეს დაბადების დროს. მირიან მეფის შვილი და მისი ცოდნა ბედაურთ მკურნალობისა. წმ. ნინო როგორც მკურნალი – ანდრია მოციქული, როგორც მკურნალობის მცოდნე; 3. შემდეგი დრო ანუ VI საუკუნე, ვახტანგ გორგასალი და ამის შვილი, ვახტანგის დროს ქართველი ერის მკურნალობით წინაურდება; 4. შემდეგი დრო ანუ არაბებისგან საქართველოს დამორჩილება... ქართველები თარგმნიან ქართულ ენაზედ ჯანაოზ ექიმის კარაბადიმს; 5. არაბების განდევნა საქართველოდან, დავით აღმაშენებლის გამეფება, მკურნალობის განვითარება... დავით აღმაშენებელი სოფლებში ხსნის ქსენონებს, ამრავლებს წამლებს; 6. XII საუკუნეში თამარ მეფის დროს ქართველ მკურნალებს უდგებათ ოქროს ხანა ქართულ ენაზედ თარგმნიან კარაბადინებს. ასევე ითარგმნება ბევრი სხვა კარაბადინები; 7. შემდეგ დროს XIII საუკუნეს საქართველოში შემოდის რომის მისიონერები და ამათ თან შემოაქვთ ევროპიული მკურნალობით მოვლა; 8. მერე საქართველოსთან ერთად მკურნალობაც ეცემა. XV საუკუნის დამდეგს ქართულს ენაზედ სთარგმნიან ზამარხშარის წიგნს „მუნთანაფშის“, რომლის ვრცელი კარაბადინი

რუსულად აღწერილი აქვს და გარჩეული ექიმს აბელიაშვილს. XVII საუკუნეში ქართული მკურნალობა აღორძინებას ეძლევა. XVIII საუკუნეში იგი ბოლომდე არ წინაურდება. XVIII საუკუნის ნახევარს თბილისში საექიმო სკოლა და აფთიაპიც იხსნება. 9. XIX საუკუნის დამდეგიდან ქართული მედიცინა იხობა“ იგი წერს: „ასეთი იყო ქართული მკურნალობა XIX საუკუნემდე. ასეთი გარემოებით ჩაბარდა საქართველო რუსეთს, ექიმობა ხან ეცემოდა ხან აღორძინებას ეძლეოდა, მაგრამ მისთვის სრულიად მოსპობის დრო არასდროს დამდგარა. XIX საუკუნის დამდეგიდან კი მისთვისაც დადგა ახალი ხანა, ახალი ექიმობის საუკუნე, ქართული მკურნალობის ასპარეზზედ მოხდა ძირითადი ცვლილება, რომელსაც დიდად ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ საქართველო რუსეთს ჩაბარდა (ხელნაწერი N 4717:40). ასეთია ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ დანახული ქართული მედიცინის განვითარების გზა. ქართული მედიცინის ისტორიის ზემოხსენებულ დანაწილებას შესაძლებელია დაეთანხმო ან არ დაეთანხმო. მედიცინის ისტორიკოსებს ამ საკითხზე რამდენადმე განსხვავებული შეხედულება აქვთ. მაგრამ ზაქარია ჭიჭინაძის მთავარი დამსახურება ისაა, რომ იგი საქართველოს მედიცინის ისტორიას საქართველოს ისტორიის განვითარების კონტექსტში განიხილვს და ქართული მედიცინის აღორძინებასა და დაცემას ზოგჯერ სავსებით კონკრეტულ მოვლენებს უკავშირებს. მაგალითად 1795 წლის კრწანისის ომის შემდგომ სიტუაციას ასე აგვიწერს: „1795 წლის უბედურებას დაჰყვა მრავალნი მომსვრელნი სენნი, რამაც უბრალო ერთგარეშე, თვით სამეფო პირნიც იმსხვერპლა. შემდეგ ქართულ ექიმობას აღარ ჰქონდა დიდი ძალა, ექიმნი და დოსტაქარნი მოისპნენ, ადრინდებულად მათი შემკრებნი აღარავინ იყო (ხელნაწერი N 4717:37). ზაქარია ჭიჭინაძე ქართულ სამედიცინო ხელნაწერ წიგნებს, როგორც თვითონ უწოდებს კარაბადინებსაც, მიმოიხილავს მოკლედ და უძველესად VIII საუკუნის ძეგლს ასახელებს. ჯერ-ჯერობით ქართველი მედიცინის ისტორიკოსები ქართული მედიცინის უძველეს ძეგლად „უსწორო კარაბადინს“ მიიჩნევენ, რომელსაც ლადო კოტეტიშვილი XI საუკუნეს მიაკუთვნებს, ხოლო რიგი მეცნიერებისა X ს-ს. მაგრამ შესაძლებელია ოდესმე აღმოჩნდეს VIII საუკუნის ქართული სამედიცინო ხელნაწერი და ზაქარია ჭიჭინაძეც მართალი აღმოჩნდეს. ამ შემთხვევაში, როგორც თავად ზაქარია ჭიჭინაძე აღნიშნავს, იგი ერეკლე II-ს კარის ექიმის თათულა ყარაშვილის ინფორმაციას ეყრდნობა.

ზაქარია ჭიჭინაძე ქართული მედიცინის პირველ ეტაპად, როგორც აღვნიშნეთ, მიიჩნევს ქრისტიანობამდელ ხანას მიიჩნევს. ამ დროს, მისი აზრით, ბუნებრივი და მაგიურ – რელიგიური საშუალებებით (შელოცვებით) მკურნალობა ერთდროულად ხდებოდა. შელოცვებს ზ. ჭიჭინაძე სამ ნაწილად ჰყოფს: „პირველი რიგის შელოცვებში იგი აერთიანებს შელოცვებს, რომლებშიც მკურნალობის ბუნებრივი საშუალებები არ მოიხსენიება და მათ ყველაზე ადრეულად მიიჩნევს. მე-2 რიგის შელოცვებში ბუნებრივი სამკურნალო საშუალებები მოიხსენიება და ამასთან ერთად, როგორც თვითონ აღნიშნავს ყოველ ლოცვაში ის აზრია დაცული, რომ ავადმყოფს სიმხნვე უნდა და გამაგრება, გაფოლადება, გაძლიერება. ამავთან ერთად წამლებისადმი მუდარაც მოიხსენიება, რომ შენ ესა და ეს წამალი ამა და ამ სატკივარს არგო“ ე.ი. აქ შერეული სახის მკურნალობასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ნატუროპათიურ მკურნალობასთან ერთად ფსიქოთერა-

პიული მეთოდებიც გამოიყენება. მესამე რიგის შელოცვებში, ზაქარია ჭიჭინაძის მიხედვით, „მოსხენიებულია ქრისტიანი წმინდანების სახელები და წმინდა ნივთები. ეს შელოცვები, როგორც თავად აღნიშნავს“: მწიგნობარ ბერებისგან უნდა იქმნეს შედგენილნი, ისეთი ბერებისგან, რომელთაც მცირე ექიმობის ცოდნაც უნდა ჰქონოდათ“. უნდა ვიგულისხმოთ რომ ამ შელოცვებში იგი გახალსურებულ სამკურნალო ლოცვებს აერთიანებს და ამ შემთხვევაშიც მისი აზრი საკვებით მართებულია. მაგრამ, რაც მთავარია, შელოცვების შესახებ, იგი მეტად საინტერესო აზრს გვთავაზობს, როდესაც წერს: „ბევრს შელოცვები სუფელობათ მიაჩნიათ. ჩვენ კი ასე არ ვუყურებთ ამათ, ჩვენ მათ ავადმყოფის რწმენათ ვთვლით, რომ შელოცვების რწმენით ავადმყოფი რწმენით მორჩეს“.

ამ ციტატიდან ნათლად ჩანს რომ ზ. ჭიჭინაძე, შელოცვების ფსიქოთერაპიულ ზემოქმედებას დადებითად მიიხსენებს.

ზ. ჭიჭინაძე ყურადღების გარეშე არ ტოვებს ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან ე.წ. ბატონებთან დაკავშირებულ საქართველოში გავრცელებულ წეს-ჩვეულებებს და მათ დეტალურად აღწერს.

მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ის ფაქტი, რომ ზაქარია ჭიჭინაძე ხალხური მკურნალების საკითხსაც ეხება და იმ ვიწრო სპეციალისტებს ასახელებს, რომლებიც ძველად ემსახურებოდნენ საქართველოს სოფლის მოსახლეობას: „ჩვენი მეფეების დროს ყოველ სოფელს, როგორც თავისი ფეიქარი ჰყავდა, ისევე თავის მპარსავი, ბებია და დოსტაქარიო. ზოგ ალაგს ეს ერთ სოფელში აღარ იყო, არამედ მთელი ხეობის სოფლებშიო, ე. ი. რამდენსამე სოფელს ერთი ბებია და ერთი დოსტაქარი, მკურნალი და ერთი დალაქი ჰყავდაო. ერთი ექიმი სოფელ დიღომში იყოო, მეორე – ნიხბისში, მესამე კავთისხევს, მეოთხე მარტყოფს, მეხუთე საგარეჯოს და ასე ამგვარად საქართველოს სხვა კუთხეებშიცაო“. ამავე ნაშრომში იგი გვისჩვენებს თუ რა საქმიანობას ეწეოდნენ ეს მკურნალები. დასტაქრები – ტრავმების მკურნალობას, მკურნალნი ძირითადად ერთი რომელიმე ან რამდენიმე შინაგანი სნეულების, თავის მპარსავებს, დალაქებს იგი ამრეხით უყურებს, თუმცა აღიარებს, რომ მათ რიცხვშიც თითო-ოროლა იყო მცოდნე პირი, რომელნიც თავიანთი შეძლები-სგვართ, მკურნალობით შესამჩნევი სარგებლობაც მოჰქონდათ, ნამეტურ მუწუკების მორჩენით და სხვა – სატკივირებით (ხელნაწერი N 4717: 50-51).

ბებიაქალების შესახებ კი წერს: „ძველად ყველა ქართველი ბებია, თანაც მცირე მკურნალიც იყო, დედაკაცთა მკურნალობის გარეშე, მათ ნამეტნავად ჭრილობების ექიმობაც იცოდნენ, შინაგან სატკივირების და ნამეტურ მუწუკების, გამიგონია, რომ ძველად ასეთი დედაკაცები მშვენივრად მკურნალობდნენთიადორას, წითელ ქარს და ასეთ სხვადასხვა სატკივირებს“ (ხელნაწერი N 4717:51). იმავედროულად აღნიშნავს, რომ ძველად მეანის ფუნქციას მწვემსებიც ასრულებდნენ და ერთ-ერთი ასეთი მეანის გვარსაც ასახელებს. ეს მწვემსი ბერელაშვილი ყოფილა. ზ. ჭიჭინაძის მიერ მოწოდებული ცნობა ამ უკანასკნელ ხანებში მოძიებული მასალითაც დასტურდება, განსაკუთრებით მთიან რეგიონებში, სადაც ზოგჯერ, გართულებული მშობიარობის დროს, მწვემსს იწვევდნენ, რომელიც დახელოვნებული იყო ცხოველების მომშობიარებაში და ემბრიოტომიის პრაქტიკასაც ეწეოდა. მკურნალები სხვადასხვა სპეციალობას ფლობდნენ და ხშირად მათი ცოდნა მეკვიდრეობით გადადიოდა მამაკაცის ან ქალის მხრიდან. მამაკაცები უმეტესად დო-

სტაქრები იყვნენ, ქალები კი მცენარეულით, ხშირად ქვებითაც, ეწეოდნენ მკურნალობას. მაგალითად ჭიჭინაძის სიტყვებით, რომ ვთქვათ: „ერთი ექიმი დედაკაცი მცოდნე იყო ქვათა ვითარების, და თითქმის თავის დროის კვალათ, შესანიშნავი მკურნალი 1875 წლებში გარდაიცვალა თბილისს. ეს პატიოსანი მკურნალი მანდილოსანი გახლდათ სოფიო როსტომაშვილისა, კარგა ხნის მოხუცი, თავის დროის კვალათ საკმარისად სახელოვანი ექიმი, ყველას პატივისმცემელი და საყვარელი ... იგი მრავალთ ავადმყოფობას მკურნალობდა, სნეულთა სახელში თავისი ფეხით დადიოდა და ფულს არავის ართმევდა“...

მეტად მნიშვნელოვანია ზ. ჭიჭინაძის ცნობა ქართველი არისტოკრატის სამედიცინო-საგანმანათლებლო მოღვაწეობის შესახებ. ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, კახეთში მკურნალობით განთქმული ყოფილა „ბარბარე ჯორჯაძის ასული (საგარსამიძის მეუღლე). ცხოვრობდა სოფ. კონდოლში გაზრდილი ძველებურის ქართული წესით და მის სათნოებით. იცოდა კარგად ქართული წერა-კითხვა, უყვარდა ქართული ისტორიული წიგნების კითხვა და თავის დროს იგი იყო დიდად მომზადებული და გონიერი ქალი. აქვნდა ბევრი რამის შეგნება და ნამეტურ დიდის პატივისცემას იპყრობდა საქიმო მეცნიერება, ამის შესახებ იგი კითხულობდა ქართულ ძველს „კარაბადინებს“. ასეთი წიგნების კითხვით იგი ისე განვითარდა, ისე მოემზადა, რომ ამ ბოლოს ამ წიგნებით მკურნალობაც დაიწყო. მკურნალობის ისტორიის შიგან ისეთი ნიჭი გამოიჩინა, რასაც დიდი ფასი აქვნდა. მისივე ცნობით ბარბარე ჯორჯაძე საგანმანათლებლო მოღვაწეობასაც ეწეოდა და სამკურნალო ცოდნას ხალხშიც ავრცელებდა (ჭიჭინაძე N 4717: 59, 21).

ასეთივე მოღვაწეობას ეწეოდა იმერეთში არისტოკრატის წარმომადგენელი ქალები, მაგალითად, „XVIII ნახევარს იმერეთში ცხოვრობდა ერთი ბატონიშვილი ქალი, სახელდობრ დაჯიკა, თავის დროის კვალად გაზრდილი ძველი ქართული წიგნების სიბრძნით ავსილი, მცოდნე მკურნალობის და მასთანვე უსასყიდლოდ მშრომელიც. ეს დედაკაცი ექიმობაში იგოდენათ გამოცდილი ყოფილა, რომ მას შეუდგენია „მოკლე კარაბადიმი“, რომელმაც ჩვენ დრომდესაც მოაღწია. ამ კარაბადიმსა სათაურად აწერია – „ჭეშმარიტი სნეულების კარაბადიმი“ სულ 50 გვერდია. ამ პატარა კარაბადიმში აღწერილია თოთხმეტი ავადმყოფობა და მკურნალობა. ამისი მკურნალობა სხვათა კარაბადიმების მკურნალობისგან დიდად განირჩევა. მკურნალობაში შელოცვებიც არის მოთავსებული... უნდა ვთქვათ, რომ დაჯიკა ბატონიშვილის კარაბადიმი მეტად მარტივი კარაბადიმია. ეს ხელნაწერი ინახება წერა-კითხვის სამკითხველოში. შემოკლებული კარაბადიმი დაწერილია 1750 წელს. მშვენიერი კარგი ნუსხურის ხელით (ხელნაწერი N 4717: 12).

ზ. ჭიჭინაძე სასულიერო პირთა სამკურნალო საქმიანობასაც ეხება და წერს, რომ „ძველად ბერი ბერიც იყო, ექიმიც და დასტაქარიც“, ამიტომაც იყო, რომ ჩვენმა ძველმა წმინდა მამებმა... თავიანთი ქრისტიანობის დაღადებას, ექიმობაც დაუკავშირეს. ჩვენი წმინდა მამების ცხოვრებიდან კარგად ჩანს, რომ ყველა ჩვენ წმინდა მამებს და თვით მოციქულთა სწორს წმინდა ნინოსაც საკმარისად სცოდნიათ ექიმობა“, წერს ზაქარია ჭიჭინაძე (ხელნაწერი N 4717: 68).

საეკლესიო კანონმდებლობაზე, რომ არაფერი ვთქვა, რომლის მიხედვით, მღვდელიც და ეპისკოპოსიც გარკვეულ სამედიცინო ცოდნას ფლობდა, სასულიერო პირთა სამკურნალო საქმიანობის საილუსტრაციოდ, „შუშანიკის წამებაც“

იკმარებდა, რომლის მიხედვით, იაკობ სუცესი, გარკვეულ სამედიცინო ცოდნას ფლობდა და სამკურნალოდ წამლებსა და მალამოებს იყენებდა (ალადაშვილი, 1985: 47-50).

საინტერესოა ცნობა ხალხური მკურნალის ასაკის შესახებ: „ძველად ექიმობას მისდევდნენ უფრო ხნოერი მამაკაცი და დედაკაცი, ახალგაზრდა ჩვენში ექიმობის ხელის მოჭიდებას ვერ გაბედავდა. გინდ, რომ გაებუნა, მას ერი და საზოგადოება მაინც არაფერს დაუჯერებდა, სად ახალგაზრდა კაცი და სად მისი ექიმობა და მკურნალობაო.. ექიმობა და მკურნალობა მოხუცი ხალხის საქმეა, ანუ წმინდა ბერების, წმინდა კაცების და სხვათაო (ხელნაწერი N 4717: 68). ზ. ჭიჭინაძის მიერ მოტანილ ცნობას სავსებით შეესაბამება ეთნოგრაფიული მასალა. მაგალითად, ხევესურთა შეხედულებით, დასტაქარი, თავისი საქმის კარგი მცოდნე, გამოცდილი, მაღალი პასუხისმგებლობის მქონე, ჭკვიანი, ასაკში შესული, მშვიდი ხასიათის, სათნო ბუნების ადამიანი უნდა ყოფილიყო. მას ავადმყოფის მდგომარეობა გულთან ახლოს უნდა მიეტანა. ხალხური გადმოცემით, ახალგაზრდა აქიმს სალოცავი არ სწყალობდა, როდესაც დასტაქრობის მსურველი თავის სპეციალობას კარგად ისწავლიდა და ხანაც მოემატებოდა, მხოლოდ მაშინ მისცემდა სალოცავი მას მკურნალობის უფლებას და ხელსაც შეუწყობდა. აქედან ჩანს, რომ ხევესურებს კარგად ესმოდათ, რომ დასტაქრის ხასიათს, მის გამოცდილებას საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამიტომ ახალგაზრდას ასაკში შესულ ექიმებს ამჯობინებდნენ და სალოცავის მფარველობასაც მას მიაწერდნენ.

მეტად მნიშვნელოვანია, რომ ზ. ჭიჭინაძე სამკურნალო კვების საკითხსაც ეხება. იგი წერს: „ძველ მკურნალ დედაკაცთაგან გამიგონია, რომ ძველ ქართველ მკურნალებს, მოუგონიათ დოღოს შეჭამანდი, მახოხი, კვრინჩხი“ და ჩამოთვლილია უამრავი მცენარე, რომლისგანაც მზადდებოდა სამკურნალოდ გამოსაყენებელი საჭმელი, ასევე ღვინისგან დამზადებული ბოღლოწო და სხვ., რომელთა დადებით სამკურნალო თვისებებს ის ხაზს უსვამს.

ზ. ჭიჭინაძის მეტად მნიშვნელოვან დამსახურებად მიგვაჩნია ქართული ტრადიციული მედიცინის სტატუსის განსაზღვრა რუსეთთან შეერთებამდე და შემდეგ. ცნობილია, რომ რუსეთთან შეერთების, უფრო სწორად რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის შემდეგ, დაახლოებით „თანამედროვე (რუსულ-ევროპული) მედიცინის საბოლოოდ გავრცელება-დამკვიდრების ადრე დაწყებული პროცესი. 1803 წლიდან საქართველოში (ჯერ ქართლ-კახეთში და შემდეგ თანდათანობით დასავლეთ საქართველოში) დამყარდა სამედიცინო მომსახურების რუსული სისტემა (ხაზი ჩემია, ნ. მ.). „საექიმო“ მმართველობის სამაზრო ექიმის თანამდებობების, საკარანტინო სამსახურის, აფთიაქების, საავადმყოფოებისა და სამხედრო ჰოსპიტალების სახით, ხოლო ძველი ქართველი ექიმების მოღვაწეობა აკრძალეს“ (შენგელია, 1970: 182). ამგვარად, ქართულ კარაბადინებზე აღზრდილი ექიმების მოღვაწეობა აიკრძალა. „1826 წელს „საექიმო გამგეობამ“ აუკრძალა პრაქტიკა ივანე და ანდრია ყარაეევებს“ (შენგელია 1970: 182). „ოფიციალური ასპარეზიდან განდევნილი ქართული აკადემიური მედიცინა უკვე ხალხური მედიცინის სახით აგრძელებს არსებობას. სახელმწიფო დაწესებულებებიდან გაძევებული გლეხური ქოხის ჭერქვეშ იღებს ბინას“ (შენგელია 1992: 1).

ამგვარად, XIX საუკუნის დასაწყისიდან ოფიციალურ ქართულ მედიცინას ენაცვლება „რუსულ-ევროპული“ მეცნიერული მედიცინა. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ უფრო ადრე ქართულ მედიცინას არავითარი შეხება არ ჰქონდა ევროპულ მედიცინასთან. აღარაფერს ვამბობთ ადრეულ პერიოდზე და საილუსტრაციოდაც მხოლოდ კათოლიკე მისიონერების სამედიცინო საქმიანობის შესახებ აღვნიშნავ. მაგალითად: კათოლიკებისგან უსწავლიათ წამლობა აკაკი წერეთლის დედას და დას, ასევე „ანტონ ყარაევმა (ყარაშვილმა, ნ. მ.) ექიმობა შეისწავლა კათოლიკებისაგან, იტალიურ ენაზე. მან ექიმობა შეასწავლა თავის ვაჟებს – ივანეს, რომელიც ზოგან იოანედ იწოდება და ანდრიას“ (ბერძენიშვილი 1983: 207-208). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზაქარია ჭიჭინაძე, მაღალ დონეზე აფასებს კათოლიკე სასულიერო პირთა სამედიცინო საქმიანობას და მათდამი საკმაოდ საინტერესო ნაშრომი აქვს მიძღვნილი, რომელიც ცალკე კვლევის საგნად მიგვაჩნია.

რუსული სამედიცინო სისტემის გავრცელების შემდეგ ძველ ქართულ ტრადიციებზე აღზრდილმა პროფესიონალმა ექიმმა თუ ექიმბაშმა (ექიმბაში, მოგვხსენებთ, მეფის კარის მთავარ ექიმს აღნიშნავდა) ხალხური მკურნალის სტატუსი მიიღო და შესაბამისად ტერმინი „ექიმბაშიც“ ხალხური მკურნალის მნიშვნელობით იხმარებოდა. რადგან ასეთი მკურნალის საქმიანობა, ოფიციალური წრეების მიერ ნეგატიურად იქნა შეფასებული, სავსებით ლოგიკურია, რომ ამ ტერმინმა უარყოფითი დატვირთვა შეიძინა. თვით ზ. ჭიჭინაძე „ექიმბაშს“ „არაპროფესიონალს“, „უმეცარს“ ხშირ შემთხვევაში შარლატანს უწოდებს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ თანამედროვე სალიბერატურო ენაში ტერმინი „ექიმბაში“ მეტწილად სწორედ ასეთი გაგებით იხმარება. აქედან გამომდინარე, ტერმინი ექიმბაშის მნიშვნელობის შეცვლა საქართველოს მედიცინის ისტორიის განვითარების გარკვეულ ეტაპს უკავშირდება. ამ პროცესს თვალსაჩინოდ წარმოგვიდგენს ზ. ჭიჭინაძე ნაშრომში, რომელიც ქართველი მკურნალის, სიმონ ცოტაძის „შევიწროების“ გამო დაუწერია.

სიმონ ცოტაძე, როგორც ზ. ჭიჭინაძე აღნიშნავს, „უმადლეს მთავრობის ზოგიერთ ექიმს“ უმეცარ ექიმბაშად და ექიმობის არმცოდნე პირად მიუჩნევია და მთავრობის ძალით „მისთვის მკურნალობის უფლების ჩამორთმევა მოუთხოვია“. ამის გამო ზ. ჭიჭინაძე თავის სტატიაში წერს, რომ ყველას ვაღიანებ „მატყუარა ექიმბაშები“ ალაგმოს, მაგრამ მათ რიცხვში არ უნდა მოექცეს ისეთი პირნი, რომელთაც შესაძლებელია ევროპული განათლება არ მიუღიათ, მაგრამ ქართულ კარაბადინებზე არიან აღზრდილნი. ხოლო „ქართულ ძველ კარაბადინებში“ ბევრი ისეთი მკურნალობა არის აღწერილი, რის ცოდნა ევროპის მედიცინას არა აქვს, ამიტომ, ყველა მას შესწავლა უნდა, გაცნობა და არა დევნა და გმობა ძირიან-ფესვიანად, ეს აუცილებელია, ვინაიდან ქართულ „კარაბადინებს“ აქვს მეტად მდიდარი ისტორია, იგი წარმოადგენს არა მარტო ქართველი ერის განათლებულ მკურნალთა და დოსტაქართა ცოდნას, არამედ იგი არის განსწავლულ ექიმთა და მკურნალთა, ასევე ინდოელთა, ქალდეველთა, არაბთა, სპარსთა, ოსმალთა, სომეხთა და სხვათა“ (ჭიჭინაძე 1925: 1). ამ ციტატიდან აშკარად ჩანს, თუ როგორ შესტკივა მას გული ძველი ქართული სამედიცინო სისტემის განადგურების გამო და როგორ მაღალ დონეზე აფასებს იგი ამ მედიცინას.

დაბოლოს, უნდა ითქვას, ზ. ჭიჭინაძის მიერ მასალის მოპოვების მეთოდის შესახებ. ზ. ჭიჭინაძე თანამედროვე ეთნოლოგიაში, გნებავთ ანთროპოლოგიაში,

მიღებულ მეთოდებსაც იყენებს. ფაქტია რომ, იგი მასალას ხშირად იწერს თავად ხალხური მკურნალების, მათი შთამომავლებისგან, თუ შესაძლებლობა ეძლევა, ცდილობს ჩაიწეროს მათი ბიოგრაფიული მონაცემებიც, რის ნათელ მაგალითს მისი ჩანაწერები წარმოადგენს. მაგ., ზემოხსენებული სოფიო როსტომაშვილის შესახებ იგი წერს: „სოფიო ექიმი პირველად ცხოვრობდა ნინოწმინდას, შემდეგ იგი თბილისში გადმოსახლდა... ამ მანდილოსანს მკურნალობა თავის ბებიაგან შეუსწავლია, რომელთა ცხოვრების წელნი XVIII საუკუნის დასაწყისს უნდა მიწვდებოდეს. მკურნალობის შორის ამ დედაკაცის სანაქებთა ქვებით და ხუთოებით მკურნალობდა. დღესაც კი აქვთ მათ მემკვიდრეებს ყველა ის ქვები, რითაც კი ის მკურნალობდა. მე ვნახე ისინი და მათში აღმოჩნდა შემდეგი: წითელი, ყვითელი, შავი (იშვიათი), თეთრი და ლურჯი და მასთან მრავალნი სხვები ქვების გარეშე, გველის კბილი და გველის პერანგი, რომელსაც იგი ორსულს დედაკაცებს მუცელზედ ახვევდა, თურმე რაღაც მკურნალობის მხრით, ისიც მიაჩნეს, რომ მკურნალებს ზემოთ დასახელებულს ქვებთა და კბილებს გარდა სხვაც ბევრი იშვიათი ქვები ჰქონდათ და თითქმის ყველა ცხოველის კბილები და სხვადასხვა ძვლები, რომელთაც წამლად ხმარობდნენ“ (ხელნაწერი N 4717: 15-16).

ამგვარად, ზ. ჭიჭინაძემ, როგორც ჩანს, საფუძვლიანად შეისწავლა ძველი ქართული მედიცინა, სამედიცინო ხელნაწერები, საინტერესო დასკვნები გააკეთა, საგნებით მართებული მოსაზრებები გამოთქვა და ამით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა მედიცინის ისტორიისა და ტრადიციული ქართული მედიცინის კვლევის საქმეში.

Nino Mindadze

Zakaria Chichinadze and Georgian traditional medicine

Zakaria Chichinadze left rich heritage to Georgia and he published several significant papers about Georgian medicine too,

Zakaria Chichinadze knew well the history of Georgian medicine. This is evidenced by his short but very valuable paper – Georgian medicinal works. History of Georgian medicine from old times”, Tb., 1917. In this work he described some stages of development of Georgian medicine: Thus, e.g. medicine before spreading the Christianity; after birth of Christ...; medicinal activity of St. Nino in Georgia...; medicine of the time of reigning Arabs; epoch of David the Builder...; epoch of Tamar – time of renaissance of Georgian medicine... and finally, he stated that from the beginning of the 19th century, after inculcation of Russian medicine “Georgian medicine was killed, it disappeared”.

Zakaria Chichinadze was a protector and promoter of Georgian medicine. When Russian medicinal system was in the process of establishing, Georgian medicinal manuscripts and physicians who were brought up on its base were assaulted. Zakaria Chichinadze wrote that medicinal means described in old Georgian medicinal books-manuscripts – “Karabadines” were to be studied and considered and not to be assaulted and banned.

It should be stated that Georgian “Karabadines” have very rich history. They describe medicinal knowledge not only of learned healers and doctors of Georgian nation but also the knowledge of other learned healers, Indians, Arabs, Persians, Turks, Armenians and others.

In his works Zakaria Chichinadze deals with Georgian magical-religious medicine too and offers very adequate opinion about incantations; magical rites and traditions connected with infectious diseases of children and he emphasizes positive psychological impact of the above stated. Information offered by Z.Chichinadze about medicinal-educational activity of representatives of Georgian aristocracy and clergy is very interesting.

We have to underline the method used by Z.Chichinadze for obtaining of biographical material. Often he recorded material personally from folk healers, doctors from their descendents and tried to get familiar with their biographical data too.

Thus, Z.Chichinadze, who studied thoroughly old Georgian medicine greatly contributed to a matter of study of history of medicine and traditional Georgian medicine.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ალადაშვილი ვ., რას მოგვითხრობს წამება წმიდისა შუშანიკისა დედოფლისა, კრბ. ხელეური, თბილისი, 1985.

(ბერძენიშვილი ნ., მასალები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოების ისტორიისათვის, ტ. II, თბილისი, 1983 .

შენგელია მ., ქართული მედიცინის ისტორია, თბილისი, 1970.

შენგელია რ. ქართული ხალხური მედიცინის ისტორიიდან, თბილისი, 1992.

ჭიჭინაძე ზ., ქართული მკურნალობით განსწავლული სიმონ ცოტაძის ქართული დიპლომის ამბავი. ისტორიული მიმოხილვა VIII –XV საუკუნეებში, ტფილისი. 1925.

ჭიჭინაძე ზ., „ძველი ქართული მკურნალობის გამეცნიერება და ამ მეცნიერების გაქართულება უძველესი დროიდან“, გ. ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი, ხელნაწერი N 4717.

ზაქარია ჭიჭინაძე ქართველი ბრიგორიანელებისა და ქართველი მუსლიმების შესახებ

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ გვიან შუა საუკუნეებში ქართველთა შორის სხვა რელიგია (ისლამი) და ქრისტიანობის მიმართულებები (გრიგორიანელობა, კათოლიკობა) გავრცელდა. ამჯერად ჩვენი მიზანი არაა მართლმადიდებელ ქართველთა შორის აღნიშნული რელიგიისა და კონფესიების გავრცელების მიზეზების შესახებ ვისაუბროთ; არც ის, რომ სხვადასხვა აღმსარებლობის ქართველთა რეაღიარება გამტკიცოთ, რასაც ასე უარყოფდნენ და დღესაც უარყოფენ არაქართველი მეცნიერები. სტატიაში მხოლოდ იმ მეცნიერზეა საუბარი, რომელმაც ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ფაქტობრივად პირველმა (მხედველობაში თუ არ მივიღებთ ა. ხახანაშვილის ნაშრომს ქართველ გრიგორიანელთა (ხახანოვი 1903) და მ. თამარაშვილის წიგნს ქართველი კათოლიკეების (თამარაშვილი 1902) შესახებ) არგუმენტირებულად შეისწავლა როგორც ქართველ გრიგორიანელთა და ქართველ მუსლიმთა, ისე ქართველ კათოლიკეთა ჯგუფები და საფუძვლიანად მიუთითა თითოეული მიმდინარეობის გავრცელების მიზეზებზე. ამავე დროს, მისი ყველა მსჯელობა არგუმენტირებულია. ესაა ზაქარია ჭიჭინაძე.

ზაქარია ჭიჭინაძემ არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა ქართველ მუსლიმებს, ქართველ გრიგორიანელებსა და ქართველ კათოლიკეებს. 1906 წელს შავშელის ფსევდონიმით გამოაქვეყნა წიგნი „ქართველი გრიგორიანები: სომხის რჯულის ქართველები“. 1901, 1907 და 1915 წლებში დასტამბა წიგნები და საგაზეთო სტატიები ქართველთა გამუსლიმებაზე. საგაზეთო სტატიები ძირითადად მე-19 საუკუნის 90-იან წლებშია გამოქვეყნებული. ამ სფეროში ჩატარებული გამოკვლევებით, ზაქარია ჭიჭინაძე არა მარტო მეცნიერებას ემსახურებოდა, არამედ წარმოგვიდგება როგორც პატრიოტი და მამულიშვილი („ჩვენ სარწმუნოების წყალობით ქართველთა განთვისებას არავის დაუთმობთ“; „ვინც ქართლში სომხის შთამომავალია იმასაც ეტყობა თავის ვინაობის ბუჭედი და ვინც ქართველია იმასაც“; „ამ საყდრის (თელეთის – რ. თ.) საშუალებით დიდი ძალი ქართველობა მოესხლიტა თავის ვინაობას“; „მშრალის სამხედროს პატრიოტობით, სასწაულებრივის მხარეებით და ეკლესიურის საქმეთა გვაროვნულის ტრადიციებით წინ ვერ წავადთ. ერთს საფეხურზე გაწეწვებით და ბოლოს როგორც ბრბო ისე ავიგვებით ამ დედამიწის პირითგანა“). ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ ასეთი ნაშრომების შექმნა გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, რომ ქართველ გრიგორიანელთა, ქართველ მუსლიმთა და ქართველ კათოლიკეთა თავს დატრიალებული მოვლენები მათ ქართული ენობრივი და ეთნიკური სამყაროსაგან საბოლოო მოწყვეტას უქადდა. ქართველ გრიგორიანელთა შესახებ წიგნის შექმნა კი მას შემდეგ გადაწყვიტა, რაც მის და სხვა ავტორთა სტატიებს თბილისის სომხური პრესა („მშაკი“, „მურჭი“) აგრესიულად შეხვდა. ამ უკანასკნელთა მიზანი იყო ქართული ეთნიკური და ენობრივი ერთო-

ბის დეზინტეგრაცია, მონოფიზიტი ქართველებისათვის სომხური ენის დასწავლა და სომხური ცნობიერების ჩამოყალიბება, საქართველოში სომეხთა დემოგრაფიული მდგომარეობის გაუმჯობესება და შესაბამისად ქართველა დემოგრაფიული ვითარების გაუარესება და ერთიანი ეთნიკური ქართული ერთობის დასუსტება. ზაქარია ჭიჭინაძე, მიხეილ თამარაშვილთან ერთად, უმაღლესი ყოველივე ეს რას უქადდა ქართველ ერს. ადვილი არ იყო ნაუცბათევად საისტორიო მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალების შეკრება-შეგროვება; მან ერთიც გააკეთა და მეორეც.

კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა ზაქარია ჭიჭინაძემ ის სომეხი კაღმოსნე-ბი, რომლებიც უარყოფდნენ არა მხოლოდ ქართველი გრიგორიანელების, არამედ ქართველი კათოლიკეებისა და ქართველი მუსლიმების არსებობას. მას წიგნში მოყავს ამონარიდი სომხური ჟურნალიდან: „1891 წ. სომხურ ჟურნალ „მურჭში“ წერილი დაიბეჭდა ქართველთა შესახებ, სადაც დამწერი, სხვათა შორის, ერთ ალაგას ასე საუბრობდა: „ქართველებს ძლიერ უყვარსთ სხვა და სხვა სარწმუნოების მექონ ხალხში ქართველ გვარის ერის გაჩენა. მაგალითებრ, ქართულ მწერლობაში კარგა ხანია რაც ავრცელებენ ქართველ მაჰმადიანთ არსებობას, ქართველ ებრაელთა და ეხლა მათ ქართველი გრიგორიანელებიც გაიჩინეს, ამით საქმეც გაათავეს, მას მტკიცე ბეჭედი დააკრეს“ (შავშელი, 1906: 5). აღნიშნულმა დააჩქარა ზაქარია ჭიჭინაძის განზრახვა, რომ წიგნი დაეწერა. ის წერს: „ამ საგანზე წერა მე ადრიდანვე მქონდა გაღვიძებული და მის შესრულებას ყოველთვის ნატვრით ვეჭრფოდი, ხოლო მრავალ საქმეთა მიმდევრობამ არ მომცეს დროზედ ნატვრის შესრულება. შეუსრულებლობა კი ჩემგან შეუძლებელი იყო, რადგანაც ხანი გადიოდა, იმდენი ჩვენის სამშობლო ქვეყნის ასპარეზზედ, ჩვენ მემამულეთ (მოქალაქეთ – რ. თ.) შორის, დიდი განმასხვავებელი გვაროვნული კამათიც იბადებოდა, ერთის ტომის და მოდგმის შვილები, ერთის ენის და ქვეყნის მეზობელნი ურთიერთ შორის განსხვავებასა და განცალკევებას ქადაგებდნენ. ამის სრულს მაგალითს წარმოადგენს ქართლ-კახეთის სოფლებში მცხოვრებ ქართველთ ისეთ ჯგუფთ მცხოვრებთ, რომელთა რიცხვიც სარწმუნოებით, ანუ ეკლესიით გრიგორიანობას ეკუთვნიან და შთამომავლობით კი ქართველს, საქართველოს, მათი დედა ენაც ქართული ენა არის...“ (შავშელი, 1906: 6).

ზაქარია ჭიჭინაძე ფაქტობრივად პირველი იყო, რომელმაც ეთნიკურობის განსაზღვრაში რელიგიური ფაქტორი გამორიცხა და ამ თვალსაზრისით შუა საუკუნეობრივი აზროვნებიდან გამოვიდა. ის პარალელებს ავლენდა ევროპასთან და აღნიშნავდა, რომ აქ ეთნიკურობის განმსაზღვრელი რელიგია არ არისო და წერდა: „სამწუხაროდ, ეს მარტოდ ჩვენშია, ქართველებში, თორემ ევროპაში ეს ასე არ არის, ის სარწმუნოებრივი მხარეები გვარტომობის აჩრდილ ქვეშ იფარება. ევროპის რომელიმე ერთს გვარტომობის ერთ შორის რამდენიმე სარწმუნოების კაცი ცხოვრობს, მაგრამ არც ერთი მათგანი თქვენ არ გეტყვით, რომ იგი სხვა ტომს ეკუთვნის, ანუ იმ სარწმუნოების ერს და ენას, ვისი სარწმუნოებაც მას უკავია“ (შავშელი, 1906: 23). ასე რომ, ზაქარია ჭიჭინაძე, რომელიც ამ სტრიქონებს წერდა მე-20 საუკუნის დასაწყისში თავისი აზროვნებით თანამედროვე დასავლური სტანდარტების დონეზე იდგა.

ზაქარია ჭიჭინაძეს დადგენილი აქვს ის სოფლები, სადაც „სომხის რჯულის“ ქართველები ცხოვრობდნენ. საამისოდ ის ვახუშტი ბატონიშვილის თხზუ-

ლებიდან სათანადო ადგილსაც აცოტირებდა. მან არა მხოლოდ გლეხთა შორის დაადასტურა ქართველი მონოფიზიტები, არამედ ზედაფენის წარმომადგენლებშიც და იმასაც გაუსვა ხაზი, რომ ზოგიერთი მათგანი მართლაც სომხის შთამომავალი იყო. დანანებით აღნიშნავდა, რომ ასეთი წარმომავლობით ქართველების ერთი ჯგუფი იმდენად იყო მოწვევტილი ქართული ეთნიკურ სამყაროს, რომ მათ ყველანაირი კავშირი გაწყვეტილი ჰქონდათ ქართველებთან და ჩამოყალიბებული სომხური ცნობიერება გააჩნდათ. საამისოდ ასახელებს „ახალქალაქის სომხის მღვდელს ხუციშვილს“.

მიუთითებდა იმ ფაქტების შესახებ თუ როგორ უმახინჯებდა სომხური ეკლესია ქართველ მონოფიზიტებს ქართულ გვარებს და გარდაქმნიდა მათ სომხურ ყაიდაზე. წიგნში „სომხის რჯულის ქართველების“ შესახებ შესწავლილია ასზე მეტი ქართველი გრიგორიანელის გვარის ისტორია. ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ერთ სოფელში ერთი გვარის წარმომადგენლებში შეიძლება გრიგორიანელსაც წააწყდეს და ქართველ მართმადიდებელსო: „სადაც კი სცხოვრობენ გრიგორიანები მათში მოიპოვებიან ისეთნიც, რომელთა გვარის წევრნი ქართველებიც არიან“ (შავშელი, 1906: 62). აფიქსირებდა ისეთ ფაქტებს, რომ სომხური ეკლესია „ძირეულ ქართველ გრიგორიანების გვარებს ამახინჯებენ“ (შავშელი, 1906: 62). სინანულით აღნიშნავდა, რომ „ქართველ გრიგორიანებმაც ირწმუნეს მათი რჩევა და მის მეოხებით იწყეს სომხური ენის შეთვისება, გვარების გადასხვაფერება და ყოველივე ქართულის დამახინჯება“ (შავშელი, 1906: 62). „ენის გარდა სადღეისოდ ქართველ გრიგორიანებს თავიანთ ძველს ქართულს გვარსა და სახელებსაც უსხვაფერებენ, ახალს რადაცა სომხურ გვარებს არქმევენ და მით არწმუნებენ, რომ თქვენი ძველი გვარი სომხური არის და დღეინდელი, ქართული კი ახალი მოგონილიაო“ (შავშელი 1906: 57). ზაქარია ჭიჭინაძე არაფერს აჭარბებს: ამ მხრივ სომხურ-გრიგორიანული ეკლესია განსაკუთრებით გააქტიურდა მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან; ქართველ მონოფიზიტებს ქართული გვარების სუფიქსებს სომხური და რუსული სუფიქსებით უცვლიდნენ (მაგალითად, ქობულაშვილი ქობულოვად ჩაწერეს) ან გაჭვირვალე ქართული გვარების ნაცვლად მათ სომხურძირიან და სომხურ/რუსულ სუფიქსიან გვარებს ანიჭებდნენ. მაგალითად, თელაველი ბერძნიშვილები და ჭადარაშვილები მარტიროსოვებად ჩაწერეს, ტალიურები – ბეგიჯაბოვებად (თოფჩიშვილი 2005: 164-165; თოფჩიშვილი 1989).

ზაქარია ჭიჭინაძეს გაგრიგორიანებულ-გასომხებული ქართული გვარების, როგორც აღვნიშნეთ, ასზე მეტი მაგალითი აქვს მოყვანილი. საილუსტრაციოდ მისი წიგნიდან ასეთი ციტატა შეიძლება მოვიყვანოთ: „ცხინვალისაკენ, ერთს სოფელში სცხოვრობენ გლეხი გიგაურები. ყველა იგინი მე-18 საუკუნეში გადაკავშირებულ იქმნენ სომხის საყდარზედ. დღეს გიგაურები სომხათ ითვლებიან, სარწმუნოების წყალობით გვართაც სხვა-ფერდებიან“ (შავშელი, 1906: 91). ის ასახელებს აგრეთვე ამბარდანებს, კოხტიეებს, სანდაძეებს, ღარდაძეებს, მუჩაიძეებს, თუშიშვილებს, ობოლგოგიაშვილებს, ჯაშიტაშვილებს, გომელაურებს, სულხანიშვილებს, ზოზიაშვილებს, პანწულიძეებს, ვახტანგიშვილებს, შავარდენიძეებს, აღნიაშვილებს, თავაქალაშვილებს, მირზაშვილებს, წერეთლებს, ფანიაშვილებს, ხახანაშვილებს, მეღვინოვებს, კოშკაშვილებს, ქიტიაშვილებს, ხიზანიშვილებს, მეტივიშვილებს, ღვთისიეებს...

ზ. ჭიჭინაძემ, რომელსაც მეზობელი ქვეყნის საბჭოთა ისტორიკოსები, დაკნინების მიზნით, „ბურჟუაზიულ ისტორიკოსად“ მოიხსენიებდნენ, დაადასტურა, რომ ქართველი გრიგორიანელები სრულიადაც არ იყვნენ „ქართულად მოლაპარაკე სომხები“, რომ „მათ სომხების არაფერი აქვთ, ქართულად მოლაპარაკენი არიან და ქართული კაცის ზნისა და ხასიათის მქონენი“. ქართველ მოღვაწეს არც ის გამორჩენია მხედველობის არედან, რომ სომხურ-გრიგორიანულ ეკლესიას საქართველოში ქართული ტაძრები ჰქონდა მითვისებული: „მარტოდ თფილისში ქართველების ოთხი საყდარი აქვთ დაჩემებული და გასომხებული, ესენი არიან ფეთხაინი, წმ. მიხეილის საყდარი, დიდი მეიდნის თავზე წმ. გიორგისა და მეტეხის აღმართზე, პატარა საყდარი“ (შავშელი 1906: 47). ეს მონაცემები კი მის დროს ხალხის მეხსიერებას ჰქონდა შემორჩენილი.

მკვლევარის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ზაქარია ჭიჭინაძე ყველა „ქართველ გრიგორიანელს“ წარმოშობით ქართველად როდი აცხადებდა. მათ შორის გამოყოფდა ჯგუფს, რომლებიც წარმოშობით სომხები იყვნენ, მაგრამ ქართულად მოლაპარაკენი, ქართული ტრადიციის მქონენი. ზაქარია ჭიჭინაძემ ისიც კარგად იცოდა, რომ ეთნიკურობის განმსაზღვრელი ცნობიერება იყო და ის ამით თანამდეროვე მეცნიერების დონეზე იდგა: „აწინდელი ქართველი გრიგორიანი, თუ გინდ ნამდვილად მათი შთამომავალი იყოს, მაინც იგი დღეს წარმოადგენს სრულს სახეს ქართველის კაცისას“ (შავშელი 1906: 88). „სახეშია მისაღები, რომ საქართველოში არამც თუ მარტოდ ქართველ გრიგორიანები ეკუთვნიან ქართველ ტომს, არამედ ისინიც კი ქართველები უნდა იყვნენ, ვისაც ჩვენ სომხის შთამომავლად ვსთვლით, აბა ერთი ბძანეთ თუ ასეთ შთამომავალთ რა უნდა უწოდოთ ჩვენ, რომელთაც გულსა და სულში გადაენერგათ ქართული ზნე და ხასიათი, დღეს იგი ქართველი კაცის მტკიცე გეგმასაც წარმოადგენს, ერთის სიტყვით, საქართველოს სომეხი არის ისეთივე ქართველი – მტკიცე განუყრელი, როგორც თვით ქართველი... დღეს მათი განსხვავება ჩვენგან შეუძლებელია“ (შავშელი 1906: 88-89).

მეცნიერი ლოგიკურ კითხვას სვამდა: თუ სომეხი გარდა გრიგორიანელისა, შეიძლება მართლმადიდებელიც იყოს, პროტესტანტიც, კათოლიკეც და მუსლიმიც, რატომ არ შეიძლება სხვებიც ასევე იყვნენო და ასკენის „სომხები თავიანთ გვარის სასარგებლოდ ასეთის შემცდარის ოცნებებით არ უნდა მოქმედებდნენ“ (შავშელი 1906: 85).

ზაქარია ჭიჭინაძე ამავე დროს სომხებს გულშემატკივრობდა, ისინი ადვილად სტოვებდნენ მამა-პაპათა სამშობლოს, „იქ ჰკარგავს ყველაფერს გარდა ეკლესიისა, ამით იფარავს ვითომც სომხობას, მაგრამ ის კი არ იციან მათ, რომ ესეც დროებითი იქნება...“ მან თითქოს იწინასწარმეტყველა: „ასეთი გულგრილობით მთელი არმენია ცარიელი დაშთება, იქ სომხების მაგიერ მუსლიმანები და სხვა ტომის კაცნი გამრავლდებიან, რის ნიშნები მათში დღესაც კარგადა აშკარად ჩანს“ (შავშელი 1906: 87).

ზ. ჭიჭინაძეს ფაქტობრივად რკინის ქაღალმები ჰქონდა ჩაცმული – მან შემოიარა არა მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს სოფლები, სადაც „სომხის რჯულის ქართველები“ ცხოვრობდნენ, არამედ მთელი სამხრეთ-დასავლეთი ანუ „ოსმალის საქართველო“ და აფიქსირებდა ჯერ კიდევ ხალხში შემორჩენილ გადმოცემებს ქართველთა გამუხლმებისა და გათათრების შესახებ. ფაქტობრივად ის გვევლინება ამ თემებზე ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ეთნოგრაფიული

მონაცემების პირველ შემომტანად. ხალხში მოპოვებულმა მასალამ ზ. ჭიჭინაძეს გამოატანინა დასკვნა, რომ „ხალხი უნდა გამაჰმადიანებულიყო, თორემ ყველას ანიავება ელოდა“. ამასთანავე, დაადასტურა ბევრი ფაქტი, თუ როგორი წინააღმდეგობის ფონზე მიმდინარეობდა ქართველთა გამაჰმადიანება და რომ ის ერთჯერადი აქტი არ იყო და ხანგრძლივად მიმდინარეობდა. დააფიქსირა, რომ მხოლოდ შავშეთის ქართველობა გამაჰმადიანებული ნებით. ეძებდა და პოულობდა ქართველ მუსლიმებში ქართულ გვარებს (თურმანიძე, ლომინაძე, საღირასძე, თიკანაძე, ძნელაძე, მხაცკაძე, გორდაძე...), რომლებიც მაჰმადიანურ სამყაროში უფუნქციო იყო, მაგრამ ხალხის მესხიერება მათ არ იეიწყებდა. ადგილზე ისიც გვარკვია, რომ ჯერ კიდევ 1840-იან წლებში „გათათრებული ქართველები ჩუმად ქრისტიანობდნენ“, რომ „ალილოს“ თქმა მურღულში გათათრებულ ქართველთა შვილებს 1870 წლამდის სცოდნიათ“.

ლიგანის/ლივანის ხევის გამაჰმადიანების შესახებ ზაქარია ჭიჭინაძეს ადგილზე ჩაუწერია გადმოცემები, რომ ადგილობრივი ქართველები ხანგრძლივად უწევდნენ წინააღმდეგობას თურქებს, რომლებიც ქართველ ქრისტიანებს გამაჰმადიანებას აიძულებდნენ. მას შემდეგ, რაც ერთი გადმოცემით რვაას, ხოლო მეორე გადმოცემით ათას ოთხას კაცს მოაჭრეს თავი ართვინის ხიდთან და სიკვდილით დასჯილები ჭოროხში გადაყარეს, მოსახლეობა იძულებული გახდა ქრისტიანობა დაეტოვებინა და ისლამი მიეღო (ჭიჭინაძე 2004: 19). ადგილზე მოხუცებისაგან გამოკითხვის შედეგად ზაქარია ჭიჭინაძეს დაუდგენია, რომ ქართველთა მიერ ქრისტიანობისათვის თავგანწირვა 1740 წელს უნდა მომხდარიყო (ჭიჭინაძე, 2004: 21). დიდხანს უწევდნენ ოსმალებს წინააღმდეგობას მაჭახლელები: „აჭარლებზედ მეტი სისხლი მაჭახელმა დაღვარა. აჭარაში გამაჰმადიანების შემდეგ გავიდა ბარე 50 წელიწადი და მაჭახელი არც თათარი იყო და არც ოსმალს იცნობდა, იგინი ხარჯს არავის აძლევენ, იყვნენ კაი თოფების და ხმალ-ხანჯლის მკეთებელი და ამიტომ ერთთავად ომი და სისხლის ღერა უყვარდათ. ... მაჭახლის სრულიად გამაჰმადიანება უნდა მომხდარიყო 1790-1805 წლებამდის“ (ჭიჭინაძე, 2004: 22). ლივანელების ნაწილს კი კათოლიკობა მიუღია. გამაჰმადიანებულები კი დიდი ხნის განმავლობაში ფარულად ქრისტიანობდნენ.

დიდი ბრძოლების გადახდა მოუხდა ქრისტიანობისათვის მურღულელ ქართველებს. „ისე უწყალოდ და შეუბრალებლად მათ არსად დაუქცევიათ ქართველთა სისხლი და ეკლესიები, როგორც მურღულში. მურღულის ქართველობამ თითქმის ასახელა თავისი არსებობა; ოსმალნი გააკვირვეს ამათ თავიანთის გმირობითა და ბრძოლით; ესენი ოსმალებს სჯულის გულისათვის დაუცხრომლად 1790 წლამდის ებრძოდნენ“. ჩაწერილი მასალებით გვარკვია, რომ გამუსლიმების შემდეგ, მუსლიმი ქართველები დიდხანს ჩუმად ქრისტიანობდნენ: „1840 წ. ოსმალთა დიდის მეცადინეობით შეიტყვეს, რომ მურღულში თურმე გათათრებული ქართველები ჩუმად ქრისტიანობდნენ. ... ქრისტიანობის რიცხვი აღმოსწნდა სოფელს გველში, თხილაძორში, ძანცუღას, თასმალოს და სხვა სოფლებში. საქმის გამოძიების შემდეგ აღმოჩნდა, რომ ხსენებულ სოფლის ქართველთ სჯულის გულისათვის ასი წელიწადი ოსმალთ წინააღმდეგ უბრძოლიათ და ასი წელიწადიც ამათ ქრისტიანობა ჩუმად შეუნახავთ“ (ჭიჭინაძე 2004: 25). ზაქარია ჭიჭინაძემ ისიც გვარკვია, რომ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში „საიდუმლო ქრისტიან-ქართველები საიდუმლო ლოცვას გარდა მცირედ კარშიაც ქრისტიანობდნენ. მაგალითებრ,

შობა ღამეს ამათ იცოდნენ „ალილოს“ თქმა. ... ნამეტურ უქმობდნენ შობას, ადღ-გომას, წყალკურთხევას, ახალ წელიწადს და ელიობას, ქრისტიანულ მარხვასაც ინახავდნენ“ (ჭიჭინაძე, 2004: 26). ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი მთელი რიგი მოვლენები მურღულეულ ქართველებს დღემდე აქვთ შენარჩუნებული. სტამბოლში მცხოვრები მურღულეულის ეიუფ უზუნის (გრძელოსმანიშვილის) (53 წლის) ინფორმაციით, „დედოფალი რომ მოვა სახლში ქორწილის დროს, ზღურბლზე ნახშირის ჯვარს გააკეთებენ. დედამთილი თაფლს მისცემს ხელში და ნახშირით ზევით კედელზე ჯვარს აკეთებს დედოფალი“; „გურჯებს სისხლში არა გვაქვს მუსლიმობა. დედაჩემი მუსულმანია, მაგრამ გარმონის ხმას რომ გაიგებს, გამოხტება და იცეკვებს“ (2014 წელი).

საყურადღებოა ბერძენი ინფორმატორისაგან მოწოდებული ინფორმაცია: „... როგორც ერთმა ბერძენმა (ლაზარემა) მარწმუნა, „ალილოს“ თქმა მურღულეში გათათრებულ ქართველთა შვილებს 1870 წლამდის სცოდნიათ. ჩვეულებრივ შერჩათ კიდევ საღვთოს დაკვლა და წითელი კვერცხების შეღებვა“ (ჭიჭინაძე 2004: 27). ამავე ნარკვევში ზაქარია ჭიჭინაძე პარხლის ხეობის ქართველთა შესახებაც საუბრობს: „უწიან, რომ მურღულელების მსგავსადვე იბრძოდნენ ქრისტიანობის დასაფარავად პარხლის ხეობის ქართველ მაჰმადიანთა ზოგიერთი სოფლები. ამ საუკუნის 1860 წლებამდის პარხლის ერთს სოფელში ქართველ მაჰმადიანებს ქრისტიანობაც ეკავათ, და საიდუმლოდ ქართველობდნენო, მღვდლად მათ მღებრაძე ჰყანდათო“ (ჭიჭინაძე 2004: 27).

ზაქარია ჭიჭინაძეს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ადგილობრივებთან მიგრაციის ფაქტებიც დაუდასტურებია: „ვისაც არ უნდოდა გამაჰმადიანება, ისინი თქვენსკენ გამოიქცნენ. ვინც აქ დარჩა, ყველამ თაყვანი-სცა მაჰმადიანობას“ (ჭიჭინაძე, 2004: 29). მიგრირებულთა გვარებს შორის დასახელებული ყავს სოფელ მიქელეთში მცხოვრები მიქელაძეები. ნახევარზე მეტი ხალხი ამავე მიზეზით გაქცეულა შავშეთ-იმერხევის სოფლებიდან. „შავშეთის ხალხი გამაჰმადიანებულა, ბევრი მათგანი აჭარაში გაქცეულა, რადგან გამაჰმადიანება არ სდომებიათ“ (ჭიჭინაძე, 2004: 99). შავშეთის სოფლებიდან ზაქარია ჭიჭინაძის დროს ქართული ენა და ქართველობა ახალდაბის, ჯვარეს და გარყლუფის მკვიდრთ ჰქონიათ შენარჩუნებული (ჭიჭინაძე, 2004: 35). მთხრობელს ზაქარია ჭიჭინაძისათვის ჩაუწერინებია: „მაგათზე იტყოდნენ, რომ ეგენი გვიან გადაბრუნდნენ სჯულიდან, გვიან მიიღეს მაჰმადიანობაო“ (ჭიჭინაძე, 2004: 35). საყურადღებოა, რომ ტერმინი „გადაბრუნება“ დღესაც ცოცხალია იმერხეველთა მეტყველებაში ასიმილირებულის, დეეთნიზებული მნიშვნელობით – შავშელებს ისინი „გადაბრუნებულ ქართველებს“ უწოდებენ. მეცნიერს შავშეთელი ქართველების ქართული ენის დაკარგვის დროც დაუდგენია: „ასე და ამ რიგად შავშეთში ქართული ენის ძირიანად ამოვარდნის დრო 1840 წლიდან იწყება“ (ჭიჭინაძე 2004: 37).

ზაქარია ჭიჭინაძემ ღრმად მოხუცი მთხრობელებისაგან გაარკვია, რომ „ყველაზე უფრო კარგახანს ჩილდირში დარჩა ქართული ენა. მე კარგად მახსოვს იქიდან ჩვენსა (შავშეთში – რ. თ.) ბერი კაცები რომ მოვიდოდნენ, მაშინ ისინი მამაჩემს ქართულად ელაპარაკებოდნენ. მე კი თათრულს ვლაპარაკობდი, მათი ენის არაფერი მესმოდა“ (ჭიჭინაძე, 2004: 100).

გამაჰმადიანების მიუხედავად, ქართველ მუსლიმებს მე-19 საუკუნის ბოლომდე ქართულ ტაძრებზე თავიანთი წარმოდგენაა ჰქონდათ შენარჩუნებული: „ხახუ-

ლის ეკკლესიის სილამაზე, იშხნის სიჭრელე და პარხლს დაჯდომა და დასვენებაო“ (ჭიჭინაძე 2004: 32).

ზაქარია ჭიჭინაძის იდეალი იყო ქართველებს უარი ეთქვათ ეთნიკურობის შუასაუკუნეობრივ გაგებაზე (რელიგია=ეთნიკურობა) და ისეთივე გაგება ყოფილიყო ეროვნებისა როგორც ევროპის ქვეყნებშია. ის მაჰმადიან ქართველებში ენისა და ეთნიკური ცნობიერების პრობლემასაც შეეხო (მთხრობელისაგან ჩაუწერია: „შავშეთში ქართული ენა არავინ იცის, მაგრამ ჩვენ მაინც გურჯები ვართ. მე ქართული არ ვიცი, მაგრამ ჩემს თავს გურჯს ვუწოდებ“ (ჭიჭინაძე, 2004: 96). „მთელი შავშეთის სოფლის ხალხნი სულ ქართველები ვართ, ეს ადგილებიც საქართველოა, ამას ფიქრი არ უნდა. ...ყველა აქაურ სოფელს, მთას და ხეობას ქართული სახელები აქვს, აი, მეც ქართული გვარი მაქვს: ჯინჭაროღლი-ჯინჭარაშვილი, თუმცა ერთი სიტყვა ქართული არ ვიცი. მამა-ჩემი კი იტყოდა, რომ ჩვენმა ძველებმა ყველამ ერთი იცოდნენ ქართულიო“ (ჭიჭინაძე 2004: 97). ფრიად საყურადღებოა, რომ ზაქარია ჭიჭინაძე, სრულიად სამართლიანად, „ოსმალოს საქართველოს“ სხვადასხვა ადგილას ქართული ენის შენარჩუნებას გეოგრაფიული ფაქტორით ხსნის.

ზაქარია ჭიჭინაძის ნაშრომები დღევანდელი გადასახედიდან თითქოსდა მეცნიერული თვალსაზრისით სათანადო დონეზე არაა შესრულებული, მაგრამ იმდროინდელი მეცნიერების დონეს უდავოდ პასუხობდა. მისთვის მთავარი იყო ფაქტები. ქართველ გრიგორიანელთა და ქართველ მუსლიმთა შესახებ მთხრობილი ფაქტები კი ყველა უტყუარია. მამულიშიელს სათანადო სამეცნიერო სკოლა არ ჰქონდა გავლილი და თავის ნაშრომებს სამეცნიერო აპარატურით ვერ უზრუნველყოფდა, თუმცა წყაროებსა და ლიტერატურულ მონაცემებს სათანადოდ ფლობდა და ემყარებოდა არგუმენტების განსამტკიცებლად. მაგალითად, ქართველ გრიგორიანელთა არსებობის დამადასტურებლად მას მოყვავს 1640 წელს კათოლიკე ავგუსტიანელების ორდენის ძმის ამბროზიოს წერილი, რომელიც მიხეილ თამარაშვილის წიგნით იყო ცნობილი: „ჩვენ მონოზნები (ე. ი. ლათინის) ამ ქრისტიან ქართველებში დიდს სიკეთეს ქმნას შეიძლებდნენ, რომ მათ შეძლება ჰქონდესთ ქართველთ სოფლების სყიდვის იმ გვარად, როგორც ამას სომხები სჩადიან. თუმცა ქართველებს სომხების დიდი სიმძულვარე აქვსთ, ნამეტურ სარწმუნოების მხრივ, გარნა როდესაც სომხების ყმები ხდებიან, ბევრი მათგანი გადადის სომხის წესზედ. ქართველები უეჭველია დიდის სიამოვნებით მიიღებენ ლათინთა წესსა, თუ ჩვენი ყმები გახდებიან“ (შავშელი 1906: 387). ზაქარია ჭიჭინაძე სათანადო და სამართლან კომენტარს უკეთებს ლათინურ წყაროს: „ასეთ ცნობებს გარდა არის ისეთი ცნობებიც, რითაც ლათინის ბერები შესწივიან „კონგრეგაციას“, რომ ქართველების გაფრანგების საქმეში ძრიელ ხელს გვიშლიან აქაური სომხებით. თვითონ რომ ქართველებს ასომხებენ მით არაფერია მათთვისო და ჩვენ თუ გაფრანგეთ ვინმე, იმას კი გვიშლიან, ჩვენ საქმეში ერევიან და აღარ იციან თუ როგორ შეგვიშალონ ხელიო, თვით ქართველებს აშკარად ყიდულობენ, აშკარად გადააჰყავსთ თავიანთ სჯულზედ და ჩვენ კი გვიშლიანო“ (შავშელი 1906: 38-39). რა კომენტარი უნდა გაკეთდეს ყოველივე იმის შესახებ, რომ ქართველთა მართლმადიდებლობიდან მიქცევის ფაქტებზე უცხოური დოკუმენტებიც დალადებენ. ალბათ, არაფერი – ევროპელებიც შეგნებულად ხომ არ ამახინჯებდნენ ქართველთა გასომხება-გაგიგორიანებას? ფაქტია, რომ მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ქა-

რთველებზე ყოველი მხრიდან შეტევა ხორცილედებოდა: ისინი გარეშე ფაქტორთა გამოისობით არა მხოლოდ მონოფიზიტობას იღებდნენ, არამედ კათოლიკობასა და ისლამს. რაც მთავარია შემდეგდროინდელი მეცნიერული გამოკვლევებით ქართველ გრიგორიანელთა, ქართველ მუსლიმთა და ქართველ კათოლიკეთა რეალური არსებობა მეცნიერულად არაერთგზის დადასტურდა (თოფჩიშვილი 2013).

ზაქარია ჭიჭინაძემ, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, ფაქტობრივად, ბოლო ინფორმატორებს მიუსწრო, რომლებსაც თავიანთი წინაპრებისაგან ჰქონდათ გადმოცემული ამბები გამაჰმადიანებისა და ქართული ენის დაკარგვის შესახებ. ის დამწუხრებული იმასც წერდა, რომ ამ ამბების მცოდნენი სულ მალე აღარ იქნებიანო: „დღევანდლამდე აქა-იქ მოხუცებულებს კიდევ შეხვდება კაცი, რომლებსაც კარგად ახსოვთ ბევრი რამ გამაჰმადიანების ცნობები, ეს ამბები მათ თავიანთი ძეგლებისაგან გაუგონიათ. ასეთ მოხუცებულებმა ბევრი რამ ამბები იციან ხახულის ტაძრის შესახებ, ანჩის, პარხლის, ტბეთის, ზარზმის, ოპიზის, დოლის ყანის და სხვების. ჩვენ თუ ამათ ყურადღებას არ მივაქცევთ და არ დავწერთ დღეს ცნობებს, შემდეგ ეს სულ ვეღარ მოხერხდება, რადგანაც 10-15 წლის განმავლობაში ეს მოხუცებულები სულ მიეფარებიან“ (ჭიჭინაძე 2004:118). ფაქტობრივად ეს იყო პატრიოტი ქართველის სინანული და მოწოდება, რომ ქართველებს ეჩქარათ და დროზე დაეფიქსირებინათ ზეპირი ისტორიის მონაცემები.

და ბოლოს, ზაქარია ჭიჭინაძემ დიდი შრომა შეაღია ქართველი მაჰმადიანების შესახებ ჭეშმარიტების დადგენას. ამ თვალსაზრისით მას თავისი მოღვაწეობა 1890 წელს დაუწყო და მასალების შეგროვებას ექვსი წელი მოანდომა. მაშინდელი კომუნიკაციების პირობებში ეს მთლად ადვილი საქმე არ იყო, მაგრამ სამშობლოსა და საკუთარი ხალხის სიყვარულმა, ჭეშმარიტების დადგენის სურვილმა ეს შეაძლებინა. მის მიერ შეკრებილი მონაცემები დღეს ჩვენი თანამედროვე ქართველებისათვის შესანიშნავი ზეპირი საისტორიო წყაროა. ამ სახის საისტორიო წყაროს მნიშვნელობა კი დღეს საყოველთაოდ აღიარებულია. ის ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „ჭეშმარიტად საჭიროა ქართველ მაჰმადიანთათვის ზრუნვა“ (ჭიჭინაძე, 2004: 119). ზაქარია ჭიჭინაძის ამ სიტყვებს ჯერაც არ დაუკარგავს აქტუალურობა. თურქეთში მცხოვრებ მუსლიმ ქართველებს დღესაც არანაკლებ სჭირდებათ აქაური, ქრისტიანი ქართველებისაგან ზრუნვა.

Roland Topchishvili

Zakaria Chichinadze About Georgian Gregorians and Georgian Muslims

It is known that in the Middle Ages other religions (Islam) and directions of the Christianity (Gregorian religion, Catholicism) spread among Georgians. The talk in the present article concerns Zakaria Chichinadze, in fact, the first who still in the end of XIX and the beginning of XX centuries thoroughly studied the groups of “Georgian Gregorians, Georgian Muslims and Georgian Catholics and substantially pointed to the reasons of prevalence of each of these religious directions. In 1906 he published the book *Georgian Gregorians: Georgians of Armenian Belief*” under the pseudonym of Shavsheli. In 1901, 1907 and 1915 he published books and newspaper articles on Georgians adopting Muslim religion. With the research, conducted in this sphere, Z.

Chichinadze served not only the science, but is for us a great patriot his country. Creation of such works by Z. Chichinadze was caused by the circumstance that the events Georgian Gregorians, Georgian Muslims and Georgian Catholics had faced threatened them to be finally isolated from the Georgian linguistic and ethnic space. He decided to write a book on Georgian Gregorians after the Armenian press in Tbilisi met with aggression the articles of Z. Chichinadze and other authors. They pointed to the fact that the Armenian Church distorted the Georgian names of Georgian monophysites and transformed them in the Armenian style.

Z Chichinadze travelled much, visiting every corner of South-West Georgia, i.e “Ottoman Georgia” and fixed the legends, still existing among the population, about how Georgians were forced to become Muslims and Tatars. In fact, he is the first, who introduced ethnographic data on these topics into our scientific literature. He proved many facts how Georgians had to become Mohammedans in the background of strong resistance, that these were not one-time acts and that this process continued quite long. He also clarified locally that still in the 1980s those “Georgians, which were forced to become Tatars, secretly believed in Christianity and their children knew “Alilo” till 1870”.

It was an idea for Z. Chichinadze that Georgians had better refuse medieval understanding of ethnicity (religion=ethnicity) and have that understanding of nationality as was in the European countries. He also concerned the problem of relation between the language and ethnic consciousness among Mohammedan Georgians. The scientific research works of the later period have more than once scientifically proved real existence of Georgian Gregorians, Georgian Muslims and Georgian Catholics.

გამოყენებული ლიტერატურა:

თამარაშვილი 1903 – თამარაშვილი ზ. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902.

თოფჩიშვილი 2005 – თოფჩიშვილი რ. ქართველი მაჰმადიანები, ქართველი კათოლიკეები, ქართველი გრიგორიანელები. – თოფჩიშვილი. ეთნოისტორიული ეტიუდები, თბ., 2005, გვ. 154-168.

თოფჩიშვილი 2005 – თოფჩიშვილი რ. სამცხე-ჯავახეთის ეთნიკური ისტორიიდან, თბ., 2013.

თოფჩიშვილი 1989 – Топчишвили Р. А. Посемейные списки Тифлисской Губернии 1886 г. как этнографический источник. – СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ. №6, 1989.

შავშელი 1906 – ქართველი გრიგორიანელები (სომხის რჯულის ქართველები), ისტორიული მიმოხილვა შავშელისა, ტბილისი, 1906.

ჭიჭინაძე 2004 – ჭიჭინაძე ზაქარია. ქართველთა გამუსლიმება სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (ზეპირი გადმოცემების მიხედვით), თბ., 2004.

ხახანოვი 1903 – Хаханов А. О грузинах-григорианах. _ Вєсь Кавказ. 1903. №1.

ზაქარია ჭიჭინაძე – ქართული წიგნთმცოდნეობის მკვლევარი

ზაქარია ჭიჭინაძის მრავალფეროვანი და მრავალმხრივი მოღვაწეობის ერთი მიმართულებაა ქართული წიგნთმცოდნეობის საკითხები. ამ თემით მკვლევარი დაინტერესდა ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის ბოლოდან. 1899 წელს შურნალ „აკაკის კრებულში“ ზ. ჭიჭინაძემ გამოაქვეყნა სტატია: „ისტორია ქართული სტამბისა და მწიგნობრობის ბეჭდვისა. 1625-1900“. მომდევნო, 1900 წელს, ამავე კრებულში მან დაბეჭდა „ისტორია ქართულ გაზეთების და ჟურნალების გამოცემისა. 1817-1900 წ.“ ამის შემდგომ, ორი ათეული წლის მანძილზე ზ. ჭიჭინაძემ ეს თემები განავრცო და უკვე ცალკეული გამოცემების სახე მისცა. ასე გამოვიდა ქართული პერიოდული გამოცემების ისტორიის ამსახველი ორი წიგნი: „ისტორია ქართულის გაზეთების და ჟურნალებისა“ (1902 წ.), „ქართული გაზეთის ასი წლის ისტორია“ (1916 წ.).

ქართული წიგნთბეჭდვის ისტორიას ეხება ზ. ჭიჭინაძის რამდენიმე გამოცემა: „ისტორია ქართულის სტამბისა და წიგნების ბეჭდვისა, 1626-1900 (1900 წ.)“, „ისტორია ქართული სტამბისა და წიგნის ბეჭდვისა, 1709-1909. მეფე ვახტანგ მეექვსე (1909 წ.)“, „ნიკოლოზ ბესარიონის-ძე დოღობერიძე და ქართული სტამბა 1627-1913 წ. (1916 წ.)“, „ვახტანგ მეექვსე და სხვათა შრომა ქართული სტამბის წინაშე“ (1916 წ.), „ქართული მწიგნობრობის ისტორიიდან: ქართული წიგნის მაღაზიის 40 წლის არსებობის გამო“ (1919 წ.). ამათ გარდა, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით, იგივე თემა გრძელდება ზ. ჭიჭინაძის ავტორობით გამოცემულ სხვა ნაშრომებშიც.

ზ. ჭიჭინაძის ნაშრომებში ქართული წიგნთბეჭდვის ისტორია მოიცავს პერიოდს მე-17 საუკუნის 20-იანი წლებიდან, ე.ი. პირველი ქართული წიგნის დაბეჭდვიდან, მე-20 საუკუნის 10-იანი წლების ჩათვლით. ზ. ჭიჭინაძის მიზანია, ერთი მხრივ, გააცნოს თავის თანამედროვე საზოგადოებას ქართული კულტურის ეს სფერო, მეორე მხრივ კი, შთამომავლობას შემოუნახოს ინფორმაცია იმ ადამიანთა შესახებ, რომელთა ძალისხმევითაც განვითარდა წიგნთბეჭდვის საქმე საქართველოში.

იმ ნაშრომებში, რომლებშიც საუბარია XVII-XVIII საუკუნეების პირველ-ნახევრი ქართული წიგნების შესახებ, ზ. ჭიჭინაძე იყენებს თავისი დროისთვის უკვე ცნობილ ფაქტებს. იგი მის ხელთ არსებულ სხვადასხვა წყაროს ეყრდნობა, მათ შორის, როგორც თვითონ მიუთითებს, მიხეილ თამარაშვილის მიერ მოპოვებულ ცნობებსაც. ...მოვიყვან ნამდვილ ცნობებს, რაც მის. თამარაშვილისაგან არის რომის პაპის „არქივებში შეკრებილი“, – წერს მკვლევარი (ზ. ჭიჭინაძე. 1916: 48). ინფორმაციას, როგორც წესი, ახლავს იმ ისტორიული ფონის ანალიზი, რა დროსაც იქმნებოდა ეს ლიტერატურა. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი რომის კათოლიკური ეკლესიის როლს ქართული წიგნების გამოცემის საქმეში. ავტორს საჭიროდ მიუჩნევია ყველა ქართველი თუ არაქართველი პირის ღვაწლის წარმოჩენა ამ თვალსაზრისით.

ზ. ჭიჭინაძე თავის ნაშრომებში აღწერს როგორც საქართველოს ფარგლებს გარეთ მოქმედ ქართულ სტამბებს, ასევე თბილისში დაარსებულ პირველ სტამბებსაც. იგი ჩამოთვლის პირველნაბეჭდ წიგნებს და გვაწვდის მათ შესახებ სხვა ცნობებსაც, მაგალითად ტირაჟებს. ასეთი ინფორმაცია კი მეტად მნიშვნელოვანია ეროვნული ბიბლიოგრაფიის ისტორიის შესავსებად.

ქართული წიგნბეჭდვის საწყისი ეტაპი რამდენიმე გამოცემაში მეორდება და ყველგან ისტორიის ძირითადი ხაზი უცვლელია, თუმცა ზოგ შემთხვევაში, ფაქტებისა თუ მოვლენების აღწერის დროს მონაცემები მეტნაკლებად ცდება ერთმანეთს. ეს ეხება, მაგალითად, რომში ქართული სტამბის გახსნისა და პირველი ქართული წიგნის ბეჭდვის თარიღს.

აღსანიშნავია, რომ, როდესაც მკვლევარი თანმიმდევრულად მიჰყვება ქართული წიგნის ბეჭდვის დაწყების ისტორიას, ერთსა და იმავე ტექსტშიც არ იცავს სიზუსტეს. მაგალითად, ერთ შემთხვევაში ზ. ჭიჭინაძე წერს, რომ ქართული სტამბა რომში გაიხსნა 1625 წელს და 1626 წელს უკვე დაიბეჭდა პირველი ქართული წიგნი, ქართული ანბანი. რამდენიმე გვერდის შემდეგ, ამავე მონაკვეთში კი, ზ. ჭიჭინაძის თქმით, 1625 წელს მხოლოდ ცნობა გამოცხადებულა, რომ „პაპის „უცხო სამქადაგებლო ძმობის“ თავოსნობით და პაპის მფარველობით რომში ქართული სტამბა ფუძნდებო“. ტექსტის სხვა ადგილას ქართული სტამბა 1627 წელს დაარსებულა. შემდეგ იგი წერს, რომ რეალურად სტამბა მოუწყვიათ 1629 წელს და ამავე წელსვე დაუბეჭდავთ ქართულ-იტალიური წიგნი (ზ. ჭიჭინაძე, 1900: 5-7).

თარიღებისა და სხვა მონაცემების აღრევა იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ზ. ჭიჭინაძე კრიტიკულად არ უდგებოდა ინფორმაციის წყაროებს და არ ადარებდა ერთმანეთს. მსგავსი უზუსტობანი სხვა ადგილებშიც გვხვდება ზ. ჭიჭინაძის წიგნებში, თუმცა, ვფიქრობთ, ეს არ არის არსებითი, რადგან ავტორის ნაშრომებს სხვა ღირებულება აქვს – იგი საშუალებას გვაძლევს ერთ მთლიანობაში წარმოვიდგინოთ ქართული ბეჭდური კულტურის განვითარების მთელი პროცესი.

ქართული წიგნბეჭდვის დაწყების თარიღს ზ. ჭიჭინაძე ემოციურადაც უდგება. როგორც ჩანს, მისთვის, ისევე, როგორც მთელი ქართული საზოგადოებისთვის, მტკივნეული იყო იმის აღიარება, რომ ეს საქმე ქართველებზე ადრე სომხებმა და რუსებმა დაიწყეს. ზ. ჭიჭინაძე საუბრობს იმ ობიექტურ მიზეზებზე, რამაც ქართული წიგნის ბეჭდვის დაწყება შეაფერხა. იგი ორი მიზეზით ხსნის ამას. ერთ შემთხვევაში ამბობს, რომ ქართველებს თავიდან აზრადაც არ მოსდიოდათ, თუ რა სარგებელი შეიძლებოდა ამ საქმეს ჰქონოდა. შემდეგ კი მიხვდნენ მის მნიშვნელობას. მეორე მიზეზი კი მძიმე პოლიტიკური ვითარება იყო. ზ. ჭიჭინაძე წერს, რომ ქართველები ადრიდანვე ნატრობდნენ სტამბის გახსნას, მაგრამ საქმეს ის გარემოება აფერხებდა, რომ, „როდესაც ეს შესანიშნავი საქმე ევროპაში გაბრწყინდა, სწორედ იმ დროს, საქართველოსთვის კი დადგა შავი და ბნელი დღეები... გარეშე მტრებთან ბრძოლით ქართველთ ისე გაუხდათ საქმე, რომ სტამბის გახსნა კი არა და სიცოცხლის მფარველობაც კი უჭირდებოდათ“. „...თუ საქმეს დავაკვირდებით და შევადარებთ ქართული სტამბისა და წიგნების ბეჭდვის საქმეს რუსებისა და სომხებისაგან დახსნილ სტამბებთან რიცხვს, ეს მაინცა და მაინც შორი-შორს არ გამოვა, სულ 65 წლის განსხვავებას შეადგენს“. „...გუტენბერგმა ევროპაში 1455 წ. გახსნა პირველი სტამბა, სომხებმა 1557 წ. ვენეციას, რუსებმა 1564 წ. მოსკოვს

და ქართული სტამბა ქართველთ ლათინის წეს-რიგის პატრებმა 1625 წ. გახსნეს რომში“ (ზ. ჭიჭინაძე. 1916: 73).

საერთოდ, ზ. ჭიჭინაძეს ახასიათებს თხრობის ემოციური ტონი, რაც კიდევ უფრო საინტერესოს ხდის მის ნაწერებს. მისთვის, როგორც ბიბლიოფილისათვის, განსაკუთრებულად ღირებულია წიგნთან დაკავშირებული ყველა დეტალი.

ზ. ჭიჭინაძე საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ქართული პერიოდული გამოცემების შესახებ. თუმცა, ზოგ შემთხვევაში მისი მიდგომა ამა თუ იმ საკითხისადმი განსხვავდება საყოველთაოდ დამკვიდრებული მოსაზრებისაგან. მაგალითად, მკვლევარი აცხადებს, რომ პირველი ქართული გაზეთი დაიბეჭდა 1817 წელს და არა 1819-ში. იგი წერს: „პირველ წელს, ე. ი. 1817 წელს, ამ გაზეთის („ქართული გაზეთის“ – მ. მ.) გამოცემა სექტემბრიდან დაუწყიათ, თვეში ხან თითო ნომერი გამოდიოდა, ხან ორი. მეორე წელსაც ასევე გაგრძელებულა. გამოცემას დრო არა ჰქონია დანიშნული: 1818 წლის გასულს კი ნებართვა აუღიათ, და 1819 წლის მარტიდან კი გაზეთის გამოცემა წეს-რიგით დაუწყიათ“. „თითო გაზეთი იბეჭდებოდა თითო საწერ სქელსა და შავს ქაღალდზედ; ასობად ნახმარია ის ასოები, რომლის ყალიბები 1706 წელს იქმნა თბილისში ჩამოსხმული“ (ზ. ჭიჭინაძე. 1902: 10-11). ზ. ჭიჭინაძე ისე აღწერს გაზეთს თავისი შინაარსობრივი თუ გარეგნული ნიშნებით, თითქოს რეალურად ხელთ ჰქონდა რომელიმე ნომერი. მიუთითებს წელსაც, რომელიც, მისი თქმით, გაზეთის ზედა მხარეს ეწერა – ჩეიზ (1817).

ქართული ჟურნალისტიკის მკვლევარის, ნოდარ ტაბიძის აზრით, ჭიჭინაძე, საგარეოდ, აღწერს 1819 წლის გაზეთს და მას შეცდომით მიიჩნევს 1817 წლის გამოცემად (ნ. ტაბიძე. 2004: 70-71). თუმცა, გაუგებარია, რატომ მოუვიდოდა ასეთი უხეში შეცდომა ზაქარია ჭიჭინაძეს, მით უმეტეს, რომ 1819 წლის გაზეთს გარკვევით აწერია თარიღი ჩეიზ (1819). ზ. ჭიჭინაძის მოსაზრების საწინააღმდეგო ყველაზე დიდი არგუმენტი კი ის არის, რომ დღემდე ფიზიკურად არავის უნახავს „ქართული გაზეთის“ 1817-1818 წლების ნომრები. არც სხვა წყაროები ადასტურებენ მათ არსებობას.

ზ. ჭიჭინაძე გამორჩეულად ამახვილებს ყურადღებას მესტამბეთა საქმიანობაზე, რადგან მიაჩნია, რომ მათი დეაწლი სათანადოდ არ არის დაფასებული. იგი წერს: „სტამბისა და მწიგნობრობის ასპარეზზედ უმთავრესად თუ ყველგან და ყველასგან მარტოდ მწერლები, რედაქტორები და გამომცემლები ფასდებიან... ამიტომ ჩვენც საჭიროთ მიგვანჩნია, რათა ყოველ ჩვენს სასტამბო და სამწერლო ხელოსან-მუშაკთ მოღვაწეობის ცნობანიც აღვწუხსოთ. ამწეობი იქნება, მბეჭდავი თუ გინდ სხვა რამ ხელოსანი... სამწუხარო ის არის, რომ ჩვენი ძველები არ მისდევდნენ ასეთ ცნობათ შესწავლას, ხელოსანთ შრომის დაფასებას, მათს შესახებ სულ არაფერი ცნობები დაგვიტოვეს, მაგ. მესტამბე მიქაელზე, რომანოზ ზუბალაშვილზედ და მრავალთაც სხვებზედ“ (ზ. ჭიჭინაძე. 1902: 4).

ზ. ჭიჭინაძის უმთავრეს დამსახურებად შეიძლება მივიჩნიოთ ის ცნობები, რომლებიც მან შეაგროვა XIX-XX საუკუნეებში საქართველოში მოქმედი სტამბებისა და მესტამბე-გამომცემლების შესახებ. მისი ინფორმაცია, ზოგ შემთხვევაში, ფაქტობრივად, ერთადერთი წყაროა ამ პერიოდის საგამომცემლო საქმის ისტორიის შესწავლისათვის. მკვლევარი არ იფარგლება მხოლოდ თბილისით. მისი ინტერესის სფერო მთელ საქართველოს მოიცავს, რაც კიდევ უფრო ფასეულს ხდის მის ნაწერს.

ზ. ჭიჭინაძე პირადად იცნობდა თავის თანამედროვე ბევრ მესტამბეს, მათი შრომის მომსწრე იყო და რეალურად აფასებდა მათ ღვაწლს. ზოგიერთ მათგანზე ცალკე ნაშრომიც კი აქვს გამოცემული. ასეთია, მაგალითად, წიგნი „ექვთიმე ივანეს ძე ხელაძის სტამბის 30 წლის არსებობის დღესასწაულის გამო“, რომელიც მან გამოსცა 1902 წელს. ზ. ჭიჭინაძე ასევე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქართული წიგნთვაჭრობის საქმეს, რომელსაც მიიხნევა განათლების გავრცელების ერთ-ერთ მძლავრ იარაღად. 1919 წელს გამოცემული წიგნი „ქართული მწიგნობრობის ისტორიიდან: ქართული წიგნის მაღაზიის 40 წლის არსებობის გამო“ ეხება გრიგოლ ხარკვიანს, გამომცემელსა და საქართველოში პირველი ქართული წიგნის მაღაზიის დამაარსებელს.

ზ. ჭიჭინაძეს მიაჩნდა, რომ წიგნს უპირველესად საგანმანათლებლო დანიშნულება უნდა ჰქონოდა, ვიდრე გასართობი. ამიტომ იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა სამეცნიერო წიგნების გამოცემას. წიგნში „ქართული სახალხო სამეცნიერო წიგნები გამოცემულნი სტეფანე კონსტანტინეს-ძის ზუბალაშვილის საფასით“, აღწერს, თუ რა ვითარებაში დაიწყო საქართველოში სამეცნიერო წიგნების გამოცემა. იგი გულისტკენით საუბრობს იმაზე, რომ მომრავლდნენ უხარისხო წიგნების გამომცემლები, რომლებსაც მხოლოდ ფული აინტერესებთ და არა ხალხის განათლება. ასეთ წიგნებად ზ. ჭიჭინაძე მიიხნევს სხვადასხვა ცრურწმენის მქადაგებელ და, ასევე, გაურკვეველი წმინდანების ცხოვრების ამსახველ წიგნებს, რომლებიც დაწერილია გაუნათლებელი ადამიანების მიერ. დაბეჭდილ წიგნს უფრო მეტი გავლენა აქვს ხალხზე, ვიდრე ზეპირსიტყვიერებას. მისი თქმით, ეს წიგნები უბრალო ენით არის დაწერილი და ადვილად იკითხება. ამიტომაც უფრო ადვილად სადღება. ავტორის აზრით, ასეთი ლიტერატურა ამხინჯებს ხალხის გონებას და რწმენას, ამიტომ სამეცნიერო წიგნების გამოცემა მაღამოდ ევლინება ერის მდგომარეობას.

ზ. ჭიჭინაძე სამეცნიერო წიგნებში ძირითადად სამეურნეო და სამედიცინო მცირე სახელმძღვანელოებს გულისხმობს, რომელთა უმრავლესობა საკუთარი ხარჯით გამოუცია სტეფანე ზუბალაშვილს და მცირე ფასიც დაუდევს, რათა ღარიბ ხალხს შეძლებოდა მათი შეძენა. იგი მისაბამ საქმედ მიიხნევს ს. ზუბალაშვილის ქველმოქმედებას და დასძენს, რომ „ყოველ ასეთ წიგნს შემოაქვს თავისი ძალა, სახსარი ერის, სარგებლობა, გონების სინათლე და სხვა“ (ზ. ჭიჭინაძე. 1903: 34).

ქართული წიგნთბეჭდვის საკითხებისადმი მიძღვნილ წიგნებს შორის, ჩემი აზრით, ყველაზე საყურადღებო ნაშრომია „ნიკოლოზ ბესარიონის-ძე ღოღობერიძე და ქართული სტამბა 1627-1913 წ. „რომელიც 1916 წელს გამოვიდა. ეს არის ერთგვარი კრებული, რომელშიც შევიდა ზ. ჭიჭინაძის 1916 წლამდე გამოცემული წიგნთმცოდნეობითი ნაშრომების ძირითადი ნაწილები. ავტორის მიზანია, თავის ხელთ არსებულ მასალებს მისცეს ქართული წიგნთბეჭდვის ერთიანი ისტორიის სახე.

წიგნის საკმაოდ ვრცელი მონაკვეთი ეთმობა ნიკოლოზ ღოღობერიძეს. ზ. ჭიჭინაძეს სურს, ქართულ საზოგადოებას გააცნოს სამშობლოს ბედსა და მის მომავალზე მზრუნველი ადამიანი. წიგნში ერთად არის თავმოყრილი ნ. ღოღობერიძის შესახებ გამოქვეყნებული წერილები და სხვადასხვა პირის მოგონებები, აგრეთვე მის გარდაცვალებასთან დაკავშირებული ნეკროლოგები და სამძიმრის წერილებიც კი. ზ. ჭიჭინაძეს სურდა, მაქსიმალურად ეჩვენებინა ნ. ღოღობერიძის დამსახურება ქართული სასტამბო საქმის განვითარების საქმეში. ავტორი

ნ. ლოლობერიძის მოღვაწეობის ამ მხარის ასახვით, ფაქტობრივად, ქართული საგამომცემლო ისტორიის მნიშვნელოვან ეტაპს ეხება. ეს არის მე-19 საუკუნის 60-იანი წლები, როდესაც საქართველოში ძალიან ჭირდა ქართული წიგნის ბეჭდვა ქართული სასტამბო ასოების სიმცირის გამო. საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოსულ ახალ თაობას სურდა ქართველი ერის ცხოვრებაში თავისი სიტყვა ეთქვა, ახალი მოწინავე იდეები მიეტანა ხალხის გულამდე.

ნ. ლოლობერიძისა და სხვა მამულიშვილების ძალისხმევით 1864 წელს თბილისში დაარსდა წმინდა ქართული სტამბა სასტამბო მოწყობილობით და ქართული ასოებით. მას ეწოდა სტეფანე მელიქიშვილისა და ამხანაგობის სტამბა. ნ. ლოლობერიძემ იზრუნა აგრეთვე მესტამბეთა ახალი კადრების მომზადების საკითხზე. ამ სტამბის დაარსებით, ახალი შრიფტის ჩამოსხმით და მესტამბე-ხელოსნების ახალი თაობის მოსვლით საქართველოში უფრო გაიშალა საგამომცემლო პროცესი, რამაც დიდი გავლენა იქონია ქართული საზოგადოების კულტურული და არა მარტო კულტურული განვითარების საქმეში.

წიგნში ნ. ლოლობერიძის მოღვაწეობის მასალებთან ერთად დაბეჭდილია იმ ადამიანთა პორტრეტები და ბიოგრაფიები, რომლებსაც სხვადასხვა დროს ქართული წიგნბეჭდვის საქმეში მნიშვნელოვანი მონაწილეობა მიუღიათ. როგორც თვითონ ავტორი მიუთითებს, ზოგიერთი სურათი მას აღებული აქვს ქვათახევის მონასტრის მღვდელ-მონაზონ ნიკონ ჯობინაშვილის კუთვნილი ძველი ხელნაწერ-იდან.

წიგნში ცალკე მონაკვეთები ეთმობა საქართველოსა და მის ფარგლებს გარეთ სხვადასხვა დროს დაარსებულ სტამბებს და იქ დაბეჭდილ ქართულ წიგნებს. ზ. ჭიჭინაძე ჩახედული იყო წიგნის გამოცემის პროცესში და კარგად ესმოდა ამ საქმის მთელი სირთულე, მისი პრობლემები. წიგნი შეიცავს არა მარტო ქართული წიგნბეჭდვის, არამედ, ზოგადად, საქართველოს ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვან ცნობებს საბეჭდო საღებავის დამზადების, საგამომცემლო ქაღალდის შემოტანის, შრიფტების ყალიბების ჩამოსხმისა და სხვა სასტამბო ტექნიკური საკითხების შესახებ, რომელთა გარეშეც შეუძლებელი იქნებოდა წიგნების ბეჭდვა.

ზ. ჭიჭინაძეს ხშირად საყვედურობდნენ, რომ ისტორიული ფაქტების გადმოცემის დროს არ ასახელებდა წყაროებს, ამავე დროს, მისი თხრობის არააკადემიური, უბრალო სტილი ნაწერს უკარგავდა სანდოობას. იმის დასტურად, რომ ყოველი დასახელებული ისტორიული ფაქტი თუ მოვლენა აღებული იყო ნაბეჭდი და ხელნაწერი საბუთებიდან და არა მისი ფანტაზიიდან, ზ. ჭიჭინაძემ 1918 წლის ეურნალ „რუსთაველის“ მე-2 ნომერში გამოაქვეყნა წერილი სათაურით “ ჩემი წერილების მასალები ეს გახლავსთ“, რომელსაც დაურთო სხვადასხვა დროს გამოყენებული წიგნების სია (ზ. ჭიჭინაძე. 1918: 11-12).

ზ. ჭიჭინაძის წიგნბეჭდვითი ხასიათის შრომები, მიუხედავად ზოგიერთი უზუსტობისა, საინტერესო მასალას წარმოადგენს ქართული კულტურის განვითარების ისტორიისათვის. ხოლო მისი მოღვაწეობა მთლიად ჯდება მე-19 საუკუნის ქართველ 60-იანელთა მიზნებისა და მისწრაფებების საერთო სურათში.

Maia Mikaberidze

Zakaria Chichinadze – Georgian book historian

Georgian Bibliology is one of the main streams of the verified and multifarious activities of Zakaria Chichinadze. According to his works, where is described the history of Georgian books and periodicals, there is an opportunity to look at the whole process of the developments of Georgian culture beginning from the XVII century and going on including 10-ties of XX century. The main goal of Zakaria Chichinadze was to introduce this sphere of culture to his contemporary society, and on the other hand, to maintain all the gathered information about the people by whose attempt and effort was developed publishing, initially, in Georgia.

By analyzing the bibliological literature of Zakaria Chichinadze, one can see that there is lined the main streams of information, by which these works are importantly valuable for the history of culture.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ზ. ჭიჭინაძე. ექვთიმე ივანეს-ძე ხელადის სტამბის 30 წლის არსებობის დღესასწაულის გამო : გადმობეჭდილი ჟურნალ „მოგზაურიდამ“ / ისტორიული მიმოხილვა ზ. ჭიჭინაძისა. – თბილისი, 1902. – 16გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ვახტანგ მეექვსე და სხვათა შრომა ქართული სტამბის წინაშე / ზ.ჭ. – ტფილისი : ვ. ტყეშელაშვილის გამოცემა, 1916. – 55 გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ისტორია ქართულის გაზეთების და ჟურნალებისა. – თფ., 1902 –64 გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ისტორია ქართული სტამბისა და მწიგნობრობის ბეჭდვისა. 1625–1900 // აკაკის კრებული. – 1899. – 12. – განყ. I. – გვ. 99–151

ზ. ჭიჭინაძე. ისტორია ქართულის სტამბისა და წიგნების ბეჭდვისა, 1626–1900. – ტფ. : ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა, 1900 – 55გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ისტორია ქართული სტამბისა და წიგნის ბეჭდვისა, 1709–1909. მეფე ვახტანგ მეექვსე. – თფილისი, 1909. – 36გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ნიკოლოზ ბესარიონის-ძე ღვთისმეტყველები და ქართული სტამბა 1627–1913 წ. / აღწერილი ზ. ჭიჭინაძის მიერ. – თბ., (1916). – 312, (18)გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ქართული მწიგნობრობის ისტორიიდან : ქართული წიგნის (გრიგოლ ჩარკვიანის) მაღაზიის 40 წლის არსებობის გამო / აღწერილი და გამოცემული ზ. ჭიჭინაძისაგან. – თბ., 1919. – 16გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ქართული სახალხო სამეცნიერო წიგნები, გამოცემულნი სტეფანე კონსტანტინეს-ძის ზუბალაშვილის საფასით / ია მარუშიძისა (ჭიჭინაძე, ზაქარია). – თბ. : იაფფასიანი გამოც. N 22 ჟურნ. „მოგზაურიდამ“ გადმობეჭდილი, 1903. – 35გვ.

ზ. ჭიჭინაძე. ჩემი წერილების მასალები ეს გახლავსთ // რუსთაველი. – 1918. – 2. – გვ. 11–12.

ბ. ტაბიძე. ძიებანი. – თბ., 2004. – გვ. 71.

„ოსმალის საქართველოს“ გამაჰმადიანების პროცესი
და ქართული იდენტობა
(„ივერიის“ ზაქარია ჭიჭინაძისეული პუბლიკაციების მიხედვით)

XIX ს-ის 70-იანი წლები მნიშვნელოვანი პერიოდია ქართული ერთობის ისტორიის თვალსაზრისით. რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომის შედეგად, მოხდა საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება – შემოუერთდა ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთი ტერიტორია. პოლიტიკური გაერთიანების შემდგომ, დადგა ორი იმპერიული სახელმწიფოს გავლენის ქვეშ მყოფი ნაწილების საერთო მისწრაფებით გამსჭვალვის საკითხი. ამ თვალსაზრისით საყოველთაო სახალხო მოძრაობა უნდა გაშლილიყო, რათა ჩვენთვის მოძმეებს თავი ქართული საზოგადოების წევრებად ეგრძნოთ.

სწორედ აღნიშნული მიმართულებით გააჩნდა აქტიური მუშაობა ქართულმა ინტელიგენციამ ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით. მათ შორის განსაკუთრებულია ზაქარია ჭიჭინაძის დამსახურება. იგი რეალურად შეუდგა ილიასეული ნაციონალური ერთიანობის იდეის განხორციელებას.

წინამდებარე გამოკვლევაში დავაკვირდები ილია ჭავჭავაძის რედაქტორობით გამოშვებული ბეჭდური მედიის „ივერიის“ პუბლიკაციებს, რომლებიც „ოსმალის საქართველოს“ გამაჰმადიანების პროცესს ასახავენ.

ზაქარია ჭიჭინაძის დიდი საშვილიშვილო ღვაწლის ერთ-ერთ პირველ შეფასებას სწორედ „ივერიაში“ ვხვდებით: „ბ-ნი ზ. ჭ-ძე, მოგზაურობს მარტო, ერთ ხელში ჯოხი უჭირავს და ილღიაში ქართული წიგნები, ანბანი, დედაენა, ლოცვები და სხვ. არ ერიდება არავითარ დაბრკოლებას, ვით სახელოვანი პეტრე უდაბნოელი; საცა კი მივა, ყველგან ხალხს ესაუბრება, უკითხავს წიგნებს, ასწავლის ანაბანას, ასაჩუქრებს ყრმათა წიგნაკებით, დაჰპირდება, შემდეგაც გამოვიგზავნით. დაღვრემილი, ჩვენზედ გულაცრუებული ხალხი ღმობიერებაში მოდის ამ სურათით და აქეთ-იქით ეპატიჟება ჩვენც გაგვაბედნიერე, გვანახე და წიგნი გვასწავლე“... (1895 №161)

წერილი (ავტორი ა. ფრონელის ფსევდონიმით აწერს ხელს) არის ერთგვარი გამოსმაურება ზ. ჭიჭინაძის პუბლიკაციაზე, რომელიც ეხებოდა გავრანებული და გაუდაბურებული მაჭახლის უსასო მდგომარეობას. მრავალმხრივ მნიშვნელოვანია მეთაურ წერილში გამოქვეყნებული ა. ფრონელის ეს სტატია. როგორც მიუუთითე იგი პირველი საუბრობს ზ. ჭიჭინაძის წვლილზე სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის ეთნიკურ ქართველთა გამოთიანების საქმეში. მეორე და მთავარი – წერილის მიზანია ზ. ჭიჭინაძის სამაგალითო ღვაწლი მისაბაძი გახდეს მთლიანად ქართველობისათვის განურჩევლად სქესისა, სოციალური მდგომარეობისა თუ რელიგიური აღმსარებლობისა, ე. ი. აღძრას საერთო სახალხო მოძრაობა და ამით აღსრულდეს დიდი ეროვნული საქმე.

წერილები რომლებსაც განვიხილავ, ამა თუ იმ ფორმით არაერთხელ გამოუყენებიათ მკვლევრებს თავიანთი მიზნებისათვის. ამ მხრივ საყურადღებოა ა. ასვლედიანის „თამარ მეფე აჭარულ ზეპირსიტყვიერებაში“ (ასვლედიანი 1970: 55-63), ე. ბერიძის „ნიგალის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ-ტოპონიმიკურ-ლინგვისტური ასპექტები“ (ბერიძე 2009), ე. ბუბულაშვილის შრომები, რომლებზეც ქვემოთ ვისაუბრებ, რ. გუჯეჯიანის „სოციალური მესიერების ფაქტები თურქეთელ ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში“ (გუჯეჯიანი 2012) და „ეფფრატის თემი“ (გუჯეჯიანი 2013-2014: 331-351), ო. დიდმანიძისა და ს. გოგიტიძის „მარადილი“ (დიდმანიძე, გოგიტიძე 2006), რ. მაღაყმაძის „ლიგანის ხეობა“ (მაღაყმაძე 2008) და „ზემო მაჭახელი“ (მაღაყმაძე 2012: 84-90), მ. ფალავა, ზ. შაშიკაძის „კულტურათა დიალოგი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში და ქართველთა იდენტობის ზოგიერთი საკითხი“ (ფალავა, შაშიკაძე 2009: 5-13), ტ. ფუტყარაძის „იმერხევის მეტყველი მიწა-წყალი“ (ფუტყარაძე 2007), შ. ფუტყარაძის „ჩვენებურების ქართული“ (ფუტყარაძე 1993), ნ. ცეცხლაძის შავშეთ-იმერხევის და ჭოროხის აუზის ტოპონიმია“ (ცეცხლაძე 2000; ცეცხლაძე 2004), რ. შაშიკაძის „ოსმალეთის მიერ მაჭახლის ხეობის დაკავების თარიღისათვის“ (შაშიკაძე 2004: 417-426), მ. ჩოხარიძის „ეროვნული ცნობიერების საკითხები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში XIX საუკუნიდან დღემდე და შავშეთის ქართული სოფლები“ (ჩოხარიძე 2009: 108-115) და სხვა.

განხორციელდა ზ. ჭიჭინაძის შრომების ხელახალი პუბლიკაცია: 2004 წელს გამოიცა ზ. ჭიჭინაძის სამი წიგნის და საგაზეთო წერილების ერთგვარი კრებული სათაურით „ქართველთა გამუსლიმება სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიაში“, (ნინიკაშვილი 2004); 2013 წ. ე. ბერიძის მიერ გამოქვეყნებულ იქნა ზ. ჭიჭინაძის „მუსლიმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში“ (ბერიძე 2013)¹. გამოცემები აღჭურვილია სამეცნიერო აპარატით: წინასიტყვაობით, საძიებლებით, ბიბლიოგრაფიით. ამ ნაშრომებში შესულია „ივერიაში“ გამოქვეყნებული კორექსონდენციები.

ზ. ჭიჭინაძის საქმიანობის პირველი მეცნიერული ანალიზი ეკუთვნის ე. ბუბულაშვილს, რომელმაც სადისერტაციო ნაშრომი მიუძღვნა მისი დედაწლის აღწერას. მკვლევარს დისერტაციაში (ბუბულაშვილი 1987ა) წარმოდგენილი აქვს ზ. ჭიჭინაძის ბიოგრაფია, მსოფლმხედველობა, მისი დამსახურება მუსლიმი ქართველების დედასამშობლოსთან ინტეგრაციის თუ აჭარის კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაში (ბუბულაშვილი 1987ბ: 74-83). ე. ბუბულაშვილმა, ასევე, შემოგვთავაზა „თერგდალეულთა“ და ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობის ზ. ჭიჭინაძისეული შეფასების ანალიზი. მისი დაკვირვებით, ზ. ჭიჭინაძეს მართალია არ მიუღია მონაწილეობა „თერგდალეულთა“ საქმიანობის შესახებ გამართულ პოლემიკაში, მაგრამ მათი დედაწლის წარმოჩენით ცდილობდა ნიჰილისტური შეხედულების გაფანტვას (ბუბულაშვილი 1989: 97-105).

1. ე. ბერიძისეული გამოცემა გამორჩეულია საყურადღებო წინასიტყვაობით, რომელშიც მკვლევარს წარმოდგენილი აქვს საინტერესო შეხედულებები ზ. ჭიჭინაძის მოღვაწეობის შესახებ. აი როგორ აფასებს იგი: „ზ. ჭიჭინაძეს, სამშობლოსა და მშობელ ხალხზე უსაზღვროდ შეყვარებულ კაცს, განსაკუთრებული ამაგი მიუძღვის აჭარისა და ტაო-კლარჯეთის მოსახლეობის დედა-საქართველოს მოსახლეობასთან დაახლოებისა და ურთიერთობის აღდგენის რთული პროცესების დაძლევაში... ზაქარია ჭიჭინაძემ, ორივე მხარის გულში ჩაიხედა და კალმით, სიტყვითა და საქმით ხელი შეუწყო, რომ ერთისისხლორც მოსახლეობას შორის ჰაერი გამთბარიყო და გამსუბუქებულიყო“ (ბერიძე 2013: 6-7).

ზემოსხენებულ ნაშრომებში უმთავრესად ყურადღება გამახვილებულია ობიექტივისტურ ფაქტორებზე. არსებული მეთოდოლოგიური მიდგომისგან განსხვავებით, წინამდებარე გამოკვლევაში საკითხის ანალიზს წარმოვადგენ ახლებური მეთოდოლოგიური მიდგომის – ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის ფარგლებში. ძირითად აქცენტებს გადაკეთებ სუბიექტივისტურ ფაქტორებზე – აღქმებზე, ღირებულებებზე, მახსოვრობებზე.

პუბლიკაციები, რომლებსაც გავაანალიზებ, ზ. ჭიჭინაძის ავტორობით არის გამოქვეყნებული და ფასდაუდებელი მასალაა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს რელიგიის, კულტურის, ისტორიის თვალსაზრისით. ზ. ჭიჭინაძემ წერილების სერია მიუძღვნა აჭარას, ჭვანს, ყარსს, ლივანას, ეფრატს, იმერხევს, ქობულეთს, მაჭახელს, ხულოს, ართვინს, სხალტას, კახაბერს, შუახევს, შავშეთს, დანდალოს, ჩაქვს, კინტრიშს. იგი გვაწვდის ძვირფას ცნობებს თითოეული მათგანის მდებარეობის (გეთავაზობს ტერიტორიულ საზღვრებში მოცემულობას), მცხოვრებთა საქმიანობის, ტრადიციების, წეს-ჩვეულებების, ყოფა-ცხოვრების, განათლების, გამაჰმადიანების, ოსმალთა ბატონობის და მათ წინააღმდეგ აჯანყებების შესახებ. მასალათა სიმრავლეში ჩემი მიზნისთვის გამოვიყოფ ორ პერიოდს: პირველი – გამაჰმადიანების პროცესი და მოსახლეობის რეაქცია მიმდინარე მოვლენებთან დაკავშირებით; მეორე – საქართველოსთან შემოერთების შემდგომი პერიოდი და ოსმალთაგან განთავისუფლებულ ქართველ მაჰმადიანებში იდენტობრივი თვალსაზრისით არსებული მდგომარეობა. სწორედ ამ საკითხების განსახილველად დავაკვირდები საზოგადოებრივ პერცეფციებს.

ქართული ინტელიგენციის ერთ-ერთმა გამორჩეულმა მოღვაწემ ზ. ჭიჭინაძემ ურთულეს პერიოდში შემოიარა ახლად შემოერთებული ტერიტორია ქართული წიგნებით ხელში და დედაენის სიყვარულს უძლიერებდა ქართველ მაჰმადიანებს. ამ მოგზაურობის დროს აგროვებდა ყოველგვარ მასალას, რომელსაც შემდეგ ინტენსიურად აქვეყნებდა „ივერიის“ ფურცლებზე. აღნიშნულ პუბლიკაციებს თანაგრძნობა უნდა გაეღვივებინა ქართულ საზოგადოებაში და მნიშვნელოვანი როლი შეესრულებინა „ოსმალთა საქართველოს“ დანარჩენ საქართველოსთან ჰომოგენურობის თვალსაზრისით. იგი სიტყვით და საქმით იღწვოდა საამისოდ. მიუხედავად მატერიალური გაჭირვებისა, დიდი ენთუზიაზმით ეწეოდა ქართული წიგნების გამოცემა-გავრცელების საქმეს.

პირველმა მოგზაურობებმა ამ მხარეში ქართული წიგნების გავრცელების თვალსაზრისით ორი უმთავრესი საკითხი წამოჭრა: პირველი თუ როგორი უნდა ყოფილიყო წიგნები, რომლებიც უნდა გავრცელებინა ქართველ მაჰმადიანებში; მეორე ამ წიგნების გამოცემისთვის აუცილებელი იყო შესაბამისი სახსრები. ზ. ჭიჭინაძე საჭიროების მიხედვით განსაზღვრავს გასავრცელებელი წიგნების გამოცემას – „ისეთი წიგნების ბეჭდვა დავიწყეთ, რომლებიც ადვილი გასაგებიც იქნება, მცირეოდენს სარგებლობას მოუტანს და მალეც გავრცელდება მათ შორის“. იქვე დასძენს „მე ჩემად, დაბეჭდვა კი მიჭირს, შეუძლებლობის გამო“ და „ივერიიდან“ მიმართავს ქართულ საზოგადოებას დიდი საქმისთვის სოლიდარობა გამოიჩინოს (1892 №38).

გადავალ ამ მოგზაურობების შედეგად შეკრებილი უძვირფასესი მასალის ანალიზზე.

ისე როგორც დანარჩენ საქართველოში, ამ მხარეშიც ქრისტიანობა ქართველობასთან ასოცირდებოდა. მრწამსის შენარჩუნება იდენტობის შენარჩუნებას ნიშნავდა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მტკივნეული პროცესები ახლდა რელიგიური ცვლილებას. მონათხრობებში, რომელთა საფუძველზე გვაწვდის ცნობებს არსებული ვითარების შესახებ ზ. ჭიჭინაძე, აღწერილია თუ როგორი წინააღმდეგობები ხვდებოდა „ოსმალის საქართველოს“ გამაჰმადიანების პროცესს, იძულებით სჯულის შეცვლას.

როგორც წერილებიდან ჩანს, ოსმალებს გაუძნელდათ სამხრეთ-დასავლეთი ტერიტორიების დაკავება. საამისოდ მათ სხვადასხვა ხერხისთვის მიუმართავთ. რაც ძალით ვერ შეძლეს ცბიერებით, მოსყიდვით, ღალატით, ეშმაკობით მოუხერხებიათ. მაგალითად, ყარსის მიდამოების „გასათათრებლად“ (ამ ფაქტს ზ. ჭიჭინაძე გადმოგვცემს ს. ვაიოში მაჰმადიანი გოგიტიძეების ნაამბობის მიხედვით) ოსმალებს შემდეგი ხერხისთვის მიუმართავთ. ყარსში მცხოვრებ გოგიტიძეებისთვის, რომლებიც აზნაურები ყოფილან, თათრებს აღიბა მიუციათ. ერთი გოგიტიძეთაგანი ხალხის მოყვარე და ქვეყნის ერთგული ყოფილა. იგი მისულა ოსმალებთან და უთხოვია „მე გაძღვეთ პირობას, რომ თქვენ წინააღმდეგ სიტყვა, კრინტი არავინ დასძრას, ხმალი არა ვინ აიღოს ხელში; ოღონდ თავი დაგვანებეთ, ჩვენს სჯულს თავი გაანებეთ. ხალხი ამაზედ სწუხს და სულ ამის გამო არიან უკმაყოფილონი, რომ ნუ გვათათრებენო“. ოსმალები დაჰპირებიათ, რომ ხალხს არ გაათათრებდნენ თუ თვითონ მიიღებდა მაჰმადიანობას. გოგიტიძეს, იმ მოტივით რომ მისი გათათრებით ქვეყანას და ხალხს ააცილებდა უბედურებას, გათათრებულა. მისთვის სეიდი უწოდებიათ და ყარსის ფაშობა² ჩაუბარებიათ. კარგა ხნის გასვლის შემდეგ, სულთნის ბრძანებით ეს მხარეც გაუმაჰმადიანებიათ. ქართველებს დიდი წინააღმდეგობა გაუწევიათ, მაგრამ საბოლოოდ ოსმალებს გაუმარჯვიათ. ამ ბრძოლაში ქართველთა უმეტესი ნაწილი გამწყდარა. ვინც გადარჩენილა აჭარაში გამოქცეულან „აჭარა მაშინ საქართველოსი იყო, აქ ქართველი მეფე იჯდა“ შემდეგ ხოჯა-მოლები³ მოსულან ყარსში, ეკლესიები დაუქცევიათ, ქართულად ლაპარაკი აუკრძალიათ, ასე ნელ-ნელა თათრული უსწავლიათ დარჩენილებს და ქართული დაუვიწყნიათ. შედეგად მთხრობელის დროს ქართულად უკვე აღარავინ ლაპარაკობდა ყარსის მხარეს (1895 №126).

ნაამბობიდან თვალსაჩინოა, რომ სწორედ რელიგიური ფაქტორი განსაზღვრავს, იდენტობრივ მარკერს. გამაჰმადიანებას ვერ ეგუებიათ ქართველები, „ოსმალის საქართველოს“ ტოვებენ და იმ ნაწილში გადმოდიან, რომელსაც ქართველი მეფე მართავს.

როგორც მივეუთითე, რაც ძალით ვერ შეძლეს, სწორედ, ქართველთა გადამბრებით და ღალატით მოახერხეს ოსმალებმა. დიდი სისხლისღვრა მოჰყოლია ლივანას დაკავებასაც. ერთ დღეს მარადიდ⁴ში 400 კაცისთვის მოუჭრიათ თავი გამაჰმადიანებაზე უარისათვის. მარადიდის ეკლესია დაუნგრევიათ და ხიდი დაუწვავთ, ხალხი აჭარაში რომ არ გაქცეულიყო. ძალიან გასჭირვებიათ მთის მოსახლეობის გამაჰმადიანება ოსმალებს. იქ ხალხს დიდხანს უბრძოლია ოსმალთა წინააღმდეგ და შეუნარჩუნებია ქრისტიანობა. მაშინ ოსმალებს ხერხისთვის მი-

2. ფაშა – უმაღლესი სამოქალაქო და სამხედრო თანამდებობა ოსმალთა იმპერიაში.
3. ხოჯა, მოლა - მუსლიმანთა რელიგიური კულტის მსახური

უმართავთ. დაუბარებიათ მეწინავე კაცები და აღიობას შეჰპირებიან თუ ამ მხარის გამაჰმადიანებაში დაეხმარებოდნენ. თითო ოჯახის გამაჰმადიანებისთვის თითო ოქრო დაუწესებიათ. მოწინავე კაცების მოსყიდვით მოუხერხებიათ ლივანას გამაჰმადიანება ოსმალებს. ინფორმაცია მოწოდებულია ს. ნადარბაზევის მცხოვრებ მაჰმადიან მოხუც თათრის აფიცრად ყოფილის თიკანადის (სოფიოშვილი) მიერ (1895 №139).

აჭარაში შემოსასვლელად კი ოსმალებს ასეთი ხერხისთვის მიუმართავთ – ახალგამაჰმადიანებული 30 ათასი ბერძენი წაუმძღვარებიათ წინ, ქართველებს ქრისტიანები ჰგონებიათ და მეგობრობით დახვედრიან. ასე ეშმაკობით შემოსულან აჭარაში ოსმალნი. დიდი სისხლი დაღვრილა აქაც გამაჰმადიანების საწინააღმდეგოდ. სარწმუნოების დაძალების გამო ზოგს ახრჩობდნენ, ზოგს თავს ჰკვეთავდნენ და ზოგსაც ჯაჭვითა და თოკებით აბამდნენ და სცემდნენ... ერთ აღდგომის მეორე დღეს 140 კაცი გადავარდნილა ჭოროხში. რამდენიმე დღის ბრძოლის შემდეგ, დამარცხებულ აჭარლებს დაუწყიათ იმერეთში გადასვლა. თავიანთი ძალაუფლების განსამტკიცებლად ოსმალებს ამჯერად მოსყიდვის ხერხისთვის მიუმართავთ. თავადახნაურობა გაუუქმებიათ, სანაცვლოდ, თავადებისთვის ბეგობა, ახნაურებისთვის აღიობა მიუციათ. გათათრებისთვის აქაც ჯილდო დაუწესებიათ – 1 ალთუნი (10მან.) ერთი ქრისტიანის გათათრებისთვის. დიდხანს შეუნარჩუებია ქრისტიანობა სამღვდელოებას. მაგრამ ბოლოს ისინიც გათათრებულან. ვინც არ გამაჰმადიანებულა იმერეთში გადასულა. „გათათრებულებს“ კი დიდხანს შეუნახავთ ეკლესიების პატივისცემა, რაც გამხდარა მთელს აჭარაში ეკლესიების დანგრევის მიზეზი.

ვიდრე ქართველებს გაათათრებდნენ, სთხოვდნენ ოსმალებს, დაგვტოვეთ ჩვენს სჯულზე და გვიმსახურეთ ისე როგორც თქვენ გენებოთო. მაგრამ ოსმალები არ დათანხმებულან „ქართველს ჩვენს სამეფოში ვერ შევინახავთ; განგვიდგებიან, გვიდალატებენ, ომში თავიანთ მეფეს მიემხრობიანო“ (1894 №75).

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ოსმალები უნდობლობას უცხადებდნენ ქრისტიან ქართველებს, ვინაიდან ისინი ვერ იქნებოდნენ მყარი დასაყრდენი საქართველოსთან ბრძოლაში. ამიტომაც მათი მიზანი არა მარტო სარწმუნოების შეცვლა იყო, არამედ მთლიანად ეთნიკური ნიშნების გაქრობა ქართველებში. ყურადღებას იქცევს პუბლიკაციებში გამოყენებული სიტყვა „გათათრება“, რომელიც სხვადასხვა კონტექსტშია ნახსენები – ზოგან მაჰმადიანობის მიღების, ზოგან კი ყველა იდენტობრივი საზღვრების მოშლის დროს. ზემოთ აღნიშნულ წერილში სიტყვა სარწმუნოების შეცვლის აღმნიშვნელად არის გამოყენებული, თუმცა აქვე ქრისტიანობა ქართველობასთან არის გაიგივებული. ქვემოთ არაერთხელ შევხვდებით (მაგ., 1894 წლის 133-ე ნომერში) აღნიშნული სიტყვის ქართველთა შეგნებაში ყოველივე ქართულის აღმოფხვრის თვალსაზრისით გამოყენების მაგალითებს.

გამაჰმადიანებაზე უარის გამო მთლიანად გამწყდარა ს. მერისის მოსახლეობა. 700 კომლიდან მხოლოდ ერთი გვარის ცეცხლაძეების რამდენიმე ოჯახი გადარჩენილა. ოსმალებს იმის შიშით, ვაითუ მერისის ხეობის სხვა სოფლებმაც ისეთივე წინააღმდეგობა გაგვიწიოს როგორც ს. მერისმაო, მერისის ხეობის დიდი ეკლესია საძირკვლამდე დაუნგრევიათ. ზ. ჭიჭინაძე ამ შემთხვევაში ეყრდნობა ს. ზვარელი სელიმ აღა-იშიოდლისა და მაჰმადიან თურმანიძის ნაამბობს. მთხ-

რობელებში ზ. ჭიჭინაძე სომხური სიტყვების (ხაჩი – ჯვარი, ქლესია – ეკლესია) დაცულობასაც ადასტურებს (1895 №181, 182).

დიდი წინააღმდეგობა გაუწევიათ ქობულეთელებსაც გამაჰმადიანებაზე. აქაც ბევრი სისხლი დაღვრილა ქრისტიანობისთვის. გულო ალა კაი კაციშვილის მონათხრობით, აქაურებმა, რომ ნახეს ძალა აღმართს ხნავდა, გადაუწყვეტიათ გამაჰმადიანება, იმ იმედით რომ უახლოეს მომავალში ქრისტიანი ქართველები ამ მხარეს დაიბრუნებდნენ და აქ ისევ ძველებური წესები აღორძინდებოდა. აქვე მითითებულია, რომ გადარჩენის მიზნით საეკლესიო ნივთები და წიგნები ეკლესიის სიახლოვეს მიწაში ჩაუფლავთ. მოხუცი მუავანადის ნაამბობით ჩაქველებს თავი გაუწირიათ გამაჰმადიანების გამო. იძულებით გამაჰმადიანებულები კი ქობულეთსა და ჩაქვის ხეობაში ჩუმად ქრისტიანობდნენ. ხალვაშები და გორგაძნეები დიდხანს ინახავდნენ თურმე საერო ტანსაცმელში გამოწყობილ მღვდლებს. ამ დროს ხოჯა-მოლები დიდი მონდომებით ცდილობდნენ ახალგამაჰმადიანებულ ქართველებისთვის ლოცვები ესწავლებინათ, თუმცა როგორც ჩანს ამოდ. ასევე უნერგავდნენ მათ ქართველების სიძულვილს „ქართველი არ ხარ, ქართველი შენი მტერია, ქართველი მურდალია და მისი მომკვლელი თათარი უქველად ცხონდება“... (1895 №152)

როგორც ჩანს, ყველაზე მეტად მაჭახლელების გამაჰმადიანება გასჭირვებით ოსმალებს. მათ საამისოდ სადამსჯელო ხერხისთვის მიუმართავთ – ვინც არ მაჰმადიანდებოდა დიდ ხარჯს ადებდნენ, უბრალო დანაშაულის გამო სჯიდნენ და მამულებს ართმევდნენ. ახალგამაჰმადიანებულებს პირიქით პრივილეგიებს ანიჭებდნენ – ალიობას, ზოგს ბეგიობასაც აძლევდნენ. აქ ჩართულია მაჭახელში ქრისტიანობის შენარჩუნებისთვის მებრძოლი ძნელაძეების ისტორია. „ჩვენ ფიცი გვაქვს მიცემული, რომ ვიდრე ძნელაძეებს პირში სული გვიდგას, მანამ ჩვენს სჯულს არ ვუღალატებთ“. ამის გამო დაუკარგავს უფროს ძნელაძეს მთელი თავისი ქონება და გადარბიებულა, მაგრამ ქრისტიანობა მტკიცედ შეუნარჩუნებია სიკვდილამდე. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ამ გვარის სამაგალითო წინაპრების შთამომავლებზეც, რომლებიც ოსმალობის დროს გადმოსულან და დასახლებულან იმერეთსა და ქართლ-კახეთში (1895 №154).

ზემოთ აღნიშნული ეპიზოდებით თვალსაჩინოა ქრისტიანობის ასოციაციური ბმა ქართველობასთან.

ფარული ქრისტიანები მრავლად ყოფილან ზედა აჭარაშიც. ისინი ჩვეულებრივ აგრძელებდნენ თურმე ქრისტიანული დღესასწაულების აღნიშვნას, აღდგომას წითლად ღებავდნენ კვერცხებს და ეკლესიასთან მიჰქონდათ. ეს ფაქტი შეუმჩნეველი არ დარჩენილა ოსმალებისთვის და ქრისტიანული წესების აღსაკვეთად სასტიკი ზომები მიუღიათ. სულთანს ამ მხარეში ეკლესიების დანგრევის ბრძანება გაუცია და ხალხისათვის ეკლესიის ნანგრევებთან მისვლა და ლოცვა აუკრძალა. მხოლოდ სხალტის და ტბეთის ტაძარი გადარჩენილა. მიუხედავად ამისა მოსახლეობა კვლავ ფარულად ქრისტიანულ წესებს ასრულებდა. ფარულ ქრისტიანებს ოსმალებთან მოსული ხოჯა დაახლოვებია მათი საქმიანობის შეტყობის მიზნით და ამგვარად მთელი ინფორმაცია შეუგროვებია საიდუმლო ქრისტიანების შესახებ. ამ ინფორმაციამ საგონებელში ჩააგდო თურმე ოსმალთა მთავრობა, ვინაიდან, როგორც ჩანს, მრავლად იყვნენ საიდუმლო ქრისტიანები (1895 №155, 156).

ასევე მძლავრი წინააღმდეგობა გაუწევიათ ართვინელებს. ლუკა ანდლულაძის ნაამბობით, ქრისტიანობისთვის 1400 ქართველისთვის მოუჭრიათ თავი და ჭოროხში გადაუყრიათ. ეს ფაქტი სხვა მოხუცებსაც გაუხსენებიათ. მათი გადმოცემით ეს მომხდარა 1740 წელს (1895 №160).

გათათრების გამო საკვირველი და სამაგალითო გმირობა გამოუჩენიათ დანდალოს მცხოვრებლებს. დედაკაცებსაც აუღიათ იარაღი ხელში და ოსმალთა წინააღმდეგ გამოსულან. მათ მტკიცედ გადაუწყვეტიათ „ან მამა-პაპის სჯულზედ უნდა დავრჩეთ და ან უნდა გავწყდეთო, ჩვენი გათათრება არ შეიძლებაო“. აქაურებს პირველ ბრძოლაში სასტიკად დაუმარცხებიათ და ათასობით ოსმალი დაუხოციათ. მაგრამ მალე ოსმალებს მიჰმეველებიან ახალგამაჰმადიანებული ქართველები და დანდალოს გმირი ქართველები დაუმარცხებიათ. განსაკუთრებული სისასტიკე გამოუჩენიათ ოსმალებს დანდალოში: დიდძალი ქართველობა დაუხოციათ, ვინც გადარჩენილა ტყვედ წაუყვანიათ. მთლად დაცარიელებულა დანდალო. ამ დროს გამოჩენილა ვინმე თევდორე ავალიანი, რომელსაც საქართველოში მეფის დალატისათვის სიკვდილი ჰქონია მისჯილი, აჭარაში გამოქცეულა და დანდალოს ერთ სოფელში დასახლებულა. თევდორე ავალიანს დიდი წვლილი შეუტანია დანდალოს „გათათრებაში“ (1895 № 184, 188).

ეს კორესპონდენცია საყურადღებოა გენდერული იდენტობის თვალსაზრისით. ქალთა სამაგალითო თავდადებაზეა საუბარი.

ზ. ჭიჭინაძე პუბლიკაციებში ასახელებს სხვა პირებსაც, რომლებმაც ხელი შეუწვეს ქართველთა გამაჰმადიანების პროცესს. მოღალატე ქართველების ს. ზენდიდელი გუგუნავების, დუმბაძეების, ძველქობულეთელი ჭყონიების წყალობით, ოსმალებმა ჩაქვი და კინტრიშიც დაიჭირეს და ძალით გაამაჰმადიანეს. აქაც მიწაში ჩაუმარხავთ ეკლესიაში დაცული ხატები, წიგნები, ფული, ჯვრები და სხვა ნივთები, ოსმალებს რომ არ გაენადგურებინათ. ეკლესიები დაუნგრევიათ და ხალხისთვის აუკრძალიათ ეკლესიაში სიარული. მაგრამ ხალხი დღესასწაულებში თავიანთი სოფლებიდან დამე ჩუმად გაიპარებოდნენ და ქრისტიანთ გურიის სოფლებში ესწრებოდნენ წირვა-ლოცვას თურმე (1895 №218).

აქ საზოგადოებრივი პერცეფცია იკვეთება – ნათლად ჩანს, რომ ქართველები ვერ ეგუებიან რელიგიური ცვლილებას. ამ თვალსაზრისით კიდევ ერთ საინტერესო ფაქტს წარმოვადგენ.

ერთხელ როდესაც სააღდგომო ღოცვაზე დასასწრებად ჩოლოქის განაპირა „ოსმალოს ქართველები“ საიდუმლოდ გურიის ს. ქაქუთის ეკლესიაში გადასულან, სოფლის ერთ მაცხოვრებელს ცხენი დაჰკარგვია და საიდუმლო ქრისტიანებისთვის დაუბრალეობიათ. „დმერთი, რჯული ჩვენ არ წამოგვიყვანია – იფიცებოდნენ საიდუმლო ქართველები – ჩვენს იქ ყოფნას ნურავის ეტყვიოთ აქ, თორემ დავიღუპებით, აი ეს რამდენიმე წელიწადია საიდუმლოდ ვქართველობთ, ნუ გვიზამთ რამე ცუდს“. ეს ამბავი ცუდად სრულდება. მიუხედავად იმისა, რომ არც მოუპარავთ, მაგრამ მაინც გადაუხადეს საფასური იმ პირობით, რომ მათ საიდუმლო ქართველობას არ გაამჟღავნებდნენ. გურულები ქობულეთში გადასულან და ოსმალოს მთავრობისთვის მოუხსენებიათ მომხდარის შესახებ. ამის შემდეგ ჩუმი ქრისტიანები ყველა გამაჰმადიანეს. ზ. ჭიჭინაძე ეფუძნება ს. ზენდიდესა და ძველ ქობულეთში მცხოვრებ გუგუნავსა და დუმბაძის მონათხრობს (1895 №225).

ამ პუბლიკაციაშიც ქართველობა ქრისტიანობასთან არის გაიგივებული.

ასევე ჭვანის ხეობის „გათათრებაში“ გარკვეული წვლილი შეუტანია სამეგრელოდან გამოქცეულ გვათუას, რომელიც „გათათრებულა“ და ჭვანში დასახლებულა. 1790 წელს 30 მეგრელი მიუმხრია და გაუმაჰმადიანებია. გამაჰმადიანებულ მეგრელებს სამეგრელოზე გათარეშება დაუწყიათ და საქმედ გაუხდია ტყვეთა სყიდვა. სამეგრელოდან იტაცებდნენ ტყვეებს და ოსმალებში ყიდდნენ. ამ მონაცემებს ზ. ჭიჭინაძე გვაწვდის ჭვანელი გვათუას ნაამბობის მიხედვით (1895 №130).

ს. აგარის მაჰმადიანთ დევაძეების მონათხრობით კი აჭარის გამაჰმადიანებაში დიდი როლი შეუსრულებია იმერეთიდან მკვლევლობისთვის გამოქცეულ მოღალატეს – ვინმე აბაშიძეს, რომელიც მაქრიალის ციხეში მოსულ სულთან სელიმთან გამოცხადებულა და გამაჰმადიანების სურვილი გამოუთქვამს. გარდა ამისა, ერთგულების დასამტკიცებლად მთლიანად აჭარის გამაჰმადიანებას შეჰპირებია სულთანს. აბაშიძე იქვე გამაჰმადიანებულა და მისთვის ბეგიობა მიუციათ და აჭარა, კახაბერი და ბათუმი ჩაუბრებიათ. დიდად მოუნდომებია აჭარის გამაჰმადიანება სანჯახ-ბეგად⁴ დანიშნულ აბაშიძეს. მღვდლები გაუბაწრავთ და შავ ზღვაში გადაუყრიათ. ვინც ნებით მაჰმადიანდებოდა ადგილებს და სხვა საჩუქრებს აძლევდნენ. ვინც არა თავებს ჭრიდნენ (1895 №141). აჭარის გამაჰმადიანებაში დიდი წვლილი შეუტანია აგრეთვე, გურიიდან გამოქცეულ ნაკაშიძეს (1895 №212).

ზოგიერთ ადგილებში ქრისტიანობის შენარჩუნებაში დიდი როლი შეუსრულებიათ სასულიერო პირებს. მაგ., მათი წყალობით ქრისტიანობა დიდხანს შემოუნახავთ აჭარის ალების შემდეგ, ბეთლემის ტყისთვის თავშეფარებულ, გამოქცეულ აჭარლებს. აქ დიდი ეკლესია ყოფილა. როგორც ჩანს, ამ ეკლესიის ბერები უმყარებდნენ ხალხს რწმენას. ბოლოს აქაური მოსახლეობაც გაუტეხიათ ოსმალებს და დაუმორჩილებიათ. მათთან ბრძოლაში გამწყდარან ბერებიც. მხოლოდ ეკლესიის დაქცევა ვერ მოუხერხებიათ ოსმალებს, რადგან რამდენჯერაც მიადგნენ თურმე დასაქცევად იმდენჯერ ქარი და ნიაღვარი ამოვარდნილა (1895 №177).

ასევე მახინჯაურელი მღვდლის ვინმე კეკიძის წყალობით დიდხანს შეუნარჩუნებიათ ქრისტიანობა მარადიდელებს (1895 №224).

აღსანიშნავია აგრეთვე სხალთის ხეობის ს. ყინჩაურის ოსმალებისადმი დაუმორჩილებლობა (მთხრობელი სხალტელი უსუფ ყარა მემედ ოღლი ბოლქვაძე, ბორჩხელი), რომელიც ამ სოფლის მღვდლის დამსახურება ყოფილა. იგი ქადაგებდა ქრისტიანობას და „ასმენდა და არცხვენდა საიდუმლოდ, რომ თქვენ ოსმალოს ბრძანებას დაემორჩილეთ ჩვენის ბეგიების მოტყუებით და სჯული გამოიცვალეთ გამაჰმადიანდითო. რიგიანი ქართველი სჯულს არ გამოიცვალისო, თქვენ არავინ დაგხოცდათ და თუ დაიხოცებოდით, ეს უკეთესიც იქნებოდა და სჯულიდან კი ხელი არ უნდა აგელოთ“. მისი წყალობით ბევრი ახლადგამაჰმადიანებული ქართველი მობრუნებულა მამაპაპის სჯულზე და საიდუმლო ქრისტიანი გამხდარა. ეს მღვდელი ხიმშიაშვილებს დაუსმენიათ ოსმალოს მთავრობასთან და ისე შეუვიწროებიათ, რომ როდესაც ავად გამხდარა მასთან მისახედადაც კი ვერავინ ბედავდა თურმე მისვლას (1895 №165, 172).

დიდად გასჭირვებიათ ქრისტიანობის დათმობა სამცხელებსაც. მრავლად ყოფილან ფარული ქრისტიანები ამ მხარეშიც. სამცხეში ქრისტიან ქართველ-

4. სანჯაყ-ბეგი – ოსმალებში ადმინისტრაციული ერთეულის მმართველი.

თა მდგომარეობა ისე გართულებულა, რომ 1713 წ. ახალციხეში საქვეყნოდ იქნა დახრჩობილი ელისე არქიმანდრიტი. საიდუმლო მღვდლებს შორის გამორჩეული ყოფილან ვასილ ორბელიანი, გრიგოლ, დიმიტრი და დესპოდე ეპისკოპოსი „ესენი ყველგან ქართველთ ამხნევებდნენ, მომავლის იმედებს უნერგავდნენ და თან არწმუნებდნენ, მაგრად იყავით, მომავალი ჩვენია, ჩვენ ქრისტიან ქართველებთან დავკავშირდებით“. მათი საქმიანობის შესახებ შეუტყვიათ ოსმალებს და სიკვდილით დაუსჯიათ ვასილი და დესპოდე (1902 №220, 222).

ზემოთ აღნიშნულიდან თვალსაჩინოა, რომ ოსმალებმა ძალ-მომრეობით და სისასტიკით ვერ მოახერხეს ქვეყნის გამაჰმადიანება, ამიტომაც სხვა ღონეს მიმართეს: ტკბილი სიტყვით, დაყვავებით, მოსყიდვით შეძლეს აჭარის გამაჰმადიანება. ამგვარი ხერხით შეაჩერეს სჯულის გამო გამუდმებული ბრძოლა და სისხლისღვრა. „იმოდენი სისხლი სამცხეს არცერთ მხარის ქართველობას არ აქვს დაღვრილი, რამდენიც აჭარლებს დაუღვრიათ ქვეყნისა და სჯულისათვის“ – წერს ზ. ჭიჭინაძე.

ამის შემდგომ, ოსმალებს დაუწყიათ ქართველებში ყოველგვარი ეთნიკური ნიშნების მოსპობაზე ზრუნვა. ნელ-ნელა გაუვრცელებიათ თავიანთი ზნე-ჩვეულება, წეს-წყობილება, დაუმკვიდრებიათ თავიანთი კანონმდებლობა. ოსტატური მეცადინეობით მოუხერხებიათ აჭარელთათვის შეეჯავრებინათ ქართველობა და საქართველოს სსენება. ამგვარად უქცევიათ აჭარლები თავიანთ მოძმე ქართველთა მტრებად. საქმე იქამდე მისულა, რომ მათ საქართველოდან ყმაწვილების მოტაცება და ოსმალეთში გაყიდვა დაუწყიათ.

როცა დარწმუნდნენ, ოსმალები აჭარელნი ნამდვილად გაათათრდნენ (აქ გაათათრება, როგორც ჩანს, იდენტობრივი მარკერების მოშლით არის ნახსენები – ქ.მ.) და ერთგულნი გახდნენ ჩვენიო, რაკი შენიშნეს „ეს ერთის სისხლის ხალხი, ერთი ზნე-ჩვეულების და სარწმუნოებისა ორად გავყავით, ერთმანეთი შევაჯავრეთ და ერთმანეთის სისხლისმსმელებად ვაქციეთო, იფიქრეს, რომ ახლა-კი ადვილი იქნება აჭარელთა დახმარებით და წინამძღოლობით გავითარეშოთ საქართველოს დანარჩენ ადგილებშიაც, ძმას ძმისთვის ხანჯალი ვაღვსინოთ, ერთის ენის ხალხი ერთმანეთს ვაუღეტიწოთ და მერე მთელი საქართველო დავიმორჩილოთ“. მართლაც, აჭარელთა დახმარებით აუღიათ ოსმალებს კინტრიშის ხეობა, ჩაქვი 1771-1795 წწ. თუმცა ქართველ მაჰმადიანებში ისეთი ფაქტების დაცულობაც დაუფიქსირებია ზ. ჭიჭინაძეს, რომლებიც ახალგაათათრებული ქართველების გაცხარებული ომის დროს თავიანთ მოძმე ქართველთა ბანაკში გადმოსვლას და ოსმალთა წინააღმდეგ ბრძოლას ასახავდა (ს. აჭყველის 120 წლის მოხუცის ქამუარადის მონათხრობით). ოსმალებს ამგვარი ფაქტების აღმოსაკვეთად „ჯაშუშობა“ შემოუღიათ (1894 №79, №133).

დიდი ზიანი მიაყენა ფანატიკოსი მოღვების ქადაგებამ „ოსმალის საქართველოს“, ანადგურებდნენ ქართულ წიგნებს, ეკლესიებს, მონასტრებს. აძულებდნენ ქართველებს თვით სიტყვა „ქართველს“ და ქართველობას. საქმე იქამდე მისულა, რომ დიდძალი ქართველობა გადასახლებულა ოსმალეთში და მიუტოვებიათ მამა-პაპეული მამული. მაგალითად, „რუსეთის საქართველოსთან“ მაჭახელის შემოერთების შემდეგ, 1880 წელს ფანატიკი მოღვების წყალობით, მაჭახლიდან 17 000 სული წასულა. მთელი მაჭახელი დაცარიელებულა (1893 №158). ასევე, ლამის

აჭარის საერთო გადასახლება მოუხდენიათ ხოჯა-მოლებს. ერთ სოფელში 25 ათასი მოსახლე შეკრებილა და ქედის მუფთისთვის⁵ განსწავლულ ხალიფაშვილისთვის (ეს გახლავთ ახმედ ხალიფაშვილი, რომელსაც დაუმთავრებია ოსმალური სასულიერო სასწავლებელი და ქედის მუფთად დაუნიშნავთ ოსმალებს – ქ.მ.) უკითხავთ რჩევა, რომელსაც ხალხისათვის ქართულ ენაზე მიუმართავს და რჩევაში ყურადღება გაუმახვილებია მამა-პაპეულ ფუძეზე. „რომ მიდიხართ აქედგან, სად მიხვალთ, რათა, რისთვის და საიღამ სად? აქ ჩვენი ძველების ყანა-ბაღ-სახლებზედ სცხოვრებთ და ვერ გიცხოვრიათ“... (1895 №20)

სწორედ იდენტობის ტერიტორიულ მიჯაჭვულობაზე აქცენტირება აღვიძებს ნაციონალურ სენტიმენტებს ოსმალეთში გადასახლების მსურველ მაჰმადიან ქართველებში.

როგორც მივუთითე, ოსმალს მთავრობამ ხოჯების მეშვეობით შეძლო ერთი გვარის და შთამომავლობის ქრისტიან და მაჰმადიან ქართველებს შორის განსხვავება, სიძულვილი და მტრობა დაეთესა. კორესპონდენციები, რომლებიც ადგილობრივების მონათხრობზე დაყრდნობით ქვეყნდება ზ. ჭიჭინაძის ავტორობით „ივერიაში“, მოწმობს, რომ გარკვეულწილად მიაღწიეს ოსმალებმა თავიანთ მიზანს და ქართველი მაჰმადიანი ისე გადაამტერეს ქართველ ქრისტიანს, რომ „ამ მტრობას მგონი ვერც სწავლა მოსპობს და ვერც მწიგნობრობა ქრისტიანობის გარდა“... 1830 წლიდან ვრცელდებოდა მწვალებლობა და 1845 წლისთვის ისეთი სახე მიეღო რომ ხოჯა-მოლები ოსმალეთის მთავრობას უმტკიცებდნენ, ქართველ მაჰმადიანთა შიში ნუ ექნებოდათ, ისინი ნამდვილი მუსლიმანები (აქაც იდენტობრივი ნიშნების მოსპობის ნიშნით არის გამოყენებული ტერმინი გამუსლიმება – ქ.მ.) გამხდარიყვნენ... 1850 წლიდან ოსმალებმა დაიწყეს ჯარისკაცების გამოყვანა აჭარიდან. ჯარისკაცებს ოსმალეთში 7 წელიწადს ამსახურებდნენ. იყო შემთხვევები როდესაც ჯარისკაცები კარგ სამსახურს შოულობდნენ და რჩებოდნენ. ხშირ შემთხვევაში სულთნის სასახლის იანიჩრებად⁶ ოსმალები ძირითადად ქართველებს ტოვებდნენ. მათ იმ ნიშნით გამოარჩევდნენ თურმე რომ სხვებზე მეტად ფანატიკნი და ერთგულნი იყვნენ სულთნისა. უკან დაბრუნებულ ჯარისკაცთა მეშვეობით კი თათრული ენა ვრცელდებოდა. მაგ., თუ აჭარაში 1850 წლამდე ძნელად მოიძებნებოდა თათრული ენის მცოდნე, შემდგომ პერიოდში ჯარისკაცების წყალობით გავრცელბულა“ (1895 №19).

უფრო მძაფრ სურათს აღწერს მესხეთის მაგალითზე ზ. ჭიჭინაძე. „ქართველთა გვარის შთამომავალს ისე არავინა სძულს, როგორც მისივე ტომის ჩამომავალი ქართველი ქრისტიანი. ქართველს იგი ურჯულს ეძახის, მურდალს და სხვა“ (1901 №132). ზ. ჭიჭინაძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე თუ როგორ შექმნეს ოსმალებმა უზარმაზარი იმპერია დამორჩილებული ერებში იდენტობრივი მახასიათებლის გაქრობის წყალობით. ამგვარი პოლიტიკით გათათრებულ უცხო ტომთა შვილების მეოხებით შეადგინეს და ააღორძინეს თურქის ტომი, თორემ ძველად მთელს დაცემულს ვიზანტიის იმპერიაში და ბალკანეთის კუნძულზედ თურქების ტომის რიცხვი დრეპსის სიტყვით XIV საუკ. ერთ მილიონზედ მეტი არა ყოფილა. დღევანდელი თურქის ტომი ასეთის სხვადასხვა გათათრებულის ტომის

5. მუფთი – მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო პირი.

6. იანიჩრები - სულთნის მცველი ჯარისკაცები.

შვილებისაგან შესდგება. მაგალითებრ: ქართველთაგან, ბერძენთა, ბოლგარელთა, სერბიელთა, რუმინელთა, ქალდეველთა და სომეხთაგან, რასაც თვით ამათი ჩამომავლობის ტიპიც ნათლად ამტკიცებს“ (1901 №132).

იმ დროს, როდესაც ახლადშემოერთებულ საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში ფრიად სამწუხარო მოვლენას – ხოჯა-მოღების წყალობით გაფანატიკოსებული ქართველი მაჰმადიანთა მიერ თავიანთი სამკვიდრო, მამა-პაპეული ადგილის მიტოვებას და მასიურ გადასახლებას ჰქონდა ადგილი, ზ. ჭიჭინაძე წლების მანძილზე ქართული წიგნებით ჩადიოდა და ამ საშინელ მოვლენას ეროვნული გრძნობების გაღვივებაზე, მოსახლეობის ქართული ენისადმი და დედა-კულტურისადმი სიყვარულის გაძლიერებაზე ზრუნვით პასუხობდა. იგი გვევლინება სახალხო მოღვაწედ. ზაქარია ჭიჭინაძე ისეთ ფაქტებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომლებსაც უნდა შეეწყოს ხელი გაწვევტილი ურთიერთობის აღდგენაში. იგი იდენტობრივი თვალსაზრისით მნიშვნელოვან არც ერთ დეტალს ტოვებს უყურადღებოდ. მოიარა მთელი მაჭახელი და გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ ერთი კაცი არ შეხვდა ქართული კითხვის მცოდნე. დადიოდა და ქართულ ლექსებს უკითხავდა მაჰმადიან ქართველებს და უღვიძებდა მათ მიძინებულ ეროვნულ სენტიმენტებს. ზოგიერთებს ანბანის კითხვის სწავლებაც დაუწყო. აღტაცებით ყვება იმის შესახებ თუ როგორ ჩაავლო ხელი ორმა ბავშვმა და თხოვა ანბანის სწავლება.

„ეს ყმაწვილები დიდს აღტაცებაში მოიყვანა „დედა-ენამ“ და ნამეტურ აღნიშვილის ანბანმა. სურათებმა და ანდაზებმა ერთობ გააოცეს ესენი. ერთმა მაჰმადიანთ ბავშვმა დაუწყო თავის ამხანაგებს ყვირილი:

– უსუფა, მამედა. ერთი შეხედეთ რა ქითაბია, გურჯიჯა (ქართულ) წიგნებში. ბავშვებმა ჩახედეს და თვალებიდამ კინაღამ ცრემლები წამოსცვივდათ“...

წერს ზ. ჭიჭინაძე. ან კიდევ:

მასთან მოსულა ს. ევფრატის მამასახლისი ოსმან-აღა ტყობორიძე და უთქვამს:

– შარშან თქვენ აჭარაში წიგნები ამოგეტანათ და ხალხისთვის დაგერიგებინათ და ანბანის კითხვა გესწავლებინათ, ჩვენ რომ შევიტყუეთ ეს ამბავი, ძრიელ გვეწყინა და გული გვეტკინა, რომ ჩვენს დაღუპულს და კაცისგან მოძულებულს მაჭახელში არ ამოხველით. იმედია, რომ დღეის შემდეგ ხშირად გვნახავთ და ქართულს წერა-კითხვასაც გვასწავლით, ეს ჩვენთვის უფროა საჭირო, ვიდრე თათრული“.

თუმცა აქვე გაუცვნია რამდენიმე ფანატიკოსი ხოჯა-მოღები „ტომით ქართველნი და ქართულის ენის, საქართველოს და ნამეტურ აწინდელის მდგომარეობის მძულვარენი და წინააღმდეგნი“, რომლებიც იმდენად იყვნენ გაფანატებულნი, რომ ქართულად კითხვის სწავლას სჯულის შეცვლასთან აიგივებდნენ თურმემხოლოდ იმ შემთხვევაში იყვნენ თანახმა ქართულად კითხვის სწავლებაზე თუ არ გააქრისტიანებდნენ.

„აქეთ ყველამ იცის კარგად, რომ ისინი წინად ქრისტიანები ყოფილან, რომ ყველა ისინი ენითა და შთამომავლობით ქართველები არიან, მაგრამ დღეს

თათრები. ქართულად ლაპარაკობენ ქართულად მღერიან, სტირიან და ხმაურობენ და, როცა ქართული ენისა და წერა-კითხვის შესახებ საუბარი იქმნება, მაშინ კი ამათი მოხუცებულნი მოუხრებელივ ამბობენ, ქართული წიგნი და ენა რა საჭიროა ჩვენთვისაო, ჩვენ გვეშინიან ამით არ გავქრისტიანდეთო. თუ არ გადავდგებით სჯულიდამ, მაშინ-კი კაი იქმნება, რადგანაც ჩვენი ძველების ენა ქართული ენა არის და ჩვენც ქართულად ვლაპარაკობთო“ (1893 №159, 160).

კორესპონდენციიდან ნათლად ჩანს, რომ სარწმუნოება უკვე არ არის გამართიანებელი ფაქტორი და კიდევ ერთხელ დასტურდება ცვლილება „ოსმალოს ქართველთა“ ცნობიერებაში. იმდენად რადიკალურია ვითარება რომ რელიგიური თავისუფლება იდენტობრივი ერთობის საფუძვლად გვევლინება, ენა კი სწორედ ამ ერთობის მაკავშირებელ მარკერად.

ოსმალებს დიდი სირთულეები შეხვდათ საქართველოში, ადვილი არ აღმოჩნდა იდენტობრივი ნიშნების გაქრობა. იმისათვის რომ აღმოეფხვრათ ქართული ენა ქართველ მაჰმადიანებში, უშლიდნენ ქართული წიგნების კითხვას. თუმცა ქართველი მაჰმადიანები მალულად ეცნობოდნენ ქართულ წიგნებს.

ზ. ჭიჭინაძეს ყურადღების მიღმა არ რჩება მთხრობელების მიერ ამ თვალსაზრისით მოწოდებული ინფორმაცია. მოჰყავს ფაქტი თუ როგორ დამალა ქედის მოლა დიასამიძემ ქართული წიგნები უბეში, იმის შიშით, რომ ხოჯას, რომელსაც ეჯავრებოდა ქართული წიგნები, არ დაენახა (1893 №253).

მიუხედავად დიდი მცდელობისა, ოსმალებმა მაინც ვერ შეძლეს ენის როგორც იდენტობრივი მახასიათებლის, გაქრობა „ოსმალოს ქართველებში“. პირიქით ზოგან იძულებული გახდნენ წირვა-ლოცვა ქართულად შეესრულებინათ, ვინაიდან სიძნელეები შეიქმნა ქადაგებასთან დაკავშირებით. ახალგამაჰმადიანებულ ქართველებს არ ესმოდათ ხოჯა-მოლების თათრული წირვა-ლოცვა ჯამეებში. ასეთი ვითარება ყოფილა აჭარის ს. სამზიარშიც. ამ სოფლიდან ხალიფაშვილების შთამომავლებს ოსმალური სასულიერო სასწავლებელი დაუმთავრებია. ერთი ახმედ ხალიფაშვილი ქედის მუფთად დაუნიშნავთ, მეორე ისმაილ ხოჯა ხალიფაშვილი სულთანს ძალიან მოსწონებია და თავისთან დაუტოვებია. სწორედ ისმაილ ხალიფაშვილს მიუმართავს სულთნისთვის და უთხოვია რომ ჯამეებში ლოცვა ქართულად შემოეღოთ.

„ჩვენ ქართველები ვართ, ჩვენი ენა ქართული ენა არის, ჩვენმა ხალხმა თათრული და არაბული არ იცის. ნება მოგვეცით, რომ ჩვენს ჯამეებში ქართულად იქმნეს ქადაგება, რომ ხალხმა გაიგოს რამე“... სულთანმა ხოჯა-მოლებს მისცა ქართულად წირვა-ლოცვის ნებართვა. აჭარაში ქართულად ქადაგება 1855 წლამდე გაგრძელდებოდა. ამ დროიდან კი აუკრძალიათ ქართულად წირვა-ლოცვა, რადგან რუსების შეშინებით „რუსებმა რომ აიღოს ეს მხარე და ჩვენ რომ ჯამეებში ქართულად ვქადაგებთ, რას გვეტყვიანო, სუყველას გაგვაქრისტიანებენო, ქართველები თუ არ ხართ ქართულად რაიზა ლაპარაკობთ და ქადაგებთო. ასეთს აზრებს ავრცელებდნენ ხოჯები და ამით მალეც მოსპეს ქართულად ქადაგება“.

მაგრამ ქედის მუფთს ხალიფაშვილს არ შეუწყვეტია ქართულად ქადაგება. სხვა მუფთებს უჩივლიათ მისთვის ოსმალთა მთავრობასთან ქართულად ქადაგებულს, მაგრამ ვერაფერი დააკლეს თურმე (1895 №76).

ზ. ჭიჭინაძე ძვირფას ცნობებს გვაწვდის ქართული ენის დაცულობის თვალსაზრისით.

„აქაურების სამშობლო ენა ქართული ენა არის. მე ჩემის თვალთ ვნახე ისეთი ქართველი მაჰმადიანები, რომელთაც თათრული ათი სიტყვაც არ იციან. ქალებმა ხომ საერთოდ არ იციან თათრული. ერთ სხალტელს ვინაობა ვკითხე. მან მითხრა თათარი ვარო.

– ბიჭო, თათარი თუ ხარ, ქართულად რად ლაპარაკობ?

– თათრული არ ვიცი, ბატონო, ჩვენს ძველებსაც ამ ენით ულაპარაკნიათ და ჩვენც ამ ენით ვლაპარაკობთ. ჩვენი ენა ეს გახლავთ. თათრულს რაზე ვილაპარაკებთ. ჩვენ გურჯები გახლავართ.

– მერე, ხომ ცოდო არის, რომ თათარი ქართულად ლაპარაკობდეს, ამას თქვენი მოღებები ხომ სასტიკად გიშლიან?

– კი, ბატონო, ისინი ამაზე ბევრჯერ ჩხუბობენ, სხვებისგან გამიგონია, მე-კი არ მინახავს; მაგრამ ახლა ისინი ამბობენ, ეს ენა ქართული კი არ არის, არამედ „გურჯიჯა“ არისო“!

ქართული ენის გარდა, ქართული სიმღერებიც შემოუნახავთ, ოღონდ მცირედ. ქართული სიმღერების დავიწყებაში დიდი წვლილი მიუძღვით ხოჯებს. „ახლა დიდი ნატვრა გაისმის მათში ქართული სიმღერების ცოდნისა. აქა-იქ მომაბეზრეს თქვენბური სოფლური ხმები გვასწავლო“ – გვიყვება ზ. ჭიჭინაძე.

ზეგანის მცხოვრებლებს სხვა ეროვნული ნიშნებიც თვალსაჩინოდ აქვთ შენარჩუნებული, გვარებიც ქართული ჰქონიათ – ჯავახური, ქართლური, იმერული. ამ მხარეში ნაკლებად ჰქონია ადგილი მაჰმადიან ქართველებში გაგრძელებული გადასახლების აღმაშფოთებელ მოვლენას. აქაურებს თათრული არ სცოდნიათ, ხოჯა-მოღები კი თათრულ ენაზე აფანატებდნენ და უნერგავდნენ გადასახლების სურვილს (1893 №211), რამაც მოგვცა დადებითი შედეგი ერთი მხრივ, გადასახლების, მეორე მხრივ მშობლიური ენის დაცულობის თვალსაზრისით. აქედან მხოლოდ 500 კომლი გადასახლებულა, მაშინ როდესაც მაჭახლიდან და მარადიდიდან 8 000 კომლი წასულა.

აღნიშნული მაგალითები ნათელი დადასტურებაა მაჰმადიან ქართველებში არსებული ნაციონალური სიყვარულისა. ნაციონალური გრძნობა აუცილებელი პირობაა იდენტობის შენარჩუნების თვალსაზრისით. სწორედ ამ გრძნობის გაღვივება-გაძლიერებაში და გახლეჩილი ქართველობის გამთლიანებაში განსაკუთრებული როლი უნდა შეესრულებინა ისტორიულ მახსოვრობას, ვინაიდან როგორც ზემოთ მივუთითე, რელიგია უკვე აღარ წარმოადგენდა იდენტობის მაკავშირებელ მარკერს. ისტორიული მახსოვრობითი ფაქტების წამოწვევას უნდა გაეძლიერებინა სურვილი მომავალში ერთად ცხოვრებისა.

გამაჰმადიანებულ ქართველებში ისტორიის პოპულარიზაციისთვის აუცილებელი იყო განათლების მოფენა, რადგან სწორედ განათლების მეშვეობით დედა-ისტორიის გაცნობა საკუთარი „ვინაობის“ გარკვევას გაუადვილებდა და გააძლიერებდა იდენტობრივ სენტიმენტებს. ამის ნათელი მაგალითია „ივერიაში“ გამოქვეყნებული კორესპონდენცია „წერილი ბათუმიდან“, სადაც აღნიშნულია, რომ მაჰმადიანი ქართველი ყმაწვილები გრიგოლ გურიელს დაჟინებით სთხოვენ საქართველოს ისტორიის ქართულ ენოვან წიგნებს, რის სინაკლებსაც განიცდიდნენ, აი როგორ მიმართავენ ეს ყმაწვილები 1890 წ. გრიგოლ გურიელს:

„ჩვენ ქართველები ვართ, ოსმალოს საქართველო დიდა, ჩვენ ჩვენის ისტორიის გაგება გვინდა... ჩვენი ხალხი, რაც უნდა ფანატიკოსი იყოს და მოძალე ქართველთა, ბოლოს, განათლების მეოხებით, რაკი თავის ქვეყნის ისტორიას გაიცნობს და თავის შთამომავლობასა, უეჭველად მოყვარე გახდება საქართველოსი და ქართველთა“... (1893 №152).

საყურადღებოა მაჰმადიან ქართველებში დაფიქსირებული ისტორიული სალოცავების ხსოვნა. მახსოვრობითი ფაქტების დაცულობამ, როგორც ჩანს, გარკვეული პერიოდი ერთგვარი სიმყარე შესძინა ქრისტიანული აღმსარებლობის შენარჩუნებას. დიდი იყო მაჰმადიანი ქართველების მოკრძალება ეკლესიისადმი. ტაძარი ხალხს წმიდათაწმიდა და ხელშეუხებ ადგილად აქვს დასახელებული, რაზეც გავლენა მოუხდენია მათი სასწაულთან დაკავშირებული მშენებლობის შესახებ სოციალური მახსოვრობის ფაქტებს. ზ. ჭიჭინაძის პუბლიკაციებში მრავლად ვხვდებით ამის დამადასტურებელ მაგალითებს. სასწაულებრივ ელემენტს შუქმფინარე ცეცხლს⁷ უკავშირდება ეფვრატის ტაძრის მშენებლობა. ეკლესიის აშენების შემდეგ „წყევლა-კრულვა დაუდვიათ, რომ არამცა და არამც ეს ეკკლესია არავინ დააქციოს. თუ თავისით დაიქცეს ოდესმე, ეცადნენ, რომ, მაშინ ეს კედელი მაინც დარჩეს საშვილიშვილოდ“. საკრალური მახსოვრობითი ფაქტების წყალობით დიდხანს შეუნარჩუნებიათ ეფვრატის ტაძარი, როგორც ნაშთი დიდებული ხსოვნისა. საშვილიშვილო კედელი 1877 წლამდე შემოუნახავთ მაჰმადიან ქართველებს. 1877 წელს კი იმის შიშით, რომ რუსები მოვიდოდნენ და გააქართველებდნენ, დაუნგრევიათ (1895 №146, 147). ასევე საკრალური სიუჟეტი ჩართული სხალტის ტაძრის მშენებლობასთან დაკავშირებით.

სასწაულთმოქმედი ძალით შემონახულა ჩვენამდე დევსქელის ხეობის ს. პეტრულის (ლივანა) პატარა გუმბათიანი ეკლესია, რომელშიც თურმე გამაჰმადიანებული ქართველები ჩუმად ღოცულობდნენ და სანთლებს ანთებდნენ. ეს გამხდარა ეკლესიის დაქცევის მიზეზი. ეკლესიის დასაქცევად ხოჯა თვითონ ასულა, ვინაიდან სხვა ვერავინ ბედავდა ასვლას „ჩვენში ძველთაგან ამბად არის დაშთენილი, რომ ვინც მაგ ეკლესიის დაქცევას გაბედავს, ის ავად გახდება და მოკვდება, ვეღარ მორჩებაო. როგორც კი წერაქვი დაურტყამს ხოჯას გადმოვარდნილა და გარდაცვლილა. ამის შემდეგ ეკლესიას აღარავინ ეკარებოდა, არც ხოჯა, არც მოლა და არც მემლექეთიო“ (სოფლელნი) (1893 № 165).

მაჰმადიან ქართველებში მრავლადაა დაცული ლეგენდები ქართველ მეფეთაგან თამარ დედოფალზე. ნამბობები თამარ მეფეს უკავშირებს ეკლესიების, ხიდების, ციხეების, გზების, დუქნების მშენებლობას. სამეცნიერო ლიტერატურაში ყურადღება მიექცა სოციალური მახსოვრობის ფაქტებს თურქეთელ ქართველთა ცნობიერებაში. რ. გუჯეჯიანი განიხილავს რა თამარ მეფის შესახებ არსებული გადმოცემების დროში გამძლეობის საკითხს, ასკენის, კოლექტიურ მესხიერებაში დავანებული თამარ მეფისა და XII საუკუნის ძლიერი საქართველოს, ხსოვნის მიზეზი და მიზანი ქართული კულტურის შემდგომი აღორძინება და განვითარებაა (გუჯეჯიანი 2012: 51-62).

7. რ. გუჯეჯიანის აზრით, აქ საქმე გვაქვს შუა საუკუნეების მენტალობის ერთ საგულისხმო მომენტთან – მითოლოგიურ ფაბულასთან – ღვთიური ცეცხლის თვითჩენასთან, რაც ღვთიური მადლის გარდამოსვლის მაწყებელია (გუჯეჯიანი 2012: 51-62).

„ოქროს ხანის“ მნემონიკური ფაქტების დაცულობა ისტორიით მარკირებული სხვის ისტორიულ ქართველებს. კოლექტიური მახსოვრობა გადამწვევტი მომენტია იდენტობისათვის. მოვიყვან ეპიზოდს ზ. ჭიჭინაძის მაჭახელზე კორესონდენციდან, სადაც სიამაყით გადმოგვცემს სოფ. ბაზარეთში და ძნელითში მოხუცებულ მაჰმადიან ძნელადის და სხვა მოხუცებულ მაჰმადიანისაგან ნაამბობს თამარ მეფესთან დაკავშირებით „აქ, ამ მიყრუებულს მხარეში თქვენ ვერ ნახავთ ვერც ერთ მოხუცს თუ ახალგაზრდა კაცს თუ ქალს, რო ამათ თამარ მეფის სახელი არ იცოდნენ“.

აქვეა ჩართული ცნობა, რომლის მიხედვითაც ფანატიკ მაჰმადიან ქართველებში თამარი მაჰმადის სჯულისა ყოფილა (1893 №158). ამ ეპიზოდს ა. ახვლედიანი გამაჰმადიანებულ ქართველთა თამარ მეფის დიდი სიყვარულის გამო რელიგიურ შეხედულებათა პრიზმაში გარდატეხილად მიიჩნევს (ახვლედიანი 1970: 60). ჩემი აზრით ამ ფაქტით ხოჯა-მოლებს ქადაგების სავალალო შედეგთან გვაქვს საქმე. ამის საფუძველს იძლევა იქვე მოცემული ცნობა:

„მე ვუთხარ, ეგ ტყუილია. მათ ვწყინათ და ფანატიკურის მღელვარებით წართმობენ; ჩვენს ქითაბში ეგრე სწერია, ჩვენი ძველებიც ეგრე იტყოდნენ“ – გვიყვება ზ. ჭიჭინაძე. ამით დასტურდება თუ როგორ ცდილობდა ოსმალოს მთავრობა ისტორიული მახსოვრობის წაშლას ეთნიკურ ქართველებში, რათა საბოლოოდ ეთნიკურ თათრებად ექცია ისინი.

საინტერესოა თამარ მეფის ხსოვნის დაცულობა მაჭახელში. ეფფრატის ეკლესიის აშენებას ძველამოსილს და შესანიშნავ დედოფალს მიაწერენ. ოსმალებს გაუთათრებიან თითქმის მთლიანად მაჭახელი. მაგრამ სოფ. ეფფრატს შიშით ვერ ჰკიდებდნენ თურმე ხელს „ძველთგან ბრძანება ასე იყო, რომ ეფფრატის გათათრება არ შეიძლებაო. ძველად იქ თამარ მეფის სახლი და დიდი ეკკლესია იყო. ამ ეკკლესიაში მარხია თამარ მეფე და იქ რომ ხალხს დაუწყონ გათათრება, ეს ძალიან ცუდი იქნება და ღმერთი ამას არ იყაბულებსო“... ახალგამაჰმადიანებულებს ვერ გაუბედნიათ ეფფრატის გათათრება. მხოლოდ ოსმალებს გაუმაჰმადიანებიათ ძალით ეფფრატი (1895 №153).

ოქროს ხანას, თამარ მეფის სახელს უკავშირდება ასევე სხალტის ეკლესიის მშენებლობაც (1893 №212).

ზ. ჭიჭინაძეს ყურადღების მიღმა არც ქართული ტრადიციების დაცულობა რჩება. ოსმალურ ტრადიციებს ერთბაშად ვერ მოუკიდნია ფეხი, მაგრამ ყველანაირად უწყობდნენ ხელს დამკვიდრებას. აჭარის მაგალითზე აღწერილია თუ როგორ ნელნელა შეიცვალა სამოსი ქართველებმა ოსმალების ფეხის მოკიდების შემდეგ. თუ გამაჰმადიანებამდე თავსაბურავი ეხურათ, გამაჰმადიანების შემდეგ ერთ-ერთ აუცილებელ მოთხოვნად იქცა ჩადრის სახეზე აფარების ტრადიცია. გარდა ამისა, მრავალ მანე ჩვევებს ნერვაედნენ ქართველ მაჰმადიანებში – უწყობდნენ ხელს ძარცვა-ხოცვას. ქართველ მაჰმადიანებს აქეზებდნენ და უწონებდნენ ქართველის მოკვლას (1894 №69).

ქართული ტრადიციები ყოფილა გავრცელებული „დევესქელის ხეობის“ მაჰმადიან ქართველებში (ლივანა). აქაური მოსახლეობა ოსმალებს გადაუსახლებიათ სჯულის გამოუცვლელობის გამო. აქ კი ახალციხიდან გადმოუსახლებიათ ისევ სჯულზე მტკიცედ მდგომი ქართველები. ზ. ჭიჭინაძე ამის დამადასტურებლად მიუ-

თითებს, რომ აქაურები ჯავახეთის კილოთი ლაპარაკობდა ქართულად, ქალებს ოსმალური საერთოდ არ სცოდნიათ, ლოცვის დროს ხშირად ღმერთს ახსენებენ, იციან ქართული შელოცვა, საერთო ყრილობაზე მხოლოდ ქართული სოფლური ხმებით მღერიათ, ნაკლებად მისდევენ ყანალობას და ნაკლებად ფანატიკები ყოფილან (1893 № 165).

არც ქართული ჩაცმულობა გამქრალა „ოსმალის საქართველოში“. ზეგანში მაჰმადიანურ ჩაცმულობასთან ერთად, გვხვდება თუშ-ფშავ-ხევსრულის მინაგვარი მოკლე ჩოხები და შარვლები. შემონახული ყოფილა ქრისტიანული ტრადიციები – ქრისტიანული ლოცვები, ქრისტიანული შელოცვები, ზოგ სოფელში აღდგომას წითელი კვერცხების შეღებვის ტრადიციაც შემორჩენილა, ეკლესიის ნანგრევებთან მრავლად გვხვდება ქვევრები (1893 №212).

აქვე მოცემულია ზეგანის სოფლების და ადგილების აღწერილობა. ყველა აქ ხსენებულ სოფელში ქართველი მაჰმადიანები ცხოვრობდნენ „ყველა ამ სოფელში ქართული ენა ისევ სუფევს, როგორც ქართლში, კახეთში, იმერეთში. აქაურ ხალხისთვისაც ქართული ენა ისეთივე სამშობლო ენა არის, როგორც ჩვენთვის, სადაც გაივლით მთელს ამ მხარეში, თქვენ აქ ოსმალურს ან სხვა ენაზე მოლაპარაკეს ვერავის ჰნახავთ. სიმღერები, ტირილი, ქალების საუბარი, ბავშვების თამაში, ჩხუბი და სხვანი სულ ქართულია. გვარები, სოფლის სახელები, მთების, წყლების და ხევებისაც სულ ქართულია“ (1893 №220).

მონათხრობები საყურადღებოა აგრეთვე თვითდასახელებების ანუ „ოსმალის საქართველოს“ სოფლებისა და ადგილების შესახებ ადგილობრივებში დაცული ისტორიული მახსოვრობის თვალსაზრისით. თვითდასახელება და ისტორიული მახსოვრობა იდენტობის განმსაზღვრელი უმნიშვნელოვანესი მარკერებია. ირკვევა, რომ თვითდასახელებების ცვლილება უმთავრესად რელიგიური ფაქტორის ცვლილებამ განაპირობა. მაგ., დევრიშ ბეგ ბეჟანიძის მონათხრობით სოფ. ვაიოს ისტორია ასეთია. ს. ვაიოს გაღმა მხარის გამაჰმადიანებულ ქართველს მოუტაცნია ს. ვაიოს ქრისტიანი გოგო, რომელიც შეველას ითხოვდა და გაიძახოდა „ვაი ვაიო“. გადმოცემით, აქედან შერქმევია სოფელს სახელწოდება ვაიო. მეორე გადმოცემით, ვაიო იმიტომ დაურქმევიათ, რომ გამაჰმადიანების დროს ხალხი სულ „ვაიოს“ გაიძახოდნენ (1895 №130).

ასევე გამაჰმადიანების პროცესს უკავშირდება მერიის ხეობის სახელწოდება. აჭარას რომ ამაჰმადიანებდნენ, მოლები გაიძახოდნენ თურმე „ჯერ აჭარა გაგამაჰმადიანოთ, ჯერას ამას მოვრჩეთ და მერე ისიო“... აქედან შერქმევია ხეობას მერიის (1895 №212). საინტერესოა ვაიოს მოპირდაპირე მთის „ქალო-ჯვარას“ ისტორია. გამაჰმადიანებულ ვაიოში გადასულა ქრისტიანი ქალი და გამაჰმადიანებულა და ახალგამაჰმადიანებულ კაცზე დანიშნულა. სახლში მობრუნებულს განუცხადებია გამაჰმადიანების და დანიშნვის შესახებ. დედ-მამა არ უშვებდა თურმე ქალს ვაჟიანთას და ეუბნებოდნენ „ქალო, პირს ჯვარი დაიწერე, ქალო, პირს ჯვარი დაიწერე, რა შენი საქმეა მაჰმადიანობა. ქალო, პირჯვარი! – სირცხვილიაო“. ამ ადგილს ამიტომაც შერქმევია „ქალო-ჯვარა“ (1895 №212).

ამდენად, ზაქარია ჭიჭინაძის მრავალრიცხოვან პუბლიკაციებზე დაკვირვება შემდეგი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა: საქართველოს ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთი ტერიტორიის პოლიტიკური შემოერთების შემდგომ, დგება სხვადასხვა

სახელმწიფოს გავლენის ქვეშ მყოფი ნაწილების კულტურული ჰომოგენურობის თვალსაზრისით განათლების მოფენის აუცილებლობის საკითხი. ამ მიზნით წინ წამოიწია იდენტობის მახასიათებლების – ისტორიული მახსოვრობის, ქართული ენის, ქართული ტრადიციების და ზნე-ჩვეულებების მნიშვნელობამ, რამაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა რუსეთსა და ოსმალეთს შორის დანაწილებულ ქართული მიწა-წყლის გამთლიანებაში. იდენტობის უმნიშვნელოვანესი მარკერი – ენა გვევლინება როგორც ქართველობის შენარჩუნების უმთავრესი ფაქტორი.

ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ გაწეულმა შრომამ დიდად შეუწყო ხელი ნაციონალური გრძნობის გაღვივება-გაძლიერებას და ახლადშემოერთებული ისტორიული მიწა-წყლის დანარჩენ საქართველოსთან კულტურული ჰომოგენიზაციის პროცესს.

Ketevan Mania

“Ottoman Georgia” process of Convert to Islam and Georgian Identity (According to “Iveria” publication of Zakaria Chichinadze)

In the frames of ethnosymbolic paradigms, against the background of different theoretical approach in the paper, Z. Chichinadze’s publication about “Ottoman Georgia” convert to Islam in “Iveria” is realized. The main accents are focused on subjectivist factors - perceptions, values, memories, symbols.

In the point of view of history of Georgian unity, 70s of 19 century is an important period. Georgian political unification was a result of Russia-Turkey war in 1877-1878, - historical part of the country, south-west territory rejoined Georgia. After the political union, the question was about the integration of common aspirations of the parts of Georgia, which were under governmental influence of two imperial States. The main thing, promoting cultural homogeneous, was the arrangement of education issues of newly rejoined Georgian population. For the purpose, the importance of identity characteristics like – historical memories, Georgian language, Georgian traditions and customs were highlighted, which played significant role in unification of divided historical parts of Georgian lands between empires.

This was the direction Georgian intelligence started their activities headed by Ilia Chavchavadze, and among them Zakaria Chichinadze’s service was significant. During the most complicated period of time, Z. Chichinadze had a trip around the newly rejoined territories, holding Georgian books in his hands and he strengthening love of “Deda-ena” among Georgian Muslims. While traveling, he was gathering all the materials and then intensively publishing them in “Iveria”, because on one hand, to foment sympathy in Georgian society and to make a consolidation for a big national activity and on other hand to show the “Iveria” readers how vivid the above mentioned identity markers lived among “Ottoman Georgians”.

These activities sufficiently supported rousing and strengthening of national spirit and the process of cultural homogeneous of newly rejoined historical lands of Georgia to other parts of the country.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახვლედიანი 1970: ა. ახვლედიანი. თამარ მეფე აჭარულ ზეპირსიტყვიერებაში. აჭარის საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება. ბათუმი.

ბერიძე 2009: ე. ბერიძე. ნიგალი. თბილისი.

ბერიძე 2013: ე. ბერიძე. ზაქარია ჭიჭინაძე. მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში. წიგნის შესავალი ნაწილის, ბიბლიოგრაფიის, გეოგრაფიულ და საკუთარ სახელთა საძიებლის შედგენის ავტორი ეთერ ბერიძე. თბილისი: უნივერსალი.

ბუბულაშვილი 1987: ა. ბუბულაშვილი. E. Бубулашвили. Захарий Чичинадзе и вопросы новой истории Грузии. ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაციის რეფერატი. თბილისი.

ბუბულაშვილი 1987: ე. ბუბულაშვილი. ზაქარია ჭიჭინაძის კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა აჭარაში. ისტორია და გეოგრაფია სკოლაში. №1. თბილისი.

ბუბულაშვილი 1989: ე. ბუბულაშვილი. ზაქარია ჭიჭინაძე ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობის შესახებ. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი. თბილისი: მეცნიერება.

გუჯეჯიანი 2012: რ. გუჯეჯიანი. სოციალური მესიერების ფაქტები თურქეთელ ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში. ი. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. თბილისი: მერიდიანი.

გუჯეჯიანი 2013-2014: რ. გუჯეჯიანი. ევრატის (ეფერატის) თემი – ფელერ (ზემო მაჭახელი, თურქეთის რესპუბლიკა). ი. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. 6. თბილისი: მერიდიანი.

დიდმანიძე, გოგიტიძე 2006: ო. დიდმანიძე, ს. გოგიტიძე. სოფელი მარადიდი. ბათუმი.

მაღაყმაძე 2008: რ. მაღაყმაძე. ლიგანის ხეობა. თბილისი.

მაღაყმაძე 2012: რ. მაღაყმაძე. ზემო მაჭახელი. საქართველო და თურქეთი: კულტურულ ურთიერთობათა ისტორია, დღევანდელი და პერსპექტივები. კონფერენციის მასალები. თბილისი.

ნინიკაშვილი 2004: ზ. ნინიკაშვილი. ზაქარია ჭიჭინაძე. ქართველთა გამუსლიმება სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიაში. მასალები შეკრება და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ნინიკაშვილმა. თბილისი: არტანუჯი.

ფაღავა, შაშიკაძე 2009: მ. ფაღავა, ზ. შაშიკაძე. კულტურათა დიალოგი ისტორიულ სამხრეთ საქართველოში და ქართველთა იდენტობის ზოგიერთი საკითხი. ჰუმანიტარული მეცნიერებები ინფორმაციულ საზოგადოებაში. საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. I. ბათუმი.

ფუტკარაძე 2007: ტ. ფუტკარაძე. იმერხევის მეტყველი მიწა-წყალი. ქუთაისი.

ფუტკარაძე 1993: შ. ფუტკარაძე. ჩვენებურების ქართული. ბათუმი.

შაშიკაძე 2004: ზ. შაშიკაძე. ოსმალეთის მიერ მაჭახელის ხეობის დაპყრობის თარიღის დადგენისათვის. თბილისის უნივერსიტეტის შრომები. ტ. 361. თბილისი.

ცეცხლაძე 2000: ნ. ცეცხლაძე. შავშეთ-იმერხევის ტოპონიმია. ბათუმი: აჭარა.

ცეცხლაძე 2004: ნ. ცეცხლაძე. ძიებანი ჭოროხის აუზის ტოპონიმიდან. ბათუმი: აჭარა.

ჩოხარიძე 2009: მ. ჩოხარიძე. ეროვნული ცნობიერების საკითხები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში XIX საუკუნიდან დღემდე და შავშეთის ქართული სოფლები. შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი. VI. ბათუმი.

ჩხარტიშვილი მანია 2011: მ. ჩხარტიშვილი, ქ. მანია. ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესის ასახვა ბეჭდურ მედიაში. ივერია და მისი მკითხველი საქართველო. I. თბილისი: უნივერსალი.

ჩხარტიშვილი მანია 2013: მ. ჩხარტიშვილი, ქ. მანია. „ივერია“ როგორც წყარო „ოსმალის საქართველოს“ ისტორიისათვის. სამეცნიერო კონფერენცია თურქეთელი ქართველები ერთიანი ქართული კულტურის მემკვიდრენი. თბილისი.

ქართველთა ისტორიული დემოგრაფიის საკითხები
 ზაქარია ჭიჭინაძის შემოქმედებაში

ზაქარია ჭიჭინაძე უდავოდ დიდი მოღვაწე, მეცნიერი და მრავალმხრივი შემოქმედი გახლდათ. ზაქარია ჭიჭინაძე დიდ ყურადღებას უთმობდა საქართველოს ისტორიული დემოგრაფიის პრობლემატიკას. მას მრავალი ნაშრომი აქვს მიძღვნილი ქართველთა და საქართველოში მცხოვრებ სხვა ეთნიკურ ჯგუფთა დემოგრაფიული საკითხებისადმი.

როგორც ცნობილია, თავის დროზე, ზაქარია ჭიჭინაძის დაინტერესება დემოგრაფიის საკითხებით, განაპირობა დაინტერესებამ საქართველოში მცხოვრები ებრაელების ყოფით და კულტურით. სწორედ ამ დაინტერესების შედეგად, ზაქარია ჭიჭინაძემ, ჩვეული მუყაითობითა და გულმოდგინებით მოიძია საისტორიო წყაროებში გაბნეული მასალა საქართველოში მცხოვრები ებრაელების შესახებ და გამოაქვეყნა წიგნი „ისტორია ქართველ ისრაელთა საქართველოში“.

საქართველოს ებრაელებს, მათ პრობლემატიკას, ზაქარია ჭიჭინაძემ საგაზეთო პუბლიკაციებიც მიუძღვნა. ზაქარია ჭიჭინაძემ სიღრმისეული კვლევის შედეგად ყურადღება გაამახვილა ერთ საინტერესო ასპექტზე: შუა საუკუნეებში ყველგან, განსაკუთრებით კი ევროპის უმეტეს ქვეყნებსა და რუსეთში, სასტიკად ირბოდნენ და დევნიდნენ ებრაელებს, ხოლო საქართველოში მსაგსე დისკრიმინაციას არასოდეს ჰქონია ადგილი. საქართველოს ებრაელები ცხოვრობდნენ ქართველთა და აქ მცხოვრებ სხვა ეთნიკურ ჯგუფთა გვერდით და თანაბრად სარგებლობდნენ საქართველოს მეფეთა მფარველობითა და ხელშეწყობით (ჭიჭინაძე 1903).

წიგნის – „ისტორია ქართველ ისრაელთა საქართველოში“ – გამოცემის შემდეგ, როგორც ცნობილია, ზაქარია ჭიჭინაძეს გამოხმაურებია მრავალი ებრაელი და მას მიუღია უამრავი მადლობის ბარათი ქართველ ებრაელთა რაბინებისაგან (ჭიჭინაძე 1903).

ზაქარია ჭიჭინაძე დაინტერესდა ოსთა საქართველოში ჩამოსახლების ისტორიით და დაიწყო კვლევა ამ მიმართულებითაც. 1916 წელს მან გამოაქვეყნა ნაშრომი „ოსების ჩამოსახლება ქართლში და ქართველების ამაგი მათზე“ (ჭიჭინაძე 1916). ამ წიგნის დაწერით ზაქარიამ ოსებს გააცნო მათი საქართველოში ჩამოსახლების ისტორია, მიზეზები, შეახსენა ის დიდი ამაგი, რაც ოსების მიმართ გაუწევია ქართველ ერს, ქართველ სამღვდლოებსა თუ ქართველ მეფეებს.

ამ წიგნში ზაქარია ჭიჭინაძემ წარმოაჩინა უტყუარი საბუთები, რომელთა მიხედვითაც დგინდება, რომ ოსების ნაწილმა ქრისტიანობა საქართველოდან, წმინდა ნინოსაგან მიიღეს და ოსებისათვის მეორე იერუსალიმი საქართველოს ძველი დედაქალაქი მცხეთა წარმოადგენდა, რომ ოსებისათვის ანბანი იყო ქართული ანბანი და, ამავდროულად, ცხადია, მათი საეკლესიო ენაც ქართული ენა იყო (ჭიჭინაძე 1916).

ჩვენი დროისათვის ოსთა საქართველოში მიგრაციის პრობლემები დაწვრილებითაა შესწავლილი (თოფჩიშვილი 1997), გარკვეულია, რომ XVI საუკუნეში ოსები არა ქართლში, არამედ დვალეთში დასახლდნენ. ქართლში კი მათი დასახლება XVII საუკუნის შუა ხანებიდან დაიწყო. მაგრამ ზაქარია ჭიჭინაძე ერთ-ერთი პირველია, ვინც ოსთა ჩამოსახლების ისტორიით ინტერესდება და მათი მიგრაციის რეალურ მიზეზსაც ავლენს: ოსებს ქართლში გადმოსახლებისაკენ (გადმოსახლებაამდე კი თარეშებისაკენ) ეკონომიკურმა გაჭირვებამ და შიმშილმა უბიძგა.

ზაქარია ჭიჭინაძემ ასევე შენიშნა, რომ საქართველოში ცხოვრობდნენ ისეთი ქართველებიც, რომელთაც, სხვადასხვა მიზეზების გამო, „სომხებს“ უწოდებდნენ, ან „გრიგორიანებს“. ასეთები (გრიგორიანელები) აღმოჩნდნენ ქართლში, კახეთში, სამცხე-ჯავახეთში და სხვაგან. ამის შესახებ ზაქარია ჭიჭინაძემ თავის დროზე, სახელდობრ, 1890 წელს, „შავშელის“ ფსევდონიმით გამოაქვეყნა წიგნი „ქართველი გრიგორიანები ანუ სომხის რჯულის ქართველები“. ამ წიგნს თავის დროზე შესაფერისი გავლენა მოუხდენია საზოგადოებაზე და ამის შემდეგ ყოფილა სწორედ, რომ ქართულად მოლაპარაკე სომხებს შორის დამკვიდრებულა ცნება მათი ნამდვილი ვინაობის შესახებ, რომ ისინი ტომით ქართველები არიან, სარწმუნოებით – გრიგორიანები (შავშელი 1890).

1880 წელს ზაქარია ჭიჭინაძემ ქართველი კათოლიკეების თემა შემოიტანა ქართულ საზოგადოებაში. ქართველ კათოლიკეთა ისტორიისა და დეაწლის შესახებ მოგვითხრო ზაქარიამ გაზეთ „დროების“ ფურცლებიდან. იგი ბეჭდავდა დიდძალ მასალას ქართველ კათოლიკეთა ისტორიიდან, მან დაბეჭდა წიგნები ქართველ კათოლიკეთა გვარების, ვინაობის და ცხოვრების შესახებ (ჭიჭინაძე 1903).

ზაქარია ჭიჭინაძის შრომამ დიდი როლი შეასრულა იმ საქმეში, რომ ქართველი კათოლიკეები იწოდებიან ქართველებად და არა სომეხ კათოლიკეებად. საქმე იმაშია, რომ თბილისის სომხური გაზეთები ბევრს სწერდნენ საქართველოში მყოფ კათოლიკეთა შესახებ და ცდილობდნენ, რომ ქართველი კათოლიკეები გამოეცხადებინათ სომეხ კათოლიკეებად, მხოლოდ იმიტომ, რომ ზოგიერთი მათგანი სალოცავად მიდიოდა სომხურ ეკლესიებში. თვით ქართველ კათოლიკეებს არც თბილისში, არც გორში, არც ქუთაისში, არც სამაჰმადიანო საქართველოში არ შეეძლოთ უარყოთ ეს ცნობები, რადგანაც არ იცოდნენ სომხური ენა, არ კითხულობდნენ სომხურ გაზეთებს. ზაქარია ჭიჭინაძე და სხვა მისი თანამოაზრენი თავდადებით იცავდნენ ქართველ კათოლიკეებს (ჭიჭინაძე 1903).

ზაქარია ჭიჭინაძეს ეკუთვნის, აგრეთვე, საუკეთესოდ დაწერილი ბიოგრაფიები ბევრი გამოჩენილი ქართველი კათოლიკისა: მიხეილ თამარაშვილის, პატრი ნიკოლასი, ივანე გვარამაძის, პრელატი დონ-ივანე ანტონიშვილის, ლევან ზუბალაშვილის (ჭიჭინაძე 1903).

ზაქარია ჭიჭინაძეს ლაზების შესახებაც აქვს დაწერილი მთელი კრებული ისტორიული წერილების. აჭარაში მოგზაურობის დროს იგი ლაზეთშიც გადავიდა და გაიცნო ზოგიერთი მათი სოფელი. ჩეხალის ხეობაში და შემდეგ სხვა სოფლებშიაც მან ბევრი ცნობები შეკრიბა ლაზების ყოფაცხოვრებიდან. გაზეთებში მან მოათავსა წერილები: „ლაზების ისტორიული ცნობები“, „ლაზების ძველი და ახალი“ (ჭიჭინაძე 1895).

გამრეკელის და პროფ. მარის ისტორიულ გამოკვლევებს ეყრდნობოდა ზაქარია ჭიჭინაძე აფხაზების შესახებ, როდესაც იგი სწერდა „აფხაზეთის ისტორიას“. აფხაზების შესახებ ზაქარია ჭიჭინაძეს დაწერილი აქვს მთელი რიგი წერილებისა.

ზაქარია ჭიჭინაძე უდიდეს ყურადღებას უთმობდა და იკვლევდა ოსმალეთში ქართველთა რაოდენობას. იგი სხვადასხვა გზების საშუალებით ცდილობდა დაედგინა ქართველთა განსახლების არეალი და რაოდენობა. ხშირად მისი მთხრობელები ვაჭრები ან მოგზაურები იყვნენ, ცნობილი ფაქტია რომ თავადაც ბევრს მოგზაურობდა (ჭიჭინაძე 1895).

ზაქარია ჭიჭინაძე, სარწმუნო წყაროზე დაყრდნობით, წარმოგვიდგენს ინფორმაციას შავი ზღვის ნაპირას მცხოვრებ მაჰმადიან ქართველებზე და ადგენს მათში ქართული ენის ცოდნის საკითხს.

ზაქარია ჭიჭინაძის მასალით, შავიზღვისპირეთის რეგონის მოსახლეობის შესახებ შემდეგი სტატისტიკა არსებობდა:

„ხოფას,	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ორხავეს	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
მაფაურას	120 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
იროზას	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
სურმენის,	150 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ოფის	120 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ტრაპზონს	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ფლატანას	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ბეგბეგელმანს	120 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
თრიპოლს	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
გერესონს	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
მაფაურს	120 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
აბდალას	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ორდუს,	1000 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ბაცას	1000 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
უნიას	1000 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
თერმეს	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
ჩერშეგმეს	100 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
სამსონს	140 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.
სინაპს	130 კომლი. ქართულს ლაპარაკობენ.

ბლომანი, ახალი ქალაქია, 200 კომლი სულ ქართულს ლაპარაკობენ.

აქ ქართველები ერთმანეთში სულ ქართულს ლაპარაკობენ, მისდევენ ხელოვნობას, ხვნას, თესვას, მცირეთ ვაჭრობას, ნავოსნობას და მით ცხოვრებენ“ (ჭიჭინაძე 1895).

ზაქარია ჭიჭინაძე იმედოვნებდა რომ მოვიდოდა დრო, როდესაც შეძლებდა თურქეთში მცხოვრებ ქართველთა სრული რაოდენობას გამოკვლევას.

ზაქარია ჭიჭინაძეს საქართველოს ისტორიულ მხარეში, შავშეთში, უმოგზაურია და მის ფიზიკურ-გეოგრაფიულ და ეთნოგრაფიულ დახასიათებას გადმოგვცემს: „შავშეთის ნაწილსვე შეადგენს იმერხევის ხეობა, სულ ორივე მხარე რვა სამამასახლისოა. შავშეთს საღმოსავლით უძევს ჩვენს ისტორიაში ცნობილი

არსიანის მთები, დასავლეთ კარჩხალის მთა, სამხრეთით თაკოს კარი (ტაოსკარი) და ჩრდილოეთით აჭარა. მთელს შავშეთსა და იმერხევში ასამდის პატარა და დიდი სოფელი იქნება. კომლთა რიცხვი 2000 მეტი და 20,000 სულამდე. მას შემდეგ 260 წელიწადია გასული, რაც დასავლეთი საქართველოს წილი და მასთან შავშეთიც ოსმალებმა დაიპყრეს. დაპყრობის შემდეგ ქართველებს გათათრება დაუწყეს და ყველაზე მალე შავშელები გაათათრეს, ადრე გათათრების მეოხებით შავშელები ოსმალების სრულს მონებათ გახდნენ და უკანასკნელ ისე წავიდა მათი საქმე, რომ შავშელებმა თავიანთი დედა-ენაც დაკარგეს. დღეს შავშეთში ქართული ენა აღარ არსებობს, სამ სოფლის ხალხს შერჩენია მხოლოდ ქართული ენა, სახელდობრ, ახალდაბელებს, გარყილფუს და ჯვარევეს; შავშეთის ახლო მდებარე იმერხევში კი მთლათ ქართულათ ლაპარაკობენ“ (ჭიჭინაძე 1895).

უდავოდ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ზაქარია ჭიჭინაძე შავშეთის ახლოს მდებარე ქართველებით დასახლებულ ქალაქებზე: არდანიჯი, ართვინი, არდაგანი (არტაანი) და ყარსი.

ზაქარია ჭიჭინაძე შავშეთის შემდეგ იმერხევის აღწერას აგრძელებს და რა თქმა უნდა ამ ადგილის შესახებაც საინტერესო ცნობებს გვაწვდის. იმერხევში თურქული ენა უფრო გზის პირათ მდებარე სოფლებში შესულა და გავრცელებულა, თორემ სადაც მიყრუებული და მიუაღი სოფლებია, იქ ხალხი ქართულად ლაპარაკობდა. ერთმა ქართველმა მაჰმადიანმა, რომელიც სახლში სულ ოსმალურად ლაპარაკობდა და რომელიც ზაქარიას მეგზური ყოფილა, იმერხევის შემოვლის დროს უჩვენებდა ის სოფლები, სადაც ხალხმა მხოლოდ ქართული ენა სცოდნია. ეს ზ.ჭიჭინაძეს ძალიან გაჰკვირვებია. აქვე აღნიშნულია იმ სოფლების სახელები და მათ შესახებ ცნობები:

1) ხოხლეური, მთლათ ქართულად ლაპარაკობენ.

2) აგარა, ქართულათ ლაპარაკობენ. 30 კომლია.

3) შოლტის ხევი, მაღალ მთასაც შოლტის ხევი ეწოდება, ამ მთიდან შირატის ხევეზე გადმოდის გზა ჩრდილოთ. ქართულათ ლაპარაკობენ.

4) წყალსიმერი, ღამაზი სოფელია, 50 კომლია. თათრული ენა შესულა ხმარებაში. ეკლესიაზე ჯამე დგას მინარეთიანი. ამ სოფელში ბევრი ამბები იციან გათათრების შესახებ.

5) წითოლეთი, ქართულათ ლაპარაკობენ; 25 კომლია.

6) დიობანი, წყალსიმერს მალდა, სამხრეთით, ქართულათ ლაპარაკობენ. ამის ახლოს ერთ მთაზე დგას ეკლესია.

7) იფრხევი, ქართულათ ლაპარაკობენ, აქაური ძველებური მებატონე სავარსამიძე ყოფილა. ეს გვარი ცნობილია „ქართლის ცხოვრება“-ში და „ამირან-დარეჯანიანშიც“ მოიხსენება.

8) ივეთი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

9) გზათა, ქართულათ ლაპარაკობენ, თათრული აქ არაინ იცის. აქვე ცხოვრობენ ზაქარიაძეები და ზოგნი ამ სოფელსაც ზაქარიაძეს უწოდებენ; 40 კომლია.

10) სურვანი, ქართულათ ლაპარაკობენ. 40 კომლია.

11) უბე, ქართულათ ლაპარაკობენ.

12) ძიოსი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

13) ხემწვრილი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

14) დაბა, ქართულათ ლაპარაკობენ. 25 კომლია.

15) ბელტიეთი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

16) ზაქიეთი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

17) ბაქიერეთი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

18) ლეონიძე, ქართულათ ლაპარაკობენ. ამ სოფლის მებატონენი ძველათ ლეონიძეები ყოფილან. ამათი რიცხვი აქ 5 კომლი ყოფილა. ერთი ლეონიძეთაგანი ჰასან-ეფენდი-ხოჯა სულთანის შვილების ლოცვების მასწავლებლათ იყო. ამის ძმა არიფ-ალა ლეონიძეც სახელოვანი პირია სტამბოლში. ამ სოფელს ძველათ „დასაბმოზი“ ეწოდებოდა (ჭიჭინაძე 1895).

სათლეს გასწვრივ, სამხრეთით მისდევს ხეობა, აქ აღმოსავლეთის მთები ირგვლივ უფლის, ჩრდილოეთით კარჩხალამდე და აქ წიფთის ციხის მახლობლათ არის შემდეგი სოფლები იმერხევისა, სადაც ქართულათ ლაპარაკობენ.

19) ჩიხარი, ქართულათ ლაპარაკობენ; 40 კომლია.

20) ციხის ხევი, ქართულს ლაპარაკობენ.

21) უსტამისი, ქართულათ ლაპარაკობენ, 30 კომლი.

22) გრილ აგარა, ქართულს ლაპარაკობენ 25 კომლი.

23) ჰხიკიური, აქ სომხებიც ცხოვრობენ 30 კომლი.

24) ლიკანის ძირი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

25) ჩაქველია, ქართულათ ლაპარაკობენ. ამის ახლო ხეობაში დაშთენილია პატარა ეკლესია.

26) შაგმთა, ბინა-სადგური იოანე შავთელისა. ამის ახლოს ერთ ადგილას ეკლესია მდგარა, მაგრამ ეს ადგილები მორღვეულა, წყალს გადუტანია ხევში და ეკლესიაც დაქცეულა, ვეება დიდი ალაგია მორღვეულ-მოსხეთქილი. კარჩხალის მთის მხრით ძევს.

27) ხარსანა, ქართულათ ლაპარაკობენ.

28) გორგოტიხინა, ქართულათ ლაპარაკობენ.

29) ოქროს წუა, ქართულათ ლაპარაკობენ.

30) ახალ-დაბა, ქართულათ ლაპარაკობენ.

31) მორულ უფი, ქართულათ ლაპარაკობენ.

32) ჯვარები, ქართულათ ლაპარაკობენ. ეს სამი უკანასკნელი სოფელი იმერხევისა და შავშეთს შუა ძევს.

33) მიქელეთი, აქ ლაპარაკობენ თათრულ-ქართულს. მიქელეთის ხეობაში არის აბანო და ამიტომ ამ ხეობას აბანოს ხევი ეწოდება. აქ ხალხი დადის საბანაოთ წყალი თბილია.

34) მანატბა, 6 კომლია. ქართულათ ლაპარაკობენ.

35) წუფთის ბარი, 20 კომლია. ქართულათ ლაპარაკობენ.

36) დევა გულა, 10 კომლია.

ხემოსსენებულ სოფლებს გარდა სხვა წვრილი სოფლებიც ბევრი ყოფილა მაგრამ ჭიჭინაძე არ ასახელებს, რადგანაც ერთიმეორეზე ყოფილა მიწერილი. ყველა სოფელს აქვს თავისი ჯამე და მედრესეები. იმერხევისა და შავშეთის სოფლების განაპირათ მოჰყვება არდანუჯის და ართვინის სოფლები“ (ჭიჭინაძე 1895).

შავშეთში და იმერხევში ძველათ გამოჩენილი გვარები ყოფილა, მაგალითად: ათაბაგი (ჯაყელი), ლასურიძე, თურმანიძე, ფანცაძე, ფუტლარიძე, გორდაძე, ცეცხლაძე, ხიმშიაშვილი, კოკობიძე, ზაქარიძე, ლომინაძე, ლეონიძე, სავარსამიძე.

ზაქარია ჭიჭინაძის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია საქართველოს დედაქალაქ თბილისის იგი მიმოიხილავს როგორც თბილისის ისტორიას ისე მის დემოგრაფიულ მდგომარეობასა და განსახლების არეალს, პირველ რიგში ყურადღებას ამახვილებს ქალაქის ეთნიკურ შემადგენლობაზე. „შეიძლება ზოგმა ეჭვი სთქვას იმისგამო, რომ XVIII საუკ. ტფილისში ქართველების რიცხვი სომხებზე იმოდენად არ იყო დიდო. ამის ეჭვს გაჰფანტავს შემდეგი გარემოება: ქართლისა და კახეთის თავადიშვილებს ხშირად უხდებოდათ თბილისში ჩამოსვლა და ცხოვრება. ამიტომაც ყველა თავადიშვილის გვარის წევრს ტფილისში თავის საკუთარი სახლი ჰქონდა, ზოგს ორი, ზოგს სამი და ოთხი სახლი, ჰქონდათ ბაღები და სხვა. ამას გარდა ისიც იცოდნენ ჩვეულებად, რომ ყველა თავადსთავის სახლ-კარის გარშემო ტფილისში თავის ყმაკომლი რამდენ-რამდენი მეკომლიე სახლათ. გაჭირვების დროს ეს გლეხნი მათ დახმარებას და მეზობლობას უწევდნენ. ასე რომ თავადიშვილების სასახლეებით მთელი თბილისი მჭიდროდ იყო მოფენილი და მრავლად იყო ქართველთა რიცხვიც. იქსადაც ბარათაშვილები სცხოვრობდნენ მათი კომლთა რიცხვი 20 კომლზედ მეტი იყო და მათ ყრმათა რიცხვი 100 კომლზედმეტი, საერთო ჯამში იქნებოდა 500 მეტი. ასევე იყო გარეთუბანში, ანუ სარდლიანთკენ. ზჭიჭინაძე აქვე გადმოგვცემს ცხოვრობდნენ მთლად ორბელიანები, მათი ოჯახების რიცხვი 25 მდე იყო; ამათ გარშემო სახლობდნენ სულ ქართველი გლეხნი, მათნი ყმანი, ყველას თავის საკუთარი სახლი ჰქონდა. ასევე იყვნენ თავადი მუხრანის ბატონები დიდძალი მამულებით და ყმებით უცხოვრიათ. თბილისში ციციშვილების რიცხვი 40 კომლი იყო. სხვა თავადთად ააზნაურთა ოჯახებიც ასევე მრავალი იყო“ (ტაბიძე 2004).

თბილისის ქართველი მოსახლეობის რაოდენობის დადგენისას კიდევ ერთ არგუმენტს იშველიებს ზაქარია ჭიჭინაძე, რომ, ქართლისა და კახეთის სხვადასხვა თავადიშვილებს სახლებში ზოგს გვარს ორი და სამი სართული ჰქონდა თბილისში, ამათ დაუმატეთ თავადთა იმ ყმათა რიცხვი, რომელნიც მათ გარშემო ცხოვრობდნენ და მაშინ საეჭვო აღარ იქნება ის გარემოება, რომ ქართველ მეფეთა დროს თბილისში, მცხოვრებთა შორის ყველაზე მეტნი ქართველები იყვნენ. თუ ვინმე იტყვის რომ მერე რაიქნა ეს ხალხი და სად გაქარა. ზაქარია ჭიჭინაძეს ამ კითხვაზეც აქვს ლოგიკური და ვფიქრობ არგუმენტირებული პასუხი. საქმე ეხება იმ მოვლენას რომ 1801 წ. ქართლ-კახეთის სამეფო რუსეთის იმპერიას შეუერთდა, თბილისში ქართველთა თავად-აზნაურობამ კლება იწყო დროის ცვლილების გამო გაჭირვებაში ჩავარდნენ, მათთვის საჭირო გახდა ყველაფერი გაეყიდათ, მათმა ხარჯებმა იმატა, მყიდველნი კი სომხები იყვნენ, ამ მიზეზით ქართველი თავადიშვილები დაგალიანებაში ჩავარდნენ, ვალებს იღებდნენ სომხებისაგან. ბოლოს ამ ვალებში იყიდებოდა მათი სახლები და სულ სომხების ხელში გადადიოდა. ამ სახლების და გაყიდვის შემდეგ, თავადების ყმებიც ჰყიდნენ თავის ქოხებს და სოფლებში მიდიოდნენ. ასე და ამგვარად და ამ გარემოების გამო შემცირდა თბილისში ქართველთა რიცხვიდა 1801 წ. ქართველთა მამულში სომხებმა იწყეს გამრავლება. ეს რომ ცხადია და სწორედ ამის ერთ მაგალითსაც ასახელებს ზ.

ჭიჭინაძე: გარეთუბანს, ორს ქუჩაზედ სცხოვრობდნენ ორბელიანები. მათი რიცხვი იყო 25 ოჯახზედ მეტი. ამათ აქვნდათ კარგი დიდრონი სახლები, სამ სართულ-ლიანებიც კი, მთელი კუკიის ხიდისყურის სახლებიც ამათი იყო, მოკლე დროის განმავლობაში ეს მათი სახლები ისე დაისყიდა, რომ დღეს ამუბანში ერთადერთი პოეტის გრ. ორბელიანის სახლია არის დაშთენილი, დანარჩენი კი სულ სომხ-ებზედ დაისყიდა. დასყიდვის ბოროტების ძიებაში აქ არ შევდივართ. მებატონეთა შემდეგ, ყმანიც იყრებოდნენ და სოფლად გადასახლდნენ, თავისი ქოხმახებიც სომხებზედ დაყიდეს. აი ამ გარემოებამ სასტიკათ შეამცირა ქართველთა რიცხვი ტფილისში, ეს იყო მისი მიზეზი, რომ XIX საუკ. ქართველებმა იწყეს ტფილისში შემცირება და მათს მამულებზედ სომხებმა იწყეს გამრავლება“ (ტაბიძე 2004).

ფიქრობ ზ. ჭიჭინაძის არგუმენტები ნათლად ასახავს თბილისში შექმნილ მდგომარეობას და ბუნებრივია მისი ცნობები ფასდაუდებელია თბილისის დემოგრაფიის მეკვლევართათვის.

ზაქარია ჭიჭინაძე მეთვრამეტე საუკუნის თბილისის მოსახლეობის რაოდენობაზეც გადმოგვცემს საინტერესო ცნობებს. იგი აღნიშნავს რომ, მეფე ერეკლეს დროს, თბილისი ოთხჯერ იქნა აღწერილი, როგორც კომლექსად, ისევე სულაღობრივად. ერთერთი აღწერა მოხდა 1769 წ. იმ დროს, როცა აკადემიკოსი პულდენშტეტი თბილისში ყოფილა, მას აღუღწერია თბილისის ვლასონები, ხალხი, ვაჭრები, სამეფო წყობილება და სხვა. მეორე აღწერა თბილისისა ეკუთვნოდა ევროპაში გაზრდილსა და ნასწავლს პაატა ბატონიშვილს, ამ აღწერამ აღმოაჩინა, რომ 1769 წ. თბილისის მცხოვრებთა რიცხვი იყო 85 ათასი სული ორივე სქესისა, ხოლო კომლექსად იყო 21 ათასი კომლი. მესამე აღწერა მომხდარა 1780 წ. აღწერეს ქართლ-კახეთ-თბილისი. აღმწერი არვიციტ ვინ იყო, ხოლო მეთაურებათ იყვნენ. სოლ. ლეონიძე ქართლში და თბილისში და გარსევან ჭავჭავაძე – კახეთში. აღწერა საჭირო იყო რუსეთსა და ქართველთა იმ ტრაქტატისათვის, რომელიც მეფე ერეკლესა და ეკატერინე დედოფალს შორის იყო დადებული. ამავე დროს აღწერილ იქმნა ქართლისა და კახეთის მცხოვრები თავადაზნაურები და მათი გვარების ისტორია, ეს აღწერა დაცულია და დაბეჭდილია ჟურ. „ივერია“-ში. ეს აღწერა ეკუთვნის თელავის სემინარიის რექტორს დავით მესხიშვილს. 1780 წ. აღწერით აღმოჩნდა, რომ ტფილისის მცხოვრებთა რიცხვი ბევრით ნაკლები იყო ვიდრე 1769 წ. სულ 75 ათასი მცხოვრები, ამათში 50 ათასი ქართველი იყო ორივე სქესისა, 10 ათასი სომეხი, 10 ათასი მაჰმადიანი, რუსი, პოლონელი, გერმანელი და იტალიელი მცირე რიცხვი. ქართველი ებრაელი 5 ათასი. ქართველი ებრაელი ამ დროს თბილისში პირველად იყვნენ აღწერილნი. მეოთხედ თბილისი აღწერილა 1790 წ. მეფე ერეკლეს დავალებით, დავით რექტორის მიერ. ამ აღწერის ცნობით იმ დროს თბილისის მცხოვრებთა რიცხვი ბევრათ ნაკლები აღმოჩნდა, ვიდრე 1780 წ. იყო. მეოთხედ აღწერის დროს თბილისში აღმოჩნდა სულ 72 ათასისული, წინა აღწერაზე 8 ათასით ნაკლები. ამისთვის დავით რექტორი შენიშნავს, რომ მიზეზი ამის ის არის, რომ: ხშირი ომებისა და თავდასხმისაგან მცხოვრებნი ტფილისიდან სოფლათ იხიზნებიანო. 1790 წ. აი რამდენი ყოფილა თბილისში: 44 ათასი ქართველი, 12 ათასი სომეხი, 5 ათასი ებრაელი, 10 ათასი მაჰმადიანი და 2-3 ათასიც სხადასხვანი.

თბილისის შესახებ ზაქარია ჭიჭინაძეს კვლავაც საინტერესო ცნობები აქვს. ამ შემთხვევაში იგი დედაქალაქის განსახლების არეალს და მის უბნებად განაწილებას განიხილავს (ტაბიძე 2004).

ამრიგად, ზ. ჭიჭინაძე თავისი შემოქმედებით ფასდაუდებელ სამსახურს უწევს ქართულ ისტორიოგრაფიას, მისი მოღვაწეობით ქართველი ხალხის დემოგრაფიაზე ისეთ საინტერესო ცნობებს ვიღებთ, რომელსაც სხვა ისტორიკოსები ვერ გვაწვდიან. ვფიქრობ, ქართულ სამეცნიერო საზოგადოებაში ზ. ჭიჭინაძეს უდავოდ დიდი ადგილი უკავია და ამ დიდი შემოქმედის მორგაწეობაზე კვლავაც უნდა გაგრძელდეს სამეცნიერო დისკუსიები, რათა მან დაიმკვიდროს საკადრისი ადგილი ქართველ მოღვაწეებს შორის.

Mirian Khositashvili

Issues related to the historic demography of Georgians in the works of Zakaria Chichinadze

Zakaria Chichinadze was a great public figure, statesman in the history of Georgia. He was a multidimensional writer, researcher, historian and a public character. It can be said nearly nothing was left out from his outlook. Chichinadze was paying great attention to the study of the demographic history of Georgia. He studied not only demographic situation of ethnic Georgians but also life of Jews and Ossetians leaving in Georgia and their demographic situation.

Also, Zakaria Chichinadze noticed that in Georgia there were some Georgians who due to different reasons and historic time turbulence did not considered themselves as ethnic Georgians, or did not know that in reality they were Georgians. Such Georgians (Gregorian Christians) were scattered in Kartli, Kakheti, Meskhet-Javakheti and elsewhere. In 1890 under the name of ‘Shavsheli’, Chichinadze published a book ‘Gregorian Christian Georgians or Georgians with Armenian Religion’. In the time when this book was published it had a great influence in the society and after this the Georgian speaking Armenians started to believe that they were ethnically Georgians and religiously Gregorian Christians. Zakaria Chichinadze published a number of researches about the history of Georgian Catholics. He published several books about their names, lifestyle and who they were in reality. The works by Zakaria Chichinadze reinforced national sentiments in them and prepared the ground to called them Catholic Georgians and not Catholic Armenians.

Zakaria Chichinadze also wrote biographies of many well known Georgian Catholics: Mikheil Tamarashvili, Patras Nikola, Ivane Gvaramadze, Prelate Don Ivane Antonishvili, Levan Zubalashvili, Pavle Tchilimuzashvili (about the later also had written Platon Ioseliani).

In 1887 Zakaria Chichinadze met in Tbilisi two young men – Rejeb Nizharadze and Ismail Aghakaikatsishvili. With their help he traveled Kobulet-Adjara where he was very impressed by what was seen and it exceeded his expectation. This trip played a decisive role in his life. He researched and described many villages in Tao-Klarjeti and Adjara. His descriptions are of great help to the modern researches even today.

Zakaria Chichinadze wrote a book of historic essays about Laz too. During this trip to Adjara, he went to Lazistan and got acquainted with their lifestyle in several villages. In Chekhali valley and in other villages he collected much information about their lifestyle, customs and demography.

Zakakhria Chichinadze provides us with important information about Islamization of Georgians in Artvin (modern Turkey) and their demographic situation. He tells us about the history of Muhajirs which of course had a big influence on demographic situation of local Georgian population.

Near the bridge of Artvin according different sources 800 and according the others 1400 Georgians were beheaded and thrown to Chorokhi River. Chichinadze notes that a large number of Georgians were killed by the Ottomans in the fight against Islamization near the bridge of Artvin. Women and the priests were along with men among the dead.

Zakaria Chichindze's public life is so broad that it could be said not many organisations worked for Georgia as much as this great statesman did.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ნ. ტაბიძე. ძიებანი. თბილისი 2004 წელი
მეგრელიძე 1964 – შ. მეგრელიძე, აჭარის წარსულიდან, „მეცნიერება“, თბ., 1964.
- რამიშვილი 1960 – ალ. რამიშვილი, ზაქარია ჭიჭინაძე (დოკუმენტური მასალები), – საისტორიო მოამბე, 11–12, თბ., 1960 წ., გვ. 657–735.
- თოფჩიშვილი 1997 – რ. თოფჩიშვილი. საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნო ისტორიის პრობლემები, თბ., 1997.
- შავშელი 1890 – შავშელი (ზ. ჭიჭინაძე), გრიგორიანები ანუ სომხის რჯულის ქართველები, ტფ., 1890.
- ჭიჭინაძე 1903 – ზ. ჭიჭინაძე, კათოლიკეთა ეკკლესია საქართველოში, თფ., 1903.
- ჭიჭინაძე 1916 – ზ. ჭიჭინაძე. ოსების ჩამოსახლება ქართლში და ქართველების ამაგი მათზედ, თბ., 1916.
- ჭიჭინაძე 1895 – ზ. ჭიჭინაძე, ქართველები ოსმალეთში, ტფ., 1895.
- ჭიჭინაძე 1913 – ზ. ჭიჭინაძე. მუსლიმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში, გამოცემული იაკობ ალექსანდრეს ძე მანსვეტაშვილის საფასით, ტფ., „შრომა“, 1913.

ზაქარია ჰიჭინაძის ცნობები ლაზეთში და
თანამედროვე მდგომარეობა

ქვეყნის ისტორიასა და თანამედროვეობაში ხშირია შემთხვევა, როცა მისი ესა თუ ის მხარე, მიზეზთა გამო, მოწყდება სახელმწიფოს ერთიან სხეულს. ამგვარი მდგომარეობა ზოგჯერ იმდენად ხანგრძლივია, რომ მომხდური ძალა მყარად იკიდებს ფეხს. ის იყენებს ყოველგვარ საშუალებას ადგილობრივი მოსახლეობისთვის საკუთარი წესების თავზე მოსახვევად. ცდილობს ყოფა-ცხოვრების ყველა სფეროში ამოძირკოს დამხვედური, ხშირ შემთხვევაში, მასზე უფრო მაღალგანვითარებული კულტურა, დანერგოს მისი საკუთარი, ან მის მიერვე სხვათაგან შეთვისებულ-გადამუშავებული და მისაღები. ყოველივე ეს კი, ბუნებრივია, ამ კუთხის მაცხოვრებლებზე, მათ ყოფაზე უზარმაზარ გავლენას ახდენს. ამა თუ იმ ხალხთა ნაწილში თუ მთლიანად ხალხში ირღვევა ყოფისა და კულტურის მნიშვნელოვანი რგოლები, რომლითაც ის მოძმე ან მშობლიურ დედა-კულტურას ებმის და რომლის მეშვეობითაც ახდენს თვითიდენტიფიცირებას. კონკრეტულ დროსა თუ ეპოქაში შექმნილი ვითარების მიხედვით, ყოველი სახელმწიფო ცდილობდა, ემოქმედა შესაბამისად და აღედგინა ეთნიკური სხეულის ერთიანობა, რასაც ხელს, როგორც წესი, „გარეთ“ დარჩენილი მხარის მშობლიური კერისადმი ბუნებრივი მიზიდულობაც უწყობდა. ამგვარ მცდელობას ან გამარჯვება მოყვებოდა, ან მარცხი. ეს უკანასკნელი კი, არც თუ იშვიათად, ამ კონკრეტული მხარის სრულ გადაგვარებას მოასწავებდა.

თავისი გეოგრაფიული მდებარეობისა და პოლიტიკური მნიშვნელობის გამო, ასეთ ვითარებაში არაერთხელ ყოფილა ლაზეთი. ჩვენთვის ცნობილი ისტორიის ადრეულ ეტაპზევე – ჯერ კიდევ შავიზღვისპირეთის ელინური კოლონიზაციის დროიდან იწყება ისტორიულ ლაზეთზე უცხო ტომთაგან საკუთარი გავლენის აქტიური გავრცელება. ამ და შემდგომდროინდელი მოვლენებით იყო გამოწვეული პონტოდ წოდებული შავიზღვისპირეთის ამ ნაწილის ადგილობრივი დასავლეთქართული – კოლხური მოსახლეობის ელინიზაცია. ასიმილაციის ეს პროცესი, გარკვეული წვეტილობით, ჯერ რომის იმპერიის, ხოლო შემდგომ კი ბიზანტიის პეგემონობით გაგრძელდა. დღევანდელი ეთნოგრაფიული ლაზეთი მხოლოდ ერთი, აღმოსავლეთი ნაწილის ნახევარია ისტორიული ლაზეთისა ანუ ქართული წყაროების ჭანეთისა¹, რომელსაც, თავის მხრივ, ეგრისის ნაწილად – მეგრელთა ქვეყანად, სამეგრელოს მხარედ მიიჩნევდნენ (მაგ. ტრაპიზონზე საუბრისას: „სანახებთა სამეგრელოდსათა“ („გეორგიკა-IV(II)“ 1952:208), „სოფელი მეგრელთა“ („ქართლის ცხოვრება“-I 1955: 39)). ისტორიული ლაზეთი (ჭანეთი) მოიცავდა მდინარეების ჰალისისა (დღ. ყიზილ-ირმაქი) და ჭოროხის შავი ზღვის შესართავებშუა მდებარე ტერიტორიას. ეს კი დაახლოებით შეესაბამება დღევანდელი

1. ძველსომხურ წყაროებში მის სინონიმად ქალდია („ხალტიქ“) იხმარება (Moïse de Khorène 1881:27).

თურქეთის სინოპის, სამსუნის, ორდუს², გირესუნის, გუმუშჰანეს, ტრაპიზონის (მათი სამხრეთის ზოლზე მოსახლვრე ზოგიერთი სხვა თანამედროვე პროვინციის ნაწილებითურთ), რიხეს პროვინციებს და ართინის პროვინციის ზღვისპირეთს, ხოლო საქართველოდან კი ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის ნაწილს.³ ინგლისელი კარტოგრაფის რობერტ უილკინსონის მიერ ლონდონში 1815 წელს შედგენილ და 1823 წელს გამოცემულ რუკის („Reditus Decem Millium Græcorum“) ფრაგმენტზე (იხ. ჩანართი №1) ჩანს ისტორიული კოლხეთის ამ ნაწილის ხსენებული საზღვრები მდინარე ჰალისის შესართავიდან მოყოლებული.



ჩანართი №1

ეს მხარე იმთავითვე დასახლებულია სხვადასხვა კოლხური ტომით. მისი დასავლეთი ნაწილი ისტორიის ადრეულ ეტაპზე მოწყდა ერთიან ქართველურ სხეულს და სრული ასიმილაცია განიცადა ელინთაგან. სრულიად იგივე ბედი ეწია ცენტრალურ ნაწილსაც (გირესუნი, გუმუშჰანე, ტრაპიზონი) უკვე ბიზანტიის ეპოქაში. ამ პროცესში განსაკუთრებით აღსანიშნავია კონსტანტინოპოლის ბერძნული ეკლესიის როლი. თუმცა, აქვე უნდა ითქვას, რომ ამ მხარის ლაზური თემი პერიოდულად ახერხებდა გარკვეული დამოუკიდებლობის მოპოვებასა და თვითმყოფადობის შენარჩუნებას ადგილობრივი ძალებითა თუ საქართველოს სამეფო ხელისუფლების დახმარებით, სანამ აქ ბიზანტიას ახალი ძალა – ოსმა-

2. დაახლოებით ეს სამი თანამედროვე პროვინცია და ზოგიერთი მეზობელი შიდა პროვინციის ნაწილი წარსულში ქმნიდა ისტორიულ რეგიონს, მხარეს, რომელსაც თურქულად „კანიკ“-ს (Canik) უწოდებდნენ, რაც მომდინარეობს ჰანთა სახელისგან.

3. მე-19 საუკუნის რუსულ წყაროებში ლაზეთის (Лазистан) აღსანიშნავად ხშირად გამოიყენება ტერმინი „თურქეთის საქართველო“ (Турецкая Грузия) (იხ. Кавказский Календарь 1879:510).

ლეთი ჩაენაცვლებოდა. ჯერ კოლხეთის (იგივე ლაზიკის/ეგრისის), შემდგომში კი აფხაზეთისა თუ ერთიანი საქართველოს სამეფოსთან, ასევე მოგვიანებით სხვადასხვა ქართულ სამეფო-სამთავროსთან მრავალსაუკუნოვანი (გარკვეული წყვეტილობით) თანაარსებობისა და გეოგრაფიული სიახლოვის გამო, საერთო ფესვებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, აღმოსავლეთი ლაზეთი⁴ უფრო მკვიდრად ინარჩუნებდა თავის სახეს და ერთიანობას დანარჩენ ქართულ სამყაროსთან. პერიოდულად ის გვევლინება როგორც ლაზიკა-ეგრისის, ისე შემდეგ აფხაზეთის სამეფოს, ერთიანი საქართველოს, გურიის სამთავროსა თუ მესხეთის ნაწილად. დღეის მდგომარეობით ეთნოგრაფიული ლაზეთი მოიცავს სწორედ აღმოსავლეთი ლაზეთის ნაწილს – რიხეს პროვინციის ათინას (თურქ.: Pazar), ვიჯას (Çamlıhemşin), არტაშენის (Ardeşen) და ვიწეს (Findikli) რაიონებსა და ართვინის პროვინციის არქაბის (Arhavi), ხოფისა (Hopa) და ასევე ნაწილობრივ ბორჩხის (Borçka) რაიონს. კლარჯთა გვერდიგვერდ, გარკვეული ოდენობით ლაზები მოსახლეობენ მურღულის (Murgul) რაიონშიც.⁵ ამ არეალის ეთნოგრაფიულ ლაზეთად მიჩნევა ძირითადად განპირობებულია აქაური მოსახლეობის ლაზური თვითშეგნებითა და მათში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ლაზური კილოებით.⁶ საგულისხმოა, რომ ლაზეთის ამ ნაწილის სახელად ძველქართულ წყაროებში ვხვდებით „კლარჯეთისა ზღვისპირი“-ს (დაწვრილებით ის. ინგოროყვა 1954: 206).

სწორედ ლაზეთსა და ლაზთა ყოფა-ცხოვრებას, მათ წარსულსა და სამომავლო პერსპექტივებს ეძღვნება ზაქარია ჭიჭინაძის არაერთი საგაზეთო სტატია, წერილი თუ წიგნი. რაჭველი ხელოსნის ოჯახში დაბადებული, თავისი დროის ერთ-ერთი გამორჩეული სახალხო განმანათლებლის, ქართველ მუსლიმთა უდიდესი გულშემატკივრის დაინტერესება ლაზებით სრულიად გასაგებია. მისი შემოქმედებისა და მოღვაწეობის უმთავრესი მიმართულება ქართველ მუსლიმებზე ზრუნვა იყო – მათში საერთო-ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნების ხელშეწყობა და დანარჩენ ქართველებში თავიანთი მუსლიმი ძმებისადმი მზრუნველობის გაზრდა. ხშირად მას საკუთარი სახსრებითაც უწევდა წიგნების ბეჭდვა, რომელთაც შემდეგ სრულიად უანგაროდ ავრცელებდა მუსლიმ ქართველებში. აჭარის, შავშეთის, ტაო-კლარჯეთის, მესხეთ-ჯავახეთის, კარის (ყარისის), ოლთისისა თუ

4. დღევანდელი ტრაპიზონის პროვინციის ოფის (Of), ჰაირათის (Hayrat), ჩაიკარას (Çaykara), დერნეკვაზარის (Dernekpazarı) რაიონები და სურმენეს (Sürmene) რაიონის მცირე ნაწილი, მთლიანად რიხეს პროვინცია და ართვინის პროვინციის ზღვისპირეთი. აქ (ოფი-სურმენეს უბანში) ლაზეთი ორად იყოფოდა – დასავლეთით მდებარე ლაზთა ვრცელი სამოსახლო ბიზანტიის იმპერიას ეპყრა, ხოლო აღმოსავლეთით მდებარე კი საქართველოს შემადგენლობაში იყო – „ესე არს საზღვარი საქართველოსი და საბერძნეთისა“ (ვახუშტი 1941:142). შდრ. ვახუშტიზე ადრე მოღვაწე ცნობილი ინგლისელი ნატურალისტისა და მოგზაურის ჯონ რეის (1627-1705) ცნობა – „ელქსინის ზღვისპირას მდებარე დიდებულ ქალაქ ტრაპიზონთან ახლოს იწყება ქართველთა ქვეყანა“ (ჯონ რეი - 2, 1738:291).

5. უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს ეთნოგრაფიულ ლაზეთად მიჩნეული ამ არეალის გარეთაც, ახლო-მახლო მხარეებში (მაგ.: საკუთრივ რიხეს (ლაზ.: რიხენი) რაიონში, ასევე ზულას რაიონში (თურქ.: Hemsin ilçesi), რომელიც 1990 წლამდე ათინას რაიონში შედიოდა), მართალია, მეტად მცირე ოდენობით, მაგრამ გამოვლინდა მოსახლეობა, რომელიც საკუთარ თავს ლაზად მიიჩნევს და იმავდროულად არ ახდენს თვითიდენტიფიცირებას თურქებთან (ან სხვა რომელიმე ხალხთან), თუმცა, სამწუხაროდ, ენა დაკარგვიანდა – ასოვთ მხოლოდ ცალკეული სიტყვები. ამასთან მიმართებაში საყურადღებოა, რომ დღევანდელი ზულასა (Hemsin) და ვიჯას (Çamlıhemşin) რაიონების ტერიტორია აქამდე, თუმცა არაოფიციალურად, მაგრამ მაინც ლაზურად მიჩნეული რაიონების შემადგენლობაში იყო მოქცეული. მათი ცალკე რაიონებად გამოყოფა და ახალი რაიონული ცენტრების უწინდელი ლაზური დასახელებების მუსულმან სომეხთა სახელის („კემშინ“) შემცველი სიტყვებით შეცვლა, ლაზთა თქმით, ცხადი პოლიტიკური მოტივებით იყო განპირობებული და აღიქმება ხემშინთა მიერ ლაზებზე მოპოვებულ წარმატებად.

თურქეთში მცხოვრებ ლაზთა მეორე, მნიშვნელოვანი ნაწილი (სხვადასხვა დროს მუჰაჯირად წასულნი, ასევე ბოლო ათწლეულებში გადასახლებულები) თავმოყრილია ძირითადად დასავლეთის პროვინციებსა (ბურსა, იალოვა, ქოჯაელი, საქარია, დუზუჯე, ბოლუ და სხვა) და დიდ ქალაქებში.

6. ლაზურში დღეს გამოყოფენ ხოფურ-ჩხალურ, ვიწურ-არქაბულ და ათინურ-არტაშენულ კილოებს.

სპარსეთის ქართველთა მსგავსად, არაერთგან მიმოიხილავს და ცალკე გამოცემებს უძღვნის ლაზეთის და ლაზების ისტორიასა და თანამედროვეობას პოლიტიკურ, სოციალურ თუ კულტურულ ჭრილში. წერს საკუთარი სახელითა თუ სხვადასხვა ფსევდონიმით.

ლაზების შესახებ ცალკეული ცნობები შესულია მის არაერთ წიგნში – 1896 წელს ახალ-სენაკში გამოცემული „თავდგირიძიანთ გვარის დალატი და ალი ფაშა თავდგირიძე“, ტფილისში 1901 და 1907 წლებში გამოცემული „ქართველების გათათრება ანუ ისლამის გავრცელება დასავლეთ საქართველოს ქართველებში (XVII-XVIII საუკ.)“, იქვე 1909 წელს გამოცემული „მუსულმან ქართველთ საქართველო“, ბათუმში 1911 წელს გამოცემული „ისტორია ოსმალეთის ყოფილ მუსულმან ქართველთა საქართველოსი“, თფილისში 1912 წელს დაბეჭდილი „ქართველ მაჰმადიანთ გადასახლება ოსმალეთში – მუჰაჯირი ემიგრაცია“, ტფილისში 1913 წელს გამოცემული „მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში“, იქვე 1915 წლის „ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთ გათათრება“ და სხვა. განსაკუთრებით საყურადღებოა 1927 წელს ტფილისში მისივე ხარჯით დაბეჭდილი ნაშრომი „ოსმალეთის ყოფილი საქართველო და ქართველ მაჰმადიანთა ნაწილი ლაზისტანი ისტორიულის და ეთნოგრაფიულის მხრით“. ლაზეთის საკითხთან დაკავშირებით სწორედ ეს უკანასკნელი იჭრობს ყურადღებას.

სავსებით გასაგები არაერთი ობიექტური მიზეზის გამო საქართველოს ისტორიული მხარეებიდან ლაზეთი, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი ყველაზე ნაკლებად შესწავლილი მხარეა.⁷ ამ ფონზე აქამდე შედგენილი და გამოცემული ნებისმიერი სახის ცნობა, სტატია, ბროშურა თუ წიგნი უდავოდ საყურადღებო მასალას წარმოადგენს როგორც მკვლევართა წრისთვის, ისე ლაზეთით დაინტერესებული ნებისმიერი პირისათვის.

ზაქარია ჭიჭინაძის ხსენებული მცირე მოცულობის წიგნიც ერთ-ერთი მათგანია, რომელშიც ასახულია იმდროინდელი ქართველი მოღვაწეების შეხედულებანი, ცნობები და ცოდნა ამ მხარეზე. წიგნი შედგება რამდენიმე თავისაგან. მათგან აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი (მაგ. „ლაზების ძველი და ახალი“, ასევე ცნობები ტრაპიზონზე და სხვა) იმდროინდელ გაზეთებშიც არაერთხელ გამოქვეყნებულა. მანამდე ცალკე დაიბეჭდა მის ამ წიგნში შესული კიდევ ორი თავი „ბათუმი და ლაზისტანი“ (მთლიანად) და „ლაზისტანი და ლაზები“ (ნაწილობრივ) ზემოთ უკვე ნახსენებ წიგნში „მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში“ (1913 წ.). ის ამავე წიგნში სქოლიოში (გვ. 242) უთითებს კიდევ, რომ „ლაზისტანის ვრცელი აღწერა დაუბეჭდავი არის“-ო. როგორც ჩანს, ავტორი სწორედ 1927 წელს გამოცემულ წიგნს გულისხმობდა.

წიგნის დასაწყისში ზაქარია ჭიჭინაძე მოკლე ისტორიულ მიმოხილვას გეთავაზობს. შემდეგ თავებში კი ეხება ლაზ-მეგრელების შესახებ ზეპირ ამბებს, ისტორიულ გადმოცემებს, ქართული ენისა და ანბანის ლაზებში გავრცელებასა და მათი გათვითცნობიერების აუცილებლობას, ლაზთა გამაჰმადიანებას, ასევე დიმიტრი ბაქრაძის, კათოლიკე ქართველთა და იმდროინდელ სხვა, მათ შორის

7. ქართველი ენათმეცნიერების წყალობით, ლაზეთის მიმართულებით, ყველაზე უკეთ შესწავლილია საკუთრივ ლაზური. საპირისპიროდ, სრულიად ხელუხლებელია ლაზეთი არქეოლოგიურად – ის მხოლოდ ოქროსმადიებელ მავანთა სათარემოდაა ქცეული.

უცხოელ, მოღვაწეთა ცნობებს ჭანეთზე, ტრაპიზონზე, ბათუმზე. ბოლო თავი ეხება ლაზების გადასახლებას. ალაგ-ალაგ, მის დროს გაბატონებულ შეხედულებათა თუ მოძღვრებათა შესაბამისად, გამოთქვამს ემოციურ, თამამ და შეიძლება ითქვას, უკვე უარყოფილ მოსაზრებებს, მიმართავს ხალხურ ეტიმოლოგიას. მიუხედავად დღევანდელი გადასახედიდან დანახული ამ სახის წმინდა მეცნიერული ნაკლოვანებებისა, მისი ცნობები შეუცვლელია და შემდგომი კვლევებისას უცილობლად გასათვალისწინებელი. ქვემოთ შევეცდებით, გადმოვცეთ ნახსენებ წიგნსა და ასევე სხვაგან მოცემული საგულისხმო ისტორიულ-გეოგრაფიული და ადმინისტრაციული, ეთნოგრაფიული და სხვა სახის ცნობები ლაზეთსა და ლაზებზე, შეეუდართო თანამედროვე მდგომარეობას.

ლაზისტანის⁸ ისტორიული და ეთნოგრაფიული აღწერის დასაწყისში, სრულიად ნათელია, რომ ჭიჭინაძე ცდილობს იმ დროის ქართველ და უცხოელ მეცნიერთა თეორიების, არსებული ცოდნისა თუ არქეოლოგიური აღმოჩენების საფუძველზე ერთიანი ქართული მოდგმა სრულიად სამართლიანად დაასახელოს პონტოსა და კაბადოკიის თავდაპირველ მოსახლეობად. ქართულ მოდგმაში, „ქართველის ტომში“ ის სპატიო და გამორჩეულ ადგილს უთმობს ლაზებს. ამბობს, რომ „მათი სამკვიდრებელი ბინა, მათი ქვეყანა, დღეს საქართველო და სამეგრელო“-აო. მიმართავს ძველი ბერძენი და რომაელი ავტორების ცნობას ლაზთა და კოლხთა შესახებ და აღნიშნავს მათ იგივეობას. იზიარებს ჰეროდოტეს ცნობებს კოლხთა ეგვიპტურ წარმოშობაზე. თავის მოსაზრებებს ამყარებს-რა მაშინდელ ევროპელ მეცნიერთა შეხედულებებით, აცხადებს, რომ ლაზი, კოლხი, ჭანი, სვანი, მეგრელი და აფხაზი არის ქართული მოდგმისა და „ეველა მათი ენა და ანბანიც არის ქართული“-ო. ოსმალურ იდეოლოგიას ის უპირისპირებს ცნობილ მეცნიერ-მოდგვაწეთა შეხედულებებს, თეორიებს და მიმართავს ლაზებს, რომ იწამონ თავიანთი ნამდვილი წარმომავლობა და არა თურქული თუ ქურთული. შეიტყონ, რომ მათი მშობლიური ანბანი არის ქართული და არა თურქულ-არაბული, მათი მშობლიური ენაა ლაზური და ქართული და არა ოსმალური ან არაბული, როგორც ამას მათში ოსმალთა ხოჯები ავრცელებდნენ. იქვე დასძენს, რომ ხოჯებმა და მოღებმა „ოსტატურის ქადაგებით“ სამცხე-საათაბაგოს ქართველებსაც ჩაუნერგესო იგივე შეხედულებანი და დაარწმუნეს, რომ იყვნენ „თათრის ტომისანი“.

აღსანიშნავია, რომ საუკუნეების შემდეგ, დღესაც ლაზთა არაქართველური, არაადგილობრივი – თურქული⁹ წარმოშობის თეორია განუხრელად ვრცელდება ლაზებში. ამის თვალსაჩინო მაგალითია 2006 წელს ანკარაში თავად ლაზ ავტორთა კოლექტივის მიერ გამოცემული წიგნი „Arhavi ağızı Lazca dilbilgisi“ („ლაზურის არქაბული კილოს გრამატიკა“). წიგნის შესავალი ნაწილი გვამცნობს, რომ ლაზური თავისი ძირითა და წარმომავლობით მიეკუთვნება ხუთი დიდი ენობრივი ოჯახიდან ერთ-ერთს – ურალურ-ალთაურ ენათა ოჯახს (Arhaviiler vakfi 2006:14). ლაზურის, რომელიც განუყოფელი ნაწილია ერთიანი ქართული (resp. ქართველური) ენობრივი სისტემისა, ამგვარი კლასიფიკაცია, რბილად რომ ვთქვათ, შორსაა ყოველგვარი ენათმეცნიერული შეხედულებისგან. ის მიზნად ისახავს ლაზებში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ისტორიული მეხსიერების წაშლას. წარმოადგენს დღეს ამ მეხსიერ-

8. ხშირად სწორედ ამ სახელით იხსენიებს ზაქარია ჭიჭინაძე ლაზეთს (ჭანეთს).

9. ურალურ-ალთაური.

ების შეძლებისდაგვარად აღდგენისა თუ გამყარების წინააღმდეგ მიმართული გეგმის უმთავრეს ნაწილს – ასიმილაციის კლასიკურ ნიმუშს. ამ მხრივ ვაწყდებით კიდევ ერთ უკიდურესობას – შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც ლაზები ენათესავებიან მხოლოდ და მხოლოდ მეგრელებს და დანარჩენ ქართველებთან მათი ენობრივი თუ სხვა სახის მსგავსება-იგივეობა გამოწვეულია ხანგრძლივი დროის განმავლობაში გვერდი-გვერდ თანაცხოვრებითა და ურთიერთგავლენით. ცხადია, ამგვარი შეხედულება დიდად არაფრით განსხვავდება ლაზთა ურალურ-შუააზიური წარმოშობის თეორიისგან. დანარჩენ ქართველობასთან მაქსიმალური დაშორების მიზნით ასევე სრულიად უარყოფილია ტერმინი „ქართველური ენები“, რომელიც თანამედროვე ლინგვისტიკის განვითარების საწყისი ეტაპიდანვე მკვიდრდება ევროპელი (და არა საკუთრივ ქართველი) მეცნიერების მიერ. დღეს თურქეთში ლაზურზე მომუშავე პირთა გარკვეული წრეები ამ ტერმინს მიიჩნევენ ქართული სახელმწიფოს თითქოს-და ასიმილატორული პოლიტიკის გამოსატყულებად¹⁰ და ცდილობენ მის ნაცვლად დაამკვიდრონ სრულიად გაუმართლებელი და ყოველმხრივ შეუსაბამო ტერმინი „სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიური ენები“ (ბუჯაკლიში, უზუნძასანოდლე, აღექსივა 2007: 10).

ლაზთა გადაგვარების, საკუთარ ფესვებთან დაშორების უმთავრეს მიზეზად ზაქარია ასახელებს აქ ხანგრძლივი დროით ოსმალთა ბატონობას, თანმხლები უმკაცრესი ასიმილატორული პოლიტიკითა და „ლაზისტანის ისლამთან დაკავშირებას“. ავტორი შენიშნავს, რომ ამ ფაქტს, სხვა უარყოფით შედეგებთან ერთად, ლაზთა ნაწილის გასომხებაც მოჰყოლია. კერძოდ, ახალციხის ქართული კათოლიკური ეკლესიის ბიბლიოთეკაში დაცულ „მისიონარული დღიურზე“ დაყრდნობით ცნობილი ხდება, რომ გამაჰმადიანებისგან თავდასაღწევად ბევრ ლაზს კათოლიკობა მიუღია, თუმცა შემდგომში ისინი გასომხებულან, მსგავსად ართვინის კათოლიკე ქართველთა. გასომხებულ კათოლიკე ლაზთა შორის ჭიჭინაძე ასახელებს ჭანიანებისა და ლაზიანების გვარს. ამავე თავში ის სიხარულით აღნიშნავს, რომ ლაზები მიუხვდნენ ოსმალთა სასულიერო წოდების წარმომადგენლებს „მტკნარ სიცრუესა და სიყალბეს“. დრო შეიცვალა და ჭანებმა თანდათან შეიტყვეს თავიანთი ნამდვილი წარმოშობის შესახებ და დასძენს, რომ ლაზები ნიჭით სხვა ქართველ მაჰმადიანებს არ ჩამორჩებიანო. საყურადღებოა, რომ მსგავსი შეხედულებისაა გიორგი ყაზბეგიც (1839-1921), რომელიც ამბობს, ზღვისპირა ლაზეთის მცხოვრებნი „თურქეთის საქართველოს მთელ მოსახლეობას გონებრივად და ზნეობრივად სჯობიან“-ო (ყაზბეგი 1995:126).

ცალკე აღნიშვნის ღირსია, რომ ზაქარია განსაკუთრებული მოწიწებით ადგვიწერს საკუთრივ ლაზთაგან ბათუმში მოსმენილ-გაგონილს, რომლის მიხედვითაც ისინი მეგრელებთან სიახლოვით ამაცობენ და უხარიათ თავიანთი ნათესაობა „ქართველ-მეგრელებთან“.

საკმაოდ ვრცელი შესავლის ბოლოს ავტორი ახსენებს ისტორიას ლაზეთის გამო ბიზანტიელთა და ქართველთა დაპირისპირების შესახებ. ამბობს, რომ ლაზ-

10. აღსანიშნავია, რომ ამავე კონტექსტში ცდილობენ, ფაქტიურად, „რასისტთან“ და „ასიმილატორთან“ გააიგიონ ტერმინი „ქართველისტი“ (Kartvelist; ეს სიტყვა აქამდე არ დამოწმებულა თურქულში), რომელიც არაერთ უცხოურ ენაში (პოლონური, რუსული, სხვა) ქართველოლოგს აღნიშნავს და ასეც არის დამკვიდრებული სამეცნიერო წრეების მიერ, უკვე საუკუნეზე მეტია. *ob.: İsmail Avcı Bucaklışi, "Lazlar Üzerine Kartvelist Tez'ler" – www.lazuri.com/tkvani_ncarepe/i_b_lazlar_ustune_kartvelist_tezler.html#_ftn15*

Murat Murğulişi, "Kartvelizm Hastalığı ve Lazlar" – www.kartvelizim.blogspot.com

თა სიძლიერითა და ერთიანობით შეფიქრიანებულ ბიზანტიელთა იმპერატორს, ლაზთა დამორჩილების მიუხედავად, ანგარიში გაუწევია მათი მოთხოვნისთვის, არ გაეუქმებინა მმართველობისა და ცხოვრების ტრადიციული ქართული წესები. დასკვნით ნაწილში კი იგონებს პერიოდს, როცა ბაგრატიონთა სამეფო დინასტიის მიერ გაერთიანებულ საქართველოში ლაზები, მეგრელები, აფხაზები და სვანები, როგორც „ერთი აკვნის შვილები“, ერთ საერისთაოში ცხოვრობდნენ. ჩვენ არ ვიცი, ზედმიწევნით რომელ ეპოქას გულისხმობდა ჭიჭინაძე, თუმცა აქ, ერთი შეხედვით, შეიძლება იგულისხმებოდეს საბედიანო სამეგრელო. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა ძველევროპული რამდენიმე რუკა, რომლებზედაც ეთნოგრაფიული ლაზეთი მოქცეულია სამეგრელოს საზღვრებში. საილუსტრაციოდ მოვიშველიებთ ერთ-ერთს – ფრანგული კარტოგრაფიის მამად შერაცხული ნიკოლა სანსონის (1600-1667) მიერ 1658 წელს პარიზში გამოცემული რუკის („Les estats de l’Empire des Turqs en Asie“) ჩვენთვის საყურადღებო მონაკვეთს (ჩანართი №2).¹¹ რუკაზე სახელმწიფოს აღმნიშვნელი მსხვილი მთავრული ასოებით დატანილია „G E O R G I E“ („საქართველო“), ხოლო პროვინციების დასახელებისას გამოყენებულია შედარებით მცირე ზომის მთავრული ასოები. საქართველოს ერთ-ერთი პროვინციაა „MINGRELIE“, რომლის შავიზღვისპირა საზღვრები მოქცეულია ჩრდილოეთით ქ. ბიჭვინთის (რუკაზე „Pezonda“) ოდნავ ქვემოთ მდებარე მდინარესა (სავარაუდოდ დღ. გუდაუთის მ-ტის მდინარე ააფსთა) და სამხრეთით ქ. ათინასა („Santhia“) და ქ. რიხეს („Risiu“) შორის. ათინას გარდა, რუკაზე სამეგრელოს მთავრის (ან ერისთავის) სამფლობელოშია აღნიშნული ზღვისპირა ქალაქები როგორც აღმ. ლაზეთის ნაწილისა, ისე თანამედროვე აჭარის, სამეგრელოსი და აფხაზეთის – არქაბი („Arixa“), ბათუმი („Lonati“), ფოთი („Fazo“), ტამიში („Tamensi“) და სოხუმი („Savatopoli“).

ამ მხრივ საყურადღებოა ასევე ლაზეთის ტოპონიმოკა, კერძოდ ათინას რაიონის სოფელ დადივათის (თურქ.: Handağlı) სახელი, რომელშიც გამოიყოფა გვარის აღმნიშვნელი „დადივა“-ს. შესაძლოა, ის დაუკავშირდეს „დადიანი“-ს მეგრულ გამოთქმა „დადია“-ს. დადივათი ლაზურად ნიშნავს დადივას გვარის საცხოვრისს, დადივების სოფელს. ტოპონიმოკის ამგვარი წარმოება ლაზეთში ფართოდაა გავრცელებული. მაგალითისთვის, შდრ. იგივე ათინას რაიონის სოფელ თორდოვათის/თორდუვათის (თურქ.: შივრიკაღე) სახელში გამოყოფილი გვარის აღმნიშვნელი „თორდოვა-/თორდუვა“- და სამეგრელო-აფხაზეთში გავრცელებული გვარი „თორდუა/თორდუა“. აღსანიშნავია, რომ ამავე სოფლის (თორდოვათის) მკვიდრის, სალიმ ფინარბაშის (ტომბაძოდლი) ცნობით, სოფელში მდგარი ციხე (ჩანართი №3; წყარო: თურქეთის განათლების საინფორმაციო ქსელი.) მეგრელებს აუშენებიათ – „მეგრელებექ ეს ჰიმ კაღე, ჰიშო დომაგურესო შკუ“ („მეგრელებმა ყვეს ის ციხე, ასე გვისწავლია ჩვენ“) (კარტოზია 1993:222). აღსანიშნავია, რომ თურმე უწინ ლაზები, მეფესთან ერთად, დადიანს იფიცებდნენ. ფიცი XIX საუკუნემდეც კი შემორჩენილა – ახლადელი აბდულა აშიკ ჰასან-ოღლის თქმით „ამ ოთხმოცი წლის წინად კიდევ იფიცებდნენ: დადიანი ვარ დოღურას, მაფა ვარ დოღურას.“ (დადიანი არ მოკვდეს, მეფე არ მოკვდეს) (ყიფშიძე 1937:177).

11. რუკის დედანი ინახება საფრანგეთის ეროვნული ბიბლიოთეკის რუკებისა და გეგმების განყოფილებაში, კოდით GE DD-2987 (6498).



ჩანართი №2: საქართველოს რუკა



ჩანართი №3: თორღოვანის ციხე, 1952 წ.

ეს საკითხი, ახალი მასალების გათვალისწინებით, ცალკე კვლევას მოითხოვს, რაც ამჟღერად ჩვენ ამოცანას არ წარმოადგენს.

ზემოთ ვისაუბრეთ ლაზეთის როგორც ისტორიულ, ისე თანამედროვე ეთნოგრაფიულ საზღვრებზე. საკუთრივ ჭიჭინაძის მიერ არაერთგან მოყვანილ ლაზ მოსუცთაგან გაგონილ-ჩაწერილ (თუ სხვა წყაროებით მიღებულ) მასალებში ასევე საგულისხმო ცნობები მოგვეპოვება ლაზეთის საზღვრებზე, მათი განსახლების არეალზე. თუ ჭიჭინაძესთან დაცულ იმდროინდელ ლაზთა ცნობით, (მაგალითად 1895 წელს ლაზი ხოჯების ნაამბობით) ლაზები (მეგრელებთან ერთად), აფხაზეთიდან მოყოლებული, იყვნენ უძველესი მოსახლეობა მთელი შავიზღვისპირეთისა, დღევანდელ ლაზებს გარკვეულწილად გულიც მოსდით, როცა მათთან ტრაპიზონელთა, გირესუნელთა თუ რიზელთა ლაზურ წარმოშობაზე ჩამოვარდება საუბარი – „ისინი ნამდვილი ლაზები არ არიან, არც თურქები არიან. თურქი ყველას ლაზს ებახის. ისინი „თრაბუზანელები“ და „რიზენალები“ არიან. ნამდვილი ლაზები ჩვენ ვართ. ისინი ურუმი გახდნენ!“ (სტილი დაცულია), – ამგვარია თანამედროვეთაგან უმრავლესის შეხედულება.¹² თუმცა, საგულისხმოა, რომ დღევანდელი ეთნოგრაფიული ლაზეთის გარეთ ლაზთა სახლობის ისტორიული მეხსიერება სრულად არ გამქრალა და ცოცხალია დღესაც. განსაკუთრებით საქართველოსკენ თუ უშუალოდ საქართველოში მცხოვრებ ლაზებში. ამის დასტურია 2005 წელს სარფელი ლაზის მამულა ოსმანის ძე თანდილაგასგან ჩაწერილი ცნობა, რომლის მიხედვითაც ტრაპიზონი და ორდუ ოდესღაც ლაზეთი იყო და ამ მხარეებში ლაზი მასპინძელია და არა სტუმარი (კალანდია 2008: 27). მასვე ეხმიანება უფრო ადრე, 1968 წელს საქართველოში (აფხაზეთში) გადმოსახლებულ ლაზთაგან ჩაწერილი ცნობები, რომ ტრაპიზონამდე ლაზები იყვნენ, ხოლო მაფავრი (დღ. ქალაქი ჩაიელი რიზეს პროვინციაში) კი ლაზების „მეფის ადგილი“ ყოფილა (ასათიანი 2012: 32).

ლაზთა განსახლების არეალს ეხება ცნობები მათსა და მეგრელებს შორის გურიის მოსახლეობის გაჩენის შესახებ, მოსმენილი მარადიდელი ხოჯას, საქართველოს და ქართული წერა-კითხვის დიდი გულშემატკივრის ახმედ ეფენდი ხალვაშისაგან. მისი ცნობით, ერთხელ, როცა რაღაც მიზეზებით ლაზებსა და მეგრელებს ქართული დავიწყნიათ, საქართველოს მეფეებს „სამეგრელო-ლაზისტანში ქართული ენის ისევე განახლების“ მიზნით აქაური მოსახლეობა გადაუსახლებიათ იმერეთში, ხოლო მათ ნაცვლად „ქართველები და ქართულად მოლაპარაკე ურიები“ დაუსახლებიათ. სამწუხაროდ, მეფეების იმედები არ გამართლებულა და „ლაზები და ჭანები მეგრელებს მთლად მოსწყვეტიან“. იგივე ცნობას, ოღონდ უკვე მთქმელის ვინაობის მიუთითებლად, იმეორებს ჭიჭინაძე ამავე წიგნის მე-11 გვერდზეც. ამგვარ ცნობას ჩვენ ვაწყდებით დიმიტრი ბაქრაძესთანაც, ორთახოფელი ლაზის ხასან-ალა მურადოღლისგან (მოურავიშვილი). თუმცა ბაქრაძე ამ გადმოცემასა და მის სიძველეში ეჭვდება და მიიჩნევს, რომ მისმა მეგობარმა ლაზმა ეს ვიდაცისგან გაიგონა, როგორც პირადი მოსაზრება, მაგრამ ეთანხმება აზრს, რომ „ლაზთა ტომს მეგრელებთან ერთად მიჯრით ეკავა შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთი სანაპიროს მეტი ნაწილი“ (ბაქრაძე 1987:32). ადვილად სავარაუდოა,

12. ამ საკითხთან მიმართებაში საგულისხმოა სოფ. არვალის (თურქ.: Arpalı; დღევანდელი ქიოფრუბაშის რ-ნი/Köprübaşı) მეკიდრი 90 წლის ქალის ცნობა, რომლის მიხედვითაც არვალელები (მამის ეს სოფელი და მთლიანად რაიონი სურმენეს რ-ნის შემადგენლობაში იყო) ლაზები არიან, ხოლო ხალდიზუნელები (დღ. სოფ. დემირქაფე/Demirkapı, ჩაიკარას რ-ნი/Çaykara) კი ხალდები – „onlar xalt, biz laz“ (ისინი ხალდები არიან, ჩვენ ლაზები), (ზრენდემიენი 2002:72).

ჭიჭინაძისა და ბაქრაძის მიერ ნახსენებ პიროვნებებს ამ ცნობის გადმოცემისას ერთი წყაროდან ესარგებლათ.

ამ საკითხთან დაკავშირებით მოკლედ ვიტყვით ჩვენს შეხედულებას, რომ გურია-ქობულეთის ლაზურ-მეგრული მოსახლეობა შეიძლება შემცირებულიყო ჯერ კიდევ სპარსეთ-ბიზანტიას შორის 542-562 წლებში წარმოებული ეგრისის დიდი ომის იგივე ლაზური ომების დროს;¹³ აქ თანამედროვე გურულ-აჭარულ კილოებზე მეტყველთა წინაპრების მოსვლა და მენხერად შემორჩენილ ადგილობრივებთან მათი შერევა უნდა მომხდარიყო პერმანენტულად. ამ მხრივ საყურადღებოდ გვეჩვენება სამხრეთ და აღმოსავლეთ საქართველოში არაბობის სასტიკი მიჰინვალება უკვე VII საუკუნიდან. ასევე ბიზანტიის იმპერიისა და ქართული სამეფოების დაპირისპირება, რომლის ერთ-ერთ მთავარ ეპიცენტრს სწორედ სამხრეთი საქართველო წარმოადგენდა. შესაბამისად, ამ მხარეებიდან გამოქცეული ქართული მოსახლეობა სახლდებოდა მანამდე ომიანობისგან დაცლილ გურია-აჭარა-ქობულეთის მხარეში. ჩანს, მშობლიური სამოსახლოდან იძულებით აყრილთა და ამ მხარეებში თავშესაფრის მაძიებელთა ოდენობა საკმაოდ აღემატებოდა ადგილობრივად შემორჩენილებს. შედეგად კი რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში თანდათან ჩამოყალიბდა დღევანდელი გურულების, ქობულეთელებისა და აჭარლების სახე. დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს პროცესი სრულიად უწყინარ ვითარებაში მიმდინარეობდა, ვინაიდან იმდროინდელ თუ მოგვიანო ხანის ქართულ, სომხურ, ბიზანტიურ თუ სხვა წყაროებში არავითარი ცნობა, თუნდაც გაკერითი, არაა შემონახული ამ მხარეებში ქართველთა სხვადასხვა ჯგუფების დაპირისპირების შესახებ. ამ მოსაზრებით ვიზიარებთ ბაქრაძის დასკვნას ლაზთა და მეგრელთა სამოსახლო არეალის ამ კონკრეტულ მონაკვეთზე მათი გაქრობის შესახებ არსებული საეჭვო ცნობების პირად შეხედულებად ცნობაზე.

ქართველთა ტომის პონტოში განსახლების მხრივ საყურადღებო ცნობებია დაცული თამარის ეპოქის ტრაპიზონის მხარეზე. მას შემდეგ, რაც 1204 წელს ბერძენთა მეფეზე (ბიზანტიის იმპერატორზე) განრისხებულმა თამარმა შავიზღვისპირეთში დასავლეთ საქართველოდან გაგზავნა მცირე ლაშქარი და „წარუღო“ ბიზანტიას „ლაზია, ტრაპიზონი, ლიმონი, სამისონი, სინოპი, კერასუნდი, კიტორა, ამასტრია, არაკლია და ყოველნი ადგილნი ფებლადონისანი და პონტოსანი“, კვლავ გაძლიერდა მანამდე ბერძენთაგან დათრგუნული მკვიდრი ლაზური ელემენტები პონტოში, განსაკუთრებით კი ტრაპიზონში. ჭიჭინაძის ცნობით ტრაპიზონისკენ ქართველებს ჰქონიათ არაერთი სოფელი თუ დასახლება. ჯერ კიდევ 1825 წლისთვის ტრაპიზონში ყოფილა 4000 კომლი ლაზებისა, მათგან 900 სული კათოლიკე. ქართველი ებრაელობაც იმდენად გაძლიერებულა ამ მხარეში, რომ საკუთარი უბანიც კი ჰქონიათ ქალაქში (1840 წლიდან ისინი დაფანტულან ტრაპიზონიდან). „მეთორმეტე საუკუნიდან ტრაპიზონს ჰქონდა ნამდვილი ქართული სახე. აქაურობა სავსე იყო ქართველთა ვაჭრებით, ხელოსნებით, მექარხნეებით, მუშებით და სხვა მშრომელებით. ყველა მათგანში ქართული ენა სუფევდა“, წერს ჭიჭინაძე.

საინტერესო ცნობებია დაცული ტრაპიზონში არსებულ ქართულ ეკლესიებზეც – თითქოს იქ წირვა-ლოცვა ბერძნულის ნაცვლად მიმდინარეობდა ქართუ-

13. შდრ. VI საუკუნის ბიზანტიელი მემატიანის პროკოპი კესარიელის ცნობით მდ. ფაზისის მარცხნივ მდებარე ლაზიკის მიწები გაუვაკრივლებულია, აქ არც რაიმე ქალაქი აქვთ ლაზებს, არც სიმაგრე და არც დაბა“ („გეოგრაფია-II“ 1965:127).



ჩანართი №4: იმერეთის მეფე სოლომონ II-ის საფლავი ტრაპიზონში. 1900 წ.

ქივში გადაუტანიათ დიდძალი მასალა ტფილისიდან, ახალციხიდან და გორიდან. ამ საკითხზე საუბრისას ზაქარია ძირითადად ეყრდნობა უშუალოდ ქართველ კათოლიკეთა, მათ შორის მიხეილ თამარაშვილის ცნობებს, ასევე უცხოელ მოგზაურ მისიონერებს. 1860-იანი წლებიდან კი საქართველოში ამ არქივზე ცნობები „მისუსტებულა“. დღევანდელი ცნობებით ტრაპიზონში ქართველ კათოლიკეთა კვალი წაშლილია. ასევე ცნობები არაა დაცული 1839 წლამდე აქ არსებულ ორ ქართულ ქარვასლაზეც. ტრაპიზონში შემორჩენილი ერთადერთი ქართული ძეგლი იყო იმერეთის მეფე სოლომონ II-ის (1772-1815) საფლავი ქართული წარწერით (ჩანართი №4) წმ. გრიგოლ ნოსელის სახელობის ეკლესიის ეზოში, რომელიც სავარაუდოდ 1930 წელს გზის გაყვანის მიზეზით ეკლესიის აფეთქებისას განადგურდა.

ზაქარია ცალკე თავს უთმობს ლაზებში ქართული ენისა და ანბანის გავრცელების საკითხს. არსებული უმძიმესი მდგომარეობის მთავარ შემოქმედებად სრულიად სამართლიანად გამოყავს ოსმალეთის სასულიერო პირები, ხოჯები და მოღვბები, რომლებიც მეტწილად ადგილობრივები ყოფილან. მეტიც, ოსმალები ფანატიკოს ლაზ ხოჯებს მიმართავდნენ სხვა ქართულ მხარეებში მოსახლეობის ისლამიზაციისთვის. ქობულეთი, აჭარა, მურღული, შავშეთი, მესხეთ-ჯავახეთი, არტანი, კოლა და სხვა დაპყრობილი ქართული კუთხეები სავსე ყოფილა ჭანი ხოჯებით. ისინი ქართველ მოსახლეობაშიც ზიზღსა და სიძულვილს თესავდნენ ყოველივე ქართულის მიმართ, უკრძალავდნენ ქართულად წერასა და მეტყველებას. სამაგიეროდ ნერგავდნენ არაბულ ანბანს და ოსმალთა ენას. ფანატიკოსი

ლად. შემდგომ, კი ბერძნებს ქართველი ეპისკოპოსის კათედრაზე დაუსვამთ „ბერძნის ეპისკოპოსი და სახელად მას უწოდეს „ეპისკოპოსი ხალთისა“, „ეპისკოპოსი ქართლის“. სიტყვა „ქართლი“ ბერძნულათ ასე გამოდისო. ასე მიაბმეს ტრაპიზონელ ბერძნებმა“, – აღნიშნავს ავტორი. რამდენად ასახავს ეს ცნობა სინამდვილეს, ძნელი სათქმელია, ვინაიდან ჩვენ დღეისთვის არ გაგვაჩნია მსგავსი ცნობები როგორც ქართული წყაროებიდან, ისე უცხოურიდანაც. წყაროების უფრო დამაჯერებელი დამოწმებითაა გამყარებული ტრაპიზონში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ქართული კათოლიკური თემის არსებობა, რომელთაც საკუთარი ეკლესიაც ჰქონიათ. მეტიც, ქალაქი ქცეულა საქართველოსკენ მომავალ კათოლიკე მისიონერთა ცენტრად. თუმცა, სამწუხაროდ, მიზეზთა გამო მრავალი ქართველი კათოლიკე გასომხებულა ტრაპიზონში. აქაურ არ-

ლაზი ხოჯები იმდენად გაიძვერა და ვერაგი ხასიათისანი ყოფილან, რომ მათ არაერთხელ დაუსმენიათ მოსახლეობა, რომელთაც შეატყობდნენ ქრისტიანობისადმი და ძველი მამა-პაპური წეს-ჩვეულებებისადმი ფარულ ერთგულებას. ზაქარია წერს: „ისლამში ლაზებმა გამოიჩინეს დიდი ფანატიზმი. ფანატიკობით ამათ გადააჭარბეს თვით ოსმალებს.“ თავიდან სხვადასხვა ხრიკებით ოსმალთა სასულიერო პირებმა „ლაზები თითქმის გააველურეს.“ როგორც ირკვევა, იმპერიის მოხელეებს ჯერ ლაზებისთვის შთაუგონებით, რომ ისინი არ იყვნენ ქართველების ნათესავი, ქართული არ იყო მათი მშობლიური ენა. იყვნენ მხოლოდ ისლამის რჯულის ლაზები და მათი ენაც, შესაბამისად, იყო არაბული და ოსმალური. საქმე იქამდე მისულა, რომ XVIII საუკუნის ლაზეთში ქართულის მცოდნე სანთლით საძებარი გამხდარა. მათ „სასტიკად მოწყვიტეს“ ლაზები ყოველივე ქართულს. შემდგომ კი ლაზურ ენასაც დაუწყეს დევნა. ამის მაგალითად მოყავს ლაზეთის მრავალი ადგილი, სადაც მოსახლეობა თუმცა ლაზია, მაგრამ ლაზური დავიწყებით და გადასულან ოსმალურზე. ლაზური შემორჩენილი ყოფილა უფრო მთის სოფლებში. ქართულად მეტყველება კი მხოლოდ ხელოსნებმა იცოდნენო, რომლებიც იმერეთში, სამცხეში თუ საქართველოს სხვა მხარეებში გადმოდიოდნენ სამუშაოდ. მაგალითად, იმერეთში, ბაღდათის რაიონის სოფ. ხანში ერთ გამორჩეულ სახლს ჰქონია ლაზი ოსტატის ქართულად შესრულებული წარწერა – „ბათუმის გუბერნიის არჰავე ვეზდის ფილარგეთის მცხოვრები უსტა ომერ ეფენდი“ (ჩიტაია 1941:305). „თუმცა ლაზებმა ის კი იცოდნენ კარგათ, რომ ჩვენ ქართველების ნათესავნი ვართ და ჩვენი ანბანიც ქართული არისო“, წერს ავტორი. ამგვარი გადმოცემები დაცული ყოფილა ლაზთა მაღალ წრეებში, ბეგებსა და თავად-აზნაურებში. ზოგან ქართული ანბანის ცოდნაც კი ყოფილა შემონახული. ამის მაგალითად ზაქარიას მოყავს ცნობა, რომლის მიხედვითაც 1860 წელს ქობულეთელ ალი-ფაშა თავდგირიძეზე გათხოვილ, ლაზი თავადის შაინოღლის ქალს დინდინ-ხანუმს სცოდნია ქართულად წერა, რომელიც მას ლაზეთშივე უსწავლია. ძველი დროის შემდეგ ლაზებში კვლავ ამოტივტივებულა ცოდნა მათი ქართველებთან ნათესაობის შესახებ. დაახლოებით ამავე პერიოდის საგაზეთო სტატიებიდან¹⁴ ვიგებთ, რომ 1903 წელს ხოფის რაიონის ლაზები გამოსულან ინიციატივით, გაეხსნათ სკოლები, სადაც ქართული ენის სწავლებაც იქნებოდა. მათ ამის საჭიროება იმით დაუმტკიცებიათ, რომ ლაზთა დიდი ნაწილი ეკონომიკურად სწორედ საქართველოსთან იყო დაკავშირებული და ეს მათი წინსვლისთვის აუცილებელი ყოფილა. თავიდან ოსმალეთის ხელისუფლებისგან თანხმობაც კი მიუღიათ სკოლების გახსნასა და იქ ქართულის სწავლებაზე, თუმცა შემდგომ ჯაშუშების მეოხებით ეს საქმე ჩაშლილა. მათ დაურწმუნებიათ შესაბამისი უწყებები, რომ არავითარი ეკონომიკური მოტივები ლაზებს არ ამოძრავებთ და ისინი მოქმედებენ ეროვნული თვალსაზრისით და ნიადაგს ამზადებენ სამომავლოდ ოსმალეთისგან გამოსაყოფად და საქართველოსთან შესაერთებლად. ჭიჭინაძის ცნობებიდან ირკვევა, რომ ამ საქმის მეთაური ყოფილა აბუისლელი (იგივე აზლადა, დღევანდელი სოფ. ესენქედუ/ senkiyi ხოფის რაიონში) ლაზი აბდულა აშიკ ჰასან-ოღლი (მხეიძე)¹⁵. გაზეთებიდან იმასაც

14. „სახალხო ფურცელი“, 1917, #775;
15. როგორც ჩანს, სამეგრელოს მსგავსად, ლაზეთშიც გვარი „მხეიძე“ პარალელურად „ხეცია“-ს ფორმითაც ყოფილა უწინ გავრცელებული. იხ. ამავე აბდულა აშიკ ჰასან-ოღლის ცნობები პეტრო ხეციაზე (ყიფშიძე 1939:5).

ISSN 2148-5071

24

Muruxi

ağani

Jur Tuteri Politikuri Lazuri Kazeta № 5 **Kşala 2014**

Dutxuri Palikari Mecit Çakırusta Koçiva Domigures

Ruşen Çakır
 Thokseri ar nobuci gonari ma-
 çazetepçala, Pholis Taksimis
 ar otelis dotzuva ar oçomalaş
 odas. HDP-şı malankure şı-
 gemçaru do Gumburbaşkanışi
 moşapşinari Selahattin Demir-
 taşpçala oçınışapuşi çalimi
 kobdori. Gomati Çırağariş
 Sarayışi Balog Salonis medya-
 şı ar armias na usinaparişu
 CHP do MHP-şı otva-moşapşin-
 eri Prof. Ekmeleddin İhsan-
 noğlus purite ocucnu çvas
 kometaçaru. b. 3

22 Marı 1926-s Dutxes dirisu.
 Berobas oçalışşeni Polişa
 mendaxta. Heko Dutxurepe dido na
 xeris Tarabyas otelepes oçalışş
 kogyoçka. Hak tija na malu os-
 eironi dalyape "Dutxuri Palikari"
 coşoni otobiografi maşis doçaru-
 derişin.
 Koçiva, Taksimişı şkaguris na
 uğuru do okule gza na golaxtı-
 dorian 1940-şpeşı çınoberi şva
 "Mecidin Yeni"-tenti Polişı tımçu-
 pekala okiçınapu. Okule Turkieşı ip-
 tineri sendika OLEYİŞ-ışi gemd-
 işu divu. Hem Janapes xolo Turkieş
 Madulıyepes Partiası gemdışmepesı
 doloxe rıa.
 Lazuri kulıra do nenaşeniti
 şuri do gurite na içalışu Koçiva
 geçkalaşen doni Lazuri kulıru-
 li oxonışnapaşı doloxe rıa. Ognı
 coşoni svarulıs coşo na gyodu xolo
 Koçiva rıa. Lazuri vakıfı SİMA-şı
 do Laz Kultur Derneğı-şı gemdış-

İsmail Güney Yılmaz
Turkie do Turkie-Gale Lazepesı Nufusı? b. 4

Osman Şafak Bayraklı
 Lazepek dido oraşen doni na çumeris Lazuri dersi na dogu-
 raman şınifepe MEB-is kele goşos kogeykapınu. Goşos,
 Vişe do Arkabis na goñşku Lazuri şınifepe dido va rıa. b. 2





ჩანართი №5: გაზეთი „ღანი მურუჯი“

ვეგებულობთ, რომ ღაზებს ხელმეორედაც უცდიათ თავიანთ მხარეში ქართული სწავლა-განათლების დამკვიდრება, უკვე 1910 და 1911 წლებში. ირკვევა, რომ ამ საქმისთვის 12 000 მანეთიც კი შეგროვებულა ღაზებში. მათ თანხმობაც მიუღიათ ოსმალეთის ხელისუფლებისგან. შემდგომ ორგანიზატორები ბათუმში უნდა გადმოსულიყვნენ ქართულის მასწავლებლების ღაზეთში წასაყვანად, თუმცა საქმე ბოლომდე ვერ მისულა 1914 წელს ახლადდაწყებული ომის გამო. მანამდე, 1892 წელს ტრაპიზონში მოსწავლე ღაზები საგანგებოდ ჩამოსულან ბათუმში გრიგოლ გურიელთან და დიდი სიხარულითა და იმედებით განწყობილან მარი ბროსეს მიერ პეტერბურგში ფრანგულად გამოცემული „ქართლის ცხოვრებისა“ და ვახუშტი ბაგრატიონის „საქართველოს გეოგრაფიის“, ასევე საქართველოს შესახებ სხვა წიგნების მიღებით.

ამ მიმართულებით დღეს ღაზთა შორის გარკვეული დადებითი ძვრები შეინიშნება. ეს პირველ რიგში თურქეთის სახელმწიფოს კეთილი ნების გამოხატულებაა, რასაც საფუძვლად ევროპულ ოჯახთან მეტად დაახლოების დასაფასებელი მცდელობა უდევს. 1993 წლის ნოემბერში გამოიცა პირველი ღაზური ჟურნალი „ოგნი“, სლოვანით „ოგნი სქანი ნენა“! (გაიგე შენი ენა!). დასანანია, რომ მისი არსებობა ხანმოკლე გამოდგა – ბოლო მე-6 ნომერი გამოიცა 1994 წლის სექტემბერ-ოქტომბერში. მას მოყვა ჟურნალი „მჟორა“ (მზე) 2000 წელს, „სიმა“ 2010-2011 წლებში, „სქანი ნენა“ (შენი ენა) 2009-2011 წლებში. თურქულად, ღაზურად და თურქულ-ღაზურად გამოიცა არაერთი ისტორიული, მხატვრული

თუ სხვა სახის წიგნი, ასევე ლექსიკონები და სხვა. მეტად სასიხარულოა, რომ 2013 წლის სექტემბერში დაიბეჭდა თურქეთში პირველი პოლიტიკური ლაზური გაზეთი „აღანი მურუცხი“ (ახალი ვარსკვლავი; ჩანართი №5), თუმცა უნდა აღინიშნოს, არასასიამოვნო ანტიქართული პროპაგანდის შემცველი.¹⁶ გაზეთი იბეჭდება ლათინური ანბანის თურქულ გრაფიკაზე დაფუძნებული ე.წ. „ლაზური ანბანით“ (რაც, მიგვაჩნია, რომ ამ ეტაპზე სრულიად გამართლებულია), თუმცა ამ ე.წ. „ლაზური ანბანის“ (ლაზური ბგერების ლათინური ნიშნებით გადმოცემის) რამდენიმე ვარიანტი არსებობს და გაზეთის ბეჭდვისას, არც თუ იშვიათად, მათ არეულად იყენებენ – ეს ამა თუ იმ სტატიის ავტორის კონკრეტული ვერსიისადმი სიმპათიით თუ იქნება გამოწვეული, რაც გარკვეულწილად, არასერიოზულ მიდგომად და დიდ ნაკლად მიგვაჩნია. 2013-2014 წლებისთვის განათლების სამინისტროს მიერ სკოლებში არჩევით საგნად შეტანილ იქნა ლაზური. ფუნქციონირებს არაერთი ლაზურ-თურქული ვებგვერდი, პოპულარულია ლაზური სიმღერები, იმართება სხვადასხვა ფესტივალი.

ბუნებრივია, უზომოდ სასიხარულოა მეზობელ თურქეთში მცხოვრები ჩვენებური მოდგმის კულტურულ ცხოვრებაში უდავოდ ღირსშესანიშნავი ეს წამოწყებანი, რაც ხელს უწყობს მათში ლაზურის, მათი კულტურის, მეობის პოპულარიზაციასა და შენარჩუნებას. მიგვაჩნია, რომ ქართულმა სახელმწიფომ, ქართველმა მეცნიერ-მკვლევარებმა, თითოეულმა შეგნებულმა ქართველმა მხარი უნდა დაუჭიროს ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საკუთრივ ლაზური კულტურის გადარჩენისა და აღორძინებისკენ მიმართულ ყოველ სასიკეთო ნაბიჯს. ეს ჩვენი მოვალეობაა! ლაზური კულტურა, თავის მხრივ, განუყოფელი ნაწილია ერთიანი ქართული ეროვნული კულტურისა. მხედველობაში უცილობლადაა მისაღები ფაქტი, რომ სწორედ დღეს თურქეთის სახელმწიფოში ლაზები პირველ ნაბიჯებს დგამენ საკუთარი ვინაობის – ლაზობის შეცნობა-გათავისების გზაზე. ცხადია, ეს უპირობოდ უნდა ხდებოდეს ადგილობრივად ჯერ კიდევ შემორჩენილი ლაზურის მეშვეობით, ვინაიდან უპირველეს ყოვლისა სწორედ ლაზურია მათი ვინაობის დღემდე შენარჩუნებისა და მომავალში განმტკიცების საფუძველთა-საფუძველი. ამავე დროს, რბილად რომ ვთქვათ, საწყენია რიგი ძალების მიერ ლაზების „ახლადგამოღვიძებულობით“ ბოროტად სარგებლობა და ყველანაირი ხერხით მათში იმთავითვე ჩანერგვა სიცრუისა, რომ ქართული ენა, კულტურა მათთვის უცხოა, რომ ლაზებს ისტორიულად არასდროს მიუღიათ მონაწილეობა ქართველი ერისა თუ სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბებაში, რომ მუდამ განზე, შორს იდგნენ ერთმანეთისგან ლაზები და „უცხო“, „მეზობელი“ და „ასიმილატორი“ ქართველები. ასევე დღეს ქართველთა მცდელობა, კვლავინდებურად დაუკავშირდნენ ლაზებს, აღქმული და გავრცელებული იქნას, როგორც ქართველთა სურვილი, საქართველოდან გადასწვდნენ თურქეთში მცხოვრებ ლაზებს და იქ მოახდინონ მათი ასიმილაცია (?!). ქართველთა, ქართული სახელმწიფოს თითქოს-და მცირეიმპერიული მისწრაფებების, მის საზღვრებში მცხოვრები (მეგრელი, ლაზი და სვანი „ხალხების“) თუ მეზობელი მცირე ხალხების „გაქართველებისა“ და ასიმილატორული პოლიტიკის გატარების მცდელობის აღსანიშნავად ტერმინები „ქართველიზმი“ და „ქართველისტი“-ც კი

16. 1929-1938 წლებში საქართველოში (აფხაზეთის ასრ, სოხუმი) გამოდიოდა პირველი ლაზური გაზეთი „მჭითა მურუცხი“ (წითელი ვარსკვლავი).

შემოიღეს, როგორც ზემოთ უკვე ვახსენეთ.¹⁷ ისინი ცდილობენ, საქართველოში მეგრელების დამცველებადაც კი (?) წარმოგვიდგინონ. თუმცა მეგრელებზე ზრუნვის ნამდვილი მიზეზები ნათლად წარმოჩინდა თუნდაც მხოლოდ იმით, რომ 1990-იანი წლებიდან მოყოლებული, დღემდე მათგან ერთხელაც (!), სასხვათაშორისოდაც კი არ გახმოვანებულა აფხაზეთის მხარეიდან დევნილი 250 000 მეგრელის ტრაგედია, რომ არაფერი ვთქვათ აფხაზეთში მეგრული ტოპონიმების ერთიანად შეცვლაზე. პირიქით – ისინი მეგრელებს დებენ ბრალს, რომ აფხაზეთის ომში არ შეებრძოდნენ „დამპყრობელ ქართველებს“ და მათ გვერდი-გვერდ იბრძოდნენ საქართველოს ერთიანობისთვის. ამ მხრივ განსაკუთრებული ისტერიული ანტიქართული სულისკვეთებით გამოირჩევიან ძმები ერქან და ზაფერ თემელები. მათ ვებგვერდზე, ხმაურიანი სახელწოდებით www.kolkhoba.org, ლამის პირველებმა დადეს სტატია აფხაზეთის ე.წ. დამოუკიდებელ რესპუბლიკაზე, ხოლო საქართველოს შესახებ სტატიაში მკითხველს ინფორმაციას აწვდიან სწორედ დაშლილ ქვეყანაზე, შესაბამისი „რუკით“.¹⁸ არაფერს დავწერთ მათ მიერ სხვა გზებით წლობით წარმოებულ ანტიქართულ პროპაგანდაზე.

ლაზურსა და ლაზობაზე მომუშავე ეს ჯგუფები ძირითადად აპელირებენ, მათი განცხადებით, სრულიად ქართველ მეცნიერთა და ქართული სახელმწიფოს ვითომ ერთიანი, შეუვალი და ოფიციალური შეხედულებით, თითქოს ლაზური არის უშუალოდ ქართული ენის დიალექტი (ისმაილ ბუჯაკლიში, ერენ მუჰურჯუ 2014: 12). მათ მიერ საკითხის ამგვარი ინტერპრეტაცია, რბილად რომ ვთქვათ, მცდარი შეხედულებების დამკვიდრებისა და მიკერძოებულობის, ფაქტების განზრახი დამახინჯების მცდელობაა, მიმართული საკითხში სრულიად გაუთვითცნობიერებელ რიგით ლაზებში ანტიქართული განწყობის დასანერგად. ლაზი, მათივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოღვაწეებისა და განმანათლებლებისაგან ზოგიერთის ამგვარი დამოკიდებულება მით უფრო გასაოცარია, რომ ისინი ამ ტერმინების ქვეშ გულისხმობენ მთლიანად სახელმწიფოსა და ერს. თითქოს-და ამ ე.წ. ასიმილაციური ქართველისტური პოლიტიკის/იდეოლოგიის საწინააღმდეგოდ 2013 წლის აპრილის დასაწყისში მათ www.change.org-ზე თურქულად, ინგლისურად, ქართულად და ლაზურად გამოაქვეყნეს დეკლარაცია, სახელწოდებით „თურქეთისა და საქართველოს ხალხს, მსოფლიო საზოგადოებას“. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ რიგით ლაზებში ამ „დეკლარაციამ“ დიდი მხარდაჭერა ვერ მოიპოვა – ინტერნეტით, გაზეთებითა თუ რადიო-ტელევიზიებით დღე-ღამეში ლამის ყოველსაათობრივი გათვალსაზრისებისა და მოწოდებების მიუხედავად, დღემდე ამ ე.წ. დეკლარაციას ხელი სულ 700-ოდე ადამიანმა მოაწერა (მათ შორის შესამჩნევი ოდენობით თავად თურქებმა, ასევე ქურთებმა, ხემშინებმა, აფსარ-აბაზებმა, ჩერქეზებმა, თურქეთში მცხოვრებმა ქართულშეგნებადაკარგულმა ეროვნებით „აჭარელმა“ თუ „გურჯამ“ რამდენიმე ადამიანმა, ზოგიერთმა საეჭვო პირმა საქართველოდან და სხვა). მეტიც, პირად საუბრებში ბევრმა ლაზმა დანახებით აღნიშნა, რომ თუ აქამდე მოსწონდათ და იმედით შეჰყურებდნენ აქტივისტთა ამ ჯგუფის საქმიანობას, მათში უკვე

17. სამწუხაროა, რომ ამგვარი შეხედულება ქართველთაგან გარკვეულ საეჭვო ჯგუფებშიც ღრმად ფესვადგმულია. მეტიც, ლაზებთან ურთიერთობისას ზოგჯერ სწორედ ისინი გვევლინებიან ამ შეხედულებათა ღია თუ შეფარვით „მიმწოდებლებადაც“.

18. იხ. სტატიები ამ ვებ-გვერდიდან: www.kolkhoba.org/ha542.htm და www.kolkhoba.org/turha507.htm

გაქრა ეს სიმპათიები. გარკვეული დროის შემდეგ, ხელმომწერთაგან ზოგიერთმა, გაანალიზების შედეგად, უკანაც კი წაიღო თავისი ხელმოწერა.

აქ დავექნთ, რომ ბოლო ათწლეულების განმავლობაში საგნებით შესაძლოა, ქართული საზოგადოების რიგი წარმომადგენლების მხრიდან ლაზებთან ურთიერთობა გარკვეულწილად არასასურველი, არასწორი გზით წარმართულიყო, დაშვებულიყო შეცდომებიც კი, მათ შორის ზოგი უპატიებელიც. ყოველივე ეს ალბათ წინდაუხედაობით, ემოციებითა თუ გადამტეხული იმედებით გამოწვეული, რაც ბუნებრივია, თავისთავადი თანმხლები იქნებოდა ხანგრძლივი დროის შემდეგ ლაზებთან პირველად ასე ახლოს და უშუალოდ აღმოჩენისას. თუმცა ეს ვერანაირად ამართლებს ლაზთა გარკვეული წრეების ზღვარგადასულ შეუნელებელ ანტიქართულ პროპაგანდას. საზოგადოება, მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა ლაზები, დარწმუნებული უნდა იყოს, რომ ბუნდოვანი და ურთიერთსაპირისპირო გზებით სიარული ყველაზე მეტ ზიანს სწორედ ლაზებს მოუტანს. უდავოა, ლაზეთში მიმდინარე ეს პროცესები უნდა ხდებოდეს ობიექტურად, ისტორიული სიმართლისა თუ დღევანდელი რეალობის პატივისცემითა და არა ფაქტების, მოვლენების, წარსულის ცალმხრივი და, არც თუ იშვიათად, უზომოდ დამახინჯებული წარმოჩენითა და შემდგომში გავრცელებით, როგორც ეს ხდება ლაზური საზოგადოების ზოგიერთი აქტიური წევრის მიერ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, რომ მათი ნაწილის ამგვარი ქმედება დიდად არ იქნება განსხვავებული XV-XX საუკუნეების ფანატიკოსი და ასიმილაციური პოლიტიკის გამტარებელი ოსმალთა სახელმწიფო თუ სასულიერო პირების საქმიანობისგან. მეტიც, მათი საქციელი კიდევ უფრო დასაძრახია, ვინაიდან ისინი ამ შემთხვევაში ლაზურის გამოყენებით, ლაზურ ენასა თუ კულტურაზე ზრუნვით შენიღბულები ცდილობენ,¹⁹ საუკუნეების განმავლობაში, გასაგებ მიზეზთა გამო, ერთმანეთისადმი მისასვლელი მორღვეული გზები მეტად მოარღვიონ. ხალხისთვის, რომელიც საუკუნეების შემდეგ ახლა იწყებს ბურანიდან გამოსვლას და თვითგამორკვევას, უპირველესი მნიშვნელობისაა სწორი და მართალი გზის ჩვენება.

რაც უფრო ადრე გამოსწორდება ეს ხარვეზები, მით მეტად წაადგებათ როგორც თავად ლაზებს თვითგამორკვევის ამ გრძელ სავალზე, ისე ორივე მეზობელ ქვეყანას მეგობრული ურთიერთობების შემდგომში კიდევ უფრო გასადრმაველად.

თანამედროვე ვითარების მოკლე შეფასებიდან ისევ რომ დავუბრუნდეთ ზაქარია ჭიჭინაძის ცნობებს ლაზთა ენის გავრცელებასა და მდგომარეობაზე, მრავალ საგულისხმო ცნობას შევიტყობთ. „ლაზური ენა მტკიცედაა დაცული ლაზისტანში. ყველა ლაზი ოჯახში ლაზურათ ლაპარაკობს. განსაკუთრებით ქალებმა იციან სუფთათ და კარგად ლაზური ენა.“ ხშირად სხვადასხვა საქმეებიც ლაზურად გარჩეულა, მათ შორის ყურანსაც კი ლაზურად უხსნიდნენო ზოგჯერ ხოჯები და მოლები, სანამ 1845 წელს სტამბოლის შეიხულ ისლამის ბრძანებით მათ სასტიკად აეკრძალებოდათ ყურანის ლაზურად ახსნა-სწავლება.

ავტორის ცნობით, ლაზს განსაკუთრებით უხარია, როდესაც ლაზურის მცოდნე შეხვდება. ლაზებთან დასაახლოებელ საუკეთესო გზად ზაქარიას ლა-

19. საგულისხმოა, რომ ამ ე.წ. დეკლარაციის ოფიციალურ შემდგენ-ხელმომწერთა შორის ვხედავთ ლაზური ენის ურალურ-ალთაური ოჯახის წევრად გამოცხადების ერთ-ერთი მხარდამჭერის, 2006 წ. ანკარაში გამოცემული ზემოხსენებული წიგნის თანავტორის მეჰმეთ ალი ქაოქის ხელმოწერას.

ზურის შესწავლა მიაჩნია. მათთან ურთიერთობისას და ლაზეთში ზეპირსიტყვიერების შემკრებლებად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ამ საქმით მეგრელების დაკავებას. ლაზურის გავრცელების საზღვრებს რაც შეეხება, ის თითქმის ანალოგიური ყოფილა დღევანდელისა. ლაზური გავრცელებული ყოფილა დღევანდელი მაფაურის რაიონიდან (სოფ. ქემერიდან) მოყოლებული. ამჟამინდელი მონაცემებით ქემერსა და მის მოსაზღვრე ათინას რაიონის ერთ-ორ სოფელში ლაზურად, შეიძლება ითქვას, აღარ მეტყველებენ. შიდა რაიონებშიც, განსაკუთრებით ქალაქებში, ახალი თაობის მნიშვნელოვანი ნაწილი ვერ მეტყველებს ლაზურად, ან ძალიან უჭირს. არც თუ მცირეა ოდენობა უფროსი თაობისა, რომლებსაც ასევე უძნელდებათ ლაზურად მეტყველება. დაახლოებით მსგავსი ვითარებაა თურქეთის დასავლეთ რეგიონებში სხვადასხვა დროს მუჰაჯირად წასულ ლაზთა მჭიდრო დასახლებებში. საინტერესოა, რომ ავტორი ლაზეთში ლაზურის დაკნინების სათავეებს ჯერ კიდევ ბიზანტიის ხანაში ეძებს, – მრავალი ლაზი გაბერძენდა და გადავიდა ბერძნულ ენაზე, გულისტყვივით შენიშნავს ჭიჭინაძე.

განათლებისა და მშობლიური ენის ცოდნის კუთხით არსებული მძიმე მდგომარეობის საპირისპიროდ, ლაზებს მყარად ჰქონიათ შენარჩუნებული ხელოსნობა თუ მეურნეობის სხვადასხვა ტრადიციული დარგი. ჭიჭინაძის ცნობით მათ ბევრი რამ სასარგებლო უსწავლიათ და შუთვისებიათ ბიზანტიელთაგან. შემდგომ, თამარის ეპოქაში იმდენად განვითარებულან, რომ საუკეთესო მშენებლებად და ხელოსნებად მიიჩნეოდნენ. თავისებურად საინტერესოა თამარ მეფისა და ლაზების ურთიერთობის ერთი ლეგენდა – პარხლის, ხახულის, ანჩას თუ სხვათა შეკეთება დასჭირვებია თამარს. „ამიტომ მას თავის თავიდან ერთი თმა გამოუძვრია“, რომლის დახმარებითაც ლაზებს ოქროს მადანი უპოვიათ და ამით დაუმთავრებიათ ძველ ნაგებობათა შეკეთება. თამარს ლაზების ხელოსნობა დაულოცია და მათი საქმეც იმ დღიდან წარმატებული ყოფილაო. ამის შემდეგ მთელ საქართველოში ლაზი ხელოსნები საუკეთესოებად მიიჩნეოდნენ სახლების, ხიდების, გალავნებისა თუ ეკლესიების მშენებლობაში. დღესაც თურქეთის მთელ შავიზღვისპირეთში გავრცელებულ ადგილობრივი ტიპის საცხოვრებელ სახლებს ლაზი ოსტატების ნაგებად მიიჩნევენ და ასეც ეძახიან – „ლაზური სახლები“ (თურქ.: Laz evleri, იგივე Doğu Karadeniz Evleri). სამწუხაროა, რომ სახლების მშენებლობისას დღეს უკვე აღარავინ მისდევს ძველ ტრადიციებს. მხოლოდ რამდენიმეგანაა შემორჩენილი ძველლაზური ხელობის მცოდნე ოსტატი. ზოგან ანგრევენ კიდევ ძველ, 100 და 200-წლოვან სახლებს და მათ ნაცვლად შენდება ახალი, თანამედროვე ტიპის საცხოვრებელი სახლები.

მაგალითისთვის, ჩვენ 2011 წელს ხოფის რაიონის სოფ. სარფში (მელენი სარფი) შევესწარით ტრადიციული ლაზური სახლის ნგრევის პროცესს. ადგილობრივების ცნობით ის სოფელში შემორჩენილი ერთადერთი ლაზური სახლი იყო. (ჩანართი №6).

ხელოსნობის გარდა, ზაქარია ჭიჭინაძე ყურადღებას ამახვილებს მეურნეობის ისეთი დარგების მაღალგანვითარებულობაზე, როგორცაა მებაღეობა-მეხილეობა, მეფუტკრეობა, მეთევზეობა. მეღვინეობა, ავტორის ცნობით, ლაზეთში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული, თუმცა ისლამზე გადასვლისა და მეტადრე ოსმალთა შიშით „ღვინის დაყენების მიმდევრობა ამოვარდა მეჩვიდმეტე საუკუნის

ნახევრიდამ.“ ისლამის მიღების შემდეგაც ღაზები ჩვეულებრივ სვამდნენო დვინოს, შენიშნავს ჭიჭინაძე. თუმცა შემდგომ აქაც ოსმალთა ხოჯებს აუკრძალავთ დვინის სმა და მათივე მეცადინეობით ტყეებშიც კი გაუკაფავთ ვაზის ღაზური ჯიშები. ღაზეთში რომ მეღვინეობა მაღალ დონეზე იდგა, ამას მეტყველებს დღესაც იქ აღმოჩენილი ქვევრებისა და მათი ნატეხების ოდენობა და ასევე ტოპონიმიკა – მრავლადაა ღაზეთში სოფელი თუ უბანი, რომელთა სახელი დაკავშირებულია ქვევრთან (ღაზურად „ღანგვანი“, „ღამგვანი“, „ამგვანი“²⁰) თუ ვენახთან („ბინეხი“).



ჩანართი №6

ზაქარია ჭიჭინაძე არ ივიწყებს ღაზეთიდან აყრილ მოსახლეობას – წიგნის ბოლო თავი სწორედ ღაზების გადასახლებას ეძღვნება.²¹ ასევე რამდენიმე ცალკეული თავი ეთმობა გადასახლებას 1912 წლის „ქართველ მაჰმადიანთ გადასახლება ოსმალეთში – მუჰაჯირი ემიგრაცია“-ში. მათგან ზოგიერთი ცნობა მეორდება. ეს უკანასკნელი წიგნი იმითაცაა საინტერესო, რომ იქ მოცემულია როგორც ოსმალეთის სასულიერო წოდების მიერ 1877 წელს დაწერილი და ქართველი ხოჯა-მოღებებისთვის გამოგზავნილი ქადაგებანი გადასახლებაზე, ისე ერთ-ერთი მუფთის ახმედ ეფენდი ხალიფაშვილის მოწოდებები, თუ რატომ უნდა გადასახლებულიყო მოსახლეობა ოსმალეთის დასავლეთი და შიდა პროვინციებისკენ, რა უბედურება ელოდთ მათ მშობლიურ მხარეში დარჩენისას და როგორ გაემზადებოდნენ ისინი სამოთხეში – „ჯენეეთში“ მოსახვედრად, თუ გადასახლდებოდნენ (ჭიჭინაძე 1912: 177: 183). ამ თავებში მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული ღაზთა ოდენობის შესახებ საკუთრივ ღაზეთში და მთლიანად ოსმალეთის იმპერიაში. რიცხვების

20. შდრ. მეგრული „ლაგვანი“ და იგივე დასავლურ კილოებში დამოწმებული „ლაგვინი“. აღსანიშნავია, რომ ეს სიტყვა დღეს ცოცხალი ღაზური მეტყველებიდან უკვე გამქრალა და მის ნაცვლად იტყვიან თურქულიდან შემოსულ „ქაუფი/ჩუფი“-ს.
 21. როგორც ტექსტიდან ირკვევა, ავტორს მოხმობილი აქვს 1894 წლამდელი ცნობები. ჩანს, წიგნი შედგება სხვადასხვა დროს ჩაწერილი და მომზადებული თავებისგან, რომელთა თავმოყრა და გამოცემა 1927 წლისთვის მოუხერხებია.

დასახელებისას ჭიჭინაძე ეყრდნობა ფრანგული გაზეთების ცნობას, ასევე ოსმალურ წყაროებსა თუ თავად ლაზთაგან მონაყოლს. 1907 წლისთვის ლაზთა რაოდენობა ოსმალეთის მთელ იმპერიაში ყოფილა დაახლოებით 700 000, ამათგან 200 000 უშუალოდ ლაზეთში – რუსეთ-ოსმალეთის საზღვრიდან მოყოლებული (რომელიც მაშინ ხოფასთან, ახლანდელსა და ლიმანს შორის გადიოდა) ტრაპიზონამდე, 100 000 ტრაპიზონის ვილაიეთში და მიმდებარედ, ხოლო ყველაზე დიდი ოდენობა – 400 000 ლაზი დაფანტული ყოფილა იმპერიის სხვა მხარეებში. ეს სტატისტიკური მონაცემები დაბეჭდილია რუსულ გაზეთებშიც. გადასახლებისას ლაზები ჯერ ტრაპიზონში გადადიოდნენ, ხოლო შემდეგ ოსმალეთის სხვა მხარეებისკენ მიემართებოდნენ. ჭიჭინაძის ცნობით 1700 წლისთვის აქ მხოლოდ ლაზ ხელოსანთა რამდენიმე ათასი სული სახლებულა. ოსმალის მოხელეების ტყუილებისა და ავიტაციის გარდა, ლაზთა გადასახლების მიზეზად ჭიჭინაძე ასახელებს მათ დახელოვნებას სხვადასხვა საქმეში (ხელოსნობა, წერილ-ვაჭრობა, მეზღვაურობა), რომელიც ლაზებს უბიძგებდათ, სამუშაოს საშოვნელად მოდებოდნენ მთელ იმპერიას და გასულიყვნენ მის ფარგლებს გარეთაც. სრულ გამაჰმადიანებამდე ლაზები ხელოსნებად უმეტესად საქართველოში გადმოდიოდნენ და ამიტომ არ იყო საფრთხე, ლაზეთის დაცლისა. რწმენის შეცვლის შემდეგ მათ თანდათან შეუწყვეტიათ ეს ძველი ტრადიცია და ოსმალეთის შორეულ მხარეებში დაუწყიათ სიარული. იქ კი „ის ირთავდა თათრის ქალს, სადაც მერე მას გადაგვარებაც ელოდა“-ო, წერს ზაქარია. მისივე ცნობებით, მაგალითად 1891-94 წლებამდე ლაზეთიდან, კერძოდ ჩხალის ხეობიდან გადახვეწილა 500 კომლი – 5000 სული. ეს ცნობა მას ბათუმის მუფთის პასან ეფენდი გეგერდაძისგან მიუღია. მისი ზედმიწევნით სიზუსტე ჩვენ შეგვიძლია გადავამოწმოთ სხვა წყაროებითაც. კერძოდ იოსებ ყიფშიძეს 1917 წელს ჩხალელი (თურქ.: Düzköy) მემედ ეფენდი ქუჩუკ ოსმან-ოდლისგან გაუგია, რომ ორმოცი წლის წინ ჩხალას რვა სოფელში 500 კომლი სახლებულა. შემდეგ, ომიანობისას 400 კომლი მუჰაჯირად წასულა თურქეთში, საბოლოოდ კი სულ 20 კომლია დარჩენილა (ყიფშიძე 1939: 14). ყიფშიძის ამავე ნაშრომში ჩვენ ვხვდებით ლაზთა საკუთარი სახლებიდან აყრისა და გადასახლების სხვა, გაცილებით უფრო ადრეულ (XVI ს.) შემთხვევებსაც, კერძოდ ლაზთა გადასახლებას ოსმალეთისგან თავისუფალ საქართველოში (ყიფშიძე 1939: 7).

მიგრაციული პროცესები დღესაც ერთ-ერთი უმწვავესი საკითხია მთელი ლაზეთისთვის. ლაზები, განსაკუთრებით ახალგაზრდობა, სამუშაოდ და სასწავლებლად გადადის თურქეთის დიდ ქალაქებში. მათი სრული უმრავლესობა იქვე რჩება. მრავლადაა სოფელი, საიდანაც მოსახლეობა თითქმის მთლიანად გასულია და მოდის მხოლოდ ზაფხულობით. სამაგიეროდ მათი ადგილი ივსება თურქეთის სხვა პროვინციებიდან მოსული ქურთებითა თუ მთიანი ზოლიდან ჩამოსული ხემშინებით. არ არსებობს ოფიციალური მონაცემები როგორც მთელ თურქეთში, ისე დღევანდელ ეთნოგრაფიულ ლაზეთში მცხოვრებ ლაზთა ოდენობაზე. მოსახლეობის აღწერისას მსგავსი სახის მონაცემების ცალკე გამოყოფა დაუშვებელია – თურქეთის კონსტიტუციით თურქეთის ყველა მოქალაქე არის თურქი.²²

22. იხ. თურქეთის კონსტიტუცია, მუხლი 66;

ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ ლაზების შესახებ საუკუნის წინანდელი მონათხრობითა და ჩვენ ხელთ არსებული მონაცემების მოშველიებით მეტ-ნაკლებად შევძელით შეგვეპირისპირებინა იმდროინდელი და თანამედროვე მდგომარეობის ძირითადი ასპექტები. ავტორ-მკვლევართა ნაწილის ჭიჭინაძის რიგი ცნობებისადმი გარკვეული უნდობლობის საპირწონედ ჩვენ მიერ მოპოვებული ზოგიერთი მასალით დამოწმდა მათი უტყუარობა და სანდოობა. აქვე დავძენთ, რომ მომავალმა ძიებამ, აღმოჩენებმა შესაძლოა, სრულიად სხვაგვარად წარმოაჩინოს მისი არაერთი სხვა ცნობა-შეხედულება და უფრო მყარი და დამაჯერებელი გახადოს იგი. ამ მიმართულებით, ვფიქრობთ, ყველაფერი წინ არის. თავის მხრივ, საინტერესო იქნება მისი ცნობების ლაზებისადმი მიწოდება – საკუთრივ ლაზი მოღვაწეების, უბრალოდ დაინტერესებული ლაზების აქტიური ჩართვა მათი როგორც ახლო, ისე შორეული წარსულის, ყოფის, ისტორიის ობიექტურ კვლევაში. მიგვაჩნია, რომ ეს მრავალმხრივი სარგებლის მომტანი იქნება – ხელს შეუწყობს როგორც ორ მეზობელ ქვეყანას შორის კეთილი და ობიექტური სამეცნიერო, კვლევითი და კულტურული ურთიერთობების გაღრმავებას, ისე თვითონ შავიზღვისპირეთის ამ პატარა კუთხეში ჯერაც მკვიდრად შემორჩენილი თავისუფლებისმოყვარე და ლაღი ლაზების ნამდვილი ვინაობის შეუღლამაზებლად თუ დაუმახინჯებლად წარმოჩენა-გათავისებებას.

Bakur Gogokhia

Information on Lazeti by Zakaria Chichinadze and Modern Condition

Information on Lazeti by Zakaria Chichinadze is so important and valuable as this part of our historic homeland is least explored. Nowadays we have to care to fill this emptiness caused by different objective reasons. Political situation century ago did not give explorers and researchers possibility for honest and systematic description of Lazeti, scientific exploration of its life and unique side of its culture. Past centuries chaotic situation caused a great loss – totally disappeared Lazs from main part of Lazeti and original distinctive culture followed them.

Today good-neighborly relations between Georgia and Turkey gives prospects on this issue, in which the main is to keep and strengthen Laz hardly-survived consciousness in one little part of Lazish wide historical settlement. This is impossible with attempt of hiding and spoiling real history from people and without taking care of Lazuri.

If we compare a century ago statements to modern period, it is clearly shown that many things in many fields have not been changed yet and some spheres are in the same or worse conditions. This mainly refers to migration processes – Laz departure to big Turkish cities or European countries and increasing the number of people of non-Laz origin. In spite of an attempt by certain group of Laz activists or other volunteers, this process retreats Laz language positions. Any unsolved issues create a problem chain that could not be break only by annulling old bans. For this reason, it is necessary that active Laz society overcome “alone standing position”, the will of separation from historical unity, save and develop hardly survived Lazuri in its natural environment together with local Georgians of Turkey by using our support and Turkish obvious democratic values and inherit it to future generation.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

„გეოგრაფია – II“, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1965 წ.

„გეოგრაფია – IV“, ნაკვეთი II / ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1952 წ.

გიორგი ყაზბეგი, „სამი თვე თურქეთის საქართველოში“, ბათუმი, 1995 წ.

გიორგი ჩიტაია, „ლაზური ორნამენტი“, ძეგლის მეგობარი, №12, თბილისი, 1967 წ.

გურამ კარტოზია, „ლაზური ტექსტები II“, თბილისი, 1993 წ.

დიმიტრი ბაქრაძე, „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში“, ბათუმი, 1987 წ.

ვახუშტი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, თ. ლომოურის და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1941 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „თავდგირიძიანთ გვარის დალატი და ალი ფაშა თავდგირიძე“, ახალ-სენაკი, 1896 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „ისტორია ოსმალეთის ყოფილ მუსულმან ქართველთა საქართველოსი“, ბათუმი, 1911 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „მუსულმან ქართველთ საქართველო“, ტფილისი, 1909 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში“ ტფილისი, 1913 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „ოსმალეთის ყოფილი საქართველო და ქართველ მაჰმადიანთა ნაწილი ლაზისტანი ისტორიულის და ეთნოგრაფიულის მხრით“, ტფილისი, 1927 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „ქართველების გათათრება ანუ ისლამის გავრცელება დასავლეთ საქართველოს ქართველებში (XVII-XVIII საუკ.)“, ტფილისი, 1907 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „ქართველ მაჰმადიანთ გადასახლება ოსმალეთში – მუჰაჯირი ემიგრაცია“, თფილისი, 1912 წ.

ზაქარია ჭიჭინაძე, „ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთ გათათრება“, ტფილისი, 1915 წ.

თეა კალანდია, „ლაზური ტექსტები“, თბილისი, 2008 წ.

იოსებ ყიფშიძე, „II. მივლინების დღიური, ჭანეთში მოგზაურობა“, აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის (ენიმკის) მოამბე, ტ. I, ტფილისი, 1937 წ.

იოსებ ყიფშიძე, „ჭანური ტექსტები“, ტფილისი, 1939 წ.

ირინე ასათიანი, „ლაზური (ჭანური) ტექსტები“, თბილისი, 2012 წ.

პავლე ინგოროყვა, „გიორგი მერჩულე“, თბილისი, 1954 წ.

გაზეთი „სახალხო ფურცელი“, №775, 1917 წ.

„ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბილისი, 1955 წ. Кавказский Календарь на 1879, Тифлис, 1878 г.

Arhaviiler vakfi, “Arhavi ađız Lazca dilbilgisi – Arkabur nuku Lazur nenaçkina”, Ankara, 2006.

Bernt Brendemoen, “The Turkish Dialects of Trabzon: Their Phonology and Historical Development”, Volume II: Texts, Wiesbaden, 2002.

İsmail Bucaklışı, Hasan Uzunhasanoğlu, İrfan Aleksiva, “Büyük Lazca Sözlük”, İstanbul, 2007.

İsmail Bucaklışı (yayıma hazırlayan), Eren Mühürçü (rusçadan çeviren), “İskender Tzitaşı’dan Mektuplar / Sovyet Dönemi – Kızıl Lazistan – Laz Okulları”, İstanbul, 2014.

John Ray, “Mr. Ray’s Travels”, vol. 2, London, 1738.

Moïse de Khorène, “Géographie de Moïse de Corène d’après Ptolémée”, texte arménien, traduit en français par le P. Arsène Soukry, Venise, 1881 (somxurad);

Nicolas Sanson, “Les estats de l’Empire des Turqs en Asie”, Paris, 1658.

Robert Wilkinson, “Wilkinson’s Atlas Classica Being A Collection of Maps of the Countries Mentioned By the Ancient Authors, Both Sacred And Profane. With their various Subdivisions at different Periods”. T. Bourne Sculp. London, Published by Robt. Wilkinson, No. 125, Fenchurch St. Published 4th Jany. 1822. London: Printed For Robert Wilkinson, No. 125, Fenchurch Street, London, 1823.

აკაკი წერეთელი და ზაქარია ჭიჭინაძე

საქართველოს ისტორია მდიდარია სამშობლოსა და თავის ხალხზე შეყვარებული, თავდადებული და სულით ხორცამდე ამადლებული ადამიანებით.

XIX-XX საუკუნეების საქართველოს ამშვენებს გამორჩეული და ღირსეული მეცნიერი, ლიტერატურისა და ფოლკლორის მკვლევარი, ისტორიკოსი, ეთნოგრაფი ზაქარია ჭიჭინაძე (1854-1931 წწ).

მრავალრიცხოვან ოჯახში დაბადებულმა ზაქარიამ ყმაწვილკაცობაშივე დაიწყო შრომა-საქმიანობა. მუშაობდა თამბაქოს ფაბრიკაში მუშად, სასტუმროში დარაჯად, საცენზურო კომიტეტის კანცელარიის მოხელედ. სწორედ იმ დროიდან შეუყვარდა ძველი ხელნაწერები, ისტორია, გეოგრაფია, ლიტერატურა და განსაკუთრებით ფოლკლორი.

1869 წელს დაუახლოვდა ცნობილ ქართველ პუბლიცისტსა და საზოგადო მოღვაწეს სერგეი მესხს, რომელმაც ზაქარია მიიწვია გაზეთ „დროების“ თანამშრომლად. 1872 წლიდან ამ გაზეთის ფურცლებზე სისტემატურად იბეჭდებოდა ზ. ჭიჭინაძის წერილები „მთაწმინდელის“ ფსევდონიმით. 1875-1878 წლებში ზაქარიამ შეკრიბა 500-ზე მეტი ძველი ხელნაწერი, პერგამენტი და კომენტარებით გამოსცა.

ზაქარია წიგნებს წერდა, საკუთარ სტამბაში აწყობდა, ბეჭდავდა, კინძავდა და თვითონვე გაჰქონდა ბაზარზე გასაყიდად. მანვე გამოსცა „ქართლის ცხოვრება“ (რამდენიმე ტომად). მის მიერ არის შედგენილი და გამოცემული მრავალი ისტორიული, ბიბლიოგრაფიული, ეთნოგრაფიული, სამეცნიერო-პოპულარული და სხვა ხასიათის წიგნი. ზაქარიამ შექმნა ქართველ მოღვაწეთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველი მონოგრაფიული შრომები, რომლებიც დღესაც დიდ დახმარებას უწევენ მეცნიერ-მკვლევარებს და ფართო საზოგადოებას. იყო თვითნასწავლი. იდეური მიმართულებით ხალხოსანი. გამოაქვეყნა ოუენის, ფურიეს, პრუდონის, ლასალისა და ბლანის ბიოგრაფიები, დაწერა ნეკროლოგი კ. მარქსზე. ავრცელებდა არალეგალურ სოციალისტურ ლიტერატურას, ხელმძღვანელობდა მუშა-ხელოსანთა წრეს. მეორედ გამოსცა ბროსე-ჩუბინაშვილსეული „ქართლის ცხოვრება“ (1913 წ. ორ ნაწილად), „პარიზის ქრონიკა“ (1910 წ.), გამოაქვეყნა საქართველოში ბატონყმობის ფაქტობრივი მდგომარეობის ამსახველი მასალები (დოკუმენტები). გამოცემები არ იყო კრიტიკულად დადგენილი, თუმცა აკმაყოფილებდა ისტორიულ-დოკუმენტური ძეგლების პოპულარიზაციის ინტერესებს. ამავე ინტერესებს ემსახურებოდა ზაქარიაფ ჭიჭინაძის მრავალრიცხოვანი (120-ზე მეტი) ნარკვევი და წერილი საქართველოს პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკურისა და კულტურის ისტორიის საკითხებზე.

ჩვენდა საბედნიეროდ, ზაქარია ჭიჭინაძის შესახებ არსებობს რამდენიმე ნაშრომი (ლ. ასათიანი, ნ. მახათაძე, ა. რამიშვილი, გ. ტაბიძე და სხვ.), სადაც მეცნიერულად, პოპულარულ ენაზე გაშუქებულია დედაწამოსილი ადამიანის ცხ-

ოვრება-მოდერნიზაციისა და შემოქმედების ამსახველი მასალები, რაც უდავოდ მისასაღებელია.

ბ. ჭიჭინაძემ გამოსცა მცირე ზომის, მაგრამ უდრესად საინტერესო მონოგრაფია სათაურით „აკაკი“ (1896 წ.), რომელიც დღეს ბიბლიოგრაფიულ იმეიათობას წარმოადგენს.

2010 წლის შემოდგომაზე ჩემთვის (და საზოგადოებისათვის) ცნობილი გახდა, რომ საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის წინაშე დაისვა საკითხი აკაკი წერეთლის წმინდანად კანონიზაციის შესახებ, რაც დღემდე არ განელებია საზოგადოების ერთ ნაწილს.

ამ საკითხს იმთავითვე მოჰყვა საზოგადოების მხრიდან ორაზროვანი შეფასებები, მაგრამ კამათი დიდხანს არ გაგრძელებულა, ვინაიდან, ერთის მხრივ გამოქვეყნდა პროფესორ ედიშერ ჭელიძის წერილი, ხოლო მის საპასუხოდ დაიბეჭდა პატარა ბროშურა, რომლის ავტორი გახლავთ პროფესორი ელდარ ნადირაძე.

„ცალცალკე მომწივანი ყველა მართალია“-ო უთქვამთ ძველებს. ამ შემთხვევაშიც ასე მოხდა. ორივე მხარე გადაჭრით ამტკიცებდა თავიანთ არგუმენტებს, რატომ უნდა ან არ უნდა შერაცხულიყო აკაკი წმინდანად.

თითქმის იმავე პერიოდში, საქართველოს საპატრიარქოში შეიქმნა კომისია, რომელსაც ევალება მოამზადოს მასალები წმინდანად შესარაცხი პირების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესწავლის მიზნით და დადებითი გადაწყვეტილების შემთხვევაში დასამტკიცებლად წარუდგინოს წმინდა სინოდს. (თავმჯდომარე, მანგლისისა და თეთრიწყაროს მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე).

საქართველოს საპატრიარქოს მიერ გავრცელებულ ოფიციალურ ინფორმაციაში ვკითხულობთ: „კანონიზაციის ძირითადი პრაქტიკა ასეთია: ჯერ დაწვრილებით განიხილება წმინდანად შერაცხვის სასურველი კანდიდატის ცხოვრების ბიოგრაფია და მისი ზეპირი თუ წერილობითი ფორმის ნააზრევი, რომელშიც კაცობრივი უძღურებით რა ცოდვა თუ ცდომილებაც ჰქონდა დაშვებული, შესაბამისი საჯარო სინანულით აუცილებლად უნდა ჰქონდეს გამოსყიდული (ასეთი შემთხვევები თვით ყველასგან ერთხმად აღიარებულ წმინდანთა შორისაც გვხვდება); თუ ფიზიკურად არსებობს მისი მიწაში დაფლული ნეშტი, როგორც წესი, გარკვეული გამოსაცდელი დროის გასვლის შემდეგ საფლავი ითხრება მკვდარი სხეულის განუხრწნელობისა თუ კეთილსურნელების დადგენის თვალსაზრისით; მის მიერ სიცოცხლეში უნდა აღსრულებულიყო და ასევე, გარდაცვალების შემდეგ უნდა აღსრულებოდეს არაბუნებრივი კეთილქმედებანი ანუ სასწაულები. წინააღმდეგ შემთხვევაში, პოლიტიკური თუ სხვა მიზნით ვინმეს მხოლოდ ამქვეყნიურ ეკლესიაში „წმინდანად“ გამოცხადება წარმოადგენს სიწმინდეთმკრეხელობის ცოდვას, რომლითაც უფლის შემდეგ შეურაცხიყოფა ის პიროვნებაც, ვის გაწმინდანებასაც ამოდ ცდილობენ“, რასაც ჩვენც ვეთანხმებით და აქვე განვმარტავთ, რომ გარდა ამ წესისა არსებობს კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს 1931 წლის განჩინება წმინდანად შესარაცხი პირთა მიმართ ზოგადი პრინციპების დანერგვის შესახებ, რომელიც არის ყველა დანარჩენი ადგილობრივი ეკლესიისათვის სახელმძღვანელო.

ამავე დროს, მეტად მნიშვნელოვანია რუსეთის ეკლესიის წმინდა სინოდის მიერ რუსეთის გაქრისტიანების 1000 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, სადაც ვკითხულობთ:

1. ეკლესიის რწმენა შესარაცხი მოღვაწის, როგორც ღმრთის სათნომყოფელი ადამიანის ამქვეყნად მოვლენილი ღმრთის ძის მსახურისა და წმიდა სახარების მქადაგებლის სიწმინდეზე (ასეთი რწმენის საფუძველზე განდიდდნენ ძველი აღთქმის მამები, მამამთავრები, წინასწარმეტყველნი, მოციქულები).

2. ქრისტესთვის მოწამეობრივი სიკვდილი ან ტანჯვა ქრისტეს სარწმუნოებისათვის (ეკლესიაში ამგვარად განდიდდნენ მოწამენი და აღმსარებელნი).

3. სასწაულთქმედებანი, რომელებიც აღესრულებოდნენ წმინდანთა ღოცვის მეშვეობით ან მათი წმიდა ნაწილების მიერ (ღირსნი, მღუმარენი, მესვეტენი, მოწამენი, საღოსნი და სხვ.).

4. უმაღლესი საეკლესიო პირები (სვიმეონ თესალონიკელის მოწმობით, კონსტანტინეპოლში, მოციქულთა დიდ ტაძარში ძველი დროიდან მოყოლებულნი, წმინდანთა ნაწილების მსგავსად, საღმრთო ღმრთისმსახურების მადლისათვის მღვდელმთავარნიც საკურთხეველში იკრძალებოდნენ).

5. ეკლესიისა და მართლმორწმუნე ერის წინაშე დიდი დამსახურება (მეფენი, მთავარნი, მოციქულთა სწორნი, დედოფალნი).

6. კეთილზნეობითი, წმიდა და მართალი ცხოვრება რომელიც ყოველთვის არ იყო დამოწმებული სასწაულთქმედებებით.

7. პატრიარქ ნექტარის (კონსტანტინეპოლის პატრიარქი 381-397 წლებში, მამამთავრობდა იოანე 1 ოქროპირის წინ – მ.ც.) მოწმობით, IV საუკუნეში სამი რამ მიიხნეოდა მოღვაწეთა ჭეშმარიტი სიწმინდის მიზეზად: ა) შეუორგულებელი მართლმადიდებლობა, ბ) ყველა სათნოების აღსრულება, რასაც მოსდევდა სარწმუნოების გამო ბოროტის მხრიდან წინააღმდეგობა, წმინდანის სისხლის დათხევამდეც კი, და გ) ღმრთის მიერ ზებუნებრივი ნიშნებისა და სასწაულების გამოვლინება.

8. არაიშვიათად, მოღვაწის წმინდანობის დამადასტურებელი იყო ხალხის თაყვანისცემა, ზოგჯერ სიცოცხლეშივე გამოვლენილი. მოღვაწის სიკვდილის შემდგომ მისი თაყვანისმცემელი ქრისტიანები ადგენდნენ მსახურებას, ტროპარ-კონდაკს, ქმნიდნენ ხატს, აღწერდნენ მის ცხოვრებას, მოღვაწის საფლავზე აკებდნენ სამღვდელო ეკვდერ. ასეთ თაყვანისცემას საფუძვლად ედო ერთგვარი ზებუნებრივი შეწევნა განსვენებული მოღვაწის მხრიდან, თუმცა სასწაულთა ჩანაწერების არარსებობის შემთხვევაშიც კი ეკლესიას შეეძლო (იშვიათად) მოღვაწის წმინდანად შერაცხვა ხალხისაგან დიდი თაყვანისცემის საფუძველზე“ (წმინდანთა კანონიზაცია 1988. 93).

ეკლესიის დოგმებსა და კანონებში ჩარევის უფლება არავის არ აქვს, მაგრამ არც ის უნდა დაგვაიწყდეს, რომ აკაკი წერეთლის წმინდანად კანონიზაციის საკითხი ნამდვილად არ იყო საერო პირთა კომპეტენცია და ეს ყოველივე სცილდება ერისკაცთა სურვილებს. ამბობენ იმასაც, რომ აკაკისა და იაკობ გოგებაშვილის (რომლის წმიდანობის საკითხი მანამდე დაისვა) სახელის დისკრედიტაციის მცდელობას ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ხალხის აყოლიება ვერ შეძლეს და ეს საქმეც „ჩაიფარცხა“. მეორენი კი სხვას ამბობენ, თუმცა გაგრძელებას აზრი არ აქვს.

ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ დაწერილი მონოგრაფია სწორედაც რომ უადრესად ფასეული და მნიშვნელოვანია, არა იმიტომ, რომ კვლავ აკაკის წმინდანად

კანონიზაციას ვუჭერთ მხარს, არამედ იმიტომ, რომ კიდევ ერთხელ, საქვეყნოდ ვაღიაროთ აკაკი წერეთლის დეაწლი და დამსახურება საქართველოსა და პროგრესული მსოფლიოს წინაშე და გაგვანტოთ ის დაუმსახურებელი მითქმა-მოთქმა, რომელიც დღემდე სუფევს შარავანდედით მოსილი ჭეშმარიტი მამულიშვილის სახელის ირგვლივ.

მონოგრაფიის პირველი ნაწილი ეთმობა ქართველი ხალხის პოეტურ ბუნებას და საქართველოს ისტორიას „ქართველი ერი ბედნიერია თავის სამშობლოს ტურფა-სიამაყით, ბუნებას ბევრნაირის სიმდიდრით დაუგვირგვინებია საქართველო, ბევრნაირის სიკეკლეუცით და სინაზით შეუშკია მისი მთა, ბარ-კლდე-ადგილნი, რაც ქართველი კაცის სულიერს და ზნეობრივ მხარეებზე დიდ ზეგავლენას ახდენს“ (კაკაბაძე 1896; 3).

შეუძლებელია, აღწერო შენი ქვეყანა ისე თუ არ გიყვარს იგი და არ იცი მისი ისტორია, წარსული, კულტურა, ხალხის ყოფა-ცხოვრება, არ იცი ის ფასეულობები, რასაც ეწირებოდა თაობები და რამაც დღევანდელობამდე მოგვიყვანა.

ზაქარია ჭიჭინაძეს ეს ყოველივე ძვალსა და რბილში ჰქონდა გამჯდარი და ხშირად სინანულსაც კი გამოთქვამდა იმის გამო, რომ „ბუნებამ შემოსა ქართველი მრავალ ნაირის სამკაულებით, ბუნებამ ჩაუნერგა მას სხვა და სხვა საგანთ ტრფიალება. გარემოებას რომ ხელი შეეწყო დღეს საქართველო ამადლებულ-აღორძინებული იქნებოდა, ევროპის განათლებულთ სახელმწიფოთა შორის თანაბარ ადგილს დაიკავებდა, რადგანაც საქართველო ძველათვე დაადგა განვითარებისა და წარმატების გზას“ (კაკაბაძე 1896; 3).

სინანულს იმედი ენაცვლება, იმედს ისევ სინანული მოსდევს, სინანული ბედკრული და მრავალჭირნახული სამშობლოს ტკივილით გამოწვეული.

ზ. ჭიჭინაძე ამ ნაშრომში ძირითადად საქართველოს უძველესი და ძველი დროის მგოსნებზე და მელექსეებზე ამახვილებს ყურადღებას და გადაჭრით აცხადებს „ლეგენდებიდამ სნანს, რომ საქართველოში ქართველებს მგოსნები ისეთ დროსაც კი ჰყოლიათ, როცა საქართველოში ანბანი არ ყოფილა გავრცელებული“ (გვ. 4). ეს არის ხმამაღალი განაცხადი ქართველი ხალხის კულტურული წარსულის პოპულარიზაციის საქმეში, რაც იმაზეც მიუთითებს, რომ ჩვენი ისტორია უძველესი თვითმყოფადი ცივილიზაციების წიაღიდან მოდის.

საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებისთანავე ნიჭიერი ქართველი კაცი ხალხური მელექსეობის, შაირსიტყვაობის თუ სიმღერების პარალელურად უმაღლვე ითვისებს სასულიერო შინაარსის ლექსებსა და იამბიკოებს, რომელთა ავტორები ძირითადად სასულიერო წოდების ადამიანები არიან „საქართველოში მელექსეობა წინ მიდის, ჭკვიან ქართველ მეფეთაგან ხალისდებიან სახალხო, სასულიერო და საერო მგოსნები და მელექსენი, XI საუკუნიდან უახლოვდებიან ქართულს მწიგნობრობას, რასაც აგრეთვე მოითხოვდა დიდი ქრისტიანული სარწმუნოებაც“ (კაკაბაძე 1896; 5).

ზაქარია ჭიჭინაძე მიმოიხილავს წმინდა მეფის დავით აღმაშენებლის დამსახურებას მელექსეობის საქმეში და ბრძანებს „დიდებულმა დავით აღმაშენებელმა თავის დროის მგოსნებს ჯეროვანი ყურადღება მიაქცია და საუკეთესო მგოსანი იმ დროისა სასახლეში მიიხმო და მისცა სადგური ბინათ“ (კაკაბაძე 1896; 6).

ამ შემთხვევაში საუბარია ვინმე ძაგნაკორელ ანუ ხეველ, იგივე მოხვევ მე-
ლექსეზე, რომელიც სოფელ ძაგნაკორიდან ყოფილა და რომელიც მელექსეობის
გარდა საკრავებზეც ასრულებდა სიმღერებს. (ცნობილია, რომ XIII-XIV საუკუნე-
ების მიჯნაზე ცხრაძმისხვევის ერისთავებმა საგრძნობლად გააფართოვეს მამულები.
მათს სამფლობელოში შედიოდა: ცხრაძმა, ჟამური, ქარნოხი, ჭურთა, ქოლოთი,
ისროლისხევი, აბახასქეთა მამული, თრუსო, ღუდა, გაგასქენი, მლეთა; არახვეთი
ხანდო, ყანჩაეთი, ძაგნაკორა, დიდუამი, გავაზი. ამავე პიროვნებაზე წერს პლატონ
იოსელიანი თავის ნაშრომში „აღწერა დუშეთისა, თბილისის გუბერნიის ქალაქისა
თხზულება პლატონ იოსელიანისა. თბ., კავკასიის მეფისნაცვლის მთ. სამმართვე-
ლო, 1860 - მ. ც.).

ზ. ჭიჭინაძე ზედმიწევნით ზუსტად და ლაკონიურად განმარტავს საქარ-
თველოს მთისა და ბარის მელექსეობას, მიუთითებს იმ დადებით და უარყოფით
მხარეებზე, რაც დამახასიათებელი იყო იმ ეპოქისათვის, უდარებს ერთმანეთს ლე-
ქსის შინაარსს, აზრს, ემოციას, მსგავსება-განსხვავებებს და მიდის დასკვნამდე,
რომ „მთიელ ხალხს აქვს დიდი, ვრცელი, სუფთა, მდიდარი წარსული და ამიტომ
რათ უნდა იყოს საკვირველი, რომ მთიელ ხალხს წარმოეშობოს და აღეზარდოს
დავით აღმაშენებლის შესანიშნავი მგოსან-მომღერალი ძაგნაკორელი“ (კაკაბაძე
1896; 8).

ზ. ჭიჭინაძე შოთა რუსთაველს ამადლებულის გრძნობით უწოდებს „მნათობ
მზეს“, რომელიც ბრწყინავს თავისი უკვდავი პოემით, იმ პოემით, რომელიც ქარ-
თველი ხალხის წარსულისა და მომავლის ლექსად დაწერილი ბიბლიაა, რომელიც
მასაზრდოებელია ღმრთისმოსიში და ღმრთისმოყვარე ერისა.

მეცნიერის აზრით ხალხური მელექსეობა, იამბიკოები და „ვეფხისტყაოსანი“
„უტყუარად აჭეშმარიტებს ქართველი კაცის გონებას. იგი რაც გინდა გაჭირვებაში
ჩავარდეს, მწუხარებაში, უკანასკნელს განწირულობაში, იქაც კი არ დაივიწყებს
მელექსეობას, რადგანაც მათში ჰპოვებს თავის განწირულობის შევებას, მაღამოს,
დამადინჯებელს ძალას, გვემულ სულის და გულის აღსაფრთოვანებელს მიდრე-
კილებას“ (კაკაბაძე 1896; 11).

რუსთაველიდან გურამიშვილამდე განვლილ ეპოქას საკმაოდ მკაცრად აღწ-
ერს, დაუნდობელია იმათ მიმართ, რომლებმაც ბინა ვერ დაიდეს ქართველი ხალხ-
ის გულსა და სულში „უნდა შეინიშნოს, რომ ყველა ამათ ნაწერებს ერის გულში
არაფერი ნიშნები შეჰქონდა, იგინი ვერ ბეჭდავდნენ თავიანთ ნავალის გზასა და
კვალსა, იგინი ვერაფერს სთესდნენ კარვს, მისგან არც ძმობა ითესებოდა, არც მამ-
ულის სიყვარული, არც გმირობა და „ჭირსა შიგან გამაგრება“ (კაკაბაძე 1896; 13).

ზაქარია ჭიჭინაძე დავით გურამიშვილს რუსთაველის შემდეგ ყველაზე ღირ-
სეულ პოეტად, მელექსედ, ქართველთა გუშემატკივრად მიიჩნევს „დავით გურა-
მიშვილი ფხიზელის თვალთ შეხვდა საქართველოს მდგომარეობას, ქართველი
ხალხის უბედურ ყოფა-ცხოვრებას, უკიდურესათ დარღვეულს ერთობას, შფო-
თებს, მეფეთა, მთავართა და თავადთა განხეთქილებას, ქვეყნის არევ-დარევას და
უმეცრებას“. (კაკაბაძე 1896; 16)

ზაქარიას არ გამოჰპარვია გურამიშვილის ეპოქის არც ერთი ნიუნასი, არც
ერთი ფაქტი და შეუღამაზებლად გადმოგვცა იმ დროის მანკიერ მხარეებზე თავ-
ისი ხედვა, თავისი გულისტკივილი.

ასევე, ხმამაღლა, შეიძლება გადაჭარბებითაც გააპროტესტა მთელი XVIII საუკუნის და XIX საუკუნის მეორე ნახევრის პოეტურ-პროზაული შემოქმედება „მათ ნაწერებს ხალხი არ იცნობს, მათ ლექსებს და სიმღერებს აქამდისაც და დღესაც მხოლოდ მოქიფვე თავად-აზნაურთა შვილები კითხულობდნენ, ლოთი ბიჭები, დარდიმანდი ყმაწვილები, მოლხინენი და მოთამაშენი. ისინი დაეჩვიენ სილარეს, სილაღემ სითამამე შვა, სითამამემ გარყვნილება, გარყვნილებამ გახრწნა და გახრწნამ გადაშენება-ამოწყვეტა“ (კაკაბაძე 1896; 20).

იზიარებდა რა საქართველოს ბედისწერას, თანაუგრძობდა რა მოძმეებსა და მოკეთეებს, ზაქარია მუდამდღე გარჯასა და შრომაში ათენ-აღამებდა და დაკვირვებული თვალთ აღწერდა თავის ქვეყნის ჭირ-ვარამს, წარსულის ისტორიას და მომავლის გასაგონად ბრძანებდა „საქართველოში უცხო და ხამი იყო ერის ტანჯვის მგრძობელ მგოსნის მოვლენა, საქართველოს მდგომარეობის და ვითარების მხედველს მგოსნის მკაცრი კალამი, მახვილიანი ენა და ბასრი კბილები. შვიდასი წლის განმავლობაში ქართველ ერს, შოთა რუსთვალისა და დავით გურამიშვილის გარდა მხოლოდ აკაკი მოეველინა, რომელმაც თავის ზემთაგონებითის მიმადლებულის ნიჭით ადანთო შოთა რუსთაველის და დავით გურამიშვილის შემდეგ მიმქრალი ლამპარი“ (კაკაბაძე 1896; 25).

ზაქარია ჭიჭინაძე პირუთენელი სამართლიანობით აშუქებდა რეალობას, რომელშიც ის ცხოვრობდა, მოღვაწეობდა და შესაბამისად, არ უნდა გაგვიკვირდეს აკაკი წერეთლის მოდგმის, გვარის, ოჯახის მიმართ მისი ნეგატიური დამოკიდებულება, რომლის ფურცლებზე გადატანასაც არ მოერიდა „აკაკი ისეთ ოჯახიდან გამოვიდა, ისეთ მამაპაპათა გვარს და კვალს ასცდა, რაც სხვებისთვის ძნელი უნდა ყოფილიყო; დიდი და მრისხანე როსტომ წერეთლის შვილი ქართველი მგოსანი გამოვიდა, იმ ოჯახის შვილი, რომელთა გვართა ოჯახზედაც ძრიელ ბევრი ცოდვები ტრიალებს“ (კაკაბაძე 1896; 27).

თუმცა, მანამდე ასეთ წინადადებასაც ვკითხულობთ „აკაკი წერეთელი, მოგეხსენებათ, რომ დიდის წერეთლიანთ გვარის ჩამომავალია, ამათ გვარს და მოდგმას ეკუთვნიან ზურაბ წერეთელი, ნესტორ წერეთელი, მამა პოეტისა როსტომ წერეთელი და მრავალიც სხვა პირები, რომელნიც ოდესმე დაამშვენებენ იმერეთის ერის ისტორიას, თუ ეს ისტორია დაიწერა“ (კაკაბაძე 1896; 25).

წერეთლების გვარის შესახებ საკმაოდ ვრცელი ნაშრომი გამოაქვეყნა პროფესორმა ოლღა სოსელიამ, სადაც ასევე საუბრობს ზურაბ წერეთელზე, იმერეთის სამეფო კარზე მის დამსახურებასა და ღვაწლზე, თუმცა ხელმისაწვდომი დოკუმენტების გათვალისწინებით ზურაბს მოიხსენიებს როგორც „არაორდინალურ და ორმაგი თამაშით მოთამაშე“ ადამიანად, მაგრამ არა მოლაღატედ, ორგულად და ქვეყნის მტრად, როგორც ამას ზ. ჭიჭინაძე აცხადებს.

ზაქარია ჭიჭინაძე თავის ნაშრომში არ ასახელებს (ან ვერ ცნობს) აკაკის წინაპრებს პირდაპირი ხაზით – ქუთათელ მიტრიპოლიტს დოსითეოსს (1760-1820 წწ) რომელიც იმავდროულად იყო დასავლეთ საქართველოს საკათალიკოსოს გამგებელი (საქართველოს ეკლესიის წმიდა სინოდმა 2005 წელს წმიდანად შერაცხა) და იმერეთის მიტრიპოლიტს დავითს, რომელიც მოღვაწეობდა იმერეთის კათედრაზე 1845-1853 წლებში და რომელიც განისვენებს ამჟამად ივარქმნილ ჯრუჭის მონასტრის ეზოში.

სხვათაშორის, ქუთათელმა მიტროპოლიტმა დოსითეოსმა და იმერეთის მიტროპოლიტმა დავითმა უდიდესი და უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულეს XVIII-XIX საუკუნეების საქართველოს ცხოვრებაში, რაც გამოიხატა ეკლესია-მონასტრების აღმშენებლობასა და ეროვნულ ფასეულობათა დაცვა-განმტკიცებაში.

ზაქარია ჭიჭინაძე თუ ზედმეტად მკაცრია წერეთლების და მათ შორის აკაკის მამის, როსტომის შეფასებისას, საოცრად მოკრძალებულად და თბილად ახასიათებს აკაკის დედას „აკაკის დედას კი მეტის-მეტს ჭკვიან მანდილოსნათ სთვლიან, იგი ყოფილა დიდის აბაშიძეების ოჯახის ქალი, ქართულათ გაზდილი, მწიგნობარი, ქართველთა ძველი და ახალი ამბების კარგათ მცოდნე. დიდი კრძალებების და სათნოების მექონი დედააკაცი, მასთანავე ქართული ექიმობის მცოდნე“ (კაკაბაძე 1896; 28)

სხვათაშორის, აკაკის დედა – ეკატერინე აბაშიძე, სოლომონ პირველის შვილთაშვილი იყო და გარდა იმისა, რომ დიდ ოჯახს უძღვებოდა და შვილებს სარწმუნეობრივად ზრდიდა, არ თაკილობდა ავადმყოფთა მოვლას, წამლების ამზადებადა ხალხური საშუალებებით და ავადმყოფებს უსასყიდლოდ გადასცემდა.

აკაკის სამწერლობო და საზოგადო ასპარეზზე გამოსვლა არ ყოფილა მშვიდი და ია-ვარდით მოფენილი, მას უწევდა ბრძოლა, თავგანწირული შრომა და შერკინება უსამართლობასთან, უზნეობასთან, უვიცობასთან. ამ ყველაფრის გამო წერს ზაქარია ჭიჭინაძე „სწორეთ ასეთი ხვედრი ხვედა აკაკის, სწორეთ ამას მოუხდა ძველს უხეირო თაობასთან ბრძოლა, მისი ბრძოლა, მისი ცდა თვით მისის ნათესავებიდამ იწყებოდა და გადადიოდა უმცირეს ხნირ თავად-აზნაურობამდისაც კი, მაგრამ არავის შეუშინდა, იგი შეებრძოლა ყველაფერს, იგი შეეკამათა ყველა ავს, ყველა სისაძაგლეს და ბოროტებას, მისი ნაზი გრძნობა, ზეციურის მადლით მინიჭებული და მიმადლებული გონება არაფერს მოეკრზალა, არაფერს შეუდრკა წინ, შეებრძოლა ყველაფერს და თავის სამართლიერის ბრძოლით დასცა ის, რაც დასაცემი იყო, გაანადგურა ის, რაც გასანადგურებელი იყო და მიწიდან აღსაგველი“ (კაკაბაძე 1896; 30).

ზაქარია ჭიჭინაძე ამდენს ვერ დაწერდა, რომ არა მისი თვალთ დანახული და ყურით მოსმენილი რეალობა, რომ არა ის ცვლილებები, რაც მოხდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის აქტიური სულისჩამდგმელებისა და ლიდერების თავდაუზოგავი შრომის შედეგად.

მეცნიერს არ ავიწყდება ის უკიდურესად მძიმე მდგომარეობა, რომელიც შეიქმნა ზღვარსგადასული თავადების თავხედობის გამო. მისი აქცენტები ქართლ-კახეთის თავად-აზნაურობას ეხება, რომლებიც ჩარდახიანი ურმებით მიერ ეკებოდნენ ყმებს სპარსეთში და სასურველ ფასში ჰყიდნენ. რამაც გამოიწვია ბორჩალოს მაზრისა და თრიალეთის მხარის დაცარიელება, გაუკაცრიელებული სოფლები, ტყედ ქცეული გლეხკაცის კარ-მიდამო, ქართველების ნაცვლად ზოგან სომხები და ზოგან აზერბაიჯანლები (მაშინდელი ტერმინით თათრები) ჩაასახლეს „დღეს აქ მოიპოვება თითო-ორი ძველი საყდარი, რომლებიც ზოგი სომხებს დაუმორჩილებია, ზოგი აღგვილა და რაც დარჩა ისიც აღიგვება მალე“ (კაკაბაძე 1896; 31).

ბრესილის ბრძოლაში გამარჯვების შემდეგ სოლომონ მეფესა და ოსმალებს შორის 1758 წელს ორჯერ მოხდა ბრძოლა. პირველში ოსმალებმა გაიმარჯვეს,

ხოლო მეორეში სოლომონმა ბრწყინვალე გამარჯვებას მიაღწია. მეფის ავტორიტეტი კიდევ უფრო გაიზარდა. სოლომონმა ისარგებლა ამ გამარჯვებით და მეფის ხელისუფლების გაძლიერების მიზნით ახალი ნაბიჯი გადადგა, 1759 წლის დეკემბერში დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო და საერო ფეოდალების საგანგებო კრება მოიწვია. მასში მონაწილეობდნენ: მეფე, კათალიკოსი და დასავლეთ საქართველოს მაღალი სამღვდელთა, იმერეთის ბატონიშვილები და თავადაზნაურობა, დადიანი და გურიელი ბატონიშვილებით და თავადაზნაურობით. კრება მთელ თვეს გრძელდებოდა და მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებებით დასრულდა. მსჯელობის საგანი მთელი დასავლეთ საქართველოსთვის საერთო საჭირობო საკითხები იყო:

1. ეკლესიის საქმეების მოწესრიგება.
2. ტყვეთა სყიდვის აკრძალვა.

XVIII საუკუნის შუა წლებისათვის ეკლესია ძალზედ უნუგეშო მდგომარეობაში იმყოფებოდა. ყმა-მამულის უდიდესი ნაწილი საერო ფეოდალებს მიეტაცნათ, მრავალი მონასტერი და საეპისკოპოსო კათედრა გაუქმებულიყო. ოსმალეთი მაჰმადიანობას ავრცელებდა, ანგრევდნენ ეკლესიებს და მათ ადგილას მეჩეთებს აშენებდნენ.

მეფის ხელისუფლების ძლიერებისათვის ბრძოლაში ეკლესია დიდ როლს ასრულებდა. იგი იყო სარწმუნოების, ენისა და კულტურის შენარჩუნების ერთ-ერთი გარანტი და ბურჯი. შინაპოლიტიკურ ბრძოლაში იგი ძირითადად მეფის ხელისუფლების მხარეზე იდგა და თავადების გაძლიერების წინააღმდეგ გამოდიოდა, ებრძოდა მაჰმადიანობის დამკვიდრებას. კრძალავდა ადამიანებით ვაჭრობას.

1759 წლის 9 დეკემბერს, საეკლესიო კრებაზე მეფემ სხდომას დადგენილება მიაღებინა საქუთათლოს აღდგენისა და ქუთათელის დასმის შესახებ (აღდგენის შემდეგ პირველი ქუთათელი გახლდათ მაქსიმე აბაშიძე, შემგომში დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსი). ამავე დროს ქუთათელს, მანამდე მის ხელთ არსებული ყველა მამული დაუმტკიცა. მეფეს მტკიცედ ჰქონდა გადაწყვეტილი ეკლესიის გაძლიერება, ამიტომ საეკლესიო პოლიტიკა მან შემდეგი ღონისძიებებით განახორციელა:

1. ერისკაცებისაგან მიტაცებული ყმა-მამული ეკლესიას დაუმტკიცა;
2. საეკლესიო ყმები გაათავისუფლა ზედმეტი გადასახადებისაგან და საეკლესიო გადასახადები დააკანონა;
3. საერო ფეოდალებს აუკრძალა ეკლესიის სამეურნეო საქმეებში ჩარევა;
4. საეკლესიო თანამდებობიდან უღირსი პირები გადააყენა და მათ ადგილზე ღირსეული პირები მიიწვია;
5. ააგო და აღადგინა ეკლესია-მონასტრები.

1759 წლის კრების დადგენილებებმა დასაბამი მისცა ახალ პერიოდს დასავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ ცხოვრებაში, აქედან იწყება თურქეთის აგრესიისაგან თავდახსნა და ფეოდალურ ურთიერთობათა მოწესრიგება. ამ კრებაზე აღდგენილ იქნა ხონის საეპისკოპოსო კათედრა.

საეკლესიო რეფორმის შემდეგ ეკლესია სათანადო სიმაღლეზე იდგა. მისი ავტორიტეტი და გავლენა აღდგენილ იქნა. ეკლესიის აღორძინების შემდეგ მეფემ დიდი მოკავშირე შეიძინა მისი სახით.

ზაქარია ჭიჭინაძემ ეს ყველაფერი ზედმიწევნით იცოდა და ამ ფაქტებზე დაყრდნობით ბრძენებს „იმერეთში კი ასე არ იყო, თუმცა ძვირფასის მგოსნისათვის არ დარჩენილა უყურადღებოდ იმერეთის ერში არეგ-დარევა, შფოთები, განხეთქილება და 1860-იანი წლებიდან დაიწყო მათზე (ანუ უსულგულო მზავრელ-მებატონეებზე-მ.ც.) რიგიანი, სიცოცხლით სავსე ლექსების წერა“ (კაკაბაძე: 1896. 32)

აკაკიმ ჯერ კიდევ სიცოცხლეშივე დაურიგა მიწა-წყლის გარეშე დარჩენილ სხვიტორელ გლეხებს საყანე და სავენახე მიწები, რაც იმ დროისათვის გაუგონარი სიკეთე იყო. ზაქარია ჭიჭინაძე ამის გამო წერს „აკაკი, როგორც გულშემატკივარი მგოსანი თავის ქვეყნის ერისა, კარგათ მცნობია ქართველის უმიწა-წყლო გლეხის ცხოვრებისა, ეს ხომ თავის ლექსებითაც ხშირათ უღაღადნია. ძალიან სამართლებიერათ მოიქცა, ძალიან ჩინებული საქმე ჩაიდინა და ეს საქმე სხვებსაც მცნებათ დაუტოვა“. (კაკაბაძე: 1896. 39)

დღევანდელი და გასული საუკუნის მკვლევარები თუ საზოგადოების ერთი ნაწილი მიიჩნევენ (სრულიად უსაფუძვლოდ), რომ თითქოს აკაკი უაზროდ ხარჯავდა ფულს, ისესხებდა და უკან დაბრუნება არ იცოდა, რომ ჰყავდა აუარებელი მევალე და ასე შემდეგ. ზაქარიამ ეს მხარეც გულდასმით შეისწავლა და მთელს ქვეყანას დაუტოვა აკაკის ცხოვრებისეული პორტრეტის შემდგენიანი აღწერა „აკაკის ცხოვრება ბევრნაირათ იქმნა ახვეწილ-დახვეწილი, ამ შესანიშნავ მგოსნის ცხოვრება ბევრჯელ უკიდურეს წერტილამდისაც მისულა, ყოფილა ისეთი წუთები და მოწამეა თვით ამ სტრიქონების დამწერი, რომ აკაკის ხშირათ ისეთი გაჭირვება ჰქონია, რაის მეოხებით იგი მუავე კიტრით, ხაშით და ცხვრის თავით იკვებებოდა, ისიც ერთ დღეს და ერთ კვირას კი არა, მთელს თვეებს, იგი იყო ისეთ მდგომარეობაში და ისეთი ავათმყოფიც, რომ წამლისა და ექიმის ფულიც არ ებადა“ (კაკაბაძე 1896; 41).

დამეთანხმებით, კომენტარი ზედმეტია, თუმცა მაინც ვიტყვით, რომ იგივეს წერდნენ კოტე მარჯანიშვილის დედა, ეკატერინე ფორაქიშვილი-სარაჯიშვილი, ვისი ბინაც აკაკის ნავთსაყუდარი იყო, ასევე ტასო მანაბელი, რომელიც აკაკის შვილივით უყვარდა და სადაც ცხოვრების ღამაში დღეები გაუტარებია მგოსანს.

„აკაკიმ ბევრი გაჭირვება გამოიარა, ბევრი შევიწროება. მაგრამ მას არსად და არას დროს თავისი მიზნისათვის ერთი გოჯის ტოლიც არ უმტყუნია. ეს ყოველთვის მღელვარებაში იყო, ყოველთვის დვრტინვაში, ამას ცალკე თავის გარემოება აწუხებდა და უფრო მეტი თავის თანამემამულეთა უქონელ შეუძლო მშრომელი ერისა, იგი ყოველთვის ასეთ ხალხთან იდგა ახლოს, ყოველთვის მათი ცხოვრებით ცხოვრობდა“ (კაკაბაძე 1896; 42). – ბრძანებს მეცნიერი სინანულით და გულისტკივილით.

აკაკის გამოჩენა სამწერლობო ასპარეზზე იმთავითვე იყო უდიდესი მოვლენა ყველა თვალსაზრისით. აკაკი იყო გაჭირვებულთა შემწე და ქომაგი, უღაღატო თანამებრძოლი, ერთგული მეგობარი და რაც მთავარია, ქართველი ერისა და მშობელი ქვეყნის ჭირისუფალი.

ზაქარია ჭიჭინაძის ხედვით „აკაკის ერთს ზეციურს სამკაულს და ღირსებას ისიც შეადგენს, რომ ამან იმერეთის ყოველ თემის მალხაზ ერის ცხოვრების ცნობები და თვისებანი კარგათ იცის, ამან იცის როგორ სცხოვრობს იმერელი, რაჭველი, საწერეთლოელი, გურული, მეგრელი, სვანი და აფხაზიც, იცის ყველას

თვისება, ხასიათი, ზნე, ჩვეულება, მიდრეკილება და ისიც, ერთი მეორის ცხოვრებად რითი განირჩევა, მათში რა რის განსხვავებითი მხარეები. პოეტმა კარგათ იცის თუ ვის როგორ შეეხო, ვისზე რა თვისების ლექსი დაწეროს და როგორ გაეთამაშოს მის განუვითარებელს გონებას“ (კაკაბაძე 1896; 46).

ზაქარია დოკუმენტურად აღწერს აკაკის მოღვაწეობას ჟურნალ-გაზეთებში. „მნათობი“, „დროება“, შრომა“, „ივერია“, „ნობათი“, „ჯეჯილი“, „თეატრი“, „კვალი“... რიგრიგობით აქვეყნებდნენ აკაკის ლექსებს, წერილებს, ფელეტონებს. საზოგადოება ინტერესით ელოდა ყოველი ახალი ნომრის გამოსვლას. აკაკის სახელს პატივისცემით, კრძალვით და სიყვარულით იხსენებდა ხალხი.

აკაკის მიერ „კაკაზში“ და „ობზორში“ რუსულ ენაზე დაბეჭდილ პოლემიკურ და ისტორიულ წერილებს უდიდესი ინტერესით ეცნობოდა ხელისუფლება და საზოგადოება. „საქართველოს კუთხეებში არ არის სადმე დაბა და ქალაქი, რომ იქ მცხოვრებთ შორის ვინმე მეღექსეთაგანი არ აღმოჩენილიყოს და აკაკის ნიჭი არ შეემკოს. ასევე აღმოჩნდნენ თვით ქ. კაკაავს“ (კაკაბაძე 1896; 55) ვერ მაღავს თავის აღტაცებას, სიხარულს და კმაყოფილებას ზაქარია ჭიჭინაძე.

„კაცთ-მოყვარეობა, პატიოსნება, თანასწორობა და ერთმანეთის სიყვარული ამის ლექსებში სუყველგან გამოსჩვეტილება, ეს სამკაულები მას პირველს ყმაწვილობის დროის ლექსებიდანვე ეტყობა, ყველა ამ ქადაგებასთან მკაცრათ შეკავშირებულია მის უზომო მამულის სიყვარული. აკაკი ძალიან ელტვის და ეტრფიალება ჭეშმარიტებას და სიმართლეს, ნამეტურ თანასწორობას, ამისათვის სულ ერთია თავადი, აზნაური და გლეხი, ეს ყველას ერთნაირათ უცქერის, ყველას ერთნაირათ ემსახურება. მისთვის წოდებითი გარჩევა სულ არ არსებობს და ყველას ერთნაირად ეხება თავისი ბასრი კალმით“ (კაკაბაძე 1896; 56).

„აკაკი ღარიბთან ღარიბია, მდიდართან მდიდარი, მაგრამ უფრო კი ღარიბებს ემხრობა, მისი კალამიც უმეტეს ნაწილს ღარიბთა სასარგებლოთ მოქმედებს. საოცარია, რომ ასეთი თავმდაბალი და გულმოწყალე მგოსანი გახლავთ“ (კაკაბაძე 1896; 66).

XIX საუკუნის 80- იანი წლებიდან ყველა წარჩინებულმა, ცნობილმა თუ ნაკლებად ცნობილმა ადამიანმა იცოდა აკაკის ახირებული ბუნება. ის მოიკლებდ აყველაფერს, ოღონდ განსაცდელსა და გაჭირვებაში მყოფ თანამემამულისათვის გაეწია მატერიალური თუ მორალური დახმარება. ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს რამდენიმე ფაქტი.

ქუთაისის საადგილმამულო ბანკმა ფარული კენჭისყრის შედეგად მიიღო გადაწყვეტილება, რომლის თანახმადაც აკაკის დაენიშნა ყოველთვიური პენსია, რაზედაც აკაკიმ მკაცრი უარი განაცხადა და ითხოვა თანხა გადასცემოდა ერთ-ერთი სასულიერო სასწავლებელს.

არიან ადამიანები, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ თითქოს აკაკისა და ილიას შორის იყო დიდი დაპირისპირება და უთანხმოება, თითქოს აკაკი არ თანამშრომლობდა გაზეთ „ივერიასთან“ და ასე შემდეგ, მაგრამ ეს ასე არ ყოფილა, ეს სიმართლე არ არის, რასაც ადასტურებს ზაქარიას მიუკერძოებელი და სამართლიანი შეფასება „თვით აკაკის და ილია ჭავჭავაძეს, როგორც ჩინებულთ გვათა ქართველთა, ერთობ კარგი კავშირი აქვსთ ერთმანეთთან, ორივე ერთმანეთის დიდი მოყვარულნი არიან, ორივეს სწამთ ერთმანეთის მნიშვნელობა, ამაგი, მამულის

სიყვარული და პატივისცემა. მთელი ქართველობა ისე უმზერის ილია ჭავჭავაძეს და აკაკის, როგორც ღირსეულ მწერალთ. ქართველთ წეს-ჩვეულება აკაკის კარგათ აქვს შესწავლილი და ამიტომ იგი ილიას დიდის თავაზით და პატივისცემით იხსენებს ყოველთვის“ (კაკაბაძე 1896; 75)

თავის მხრივ არც ილია რჩება ვალში აკაკის და თავისებურ პატივისცემას, სიყვარულს, მეგობრობასა და კოლეგიალობას მუდამ გამოხატავს მისადმი „ილია ჭავჭავაძემაც კარგათ იცის აკაკის პიროვნება და ამიტომ იგიც მეტის უადრესობით ეყვრობა აკაკის სიყვარულს და პატივისცემას, აკაკის ძვირფასი სახის ვრცელი სურათი ამშვენებს „ივერიის“ რედაქციის დარბაზს“ (კაკაბაძე: 1896. 76).

იქვე განმარტავს მათი შემოქმედების კიდევ ერთ მხარეს „აკაკის და ილიას კილომ ქართველთ მდაბიოზე საკმარისი გავლენა იქონია, მდაბიოთ ძენი მწიგნობრობას გარდა მეღექსეობასაც შეაჩვია, ამ წარმატებამ თავისებური ძალა მოინარუქა. მდაბიოთ გვამში უადვილესად აღაფრთოვანა სიბრძნის კარის გაღების ტრფიალი, გაუადვილა გამბედაობითი წერა, ლექსების ჩარხვა, სიტყვების წმარხვა და ზმნების გაღექსვაც კი“ (კაკაბაძე 1896; 67)

ჩვენის მხრივ განმარტავთ სიტყვა მდაბიოს, მდაბიური, მდაბური, „დაბის“ მკვიდრი. რადგან — „დაბა“ (თავდაპირველად გვაროვნული-თემური ერთეული უნდა ყოფილიყო) ადრინდელ ფეოდალურ ხანაში სასოფლო-სამეზობლო თემს წარმოადგენდა, „მდაბიო“ ამ დროს სოციალური ტერმინი იყო და ამ „დაბაში“ მცხოვრებ მეთემეს აღნიშნავდა. ტერმინი „მდაბიო“ ჩვენამდე მოღწეულ ძეგლთაგან პირველად გვხვდება „ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ „მდაბურის“ ფორმით და აღნიშნავს საქალაქო ეთნიკურ-რელიგიური თემის წევრს.

აკაკის წმიდანობა ნამდვილად არ სჭირდება, არა იმიტომ, რომ ვინმე აკინიებს წმინდა შერაცხილ ადამიანებს, არამედ, ქართველი ხალხისათვის აკაკი უკვე წმიდანია – თავისი ცხოვრების წესიდან გამომდინარე!

მან მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება მიუძღვნა საქართველოს, ქართველ ერს, მეგობრობას, სიყვარულს, ქრისტიანობას, რწმენას, მიუძღვნა გულწრფელად, ალაღმართლად, ერთგულად, ღირსეულად.

სისხლი თუ არა ცრემლი და ოფლი ხომ დაღვარა? ხომ იბრძოდა კალმით და სიტყვით? რწმენით, იმედით და სიყვარულით ხომ აღავსებდა ქართველ მებრძოლებს? პატრიოტულად ხომ განაწყოდა ყველა ჭეშმარიტ მამულიშვილს?

ეს უკვე წმიდანობაა!

მითუმეტეს, ჩვენ ხელთ გვაქვს აკაკის ცხოვრების და შემოქმედებითი მოღვაწეობის ამსახველი დოკუმენტური ნაშრომი, რომელიც მგოსნის სიცოცხლეში კი არა, თითქმის 120 წელია აღარ დაწერილა.

„უნდა ითქვას, რომ აკაკი გაჰყვა ქართველთ საკეთილო გზას, თუმც ქართველს მწერლობას შეუდარებელ მნათობ ვარსკვლავად აღმოუჩნდა და თავისი მკვეთრ-ბასრ ცხოველის კალმით განაცხოველა და განაბრწყინა დაძინებული მწერლობა, მაგრამ მან კი მის ძიების მეოხებით დაკარგა ბევრი რამ, შინაურს ცხოვრების საქმეებს ადრიდგანვე მოსცილდა და განშორდა. აკაკიმ თუ დაკარგა ბევრი რამ, მის მაგიერ მან უფრო დიდი სიმდიდრე ჰპოვა, ყველა ქართველის გულში პატივი მოიპოვა და სიყვარული. მამულის შვილისთვის ამაზე ძვირფასი რა უნდა იყოს?- პატიოსან, მშრომელ მხენელ-მთესველ მუშა კაცისთვის რა არის ძვირფასი გარეშე ძმათა პატივისცემის და სიყვარულისა“ (კაკაბაძე: 1896. 35).

საქართველოს მტრები (საუბარია შინამტრებზე) აკაკის ივანე მახაბლის მკვლელობას აბრალებენ. ამაზე დიდი სირცხვილი და უდემერტობა არა მგონია რამე იყოს! ბრალს სდებენ ჩვენი დროის ვაიმწერლები და დრამატურგები და მათ წინააღმდეგ არავის ხმა არ აუმაღლებია, რაც კიდევ უფრო დიდი დანაშაული თითოეული ჩვენგანის მხრიდან! „ივანე მახაბლის გაქრობის ამბავი რომ გაიგო, აკაკი საშინლად აღელვებულა. უთხოვია ფაღავასთვის, ფაეტონი დამიჭირეო. ჩამსხდარან და თბილისის ქუჩები დაუვლიათ. უბედურებით გაოგნებული აკაკი: ვანო, - იძახდა თურმე. უცებ მოპირდაპირედ მოძრავ ფაეტონში ვილაც შეუნიშნავს. აი, მახაბელიო, - წამოუყვირია, - დაეწიე იმ ეტლსო! მისდიეს კიდევ, მაგრამ საით წავიდა, ვერ იპოვეს. ბოლოს უთქვამს, ალბათ, ვანო არ იყო. იმ დამით სოსიკო მერკვილაძე და აკაკი შინ არც მისულან... ვანო მახაბელს დაეძებდნენ“ („კვირის პალიტრა“ 2010. 29. 11)

განა შეიძლება აკაკის მსგავს წმინდა ადამიანს ივანე მახაბელი მოეკლა?

სრულიად საკმარისია ზაქარია ჭიჭინაძის ეს მონოგრაფია, მაგრამ მაინც გთავაზობთ ციტატას ტასო მახაბელის წერილიდან „აკაკის მხოლოდ ერთადერთი სატრფო ჰყავდა. იგი უყვარდა წარუხოცველი და მგზნებარე სიყვარულით. ამ ტრფობის წინაშე ყველა სხვა გრძნობა, მეგობრობა იქნებოდა იგი, თუ „ბუნების თრთოლვა და მღელვარება“ ქალისადმი – მხოლოდ ფერმკრთალი აჩრდილი იყო. ეს იყო საქართველო, ისიც წარსულში უფრო, ვიდრე აწმყოში.

მიაქციეთ ყურადღება იმ გრძნობას, რომ არც ერთ მის ეგრეთწოდებულ სატრფიალო ლექსში თქვენ ვერ ნახავთ კონკრეტულ სახეს, რომელიც სწორედ განსაზღვრულ ქალს ეკუთვნოდეს, აღნიშნავდეს მის რაიმე თავისებურებას, რაც მხოლოდ მას ახასიათებდა. ჰო და... შეიძლება, აი ასეთი სიყვარულის საგანი მეც ვიყავი ამათუიმ წამს, ვინაიდან მის რამდენსამე ლექსს ჩემზეც დაწერილად სთვლიან, თუმცა გულახდილად ვამბობ, ამ ლექსებში ჩემ თავს ვერა ვცნობ. დასარულ, აკაკის ურთიერთობაზე ქალებთან ამასაც გეტყვით: იქ, სადაც ნამდვილი ხანგრძლივი უანგარო მეგობრობის ნიშნები ჩანს, მე მგონია, იმ სიყვარულის ყვაველი არ გაშლილა, რომელსაც თქვენ გულისხმობთ. ჩემის დაკვირვებით, აკაკი ისეთი ბუნების ადამიანი იყო და ისე შთანთქმული თავის შემოქმედებაში, რომ ასეთ ყვაველებს იგიმხოლოდ გავლით სწყვეტდა და დიდისხნობით გულს ვერ დაუდებდა უკვე მოწყვეტილი ყვაველის ფარეზობისა და ღლიაობას. ახლა დასკვნები თქვენ თითონ გააკეთეთ“. (აკაკის სამრეკლო: 1990. 385-391).

და კიდევ „აკაკის, როგორც სხვა ბევრს ჩვენს ძველს მხარეებზე აქვს კაი შეხედულება, ისევე ქართველ ქალებზე და უფრო უპირატესადაც, ამას ძველი და ჩვენი თანამედროვე ქართველი ქალები დიდს პატივისცემათ მიაჩნია, დიდათ აქებს დედებს, მისი ლექსები უწყიან, რომ ქართველი დედები სდიდნენ რიგიანს მამულისიშვილებსაო“ წერს ზაქარია ჭიჭინაძე.

დასკვნის სახით კი ვიტყვით შემდეგს:

ზაქარია დანანებით წერს იმ სიმართლის შესახებ, რომელიც სუფევდა და სამწუხაროდ დღემდე სუფევს ჩვენს ქვეყანაში, ჩვენს საზოგადოებაში, ჩვენს წინაპრებში, იმ სიმართლეზე, რომელიც დღემდე გაუხუნარია „დღეს ჩვენს მწერლობაში აკაკის შუქმოსილი ადგილი უკავია, იგი ჩვენში ნამდვილს მამულისიშვილათ ითვლება, მისი ნაწერები ამას ცხადათ მოწმობს და ამტკიცებს. იგი შეუდარებე-

ლია ჩვენს მწერლობაში, იგი არამც თუ მარტო ქართულ მწერლობაში, არამედ დღეს მის ცალი რუსეთშიაც არავინ არის რუსთაგანი, ეს მაღლა სდგას ყველა მათს ძველსა და ახალს მგოსნზე. აკაკი რომ რუსთა დაბადებულიყოს, დღეს იგი იქმნებოდა მათი დიდება, მათი სიამაყე, ამისთვის მგონი სიცოცხლის დროსვე დაედგათ ძეგლი“ (კაკაბაძე: 1896. 54).

ზაქარია ჭიჭინაძე გარდა იმისა, რომ აკაკის მონოგრაფიაზე მუშაობდა, ასევე აგროვებდა ძველ ხელნაწერებს, დადიოდა საქართველოს მთასა და ბარში, იწერდა ხალხურ ლექსებს, ბალადებს, წერდა სხვადასხვა სახის წერილებს, კინძავდა წიგნებს, გამოსცემდა კრებულებს, ამის მიუხედავად, მან სრულყოფილად შეისწავლა აკაკის ფენომენი და ხმამაღლა ბრძანა „ქართველ ერს შოთა რუსთაველის შემდეგ არავინ მოვლენია აკაკის მგზავსი. მართალია ილია ჭავჭავაძემც მაღლით ცხებული მწერალ-მგოსანია, მაგრამ ეს უფრო ჰაზროვნების მიმყოლია. აკაკი შობილია ნამდვილ მგოსნათ, ზემთაგონების ძალოვანებისგან ამადლებულის ნიჭით, როგორც შოთა რუსთაველი, ამას ქართველი ერი თვალ ხილულად გრძნობს, მთელი ქართველობა ამტკიცებს, მთელი ერი“ (კაკაბაძე 1896. 54). იქვე დასძენს „ამ ორი ბრწყინვალე მწერლის ნაწერები დაამშვენებენ მეცხრამეტე საუკუნის ქართულ მწერლობის ისტორიას. მთელს ამ საუკუნეში ჩვენმა კეთილშობილთ წოდებამ მხოლოდ ეს ორი უშესანიშნავესი მწერლები წარმოშობა, მხოლოდ ეს ორი გვამი გამოვიდა მოქალაქობის ასპარეზზე, მხოლოდ ამათ შემოიტანეს ქართულ მწერლობაში ცხოველი გრძნობები, უწმინდესი ჰაზრები, დიდთაგან პატარის დაჩაგვრის გმობა, მდიდართაგან ღარიბის ანიაგება, მებატონისაგან ყმის უსამართლოდ დაჩაგვრა, მოხელეთაგან უსამართლოების განთესვა და ბევრი კიდევ სხვა“ (კაკაბაძე 1896. 74).

და მაინც, ზაქარია ჭიჭინაძის შეფასებით აკაკი წერეთელი „ქართველების მეცხრამეტე საუკუნის დიდებული შოთა რუსთაველია“ (კაკაბაძე 1896. 77).

ამაზე დიდი აღიარება აკაკისათვის არაფერი იქნებოდა, ამაზე გულწრფელი შეფასება შოთა რუსთაველის შემდეგ არავის რგებია წილად!

ზაქარია ჭიჭინაძის შრომას უკვალოდ არ ჩაუვლია. მან სიცოცხლეშივე დაუდგა ძეგლი აკაკი წერეთელს, შეაფასა მისი ცხოვრება და ქართველებს დაგვიტოვა დიდი მგოსნის ტკბილ-მწარე ცხოვრების ამსახველი უნიკალური მასალა.

„თუ საქართველოს სიკვდილი არ უწერია, მაშინ იმასთან ერთად შენც უკვდავი იქნები“ ეს სიტყვები აკაკიმ ილიას დაკრძალვის დღეს წარმოთქვა და ნამდვილად არ იქნება ზედმეტი თუ ზაქარია ჭიჭინაძეზეც იგივეს ვიტყვით.

Mamuka Khutsishvili
Akaki Tsereteli and Zakaria Chichinadze

The monograph “AKAKI” of famous Historian, Researcher, and Scientist Zakharia Chichinadze was written in the end of 19th Century, when Akaki Tsereteli was alive. The paper firstly, reviews the inheritance of Poetry and Prose of past centuries and then widely narrates the life of great Poet with full of pain-joy.

Zakaria Chichinadze with amazing fairness describes life and creation of the king of poetry of Georgian people Akaki Tsereteli and describes him as “Shota Rustaveli of 19th Century”.

Light of the spirit Zakaria Chichinadze is an obvious manifestation of Georgian history, since he left immortal works and scientific publications.

გამოყენებული ლიტერატურა

აკაკის სამრეკლო, თბ., 1990.

გაზ. „კვირის პალიტრა“, 2010. 29. 11.

ზაქარია ჭიჭინაძე, აკაკი, თფ. 1896.

წმიდანთა კანონიზაცია რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში, მოსკოვი, 1988.

ზაქარია ჭიჭინაძის ღვაწლი ყოფილ „ოსმალის საქართველოში“
ქართული ბანათლების აღორძინების მხრივ

XVII საუკუნის პირველ ნახევარში ირან-ოსმალეთს შორის მიღწეულმა შეთანხმებამ, ოსმალეთს საშუალება მისცა უფრო აქტიურად და გეგმაზომიერად ემოქმედა მესხეთში, რათა ეს მხარე მის განუყოფელ ნაწილად ექცია, ხოლო ადგილობრივი მოსახლეობა ენით და ცნობიერებით ოსმალად. ამავე საუკუნეში ოსმალეთის იმპერიამ მიადწია თავის მიზანს და საქართველოს ჩამოაშორა მესხეთი თავის პროვინციებითურთ: ტაო, კოლა, კლარჯეთი, არტაანი, სამცხე, ჯავახეთი, ერუშეთი, შავშეთ-იმერხევი, ჩრდილო ბასიანი, სპერი, აჭარა, ჭანეთი (ლაზისტანი). ოსმალთა იმპერიის სულთანმა დაპყრობილ ტერიტორიაზე შექმნა ჩილდირის (ახალციხის საფაშო), რომლის მმართველებადაც მის მიერ ინიშნებოდნენ გათათრებული ქართველები, კერძოდ კი ჯაყელთა გვარიდან, რომლებიც თანამდებობას მემკვიდრეობით ფლობდნენ.

მესხეთ-აჭარის ოსმალთა მიერ დაკავებას და აქ თავისი პოლიტიკური სისტემის დანერგვას დიდი ისტორია აქვს, ეს არის ამ მხარის ქართველი ხალხისათვის ის მიძიმე და სამაგალითო გმირობით აღსავსე პერიოდი, როდესაც თითქმის დავიწყებას მიეცა დანარჩენი საქართველოსგან თავისი სისხლი და ხორცი მესხეთ-აჭარის მოსახლეობა.

ოსმალთა იმპერიის მცდელობას, დამკვიდრებულიყო მესხეთ-აჭარაში, წინ აღუდგა ადგილობრივი მოსახლეობა, მაგრამ ისინი უძღურნი აღმოჩნდნენ, რადგანაც მათ არ ჰქონდათ დახმარება საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ ქართული პოლიტიკური ერთეულებისგან. ოსმალებიც სარგებლობდნენ ქართველთა შორის გათიშულობით და გეგმაზომიერად ახორციელებდნენ საქართველოს ამ კუთხის გათათრებას. ზოგ ადგილას ქართველი ხალხის დასამორჩილებლად ოსმალები მიმართავდნენ ენით აუწერელ სისასტიკეს, რათა გაეტეხათ ხალხის სიმტკიცე და მათში მოესპოთ ის, რაც აკავშირებდათ ქართველობასთან. ზოგ ადგილას კი მოსახლეობას ქართველობის სანაცვლოდ აძლევდნენ საკმაოდ კარგ შედეგათებს.

მესხეთის ოსმალთა ბატონობის ყოფნის პერიოდში ქართველ საზოგადო მოღვაწეებს არ ჰქონდათ შესაძლებლობა წასულიყვნენ ამ მხარეში და აღეწერათ არსებული მდგომარეობა, ამიტომ XVIII საუკუნის და XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ისტორიოგრაფია სდუმს მესხეთის შესახებ, თუ არ ჩავთვლით ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობებს ამ მხარეზე, რომელიც ინფორმატორებისგან ჰქონია მოწოდებული.

მესხეთ-აჭარის შესახებ ინფორმაციის ნაკლებობა გაგრძელდა რუსეთ-ოსმალეთის 1877–1878 წლების მორიგ ომამდე. ამ ომში რუსეთმა გამარჯვების შედეგად და სან-სტეფანოს დროებითი ზავითა და ბერლინის კონგრესის დადგენილებით, შემოიერთა XVI საუკუნის ბოლოს ოსმალეთის მიერ საქართველოსთვის წართმეული მესხეთის რამოდენიმე პროვინცია, კერძოდ: კლარჯეთი, შავშეთ-იმერხევი, აჭარა ბათუმითურთ, არტაანი და ოლთისი. მათმა დაბრუნებამ დედასამშობლოში

ქართველი ხალხის დიდი სიხარული გამოიწვია. ამ ვითარებით ისარგებლეს ქართველმა საზოგადო მოღვაწეებმა და ესტუმრნენ ყოფილ „ოსმალის საქართველოს“.

ქართველი ერი ამ უდიდესი სიხარულის მომტან დღეს სამი საუკუნის განმავლობაში დიდი მოთმინებით ელოდა. ქართველი ხალხი რომ დიდად მონდომებული იყო დროებით განშორებული „ოსმალის საქართველოს“ კვლავ გულში ჩასაკრავად, ამაზე მეტყველებს გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე დიდი გულისტკივილით სხვადასხვა ავტორთა მიერ დაწერილი არა ერთი პუბლიკაცია. მაგალითად ილია ჭავჭავაძე ერთ-ერთ წერილში აღნიშნავდა:

„არ გვაშინებს-მეთქი, ჩვენ ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმებს „ოსმალის საქართველოში“ მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდებით, ერთმანეთი ვიძმით და ქართველი ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანას, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინიღისს და დიდი ხნის განშორებულ ძმას ძმურადვე შეითვისებს, თავის პატიოსანს და ღმობიერს გულზედ ძმას ძმურადვე მიიყრდენს, თვალში სიხარულის ცრემლ-მორეული ქართველი“ (ჭავჭავაძე 1877: 3).

რუსეთ-ოსმალეთის 1877-1878 წლების ომის დაწყებამდე ქართველების მხრიდან იყო მცდელობა „ოსმალის საქართველოში“ მოგზაურობისთვის. ეს მცდელობა 1869 წელს სისრულეში მოიყვანა „ჟურნალ“ ცისკრის რედაქტორმა ივანე კერესელეძემ, იგი ჩავიდა აჭარაში და სხალთის ხეობამდე იმოგზაურა, მაგრამ ოსმალების შიშით მან ბევრი ვერაფერი ჩაიწერა. 1873 წ. აჭარაში იმოგზაურა დიმიტრი ბაქრაძემ. ის ბათუმიდან გაემგზავრა აჭარისწყლის ხეობისკენ, იყო ქვედაში, დანდალოში, სხალთასა და ხულოში. დ. ბაქრაძის ეს მოგზაურობა იყო ისტორიულ-არქეოლოგიური ხასიათის (ყაზბეგი 1960: 8).

1874 წელს სამხრეთ საქართველოს ტერიტორიაზე რუსეთის მთავრობის დავალებით დახვედრის მიზნით იმოგზაურა და აღნიშნული რეგიონი აღწერა ცნობილმა ქართველმა საზოგადო და სამხედრო მოღვაწემ გიორგი ყაზბეგმა. შემდეგ მან თავისი მოგზაურობის დღიური სათაურით „სამი თვე თურქეთის საქართველოში“ რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა.

მესხეთის შესწავლას ექვთიმე თაყაიშვილმა 1902, 1907 და 1917 წლებში უძღვნა სამი არქეოლოგიური ექსპედიცია, რომლითაც იქ არსებული ქართული ისტორიულ-კულტურული ძეგლების შესწავლის თვალსაზრისით უნიკალური ნაშრომი დაგვიტოვა (თაყაიშვილი 1938; 1960).

„ოსმალის საქართველოში“ სულთნის ხელისუფლების მიერ გატარებული და დანერგილი ოსმალური წეს-ჩვეულებებიდან ერთ-ერთი უმთავრესი ადგილობრივი მოსახლეობისთვის მშობლიური, ქართული ენის დავიწყება და ოსმალური ენის გავრცელება იყო.

რადგანაც სულთნის ხელისუფლებას აღნიშნული ტერიტორიის სამუდამოდ ოსმალეთის შემადგენელ ნაწილად გადაქცევა ჰქონდა განზრახული, მას კარგად ესმოდა, რომ მიზნის განსახორციელებლად ამ მხარეში უნდა მოესპო და ამოეძირკვა ყველაფერი ქართული, ამიტომ ის ყველა ღონეს ხმარობდა ქართული კულტურის განადგურებისათვის. მას სურდა ქართველი მოსახლეობა ცნობიერად გაეხადა ოსმალეთის კულტურის და ხალხის შემადგენელი ნაწილი, ამიტომ მთელი ძალისხმევით შეუდგა მესხეთში ქართული ენის ადგილობრივი მოსახლეობიდან ამოძირკვას.

ქართულ ენაზე, რა თქმა უნდა, შემთხვევით არ მიიტანა იერიში ოსმალეთის ხელისუფლებამ. მან კარგად იცოდა, რომ ეროვნების მახასიათებელი ნიშნებიდან ენა ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანია და თუ მესხეთის მოსახლეობას დაავიწყებდა ქართულ ენას, მათში დავიწყებას მიეცემოდა და მოკვდებოდა ყოველგვარი ის, რაც მათ აგრძნობინებდა თავს ქართველად.

ამ მიზნის განხორციელებას ოსმალეთი შეუდგა სასტიკი მეთოდებით. ისინი ამ მხარეში ანგრევდნენ ქართულ ეკლესიებს, ან მათ გვერდით ხსნიდნენ ოსმალურ ჯამეებს, სადაც მოლა-ხოჯების მიერ მიმდინარეობდა ოსმალური წერა-კითხვის და ლოცვების სწავლება. მოღები ანადგურებდნენ ქართულ წიგნებს და ავრცელებდნენ მოსახლეობაში ყურანს და ოსმალურ წიგნებს. ვინც ოსმალურ სარწმუნოებას და წერა-კითხვას ისწავლიდა, მას დიდ შეღავათებს უწევსებდნენ, მაგალითად: უმცირებდნენ სახელმწიფო გადასახადებს, ასაჩუქრებდნენ მიწის ნაკვეთებით და სხვ.

1878 წლიდან, როდესაც მესხეთის ნაწილი შეუერთდა რუსეთის იმპერიას და ქართველ საზოგადო მოღვაწეებს მიეცათ მისი გაცნობის საშუალება, აღმოჩნდა, რომ ზოგ მხარეში ოსმალებს მიეღწიათ მიზნისთვის და მოსახლეობაში გაეკვრცელებინათ ოსმალური ენა და ადათ-წესები, ხოლო ქართული ენა კი თითქმის დავიწყებას იყო მიცემული.

ქართველი ხალხისთვის ამ უდიდეს ისტორიულ მოვლენას ფართოდ აშუქებდა იმ დროის საქართველოში არსებული პრესა. ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში ამ თემის შესახებ არაერთ მნიშვნელოვან სტატიას აქვეყნებდნენ ისეთი საზოგადო მოღვაწეები როგორებიც იყვნენ: ზაქარია ჭიჭინაძე, სერგეი მესხი, ლევან მჭედლიშვილი, დავით წერეთელი, ივანე ჯაიანი, ალექსანდრე ყიფშიძე (ფრონელი), ვასილ კოპტონაშვილი და სხვ.

ახლად შემოერთებული მხარის ქართველ მაჰმადიან მოსახლეობაში, ქართველმა საზოგადო მოღვაწეებმა მშობლიური ენის სწავლების მიზნით აქტიური მოღვაწეობა გააჩაღეს. ისინი ხშირად იყვნენ ამ მხარის მოსახლეობის მასწავლებლები, ავრცელებდნენ ქართულ ენაზე დაწერილ წიგნებს, პატარებს აცნობდნენ დედა-ენას, მთავრობის ყურამდე და ხალხის გულამდე მიჰქონდათ მესხეთ-აჭარის მოსახლეობის გასაჭირი, ისინი გვერდში ედგნენ და ხელს უწყობდნენ ამ მხარეში სკოლების და ქართულად სწავლა-განათლების გამავრცელებლებს.

მესხეთში ქართული სკოლების გახსნის და ქართული განათლების კვლავ აღორძინების მხრივ, ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა შორის ძალზედ დიდი ზაქარია ჭიჭინაძის ღვაწლი. რადგანაც ზაქარია ჭიჭინაძემ კარგად უწყობდა, რომ დაბრუნებული რეგიონის კვლავ დედანამშობლოსთან შერწყმა შეუძლებელი იქნებოდა, ამ მხარეში ტრადიციული ქართული კულტურის აღდგენის გარეშე, ამიტომ ზ. ჭიჭინაძემ მთავარ საზრუნავად გაიხადა ამ მხარეში მოგზაურობა ქართული განათლებისა და ენის აღორძინების მიზნით.

სამაჰმადიანო საქართველოში ქართული წიგნი პირველად ზ. ჭიჭინაძის ხელით შევიდა. იგი 1889 წელს წიგნებით დატვირთული გაემგზავრა ქობულეთში, რომელიც უფასოდ დაარიგა ქართველ მაჰმადიანებში. 1890-1891 წლებში ორჯელ იმოგზაურა აჭარაში, სადაც ასევე დიდძალი რაოდენობის წიგნები დაარიგა (ჭიჭინაძე 1922: 27). იგი ქართველ მაჰმადიანებისთვის გამოსცემდა შესაფერის წიგნებს, თავისი ხელით ჩაჰქონდა, ურიგებდა და თვითონვე ასწავლიდა.

ზაქარია ჭიჭინაძე ქართველ მაჰმადიანებს რომ დაახლოვებოდა, ამისათვის მან მუსლიმანური ლოცვები შეისწავლა და მეჩეთშიც კი შედიოდა. ამით მან მაჰმადიანი ქართველების დიდი სიყვარული დაიმსახურა. მისი სტუმრობა ნებისმიერი აჭარლის ოჯახში დიდ სიხარულს იწვევდა. ზაქარიას ასეთმა მეცადინეობამ კი აჭარლებს გული აბრუნებინა დედამამშობლოსაკენ (კომახიძე 1993: 118).

ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ მოპოვებული და პრესაში გამოქვეყნებული მასალა აჭარისა და ართვინის მოსახლეობის გამაჰმადიანების, სოციალური ყოფისა და სახვა მნიშვნელოვანი საკითხების შესახებ, იმდენად ღირებული იყო, რომ ქართული ეკლესიის უმაღლესი პირები საკუთარი თანხით, ერთად კრებდნენ და წიგნებად გამოსცემდნენ ამ მასალას (გაზ. „ივერია“ 1898: 2).

ალექსანდრე ყიფშიძის (ფრონელი) თქმით: „სწორედ ნამდვილი მოქალაქეობრივი დვაწლი იქნება სამშობლოს წინაშე, თუ ვინმე ამ გულაცრუებულთ პირს ხელახლა ჩვენსკენ აქნევინებს, დვაწლი საშვილიშილო, რომელსაც, დღეს თუ არა, ხვალე, მერმის, მომავალი თაობა მაინც ღირსეულად დააფასებს“ (ფრონელი 1893: 1).

ზ. ჭიჭინაძის მაჭახელში მოგზაურობას, ქართული წერა-კითხვის გავრცელების მიზნით, ალ. ყიფშიძე ასე გადმოგვცემს: „აი, სწორედ ამ უდაბურ და ჩვენგან მივიწყებულ მხარეს მოგზაურობს, აგერ ეს მეორე ზაფხულია, ბ-ნ ზ. ჭიჭინაძე, – მოგზაურობს მარტო, ერთ ხელში ჯოხი უჭირავს და იღლიაში ქართული წიგნები, ანბანი, დედა-ენა, ლოცვები და სხვ. არ ერიდება არავითარ დაბრკოლებას, ვით სახელოვანი პეტრე უდაბნოელი. სადაც კი მივა, ყველგან ხალხს ესაუბრება, უკითხავს წიგნებს, ასწავლის ანბანს, ასაჩუქრებს ყრმათა წიგნებით და ჰპირდება შემდეგაც გამოვიგზავნითო. დაღვრემილი, ჩვენზედ გულ-აცრუებულნი ხალხი ღმობიერებაში მოდის ამ სურათით და აქეთ-იქით ეპატიუება, ჩვენც გაგვაბედნიერე, გვანახე და წიგნი გვასწავლეო. მაჭახელთა ყრმანი აღტაცებაში მოდიან ქართულ წიგნებში სურათების ხილვით და წერილების ავტორს კალთაზერ ეკონწიალებიან, ბიძია, წიგნები გვაჩვენე და წაკითხვა გვასწავლეო“ (ფრონელი 1893: 1).

1900 წელს ზ. ჭიჭინაძემ ქართველ მაჰმადიანთა შორის დასარიგებლად დასტამბა 6000 ცალი წიგნაკი: 1. „სახალხო ლექსები“, თვით მაჰმადიან ქართველების მიერ გამოთქმული და მათშივე შეკრებილი; 2. „ლექსნი“, თქმულნი ქართველ მაჰმადიანის ხუსეინ-ხაბაზ ჯამჯარაძისგან. ორივე წიგნაკს ყვავილებიანი ქართული ანბანი ჰქონია. ერთ წიგნაკს ბოლოში დართული ჰქონია პატარა ისტორიული წერილი მაჰმადიანი ქართველების შესახებ, თუ რა დროს გაათათრდნენ, ვინ იყო პირველი ქართველთაგანი, რომელსაც ქართველთა გაათათრება დაუწყია და სხვა (ჭიჭინაძე 1901: 2).

როგორც ჩანს, გარდა წიგნების გავრცელებისა, ზ. ჭიჭინაძეს განზრახვა ჰქონდა შეეკრიბა ქართველ მაჰმადიანებში ის ზეპირ-გადმოცემები, რომლებიც მოიპოვებოდა მათში. შეკრებილი გადმოცემებიდან ზ. ჭიჭინაძე არჩევდა უფრო მნიშვნელოვანს და პატარ-პატარა წიგნებად ბეჭდავდა (ახალი ამბავი 1891: 1).

მაჭახელში მოგზაურობისას ზ. ჭიჭინაძე შესწრებია, სოფ. ხერთვისის ჯამედან მოხუც ქართველ მაჰმადიანებს და მოლას როგორ დაუყვირიათ პატარა ყმაწვილების, ქართულს ნუ კითხულობთ, თორემ გაქრისტიანდებითო. იმ ყმაწვილებს ზ. ჭიჭინაძისთვის მოუხსენებიათ: ჩვენები ასე გვეუბნებიან: როგორც კი ქართული

წიგნის კითხვას დაისწავლით და კითხვას დაიწყებთ, მაშინვე გაქართველ-გაქრისტიანდებითო. ერთ სოფლის ჯამესთან მოხუც მაჰმადიან ქართველს დაუჭერია რამოდენიმე პატარა ყმაწვილი, მიუცია მათთვის მაჰმადიანური წიგნები და დამუქრებია, თუ ამათ არ დაისწავლით თავებს დაგაჭრითო (ჭიჭინაძე 1893 ბ: 2-3).

ზ. ჭიჭინაძის ამგვარი ცნობიდან კარგად ჩანს, თუ როგორ დევნიდნენ და უშლიდნენ ქართული წერა-კითხვის გავრცელებას ხელს ოსმალები და უფრო ხშირად გამაჰმადიანებელი ქართველი ფანატიკოსები. მათთვის ქართული ენა იგივე საქართველო იყო, ხოლო ადამიანი, რომელიც იყო მაჰმადიანი, მაგრამ იცოდა ქართული წერა-კითხვა, ქართველთან ასოცირდებოდა.

ზ. ჭიჭინაძის ცნობების მიხედვით, მაჭახელში ქართული ენა მოხუც ქართველ მაჰმადიანებს ჭირივით სძულდათ და ყველანაირად ცდილობდნენ მისი გავრცელებისთვის ხელის შეშლას, მაგრამ ისე აქტიურად ვეღარ, როგორც ამას ოსმალთა ბატონობის დროს აკეთებდნენ. ამ მოხუცებს და მოლებს ძლიერ სწყენიათ ზ. ჭიჭინაძისგან იქ ქართული წიგნების მიტანა. მაჭახელში ბევრი ახალგაზრდა ყოფილა, რომლებსაც სდომებიათ ქართული წერა-კითხვის სწავლა და ამ საქმეში დახმარება ზ. ჭიჭინაძესთვის უთხოვიათ, ისინი მოწადინებულნი ყოფილან, რომ ამ მხარეში მისულიყვნენ ქართული წერა-კითხვის მცოდნეები და ახალგაზრდებისთვის ესწავლებინათ ქართული ანბანი (ჭიჭინაძე 1893 ბ: 2-3).

ზ. ჭიჭინაძისთვის ხერთვისის მამასახლისის დიდი ხეყწნით უთხოვია ქართული ანბანის სწავლა და ძლიერ ყოფილა მოწადინებული ხერთვისში მისულიყვნენ ქართველი მასწავლებლები და იქაურებისთვის ესწავებინათ ქართული ანბანი. ამ მხარის ახალგაზრდები ისე ძალიან ყოფილან ქართული წერა-კითხვის სწავლისთვის მოწადინებულნი, რომ ზოგი თათრულ ანბანს გვერდით ქართულ ასოებს უწერდა და ამ ხერხით სწავლობდა ქართულ ანბანს (ჭიჭინაძე 1893 ბ: 2-3).

თვითონ მაჭახლის ბავშვები ძალიან ცქიცინი და გონიერნი ყოფილან, მათ შეძლებიათ სამჯერ წაეკითხათ ქართული ანბანი და დაემახსოვრებინათ. ზ. ჭიჭინაძის აზრით, იქ ორ ზაფხულს ქართული წერა-კითხვის ორი მცოდნე რომ მისულიყო, მთელ მაჭახლის ბავშვებში ქართული განათლება მოიფინებოდაო. მიუხედავად ახალგაზრდების მონდომებისა ქართული წერა-კითხვის სწავლისთვის, ამ მამულიშვილურ საქმეს ხელის შემშლელბიც ბევრი ჰყოლია მოხუცი ქართველი მაჰმადიანების სახით. მათ შესახებ ზ. ჭიჭინაძისთვის ერთ ახალგაზრდას უთქვამს: – ვიდრე ეს ბერი-კაცები არ დაიხოცებიან, მანამდის ჩვენ ვერას გავაწყობთო (ჭიჭინაძე 1893 ბ: 2-3).

მაჭახელში ყველას სცოდნია, რომ წინათ ქრისტიანები ყოფილან, რომ ყველა ისინი ენითა და შთამომავლობით ქართველები არიან და ახლაც ისინი ქართულად ლაპარაკობენ, მაგრამ საქმე რომ მიდგებოდა ქართული წერის სწავლებაზე, მოხუცებულები ამბობდნენ: ქართული წერის სწავლა საჭირო არ არის, რადგანაც ჩვენ გვეშინია მისი – არ გავქრისტიანდეთო და თან დაამატებდნენ, ისე კი კარგი იქნებოდა, მისი სწავლით თუ ისევე ამ რჯულზე დავრჩებითო (ჭიჭინაძე 1893 ბ: 2-3).

მაჭახელში ყოფნის დროს ზ. ჭიჭინაძესთან მისულა სოფ. ეფურატის მამასახლისი, ოსმან-აღა ტყობორიძე და საყვედურით უთქვამს: „შარშან თქვენ აჭარაში წიგნები ამოვიტანიათ და იქაურებისთვის ქართული ანბანი გესწავლებინათ, ჩვენ ეს ამბავი რომ გავიგეთ ძლიერ გვეწყინა, რომ ჩვენ კაცისგან მიტოვებულ მაჭახელშიც არ ამოხვედით და ქართული წერა-კითხვა აქაც არ ასწავლეთ ხალხს,

ეხლა კი ძლიერ მიხარია მაჭახელში რომ გხედავთ და იმედია დღეის შემდეგ ხშირად მოხვალთ აქ და ქართულ წერა-კითხვას გვასწავლით, ეს ჩვენთვის უფრო საჭიროა ვიდრე თათრული“ (ჭიჭინაძე 1893 ა: 2).

ოსმან-აღას ზ. ჭიჭინაძესთვის უთხოვია სოფ. ეფვრატშიც გააყოლოდა იქაურებისთვის ქართული წერის სასწავლად, მაგრამ მაშინ ვერ შეუსრულებია ზ. ჭიჭინაძეს ოსმან-აღასთვის თხოვნა და ერთი თვის შემდეგ დაპირებია ეფვრატში მისვლას (ჭიჭინაძე 1893 ა: 2).

ზემო აჭარაში, კერძოდ, ზეგანში, ზ. ჭიჭინაძის მიხედვით, მოსახლეობას ქართული ანბანი სრულიად დაევიწყებული ჰქონია და არც თათრული წერა სცოდნიათ ხოჯა-მოლეების გარდა. ზეგანში ოცი კაციც კი არ მოიძებნებოდა, რომლებსაც თათრული წერა-კითხვა ეცოდინებოდათო. ამ მხარეში ხშირად ისმოდა ნატვრა ქართული წერა-კითხვის შესწავლისათვის (ჭიჭინაძე 1893 დ: 1-2).

ზეგნელების ქართულ სიტყვათა მარაგში ოსმალური სიტყვები ძალიან მცირე რაოდენობით ყოფილა. ზ. ჭიჭინაძის თქმით, ბევრ ზეგნელს თათრული ათი სიტყვაც კი არ სცოდნიათ, ისინი სულ ქართულად ლაპარაკობდნენ. ზ. ჭიჭინაძეს ერთ სხალთელთან ჰქონია საუბარი, რომლისთვისაც უკითხავს: ქართულად რომ ლაპარაკობ, თქვენი მოლები არ გიშლიანო? სხალთელს უთქვამს: ისინი ამაზე ბევრს ჩხუბობდნენ, მაგრამ ახლა ამბობენ, ეს ენა ქართული არ არის, არამედ „გურჯიჯა“ არისო (ჭიჭინაძე 1893 გ: 1).

ზაქარია ჭიჭინაძე გრძნობდა, რომ ახლად დაბრუნებულ აჭარაში ქართული ეროვნული ცნობიერების აღდგენის მხრივ აუცილებელი იყო ქართული სკოლების გახსნა, მაგრამ მაშინ ეს არც ისე ადვილი იყო, ამიტომ მან ფეხით შემოიარა აჭარის თითქმის ყველა სოფელი. მოგზაურობის დროს ის მოსახლეობას ურიგებდა წიგნებს და თვითონვე ასწავლიდა ქართულ ანბანს. 1894 წლისთვის ზ. ჭიჭინაძეს მოვლილი ჰქონდა ქობულეთის, აჭარის, ლივანის, მაჭახლისა და ზეგნის სულ 350-ზე მეტი სოფელი (კომახიძე 1993: 117).

მარადიდში ყოფნის დროს ზ. ჭიჭინაძეს შეუტყვია, რომ ამ ოლქის უფროსი ახმედ-ეფენდი ხალვაში დიდად მოწადინებული ყოფილა სკოლის აშენებისთვის და მას მარადიდელი გლეხებიც დაურწმუნებია ამის აუცილებლობაში. ზ. ჭიჭინაძე იმედს გამოთქვამდა, რომ ეს კეთილშობილური საქმე წარმატებით დაგვირგინდებოდა და ამ მივიწყებულ მხარეში კვლავ დატრიალდებოდა ქართული წიგნი და გავრცელდებოდა ქართული მწიგნობრობა (ჭიჭინაძე 1892: 2).

ახმედ-ეფენდი ხალვაშის თხოვნით მთავრობას ამ მხარეში მასწავლებელი მიუვლენია, მაგრამ მასწავლებელი ეროვნებით რუსი ყოფილა, რომელსაც არ სცოდნია არც ქართული და არც თათრული ენა, რის გამოც მარადიდელებს თავიანთი შვილები სკოლაში არ მიჰყავდათ. საბოლოოდ, საქმე ისე წასულა, რომ ახმედ-ეფენდი ხალვაში იძულებული გამხდარა სკოლა დაეხურა (ჭიჭინაძე 1892: 2).

ზ. ჭიჭინაძეს მარადიდში ყოფნის დროს უნახავს ეს გაუქმებული სკოლა. სკოლის შენობა აივნისანი ლამაზი სახლი ყოფილა. ზ. ჭიჭინაძეს შენობაში ფანჯრიდან შეუხედავს, იგი სავსე ყოფილა მაგიდებით, სკამებით და სხვა სასკოლო ნივთებით (ჭიჭინაძე 1892: 2).

1892 წელს ზაქარია ჭიჭინაძემ მარადიდის ქართველებში მივიწყებული ქართული ენის აღორძინების მიზნით წაიღო 800 ცალი წიგნი, ამ წიგნების მოსახლეობაში დარიგება მიუხდვია მარადიდის სამმართველოში მომუშავე იესე

ქილიფთარისთვის, მასაც დაკისრებული ვალდებულება პირნათლად შეუსრულებია და იმავე 1892 წელს ზ. ჭიჭინაძესგან დატოვებული 800 წიგნიდან 400 დაურიგებია ისეთებისთვის, ვისაც ცოტათი მაინ სცოდნიათ ქართული წერა-კითხვა. ამ წიგნებში დაბეჭდილ ლოცვებს, მუჰამედის ცხოვრებას და ლექსებს თავფურცლად ჰქონიათ ქართული ანბანი (ჭიჭინაძე 1892: 2).

იმდენად დიდია ზაქარია ჭიჭინაძის ღვაწლი ყოფილი „ოსმალის საქართველოს“ მოსახლეობაში ქართული სულიერების აღდგენისა და აღორძინების მხრივ, რომ მისი სახელი აჭარის ისტორიაში ოქროს ასოებით უნდა ჩაიწეროს და მისი სახელის უკვდავსაყოფად ყველაფერი უნდა გაკეთდეს (კომახიძე 1993: 121).

Gela Kistauri

Zakaria Chichinadze's Contribution to the Georgian Education Enhancement in Former "Ottoman Georgia"

The article analyses rejoining of historical territories of Georgia (Klarjeti, Shavshet-Imerkhevi, Adjara with Batumi, Artaani and Oltisi) to Georgia, as a result of Russia's victory in Russia-Ottoman war of 1877-1878, and the contribution made by Zakaria Chichinadze together with his co-patriots, for the purpose of restoration of the Georgian spiritual culture among the population of the regained territories.

This one of the most important events for Georgians was broadly reported by the Georgian press of that period. The Georgian public figures like Zakaria Chichinadze, Sergei Meskhi, Levan Mchedlishvili, Davit Tsereteli, Ivane Jaiani, Aleksandre Kipshidze (Proneli), Vasil Koptonashvili and others used to publish number of important articles about this issue in newspapers of that period.

Z. Chichinadze travelled in this area for several times after rejoining of Meskhet-Adjara. He had described in details political, social economic, cultural conditions and other circumstances related to the rejoined territories.

Zakaria Chichinadze's contribution and efforts for the foundation of Georgian schools and enhancement of Georgian education in these areas is particularly great and numbers of articles were published about this in newspapers of that period.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

წყაროები

ახალი ამბავი 1891: ახალი ამბავი გაზ. „ივერია“, 1891, № 149.

თაყაიშვილი 1938: თაყაიშვილი ე., არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და ჩანგლში 1907 წელს, პარიზი., 1938; თაყაიშვილი 1960: თაყაიშვილი ე., 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1960.

„ივერია“ 1898: გაზ. „ივერია“, 1898, № 219.

ჭავჭავაძე 1877: ჭავჭავაძე ი., „ოსმალის საქართველო“, ჟურ. „ივერია“, 1877, № 9.

ფრონელი 1893: ფრონელი (ყიფშიძე) ა., თბილისი 29 ივლისი, გაზ. „ივერია“, 1893, № 161.

ყაზბეგი 1960: ყაზბეგი გ., „აჭარის შესახებ“, ნაშრომი თარგმნეს, შესავალი წერილი, კომენტარები და საძიებლები დაურთეს და გამოსცეს ნ. ნაჭყებიაშვილმა და მ. სვანიძემ, ბათუმი – 1960.

ჭიჭინაძე 1892: ჭიჭინაძე ზ., დაბა და სოფელი, მარადილი, გაზ. „ივერია“, 1892, № 234.

ჭიჭინაძე 1893 ა: ჭიჭინაძე ზ., წერილი მაჭახლიდან, გაზ. „ივერია“, 1893, № 159.

ჭიჭინაძე 1893 ბ: ჭიჭინაძე ზ., წერილი მაჭახლიდან, გაზ. „ივერია“, 1893, № 160.

ჭიჭინაძე 1893 გ: ჭიჭინაძე ზ., მარადილი, გაზ. „ივერია“, 1893, № 211.

ჭიჭინაძე 1893 დ: ჭიჭინაძე ზ., მარადილი, გაზ. „ივერია“, 1893, № 212.

ჭიჭინაძე 1901: ჭიჭინაძე ზ., წერილი შავშეთიდან, ართვინი, გაზ. „ივერია“, 1901, № 198.

ლიტერატურა

კომახიძე 1993: კომახიძე თ., ბათუმის ამადგარნი, ბათუმი., 1993.

ჭიჭინაძე 1922: ჭიჭინაძე ზ., სრულიად საქართველოს მწვერალთა კავშირის საბჭოს გამოცემა, 1922.

ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლების კლასიფიკაციის საკითხისათვის

ძველი წერილობითი ძეგლების კლასიფიკაცია მეცნიერების ერთ-ერთ კარდინალურ ამოცანას წარმოადგენს, რის შედეგად ზუსტდება ძეგლების ქრონოლოგიური, გეოგრაფიული, ენობრივი, შინაარსობრივი, გარეგნული და ა. შ. ნიშნები. გრამატოლოგები (პალეოგრაფები), წარწერების სისტემატიზაციისას, უპირატესობას გარეგნულ ნიშნებსა და შინაარსობრივ მხარეს ანიჭებენ, თუმცა მათი კომპლექსური ანალიზი და სრულყოფილი კლასიფიკაცია, იძლევა ამა თუ იმ რეგიონში მიმდინარე სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ძვრების შესახებ რეალურ ისტორიულ სურათს. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე ცვლილებებიც ყველაზე უკეთ წერილობით კულტურაზე და განსაკუთრებით ეპიგრაფიკულ ძეგლებზე აისახება. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, წარწერების კომპლექსურ შესწავლას, მათ ქრონოლოგიურ, არეალურ, ენობრივ, შინაარსობრივ, გარეგნული ნიშნის მიხედვით კლასიფიკაციასა და სისტემატიზაციას საგანგებო ყურადღება უნდა მიექცეს.

ჯავახეთის ისტორიული წარწერების შესწავლის ამ ეტაპზე, როცა ქართველი და სომეხი მკვლევრების მიერ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოვიდა ამ მხარის ქართული და სომხური ეპიგრაფიკული (ლაპიდარული) ძეგლები კორპუსები, გამოცემულია საქართველოში არსებული ბერძნული ეპიგრაფიკული ძეგლების ძირითადი ნაწილი, ჩვენ შეგვიძლია ვისაუბროთ რეგიონში არსებული ეპიგრაფიკული ძეგლების კლასიფიკაციის საკითხზე. მიუხედავად იმისა, რომ ზემოთაღნიშნული გამოცემები მხოლოდ ლაპიდარულ წარწერებს ეხება და არ ჩატარებულა რეგიონში არსებული ქართული და ბერძნული ფრესკული წარწერების ერთობლივი კომპლექსური კვლევა, ისტორიული წარწერების სისტემატიზაციის საკითხი კარგა ხანია დღის წესრიგში დგას. აქვე დაზუსტების მიზნით აღვნიშნავთ, რომ სომხურენოვანი ფრესკული წარწერები რეგიონში არ გვხვდება.

2011 წელს ინგლისურ ენაზე გამოქვეყნდა სამეცნიერო კარაპეტიანის მონოგრაფია JAVAKHK, რომელშიც ძირითადად განხილულია ჯავახეთის მატერიალური კულტურის ძეგლები: ეკლესია-მონასტრები, მეგალითური და ეპიგრაფიკული ძეგლები, მათ შორის ქართული ლაპიდარული წარწერები. წარმოდგენილია ჯავახეთის მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა, ძველი და თანამედროვე პოლიტიკური რუკები, 1914 წლისა და 1987 წლის ეთნიკური რუკები, არქეოლოგიური და ძველი არქიტექტურული ძეგლების რუკები და ა. შ. წიგნში ქართული წარწერების კვლევა ეკუთვნის აღექსანდრე ქანანიანს (Karapetian, Kananian, 2011).

აღნიშნული ნაშრომი უკანასკნელ წლებში ჯავახეთის წარსულის შესახებ გამოქვეყნებულ კვლევებს შორის განსაკუთრებით საყურადღებოა. მასში ავტორი ცდილობს ფართო ისტორიულ-კულტურულ ჭრილში წარმოაჩინოს ჯავახეთის რეგიონის ძველი არქიტექტურისა და წერილობითი კულტურის ძეგლები, რისთვისაც თანმიმდევრულად წარმოადგენს ინფორმაციას რეგიონის გეოგრაფიული ადგილა-

მდებარეობის, ბუნებრივ-კლიმატური პირობების, ტოპონიმისა და ეტიმოლოგიის, მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის, ისტორიული ეპოქებისა და კულტურის ძეგლების შესახებ. ისტორიული ნაწილი დაყოფილია ოთხ ეპოქად: პრე-ქრისტიანული ხანა, ჯავახეთი IV–XIII საუკუნეებში, XIV–XVIII და XIX–XX საუკუნეებში. ისტორიული ძეგლებიდან ავტორი მიმოიხილავს არქეოლოგიურ ძეგლებს, ციკლოპურ ნაგებობებს, სომხურ ხაჩკარებს, ქრისტიანული არქიტექტურის ძეგლებს, ეპიგრაფიკულ ძეგლებსა და ა. შ. ერთ გვერდზე საუბარია განათლებაზეც, რომელიც ნაშრომის კონტექსტს თითქოს მიმართულებას უცვლის, მაგრამ წიგნის ძირითად ნაწილს წარმოადგენს ჯავახეთის ძველი არქიტექტურის ძეგლები, რომლებიც სოფლების მიხედვით ანბანის რიგზეა დალაგებული. აღნიშნული დალაგება შენარჩუნებულია სარჩევშიც, რომლის ერთი თვალის გადავლევაც კი მკითხველის წინაშე წარმოაჩენს ავტორის ტენდენციურ დამოკიდებულებას რეგიონის ისტორიისა და კულტურისადმი. ვერ ვიტყვით რომ ასეთივე ტენდენციურობას იჩენს ალექსანდრე ქანანიანი, რომელსაც ნაშრომში ეკუთვნის ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლების კრიტიკული ანალიზი. მიუხედავად იმისა, რომ ქართული წარწერები ზოგჯერ შეცდომით, ხოლო ქართული ასომთავრულის ზოგიერთი გრაფიკა სომხური ანბანის ასოთა მოხაზულობით არის წარმოდგენილი, ასომთავრულით შესრულებული წარწერები ნაშრომში რატომღაც იწოდება, როგორც „მესროპისეული ქართული წარწერები“¹ (Karapetian, Kananian, 2011: გვ. 28.) და ა.შ., ვფიქრობთ, ალექსანდრე ქანანიანს დიდი შრომა აქვს გაწეული ქართული ლაპიდარული წარწერების მეტნაკლებად სრულყოფილი სურათის წარმოჩენის: წარწერების მოძიების, ტექსტების დაზუსტების, კრიტიკული ანალიზისა და ბიბლიოგრაფიის შესწავლის საქმეში.

სამწუხაროდ, იგივეს ვერ ვიტყვით ნაშრომის დანარჩენ ნაწილზე: პირველი ფაქტი, რაც იმთავითვე მკითხველს თვალში ხვდება, არის რეგიონის ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრების დიდი უმრავლესობის სომხურ-ქალკედონურ ძეგლებად გამოცხადება, ეს ასახულია როგორც ტექსტში, ასევე ცალკეული ძეგლების განხილვის დროს და ნაშრომზე დართულ ხუროთმოძღვრული ძეგლების რუკაზეც. მაშინ, როცა ავტორი იცნობს აღნიშნულ საკითხზე არსებულ ისეთ ფუნდამენტალურ კვლევებს როგორცაა ვახტანგ ბერიძის *Грузинская архитектура с древнейших времен до начала XIX века* (Беридзе, 1967), ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება (ბერიძე, 1974), სამცხის ხუროთმოძღვრება (ბერიძე, 1955), დევი ბერძენიშვილის, ირინე ელიზბარაშვილის, ნიკოლოზ ვაჩიეშვილისა და ციციხოველიძის ერთობლივ კვლევას – ჯავახეთი, ისტორიულ-ხუროთმოძღვრული გზამკვლევი (ბერძენიშვილი, ელიზბარაშვილი, ვაჩიეშვილი, ჩაჩხუნაშვილი, 2000)² და სხა ნაშრომებს.

არასწორადაა წარმოდგენილი ცალკეული სოფლებისა და ადგილების ტოპონიმისა. ამის ყველაზე გაუმართლებელი მაგალითია ისეთი უნიკალური ისტორიულ-კულტურული მნიშვნელობის ძეგლის სახელის დამახინჯება, როგორცაა

1. მაშინ როცა ჯერ კიდევ დაუზუსტებელია ისეთი საკითხები, როგორცაა მესროპი იყო სომხური ანბანის შემქმნელი თუ მამტოცი, სომხური ანბანის ავტორი იყო იგი თუ რედაქტორ-გამავრცელებელი, ასევე სადავოა რატომ არ იცის მამტოცმა ქართული თუკი ქართული ანბანის შემქმნელია, ან რატომ არ იცნობს ლაზარე ფარპეცი კორიუნის იმ ცნობას, სადაც საუბარია მამტოცის მიერ ქართული ანბანის შექმნაზე, რატომ აცხადებს მხითარ აირივანევი ფარნავაზს ქართული ანბანის ავტორად და ა. შ. ასეთ ვითარებაში „მესროპისეულ ქართულ ანბანზე“ საუბარი არამეცნიერულად, უფრო მეტიც, არაეთიკურადაც მიგვაჩნია.
2. ვფიქრობთ საჭიროა, აღნიშნული ნაშრომის ინგლისურ ენაზე თარგმნა.

ვარძია. იგი ნაშრომში რამდენიმე ადგილას მითითებულია, როგორც „ვარძიუნიკ“ (Karapetian, Kananian, 2011: გვ. 6; გვ. 484–486 და ა. შ.), მაშინ როცა ყველა ისტორიული წყარო მას ასახელებს, როგორც „ვარძია“ და ვერცერთ წყაროში, ვერც ქართულ, ვერც უცხოურ თხზულებებში, ან სხვა სახის წერილობით საბუთებში ამ ძეგლის „ვარძიუნიკ“ ფორმას ვერ მივაკვლიეთ. სამწუხაროდ, „ვარძიუნიკ“-ის ეტიმოლოგიურ წარმომავლობას ვერც ბატონი სამეველ კარაპეტციანი ასაბუთებს. უბრალოდ, ამის შესახებ არც საუბრობს – მისცა ტოპონიმ ვარძიას სომხური ფორმა და მორჩა.

საყურადღებოა, რომ იქვე, იმავე გვერდებზე ალექსანდრე ქანანიანის მიერ წარმოდგენილია ვარძიის ქართული ლაპიდარული და ფრესკული წარწერების ძირითადი ნაწილი, რომლებშიც დასახელებული არიან საქართველოს მეფეები (გიორგი III, თამარი, გიორგი IV ლაშა), ქართლის ერისთავთ ერისთავი რატი, ადგილობრივი ფეოდალი და რეგიონის მმართველი ივანე ათაბაგი და სხვები, რომლებიც წარწერებში ჩანან, როგორც ვარძიის ქტიტორები – მშენებლები, რესტავრაციის ინიციატორები და სხვადასხვა სახის შეწირულობათა გამცემნი.

მსგავსი უნებლიე, თუ მიზანმიმართული შეცდომები, მრავლადაა ნაშრომში. ვფიქრობთ, კიდევ უფრო მეტი შეცდომებითაა წარმოდგენილი ჯავახეთის სხვა ისტორიული სოფლების ტოპონიმია, ასევე დაუზუსტებელი და არასწორი მონაცემებითაა შედგენილი სხვადასხვა ეპოქის ეთნიკური რუკები, შეცდომითაა დათარიღებული თურქული (ოსმალური) წარწერა არაბული გრაფიკით და ა. შ. ყველა ეს საკითხი მეცნიერების სხვადასხვა დარგის შესწავლის საგანია და ახლა აღნიშნული საკითხების განხილვას არ შევუდგებით, მაგრამ ვფიქრობთ, მეცნიერებისთვის მიუღებელი და დაუშვებელია საისტორიო წყაროებისა და ფუნდამენტალური ხასიათის კვლევათა უგულვებელყოფა, დაუზუსტებელი მონაცემებისა და საკუთარი ინტერპრეტაციების საფუძველზე რეგიონის განსხვავებულ ისტორიულ დისკურში წარმოჩენა.

ეპიგრაფიკული ძეგლების კუთხით JAVAKHK-ის ერთგვარ პასუხს წარმოადგენს 2012 წელს რუსთაველის სამეცნიერო ფონდის გრანტის ფარგლებში გამოქვეყნებული კოლექტიური ნაშრომი „ჯავახეთის ეპიგრაფიკული კორპუსი“, (ქართულ ენაზე, რუსული და ინგლისური რეზიუმეებით). ნაშრომი გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევები დაურთეს ვალერი სილოგავამ, ლია ახალაძემ, მერაბ ბერიძემ, ნესტან სულავამ და როინ ყავრელიშვილმა. მათ შორის ჯავახეთის ქართული ლაპიდარული წარწერების ტექსტები და გამოკვლევები ეკუთვნის ვალერი სილოგავას და ლია ახალაძეს, ხოლო სომხური წარწერების შესახებ ინფორმაცია როინ ყავრელიშვილს (სილოგავა, ახალაძე, ბერიძე, სულავა, ყავრელიშვილი, 2012).

ნაშრომში კომპლექსურადაა შესწავლილი ჯავახეთის ისტორიული გეოგრაფია, ქართული და სომხური ლაპიდარული წარწერები, ტოპონიმია და საღვთისმეტყველო ლიტერატურული ცენტრები. სრულყოფილადაა ნაჩვენები ჯავახეთის, როგორც ქართული წერილობითი კულტურისა და ლიტერატურული ცენტრის მნიშვნელობა და როლი ჩვენი ქვეყნის კულტურის ისტორიაში. აქვე დასმულია საკითხი ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლების (ქართული, სომხური, ბერძნული, ოსმალური) კატალოგის შექმნის შესახებ (სილოგავა, ახალაძე, ბერიძე, სულავა, ყავრელიშვილი, 2012: გვ. 25).

2004 წელს აკადემიკოსმა თინათინ ყაუხჩიშვილმა გამოაქვეყნა ბერძნული წარწერების კორპუსის მეორე შესწორებული და შევსებული გამოცემა, რომელშიც ასევე დაზუსტდა ჯავახეთიდან მანამდე ცნობილი ბერძნული წარწერები (ყაუხჩიშვილი, 2004: 233-241)³.

ამდენად, ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლების კვლევის ამ ეტაპზე შესაძლებელია დაისვას ჯავახეთის წარწერების ქრონოლოგიური, ენობრივი, არეალური, შინაარსობრივი და გარეგნული ნიშნის მიხედვით კლასიფიკაციის საკითხი. ეს საფუძველს ჩაუყრის ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლების სრული კატალოგის შექმნას, რის შედეგად მივიღებთ ჯავახეთში წერილობითი კულტურის წარმოშობისა და განვითარების შესახებ შედარებით მეტ-ნაკლებად სრულ სურათს.

ზემოთხსენებული ნაშრომების მიხედვით, ჯავახეთის ეპიგრაფიკულ ძეგლებში გვხვდება ქართული, სომხური, ბერძნული და ოსმალური ეპიგრაფიკული ძეგლები. ეს მრავალფეროვნება ჯავახეთის, როგორც საქართველოს „მონაპირე“, საზღვრისპირა რეგიონის რთულ ისტორიულ თავგადასავალსა და ქარტყილებით სავსე პოლიტიკურ ცხოვრებაზე მიუთითებს. აღნიშნული წარწერების შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის კომპლექსური ანალიზის საფუძველზე რეგიონის წარწერების ენობრივ, ქრონოლოგიურ, შინაარსობრივ და გარეგნული ნიშნის მიხედვით კლასიფიკაციას შემდეგი სახე აქვს:

ენობრივი თვალსაზრისით ჯავახეთში სახეზე გვაქვს ქართული, სომხური, ბერძნული და ოსმალური წარწერები. მათ შორის ქართული ლაპიდარული წარწერა- 220-ზე მეტია, რომლებიც დაცულია ქრისტიანული ხელოვნების ძეგლებზე, საერო დანიშნულების ნაგებობებსა და საფლავის ქვის ეპიტაფიებზე (სილოგავა, ახალაძე, ბერიძე, სულავა, ყავრელიშვილი, 2012: გვ. 26-133). ქართული ფრესკული წარწერა 50-ზე მეტია⁴. ანუ, ამ ეტაპზე სახეზე გვაქვს 270-ზე მეტი ქართულენოვანი წარწერა. ჯავახეთის ეპიგრაფიკული კორპუსის მიხედვით 50-ზე მეტი სომხური ლაპიდარული წარწერა გვაქვს (სილოგავა, ახალაძე, ბერიძე, სულავა, ყავრე ლი შ ვი ლი, 2012: გვ. 134-146), ხოლო სამველ კარაპეტანის მიხედვით 60-მდე (Karapetian, Kananian, 2011), რომელთა უმრავლესობა საფლავის ქვის ეპიტაფიები და საერო ხასიათის წარწერებია.

შედარებით მცირე რაოდენობითაა ბერძნული და ოსმალური ლაპიდარული წარწერები. ბერძნული ეპიგრაფიკული ძეგლების აბსოლუტური უმრავლესობა ფრესკულია, რომლებიც ძირითადად, საკულტო დანიშნულების ძეგლებზე გამოსახულების განმარტებითი წარწერების სახით გვხვდება (ყაუხჩიშვილი, 2004: 233-241). გვაქვს ერთი თურქული (ოსმალური) წარწერა არაბული გრაფიკით ახალქალაქის ციხის ჯამეს შიდა კედელზე, რომელიც 1803-1804 წლებით თარიღდება. ცნობილია რამდენიმე წარწერა არაბული გრაფიკით საყოფაცხოვრებო ხასიათის ნივთზეც.

გარეგნული ნიშნის მიხედვით ეპიგრაფიკული ძეგლების კლასიფიკაცია საშუალებას გვაძლევს დავაზუსტოთ, ძირითადად, რომელ მასალაზე შესრულებული წარწერები გვხვდება მხარის ეპიგრაფიკაში. დღევანდელი მონაცემებით გვაქვს:

3. საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსის 2004 წლის გამოცემაში შესულია მხოლოდ ვარძიის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძრისა და ანანაურის (ვარძიის კლდის სოფლის) ეკლესიის ბერძნული ფრესკული წარწერები.

4. ვეყრდნობით ჯავახეთის ფრესკული წარწერების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული მონაცემების საფუძველზე შექმნილ ჩვენს კატალოგს. აქვე დავაზუსტებთ, რომ მათი რაოდენობა გაცილებით მეტი უნდა იყოს.

ლაპიდარული, ფრესკული, ჭედური და ნაკაწრი წარწერები. მათ შორის ძველი ჭედური ხელოვნების ძეგლებზე დაცული წარწერები რეგიონში დაცული არ არის: მათი ნაწილი მუზეუმებსა და სპეციალურ დაცვებულ ტერიტორიებში ინახება, ნაწილი უკვე დაღუპულია და ცნობები მათ შესახებ მხოლოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში გვხვდება. ლაპიდარული წარწერები, როგორც აღვნიშნეთ დაცულია ქართულ, სომხურ, ოსმალურ (არაბულ) ენებზე და მათი უმრავლესობა ქართულენოვანია. ჯავახეთის ეპიგრაფიკული კორპუსი მთლიანად ჯავახეთის ლაპიდარულ წარწერებს ეძღვნება.

ფრესკული წარწერები ჯავახეთში, შედარებით მცირე რაოდენობით გვხვდება, ისიც მხოლოდ ქართულ და ბერძნულ ენებზე. ყველა მათგანი ქრისტიანული ხელოვნების ძეგლებზე – ეკლესია-მონასტრებისა და სალოცავების ინტერიერშია დაცული. მათი უმრავლესობა გამოსახულების განმარტებითი, ანუ მემორიალური წარწერების რიცხვს მიეკუთვნება. ფრესკული წარწერების ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი, დიდი ალბათობით, X საუკუნეა, თუმცა ინტენსიურად XII საუკუნიდან ჩანს. ფრესკული წარწერები ჯავახეთის სომხურენოვან ეპიგრაფიკაში არ გვხვდება (ვეერდნობით ს. კარაპეტინის გამოცემას).

ქრონოლოგიურად ჯავახეთის ისტორიული წარწერები VI-XIX საუკუნეებს განეკუთვნებიან. მათ შორის უძველესია ლაპიდარული წარწერები. ენობრივად ყველაზე ძველია ქართულენოვანი წარწერები, რომელთა უმრავლესობა გაერთიანებული საქართველოს დროინდელია და XI-XV საუკუნეებით თარიღდება. საკმაოდ სოლიდურია IX-X საუკუნეებისა და XVI-XIX საუკუნეების ქართულენოვანი წარწერების რაოდენობაც. XIX საუკუნიდან ქართულ ენაზე, ძირითადად შემორჩენილია საფლავის ქვის ეპიტაფიები⁵.

უძველესი სომხურენოვანი ლაპიდარული წარწერა ახალქალაქის საფლავის ქვის ეპიტაფიაა და 1294 წლით, ანუ XIII საუკუნის მიწურულით თარიღდება (სილოვაკა, ახალაძე, ბერიძე, სულავა, ყავრელიშვილი, 2012: 140-141), გვხვდება XIV-XVIII სს. რამდენიმე წარწერა, მაგრამ სომხურენოვანი წარწერების უმრავლესობა XIX საუკუნისაა და საფლავის ქვის ეპიტაფიებს მიეკუთვნებიან.

შინაარსისობრივი თვალსაზრისით, ჯავახეთის ეპიგრაფიკულ ძეგლებში გვხვდება საამშენებლო, იურიდიული, მემორიალური და პილიგრამული წარწერები. აღნიშნული კლასიფიკაციით ოთხივე სახის წარწერები გვხვდება მხოლოდ ქართულ ენაზე. საამშენებლო და იურიდიული წარწერების ძირითადი უმრავლესობა ქართულ ენოვანია, იშვიათად გვხვდება ხაჩკარის მშენებლობის სომხურენოვანი წარწერა, თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სომხური წარწერების დიდი უმრავლესობა საფლავის ქვის ეპიტაფიებია. ბერძნული წარწერები ძირითადად, ფრესკულია და მემორიალური წარწერების რიცხვს მიეკუთვნებიან. რეგიონში გვხვდება პილიგრამული შინაარსის ქართული წარწერებიც.

მიღებულია ეპიგრაფიკული ძეგლების კლასიფიკაცია ხელოვნებით დამწერლობათა მიხედვით (ჯავახიშვილი, 1996: გვ. 128-130; ჯავახიშვილი, 1949: გვ. 124-126). მსგავსი დამწერლობა დამახასიათებელია საქართველოს ყველა ისტორიული რეგიონის ეპიგრაფიკული ძეგლებისათვის – გვხვდება კიდურწაისრული, კიდურწერტილოვანი და კიდურყვავილოვანი წარწერები. ჯავახეთის ქართულ ლაპიდარულ

5. აღნიშნული მასალა გარკვეული მიზეზების გამო ვერ აისახა ჯავახეთის ეპიგრაფიკულ კორპუსში.

წარწერებში გვაქვს სამივე ჯგუფის ნიმუშები, განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანია კიდურწერტილოვანი ქართული წარწერები. მხარის მონუმენტურ დამწერლობაში იშვიათია კიდურწერტილობა და ეს შესამჩნევია, როგორც ქართული, ასევე ბერძნული და სომხური წარწერებისათვის, რაც შეიძლება ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლების თავისებურებადაც ჩაითვალოს. თუ რამდენიმე ქართულ მონუმენტურ წარწერაში მაინც შემორჩენილია კიდურწერტილობა, ეს საერთოდ არ ჩანს სომხურ ეპიგრაფიკულ ძეგლებში. საგულისხმოა, რომ კიდურწერტილობა და კიდურწერტილოვნება დამახასიათებელია სომხური ეპიგრაფიკისთვისაც, რისი ყველაზე კარგი მაგალითია ანისის მთავარი ტაძრის სომხური ლაპიდარული წარწერები, რომელთა უმრავლესობა ხელოვნებითი დამწერლობის ამ ჯგუფებს მიეკუთვნებიან. სამწუხაროდ, ჯავახეთის სომხურ ეპიგრაფიკულ ძეგლებში ეს არ შეიმჩნევა. რაც შეეხება კიდურყვავილოვნებას ისიც იშვიათად გვხვდება ქართულ და ბერძნულ ფრესკული წარწერებში.

დარწმუნებული ვართ, წარმოდგენილი კლასიფიკაცია მომავალში ახალი მასალით შეივსება, დაზუსტდება და შედარებით სრულყოფილ სახეს მიიღებს. არსებული მასალა კი საფუძველს აცლის ყველა ანტიმეცნიერულ, დაუსაბუთებელ პუბლიკაციას და საშუალებას გვაძლევს მრავალმხრივი დასკვნები გავაკეთოთ: ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლები რეგიონის მოსახლეობის მძიმე ისტორიული ყოფიერების რეალური ანარეკლია, რომელშიც საუკუნეების მანძილზე მიმდინარე რთული პოლიტიკური, საზოგადოებრივი და კულტურული პროცესები ჩანს; როგორც კლასიფიკაციის საფუძველზე ვლინდება, რეგიონში არსებული რთული ვითარების მიუხედავად, განათლების, მოსახლეობის კომუნიკაციის, წერილობითი კულტურის (აღმსარებლობის, ლიტერატურის და ა. შ.), ყოფიერებისა და ცოცხალი მეხსიერების უმთავრეს საშუალებას ქართული ენა და ქართული დამწერლობა წარმოადგენდა.

Lia Akhaladze

To the Classification Issue of the Epigraphic Monuments of Javakheti

While studying Javakheti inscriptions for the period when this region's Georgian and Armenian epigraphic monuments were introduced in the scientific circulation by Georgian and Armenian researchers, we can present comprehensive classification and systematization of epigraphic monuments existing in the region.

There has been accepted a classification of epigraphic monuments according to the linguistic, chronological, outer signs, in terms of the content and art writing.

Epigraphic monuments in Javakheti are kept in several languages: English, Greek, Armenian and Ottoman languages. The diversity of this historical region indicates on tough historical adventures of the border region.

Chronologically epigraphic inscriptions of Javakheti are dated to the V-XIX centuries. Among them Georgian inscriptions are ancient, majority of them are dated to the IX-X and XI-XV centuries. We have also a huge number of Georgian inscriptions of the XVI- XIX centuries. The ancient Armenian inscription is dated to 1294. There are the inscriptions of the XIV-XVIII centuries, but most of the Armenian inscriptions are dated to the XIX century.

According to the outer signs we have lapidary, mural, engraved and scratched inscriptions. Among them engraved inscriptions are not kept on the place. Lapidary inscriptions are found in Georgian, Greek, Armenian, Ottoman, Arabic languages and are curved on religion purpose art monuments, on secular purpose buildings and gravestone epitaphs. According to the quantity, Georgian lapidary inscriptions are the most numerous and together with the gravestone epitaphs of the XIX century reach to 250, Armenian inscriptions (according to the publication of S. Karapetyan) reach to 60, Greek and Ottoman lapidary inscriptions are relatively less.

Mural inscriptions are mainly performed in Georgian and Greek languages and as a rule are mural explanatory inscription of the Saints. The Armenian and Ottoman inscriptions done with paint are not recorded.

In terms of the content the above-mentioned epigraphic monuments are divided into constructive, legal, memorial and pilgrimage inscriptions. Also all three groups of art writing are defined – kidurtsaisruli (edged-arrowed), kidurtsertilovani (edged-pointed) and kidurkvavilovani (edged-flowered) inscriptions.

In the paper on the basis of the complex analysis of the epigraphic monuments of Javakheti there is defined, that in spite of the existing difficult situation in the region, the Georgian language and the Georgian alphabet were the main means of the people's communication, culture (of religion, literature, and so on), living memory.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბერძენიშვილი, ელიზბარაშვილი, ვახეიშვილი, ჩახუნაშვილი, 2000: ჯავახეთი, ისტორიულ-სუროთმოდერული გზამკვლევი, საქართველოს მეგზური I. ტექსტის ავტორები: დევი ბერძენიშვილი, ირინე ელიზბარაშვილი, ნიკოლოზ ვახეიშვილი, ციცილო ჩახუნაშვილი, თბ., 2000.

ბერიძე, 1974: ვახტანგ ბერიძე, ძველი ქართული სუროთმოდერება, თბ., 1974.

ბერიძე, 1955: ვახტანგ ბერიძე, სამცხის სუროთმოდერება, თბ., 1955.

სილოგავა, ახალაძე, ბერიძე, სულავა, ყავრელიშვილი, 2012: ჯავახეთის ეპიგრაფიკული კორპუსი, ლაპიდარული წარწერები, ტოპონიმია, საღვთისმეტყველო ლიტერატურული ცენტრები, გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევები დაურთეს ვალერი სილოგავამ, ლია ახალაძემ, მერაბ ბერიძემ, ნესტან სულავამ და როინ ყავრელიშვილმა, თბ., 2012.

ყაუხჩიშვილი, 2004: თინათინ ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, მეორე შესწორებული და შევსებული გამოცემა, თბ., 2004.

ჯავახიშვილი, 1949: ივანე ჯავახიშვილი, ქართული დამწერლობათმცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია, მეორე გამოცემა, თბ., 1949.

ჯავახიშვილი, 1996: ივანე ჯავახიშვილი, ქართული დამწერლობათმცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი IX, თბ., 1996.

Karapetian, Kananian, 2011: Samvel Karapetian, Javakhk, Critical Study of the Georgian-Language Lapidary Inscriptions and Scientific Literature by Alexandre Kananian, Yerevan, 2011.

Беридзе, 1967: Вахтанг Беридзе, Грузинская архитектура с древнейших времен до начала XIX века, тб. 1967.

დაკარბული სახელმწიფოებრიობა
(1798 წლის იანვარი – 1802 წლის აპრილი)

ქართული სახელმწიფოებრიობის კრიზისი, რომელიც XVIII საუკუნის დასასრულისათვის ყოვლისმომცველი გახდა, XIX საუკუნის დამდეგს (1801-1810 წწ.) სახელმწიფოებრიობის ლიკვიდაციით დასრულდა. ქართული სამეფო-სამთავროები (ქართლ-კახეთის სამეფო, იმერეთის სამეფო, სამეგრელოს, გურიისა და აფხაზეთის სამთავროები) რუსეთის იმპერიამ დაიპყრო. მოხდა დიდი ტრაგედია, რომელიც ბოლო საუკუნეების (XVI-XVIII სს.) განმავლობაში მზადდებოდა.

1. დაცემის მიზანშეწონილობა

ქართული სახელმწიფოებრიობის კრიზისი, ქვეყნის შიგნით განვითარებულ პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური პროცესებით იყო გაპირობებული. აქვე გარკვევით უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული სამეფო-სამთავროების შინაგანი განვითარების ტენდენციები ბევრწილად გარესამყარომ განსაზღვრა. მხედველობაში გვაქვს ირანის, ოსმალეთისა და რუსეთის ბრძოლა საქართველოში გაბატონებისათვის. XVI საუკუნის დამდეგიდან (1514 წ.) დაწყებული ირან-ოსმალეთის ომები, რომლებიც საუკუნეზე მეტ ხანს გაგრძელდა, საქართველოსაც შეეხო. ამასიის ზავიდან (1555 წ.) დაწყებული ზოჰაბის ზავით (1639 წ.) დამთავრებული საქართველოს ტერიტორია რამდენჯერმე გადანაწილდა ირანსა და ოსმალეთს შორის. საბოლოოდ საქართველოს აღმოსავლეთ ნაწილი (ქართლისა და კახეთის სამეფოები) ირანს ერგო, დასავლეთ ნაწილი (იმერეთის სამეფო, სამეგრელოს, გურიისა და აფხაზეთის სამთავროები) – ოსმალეთს. ირანმა მიიტაცა ჭარ-ბელაქანი (საინგილო), ხოლო ოსმალეთმა – სამცხე-საათაბაგო და აჭარა. ამ ტერიტორიაზე ქართველ მეფე-მთავართა იურისდიქცია აღარ ვრცელდებოდა. XVIII საუკუნის დამდეგიდან საქართველოს ტერიტორიისათვის ბრძოლაში რუსეთიც ჩაება (გურული 2011-ა). ირანი, ოსმალეთი და რუსეთი უხეშად ერეოდნენ ქართული სამეფო-სამთავროების საშინაო საქმეებში. ქართველ მეფე-მთავართა სავსებით ცხადი დამლუპველი საშინაო პოლიტიკა ხშირად გარე ძალის (ირანის, ოსმალეთის, რუსეთის) მიერ იყო ნაკარნახევი. ასეთ ვითარებაში სამეფო სახლებმა, საეკლესიო იერარქებმა, ქართულმა პოლიტიკურმა ელიტამ ნელ-ნელა დაკარგეს დამოუკიდებელი სახელმწიფოს მართვა-გამგეობისათვის აუცილებელი თვისებები. XV საუკუნის მეორე ნახევარში ერთიანი საქართველოს სამეფო-სამთავროებად დაშლის შემდეგ სხვა უარყოფით ტენდენციებთან ერთად თავი იჩინა კიდევ ერთმა დამლუპველმა მოვლენამ – სამეფო-სამთავროებში გაქრა საქართველოს საგარეო საფრთხის აღქმის ტრადიცია. ამიერიდან პოლიტიკურ აზროვნებაში აღარ არსებობდა ცნება „საქართველოს საფრთხე“. ეს ცნება შეიცვალა ცნებებით: „ქართლის საფრთხე“,

„კახეთის საფრთხე“, „იმერეთის საფრთხე“ და ა.შ. სამეფო სახლებს, პოლიტიკურ ელიტას მშვიდ ვითარებაში საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაციის შემუშავების საშუალება წაერთვათ. საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაციის განსაზღვრა ხდებოდა გარესამყაროს – ირანის, ოსმალეთისა და რუსეთის შეჯახებების შედეგად წარმოქმნილ რეალობაში, რაც ცუდსა და კარგს შორის არჩევნის გაკეთების შესაძლებლობას გამოორიცხავდა. საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაციის განსაზღვრა პრაქტიკულად ახალ პატრონთან (დამპყრობელთან) მორიგებას, შეგუებას ნიშნავდა. ასეთმა ვითარებამ დააკნინა ქართული დიპლომატიის, დიპლომატიური და სამხედრო დაზვერვის მნიშვნელობა. XVIII საუკუნის მიწურულისათვის ქართული დიპლომატიური კორპუსი პრაქტიკულად აღარ არსებობდა, კიდევ უფრო ადრე შეწყვეტა ფუნქციონირება დიპლომატიურმა და სამხედრო დაზვერვამ.

XVIII საუკუნის მიწურულსა და XIX საუკუნის დამდეგისათვის ქართული სამეფო-სამთავროების სამხედრო-ეკონომიკური პოტენციალი იმდენად სუსტი იყო, რომ ირანის, ოსმალეთისა და რუსეთის დაპირისპირებაში სახელმწიფოებრიობის გადარჩენა შეუძლებელი იყო. ამ უდაო ჭეშმარიტების გვერდით ხშირად ყურადღება არ ექცევა კიდევ ერთ სავალალო ჭეშმარიტებას: ქართლ-კახეთისა და იმერეთის სამეფო სახლებმა, პოლიტიკურმა ელიტამ დაკარგეს სახელმწიფოებრივი აზროვნება. ფუნქციონირება შეწყვეტა დიპლომატიურმა კორპუსმა. ქართული ჯარის შეკრების, ფინანსური უზრუნველყოფის, შეიარაღებისა და წვრთნის ფორმები და მეთოდები ბევრად ჩამორჩა გარესამყაროს არმიების ორგანიზებას, პირველ რიგში კი, ოსმალეთისა და რუსეთის არმიებს. საქართველოში პრაქტიკულად არ არსებობდა სამხედრო ელიტა, ახლა მის ფუნქციებსაც პოლიტიკური ელიტა ითავსებდა.

2. შთანახწორი ბრძოლის დასაწყისი

XIX საუკუნის დამდეგს (1801-1810 წწ.), როგორც აღვნიშნეთ, ქართული სამეფო-სამთავროები რუსეთის იმპერიამ დაიპყრო. ირანისა და ოსმალეთის ბატონობა რუსეთის ბატონობით შეიცვალა. რა საწყისი პოზიციები გააჩნდათ ამ დროისათვის რუსეთსა და საქართველოს?

1. XIX საუკუნის დამდეგისათვის რუსეთის იმპერიის ხელისუფლებას დაპყრობილი არარუსი ერების მართვის საკმაოდ დიდი გამოცდილება ჰქონდა. ესტონეთის, ლატვიის ლიტვის, უკრაინის, ყირიმის, კარელიის ტერიტორიები გუბერნიებში იყო გაერთიანებული და დაახლოებით ისევე იმართებოდა, როგორც ველიკოროსიის გუბერნიები.

2. საქართველოს სამეფო სახლებს, საეკლესიო იერარქიას, პოლიტიკურ ელიტას ირანისა და ოსმალეთის ბატონობის პირობებში სახელმწიფოებრიობისა და ეკლესიის გადარჩენისათვის ბრძოლის ხანგრძლივი გამოცდილება და ტრადიცია გააჩნდათ, მაგრამ წარმოდგენაც კი არ ჰქონდათ, თუ რა პირობებში მოუხდებოდათ ცხოვრება რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში, როგორი იქნებოდა რუსეთის კოლონიური პოლიტიკა და რას მოიმოქმედებდა საქართველოს კოლონიური ადმინისტრაცია.

3. რუსეთმა საქართველოში აამოქმედა კარგად ორგანიზებული და ხანგრძლივ პერსპექტივაზე გათვლილი კოლონიური პოლიტიკა.

4. საქართველოში რუსეთის კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ კონკრეტული გეგმის შემუშავება და ამოქმედება შეუძლებელი იყო, რადგან ქართლ-კახეთში მეფობის გაუქმების შემდეგ ის უკანასკნელი და უსუსური ცენტრიც კი მოიშალა, რომელიც ასე თუ ისე განასახიერებდა უზენაეს ხელისუფლებას სახელმწიფოში.

5. XIX საუკუნის დამდეგისათვის რუსეთს უკვე გააჩნდა სხვადასხვა დონის სახელმწიფო მოხელეთა კორპუსი, რომელსაც დაპყრობილ ქვეყნებში მუშაობის დიდი გამოცდილება ჰქონდა.

6. XIX საუკუნის დამდეგისათვის ქართლ-კახეთის სამეფოში, ისევე, როგორც მთელ საქართველოში, ნიჭიერ, გამოცდილ და სახელმწიფოებრივად მოაზროვნე მოხელეთა დიდი ღეფიციტი იყო.

7. ქართული სამეფო-სამთავროების რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში აღმოჩნდნენ განანაგებული ეკონომიკით, ფუნქციონირებული სოციალური სისტემით, დაკნინებული განათლების კერებით, ჩამკვდარი სახელმწიფოებრივი აზროვნებით. ეს მძიმე მემკვიდრეობა ირანისა და ოსმალეთის სამსაუკუნოვანი ბატონობის შედეგი იყო. ეს კი დიდ უპირატესობას ანიჭებდა რუსეთს ქართველი ერის ასიმილაციის, საქართველოს რუსეთის განუყოფელ ნაწილად გადაქცევისათვის ბრძოლაში.

3. შარშლი ბრძოლა

1783 წელს ქართლ-კახეთის სამეფოსა და რუსეთის იმპერიას შორის მფარველობითი ხელშეკრულება – გეორგიევსკის ტრაქტატი – დაიდო. გეორგიევსკის ტრაქტატი ქართლ-კახეთში სამეფო (საერო) ხელისუფლების, საეკლესიო ხელისუფლების, ცენტრალური და ადგილობრივი მმართველობის, ქართული სამართლისა და სასამართლო სისტემის, ქართული ფულისა და საფინანსო სისტემის, მოქალაქეობის (ქვეშევრდომობის) შენარჩუნებას ითვალისწინებდა. მიუხედავად ამისა, გეორგიევსკის ტრაქტატმა რუსეთს ხელსაყრელი პირობები შეუქმნა ქართლ-კახეთის სამეფოს დაპყრობისათვის. გეორგიევსკის ტრაქტატით ერეკლე II-მ უარი თქვა დამოუკიდებელ საგარეო პოლიტიკაზე – ირანთან და ოსმალეთთან ურთიერთობის მოგვარებაზე, დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოებთან ურთიერთობაზე და ამიერიდან ქართლ-კახეთის სამეფო რუსეთის აღმოსავლურ პოლიტიკაში სატელიტად იქცა. გეორგიევსკის ტრაქტატით გაღიზიანებული ირანისა და ოსმალეთის აგრესიისაგან თავდაცვისათვის აუცილებელი დახმარების მიღება, ამ დახმარების მასშტაბი, დრო და ხასიათი მხოლოდ რუსეთის საიმპერატორო კარზე იყო დამოკიდებული. ქართლ-კახეთის სამეფო მუდმივი მთხოვნელის როლში აღმოჩნდა (მაჭარაძე 1983; გურული 2011-ბ; გურული 2013).

1798 წლის 11 იანვარს გარდაიცვალა ქართლ-კახეთის მეფე ერეკლე II – უკანასკნელი დაბრკოლება სამეფოს გაუქმების გზაზე. გიორგი XII-ის (1798-1800) მეფობის პერიოდში სამეფოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკას პეტერბურგიდან მოვლენილი დიპლომატები და სამხედროები, ასევე, სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა მისიით რუსეთიდან ჩამოსული სხვადასხვა პროფესიის უცხოტომელები

ბი განაგებდნენ. თბილისიდან და თელავიდან პეტერბურგში იგზავნებოდა რუსი რეზიდენტების მოხსენებები. ამ მოხსენებებიდან ირკვევა, რომ რუსეთის დიპლომატიური და სამხედრო დაზვერვა თვალყურს ადევნებდა სამეფო კარის – მეფის, დედოფლებისა და ბატონიშვილების – საქმიანობას. პეტერბურგში ზუსტი ინფორმაცია ჰქონდათ მეფე გიორგი XII-ისა და ერეკლე II-ის ქვრივის, დედოფალ დარეჯანის, ურთიერთობის შესახებ, ასევე, გიორგი XII-ის დამოკიდებულების შესახებ ძმებთან და ძმისშვილებთან. მუდმივი მეთვალყურეობის ქვეშ იმყოფებოდნენ კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ II და საეკლესიო იერარქები. ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებამდე (1801 წლის 12 სექტემბერი) ორი-სამი წლით ადრე პეტერბურგში უკვე ზუსტად იცოდნენ, თუ რა რეაქცია მოჰყვებოდა სამეფოს გაუქმებას სამეფო სახლის, კახეთისა და ქართლის თავადების, საეკლესიო იერარქების მხრიდან. რუსეთის საიმპერატორო კარი გულდასმით ამზადებდა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებას, მზად იყო მოვლენათა განვითარების ნებისმიერი სცენარისათვის სერიოზული სამხედრო ძალის გამოყენების ჩათვლით. და ეს ხდებოდა მაშინ, როცა ქართლ-კახეთის მეფემ გიორგი XII-მ და სამეფო სახლმა, კათოლიკოს-პატრიარქმა ანტონ II-მ, საეკლესიო იერარქებმა, პოლიტიკურმა ელიტამ, პეტერბურგში მივლინებულმა ქართლ-კახეთის სამეფოს ელჩებმა საერთოდ არაფერი იცოდნენ, რა ხდებოდა რუსეთის საიმპერატორო კარზე, რას უმზადებდნენ ქართლ-კახეთის სამეფოს იმპერატორები პავლე I (1796-1801) და ალექსანდრე I (1801-1825). ქართლ-კახეთის სამეფო ელჩებმა ისიც კი არ იცოდნენ, თუ როგორ, რა პირობებში მომზადდა პავლე I-ის 1801 წლის 18 იანვრის მანიფესტი ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და მისი რუსეთთან შეერთების შესახებ (ქსმ 1965: 549-552. ქართველმა ელჩებმა ისიც ვერ შეიტყვეს, თუ რატომ არ შევიდა ძალაში პავლე I-ის 1801 წლის 18 იანვრის მანიფესტი და რატომ გამოსცა ალექსანდრე I-მა 1801 წლის 12 სექტემბრის ახალი მანიფესტი ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და მისი რუსეთთან შეერთების შესახებ (ქსმ 1965: 552-559). ქართლ-კახეთის სამეფო სახლის, პოლიტიკური ელიტის, დიპლომატების, დიპლომატიური და სამხედრო დაზვერვის უსუსურობის მანკვენებელი იყო ის, რომ გიორგი XII-ის გარდაცვალებიდან (1800 წლის 28 დეკემბერი) ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების შესახებ ალექსანდრე I-ის მანიფესტის ხელმოწერამდე (1801 წლის 12 სექტემბერი) გასული რვა თვეზე მეტი ხნის განმავლობაში ვერ გაიგეს, როგორ წყდებოდა ქართლ-კახეთის სამეფოს ბედი. უფრო მეტიც, თბილისში 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტის შესახებ დანამდვილებით მხოლოდ 1802 წლის 12 აპრილს შეიტყვეს. შვიდი თვის განმავლობაში სამეფოს ბედის, მისი არსებობა-არარსებობის შესახებ მხოლოდ ჭორები დადიოდა. პეტერბურგიდან ქართლ-კახეთის ტახტის მემკვიდრის დავით გიორგის ძისათვის გეორგიევსკის ტრაქტატით (1783 წ.) გათვალისწინებული სამეფო ნიშნების (სამეფო გვირგვინი, სკიპტრა) ნაცვლად კავკასიის ხაზის უფროსმა გენერალმა კარლ კნორინგმა 1802 წლის აპრილში თბილისში ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და მისი რუსეთთან შეერთების შესახებ ალექსანდრე I-ის 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტი ჩამოიტანა. მანიფესტი თბილისში, სიონის ტაძარში, 1802 წლის 12 აპრილს წაიკითხეს.

გიორგი XII-ის გარდაცვალებიდან (1800 წლის 28 დეკემბერი) თბილისში, სიონის ტაძარში, ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების შესახებ ალექსანდრე I-ის 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტის წაკითხვამდე (1802 წლის 12 აპრილი) გასული დრო – წელიწადი და ოთხთვენახევარი – რუსეთის საიმპერატორო კარმა კარგად გამოიყენა. სამაგიეროდ, ეს დრო ვერ გამოიყენა ქართლ-კახეთის სამეფო სახლმა და პოლიტიკურმა ელიტამ. განვლილმა წელიწადმა და ოთხთვენახევარმა ცხადად დაადასტურა სახელმწიფოებრიობის კვდომის ყველა ნიშანი. პირველ ხანებში, 1801 წლის იანვარ-თებერვალში, ქართლ-კახეთის სამეფო სახლი, საეკლესიო იერარქები, პოლიტიკური ელიტა, დარწმუნებულები იყვნენ, რომ გიორგი XII-ის გარდაცვალებიდან ორმოცი დღის გასვლის შემდეგ პეტერბურგიდან ტახტის მემკვიდრეს, დავით გიორგის ძეს, სამეფო ნიშნებს გამოუგზავნიდნენ და მეფედ კურთხევაც შედგებოდა. გავიდა ორმოცი დღეც, სასახლეში გლოვა დასრულდა, ყიზლარიდან თბილისში მომავალი გზაც გაიხსნა, თუმცა პეტერბურგიდან სამეფო ნიშნების გამოგზავნას არ ჩქარობდნენ. მომდევნო ხანებში იმედი დაეჭვებამ შეცვალა. 1801 წლის გაზაფხულსა და ზაფხულში ქართლ-კახეთის სამეფო სახლმა პეტერბურგიდან ვერანაირი ინფორმაცია ვერ მიიღო, არავინ იცოდა, რატომ გვიანდებოდა სამეფო ნიშნების თბილისში გამოგზავნა. რუსეთის საიმპერატორო კარისა და თბილისში მყოფი რუსი მოხელეების მიერ კარგად ორგანიზებულმა გაუგებრობამ, ხანგრძლივმა ლოდინმა, ათასმა ჭორმა და მითქმა-მოთქმამ ისედაც უსუსური სამეფო კარი და პოლიტიკური ელიტა კიდევ უფრო დააბნია და წინააღმდეგობის უნარი დაუკარგა. საერთოდ, გაუგებარია, რაზე ფიქრობდნენ, რაზე მსჯელობდნენ, რა სამოქმედო გეგმას სახავდნენ ქართლ-კახეთის სამეფო კარი, პირველ რიგში, ტახტის მემკვიდრე დავით გიორგის ძე და მისი გარემოცვა, კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ II, საეკლესიო იერარქები და პოლიტიკური ელიტა 1801 წლის შემოდგომაზე, 1801-1802 წლის ზამთარში და 1802 წლის გაზაფხულზე. გვიან შემოდგომიდან ადრე გაზაფხულამდე ყიზლარიდან თბილისში მომავალი გზა იკეტებოდა. 1801 წლის გვიანი შემოდგომიდან 1802 წლის გაზაფხულამდე უიმედოდ მყოფი სამეფო სახლი და პოლიტიკური ელიტა ისევ გზის გახსნას და პეტერბურგიდან გამოგზავნილ სამეფო ნიშნებს ელოდებოდა. 1802 წლის აპრილში თბილისში კავკასიის ხაზის უფროსის გენერალ კარლ კნორინგის ჩამოსვლამ სამეფო სახლს, საეკლესიო იერარქებსა და პოლიტიკურ ელიტას იმედი ჩაუსახა – დიდი მოხელის ჩამოსვლა სამეფო ნიშნების ჩამოტანას დაუკავშირეს.

4. შარული ბრძოლის დასასრული

ქართლ-კახეთის სამეფო სახლის (დედოფალ დარეჯანის, დედოფალ მარიამის, ერეკლე II-ის შვილების და შვილიშვილების, გიორგი XII-ის შვილებისა და შვილიშვილების), კათოლიკოს პატრიარქ ანტონ II-ისა და საეკლესიო იერარქების (მიტროპოლიტების, მთავარეპისკოპოსებისა და ეპისკოპოსების), პოლიტიკური ელიტის (ქართლისა და კახეთის თავადების) ლოდინი 1802 წლის 12 აპრილს დასრულდა. რამდენიმე დღის წინ თბილისში ჩამოსული კავკასიის ხა-

ზის უფროსი, გენერალი კარლ კნორინგი და მისი თანმხლები რუსი მოხელეები ჩამოსვლის მიზანს საგანგებოდ მაღავედნენ – ტახტის მემკვიდრის, დავით გიორგის ძისათვის სამეფო ნიშნების ჩამოტანის ან სამეფოს გაუქმების შესახებ არაფერს ამბობდნენ. ერთადერთი კონკრეტული, რაც რუსებისაგან ქართლ-კახეთის სამეფო სახლის წევრებმა გაიგეს, იყო ის, რომ 1802 წლის 12 აპრილს სიონის ტაძარში წაკითხული იქნებოდა რუსეთის იმპერატორის, ალექსანდრე I-ის მანიფესტი. მანიფესტის შინაარსის შესახებ ქართველთაგან არავინ არაფერი უწყობდა. 12 აპრილს რუსეთის ჯარით გარშემორტყმულ სიონის ტაძარში მანიფესტის მოსასმენად შეიკრიბნენ ქართლ-კახეთის სამეფო სახლის წევრები, საეკლესიო იერარქები, პოლიტიკური ელიტა, თბილისის მოქალაქეები. ტაძარში შეკრებილთ ჯერ რუსულად, ხოლო შემდეგ ქართულად წაკითხეს რუსეთის იმპერატორის, ალექსანდრე I-ის 1801 წლის 12 სექტემბერს მოსკოვში ხელმოწერილი მანიფესტი ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და რუსეთთან შეერთების შესახებ (Акты. 1866: 132-133). მანიფესტიდან ტაძარში შეკრებილებმა შეიტყვეს, რომ ქართლ-კახეთის სამეფო შიდა თვის წინ, 1801 წლის 12 სექტემბერს გაუქმებინა ალექსანდრე I-ს. ცხადია, ტაძარში შეკრებილთა უმრავლესობამ რუსულ ენაზე დაწერილი მანიფესტი ვერ გაიგო, მაგრამ ყველაფერი გასაგებად იყო ნათქვამი მანიფესტის ქართულ თარგმანში. ქართლ-კახეთში მეფობის (სამეფო ხელისუფლების) გაუქმებას მანიფესტში სულ რამდენიმე სტრიქონი ეთმობოდა. რუსულ დედაწიში კითხულობთ: “Не Для приращения сил, не для корысти, не для распространения пределов и такъ уже обширнейшей в свете Империи, приемлем Мы на себя бремя управления Царства Грузинскаго”. ქართულ თარგმანში ეს ადგილი ასე იყო წარმოდგენილი: „არა აღორძინებისათვის ძალთა, არა ნივთათათვის, არა განვრცელებისათვის საზღვართა, და ესრეთცა უკვე ვრცელისა ქვეყანასა ზედა იმპერიასა შინა, მივიღებთ ჩვენთვის ზედა ტვირთსა საქართველოს სამეფოსა მართებელობისასა“ (ქსმ 1965: 557). გარდა 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტისა, კარლ კნორინგმა თბილისში ჩამოიტანა 1801 წლის 12 სექტემბერს ალექსანდრე I-ის მიერ ხელმოწერილი მოწოდება საქართველოს მოსახლეობისადმი. ალექსანდრე I-ის მოწოდება არც შინაარსით და არც სტილით არ განსხვავდება მანიფესტისაგან. რუსეთის იმპერატორი ცდილობდა, ქართლ-კახეთის მოსახლეობა დაერწმუნებინა იმაში, რომ ამიერიდან უფრო ბედნიერად იცხოვრებდნენ (Акты, 1866: 136-137).

ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმება იმავდროულად მოითხოვდა სამეფო ხელისუფლების ნაცვლად ხელისუფლების ახალი ორგანოების შექმნას. ეს არც თუ ისე ადვილი პრობლემა ალექსანდრე I-მა 1801 წლის 12 სექტემბერს ხელმოწერილი ორი დოკუმენტით გადაწყვიტა. პირველი დოკუმენტი იყო რესკრიპტი საქართველოს მთავარსარდალ გენერალ კარლ კნორინგისადმი. რესკრიპტიდან ქართველებმა შეიტყვეს, რომ ჯერ კიდევ 1801 წლის 12 სექტემბრიდან ქართლ-კახეთის უმაღლესი ხელისუფალი იყო კავკასიის ხაზის უფროსი გენერალი კარლ კნორინგი. იმპერატორი გენერალს დაწვრილებით ინსტრუქციას აძლევდა, თუ როგორ უნდა ემოქმედა ქართლ-კახეთში (Акты 1866: 133-136).

ქართლ-კახეთში რუსული ხელისუფლების ორგანიზების თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანი იყო ალექსანდრე I-ის მიერ 1801 წლის 12 სექტემბერს ხე-

ღმოწერილი დადგენილება საქართველოს მმართველობის შესახებ (Акты 1866: 137-138).

ამ დოკუმენტის მიხედვით, ყოფილი ქართლ-კახეთის სამეფოს ტერიტორიაზე უმაღლესი ხელისუფალი იყო მთავარსარდალი (Главнокмандующий). უშუალოდ ქართლ-კახეთის მართვა-გამგეობას სათავეში ედგა საქართველოს მმართველი (Правитель Грузии). თბილისში არსდებოდა საქართველოს უზენაესი მთავრობა (Верховное Грузинское Правительство) (Акты 1866: 137).

იმავე დოკუმენტის მიხედვით, ყოფილი ქართლ-კახეთის სამეფოს ტერიტორია ხუთ მაზრად დაიყო. ხუთი მაზრიდან სამი (გორის, ლორესა და დუშეთის) ქართლის, ხოლო ორი (თელავისა და სიღნაღის) კახეთის ტერიტორიას მოიცავდა (Акты 1866: 137). ამ დოკუმენტის გაცნობის შემდეგ სრულიად ბუნებრივად დაისვა კითხვა: რა მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდნენ ქართლისა და კახეთის ტერიტორიაზე არსებული სათავადოები? სათავადოების ერთადერთი და კანონიერი მფლობელები – თავადები – ვის უნდა დამორჩილებოდნენ: საქართველოს მთავარსარდალს, საქართველოს მმართველს, საქართველოს უზენაეს მთავრობას თუ მაზრის უფროსს? ამ კითხვებზე, ისევე, როგორც სხვა მრავალ კითხვაზე, არც 1802 წლის 12 აპრილს და არც მომდევნო დღეებში პასუხი არავის გაუცია. 12 აპრილს სიონის ტაძარში ისეთი რამ მოხდა, რამაც ყველა საკითხი უკანა პლანზე გადასწია.

* * *

1802 წლის 12 აპრილს, როგორც აღვნიშნეთ, თბილისში სიონის ტაძარში სამეფო სახლის, საეკლესიო იერარქებისა და პოლიტიკური ელიტის თანდასწრებით ჯერ რუსულ, ხოლო შემდეგ ქართულ ენაზე წაკითხული იქნა რუსეთის იმპერატორ ალექსანდრე I-ის 1802 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტი ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და მისი რუსეთთან შეერთების შესახებ. გენერალ კარლ კნორინგს მითითება ჰქონდა მანიფესტის წაკითხვის შემდეგ რუსეთის იმპერატორის ერთგულებაზე დაფიციცებინა ქართლ-კახეთის სამეფო სახლის წევრები, თავადები, აზნაურები და საერთოდ თბილისის მოსახლეობა. მომდევნო დღეებში რუსეთის იმპერატორისათვის ერთგულება უნდა შეეფიცა ქართლ-კახეთის მთელ მოსახლეობას. ცნობა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების შესახებ მოულოდნელი და შოკისმომგვრელი იყო. სიონის ტაძარში შეკრებილთა უმრავლესობამ დაიხოქა და რუსეთის იმპერატორის ერთგულებაზე დაიფიცა. ეს იმის მაუწყებელი იყო, რომ რუსეთის საიმპერატორო კარმა წარმატებით განახორციელა ქართლ-კახეთში სამეფო ხელისუფლების ომის გარეშე ლიკვიდაცია, მაგრამ 12 აპრილს სიონის ტაძარში მოხდა უმნიშვნელოვანესი მოვლენა. კახელმა თავადებმა და აზნაურებმა არ დაიფიცეს რუსეთის იმპერატორის ერთგულებაზე და ტაძარი დატოვეს. გენერალმა კარლ კნორინგმა კახელი თავადებისა და აზნაურების იარაღის ძალით შეჩერება ვერ გაბედა

1802 წლის 12 აპრილს სიონის ტაძარში მომხდარი ფაქტი (რუსეთის იმპერატორის ერთგულებაზე დაფიციცება) უდაოდ ადასტურებდა: გიორგი XII-ის გარდაცვალების შემდეგ (1800 წლის 28 დეკემბერი) რუსეთის საიმპერატორო კარმა

ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისათვის ბრძოლა კარგად მოფიქრებული და პერსპექტივაზე გათვლილი გეგმით წარმართა. სწორედ ამის შედეგი იყო ის, რომ ქართლ-კახეთის სამეფო ტახტის მემკვიდრის დავით გიორგის ძის მეფედ კურთხევის მომლოდინე სამეფო სახლმა, საეკლესიო იერარქებმა და პოლიტიკურმა ელიტამ სამეფოს გადარჩენისათვის რადიკალური ღონისძიებები არ განახორციელეს. ისინი დარწმუნებულნი იყვნენ იმაში, რომ რუსეთის იმპერატორი გეორგიევსკის ტრაქტატის (1783 წ.) პირობებს დაიცავდა და ქართლ-კახეთში სამეფო ხელისუფლება შენარჩუნდებოდა. სამეფო სახლის, პოლიტიკური ელიტისა და საეკლესიო იერარქების გაურკვევლობაში ყოფნა რუსეთის სამეფო კარის გეგმის უმთავრესი ნაწილი იყო. სწორედ ამიტომ გაასაიდუმლა რუსეთის საიმპერატორო კარმა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების შესახებ ოფიციალური დოკუმენტები: პავლე I-ის 1801 წლის 18 იანვრის მანიფესტი, ალექსანდრე I-ის 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტი და ყველა ის დოკუმენტი, რომლებსაც ალექსანდრე I-მა 1801 წლის 12 სექტემბერსვე მანიფესტთან ერთად მოაწერა ხელი. რუსმა მოხელეებმა პეტერბურგში ჩასული ქართლ-კახეთის სამეფოს ელჩებს სიმართლე ოსტატურად დაუმაღეს და არ უპასუხეს უმთავრეს კითხვას: რატომ ფერხდებოდა დავით გიორგის ძისათვის პეტერბურგიდან სამეფო ნიშნების გაგზავნა, რის გარეშეც, გეორგიევსკის ტრაქტატის თანახმად, ტახტის მემკვიდრის მეფედ კურთხევა ვერ შედგებოდა.

1802 წლის 12 აპრილს სიონის ტაძარში მომხდარი ფაქტი (კახეთის თავადებისა და აზნაურების მიერ რუსეთის იმპერატორისადმი ერთგულების ფიცის მიღებაზე უარის თქმა) ასევე უდაოდ ადასტურებდა: მართალია, რუსეთის საიმპერატორო კარმა ქართლ-კახეთის სამეფო სამხედრო ძალის გამოუყენებლად (უომრად) გააუქმა, მაგრამ 12 აპრილსვე ცხადი გახდა, რომ სამეფოს გაუქმება რუსეთს ადვილად არ შერჩებოდა – სამეფო სახლი, საეკლესიო იერარქები, პოლიტიკური ელიტა და საერთოდ, ქართველი ერი არ შეეგუებოდა სახელმწიფოებრიობის დაკარგვას.

* * *

ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისათვის რუსეთის ბრძოლის ბრძოლის ისტორია შემდეგ პერიოდებს მოიცავს:

პირველი. გეორგიევსკის ტრაქტატის დადებიდან (1783 წლის 24 ივლისი) ერეკლე II-ის გარდაცვალებამდე (1798 წლის 11 იანვარი). ამ ეტაპზე რუსეთის საიმპერატორო კარი წინასწარ შემუშავებული და პერსპექტივაზე გათვლილი გეგმის მიხედვით ყველაფერს აკეთებს იმისათვის, რომ ქართლ-კახეთის სამეფო მაქსიმალურად დაასუსტოს. გეგმის განხორციელებას რუსეთი ახერხებს, ერთი მხრივ, ერეკლე II-ის ოპოზიციის (ქართლის თავადების) წაქეზებითა და მფარველობით და, მეორე მხრივ, ისლამური სამყაროს აგრესიისაგან მფარველობაში მიღებული ქვეყნის დაცვაზე უარის თქმით (ეს ცხადად დადასტურდა 1785 წელს ომრ-ხანის ლაშქრობისა და 1795 წელს ალა-მაჰმად-ხანის ლაშქრობის დროს).

მეორე. ერეკლე II-ის გარდაცვალებიდან (1798 წლის 11 იანვარი) გიორგი XII-ის გარდაცვალებამდე (1800 წლის 28 დეკემბერი). პერიოდში რუსეთის საიმ-

პერატორო კარმა მიადწია იმას, რომ ქართლ-კახეთის სამეფოს მართვა-გამგეობაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდნენ რუსი სამხედროები და დიპლომატები. რუსების გავლენის ქვეშ მოქცეულ მეფე გიორგი XII-ს რუსი სამხედროებისა და დიპლომატების ინტრიგის წყალობით საბოლოოდ გაუფუჭდა ურთიერთობა სამეფო სახლის წევრებთან (ძმებთან და ძმისშვილებთან). სამეფო სახლმა, როგორც ქვეყნის გადარჩენისათვის ბრძოლის ცენტრმა ამ მიმართულებით პრაქტიკულად ფუნქციონირება შეწყვიტა. რუსების გარემოცვაში მოქცეული გიორგი XII უმნიშვნელოვანეს სახელმწიფოებრივ საკითხებზე კათოლიკოს პატრიარქს, დედოფალსა და ტახტის მემკვიდრესაც კი აღარ ეთათბირებოდა.

მესამე. გიორგი XII-ის გარდაცვალებიდან (1800 წლის 28 დეკემბერი) თბილისში ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და მისი რუსეთთან შეერთების გამოცხადებამდე (1802 წლის 12 აპრილი). ამ ეტაპზე რუსეთის საიმპერატორო კარმა, თბილისში მყოფმა რუსმა დიპლომატებმა და სამხედროებმა ტახტის მემკვიდრის დავით გიორგის ძის დაუყოვნებლივ მეფედ გამოცხადება არ დაუშვეს, წელიწადსა და ოთხი თვის განმავლობაში ცრუ დაპირებებით, ბუნდოვანი, გაურკვეველი პასუხებით თავიდან აიცილეს სამეფო სახლის, საეკლესიო იერარქებისა და პოლიტიკური ელიტის რადიკალური მოქმედება და ქართლ-კახეთის სამეფოც დიდი ძალისხმევით, ომის, სისხლისღვრის გარეშე გაუქმდა.

Vakhtang Guruli

The lost sovereignty (January 1798 – April 1802)

History of struggle of Russia for abolition of the Kingdom of Kartli-Kakheti consists of the following periods:

The first one: from conclusion of the Treaty of Georgievsk (July 24, 1783) to the death of the King of Georgia Erekle II (January 11, 1798). At this stage the court of Russian Empire according to previously elaborated and forward-thinking plan does all the best to make the Kingdom of Kartli-Kakheti weaker to the maximum extent. Russia is able to put this plan into action, first of all, using the ignition and covering-up the opposition of Erekle II (the Georgian princes) and on the other hand, through refusal of defense of patronized country from aggression of Islamic world (that was clearly manifested in 1785 during Omar-Khan invasion and 1795 during Agha-Muhammad Khan invasion).

The second stage: from the death of the King of Georgia Erekle II (January 11, 1798) to the death of Giorgi XII (December 28, 1800). During this period the court of Russian Empire attained that namely Russian military men and diplomats played a leading role in administration and governing of the Kingdom of Kartli-Kakheti. The King Giorgi XII who came under influence of Russia, by means of intrigues of Russian military men and diplomats finally damaged relations with the members of royal family (brothers and children of brothers). The Royal family as the center of struggle for survival of the country virtually stopped its functioning. Giorgi XII, who found himself in Russian surroundings, didn't held any consultations regarding the most important state matters with Catholicos-Patriarch of Georgia, Georgian queen and even with successors to the throne.

The third stage: from the death of Giorgi XII (December 28, 1800) to abolition of the Kingdom of Kartli-Kakheti in Tbilisi and announcement of joining to Russia (April 12, 1802). At this stage the court of Russian Empire, Russian diplomats and military men living in Tbilisi excluded the immediate announcement of David Giorgi, the successor to the throne as the King. During a year and four month, using empty promises and vague, unclear answers they got rid of the radical actions of the Royal court, church hierarchy and political elite and were able to abolish the Kingdom of Kartli-Kakheti without great efforts, war and bloodshed.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გურული 2011-ა – ვახტანგ გურული, საქართველო და გარესამყარო. თბილისი, 2011.

მაჭარაძე 1983 – ვალერიან მაჭარაძე, გეორგიევსკის ტრაქტატი. თბილისი, 1983.

გურული 2013 – ვახტანგ გურული. გეორგიევსკის ტრაქტატი (1783 წ.). თბილისი, 2013.

გურული 2011-ბ – ვახტანგ გურული. საქართველო-რუსეთის ურთიერთობა (1483-1921). თბილისი, 2011.

იოსელიანი 1895 – პ. იოსელიანი. ცხოვრება მეფე გიორგი XIII-ისა და საქართველოს რუსეთთან შეერთება. ზაქარია ჭიჭინაძის გამოცემა. ტფილისი, 1895.

ქსძ 1965: 549-552 – ქართული სამართლის ძეგლები. ტომი II. ტექსტი გამოსცა, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო პროფ. ი.დოლიძემ. თბილისი, 1965, გვ. 549-552.

ქსძ 1965: 552-559 – ქართული სამართლის ძეგლები. ტომი II. ტექსტი გამოსცა, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო პროფ. ი.დოლიძემ. თბილისი, 1965, გვ. 552-559.

Акты. 1866: 132-133 _ Акты, собранные Кавказскою Археографическою Коммиссиею. Архив Главного Управления Наместника Кавказского. Под редакцией А.Д. Берже. Том I. Тифлис, 1866, стр. 132-133

Дубровин 1868, т. II, март, стр. 9-52, апрель, стр. 537-584; т. III, май, стр. 213-270 - Н. Дубровин. Тысяча восемьсот второй год в Грузии. _ `Вестник Европы~, 1868, т. II, март, стр. 9-52, апрель, стр. 537-584; т. III, май, стр. 213-270;

Дубровин 1897 - Н. Дубровин. Георгий XII, последний царь Грузии и присоединение ее к России. Издание второе, СПб., 1897;

ARDAHAN'DA BİR MANASTIR

Ardahan başlangıcından itibaren Gürcü tarihinde önemli bir yere sahip olmuş; 4. yüzyılın başlarında Hıristiyanlığın kabul edilmesiyle birlikte, Constantinopolis'ten davet edilen mimarlar ilk kiliseyi burada inşa etmişlerdir. Arap akınları sırasında, Klarceti (Artvin Bereket Köyü)'ye yerleşen bir grup rahibin çalışmalarıyla Klarceti önemli bir dinsel merkez haline gelmiş, bunu daha sonra Tao (Erzurum) bölgesi takip etmiştir. Çok sayıda inşa edilen manastırlardan sadece üçünün Ardahan'da yer alması, manastır faaliyetleri açısından Ardahan'ın ikinci planda kaldığını göstermektedir. Bu çalışmada, Ardahan'ın Çıldır İlçesi, Övündü Köyü'nde yer alan ve sadece eski bir yayında kısaca bahsedilen Vaşlobi Manastırı tanıtılacak, farklı inşa dönemleri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tao Klarceti, Vaşlobi Manastırı, Ardahan, manastır

Vaşlobi Manastırı Ardahan İli, Çıldır İlçesi, Kurtkale Beldesi, Övündü Köyü'nde yer almaktadır. Manastır köyün güneyindeki Kura Nehri'nin suladığı vadide, "elma bahçesi"² anlamına gelen adını doğrular şekilde, Övündü Bahçe ile Akdarı Bahçe arasındaki verimli araziye, elma bahçeleri içine kurulmuştur (Resim 1, 2).

Ardahan'ın tarihi, geleneksel söylencelere göre Nuh Peygamber'in oğlu Yafet'in soyuna dayandırılmaktadır ve Yafet'in üçüncü kuşaktan torunu Cavahos tarafından kurulduğu ileri sürülmektedir³. O dönemde Kacta-kalak ve Hur adıyla anılan şehir Gürcü tarihinde önemli bir yer işgal etmiş, Kartli Krallığı'nın kurulmasıyla sonuçlanan, Büyük İskender'in komutanı Azon ile Gürcü topluluklarını bir araya getiren Parnavaz (M. Ö. 302-237) arasındaki savaş Ardahan yakınlarında gerçekleştirilmiştir⁴. Parnavaz topraklarına sekiz eristav (emir) ve bir komutan atamış, Ardahan Tsunda'ya tayin edilen beşinci eristavin toprakları içerisinde kalmıştır⁵. Kral Mirian döneminde (265-342) Kapadokyalı Azize Nino'nun telkinleriyle Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi (317 veya 327 yılında) sonucunda, kilise inşa etmek ve vaftiz yapmak üzere Bizans İmparatoru Constantinus'tan talep edilen rahip ve mimarların inşa ettikleri ilk kilise de Ardahan sınırlarında bulunmaktadır. Mimarlar Eruşeti'de (şimdi Ardahan'ın Hanak İlçesi'ne bağlı Oğuz-yolu Köyü) yaptıkları bu kiliseyi, Constantinus'un Hıristiyanlığın kabul edilmesinden duyduğu memnuniyetin bir göstergesi olarak Gürcistan'a götürülmek üzere kendilerine verdiği, İsa'nın çar-miha gerilişi sırasında ellerine çakılan çivileri bırakarak kutsamışlardır⁶.

Kral Mirian'dan sonra da bölgede kiliselerin inşasına devam edilmiş; çok dindar olan Mirian'ın oğlu Bakar'ın oğlu III. Mirdat (364-379) kilise bulunmayan Klarceti (şimdi Artvin'in Bere-

1 Prof. Dr. Fahriye BAYRAM, Pamukkale Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü, Klasik Arkeoloji Anabilim Dalı, A Blok, Kınıklı Kampüsü/Denizli.

2 Takaişvili 1909: 61.

3 Juansher: Chapter I; Mroveli 1955: 1, 4, 10.

4 Juansher: Chapter I; Mroveli 1955: 4, 10; Toumanoff, 1963: 445; Allen, 1971: 11; Brosset 2003: 22-23; Silogava-Shengelia 2007: 29-30.

5 Juansher: Chapter I; Mroveli 1955: 10; Toumanoff, 1963: 445; Brosset 2003: 23-24.

6 Manvelichvili, 1951: 92-94; Mroveli 1955: 40, 43; Brosset 2003: 90-94; Silogava-Shengelia 2007: 43-44.

ket Köyü) vadisinde ve Tuharisi Kalesi'nde birçok kiliseler yaptırmıştır. Eruşeti ve Tsunda'ya da yeni kiliseler kurdurarak bizzat kendisinin yaptığı haçları Eruşeti'ye göndermiştir⁷.

5. yüzyıla gelindiğinde, Kral Vahtang Gorgasali'nin piskopos tayin ettiği onbir kilise arasında Klarceti'deki Ahiza Kilisesi'yle birlikte Ardahan da yer almıştır⁸.

7. yüzyıl başlarında hızla gelişen Arap akınlarının ve başkent Tiflis'te bir Arap Emirliği'nin kurulmasının sonucunda, bu akınlardan nispeten daha az etkilenen Tao (Erzurum) ve Klarceti bölgesine yoğun göçler olmuş; Bagratlı Aşot 813/819 yılında Ardanuç'u başkent yaparak Tao-Klarceti Beyliği'ni kurmuştur⁹. Ardahan ve çevresi de bu yeni beyliğin sınırları içinde kalmıştır. Hızla yükselen İslamiyet'e karşı Hıristiyanlığı korumak amacıyla, Kartli'den gelen Rahip Grigol Handzta ve arkadaşlarının zorluklar içinde geçen özverili çalışmaları sonucunda özellikle Klarceti'de çok sayıda manastır inşa edilmiş ve bölge zamanla "Gürcistan'ın Sina'sı" olarak vasıflandırılacak kadar önemli bir dinsel merkez haline gelmiştir. Ancak ilk kiliselerin kurulduğu, piskoposların tayin edildiği Ardahan dinsel açıdan, özellikle de manastır faaliyetleri yönünden Klarceti ve Tao'ya nazaran ikinci planda kalmış, bu yöreden günümüze sadece iki manastır ulaşmıştır. Bu manastırlar Göle Uğurtaş (Dört Kilise) Köyü Dört Kilise Manastırı ile makaleye konu olan Vaşlobi Manastırı'dır.

Manastır Tao Klarceti bölgesinde bir dizi araştırma yapan Gürcü bilim adamı Evtaim Takaişvili'nin 1902 yılındaki çalışmaları sırasında tespit edilmiş, kısa bir tanıtımla birlikte planı ve bir fotoğrafı yayımlanmıştır (Çizim 1)¹⁰. Araştırma ekibimiz de 2009 yılında yapıyı ziyaret ederek belgeleme çalışmalarını gerçekleştirmiştir¹¹.

Vaşlobi Manastırı'ndan günümüze birbirine bitişik olarak yapılmış kuzeyde bir kilise ile güneyde bir şapel, kilisenin batısındaki iki katlı bir bölüm ve bu bölüme şapelden ulaşımı sağlayan iki katlı bir koridor ulaşmıştır. Yapının etrafı yıkıntı molozlar ve bitki örtüsüyle kaplanmış olduğundan diğer yapılar hakkında bilgi edinmek mümkün olamamıştır, ancak kilisenin kuzey cephesine bitişik duvar kalıntıları, başka mekânların varlığına işaret etmektedir (Çizim 2a, b).

Kuzey cephesinin alt yarısı yamaca yaslandırılarak inşa edilen kilise, bugünkü haliyle dışta 7.50x5.00 m. ölçülerinde doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı, tek nefli bir yapıdır. Duvarlar içte ve dışta siyahımsı gri renkli, kare ve uzun dikdörtgen biçimli kesme ve kaba yonu taşlarla dolgu duvar tekniğinde inşa edilmiş, dolgu malzemesi olarak irili ufaklı moloz taşlar, kum ve kireç harç kullanılmıştır (Resim 3, 4). Geniş tutulan derzlere yer yer küçük boyutlu taşlar (helik) sıkıştırılmış ve düzensiz şekilde kireçle doldurulmuştur. İç yüzeyde günümüze ulaşan renkli sıva parçaları, duvarların sıvandığını, hatta fresklerle süslenmiş olabileceğini göstermektedir. Yapının içi yaklaşık 1.00 m. yüksekliğe kadar yıkıntı malzeme, ısırgan otları ve sarmaşıklarla kaplanmış olduğundan zemin seviyesi görülememiştir. Güney ve batı duvarı örtü seviyesine kadar ayaktadır. Kuzey duvarın batı bölümü örtünün bir bölümüyle birlikte sağlam durumda iken doğu yarısı yaklaşık 1.00-1.50 m. yüksekliğinde korunmuştur (Resim 5). Apsisi içeren doğu duvarı ise tamamıyla yıkılmıştır, sadece kuzeyde apsis yarım dairesinin başlangıç kısmı izlenebilmektedir. Yapının örtüsü de çökmüştür, ancak kuzeybatı köşedeki kalıntıdan ve batı duvarın kavisli bir şekilde sonlan-

7 Mroveli 1955: 46; Brosset 2003: 107.

8 Toumanoff, 1963: 486-492; Brosset 2003: 161.

9 Brosset 2003: 224-227.

10 Takaişvili 1909: 61, pl. 33, Tab. XI/21.

11 Bayram-Yazar, 2011: 7-8, Res. 13, Çiz. 3e.

dırılmasından, kilisenin basık bir beşik tonoz ile örtülü olduğu¹²; kuzey ve güney duvarda eksene yerleştirilmiş birer duvar payesinden de tonozun bir kemerle takviye edildiği anlaşılmıştır. Duvar yüzeyini ikiye bölen bu payelerin üst bölümü tahrip olmuş, alt bölümleri nispeten iyi durumda günümüze ulaşmıştır (Resim 4, 5).

Kilisenin batı duvarında eksende, güney duvarında da duvar payesinin iki yanında birer tane olmak üzere toplam üç kapısı vardır (Resim 4). Lentolu olan batı duvardaki kapı, batı tarafa birleştirilerek yapılan iki katlı bölümün alt katına; güney duvardaki kapılar ise şapele bağlanmaktadır. Güney duvardaki kapılardan batıdakinin orta bölümü lentolu, içe ve dışa bakan yüzeyleri yarım daire kemerlidir. Doğu taraftaki kapı ise dikdörtgen biçimlidir, ancak dış yüzü sonradan örülerek kapatıldığından iç kısımda niş olarak değerlendirilmiş olmalıdır. Bu kapı ile batı duvardaki kapının üst seviyesinde yarım daire kemerli birer pencere açıklığı vardır. Batı duvardaki pencere, batıdaki bölümün ikinci katına açılmaktadır. Güneydeki pencere ise dış tarafta, kiliseden yaklaşık 1.00 m. daha alt seviyede sonlanan şapelin örtüsü tarafından kapanmıştır. Bu nedenle sadece kilisenin içinden görülebilmektedir.

Yapının doğu duvarı tamamıyla yıkılmış olduğundan apsis düzenlemesi hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak Takaişvili'nin yayımlandığı plandan¹³, duvardan dışa taşırılarak yapılan apsisin içte yarım daire planlı, dışta beş cepheli olduğu ve doğu duvarı eksenindeki mazgal pencere ile aydınlatıldığı anlaşılmaktadır (Çizim 1).

Tanımlanabilir durumdaki güney cephesinden izlendiği üzere kilise, üç basamaklı bir platform üzerine inşa edilmiştir. Cephe, batı kısma doğru yerleştirilmiş üç arkadlı bir düzenleme ile hareketlendirilmiş, iki yandaki arkad, duvar yüzeyinde yüzeysel birer niş oluşturmuştur (Resim 6). Ortadaki ve doğudaki arkad yaklaşık eş boyutludur, batıdaki ise diğerlerinden küçük ve dar tutulmuştur. Ortadaki arkad, cephenin batısındaki kapıyı içine alacak şekilde konumlandırılmıştır. Cephenin doğusundaki kapının örülerek kapatılması ve doğu yarısının duvar altında kalması, yıkılan kısımlarda kemerlerin ve bunları taşıyan duvar payelerinin altında sıvanın devam ettiğinin tespit edilmesi, arkadlı düzenlemenin sonraki bir dönemde yapıldığına işaret etmektedir. Şimdi ortadaki ve doğudaki kemerlerin yarısı tahrip olmuş durumdadır. Tahribat, duvarı ortak kullanarak kilisenin güneyine eklenen şapelden kaynaklanmış, şapelin üzerini örten sivri beşik tonozu kuzeyde duvara oturtmak amacıyla cephe alçaltılırken kemerlerin yarısı da yıkılmıştır. Üstelik tonozu takviye eden kemerlerden doğudakinin kuzey ayağı, ortadaki kemerin tam merkezine denk getirilmiştir.

Şapel dışta 8.30x5.50 m. ölçülerinde, doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı tek mekândan ibarettir. Doğuda kilisenin apsis başlangıcına kadar uzanmakta, batıda ise kuzeybatısında yer alan koridorun doğu cephesiyle birleşmektedir (Çizim 2a, b). Dışta sarımsı ve pembemsi, içte ise grimsi düzgün kesme taşlarla dolgu duvar tekniğinde inşa edilen şapele güney cepheden girilmektedir (Resim 7). Cephenin orta bölümü yıkılmış durumdadır. Ancak Takaişvili'nin yayınladığı fotoğrafta¹⁴, ortada silindirik gövdeli bir sütun, iki yanda duvar önüne yerleştirilen dikdörtgen biçimli birer duvar payesi ile desteklenen yarım daire kemerli iki açıklığa sahip olduğu görülmektedir.

12

Takaişvili 1909: 61'de, kilisenin dıştan beşik çatı ile örtüldüğünü ve taş plakalarla kaplandığını belirtmiştir.

13

Takaişvili 1909: 61, pl. 33.

14

Takaişvili 1909: Tab. XI/21.

İçte, doğuda yer alan apsis yarım daire planlıdır ve kilisenin apsisinin aksine dışa yansımayıp düz duvarla sınırlandırılmıştır (Resim 2, 8). Apsis ana mekâna geniş bir kemerle açılmış, kemer ayakları düz ve kaval silme profilli birer konsola oturtulmuştur. Doğu duvarında yarım daire kemerli bir mazgal penceresi vardır. Dışta çift sıra kaval silme ile kuşatılmış olan pencerenin güney yarısı yıkılmış, apsisin alt yarısının yüzey taşları da dökülmüştür. Kalan parçalardan apsisin fresklerle bezeli olduğu anlaşılmaktadır.

Şapelin batı duvarı üst seviyede dışa taşkın sivri kemer ile kuşatılmış; kemerin ayakları dört kademeli kaval silmeli konsolların üzerine yerleştirilmiştir. Bu kemer aynı zamanda, mekânın üzerini örten tonozun takviye edilmesini de sağlamıştır. Duvar yaklaşık orta bölümde, zeminden başlayarak örtü seviyesine kadar uzanan derin bir dilatasyonla ikiye ayrılmıştır (Resim 9). Dilatasyon, şapelin bu duvarının, daha önce inşa edilen koridorun doğu cephesine hemyüzey şekilde birleştirilmesinden kaynaklanmış, böylece duvarın kuzey yarısını koridorun doğu cephesi oluşturmuştur. Şapelin bu şekilde konumlandırılması, doğu cephesindeki küçük bir kapı ile doğrudan dışa açılan koridorun dışarıyla bağlantısının kopmasına neden olmuş, koridora ulaşım şapelin içinden geçilerek sağlanmıştır.

Şapelin üzeri, yukarıda da belirtildiği üzere içte sivri beşik tonoz ile örtülmüştür. Dışta ise yan duvarların yaklaşık 50 cm.lik bölümü güneye doğru 45°lik bir eğimle alçaltılmış, bu eğim çatıya sundurma çatı görünümü vermiştir (Resim 2, 7). Ancak çatının sadece bu kısmı eğimli, geriye kalan kısmı düzdür. Çatının üzeri 25 cm. kalınlığında taş bloklarla kaplanmış, bloklar kenarlarda duvar yüzeyinden 15 cm. dışa taşırılarak saçak oluşturulmuştur. Böylece cephelerin yağmur sularından etkilenmesi önlenmeye çalışılmıştır.

Şapelin kuzeybatısında, kilisenin batısındaki iki katlı bölümün de güneyinde yer alan koridor, dışta 4.40x2.10 m. ölçülerinde doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlıdır ve iki katlıdır (Çizim 2a, b). Koridor ve kuzeyindeki iki katlı bölüm, kilisede olduğu gibi siyahımsı gri renkli kaba yonu ve düzgün kesme taşlarla, dolgu duvar tekniğinde inşa edilmiştir. Duvarlarda dilatasyonun bulunmaması ve özellikle batı duvarlarının tek bir yüzey hâlinde inşa edilmesi, iki katlı bölümle koridorun aynı anda programladığını göstermektedir (Resim 10). Koridor, bölümün her iki katına da ulaşımı sağlamakta, aynı zamanda bunların dışarıyla doğrudan bağlantısını engellemektedir. Bu durum mekânların, herkese açık olmayan bir işleve sahip olduğuna işaret etmektedir.

Koridorun alt katına, doğu cephesinde yer alan ve şapele açılan kapıdan girilmektedir. Kapının kuzey yarısı yıkılmış olmakla birlikte günümüze ulaşan kısımlardan her iki yönde de yarım daire kemerli olduğu anlaşılmaktadır (Resim 9). Koridorun kuzey duvarında, eksenin doğusunda yer alan lentolu kapı ise iki katlı bölümün alt katına aittir.

Koridorun iki katı da sivri beşik tonoz ile örtülmüştür, fakat alt katın tonozu tamamıyla çökmüş durumdadır (Resim 10). Yıkıntılar nedeniyle üst kata çıkışın nasıl sağlandığı tespit edilememiştir. Bununla birlikte Takaişvili'nin planında¹⁵, alt kat tonozunun batı ucunda, üst kata geçit veren dikdörtgen biçimli bir açıklık ile güney duvar önünde, bu açıklığa uzanan 15 basamaklı bir merdiven gösterilmiştir (Çizim 1)¹⁶.

İkinci kat, güney duvarının batı ucunda bulunan büyük boyutlu, lentolu bir pencere ile aydınlatılmış (Resim 7); kuzey duvarında, pencerenin karşısına yerleştirilmiş lentolu kapıyla da iki katlı bölümün ikinci katına bağlanmıştır (Resim 11). Koridorun doğu duvarının üst kısmı

15 Takaişvili 1909: 61, Fig. 33.

16 Takaişvili 1909: 61'de, basamakların taştan yapılmış olduğunu ifade etmiştir.

yıkılmış hâldedir. Bu yıkılan bölümden, kilisenin güneybatı köşesi görülmekte, koridor ile iki katlı bölümün ortak duvarının kiliseye organik şekilde bağlanmadığı izlenmektedir (Resim 12). Dolayısıyla koridorla iki katlı bölümün kiliseden sonra inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Kilisenin batısına eklenen iki katlı bölümün her iki katı da kare planlıdır ve mekânların üzeri yarım daire beşik tonoz ile örtülmüştür. Ancak üst katın tonozunun orta bölümü yıkılmış durumdadır (Çizim 2a, b).

Alt kat, doğu duvarı ekseninde yer alan bir kapı ile kiliseye, güney duvarında eksenin doğusunda yer alan bir kapı ile de koridora açılmış; iki kapı da hem içte hem dışta lentolu yapılmıştır (Resim 4). Mekânın batı duvarının orta bölümü yıkılmıştır. Fakat Takaişvili, burada mazgal tipi bir pencerenin varlığından söz etmiştir¹⁷. Kuzey duvarının doğu ucunda da yamaçla duvar arasında oluşturulan küçük mekâna açılan dikdörtgen biçimli, lentolu bir geçiş mevcuttur.

Üst kata, koridorun ikinci katından geçilerek ulaşılmaktadır. Bir de blok taşlarla döşeli zemininin doğu tarafında alt kata geçit veren dikdörtgen biçimli bir açıklık vardır. Mekân doğu duvarındaki pencere ile kiliseye, batı duvarındaki pencere ile de dışa açılmaktadır (Resim 11).

Takaişvili, ne yayınladığı planda ne de anlatımında mevcut yapıların farklı dönemlerde yapıldığını belirtmiştir. Oysa duvarlardaki dilatasyonlar ve özellikle düzgün kesme taşlarla inşa edilen şapel, dönem farklılığını ortaya koymaktadır (Çizim 3). Buna göre önce kilise inşa edilmiş, sonra da kilisenin güney cephesindeki arkadlı düzenleme yapılmıştır. Bu düzenleme doğu taraftaki kapının örülerek kapatılmasına ve doğu yarısının arkad altında kalmasına sebep olmuştur. Daha sonra kilisenin batısına iki katlı bölüm ile bu bölümlere dışarıdan ulaşılmasını sağlayan koridor ilâve edilmiştir. Bu sırada iki katlı bölümün alt katı, kilisenin batı cephesindeki kapının dışarıyla bağlantısının kesilmesine neden olmuş, ancak bu kapı aracılığıyla kiliseye bağlanmıştır. Son olarak da kilisenin güney duvarı ortak kullanılmak üzere şapel eklenmiştir. Şapel kiliseden yaklaşık 1.00 m. daha alt seviyede sonlandığından, üzerini örten tonozun kuzey ayağını oturtmak amacıyla güney duvar alçaltılmış, bu durum da kilisenin güney duvarında, üst seviyede yer alan pencerenin tonoz tarafından kapanmasına, arkadlı düzenlemenin de tahribatına yol açmıştır. Ayrıca, şapelin batı duvarı, koridorun doğu cephesine eklendiğinden, koridorun da dışarıyla bağlantısı kopmuştur.

Yapıların inşa tarihine ilişkin herhangi bir kayıt bulunamamıştır. Bölgede düzgün kesme taş kullanımının 10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlaştığı bilinmektedir. Dolayısıyla düzgün kesme taşlarla yapılan şapelin inşasını bu tarihten sonraya, 11.-12. yüzyıla yerleştirmek mümkündür. Hem inşa malzemesi hem de şapelden önce yapılmış olması göz önüne alındığında kilisenin 10. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiği, iki katlı mekân ve koridorun da hemen akabinde eklendiği düşünülebilir.

Takaişvili kilisenin batısına ilave edilen iki katlı bölümün alt katının nartheks, üst katının ise galeri olduğunu ileri sürmüştür¹⁸. Nartheks, işlevi gereği dışa açık olması gereken bir mekândır. Oysa burada her iki katın da dışa açılması, koridor tarafından engellenmiş, üstelik üst kata çıkış, koridorun sadece üst katından sağlanarak mekân iyice izole hâle getirilmiştir. Bu da kiliseye açılan alt katın, kiliseyle ilişkili bir işlevinin olduğunu, belki de kilise eşyalarının korunması için kullanıldığını düşündürmektedir. Kuzey duvarı ile yamaç arasında oluşturulan, olasılıkla daha değerli eşyaların saklandığı küçük bölüm de bu görüşü destekler niteliktedir (Resim 13). Üst kat

17 Takaişvili 1909: 61.

18 Takaişvili 1909: 61.

ise kilise rahibinin konutu, kısa süreli inziva yeri ya da gelen misafirlerin konaklaması için değerlendirilmiş olmalıdır.

Güney cephesindeki iki kemerli düzenlemesiyle dışa açılan, kilise ve koridora, dolayısıyla iki katlı mekânlara ulaşımı sağlayan şapel, nartheks işlevine daha uygun düşmektedir.

Tao Klarceti bölgesinde batısına iki katlı bölümün eklendiği kilise yoktur. Fakat Oşki (963-973), Hahuli (10. yüzyılın ikinci yarısı), Barhali (10. yüzyılın ikinci yarısı) ve Yusufeli Dört Kilise (10. yüzyılın ikinci yarısı)'de sadece kilisenin içinden girilebilen, işlevi tam olarak tespit edilememekle birlikte olasılıkla kilise eşyalarının korunması amacıyla yapılmış mekânlar bulunmaktadır¹⁹.

Yine aynı bölgede nartheks kullanımı yaygın değildir. Tespit edilebilen örneklerden Dolishana Kilisesi (954)'nde apsis vardır, iki kemerli açıklığa ise rastlanmamıştır²⁰. Ancak Gürcistan'daki Samşvilde (8. yy.), Armazi (864), Savane St. Giorgi (1046), Mtsheta Samtavro (11. yy.), Zeda Vardzia (11. yy.), Magalaant Eklesia (12.-13. yy.) ve Kvatahevi Kilisesi (12.-13. yy.)'nin aralarında yer aldığı pek çok kilisenin güney veya kuzeyine eklenmiş, apsisli ve iki kemerli açıklığa sahip narthekslerin varlığı, uygulamanın Gürcü mimarisine yabancı olmadığını göstermektedir²¹.

Vaşlobi Manastırı böylece, mekânların konumlandırılış biçimi ve giriş düzenlemesiyle yörede farklı özelliklere sahip bir yapı olarak önem kazanmaktadır.

ფაქტზე ბაიბაში ერთი მონასტერი არტაანში

არტაანი უძველესი დროიდანვე ქართულ ისტორიაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდა; ცნობილია, მე-4 საუკუნის დასაწყისიდან ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, კონსტანტინეპოლიდან მოწვეულმახურთმოძღვრებმა პირველი ეკლესია ააგეს არტაანში. არაბთა შემოსევის დროს კლარჯეთში (ართვინის რეგიონის სოფელი ბერეკეთი) დასახლებული ბერების ძალისხმევით კლარჯეთი გახდა სასულიერო ცენტრი, შემდეგში კი სასულიერო ცენტრმა ტაოში (ართვინი, არზრუმი) გადაინაცვლა. რეგიონში მოქმედმრავალმონასტერთაგან არტაანში მხოლოდ სამი მონასტერი არსებობდა, რაცარტაანის მხარის სამონასტრო ცხოვრების შედარებით მეორე პლანზე ყოფნას აჩვენებს.

წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილია ინფორმაცია არტაანის რეგიონის ჩილდირის რაიონის სოფელ ოვუნდუში არსებული ქართული მონასტრის შესახებ. მონასტრის სახელია ვაშლობის მონასტერი. სტატიაში დაწვრილებით არის აღწერილი ვაშლობის მონასტერი. მიმდინარეობს მსჯელობა მონასტრის აშენების ისტორიისა და მშენებლობის სხვადასხვა ეტაპების შესახებ. ნაშრომი ბევრ სიახლეს შეიცავს და საინტერესო იქნება ქართველი მკითხველისათვის.

საკვანძო სიტყვები: ტაო-კლარჯეთი, ვაშლობის მონასტერი, არტაანი, მონასტერი.

19 Bayram 2005: 104, Çiz. 98, 99, 133,134.

20 Diğer örnekler arasında Opiza (5./9. yy.), Midznazori (9. yy.), Suhbeçi (9. yy.) ve Sohtrot (9. yy.) kiliseleri bulunmaktadır (bkz. Bayram 2005: 103-104, Çiz. 1, 2, 14, 81, 128).

21 Örnekler için bkz. Beridze 1974; Alpago Novello vd. 1980.

KISALTMALAR VE KAYNAKÇA

ALLEN 1971 W. E. D. Allen, *A History of the Georgian People*, London 1971.

ALPAGO NOVELLO vd. 1980 A. Alpago Novello-V. Beridze-J. Lafontaine Dosogne-E. Hybsch-G. Ieni-N. Kauchtschischwili, *Art and Architecture in Medieval Georgia*, Louvain-La-Neuve 1980.

BAYRAM 2005 F. Bayram, *Artvin'deki Gürcü Manastırlarının Mimarisi*, İstanbul 2005.

BAYRAM-YAZAR 2011 F. Bayram-T. Yazar, "Artvin, Erzurum, Ardahan İli ve İlçelerinde Ortaçağ Gürcü Mimarisi Yüzey Araştırması-2009", 28. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, I, Ankara, s. 1-18.

BERİDZE 1974 V. Beridze, *Dzveli Kartuli Huromodzgvrba* (Gürcüce), Tbilisi 1974.

BROSSET 2003 M. F. Brosset, *Gürcistan Tarihi (Eski Çağlardan 1212 Yılına Kadar)*, (Çev. H. D. Andreasyan, Yay. Haz. E. Merçil), Ankara 2003.

JUANSHER Juansher, *Concise History of Georgia*, (rbedrosian.com/gc2.htm).

Manvelichvili 1951 A. Manvelichvili, *Histoire de Georgie*, Paris 1951.

MROVELİ 1955 L. Mroveli *Kartlis Tshovreba*, Tbilisi 1955 (Gürcüce) (<http://www.lib.ge/pdf/6532>).

Silogava-Shengelia 2007 V. Silogava-K. Shengelia, *History of Georgia*, Tbilisi 2007.

TAKAIŞVİLİ, 1909 E. Takaişvili, *Hristiyan Anıtları, 1902 Yılındaki Araştırmalar, Kafkas Arkeolojisi İçin Materyaller*, (Rusça), XII, Moskova 1909.

TOUMANOFF 1963 C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasus*, Georgetown 1963.



Resim 1: Kura Nehri ve Övündü Bahçe (Fot. Y. Yavuz)



Resim 2: Vaşlobi Manastırı



Resim 3: Vaşlobi Manastırı, doğudan batıya bakış



Resim 4: Kilise, güney ve batı duvar



Resim 5: Kilise, kuzey duvar



Resim 6: Kilise, güney cephe



Resim 7: Şapel, güney cephe



Resim 8: Şapel, apsis



Resim 9: Şapel, batı duvar



Resim 10: Koridor



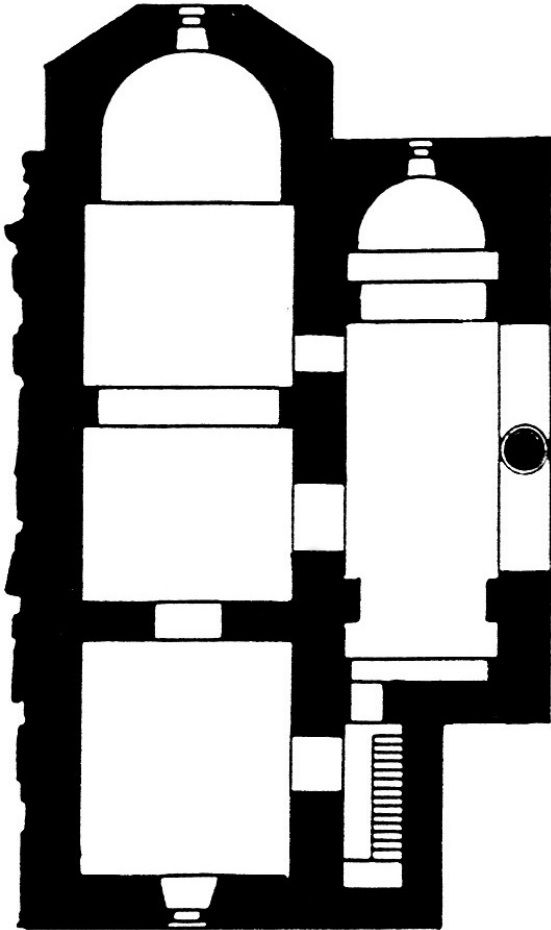
Resim 11: Koridorun, üst kata açılan kapısı



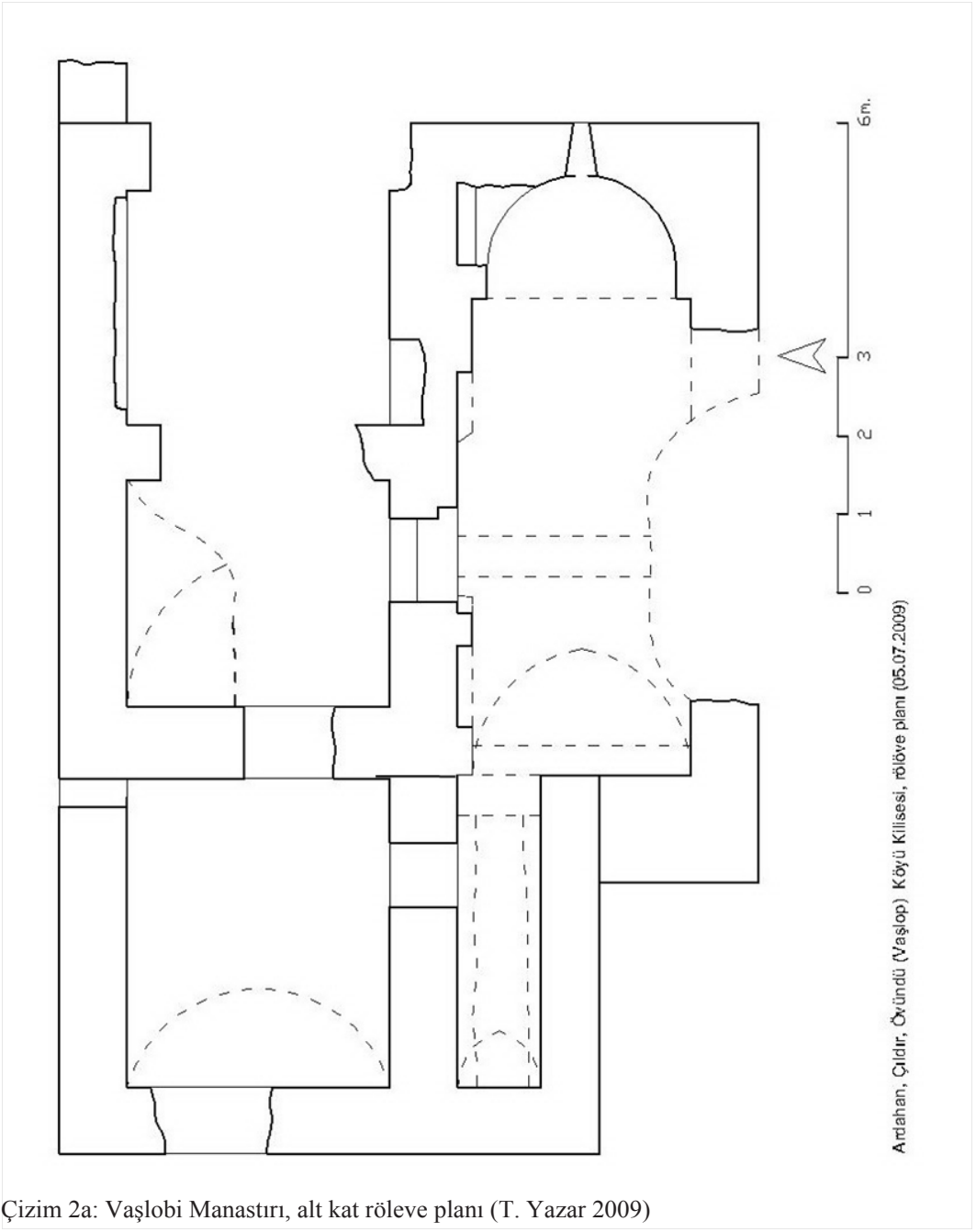
Resim 12: Kilise ile koridor duvarının oluşturduğu dilatasyon



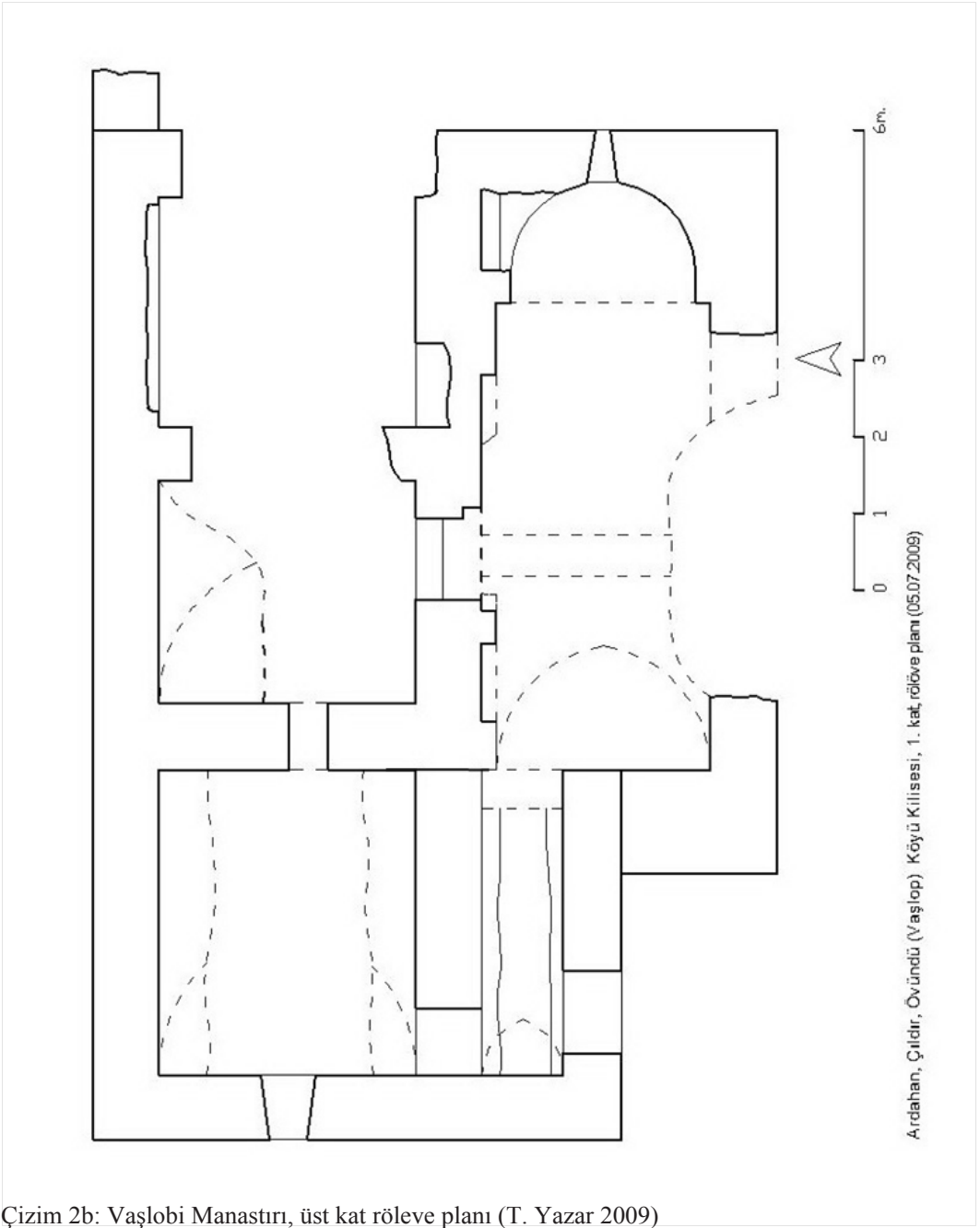
Resim 13: Kilisenin batısındaki bölüm, alt kat



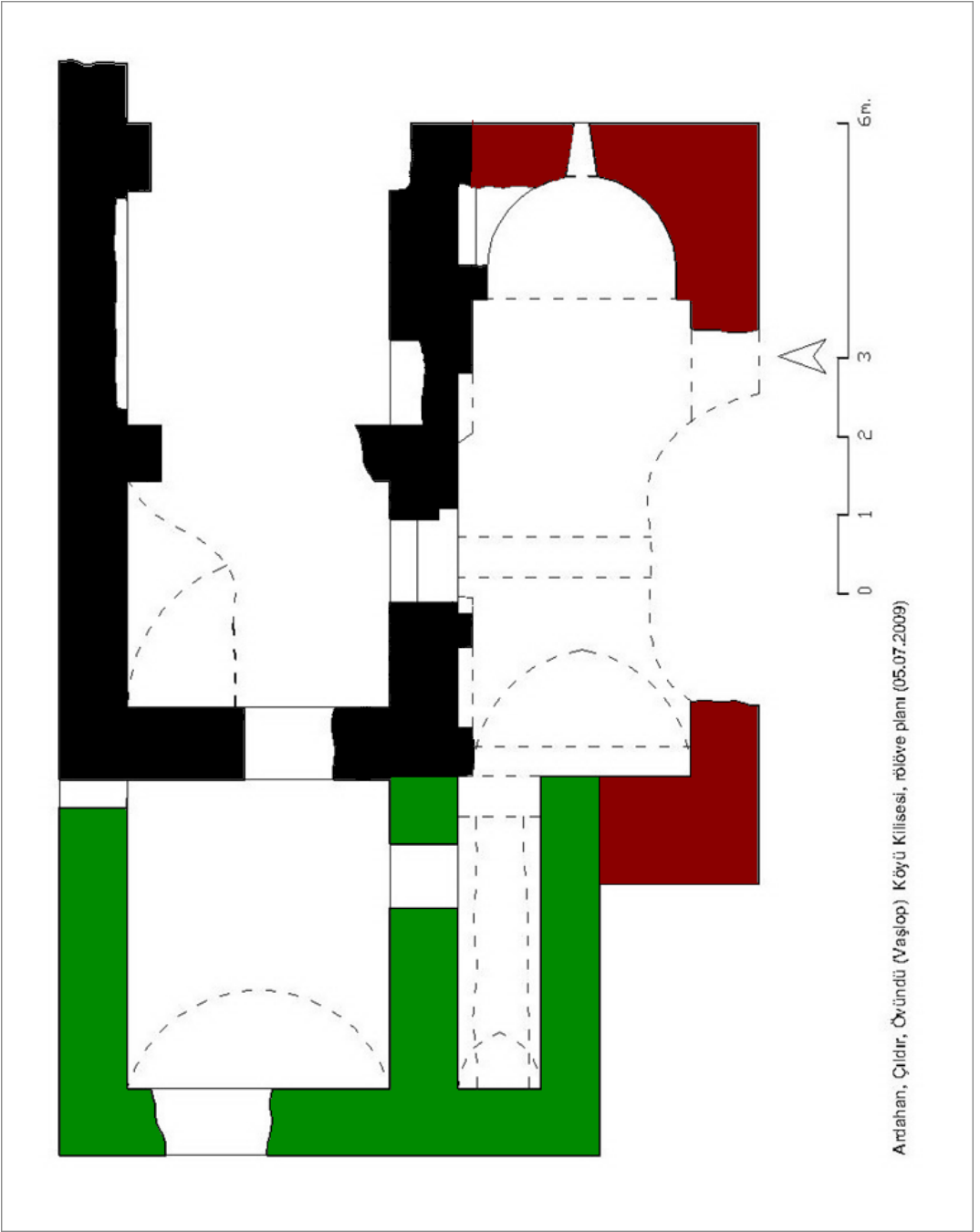
Çizim 1: Vaşlobi Manastırı (Takaişvili 1909)



Çizim 2a: Vaşlobi Manastırı, alt kat röleve planı (T. Yazar 2009)



Çizim 2b: Vaşlobi Manastırı, üst kat röleve planı (T. Yazar 2009)



Çizim 3: Önerilen üç farklı inşaat dönemini gösteren plan

ზაქარია ჭიჭინაძე, ევფრატი და მისი სიძველეები¹

ორად გაყოფილი მაჭახელა დღეს თურქეთისა და საქართველოს საზღვრად დევს; თურქეთის მაჭახელას² და საქართველოს (რუსიას, როგორც აქ ეძახიან) მაჭახელას შორის ყოველგვარი კავშირი საბჭოთა პერიოდის განმავლობაში აკრძალული იყო; თურქეთსა და საქართველოს შორის საზღვრის გახსნის შემდეგ კი მაჭახელი ისევ ჩაკეტილ სასაზღვრო არეალარ რჩებოდა. ერთი თუ მეორე ქვეყნის მესაზღვრეები არც ვისმე მოგზაურს გაუხსნიდნენ კარს; ამიტომაც ხეობასა და მის არქიტექტურულ მემკვიდრეობაზე ფაქტიურად არაფერი ვიცით. ლიტერატურაში არსებულ ერთადერთ წყაროდ ზაქარია ჭიჭინაძის პატარა წერილი გვევლინება, რომელიც გაზეთ „ივერია“-ში 1895 წელს 12,13 ივლისის ნომრებში დაბეჭდილია სათაურით: „ევფრატისა და იმერხევის გათათრება. თამარ მეფე და ევფრატის ტაძარი: ნაამბობი ევფრატელ ცეცხლადისაგან“. ზაქარია ჭიჭინაძის ეს მოკლე წერილი გაზეთ „ივერიაში“ დაბეჭდილ სხვა პუბლიკაციებთან ერთად შევიდა 2004 წელს გამოცემულ წიგნში: „ქართველთა გამუსლიმება: სამსრეთ-დასავლეთ კავკასიაში“, მასალები შეკრიბა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ნინიაშვილმა. სწორედ ამ წყაროს მოვიხმობ ხოლმე ჩემს წერილში (ჭიჭინაძე, 2004:51-56).

ზაქარია ჭიჭინაძემ მაჭახელაში XIX საუკუნის ბოლოს იმოგზაურა; მისი მოკლე მონათხრობი უაღრესად ინფორმატიულია და ბევრ მნიშვნელოვან ცნობას შეიცავს, როგორც ლეგენდად ქცეულ წარსულზე, ისე იმ ისტორიულ მოვლენებზე, რომელიც ამ მასალების შეგროვებამდე სულ 30 წლით ადრე ხდებოდა და ადგილობრივთა ცოცხალ მეხსიერებას ეყრდნობოდა.

ზ. ჭიჭინაძე მოგვითხრობს ასევე ადგილობრივთა შორის გავრცელებულ ლეგენდებს თამარ მეფეზე, რომელიც, მათი რწმენით, აქ, ხეობის ყველაზე მაღალ მთაზე – თავკალოზე განისვენებს; მათი რწმენით თამარი მაჭახელის სტუმარიც ყოფილა და აქ დიდი სამშენებლო საქმეებიც ჩაუტარებია. თამარისვე „ბრძანებით ალაგეს დუქნები და გააჩინეს ტბა, თვით თამარ მეფისთვის გააკეთეს მშვენიერი კოშკი, რომელსაც გარს სულ ირმის რქები ეკრა. სამეფო საქმეების გაკეთების შემდეგ თამარ მეფე სტუმრებს მიიღებდა ხოლმე“ (ჭიჭინაძე, 2004:52). კიდევ ერთ საინტერესო ამბავს გადმოგვცემს ზაქარია ჭიჭინაძე, რომელიც როგორც ევფრატის ისტორიას, ასევე სამეფო წესის ერთგვარ ტრადიციას უნდა ასახავდეს: „სტუმრები სამეფო ტანთ-საცმლით უნდა გამოცხადებულიყვნენ. სოფელ ევფრატში გაკეთებული იყო ერთი დიდი სასახლე, სადაც აუარებელი ტანთ საცმელი ეწყო. აქ მოვიდოდნენ თამარ მეფის მნახველნი, თავიანთს ტანთ-საცმელს გაიხდიდნენ, სამეფო ტანთ-საცმელს ჩაიცვამდნენ და თავ-შიშველა წავიდოდნენ კარჩხალის

1. წინამდებარე სტატია პირველად გამოქვეყნდა კრებულში „სპექტრი“, თბილისი, 2008: 31-36. იბეჭდება მცირედი რედაქტირებით.

2. თურქეთის მაჭახელა მოიცავს 6 სოფელს და ის ზორჩხის რაიონში, ართვინის გუბერნიაში შედის. 1925 წლიდან სოფლებს ძველი სახელები ახლით შეეცვალა და მთელს მაჭახელის მხარეს ახლა ჯემილი ეწოდება, რომელიც ცენტრალური სოფლის, ძველი ხერთვისის ამჟამინდელი სახელია.

მთაზედ თამარ-მეფის სანახავად. ნახვის შემდეგ ესენი დაბრუნდებოდნენ ეფერატს, სამეფო ტანთ-საცმელს გამოიცვლიდნენ, ისევ თავიანთსას ჩაიცვამდნენ. მალე თამარის ბრძანებით კარჩხალიდან ეფერატამდის საურმე გზა გააკეთეს. კარჩხალიდან ხალხი ურნით ჩამოდიოდა ეფერატს“ (ჭიჭინაძე, 2004:52).

ეფერატის გზაზე რამდენიმე ხიდი ყოფილა. მაგ: სოფლების მინდეთისა და ხერთვისის ხიდები გასულ საუკუნეში განზრახ ჩაუქცევიათ; ეფერატის სიახლოვესაა ვაციეთის პატარა ერთთვლიანი კოხტა ხიდი ახლაც არის; ეფერატში კი მოზრდილი, ასევე ერთთვლიანი ხიდია, რომლის გადაღმაც ადგილობრივთა ცნობით ეკლესია იდგა; ერთთვლიანი ხიდის ქვეშ დღეს სამანქანო გზა გადის; თითქოს ტრიუმფალურ თაღად ქცეული წარსულის ამ მონუმენტის გავლით შევედით ჩვენ ეფერატის დაკარგული და მივიწყებული ძველი ქართული რელიგიური კერის სანახებში (სურ. 2).

ზაქარია ჭიჭინაძის ეფერატში სტუმრობის დროს ჯერ კიდევ არსებობდა დანგრეული ეკლესიის ერთი კედელი. სწორედ ამ კედელს უკავშირდება ლეგენდა, რომელიც დიდის განცდით დარჩენილიყო ადგილობრივთა მესხიერებაში და რომელზეც ზაქარია ჭიჭინაძე თავის წერილშიც მოგვითხრობს: „ერთ საღამო უამს, როცა თამარ მეფე თავის კოშკში ბრძანდებოდა და აქეთ იქით იმზირებოდა, ეფერატის ეკლესიის გვერდით შენიშნა ერთი მეტად საუცხოო ბრწყინვალე ცეცხლის შუქი, თამარ მეფემ ამიტომ კარჩხალიდან მალე ისურვა ეფერატში ჩამოსვლა და ნახვა იმ ეკლესიისა სადაც მან შუქ მფინარე ცეცხლი დაინახა და ნახა ის ადგილი და ეკლესია, საიდანაც მან ცეცხლი დაინახა, ეფერატის კარგი ეკლესია მაინც-და-მაინც დიდად არ მოეწონა და ბრძანა: – მე ჩემის ხარჯით ერთი კარგი ეკლესია ხერთვისშიც უნდა ავაშენო სამახსოვროდ ჩემის აქ მოსვლისა და კარჩხალის მთაზედ ყოფნისა“-ო (ჭიჭინაძე, 2004: 52).

ეფერატის ეკლესიის სასწაულებრივი ძალით კი მშენებლებს ახალი ეკლესია ვერ აუგიათ, „დილა რომ გათენდებოდა, ხელოსნები მოვიდოდნენ ეკლესიასთან სამუშაოთ, მაგრამ თვიანთ იარაღს იქ ვეღარ ნახავდნენ, არამედ 8 ვერსის მოშორებით, სოფ. ეფერატის ეკლესიის გვერდით. რამდენჯერმე მოხდა ასეთი მაგალითი ესენი წავიდნენ და თამარ მეფეს მოახსენეს ყოველიფერი დაწვრილებით“ (ჭიჭინაძე, 2004: 52). მაშინ მეფეს უბრძანებია: „დაანებეთ თავი ხერთვისში ეკლესიის კეთებას, დარჩეს ისევ ის ეფერატის ეკლესია ამ ხეობის მცხოვრებ ქართველთა დედა ეკლესიათ“-ო და თუმცა კი ეკლესია დარიბად იყო ნაშენი, მაგრამ მეფეს გაუმდიდრებია და შეუმოსავს „ყოველის სამკაულებით“ (ჭიჭინაძე, 2004: 52). „რამდენიმე დღის შემდეგ ეს ეკლესია შეაკეთეს და ის კედელიც შეამკეს ძვირფასი ფარჩა მარგალიტებით, რომლის კედლის თავზედაც თამარ მეფემ მეტათ სხივოსანი კვამლი დაინახა. გაკეთების შემდეგ წყევლა-კრულვა დაუდვიათ, რომ არამცა და არამც ეს ეკლესია არავინ დააქციოს. თუ თავისით დაიცეს ოდესმე, ეცადდნენ, რომ მაშინ ეს კედელი მაინც დარჩეს საშვილიშვილოთ“ (ჭიჭინაძე 2004: 53).

ძველი ეფერატის, ახლანდელი სოფელ ეფელერის (Efeler) შემადლებულ გორაკზე, ყველაზე გამორჩეულ ადგილას ახლა მეჩეთი დგას (სურ. 1). მეჩეთი ნაეკლესიარზეა აგებული. მიწის დონეზე დარჩენილი ორი გრძივი კედელი და განივი ფრაგმენტი ყველაზე თვალნათლივ მეჩეთის დასავლეთით იკითხება (კედ-

ლის სიგანე 1 მეტრია); თითქმის მთლად მიწაში ჩაფლული ფრაგმენტები ჩანს მეჩეთის სამხრეთით, და ერთიც მეჩეთისგან აღმოსავლეთით, ამჟამად აგებული დამხმარე სათავისის ძირში (სურ 4);

ამ მდგომარეობით ეკლესიის გეგმარების აღდგენა ერთი შეხედვით შეუძლებელი მეჩვენება, თუმცა არსებული მონაცემებისა და ჭიჭინაძისეული გადმოცემებით ეკლესიის ტიპისა და მშენებლობის დროის დადგენა მაინც შესაძლებელი გამოდგა.

ზ. ჭიჭინაძის თანახმად ეკლესია „სხალტის ანუ ტვილისის ანჩისხატის ეკლესიის გეგმით ყოფილა გაკეთებული. 5 საუენი სიგანე ჰქონია და 7-8 საუენი სიგრძე. ეს ცხადად სჩანს დღევანდლამდე დაშენილ საძირკველის კედლებიდან... სამრეკლო აღმოსავლეთის კარის წინ ყოფილა და ქვეშასავლელი იყოვო“ (ჭიჭინაძე, 2004: 55)

კარგად გათლილი ქვის ბლოკებს აქ ყოველ კუთხეში წააწყდებით: მათი მოხმარებითაა აგებული თანამდეროვე საცხოვრებელი სახლების კედლები; მუსლიმთა თავშეყრის ოთახის წინა კედელში გამოყენებული კარგად გათლილ ორ ქვას ოვალური ფორმა აქვს; რამდენიმე ქვის ბლოკს კი მყარად შერჩენილ ბათქაშზე მკრთალად სინგურის ნაკვალევიც ატყვია (სურ 4.); XIX-XX საუკუნის მიჯნაზე ეკლესიის ფრაგმენტები ერთად ყოფილა მოგროვილი: „ზოგიერთი ქვები, რომლებსაც ნაწერები აქვს, აქვე ეკლესიის გვერდით ყრიან, მხოლოდ ერთობ ძირს არის მოქცეულნი, ასე რომ მათ ზემოთ 2-3 საუენი ქვები და კედლის ლოდები ჰყრიან“ წერს ზ. ჭიჭინაძე (ჭიჭინაძე, 2004:55).

ეკლესიიდან დარჩენილი ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო ფრაგმენტები კი მეჩეთის კედელში აღმოვჩინე. მეორადი გამოყენების ქვები სამხრეთი შესასვლელის გასამდიდრებლად გამოუყენებიათ; კარის ორივე მხარეს ძალზედ კარგად გათლილი კვადრებით ერთგვარი პილასტრებია აღმართული (ორივე მხარეს შვიდ-შვიდი რიგია), მათ ორი დიდი ერთნაირი კაპიტელის ქვა აგვირგვინებს (35X60სს). კიდევში გამოქანდაკებული ორი ბურთულაა, რომელთა შუაც ქვის ბრტყელი ზედაპირი თხელი თაროთი გვირგვინდება; შემდეგ განიერი თაროა, რომელიც უწყვეტი ნახევარწრეებითაა შემკული (ყოველ მხარეზე ოთხ-ოთხი); განსაკუთრებით ოსტატურადაა გამოყვანილი მარჯვენა კაპიტელის ქვა, რომლის შიდა მხარეს ნახევარწრის ნახატი გრძელდება (სურ 5); ნახევარწრეები დაბალი რელიეფითაა გამოკვეთილი, მათ მკვეთრად წინ წამოწეული წრეთა რიგი და მის ზემოთ კიდევ თარო აგვირგვინებს, რაც კაპიტელს სიგანეში აწვითარებს და მას დასრულებულ იერს სძენს. კაპიტელების ზემოთ ძველი ქვების გამოყენებით თაღია გადაყვანილი, მშენებლებმა ქვების მხოლოდ ერთი ნაწილი გამოიყენეს, რის გამოც მას ქართული არქიტექტურისათვის უცხო, გახსნილი თაღის ფორმა მიეცა. ეკლესიის ქვების მეჩეთის კედელში ამრიგად გადამწყობებს, ალბათ, ახსოვდათ, თუ რა პრინციპით იყო განლაგებული ცალკეული არქიტექტურული დეტალები ეკლესიის კედლებში და თითქოს შეეცადნენ კიდევ მათთვის ფუნქციური და ვიზუალური მნიშვნელობა შეენარჩუნებინათ, იქნებ სიმბოლურიც. ძველი ქვები არ გადაუღესავთ შენობის სხვა ყველა კედლის მსგავსად და მხოლოდ ქვის ფერივე ზეთის საღებავით შეუღებავთ (სურ 6).

ფველერის მეჩეთის ხოჯამ გვითხრა, რომ ეს ქვები ეკლესიის არაა, ის წინა მეჩეთიდან დარჩენილი დეტალებიაო, რაც, მხოლოდ ნაწილობრივ უნდა იყოს სარ-

3. ეს ცნობა ჭიჭინაძისათვის აქაურ მამასახლისს ტყობორიძეს მიუწოდებია.

წმუნო; ქვები პირველივე მეჩეთში ჩაუტანებიათ, როგორც ჩანს ძველ ევფრატელბს საკუთარ წარსულთან განშორება უჭირდათ; ამაზე ხომ ზ. ჭიჭინაძეც მოგვითხრობს: „გათათარების შემდეგ... ეკლესიების ქცევა-ნგრევაც შემოულიათ. ძალას ატანდნენ, რომ ეს ეკლესია თვით ქართველთა ხელით დაქცეულიყო... ბევრნი ... მწარედ სტიროდნენ და ქვითინებდნენ, ხმა-მაღლა ჰყვიროდნენ: ევფრატს აქცევენ, დმერთო, ევფრატს აქცევენ!“ (ჭიჭინაძე, 2004:54) როცა მაჭახელა „გათათარებულა“ და ევფრატს ეკლესია დაუნგრევიათ, იმ კედლის დატოვება მოუხერხებიათ, საიდანაც ლეგენდის თანახმად ნათელი ამოდიოდა.

მოგვიანებით, როცა შიში ევფრატის წინაშე დაკარგულა, კედელი დაუშლიათ და ახალი მეჩეთი აღუმართავთ; წარწერა მეჩეთის შესასვლელში ამ თარიღსაც გვამცნობს – 1958წ.

ნაეკლესიარის მიდამოებში კიდევ ერთ საინტერესო ფილას წავაწყდით, რომელიც ქვის ლორფინს წარმოადგენდა (სურ. 7);

აი, ეს იყო ძირითადად რაც ჩვენ ნაეკლესიარის ადგილას დაგვხვდა, თუმც, „ეკლესიის გვერდით ძლიერ ბევრი სახლები ყოფილა ძველად“-ო ამბობს ზ. ჭიჭინაძე (ჭიჭინაძე, 2004:55).

სიმწვანეში ჩაფლულ ტერიტორიაზე ერთი შეხედვით არაფერი ჩანდა, მაგრამ ევფრატელი ხოჯა ტერასებად გაშენებულ ფერდზე ჩამოყრილ სუროს დროდადრო გადაყრიდა და ნათალი ქვით ნაგებ თაღოვან ოთახებს გვიჩვენებდა (სურ. 8-9). ასეთი ოთახი, ალბათ, ათიოდე ვნახეთ. ყველა მათგანის უკანა კედელი გულმოდგინედ იყო ნაშენი, ხოლო კამარები უფრო უხარისხოდ ნათალი ქვებით, დამჭერი თაღების გარეშე. ერთ-ერთ ოთახს წინა კედელიც დარჩენია და ნახევრად მიწაში ჩაფლულ კარს ანტაბლემენტის დიდი ქვაც ადგას. ფერდის ძირას კიდევ ერთი საინტერესო ნაგებობაა შემორჩენილი, რომელსაც ადგილობრივები დღემდე „თამარის წყაროს“ ეძახიან; წყაროს კედელი დიდი და კარგად ნათალი ქვის კვადრებითაა ნაგები, კედელს ერთი ქვის ზომის ნიშა აქვს. აქ პატარა აუზია გამოკვეთილი ერთ დიდ ლოდში; წყაროს კედლის ზედა ნაწილიკი, როგორც ჩანს, მოგვიანებით არის აღდგენილი, წყობაც უსწორმასწოროა და უხარისხო (სურ. 10); წყალი ხევში ჩაედინება და წინ მგდომ ხეზე შეფენილ ვახს რწყავს, რომელიც წინაპრების ვენახებიდან არის გადარჩენილი;

ეს ერთგვარად ფრაგმენტული მონაცემები გარკვეული წინასწარული დასკვნების გაკეთების საშუალებას მაინც იძლევა:

1. აქ იყო შუა საუკუნეების ქართული დასახლება, განვითარებული ინფრასტრუქტურით: ხიდებით, ზედა და ქვედა ეკლესიებით, სახცოვრებელი უბნით, სადაც არის წყარო და მეურნეობაც ყოფილა;

2. საეკლესიო ცენტრი რანდენიმე ნაგებობისაგან შედგებოდა: დაზუსტებით იყო ეკლესია და მის აღმოსავლეთით სამრეკლო; სამრეკლოს პირველი სართული კარიბჭეს წარმოადგენდა, რაც სრულიად შეესაბამება საქართველოში დამკვიდრებული სამრეკლო-კარიბჭის არქიტექტურას. ამ ცნობას ისიც ამყარებს, რომ ნაეკლესიარის ეზოში მისასვლელი გზაც სწორედ აღმოსავლეთიდან მიდის, იქ სადაც მდგარა სამრეკლო;

3. ეკლესია კარგად ნათალი ქვის კვადრებით დულაბზე იყო ნაშენი; ეკლესიას სამრეკლო ქვის ლორფინით ყოფილა დაბურული;

4. ეკლესია უგუმბათო იყო. ზ. ჭიჭინაძე ევფრატს სხალთისა და თბილისის ანჩისხატის ეკლესიის ტიპს უწოდებს. ამ დაკვირვებას ამყარებს აგრეთვე გადმოცემა, რომლის თანახმადაც ეკლესია არ იყო შესაფერისი არქიტექტურულად „დედა“ ეკლესიასთვის და რის გამოც უფრო დიდებული ეკლესიის აგებაც კი განუზრახავთ მეზობელ ხერთვისში. თუ ლევენდას ნაწილობრივ მაინც დავუჯერებთ, შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ უფრო დიდებულ ტაძრად გუმბათიან ეკლესიას მიიჩნევდნენ. რაც შეეხება იმას, ეს სხალთის მსგავსად დარბაზული ტაძარი იყო, თუ თბილისის ანჩისხატის მსგავსად ბაზილიკა, ვფიქრობ, რომ პირველი ტიპი უფრო შეეფერება დღეს წარმოდგენილ ფრაგმენტებს, რადგან აქ გაჭირვებით, მაგრამ მაინც იკითხება ორი პარალელური გრძივი კედელი; ამტომ სავარაუდებელია, რომ ეს იყო ერთნავიანი ეკლესია, რომელსაც დარჩენილი ფრაგმენტების მიხედვით სამხრეთით მინაშენი ჰქონდა, შესაძლოა ჩრდილოეთითაც, მაგრამ ამის დაბეჯითებით თქმა ამ ეტაპზე შეუძლებელია;

5. რაც შეეხება ეკლესიის თარიღს, ჩემი აზრით, მისი მშენებლობის ერთ-ერთი ეტაპი X ს-ის II ნახევარს მიეკუთვნება; რაც ჩვენს ხელთაა, ის ამ თარიღის დადგენის საშუალებას გვაძლევს. პირველ ყოვლისა, ორი კაპიტელი, მონუმენტური, მასიური ნაქანდაკევი, მკვეთრად ამჟღავნებს ამ მკაფიოდ ჩამოყალიბებული და უთუოდ გამორჩეული პერიოდის ნიშნებს. დეტალების გაფორმებით, პლასტიკური დამუშავებითა და პროპორციული შეფარდებით ის ოშკის, ოთხთა ეკლესიის, ხახულისა და ქუთაისის „ბაგრატის“ რელიეფების მსგავსია. შეიძლება ითქვას კიდევ, რომ ეს ოშკის კაპიტელების თარგზეა გამოკვეთილი. ამგვარი მოტივებით აწყობილი კაპიტელები მრავლად გვხვდება ოშკის თითქმის ყველა ფასადზე, განსკუთრებით მრავლადაა აღმოსავლეთის ხუთმაგი თაღედის პილასტრების გვირგვინად, ასევე ინტერიერშიც, მაგ., დასავლეთ მკლავში, გუმბათქვეშა ბურჯების დამაგვირგვინებლად, მხოლოდ აქ სხვა პროპორციაა; სამხრეთით არსებულ კარიბჭის კედლისპირა კაპიტელი ასევე ოთხი დაკიდული ნახევარწრივთაა გაფორმებული და პირდაპირ ორ შეწყვილებულ ლიდვს აგვირგვინებს; ასევე ოთხი ნახევარწრე ამკობს სამხრეთ გალერეის შიდა პილასტრის კაპიტელს;

მსგავსი მოტივი გვხვდება ასევე ხახულის სამხრეთი ფასადზე მდებარე შეწყვილებული სარკმლის მოჩარხოებაშიც, მხოლოდ აქ ფორმები უფრო გართულებულია და დაწვრილმანებული; ფორმათა მსგავს წყობას ვხვდებით ქუთაისის „ბაგრატის“ ტაძრისა და ოთხთა ეკლესიის დეკორშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ოთხთაში არა პილასტრის გვირგვინად, არამედ აფსიდის წინა ნახევარსვეტების ბაზისად გვევლინება ის (ი. გივიაშვილი, 2004:123-181) (სურ. 11).

ჩვენთვის უცნობია, სად და რაგვარად იყო გამოყენებული ეს რელიეფური ფილები ევფრატის ეკლესიაში, ინტერიერს ამკობდა თუ კარიბჭეს, კაპიტელი იყო თუ ბაზისი; ვფიქრობ, რომ ეს ქვები ორიგინალში რომ ბაზისები ყოფილიყო, მაშინ მათი კაპიტელებად მორგება მეჩეთის მშენებლებს ნამდვილად გაუჭირდებოდათ;

6. ძეგლის ადგილმდებარეობაც შენების აღნიშნულ ეტაპზე, X ს-ის II ნახ.ზე მიუთითებს, ის ხვეის ყველაზე გამორჩეულ ადგილას იდგა, ნაეკლესიარზე აგებული მეჩეთი დღესაც საკმაოდ შორიდან, სოფელ ქვაბისთავიდანაც კარად მოსჩანს; ადგილის ასეთი შერჩევა არც ადრეული VIII-IX სს-ისთვის არის დამახასიათებელი, როცა ტაძარი ბუნებრივად უნდა ყოფილიყო დაცული და არც მოგ-

ვიანო თამარის ხანისათვის, როცა ეკლესიისათვის ტყეში ჩაძირულ წაღკოტებს ირჩევდნენ;

7. ეკლესია მოხატული ყოფილა;

8. ტამარს ჰქონდა წარწერები;

9. როგორც სწანს, ეფფრატი საკმაოდ ძლიერი სალოცავიც ყოფილა, რადგან მისი დაქცევით მრავალი კაცი მომკვდარა და დასნეულებულა;

10. არქიტექტურული ნაშთებისა და არსებული ლეგენდების თანახმად ირკვევა, რომ სწორედ აქ მდებარეობდა მაჭახელის ხევის დედა ეკლესია – ეფფრატის საეკლესიო ცენტრი; ისმის კითხვა ეს საერო დასახლების ეკლესიაა თუ სამონასტრო კომპლექსი? ჩვენს მიერ ნანახი ცალკეული ოთახები რაიმე სამონასტრო კომპლექსს ეკუთვნოდა, თუ ის დუქნებია, რომელსაც ადგილობრივები ლეგენდის თანახმად თამარის აღმშენებლობას მიაწერდნენ? არეალის არქეოლოგიური კვლევის გარეშე ამ კითხვებზე პასუხი ვერ გვექნება. პასუხები სასულიერო ლიტერატურაშიც უნდა ვეძიოთ. დასადგენია, სად, რა სახით, როდის და რაკონტექსტში მოიხსენიება ეფფრატი ან ვინმე ეფფრატელი.

11. პ. ინგოროყვა „გიორგი მერჩულე“-ში ახსენებს „მიჭიხიანის ხევის სულთა მატიანე“-ს (პ. ინგოროყვა, 1954:96); ეს თხზულება სამეცნიერო ლიტერატურაში „ტბეთის სულთა მატიანე“-ს სახელითაა ცნობილი (მატიანე, 1977); ხელნაწერი შეისწავლა და გამოსცა თინათინ ენუქიძემ, რომელმაც უცნობი მონასტრის დავთარი ტბეთის საეპისკოპოსოს კუთვნილებად აღიარა, რამეთუ მისთვის უცნობი იყო რაიმე საეკლესიო ცენტრი მაჭახლის ხეობაში; ამ თხზულებისათვის დამახასიათებელი და ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა ის ფაქტი, რომ თხზულება მოიხსენიებს მხოლოდ მაჭახლის ხეობის ტოპონიმიკას და არსად არის ნახსენები შავშეთის ანდა ტბეთის ტოპონიმიკა.

12. „ტბეთის სულთა მატიანის“, XII-XIII სს-ით დათარიღებულ დოკუმენტში მითითებულია, რომ „ყ(ოველ)თა ეფფრატით შემომწირე(ე)ლთა შ(ეუნდენენ) ღ(მერრთმან)“ რაც გვამცნობს, რომ ამ დროისათვის ტოპონიმი უკვე დასტურდება (მატიანე, 1977:82).

ცხადია, ზევით მოტანილი მასალა მხოლოდ კითხვების დასმის საშუალებას გვაძლევს. მათზე პასუხის მოსაძებნად კი ისტორიულ-ფილოლოგიური და არქეოლოგიური კვლევებია ჩასატარებელი. გასარკვევია, საიდან გაჩნდა თვით სახელწოდება „ეფფრატი“ – სპარსული სიტყვიდან მოდის თუ ბიბლიური მდინარის სახელიდან; დასადგენია მართლაც აქაური ხომ არ არის ე.წ. „ტბეთის სულთა მატიანე“; აქაური მხატვრული თუ ისტორიული ნაშთებიც გამოსავლენია და, იქნებ, აქაური წარმომავლობის რაიმე ნივთი თუ ხელნაწერიც აღმოჩნდეს სადმე.

Irene Giviashvili

Zakaria Chichinadze, Evfrati and its Antiquities

The paper explores the heritage of old Georgian village of Evfrati located in the Machahela gorge, dividing modern Georgia and Turkey. Islamization of the Turkish villages of Machahela started later than in other historic Georgian provinces of Turkey. The process was still remembered among the local population when the Georgian historian Zakaria Chichinadze visited the place in late 19th c. He recorded legends about King Tamar, about the church in Evfrati and its miracles light, how the church was destroyed and how strong was its power among the local population. Hundred years later I visited the village of Efeller (old Evfrati) to explore the old church foundation.

Remains of the medieval church, the bell tower, the spolia of a curved stones reused in the modern mosque, the old vaulted walls and cells, the spring - all indicate about the strong ecclesiastical complex, as described by Z. Chichindaze. The manuscript of 12-17th cc (The Tbeti Synodal Records) recording the donations from the villages of Machahela region due to the lack of information was regarded as a property of neighboring Tbeti Cathedral. The paper argues that the manuscript originates from the Machahela gorge with the ecclesiastical center in the village of Evfrati.

გამოყენებული ლიტერატურა

ზ. ჭიჭინაძე, 2004 – ზაქარია ჭიჭინაძე, „ქართველთა გამუსლიმება: სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიაში“, მასალები შეკრიბა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ნინიკაშვილმა, თბილისი, 2004

პ. ინგოროყვა, 1954 – პავლე ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბილისი, 1954

მატიანე, 1977 – ტბეთის სულთა მათიანე, ტექსტი ამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო თინა ენუქიძემ, თბილისი, 1977

გივიაშვილი, 2004 – ირინე გივიაშვილი, ირაკლი კოპლატაძე, ტაო-კლარჯეთი, თბილისი, 2004.



სურ. 1 მაჭახლის ხეობა, ხედი სოფელ ევფრატზე



სურ. 2. შუა საუკუნეების ხიდები მაჭახლის ხეობაში



სურ. 3 ეკლესიის საძირკველი მეხეთის დასავლეთით; ეკლესიის ნათალი ქვები მიმდებარე შენობების კედლებში



სურ.4

ეკლესიის ნათალი ქვით ნაშენი სახლები



სურ.5

ფეხურის მეხეთი და მუორადი გამოყენების ეკლესიის ქვები



სურ.6

ფეხურის მეხეთის პორტალის გაფორმება ეკლესიის კაპი ტელის ქვებით



სურ.7

ქვის ღორფინი ეკლესიის ან სამრეკლოს სახურავიდან

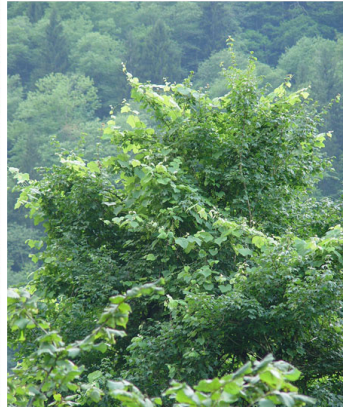


სურ.8.

8=9. ნაეკლესიარის აღმოსავლეთით მდებარე ქვით ნაშენი ოთახები



სურ.9.



სურ.10

“თამარის წყარო”



სურ.11

ვეფრატის ეკლესიის კაპიტელის ქვა და მისი ანალოგები ტაო-კლარჯეთის არქიტექტურიდან

ქართული სკოლის ისტორიიდან – ნიკო ჯაყელი

XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან ქართული სკოლა თანმიმდევრულად და მიზანმიმართულად იწყებს ძალების განახლებას. სახალხო სკოლების საშუალებით საქართველოში უნდა შექმნილიყო ქართველი ერის „თვითმომქმედი ცხოვრებისა და წარმატების“ მყარი ნიადაგი. ამ დროისათვის ძალებს იკრებდა ქართველთა შორის წერა კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებაც რომლის მონდომებითა და რუდუნებით თანდათანობით იქმნებოდა „ახალი დროის“ ქართული საგანმანათლებლო სისტემა. ქართული ინტელიგენციის მოწინავე ნაწილი ამ საშვილთაშვილო საქმეში აქტიურად იყო ჩაბმული, მათ შორისაა ცნობილი საზოგადო მოღვაწე და სახალხო სკოლების სახელოვანი მასწავლებელი – ნიკო ჯაყელი (1862–1929).



პირველადი განათლება მან ოზურგეთის სამოქალაქო სასწავლებელში მიიღო. იმ დროის საქართველოში მასწავლებლის პროფესიის დაუფლება მხოლოდ თბილისის საოსტატო-სამასწავლებლო ინსტიტუტში იყო შესაძლებელი. ეს სკოლა სამხრეთ კავკასიის საქალაქო სასწავლებლებისათვის ამზადებდა კადრებს და წელიწადში დაახლოებით 14–15 მასწავლებელს უშვებდა. ნიკო ჯაყელმა აღნიშნული სკოლა 1884 წელს დაამთავრა. მცირე ხნით მუშაობდა ახერბაიჯანში – ქ. შუშაში, თუცა მალევე უბრუნდება სამშობლოს და მოღვაწეობას ბათუმში აგრძელებს, სადაც ყველაზე მეტად სჭირდებოდა ქვეყანას კადრები.

XIX საუკუნის 80-იან წლების ბათუმი ახალი გათავისუფლებულია ოსმალური ძალმომრეობისაგან, ბუნებრივია ბათუმის ქართული სკოლის ინტელიგენცია განსაკუთრებულ მისიასაც ასრულებდა. იმ დროისათვის ბათუმში ამ კეთილშობილურ საქმეს ემსახურებოდნენ დ. კლდიაშვილი, გრ. ვოლსკი, აღ. მგელაძე, ივ. მესხი. დ. ასათიანი, ნ. ნაკაშიძე და სხვები. ახალგაზრდა ნიკო ჯაყელი სწორედ ამ ადამიანთა წრეში მოექცა. 1886–1904 წლებში ნიკო ჯაყელი წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მიერ ქ. ბათუმში დაარსებულ სამოქალაქო სასწავლებელში მოღვაწეობდა. იგი ბათუმში მყოფი ქართული ინტელიგენციის სხვა საუკეთესო წარმომადგენლებთან ერთად აქტიურად იბრძოდა გიმნაზიის გახსნისათვის. მიუხედავად ცარიზმის ხელისუფლების წინააღმდეგობისა, ეს ბრძოლა წარმატებით დაგვირგვინდა, ხოლო ნიკო ჯაყელი კი ამ გიმნაზიის ინსპექტორად დაინიშნა, რაც თავისთავად ნიკო ჯაყელის პროფესიონალურობის და ქართველ

ლი ხალხის თავდადებული სიყვარულის აღიარება იყო. იგი წლების მანძილზე მოღვაწეობდა ამ სასწავლებელში, მომავალ თაობას სამშობლოს სიყვარულს ასწავლიდა და გამეფებული რუსიფიკატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ იბრძოდა (სანადირაძე, 1957:4).

1904 წლიდან ნიკო ჯაყელი ჭიათურის სამოქალაქო სასწავლებლის გამგეა. ჭიათურა კი რევოლუციამდელი საქართველოს ეკონომიკური განვითარების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სამრეწველო ობიექტი იყო. ეს გარემოება განაპირობებდა ამ მხარის დემოგრაფიულ ზრდას და ეთნიკურ მრავალგვარობასაც უწყობდა ხელს. სწორედ ამიტომ გახდა აუცილებელი სამოქალაქო სასწავლებლის გახსნა. 1904 წელს ნიკო ჯაყელი ჭიათურის სამოქალაქო სასწავლებლის გამგედ დაინიშნა. მის სახელთანაა დაკავშირებული ჭიათურაში საგუნდო ხელოვნების განვითარება, ქართული ენის სწავლების შემოღება დასხვა კულტურულ-საგანმანათლებლო სიახლე. თავდაპირველად სასწავლებელში 134 მოსწავლე სწავლობდა. ჭიათურის საქალაქო სასწავლებლის გამგედ ნიკო ჯაყელმა 1912 წლამდე იმუშავა. ნიკო ჯაყელთან დაკავშირებით ქუთაისის ცენტრალურ არქივში არაერთი საინტერესო დოკუმენტი ინახება, ესენია: ბათუმის ნოტარიუსის ზ. ს. ხიტროვ-ბესტაბაშვილის სანოტარო ჩანაწერები; ჭიათურის საქალაქო სასწავლებლის გამგედ მუშაობის დროინდელი ოქმები, სადაც ფიქსირდება ნიკო ჯაყელის ხელწერები.

1914–1918 წლებში ნიკო ჯაყელი ქუთაისში მოღვაწეობს. ამ დროისათვის იგი წარმატებულ და გამოცდილ მასწავლებლად იყო აღიარებული. კავკასიის სასწავლო ოლქის შემადგენლობის ჩანაწერებში დაცული მონაცემების მიხედვით დგინდება, რომ 1896 წლის 1 აგვისტოდან იგი ინსპექტორის სტატუსს ფლობდა; დაჯილდოებული იყო წმიდა ანას III ხარისხის ორდენით (Личный состав, 1911:340), ამასთანავე ნიკო ჯაყელს წმიდა სტანისლავის ორდენიც ჰქონდა მიღებული. წმიდა ანასორდენი განათლების სფეროში 1847 წლიდან გაიცემოდა, თუმცა მხოლოდ 12–წლიანი მოღვაწეობის შემთხვევაში, თანაც კანდიდატი რვა კლასის ქვემოთ არ უნდა ყოფილიყო მასწავლებლად ნამუშევარი. ეს მიუთითებს, რომ სათანადო სამუშაო გამოცდილება ნიკო ჯაყელს გააჩნდა.

გარდა პედაგოგიური საქმიანობისა ნიკო ჯაყელი ქ. ბათუმის ხმოსანთა საბჭოს წევრი იყო. სხვადასხვა დროს ქობულეთსა და კულაშშიც მუშაობდა, იყო დასავლეთ საქართველოს სახალხო სკოლების ინსპექტორი. საბოლოოდ ნიკო ჯაყელი მაინც ბათუმს უბრუნდება, ქალაქს საიდანაც დაიწყო მისი პედაგოგიური მოღვაწეობა. უცნობია კონკრეტულად რომელ წელს დაბრუნდა ნიკო ჯაყელი ბათუმში და რა სახით მონაწილეობდა იგი 1900 წელს ბათუმში ქალთა გიმნაზიის (დღევანდელი № 2 საჯარო სკოლა) გახსნაში. იგი ამ დროისათვის უკვე ღვაწლმოსილი პედაგოგი და საზოგადო მოღვაწეა, თუმცა ამ სკოლასთან მისი კავშირი, მხოლოდ 1928–1929 წლებში ჩანს, როცა იგი სკოლის დირექტორია. ბათუმის ქალთა გიმნაზიას სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სახელი ერქვა. ნიკო ჯაყელის დროისათვის კი ეს სკოლა შვიდწლედია, ხოლო 1937 წელს საშუალო სკოლად გადაკეთდა (ბეჟაია, 2010).

ნიკო ჯაყელი არა მარტო სამშობლოსა და ეროვნული საქმის, არამედ თავისი სიყვარულის უზომოდ ერთგულიც იყო. მეუღლის – მართა მესხუხლას გარდაცვალებიდან რამდენიმე დღეში ბატონი ნიკოც გარდაიცვალა. გვარი მესხუხლა

ამჟამად განსახლებულია გურიაში, კერძოდ ბაილეთში, გურიანთასა და თავად ოზურგეთში¹.

ნიკო ჯაყელი გარდაიცვალა 1929 წლის მაისში. გასვენება აჭარისტანის განათლების მუშაკთა სახლიდან მოხდა. ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით „ნიკო ჯაყელის ცხედარი ხმამაღლა დაიტირა მისივე მოსწავლის დედამ, რომელსაც დატირებისას გაუმხელია, რომ იგი, ანუ ნიკო ჯაყელი 1924 წლის აჯანყების მონაწილეც ყოფილა. ამ ქალის შესახებ ცნობილია, რომ მას „მესხების დედას“ ეძახდნენ. ალბათ ჩათვალა, რომ რაკი ნიკო გარდაცვლილი იყო შეიძლება ამგვარი ინფორმაციის გახმაურება. ამის შემდგომ მოუხსნიათ საპატიო ყარაული ცხედართან და სახლი, რომელიც სილამაზით განთქმული იყო და ვინმე მერკულოვს მოსვენებას არ აძლევდა, მეორე დღესვე ჩამოურთმევიათ“ (ორაგველიძე, 2009:366–369). თავისთავად საინტერესო გადმოცემაა. ნიკო ჯაყელის ბიოგრაფიასაც თუ გადავხე-



დავთ, გასაკვირიც არაფერია, მით უფრო თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ 1892 წელს ნიკო ჯაყელი „საქართველოს თავისუფლების ლიგის“ დაფუძნებაშიც იღებდა მონაწილეობას. 1924 წლის აჯანყებასთან ნიკო ჯაყელის კავშირი და, ასევე მისი ბიოგრაფიის სხვა საკითხებიც საჭიროებს კვლევას, რადგან ისედაც დიდი დრო გავიდა მდუმარებაში, რამაც ბევრი კითხვა დატოვა პასუხგაუცემელი. ამ ფონზე კი აღნიშნული გადმოცემების ცოდნა მომავალი თაობისთვისაც აუცლებელია და შემდგომი კვლევის ერთ-ერთ კონკრეტულ მიმართულებასაც იძლევა. ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ საქართველოში ბევრ ოჯახში დაამკვიდრა დუმილი. ამ შემთხვევაშიც ასე იყო. ნიკო ჯაყელის ერთადერთი შვილი ზურაბი არასოდეს საუბრობდა არც მამის და არც თავისი „იოლი“ ცხოვრების შესახებ. იგი 1989 წელს, 9 აპრილამდე ორი კვირით ადრე გარდაიცვალა.

ნიკო ჯაყელის შვილიშვილმა ქალბატონმა თინა ჯაყელმა მამის პირად ნივთებში იპოვა საგულდაგულოდ დამალული ოჯახური ფოტოები და ნეკროლოგის ნახევარი გვერდი. სურათებზე იმდროინდელი ბათუმისა და ჭიათურის საზოგადოებაა ასახული. ეს სწორედ ის იშვიათი შემთხვევაა, როცა მნახველისათვის ფოტოს ორივე მხარე ერთნაირად საინტერესოა. საუკუნეზე მეტი ხნის ფოტოებს ანტონოპულოს, გაიდაბურას, ერმაკოვის და სხვა ცნობილ ფოტოგრაფთა გვარები ამშვენებს. სამწუხაროა, რომ ვერ ვახერხებთ ფოტოებზე მოცემული პირების იდენტიფიცირებას, ამიტომ სტატიას ეს ფოტოები თან ერთვის, რადგან შესაძლოა ვინმესთვის იყოს ცნობილი მათი ვინაობა. ასეთ შემთხვევაში ველით მათ გამოხმაურებას.

როცა ქალბატონი თინა თავის ბაბუაზე საუბრობს, ხშირად ბოდიშს იხდის ზეპირი გადმოცემების გამო, რადგან შესაძლოა სადმე უზუსტობა ან ხარვეზი

1. იხ. <http://www.geogen.ge/index>

იყოს, ამის გამო მასალის დაბეჭდვისას თავშეკავებულობას და სიფრთხილეს გვირჩევდა. ეს პოზიცია გასაგებია. თავშეკავებულობა ისტორიის წერის პროცესშიაც აუცილებელი და, შეიძლება ითქვას მნიშვნელოვანი მეთოდოლოგიური ხასიათის მიდგომაა. მეორე მხრივ კი გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ დოკუმენტური წყაროები ნიკო ჯაყელთან დაკავშირებით მცირეა. ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, რომ ზეპირი ისტორიები აუცილებლად გასათვალისწინებელი ფაქტორია და ნიკო ჯაყელის მემკვიდრეთა თუ სხვათა ზეპირი გადმოცემების დაფიქსირებას მისი ბიოგრაფიის კვლევის პროცესში არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

ბუნებრივია შვილიშვილის მოგონებები მცირეა, ისე, როგორც ნიკო ჯაყელის შესახებ პრესასა თუ სხვადასხვა სტატიაში შემონახული ცნობები. უცნობია ნიკო ჯაყელის საფლავი, მხოლოდ ის ვიცით, რომ იგი ბათუმში ფერიის სასაფლაოზეა დაკრძალული. გადმოცემით ნიკო ჯაყელს ბათუმში ორი სახლი ჰქონია, მათგან ერთის მისამართი – ზღვის ქუჩა №4 ცნობილია, მაგრამ ვერ ხერხდება უშუალოდ სახლის დაზუსტება. კვლევის ამ ეტაპზე ბათუმის ნოტარიუსის – ზაქარია სოლომონის ძე ხიტაროვი-ბესტაბაშვილის 1913 წლის სანოტარო წიგნით დგინდება, რომ ნიკო (თეოფანე) ვახტანგის ძე ჯაყელის საკუთრებაში შედიოდა მიწის ნაკვეთები ბათუმში – კომაროვის (დღევანდელი დ. თავდადებულის) და ბაღის (დღევანდელი დ. კლდიაშვილის) ქუჩებზე (ქცა, საქმე 191, გვ. 94, 94ა, 95; საქმე 195, გვ. 2, 2ა, 19ა, 20; საქმე 196, გვ. 18).

მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ მკაცრი რეალობის წინაშე ვართ. ბატონ ნიკოს არ დაუტოვებია ავტობიოგრაფიული ან მემუარული ხასიათის ჩანაწერები, ძნელი სათქმელია, თუმცა, შესაძლოა, ეს იმიტომაც, რომ ნიკო ჯაყელის ბიოგრაფია და მოღვაწეობა ნაწილობრივ საბჭოთა პერიოდსაც მოიცავს.

ქართული სკოლის ისტორიაში სახალხო განათლების პერიოდი ძალზე მნიშვნელოვანი და საინტერესო მონაკვეთია, რაშიც ნიკო ჯაყელს თავისი ღირსეული წვლილი აქვს შეტანილი. მისი ბიოგრაფიის ცალკეული დეტალები ჯერ კიდევ კვლავს საჭიროებს, რათა უფრო სრული სახით აღსდგეს ქართველ მასწავლებელთა ამ სახელოვანი თაობის ისტორია.

Temur Tunadze, Tamar Oragvelidze **From the history of Georgian school-Niko Jakeli**

From 80-ies of the XIX century Georgian school purposefully renewed its strength. Georgian school in the history of this period is very important and interesting, and therefore the progressive minded people of Georgian intelligence were actively involved in this work, including the well-known public figure and a famous teacher - Niko Jakeli (1862-1929).

Niko jakeli started his pedagogical works from 1984 year and from this period he actively struggle to form Georgian school. wide was his work geography. Niko Jakeli except Batumi, at various time worked in Azerbaijan - City of Glass; Tchiatura; Kutaisi; Kobuleti and Kulash. Except pedagogical work Niko Jakelli was involved Active Community Activities.

This paper discusses specific details of the biography of Niko Jakheli, as well as his public life issues

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბეჟია, 2010 – ბეჟია ც., ბათუმის № 2 საჯარო სკოლის ისტორია – www.2school.edu.ge/main/about/istoria

სანადირაძე, 1957 – სანადირაძე ა., ნიკო ჯაყელი (95 წელი დაბადებიდან). – გაზ. „ბრძოლის დროშა“, ჩოხატაური, 1957 წ., 27 იანვარი

ორაგველიძე, 2009 – ორაგველიძე თ., ეროვნული სკოლის დაუღალავი მშენებელი – მათზე წერდა აჭარა, ბათუმი, 2009

ქცა – ბათუმის ნოტარიუსის – ზაქარია სოლომონის ძე ხიტაროვი-ბესტაბაშვილის სანოტარო წიგნი, 1913 წელი. – ქუთაისის ცენტრალური არქივი, ფონდი 12, აღწ.1, საქმე 191, გვ. 94, 94ა, 95; საქმე 195, გვ. 2, 2ა, 19ა, 20; საქმე 196, გვ.18

Личный состав, 1911 - Личный состав Кавказского учебного округа к 1 января 1911 года. Тифлис, 1911 г.



ნიკო ჯაყელი ზის მარცხნივ. ფოტო გადაღებულია ბათუმში.
სხვათა ვინაობა უცნობია



ნიკო ჯაყელი ზის მარჯვნიდან მეოთხე. ფოტო გადაღებულია ბათუმში
სხვათა ვინაობა უცნობია



ნიკოჯაყელიდგას მარჯვნიდან მეშვიდე.
ფოტო გადაღებულია ბათუმში. სხვათა ვინაობა უცნობია



ზურაბ ნიკოს ძე ჯაყელი. სურათის მარჯვნიდან პირველი



ფოტოზე გამოსახულია პეტერბურგის აკადემიის სტუდენტი ნიკოფორე მამინაიშვილი. იგი სურათს უძღვნის მარია ანდრეას ას. მანიშვილს. თარიღი ძნელად იკითხება, დაახლოებით 1891 წელი უნდა იყოს.



ფოტო გადაღებულია ჭიათურაში 1910 წელს. მის უკანა მხარეს ე. წ. „ზადნიკის“ წარწერიდან ჩანს, რომ მასზე ასახულია მარო არჩილის ასული ჩხეიძის, ნინა წუწუნავას და მარგარიტა შავაძის ფოტოები. ფოტოს ასეთი მინაწერი აქვს „სახსოვრად ჩვენს პატარა [?] ელენა ჯაყელს“. გოგონებს ერთნაირად აცვიათ, შესაძლოა ისინი სკოლის ან გიმნაზიის მოსწავლეები არიან. ამ მხრივ საინტერესოა, რომ ფოტოს ასეთი წარწერაც აქვს „ჭიათურა II კლასის [?]“

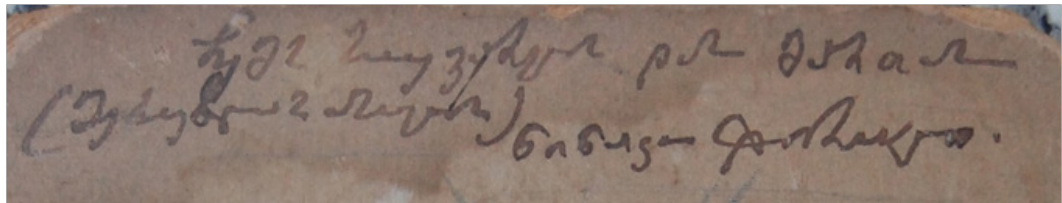




ფოტო გადაღებულია ბათუმში. ნ.ნ. გაიდაბურას ფოტოსალონში.
მასზე გამოსახულია ისე იორაშვილი.



ფოტო გადაღებულია სტამბოლში 1904 წელს, ფოტოსალონ აპოლონში. აქვს წარწერა „ჩემს საყვარელ დას მართას (მეხუზლას ასულს) ნინიკო [?]“ აქვე გთავაზობთ წარწერას გაზრდილ ფორმატში, იმ მიზნით შესაძლოა ვინმემ შესძლოს გვარის სწორი წაკითხვა.



ქართველთა და აფხაზთა ისტორიულ-სამართლებრივი მემკვიდრეობა

კავკასია, როგორც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კარიბჭე, ხშირად ყოფილა სხვადასხვა იმპერიების საომარი პოლიგონი, მის მკვიდრ მოსახლეობას არაერთგზის განუცდია სასტიკი გენოციდი, მშობლიურ ადგილებიდან იძულებითი გადასახლება და ასიმილაცია (იგივე გრძელდება მსოფლიო ცივილიზებული სამყაროს წინაშე დღესაც მე-20 და 21-ე საუკუნეებში ქართველების, ჩეჩნების, ინგუშების, ბალყარელების, ყარაჩაელების მიმართ). თავისუფლებისთვის მებრძოლი კავკასიელები ხან იმარჯვებდნენ, ხან მარცხდებოდნენ, წაქცეულნი ერთმანეთს წამოაყენებდნენ და თავისუფლების დროშის ქვეშ მტკიცედ ერთიანდებოდნენ. იმპერიები (ასურეთი, ურარტუ, ირანი, არაბეთი, მონღოლეთი, ოსმალეთი, რუსეთი) ყველანაირი მეთოდებით ებრძოდნენ მათ გაუტეხელ სულს, ტერიტორიული პრეტენზიების თუ რელიგიური დაპირისპირების, ტომობრივი შუღლის საბაბით ცდილობდნენ ეთნოკონფლიქტების გამოწვევას, ვერაგული ხერხებით ებრძოდნენ მათ სულიერ ერთიანობას და თავისუფლებისკენ სწრაფვას. ანროპოლოგიურად და სულიერად ურთიერთმონეთასავე კავკასიელ ერებს მათი არსებობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე გარედან თავსმოსხვეული ომების გამო, არ მიეცათ საშუალება განეერთებინათ უმდიდრესი კულტურა, სამართლებრივი და ფილოსოფიური სისტემები, დაახლოვებოდნენ განვითარებულ ერებს და ღირსეული ადგილი დაეკავებინათ მსოფლიო ცივილიზებულ ხალხთა ოჯახში. სსრკ-ს, რუსეთის იმპერიების მიერ ბოლო საუკუნეებში კავკასიელთა უფლებები უხეშად იქნა ფეხქვეშ გათელილი, რაც ყოველთვის იწვევდა კავკასიაში დესტაბილიზაციას, რადგან კავკასიელებისთვის წარმოუდგენელია თავისუფლების დაკარგვასთან, ეროვნული ღირსებების შელახვასთან კომპრომისი ამიტომ მხოლოდ თავისუფლების აღდგენით, ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებით, საყოველთაოდ აღიარებული ადამიანის უფლებების დაცვით, გარეშე მტრული ძალების საშინაო საქმეებში ჩარევისგან გათავისუფლებით შეიძლება აღდგეს მშვიდობა კავკასიაში. მე-16 საუკუნის ბოლოდან ოსმალეთის იმპერიის გაძლიერების შედეგად, ქართული სახელმწიფო დაიშალა სამ სამეფოდ და სამთავროებად, დაიწყო შიდა დაპირისპირებები, რასაც მე-17-18 საუკუნეებში მოჰყვა აფხაზეთის მთავრების მიერ საზღვრების გამოწვევა ჯერ გუმისთამდე, შემდეგ, კელასურის, კოდორის, და ენგურის ნაპირებამდე ოსმალეები ყოველნაირად ცდილობდნენ აფხაზების, ოდიშელების, სვანების ურთიერთდაპირისპირებას, აფხაზებში მუსულმანობის გავრცელებას და ურთიერთმონათესავე ერების ურთიერთგაუცხოების დანერგვას. ამის პარალელურად ოსმალთა წაქეზებით აფხაზები ჯიქებთან ერთად ოდიშ-აჭარა-გურიაში მონაწილეობდნენ, შავ ზღვაში მეკობრეობაში, ტყვეთა სყიდვის პროცესებში არცთუ იშვიათად ადგილობრივ თავადებთან ერთად. ჩრდილოეთ კავკასიაში მონღოლი დამპყრობლები შეცვალა რუსეთის იმპერიულმა შემოტევებმა პირველ ხანებში დაცლილ ტერიტორიებზე სახლდებოდნენ სოციალურ ჩაგვრას

გამოქცეული ყმები, რომლებიც შემდგომ იმპერიის დასაყრდენ სამხედრო ძალებად იქცნენ კავკასიის დაპყრობის საქმეში (კაზაკები იყვნენ აფხაზეთში პროვოცირებული კონფლიქტის ერთ-ერთი მთავარი ძალა რუსეთის იმპერიისა 1992-93 წლებში). 1557 წელს ყაბარდოს მთავარმა ივანე მრისხანეს ქვეშევრდომობა სთხოვა, რაც რუსეთის იმპერიული ზრახვების სრულ თანხვედრაში იყო და ცენტრალური კავკასია რუსეთის ხელში აღმოჩნდა. ყირიმელი ხანების ყაბარდოში შემოსევებმა დაასუსტა ცენტრალური კავკასია, რასაც რუსეთი ხელს უწყობდა, შემდგომ კავკასიაში სრული გაბატონების მიზნით. იგივე მეთოდს იყენებდა რუსეთი ქართლ-კახეთთან 1783 წლის გიორგიევსკის ტრაქტატის შემდეგ, როცა მან ხელი შეუწყო ალა-მაჰმად-ხანის შემოსევებს, რის შედეგადაც მას არ გაუჭირდა ქართული სამეფოს ოკუპაცია, ანექსია და გაუქმება კავკასიაში რუსი დამპყრობლების წინააღმდეგ ცნობილია 1785-90 წწ. ჩეჩენ შეის მანსურის, 1804 წელს მთიულეთის, 1812 წელს კახეთის, 1819-20 წლებში დასავლეთ საქართველოს, 1832 წელს, 1838 წელს ყაბარდოს, 1840 წელს ადიღეს, 1829-1859 წლების შამილის, ჩერქეზების 1860-იანი წლების აჯანყებები. 1864 წლის 21 მაისს ქბადის ველზე (ამჟამად „კრასნაია პოლიანა“ სოჭის ზამთრის ოლიმპიადის ადგილი), გამარჯვებულმა რუსულმა არმიამ კავკასიის დაპყრობა საზეიმო აღლუმით აღნიშნა (ორეხოვი ი. ი. – დასავლეთ კავკასიის სამხრეთ კალთებზე, სამხედრო კრებული, რუსულად, 1869, №9, გვ 97). რუსეთმა იმავე წელს აფხაზეთის სამთავრო გააუქმა, მთავარი შერვაშიძე გადაასახლა, რუსულ სამხედრო ოლქად სოხუმი გადააქცია. აფხაზეთში თავისუფლების დაკარგვას 1866 და 1877-78 წლების მასშტაბური აჯანყებით უპასუხეს, რასაც მისი სისხლში ჩახშობა მოყვა რუსეთის იმპერიამ გადაწყვიტა მდინარე ყუბანის შესართავი და ფოთამდე შავი ზღვის სანაპიროებზე რუსი სამხედროებით დაესახლებინა და ადგილობრივი მოსახლეობისაგან კავკასია დაეცარელებინა. ამ გეგმას ალექსანდრე მეორე ადგილობრივი მოსახლეობის გენოციდით და მასიურად გადასახლებით ახორციელებდა. ასე დაცალეს სოჭი-ადღერ-ტუაფსეს სანაპირო ზოლი ჩერქეზები და უბიხი მოსახლეობისგან, რომლებიც მასიურად გადაასახლეს თურქეთში. იგივე გაგრძელდა აფხაზეთის სანაპირო ზოლში. კავკასიელი მუჰაჯირების გასახლება თურქეთში და თურქეთიდან სომეხთა და ბერძენთა ჩამოსახლება ორივე იმპერიის ინტერესში შედიოდა, რაც სამწუხაროდ წარმატებით განხორციელდა. მათ ადგილზე 1864-69 ჩაასახლეს ათიათასობით კაზაკის ოჯახი გენერალ პასკევიჩს (ამ პასკევიჩმა 20 ათასი მუსულმანი ქართველი გაანადგურა და 55 ათასი კი თურქეთში გაასახლა მათ ადგილზე ჩამოსახლა 30 000 სომეხი, ბერძენი და ჯავახეთში შეცვალეს დემოგრაფიული სურათი), ნიკოლოზ პირველმა რუსეთ-თურქეთის ომის (1828-29 წწ.) წარმატებით დასრულების შემდეგ ახალი დავალება მისცა: „დაამთავრეთ რა, ამრიგად ერთი დიდებული საქმე, მოგვლით მეორე, პირდაპირი გავებით უფრო მნიშვნელოვანი – ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა სრული განადგურება“. ცარიზმის და ასევე დეკაბრისტების „პროექტით“ (პ. ი. პესტელი. რუსსკაია პრავდა, სანკტ-პეტერბურგი, 1906 წ. გვ. პრინციპულად იყო საკითხი დასმული კავკასიის „შფოთიანი“ ხალხების, ძირითადად იბერიულ-კავკასიელების (ქართველები, ადიღელები, ჩერქეზები, აფხაზები, ყაბარდოელები, ჩეჩნები, ინგუშები, ლეკები, ავარიელები) გადასახლება შუა რუსეთში, ხოლო ადგილზე უნდა დაეტოვებინათ რუსეთისთვის მორჩილი „უშფოთველი“, „მორჩილი“

ერები ჩასახლებულ რუსებთან ერთად. ეს პროცესი გაგრძელდა სსრკ-ს დროს და დღესაც გრძელდება ქართველების ჩენების და სხვათა ეთნიკური წმენდითა და გენოციდით. რუსეთის იმპერიის ეს გეგმა დეკაბრისტების (პავლე პესტელი) მიერ მიღებულ კონსტიტუციაში იყო თავის დროზე ასახული, რომლის მეორე და მესამე მუხლებში ნათქვამია: „2. დაიყოს კავკასიის ყველა ხალხი ორ ჯგუფად: მშვიდობიანებად და შფოთიანებად. პირველი დატოვონ თავისსავე საცხოვრისში და დაუმყარონ მათ რუსული მმართველობა და წყობილება, ხოლო მეორენი ძალდატანებით გადაასახლონ შიდა რუსეთში და დაფანტონ მცირერიცხოვან ჯგუფებად ვოლოსტებში: 3. შემოიყვანონ კავკასიის მიწაზე რუსი მოსახლეობა და დაურიგონ მათ აქედან გადასახლებულთა მიწები. ამ საშუალებით კავკასიაში წაშალონ ყველანაირი ნიშან-წყალი წინანდელი მკვიდრი მოსახლეობისა და გადააქციონ ეს მხარე წყნარ და კეთილმოწყობილ რუსულ ოლქად“ (ქართველთა ნიშან-წყლის გაქრობას დღესაც გამუდმებით ცდილობენ გუდაუთის, ილორის, ბედიის ქართულ მონასტრებში, რაც ერთმორწმუნეობის არავითარ პრინციპში არ ჯდება, არაფერს ვამბობთ ვანდალიზმზე, როგორც დანაშაულზე). 1880 წელს რუსეთის იმპერატორმა ალექსანდრე მეორემ აფხაზი ერი ოფიციალურად გამოაცხადა დამნაშავე ხალხად (1877-78 წწ. ანტიიმპერიული აჯანყების მოწყობის გამო). ეს ბრძანებულება უკრძალავდა ზღვისპირას, გზების მახლობლად, სოხუმში, გუდაუთაში, ოჩამჩირეში დასახლებას. ქართველი ერის გათიშვის მიზნით მეგრული და სვანური ენებისთვის რუსული გრაფიკაზე დაფუძნებული ანბანის შექმნის მცდელობაც იყო. იგივე მეორდებოდა აფხაზური ენისათვისაც, აფხაზებში მიმდინარეობდა ანტიქართული პროპაგანდა. რუსი შოვინისტი მეცნიერები ამტკიცებდნენ, რომ მალე აფხაზური ენა გაქრებოდა და შესაბამისად მოხდებოდა აფხაზების ასიმილაცია ცარიზმმა აფხაზების მიერ 1905-07 წლების რევოლუციაში მონაწილეობის არმილების გამო გააუქმა ბრძანება დამნაშავე ერის შესახებ და აფხაზებს ეს სტატუსი მოესწნათ. საპასუხოდ ქართველებს დაუწესეს ის შეზღუდვები, რაც მანამდე აფხაზებს ჰქონდათ, რითაც ხელოვნურად დაძაბეს ქართველებსა და აფხაზებს შორის ურთიერთობა საბჭოთა ხელისუფლება აგრძელებდა ორ მოძვე ხალხებს შორის დაპირისპირების პოლიტიკას. ქართველებისა და აფხაზებისთვის „პრივილეგიების“ მონაცვლეობით მინიჭებით, ხან ერთ მხარეს იმადლიერებდა და ხან მეორეს. აფხაზების პრივილეგიების წლები იყო მეოცე საუკუნის 20-30-იანი, 50-იანი, 70-80-იანი წლები, დანარჩენ დროს ქართველები იყვნენ „პრივილეგირებულნი“ ასე მაგალითად, 80-იან წლების სტატისტიკას თუ გადავხედათ ყველა პრესტიჟულ თანამდებობზე, ასევე ყველგან პირველი პირები მხოლოდ აფხაზები იყვნენ, მეორე პირების როლში ქართველები, სომხები, რუსები იყვნენ, რაც უკიდურესად ძაბავდა ერებს შორის ურთიერთობებს... ლიხნის ყრილობის მსგავსი რამ გაიმართა 1917 წელსაც (მაშინაც საქართველო დამოუკიდებლობისთვის იბრძოდა). საყურადღებოა გიორგი შერვაშიძის (აფხაზეთის უკანასკნელი მთავარი, კონსტანტინე დადეშქელიანის ცოლისძმა) გამოსვლა ე.წ. „აფხაზი ხალხის ყრილობაზე“ 1917 წლის 8 ნოემბერს. „ყრილობის“ მკვეთრად გამოხატულმა ანტიქართულმა პათოსმა ქართველ პოლიტიკურ მოღვაწეთა პროტესტი გამოიწვია. გიორგი შერვაშიძემ აფხაზურ ენაზე მიმართა „ყრილობის“ მონაწილეებს, აუხსნა მათ რუსეთში განვითარებული მოვლენების არსი, მიულოცა თავისუფლების მოახლოება და საფრთხეზე მიუთი-

თა: „თქვენ თქვენს უფროს ძმებს მიჰყევით, მათთან ერთად იმოქმედეთ და იბრძოლეთ თავისუფლების მოსაპოვებლად და შესანარჩუნებლად. ვიცი, ზოგიერთებს არ მოეწონებათ ჩემი ასეთი აზრი, რადგან ისინი მოსკოვისაკენ იყურებიან, მე კი – თბილისისაკენ. სხვა გზა არ არის და არც ყოფილა აროდეს აფხაზეთისათვის, გარდა საქართველოსთან მჭიდრო კავშირისა და მასთან ყოფნისა განუყრელად ჭირში და ღხინში“. ამ ამბიდან სულ რაღაც სამ თვეში – 1918 წლის 19 თებერვალს საქართველო შეძრა სოხუმიდან მოსულმა ცნობამ, რომ დიდი მამულიშვილი გარდაიცვალა. ეროვნულ-გამანთავისუფლებელი ბრძოლის დროს ღხინის მიმართვა იყო ქართველი და აფხაზი ხალხების წინააღმდეგ კარგად დაგეგმილი პროვოკაცია, რომლის გამოძახილი იყო აპრილის პირველ რიცხვებში ანტიაფხაზური გამოსვლა (რაც მხოლოდ იმპერიის შენარჩუნების მსურველებს აწყობდათ და ეწინააღმდეგებოდა ამ ორი ხალხის მისწრაფებებს). მოსკოვის ეს პროვოკაცია ჩაშალეს ზვიად გამსახურდიამ და მერაბ კოსტავამ, როდესაც ეს გამოსვლა 1989 წლის 4 აპრილს მხოლოდ საქართველოს დამოუკიდებლობის მოთხოვნაში გადაზარდეს (აფხაზეთის წინააღმდეგ არსებული ყველა ღოზუნგი აპრილის მანიფესტაციებიდან გაქრა). საინტერესოა ქართველი და აფხაზი დიდი მოღვაწეების ურთიერთობაც კონსტანტინე გამსახურდიას „მთვარის მოტაცების“ ერთ-ერთი გამირის თარაშ ემხვარის პროტოტიპი, აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის ეროვნული მთავრობის პირველი თავმჯდომარე და საქართველოს დამფუძნებელი კრების წევრი არზაყან (დიმიტრი) ემუხვარი საფრანგეთში, ლევილის ქართველთა სასაფლაოზე განისვენებს. 1927-1933 წლებში არზაყან ემუხვარი ხელმძღვანელობდა ქართულ კოლონიას პრალაში. მეგობრობდა მიხეილ და ლილია უბირიებთან და მათ ოჯახში პოულობდა სულიერ სიმშვიდეს.

1939 წლის მარტის დამდეგს, მეგობრების თხოვნით, რათა უფრო ახლოს გასცნობოდა განმათავისუფლებელი მოძრაობის მიმდინარეობას და მასში უშუალო მონაწილეობა მიეღო, არზაყან ემუხვარი პარიზს გაემგზავრა. მას დიდი სიხარულით შეხვდნენ მეგობრები: აკაკი ჩხენკელი, კონსტანტინე კანდელაკი, გრიგოლ ურატაძე და სხვები. პარიზში არზაყან ემუხვარი ყველასთვის მოულოდნელად 1939 წლის 24 მარტს სისხლის მოწამვლით კლოდ ბერნარის საავადმყოფოში გარდაიცვალა. არსებობს ეჭვი, რომ ის ბოლშევიკების აგენტებმა მოწამლეს.

არზაყან ემუხვარის ემიგრაციაში წასვლის შემდეგ ცხოვრება ძალიან გაუჭირდა საქართველოში დარჩენილ მის ოჯახს. არზაყანმა მომავალი მეუღლე მარიამ მიხეილის ასული ჩიკვაძე (1880–1943 წწ.) ქუთაისში სწავლისას გაიცნო, 1902 წელს შეუღლდნენ და ჯვარი პეტრე-პავლეს ეკლესიაში დაიწერეს. აფხაზეთში მარიამი სათავეში ედგა ქართული ენის სწავლებას. წყვილს სამი შვილი შეეძინა: უფროსი ვაჟი 1908 წელს დაბადებული ვლადიმერი (კუჭიკო) 1937 წლის რეპრესიებს შეეწირა, შუათანა პატარაობაშივე გარდაიცვალა, გივი ემუხვარი (1921-2000 წწ.) კი მუდმივ დევნასა და შევიწროებას განიცდიდა. ერთხანს, სამშობლოდან გადახვეწილი, რუსეთში იმალებოდა. იქვე შეირთო მეუღლე ლუდმილა მიხეილის ასული კოვალენსკაია, რომელთანაც ერთადერთი ასული მარინე ემუხვარი შეეძინა. მარინე ემუხვარი მეუღლესთან ამირან ხაჭაპურიძესა და ვაჟიშვილ დავითთან ერთად სანკტ-პეტერბურგში ცხოვრობს და მოღვაწეობს.

კონსტანტინე გამსახურდიამ არზაყან ემუხვარის ვაჟს, ვლადიმერ ემუხვარს წერილი მისწერა:

„ჩემო პატარა ემუხვარო!

„ჩემს ნაწარმოებში „მთვარის მოტაცებაში“ შენი მამის პროტოტიპად მთავარი გმირი, რომელშიდაც მე ჩემი სიყრმის მეგობარი კეთილი აფხაზი არზაყანი იგივე დიმიტრი ემხვარი გამოვხატე, რომელთანაც გავატარე პარიზში ჩემი ცხოვრების ყველაზე ტკბილი დღენი.

ენგურის დიდ ზვირთებთან ბრძოლაში დავამარცხე, ვინაიდან მისი მიზნების განხორციელება არ ძალმიძდა. გიჟი ენგურის ზვირთებთან შეკაჟება ეს მისი იდეების შებრძოლება იყო მის იდეალისა და არსებული მიმდინარეობისა. მომიტევეთ “ (ს.სიგუა, მარტვილი და ალამდარი, თბ. 2011 წ. გვ. 501).

1991 წლის 31 მარტის საყოველთაო, სახლახო რეფერენდუმში 3657477 ამომრჩევლიდან 3295493 ამომრჩევლის მიერ საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენისათვის ხმის მიცემა უდიდესი სამართლებრივი აქტი გახლდათ. აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში დამოუკიდებლობის აღდგენას ხმა მისცა რეფერენდუმში მონაწილეთა 97,73%-მა ანუ ამომრჩევლების საერთო რაოდენობის 59,84%-მა, მათ შორის ქ.სოხუმში კენჭისყრაში მონაწილეთა 96,6%-მა, ანუ ამომრჩევლების საერთო რაოდენობის 64,02 %-მა, გულირიფშის რაიონში 97,85%-მა (83,52%, ცნობისთვის ქართველთა რაოდენობა 52,71%, სომხები-25,3%, რუსები 13,81%), ოჩამჩირის რაიონში 91,1%-მა (54,27%), სოხუმის რაიონში 94,44%-მა (60,61%), გალის რაიონში 99,71%-მა (97,39%), გაგრაში 94,01%-მა (საქართველოს რესპუბლიკის რეფერენდუმის შედეგები, გაზეთი „საქ. რესპუბლიკა“, 1991 წ. 8 აპრილი.) ...1991 წელს აფხაზთა და ქართველთა ორმხრივმა კომისიამ (რუსების გარეშე) შეიმუშავა ახალი დროებითი საარჩევნო კანონი, რომლის მიხედვითაც აფხაზურ მხარეს ეძლეოდა დეპუტატის 28 ადგილი (43%), წინა მოწვევის უმაღლეს საბჭოში 40,7%-ის ნაცვლად, ქართული დეპუტაციისთვის გამოიყო 26 ადგილი (40%), წინა მოწვევის უმაღლეს საბჭოში 37,9%-ის ნაცვლად. სხვა ეროვნების წარმომადგენლებს რჩებოდათ 11 ადგილი ანუ 17%-ი, წინა მოწვევის 21,4%-ის ნაცვლად საქართველოს „კონგრესის“ ანტიეროვნულმა საქმიანობამ (არჩევნების ბოიკოტირებამ) ქართველებს 11 ადგილიდან 3 ადგილი დააკარგინა და ქართული ორიენტაციის დეპუტაციის მაჩვენებელმა შეადგინა 47,6%-ი (აფხაზეთში ქართული მოსახლეობის პროცენტული მაჩვენებელი, ნაცვლად 52,4%-ისა (წინა მოწვევის უმაღლეს საბჭოში ქართული ორიენტაციის დეპუტაციამ შეადგინა 37,9%-ი ანუ 10%-ით გაიზარდა ქართული დეპუტაციის რაოდენობამ უმაღლეს საბჭოში) ორმხრივი კომისიის შეთანხმებით ქართული მხრიდან უნდა დანიშნულიყო მთავრობის თავრე, ძალოვანი მინისტრები (შსს, უშიშროება) და უმაღლესი საბჭოს თავრის მოადგილე კონსტიტუციური ცვლილებებისთვის საჭირო იყო ხმების ორი მესამედი ანუ 43 ხმა, ეს მაშინ, როცა აფხაზები ფლობდნენ 36 ხმას (არჩევნების შედეგები აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში, გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 1991 წლის 8 ოქტომბერი) ამავე დროს საქართველოს რესპუბლიკის პრეზიდენტს საქართველოს კონსტიტუციის 121-4 მუხლის მე-13 პუნქტით უფლება ჰქონდა შეეჩერებინა ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს მიერ მიღებული აქტების მოქმედება, თუკი ისინი ეწინააღმდეგებოდნენ საქართველოს რე-

სპუბლიკის კონსტიტუციას და კანონებს ამ კანონმა განმუხტა კრემლის მიერ აფხაზეთში შექმნილი დაძაბული ვითარება, აფხაზეთის კონფლიქტი თავიდან აგვაცილა (ამ დაძაბულობის შექმნაში მონაწილეობდნენ ქართველი „კონგრეს-მენები“, რომლებიც ცრუ კინო-ფოტო მასალებით „პრადის 24-ე რეზოლუციით „ამტკიცებდნენ“ ქართველების მიერ ოსების „გენოციდს“, აფხაზეთისა და სხვა ეთნიკური ჯგუფების შევიწროებას, ამყარებდნენ გორბაჩოვ-სახაროვ-მამარდაშვილის მითს საქართველოს „მცირე იმპერიის“ შესახებ) 28-26-11 დროებითი საარჩევნო კანონის მეშვეობით ქართველებმა და აფხაზეთმა დიპლომატიური გამარჯვება მოიპოვეს მოსკოვზე, რადგან: 1. თავიდან იქნა აცილებული აფხაზეთში კონფლიქტი „ადგილობრივი მოსახლეობის გენოციდი და ქართველთა ეთნიკური წმენდა. 2. აფხაზეთისთვის მოსახლეობის 17%-ის მიერ 43%-ი ადგილების მოპოვებით განეიტრადა მითი „მცირე იმპერიის“ შესახებ 3. აფხაზეთში მართვის ბერკეტებს საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლება ფლობდა. 4. აფხაზეთში არჩევნების მაგალითზე ჩრდილო კავკასიაში დაიწყო ავტოქტონი მოსახლეობის „ეთნოგამორკვევის“ პროცესი, დაჩქარდა „კავკასიური სახლის“ მშენებლობა რუსეთმა იგრძნო რა კავკასიის დაკარგვის საფრთხე, 1992 წელს მოახდინა თბილისში სამხედრო გადატრიალება ადგილობრივი კრიმინალების მეშვეობით და 1992 წელს მოახდინა მისი მარიონეტების ხელით კონფლიქტის პროვოცირება, კიტოვანმა, არძინამ, შევარდნაძემ აფხაზეთში კონფლიქტის გაჩაღებით გაყიდეს აფხაზი, ქართველი და აფხაზეთი მიყიდეს რუსეთს, საქართველოს პრეზიდენტი ზვიად გამსახურდია მოკლეს, 30 000 ადამიანი დაიხოცა, 300 000 აყარეს აფხაზეთიდან, სამეგრელო ხუთგზის დალაშქრეს, გადაწვეს სოფლები, 1,500 000 ქართველი საქართველოდან გააქციეს, ჩააბნელეს და ძაბებით შემოსეს მთელი საქართველო, 20 მილიარდი დოლარის ანაბრები აართვეს მოსახლეობას, გააპარტახეს ეკონომიკა. სამწუხაროდ ამ ომის პროვოცირებამ დიდად დააზარალა, როგორც აფხაზი, ისე ქართველი ერი, ომის შედეგები დამღუპველია მთლიანად საქართველოს ყველა მოქალაქისათვის, რომლის აღმოფხვრა შესაძლებელია მხოლოდ ქართველთა და აფხაზთა ერთიან პოლიტიკურ სივრცეში ინტეგრაციაში.

Bimurza Dadashqiani (Afrasidze)

Historical and Legal Heritage of Georgians and Abkhazians

The Caucasus, as a gateway of the East and the West, was often the battlefield of various empires, and its inhabitants were often victims of genocide, assimilation and exile (this is an ongoing process even now - in 20-21 cc. against Georgians, the Chechen, the Ingush, etc.).

Various empires launched campaigns against Iberian-Caucasian brave souls using several methods: territorial or religious pressure, tribal tension which provoked ethno conflicts, treacherous ways fighting against their spiritual unity and their aspiration for freedom.

This plan of the Russian Empire was reflected in the Decembrist Constitution (Pavel Pestel), where its 2nd and 3rd articles state the following: Article 2 - divide all Caucasian people into two parts: peaceful and troubled people. The former should leave their homes and Russian governance and order should to be established for them; and the latter should leave their homes under

compulsion and settled in “Volosts”. Article 3 - settle Russian people in the Caucasian land and give them the land of those people which are in exile, and make this territory peaceful and well-built modern Russian district (wiping out Georgians from Gudauti, Bedia, Georgian monasteries is still an ongoing process), which is vandalism that opposes the coreligious principle.

In 1880 Russian Emperor Alexander II declared Abkhazians as guilty people (for the anti-empire revolt in 1877-78). This declaration prohibited settlement in Sokhumi, Ochamchire, Gudauta. It also tried to create an alphabet for Mingrelians and Svans. The same happened in case of Abkhazia, where Russians propagandized an anti-Georgian policy. Russian chauvinist scientists asserted that very soon the Abkhazian language would disappear and the assimilation of Abkhazians would take place. It is known that there were armed revolts against Russian occupants in the Caucasus: Shaikh Mansuri in 1785-90, Mtiuleti in 1804, Kakheti in 1812, West Georgia in 1819-20, Georgia in 1932, Kabardo-Balkaria in 1838, Adighe in 1840, Samili in 1829-1859, Cherkess in 1860. On the 21st of May, 1864 on the valley of Qbadi (present-day “Krasnaya Polyana”, the place of winter Olympic Games), the winner Russian Army celebrated the conquest of the Caucasus. In the same year, Russia abolished the Principality of Abkhazia, ousted Prince Sharvashidze and turned Sokhumi into a Russian military district. The response of the population to the above was a revolt against them, but this revolt was suppressed in blood.

The Russian Empire decided to settle Russian soldiers from the River Kubani territories to Poti and to empty the Caucasus from the local population. This plan was implemented by Alexander II who committed the genocide of local population and a massive exile. This way the coastal strip of Sochi – Adler Tuapse was emptied from the Cherkess and the Ubykh, which were massively exiled to Turkey. The same was for Abkhazian coastal strip. The exile of Caucasian Muhajirs to Turkey and their settlement on this territory Armenians and Greeks was in the interest of both empires and was accomplished very successfully. In 1864-69 10 000 Kazaks were settled there. During the period of Georgia’s independence (1921, 1991) without the third party intervention, there were no problems retarding the integration of Abkhazians in the state. Furthermore, they actively participated in building the state. The same was in the 1991 referendum, when in the Autonomous Republic of Abkhazia, 97.73% (from total 59.84%) voted for the restoration of independence; in Sokhumi 96,6% (from total 64,02%), in Gulribshi 97,85% - (FYI Georgian 52,71%, Armenians -25,3%, Russians 13,81%) , in Ochamchire 91,1% (54,27%), in Sokhumi 94,44% (60,61%), in Ghali 99,71% (97,39%), in Gagra 94,01%. In 1991 a bilateral commission of Abkhazians and Georgians (without Russians) worked out a new interim electoral law, under which 28 places (43%) were given to the Abkhazian party, 26 places (40%) - to Georgian delegates and 11 places (17%) were left the representatives of other nations. By the activities of Georgian “Congress” Georgians lost 3 places out of 11. The representation of pro-Georgian people was 47,6% (10% more than the previous one). By the agreement of a bilateral commission, the Georgian side was authorized to appoint: Chairman of the Government, ministries of Defense and Internal Affairs and the Deputy Chief of the Executive Council. The same was in Presidential Elections of 1991, when the majority of people elected President Zviad Gamsakhurdia. By this interim electoral law Georgians and Abkhazians gained a diplomatic victory, because: 1. conflicts in Abkhazia, the genocide of the local population and the ethnic cleansing of Georgians were avoided; 2. giving Abkhazians 43 % of places neutralized the version of “a small empire”; 3. following the example of an election in Abkhazia, the process of self-determination of peoples was triggered.

The building of “Caucasian House” was accelerated. As soon as Russia faced the danger of losing the South Caucasus in 1992, it organized a coup d’état in Tbilisi by the effort of local criminals. Kitovani, Ardzinba, Shevardnadze and others provoked the conflict. By this conflict, they sold Georgians and Abkhazians. And Abkhazia was sold to Russia. President Zviad Gamsakhurdia was assassinated, 30 000 people were killed, 300 000 were exiled from Abkhazia, 5 arsons were conducted in Samegrelo; 1, 500 000 Georgian expelled from Georgia; 20 000000 \$ deposits were taken away from people and economy was ruined. This war was a great damage to both sides: the Georgian and the Abkhazian. This situation can be improved by reconstructing bilateral relations without involving the Russian party, by respecting International Law, by integrating Georgians and Abkhazians in a single political space.

გამოყენებული ლიტერატურა:

პ. ი. პესტელი. რუსსკაია პრავდა, სანკტ-პეტერბურგი, 1906.

ი. ი. ორესოვი. დასავლეთ კავკასიის სამხრეთ კალთებზე, სამხედრო კრებუ-
ლი, რუსულად, №9, 1869.

სიგუა. მარტვილი და ალამდარი, თბილისი, 2011.

ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ხუთტომეული, თბილისი,
2012.

გაზეთი საქართველოს რესპუბლიკა, 1991 წლის 8 აპრილი..

გაზეთი საქართველოს რესპუბლიკა, 1991 წლის 8 ოქტომბერი.

ნ.ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1990.

ჯ. გამახარია. აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის რეგიონების სტატუსი საქა-
რთველოს შემაღენლობაში (1917-1988) კრებული, თბილისი, 2004.

საქართველოში არსებული კონფლიქტები და მშვიდობის პერსპექტივები,
თბილისი, 2009.

ალ. ბენდიაშვილი. საქართველოს ისტორია, თბ, 1999.

ბიმურზა დადეშქელიანი (აფრასიძე) – საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის პრობლემები (ისტორიული და სამართლებრივი ანალიზი), თბილისი, 2006 წელი.

რა არის ჩვენი სიცოცხლე? ბრძოლა! რედ. ბიმურზა დადეშქელიანი-აფრასიძე თბილისი, 1993 წელი.

სისხლის აღების ტრადიცია და პიროვნების სოციალური სტატუსის
ტრანსფორმაციის ზოგიერთი საკითხი
(ბორჩხისა და მურღულის მასალების მიხედვით)

ამა თუ იმ ხალხის მატერიალური და სულიერი განვითარების გზებსა და ხასიათს განსაზღვრავს ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის ცალკეული მხარეები. ისინი არა მარტო გამოხატავენ სოციალურ ურთიერთობათა ადათობრივ ნორმებს, არამედ ხელს უწყობენ კიდევ მის განმტკიცებაში.

პიროვნების სოციალური სტატუსის ტრანსფორმაციის საკითხების კვლევა საკმაოდ რთულია, ამიტომ განსაკუთრებულია ხალხური გადმოცემების მნიშვნელობა. ეს გადმოცემები ფაქტიურად სინამდვილის ობიექტური ასახვაა. თავის დროზე ქართველ მოგზაურ-მკვლევარებს შეუმჩნევიათ ტაო-კლარჯეთის მცხოვრებთა ხასიათის თავისებურებები. სოფელ ყვირაღას (შავშეთის რ-ნი) დახასიათებისას მოგზაური გ. ყაზბეგი ხაზს უსვამს მაჭახლელოა შეუპოვრებასა და პრინციპულებას, რომლებიც მიზნის მისაღწევად ძალადობასაც არ ერიდებიან. დავიმოწმებთ ერთ მომენტს, როცა სოფელ სურევანში (შავშეთის რ-ნი, იმერხევის წყლის ხეობა) ერთ-ერთ მაჭახლელს სახლის მეპატრონე გამოუგდია თავისი საცხოვრისიდან და სამი თვე ამ ოჯახში უცხოვრია მის ახალგაზრდა მეუღლესთან ერთად. მოძალადე იკვებებოდა მისართმევით, რომელიც სოფლის სხვა მცხოვრებლებს შეაწერა. სურევანელებმა და მუდირმა ვერ შეძლეს თავხედი სტუმრის ალაგმვა“ (ყაზბეგი 1995: 92).

იმავე წყაროს ცნობით, მაჭახლელებს ოქრობაგეთში გამოუყრიათ „სომეხთა მთელი ოჯახი მხოლოდ იმისათვის, რომ სახლის პატრონის დიდ ოთახში ცეკვა-თამაშის გამართვა მოისურვეს“ (ყაზბეგი 1995: 92).

ბორჩხის რაიონის ქართველთა, საკუთრივ მაჭახლელოა შეუპოვრობის, ვაჟკაცური შემართების, თავისი პრინციპების გატანის, თავისუფლების მოყვარეობის წინაშე იმუამინდელი სულთანის ხელისუფლებაც კი უძლური აღმოჩნდა. ეს განსაკუთრებით გამოვლინდა მაშინ, როცა გამოიცა სულთანის ბრძანება იარაღის ტარების აკრძალვის შესახებ. შავშელეებს ეს განკარგულება უპრეტენზიოდ აღუსრულებიათ, აჭარლებს, ლაზებს და მაჭახლებს კი გაბედული უარი განუცხადებიათ და მიზნისთვისაც მიუღწევიათ (ყაზბეგი 1995: 92).

საველე მონაცემებით ვლინდება, რომ ბორჩხასა და მურღულში ქართველები მოზარდებს ბავშვობიდანვე ასწავლიან შრომისმოყვარეობას, გამტანობასა და შეუპოვრობას, ოჯახის ინტერესების დაცვას, ცოლ-ქმრული დალატის შემთხვევაში შურისძიებას და ა. შ. რესპონდენტის თქმით „იმერხეველები ფხუკი არიან, ლექე ხალხი. ბორჩხელი გურჯები სერთი, გამრჯე არიან, დამნაშავეს დიეწვიან, მოკლავენ, ჰამა ახლა მოკლა ადგა“ (ადარ არის), ხოლო თუ ლაზი „დეინახე, გეიქეცი, დეიმაღე, სული მეირჩინე, არ მოგკლასო.“ საინტერესოა აქაურთა შეფასებები მათ მეზობლად მცხოვრები არაქართული მოსახლეობის მიმართ. ქურთების ნაწ-

იღს ისინი „დამნაშავეებს, ანაშისტებს“ ეძახიან. მათი ეს შეფასება უკავშირდება თურქეთში მცხოვრები ქურთების ბრძოლას. ჰემშილებსა და სომხების ნაწილს ისინი სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლებად მიიჩნევენ და მათ შეუბრალებელ ხასიათზე მიუთითებენ. ზოგიერთის აზრით „ქურთი და თურქი დეინახე, ყველაფერი დამალე, ქალი დამალე“, „თურქი გურჯზე კაი არაა, ვერ მიენდობი, არ იციან ჩვენსავით მოსაფირის სიყვარული“, ხოლო „შეუბრალებელი ჰემშილები ქალს ბევრს ამუშავებენ და ცოტას აჭმევენ“, ამიტომაც ერიდებიან მათთან დამოყვრებას. ასეთი შეფასების მიუხედავად ისინი ყურადღებას ამახვილებენ მათ დადებით თვისებებსაც. მათი აზრით ჰემშილთა ნაწილი მართალია მატყუარები არიან, მაგრამ „ერთმანებ დეიჭირვენ“ (ერთმანეთს მხარს უჭერენ), რასაც ვერ ვიტყვით ქართველებზეო. ჩვენებურები თვითკრიტიკულად აფასებენ საკუთარ თავსაც: „გურჯები ზენგილობას (მდიდარ კაცს) ვერ გეგებანთ, რაც არ მოგვწონს, იმას ვაკეთებთ, დამგინებლები ვართ, ზარმაცები, უსაქმურად გვინდა ფარის ნახვა“.

ბორჩხისა და მურღულის რაიონებში გავრცელებული იყო სისხლის აღების ტრადიცია, რომელსაც ჩვენებურები „ყანდავას“ უწოდებენ. მისი დამადასტურებელი მაგალითები ბევრია ბორჩხა-მურღულელთა რეალურ ცხოვრებაში.

პიროვნების სოციალური სტატუსის ტრანსფორმაციაც ხშირ შემთხვევაში ადთობრივ სამართალთანაა დაკავშირებული.

მოტანილი მასალიდან ნათლად ჩანს ჩვენებურთა საზოგადოებრივი ყოფის მნიშვნელოვანი საკითხი. ასეთ ვითარებაში გასაგებია აღზრდის იმ სისტემის არსი, რომელსაც მიმართავენ და მიმართავენ იქაური ქართველები, როცა მოზარდს უნერგავენ ამტანობას, შრომისმოყვარეობას, თავისი პრინციპების გატანასა და ქედმოუხრელობას. ხალხი გამოყოფს ვაჟკაცური საქმეების ჩამდენთ, მისაბამ ადამიანებს და მათ „დელიყანს“, ხოლო უვარგის ადამიანებს გამოუსადეგარს, „უხმარს“ ეძახიან..

ვაჟკაცისადმი და „უხმარისადმი“ საზოგადოების დამოკიდებულება მეტსახელებშიც გამოიხატება. მეტსახელს ისინი ძეგლს, ზოგან კი ლაღაბს ეძახიან. მაგ. ფეჰიმე, ათათურქი, ხამარი, ჯეზარეიზი, ბაშჩაუში, ვეზლედარი, ფელეგანოღლი, ატილა – ვაჟკაცობის, გამჭრიახობისა და გონიერების გამომხატველი მეტსახელებია (ძეგლებია), ხოლო ფესატი, დუფოი, წრიხაი, ბატგარი, მუზა, თხუნელი, უგემური, ფალიოში, მუხსური, ლონქორო, აკრეფაი (მორიელი) ბადლაცი, ინათიანი კი პირიქით ავი და გამოუდგარი („უხმარი“) ადამიანებისათვის შეურქმევიათ. ასეთ ადამიანებს მეორენაირად „ხეისუზებსაც“ უწოდებენ.

„დელიყანობა“ არ იყო პიროვნების თვითმიზანი. ადამიანს სახელიანობისაკენ უბიძგებდა მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციები. ადათობრივი წესები ავადებულლებდა თითოეულ ადამიანს „დელიყანობა“ ცხოვრების ნორმად ექცია. თავისი ნამოქმედარი შორს იყო ყოველგვარი სახის ანგარებისაგან. თავის მხრივ, სოფელიც პიროვნების ნამოქმედარის აბსტრაგირებას ახდენდა „დელიყანობის“, საამაყო – სახელიანობის კონცეფციით, რათა ამ უკანასკნელის რეალიზაციით ტრადიციის საფუძვლები კიდევ უფრო განემტკიცებინა.

დასანანი, რომ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ბორჩხაში რაიმე სახის ფოლკლორული მასალის ჩაწერა ვერ შევძელით. მთხრობელები ამის შესახებ ვერაფერს გვეუბნებიან. ხშირ შემთხვევაში მათ წარმოდგენაში ვაჟკაცად ის ადა-

მიანიც ითვლება, ვინც ყოველდღიურად დადის მეჩეთში და კითხულობს ყურანს, სწამს ალაჰის ყოვლისშემძლეობა.

არამუსლიმანებთან ურთიერთობაში ისინი ყოველთვის გულწრფელნი არ არიან. მიუხედავად ამისა, მაინც მოხერხდა ჩვენებურთა ყოველდღიური ყოფის ცალკეული საკითხების შესწავლა, რის საფუძველზეც შესაძლებელი ხდება მსჯელობა პიროვნების სოციალური სტატუსის ტრანსფორმაციის შესახებ. იგი შეეხება როგორც შრომისმოყვარეობას, მეზობლებთან ურთიერთობას, სამართლიანობის, პრინციპულობისა თუ პიროვნების სხვა დადებითი ან უარყოფითი თვისებების გამოვლენას, ისე შეურაცხმყოფელ, ადამიანისათვის სამაგიეროს გადახდის აუცილებლობას, რაც ხშირ შემთხვევაში მკვლევლობით მთავრდება.

პიროვნების სოციალური სტატუსის აღზევებისა თუ დაკნინების მექანიზმების გასახსნელად რამდენიმე მაგალითის დასახელებაც კმარა. ერთ შემთხვევაში იგი წმინდა ეკონომიკურ საკითხებს უკავშირდება, მეორე შემთხვევაში ოჯახურ პრობლემატიკას, პიროვნულ შეურაცხყოფას და ა. შ.

მურღულის რაიონის სოფ. ბაშქოში საკარმიდამო ნაკვეთის საზღვრის („სინორი“) გამო მოხდა მკვლევლობა, რასაც მოყვა მოპირდაპირე მხრიდან სისხლის აღება; ამავე მიზეზით მოხდა მკვლევლობა 2001 წელს სოფ. ოზმალში – როცა სოფლის მუხტარმა, თავისი საკარმიდამოს გაფართოება განიზრახა სასოფლო გზის შევიწროების ხარჯზე. სოფელმა ვერ შეძლო მოსისხლეების შერიგება, რის გამოც მკვლელი სოფლიდან წავიდა და სხვაგან გადასახლდა. მესისხლეებს მურღულელი ქართველები „ხასიმებსაც“ უწოდებენ.

მკვლევობები ხდებოდა ქალის გამოც. სოფ. ბუჯურში შეყვარებული ქალ-ვაჟის დასაქორწინებლად ვაჟის მხარეს ელჩი გაუგზავნია (2000 წლის დასაწყისში). გოგოს მამა წინააღმდეგი იყო ამ ქორწინებისა, მაგრამ მისი ქალიშვილი ვაჟისაგან მოითხოვდა ელჩის ხელახლა გაგზავნას. გოგოს სანათესაო ვაჟს დაემუქრა ფიზიკური ანგარიშსწორებით. სასიამოროს ტყვიამ იმსხვერპლა ვაჟის დასახმარებლად მისული სამი ადამიანი (მამა, ბებია და ახლო ნათესავი). მკვლელი სოფლიდან გააძევეს.

მსგავს შემთხვევას ჰქონია ადგილი სოფ. გურბინში. ვინმე ყანთაროდლიმ შეყვარებულ გოგონას სიმღერა მიუძღვნა. ყანთაროდლი მოკლეს. მსხვერპლი დამნაშავედ ჩათვალეს მისმა ნათესავებმაც, ამიტომ ხელი აიღეს სისხლის აღებაზე.

მკვლევობა ხდება აგრეთვე ცოლ-ქმრული დაღატაკის შემთხვევაშიც. დევსქელის ხეობის სოფ. ბანაკნაში მამამ საკუთარ შვილს მოაკვლევინა მოღალატე ცოლი, თვითონ კი დაქორწინდა ახალგაზრდა რუსთაველ ქალზე.

ადმიანური ღირსების შელახვა, პიროვნების შეურაცხყოფა არაერთხელ გამხდარა მკვლევლობის მიზეზი. ბორჩხის რაიონის სოფ. დევსქელში ვინმე ველიოდლი აბუჩად იღებდა ბიდნოდლის. საჯაროდ შეურაცყოფდა და ამცირებდა მას. ბიდნოდლის ცოლმა უსაყვედურა – რად აძლევ შეურაცხყოფის უფლებასო. ქალის მიერ წაქეზებულ ბიდნოდლის შეურაცხმყოფელი ჯამეში ღოცვის დროს მოუკლავს. ზოგჯერ ხდებოდა მკვლელის//ფიდას დაქირავებაც, რომელიც გარკვეული საზღაურის ფასად აღასრულებდა შეკვეთილ მკვლევობებს.

მსგავსი მაგალითების დასახელება კვლავაცაა შესაძლებელი. ჩვენ საზოგადოებრივი ყოფის ამ უძველესი გადმონაშთის თანამედროვე პირობებში შემო-

ნახელობის არაერთი მაგალითი ჩავიწერეთ, მაგრამ წარმოდგენილი მონაცემები სავსებით საკმარისია დასკვნების გასაკეთებლად. დასახელებულ მკვლევართა ერთი ნაწილის მიხედვით, პიროვნების სოციალური სტატუსის ცვლილება ეკონომიკურ ფაქტორებს უკავშირდება. ამ შემთხვევაში ტრანსფორმაციის ვექტორი სტატუსის დაკნინებისკენაა მიმართული. ასეთ დროს თემი ერთიანია. სხვათა მიწების ან საერთო სარგებლობის მქონე მიწების შევიწროების ხარჯზე საკუთარი ეკონომიკური პირობების გაუმჯობესება თემისათვის მიუღებელია, თუმცა არც მკვლევართაა გამართლებული. ამიტომაც მკვლელი იძულებული ხდება მიატოვოს მამა-პაპის კერა და სხვაგან გადასახლდეს, რადგან იგი უკვე არის „დუშმანიანი“. მოტანილი მაგალითი საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ დაფიქსირდა ტერმინი „დუშმანიანი“ (მტრიანი). ასე ჩვენებურები არ მოიხსენებიებენ ადამიანს მარტო ერთ პიროვნებასთან დამოკიდებულების გამო. როგორც ჩანს მკვლელის მიმართ არც თანასოფლელები არიან კეთილგანწყობილნი და „დუშმანი“ – ფუძისაგან ნაწარმოები სიტყვა-ტერმინი გამოიყენეს მის მიმართ. თუმცა დუშმანიანი პიროვნება შეიძლება დელიციანი, თემისათვის მისაბაძი, სახელიანი პირიც იყოს. ასეთად შეიძლება იქცეს სოფლის ინტერესების დამცველი, ოჯახური სიწმინდისა და პატიოსნების ქომაგი, სამართლიანი პიროვნება. ნიშანდობლივია, რომ საკვლევ რეგიონში უცხოა დამნაშავეს გაძევება, ჩაქოლება, სახლ-კარის გადაწვა და რაიმე სახის ზიანის მიყენების მცდელობა. უმრავლეს შემთხვევაში დამნაშავე თვითონ ცდილობს გაეცალოს იქაურობას და სხვაგან გადასახლდეს. გადასახლების აუცილებლობა თემის მიერ, დამნაშავეს მიმართ აშკარად გამოხატულ უარყოფით დამოკიდებულებასა და „ყანდავა“-ს (სისხლის აღების) ტრადიციასთანაცაა დაკავშირებული. შესაძლოა პასუხი მკვლელის ნათესავისთვისაც მოეთხოვათ. უახლოესი ნათესავები ვადლებულნი იყვნენ დამნაშავეს სისხლი აეღოთ. მტრობა გადაეცემოდა შთამომავლობას. იმ შემთხვევაში, როცა კონფლიქტი არ ატრებს საზოგადოებრივ ხასიათს და მარტო ცალკეულ ოჯახებს შორის წინააღმდეგობათა შედეგია, სოფლის თაგვაცები, ავტორიტეტის პირები, სახელმწიფო სამსახურში მყოფი ადამიანები ცდილობენ მოსისხლეთა „დაბარიშებას“ – შერიგებას. შერიგებისათვის არ ხდება დამნაშავეს მიერ რაიმე სახის მატერიალური გადასახადის გადახდა, როგორც ეს ხდებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, თუმცა დამოყვრებით შესაძლებელი იყო შურისძიების შეწყვეტა.

ამრიგად, პიროვნების განდიდებასა თუ დაკნინებასთან დაკავშირებული ტერმინები: დელიციანი, დუშმანიანი, უხმარი, ხეისუხი – ისტორიულ ჭრილში წარმოშობილი, ერთი უწყვეტი ჯაჭვის სახითაა წარმოდგენილი. იგი იწყება „თემისათვის საჭირო იდეალური პიროვნების მოდელირებით (დელიციანი, ვაჟკაცი, სახელიანი) და იქნეს სოციალურ შინაარსს“ (ქალღანი 1984: 76).

ბორჩხა-მურღულის მასალებით ნათლად ჩანს, რომ იქ ჯერ კიდევ მყარადაა შემორჩენილი ადათობრივი სამართლის ნორმები. საუკუნეების მანძილზე დაკნინებული ტრადიციებიდან გადახრა. ინდივიდუალიზმის გამოვლინება, მოსახლეობაში იწვევს უარყოფით რეაქციას.

Tamaz Putkaradze

Tradition of Making Revenge by Killing and Several Issues of a Person's Social Status Transformation (Based on the materials of Borchkhi and Murghuli)

Study of the issue of social status transformation is very complex; this is why the importance of folk legends is particularly great. These legends actually represent the accurate descriptions of reality. In those times the Georgian traveler-researchers had noticed particular features in Tao-Klarjeti dwellers' characters. According to the folk legends, the tradition of making revenge by killing opposers was widely spread in Borchkhi and Murghuli regions, which was called "Kandava". We have identified number of samples evidencing that this oldest element of the social life is survived in contemporary life. According to the collected materials, transformation of the social status of a person is related to economic factors. In this case the transformation is directed towards the elimination of the status. In this situation the community is united. Improvement of economic conditions by taking away land or common land from others is unacceptable for the community, although killing is not accepted either. We explain factors transforming social status of a person.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ყაზბეგი გ., სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათ. 1995

ქალდანი ა., პიროვნების სოციალურ აღზევებასთან დაკავშირებული ზოგადი საკითხისათვის, მაცნე, „ისტ. არქ-ის და ეთნ. სერია“ თბ. 1984, №3

სამეურნეო-ყოფითი კულტურა შავშეთ-იმერხეში

ჩვენთვის საინტერესო რეგიონი, შავშეთ-იმერხევი ისტორიული ტაო-კლარჯეთის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია. ისტორიულადაც ცნობილია და სამეცნიერო გამოკვლევებითაც დადასტურებული, რომ აღნიშნული მხარეები ინტენსიური მეურნეობის მძლავრ კერას წარმოადგენდა. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც პოლიტიკურად, ყოფით, კულტურით ერთ-ერთ დაწინაურებულ კუთხეს მრავალმხრივ განვითარებული მეურნეობა ექნებოდა.

დიდი სამეურნეო ტრადიციების არსებობა დადასტურა 2006-2012 წლებში აქ განხორციელებულმა კომპლექსურმა ექსპედიციებმაც, რომელთა მონაწილენი ჩვენც გახლდით.

განსახილველ მხარეში მაღალი სამეურნეო კულტურა დადასტურდა როგორც მიწათმოქმედებაში, ისე მესაქონლეობაში. ასევე განვითარების მაღალ დონეზეა მეფუტკრეობა. ამასთან, თანამედროვე, ახალი წესებისა და ჩვევების გვერდით ამ დარგში თვალსაჩინოა უძველესი ტრადიციული ხერხები, რაც დაკავშირებულია ე.წ. ტყიურ მეფუტკრეობასთან. განვითარების განსაკუთრებით მაღალ დონეს მიაღწია ხელოსნობის ტრადიციულმა დარგებმა, როგორცაა ხითხურობა და ხის დამუშავების ხალხური წესები, ქსოვისა და ზოგადად ხალხური ფეიქრობის საქმე, ხალხური მეტალურგია და მისი ნამზადი, სამშენებლო და საყოფაცხოვრებო კერამიკული ნამზადის სფერო, ქვის დამუშავების ტრადიციული ხერხები და სხვ.

ისტორიული ტაო-კლარჯეთის სხვა კუთხეებისგან განსხვავებით, შავშეთ-იმერხეში მეურნეობის ორივე მთავარი დარგი, – მიწათმოქმედებაც და მესაქონლეობაც თითქმის თანაბარი მნიშვნელობითა და მასშტაბებით იყო წარმოდგენილი. ამავე დროს აშკარაა ამ ორი დარგის სიმბიოზური ხასიათი, როდესაც ერთის განვითარება დამოკიდებულია მეორეზე და მათი ჰარმონიული განვითარება იწვევდა ზოგადად აქაური მეურნეობის დაწინაურებას.

აქაური მიწათმოქმედების ტრადიციული ხერხები და წესები ცხადია, დიდ მსგავსებას ავლენს ტაოს, – პარხალისწყლის სამეურნეო ყოფასთან, ნიგალის ხეობასთან, იქ დადასტურებულ სამეურნეო ტრადიციებთან, შრომის იარაღებთან, მაგრამ დაფიქსირდა ლოკალური განსხვავებანიც როგორც მეურნეობის სხვადასხვა დარგის პროპორციულ, ასევე ცალკეული სამეურნეო კულტურის განვითარებასთან. ისე კი, მთლიანობაში აქაური მეურნეობის ხასიათი დიდ მსგავსებას ავლენს ჩრდილოეთით მოსაზღვრე ქართულ კუთხეებთან, სამცხესთან და კიდევ უფრო მეტად აჭარის სამეურნეო ყოფასთან (გეგეშიძე 1961, ჯალაბაძე 1972, ბრეგაძე 1969, ბერიაშვილი 1964, გასიტაშვილი 1972).

უწინარესად სამეურნეო პირობების შესახებ. ვერტიკალური ზონალობის, რელიეფური მსგავსების ფონზე კლიმატური თვალსაზრისითაც დიდი განსხვავება არ არის. თუმცა ტაოსთან შედარებით, სადაც მშრალი კლიმატის გამო მორწყ-

ვას გადამწვევები მნიშვნელობა აქვს, განსაკუთრებით სპერის ჭოროხის ხეობაში, იუსუფელის მხარეში, – შავშეთ-იმერხევეში (გამორჩეულად ართვინის რეგიონში) მეტი ნალექი აღინიშნება. მართალია, სარწყავ არხებს ისეთი სასიცოცხლო მნიშვნელობა არა აქვს, როგორც ტაოში, მაგრამ მორწყვას მაინც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. დასავლეთის მიმართულებით სამეურნეო კულტურების სტრუქტურაც იცვლება და მურღულის მხარესა და ბედლევიან-ზედუბან-ხება-მარადიდის ზონაში უკვე ჩაი და სუბტროპიკული კულტურებიც მოჰყავთ.

მიწათმოქმედებისთვის, მცირემიწიანობის მიუხედავად, საუკეთესო კლიმატური პირობებია შავშეთ-ტბეთის ხეობებსა, და ტაფობ-ზეგნებზე, დიობან-ფაფართიდელეს, ხევწვირილის, ჩაქველთას ხეობებში. კიდევ ვიმეორებთ, მიუხედავად ბორცვიან-ფერდობიანი რელიეფისა და შესაბამისად, მცირემიწიანობისა.

განვიხილოთ სამეურნეო კულტურათა ტრადიციული სტრუქტურა და თანამედროვე ტენდენციები. გორაკბორცვიანი და მთა-სერების ზემოთა ზონაში ტყეების გაკაფვის საფუძველზე დიდებოდა ახო-სახნავეები, ხოლო საშუალო ზონაში ბუჩქნარის გაკაფვის ხარჯზე, ხოდაბუნები.

მიწათმოქმედებიდან ყველაზე გავრცელებული დარგი იყო მარცვლეული კულტურების მოყვანა. ითესებოდა მრავალი სახის მარცვლეული. ზოგიერთი სოფელი გამორჩეულად დაწინაურებული იყო ამ სფეროში. მაგალითად, თავისი მდებარეობით, ლანდშტაფტიოა და ნოყიერი სავარგულებით ცნობილი იყო მანატბა, სადაც ითესებოდა ხორბალი (ბუღდა), ქერი, სიმინდი, ჭვავი. კიდევ უფრო ადრე ფეტვიც ითესებოდა, რომლისგანაც ძირითადად მჭადს აცხოვდნენ კეცებში, თუმცა უკეთესი გემოთი და შედარებით მაღალი მოსავლიანობით მარცვლეულის ეს კულტურა ადვილად ჩაანაცვლა სიმინდმა. კეცებს ადგილობრივ, სოფლებში ამზადებდნენ. თითქმის ყველგან მოიპოვებოდა ამისათვის გამოსადეგარი თიხა. როგორც წესი, ამ საქმით ქალები იყვნენ დაკავებული.

მიწათმოქმედების დარგობრივ სტრუქტურაში ბევრი რამ შეიცვალა. ადვილია პარალელის გაკლება საქართველოს სოფლებში მომხდარ და მიმდინარე პროცესებთან. ჯერ შეწყდა ფეტვის მოყვანა, ამას მიჰყვა ჭვავისა და ქერის კულტურა. საბოლოოდ გასული საუკუნის 60-70-იანი წლებიდან შავშეთ-იმერხევის სოფლებში ხორბლის მოყვანაც „ადგა“, ანუ შეწყვიტეს.

აქაური სამეურნეო-კულტურული ტიპი და ამ სფეროში მიმდინარე ტენდენციები არ არის ზოგადი პროცესებიდან „ამოვარდნილი“. იგი განვითარებული თანამედროვე ტენდენციების თანხვედრია. იგივე პროცესები განვითარდა საქართველოშიც მიუხედავად საზოგადოებრივ-ეკონომიკური წყობის რადიკალურად განსხვავებულობისა.

მარცვლეული კულტურების მოყვანის ტრადიციისა და ჩვევების შესახებ ხსოვნა ჭარმაგ მოსახლეობაშიდა შემორჩა. ეს ერთი. გარდა კოლექტიური მახსოვრობისა, ძველი სამეურნეო კულტურების კვალი დარჩა იმ მრავლად შემონახულ სამეურნეო ინვენტარისა და ხელსაწყო-იარაღების სახით, რაც შემორჩენილია აღნიშნული რეგიონის სოფლებში. ეს სასიამოვნო მოულოდნელობა ყველა აქაურ სოფელში და უმეტეს ოჯახებში გვხვდებოდა. იმერხეულ ოჯახებში შემორჩენილია კვერები, ხის ნიჩბ-ფიწლები, საფარცხი საშუალებანი (ე. წ. კანჯები), ტრადიციული სატრანსპორტო საშუალებანი, ზოგან კი თვით ხის სახენელი იარაღები.

აღარა გვაქვს საუბარი საყოფაცხოვრებო ხის, სპილენძის და თიხის, აგრეთვე ნაქსოვ ნივთებზე. ეს კონკრეტული ნივთები ყოფაში თითქმის არ იხმარება მათ შორის აკვნები. მათ ერთი, კეთილშობილური ფუნქცია აქვთ შენარჩუნებული. ეს არის ოჯახის ისტორიის, ტრადიციის, მამების და პაპების ხსოვნის პატივისცემის ფუნქცია! მათ სათანადო ადგილი აქვთ გამოყოფილი და მოწიწებით უფროსილდება დიდიც და პატარაც უკვე ყოფიდან გამოსულ და ფაქტობრივად არტეფაქტებად გადაქცეულ ძველ ნივთებს. ზოგიერთ ოჯახში ასეთი ნივთების ერთობლიობა, ფაქტობრივად საოჯახო, მინი მუზეუმს წარმოადგენს და სტუმარს სიამაყით უჩვენებენ. ასეთი სურათი ვნახეთ ხევწვრილში გალიპ აილინის ოჯახში, სოფელ წყალსიმერში, ქენან და ერდემ იაშარის ოჯახში და სხვაგანაც. გამორჩეულად კი სოფელ უბეში, აჰმედ ალთუნის (მოლიძე) სახლ-კარში.

აქვე, აღვნიშნავთ, რომ მამაპაპური, ტრადიციული ნივთების პატივისცემა და მათი დამზადების ცოდნა, ჩვევები თან „ახლდა“ შავშეთ-იმერხევიდან, ნიგალიდან, მაჭახლიდან და ზემო აჭარიდან მუჰაჯირებად წასულ ქართულ მოსახლეობას. მათი ყოფის ამსახველი ერთეული, ტრადიციული ნივთები მუჰაჯირთა შთამომავლების ოჯახებში ახლაცაა შემორჩენილი. ზოგი მათგანი დიდი წვადლებით, თან წადებულა, ზოგიც ახალ გარემოში, ახალ საცხოვრისში დამზადებული, პირველი თაობის მუჰაჯირი ოსტატების მიერ. სხვათა შორის, ზოგიერთ ასეთ ნივთს იქაურ რეგიონალურ მუზეუმებშიც „გაუჩენია“ ადგილ-სამყოფელი (ინეგოლის, სინოპის მუზეუმები). სამწუხაროდ, ამ ნივთების სადაურობის და წარმომავლობის აღმნიშვნელად, უკეთეს შემთხვევაში ზოგადი სახელი,-„კაკასიურია“ მითითებული. (Inegol tanitim ve kent rehber 2013:4,9; Inegolciti museum 2012:54-55).

იმერხევი-ართვინის ზონაში, განსაკუთრებით ზეგნებზე განფენილ სოფლებში სახნავ-სათესის დალიანობის შენარჩუნება ტაოს მსგავსად ტრადიციული მეთოდებით ხდებოდა: მიწის ნაკვეთის დასვენებით და თესვით, ანუ სათესი კულტურების მონაცვლეობით და ნიადაგის პატივით, ნაკელით განოყიერებით.

სავარგულის დასვენება და თესვით უფრო მწირ, ეწერ ნიადაგებზე ხდებოდა. ასეთ ნაკვეთს ორი წლით ასვენებდნენ და ამ ხნის განმავლობაში იგი საძოვრად ან სათიბად გამოიყენებოდა. რაც შეეხება სათესი კულტურების მონაცვლეობას, თუ სამი წლის განმავლობაში აქ ხორბალს, ქერს ან ქერ-დიკას დათესავდნენ, შემდგომ მას ისევ მარცვლეულით, ოღონდ ამჯერად სიმინდით ჩაანაცვლებდნენ. ამის შემდგომ კი ნიადაგს სათიბად გამოიყენებდნენ, კერძოდ, იონჯას დათესდნენ, ხოლო მომდევნო წელს კვლავ ხორბლეულ-მარცვლეულისთვის გამოიყენებდნენ.

მეორე ხერხი მიწის ნაყოფიერების შენარჩუნებისა ტრადიციულია და უნივერსალური როგორც მთელი საქართველოსთვის, ასევე ჩვენთვის საინტერესო რეგიონისთვის. ეს არის სავარგულების გაპატივება, ნაკელით განოყიერება. მით უფრო, რომ ეს რეგიონი გამორჩეულია მესაქონლეობის ინტენსიური განვითარებით როგორც საბაზო სოფლებში, ისე მთურ დასახლებებში, – იაილებში, აგარებში. ახორის, ანუ პირუტყვის სადგომის შუა ნაწილში არის ე. წ. სანარწყული, მოზრდილი დარი, რომელშიც გროვდება ნაკელი. ეს ნაკელი შემდეგ დიობიდან გააქვთ და ერთ ადგილზე აგროვებენ. დააცდიან განსაზღვრულ კონდიციამდე (ნაკელი უნდა „დაიწვას“) და ამის მერე იყენებენ სავარგულებისთვის.

დღემდე არსებობს ნაკელის გატანის ტრადიციული საშუალება – შიდი-ფად, მეჩხერად წნელისგან მოწნული („მოქსოვილი“) სპეციალური ფორმის დიდი ტევადობის გოდორი, იგივე ძარი (ზარი), რომელსაც გასატანი ტრანსპორტის, ძირითადად მარხილის ფორმის მიხედვით მოგრძო ფორმა აქვს. ბუნებრივია, იგი დამაგრებულია ხიზეკზე (მარხილზე). ნაკელის გატანის პროცესი უმეტესად ადრე გაზაფხულზე იწყებოდა. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ შემორჩენილ თოვლზე ტრანსპორტირება უფრო იოლი იყო და მეორეც, ნაღობ თოვლთან ერთად ნიადაგში ჩაიჟონებოდა ნაკელი და მიწაც უფრო ნაყოფიერი ხდებოდა.

მანატბაში, უბეში და სხვა სოფლებში აღნუსხული ხიზეკები (მარხილი) შედგებოდა ყელის, პარალელური (დანდალი) და ვერტიკალური (მუხლი) ლარტყებისგან. ჰქონდა კოფო (კოფა), რომელიც ჩამოეცმებოდა წინა და უკანა მუხლებს (ჭალებს) და ერთიან შემოზღუდულ კონსტრუქციას ქმნიდა. მიწაზე (ბალახში, თოვლში) გადაადგილდებოდა ჯერ სწორი, ხოლო წინა კოფოსთან ზეაწეული „საცურავებით“. ხელნები წინ ერთმანეთზე იყო გადაჭლობილი და „ყელს“ ქმნიდა, სადაც ჩაბმული იყო უღელი ან ცალუღელი (მარტუღელი), რომელსაც ადრე დაგრეხილი წნელით ან ჭაპანით გადააბამდნენ ხიზეკთან. მოგვიანებით იგი ჯაჭვმა, (ზენჯირმა) შეცვალა. ზოგჯერ ხიზეკს ხელნები არ ჰქონდა და პირდაპირ ღვედით, წნელით ან ჯაჭვით იყო დაკავშირებული უღელთან.

ხიზეკის პარალელურად გამოიყენებოდა კიდევ უფრო დიდი მარხილი, რომელსაც ზიგლიგი (ძიგლიგი) ეწოდებოდა. იგი ორი ხარის შესაბამელი მარხილი იყო და გოგორებიც ჰქონდა. იგი ფაქტობრივად საქართველოს მთიანეთში (მ. შ. ზემო აჭარაში) გავრცელებული ჩოჩიალა ურმის ანალოგს წარმოადგენდა. დაღმართზე „საცურავების“ საშუალებით ჩადიოდა, რომელიც ერთგვარი მუხრუჭის როლს ასრულებდა, ხოლო აღმართზე გოგორებით ადიოდა.

მიწის დასამუშავებლად ნაკლებად გამოიყენებოდა დაბარვა. იმის გამო, რომ აქ გამწევი საშუალება არ ჰქონდა, ახლომდებარე საბაღე-საბოსტნე ნაკვეთებსაც სახენელით ამუშავებდნენ. აგრეთვე იმის გამოც, რომ აქაური ნიადაგისთვის უცხო იყო აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში და სამცხე-ჯავახეთში (სადაც საანეულო მიწა ძნელი დასამუშავებელია) გავრცელებული დიდი გუთანის და მიწა მსუბუქი სახენელით მუშავდებოდა. აქაური მიწა იხენებოდა ან არუნაით, ან ჯილდა ჩივით, ზოგჯერ რკინის სახენელით, რომელშიც მაქსიმუმ ორი უღელი ხარი ებმებოდა. აღნიშნული სახენელით მიწის დამუშავება იშვიათად, ზოგიერთ სოფელში და ზოგჯერ კვლავ შევხვდებით, უმრავლეს შემთხვევაში იგი მინიტექნიკამ ჩაანაცვლა. შავშეთ-იმერხევში, იმის გამო, რომ სახნავები მცირე ზომით გამოირჩევა და აქ არ არის ერთი მთლიანი, სახნავი მასივები, დიდი მასშტაბის ტექნიკა ნაკლებად გამოიყენება.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ძალიან ბევრ ოჯახშია შემორჩენილი ტრადიციული სახენელი არუნა ან ჯილდა, რომელსაც საერთო ზოგჯერ სახელით (სახნეველი) მოიხსენიებენ. ჩვენ აღვნიშნეთ და აღვწერეთ ზოგიერთი მათგანი. არუნა დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს სამცხეში გავრცელებულ მსუბუქ სახენელ არონასთან, ხოლო ჯილდა – მთიან აჭარაში გავრცელებულ ჯილდასთან.

სახენელი არუნა უფრო მარტივია. გრძელი, მრგვალი „მკლავი“ (მხარი) აქვს, რომელიც წინ გახვრეტილია და „ორი თანე ჩივი (კოტა) აქვს. „იმას ამოვდებით

ყაიშს (ღვედს), დავაბამდით უღელს. ერთი ბადვი (ბავშვი) ხარებ უნდა გაუძღვეს, კაცმა არუნა უნდა დეიჭიროს და ხნას“.

ჯილდა უფრო რთული სახენელია. იგი მოკლეა არუნასთან შედარებით. სხალიდან (მსხლიდან), უხრავიდან, ვაშლიდან მზადდებოდა. ჯილდაში ორი წყვილი (ოთხი თანე, ანუ სული) ხარი ებმებოდა. იშვიათად ექვსიც, თუ მძიმე მიწა იყო და ზაფხულში იხენებოდა. ზენჯირებით (ჯაჭვით) არის გადაბმული უღლები ერთმანეთზე. ძველად კი წანდით აკავშირებდნენ უღლებს. წანდი თხილის, კოს (მუხის) ღერწი, დაგრეხილი ღეროები იყო. ჯილდას წინიდან რკინის ხოფი (სახნისი) დაეცემოდა და მიწას მოხნავდა.

მურღულში, სოფელ გურბინში დაფიქსირებული სახენელი (სახნეველი) გაცილებით გრძელი იყო. მისი მთლიანი სიგრძე 307 სანტიმეტრია, – ქუსლიდან „ოხის“, მხრის ბოლომდე. „სახენლის კუდი“ – ხელის ჩასავლები და ხვნისთვის გეზის მიმცემი – 94 სანტიმეტრი, ქუსლის ბოლოები ორივე მხარესაა გაშვერილი და სწორედ ეს დეტალი ატრიალებს ბელტს (თითოეულის სიგრძეა 15 სანტიმეტრი). მთლიანობაში ქუსლის სიგრძე შვერილების ჩათვლით 80 სანტიმეტრია.

მოხნულ ყანას დათესავდნენ, მერე „კანჯს“ (ფარცხს) გადაატარებდნენ. დათესვამდე გადასატარებელ ფარცხს დიდი კბილები აქვს და მოხნულ მიწას ხელახლა აჩეჩავს, ხოლო მეორე სახის ფარცხი დაწნულია, იგი სათესად ჩაბნეულ მარცვლეულს მიწას გადააყრის და დატკეპნის კიდევ, რომ თესლი მიწამ დაფაროს.

მოწეულ მარცვლეულს ნამგლით (მანგალი) მოჭრიდნენ, ძნებად შეკრავდნენ და კალოს გამართავდნენ. კალო ტრადიციისამებრ მრგვალი, ოდნავ ჩაღრმავებული ფორმისაა, ხოლო საღეწი იარაღი ტრადიციული კვერია, ისეთი, როგორც საქართველოს უმეტეს კუთხეში ფართოდაა გავრცელებული.

ექსპედიციის განმავლობაში მრავალ სოფელში დიდი რაოდენობით დაფიქსირდა კვერი, როგორც ტაოში, ასევე შავშეთ-იმერხეში. ხოლო ნაკლებად ართვინის მიმდებარე სოფლებში, სადაც საცეხველი საშუალება – ჩამური, საქეგველი ჭარბობს. იმერხევის სოფლებში განსაკუთრებით აქტიურად გამოიყენებოდა კვერი ისეთ მიკრო ოლქებში, რომელნიც სახნავ-სათესი ფართობის მეტი სივრცით ხასიათდება. ასეთი ადგილებია ტბეთი და მისი მიმდებარე სივრცე, ზიოსის ზეგანი, სოფელი უბე, მანატბა-ხოხლევი-მანხატეთის სავარგულები.

კვერი მიწამოქმედების კულტურასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი უძველესი ხელსაწყო-იარაღია. როგორც არქეოლოგიური გათხრები მიუთითებს, კვერი საქართველოს ტერიტორიაზე უკვე გვიანი ბრინჯაოს ხანიდან ჩნდება (ხოვლეგორის ნამოსახლარი). აქედან მოყოლებული ეს ორიგინალური საღეწი იარაღი განუყოფელია ქართველი გლეხის მეურნეობაში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია, რომ საქართველოში გავრცელებული კვერი ორი ტიპისაა: ე. წ. ქართული (ანუ ქართლური) და თრიალეთური. ეს უკანასკნელი უფრო ბრტყელი ფორმის იყო, ხოლო ქართლურ კვერს თავი აწეული ჰქონდა, რათა გაღეწვის დროს ნამჯა არ აეხვეტა (ჩიტაია 1997; გასიტაშვილი 1985: 75; გასიტაშვილი 1964; ფუტკარაძე 2011: 118).

შავშეთ-იმერხეული კვერი ქართლურის მსგავსი იყო, თუმცა მისგან განსხვავებით პრაქტიკულად ერთი ფიცრისაგან იყო გაკეთებული შავშეთ-იმერხეში კვე-

რი, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული, კატარისგან (ფიჭვისგან) მზადდებოდა. ნახვი (ნაძვი) მალე მრუდდებოდაო, ამბობენ ადგილობრივები. ნაძვის ხის გამოყენება ამ დანიშნულებით იმ შემთხვევაში იყო მიზანშეწონილი, თუ იგი გულიანი ანუ კვარიანი იყო. ფიჭვს კი ამ საქმისთვის იმიტომ აძლევდნენ უპირატესობას, რომ ადვილი სათლელიცაა და კოხებსაც კარგად იჭერს. კოხები კი მაგარი ჯიშის ქვებია, რომელთაც დამუშავების შემდეგ კვერის სამუშაო პირზე სატეხით ამოღებულ საკოხე ბუდეებში ჩასვამდნენ.

კოხები ბუდეში ისე იყო ჩასმული, რომ ფხიანი, საჭრელი პირით, თავთავი კარგად გაეღწა, მარცვალი გარეთ დარჩენილიყო. კვერის ფიცრებს ერთმანეთზე მიაწყობდნენ და რიკით შეაერთებდნენ, ზურგზე კი ორ ჩასაბმელს დააკრავდნენ. მასზე ღვედს გამოაბამდნენ, რომლის საშუალებითაც გამწვევ ძალის უღელს ჩაუბამდნენ. კვერის წრიული მოძრაობით კალო (ძნები) იღეწებოდა. ჩვეულებრივ, ამის შემდეგ იწყებოდა ნიხბით, არნადით და სხვა საშუალებებით ნამჯისა და მარცვლეულის გამორჩევა, განიავება და ცალკე დაგროვდებოდა ე.წ. „ხვავი“. იწყებოდა მარცვლეულის „გაკეთება“, ანუ ცხრილისა და ცხავის საშუალებით არაკონდიციური მარცვლეულისა და სარეველების თესლისგან გასუფთავება. გასული საუკუნის პირველი ნახევრიდან, როდესაც იწყება მექანიკური მანქანა-იარაღების გამოყენება შეშეთ-იმერხეეში, ართვინ-ბორჩხასა და მაჭახელში დაიწყო „ხვავი მაქინის“ გამოყენება. მსგავს მანქანა-იარაღებს აჭარის მაღალმთიან სოფლებშიც ვხვდებით.

რაც უფრო გადაინაცვლებთ შეშეთ-იმერხევიდან ართვინისკენ, ინტენსიურად ჩნდება მატერიალური კულტურის საინტერესო ინვენტარი – საცეხვი მოწყობილობა, რომელსაც აქ საძიგველი ეწოდება (დასავლეთ საქართველოში მას ჩამურსაც ეძახიან). საძიგველი-ჩამური მარცვლეული კულტურებიდან განსაკუთრებით ღომის თანამდევი ინვენტარია, თუმცა სხვა სახის მარცვლეულისთვისაც იყენებდნენ.

ღომის კულტურა ხსენებულ რეგიონში უფრო მურღულ-ბორჩხისკენ ჩნდება და შედარებით ინტენსიურად ჩანს მაჭახლის ხეობაში. ართვინის მიმდებარედ კი სხვადასხვა სახის მარცვლეული მოჰყავდათ.

სხვადასხვა სოფელში აღნუსხული საძიგველებიდან გამოვყოფდით ორ მათგანს:

1. სოფელ ქართლაში ჯამიკარში დგას საძიგველი, რომელიც ამჟამად გაუქმებულია. მისი დიამეტრია 75, სიმაღლე 47, ხოლო კედლის სისქე – 14 სანტიმეტრი. საძიგველის განუყრელი თანმხლებია კაკუტი (თოხმადი, დიბევი) – საბეგვი, რომელიც წარმოადგენდა ხის მრგვლად გათლილ დირეს მოკაუჭებული ბოლოთი. სწორედ ამ საბეგვით ცეხავდნენ საძიგველის როფში ჩაყრილ მარცვლეულს.

2. სოფელ დამფალაში აღნუსხული საძიგველის ზომებია: სიგანე 90, სიმაღლე 60, ნახვრეტის (როფის) დიამეტრი 47, სიღრმე – 36 სანტიმეტრი; მისი თანმდევია კაკუტის (აქ მას დიბეგს უწოდებენ) ტარის სიგრძეა 146, დიამეტრი 14, ხოლო მოკაუჭებულთავიანი საბეგვის სიგრძე – 53 სანტიმეტრი. ამ საძიგველის მფლობელის ალი მერთურქის (შაქარაძე) განმარტებით, აქ იცეხებოდა ხორბალი (ბუღდა), ქერი (არფა), სიმინდი, ღომი. „სიმინდი ფუჩეჩისგან გაირჩევა, ტარო ჩაიყრება და ისე დაიცხვება“. ტრადიციული საძიგველები დავადასტურეთ და

ადგწერეთ გირესუნისა და ორდუს ვილაიეთების სოფლებში, მუჰაჯირთა შთამომავალთა ოჯახებში.

როგორც აღვნიშნეთ, თანდათანობით, რეგიონის მეურნეობიდან თითქმის „ამოვარდა“ ყველა მარცვლეული კულტურა. სამაგიეროდ, პოზიციები გაიძლიერა სიმინდის კულტურამ (დასავლეთ საქართველოს კუთხეების ანალოგიურად). ასევე, „გამოთავისუფლებული“ სავარგულები დაიკავა კარტოფილმა (ქართოფი, ყართოფი, ფათათესი). კარტოფილს მაჭახელსა და განსაკუთრებით იმერხევეში მიწიხაპას უწოდებენ. ამ ორიგინალური დასახელების შესახებ ორი ვერსია უნდა გამოვთქვათ: ჯერ ერთი, რომ იგი მაქსიმალურად ითვისებს მიწის ნაყოფიერებას, ერთგვარად „ხაპავს“ ნიადაგის ღაღას და რამდენიმე წლის შემდეგ რეკომენდებულია ნაკვეთის მონაცვლეობა ან თესლის შეცვლა. მეორეც, შესაძლებელია აქაურმა მეურნემ იგი ხაპის (გოგრა, კვახი) ანალოგიით „მონათლა“.

რეგიონში სამეურნეო კულტურებიდან კვლავ მნიშვნელოვანია პარკოსნების მოყვანა. მრავალი სახეობიდან, რომელიც აქ ითესებოდა, დღეს ძირითადად ღობიო (ღებიე, ფასულიე) მოჰყავთ. იგი ძირითადად საკარმიდამო ნაკვეთებში ითესება ბოსტნეულთან ერთად. აქ საყოველთაოდ გავრცელებულია სარზე (ჭიგოზე) გასული ხვიარა, ე.წ. მაღალი ქონა ღობიო. ორიოდე სიტყვა ამ კულტურის დასახელებაზე. რეგიონის ქართველებით დასახლებულ სოფლებში მას ღებიეს, ღობიოს უწოდებენ. მისი ოფიციალური თურქული სახელწოდება ინდო-ევროპული ენებიდან შემოსული ფასულიეა. მისი ქართული დასახელება შემორჩა ტაოს იმ სოფლებშიც, სადაც მოხდა ადგილობრივი ქართული მოსახლეობის დეეთნიზაცია. თუმცა, როგორც ერთი ახალგაზრდა მთხრობელი გადმოგვცემს, ამ სამეურნეო კულტურის ქართული დასახელების ხმარების დროს მას „უსწორებენ“, იმ საბაბით, რომ ღებიე (ღობიო) აღიქმება, როგორც დიალექტური, ადგილობრივი, „სოფლური“ დასახელება. ამ დროს სულაც არა აქვთ გააზრებული, რომ მათი წინაპრების ენაზე სწორედ ასე ჰქვია ამ სამეურნეო კულტურას. რაც შეეხება სხვა პარკოსნებს, ითესება ცერცვი, მაგრამ არა იმ მასშტაბით, როგორც ეს ტაოს სოფლებშია.

ბოსტნეულიდან ითესება კომბოსტო (ლახანა), თომათესი (პამიდორი), ბიბერი (წიწაკა), ყაბაყი (აყირო), გოგრა, კიტრი, სოღანი (ხახვი), წითელი, სუფრის ჭარხალი, ნანე (პიტნა) და სხვ. ოხრახუმის საღწოდებად აქ გავრცელებულია მთელ დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული, ამ კულტურის ტრადიციულქართული დასახელება, – მაკიდო. „ნიორს ადრე ვთესავდით, ახლა „ვიღებთო“ (ყვიდულობთო), აღნიშნავენ მთხრობლები.

ლაზეთის მთების მიმართულებით კლიმატი უფრო და უფრო სუბტროპიკულ ხასიათს იღებს. შესაბამისად, იმის საშუალება იქმნება, რომ ახალი კულტურები გაჩნდეს. გარდა საყოველთაოდ ცნობილი სუბტროპიკული ნარგავებისა, ეს არის კივი, რომელიც საერთოდ ახალი კულტურაა არა მარტო ამ რეგიონისთვის და ლაზეთისთვის (სადაც მეტი ინტენსივობით მისდევენ ამ კულტურის მოყვანას), არამედ დასავლეთ საქართველოს სუბტროპიკული ზონისთვის.

ტაოსგან განსხვავებით, სადაც მეხილეობა ბუნებრივ-კლიმატური პირობებიდან გამომდინარე, არ იყო პრიორიტეტული კულტურა, – ართვინის რეგიონში ამ დარგს გამორჩეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მოჰყავდათ ზომიერი სარტყ-

ლისთვის დამახასიათებელი ხილის უამრავი სახეობა: ვაშლი, მსხალი, კურკოვანი ჯიშები, ყურძენი. როგორც აღვნიშნეთ, ჭოროხის ქვედა წელში შემოდის სუბტროპიკული ხილიც.

შავშეთ-იმერხევში მეხილეობას დიდი ტრადიციები ჰქონდა. თუმცა, მის ფონზეც კი უფრო დაწინაურებული ჩანს მეურნეობის ეს დარგი ართვინის მიმდებარე სოფლებში: ქართლა, თხილაზორი, ირსა, კასიმეთი, ებრიკა, ადაგული და სხვ., სადაც საუკეთესო ხარისხის ზეთისხილი, ლეღვი, ბროწეული, მსხალი, კომში მოდიოდა (ქან მურიე. ბათუმი და ჭოროხის აუზი. ბათუმი. 1962: 45; ე. ვეიდეზბაუმი. კავკასიური ეტიუდი. ტფილისი. 1901 (რუსულ ენაზე); რ. მაღაყმაძე. ლიგანის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგლოგიური გამოკვლევა). თბილისი. 2008: 95).

ლიტერატურული მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ვაშლის ჯიშები იყო: დემირვაშლი, შექერვალში, ყინული, დილიმა, ბუჯურული, ბათუმური, ყარაფილაი; მსხლის ჯიშებიდან: შაქარაი, თაფლა მსხალი, ჭანური, ხეჭეჭური, ქვასხალა, შაშხალა მსხალი, გიუმშიშხან მსხალი, ბორბალაი, ზამთრისაი.

ასევე ფართოდ იყო წარმოდგენილი ტყემლისა და ქლიავის ჯიშები: თეთრი და წითელი ტყემალი, ჭიანჭური, ტყუბაი, კატიწვერაი, წყალქლიავი...

ჭოროხის ორივე ნაპირზე, მდინარე იმერხევის შესართავიდან, ჩნდება სუბტროპიკული ხილის – ლეღვისა და ბროწეულის სხვადასხვა ჯიშები.

ცალკე უნდა გამოიყოს ზეთისხილის ნარგავები. ამ კულტურას სპეციფიკური კლიმატური პირობები და ნიადაგის სტრუქტურა ესაჭიროება. იგი განსაკუთრებით კარგად ხარობდა ართვინის მხარეში მდინარე ჭოროხის სანაპიროებზე. მისთვის შექმნილი იყო (ტაოს მსგავსად) სპეციალურად გაშენებული ტერასები და ზეთისხილის პლანტაციები სწორედ ამ ტერასებს მიუყვებოდა მდინარე ჭოროხის პარალელურად. სამწუხაროდ, უკანასკნელ წლებში, როდესაც ბევრ ადგილას დააგუბეს მდინარე და მოაწვეეს წყალსატევები, ზეთისხილის ეს ბაღებიც განადგურდა.

უკანასკნელ ათწლეულებამდე (შავშეთ-იმერხევში ნაკლებად), სავარგულებს დიდი ნაწილი თამბაქოს კულტურით ყოფილა დაკავებული ართვინის ზონაში (ჭოროხის მარცხენა ნაპირი). როგორც მთხრობელები გადმოგვცემენ, დაახლოებით 30-40 წლის წინათ დაიწყო თამბაქოს ჩანაცვლება თხილის კულტურით. ამას, როგორც ჩანს, ორი ფაქტორი განაპირობებდა. ჯერ ერთი, თამბაქოს მოყვანის მონოპოლია ოფიციალურად მთავრობამ აიღო ხელში და შესაბამისად, გაძნელდა კერძო სექტორში მოყვანილი თამბაქოს რეალიზაცია, რასაც სააქციზო გადასახადის დაწესებამაც შეუწყო ხელი. მეორე და მნიშვნელოვანი ფაქტორი ის არის, რომ ამ წლებში არნახულად გაიზარდა ბაზარზე მოთხოვნილება თხილზე, რომელიც საკონდიტრო წარმოებაში დიდი ოდენობით გამოიყენება. ასე რომ, გაშენდა თხილის პლანტაციები არა მხოლოდ შავშეთ-იმერხევში, არამედ ართვინის მიმდებარე სოფლებში, მურღულში, ბორჩხაში, მაჭახელში, ლახეთში. ასეთივე მიმართულება და მნიშვნელობა (აღნიშნული ფაქტორის გამო) მიიღო თხილის კულტურამ დასავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, დაწყებული აფხაზეთ-სამეგრელოდან გურია-აჭარის რეგიონის ჩათვლით.

მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო და ასეთადვე რჩება მესაქონლეობა. უწყვეტ ტრადიციასთან ერთად, მის მასშტაბებს ხელს უწყობდა ნოყიერი საძოვრები, განსაკუთრებით მთებში, სადაც გამართული იყო თითქმის ყველა სოფლისთვის

საზაფხულო დროებითი დასახლებანი – იაილები. მისდევდნენ როგორც მსხვილფეხა მესაქონლეობას, ასევე საკმაოდ ჰყავდათ თხა და ცხვარიც. თუმცა, პრიორიტეტი მაინც პირველ მიმართულებას ენიჭებოდა. მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვი, ჯიშობრივი თვალსაზრისით, მისადაგებული ყოფილა ადგილობრივი, მთური პირთებისთვის. მეორე მხრივ, გამომდინარე მეურნეობაში მემინდვრეობის მნიშვნელოვანი წილიდან, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა გამწვევ, მუშა პირუტყვის.

ტაოსა და კლარჯეთის მრავალი ადგილის დარად მეფუტკრეობას აქაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. ცხადია, მისი მასშტაბები ვერ შეედრებოდა იმ ტრადიციებს, რომელიც მაჭახელში იყო დანერგილი, თუმცა აღნიშნული დონე სავსებით აკმაყოფილებდა ადგილობრივი მოსახლეობის მოთხოვნილებებს.

რეგიონში მაღალ დონეზე მდგარა შინამრეწველობა და ხელოსნობის დარგები. თითქმის ყველა სათემო ცენტრსა და ზოგიერთ სოფელში ყოფილა სამჭედლო, სადაც მზადდებოდა ყველა ის სასოფლო-სამეურნეო ინვენტარი, რაც საჭირო იყო სოფელში მეურნეობის წარმოებისთვის: სახნისები, საკვეთლები, ბარი, თოხი, ცულის რამდენიმე სახეობა, ცელი (თილფანი), ნამგალი და სხვ.

წისქვილის ქვების დამზადებით გამოირჩეოდა მანატბა, ქართლა და ტანზოთი. აქ, ადგილობრივ კარიერებზე დამზადებული ქვები მაღალი ხარისხით იყო ცნობილი და გამოიყენებოდა არა მხოლოდ აქაურ სოფლებში, არამედ აჭარის სოფლებსაც ამარაგებდა (რ. მაღაყმაძე 2008: 108; ვ. ლისოვსკი 1987: 97).

მაღალ დონეზე მდგარა ხის დამუშავების ხელოვნება და სახარატო საქმე. სახარატო ანუ სამხვეწელო სფეროში გამოიყენებოდა როგორც ხელისა და ფეხის დაზგები, ასევე წყალზე გამართული მექანიზმებიც. მზადდებოდა მრავალი სახის ნაკეთობა, რომელიც საოჯახო ყოფაში გამოიყენებოდა: სუფრა-ფეშხუმები, გობები, ხის ჯამები, თეფურები, ნაღის ორგო-მურგვალები და სხვ. ასევე მზადდებოდა აკვნები, რომელნიც თავისი კონსტრუქციითა და ფორმით თითქმის არ გამოირჩეოდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დამზადებული აკვნებისგან. ხის დამუშავების კიდევ ერთი სფერო იყო წნული ჭურჭლის დამზადება როგორც თხილისა და წაბლის ტკეჩისგან, ისე უშუალოდ წნელისგან.

ზოგადად, ხის დამუშავების ხელოვნება, ხითხურობა, მოწვნის საქმე იყო იმ დარგთაგანი, რომელიც გამორჩეულად დაწინაურებული იყო და რომელმაც დიდ სიმაღლეებს მიაღწია მთელ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, მათ შორის ტაო-კლარჯეთში. ამიტომაც ნიშანდობლივია ერთი გარემოება. აქედან, მ. შ. შავშეთ-იმერხევიდან წასულმა მუჰაჯირებმა, ეს ტრადიცია ახალი დაფუძნების ადგილებშიც ჩაიტანეს. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ მათი ერთ-ერთი კომპაქტურად განსახლების ადგილზე, მარმარილოს რეგიონში კერძოდ, ინეგოლის რაიონში ჩვენებურთა დასაქმების ერთ-ერთი სფერო სწორედ ხის დამუშავება და ავეჯის დამზადებაა. მათი ნახელავი არა მხოლოდ თურქეთშია ცნობილი, არამედ კარგა ხანია მის ფარგლებსაც გასცდა. ამაზე ნათლად მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ამ რეგიონში, აღნიშნული მიმართულების 2000 მდე დიდი, საშუალო და მცირე ობიექტია. (Inegol citi nuseum introduction, 2012: 83-94). რაც შეეხება შავშეთ იმერხევს, აქ ხეზე მუშაობის ტრადიციული ცოდნა ძირითადად შენარჩუნებულია დღესაც და მოთხოვნილების მიხედვით განავრძობს არსებობას.

Nodar Shoshitashvili

Agricultural life-tipe in Savshet-Imerkhevi

Historical Savshet-Imerkhevi always have been mighty agricultural centre. In this region farming and cattle breeding is thimbiotic. Traditional agriculture is vary similar to the life of tao-parkhlistskaly walley in Turkey and south-west region Georgia. There are also some local differences.

From agriculture most prominent was growing crops. In which mais was the main cuktire from the cecond half of the last century. In the last decades the nut craps increased.

From agricultural tools some are still in use to the present day such as: Aruna and Gilgha. The threshing tool, – Kevri was widespread. Wooden mills were very distinctive too.

Region stands aut intensive development of cattle breeding. Transhumance tipe was very common. Every willage had its own pasture and settlement – lailas.

In shavshet-imerkhevi craft was very developed – processing of wood and stone, to bild wooden hauses, weaving, making textile and blacksmith.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბერიაშვილი 1964 – ბერიაშვილი ლიანა, მემინდვრეობის ხალხური წესები მესხეთში, საქართველო ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964

გასიტაშვილი 1985 – გასიტაშვილი გურამ, კვერი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, მემინდვრეობა, თბ., 1985

გასიტაშვილი 1964 – გასიტაშვილი გურამ, სახენელი და საღეწი იარაღების დამზადების ხალხური წესები აღმოსავლეთ საქართველოში. საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964,

ვახუშტი 1941 – ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, თბ., 1941

მაღაყმაძე 2008 – მაღაყმაძე როინ, ლიგანის ხეობა, თბ., 2008

მურიე ჟან 1962 – მურიე ჟან, ბათუმი და ჭოროხის აუზი, ბათუმი, 1962

ფუტკარაძე 2011 – ფუტკარაძე თამაზ, შავშეთის ეთნოგრაფია, კრ. შავშეთი, თბ., 2011

ყაზბეგი 1995 – ყაზბეგი გიორგი, სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი, 1995

ჩიტაია 1997 – ჩიტაია გიორგი, შუმერული კვერი, შრომები, ტ. 1, თბ., 1997

ჯალაბაძე 1961 – ჯალაბაძე გიორგი, აღმოსავლეთ საქართველოს სამიწათ-მოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1961

Inegol tanitim ve kent rehberi 2013, Inegol tanitim ve kent rehberi, Bursa-Inegol, 2013

Inegol citi museum 2012, Inegol citi museum introduction brochure, inegol, 2012

ეონიკურ ქართვლით ბანსახლბის არმალ დი ისტორიული
მანს(ოვრობის ვაქტივი ზემო მახახელში¹

ზემო მახახლის ხეობაში მიმდინარე ეთნო-კულტურული პროცესები ქართველი სამეცნიერო საზოგადოებისათვის უცნობი იყო მთელი საბჭოთა პერიოდის განმავლობაში და შემდეგაც ერთი ათეული წლის მანძილზე². საქართველოსა და თურქეთის რესპუბლიკას შორის საზღვრის გახსნის შემდგომაც, ვიდრე 2008 წლამდე, ამ მხარეში ქართველ მეცნიერთა ექსპედიციები არ განხორციელდებულა. პირველმა კომპლექსურმა (ეთნოლოგები, ეთნომუსიკოლოგი, ლინგვისტი) სამეცნიერო ექსპედიციამ ზემო მახახელში იმუშავა 2008 წელს, აპრილსა და ივნისში. მოპოვებულ იქნა ზედაპირული ინფორმაცია ამ მხარის ქართველთა ყოფისა და კულტურის შესახებ (რ. გუჯეჯიანი, ნ. შოშიტაშვილი, ნ. ვალიშვილი, ტ. ფუტკარაძე, გ. ჭეიშვილი). ჩემი ინდივიდუალური ექსპედიციები განხორციელდა შემდგომ წლებშიც (2011 წლის აგვისტო, 2012 წლის ივნისი, ხოლო 2012 წლის აგვისტო-სექტემბერში რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის პროექტის ფარგლებში რ. გუჯეჯიანი და ნ. შოშიტაშვილი შედარებით ხანგრძლივი დროით ვიკლევედით ხეობის ტრადიციულ ქართულ კულტურას. 2013 წლის განმავლობაში სამჯერ მოვიარე ზემო მახახელი, 2014 წელს კი შედგა ორკვირიანი ექსპედიცია.

1. წინამდებარე სტატია პირველად გამოქვეყნდა ქართული უნივერსიტეტის შრომებში, ტ. I, თბ., 2015, გვ. 63-76. იბეჭდება რედაქტირებული სახით. ილუსტრაციებს ემატება ახლად აღწერილი ნაეკლესიარის სურათი.
2. საბჭოთა სივრცეში და შემდგომაც მახახლის ტრადიციული ყოფის, ხელოსნობის დარგების და სხვ. შესახებ სამეცნიერო შრომები გამოცხადდა ნოდარ კახიძემ (კახიძე 1974; კახიძე 2004). საზღვრის გახსნის შემდეგ ზემო მახახელთა (ადგილობრივი და მუჰაჯირთა შთამომავალი) მეტყველების თავისებურებების შესახებ უპირიფასო ინფორმაცია მკითხველს შეუძინა ფუტკარაძემ მიაწოდა (ფუტკარაძე შ. წყნებულების ქართული, ბათუმი, 1993: 333-370). ზემო მახახლის თანამედროვე ყოფისა და კულტურის შესახებ პირველი ინფორმაცია მოგავწოდეს ორავალი კოლატაძემ და ირინე გვიიაშვილმა. საქართველოს მოქალაქე მეცნიერთა მხრიდან ისინი პირველნი სტუმრობდნენ ზემო მახახელს. 2008 წელს შედგა ქართველ მეცნიერთა ჯგუფის (ნ. შოშიტაშვილი, ნ. ვალიშვილი, რ. გუჯეჯიანი, ტ. ფუტკარაძე, გ. ჭეიშვილი) მცირე ექსპედიცია (აპრილი, ივნისი). გემასპინძლობდა აწ გარდაცვლილი ბატონი პალით ოხკეთის (ფუტკარაძის) ოჯახი. ამ ექსპედიციის შედეგები გამოქვეყნდა რამდენიმე სტატიის სახით (გუჯეჯიანი რ., თოფჩაშვილი რ., შოშიტაშვილი ნ., ჭეიშვილი გ., ეთნოგრაფიული ზედა მახახელი (2008 წლის პირველი ნახევრის ექსპედიციის შედეგები) – კრ. ტბელობა, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, საქართველოს საპატრიარქო, ტბელ აბუხერისძის სახელობის უნივერსიტეტი, სხალთის ეპარქია, 2008, გვ. 318-322. გუჯეჯიანი რ., თოფჩაშვილი რ., ფუტკარაძე ტ., შოშიტაშვილი ნ., ჭეიშვილი გ., ზედა მახახელი, – კრ., ქართველური მეცნიერება, ტ. XII, ქუთაისი, 2008, გვ. 73-87). 2010 წელს ზემო მახახელში იმუშავა ბათუმელ ეთნოლოგთა ჯგუფმა (ნ. კახიძე, რ. მალაყმაძე). გამოქვეყნდა რამდენიმე უაღრესად საინტერესო ნაშრომი (კახიძე ნ., მალაყმაძე რ., მახახლის ხეობის დედაეკლესია, – კრ. წვენი სულიერების ბალავარი, III, თბ., 2011: გვ. 48-55; მალაყმაძე რ. ზედა მახახელი, – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა თამარ მეფის სასწავლო უნივერსიტეტი, შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდი. აშშ-ში ოქტან მელაშვილის დაბადებიდან 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები „საქართველო და თურქეთი: კულტურულ ურთიერთობათა ისტორია, დღევანდელი და პერსპექტივები“, თბ., 2012). 2012-2013 წლების განმავლობაში ზემო მახახელში შედგა შედარებით ხანგრძლივი ექსპედიციები (ნ. შოშიტაშვილი, რ. გუჯეჯიანი). გამოქვეყნდა სტატიები: გუჯეჯიანი რ., ვახტანგ მალაყმაძე (პირი პირიოლდუ) – ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე თურქეთში (1936-2003 წწ.), გვ. 364-375; გუჯეჯიანი რ., მინდიეთის თემი (ზედა მახახელი, თურქეთის რესპუბლიკა), - ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ნ. გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბ., 2012, გვ. 357-371 და სხვ.

ნაშრომი ეყრდნობა უკვე არსებულ სამეცნიერო გამოკვლევებსა და 2008-2014 წლების ექსპედიციების დროს მოძიებულ პირად საველე-ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელიც ტექსტში დახრილი ფორმატითაა წარმოდგენილი³.

ზემო მაჭახლის ხეობა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხით მეტად საინტერესო მიკრორეგიონია. ეს ტერიტორია თურქეთის რესპუბლიკაშია მოქცეული (ართვინის რეგიონი, ბორჩხის რაიონი). ზემო მაჭახლის მოსახლეობა ეთნიკურად მთლიანად ქართველია (დაახლოებით 420 ოჯახია). ზემო მაჭახელი 6 სოფლისაგან შედგება: Camili (ხერთვისი), Duzenli (ზედვაკე), Efeler (ეფრატი)⁴, Kayalar (ქვაბითავი), Maral (მინდიეთი), Ugur (აკრია). სოფლების ოფიციალური სახელწოდებები 1928 წლიდან თურქულია, მაგრამ მოსახლეობა იყენებს ქართულ სახელებსაც. ექვსივე ადმინისტრაციული ერთეული თურქეთის ადმინისტრაციული დაყოფით, სოფლებად ითვლება და ისინი სამუხტროლ ერთეულებს ქმნიან⁵. რეალურად კი ეს სოფლები თემებს წარმოადგენს და ყოველი მათგანი სხვადასხვა რაოდენობის სოფლებისაგან შედგება. „სოფლის“ ადეკვატურ ტერმინად ისტორიული ტაო-კლარჯეთის მხარეებში ტერმინი „მაჰალე“ მოქმედებს. ზემო მაჭახლის ადმინისტრაციული ცენტრი ხერთვისშია და იქვეა მეორე საფეხურის სკოლა, რომელიც პანსიონის ტიპისაა და მოსწავლეები იქ რჩებიან ორშაბათიდან-პარასკევამდე.

ზემო მაჭახლელთა დიდი ნაწილი ცხოვრობს და მუშაობს ართვინსა და ბორჩხაში, აგრეთვე, თურქეთის ცენტრალურ თუ შავიზღვისპირეთის ქალაქებსა და რეგიონებში. მუჰაჯირობის დროს გადასული მაჭახლელები, ძირითადად, თავმოყრილნი არიან და კომპაქტურად სახლობენ საქარიას, ბოლუს, ბურსის, სტამბოლისა და უნიეს რეგიონებში.

ისტორიული საქართველოს სხვა მხარეებისგან განსხვავებით (იმერხევის, დევსქელის, მურღულის, პარხლისწყლის ხეობები), ზემო მაჭახელში მიგრაციული პროცესები, შედარებით, ნაკლებად შეინიშნება. აქ საზამთროდ ბევრად მეტი ოჯახი რჩება (320 კომლი). დაახლოებით 100-მდე ოჯახი კი შემოდგომის დადგომამდე გადადის ქალაქებში საცხოვრებლად და ნოემბრის დასწყისიდან ხეობაში მხოლოდ მუდმივი მოსახლეობა ცხოვრობს. ზემო მაჭახელი ხალხით ივსება აპრილის თვიდან, როდესაც პაწამთის უღელტეხილზე თოვლის სიმაღლე იკლებს.

ზემო მაჭახელი 1921 წლიდან თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაშია მოქცეული. მაჭახლის მეორე, უფრო ვრცელი ნაწილი, ქვემო მაჭახელი, საქართველოს რესპუბლიკის შემადგენლობაშია. აქ 12 თემია (ხელვაჩაურის რაიონში).

მაჭახლის ხეობა ძველთაგანვე მოიცავდა იმდროინდელი მსოფლიოს მთავარი სავაჭრო გზის ერთ მონაკვეთს: აჭარის ზღვის სანაპირო ზოლზე გადიოდა გზა, რომელიც მოემართებოდა რომისა და ბიზანტიის აღმოსავლეთი პრო-

3. მოხრობელები: შუქრუ კაია (ვაცაძე), ბესიმ შიმშეკი (ხანაძე), ზეჰერია აფჯი/კვტალიძე, დურალი ხარი (გუნდარიძე); პასან შიმშეკი, ჰამდი ოზდემირი (ქათამაძე), აწ გარდაცვლილი ქაზიმ იიემი (ირემიძე).

4. ძველი სახელია ეფრატი.

5. მუხტარი – სოფლის არჩევითი გამგებელი.

6. ზემო მაჭახელი ამ მხრივ გამოჩაგისი არ არის. ცნობილია, თურქეთის სახელმწიფოს მიერ სოფლად (ქოი) ჩათვლილი ყოველი ქართული დასახლებული პუნქტი რამდენიმე დამოუკიდებელი სახელის მქონე სოფლისაგან შედგება, ანუ ქოი ქმნის სოფელთა (მაჰალეები) კრებულს. ოფიციალურად ყოველი ასეთი კრებული სოფლად (ქოი) არის გატარებული და ერთი გამგებელი (მუხტარი) ჰყავს. ვფიქრობ, მართებული იქნება, ისტორიული ტაო-კლარჯეთის მხარეებში არსებული ტრადიციული ქართული დასახლებული პუნქტების აღსანიშნავად გამოყენებულ იქნას ტერმინი თემი და არა სოფელი. ამგვარი დასახლებების სტრუქტურა დამახასიათებელია საქართველოს სხვა მთიანი მხარეებისათვისაც, მაგალითად, სვანეთისა და ზემო აჭარის ყოველი თემი რამდენიმე ცალკეული სოფლისაგან შედგება და მათ თემის სახელი აერთიანებთ.

ვინციებიდან. გზა ჭოროხის შესართავთან ორად იყოფოდა: ერთი გზა ჭოროხს მიუყვებოდა ზევით და მაჭახლის გალით გადიოდა შავშეთში მეორე გზა კი – ზღვის სანაპიროს მიუყვებოდა (ლომოური 1957.; სისარულიძე 1958; კახიძე 1974).

მაჭახლის ხეობა აქტიურ როლს თამაშობდა საქართველოს პოლიტიკურ, სამეურნეო და კულტურულ ცხოვრებაში. საისტორიო საბუთების მიხედვით, მაჭახელი ტბეთის ეპარქიის ნაწილი იყო. ხეობის შესახებ მნიშვნელოვანი ინფორმაციაა დაცული „ტბეთის სულთა მატიანეში“ (ისტორიული სახელით, „სულთა მატიანე მიჭიხიანის ხევისა“). დოკუმენტი მოიცავს XII-XIV საუკუნეების ჩანაწერებს. საისტორიო წყაროებით ირკვევა, რომ მაჭახლის ხეობის თავდაპირველი სახელი „მიჭიხიანია“ (მატიანე 1977: 86; ბაქრაძე 1987).

არსებობს XVI საუკუნის დასაწყისის დოკუმენტიც – სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავართა სამწყსოების შესახებ, სადაც ხეობას კვლავ „მიჭიხიანი“ ჰქვია (ბაქრაძე 1987).

„სულთა მატიანე მიჭიხიანის ხევისა“ მოიხსენიებს მაჭახლის რამდენიმე თემს (ზედვაკე, ჩიქუნეთი, ჩხუტუნეთი, ეფრატი, ჳერთვისი) და იქ მცხოვრებ საგვარეულოებს, რომელთა შთამომავლების დიდ ნაწილს დღესაც ახსოვს თავისი ძველი ქართული გვარი. თავისთავად თანამედროვე მაჭახელთა საგვარეულო ისტორიები რთული პროცესის შედეგია: ისლამის მიღების შემდეგ, ისინი იღებენ „ოღღუ“//„ოღლი“ დაბოლოებებს, მგრამ ახსოვდათ წინაპართა გვარებიც. თურქეთის რესპუბლიკის შექმნის დროიდან კი მათ, ისევ როგორც თურქეთის მთელ მოსახლეობას, ანიჭებენ ხელოვნურ გვარებს. მაგალითად, მინდიეთის თემის სოფელ გივიეთსა და ზემზვარეში მცხოვრები გივიაძეები, ოსმალურ პერიოდში იწოდებოდნენ „უსტალოღღებად“, რესპუბლიკის დროიდან კი – „აიღინ“-ებად. ასეთი სიტუაციაა ყველა სხვა გვართან დაკავშირებით. მოსახლეობის მცირე ნაწილს დაკარგული აქვს ქართული გვარების ხსოვნა.

გვიან შუასაუკუნეებში მაჭახელი ოსმალთა უღელქვეშ აღმოჩნდა. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა დიდ წინააღმდეგობას უწევდა დამპყრობელს. ეთნოგრაფიული მასალით ცნობილია, რომ მაჭახლის მოსახლეობა, აჭარასთან ერთად, ყველაზე გვიან გამუსლიმდა. მაჭახლის ხეობის ლეგენდა-გადმოცემებს შემოუნახავთ მრავალი გმირისა და რელიგიური მოწამის სახელი. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია აზნაურ ძნელაძეთა მოწამებრივი ცხოვრების ისტორია (ჭიჭინაძე 2004).

არსებობს საისტორიო ცნობები ანტიოსმალური აჯანყებების შესახებაც (სურგულაძე 1978).

ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგად მოპოვებული მასალით, განსაკუთრებულ წინააღმდეგობას ოსმალებს უწევდა მინდიეთელი ახმეთ ირემაძე, სოფელ ირემეთიდან. მას იქ საკუთარი ციხეც ჰქონია, რომლის ნანგრევები დღესაც არსებობს. ახმეთ ირემაძე გამორჩეული მსროლელი და დაუმორჩილებელი, თავისუფლების მოყვარე ადამიანი ყოფილა, გარეგნულად კი დიდად არ გამოირჩეოდა. მისი მეთაურობით გაერთიანებული მაჭახელები ხეობაში არ უშვებდნენ ოსმალ გადასახადების ამკრეფებს. შეწუხებულ სულთან აბდულ-ჰამიდს დაუმორჩილებელი მაჭახელი თავისთან დაუბარებია. ახმეთ ირემაძე ელაში ყოფილა და სულთნის სასახლეში შესულს დარბაზი დაცინვით შეხვედრია. სულთანს უთქ

ვამს, ეს ელამი კაცი მე მეჯობრებდით? ამაყ მაჭახლელებს უპასუხია, ელამი რომ ვარ, ამიტომ ზიხარ, სულთანო, იმ ტახტზე, თორემ მაგასაც შეგეცილებოდიო. ვეზირებს ახმეთის მოკვლა დაუპირებიათ, მაგრამ სულთანს შეუწყალებია დაუმორჩილებელი მაჭახლელები და მისთვის თექქირაზის მიწა-წყალი უბოძებია (უნიეს მხარე). თექქირაზში წასულ ახმეთს ჩაუსწრო ინფორმაციამ 1878 წლის მოვლენების (ბერლინის კონგრესი) შესახებ. ოსმალებს შეშინებიათ, რომ ახმეთ ირემადე მთელ მაჭახელს კვლავ ააჯანყებდა და ამიტომ იგი დალატით მოუკლავთ. ის დამარხულია თექქირაზში.

1878 წლიდან მაჭახელზე ვრცელდებოდა რუსეთის იურისდიქცია და ცარიზმის ანტიქართული პოლიტიკის შედეგად ამ დროს („მუჰაჯირობის“ პერიოდი) და, აგრეთვე, 1921 წლიდან მაჭახელი დატოვა მრავალმა ქართველმა. მუჰაჯირობის დროს გადასახლებულ მაჭახელთა შთამომავლები დღეს კომპაქტურად სახლობენ თურქეთის ცენტრალურ და შავიზღვისპირეთის რეგიონებში. 1878 წლის მუჰაჯირობა განსაკუთრებით მასშტაბური ყოფილა. ხალხი სოფლებიდან წასულა ჯერ კიდევ რუსების შემოსვლამდე. ამ დროს თითქმის განახევრებული მოსახლეობის რაოდენობა. მაგალითად, მინდიეთელთა ნახევარზე მეტი გადასახლებულია ორდუს ვილაიეთის უნიეს რაიონის სოფელ თექქირაზში. მუჰაჯირად წასულთა ერთი ნაწილი რამდენიმე წლის შემდეგ უკანვე დაბრუნებულია და მამაკაპულ საცხოვრისში აღუდგენია კერა. ნაწილი კი უნიეს მხარეში დარჩენილა, მათ შთამომავლებს დღესაც მჭიდრო ურთიერთობა აქვთ მაჭახელში მცხოვრებ ნათესავებთან. მაჭახლელებს მუჰაჯირთა შთამომავლები კომპაქტურად ცხოვრობენ სტამბოლთან ახლოს, შილეს სოფლებში, ინგოლის რაიონში, ყარასუს რაიონში და სხვ.

როგორც უკვე ითქვა, დღეისათვის ზემო მაჭახლის მოსახლეობა ეთნიკურად მთლიანად ქართველია, აქ ადგილობრივი ქართველები ცხოვრობენ, თუმცა, მთხრობელთა გადმოცემით, საზღვრისპირა ორ სოფელში – აკრიასა და მინდიეთში სახლობენ აჭარიდან გადმოსახლებულთა შთამომავლებიც, ცხადია, ასევე ქართველები. ზედვაკის თემში ცხოვრობს, რამდენიმე, ასევე ქართველი, ლაზის (ჭანის) შთამომავალი.

ზემო მაჭახელში სამანქანო გზა ადის როგორც თურქეთის მხრიდან (ბორჩხიდან, ქლასკურის გავლით), ასევე საქართველოდან (ხელვაჩაურის რაიონი, სოფელი ჩხუტუნეთი), მაგრამ უშუალო საზღვარი საქართველოსთან (ქვედა მაჭახელი, ხელვაჩაურის რაიონის სოფელი ზედა ჩხუტუნეთი) ჯერ-ჯერობით ჩაკეტილია. იმედია, მეზობელ სახელმწიფოთა შორის არსებული მეგობრული ურთიერთობიდან გამომდინარე, აქაც გაიხსნება საზღვარი. ანუ, ჩვენი დროისთვისაც, ჯერ-ჯერობით, ზემო მაჭახელში ავდივართ მხოლოდ სარფის საზღვრიდან, ნიგალის//ლიგანის ხეობის გავლით, საიდანაც შევალთ ხოფის რაიონში, შემდეგ – ბორჩხის რაიონში და ცენტრიდან გზას გაუწყვებით მდინარე ჭოროხის მარჯვენა ნაპირით ხებამდე. აქ მდინარე ჭოროხს მარჯვენა ნაპირიდან უერთდება ქლასკურის წყალი, გზას აღმა მიუყვებით. ჯერ გავივლით ქვემო ქლასკურის სოფლებს, შემდეგ – ზემო ქლასკურს, რომლებიც, ასევე, ქართული დასახლებებია. აქედან არის გადასახვევი შავი ტბის კურორტისაკენ (ყარაგოლი). პაწამთის უღელტეხილამდე დაახლოებით ერთი საათის სავალია. კარჩხალის განშტოების პაწამთის გადმოლახვის შემდეგ სამანქანო გზა მიუყვება ფიქალთიქედს, შემდეგ – ურთხლიქედს, ხილთავს, ნაველებს და შევლივართ ზემო მაჭახლის ზედვაკის თემში.

ზედვაკის გაღმა, ეფრატისწყლის ხეობაში ეფრატის თემი მდებარეობს. დიდი თემია ქვაბითავიც. ყველაზე დაბლა, ზედა ჩხუტუნეთის (საქართველო) მახლობლად ხერთვისის თემია, საიდანაც მდინარე დიდღელის, რომლის პარალელური სახელია მინდიეთის დელე (რაც ეფრატსწყალთან შეერთების შედეგად ქმის მდინარე მაჭახელს) იწყება მინდიეთის თემი. მინდიეთის თემის სოფლები განლაგებულია მდინარის ორივე ნაპირზე, სოფლები შეფენილია მთებზე. მინდიეთის თემის შემდეგ მდებარეობს აკრიის თემი.

1921 წლამდე ზემო მაჭახლისთვის ბართან, ქალაქთან ურთიერთობის მარშრუტი შემდეგი სახისა იყო: ქვემო მაჭახლის გავლით ჩადიოდნენ ბათუმში ან მარადიდში (სადაც იმართებოდა ცნობილი ბაზრობა). როდესაც ზემო მაჭახლეთისათვის ეს გზები ჩაიკეტა, აქაურები იძულებულნი გახდნენ სხვა გზები ეძებნათ. რასაკვირველია, ზემო მაჭახლის მოსახლეობას შიდა გზებითა და საუღელტეხილო ბილიკებით ურთიერთობა მუდამ ჰქონდა ისტორიულ ნიგალის//ლიგანის და შავშეთის მხარეებთან, მაგრამ სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირებისათვის, მეოცე საუკუნის 20-ანი წლების მიწურულამდე, ისინი, მაინც ბათუმს არჩევდნენ. კარგა ხნის მანძილზე საბჭოთა საოკუპაციო რეჟიმი ვერ ახერხებდა საზღვრის გაკონტროლებას და მეორე მსოფლიო ომის დაწყებამდეც კი ზემო მაჭახლეთი გადადიოდნენ ქვემო მაჭახელში და სხვადასხვა ტვირთი გადმოჰქონდათ. ამ დროის სსოვნა შემონახულია მთხრობელთა ინფორმაციებში „კონტრაბანდის დროის“ სახელით. XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან, ზემო მაჭახლეთებმა თანდათანობით გზები გაკვალეს ნიგალის//ლიგანის ხეობისაკენ, თუმცა ეს გზა უფრო რთულია და ზამთრობით დღესაც კი 7-8 თვითაა ჩაკეტილი. ახალი სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირების გაბმა ზემო მაჭახლეთისათვის რთული აღმოჩნდა, ვინაიდან XX საუკუნის პირველი ოცწლეულის განმავლობაშიც, ართვინი, მითუმეტს, ბორჩხა და ხოფა ორიენტირებული იყო ბათუმზე და არა ადგილობრივ წარმოებასა და თურქეთის ქალაქებზე.

ზემო მაჭახლის ტრადიციული დასახლების ტიპი და განსახლების სტრუქტურა, ტიპური, ქართულია: ხევისპირულია. ადგილობრივთა აზრით, შედარებით ახლად მოშენებული ზედვაკის თემია, თუმცა ქართველთა განსახლების კვალი, აქ ბევრად ძველია.

ზემო მაჭახლის რამდენიმე სოფელში შემორჩენილია ეკლესიათა ნანგრევები, როლებიც, ზედაპირული დათვალიერებით, მეცხრე-მეათე საუკუნის ქართულ ეკლესიებს გვაგონებს (ზედვაკე, ეფრატი, ქვაბითავი).

ზედვაკის თემის სოფლები არის სამარი, ხორგიანი, შავლიეთი, ქობათლუმი, პარასკუეთი, გოხინავრი, კორდენი, ჰასანიეთი, ჯაფარეთი, სურვანა.

ზედვაკეში შიდა, ანუ მიკროტოპონომებიც, ცხადია, ქართულია: უსტაღლიანთი, გოხინავრი, ქუნთელეთი, სამანი, ბარაჯგინა, წამალვეი, ასანეთი, ბასხურეთი, ვარდაწყარო, მრგვალყანა, თხილნარა, მორცინალი ქედი, ნადირავი, ურთხლი ქედი, პირითავი, ჭურაი, გორგა ტყე, დათვი ტყე, ტყემლიანი, სამანი, ზვართავი, კოდაველიანი, ბაღასკურეთი, გუნდიდელე და სხვ.

ეფრატის (ეფრატის) თემის ტერიტორია ქათამოს დელიდან მალევე იწყება. პირველი დასახლებული ადგილები ეფრატის თემში, ხერთვისის მხრიდან, არის

ხარკაბავლი, ველიანთი, კაკალური და ჭანჭვალევი, კაკალური ჯერ „მეჰელედ“ არ ითვლება, მაგრამ მზარდი დასახლებული პუნქტია. ეფრატის ცენტრი ჯამიკარია, ჯამიკარს სხვა ორი სახელითაც იხსენიებენ: ნაქილისვარი და სანაკი//სენაკი, სხვა სოფლები: ვაციეთი, კიბორეთი, კვატალეთი, სკილენჯეთი, ჩუგათი, ტრედაული, სათლელაი, ბარჯგინავი, ნამზირათი//ნამძირათი, ურწყული, კვესავრი, ზედა ჯამიკარი.

ქუაბითავის თემში შემდეგი სოფლებია: ნაგომვარი, ქუედა ქუაბითავი, სასაამო ქედი, სანადურული, ვაკენთი, ზეგანთი.

ხერთვისის თემში შედის სოფლები თევთიეთი, მალაყმიეთი, ყულე, ყულიქედი, ღობალური, მალაყმიეთი, ქათაბო, ქვაბისული, წითელკილდე.

მინდიეთის თემში რამდენიმე დიდი და პატარა სოფელია: ირემეთი, ზეკალეთი, ოსანეთი, ქავთარეთი, გივიეთი, ცეცხლეთი, კონკალათი, ზემტყისი, ზემზვარე (გივიეთის საკარია, მაჰალე), ველის ნახევარი, წიახის ნახევარი, ციენარეთი, კორტანეთი, გოგორტყე, ჯორიეთი, დიდტყე.

აკრიას თემის სოფლები: ველი, უკანატყე, მელასათიბი, ჯამიკარი, კონკალათი, ნაფეტუარი, ველის ნახევარი, წიახის ნახევარი.

სოფლების ოფიციალური სახელწოდებები XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან თურქულია, შეცვლილია თვით მაჰალეების სახელებიც კი. მაგალითად, ირემეთის თურქული სახელია „ურუნდუ“, მაგრამ მოსახლეობა საშინაო მეტყველების დრო იყენებს ქართულ სახელებს.

ზემო მაჭახლის წყალუხვი მდინარეებია: მინდიეთის, ეფრატის, გოხინავრის ტეკუწვერის დედეები, ფესვიწყალი. მდინარე ეფრატი იქმნება სანაკის//სენაკის ხიდთან, სადაც ტრედაულის და ჩუგათის დედეები ერთდება. აქედან მდინარის სახელი ეფრატია და იგი ხერთვისთან უერთდება მინდიეთის დედეს//დიდდედეს. მათი შეერთებით ხერთვისში იქმნება მაჭახლის დედე.

ზაფხულობით მოსახლეობის უკვე მხოლოდ ერთი ნაწილი მიემართება საზაფხულო სადგომებისაკენ მთაში (იალიებზე). იაილებს ქვემოთ ყიშლებია, სადაც ადრე შემოდგომით დიდი მთიდან ჩამოივაკებენ, რამდენიმე კვირით.

ზემო მაჭახლის კულტურული ავთენტურობის შემონახულობა ჩვენს დრომდე ბევრი სხვადასხვა ფაქტორითაა განპირობებული და ამ მხრივ განსკუთრებით მნიშვნელოვანია ზემო მაჭახლის იუნესკოს მიერ დაცულ ტერიტორიად გამოცხადება. ეს რთული პროცესი იყო და მიზნის მისაღწევად დიდი ღვაწლი გასწიეს ადგილობრივებმა.

ზემო მაჭახლელთა ტრადიციულ ყოფაში ისტორიული მახსოვრობის ფაქტებს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. კვლევის შედეგად მოპოვებული სიუჟეტები, ცხადია, დაცილებულია კონკრეტულ ისტორიულ დროსა და გარემოს, მაგრამ ეს ბუნებრივია, რადგანაც კოლექტიურ მახსოვრობას კონკრეტული და ინდივიდუალური ნიშნების თანდათანობითი გაქრობა ახასიათებს. სოციალური მახსოვრობა ინახავს მხოლოდ არსობრივად მნიშვნელოვან ფაქტებს და ახდენს მათ მკვეთრ მითოლოგიზირებას. სხვადასხვა ისტორიული ფაქტის ანარეკლი უნივერსალური სიუჟეტების სახით არის გავრცელებული მთელ ზემო მაჭახელსა და აქედან თურქეთის ცენტრალურ და შავიზღვისპირეთის რეგიონებში გადასახლებულ „მუჰაჯირთა“ და ეკონომიკურ მიგრანტთა შთამომავლებში (გუჯეჯიანი 2012-გ: 51-62).

უმნიშვნელოვანეს სოციალურ ფაქტად ზემო მაჭახლელოა შორის დასტურდება წმიდა თამარ მეფესთან („თამარ დედოფალი“) დაკავშირებული ისტორიული მომენტები, რომელთა ნაწილი, ამავე დროს, უნივერსალურია საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებისთვისაც. ცნობილია, თამარ მეფის ნათელი ხატება თურქეთელ ქართველთათვის ეთნიკური იდენტობის უმთავრესი მარკერია და ტრადიციულ ქართულ კულტურასთან დაკავშირებული მთავარი ისტორიული ფაქტია. თამარ მეფის შესახებ არსებული გადმოცემები ისტორიული მეხსიერების ხანდაზმულობისა და დროში გამძლეობის იშვიათი ნიმუშებია. გადმოცემებში ასახულია საისტორიო წყაროებიდან და საეკლესიო ტრადიციებიდან შემეცნებული ელემენტები. ამ ინფორმაციათა შორის ცალკე გამოიყოფა ლეგენდა-გადმოცემათა ლოკალური მახასიათებლებით აღჭურვილი ნაწილი: მაჭახლელები ხაზგასმით აღნიშნავენ წმიდა მეფის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებასზე მათ მხარესთან, დარწმუნებულნი არიან, რომ სწორედ მაჭახელშია წმიდა მეფე დაკრძალული და ა. შ. აგრეთვე, ეფრატის თემში მდებარე „მაჭახლის დედა-ეკლესიად“ წოდებული ტაძარი⁷ მჭიდროდ უკავშირდება წმიდა თამარ მეფის სახელს.

ცნობილია, გვიანშუასაუკუნეებშიც მაჭახელზე გადიოდა მთავარი საქარავნო-სავაჭრო გზის ერთ მონაკვეთი შავშეთისაკენ (აქედან კი გზა მიდიოდა არტანში, ყარსში, კოლაში). გადმოცემით, ამ მხარის ბოლო თემში, ეფრატში, მდებარეობდა ერთ-ერთი საბაჟო პუნქტი. ეფრატის თემს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მაჭახელში. „ეფრატი იმ სისხლ დაღვნილი იყო, მის თავს ემესიჯებოდა, იმდენი ქალაქობა ჰქონდა. მიწაქვეშებში, ყენიებ ქვეშეშებში რომ ჩანს, იქ დიდი ქალაქი ყოფილა. ქვაბითავ რო რაცხა ხალხი არი, ისინი ხერთვისიდან ასულან. იაილებიც ერთი აქვთ. ხერთვისიდან აბარგული ყოფილა. ეფრატიც ისე იქნებოდა, ეფრატელი კაცი თუ იმკენ გადავლა უნდა ბერთისკენ, ლივანისკენ. ეფრატი სახელი ჩემი ჰქუთი ვამბობ, რომ კერძოდ ყოფილა. ფეხით აგყვებით, ქედზე პლაკიებით გუუკეთებინ გზები, იქიდან თურმანეთ უნდა გადახვიდე, იქიდან სათლელ. ეს გზა ძველადაც ისე ნახმარია. მაჭახელ ამეიარდა მგზავრი, ერთი დღეუ მაჭახლიდან ამოხველ, შავშეთისკენ გედვიარ. ეფრატის დღეუ კერძოთია, იმას არ გედვიარ. იქაური გზა ინაიწმიდანდან ჩაველიეთიდან ბერთას ჩადიოდა. ბერთაიდან არტანუჯ გახდებოდა. იმ კაცის მოსავალი – ქალაქი, შეიძლებოდეს, რომ მაჭახელზეც ბევრად წინე ლივანეა. ის კაცი იქიდან ისე იარებოდა. მინდიელმა ლივანე ბელქი არც იცოდა“.

ეფრატის თემში ჩაწერილი გადმოცემით, ეფრატის დედა-ეკლესიაში მოღვაწე უკანასკნელ მღვდელს, რომელსაც სვიმონ ეფრატელი რქმევია, ოსმალთა თანხმობით, ეფრატის ეკლესიიდან წაუღია ქართული ხელნაწერები და ტბეთში გადაუტანია. მღვდელი წარმოშობით იმერხევის სოფელ უსტამისიდან ყოფილა. მთხრობელთა აზრით, „ტბეთის სულთა მატინე“ ეფრატის ეკლესიიდან არის წაღებული სვიმონ ეფრატელის მიერ: „ამ ქილისეს ფაფაზო⁸ რომ წასულა, ოსმანლი ყოფილა აქ, ოსმანლს უთქვია რომ, თქვენ თუ გამუსლიმდებითო, მთელი მიწს მოვცემთო ეფრატში, გადასახდასაც აღარ მისცემთო. ფაფაზსაც უთქვია, რომ მე

7. დღეისათვის ამ ადგილას ეკლესიის საძირკველზე ეკლესიისავე ქვებით აგებულია ჯამე. ადგილს სანაკი/სენაკი ჰქვია. ამჟამად სახელს წარმოთქვამენ როგორც „სანაქ“-ი. შემონახულია სამონასტრო კომპლექსისა და გვირაბების სისტემა.

8. ფაფაზი – მღვდელი.

ვერ გაემუსლიმდებიო, მე ხრისტიანად უნდა მოვკვდეო, ჯერ ერთი ჩემს ხალხს დევეკითხვიო. მოუკრებია ხალხი, მეო ვერ უნდა გაემუსულმანდეო, მეო ქილისეში რაც მაქვსო, წიგნები, იმის წაღების ნება მომეცითო. ოსმანლებს ნება მიუციათ. აქედან წასულა ის ფაფაზი ტიბეტში, ის ყოფილა სვიმონ ევრატიელი. ის ყოფილა უსტამისელი. აქაური ქითაბები ტიბეტში ნახულა. ამის მერე ჩვენებს ყველგან მიწა ქონებიან, მერმე გუუყიდიან. აქზე იმპირი ლამაზი ქილისე ყოფილა“.

„ნაქილისვარის“ ახლოს, ახლანდელ ჯამიკარში//სანაქში//სენაკში მეტად საინტერესო ნანგრევებია შემორჩენილი. მოჩანს სხვადასხვა ნაგებობის კედლები, დარანები. ამჟამად ნანგრევთა დიდი ნაწილი ბაღებისა და ბაღჩების ქვეშაა მოქცეული. „აქავრობა ყორეთი იყო აშენებული, ქვით აშენებული, ზეიდანაც მიწა მოყრილი, თავანიც ქვით ქონდა გაკეთებული და წითლად იყო მოხატული. წარწერა არ ქონდა. იქ გაღმა ვაციეთი ვთქვით, იქ გზა ის ქნა, დუუცვალა დედემ, გზა ზეით იყო და ქვეით ჩეიტანა. იქზე მოთხარა, ორი დიდვანი დერგი გამოვდა. ერთი გამოიღეს და კირით შეკრილი, არ გატყდება, კირით შეკრილია. ბეერი ძველია. 15 კაცმა კატრებზე გააკრეს და ისე მიიტანეს და ახლა არის იქ ძველ სახლში არი. მიორე გატყდა, ვერ ამოიღეს“.

ევრატის ეკლესიის დნგრევის შემდგომ სამრეკლო კიდევ დიდხანს მდგარა. ეკლესიის საძირკველი ამჟამდაც შეინიშნება. კედლის ნანგრევის ერთი მოზრდილი ნატეხი სენაკის ქვემოთ, მდინარის პირას დევს ამჟამდაც. „ამ ქილისეს ქვების ნატეხია ქომოთ. ქილისე დუუტეხიათ ჯამიკარ და აქ გადმოუვადეს“. ნამტვრევი დიდი მოცულობისაა, თლილი ქვები ქვითკირითაა შედუღაბებული. ის მდინარეში ჩაუგდიათ და მთელი 50 წელი ხიდქვეშ წყალში დებულა, ამ რამდენიმე წლის წინ კი წყალს გამოურიყავს და ახლა იქვე ხიდთან ნაპირზეა გადმოტანილი.

ეკლესიის ნაშალი ქვის ნაწილი გამოყენებულია იქვე ეზოში აგებული მეჩეთის დამხმარე ნაგებობის საძირკველად, რომლის ინტერიერიც ქართული ტრადიციული დედაბოძითა და ორნამენტებითაა შემკული.

ყურადღებას იმსახურებს ტოპონიმი „სათლელი“. ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს ამ ადგილზე ქვის საბადოებისა და ქვისმთლელობის ტრადიციების არსებობას.

მაჭახლელოთა ისტორიულ მახსოვრობაში თამარ მეფის შესახებ არსებული გადმოცემები პირველმა ჩაიწერა ზაქარია ჭიჭინაძემ. ამ გადმოცემებით, თამარ მეფეს უკავშირდება ევრატისა და ხერთვისის ეკლესიების, ეკლესიათა და ციხეთა დამაკავშირებელი საიდუმლო გვირაბების, ციხის, ხიდის მშენებლობის ისტორია. მშენებლობის ეტაპები საკრალური ელემენტებით არის შემკული, მაჭახლელოთა რწმენით, ეს მიდამოები მაჭახლელებისთვის თვით თამარ მეფეს უბოძებია ერთგული სამსახურისთვის; თამარ მეფე ზაფხულობით მაჭახლის ხშირი სტუმარი ყოფილა; ის ხან ქვედა მაჭახლიდან (სადაც გვარას ციხეში ბინავდებოდა) ამობრძანდებოდა, ხან კი შავშეთიდან გადმოდებოდა კარჩხალის მთის გადმოსასვლელებით, „ქალაქიდან“. ერთხელაც თამარ მეფეს კოშკიდან გადმოუხედავს და დაუნახავს სასწაულებრივი ცეცხლი//სხივი ევრატის მთაზე. მეფეს განუღაგებია ჯარისკაცები ექვსი საათის სავალზე და გაუყვანია საიდუმლო მიწისქვეშა გზა ქვედა მაჭახლის ციხიდან ზედა მაჭახლამდე და იმ დეთისაგან მინიშნებულ ადგილზე დიდი ეკლესია აუგია, იქვე აუშენებია ციხე-კოშკიც. შავშური და ზედა მაჭახლური

გადმოცემებით კი თამარ მეფეს კარჩხალის მთაზეც ჰქონია ციხე და სასახლე (დღევანდელ „ნაქალაქევში“) და სწორედ აქედან დაუნახავს სასწაულებრივად ანთებული ცეცხლი//მოკაშკაშე სხივი ეფრატის ეკლესიასთან. მეფეს ეფრატის ეკლესია მალევე მოუნახულებია, თუმცა მაინცდამაინც არ მოსწონებია და ახალი ეკლესიის აგება უბრძანებია მეზობელ სოფელში – ხერთვისში. დაუწყიათ მშენებლობა, მშენებლობა შეფერხებულა, რადგან სამუშაო იარაღები იკარგებოდა. მეფე დაფიქრებულა და უთქვას: თუ ასეა, შეწყვიტეთ ახალი ეკლესიის შენება, ისევ ეფრატის ეკლესია დარჩეს ამ ხეობის ქართველების დედა ეკლესიად, თუმცა იგი ღარიბად არის ნაშენი, მაგრამ მე გავამდიდრებ, მე შევმოსავ მას ყოვლის სამკაულებით-ო (ჭიჭინაძე 1911: 22).

ისტორიული მენტალობის კვლევის კუთხით საინტერესოა ამ ტაძართან დაკავშირებული სხვა ლეგენდაც: „ის სხივი, ეკლესიის აღშენების შემდეგაც ჩნდებოდა ეკლესიის ერთს კედელზე, რომელ კედელიც გააკეთებულ იყო იმ ქვის ალაგას, სადაც პირველად ჩნდებოდა უქრობელი ლამპარი. ეკლესიის დასრულებისა და შემოების შემდეგ... წყევლა-კრულვა დაუდვიათ, რომ ეს ეკლესია არამც და არამც არავინ დააქციოს, თუ თავისით დაიქცეს ოდესმე, მაშინ ეს კედელი მაინც დარჩეს საშივლიშვილოდ“ (ჭიჭინაძე 1911: 22-23; იხ. აგრეთვე, ახვლედიანი 1970: 49; კოპლატაძე 2008: 26-29).

ლეგენდის სიუჟეტით, აქ შუასაუკუნეების მენტალობის ერთ საგულისხმო მომენტთან – ცნობილ მითოლოგიურ ფაბულასთან – სასწაულებრივი ცეცხლის თვითჩენასთან გვაქვს საქმე, რაც ამ შემთხვევაში ღვთიური მადლის გარდამოსვლის მაუწყებელია და მინიშნებაცაა იმისა, თუ სად უნდა აშენდეს ტაძარი (გუჯუჯიანი 2012-ა: 82-97).

აღსანიშნავია, რომ ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ ჩაწერილი სიუჟეტები დღესაც ცოცხალია და ამჟამადაც ფიქსირდება ზემო მაჭახელში.

ჩვენი დროის ეთნოგრაფიული მასალით, კარჩხალის მთის ერთ-ერთ კალთას თამარ მეფის დროს ვრცელი და კეთილმოწყობილი ქალაქი ამშვენებდა. ამ ადგილს დღეს ნაქალაქარ/ნაქალაქევს უწოდებენ. იგი დასახლებული სოფლებიდან ყველაზე ახლოს ეფრატთანაა. ზედვაკის მასალით, „ნაქალაქარში თამარაის დროს ზამთარშიც გაზაფხული ყოფილა, სანამ თამარაი კარჩხალის მთაზე, ნაქალაქევში ცხოვრობდა, აქ ზამთარი არ სცოდნია, შეიდ წელიწადს პური კარჩხლის მთაზეც მოჰყავდათ ჩვენს დიდ დედებს, თამარ მეფე რომ წასულა, ზამთარი მერე დაწვებულა“. შესაძლოა, სწორედ ამ „ქალაქს“ გულისხმობს „ტბეთის სულთა მატრიანეში“ დაცული ერთი მოსახსენებელი: „თევთისძესა, რომე ქალაქს მოკუდა, გიორგის შეუნდვენ ღმერთმან“(მატიანე 1977).

შემონახულია ტოპონიმი „პურიყანა“ და იგი წმიდა თამარ მეფის სახელს უკავშირდება: „პურიყანა იმისთვის დაერქვა, თამარა ყოფილა ქალი, პირველი ყოფილა, ყველაზე დიდი. ირანმა უთხრა, გამეყე. იმან გამოექცა, მოვიდა ჩვენთან კარჩხალში. მოვიდა, ჩაჯდა ნაყორალში, ქალაქი გუუხდია იქავრობა. მაშინ ზამთარი არ ყოფილა, არ თოვდებოდა მაშინ. პური მოყავდა, სამ-სამ წელიწად, სულ ექვს წელიწად. იქიდან ცაში ნისლი აჩენილა. ამან მაჭახლისკენ გამოგზავნა, რომ დეინახეთ, რა ხდება მაჭახლისკენ. იენაიწმიდაზე ვერ დუუნახვენ. გადმოსულან მთა ფუნდუყზე. იქიდან ეფრატში ერთი ცეცხლი დუუნახიან, მაშინ, იქ წეხვიდე-

თაო, იქ გამოვზავნა ამბის გასაგებად. ჩამოვლენ ევრატ, დაინახვენ, რომ ოთხი მოსახელ არიან. ველები არის? ხევეები არის? – უთქვია თამარაის, – წინ ხიდები უნდა გაგაკეთოთ. ფუნდუკიდან ევრატამდე ასკერები ჩუუმწკვივებია. ქვა ხელიდან ხელში გუდუუციით, ხიდი გუუკეთებიათ. მაშინ თქვა, იქ ქილეზე დავდგა ევრატ. დუუწკია ქილისეი კეთება. ჩამოსულა ხერთვისს, იქ ხევი ირთვის, თქვა, აქზე გააკეთო ქილისეო. ევრატ გაავლო. დილაზე ადგებიან ხელოსნები, მათი ნაქნარი, ყაზმა რაც ქონდენ, დაკარგულა. მერე ისევ ევრატში ასულა ნაქნარი. ჩემეიტანენ, ისაქმებენ, დილაზე ნახვენ, ისევ იქ ასულა. იბრეთიო, თქვა. ის გაყორვილი არ, ასე დარჩენილა ჯამისკარზე და ისევ ევრატზე გუუკეთებია ქილისე. უყურებს კაცს, რანაირად საქმობენ თამარაი, იკანკლეთო უთქვია. დაერქვა იმ იერს იკანკლეთი“. ამ ტოპონიმთან დაკავშირებულია შემდეგი ინტერპრეტაცია: „კანკრით ვუძახდით გაღმეში, იქიდან რომ წამოდგებოდნენეო და ქილისეს დეინახავდნენ, კანკალს იწყებდნენ, იმფერი ლამაზი ყოფილა ქილისე, იქ კანკრითი იმაზე დაარქვესო“.

ადგილობრივ ქართველებში დღემდე არსებობს რწმენა თამარის სასწაულთმოქმედობის შესახებ. „სანამ თამარაი კარხხალის მთაზე, ნაქალაქევი ცხოვრობდა, ამ მხარეში ზამთარი არ სცოდნია“. დღევანდელი მასალით, თამარ მეფის რეზიდენცია, „ნაქალაქევი“ უნდა ყოფილიყო. „ნაქალაქევი გამოვია, ვიცი, იქეთ არის მთაზე, ინეწმიდისაკენ, იქ თამარაი იყო“. როგორც ჩანს, „ქალაქი“ ევრატიდან ლეკობანისაკენ მიმავალ გზაზე არსებობდა და იყო დიდი დასახლებული პუნქტი, მას დღეს „ნაქალაქევი“ მოიხსენიებენ. „ნაქალაქევი ფუნდულზეა. ზეითაა. ნაქალაქევი ძველებურიდან დარჩენილი სახელია. ქვაზე ნავალის ადგილი ეტყობა იქ ფუნდულში. აქ ხიდის ქვები სულ იქიდან ჩამოუტანიათ, ასკერი ყოფილა, ხელიდან ხელში გადაუციათ ქვა“.

ევრატის დასახლების ისტორია გადმოცემაშია მოთხრობილი. გადმოცემა მითოლოგიურ ელემენტებსაც შეიცავს გამყინვარების შესახებ: „ძუელად ნაქალაქევი რომ მჯდარან, ნისლი გაჩენილა, სულ ვათოვლებულა, თოვლ დუუფარავს იერები. ამდგარან და ქვემოთ წამოსულან და ერთი პარტია იქიდან ჩამოსულან, მეორე პარტია აქედან ჩამოსულან და ამ ევრატში დამჯდარან. აქ ხეები რაც დუუწკვიან მთლად, ის ნაფოტი ბათუმში ჩუუტანია, იქიდანაც ამოსულან, აქ დამჯდარან. დედეიდან ისე გამოვია. სათელეაი იქ ყოფილა, იქ გუუთლიან, სათელეაიში. ახლა გზა მიდის იქით, ფუნდულში არის გზა. ახლა მერეთაში უნდა მივდეს გზა. ერთი ფუნდულში არ არის ახლა გზა“.

საინტერესოა სენაკთან//სანაკთან ახლოს მდებარე ერთი ადგილის სახელი – სანათი//სანათლი – სანათლევი. ხალხური ეტიმოლოგია ამ ტოპონიმს ევრატის ეკლესიის კედელთან დაკავშირებულ სინათლეს, უცნაურ ნათებას უკავშირებს: „ერთი ქალაქი ყოფილა აქ ზემოთ, ერთიც სანათლე, ენ წინ რომ ნახულა ექ ზემოთ სინათლეაო, მემრე სანათი იქნაო“. შესაძლოა, ტოპონიმი სანათი//სანათლე სანათლავ ადგილს გულისხმობდეს.

სენაკის//სანაკის ასასვლელთან კიდევ რამდენიმე ისტორიული მნიშვნელობის სხვა ძეგლია. შემონახულია უღამაზესი თაღოვანი ხიდი, რომელსაც ყრუ ხიდს უწოდებენ, რადგან მდინარის კალაპოტის ცვლილების შემდეგ ხიდის ქვეშ სიმშრალეა და იქ სამანქანო გზა გადის. გზისა და მდინარის მეორე მხარეს კი ძველი სასაფლაოა, ქრისტიანული პერიოდისა: „აქავრობა თლათ ზველია. რო-

გორც კი მუსლიმი გახდენ, სხვა საფლევები გააკეთეს, ქვემოთ ეტრაფზე არის მუსულმანის საფლავები“.

გარდა ყრუ ხიდისა, ევრატის შემოსასვლელში, ხერთვისიდან მომავალ გზაზე კიდევ სხვა თაღოვანი ხიდიცაა შემონახული. უფრო ქვემოთ კი მდინარე ევრატზე გადებულია ხის გადახურული ხიდი, რომელსაც მოსახლეობა „დაბურვილ ხიდს“ უწოდებს. ეს ხიდი მიეკუთვნება ზემო აჭარისათვის დამახასიათებელი იშვიათი კონსტრუქციისა და სილამაზის ხის გადახურულ ხიდებს. ევრატის თემის ქათამოს უბნის ხის ხიდის მსგავსი ნაგებობა შემონახულია ზედვაკის თემის სოფელ გოხინავრშიც. მინდიეთის თემში ასეთი ხიდი გადებული ყოფილა დიდელეზე ზემტყისისა და ზემზვარისაკენ გადასავლელად და აგებული ყოფილა ადგილობრივი ხელოსნის გივიაძის მიერ. ეს ხიდი დაუნგრევიათ ახალი, ბეტონის ხიდის გადების დროს. ამავე დღეზე XIX საუკუნეში, მუჰაჯირობამდე, აუგიათ ქვის თაღოვანი ხიდი, ტრადიციული ქართული არქიტექტურული ნორმებით. ხიდი ამაჰამად მცენარეებითაა დაფარული.

ძველი ქართული ხალხური არქიტექტურის ელემენტებია სენაკში//სანაკში დანგრეული ეკლესიის ადგილზე აგებული მეჩეთის ინტერიერში, ხეზე კვეთილობის ნიმუშები ქართული ორნამენტებითაა შესრულებული (გივიაშვილი 2008: 31-36).

მნიშვნელოვანი ძეგლია მინდიეთის თემის ირემეთის ხის ჯამე, რომელიც მეჩვიდმეტე საუკუნის მიწურულით თარიღდება, ასევე, ზედვაკის თემის ხის ჯამე. ზედვაკის თემში ჯამის გვერდით მცირე ზომის ეკლესიის ნანგრევიცაა

ზემო მაჭახელში დაცულია რუსეთის ჯარის სისასტიკის ამსახველი ისტორიები, აგრეთვე, ინფორმაცია XX საუკუნის 10-იან წლებში სომეხთა რაზმების თარეშის შესახებ იმერხევისა და დევსქელის სოფლებში. ართვინისა და არზრუმის სომეხ მოსახლეობას შექმნილი ჰქონია რაზები, რომლებიც თავს ესხმოდნენ ქართულ სოფლებსაც. მათი თავდასხმებისაგან დასაცავად ჯგუფები შეუქმნიათ მაჭახელელებსაც. ერთ-ერთ ასეთ ჯგუფს სათავეში ჩასდგომიან მინდიეთელები და აღუკვეთიათ სომეხთა შემოჭრის მცდელობა. იგივე ჯგუფი დახმარებია იმერხეველებსაც.

სოციალური მახსოვრობის ფაქტთაგან განსაკუთრებით ტრაგიკულია მაჭახლის ხეობის ორად გაყოფის ისტორიები: საზღვრის ჩაკეტვის შედეგად, გაიხლიჩა არა მხოლოდ სოფლები, არამედ ოჯახებიც, დედამამიშვილები მოწყდნენ ერთმანეთს, ნათესავებს აკრძალათ მისვლა-მოსვლა და ურთიერთობა. საქართველოს გათავისუფლება და თურქეთთან საზღვრის გახსნა უდიდესი სიხარულის მომტანი იყო მთელი 60 წლით ერთმანეთისაგან დაშორებული ნათესავებისათვის ზემო და ქვემო მაჭახელში. „ჩემი დედამთილი საფუტკრეთიდან იყო, სამძღვარი რომ შეიქმნა მისი ყველაი იქით დარჩომილა, სულ ტიროდა, ამ დღეში მოვლოდა, ასე წყალ ამოიღებდა, სმიდა და ჩემ სოფელში ჩეიარე, წყალოო, ასე იტყოდა. ნაფორტ ჩააგდებდა, ფოთლებ, ჩემს სოფელში წაიღე, წყალოო. მეესწრა სამძღვრის გახსნას, ნახა დები, ამბობდა, სირბილით ჩავალ და ვნახავო. მე გვეიყვანე ხოვას და სარფში რომ გვეიყვანე, იტირა, მე ჩემ მიწაზე ფეხი დავადგიო. სამ თვეს იყო იქ. იქ ძმა დახვდა, მაზე პატარაი დები დახვდა. ჭარნალში ცხოვრობენ. ჩემ ტაიამ ახლა ბათუმში ჩეიჩოჩა“. უკან დაბრუნებულს უთქვამს, სიკვდილის აღარ მეშინიაო. ასეთი უამრავი ისტორიაა ყველა სოფელში.

უკვე რამდენიმე წელია, ზამთრობით ხეობაში ჩაკეტილ ზედა მაჭახლელებს, უფლება აქვთ, ქვედა მაჭახელში გადასვლისა და იქიდან სარფის გზით თურქეთისკენ გადაადგილებისა. ამგვარ მგზავრობას თურქეთის ადმინისტრაციის ნებართვით სპეციალური „სერვისი“ ემსახურება.

შემონახულია ცოდნა ზემო მაჭახლელობა, ნიგალელთა (ლიგანი) და შავშიმურხეველთა შორის არსებული ტრადიციული სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირებისა და სამიმოსელო ვზების შესახებ. მაჭახლიდან შავშეთში (იმურხევეში) კარჩხლის მთის გადასასვლელებით გადადიოდნენ. „ინაწმიდაიდან გადავიართ, ლეკობანში ჩვეალთ, იქიდან ბაძვირეთ, გამიშეთ, ჩავლიეთ სულ ახლოშია, ერთ დღეში ვახვიდოდი“; „კარჩხალ იქით შავშეთია: უბეა, ჩითიხევი, ბაძვირეთია, ხევეწვილია, ივიეთია“; რამდენიმე ბილიკია, ერთი ხევეწვილსა და ბაძვირეთში ჩადის, მეორე – ივეთში, რომელსაც მაჭახელში ივიეთს უწოდებენ. „აკრისის მთიდან ივიეთამდე (იმურხევე) ერთი კილომეტრის ვზაა“; „აკრიდან მერეთი გადაივლება იმურხევეში, ივიეთია, იმფხრეველი, წყალსიმერი, დიობანი“; არის გადასასვლელები ლიგანის ხეობის ქართული სოფლების მთებშიც: „თეთრიწყელიდან გადახვალ შუახევე, დევსქელ, იქიდან – ბორჩხას“. მაჭახლიდან მარადიდში ძველად (XX საუკუნის 20-იან წლებამდე) ტრადიციული ვზით დადიოდნენ: „აქედან ჩახვიდოდი კირნათის ხიდზე, იქიდან შებრუნდებოდი კირნათისკენ და ვადხვიდოდი მარადიდში“; „აჭარაში წინ-წინ მინდიეთიდან იარებოდნენ. გათხუებული იყვნენ ბევრი გოგოები, იმაზე მიდიოდნენ-მოდიოდნენ. ჩემი სიდედრიც დუმბაძე იყო, აჭარელი“; „იქ ზემოთ არი ორი სოფელი, თეფეს უკანიდან, აჭარა არი. ნისლები რომ გადავლიან, აჭარა ჩანს. ჩვენებს იქ იაილები უნახვენ, ჩამოსულან, დამჯდარან“; აკრისას მთიდან (ჭურიბირაი) აჭარაში გადასასვლელი ბილიკია: „ახლოა, საქონელი გადაერევა ერთმანეთსა“; ეფრატისგან ვზა იყო ბერთისკენაც, საიდანაც ისტორიული ნიგალში, ანუ ართვინის მიდამოებში, ადვილად ჩადიოდნენ, გადადიოდნენ მდინარე ჭოროხის მარჯვენა მხარეს არსებულ ქართულ სოფლებში – ებრიკის თემში. „ქვემოთ წყლით ნაფოტი ჩამოსულა, ამით ინახა ეფრატი. ეფრატისგან ვზა იმკენ, ლიგანისკენ გადადოდა. ზამთარშიც აქ ქვეიდან არ ჩამოვა ეფრატელი, ზევიდან ვადიარს. ისინი ბერთისკენ მიდიოდნენ“.

საყურადღებოა საზაფხულო იალაღებისაკენ (მთისაკენ) მიმავალი ვზების აღწერილობაც, მაგალითად, ასეთია ეფრატელთა მარშრუტი: „მთისკენ დღე-ღეღე წვედოდი. ორად რიგდება დღე. იმკენა დელიდან წეისვლებოდა გორგითში, იქიდან ჭიშკარაიდან ჩიქუნეთ თაზე, ქვეიდან რიგდება ებრიკას მთიებიდან ართვინში ვეისვლება. ამკენიდან – ლეკობანში, ლოდივაკე, ინაწმიდა, ლეკობანი. მთაში ფეხით აქედან 8 საათი ვინდოდა, ცხენი თუ გყავ და ჭვირთ თუ წიკავ და საქონლით, უმფრო გვიან, ერთი დღეზე ვერ მივდოდი. საქონლით გორგითში დევისვენებლით და ისე წვედოდი. გორგითში სახლები იდვა. ახლაც ჩვენი ხალხი გორგითში არიან, იქ არიან საქონელი ჩამოყვანილი. ათ დღეს უკან ჩამოიბარგვიან სოფელში. ჭიშკარაი გორგითის თავშია. გორგითში რომ შესვლამდე დღე ჩამოა, იმ დღეს უნდა წაყვე. გორგითის თავში მარცხნივ კუთხეა, თავში, იქ არის“.

მნიშვნელოვანია ისტორიული გვარების ხსოვნის ტრადიცია. მაგალითად, მინდიეთის თემში შემონახულია რამდენიმე გვარი უცვლელი სახით: ირემბაძე, ქათამაძე, ცივნარიძე, გივიბაძე და სხვ. თანამედროვე მასალით მინდიეთში შემდეგი

გვარები არსებობს: „ახალურიდან დევწყოთ, ვინცხა რომ არიან, რაცხა რომ არიან: ირემადიდან დევწყოთ, სოფლის თავიდან. ჩახალოლლი, ჩამოვიდა იქუედან, ახლა აქ ზის, აქუარია. მეთინოლლი არი. ისტიაროლლი არი, შაპანალოლლი არი, გადმოხვალ აქეთ: ქვეიდან ამოსული ელიმანიშვილი (ჩიქუნარი არი). ცოტა აქეთ გამოხვალ, თურმანიძეები არიან, ფერსანიძეები იყენენ, ჯინოლღები იყენენ. გმოვედით აქეთ, ხოზიკოლღები იყენენ, ოსანიძეები არიან (ბაირახტაროლღები). ცივნარიძეები სამი-ოთხი არიან, გარიგებული ბევრი არიან. ცივნარიძეები არიან: ბეჭირბაირხტაროლლი, დურსუნოლლი, სარიოსმანოლლი არი, ქუჩუკოსმანოლღები, ძველად იყვენენ ფუტკარაძეები. კარჩხალოლღები იტყვიან, მუთაველოლღები არიან, სეიდიადიშვილი იყო, ის ვინებიდან იყო არვიცი, ვინმე არ დარჩა ამოწყდნენ. ჯანგიანოლღები არიან. დუმბაძეები არიან, ჩამოსული არიან. აშილალოლღები არიან, ისინ ჩამოსულები არიან. თანთოლღები არიან, ავბეჭირიშვილები არიან ახლა. შექეროლღები არიან, მაგრამ ამათი ძველი გვარი არვიცი. გრძელოლღები თანთოლღების განაყარი არიან. ძველიშვილიც აქ იყო, ქვედაური. მუსტაფაოლლი არი, მათ რაცხა ძველი გვარი აქ, არვიცი, ჩხიკვაძე არი აქზე ჩვენი მეზობელი არი. გეხვალ აქ გივიადეები არი. გივიადეში უსტაალიოლლი არი, ქაშიბოლლი არი, ძველად ყოფილა, ხანჯიოლლი არი. ხანჯიოლლი და ქაშიბოლლი ჰასანოლლია. ჯიბუტაძე არი, ბილალოლლი, ჩიკუტაძე არი, ბეჭიროლლი. ქათამიძე არი“ (გუჯეჯიანი 2012-ბ: 357-371).

ხერთვისის თემში არიან თევთიძეები, ევრატის თემში ვაცაძეები, კორტანიძეები, გუნდარიძეები, ჯარდენიძეები, კიბორიძეები, კვატალიძეები, კაკალიძეები და სხვ.

პავლე ინგოროყვას დაკვირვებით, „ადგილობრივი მოსახლეობის გვარები წარმოდგენილია დაბოლოებით „თი“ (ინგოროყვა 1954: 96).

-თი სუფიქსით ჩვენი დროისათვის რამდენიმე სოფლის სახელია შემონახული: მინდიეთის თემში: ირემეთი, ცეცხლეთი, ჯორიეთი, გივიეთი, ოსანეთი, ზეკალეთი, ცივნარეთი. ევრატის თემში: ვაციეთი, კიბორეთი, კვატალეთი, სკიდენჯეთი, ჩუგათი, ნამზირათი//ნამძირათი. ხერთვისის თემში: თევთიეთი, მაღაყმიეთი (გუჯეჯიანი 2012-ბ).

საინტერესოა „ჩიქუნართა თის“ ისტორია. 1921 წლიდან საბჭოთა მხარეს დარჩენილი ჩიქუნეთის მოსახლეობისათვის „ჩიქუნართა თა“ მიუწვდომელი ვახდა. მთა, ჩიქუნელებისავე თხოვნით, ზემო მაჭახლელებს აუთვისებიათ: „სამწყარო უბახიან, იქაური სოფლებისა ყოფილა ჩიქუნეთთა, ჩიქუნათლებ წუურთმევიან იმათთვის, ზორით, მუშტით, უურთმევიან, მათი გამხდარა მთა. ჩიქუნარები რომ ველარ ამოუვლიან, შემოუთვლიან, რომ თქვენ ედით, ისვენ იმათ არ ამოუიდნენო, ჩურუგაიში გადასულან ჩიქუნეთთაზე აქ ვის რომე ნათესავი ყავდენ. ჩიქუნეთ თაზე ახლა მინდიელიც არი, ხერთვისელიც, ქვაბითაველი არ არის, ზედვაკელიც, ევრატელიც. ოთხი სოფელი ჩიქუნარ თაზე იარებიან, ამა მთელი არა, ნახევარ-ნახევარი: მინდიელი 3-4 მოსახლეა, ხერთვისელი 7-8 მოსახლე, ევრატელი ბევრი არიან, ზედვაკელიც 20 მოსახლე იყო. სულ 80-90 მოსახლე იყო ჩიქუნართაზე, ახლა – თექვსმეტი. გორგითში სახლები იდგა. ჩიქუნარები ენ წინ იარებოდენ ჩუგათი დელიდან ჩიქუნეთ თაზე. მემრე აქ ევრატიდან დამჯდარი კუთხიდან გზა მიუცემიან, ჭიშკარაიდან, იქიდან რომ გზა მიუცემიან, იმათ გორგითას ყიშლაები

გუუკეთობიან, დასასვენების, ათ დღეს, ოც დღეს იქ დაარჩებოდენ. ახლაც ჩვენი ხალხი გორგითში არიან, იქ არიან საქონელი ჩამოყვანილი“.

ზემო მაჭახელში შემონახულია წლის თვეების ძველი სახელები: იანვარი, თებერვალი, მარტი, აპრილი, მაისი, ქირეზაი, ჩურულაი, მარიობაი, ენკენიაი, ყოჩობაი, წიფობაი, ქრიშობითვე. შემოდგომას აქ ჰქვია „სთველი//თველი“, გაზაფხულს – „გამოსული“.

ზემო მაჭახელთა შორის არსებობს „ზიარეთობის“ ტრადიცია, თუმცა მას უკვე აღარ მისდევენ. ტოპონიმი „ზიარეთი“ და საზიარეთოდ წასვლის ტრადიცია, ხშირ შემთხვევაში, უკავშირდება თამარ მეფის ხსოვნას. მაჭახლის სოფლებს საუღელტეხილო გადასასვლელებით უშუალოდ ემეზობლება იმერხევის რამდენიმე ქართული თემი: ბაზგირეთი, ჩიხისხევი, დიობანი (ივეთი, იფხრეველი). არსებობს თამარ დედოფლის წყარო ბაძგირეთის მთაში, „ჯანჯირთან ახლოს არის ქილისეები, თამარას წყაროს უკან, იქ დედოფლის ალაზანი/ავაზანია. იქ იყო თამარ დედოფალი და იქ მოკვდა. მეზერი არი, იქზე ზიარეთია“. მაჭახლის „ქალაქის“ მიდამოებში არის მაჭახელთა ზიარეთი, საიდანაც იმერხევის სოფლებში გადასასვლელი ბილიკებია (ბაძგირეთი, ივეთი). ზიარეთი მთაშია, რომელსაც ლეკობანს უწოდებენ. აქ არსებობს ტოპონიმი „ინეწმინდა/ნინოწმიდა“, რომლის გადაღაც უკვე იმერხევეში, ბაძგირეთელთა ზიარეთია (გუჯეჯიანი 2012-ვ).

უფროს თაობას ახსოვს ტრადიციული კულტურის ზოგიერთი ელემენტი, მაგალითად, ახალი წლის აღნიშვნის წმინდა ქართული წესი. ახალ წელს „ჩვენებურ ახალწელს“ უწოდებენ. ახალ წელს ჩვენებური ე. წ. ძველი სტილით, 14 იანვარს ზეიმობდნენ. სასურველად ითვლებოდა მამრობითი სქესის მეკვლე, რადგან ამბობენ, ქალებს ცუდი ფეხი აქვთო. „ახალწელს დილას ადრე კაცი ჩვედოდა ახორში, საქონელ ჩუუდებდა, კარგ რაღაცეებ ჩუუდებდენ ემ დილას საჭმელს, ბალახებს. ყოჩ ამეიყვანდნენ სახლში დილაზე, დიდი ყოჩი უნდა ყოფილიყო, კაცმა უნდა ჩავიდეს. ყოჩი უნდა მოიყვანოს. მერე მერე გაავდეს. მეფეხურად კაცს წეიყვანდენ, ქალს – არა. მე წიმიყანდენ, კაი ფეხისა ხარო, მე მიხაროდა, ალბათ, კაი ვარო. ხილს მომართმევდნენ, კარგ რაცხებს, შექერი, ვაშლი“. ცნობილია, რომ ხარის ან ცხვრის შეყვანა სახლში და კერიის ვარშემო სამჯერ შემოტარება ახალი წლის დილით ახასიათებდათ სვანებსა და თუშებს. ასეთივე ტრადიცია არსებობდა პარხლისწყლის ხეობაშიც.

შემონახულია გარეგნობის (გარგნობა) ხალხური დღეობის ფრაგმენტები. გარეგნობის დღეს ევარატელები მადლა მთებზე ადიოდნენ და დღეობას მართავდნენ. დღეობა აპრილის დასაწყისში აღინიშნებოდა. მთაზე შლიდნენ სუფრას, „სამობდნენ“ (ცეკავდნენ), მღეროდნენ. ამ დღეს აკრძალული იყო გარედან რამის, თუნდაც ფიხის, შემოტანა, გველი შემოჰყვებო. „გარგნობა ვიცოდით, აქაც არი. აპრილშია. იმ დღეს ჰვირთოს არ მეგტანთ გარედან. რამეს, გველი არიან, ის მოვაო და ისე იტყვიან“. ტერმინი „გარეგნობა//გარგნობა“ თითქმის უცნობია თანამედროვე საზოგადოებისათვის. დღეობა აღდგომის მეორე დღეს აღინიშნებოდა გურიასა და ქვემო იმერეთში, ასევე ქვემო მაჭახელში. გარეგნობის, როგორც საეკლესიო დღესასწაულის, შესახებ საუბრობს ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი. იგი გამოთქვამს საურადღებო აზრს, რომ გარეგნობა ქრისტიანული დღესასწაულია და ძველისძველი წარმოშობა აქვს, რასაც ადასტურებს იერუსალიმური განჩინე-

ბა VII საუკუნისა. მასში აღდგომის მეორე დღის განგება იწყება შემდეგნაირად: „დღესა ორშაბათსა, გარეგნობასა, პირველსა ზატიკსა“ – კრებაი წმიდასა ანასტასიას“ (ეოკლამა ზაშვილი 1992).

ზემო მაჭახლის მხარე ეთნოგრაფიული კვლევის თვალსაზრისით მრავალმხრივ საინტერესოა. ვლინდება ზოგიერთი ისეთი ეთნოგრაფიული რეალია, მაგალითად ქართული ჩვეულებითი სამართლის ელემენტები, ცოცხალი ქართული მრავალხმიანობა და სხვ., რომლებიც ისტორიული ტაოს, კლარჯეთის, ფოცხოვის, ერუშეთის, იმერხევის, შავშეთის, არტაანის, კოლას მხარეებში უკვე გამქრალია. კვლევა ამ მიმართულებით გრძელდება. საგულისხმოა, რომ ტრდიციული ქართული კულტურის არაერთი სემანტი შემონახულია მაჭახლიდან მიგრირებულ, ე. წ. მუჰაჯირთა შთამომავლების კომპაქტურ დასახლებებშიც (მარმარილოს ზღვისა და შავიზღვისპირეთის რეგიონებში).

Rozeta Gujejiani

The Resettlement Area of the Ethnic Georgians and the Facts of the Historical Memory in Zemo (Upper) Machakheli

The work presents the modern resettlement area of the Georgians of Zemo (Upper) Machakheli Gorge and the analysis of the facts of the historical memory saved in the historical sources and modern life.

The paper specifies the names of the communities and the villages within these communities. The complete list of them is given. The information of the historical sources about the villages and families of this gorge is also presented.

The ethnic composition of the population is revealed – the population is completely ethnically Georgian up. The gorge includes six communities (according to Turkish administrative division, village, unit), which, in turn, contain several villages. The approximate number of the population is given: there are about 420 families in Zemo (Upper) Machakheli. The number of the households who stayed for winter is calculated as well.

The villages of the community of Zedvaki are: Samari, Khorgiani, Shavlieti, Kobatlumi, Paraskueti, Gokhinavri, Kordeni, Hasanieti, Japareti, Survana.

The villages of the community of Eprati are: Kharkabavli, Velianti, Kakaluri and Chanchvalevi, Jamikaria//Nakilisvari//Sanaki//Senaki, Vatsieti, Kiboreti, Kvataleti, Skilenjeti, Chugati, Tredauli, Sateleai, Barjginavi, Namzirati//Namdzirati, Urtskuli, Kvesavri, Zeda Jamikari.

The villages of the community of Kuabitavi are: Nagomvari, Kueda Kuabitavi, Sasaamo Kedi, Sanaduruli, Vakenti, Zeganti.

The community of Khertvisi includes Tevtieti, Malakmieti, Kule, Kulikedi, Ghobaluri, Malakmieti, Katabo, Kvabisuli, Tsitelkilde.

There are several small and big villages in the community of Mindieti: Iremeti, Zekaleti, Osaneti, Kavtareti, Givieti, Tsetskhetli, Konkalati, Zemtkisi, Zemvare (Givietis Sakaria, Mahal), Velis Nakhevari, Tsiaxis Nakhevari, Tsvnareti, Kortaneti, Gogortke, Jorieti, Didtke.

The villages of the community of Akria are: Veli, Ukanatke, Melasatibi, Jamikari, Konkalati, Napetuari.

The official names of the villages of Zemo (Upper) Machakheli are Turkish from 1950s, but the population uses Georgian names as well. Currently, the names of the villages are changed as well as the names of the Mahals.

The specific historical facts are described, when a part of population of Zemo (Upper) Machakheli left the native land and settled in the central and Black Sea regions of Turkey (Mohajirism in 1878-1885 and Mohajirism in 1921-1924). The facts of 1910s include bad memories - the attacks of the armed detachments of Armenians of Artvin and Erzurum Vilayets on Georgian villages. The legend about the Georgians of Iremeti is given – they created the detachment of Machakheli and protected Machakheli Gorge not only from the invasions of Ottomans and Armenians, but they also helped the population of Imerkhevi, Devskeli and Kheba-Maradidi. The tragic stories of dividing Machakheli Gorge between Turkey and the Soviet Union are discussed as a result of the separation of family members and close relatives.

The inner roads of Zemo (Upper) Machakheli, the passes and the connections with the neighboring regions are revealed.

The long lasting character and vitality of the historical plots are analyzed. The stories connected with St. King Tamar are the main facts preserved in the historical memory. The fortresses of Zemo (Upper) Machakheli Gorge, the churches and the medieval arch bridges are considered to be built by King Tamar. The legends described by the famous researcher Zakaria Chichinadze at the end of XIX century are still alive in Zemo (Upper) Machakheli. The legends about the former church of Eprati and about “the city” are discussed.

The paper tells about the spiritual culture of Georgians in Machakheli (folk festivals – New Year, “Garegnoba”, the tradition of “Ziaretoba”).

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახვლედიანი 1970 – ა. ახვლედიანი, თამარ მეფის სახე აჭარულ სიტყვიერებაში, – აჭარის საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, ბათუმი, 1970. გვ., 49;

ბაქრაძე 1987 – დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში (ატლასითურთ), ბათუმი, 1987.

გივიაშვილი 2008 – ირინე გივიაშვილი, წინასწარი ცნობები ევფრატისა და მისი სიძველეების შესახებ, – კრ. „სპექტრი“, თბ., 2008. გვ., 31-36.

გუჯეჯიანი 2012-ა – რ. გუჯეჯიანი, ისტორიული მესხიერების ფაქტები ქალაქ ართვინსა და მის მიმდებარე ეთნიკური ქართველებით დასახლებულ ტერიტორიაზე, – წელიწადური, 4, ეძღვნება „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი ბეჭდური გამოცემის 300 წლისთავს. ქუთაისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის სამეცნიერო ბიბლიოთეკა, ქუთაისი, 2012. გვ., 82-97.

გუჯეჯიანი, 2012-გ – რ. გუჯეჯიანი, სოციალური მესხიერების ფაქტები თურქეთელ ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში, – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პუბლიკაციური მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, სპეციალური გამოშვება „კლარჯეთისა დიდებულთა უდაბნოთა“, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბ., 2012. გვ., 51-62.

გუჯეჯიანი 2012-ბ – რ. გუჯეჯიანი, მინდიეთის თემი (ზედა მაჭახელი, თურქეთის რესპუბლიკა), - ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 6, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბ., 2012. გვ., 357-371.

ინგოროყვა 1954 – პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მათე საუკუნისა. ნარკვევი ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურის და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან, საბჭოთა მწერალი, თბ., 1954, გვ., 96.

კახიძე 1974 – ნ. კახიძე, მაჭახლის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი), ბათუმი, 1974.

კოპლატაძე 2008 – ი. კოპლატაძე, თქმულებები თამარ მეფის საფლავის შესახებ ისტორიულ კლარჯეთში, – ჟურნალი ფიროსმანი, №5, სტამბოლი, 2008, გვ., 26-29.

კოჭლამაზაშვილი 1992 – ე. კოჭლამაზაშვილი, რა დღესასწაულია გარეგნობა? – ჟურნალი „ლიტერატურა და ხელოვნება“, №5-6, „მეცნიერება“, თბ., 1992.

ლომოური 1957 – ლომოური, ძველი საქართველოს სავაჭრო გზების საკითხისათვის, საქ. სსრ მეცნ. აკად. შრომები, IV, ნაკვ., I, 1957.

მატიანე 1977 – პიგრაფიკული ძეგლები და ხელნაწერთა მინაწერები, III, ტბეთის სულთა მატიანე, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო თინა ენუქიძემ, „მეცნიერება“, თბ., 1977, გვ., 86.

სიხარულძე 1958 – ი. სიხარულძე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმია, წ. I, ბათუმი, 1958.

სურგულაძე 1978 – ა. სურგულაძე, განმათავისუფლებელი მოძრაობა აჭარაში XIX საუკუნის 30-70-იან წლებში, – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, VI, თბ., 1978.

ჭიჭინაძე 2004 – ზ. ჭიჭინაძე, ქართველთა გამუსლიმება, თბ., 2004.

ჭიჭინაძე 1911 – ზ. ჭიჭინაძე, წმ. თამარ მეფე ქართველ მაჰმადიანებში შეკრებილის ცნობებით, ტფ., 1911.



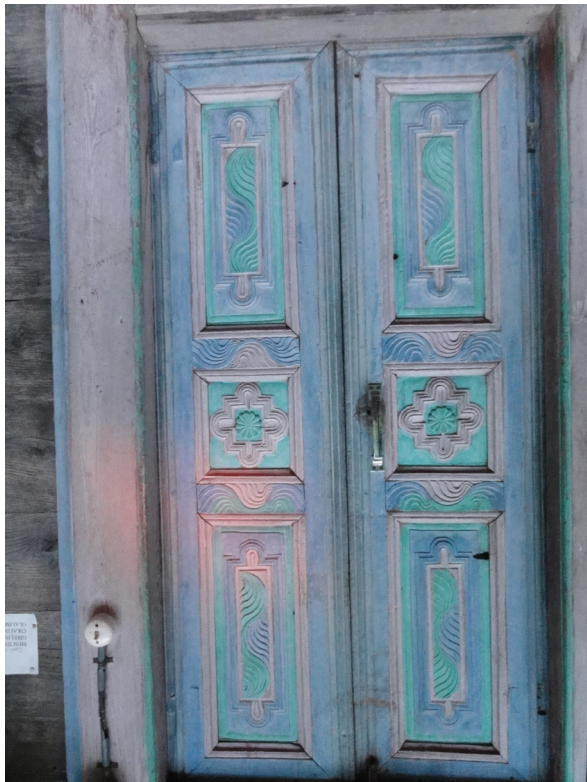
























ABOUT SYMBOLS EXISTED ON THE STATE SYMBOLISM OF GEORGIA

There are depicted elements of Christian symbolism – cross and Saint George- on the national flag and emblem of Georgia. The reason for it is the role of Christian religion in formation of Georgian state and Georgian ethnics and under influence of which in Georgia there was forming original, distinctive culture as one of the definitive characteristics of national identity of Georgia.

In the IV century declaration of Christianity as of the state religion in Georgia has strengthened consolidation process of Georgian ethnics. There were constructed a lot of churches – temples on the whole territory of Georgia, where devotions were conducted into Georgian language. And parish of churches consisted as of nobles so of peasants.

Georgian Christianity and Georgian book-writing become a basis for consolidation of Georgian ethnics (Melikishvili 1973: 128).

Christian religion is a bookish religion, correspondingly, spreading of Christianity in Georgia has caused development of writing. “From early Middle Ages churches and temples were strong centers of education and culture where most important masterpieces of Georgian culture were created (there were written original hagiographical and hymnographical stories, developed translation schools, created motets, written icons...), by contribution of ecclesiastic hierarchy there were constructed and painted churches, temples; by basic postulates of ecclesiastic legislation were regulated norms of Georgian law, family lives of Georgians, was formed traditional Georgian mentality etc” (Gujejiani 2013: 35).

In Middle Ages there was created more than one monument of religious and historic – literary character into Georgian language, as are “Existence of Saint Nino”, “Torture of Saint Queen Shushanik” by Iakob Khutsesi (Tsurtaveli), “Torture of Saint and Blessed Believer of Christ Habo” by Iovane Sabanisdze etc. Existence of such works enriched Georgian culture, as the most important segment of Georgian identity and made more distinguished role of Christian religion as of an integral part of this culture for Georgian ethnics, what was especially felt in the period when Georgian State was under danger.

Georgian hagiographist-writer of the VIII century Ioane Sabanisdze in his work “Torture of Saint and Blessed Believer of Christ Habo” was noting that Arabians enticed Georgians by different methods, they were forcing them to reject Christianity and to accept Islam: “Born as Christians were enticed: some with force, some with lies, some because of ignorance resulting from their youth, and some with temptation” (Sabanisdze 2007: 113).

Function of works of hagiographic character was strengthening of Georgian identity weakened upon domination of Arabians on the basis of Christian religion. “Generally, in consciousness of Ioane Sabanisdze ethnical “me” of Georgia, Georgian people mainly are identified with Christian religion” (Koranashvili 1984: 45).

Christianic church was forming differently in the west and eastern Georgia. Church language of the west Georgia from the IV century to the 30th years of the VII century was Georgian, which gradually was replaced by Greek together with strengthening of influence of Byzantine

policy. Ecclesiastic jurisdiction in Lazika was realized by patriarchy of Constantinople (Japaridze 2009: 364).

In “Abkhazian Kingdom” formed in the middle of the VIII century in which there were unified former territories of the Kingdom of Iberia in the west Georgia – Egrisi, Guria, Takveri, Argveti, Svaneti – there was founded Georgian Catholicosy of Abkhazia, which was recognized by patriarchy of Antiochia. It has also ceased dependence of this newly created religious institution on Constantinople and awarded autonomy to it. After this Catholicosy of Abkhazia continues functioning as composing part of unified Georgian church (Japaridze 2009: 501).

The divine service in the Kingdom of Abkhazia was not conducted into Greek any more, but into Georgian (Lortkipanidzr 1999: 160). Later (IX century) there is spread influence of Mtskheta patriarchy on the church of the West Georgia-Abkhazian Kingdom, where from the fifth century, from time of Vakhtang Gorgasali there is a catholicity (Japaridze 2009: 501).

Increase of influence of patriarchy of Mtskheta strengthened for parish of all churches of Georgia feeling of unity, what in its turn assisted to the process of political integration of the country.

In the XIII-XV centuries there were developed disintegration processes in the country which were accompanied by increase of number of outer enemy. Under conditions of weakness of political institution the function for saving of ethnical origin was undertaken by the church again (Melikishvili 1973: 129).

Centralized mass character of Christian church strengthens consolidation of Georgians. “Sufficient solidity of Georgians was revealed in the past in solidity of our Christian religion, in the fact that our religious, ecclesiastic life was not divided into sects, followers” (Koranashvili 1983: 35).

There were created works again in which there was told lives of heroes who sacrificed themselves for Christianity. In the XVIII century there is created such works as “Martyrdom of Majestic believer Queen Ketevan, who was tortured by King of Persians Shah Abaz Unbeliever in Shiraziz city” – author Grigol Dodorkeli (Vakhvakhishvili). In works there is clearly shown opinions existed in Georgian society of that times, what meant similarity of Georgian and Christian in comparison with “unbeliever”, “Tatar” i.e. not-Georgian. Grigol Dodorkeli during description of conflict of Kakhetians and army of mohammedized Constantine says: “Then the strong nation of Christians prosecuted unbelievers and destroyed, killed all their followers” (Dodorkeli 2007: 388-389).

Just as in the period of domination of Arabians from the XV century the meaning of hagiographic works created under conditions of political disintegration of Georgia was necessity of faithfulness of Georgians toward Christian religion. When talking about significance of self-sacrifice of leaders of Bakhtrioni revolt, Besarion Orbelishvili notes that they sacrificed themselves fully for Georgia, “Because if it has not be made so the Christianity among us would be fully destroyed” (Orbelishvili 2007: 438).

Works of hagiographic character assisted to the development of historic memory in Georgian ethnics, as of identification characteristic. Queen Ketevan, Bidzina Cholokashvili, people who sacrificed themselves for basic characteristics of Georgian identity of those times became ownership of total Georgian memory, symbols of Georgians – the same Christians, so as names of King Tamar, David Agmashenebeli were symbols of strong Georgian state in memory of Georgian ethnics.

Wedding was one of the instrument via which the Church was trying to strengthen Georgian identity. “Georgian had no right to marry to person of other nationality, if he/she was not orthodox Christian. Besides, marrying woman of other religion by Christian was more permissible than marrying with a man of other religion and community, because in this case woman had to enter husband’s home and to change religion” (Machabeli 1978: 23).

Temporal power was sharing great significance of the Church and assisted to the increase of its role in lives of population of the country. Marriage without wedding was forbidden as by ecclesiastic, so by secular authorities. In document of 1782 - „Definition of Plain and Mountain Population“, which belongs to prince Vakhtang Bagrationi, it is forbidden to marry a woman without wedding and violation of this law was strictly punished: „Without wedding woman can not be carried to home” – is mentioned in the document (Georgian ... 1920: 193).

In 1801 Russian Empire has realized annexation of Georgia. New government has ceased autocephaly of Georgian church. There was created Georgian exarchate, via which the government of Empire was trying to use Christian religion for assimilation of Georgians (Khutsishvili 1987: 20).

Divine service in Georgia was basically realized into Russian language what was causing estrangement toward the church, because they did not understand prayers and psalms realized into Russian language. Because of the mentioned Georgian church was under danger of losing of national character (Pavliashvili 1995: 191).

Georgian public figures who consider that strong relation between the church and population should have been maintained were evaluating very much the role of Georgian ecclesiastics in case of education (Gogebashvili 1952: 173).

Despite of complicated situation Georgian ecclesiastics were assisting Georgians residing in different regions to receive education into native language and to share Georgian culture, by which they were playing an important role in forming and development of national suggestion of Georgian society (Pavliashvili 1995: 201).

Restoration of autocephaly of Georgian church became possible only in the 20th century. On the 12th (25th) of March 1917 Georgian church has declared autocephalia. Divine service into Georgian language has been renewed. Churches moved to the subordination of Georgian patriarchy.

After occupation of the Republic of Georgia by Bolshevik Russia in 1921, the Soviet structure was established in the country. Georgian church has maintained autocephaly even in the period of Soviet Union, but factually it was very limited in realization of its functions. In Soviet period religious opinions were prosecuted, it was forbidden to go to the church, churches and temples were closing.

After gaining of liberty by Georgia, Georgian church has gradually restored its own influence and significance in Georgian state. According to the data of census in 2002 majority of population of modern Georgia 83/9% (3 666 233 men) considers themselves to be orthodox (Georgian... 2002: 132). Correspondingly it is logical that today Georgian church enjoys a huge trust among population of the country.

In the modern life of Georgia the huge contribution has Georgian Orthodox Church. “We can see increase of significance of the church in political life and social being. All big religious holidays are officially confessed as rest days, Georgian patriarch attends the most important state

actions would it be opening of the parliament or inauguration of a president. As a rule, ecclesiastics are participators of all events important for society” (Khutsishvili 2010: 670).

Rights of the State and church in modern Georgia are divided from each other on the basis of existed constitutional agreement. Besides, in the constitution of the country there is recognized specific significance of Georgian church for the State of Georgia.

Cross is illustrated on the flags of many states around the world. In Europe image of cross is seen on flags of Island, Denmark, Norway, Sweden, Finland, Greece and Great Britain (and also on flags of administrative and political units united in British composition: Ireland, Scotland and England). Depiction of cross on Georgian flag shall be considered not only as confirmation of huge significance of Christian religion in the historical past and in modern life of Georgia. Georgia with its culture, valuations is an integral part of European civilization and aspiration for European political-economical and cultural space can be considered to be one of the most important characteristic of Georgian national identity. Hence Christian symbol –cross, depicted on Georgian flag can be considered as just the expression of above mentioned fact.

As it was already mentioned on the state emblem of Georgia there is depicted Saint George, who traditionally has a distinguished place in Georgian culture. Saint George is considered to be Guardian of Georgia. First church in Georgia under his name exists from the IV century, from IX century worship to Saint George obtains especial scales. During the year in Georgia the holiday devoted to Saint George is officially celebrated twice – on May 06 and November 23. Although there are other days devoted to Saint. Saint George who struggles with dragon was traditionally depicted on the Royal Family Emblem (Bagrationi) of Georgian Kingdom (Gujejani 2010: 379 – 380).

It is historically known that Georgians consider Saint George to be their helper and guardian in war and correspondingly victory obtained in every struggle is ascribed to him, among them in such important and historically well-known battle as Didgori battle. By the data in Kartlis Tskhovreba (Life of Kartli) in Didgori battle Georgians were guarded by Saint George: “Saint Martyr George appeared and before everybody was leading them and by his own arms, even unbelievers recognized him and told about this miracle of Main Martyr George” (Kts 1955: 341).

Worship of Saint George is spread not only among Georgians, but also among Abkhazians and Ossetians. In Abkhazians there is showed influence of Georgian (Svan) hunting ideas where they use the name “Airg”, which according to D. Gulia is guardian of hunting and hunters and is associated to Saint George (Gujejani 2010: 381).

For Ossetians the biggest holiday is a holiday of Saint George “Vasterji” which is also celebrated by Ossetians living in Georgia (Gagloev 2012).

Hence image of characteristics of Georgian state identity on the emblem – Saint George and on the State Flag – cross is confirmation of especial importance of Georgian church and generally Christian religion for Georgian State, and this defines advantage of orientation on western civilization in future development of the country.

პაპუნა კაციტაძე

საქართველოს სახელმწიფო სიმბოლიკაზე არსებული სიმბოლოების შესახებ

ქრისტიანობა I საუკუნიდანვე შემოდის საქართველოში, ხოლო IV საუკუნეში სახელმწიფო რელიგიად ცხადდება. საუკუნეების განმავლობაში ქრისტიანული კულტურა უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქართული ეთნოსის ჩამოყალიბებაში. შუასაუკუნეების საქართველოში ქრისტიანული აღმსარებლობის მიღება რელიგიური იდენტობის განსაზღვრასთან ერთად ქართული ეთნოკულტურული ფასეულობების გაზიარებას გულისხმობდა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ქართული სახელმწიფოებრივი იდენტობის მახასიათებლების, გერბზე – წმინდა გიორგის და სახელმწიფო დროშაზე – ჯვრის გამოსახულება წარმოადგენს ქართული სახელმწიფოსათვის ქართული ეკლესიის და ზოგადად, ქრისტიანული რელიგიის განსაკუთრებული მნიშვნელობის დადასტურებას, რაც თავის მხრივ განსაზღვრავს ქვეყნის მომავალ განვითარებაში დასავლური, ევროპული ცივილიზაციური ორიენტირის უპირატესობას.

Literature:

Gagloev 2012: Gagloev Tengiz, Head of Ossetians Association of Georgia, interview is recorded in August 2012.

Gujejiani 2013: Gujejiani R., Questions of Ethnic Identity of Georgians and Inter-forwarding of Religion, collection of works: „Ethnical and Religious-Confessional Relations in Georgia: History and Modernity“, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, 2013

Gujejiani 2010: Gujejiani R., Role of Christian Culture in Creation of Georgian Ethnical Culture, - collection of works: Ethnography/Ethnology of Georgia, General edition of R. Topchishvili, „Universal“ Tbilisi, 2010. pg., 377–391.

Dodorkeli 2007: H (Dodorkeli), „Martyrdom of Majestic believer Queen Ketevan, who was tortured by King of Persians Shah Abaz Unbeliever in Shiraziz city“, Georgian Booking, V. 3., Tbilisi: edition „Tsitsinatela“ 2007.

Ethnicity 2002: Ethnicity and Nationalism, Materials of Inter-Institutions Workshop at Georgian Academy of Science. Tbilisi, Intellect, 2002

Ivelashvili 1999: Ivelashvili Tina. Marriage Traditions in Georgia. „Progress“, Tbilisi 1999.

Lortkipanidze 1999: Lortkipanidze M. „Abkhazian Kingdom“. Research of the History of Abkhazia/Georgia; Tbilisi: 1999

Machabeli 1978: Machabeli Nunu. Marriage Institute in Kartli. „Science“, Tbilisi, 1978.

Melikishvili 1973: Melikishvili G. Political Union of Feudal Georgia and Some Questions of Development of Feudal Relations in Georgia. Tbilisi: Edition „Science“, 1973.

Orbelishvili 2007: Besarion Orbelishvili, „Praise of Saint Martyrs Bidzina, Shalva and Elisbar and Notification about their Torture“, Georgian Booking, V. 3., Tbilisi: Edition „Tsitsinatela“ 2007.

Pavliashvili 1995; Pavliashvili K., Exarchate of Georgia in 1900-1917, Tbilisi, 1995.

Sabanisdze 2007: Iovane Sabanis Dze, „Torture of Saint and Blessed Believer of Christ Habo“. Georgian Booking, Ecclesiastical Writing. Tbilisi: Edition „Tsitsinatela“, 2007.

Georgia... 2002: Results of first total national census of Georgian population in 2002, V. I, State Department of Georgian Statistics [Online book] Tbilisi, 2003.

http://www.geostat.ge/cms/site_images/_files/georgian/census/2002/I%20tomi%20-%20saqarTvelos%20mosaxleobis%202002%20wlis%20pirveli%20erovnuli%20sayovelTao%20aRweris%20Sedegebi.pdf

Georgia... 1920: Old Things of Georgia, V. I, article 1782, Tbilisi, 1920.

Koranashvili 1983: Koranashvili G., Ethnopsychology and Traditions. Tbilisi: Edition „Science“, 1983.

Koranashvili 1984: Koranashvili G., Ethnic Auto-suggestion and Traditions. Tbilisi: „Science“, 1984.

Khutsishvili 1987: Kutsishvili M., Social-Political Position of Georgian Church in XIX-XX Centuries, Tbilisi 1987.

Khutsishvili 2010: Khutsishvili K., „Religious Situation in Modern Georgia“, collected works: Ethnography/Ethnology of Georgia, Tbilisi., „Universal“ 2010. pg., 669–697

Japaridze 2009: Metropolitan Anania Japaridze, „History of Apostle Church of Georgia“, edition „Alilo“, Tbilisi 2009.

„ოხვამერ ლაგვანი“ ტრადიციულ ქართულ ყოფაში

სვანეთსა და სამეგრელოში „ლოცვის“ მნიშვნელობით დაცულია ჭუამ-/*ხვამ- ძირებით წარმოდგენილი სემანტიკური ერთეულები – ამ ორი კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცული ეს ძირი ლოცვის/დალოცვის (ღვთისადმი, წმინდანისადმი აღვლენილი სავედრებელი) რიტუალის გამომხატველია: „ყურადღებას იქცევს აღნიშნული ფუძის გამოვლენა ზანურისა და სვანურის ქრისტიანული ღვთისმსახურების ტერმინებში „ლოცვისა“ და „სალოცავის“ შინაარსით“ (არაბული 2000: 33)

სალოცავების ნაწილი უკავშირდებოდა „ოხვამერ ლაგვანს“ – სახედაშე ქვევრს სამეგრელოში. ქვევრები ჩაფლული იყო მარანში, რომელიც ასრულებდა სამლოცველოს როლს. ოხვამერის ამ ქვევრებში ინახებოდა ღვინო და სალოცავი ქვევრების მოვლა-მეთვალყურეობა ევალეობდა ოჯახის უფროსს. ოჯახის გაყრის დროსაც ოხვამერი ქვევრები ხელუხლებლად რჩებოდა და ძმათა შვილებს შორის საერთო საკუთრებად ითვლებოდა. შემდეგში კი ამ ქვევრებსაც იყოფდნენ, მხოლოდ „სადმთო-საოხოროს“ ქვევრი საძმოდ რჩებოდა დედა ფუძეში – განაყარი ოჯახის წევრები წელიწადში ერთხელ, აღდგომა დღეს თავს მოიყრიდნენ და საერთო ხარჯით საღმრთოს იხდიდნენ (მაკალათია 1941: 315), თუმცა, ოჯახის გაყოფის შემთხვევაში, რადგან სახედაშე ქვევრის დაძვრა არ შეიძლებოდა, სახედაშე ქვევრი ოჯახში დარჩენილის კუთვნილებას წარმოადგენდა – ზოგან, ძმათა შვილებს შორის საერთო კუთვნილებად ითვლებოდა, მაგრამ, ზოგჯერ, ოჯახიდან წასული სახედაშეს ცალკე გაიჩენდა, რადგან უიმისოდ არ შეიძლებოდა – ხედაშეს მოჰქონდა დოვლათი და ბარაქა ოჯახისათვის. წასულს ოჯახის უფროსი დალოცავდა: ჩემი სალოცავებიდან უვნებელი ყოფილიყავი, ჩემგნით თავისუფალი იყავი, ჩემს სალოცავებს შენთვის ზიანი არ მოეყენებინოს და შენთვის საკუთარი გაეჩინოს (თოფურია 1984: 75).

„ოხვამერ ლაგვანის“ ანუ სალოცავი ქვევრის, მარნის, მნიშვნელობა უფრო გასაგები გახდება, როცა გავიხსენებთ შემდეგ მონაცემსაც: სამეგრელოში ოჯახში „მეოხვამერე“ (მლოცველი) კაცის სიკვდილის შემთხვევაში „ოხვამერ ლაგვანთან“ (სალოცავ ქვევრთან) „ხვამ“-ისთვის/ლოცვისთვის იწვევდნენ ე.წ. ბერი კონს – უცხო, ლოცვისაგან თავისუფალ უშიშრო ადამიანს. ეს ადამიანი ლოცულობდა გარკვეული დროის განმავლობაში სალოცავ ქვევრთან, შემდეგ ამ მოვალეობას ოჯახის წევრს უფროს ვაჟს გადასცემდა. თუ ოჯახს ლოცვის გაგრძელება არ უნდოდა, სალოცავი ქვევრი უჩუმრად უნდა წაეღო ან გაეტეხა. ქვევრის შემთხვევით გატეხისას იმ ადგილას ნამცეციც არ უნდა დარჩენილიყო – გატეხილი ქვევრი მიჰქონდათ ან ეკლესიის კარზე, ან სადმე შორს, მიყრუებულ ადგილას ან გზაჯვარედინზე (აღავერდაშვილი 2007: 17).

მარანში, რომელიც ეკლესიის, სამლოცველოს ფუნქციის შესაბამის ადგილად ითვლებოდა, ოჯახის უფროსი მამაკაცის გარდა, არავის შეეძლო შესვლა და

სამლოცველო რიტუალის შესრულება. ოჯახის უფროსის განკარგულებაში იყო სალოცავი ქვევრების გამოსარეცხი იარაღი, მის მოვალეობას შეადგენდა ყველა სალოცავი წესის ცოდნა და რიტუალის შესრულება. ლოცვის დასრულებამდე იგი არ უნდა გაბრაზებულიყო, ხონჩაზე დაწყობილი სანოვაგიდან ერთი ნამცეცის აღებაც კი ცოდვად ითვლებოდა (მაკალათია 1941: 327). ეს რიტუალიც საერთო ქართულია – საქართველოში მარანში ანუ სალოცავ ადგილას მსხვერპლს სწირავდნენ, საკლავს კლავდნენ, ქორწილსა და ნათლობას აღნიშნავდნენ; მარნის მარჯვენა კუთხეში კი მოთავსებული იყო საზედაზე ქვევრები, სადაც სრულდებოდა ლოცვა-ვედრებისა და შეწირვის რიტუალი (თოფურია 1984: 36). სარიტუალო დანიშნულება აქვს მარანს სვანეთში, ქართლში (აქ მარანში ბავშვს ნათლავდნენ და ახალი წლის დღით მეკვლის მიერ მარანში მიტანილი ხონჩა ნათლისღებამდე იქ ინახებოდა), იმერეთში (აქ მარანში ანუ ჭურისთავზე შესაწირავებით მისვლა, ლოცვა-ვედრება, წმინდანთა და დღეობათა სახელზე განკუთვნილი ჭურების მოხდა და ღვინის მოხმარება საწესო- სარიტუალო ყოფის ნაწილი იყო. ეს რიტუალი ტარდებოდა ახალი წლის წინა საღამოს, ახალწელიწადს, მაისის ორშაბათს, კოხინჯრობას (7 ან 8 მაისს), ადღომის ორშაბათს, კვირიკობას (15 ივლისს), ელიობას (2 ივლისს), ამადლებას და სხვა დღეებში. თითოეული ჭურს თავისი სახელი ჰქონდა: „სადმრთო“, „საანგელოზო“, „საბატონო“, „საწირავე“, „საპურშაო“, ანუ „უცოდინარობის ბარობაზე“ „საკალანდო“...) (თოფურია 1984: 35).

ნინო თოფურიას კვლევით, სამეგრელოში საჯვარე ან ოხვამერი მარნის სახელით იყო ცნობილი ნაგებობა, რომელშიც მხოლოდ სხვადასხვა დეოთაებისადმი შეწირული ღვინის ზედაშეები ინახებოდა. თვითონ საჯვარე ან ოხვამერი პატარა ნაგებობა ყოფილა, ჩარდახული ტიპის, ოთხ სვეტზე დაყრდნობილი და ხშირად ოთხივე მხრიდან ამოშენებული. იგი სახლიდან მოშორებით ან სახლის ახლოს, ტყეში იდგა. ხალხის რწმენით, ხატზე უფრო მეტად მისი მორიდება და შიში ჰქონდათ. მის ახლოს გულმოსულნი ვერ გაივლიდნენ, სანთელს აანთებდნენ და პატიებას სთხოვდნენ. იქაურებს ბავშვი რომ ავად გაუხდებოდათ, საჯვარესთან მივიდოდნენ, სანთელს აანთებდნენ, ღმერთს ბავშვის მორჩენას ვედრებოდნენ. ოხვამერში შესვლის უფლება ქალს არ ჰქონდა – იქ შესვლა მხოლოდ უფროს კაცს შეეძლო. ნინო თოფურია აღნიშნავს, რომ ანალოგიური ნაგებობა აღმოჩენილია ქიზიყში, სადაც ზედაშეს ეძახიან არა მარტო შესაწირავ ღვინოს, არამედ ქვევრსა და შენობასაც კი. ნაგებობა ზედაშეში მოთავსებულია ღვინის ზედაშეებიც. შენობა კი საოჯახოც იყო და საგვაროც. ადგილობრივთა რწმენით, ზედაშეს ეკლესიაზე მეტი ძალა ჰქონია (თოფურია 1984: 37).

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით დასტურდება ხატის სახელზე სამო ღვინის ზედაშეს დაყენების ფაქტი. დღეობის დროს ზედაშეს გახსნის შემდეგ მას ერთად მოიხმარდნენ – სამეგრელოში, სოფელ სალხინოში ბასილაიების სამი ძმის ოჯახი ერთად ლოცულობდა, რასაც სამო ოხვამერს უწოდებდნენ. ყველანი ერთი ძმის ოჯახში იყრიდნენ თავს, ხოლო სალოცავი ქვევრები ერთი ძმის ოჯახში ყოფილა მოთავსებული (თოფურია 1984: 86). ამ რიტუალს ახსენებს იოსებ ყიფშიძეც შემდეგი მონაცემით: ღვინიშ გო-ხვამუა (блогословенние вина, при первом стакане призывают Бога и блогословляют всех присутствующих) (ყიფშიძე 1994: 605-606).

ამ მასალის გაცნობამ მოკრძალებული ღინგვისტური ანალიზი გაგვაკეთებინა: ერთმანეთთან დაკავშირებულმა ლოცვის რიტუალმა, საზედაშე ღვინომ, შესაწირმა ზვარაკმა და სამლოცველოდ ქცეულმა მარანმა არ შეიძლება არ გაგვახსენოს ქვევრსამარხი – ინჰუმაციური სამარხის სახე, როცა მიცვალებულს ათავსებენ ქვევრში ან თიხის სხვა ჭურჭელში ... ქვევრსამარხები საქართველოში გავრცელებულია ძვ. წ. აღ. მეოთხე საუკუნის დასასრულს და კოლხეთში არსებობდა ძვ. წ. აღ. პირველ საუკუნემდე. იგი აღმოჩენილია ქართლის, კახეთის ტერიტორიაზეც – ძველი კოლხეთის ტერიტორიაზე იყენებდნენ რუხი თიხის ქვევრსამარხებს და ადრინდელ კოლხეთში ქვევრებს უმეტესად ვერტიკალურად, პირქვე ფლავდნენ, წინასწარ შუაზე გადახერხილი ქვევრის ჩაპირქვავებულ ზედა ნაწილში ათავსებდნენ ხელფეხმოკეცილ მიცვალებულს, თავით დასაველეთისაკენ და ზევიდან ქვევრის ქვედა ნაწილს ახურავდნენ – გვიან ელინისტურ ხანაში კოლხეთში სამარხი ქვევრები ჰორიზონტალურად იყო დაწვენილი, სამხრეთ-ჩრდილოეთით ან, იშვიათად, დასაველეთ-აღმოსაველეთის მიმართულებით (თოლორდავა 1980: 3-8).

ძველი კოლხეთის ტერიტორიაზე, ნაციხვარასა და ნასაკირვეის ბორცვებზე 55-მდე ქვევრსამარხია აღმოჩენილი. ქვევრში დაკრძალვის წესი ელინისტური ხანის სადგომსა და მის მიდამოებში გავრცელებული ყოფილა – ქვევრებს ერთიანი სამაროვანი კი არ ეკავათ, არამედ ცალკეული, ერთმანეთისაგან მოშორებით, ბუდეებად იყვნენ განლაგებულნი საკმაოდ დიდ ტერიტორიაზე (ინაძე 1994: 140). მეცნიერის დაკვირვებით, არის რიგით მწარმოებელ მეთემეთა ქვევრსამარხები, მაგრამ ნაციხვარას ბორცვზე, ასევე, აღმოჩენილ იქნა მდიდრული სამარხიც (ინაძე 1994: 141). ქვევრში დაკრძალვის წესი კოლხეთში ჩნდება ადრეელინისტური ხანიდან – „ვანის ქვეყანა“ (დაბლაგომი, დაფნარი), მომდევნო ელინისტურ ხანაში ეს წესი ვრცელდება აღმოსაველეთ გურიაში – რიონ-სუფსის ორმდინარეთში, რომელიც უშუალოდ ემიჯნება „ვანის ქვეყანას“ სამხრეთიდან. ოღნავ დაგვიანებით ეს ჩვეულება მტკიცედ იკიდებს ფეხს „ქუთაისის ქვეყანაშიც“ და, აგრეთვე, თავს იჩენს მდ. ტეხურის მიმდებარე ტერიტორიაზე (ცხაკაიას მიდამოები, ნოქალაქვეი). გვიანელინისტურ ხანაში ქვევრსამარხები უფრო ფართო ტერიტორიაზე დასტურდება – დასაველეთისკენ გოგორეთამდე, ხოლო აღმოსაველეთისკენ საჩხერემდე“ (თოლორდავა 1980: 56).

მერი ინაძის ნაშრომის მიხედვით, დაბლაგომის კვლევის მასალამ აჩვენა, რომ ქვევრში დაკრძალვის წესი ჩნდება მნიშვნელოვანი საკულტო ცენტრების სასოფლო-სამეურნეო მიწებზე, სახატე მამულებზე, რომლებზეც მსხდომ მეთემეებში ღვინო, როგორც წმინდა სასმელი, ადრინდანვე დიდ როლს ასრულებდა ღვთაებისათვის მიძღვნილ რიტუალში.

იმდენად, რამდენადაც ვაზის მთავარ მფლობელად და მფარველად ადრინდანვე ღვთაება (ხატი) გამოდის და მისგან დაყენებული ღვინო თავდაპირველად ამ ღვთაებას ხმარდება, იქმნება ვენახის (ვაზის) კულტი. ამასთან ერთად, თავყვანისცემის საგნად და სალოცავ ადგილად იქცევა მარანი და ჭური (ქვევრი), სადაც წმინდა სასმელი – ღვინო – ინახება (ინაძე 1994: 151). აქ მერი ინაძე იმოწმებს მაკალათიას, რომლის თვალსაზრისიც სამლოცველოდ მიჩნეულ მარანზე უკვე მოვიშველიეთ. იგი ასევე იხსენებს იმას, რომ, ეთნოგრაფიული მონაცემის მიხედვით,

სამეგრელოში ღმერთის შესაწირავი ღვინის შესანახად არსებობდა საგანგებო ნაგებობა, რომელსაც სამლოცველოს დანიშნულება ჰქონდა.

ამ მონაცემთა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე მერი ინაძე ასკვნის, რომ მიცვალებულის ქვევრში დამარხვის იდეა ჩაისახა სატაძრო მიწებზე მსხდომი საზოგადოების იმ ფენაში, რომელიც უშუალოდ მისდევდა მევენახეობას და უშუალოდ მონაწილეობდა ღვთაებისათვის ღვინის შეწირვის რიტუალში. ქვევრსამარხიც, მისი ვარაუდით, თავდაპირველად ალბათ გამოიყენებოდა ღვთაებისათვის შესაწირავად აღთქმული ღვინის – ზედაშესათვის – შემდეგ კი ღვთაების სამსახურში მყოფი ადამიანი, მეთემე, იკრძალებოდა ქვევრში – მისი დასკვნით, ეს ჩვეულება სოციალურ და რელიგიურ-საკულტო ნიადაგზე უნდა წარმოქმნილიყო (ინაძე 1994: 152).

ქვევრი, ბუნებრივია, მარანში ინახებოდა: მარანი კი, რიტუალური დანიშნულებისა იყო სამეგრელოში, სვანეთში, ქართლში; მარანი წმინდა ნაგებობაა, სადაც ბავშვსაც ნათლავდნენ, ახალწელს დილით მეკვლე მარანში საახალწლო ხონჩით მიდიოდა, ეს ხონჩა ნათლისდებადმდე მარანში უნდა ყოფილიყო. მარანში, როგორც სალოცავ ადგილას, მსხვერპლს სწირავდნენ, საკლავს კლავდნენ, მარანშივე იმართებოდა ქორწილი, ნათლობა, მარნის მარჯვენა კუთხეში მოთავსებულ საზედაშე ქვევრებთან სრულდებოდა ლოცვა-ვედრებისა და შეწირვის რიტუალი (თოფურია 1984: 36).

მეცნიერებაში გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ ქვევრში დამარხვის რიტუალში იგულისხმება ბუნების განახლების, დაბადებისა და სიკვდილის ერთიანობის იდეა, რაც, თავისთავად, მჭიდროდ უკავშირდება ბუნების ნაყოფიერების კულტს (Киряпадзе 1976: 45). ამ თვალსაზრისს აზუსტებს ირაკლი სურგულაძის მოსაზრება ქვევრსამარხში აღმოჩენილი მიცვალებულების პოზასთან დაკავშირებით: მისთვის საინტერესოა ის, რომ ქვევრში ჩასვენებულ მიცვალებულს მძინარის ან ემბრიონის ფორმას აძლევდნენ – ირაკლი სურგულაძე მოცემული მასალის ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ, ქართული მასალის მიხედვით, მიცვალებულის ქვევრში ჩასვენება მუცლადღებას წარმოსახავდა, რადგან ჭური მუცლის ტოლფასოვან ღირებულებად იყო მიჩნეული. მუცელი, როგორც მოცულობის მქონე სიღრუე, აგრეთვე, აქცენტირებული იყო ხელოვნების ძეგლებზე და მასში დაკრძალული მიცვალებული ალბათ მუცლადღებული ებარებოდა ყოველთა წარმომშობ დედურ საწყისს (სურგულაძე 2003: 13).

მოცემული მასალის მიხედვით, ქართველი კაცის ცნობიერებასა და ლოცვის რიტუალში ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირდება მარანი და სამლოცველო – ეს თვალსაჩინოა ზემოთ განხილულ რიტუალებში: საღმრთო-საოხროს ხვამა (ლოცვა), ოღუდია სამგარისოს ხვამა (ლოცვა) (მაკალათია 2006: 383), ოჭკადირეშიშ ოხვამერის (სამჭედლოს ლოცვა)(აბაკელია 1997: 84). არადა, მარანი განიმარტება, როგორც „სადვინე სახლი“ (ორბელიანი 1991: 438) ან ნაგებობა, სადაც ღვინის დასაყენებლად საჭირო ყოველგვარი მოწყობილობა და ჭურჭელი იყო მოთავსებული (ჯავახიშვილი 1986: 651).

ქვევრსა და სადვინე ჭურჭელზე საუბრისას სულხან-საბა ორბელიანი ერთად მოიხსენიებს რამდენიმე მათგანს: „ჭური არს ჭურჭელი კეცისაგანი: ქვევრი, ყვიბარი, ქოცო, ხალანი, დერგი, ლავინი, ლავინტარი“ (ორბელიანი 1991: 410)

– იგი ცალკეც განმარტავს სიტყვა „ლაგუანს (ლაგვანს)“: „პირ-ფართო სარწყული, გინა ქოცო“ (ორბელიანი 1991: 403). „გურიასა და სამეგრელოშიც ორ-ორი სახელი არსებობს და იქაც ორივე განსხვავებული სიდიდის ჭურჭლის აღნიშვნელია. სახელდობრ, დიდი და საშუალო ტანის ჭურჭელს გურიაში ჭური, ოდიშიში ლაგვანი ეწოდებოდა“ (ჯავახიშვილი 1986: 655); თუ სიტყვა „ლაგვანი“ განიმარტება ლექსიკონთა მიხედვით (თან, სხვადასხვა ფონეტიკური ვარიაციით: ლაგვინტარი, ლაგვინი), ე. ი. ეს ლექსიკური ერთეული არა ცალკეული კილოსათვის, არამედ დასავლურ-ქართული დიალექტური არეალისათვის ცნობილი სემანტიკური ერთეული იყო – ამის დასტურად გამოდგება, ალბათ, ტოპონიმის სახელწოდება, რომელსაც მასალების ძიებისას გადავაწყდით: ონის რაიონში მდ. საკაურის მარცხენა მხარეს მდებარეობს სოფელი „ლაგვანთა“ (ქსე 1983: 97). სავარაუდოდ, ეს ტოპონიმიც უნდა უკავშირდებოდეს ლექსიკურ ერთეულ „ლაგვანს“ და ნართანიანი მრავლობითი რიცხვით წარმოდგენილი ნათესაობითი ბრუნვის ფორმა უნდა იყოს; ჩვენი აზრით, ამ ტოპონიმის წარმომავლობა ანუ ეტიმოლოგიური საფუძველი შემდგენიარად შეიძლება განიმარტოს: ადგილი, რომელიც სწორედ „ლაგვანთა“ სიმრავლით გამოირჩეოდა.

ქართული ენის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში აღდგენილია ძირი „გლო-“ (ქართულში არსებული „გლოვ“-ძირითა (გლოვისა და ტირილის მნიშვნელობით) და მეგრულში დადასტურებული რგ- მონაცემით: „რგუალა“ რგუება“ (Климов 1964: 63) – ამ ძირთა შედარებითი ანალიზი და ეკვივალენტური ფორმების მოძიება სწორედ გიორგი კლიმოვს მიეწერება, თუმცა თანამედროვე ენათმეცნიერული კვლევების ანალიზის შედეგად, დადგენილ იქნა შემდეგი შესატყვისობა:

ღვან: გუ-ან ად ბზ., გუ-ან-ა ბ.ქ./ლნტ. გუანად ლშხ. „მტირალა“;
ლა-გუ -ან - ლნტ. „სატირალი“, ლიგუანე ბზ., ლიგუანე „ატირება“,
იგუანე ი -გუ -ან ე ლაშ. „ტირის“.

ქართ. გლ- გლა– „ზრუნვა, რჯა; გგლის – გენაღვლების“ (ორბელიანი 1991: 162); მ-გლ-იან, გლო-ოვა-: „ესე არს სამწუხაროსა საქმესა ზედა ვაებით, ტირილითა და შეწუხებით ყოფნა“ (ორბელიანი 1991: 163); მგლოვიარე;

ზან. რგ-: რგ-უალ-ა, ი-რგ-უნს „იგლოვს“, ო-რგ-უალ-ი „სამგლოვიარო“ (ჩუხუა 2000-2003: 87).

სვანურ პრეფიქსებსა და მასდარის ფუძისაგან მყოფადის მიმდებობათა წარმოების წესებზე საუბრისას ვარლამ თოფურიაც ამახვილებს ყურადღებას „ლაგუან-/ლი-გუან-“ ლექსიკურ ერთეულებზე, რომლებსაც სვანურში ტირილის მნიშვნელობა აქვთ (თოფურია 1979: 216-217) და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ლა-/ლი- თავსართები პრეფიქსის ფუნქციით გამოიყენება ამ სიტყვებში – აღნიშნულიდან გამომდინარე, გუან- კონკრეტული სემანტიკის მქონე ძირია. შესაბამისად, „ოსვამერ ლაგვანში“ დაცული „ლაგვან-“ ფორმაც ასევე უნდა დაიშალოს – ამ პრეფიქსთა არსებობა ასევე დადასტურებული ფაქტია მეგრულისათვის: „ლე- თავსართის გავრცელება სვანეთის ტერიტორიას სცილდება და იგი ქართულსა და მეგრულში დასტურდება: ლენხუმი, ლებაჩილე, ლეგოგიე, ლეხაინდრე“ (თოფურია 1979: 64). როგორც ვხედავთ, ეს თავსართიც დასავლეთ საქართველოს არეალში გავრცელებული პრეფიქსი იყო.

მის მიერ აღდგენილ ძირთა შესახებ საუბრისას მერაბ ჩუხუა აღნიშნავს,

რომ ქართულ-ზანურ ფუძეთა ერთიანობა შენიშნულია კლიმოვის მიერ, თუმცა, მისი აზრით, სვანურში გამოყოფილი გ - კანონზომიერად ასახავს და შეესატყვისება საერთოქართველურ გლ- ძირს. იგი აქვე დასძენს, რომ, მნიშვნელობის განვითარების თვალსაზრისით, უძველესი ვითარება ქართულს დაუცავს, რომელშიც გლ-ო-სიტყვისთვის ბუნებრივია „როგორც მწუხარება-გლოვა-ნაღველის (ზან), ისე ტირილის შინაარსი“ (ჩუხუა 2000-2003: 87).

გიორგი ნიორაძე სენაკის (თვითონ ასე იხსენიებს) რაიონის გათხრებისას წააწყდა ბორცვს, რომელსაც „ნაოხვამუ“ უწოდა: მეცნიერი აქვე ახსენებს, რომ „ნაოხვამუ მეგრულად აღნიშნავს ადგილს, სადაც წინათ სამლოცველო იყო“ და აქვე დასძენს, რომ ამ ადგილის კურგანად (ყურღანი) მიჩნევა არასწორია, „რადგან მიცვალებულების დამარხვასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ადამიანის ნამოსახლარ ადგილთან და სხვადასხვა კულტურის ფენების ერთიმეორეზე განლაგებასთან“ (ნიორაძე 2011: 50) – ჩვენი აზრით კი, ნაოხვამუ ანუ ადგილი, სადაც სამლოცველო მდებარეობდა, გულისხმობს სასაფლაოსაც – მიცვალებულის სამარხს (ყურღანს არა, მაგრამ ქვევრსამარხს ან სასაფლაოს).

„ხვამას“ საწესო-სარიტუალო მონაცემთან მჭიდროდ დაკავშირებული ტერმინი – „ოხვამერი ღაგვანი“ სწორედ რომ განსაკუთრებული კვლევის საგანს უნდა წარმოადგენდეს ლინგვისტური თვალსაზრისითაც:

მეგრული: ღაგვან- 1.ქვევრი, საღვინე ჭურჭლის სახეობა, სალოცავ ადგილას მდებარე ჭურჭელი, რომელიც ინახავდა სახედაშე ღვინოს (თოფურია 1984: 34),

2. დასამარხი ჭურჭელი, რომელშიც მიცვალებულს შესაბამისი ფორმით ათავსებდნენ (სურგულაძე 2003: 13);

3. ჭურჭელი, რომელთანაც ადევლინებოდა ლოცვის რიტუალი (თოფურია 1984: 34).

სვანური: ღაგუან-/ლიგუან: გუ-ან ად ბზ., გუ-ან-ა ბ.ქ./ლნტ.

გუანად ღშხ. „მტირალა“; ღა-გუ -ან – ღნტ. „სატირალი“,

ლიგუანე ბზ., ლიგუანე „ატირება“,

იგუანე ი-გუ-ან ე ღაშ. „ტირის“ (ჩუხუა 2000-2003: 87).

თუ ამ ფორმების შეპირისპირებისას გავიხსენებთ, რომ ღი-, ღე-, ღა- პრეფიქსები არა მხოლოდ სვანურ-მეგრულ, არამედ დასავლეთ საქართველოს არეალშია გავრცელებული (თოფურია 1979: 64), უნდა აღდგეს გუან-ღგვან- ქართული ძირი. სემანტიკური ველის თვალსაზრისით კი, ჩვენი აზრით, სწორედ ლოგიკური ჯაჭვი იკვრება: შესაწირავი ღვინის ჭურჭელი – სამლოცველო – მიცვალებულის სამარხი („ქვევრში დამარხვის წესი თითქმის ერთადერთი წესია მიცვალებულის დაკრძალვისა ელინისტური ხანის შიდა კოლხეთისათვის“ (თოლორდავა 1980:6) – გლოვა – ტირილი – მწუხარება.

ამგვარი დაკავშირება სრულიად ლოგიკურია, რადგან „დაკრძალვა, ერთი მხრივ, ემყარება მხოლოდ ადამიანისთვის დამახასიათებელ ემოციებს, მეორეს მხრივ, წარმოდგენებს სულეთზე. ამ სამყაროზე კონცეპტუალურად ჩამოყალიბებული მყარი შეხედულებები ანიჭებს აზრს დაკრძალვასა და მის შემადგენელ მოქმედებათა მწკრივს“ (სურგულაძე 2003: 283). სწორედ, „შემადგენელ მოქმედებათა მწკრივი“ (დაკრძალვამდელი და დაკრძალვის შემდგომი რიტუალი) გულისხმობს ამ ეტიმოლოგიური მონაცემის შეჯერებასა და დაკავშირებას. ახლა თითქოს

უფრო „დაზუსტდა“ ნინო თოფურის მიერ განმარტებული „ოხვამერის“ ცნება: „ხალხის რწმენით, ხატზე უფრო მეტად მისი მორიდება და შიში ჰქონდათ. მის ახლოს გულმოსულები ვერ გაივლიდნენ, სანთელს აანთებდნენ და პატიებას სთხოვდნენ. იქაურებს ბავშვი რომ ავად გაუხდებოდათ, საჯვარესთან მივიდოდნენ, სანთელს აანთებდნენ, ღმერთს ბავშვის მორჩენას ვედრებოდნენ. ოხვამერში შესვლის უფლება ქალს არ ჰქონდა – იქ შესვლა მხოლოდ უფროს კაცს შეეძლო“ (თოფურია 1984: 37). ოხვამერი – სამლოცველოა, სადაც შესაწირავ ღვინოს, ზედაშეს აყენებდნენ (ამ ღვინოს სხვაგვარად церковное вино-ს უწოდებენ (ჩუბინაშვილი 1961:219), სადაც მსხვერპლს სწირავდნენ, ბავშვებს ნათლავდნენ, ჯვარს იწერდნენ ლოცვა-სავედრებელს ადავლენდნენ (თოფურია 1984: 36) და, ამავე დროს, ეს იყო ადგილი, სადაც ქრისტიანობამდე მიცვალებულებს მარხავდნენ (ეს ჩვეულება ხალხის ცნობიერებაში ღრმად იყო შენახული) ეს რიტუალი ხომ თავისთავად უკავშირდება გლოვასა და ტირილს, მწუხარებასა და სულისთვის ლოცვას.

Eka Chkuaseli

“Okhvamer Lagvani” in the Traditional Georgian Life

The semantic units represented by the roots Khuam-/*Khvam- are reserved with the meaning of “prayer” in Svaneti and Samegrelo – the root saved in the ethnographic life of these two regions expresses prayer/blessing (prayer to God, to Saint). A part of shrines was related to “Okhvamer Lagvani” – the scientists called the pitcher for the Holy Wine Lagvani.

These materials gave us the opportunity to make a modest linguistic analysis: the ritual of the prayer, the Holy Wine, the sacrifice, the cellar transformed into the chapel and the connection between them made us remember Pitcher burial places – a type of inhumation tombs, when the body was placed into the pitcher or other kind of pottery. The pitcher, naturally, was kept in the cellar: a cellar had a ritual meaning in Samegrelo, Svaneti, Kartli.

“Okhvameri Lagvani” must be the special subject of study in the linguistic point of view as well:

In Megruli Lagvani is a pitcher – a type of vessel for wine and a vessel located in the place of prayer, where the Holy Wine was kept; it is a burial vessel, where the body was placed in an appropriate manner; the vessel for the ritual of prayer was called Lagvani as well.

In Svanuri the roots Laguan-/Liguan- are reserved in the semantic units with meaning of weeper/sad/make somebody cry/crying.

In our opinion, in the semantic point of view, the concepts containing the roots Gvan-/Guan- make a logical chain: the vessel of the wine for sacrifice – the chapel – the tomb – mourning – crying – grief. Therefore Okhvameri is a chapel for not only lighting the candles, sacrificing, baptizing the children, the wedding ceremony or the prayers, but it was the place where dead were buried before Christianity.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაკელია 1997 – აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი, 1997.

ალავერდაშვილი 2007 – ალავერდაშვილი ქ., საკრალური გეომეტრია, თბილისი, 2007.

არაბული 2000 – არაბული ა., ჯამ არქექტივის პირვანდელი მნიშვნელობისა და შესაბამის ფუქეთა საკულტო დანიშნულებისათვის, ქუთაისური საუბრები, VII, სიმპოზიუმის მასალები, ქუთაისი, 2000.

თოფურია 1979 – თოფურია ვ., შრომები, ტ. 3, თბილისი, 1979.

თოფურია 1984 – თოფურია ნ., ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, თბილისი, 1984.

თოლორდავა 1980 – თოლორდავა ვ., დაკრძალვის წესები ელინისტური ხანის საქართველოში (ქვევრსამარხები), თბილისი, 1980.

ინაძე 1994 – ინაძე მ., ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბილისი, 1994.

მაკალათია 1941 – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941.

მაკალათია 2006 – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 2006.

ნიორაძე 2011 – ნიორაძე გ., შრომები, (ტ. 1), თბილისი, 2011.

ორბელიანი 1991 – ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, თბილისი, 1991.

სურგულაძე 2003 – სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი, რიტუალი, თბილისი, 2003.

ქსე 1983 – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 6, თბილისი.

ყიფშიძე 1994 – ყიფშიძე ი., რჩეული თხზულებანი, თბილისი, 1994.

ჩუბინაშვილი 1961 – ჩუბინაშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, თბილისი, 1961.

ჩუხუა 2000-2003 – ჩუხუა მ., ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი, 2000-2003.

ჯავახიშვილი 1986 – ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად (ტ.V), თბილისი, 1986.

Кигурадзе 1976 - Кигурадзе Н., Дапнарский могильник Тбилиси, 1976.

Климов 1964 - Климов Г. А., Этимологический словарь картвельских языков, Москва, 1964.

ქართული კოსტიუმი შუა საუკუნეების საქართველოში
(ფეხსაცმლის ტიპები, ტრადიცია, ნოვაცია)

ქართულმა კოსტიუმმა შუა საუკუნეების მანძილზე არაერთი ცვლილება განიცადა, რასაც გარკვეულწილად ქვეყანაში არსებული პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ვითარება განაპირობებდა. საუკუნეთა მანძილზე ადგილობრივს ერწყმოდა უცხოური ტრადიციები, რაც განსაკუთრებით ნათლად აისახა დიდგვაროვანთა შემოსვის წესზე.

სამოსის ცალკეულ ელემენტთა შორის ცვლილებას განიცდიდა ფეხსამოსიც. ნაშრომში განხილულია საქართველოში, შუა საუკუნეების განმავლობაში არსებული ფეხსაცმლის ტიპები, მათი წარმომავლობა და სახეცვლილების მიზეზები.

კოსტიუმის კვლევისას უპირველესი მნიშვნელობა ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილ ტანსაცმელს ენიჭება, მაგრამ ეს ძირითადად XIX-XX საუკუნეების ამსახველი მასალაა და შესაბამისად სრულად ვერ ასახავს საუკუნეთა სიღრმეში არსებულ შემოსვის ტრადიციებს. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული მასალაც ამ მხრივ, მწირი ინფორმაციის მომცველია. ქართული კოსტიუმის აღდგენაში ტაძრების ფრესკებზე, რელიეფებზე, ხატებზე, ნაქარგობასა და ხელნაწერებში არსებული ისტორიული პირების გამოსახულებები და წერილობით წყაროებში დაცული ინფორმაცია გვეხმარება.

ისტორიული პირების პორტრეტები ძირითადად დიდებულთა შემოსვის ტრადიციას ასახავს. უმეტესწილად მამაკაცთა კოსტიუმის შესახებ შეიძლება მსჯელობა. ქალთა და განსაკუთრებით ბავშვთა გამოსახულებებმა კი შედარებით მცირე რაოდენობით მოაღწია ჩვენამდე. ისტორიულ პირთა გამოსახვის ტრადიცია, განსაკუთრებით გვიან შუა საუკუნეებში მკვიდრდება და ვიზუალური მასალის სიმრავლეც, უმეტესად XVI-XVII საუკუნეებზე მოდის.

ადრეული შუა საუკუნეების საქართველოში არსებული ფეხსაცმლის შესახებ, წერილობით წყაროებსა და სამეცნიერო ლიტერატურაში მწირი ინფორმაცია მოიპოვება.

ფეხსამოსთან დაკავშირებულ ტერმინოლოგიას ეხება სულხან-საბა ორბელიანი. მისი განმარტებით ფეხსაცმელი ეს არის – „მაშია, (წულა), ჩუსტი, ქალმანი, სანდალი, მოგვი და მისთანანი“ (სულხან-საბა ორბელიანი 1993: 190). ივანე ჯავახიშვილიც სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებას ეყრდნობა და ცალკეული ტიპის დახასიათებას იძლევა (ჯავახიშვილი 1962: 152-159).

6. ჩოფიკაშვილი V–XIV საუკუნეების ფეხსაცმელთა სახელწოდებად ექვს ტერმინს ასახელებს – „ხამლი, მოგვი, ჩაფლა, სარმუზა, ქალამანი და შესასხმელი ფერხთა“ და აქვე დასძენს, რომ წერილობით წყაროებში არც ერთი მათგანი არ არის აღწერილი და მათ შორის არც განსხვავებაა აღნიშნული (ჩოფიკაშვილი 1964: 141).

საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ფეხსაცმლის ადრეული ნაშთები – II ს-ით თარიღდება. არმაზისხევის მეექვსე სამარხში შემორჩა კორბის (სასაც-ობე ქერქი) მასალისაგან დამზადებული ორი წყვილი უქუსლო ფეხსაცმლის ლან-ჩის ფრაგმენტები¹ (მცხეთა 1955: 82. ტაბ. XXIV-7, 8) (სურ. 1).

ადრე შუა საუკუნეების მანძილზე ძირითადად ორი ტიპის – უქუსლო, რბილლანჩიანი, კოჭთან მომდგარი დაბალყელიანი მესტისებური² ფეხსაცმელი და მაღალყელიანი მოგვები ჩანს გავრცელებული. მათ გვერდით, ერთეულ შემთხვევა-ში ქუსლიანი ფეხსაცმლის ნიმუშიც ჩნდება.

შუა საუკუნეების ადრეულ ეტაპზე (V–X სს-ში) არსებული ფეხსაცმლის ტიპები ძირითადად რელიეფურ ძეგლებზე შემოგვრჩა. რიგ შემთხვევაში გრძელი სამოსის ქვეშ საერო პირთა ფიგურებს (განსაკუთრებით ქალთა შემთხვევაში) მხოლოდ ტერფები ან ფეხის წვერები მოუჩანთ, რიგ შემთხვევაში კი ფეხების არე ნაწილობრივ გადაცვეთილია, რაც ართულებს ფეხსამოსის ამა თუ იმ ტიპზე გადაჭრით მსჯელობის საშუალებას. სურათის აღდგენას პარალელური მასალის მოშველიებით შევეცდებით.

საერო კოსტიუმის თვალსაჩინო ნიმუშს მცხეთის ჯვრის საფასადო რე-ლიეფები იძლევა. ფეხის არე შედარებით უკეთ ქობულის, ქობულ სტეფანოზისა და ადრნერსე ვიპატოსის გამოსახულებებზე განირჩევა.

ივ. ჯავახიშვილის გადმოცემით, სტეფანოზ პატრიკოსსაც და დემეტრე ვი-პატოსსაც მესტების მაგვარი ფეხსაცმელი აცვიათ, რომლის ზემოთაც თითქოს პაიჭები მოუჩანთ (ჯავახიშვილი 1962:11).

კ. მაჩაბელის აღწერით, დემეტრე ვიპატოსის „საკმაოდ ფართო, კოჭებთან შევიწროებული შარვალი ზემოდან გადმოდის ფეხებზე მომჯდარ რბილ, მესტისე-ბურ ფეხსაცმელებზე“ (მაჩაბელი 2013: 92).

სტეფანოზის გამოსახულება ამჟამად ძლიერ არის დაზიანებული. ადრნერსე ვიპატოსთან ფეხზე მომდგარი, უქუსლო, რბილძირიანი ფეხსაცმელი განირჩევა (სურ. 2). დემეტრე ვიპატოსის მარჯვენა ფეხის ქუსლთან რელიეფური ვერტიკალუ-რი ხაზი (სურ. 3), ერისმთავარ ქობულ-სტეფანოზის მარჯვენა ფეხის წვივზე კი ორმაგი ჰორიზონტალური ზოლი შეიმჩნევა (სურ. 4).

კატაულას სტელაზე (VII ს.) გრიგოლ ვიპატოსის კოჭთანაც ჰორიზონტალ-ურ ჩაკვეთილ ხაზს ვხედავთ. კ. მაჩაბელის აღწერით მას რბილი, მესტების მსგავ-სი, კარგად გამოყვანილი ფეხსაცმელი აცვია (მაჩაბელი 2013: 79).

ატენის სიონის აღმოსავლეთ ფასადზე ერთ-ერთი ქტიტორის გრძელი სა-მოსის ქვეშ მხოლოდ ტერფები მოჩანს, ფეხზე მომდგარი, ქუსლთან მცირედენ გამოკვეთილი ფეხსამოსით. ივ. ჯავახიშვილი მათ მესტების მსგავსად მოიხსე-ნიებს (ჯავახიშვილი 1962:14). მის გვერდით წარმოდგენილი ქტიტორის გრძელი სამოსის ქვეშ კი, მესტისებური ფეხსაცმელის ზემოთ, კოჭებთან რელიეფურად გადმოცემული შარვლის ტოტები იკვეთება (სურ. 5). ჩვენი აზრით, ასევე უნდა ყოფილიყო შემოსილი ტბეთის ტაძარზე აშოტ კუხის ფიგურა, სადაც ტერფების არე ამჟამად დაზიანებულია (სურ. 6).

1. ლანჩის ფრაგმენტები ინახება ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს მუზეუმში. საინვ.#18-55:130, 131.

2. მესტი რბილლანჩიანი, კოჭთან მომდგარი დაბალყელიანი ფეხსაცმელია (ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგ-რაფიული ლექსიკონი. 2011: 264).

თხელ ფეხსაცმელზე ჩამოშვებულ შარვალს ასახელებს ნ. ტიერი ხანდისის ქვასვეტზე არსებულ გამოსახულებებზეც და ასევე დასძენს, რომ ეს პარტიისა და სასანიანთა მხედრების ჩაცმულობას აგონებს (თიერყე 1985: 179, 187). სასანიანთა მხედრების შარვლის მსგავსია ასევე დავით გარეჯის სტელაზე წმ. ევსტატეს გამოსახულებაზე შემორჩენილი შარვლის ტოტებიც.

როგორც აღნიშნეთ კოსტიუმის სახეს გარკვეულწილად ქვეყანაში არსებული პოლიტიკური ვითარება განაპირობებდა. აღნიშნულ პერიოდში საქართველო ერთი მხრივ ბიზანტიის იმპერიის, მეორე მხრივ კი, ირანული სამყაროს ზეგავლენას განიცდიდა.

ნ. კონდაკოვის აღნიშვნით, „ბიზანტიური სამეფო კარი საკუთარ თავში რომის იპერიისაგან მიღებულ მთელ კულტურულ მემკვიდრეობასთან აზიურ სამეფო კართა ფორმებსა და მოდას აერთიანებდა“ (Kondakov N.1924: 9).

სასანიდური პერიოდის ხელოვნების ნიმუშებზე რამდენიმე სახის ფეხსაცმელი განირჩევა. ეს არის რბილდირიანი, ფეხზე მომდგარი, მცენარეული და გეომეტრიული სახეებით გაფორმებული, მუხლთან სამკუთხედისებრ დასრულებული მოგვები, რომელშიც შარვლის ტოტებია ჩატანებული (მაგ. მოოქრული ვერცხლის ლანგარზე, ხოსროვ I მხედარმთავრებს შორის, VI ს. სურ. 7). ასეთივე სახის სადა ზედაპირიან სხვა ტიპის ფეხსამოსს ქუსლთან და კოჭთან საღტეები დაუყვება (მაგ. მოოქრული ვერცხლის ლანგარზე, პეროზ მეფის ნადირობის სცენა V ს. სურ. 8). მესამე სახის, რბილდირიანი, ტერფზე მომდგარი ფეხსაცმელი კოჭამდე სიგრძისაა, ზემოდან კი შარვლის ტოტი ეფინება (Кинжалов, Луконин 1960: ил. 8-9).

როგორც ჩანს, ადრეული პერიოდის საქართველოში (V–X სს-ში), მსგავსი ფეხსამოსი იყო გავრცელებული. მართალია, სპარსულიდან მომდინარე სიტყვა „შარვალი“ ქართულ ენაში XVII ს-დან მკვიდრდება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მცხეთის ჯვრის, ატენის სიონის, ტბეთში აშოტ კუხისა და სტელებზე გამოსახულ საერო პირებს შარვალი და მესტისებური, დაბალყელიანი ფეხსამოსი უნდა სცემოდათ.

შ. ამირანაშვილის გადმოცემით, მცხეთის ჯვრის რელიეფებზე ყველა საერო ფიგურას ირანული ყაიდის ფეხსაცმელი აცვია, მაგრამ კონკრეტულად თუ როგორი სახისაა არ აქვს აღწერილი (ამირანაშვილი 1971: 146).

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ მიხედვით VI საუკუნეში, საქართველოში „მეხამლეობა“ ხელოსნობის ფართოდ გავრცელებულ დარგს წარმოადგენდა. „და მოვიდა იგი ქალაქად და ისწავლებოდა ხელსა მეხამლეობისასა“ (ქართული მწერლობა. 1987: 252; საქართველოს ისტორიის ნარკვევები 1976: 91).

ამ მხრივ საინტერესოა, VII საუკუნის „პასქალურ ქრონიკაში“ და VIII საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსის თეოფანე უამთაღმწერელის „ქრონოგრაფიაში“ დაცული ცნობა, კონსტანტინოპოლში ლაზი უფლისწულის წათეს სტუმრობის შესახებ, სადაც ავტორები მის ჩაცმულობასაც ეხებიან. „წადები – მისივე ქვეყნიდან ჩამოტანილი – წითელი ფერისა იყო, სპარსულ წესზე მარგალიტებით შემკული“ (ყაუხჩიშვილი 1941: 12, 72).

ნ. ჩოფიკაშვილის აღნიშვნით, უქუსლოს გვერდით ქუსლიანი ფეხსაცმელიც ყოფილა ხმარებაში (ჩოფიკაშვილი 1964: 141). წერილობით წყაროებში ამ ინფორმაციას მხოლოდ ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში ვხვდებით „განხარა ფერხი ეპის-

კოპოსმან და მიაძვრის პირსა მეფისასა ფანდაკითა და შემისრა კბილნი მისი“ (www.amsi.ge). ფანდაკი, სულხან-საბას განმარტებით მაშისა და მოგვის მაღალი ქუსლია (სულხან-საბა ორბელიანი 1993: 182).

ჩვენთვის ცნობილ ძეგლებზე, თვალსაჩინო ნიმუში, მხოლოდ დმანისის (ნაგზაურის) ქვაჯვარის კაპიტელზე გვხვდება (სურ. 9). მარცხნივ წარმოდგენილ მაკაცს გამოკვეთილქუსლიანი ფეხსაცმელი მოსავს, რომლის კოჭსაც მასზე გადმოსული, ვიწრო შარვლის ტოტი უფარავს (მანაბელი 2013: 32).

XI-XIV საუკუნეებში გავრცელებული ფეხსამოსის შესახებ შედარებით ნათელ წარმოდგენას ფრესკებზე არსებული გამოსახულებები გვიქმნიან.

ვახუშტი ბატონიშვილის გადმოცემით „ერთმეფობის ხანაში... ფერხთა ზედა მოგვი“ სცმიათო (გეოგრაფია. ბროს. გამ. 64). ქართლსა და კახეთშიც ერთნაირად იცვამდნენ... ცხენსა ზედა მოსიათ მოგვნი“ (ვახუშტი ბატონიშვილის 1991: 371). ამ ცნობას ადასტურებს „ხელწიფის კარის გარიგება“, სადაც ნათქვამია: „რაი მეფე საწოლით გავიდეს... სარმუზა აცვია, ანუ ჩაფულა მოგვსა ზედა“ (სურგულაძე 1993: 7).

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, მოგვი იგივე ჩექმაა. „ჩექმა თურქთა ენაა, ქართულად მოგვი ეწოდების“ (სულხან-საბა ორბელიანი 1966: 492).

ფეხსაცმლის ჩამონათვალს შორის იგი ასახელებს „სამოგვესაც“. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, სწორედ აქედან არის ნაწარმოები ტერმინი „მოგვი“ და ორივე მათგანი ტყავის ფეხსაცმლის აღმნიშვნელია და არა მოგვთათვის განკუთვნილი ფეხსაცმლისა (ჯავახიშვილი 1962: 155). სვანურ ენაზეც სიტყვა „სამეგვ“ ტყავს ნიშნავს (თოფურია, ქაღდანი 2000: 694).

მოგვი ვისრამიანშიც მოიხსენიება – „მოგვისაგან კლიტე ამოიღო...“ www.nplg.gov.ge: 110

მეფეთა მსგავსად, მოგვებით აზნაურებიც იმოსებოდნენ. ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნში ცალმოგვი აზნაურის გამონათქვამი გვხვდება ღარიბი აზნაურის მნიშვნელობით (ჯავახიშვილი 1962: 156).

გამოსახულებათა მიხედვით, მოგვი მაღალყელიანი, უქუსლო ფეხსაცმელია, გვერდზე ჩაყოლებული ვერტიკალური ზოლით, რომელსაც კოჭს ზემოთ დიაგონალური ხაზი უერთდება და ზოგჯერ მისი ყელიდან თასმები ეშვება.

ატენის სიონში (დასავლეთ კედელზე დავით IV, სუმბატ აშოტის ძე (XI ს.)), დავით გარეჯის უდაბნოს ღმრთისმშობლის სახელობის ტაძარში (XI ს-ის დას.) (დავით გარეჯის მონასტრები. 2008: 68, 70), ახატანში წმ. იოანე ნათლისმცემლის ტაძრის სამხრეთ კედელზე (XIII ს.) (ნ. რაზმაძე. 2011: სურ. 2. სქემა 1), სორში ჯვრის სახელობის მონასტერში სამხრეთი კედლის დასავლეთ ნახევარზე (XIV-XV სს.) (ზ. სხირტლაძე. 2009: 14, 15), ზარზმაში ჩრდილოეთ კედელზე (XVI ს.) და სხვ. ქტიტორები თასმების გარეშე, ერთნაირი სახის მოგვებით არიან გამოსახულნი (სურ. 10).

თასმებიანი მოგვების (სურ. 11) თვალსაჩინო ნიმუში გარეჯის მრავალმთის ქოლაგირის მონასტერში წარმოდგენილმა საერო პირების პორტრეტებმა შემოგვინახა (XII-XIII სს-ის მიჯნა). მოგვების ყელიდან დაშვებული ბრტყელი, ბოლოში გაგანიერებული თასმები, ზოგ შემთხვევაში ორადაა გადაკეცილი (ქტიტორები სამხრეთ კედლის დასავლეთ კუთხეში, დასავლეთი კედლის სამხრეთ მონაკვე-

თზე და ყრმის ფიგურა ჩრდილოეთი კედლის დასავლეთ კუთხეში), ზოგან კი ბოლოებზეა წვეტიანულია (დიდებულის ფიგურა ჩრდილოეთი კედლის დასავლეთ კუთხეში) ან ორმაგი (ორი ფიგურა დასავლეთი კედლის ჩრდილოეთ ნახევარზე) (სხირტლაძე ზ. 2000: 88-89. სურ. 25).

რამდენადმე განსხვავებული სახის მოგვებით წარმოგვიდგება ლაშა-გიორგი, ბეთანიაში ღმრთისმშობლის შობისა (XII-XIII სს-თა მიჯნა) და ბერთუბანში ღმრთისმშობლის სახელობის (XIII ს-ის დას.) ტაძრებში.

ბეთანიაში მას მაღალყელიანი, ყვითელი ფერის ფეხსამოსი მოსავს, კოჭებთან გადანაკერით და ყელიდან დაშვებული შავი და ლურჯი ფერის თასმებით, რომლებიც რგოლებითა და ოქროს ვარდულებით გამშვენებული ფუნჯებით სრულდება (სურ. 12).

ბერთუბანში, ყავისფერი მოგვების ყელს მთელ სიგრძეზე შუაში ხაზი დაუყვება. კოჭს ზემოთ კი, ორ-ორ ტეხილ ხაზს შორის მოთავსებული გრეხილი ორნამენტითა და წყვილი რვაფურცლიანი ყვავილებითაა გამშვენებული (სურ. 13). მსგავსია, ოზაანის ამადლების ეკლესიაში გამოსახული ქტიტორის მოგვებიც (ჩოფიკაშვილი 1964: 142).

საფარაში წმ. საბას ეკლესიაში სამცხის ათაბაგები ძირითადად წითელი მოგვებით წარმოგვიდგებიან, რომელიც ყველაზე უკეთ სარგის II-ის შემთხვევაში განირჩევა. ფეხსამოსის ყელის ზედა ნაწილში, ცენტრში, შავი ფართე საღტე ჩამოუყვება, რომელიც ქვემოთ ვიწროვდება და ტერფს ზედა ნაკერს უერთდება (სურ. 14). განსხვავებული, მოკლეყელიანი, ორფერიანი მოგვებით არის გამოსახული ბექა მანდატურთუხუცესი. ტერფის არე მოყვითალოა, კოჭთან, ნაკერს ზემოთ კი შავი. ყელი წინა მხარეს სამკუთხედისებრაა შემადგენელი და ირგვლივ, ოქროსფერ ფონზე შავი კონტურით გამოყვანილი ყვავილებიანი საოღველი მიუყვება (სურ. 15).

მოგვების ცალკეული ნიმუშები გვიან შუა საუკუნეებშიც გვხვდება. უმეტესად სამეფო სამოსით მოსილ ფიგურებზე. მაგ. ნეკრესში ლეონ კახთა მეფეზე (XVI ს.), გელათში, წმ. მარინეს (სამხრეთ-დასავლეთ) ეკვდერში სამეფო სამოსით წარმოდგენილ ფიგურასთან (გელათი 2007: 92) და სხვ.

ბიზანტიის იმპერატორთა კოსტიუმის აუცილებელ ელემენტს სპარსელებისაგან გადაღებული წითელი მოგვები შეადგენდა. წითელი წაღების ჩაცმა ბიზანტიაში ტახტზე ასვლას უდრიდა და იმპერატორთა რეგალიად იმპერიის დაცემამდე დარჩა (ჩოფიკაშვილი 1964:142). საქართველოში დასავლეთ ფეოდალთა ჩაცმულობა, გარკვეულ ხანაში, ბიზანტიურ გავლენას განიცდიდა. ბიზანტიური ხელოვნების ისტორიის ავტორი ს. ბაიე, წერს, რომ „შუა საუკუნეებში ბიზანტიური მოდა და მისი ნაწარმი ისეთსავე როლს თამაშობდნენ, როგორადაც ჩვენს დროს პარიზის მოდები“-ო (Baïe 1888: 111). იმპერატორთა მიერ ქართველ მეფეთათვის გამოგზავნილ სამეფო ნიშნებს შორის იყო წითელი მოგვებიც (ციციშვილი 1954: 69).

„ხელმწიფის კარის გარიგების“ მიხედვით, მოგვს ზემოთ სარმუხას ანდა ჩაფულას ხმარობდნენ. ჩაფლა//სარმუხა//ჩაფლარ(სე) – ქალამნის ტიპისაა, მსგავსად დღევანდელი კალოშისა (ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი 2011: 512).

X-XI სს-ზე ადრინდელ ქართულ წყაროებში ფეხსაცმლის აღმნიშვნელი ტერმინი „ქალამანი“ არ არის გამოვლენილი. პირველად იხსენიება გ. ხუცესმონაზონის საისტორიო თხზულებაში და ნიკორწმინდის სიგელში (ჯავახიშვილი 1962: 155).

ეთნოგრაფიულ ყოფაში კი ქალამანი, ქართველი გლეხობის ერთი ყველაზე გამორჩეული და უძველესი ფეხსამოსის ტიპია, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ამოსხმისა და მასალის ვარგისიანობის მიხედვითაც განსხვავებული იყო. ესენია: „თალათური“, „კვანძური“, „იაფური“, „ჭალური“, „ბაზრული“, „გლეხური“, „ლეკურ“, „კოსუჯი“ და სხვ. (სურ. 16) (ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი 2011: 440-441).

განსხვავებული სახის ფეხსაცმელი შემოდის ხმარებაში XVI-XVII საუკუნეებში. ქვეყანაში მომხდარმა პოლიტიკურმა ცვლილებებმა – ირან-ოსმალეთის ბატონობამ, ზეგავლენა იქონია როგორც ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაზე, ასევე მის მატერიალურ კულტურაზე, კერძოდ კი სამოსზე.

საქტიტორო გამოსახულებების მიხედვით, გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში – დაბალყელიანი ან კოჭამდე სიმაღლის ქუსლიანი ფეხსაცმელი და ქუსლიანი ქოშები ვრცელდება (სურ. 17).

ცალკე უნდა გამოვეთ აღვანსა და გრემში ღეონ კახთა მეფის ტერფზე მომდგარი (ზედა ნაწილს კაბის კალთა ეფარება), ორფეროვანი ფეხსამოსი, კოჭთან გადანაკერითა და ტერფის ცენტრში, ცალ მხარეს სამკუთხედად შეჭრილი საღტით (სურ. 18), რომელსაც მარცხა საყვარელიძე ბანდულად მიიჩნევს (საყვარელიძე 1975: 142).

ბანდული – ლანჩებდაწნული, ძირგაბანდული ქალამანია (სურ. 19), რომელიც ძალიან მოსახერხებელია მთაში სიარულისთვის და XIX საუკუნეში მას ძირითადად საზოგადოების დაბალი ფენა – გლეხები მოიხმარდნენ (ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი 2011: 57).

ამ შემთხვევაში, ბანდულთან მსგავსება მხოლოდ ცალკეულ დეტალებში ვლინდება. ასეთივე ფეხსამოსი ცალკეულ წმინდანთა გამოსახულებებზეც გვხვდება. ყოველივე ამის გამო ვფიქრობთ, უფრო მართებული იქნება იგი, ბანდულისთვის დამახასიათებელი ელემენტების მომცველ მოგვის ერთ-ერთ ტიპად მივიჩნიოთ.

ჟ. შარდენის გადმოცემით, ფეხსაცმელები სხვადასხვაგვარი ყოფილა, მაგრამ ყველა უყურო იყო და გვერდიდან არ იხსნებოდა. მათ ჰედავდნენ ქუსლის ქვეშ, ხოლო ძირზე უკეთებდნენ პატარა ლურსმნებს, იქ სადაც ფეხისგულია. იმისათვის, რომ უფრო დიდხანს გაეძლო (Voyage de M-r Chardin en Perse, et autres lieux de 1740: 150; შარდენი ჟ. 1975).

ქუსლიანი ფეხსაცმლით არიან გამოსახულნი მაგ. გელათის ღმრთისმშობლის შობის ტაძრის სამხრეთ კედელზე გიორგი II-ის ძე ბაგრატ I, ელენე და რუსუდან დედოფლები (XVI ს.), ჩრდილო-აღმოსავლეთ ეკვდერში ბაგრატ III, გიორგი III, მისი მამა კონსტანტინე, გელათის ღმრთისმშობლის ხატზე ბაგრატ III და მისი მეუღლე ელენე (XVI ს.), მარტვილში, სამხრეთ მკლავში გიორგი II ლიპარტიანის თანამეცხედრე ხვარაშანი (XVII ს.), წალენჯიხის ტაძრის ეკვდერებში წარმოდგენილი ლევან დადიანისა და სხვა ქტიტოროთა გამოსახულებები (XVII ს.) და სხვ.

XVII ს-ის დიდგვაროვანთა ფეხსამოსი უმეტესწილად ნახევრად ღია, ქუსლიანი ქოშებია, რომლის ადრეული ნიმუშები ნახიდურის მიდამოებში, არქე-

ოლოგიური გათხრების შედეგად იქნა გამოვლენილი. ყველაზე სრულად კლდის ძეგლების №37 ქვაბში აღმოჩენილი, ბავშვის ტყავის ქოშები შემორჩა³ (სურ. 20). ვინაიდან მას ანალოგი არ მოეპოვება, მკვლევარი (ნ. ბახტაძე) ფეხსაცმელს, მის გვერდით აღმოჩენილი მასალის მიხედვით, XIV ს-ით ათარიღებს (ბახტაძე 1991: 51).

ფრესკულ მხატვრობაში ქუსლიანი ქოშებით არიან გამოსახულნი მაგ., გელათში, ღმრთისმშობლის შობის ტაძრის ნართექსში, საღვინებელში იმერეთის მეფე ალექსანდრე III და დედოფალი ნესტან-დარეჯანი (გელათი 2007: 60), მარტვილში, ჩრდილოეთ მკლავში კაცია ჩიქუანი და მისი ოჯახის წევრები (XVII ს-ის 80-იანი წწ.), ნიკორწმინდაში, წმ. ნიკოლოზის სახელობის ტაძრის ჩრდილო-დასავლეთ აფსიდში წულუკიძეები (XVII ს.) და სხვ. ყველა შემთხვევაში ქუსლები ქოშის გარეთ არის ოდნავ გადმოსული.

ჟ. შარდენის გადმოცემით, ოდიშში „ქალები და კეთილშობილები ირანულ ქოშებს ატარებდნენ სამ გოჯიანი ქუსლებით. ეს ქოშები სხვადასხვა ფერის ტყავისაგან იკერება (Voyage de M-r Chardin en Perse, et autres lieux de 1740: 151).

როგორც ჩანს, ქუსლიანი ფეხსაცმლის ტრადიცია, გვიან შუა საუკუნეებს უკავშირდება და მას ირანული მოდის ელემენტად მიიჩნევენ. ამ საკითხთან დაკავშირებით, კერძოდ, XVII ს-ის ისპაჰანური სკოლის ფერწერულ ტილოებზე გამოსახული პერსონაჟების ფეხსამოსის შესახებ საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს ი. კოშორიძე. იგი მიიჩნევს, რომ მათ ისპაჰანში შეკერილი ქართული ფეხსაცმელი – „კაფი“ ანუ „გიურჯი დუზი“ აცვიათ, რომელიც „არის მაღალქუსლიანი ფეხსაცმელი, რომელსაც შუაში ზოლებით ინკუსტრირებული ზედაპირი ჰქონდა და რომლის ტარებაც მხოლოდ დიდებულებს შეეძლოთ“ (კოშორიძე 2005: 152).

XVII საუკუნეში არსებული შემოსვის წესის შესახებ აკად. გ. ჩუბინაშვილი წერდა: „საქართველოში ამ დროის საზოგადოების გაბატონებული ფენები ეგუება ამ ახალ მოდურ მიმდინარეობებს, ამ ირანულ მხატვრულ გემოვნებას. ტონის მიმცემი აქ, რა თქმა უნდა, ძირითადი ცენტრები იყვნენ. ისინი ყოველნაირად ცდილობდნენ ყველაფერში სპარსელებს მიმსგავსებოდნენ – გარეგნულადაც, სახელებითაც, ჩვეულებრივ სასაუბრო მეტყველებაშიც, საცხოვრებლებითა და ახალი ნაგებობების მხრივაც“ (Чубинашвили 1939: 253). აქვე აღსანიშნავია, რომ ლევან II დადიანის სასახლე ზუგდიდში სპარსული სტილის კედლის მხატვრობით იყო შემკული (ამირანაშვილი 1944: 169-170).

ბიზანტიელი იმპერატორების მსგავსად, „შაჰებსაც წესად ჰქონდათ დიდ ქართველ მოხელეთა მფარველობა და საკარისკაცო პატივით დაჯილდოება. პატივთან ერთად მათ ეგზავნებოდათ ბრწყინვალე სამოსლები და მრავალგვარი საჩუქრები (ციციშვილი 1954: 69).

ოდიშის სამთავროში მოღვაწე იტალიელი მისიონერის, არქანჯელო ლამბერტის გადმოცემით – „დასავლეთ საქართველო გაცხოველებულ ვაჭრობას აწარმოებდა სპარსეთთან და ოსმალეთთან, საიდანაც შემოჰქონდათ ნოხები, ტყავეული, უნაგირები, მაუდი და სხვა.

„თურქთა ხომალდების მოსვლის დროს მეგრელები უფრო ეტანებიან უცხო საქონლის შექენას ადგილობრივი საქონლის გაცვლით; თურქებს მოაქვთ კონსტანტინოპოლიდან ოდიშში შემდეგი საქონელი: თურქული ტყავები, უნაგირები, ცხენის მოკაზმულობა, მშვილდ-ისრები, მატყლი, შეღებილი და სახეებიანი ტილოები (ლამბერტი 1938).

ქოშები მოიხსენიება XVIII-XIX სს-ის მზითვის წიგნებშიც. მაგ., იმერთა დედოფლის მარიამის ძმისწულის ელისაბედის მზითვის ჩამონათვალში (1796-1808 წწ.) „ორი წყვილი ქოში“ სახელდება (იაშვილი 1974: 106), ეგნატე თუმანიშვილის ქალ ელისაბედთან (1807 წ.) – „წყვილი კემუხტის ქოში“ (იაშვილი 1974:131), მაკრინეს მზითვის წიგში (1816 წ.) – „სამი წყვილი ქოში მწუანე კემუხტისა“ (იაშვილი 1974: 168), უცნობი პირის მიერ თავისი დის ნინოსათვის მიცემულ მზითებში – „ყვითელი ფარჩის ქოში“ (იაშვილი 1974: 178), ვინმე რუსუდანის მზითვის ჩამონათვალში (1826 წ.) – „ერთი ოქრომკედით ნაკერი ქოში, ერთი ფარჩის ქოში და ათი კერმუხტის ქოში“ (იაშვილი 1974: 183), იოსებ ორბელიანის ასულს ნინასთან „ქოშები ხავერდისა სოსანი, ქოშები ჩაქსული ხავერდისა (იაშვილი 1974: 195), ანასტასია ლორთქიფანიძესთან (1831 წ.) – „ქოშები ორი წყვილი, ხავერდისა და კემუხტისა“ (იაშვილი 1974: 217), ნინო ვანნაძის მზითვის სიაში (1888 წ.) კი – „ქოში მწუანე ხავერდისა, თავის აღისფერი აზრუმის წუდით, მეორე ქოში მაუდისა“ (გვათუა 1967:13).

ქოშებს სასულიერო პირებიც მოიხმარდნენ და მათ ფლოსტალები ეწოდებოდა. შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმში დაცულია ანტონ კათალიკოსის ხავერდის დაქარგული ქოშები (სურ. 21)⁴.

ასევე საინტერესოა გელათის მონასტრის სიძველეთა შორის დაფიქსირებული, ჩვენთვის უცნობი ფოტოგრაფის მიერ გადაღებული მარგალიტებით დაქარგული ქუსლიანი ქოშები⁵. მასზე არსებული მინაწერის მიხედვით იგი დავით მეფეს ეკუთვნოდა. მართალია გელათის ტაძარი დავით აღმაშენებლის სახელთან არის გაიგივებული, მაგრამ რთულია იმის გარკვევა თუ რომელი დავით მეფეა წარწერაში ნაგულისხმევი (სურ. 22).

XVIII ს-ში ქუსლიანი ფეხსაცმელი გარკვეულ სახეცვლილებას განიცდის. ჩნდება ჭვინტიანი ქოშები.

არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, ჭვინტიანი ფეხსაცმელი საქართველოში უძველესი დროიდან არსებობდა. ამის მაგალითია თრიალეთის ვერცხლის თასზე (II ათასწლეული) და ბრინჯაოს სარტყლების მოჭედილობაზე (სურ. 23) არსებული გამოსახულებები და სხვ. (ამირანაშვილი 1971: 32; ხიდაშელი 1982: 153). მასალა გარკვეულ მსგავსებას ამჟღავნებს ასურეთისა და ხეთურ ხელოვნებაში (სურ. 24) არსებულ გამოსახულებებთან (<http://www.historycivilizations.ru>. рис. 12a). ზოგიერთი მკვლევარი ჭვინტი ფეხსაცმლის ადრეულ შუა საუკუნეებში არსებობაზეც საუბრობს. ჩვენთვის ცნობილ ძეგლებზე მსგავსი ფეხსამოსი შესაძლოა მხოლოდ ოპიზის რელიეფზე ვივარაუდოთ.

ცნობები ჭვინტიანი ფეხსაცმლის შესახებ უკვე მე-17 საუკუნიდან გვხვდება. მისი დამზადების ტრადიციები XX საუკუნის პირველ ათეულ წლებამდე შემოინახა ქართველ მთიელთა ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც (ჩიტაია 2001:81).

საქართველოში ფეხსაცმლის ასეთი ტიპი, როგორც უკელო, ასევე ყელიანი, გავრცელებული იყო მაღალი წოდების მოქალაქეთა და და ხელოსნთა ჩაცმულობაში.

4. ფოტო ინახება საქართველოს ეროვნულ მუზეუმში, დიმიტრი ერმაკოვის კოლექციაში.

5. ფოტო ინახება საქართველოს ეროვნული მუზეუმში, დიმიტრი ერმაკოვის კოლექციაში.

მსგავსი სახის ქოშები მთელი კავკასიისთვის იყო დამახასიათებელი. მაგ., დაღესტანში – ეროვნული ფეხსაცმლის ტიპია, ყუბანში მას მზითვეში ატანდნენ პატარძალს და სხვ.

საქართველოს მუზეუმში დაცულია კავკასიური ჭვინტიანი ფეხსაცმელი – საქორწინო კარაჭინი//ჩითა//ფეხა, რომელიც დედოფლისთვის იყო განკუთვნილი და საბოლოოდ იგი მოხუცებულობის ქამს საფლავში ჩასატანებლად იყო გამოიზნული. საგულისხმოა, რომ კავკასიურ-ქართულ ჭვინტიან ფეხსაცმელს პარალელები ძველი აღმოსავლეთის ეთნოკულტურულ წრეში მოეპოვება, რაც ამ ორი რეგიონის კულტურულ-გენეტიკური ნათესაობას ათვალსაჩინოებს.

ჭვინტიანის გარდა სხვა ტიპის ქოშებიც იყო ხმარებაში. მაგ., ღრმად ამოღებული, ენიან-საფერხულიანი, ბლაგეცხვირიანი. უამინდობაში რბილლანჩიან ფეხსაცმელზე იცვამდნენ სადა ქოშებს. ქოში იხმარებოდა როგორც ყოველდღიურად, ასევე გამოსასვლელად. მაღალი წოდების წარმომადგენელი ქალები მორთულ ქოშებს ატარებდნენ. ქალისა და მამაკაცის ქოში ერთნაირად იკერებოდა. გამოსასვლელად განკუთვნილი ქალის ქოში იქარგებოდა ოქროსა და ვერცხლის ფერად-ფერადი აბრეშუმის ძაფებით. მისი ქუსლი კი ნალით იჭედებოდა.

ქოშის ერთგვარ სახეობად შეიძლება მივიჩნიოთ ფოტინები, ბაბუჯები, უქუსლო ფლოსტები, ჩუსტები.

ფოტინები და ბაბუჯები ახალციხელ ხარაზებს უმზადებიათ ძველად მაღალი წოდების ქალებისათვის.

ბაბუჯებს სახლში სატარებლად იყენებდნენ. ახალციხელი ხარაზების თქმით მას სპეციალურად პატარძლებისთვის კერავდნენ (ნანობაშვილი 1973: 125).

ფლოსტები ფეხის წასაყოფი, უქუსლო ქოშებია, რომელიც მხოლოდ ფეხის წინა მხარეს ფარავდა. მისი ტყავის საძირე მთლიანად გამოკერილი იყო, საპირე კი მეტწილად ქარგულობით გამშვენებული მაუდისაგან მზადდებოდა (გვათუა 1967:76; ნანობაშვილი 1973: 124).

ფლოსტებისაგან ჩუსტები საქუსარის არსებობით განსხვავდებოდა. აღსანიშნავია ქუთათური ჩუსტები, რომელსაც ქ. თელავში მხოლოდ მამაკაცები იცმევდნენ (ნანობაშვილი 1973: 121).

მოგვების ერთგვარ სახეცვლილებას წარმოადგენს ჩექმა – მაღალყელიანი, მაგარძირიანი ტყავის ფეხსაცმელი, რომელიც ორი სახის არსებობდა – მაღალი, სწორყელიანი და ჩაკეცილ-დაჭმუჭნულ ყელიანი (ნანობაშვილი 1973: 121).

ჩექმა ვახუშტი ორბელიანის 1707 წ. გარდაცვალების შემდგომ დარჩენილ მოძრავ ქონებაშიაც არის აღწუსხული – „ჩივინის ჩექმა წყვილი ორი“ (საქართველოს სიძველენი 1909: 220)

აღმოსავლეთ საქართველოში უსარჩულო ტყავის ყელიან ფეხსაცმელს აზიურები/აზიაელებს უწოდებდნენ. სხვა მხარეში კი წულას (ნანობაშვილი 1973: 138). აღსანიშნავია, რომ თბილისში აზიური და სპარსული ფეხსაცმლის მკერაფხელოსანთა ამქრები არსებობდა, რომელთა დროშებიც საქართველოს ეროვნულ მუზეუმშია დაცული (სურ. 25, 26).

ჩექმა XVIII-XIX სს-ის მზითვის წიგნებშიც მოიხსენიება. უმეტესად, საცხენოსნო იარაღ-სამკაულთა შორის. მაგ., ანუკა ბატონიშვილისთვის მზითვში გაუ-

6. ს. ჯანაშიას სახელობის მუზეუმი. დროშების ფონდი. საინვ.##67-21(21), 67-26(40).

ტანებიანთ ორი წყვილი ჩექმა წითელი და თეთრი“ (იაშვილი 1974: 54), ელისაბედ ბატონიშვილისათვის – „ჩექმა კემუხტისა“ (იაშვილი 1974: 86) და სხვ.

ტყავის გარდა, საქართველოში ნაქსოვი ფეხსაცმელიც უძველესი დროიდან იყო ხმარებაში. მისი ნაშთები აღმოჩენილია ყაზბეგის განათხარ მასალებში და ძვ. წ. IV-III საუკუნეებით თარიღდება.

ნაქსოვ ფეხსაცმელს – თუშეთში ჩითა, აჭარაში კარაჭინი, კახეთში თათმანი, გურიაში ჩორაბი ეწოდებოდა.

თუშეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ბოლო დრომდე შემორჩა ჩითას – შალის დაჭრელებული ფეხსაცმლის ქსოვის ტრადიციები. ჩითას იცვამდნენ ქალებიცა და კაცებიც და შესაბამისად ისინი იწოდებოდნენ სადიაცო და სამამაცო ჩითას სახელით (სურ. 27). საქალო ჩითა, განსაკუთრებით ხანში შესული ქალებისა, მაღალყელიანი იყო. კაცის ჩითები სადა, ქალებისა კი გემოვნებით იყო დაჭრელებული. ჩითას ძირი სქლადაა მოქსოვილი, ხოლო ყელი მასთან შედარებით თხლად და დახვეწილად. თუ ძირი გაცვდებოდა მის ყელს ახალ ძირს გამოუქსოვდნენ. ჩითა იყო შინ სახმარი და გარეთ გასასვლელიც, რაც აისახებოდა მის მოჭრელებაშიც (მაკალათია ს. 1983: 85).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ქალისა და მამაკაცის ნაქსოვ ფეხსაცმელს – თათი წარმოადგენდა. ხევსურული თათები ორგვარი ფორმის იყო – მაღალი და დაბალყელიანი. ძირზე ტყავი ქონდა გამოკერებული, წვერი და ქუსლი, შიბის დაკერვის წესით, აბრეშუმის ფერადი ძაფით იქარგებოდა. ნაქარგს მიღვ-ღილებითაც ამშვენებდნენ. საკაცო თათები უფრო შიბიანია, საქალო კი ნაცვალ-ნაშატებიანი (ბოჭორიძე გ. თუშეთი. 1993; ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი 2011: 161).

ცალკე უნდა გამოვეყოთ მხოლოდ აჭარისთვის დამახასიათებელი ხის ქერქისაგან დაწნილი ფეხსაცმელი – ჩალატანი და ნანილი.

ჩალატანი (სურ. 28) და ნანილი სულხან-საბა ორბელიანთან და გ. ჩუბინაშვილთან არ მოიხსენიება, ასევე ისინი არც ისტორიულ და ლიტერატურულ წყაროებში გვხვდება. ჩალატანის მსგავსი ფეხსამოსი საქართველოს სხვა კუთხეებში არ მოწმდება.

ხის ქერქისაგან დაწნილი ფეხსაცმელი გავრცელებული ყოფილა სლავებში, ბალტიისპირა ქვეყნები, ფინეთში, შვედეთის სანაპირო რაიონებში.

ნანილი ამავე სახელწოდებით საკმაოდ პოპულარული ფეხსაცმელი ყოფილა თურქეთში, რომელსაც საზოგადოების დაბალი ფენა ატარებდა. იგი ძირითადად სახლში სატარებელი იყო, თუმცა ზოგჯერ ქუჩაშიც იცვამდნენ (სამსონია 2005:133).

XIX ს-ის დასაწყისში ქართული კოსტიუმი მნიშვნელოვან სახეცვლილებას განიცდის. ტრადიციულ სამოსს ნელ-ნელა ევროპული კოსტიუმი ცვლის და ეს სახეცვლილება სწორედ ფეხსამოსიდან იწყება. ხმარებაში შემოდის ფაბრიკული წარმოების ფეხსაცმელი – წინ თასმით შეკრული ყელიანი, უქუსლო „ბაშმაკები“, ქუსლიანი „პოლსაპოჩკები“ და სხვ. (სურ. 30)⁷. მაღალი საზოგადოების წარმო-

7. ჩორაბს გარდა გვხვდება ჯორაბი, რომელსაც ხმარობდნენ როგორც აღმოსავლეთ ასევე დასავლეთ საქართველოს ბარსა და მთაში. ჯორაბი აღმოსავლური ტერმინია და ქართულად წინდას, ნაქსოვ ფეხსამოსს ნიშნავს, შესამლოა, აქედან დამკვიდრდა ქართულ სიტყვიერებაში.

8. „პოლსაპოჩკები“ ინახება ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს მუზეუმში. საინვ.#56-1957/2-3.

მადგენელი ქალები ძვირფასი მასალის – ატლასის, ლაიკისა და შვეროს ტყავის ფეხსაცმელს ხმარობდნენ (Анчабадзе, Волкова 1990:140).

1875 წელს, თბილისში გაიხსნა ადელხანოვის ქარხანა, რომელიც ფეხსაცმლის წარმოებით იყო დაკავებული (სურ. 29). ასევე იხსნებოდა ევროპული სამოსის მაღაზიები.

გერმანელი მოგზაური ა. ჰაქსტჰაუზენი წერდა – „თავდაპირველად ქალთა სამოსში შემოვიდა პატარა ცვლილება... თეთრი წინდები და ევროპული ფეხსაცმელები ჩაიცვეს... თავდაპირველად თითოთ უჩვენებდნენ ევროპულს, ახლა კი მაღალ ფენებში თითქმის საყოველთაოდაა ევროპული ფეხსამოსი გავრცელებული, საშუალოში კი უკვე საკმაოდ“ (ჰაქსტჰაუზენი 2011: 96).

ამ მოვლენას ყველა ერთნაირად არ შეხვედრია. ბუერისთვის ეს ამბავი აღწოთების საგანიც კი გამხდარა. ბატონიშვილი მარიამი ამის შესახებ გრ. ორბელიანს შესწიოდა: „უი სირცხვილო! გაგონილა, ოთარის ცოლსა ქოშები გაუხდია და ბაშმაკები ჩაუცვამს“. ბატონიშვილი წუხდა, რადგანაც გრძნობდა ახლად შემოსულ ერთ ცვლილებას სხვა დანარჩენიც თან მოჰყვებოდა. გრ. ორბელიანის შეკითხვაზე – მერე ბატონო, რაო რომ ბაშმაკები ჩაუცვამს? მარიამმა უპასუხა: – „ისა შვილო, რომ დღეს ქოშები გაიხდა, ხვალ სხვასაც გაიხდის“ (მეუნარგია ი. 1954: ქართველი მწერლები. 1. გვ. 40).

ევროპული ფეხსამოსი XVIII-XIX სს-ის მზითვის წიგნებშიც მოიხსენიება. მაგ., ანასტასია ლორთქიფანიძის მზითვში (1831 წ.) გაუტანებით „ბაშმაგი ექვსი წყვილი“ (იაშვილი 1974: 217), მანანა ვასილის ასულ ნატროშვილისთვის (XIX ს-ის ბოლო – XX ს-ის დასაწყისი) – „სამი წყვილი ფეხსამოსი, თავის კალოშით“ (იაშვილი 1974: 318), ნიკა ხუციშვილის ასულ ნატალიასთვის (1908 წ.) კი – „ერთი წყვილი ზამთრის ფეხსაცმელი, თავის კალოშით, ერთი წყვილი ზაფხულის ფეხსაცმელი“ (იაშვილი 1974: 325) და სხვ.

ფეხსაცმლის, ისევე როგორც ზოგადად სამოსის ტარების წესი სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენლებისთვის მკაცრად იყო რეგლამენტირებული, რაც მის ფერადოვნებაშიც ვლინდებოდა. როგორც ცნობილია, წითელი მოგვების ტარების უფლება ბიზანტიაში მხოლოდ იმპერატორებს ჰქონდა. დიდგვაროვანთა პორტრეტებზეც უმეტესად წითელ, მოყვითალო-ოქროსფერ და მწვანე ფერის ფეხსაცმელს ვხვდებით. ფერთა სიმბოლიკაში სამივე ფერი დიდებულებისა და მარადიულობის სიმბოლოდ მოიაზრება.

მასალად ოლითგანვე ტყავი გამოიყენებოდა, გვიან შუა საუკუნეებში კი მასთან ერთად, ძვირფასი ქსოვილების – ხავერდის, აბრეშუმის, ატლასის გამოყენებაც დაიწყო, რომელთა ზედაპირიც თვალ-მარგალიტითა და ნაქარგობით იყო გამშვენებული.

ამრიგად, ქართული კოსტიუმის ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტის – ფეხსაცმლის განხილვის მაგალითზე, ნათლად წარმოჩინდა ეპოქისმიერი მსოფლმხედველობა, მისი ესთეტიკა და გარემომცველ სამყაროსთან დამოკიდებულება.

Nino Datunashvili
Georgian Costumes in the Middle Ages Georgia
(Types of shoes, tradition and innovation)

Georgian costumes were changed during the centuries caused by political, economic and cultural situation in the country. Local traditions were joined to foreign ones during the centuries and this fact was mostly indicated on nobles' clothes.

Within the changing of clothes elements, shoes were changed as well. The work illustrates types of footwear existing in the Middle Ages Georgia, their origins and style changes.

When studying clothes it is especially important to analyze clothes preserved in ethnographic materials. Though they mainly consist of the 19th-20th cc outdoor wear, they do not illustrate fully the many-centuries traditions of Georgian clothes. Archaeological excavations do not give much information either. It is possible to enrich the existing information by clothes of historical persons on frescos of temples, reliefs, icons, embroidery and manuscripts as well as according to preserved information in Georgian written sources.

Portraits of historical persons mainly show noblemen clothes. We can consider men's costumes more than women's and children's outdoor wear that have been preserved poorly. Tradition of historical persons depiction comes from the late Middle Ages and the visual material dates back to the 16th -17th cc.

There is a little information in written and scientific literature about the early Middle Ages footwear.

Terminology related to the footwear is given in Sulikhan-Saba Orbeliani's, Iv. Javakhishvili's and N. Chopikashvili's, etc works.

The earliest sample of footwear found on the territory of Georgia dates back to the 2nd AD.

Existing samples of footwear for the early Middle Ages (5th-10th cc) have been preserved mainly on reliefs. Footwear of the 11th-14th cc is preserved on frescos. Portraits of civil people could be found on fresco paintings, goldsmiths art and on miniatures.

In the early Middle Ages two main types of shoes were spread: shoes without heels, soft, tight, short boots so called "mestiseburi" and high boots – "mogvi". In some cases high-heel shoes are found as well.

In the 11th-14th cc civil people generally wore "mogvebi". Some specific samples of "mogvebi" were used in the late Middle Ages as well indicated mainly on the figures of royals. Furthermore, "sarmusas" or "chapulas" were used above the "mogvs".

In the 16th -17th cc short boots or shoes with ribbon heels and slippers with high heels were in fashion.

In the 18thc were appeared a new style of shoes with high heels so called "chvintiani" slippers.

"Potins", "babujes", slippers without heels may be considered as the various types of slippers.

At the same time new types of leather shoes - high boots came in use: straight high boots and folded crumpled ones.

Shoes without lining leather were called "aziatski" in East Georgia, meanwhile they were known as "tsuga" in rest regions of Georgia.

Together with leather, knitted shoes were known in Georgia as well. The earliest fragments were found in the excavated material in Kazbegi. It dates back to the 4th-3rd cc BC.

Knitted footwear had different names. In Tusheti they were called “chita”, in Ajara - “Karachini”, in Kakheti - “Tatmani”, in Guria - “chorabi”.

Worthy to mention that Ajara was known for its typical footwear made of wood rind - “chilatani” and “Natsili”.

European clothes and mainly with its shoes were spread in Georgia in the beginning of the 19th c.

As it has been already mentioned types of clothes were depended on cultural-political situation in the country that is clearly indicated on shoes example.

Georgian clothes were influenced by Byzantine and Sasanian fashions for the beginning. Byzantine clothes were sent to Georgia together with Byzantine titles. Shahs of Sasanian Iran also had tradition to send brilliant clothes as gifts to Georgian noblemen.

In the late Middle Ages Iranians and Ottoman governance influenced not only the cultural life of the country but the clothes too.

According to Italian missionary Arkangelo Lamberti (who was in Odishi for a while) “East Georgia was trading with Iran and Ottoman Turkey. Carpets, leather, saddles broadcloth and other materials were imported into Georgian”.

Spreading of the European clothes in the beginning of the 19th c changed the history of Georgian costumes.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაშიძე... 2013 – აბაშიძე ზ., ბახტაძე მ., ჯანელიძე ო., საქართველო და ქართველები, თბილისი, 2013.

ამირანაშვილი 1944 – ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი, 1944.

ამირანაშვილი 1971 – ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი, 1971.

ბახტაძე 1991 – ბახტაძე ნ., ქვემო ქართლის კლდის ძეგლები, თბილისი, 1991.

გელათი 2007 – თბილისი.

დავითგარეჯის მონასტრები. 2008 – თბილისი.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1991 – ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. მ. ჯანაშვილის გამოცემის მიხედვით, თბილისი, 1991.

თოფურია, ქაღდანი 2000 – თოფურია ვ., ქაღდანი მ., სვანური ლექსიკონი, თბილისი, 2000.

იაშვილი 1974 – იაშვილი მ., მასალები საქართველოს სოციალურ-ეკონომიური ისტორიისათვის (მზითვის წიგნები), თბილისი, 1974.

იაშვილი 1976 – იაშვილი მ., საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (XVII-XIX სს), თბილისი, 1976.

კოშორიძე 2005. კოშორიძე ი., XVI-XVII სს-ის ირანში მოღვაწე სამხედრო არისტოკრატთა ქართული სამოსი, „ნარკვევები“ (შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმი), თბილისი, 2005, ტ. X.

- მაკალათია 1983 – მაკალათია ს., თუშეთი, თბილისი, 1983.
- მაკალათია 2006 – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია
 მანაბელი 2013 – მანაბელი კ., ქართული ისტორიული კოსტიუმი, თბილისი, 2013.
- მცხეთა I. 1955 – მცხეთა, I; თბ., 1955.
- შარდენი 1975 – ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ). თბილისი 1975.
- რაზმაძე 2011 – რაზმაძე ნ., ახატანის წმ. იოანე ნათლისმცემლის ტაძრის მოხატულობა. მოამბე, თბილისი, 2011, II (47-B).
- სამსონია 2005 – სამსონია ი., ხალხური ტანსაცმელი აჭარაში, ბათუმი, 2005.
- საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. 2, თბ., 1973.
- საქართველოს სიძველენი. ტომი II. 1909 – ტფილისი.
- საყვარელიძე 1975 – საყვარელიძე მ., სამეფო კოსტიუმი (ლეონ კახთა მეფის მიხედვით), საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, თბილისი, 1975, ტ. XXXI.
- სულხან-საბა ორბელიანი 1966 – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბილისი, 1966.
- სულხან-საბა ორბელიანი 1993 – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბილისი, 1993.
- სურგულაძე 1993 – ხელმწიფის კარის გარიგება ტექსტი გამოსაცემად მომზადდა ქ. სურგულაძის მიერ, თბილისი, 1993.
- სხირტლაძე 2000 – სხირტლაძე ზ., ისტორიულ პირთა პორტრეტები გარეჯის მრავალმთის ქოლაგირის მონასტერში, თბილისი, 2000.
- სხირტლაძე 2009 – სხირტლაძე ზ., სორის ეკლესია. თბილისი, 2009.
- ქმკელ 2011 – ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი. 2011 – თბილისი.
- ყაუხნიშვილი 1941 – ყაუხნიშვილი ს., გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. IV, ნაკვეთი. I, რედაქტორი თ. ყაუხნიშვილი, თბილისი, 1941.
- ჩიტაია 2001 – ჩიტაია გ., შრომები. ტ. IV, თბილისი, 2001.
- ჩოფიკაშვილი 1964 – ჩოფიკაშვილი ნ., ქართული კოსტიუმი (VI-XIV სს), თბილისი, 1964.
- ციციშვილი 1954 – ციციშვილი ი., მასალები ქართული ჩაცმულობის ისტორიისათვის, თბილისი, 1954.
- ხიდაშელი 1982 – ხიდაშელი მ., ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბილისი, 1982.
- ჯავახიშვილი 1962 – ჯავახიშვილი ივ., მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III-IV, თბილისი, 1962.
- პაქსტჰაუზენი 2011 – პაქსტჰაუზენი ა., საქართველოს შესახებ, თბილისი, 2011.
- Анчабадзе, Волкова 1990 – Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г., Старый Тбилиси, Москва, 1990.
- Байе 1888 – Байе С., Византийское искусство. СПб., 1888.

Кинжалов, Луконин 1960 _ Кинжалов Р., Луконин В., Памятники культуры Сасанидского Ирана, Ленинград, 1960.

Чубинашвили 1939 _ Чубинашвили Г., Иранские влияния в памятниках архитектуры Грузии, международный конгресс по иранскому искусству и археологии, МЛ, 1939.

Kondakov 1924 _ Kondakov N., Les costumes orientaux a la Cour Byzantine, Byzantion. I, Paris, 1924.

Voyage de M-r Chardin en Perse, et autres lieux de. 1740 _ book 4, Amsterdam, 1740.

Tierry 1985 _Tierry N., Essai de gdefinition d'un atelier de sculpture, 1985.

[http //www.amsi.ge/istoria/qc/gorgasali2.html](http://www.amsi.ge/istoria/qc/gorgasali2.html) – ჯუანშერი. ცხოვრება და მოქალაქობა ვახტანგ გორგასლისა.

<http //www.historycivilizations.ru/library/hittites/36.htm> _ Всемирная история. Хетты (По следам исчезнувших культур Востока);

<http //www.nplg.gov.ge/ebooks/authors/visramiani/Visramiani.pdf>

ილუსტრაციების აღწერილობა

1. ფესსაცმლის ღანჩის ფრაგმენტები. არმაზისხევი. II ს.
2. მცხეთის ჯვრის ტაძარი. აღმოსავლეთი ფასადი. ადარნერსე ვიპატოსის გამოსახულება. VI-VII სს. მიჯნა
3. მცხეთის ჯვრის ტაძარი. აღმოსავლეთი ფასადი. დემეტრე ვიპატოსის გამოსახულება. VI-VII სს. მიჯნა
4. მცხეთის ჯვრის ტაძარი. სამხრეთი ფასადი. ერისმთავარ ქობულ-სტეფანოზის გამოსახულების დეტალი. VI-VII სს. მიჯნა
5. ატენის სიონი. აღმოსავლეთი ფასადი. ქტიტორის გამოსახულება. VII ს-ის I ნახევარი.
6. ტბეთის ტაძარი. აშოტ კუხის გამოსახულება. X ს-ის დასაწყისი
7. მოქრული ვერცხლის ღანგარი. ხოსროვ I მხედარმთავრებს შორის. VI ს.
8. მოქრული ვერცხლის ღანგარი. პეროზ მეფის ნადირობის სცენა. V ს.
9. დმანისის (ნაგზაურის) ქვაჯვრის დეტალი. VI ს.
10. ახატანი. წმ. იოანე ნათლისმცემლის ტაძარი. სამხრეთი კედელი. ქტიტორის გამოსახულება. XIII ს.
11. დავით-გარეჯის მრავალმთის ქოლაგირის მონასტერი. თასმეზიანი მოგვების ნიმუშები. XII-XIII სს-ის მიჯნა.
12. ბეთანია. ღაშა-გიორგის ფრესკის ფრაგმენტი. 1205-1207 წწ.
13. ბერთუბანი. მოგვების ჩანახატი ღაშა-გიორგის გამოსახულებიდან. XIII ს-ის 10-იანი წლები.
14. საფარა, წმ. საბას სახელობის ტაძარი. მოგვის ჩანახატი სარგის II ათაბაგის გამოსახულებიდან. XIII-XIV სს. მიჯნა
15. საფარა, წმ. საბას სახელობის ტაძარი. მოგვის ჩანახატი ბექა მანდატურ-თუხუცესის გამოსახულებიდან. XIII-XIV სს. მიჯნა
16. ქალამნის ტიპები
17. საქართველოში, XVI-XVII საუკუნეებში გავრცელებული ფესსაცმლის ტიპები

18. გრემი. ლეონ მეფის გამოსახულების ფრაგმენტი. XVI ს.
19. ბანდული
20. ნახიდური. ბავშვის ტყავის ქოშები. XIV ს.
21. ანტონ კათალიკოსის ქოშები. დ. ერმაკოვის კოლექციიდან
22. გელათი. დავით მეფის ქოშები. დ. ერმაკოვის კოლექციიდან
23. თრიალეთის ვერცხლის თასი. ძვ. წ. II ათასწლეული
24. ხეთური ბარელიეფი
25. „ბახმაჩების“ ამქრის დროშა
26. სპარსული მენეჟმენტების ამქრის დროშა
27. ჩითა
28. ჩილატანი
29. ადელხანოვის ქარხნის ნაწარმი
30. „პოლსაპოკა“. XIX ს.

LIST OF ILLUSTRATIONS

1. Fragments of shoe's bottom. Armaziskhevi. 2nd c.
2. Jvari Monastery at Mtskheta. East façade. Image of Adarnase Vipatos. 6th-7th cc.
3. Jvari Monastery at Mtskheta. East façade. Image of Demetre Vipatos 6th-7th cc.
4. Jvari Monastery at Mtskheta. South façade. Detail of Image Kobul-Stefanoz. 6th-7th cc.
5. Atenis Sioni Church. East façade. Donater's image. Beginning of the 7th c.
6. Tbeti church. Image of Ashot Kukh. Beginning of the 10th c.
7. Silver dish covered with gold. Khosro I among military leaders. 6th c.
8. Silver dish covered with gold. Hunting scene of King Peroz. 5th c.
9. Detail of Dmanisi (Nagzauri) stone cross. 6th c.
10. Akhatani. Church of St. Ioane Natlismtsemeli. Donater's Image of founder. 13th c.
11. Kolagiri Monastery at Davit Garedji. Ribbon shoes. 12-13th cc.
12. Betania. Fragment of Lasha-Giorgi's fresco. 1205-1207 years.
13. Bertubani. Sketch of "mogvebi" from Lasha-Giorgi's fresco. 10's of the 13th c.
14. Sapara. Church of St. Saba. Sketch of "mogvi" from the image of Sargis II Atabagi. 13-14th cc.
15. Sapara. Church of St. Saba. Sketch of "mogvi" from Beqa Mandaturtukutsesi's (minister at court) image. 13-14th cc.
16. Types of "Qalamani".
17. Types of footwear spread in Georgia in the 16-17th cc.
18. Gremi. Fragment of King Leon's image. 16th c.
19. "Banduli"
20. Nakhiduri. Child's leather slippers. 14th c.
21. Slippers of Anton Catholicos. D. Ermakov's collection
22. Gelati. Slippers of Davit Agmashenebeli. D. Ermakov's collection
23. Silver bowl from Trialeti. 2nd milenium
24. Base-relief from Khelty

- 25. Flag of Artisans of “Bakhmachebi”
- 26. Persian boot artisans flag.
- 27. “Chita”
- 28. “Chilatani”
- 29. Production of Adelhkanov’s factory
- 30. A half-boot. 19th c.

ილუსტრაციები



1.



2.



3.



4.



5.



6.



7.



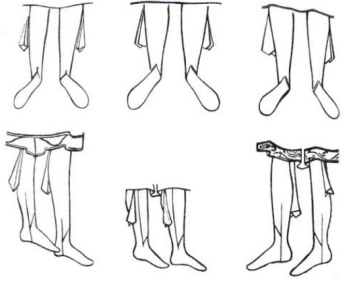
8.



9.



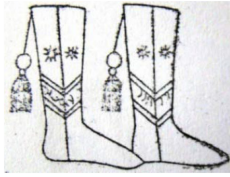
10.



11.



12.



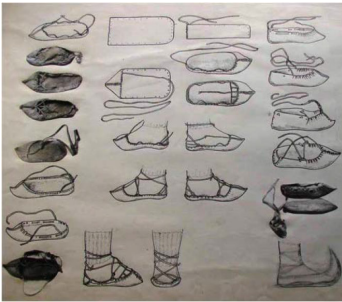
13.



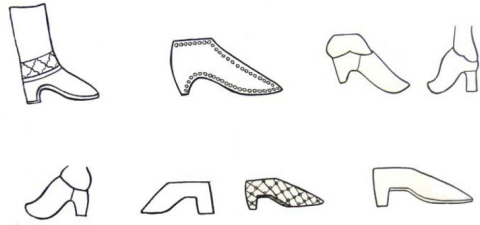
14.



15.



16.



17.



18.



19.



20.



21.



22.



23.



24.

25.



26.



27.



28.



29.



30.



პურთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და
რიტუალური პურები XIX საუკუნის თბილისში

თბილისის კულტურულ-სამეურნეო ცხოვრებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მის შემოგარენში გაშენებულ ბაღ-ბოსტნებს, ვენახებსა და პურის ყანებს, რაც უცხოელი მოგზაურების (ტურნეფორი, შარდენი, გიულდენშტედტი) მიერაც არის აღწერილი (ზონენაშვილი 1989:390; Полиевктов и Натадзе 1929: 40).

ქალაქების შემოგარენში ბაღებისა და ბოსტნების არსებობა საერთოდ დამახასიათებელი ყოფილა შუა საუკუნეების საქალაქო ცხოვრებისათვის (თბილისის ისტორია I ტ. 1990:77-78). მაშინდელი თბილისის მოსახლვრე ადგილები – ვერე, სოლოლაკი, ხარფუხი, ორთაჭალა, კრწანისი, კუკია, დიდუბე, დაფარული იყო ბაღ-ბოსტნებით და ვენახებით. მათი ტერიტორია საკმაოდ კარგად იყო მოვლილი, ირწყვებოდა მტკვრისა და ვერის წყლით და კარგ შემოსავალს აძლევდა მფლობელს (ზონენაშვილი 1989:391).

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ თბილისის შემოგარენში თესდნენ მარცვლეულს (ხორბალს, ქერს); „აქ მოჰყავდათ ხორბალი; წმიდა და თეთრი თბილისური პური“ – აღნიშნავს ევლია ჩელები (თბილისი 1500 1958: 41-46). ყანებს განსაკუთრებით დიდი ფართობები ეჭირა ლილოსა და გლდანში (ზონენაშვილი 1989: 391). იოანე ბაგრატიონის „ქართლ-კახეთის აღწერაში“ ქ. თბილისის მხარის აღწერისას მოხსენიებულია: „ლილოს ტბის მინდვრები ავჭალის საზღვრამდის, ნორიოსა და ავჭალა { ს } შუა მომთო ადგილი, სათიბი, მარტყოფის მინდორში დიდი ხოდაბუნი სამეფო“ (იოანე ბაგრატიონი 1986:81). პურეულის თესვას დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ასევე ვერის ხეობის სოფლებში, სადაც სხვადასხვა ჯიშის პურეული მოჰყავდათ: წითელი დოლი, თეთრი დოლი, შავი თავთუხი, თეთრი თავთუხი, პოშოლა, შავფხა, ქერი, ძველი თესლი, ახალი თესლი, ოთხკუთხა ქერი, შვრია, ჭკავი, ფეტვი, სელი, ასევე სიმინდი და მზესუმზირა (სონდულაშვილი 1964: 143). ამდენად, დედაქალაქს საკუთარი პურიც ჰქონდა.

მდ. მტკვარს მრავალ სასიცოცხლო ფუნქციებს შორის სარწყავი დანიშნულებაც ქონდა. მასზე აგრეთვე, ქალაქელებს და ადგილობრივ მოსახლეობას წისქვილები ჰქონდათ გამართული, სადაც ადგილობრივ მოწეული მარცვლეული იფქვებოდა (იხ. ფოტო N2, N3). სამეურნეო საქმიანობა თბილისის ტერიტორიაზე კონცენტრირებული უნდა ყოფილიყო მადათოვის კუნძულის რაიონში და მის მახლობლად მდ. მტკვრის ნაპირას, რასაც მოწმობს ის, რომ სწორედ აქ იყო თავმოყრილი ძველი დროიდან წისქვილები, რომელთა აღწერა მოცემულია არაბ გეოგრაფთა თხზულებებში (ბერიძე 1977: 28; Полиевктов и Натадзе 1929: 2; თბილისის ისტორია I ტ. 1990: 77) (იხ. ფოტო N1).

თბილისში პურისა და ხორბლეულის სავაჭრო ადგილები განთავსებული იყო თათრის მოედანზე, რომელსაც ალაფხანა ეწოდებოდა, სარდარ აბადის მოედანზე,

პურის მოედანზე და სხვ. (დორეული 1989: 282; ნეიძე 1989: 348; კვიციანი 1983: 14; ბალახაშვილი 1951: 104).

ქართველი ხალხის ყოფაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფქვილისგან დამზადებულ საკვებს, განსაკუთრებით კი – პურს, იგი ფიზიკური არსებობის აუცილებელ საგნად იქცა. პური რჩენის, არსებობის, საზრდოობის, ლხინის, ხელგაშლილობის, სიცოცხლის, ბედნიერების სინონიმად გახდა – „პურს მაჭმევს;“ „პურადი“ (|| სტუმართმოყვარე); „პურობა“ (|| წვეულება); „პურად ძვირი“ (|| ძუნწი); „დიდი ხნის პურს ვერა სჭამს“ (დიდხანს ვერ იცოცხლებს) და სხვ. (ჯიქია 1979: 58-59).

პურის მცხობელი ძველი ქართულით „მეპურედ“ იწოდებოდა. ამასთან, ადრევე დამკვიდრდა „მეპურის“ შემცვლელი ტერმინი „ხაბაზი“. „სახაბაზო“ კი ეწოდებოდა ადგილს, სადაც „საცხობელი პურისაი“ ანუ „თორნე“ იყო მოთავსებული (მესხია I ტ. 1982: 150).

„თორნე“ წარმოადგენს დიდ ორმოს, რამდენადმე შეზნექილი თიხის კედლებით. სოფლებში თორნე სახლის მახლობლად, საცხოვრებლის წინა მხარეს იყო განლაგებული, ქალაქებში კი – ბაზრებში (Бакраძე „Кавказ“ N20, 1851). თორნის გარდა პურის გამოსაცხობად განკუთვნილ ნაგებობად ითვლებოდა „ღუმელი“-ც, ანუ „ფურნე“ (მესხია I ტ. 1982: 151-152). „ფურნე“ – ნიშნავს პურის საცხობს, რომელიც წარმოდგება ქართული სიტყვიდან – პური. თბილისში გავრცელებულ ფურნებს თავისი მოწყობილობით რაიმე განსაკუთრებული არა აქვს და იგი მსგავსია რუსული სამზარეულო ღუმელის, – აღნიშნავს დ. ბაქრაძე (Бакраძე „Кавказ“ N20, 1851). ფურნის მშენებელი ოსატატები უმთავრესად ბერძნები იყვნენ, თუმცა ქართველებსაც ეხერხებოდათ ეს საქმე. ძველ თბილისშიაც მეფურნე ჩვეულებრივ იყო ბერძენი, რომელიც თავისი ბერძნული კოსტიუმით გამოირჩეოდა (ზანდუკელი 1990: 136 ; Бакраძე „Кавказ“ N20, 1851). თორნის პური უფრო გემრიელად ითვლება, ვიდრე ფურნისა, სამაგიეროდ, ფურნეში გამომცხვარი პური გაცილებით გამძლეა. თონეში გამოცხობის პროცესი უფრო რთულია, ფურნე უფრო მოხერხებული. თონეში ყოველგვარი სახე მარცვლეულისა არ ცხვება, ფურნეში კი – სულ ერთია, რა ჯიშის ხორბლის პურს გამოაცხობ. ფურნეში თონესთან შედარებით რბილი ცომიც ბევრად მატულობს, მაგრამ მას ბევრი შეშა სჭირდება (ზანდუკელი 1990: 135). პურის გარდა ფურნეში აცხობდნენ მჭადს, ნაზუქს, ქადას, ასევე ახმობდნენ ხილს, წვავდნენ გოჭს, ფრინველს. თორნეში კი, მხოლოდ პური, ლავაში და ნაზუქი ცხვებოდა (ზანდუკელი 1990: 136).

თბილისში მეპურეები ძირითადად რაჭველები იყვნენ. შ. ჩხეტიას ცნობით, XIX-ის II ნახევარში, თბილისში 200 ხაბაზი ყოფილა (ჩხეტია 1938: 87).

მეპურეს რამდენიმე დამხმარე კაცი ჰყავდა: ცომის მომზედი, ცომის გამშლედი და ჩამკერედი. ყველაზე ძნელი სამუშაო თონესთან იყო. შევირდი ცომს გაშლიდა, დააგუნდავებდა და მიაწოდებდა თონეში ჩამკერელს (აბესაძე 1986: 49).

ცომის მოშედა ხდებოდა საფურის – ხაშის საშუალებით. ხაში „ფშალას“ ყვავილისაგან კეთდებოდა, რომელიც პურს კარგ არომატს აძლევდა. იყო ხაშის სახეობა „კოჭიკი“, რომელიც ზამთრობით იხმარებოდა (აბესაძე 1986: 49).

პურის ცხობის დროს საქართველოში გამოიყენებოდა სპეციალური დანიშნულების საგნები: ხის ვარცლი, თაბახი, გობი (დას. საქართველოში) – ცომის

მოსაზრებით; საყურადღებოა, ვარცლთან დაკავშირებული ხალხური რწმენა, რომლის მიხედვით, ვარცლის გაბზარვა დიასახლისის სიკვდილს მოასწავებდა, ხოლო გაბზარული ვარცლის დასიზმრება ოჯახის უბედურების მაუწყებელი იყო. საფხეკელი -ასტამი, რითაც ვარცლიდან ფხეკდნენ ცომს; ორომი – ბრტყელი ფიცარი, თორნესთან სახმარი, რითაც ცომის გუნდები მიჰქონდათ; გამომცხვარ პურს იღებდნენ კავიანი შამფურით, ხოლო ბრტყელპირიანი შამფურით ჩაფხეკდნენ თორნეზე მიკრობილ პურს; ასევე სცოდნიათ ლაფათა – პატარა ბალიშით, რაზედაც ლავაშს დადებდნენ და მისი საშუალებით თონეს აკრავდნენ; დაბოლოს, ხონჩა – ნაპირებგამოყვანილი, რითაც სუფრაზე მიჰქონდათ გამომცხვარი პური (ხაზარაძე 1978: 38 – 41; მასალები საქართველოს შინა მრეწველობისათვის და ხელოსნობის ისტორიისათვის III ტ. II ნაწ. 1986: 192). მეპურეები ძირითადად აცხობდნენ ლავაშს, მრგვალ პურს, შოთს და სხვადასხვა სახის ფუნთუშეულს (აბესაძე 1986: 49).

ქართული პურების შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ჟან შარდენი, რომელიც XVIII-ის 70-იან წწ.-ში თბილისში, ვახტანგ V-ის სასახლეში ქორწილს დასწრება. იგი წერს: „მოიტანეს პური სამნაირი: თხელი, როგორც ქარაღდი, თითის სისხო და პატარ-პატარა დაშაქრული პურები.“ შარდენის მიერ დასახელებული სამი სახის პური სხვა არაფერია თუ არა ე. წ. „უხა,“ რომელსაც ქორწილებში ბოლო დრომდე საგანგებოდ აკეთებდნენ ქართლში; „თონის პური,“ რომელიც მართლაც თითის სისქეა და „ნაზუქი,“ რომელსაც რძისა და თაფლიანი წყლით ზეგენ და ისე აცხობენ. ამ უკანასკნელსაც ქართლში დღესაც ხშირად მოიხმარენ (აბესაძე 1988: 82).

თორნეებში ცხვებოდა რამოდენიმე სახეობის პური: პირველი სახის პური – საკმაოდ მძიმე ცომისა იყო, წონით, უმეტეს შემთხვევაში 2 ფუნტის, მეორე – ლავაში, თხელი, გრძელი ფორმის, რბილი ცომის, მას თორნიდან იღებდნენ ნახევრად გამომცხვარს; მესამე – ლავაშზე ცოტათი სქელი, მოგრძო, ოვალური ფორმის, მას საგარეჯო ერქვა; იყო ასევე ლავაშის სახის პურები, მათ თახთახს ეძახდნენ და ავადმყოფებისთვის იყენებდნენ (ТФВ N73, 1830).

იაკობ ბალახაშვილის ცნობით, ქართული პურის გავრცელებული სახეობანი ყოფილა: მურასა, საგარეჯო, პირგაჭრილი, კაკალა, შოთი, თახთახი – ლავაშის სახის პური, რომელსაც ავადმყოფებისთვის იყენებდნენ და სიფრიფანა ლავაში, რომელიც თბილისელებისთვის პურიც იყო, საჭმლის გასახვევიც, ხელსახოციცა და თეფშიც. დღეობებსა და სამღვთოს დროს აცხობდნენ „ჯვარის მამის“ ლავაშებს, რომლებსაც თოკზე გადაფენდნენ და ისე ყიდდნენ. თორნის პურებსა და ლავაშებს თაბახებზე – ხონჩაზე დადებულებს დაატარებდნენ ბაზრებში, მოედნებსა და ქუჩებში (ბალახაშვილი 1951: 83). თბილისური ბაზრის ლავაში ყოფილა სამკუთხა ფორმის. სცოდნიათ გრძელი ფორმის პურიც – შოთი. განსაკუთრებით საუცხოო ყოფილა თხელი ლავაში, რომლებსაც მოგრძო, ოვალურ ფორმას აძლევდნენ. მას ადგილობრივი მოსახლეობა უმთავრესად ქეიფებში მოიხმარს და შეექცევიან სხვათა შორის, მოთაღთან და დაფშხნილ ყველთან ერთად, – წერს დ. ბაქრაძე (Бакрадзе „Кавказ“ N 20, 1851).

რუსეთთან ურთიერთობამ, რუს სამხედრო მოხელეთა ყოფნამ თბილისში, ბუნებრივად გამოიწვია რუსული პურის საცხობის მოწყობა. „ერევნის მოედნიდან ქვეით, – გადმოგვცემს დუნკელ – ველინგი, – მოსჩანს ფურნე, რომელშიაც აცხო-

ბენ პურს.“ რუსულ პურს „ფრანგული ბუდეები“ მოჰყვა. „ფრანგულ ბუდეებს“ „პიროჟები“, „სტრანსბურგის ღვეძელები და სხვა რუსული და ევროპული ნამცხვრები“ – გადმოგვცემს იაკ. ბალახაშვილი (ბალახაშვილი 1951: 84).

განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში პურთან დაკავშირებულ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებს და აკრძალვებს, რაც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და გარკვეულ როლს ასრულებს რელიგიური აზროვნების შესწავლის საქმეში.

პური გახდა რელიგიური წეს-ჩვეულებების, საოჯახო-სახეიმო და მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული რიტუალების ერთ-ერთი მთავარი ელემენტი (ბარდაველიძე, ჩიტაია 1939: 14).

პურის ფქვილს მიეწერებოდა განსაკუთრებული სიწმინდე და სიუხვის დიდი ძალა. პურის ფქვილს ინახავდნენ „წმინდა“ ადგილას მოთავსებულ კიღობნებში (Бардавелидзе 1957: 122). ფქვილიან კოდს შუაში ნახშირს ჩააყოლებენ, „მადლი ექნება, ეშმაკ არ დაეპატრონება“-ო (ბარდაველიძე, ჩიტაია 1939: 9).

ცომის ან პურის მიწაზე დავარდნა დიდ ცოდვად ითვლებოდა, უნდა აედოთ, ეკოცნათ, ღმერთისთვის პატიება ეთხოვათ და დაედოთ ტაბლაზე (ჯიქია 1979: 58). პურის უკუღმა დადება დიასახლისის სიკვდილის მომასწავებლად მიაჩნდათ. ლუკმის დატოვება – „ჯანის მოკლება.“ პურის ნატეხი თუ ვერტიკალურ მდგომარეობაში დარჩებოდა სუფრაზე, იტყოდნენ: „პური დაჯდა“ ე. ი. სტუმარი მოვალე (სახოკია 1954: 101). აღმოსავლეთ საქართველოში „ხაშის“ გასესხება არ იცოდნენ, მაგრამ თუ აუცილებელი იყო, ნაწილს მოგლეჯდნენ და დატოვებდნენ, რომ ბარაქა არ გაჰყოლოდა (ჯიქია 1979: 60). საინტერესოა გურიაში „მიწის გაჯერიების“ რიტუალში პურისა და ხაჭაპურის შეწირვის წესი (ჩიტაია 1928: 228-229). თორნეში პირველად ლავაშს კენტად ჩააცხობდნენ, რომ მზელავს ტყუპი არ გასჩენოდა. მორღველები წესისამებრ, პირველ პურს არ გაასესხებდნენ, რაც მათი რწმენით, დაკავშირებული იყო პირველი შვილის კეთილდროებასთან (ჯიქია 1979:61). მშობიარობის შემდეგ ქალი გარკვეულ ხანს პურს ვერ გამოაცხობდა, თუმცა სხვა საოჯახო საქმეს ჩვეულებრივი წესით ასრულებდა (ჯიქია 1979:61). ახლად გამომცხვარი პურით მეზობლების მოკითხვა, გამვლელების მიპატიუება სცოდნიათ. თონეშიც რომ ყოფილიყო მცხობელი „ჩაყუდებული“, უნდა შეეწყვიტა ჩაკვრა და გამვლელისათვის პური მიეწოდებინა. რწმენით, საჭმელ-სასმელს რასაც გასცემდნენ თავისი ხელით, საიქიოს გაშლილ სუფრად მიუვიდოდა მათ მიცვალებულებს (ჯიქია 1979: 61).

საქორწილო პურის ცომს ობოლს არ მოაზღვრებდნენ, უსათუოდ დედ-მამიანი უნდა ყოფილიყო. პური ხაშიანი უნდა ყოფილიყო, ხშიადი არ შეიძლებოდა (ჯიქია 1979:61). ქორწილში აუცილებელი იყო ერთი „ჯვარის პურის“ გამოცხობა (ხევსურეთი, ქართლი). ქართლში „ჯვარის პურზე“ დასობილ ხის ჯვარზე სამივე მხარეს წითელ ვაშლებს ჩამოკიდებდნენ. ირგვლივ გვრიტის ფორმის პურებს დაასხამდნენ ან პატარა ბავშვის ფორმას გამოხატავდნენ (სონდულაშვილი 1964: 174). მსგავსი რიტუალური პურები ქორწილში, სცოდნიათ რუსეთშიაც (Егоров 1909: 4-5).

საინტერესოა პურთან დაკავშირებული ჩვეულებები ბავშვის აღზრდის დროს. ბავშვს, აკვანში რომ ჩააწვენდნენ, თავთან, შუაში და ბოლოში, პურებს ან ქადას დაუწყოებდნენ, აკვნის ქვეშ კი, ფქვილიან ჯამს დაუდებდნენ. ბავშვის პირველი

ამოსული კბილის დამნახავს უცხოზღვრე მოგრძო კუბატს, ან ქადას, ან ბავშვის მკლავის სიგრძის შოთს. პირველად აკენის გარეთ გამოტანაც „მზის კვერების“ გამოცხობით აღინიშნებოდა (ჯიქია 1979: 66).

ტრადიციული შეხედულებით, ადამიანს ბედი დაბადებიდანვე ეწერებოდა. „ბედის წერის“ საკითხიც ასტრალურ სამყაროსთან მიმართებაში განიხილებოდა. ბედის დღედ მთელს საქართველოში ახალიწელი – მზის, ბუნების აღორძინებისა და ნაყოფიერების დღესასწაულად ითვლებოდა (სურგულაძე 1986:31-32). ვ. ბარდაველიძე ნაშრომში, „სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ახალი წლის ციკლი,“ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ახალი წელიწადი ზამთრის მზის მობრუნების დღეობაა და ამ დღეობაზე „კარგი წელიწადის შეცვლას და მრავალი ახალი წლის მშვიდობით მოსწრებას“ „ქალბაბარს,“ მისი აზრით, მზის ღვთაებას ევედრებიან (ბარდაველიძე 1939: 101). აცხობენ მზის გამოსახულების მქონე ტაბლას. საყურადღებოა, რომ ტაბლასაც „ქალბაბარი“ ჰქვია, რაც მზის ღვთაების სიმბოლური გამოსახულებაა. შემდეგ სრულდება მაგიური მოქმედება: ღია ცის ქვეშ ოჯახის წევრები ტაბლა ქალბაბარს ერთმანეთს ესვრიან და ჰაერში იჭერენ, რის შემდეგ ტაბლას ანაწილებენ და შეექცევიან (ბარდაველიძე 1939: 101).

ცის ქვეშ დისკოსებრი და ნაპირებში მრავალი ქიმის საშუალებით „გასხივოსნებული“ კვერის გადასროლა და დაჭერა, მნათობი მზის მოქცევის აღმნიშვნელ მაგიურ მოქმედებას წარმოადგენს (ბარდაველიძე 1939:101). მორღველებს წესად ჰქონიათ ქალის სახლში სიძისა და პატარძლის სახელზე პურების ზემოთ სროლა რიგრიგობით, რასაც პურის ცეკვას უწოდებენ (Динес 1963: 111). ქვემო აღვანშიც სცოდნიათ მზის სახის კვერის გამოცხობა, რომელსაც „ჭკერში ჭყეცია“ ან „ნაცარქექია კერის დედა“ ერქვა (სურგულაძე 1986: 30).

ამდენად, რიტუალური პურები მაგიური მოქმედების შესრულებაში კოსმოგონიურ დატვირთვას იძენს და მნიშვნელოვანი ფუნქციის მატარებელია.

ზამთრის დღესასწაულების ციკლი თბილისში 4 დეკემბრიდან იწყებოდა და ქრისტიანული დღესასწაულით ბარბარობით აღინიშნებოდა (ჩინჩალაძე 1991: 7). სვანეთში და რაჭა-ლეჩხუმში წლიური დღეობების ათვლას იწყებდნენ „ბარბალობიდან,“ რომელიც 4 დეკემბერს ემთხვეოდა და ადგილობრივი ტრადიციით, მომავალი ახალი წლის პირველი დალოცვა სწორედ ბარბალობა დღეს ხდებოდა და ეს დღე ბედობის დღედაც ითვლებოდა (მინდაძე, აბაკელია 1988: 44).

წმ. ბარბარე ითვლებოდა თვალთახედვის და „ბატონების“ მფარველ ღვთაებად. მის სახელზე ნიგვზიანი ქაღების, კაკლების და ქათმის შეწირვა სცოდნიათ (ჯანაშვილი 1899:163; შველიძე 1983: 54).

1 იანვარს თბილისში დღესასწაულობდნენ ახალ წელს. ამ დღისთვის ოჯახის თითოეული წევრის სახელზე ცხვებოდა ბედის პურები. თუ რომელიმე პური ჩავარდებოდა და კარგად არ ამოფუვდებოდა, – ითვლებოდა ცუდ ნიშნად ოჯახის იმ წევრისთვის, ვისთვისაც იყო იგი განკუთვნილი (Вердеревский „Кавказ“ N1, 1855). ბედის პურების შემდეგ იწყებდნენ სხვადასხვა ფორმის რიტუალური პურების გამოცხობას, რომელთაც სხვადასხვა ფორმას აძლევდნენ, მაგალითად: წიგნის, ნემსის, მაკრატლის, კაღმის, იმის მიხედვით, ვინ რა ხელობის იყო. განსაკუთრებული პური ან თაფლაკვერა, რომელიც ამ დღეს ცხვებოდა, იყო ადამიანის ფორმისა, რომელსაც თვალების ადგილას ქიშმიშები ქონდა და განკუთვნილი იყო წმ.

ბასილი დიდის სახელზე, რომლის დღესასწაულს მართლმადიდებლური ეკლესია აღნიშნავდა 1 იანვარს. ამ პურს „ბასილას“ ეძახდნენ (Романов „Кавказ“ N3, 1846).

საინტერესო ჩვეულება ჰქონიათ ნათლისღების დღესასწაულზე თბილისელებს. ამ დღეს ყველა ცდილობდა ერთმანეთისთვის დაესწროთ ნაკურთხი წყლით ჭურჭლის ავსება. შემდეგ სახლისკენ გარბოდნენ, აძვრებოდნენ მიწურის ბანზე და იქ დატანებული სასინათლე ჭრილიდან ასხამდნენ „წმინდა“ წყალს პურის საფუარიან ქვებში, რომელიც საგანგებოდ შინ დარჩენილ ოჯახის რომელიმე წევრს ეჭირა. როგორც ცნობილია, ძველ მიწათმოქმედ ხალხებში ბარაქის ცნება უშუალოდ მარცვლეულის სიუხვესთანაა გაიგივებული (ჩინჩალაძე 1991: 21).

თბილისის სომხურ მოსახლეობაში დიდ მარხვამდე ორი კვირით ადრე სურბ-სარქისისადმი მიძღვნილი დღესასწაული იმართებოდა. დღესასწაულის დამდეგს, საღამოს, რიტუალურ შეჭამანდს, ე. წ. „ქუმელს“ ამზადებდნენ (ხორბლის, თაფლისა და წყლისაგან). მას დიდი თევზით, ღამით თაროზე შემოდგამდნენ იმ იმედით, რომ სურბ-სარქისი თავისი ცხენის ნაკვალევს დაამჩნევდა, რაც ითვლებოდა მოახლოებული ქორწილის ნიშანდ (Берзенов Кавказ N43 1851). ქუმელს შაბათს მიირთმევდნენ. შაბათსვე ხორბლისა და ერბოსგან ხარშავდნენ ფაფას (Бахтуров 1913: 31). ფაფიან თევზს ეზოში ან სახლის ბანზე დგამდნენ მომავალი ნეფე-დედოფლის სახელზე, თან ისურვებდნენ, რომ ბელურის მიერ ყოფილიყო აკენკილი. ამის მერე, რომელ მხარესაც ჩიტი გაფრინდებოდა, ახალგაზრდაც იმ მხარეს ეწეოდა ბედს („Кавказ“ N43 1851: 2).

სურბ-სარქისის დღესასწაულის დამდეგს, გასათხოვარი ქალიშვილები ძილის წინ ჭამდნენ მარილიან კვერებს (ერთ მუჭა ფქვილზე ორი კოვზი მარილი), რათა სიზმარში მომავალი საქმრო ენახათ. ვინც ძილში მარჯვენა ხელით წყალს დააღვეინებდათ, საბედოც ის იქნებოდა (Вердеревский 1854: 553). სურბ-სარქისის დღესასწაულში ასახულია ფქვილზე, ფაფეულზე და კვერებზე მკითხაობის ტრადიცია.

ყველიერამდე რამოდენიმე დღით ადრე თითოეული ოჯახი შეძლებისდაგვარად იმარაგებდა ფქვილს, ერბოს, რძესა და კვერცხს. ყველიერში, ორშაბათიდან იწყებდნენ მთელი კვირის სამყოფი ნაზუქების, ქაღების, ხმიაღების, ხაჭაპურების გამოცხობას. ორშაბათსვე აკეთებდნენ „ჩიტის ფაფას“ და ასრულებდნენ ჩვეულებას, რომელსაც „ჩიტის ფაფობა“ ეწოდებოდა. ამ ჩვეულების მიხედვით, დილით, სქლად მოადუღებდნენ ხორბლის ფაფას, რომელსაც პატარა თევშებზე გაანაწილებდნენ, ხოლო ოჯახის უფროსი ქალიშვილი ამ თევშებს რომელიმე ამადლებულ ადგილას, სახლის ბანზე, ან ღობეზე მოათავსებდა. თვითონ დაიმაღლებოდა და უთვალთვალებდა ჩიტებს. თუ ბელურა აკენკავდა ფაფას და მეზობელი სახლის ბანზე დაფრინდებოდა, ეს ნიშნავდა, რომ ქალიშვილის საქმრო ამ სახლში ცხოვრობდა. თუ ბელურა შორს გაფრინდებოდა, იმის ნიშანი იყო, რომ საქმროც შორიდან იქნებოდა. ამის შემდგომ, გოგონა სახლში ბრუნდებოდა და ნანახს დედას და ახლო ნათესავებს უამბობდა. დიასახლისი „ჩიტის ფაფას“ ჩამოურიგებდა სტუმრებს, რომელსაც ერბოს ნაჭერი ელო ზემოდან და ყველა ბოლომდე შექცეოდა (Басхаров 1881: 38).

ყველიერის ხუთშაბათს, წმინდა შიოს ხსენების დღეს, თბილისში აცხობდნენ ე.წ. „შიოს ქაღებს“. ამ დღესვე სრულდებოდა თაგვების განდევნის წეს-ჩვეულება.

დიახსნის ცალ ხელში ნაზუქით, მეორეში – ასკიდის წკნელით, ჩამოუვლიდა თაროებს, წნელს ურაკუნებდა და გაიძახოდა თავგო, თავგო, გამოდიო (Вердеревский 1854: 560).

მ. რაბინოვიჩის ცნობით, რუსეთში, ე.წ. „ზამთრის გაცილების“ („проводы зимы“) დროს ყველიერში, მნიშვნელოვან რიტუალურ საკვებს წარმოადგენდნენ ბლინები. მკვევეართა აზრით, – აღნიშნავს რაბინოვიჩი, თვითონ მრგვალი ფორმა ბლინისა დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან და ბლინი წარმოადგენდა მზის სიმბოლოს (Рабинович 1988: 245).

დატირებისა და მიცვალებულის ხსენების დღეებში ხდებოდა ხორბლისაგან ფაფისებრი შეჭამანდების წანდილის და კორკოტის მომზადება. მოხარშულ ხორბალს ურევდნენ თაფლს, რომელსაც თავზე მოაყრიდნენ ქიშიშს, ნუშს, პიტნის კანფეტებსა და დანაყიდ დარიჩინს (Ерицров Кавказ N12 1888: 2). ბერძნებსაც სცოდნიათ ქელესზე ხობლის დამზადება ნიგეზით, თხილითა და შაქრით (აბესაძე 1988: 76). ცნობილია, რომ მიცვალებულის სახელზე ხორბლის ფაფისებრი კერძები (წანდილი, კორკოტი) მცენარეულობის მოკვდავ-ადღვენადი ღვთაების კულტმსახურების ელემენტია, რადგანაც მიცვალებული უძველესი ხალხური შეხედულებების თანახმად მოკვდავ-ადღვენად ღვთაებებთანაა გაიგივებული (Брегадзе 1970: 56; სურგულაძე 1986: 83).

ღვინის სმის დროს ერთ თავისებურ ჩვეულებას აღწერს ი. გრიშაშვილი, - თუ სვამენ მკვედრის შესანდობარს, მაშინ ღვინოს თავს წაუქცევდნენ პურზედ (გრიშაშვილი 1963:53). ქვემო ქართლში, ქელესზე საფლავიდან მობრუნებულ ხალხს ეზოს კარებში მდგარი შინაური ქალი მომსვლელთ მიაწვდიდა ჯამით ბოლღიწოს (ღვინოში ჩაყრილი პური). ისინი თითო ლუკმას შეჭამდნენ და იტყოდნენ: „მიაგებოსო“ (ქაჯაია 1990: 154).

ქრისტიანული ტრადიციით, დიდმარხვის პირველი შაბათი წმინდა თევდორეს ეძღვნებოდა. საყურადღებოა რომ, რაჭა-ლეჩხუმში წმ. თევდორეს ხსენების დღე თავთაგების ღოცვისთვის იყო განკუთვნილი (მინდაძე, აბაკელია 1988: 46), რაც მიუთითებს წარმართული და ქრისტიანული რელიგიების შრწყმას.

თბილისში აღდგომიდან ამდღებამდე, ორშაბათობით, თითოეული ამქარი რიგ-რიგობით ყიდულობდა ცხვრებსა და ხორბალს, აკეთებდნენ შილაფლავს, წვავდნენ მწვადებს და ლავაშებთან ერთად, ერთ ნაწილს უგზავნიდნენ პატიმრებს, მეორეს – გლახაკებს ეკლესიების გაღვენებში. ასეთ სუფრებს საღმთო ეწოდებოდა. ამას აკეთებდნენ რათა ნათესებისა და ნაყოფის კარგი მოსავალი მოსულიყო (ჩინჩალაძე 1901: 21). მოსავლის სიუხვე და ნაყოფის სიჭარბე კი დაკავშირებული იყო ცასთან, ციურ მოვლენებთან და მნათობთა მოძრაობასთან.

შეხედულებები სამყაროს აგებულებასა და მნათობთა მოძრაობის შესახებ არეკლილია როგორც მითში, ისევე ძველი ხალხების ემპირიულ კოსმოგონიაშიც, რომლის თანახმადმზე მზე გარს უვლის დედამიწას. მზეს გამოხატავდნენ ყოველთვის მოძრაობისას, რადგან შეხედულებებისამებრ, მნათობები წარმოუდგენელია მოძრაობის გარეშე. არც მითში, არც მატერიალური კულტურის ძეგლებზე არარსებობს „დამდგარ“ ციურ სხეულთა გამოსახულება. რაიმე ნიშანი უსათუოდ მიუთითებს მის მოძრაობაზე (სურგულაძე 1986: 40). ქართველთა წარმოდგენების თანახმად, ვისაც მზე დაუდგება, ის მოკვდება, ამასვე ნიშნავს თვალის დადგომაც.

ეს გამოთქმები ემყარება შეხედულებას მზისა და თვალის ურთიერთმიმართებაზე (სურგულაძე 1986: 79).

ყოფაში ასტრალური შინაარსით დატვირთული სიმბოლური ნიშნების სიმრავლე დასტურდება ჭურჭელზე, ავეჯზე, საცხოვრებელზე, რიტუალურ პურებზე, ტანსაცმელზე და ა. შ. თუმცა, ახალ ყოფაში, არქეოლოგიურ მასალასთან შედარებით მათი რაოდენობა შემცირებულია, მაგრამ წესის არქაულობა, ნიშანთა სიმრავლე და მათი სიმბოლიკა, გვაფიქრებინებს, რომ ნიშანთა გამოყვანა ოდეს-დაც შედიოდა რიტუალში და რიტუალის აღმსრულებელი პირის კომპეტენციაში. ამ მოსაზრებას ადასტურებს რიტუალური პურებისა და კვერების ფორმა, სადაც დასტურდება ასტრალური სიმბოლიკაცა და რიტუალიც (სურგულაძე 1986:29-30). გავიხსენოთ მზის სახის კვერები: „ჭერში ჭყეტია“(ქვემო ალვანი), „ქაღბაბარი“ (სვანეთი). ამ საკითხთან დაკავშირებით, საგულისხმოდ მიგვანჩნია თბილისის ისტორიის მუზეუმში დაცული რიტუალური პურების საცხობი ყალიბების განხილვა.

თბილისის ისტორიის მუზეუმში დაცული რიტუალური პურების საცხობი ყალიბები მუზეუმს გადაეცა ქალაქის აღმასკომისგან 1927 წ-ს, რომლებიც მიეკუთვნება XIX ს-ის ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისს. მასალად გამოყენებულია თითბერი და სპილენძი, ფორმით მრგვალია და დიამეტრი მერყეობს 35-40 სმ-ის ფარგლებში, რაოდენობა – 6 ერთეული.

აღნიშნულ ყალიბებზე გამოსახულია სიცოცხლის ხე, ასტრალური სიმბოლოები და ზოომორფული გამოსახულებები, რომელთაც დიდი ხნის ტრადიცია აქვთ მთელს მსოფლიოში. რიტუალურ ყალიბებზე გამოსახული მზე, ბორჯღალი და მცირე მნათობები მოძრაობაშია, რაზედაც მეტყველებს წრიულად, მათ გარშემო, ერთი მიმართულებით მბრუნავი ცხოველის (შველი), ზოგან ფრინველის (წერო) გამოსახულებები (იხ. ფოტო N4, N5, N6). ერთ-ერთ ყალიბზე დამდაა, რუსეთის იმპერიის სიმბოლო, ორთავიანი არწივი და რუსული წარწერის ფრაგმენტი („А. ПОЖИКО...“).

პურის ყალიბებზე და ამდენად, პურზე ასტრალური ნიშნების გამოსახვა კიდევ ერთხელ ადასტურებს პურისთვის მაგიური ძალის მინიჭების ტრადიციას. მას მიეწერებოდა ნაყოფიერების, ბარაქიანობის, სიცოცხლისა და დღეგრძელობის თვისებები, ეს ყველაფერი კი, დაკავშირებული იყო ასტრალურ სამყაროსთან, კერძოდ, მზის კულტთან.

ზემოთ ნახსენები რიტუალური პურის საცხობი ყალიბები ჩვენი აზრით, წარმოადგენს სწორედ არქაული ყოფიდან, ასტრალური სიმბოლიკის, ქრისტიანულ პერიოდში გადმოტანის ტრადიციის ნიმუშს, რისი მაგალითებიც მრავლად გვხვდება ქრისტიანულ საკულტო ძეგლებზეც ასტრალური თუ ზოომორფული გამოსახულებების სახით. მაგრამ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ნიშანთა სიმბოლიკა, რელიგიურ – მითოლოგიური ასპექტები, შესუსტებულია და მათი გამოსახვის წესი უფრო მხატვრულ ტრადიციას უახლოვდება, ვიდრე სარწმუნოებრივს, მაშინ როცა არქეოლოგიურ, განსაკუთრებით დამწერლობის წინარე ძეგლებზე, გამოსახულებათა რელიგიურ – მითოლოგიური შინაარსი სრულიად უდავოა და ეს ნიშნები დამცველი ძალის რწმენის მატარებელია.

Mzia Kemoklidze

Bread-Related Beliefs, Practices, and Ritual Bread Varieties in 19th-Century Tbilisi

In cultural and economic life of Tbilisi great importance was attached to the orchards and gardens, vineyards and wheat fields planted in its environs. Thus, the capital city even could make its own bread. The gathered crop was processed in mills which were set up on the Mtkvari River. Bread was mainly baked in brick oven called a “tohne” or in “purne” (vertical and horizontal means of baking).

Bread and cereal trading places used to be located in the Tatar Maidan, Seid-Abad Square, Puri Square (Bread square), etc. Besides the common types of bread (Lavashi, Shoti, Murasa, Takhtakhi, Ukha, Sagarejo) Tbilisi citizens were also familiar with French, Polish, Russian bread.

Bread culture is closely linked to the pre-Christian and Christian holidays and beliefs. Generally, in the entire Georgia as well as in Tbilisi one could not imagine the feast of St. Barbara without walnut pies (kada) and flat cakes (kveri) also, New Year’s Day without “Basila” (in veneration of St. Basil) and “Happiness breads”, the feast of St. Shio without “Shio’s kadebi” (pies).

The Tbilisi History Museum keeps baking pans for ritual breads made of brass and copper which belong to the end of the 19th and beginning of the 20th centuries. Astral symbols and zomorphic images are depicted on the baking pans.

The mentioned pans represent the samples transferred from archaic ways of life to the Christian period, where religious and mythological aspects are weakened and the rule of their representation reflects artistic tradition.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბესაძე ნ., თანამედროვე ეთნიკური პროცესები თბილისში, ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა და ტრადიციები, თბ., 1988.

აბესაძე ნ., ხელოსნური წარმოება და ხელოსანთა ყოფა საქართველოს ქალაქებში (XIX ს. II ნახ. – XX ს. დასაწყისი) (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1986.

ბაგრატიონი იოანე, ქართლ-კახეთის აღწერა, თბ., 1986.

ბალახაშვილი იაკ., ძველი თბილისი, თბ., 1951.

ბარდაველიძე ვ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1939.

ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევისურული, თბ., 1939.

ბერიძე თ., და აღმოცენდა თბილისი, თბ., 1977.

გრიშაშვილი ი., საიათნოვა, ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა, ტ. III, თბ., 1963.

დორეული ნ., ვაჭრობა და საზოგადოებრივი კვება, თბილისი, ეკონომიკურ ეთნოგრაფიული გამოკვლევა, რედ. ვ. ჯაოშვილი, თბ., 1989.

ეთნოგრაფიული მონაცემებიდან აღბუღალის რაიონში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. IV, თბ., 1928.

ზანდუკელი მ., ქვემო ქართლის კერამიკა, ქვემო ქართლი (ეთნოგრაფიული გამოკვლევა) თბ., 1990.

ზონენაშვილი ჟ., საგარეოუბნო აგრო-სამრეწველო კომპლექსი, თბილისი, ეკონომიკურ-გეოგრაფიული გამოკვლევა, რედ. ვ. ჯაოშვილი, თბ., 1989.

თბილისი 1500, საიუბილეო კრებული, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, 1958.

თბილისის ისტორია, ტ. I, თბილისი უძველესი დროიდან XVIII ს-ის ბოლომდე, თბ., 1990.

თბილისის ისტორია, შ. მესხია, დ. გვრიტიშვილი, მ. დუმაძე, თბ., 1958.

კვირიკველია თ., ძველთბილისური დასახლებანი, თბ., 1983.

მასალები საქართველოს შინამრეწველობის და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. III, ნაწ. II, აკად. ივ. ჯავახიშვილის საერთო რედაქციით, თბ., 1986.

მესხია შ., საისტორიო ძიებანი, ტ. I, თბ., 1982.

მინდაძე ნ., აბაკელია ნ., რაჭა-ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში, კრებული, საველე ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1988.

ნეიძე ვ., ქალაქის დაგეგმარებითი თავისებურებანი და მიკროგეოგრაფია, თბილისი, ეკონომიკურ-გეოგრაფიული გამოკვლევა, რედ. ვ. ჯაოშვილი, თბ., 1989.

სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, II, თბ., 1954.

სონღულაშვილი ჯ., მასალები მასალები ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964.

სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.

ქაჯაია ნ., მიცვალებულის კულტი ქვემო ქართლში, ქვემო ქართლი (ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1990.

შველიძე მ., ბატონები და მასთან დაკავშირებული ცრუ რწმენანი ქართლში, რელიგიის ისტორია და ათეიზმი საქართველოში, VIII, თბ., 1983.

ჩინჩალაძე გ., ხალხური დღესასწაულები და გართობა-სანახაობანი თბილისში მე-19 საუკუნეში, დისერტაცია, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1991.

ჩხეტია შ., თბილისის ისტორიისათვის, მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. I, მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1938.

ხაზარაძე მ., ცომის მოსაზრებელი ჭურჭელი საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში, მსე XIX, თბ., 1978.

ჯანაშვილი მ., საქართველოს დედაქალაქი თბილისი, ქუთაისი, 1899.

ჯიქია ნ., საქართველოში შემორჩენილი რელიგიური წეს-ჩვეულებების ზოგიერთი თავისებურება, რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში, V, თბ., 1979.

Бакрадзе Д., Духаньи Пурне, Кавказ, N 20, 1851.

Бардавелидзе В., По этапам развития древнейших религиозных племен, Тб., 1957.

Басхаров Г., Письма из Тифлиса, СПб., 1851.

Бахтуров А., Путиводитель по гор. Тифлису, Тф., 1913 .

Берzenov H., Мтацминдский праздник, Кавказ, N 43, 1913.

Вердеревский Е. О., О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за кавказом и преимущественно в Тифлисе, „Кавказ“, N1, 1855.

Вердеревский Е. О., О некоторых праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за кавказом и преимущественно в Тифлисе, Кавказский Календарь

на 1855 год, Тф., 1854.

Динес Е. И., Традиционная пища и домашняя утварь Мордвы, Исследования по материальной культуре мордовского народа, М., 1963.

Егоров Н. М., Особые пироги и хлеба, СМОМПК, 1909.

Ерицов А., Неделя св. Пасхи у армян и у грузин в Тифлисе, Кавказ, N112, 1888.

Полиевктов и Натадзе, Старый Тифлис, в известиях современников, Госиздат Грузии, 1929.

Рабинович М., очерки материальной культуры русского феодального города, М., 1988.

Романов Н., Новый год у грузин, Кавказ, N3, 1846.

Торня и грузинская печь, ТФВ, N73, 1830.

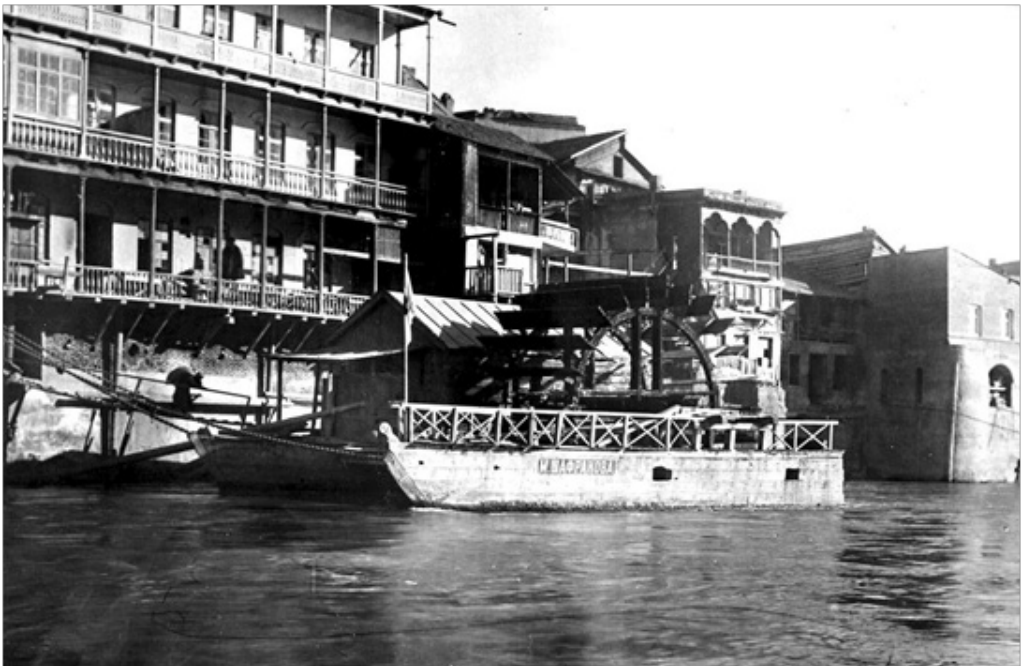
დანართი:



ფოტო 1: წისქვილები მდ. მთკვარის კუნძულზე.



ფოტო 2: წისქვილები მტკვარზე.



ფოტო 3: წისქვილი მტკვარზე.



ფოტო 4: რიტუალური პურის საცხობი ყალიბი.



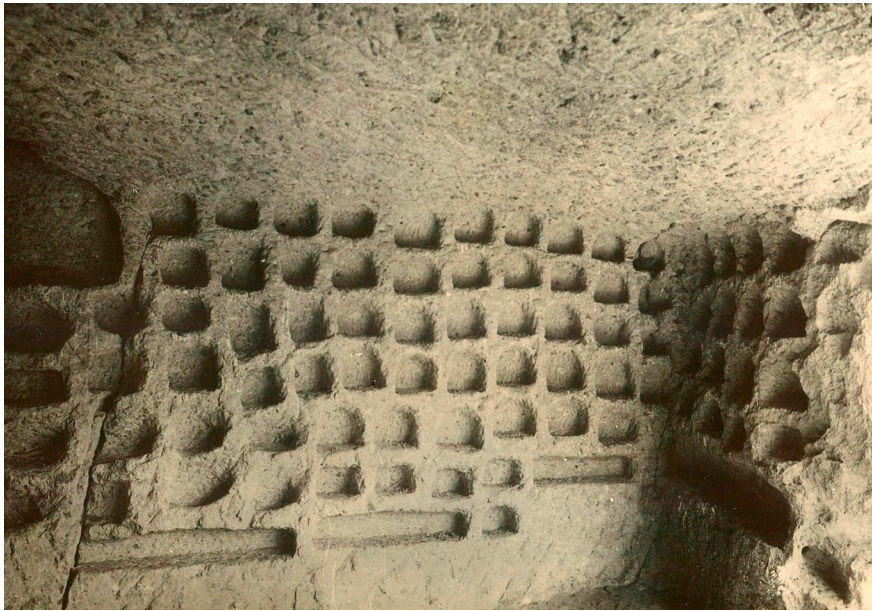
ფოტო 5,6: რიტუალური პურის საცხობი ყალიბი.

ქვის სამტრედიეები სამხრეთ კავკასიასა და ცენტრალურ ანატოლიაში

1985 წელს, „საქართველოს გეოგრაფიული საზოგადოების შრომებში“, პროფესორ ლევან მარუაშვილთან ერთად, გამოვაქვეყნეთ სტატია „ქვის სამტრედეები შუა საუკუნეების საქართველოში“. სტატიის გამოქვეყნება გადაწყდა იმის გამო, რომ უცნაური არქიტექტურული „უჯრებიანი ნაგებობების“ დანიშნულების შესახებ პრესასა და ლიტერატურაში ერთიმეორისაგან განსხვავებული შეხედულებები იყო გამოთქმული. ჯერ პავლე ფირფილაშვილმა (ფირფილაშვილი 1958: 377-383), შემდეგ მიხეილ შენგელიამ (შენგელია 1970: 127) და სოკრატ სალუქვაძემ (სალუქვაძე 1979: 1987) გამოაქვეყნეს შრომები, რომლებშიც ჰიპოთეზების დონეზე ვარძიისა და წინარეხის „უჯრებიანი ნაგებობები“ სააფთიაქო დანიშნულებაზეა საუბარი. ამ ჰიპოთეზების გავლენით, წლების განმავლობაში მოსახლეობაში გავრცელდა უჯრებიანი ნაგებობების „აფთიაქის ვერსია“. ასე დაამკვიდრეს ექსკურსი-ამძღოლებმაც და საცნობარო ლიტერატურამაც. უფრო მეტიც, ქართველი გიდეები ცენტრალურ ანატოლიაშიც – კლდეებში ნაკვეთ საცხოვრისებში გამოკვეთილი უჯრებიანი ნაგებობებს, ქართველ დამთვალიერებლებს აფთიაქებად უხსნიან. იმ დროს, როცა კაპადოკიის უამრავი ნაბეჭდი ლიტერატურა მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნების მრავალრიცხოვან ტურისტებს კლდეში ნაკვეთ „უჯრებიანი ნაგებობებს“ აცნობენ როგორც სამტრედეებს. ცხადია, გამოქვეყნებულ ფოტოებზეც ასეთ ნაგებობებს გარკვევით „სამტრედეები“ აწერია.

რატომ არ შეიძლება იყოს ასეთი ნაგებობები „აფთიაქები“ არ არსებობს წერილობითი ცნობა მსგავსი ნაგებობების სააფთიაქო დანიშნულებაზე, არც არქეოლოგების მიერ არის რაიმე მოტივი ამის შესახებ. თავისთავად შუასაუკუნეებრივი აფთიაქების არსებობა საქართველოში გაგვეზიარებინა, მაგრამ ის ძეგლები, რომლებსაც ჩვენში ძველ აფთიაქებად თვლიან, არავითარ შემთხვევაში არ იყო აფთიაქები. ცოტა არ იყოს, კუროზად გამოიყურება ის, რომ სომხეთში, ტაოში, კაბადოკიაში რასაც სამტრედეებად თვლიან და არავის მასზე ეჭვი არ შეაქვს, რატომ არის ზუსტად იგივე ნაგებობა საქართველოში „აფთიაქები“ უჯრებიანი ნაგებობებმა (თაროების მსგავსი) ქართველ ფარმაკოლოგთა გარკვეულ ნაწილს აფთიაქების წარმოდგენა შეუქმნა. სხვა არავითარი მტკიცებულება არ არსებობს.

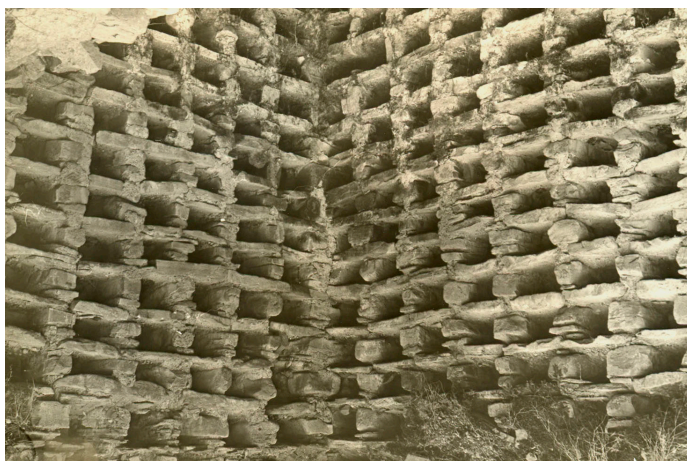
უფრო მეტიც, XX საუკუნის 80-ან წლებში სოფელ წინარეხის (კასპის მუნიციპი) მოსახლეობა იქ არსებულ ასეთ ნაგებობებს „სამტრედეებს“ ეძახდა, რაც დაგვიდასტურეს ადგილობრივებმა რეზო მერაბაშვილმა, შაქრო მარჯანიძემ და სხვ. ეს შეხედულება ტრადიციულია, ე.ი. ადგილობრივ ზეპირ გადმოცემას ემყარებოდა, ხოლო სამცხეში, ვარძიის „აფთიაქის ვერსიით“, ადგილობრივ მოსახლეობაში, პ. ფირფილაშვილის ჰიპოთეზის გავლენით გავრცელდა.



ვარძის გამოქვაბული-სამტრედეს ერთი კუთხე

ყველგან, სადაც კი გვინახავს ადგილზე – ვარძია წინარეხი, კაპადოკია და კინო და ტელეგადაცემებით თუ სურათით – ანისი, ოლთისი – ქვის უჯრებიანი ნაგებობები სამ კედელზეა განლაგებული და მეოთხე ფართოდაა გაღებული. ყველგან ნაგები თუ გამოკვეთილი უჯრები თითქმის ერთი ზომისაა; ამასთან, ასეთი ნაგებობები ქრისტიანულ საკულტო ძეგლებში, მონასტრებში, ტაძრებშია აღმოჩენილი, ხოლო საერო ნაგებობებში – ნასახლარებში, ნაქალაქარებში ნანახი არ არის.

საქართველოში ზემოაღნიშნული ნაგებობები სადღეისოდ აღმოჩენილია სამცხეში, გამოქვაბულ სამონასტრო კომპლექს ვარძიაში, ზედა ვარძის გამოქვაბუ-



წინარეხის (კავთურას ხეობა) ქვით ნაგები სამტრედეები

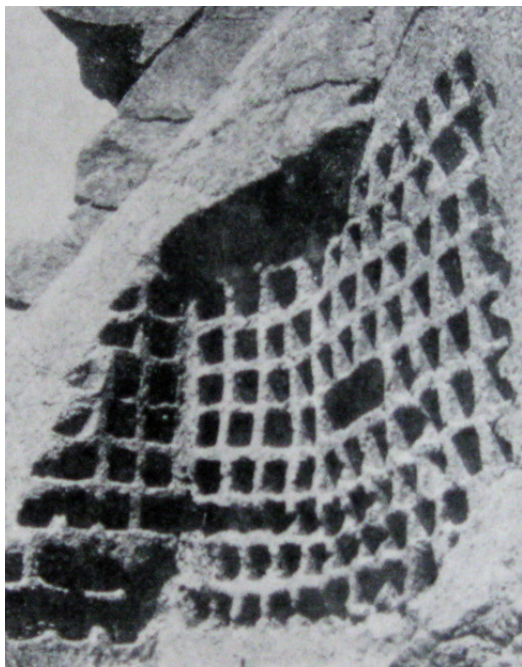
ლებში და შიდა ქართლში, კავთურას ხეობაში, სოფელ წინარეხის ზემოთ – მაღალაანთ კოშკთან. ერთიმეორისაგან წრფივად 120-130 კილომეტრით დაშორებულ ამ ძეგლების ფორმები და განზომილებები ზუსტად ერთნაირი აქვთ. ეს არის უჯრების მსგავსი კუბური ფორმის შეღრმავებები, რომლებიც დიდი რაოდენობით არის ერთად თავმოყრილი (200-450). ისინი განლაგებულია ჰორიზანტალურ და ვერტიკალურ მწკრივებად. უჯრების სიგანე, სიმაღლე და სიღრმე თანაბარია, – 20-22 სანტიმეტრი. განსხვავება მდგომარეობს სამშენებლო ხერხში, რომელიც გამოყენებულია „უჯრების“ შექმნისას, აგრეთვე ზოგიერთ არქიტექტურულ წვრილმანში. მაგალითად, უჯრების ზედა კიდე გამოკვეთისას თაღისებურად მომრგვალებული კეთდებოდა. ასეა საქართველოში, სომხეთში და კაზახეთში კლდეებში გამოკვეთილი.



კლდეში ნაკვეთი გამოქვაბული-სამტრედები გორემის ხეობაში (ცენტრალური ანატოლია, თურქეთი)

კლდეებში გამოკვეთილი „უჯრები“ ვულკანური წარმოშობის „შედუღაბებულ“ („შემცხვარი“) ტუფებშია. აღნიშნული ქანი ფრიად ხელსაყრელია გამოქვაბულების გამოსაკვეთად: ადვილად იჭრება და ამავე დროს საკმაოდ მტკიცეა იმისათვის, რომ დიდხანს გაუძლოს უამთა სიავეს. ასეა გამოკვეთილი ამ ტიპის ნაკვებობები სომხეთის ძველ დედაქალაქში ანისში, საქართველოში ვარძიაში, თურქეთში ცენტრალურ ანატოლიაში – ქ. კაისერის დასავლეთით, გორემის ხეობაში. ამ უკანასკნელში მდებარეობს ე.წ. „კონუსური ქვეყანა“ – ვულკან ერჯიასის მიერ ამოფრქვეულ და გამაგრებულ ფერფლში წყლის ეროზიული მოქმედებით გამოკვე-

თილი წვეტიანი გორაკები, რომლებშიც ბიზანტიელ ბერებს გამოუჭრიათ უამრავი მღვიმური მონასტერი, ტაძარი, საკანი, სამტრედე – ზუსტად ვარძიის უჯრებიანი გამოქვაბულის მსგავსი. სამაგიეროდ, წინარეხში, ოლთისში ქვებით ნაგები უჯრებია, რომლებიც თაღებს მოკლებულია. ისინი ფიცრებივით გათლილი ქვებით არის ამოშენებული და სხვა მეთოდით არის შექმნილი. იგი არ არის ქანში გამოკვეთილი, არამედ აშენებულია უხეშად დამუშავებული ქვებით – პალეოცენური მერგელებით, მიშენებულია ვერტიკალურად ჩამოსწორებული ქანის ზედაპირზე. უჯრების განზომილებების, განლაგების და ფორმების მხრივ აქაური ნაგებობები პრაქტიკულად არ განსხვავდება ვარძიის, სომხეთისა და კაბადოკიის ქვაში ნაკვეთი ნაგებობისაგან.



კლდეში გამოკვეთილი სამტრედეები ანისში (სომხეთი)

უჯრებიან ნაგებობათა სათავსოების სამტრედეობა ნათელი გახდა ჯერ უცხოეთის გეოგრაფიულ ჟურნალებში მოთავესებული ფოტოების წარწერების მიხედვით და შემდეგ საბოლოოდ დადასტურდა იმ მოკლე სიუჟეტით, რომელიც XX საუკუნის 80-ან წლებში მოსკოვის ტელარხმა გადმოსცა „ძველი გამოქვაბულების საიდუმლოება“. სიუჟეტი სომხეთში შემორჩენილ ამ ტიპის ნაგებობებს ეხებოდა. სწორედ ამ ფაქტებმა ნათელი გახდა უჯრებიანი ნაგებობების სამტრედეების დანიშნულების შესახებ. 2009 წლის ოქტომბრის თვეში კაბადოკიაში ასეთი ნაგებობები ათზე მეტი ვნახეთ, რამაც ყოველგვარ

მოლოდინს გადააჭარბა და ყოველგვარი ეჭვის გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი ნაგებობები მხოლოდ და მხოლოდ სამტრედეები იყო, მით უმეტეს, ყველა ნაბეჭდ უცხოურ ლიტერატურაში ასეთ ფოტოებს „სამტრედეები“ აწერია.

დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ აღმოსავლური ქრისტიანობის ქვეყნებში – ბიზანტიაში, საქართველოში, სომხეთში და, ალბათ, სხვაგანაც შუა საუკუნეებში, კერძოდ, XII-XIII საუკუნეებში, აგებდნენ ქვის სამტრედეებს, რომელთა სტანდარტულად თანაბარი ფორმა-სიდიდეს ორი ხერხით აღწევდნენ: კლდეში გამოკვეთითა და უხეშად დამუშავებული ქვებისაგან აგებით. საქართველოში ორივე ხერხია გამოყენებული – ერთი ვარძიისა და ზედა ვარძიაში, მეორე კავთურას ხეობაში, წინარეხთან. სომხეთსა და ანატოლიაში ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ პირველი ტიპი – გამოკვეთილი უჯრები. ცხადია, ქვის სამტრედეების სტანდარტული ფორმა და სიდიდე, გავრცელება სხვადასხვა ქრისტიანულ ქვეყ-

ნებში უნდა მოწმობდეს მათს გარკვეულ როლსა და დანიშნულებაზე მაშინდელ ყოფაში.

ზედა ვარძიის კლდეში ნაკვეთი სამტრედეები



სომხეთის ძველ დედაქალაქ ანისში სამტრედეები და, საერთოდ, გამოქვაბულები შეისწავლა დაეთ ყიფშიძემ. იგი 1914 წლიდან მონაწილეობდა თავისი მასწავლებლის ნიკო მარის არქეოლოგიურ ექსპედიციაში, რომელმაც 1915 წლიდან ჩააბა სომხეთის ძველი დედაქალაქის ანისის ნაშთების კვლევაში, – გააპიროვნა გამოქვაბულ ნაგებობათა აღწერა-შესწავლაზე. ნიკო მარი დიდ იმედებს ამყარებდა დაეთ ყიფშიძის მეცნიერულ საქმიანობაზე, მაგრამ უდროოდ გარდაცვალებამ წერტილი დაუსვა ამ უკანასკნელს, – 1919 წელს ყიფშიძე დაიღუპა თბილისში პარტახტიანი ტიფისაგან. მიუხედავად ამისა მან ბევრი რამის შესწავლა მოასწრო. იგი ანისში სამტრედეების საერთო რაოდენობას 15 კომპლექსს ასახელებს, ხოლო თითოეული კომპლექსი ასობით უჯრისაგან შედგება (ყიფშიძე 1972: 17). მის მიერ გამოყოფილია ორი არქიტექტურული ტიპი – სწორკუთხოვანი და მრგვალი. ამასთან, ყველა სამტრედე რბილ ქანებშია გამოკვეთილი. ყიფშიძის მოწმობით, 1915 წელს მტრედეები ანისის გამოქვაბულ სამტრედეებში კვლავ ბინადრობდნენ და მათ ნაკელს ბოსტნების სასუქათ იყენებდნენ. იქვე ნათქვამია, რომ მტრედის ნაკელის მოსაპოვებლად სამტრედეებს აშენებდნენ ძველ საბერძნეთში, ეგვიპტეში, სპარსეთში.

აღსანიშნავია, რომ ანისში (სომხეთი), ვარძიაში (საქართველო) და გორემის ხეობაში (თურქეთი) გამოქვაბული სამტრედეები არ განსხვავდებიან, რომლებიც კუბურ უჯრებს წარმოადგენენ და შესასვლელი ზედა კიდე თადისებურად არის მომრგვალებული. აქვე შეუძლებელია ყურადღება არ მივაქციოთ იმ ფაქტს, რომ კაპადოკიაში არც ერთ მიწისქვეშა კომპლექსში ასეთი ნაგებობები დადასტურებული არ არის. არადა, მიწისქვეშა ქალაქებშიც ხომ სჭირდებოდათ აფთიაქები;

მაშინ რატომ არ არის ისინი ამ ნაგებობებში განლაგებული? პასუხი მარტივია, – მიწისქვეშ მტრედების ცხოვრება და იქიდან საჭირო დროს გამოყვანა შეუძლებელი იყო.

რას ემსახურებოდა ყოველივე ეს და რისთვის სჭირდებოდათ ადამიანებს ეზრუნა და გაემზადებინათ მტრედებისათვის საცხოვრებელი, რამ აიძულა ასეთ სამუშაოს შესრულება?

მტრედი, როგორც ღამაში და უწყინარი ფრინველი, ქრისტიანებს მიჩნეული ჰყავთ ღვთაებრივ არსებად – „წმინდა სამების“ ერთ-ერთ შემადგენელ ელემენტად „სული წმიდის“ განსახიერებად. რუსეთში მტრედის ხორცის ჭამა ცოდვად ითვლებოდა. გარდა ამისა, მტრედს, ამ სიმპათიურ ფრინველს ბევრნაირი სარგებლობა მოჰქონდა. კერძოდ: ესთეტიკური, – მტრედების გუნდის წამოშლა, ფრენა და დაჯდომა ადამიანს დიდ სიამოვნებას ანიჭებს. შეიძლება საათობით უქურო ამ თვალწარმტაც სანახაობას და დასტკბე მისი მშვენიერებით.

მტრედის გარკვეული სახეობები ძველად პრაქტიკულადაც გამოიყენებოდა საფოსტო კავშირისათვის. საფიქრებელია, რომ ძველად, ქრისტიანულ ქვეყნებში მონასტრებთან არსებულ სამტრედებს და მათში გავრცელებულ ამ სახეობის მტრედებს კავშირგაბმულობის ერთ-ერთი სახეობის როლი ჰქონდა დაკისრებული.

აღსანიშნავია, რომ სამტრედის თითოეული უჯრა განკუთვნილი იყო წყვილი მტრედისათვის, – ისინი იქ ბუდობდნენ და მრავლდებოდნენ. ცნობილია, რომ მტრედი მონაგამურ ცხოვრების ნირს მისდევს. სათავსოს გახსნილი კედელი, რომელიც ყველა ადგილის სამტრედების ნაგებობისათვის დამახასიათებელს წარმოადგენს, მტრედების შესაფრენ-გამოსაფრენად იყო გამიზნული. წინასწარ გაწვრთნილი მტრედი დასპეციალებული უნდა ყოფილიყო გარკვეულ ადგილზე მიეტანა გზავნილი და პასუხი უკანვე მოეტანა. პატარა უჯრაში ადვილი იქნებოდა საჭირო მტრედების შეპყრობა საფოსტო ამოცანების შესასრულებლად. იატაკზე არსებული ორმოები კი საკენკის ჩასაყრელი სათავსო უნდა ყოფილიყო, რაც აფთიაქის იატაკს არაფრად სჭირდებოდა.

და კიდევ, ფრინველთა ნაკელი მონასტრების ბაღ-ბოსტნების გასაპოხიერებლად გამოიყენებოდა.

საყურადღებოა, რომ თამარ მეფე სელჩუქიანთა სულთან ნუქრადინთან ომის დროს ორჯერ მივიდა ვარძიაში (ქართლის ცხოვრება 1959: 94-99). ამ ვიზიტების მიზანი, მემატეიანის მიხედვით, ვარძიის ღვთისმშობლისათვის ქართველთა ღაშქრის შევედრება იყო. გამორიცხული არ არის, რომ იმავე დროს საქართველოს დედოფალს ვარძიის სამტრედის საშუალებით საომარი მოქმედების ადგილთან დაკავშირებაც აინტერესებდა.

არსებული მასალები, რომლების ეხება მტრედისმიერი საფოსტო კავშირის მოქმედების რადიუსის სიდიდეს – 1000 ვერსს (იასნეცკი 1893: 113), არ ეწინააღმდეგება ამგვარი დაკავშირების შესაძლებლობას. ქართველთა ომი სულთან ნუქრადინის ღაშქართან, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით (ქართლის ცხოვრება 1959: 91-99), მოხდა ბასიანში, ბოლოსციხესთან. ვახუშტი ბაგრატიონის (ბაგრატიონი 1997: 140) მიხედვით, ბასიანის მხარე ქალაქ ბასიანითურთ (ასანყალა) მდებარეობს მდინარე არაქსის ანუ არაზის (რახსის) სათავეებში. ბოლოსციხის მდებარეობა ზუსტად დადგენილი არ არის, მაგრამ მისი დაშორება ვარძიიდან ბევრით არ უნდა განსხვავდებოდეს ქალაქ ბასიანის ან ახლანდელ ასანყალის ვარძისაგან

დაშორებაზე (195 კმ) და ამ მანძილით, თავისუფლად თავსდება საფოსტო მტრედის მოქმედების რადიუსის სიგრძეში. ცხადია, ვარძიის სამტრედიდან ქართველი მეომრების მიერ წაყვანილ მტრედეებს ადვილად შეეძლოთ მიეღწიათ ბასიანის საბრძოლველი ასპარეზიდან თავიანთ „უჯრაზე“.

ამდენად, სამხრეთ კავკასიასა და ცენტრალურ ანატოლიაში შემორჩენილია გამოკვეთილი ქვიერი სამტრედეები, მათ შორის საქართველოში. სომხეთსა და თურქეთში (ოლთისი) არის ქვისაგან ნაშენი სამტრედეები.

KOBA KHARADZE

PIGEON FANCIERS IN SOUTH CAUCASUS AND CENTRAL ANATOLY

In south Caucasus – Georgia (Vardzia, Zemo Vardzia, Tsinarekhi), Armenis (Anisi), central Anatoly (Goremi ravine), etc. Peculiar architectural cell buildings with the measures of 20×20×20 cm. The cells are caves of cube shape and they are aligned in horizontal and vertical rows. They differ with construction mode used for creation of cells and with some architectural details as well. Traditionally they are considered as pigeon fanciers everywhere. Since 50-s of XX century one part of Georgian pharmacologists consider them as pharmaceutical buildings. This is represented at the level of hypothesis. For last 50 years “Version of pharmacies” has been largely accepted.

Why these constructions are not supposed to be “pharmacies” and why they are considered as pigeon fanciers is documented in the article.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბაგრატიონი 1997 – ვ. ბაგრატიონი, საქართველოს გეოგრაფია. – თბ., 1997.

მარუაშვილი, ხარაძე 1985 – ლ. მარუაშვილი, კ. ხარაძე, ქვის სამტრედეები შუა საუკუნეების ამიერკავკასიაში. საქართველოს გეოგრაფიული საზოგადოების შრომები, ტ. XVI. – თბ., 1985. სალუქვაძე 1985 – ს. სალუქვაძე, ვარძია წამლის სასახლე. – თბ., 1979.

სალუქვაძე 1987 – ს. სალუქვაძე, წამალთმცოდნეობა ძველ საქართველოში და მისი შემდგომი განვითარების გზები, უძველესი დროიდან XX საუკუნემდე. – თბ., 1987.

ფირფილაშვილი 1958 – პ. ფირფილაშვილი, ვარძიის „თახებიანი გამოქვაბულის“ დანიშნულების შესახებ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1958, ტ. 21, №3,

ქართლის ცხოვრება 1959 – ქართლის ცხოვრება II, თბ., 1959.

შენგელია 1970 – მ. შენგელია, ქართული მედიცინის ისტორია, თბილისი, 1970.

Кипшидзе Д.А. Пещеры Ани (материалы XIV анийской археологической компании 1915 года). Обработка материалов, чертежи, предисловие и комментарии Н.М. Токарского. Ереван, 1972.

Яснецкий И. Голуби почтовые. Энциклопедический словарь (Ф. А. Брокгауз и А. А. Ефрона), т. IX, С.-Петербург, 1893.

ნართების აღსასრული
(ოსური ხალხური ტექსტის მიხედვით)

ნართების ეპოსის თითქმის ყველა ძირითადი ნაციონალური ვერსია ნართების დაღუპვით სრულდება. იღუპება არა მხოლოდ მთავარი გმირი ან რომელიმე მეორეხარისხოვანი პერსონაჟი, არამედ მთელი ნართული საზოგადოება. ესქატოლოგიური მოტივი განსაკუთრებით მძაფრად ვლინდება ნართების ეპოსის ოსურ ვერსიებში. ოსურ ნართულ ტექსტებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ეპიზოდებს ნართი ხალხის ცხოვრების უკანასკნელ მოვლენებსა და მათ დაღუპვაზე.

ის გზა, რომელსაც ნართები გადიან თქმულებებში, თითქოს ნაცნობია ძველი ეპოსების გმირებისთვის, თუმცა მათ აქვთ უნიკალური თვისებებიც. ნართი პერსონაჟების თავგადასავალში გვხვდება როგორც ტიპური ეპიზოდები: გმირის სასწაულებრივი შობა, წრთობა, სოციუმთან ზიარება, საგმირო საქმეები, საცოლის მოტაცება, აღზევება და სიკვდილი – ისე განსხვავებული ელემენტებიც, რომლებიც მხოლოდ ნართი გმირებისთვის არის დამახასიათებელი. თითოეული ეპიზოდი, როგორც გარდამტეხი მომენტი და განსაცდელი, მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს გმირის მომავალ ცხოვრებაზე.

ნართების ეპოსის ოსური ვერსიები, სხვა პერსონაჟებთან შედარებით, უფრო რელიეფურად წარმოგვიდგენს ორი გმირის – სოსლანისა და ბათრადის დაბადებიდან სიკვდილამდე განვლილ გზას, მათ თავგადასავალს. ძირითადი საგმირო საქმეებიც, თქმულებების მიხედვით, მათ მიეწერებათ.

საცოლის მოსაპოვებლად სოსლანმა და ბათრადმა ზეადამიანური გმირობა ჩაიდინეს. საცოლის მოპოვების შემდეგ მათი მომრევი ქვეყანაზე თითქმის აღარაინ დარჩა. ეპიკურ თხრობას თავისი კანონები აქვს და გმირის თავგადასავალი უნდა დასრულდეს. როგორც წესი, ეპიკური გმირი აღზევების მწვერვალთან დათანხმებით კი არ ეცემა, არამედ ის უეცრად, მყისიერად ჯადოსნურ შერკინებაში იღუპება. სოსლანი და ბათრადი სასწაულებრივად დაიბადნენ და ბოლოს, ცხოვრების გარდამტეხი მომენტების გადალახვის შემდეგ ისინი იღუპებიან საიდუმლო ვითარებაში. ამ ეტაპზე მათ აღარ ჰყოფნით ძალა დაბრკოლების გადასალახად. ლორდ რაგლანის აზრით, ტრადიციულ ეპოსებში ერთ დროს სახელმთხვეჭილი და უძლიერესი გმირი ღმერთს განარისხებს და ხალხს აიძულებს, რაც იწვევს მის გარდაუვალ დაღუპვას (რაგლანი 1965). მსგავსი ელემენტები პირდაპირ თუ ირიბად გვხვდება ნართი გმირების თავგადასავალშიც.

სოსლანის დაღუპვა. სოსლანის საბედისწერო ბრძოლას ბალსაგის ბორბალთან და მის დაღუპვას წინ უძღვის ნადირობა, როგორც აუცილებლობა მნიშვნელოვანი ამბის წინ. ნადირობისას სოსლანმა ტბასთან წყლის დასადევად მისული ფურირემი შეამჩნია, „ისეთი ღამაზი, ისეთი სრულქმნილი, როგორც ამომავალი ვარსკვლავი“. სოსლანმა მშვილდი დაუმიზნა, მაგრამ ფურირემი ქალწულად იქცა. ის ბალსაგის ასული აღმოჩნდა და ვაჟს ცოლად წაყვანა სთხოვა: – „სოსლან, მე

შენთან შესახვედრად ზეციდან აქ ჩამოვდივარ და ვერასოდეს კი ვერ გხვდები, სადა ხარ? ამდენი წელიწადია, შენ გელოდები, ახლა ცოლად უნდა შემიერთო“ (ნართები 1988: 166).

შენიშვნა: სანადიროდ წასული სოსლანის შეხვედრა ბალსაგის ასულთან თითქმის უცვლელად მეორდება მრავალ ვარიანტში და ეს ეპიზოდი ნართი ჭაბუკის თავგადასავალში მყარ სტრუქტურულ ერთეულს წარმოადგენს.

სოსლანმა არა მხოლოდ უარყო ქალიშვილთან სასიყვარულო ურთიერთობა, მას შეურაცხყოფაც კი მიაყენა. ზეციური ქალწული უცხო ფრინველად გადაიქცა და განრისხებული სოსლანს დაემუქრა: – „ნართელო სოსლან, მე ბალსაგის ქალიშვილი გახლავარ და ვნახოთ, თუ არ განანო!“ (ნართები 1988: 166).

ზეციური ქალწული სოსლანს გაეცნო, როგორც ბალსაგის ქალიშვილი (ზოგიერთი ვარიანტით – მზის ასული), თუმცა ნადირობისას ჯერ ირმის სახით მოვლენილი და შემდეგ უცხო ფრინველად გარდასახული ქალწული ნადირთღეთაების ყველა ნიშან-თვისებას ატარებს. ამ სახით ქართულ მითებში მონადირეს ტყაში მაფა ან დალი ეცხადება. ისინი რჩეულ მონადირეებს სასიყვარულო ურთიერთობას სთავაზობენ და მათ, შესაბამისად, ან სიკეთეს და დიდებას სწევენ, ან დაღუპავენ. სამეგრელოსა და სვანეთში გავრცელებული ზეპირი ტექსტების მიხედვით, რჩეული მონადირეები დალისა და ტყაში მაფას საიდუმლო საყვარლები არიან. საიდუმლოს გათქმას ან ქალღვთაების სიყვარულის უარყოფას მუდამ მოსდევს ნადირთ მწყემსის რისხვა და მონადირის დაღუპვა.

სოსლანის ზეციურ ქალწულთან შეხვედრა მონადირისა და ნადირობის ქალღმერთის ურთიერთობის მოტივზეა აგებული, რომელიც მრავალ ვარიანტად გვხვდება დაღუპული მონადირის ციკლის სვანურ ხალხურ ტექსტებში. ნართების ეპოსში ზეციური ქალწული ნადირობის მრისხანე ქალღმერთ დალის მსგავსად იქცევა. მან არ აპატია სოსლანს სასიყვარულო ურთიერთობაზე უარის თქმა, შეურაცხყოფა და ვაჟს სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა. შეურაცხყოფილმა ქალწულმა დახმარება სთხოვა თავის მამას – ბალსაგს, რომელმაც სოსლანის გასანადგურებლად ციდან ბორბალი გამოგზავნა.

შენიშვნა: მსგავს სიუჟეტს ვხვდებით გილგამეშის ეპოსში, რომელიც მოგვითხრობს ქალღმერთ იშთარის სიყვარულზე. მან შესთავაზა გილგამეშს გამხდარიყო მისი ქმარი. გილგამეშმა უარყო ქალღმერთის სიყვარული. განრისხებულმა იშთარმა სთხოვა ცის ღმერთს ანუს, შეექმნა გიგანტური ხარი, რომელიც გმირს მოკლავდა. ამ შემთხვევაში გილგამეშში და ენქიდუ ხარს ამარცხებენ.

ბალსაგი, ნართების ეპოსის მიხედვით, არის პერსონიფიცირებული ზეციური არსება. ე. დიუმეხილი ბალსაგის ბარბლის სოლიარულ სიმბოლიზმზე ამახვილებს ყურადღებას. ციდან გრიალ-გრიალით წამოსულმა ბორბალმა ჯერ შუბლზე დაარტყა სოსლანს, შემდეგ – მკერდზე, მაგრამ მან სოსლანის ფოლადისებურ სხეულს ნაკაწრიც ვერ დაამჩნია. სოსლანმა ბალსაგის ბორბლის შეპყრობა და დათრგუნვაც შეძლო: ორი ნეკნიც ჩაუმტვრია და ბრძოლაზე საბოლოოდ ხელიც ააღებინა, მაგრამ ბალსაგის ბორბალთან ბრძოლის ეპიზოდში დამღუპველ

როლს ასრულებს ნართების ჭირად დაბადებული სირდონი, უარყოფითი, კომიკური პერსონაჟი, რომელიც ბალსაგის ბორბლის წამქეზებლად გვევლინება. მან გადააფიქრებინა ბორბალს ბრძოლაზე ხელი საღება და მას გაანდო სოსლანის საბედისწერო საიდუმლო, რომ ჭაბუკს მუხლები ჰქონდა უწრობი. ერთ დღეს, როცა სოსლანი ზილახარის ველზე ნადირს მუცელზე ხოსვით ეპარებოდა, ბალსაგის ბორბალმა ქურდულად ზედ მუხლებზე გადაურა, ფეხები წააცალა და მუხლებმოკვეთილი ჭაბუკი იქვე დატოვა. ამდენად, სოსლანს, ისევე როგორც სვანური სიმღერების პერსონაჟ მონადირეს, ზეციური ძალები ნადირობის დროს ღუპავენ.

შენიშვნა: სოსლანის თავგადასავალს თავიდან ბოლომდე გასდევს ცბიერ სირდონთან საბედისწერო დაპირისპირება. ერთ-ერთ ნართული თქმულება გადმოგვცემს, თუ როგორ ამხედრა სოსლანმა სირდონი: ერთხელ სირდონმა თავისი ვაჟი სანიშნოზე დასვა და უთხრა: – ესროლეთ ჩემს ბიჭს, თუ მოარტყამთ და მოკლავთ, თქვენი არაფერი მინდა. ხოლო თუ ვერ მოახვედრებთ და ვერ მოკლავთ, კომლზე თითო ხარი უნდა მომცეთ.

ნართი ახალგაზრდები ყოველდღე ესროდნენ, მაგრამ ერთიც ვერ მოახვედრეს. სირდონი თავს მოგებულად თვლიდა, სიცილით კვდებოდა და კომლზე თითო ხარის ასაკრეფად ემზადებოდა. თან ყმაწვილებს მასხარადაც იგდებდა. სწორედ ამ დროს საიდანღაც სოსლანიც გამოჩნდა... სოსლანმა ესროლა ირდონის ვაჟს და ერთი სროლით გაათავა ბიჭი. მივიდა სირდონი შვილთან, წაიღო, გაუთხარა სამარე და დაასაფლავა. იმ დღის შემდეგ სირდონი სოსლანს მტრად გადაეკიდა (ნართები 1988: 128).

ნართებმა სოსლანი დიდი პატივით დაკრძალეს: ბაჯაღლო ოქროს კუბო და აბრეშუმის სუღარა გაუმზადეს. საფლავი ხამიცმა და ურუზმაგმა გაუთხარეს, დაკრძალვის წინ სოსლანმა ითხოვა, მისი სისხლი აეღოთ და ბალსაგის ბორბალი მოეკლათ. როგორც დაიბარა, თავისი მშვილდ-ისარი თან ჩააყოლეს და სამარესაც სამი სარკმელი დაატანეს, აღმოსავლეთიდან, შუაში და დასავლეთიდან, რათა ყველა მხრიდან მისთვის მზეს დაეხედა.

ბალსაგის ბორბალი სოსლანის დისწულმა მოკლა და დედის ძმის სისხლი აიღო, ხოლო სირდონი, რომელიც შეურაცხყოფდა მიცვალებულის საფლავს, სოსლანის სამარიდან ნასროლმა ისარმა იმსხვერპლა.

ბათრადის დაღუპვა. ერთხელ ნართებმა თავიანთ თავყრილობაზე ბათრადი ყველაზე ძლიერ, სრულყოფილ, ზნეკეთილ ვაჟკაცად აღიარეს. წინაპართა საპატიო და ძვირფასი განძი ჭაბუკს მათ ერთხმად მიაკუთვნეს. ბათრადმა არაერთხელ იხსნა ნართები დაღუპვისგან, მან შემუსრა ბოროტი არსებები, რომლებიც საფრთხეს უქმნიდნენ ნართებს. ყველა ბრძოლა და ასპარეზობა ბათრადის გამარჯვებით მთავრდებოდა. მის რჩეულობას ადასტურებდა ნართების საკრალური თასი ვაცამონგაც, რომელიც ბათრადის საგმირო ამბების თხრობისას, ჭაბუკის გმირად აღიარების ნიშნად, თავისით აიწყოდა და მთხრობელის პირთან ჩერდებოდა.

ზეადამიანური უნარები, ფიზიკური სიძლიერე, გმირად აღიარება ბათრადში თანდათან ბადებს ქედმაღლობისა და ამპარტავნობის განცდას, რომელიც ჭაბუკს უქმნის ეგზისტენციალურ საფრთხეს. ბათრადის ჰუბრისი დრამატულ სახეს იძენს

ხამიცის სისხლის ასადებად ჩადენილ ჰიპერაქტიულ ქმედებებში. ამ დროს ბატრადი იმყოფებოდა თავისი ძლიერების მწვერვალზე. ის მამის დასაფლავებას ვერ დაესწრო, კვლავ შორეულ მხარეს იყო სათარეშოდ წასული. სათანა, როგორც ჩანს, წინასწარ გრძნობდა, რომ შურისძიება ჭაბუკს უდიდეს საფრთხეს შეუქმნიდა, ამიტომ ის უმაღლეს ბატრადს ხამიცის გარდაცვალების ნამდვილ მიზეზს. ჭაბუკმა აიძულა სათანა ეთქვა სიმართლე და მისგან შეიტყო, რომ ბორათების ბურაფარნიგის წაქეზებით საინაგ-ალდარმა მოკლა მისი მამა – ხამიცი. საზღვარი არ ჰქონდა ბატრადის მრისხანებას. ის შეიპყრო შურისძიების დაუოკებელმა წყურვილმა. მამის სისხლის ასადებად ბატრადი იჩენს გაუგონარ სისასტიკეს და ყველა შესაძლო მონაწილეს უღმობლად უსწორდება. სათანას დახმარებით, მან შური იძია მამის მკვლელებზე, ეშმაკობით სძლია საინაგ-ალდარს, ჯერ თავი გააგდებინა, შემდეგ მარჯვენა მკლავი მოჰკვეთა და, როგორც გამარჯვების ნიშანი, სათანას წინ დაუგდო.

ბატრადმა არ დაინდო ბურაფარნიგი, რომლის დავალებითაც მოკლა საინაგ-ალდარმა ხამიცი. ბატრადმა არ აცალა ბურაფარნიგს ორღესურის ამოღება და თავი გააგდებინა. ჭაბუკის შურისძიების წყურვილი ამანაც არ დააცხრო. მან ბურაფარნიგის შვიდი ვაჟი სახლიდან გაიტყუა, ერთმანეთის მიყოლებით დადევნებულ ბიჭებს შემოუბრუნდა და შვიდივე დახოცა. გამძვინვარებულმა ბატრადმა ბურაფარნიგის ვაჟებს დასჭრა თავები, რომლებიც ხურჯინში ჩაალაგა და ბორათების ეზოში წაიღო. მოჭრილი თავები ჭაბუკმა ბურაფარნიგის ცოლსა და შვიდ რძალს წინ დაუყარა. ქალების ღრიალმა დაწვევლა-კრულვამ კიდევ უფრო გააცოფა ბატრადი, სისხლისგან მთვრალმა ვაჟმა რვანივე შავი ზღვის პირას გაირეკა, ქალები უღელში შეაბა და მთელი დღე ფეხშიშველები ეკლის კალოზე არბენინა.

სისასტიკემ და შურისძიების წყურვილმა მარტოსულად აქცია ბატრადი. მამისეული სამი რაშის გამო, მან ორთაბრძოლაც კი გამართა სოსლანთან, რომელიც მხოლოდ სათანას თხოვნით დაინდო და არ მოკლა. ვინ დარჩა კიდევ ასაწიოკებელი და მოსაკლავი? საბედისწერო წუთებში ბატრადის გვერდით აღარ ჩანს ბრძენი სათანა, რომლის რჩევასაც ჭაბუკი მუდამ ითვალისწინებდა. ბატრადი ჰუბრისმა მოიცვა, რომელიც უდიდეს საფრთხეს უმზადებდა ერთ დროს ყველაზე სრულყოფილ და ზნეკეთილ ვაჟაკს.

როცა უცხო ველარავინ მოიძებნა შურისძიების რისხვის დასატყუხად, ბატრადი ახლა შინაურებს, თავისიან ნართებს – ახსართაგებს დაუპირისპირდა. მან კიდევ ერთხელ შეკრიბა ერთად ნართები და უსამართლოდ დასდო ბრალი ხამიცის სიკვდილში და დედამისის – ბიცენონის ნართების სოფლიდან გაგდებაში. მამის სისხლისა და დედის შეურაცხყოფის სანაცვლოდ ის საფასურის ანაზღაურებას ითხოვდა და ნართებს აბსურდული მოთხოვნა წაუყენა: სახლის ასაშენებლად მათ უნდა მიეტანათ ბატრადთან იელის ბოძები, ეხსიყადის თავხეები და ახსნარწისის კოჭები. ბატრადმა, რა თქმა უნდა, იცოდა, რომ ამ სახეობის ბუნქოვანი მცენარეებისგან ნართები ბოძებს, თავხეებსა და კოჭებს ვერ დაამზადებდნენ.

ბატრადის ახირება ჭაბუკის პატივმოყვარეობის დაკმაყოფილებას ისახავდა მიზნად. ნართებმა, რა თქმა უნდა, ვერ შეძლეს ბატრადის დავალების შესრულება და ჭაბუკმა მათ ახალი მოთხოვნა წაუყენა: ხამიცის მათარა ნართებს ძვირფასი აბრეშუმის ნამწვით უნდა ავესოთ.

ნართებმა ცოლები და ქალიშვილები შიშვლები დაყარეს, რაც კი აბრე-
შუმის ტანსაცმელი ებადათ, ვირს ერთ საპალნედ აჰკიდეს, ვახკეიფის მწვერვალ-
ზე აიტანეს და დაწვეს. მაგრამ ბათრადმა ცეცხლს ქარბორბალა მოუვლინა და
ნართებმა ნამწვით სათითის გავსებაც ვერ შეძლეს. ბათრადის აგრესიული ქმედ-
ებები ნართების დამცირებასა და შევიწროებას ისახავდა მიზნად. მან წყალიც კი
დაუწვევია ნართებს და ისინი წყურვილისგან ლამის სიკვდილის პირას მიიყვანა.
მოხუცებისა და ბავშვების თხოვნით, მართალია, ბათრადმა წყალი გამოუშვა, მა-
გრამ ნართებს ჭაბუკის მუდმივი აგრესიისა და მუქარის გადატანა უხდებოდათ.
ბათრადი არის სრულიად მარტოდმარტო, ფიზიკური ძალის ამარა. ის ერთი, რო-
გორც ანტიგმირი, უპირისპირდება ნართების მთელ სოციუმს. თავისი საქციელით
მან საზოგადოება აიშხედრა.

შენიშვნა: ამავე მოტივზეა აგებული რამდენიმე ქართული თქმუ-
ლება საზოგადოებასთან დაპირისპირებული ცხრა ძმის შეახებ.
რიცხოობრივი სიმრავლითა და მატერიალური ფუფუნებით გაბუ-
დაყებული ძმები თანასოფლელებს ქედმაღლურად უყურებდნენ,
მათ ავიწროებდნენ, ართმევდნენ პატარაძლს, საქონელს, მიწას.
შედგებად, ცხრა ძმის ოჯახს, სადაც ცხრა აკვანი ირწეოდა და
ცხრა რძალი ტრიალებდა, ღვთის რისხვა დაატყდა (ანდრეუხები
2009: 262-263).

ნართებმა ბათრადისგან თავის დასაღწევად და საშველად ცბიერ სირ-
დონს მიმართეს. ეშმაკმა სირდონმა შეძლო ბათრადის დარწმუნება, რომ ხამიცი
ანგელოზებისა და ძუარების წაქეზებით მოკლეს. სირდონმა ბათრადის მთელი
აგრესია ზეციური არსებების წინააღმდეგ მიმართა. ბათრადმა ახლა ანგელოზებ-
სა და ძუარებს დაუწყო ცაში დევნა. ჭაბუკმა ზეციურ არსებათა რისხვა დაიწია.
მაგრამ ბათრადს არც ხმალი და არც ტყვია არ ეკარებოდა, ის მხოლოდ თავისი
ღლით უნდა მომკვდარიყო. ამიტომ ღვთის ბრძანებით, როდესაც ბათრადი ხაზ-
მის ველზე ანგელოზებსა და ძუარებს ებრძოდა, მზემ მთელი წლის მანძილზე
დასახარჯი სიცხე გამოუშვა. ბათრადი რომ არ გაგრილებულიყო, ღმერთმა ყველა
წყარო და მდინარე დააშრო. ჭაბუკი მზის სიმხურვალით გაეარვარდა და ვერც
წყალში გაგრილება შეძლო. ის მთლად ნაკვერცხლად გადაიქცა. ფოლადოვან
ბათრადს, რადგან წრთობისას ქურდალაგონის ქურაში ერთი ნაწლავი უწრთობი
დარჩა, ის გადაეწვა, დაეცა და მოკვდა.

ბათრადი და ამირანი. ტიპოლოგიური მოტივები გვხვდება ბათრადისა და
ქართული ეპოსის გმირ ამირანის თავგადასავალში. ბათრადიც და ამირანიც სას-
წაუღლებრივად დაიბადნენ. დევებთან და გველეშაპთან მებრძოლი ამირანი, რომელ-
საც იესო ქრისტემ ზეადამიანური ძალ-ღონე დაამადლა, ბოლოს, ისევე როგორც
ბათრადი, ჰუბრისმა შეიპყრო. ბათრადისა და ამირანის „ჯანყი ცის წინააღმდეგ“
მარცხით მთავრდება. ბათრადმა ყველა საშუალება ამოწურა, რადგან ღმერთი
ჭაბუკს მზის სიმხურვალით ანადგურებს, ხოლო ამირანის ორთაბრძოლა ნათლი-
ასთან კავკასიონის ერთ-ერთ მთაზე მიჯაჭვით მთავრდება. ღმერთთან მებრძოლი
ბათრადისგან განსხვავებით, ამირანს დრო ეძლევა ცოდვების მოსანანიებლად. ზ.
კიკნაძის სიტყვებით, „ამირანის ტრაგედია ელის კათარზისს“ (კიკნაძე 2001: 38).
ამირანის მსგავსად, ბათრადიც ტრაგიკული გმირია და ის თანაგრძნობას იმსახ-

ურებს. ღმერთი არც ბათრადს იმეტებს ჯოჯოხეთისთვის. ანგელოზებმა ღვთის დასტურითა და წყალობით შეძლეს ბათრადის დაკრძალვა სოფიოს აკლდამაში. ღმერთმა სამი ცრემლით დაიტირა ტანჯული გმირი. სადაც ღმერთის სამი ცრემლი დაეცა, იქ ცოდვების მოსანანიებლად სამი ტაძარი აღიმართა.

ბათრადი და მეფე არტური. ნართულ თქმულებებს შორის მოიძებნება ბათრადის დაღუპვის განსხვავებული ვერსიაც, რომელიც თავის დროზე ჟ. დიუმეზილმაც გამოაქვეყნა (დიუმეზილი 1930: 69). ტექსტის მიხედვით, საზოგადოებასთან და ზეციურ არსებებთან დაპირისპირებულმა ბათრადმა, რომელიც ღვთისგან იყო დასჯილი და დასნეულებული, ნართებს სთხოვა თავისი ძლევაშისილი ხმლის ზღვაში ჩაგდება. ჭაბუკმა იცოდა განგების ნება, რომ ის, როგორც უკვდავი, მხოლოდ მისი კუთვნილი ხმლის ზღვაში ჩაგდებით გათავისუფლდებოდა აუტანელი ტანჯვისაგან და დადგებოდა მისი სიკვდილის ქაში. თავისი სიკვდილით კი ბათრადი იხსნიდა ნართებს, რომლებიც მისი გადამდები სნეულებისგან იხოცებოდნენ.

ჟ. გრისვარი თავის წიგნში „ტბაში ჩაგდებული ხმლის მოტივი“ მიუთითებს ბათრადის გარდაცვალებისა და არტურ მეფის დაღუპვის საერთო ელემენტებზე, რომელთა შორის უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭება ჯადოსნური ხმლის მითოლოგიას (გრისვარი). ჟ. გრისვარი არტურ მეფის დაღუპვის ეპიზოდს უდარებს ბათრადის გარდაცვალების დიუმეზილისეულ ვერსიას.

სოლსბერის ბრძოლის შემდეგ სასიკვდილოდ დაჭრილმა მეფე არტურმა უბრძანა თავის ერთგულ ქვეშევრდომ გრიფლეტს მახლობელ ტბაში ჩაეგდო სამეფო ხმალი ესკალიბორი. ბათრადმაც და მეფე არტურმაც იციან, რომ ხმლის წყალში ჩაგდებას ჯერ სასწაული და შემდეგ მათი დაღუპვა მოჰყვება. ორივე შემთხვევაში ხდება სასწაული: ბათრადის ხმლის ზღვაში ჩაგდებისთანავე ტალღები აიშალა, ამოვარდა ქარიშხალი, ზღვა აქაფდა და გაწითლდა. ხოლო არტურ მეფის ეპიზოდში, გრიფლეტმა დაინახა, ტბიდან ამოსული ხელი, რომელმაც აიღო ესკალიბორი, მათ სამ-სამჯერ მოუღერა და გაქრა. სასწაულის შემდეგ მაშინვე იღუპება ბათრადი. მეფე არტურიც, რომელიც ფლობდა საიდუმლო ცოდნას, ხვდება, რომ მოახლოებულია მისი სიკვდილი. ის ემშვიდობება თავისერთგულ თანამგზავს – გრიფლეტს და საიდუმლო ვითარებაში უცნაური ხომალდით გაშლილ ზღვაში უჩინარდება. სამი დღის შემდეგ კი გრიფლეტი შავ სამლოცველოში აღმოაჩენს ძვირფასი მეფის საფლავს.

როგორც ირკვევა, მეფე არტურისა და ბათრადის დაღუპვის ეპიზოდებს ერთი და იგივე მითოლოგიური მოტივი უდევთ საფუძვლად.

ბათრადის ხმლის ზღვაში ჩაგდების ეპიზოდი ნართების განადგურების აპოკალიფსურ სურათს გვიხატავს. ნართებმა, მართალია, ადვილად შეძლეს გარდაცვლილი გმირის მიწისთვის მიბარება, მაგრამ ჭაბუკის დაკრძალვის მიუხედავად, მათ ვერ ირწმუნეს, რომ ბათრადი მოკვდავი იყო და მიწიერი არსება. ადამიანთა უგუნურებამ ღმერთი განარისხა. გადარჩენილ ნართებს ციდან ცეცხლის წვიმა მოუვლინა და ისინი ძირფესვიანად გაანადგურა.

ხალხური ტექსტის ეპიკური კანონის თანახმად, სულერთია, მთავარი გმირი არარეალური, გამოგონილი პერსონაჟი იქნებოდა თუ ისტორიული პირი, მისი ცხოვრების გარდამტეხი მომენტები მაინც ერთ მოდელს უნდა მისადაგებოდა. ამიტომ, ლ. რაგლანის აზრით, ძირითადი ყურადღება უნდა გამახვილდეს არა

მხოლოდ გმირის ხასიათსა და თვისებებზე, არამედ იმაზეც, თუ რა მიეწერება ტრადიციულ გმირს ან რა ჩაუდენია (რაგლანი 1965). ნართების ეპოსში გვხვდება გმირის დაღუპვის ორი ტრადიციული მოდელი და ორივე ჰუმბრისზეა აგებული. სოსლანის დაღუპვის ეპიზოდს საფუძვლად უდევს უძველესი მითოლოგმა მითოსური მონადირის გარდაუვალი მარცხის შესახებ, რომელსაც ჰუმბრისის მოტივი აძლიერებს. ხოლო ბათრადის დაღუპვის ეპიზოდში, ნართი ჭაბუკი, ისევე როგორც მრავალი ეპოსის ტრადიციული გმირი, ხალხს აიძულებს და ღმერთს განარისხებს, რასაც, შესაბამისად, მოსდევს მისი დაღუპვა.

ნართი ხალხის აღსასრული. ჰუმბრისი, როგორც განსაცდელი, შეიძლება გახდეს ცალკეულ ადამიანთა დაღუპვის მიზეზი. საკუთარ შესაძლებლობებზე აღმატებულმა წარმოდგენამ, ამპარტავნებამ და ქედმაღლობამ იმსხვერპლა ბათრადი და სოსლანი. თქმულებების მიხედვით, ჰუმბრისი შეიძლება დაატყდეს როგორც ერთ ადამიანს, ისე მთელ სოციუმს. ნართების საზოგადოების დაპირისპირება ღმერთთან კულმინაციური ადგილია ეპოსში.

ქედმაღლობისა და ამპარტავნების მსხვერპლი ჯერ ცალკეული გმირები ხდებიან, ხოლო შემდეგ ჰუმბრისი ნართების მთელ საზოგადოებას მოიცავს. „ძღვევამოსილმა ნართებმა ცხოვრება სულ ომებში გალიეს. უამრავი მოძალადე დაუმარცხებიათ. ისეთი აღარავინ გადარჩათ, ვისზეც ღონეს გამოსცდიდნენ“. – გვიამბობს ოსური ეპოსი. ძაღულოვანი ნართები, რომლებსაც ძალაც და ღონეც ზეციერებისგან ჰქონდათ მინიჭებული სულ იმის ცდაში იყვნენ, ვის შებოძდნენ, ღონე ვისთან ეცადათ. განსაკუთრებულმა ფიზიკურმა ძალამ და მტრებთან ბრძოლაში მოპოვებულმა გამარჯვებებმა ნართებს გადაჭარბებული წარმოდგენა შეუქმნა საკუთარ თავზე. მათ წარმოიდგინეს, რომ მოპოვებული ყველა წარმატების წყარო თავად იყვნენ და ღმერთი უარყვეს.

ნართებისთვის საბედისწერო აღმოჩნდა ეშმაკი სირდონის რჩევა: “ღმერთს რომ ღოცულობთ, ერთი ღონეც გაუსინჯეთ... ნუღარ ილოცებთ, დაივიწყეთ მისი სახელი. სახლებს ისეთი მაღალი კარები შეაბით, შიგ შესვლისას თავის დახრა რომ არ დაგჭირდეთ, თორემ ღმერთი იფიქრებს, თავყვანსმცემენო. ასე მოიქცით და იგი თვითონ მოგძებნით (ნართები 1988: 367). განსაცდელის წინაშე დადგა ნართების მთელი საზოგადოება. მათ შეეძლოთ არ მიეღოთ რჩევა სირდონისა, რომლის მუდმივი ეპითეტი ეპოსში არის „ნართების ბოროტი გენია“ (“Нарты фыдбылыз”). ის ხდება ყველა ნართისა და ბოლოს მთელი საზოგადოების უბედურების სათავე. სირდონმა, რომელიც ხიდის ყურთან ცხოვრობს მიწისქვეშა საიდუმლო სახლ-ლაბირინთში და ერთგვარ ხთონურ სამყაროს განასახიერებს, იცის ყველაფერი ყველას შესახებ, თუ რა ხდება ახლა და რა მოხდება მომავალში.

ვ. აბაევის შეფასებით, „სირდონი თავისებური ანტიგმირია, მისი საქციელი ხშირად ასოციალურია, ე. ი. მიმართულია მთლიანად კოლექტივის საზიანოდ“ (აბაევი 1988: 21).

ნართების დაღუპვის შესახებ თქმულებათა ერთი ვარიანტი ასე იწყება: „როცა ნართები ჯერ კიდევ სრულ ძლიერებაში იყვნენ, როცა მათთვის ღია იყო გზა ზეცისაკენ... სწორედ მაშინ, როცა მათ მოპოვებული ჰქონდათ უფლის მაღლი და უკვდავება, როცა „ლოცვა ყოველთვის აუხდებოდათ ხოლმე“, ნართებმა მიიღეს მაქცია და ცბიერი სირდონის რჩევა.

ნართებმა უარყვეს ღმერთი, ზეცისკენ მიმავალი გზა, და დაჰყვნენ ნებას სირდონისა, რომელსაც, როგორც ჯადოსნური უნარების მქონე ეშმაკეულს, შეეძლო ძველ ქუდად, ახალგაზრდა ქალად, დედაბრად, მოხუცად გადაქცევა. ნართებმა მიივიწყეს ღმერთის ლოცვა, სახლებსაც მაღალი კარები შეაბეს, რომ ღმერთს არ ეფიქრა, თაყვანს მცემენო.

ნართების მაღალი კარები, ისევე როგორც ბაბილონის ცამდე მაღალი გოდოლი, მიანიშნებს საზოგადოების უკიდურეს ამარტავნებასა და ქედმაღლობაზე, ღმერთთან დაპირისპირებაზე და „ჯანყზე ცის წინააღმდეგ“ (ზ. კიკნაძე).

შენიშვნა: ქართული თქმულება მოგვითხრობს სიმდიდრითა და შეძლებით გაბუდაყებული ცხრა ძმის შესახებ, რომლებსაც სოფელ გვიდაქეში (გუდამაყარი) უცხოვრიათ. ერთხელაც დიდი ციხის აშენება გადაუწყვეტიათ. როცა ციხე აუშენებიათ, საღვთო მაღალისთვის დაუძახიათ: „ეხლა კი დაგისწორდით, საღვთოო!“ მათ ხატი გასწყრომია და ყველნი გაუწყვეტია (ანდრეხები 2009: 265).

ნართების დაპირისპირება ღმერთთან მათი დაღუპვის გარდაუვალობაზე მიანიშნებს. თუმცა ღმერთმა გადარჩენის შანსი მაინც მისცა ნართებს და შუამავლად მათი საყვარელი ფრინველი – მერცხალი მიუგზავნა. ნართები არ ცხრებოდნენ: – გამოვიდეს ღმერთი, უნდა შეგვეჭიდოთო.

ღმერთმა ნართებს არჩევანის საშუალება მისცა: ან ძირფესვიანად გაწყვეტდა ყველას, ან ცუდ ნაშიერს დაუტოვებდა. ნართებმა ითათბირეს და ბოლოს ურუხმაგის ნათქვამს დასთანხმდნენ: ცუდ ნაშიერს უძიროდ გადაშენება ამჯობინეს (ნართები 1988: 368).

ნართებმა დაკარგეს ქარიზმა და დავლათი. ღმერთმა მათ მოსავალს ბარაქა გაუქრო: გაღეწავდნენ ნართები რამდენიმე ბუღულ ქერს და მხოლოდ ერთი ტომარა მარცვალი გამოდიოდა. ბოლოს მათ იხილეს შემადრწუნებელი სასწაული: მათი ყანები, სამკალად რომ გადიოდნენ, ნედლეობდა და მწვანედებოდა, ღამე – გავიდოდნენ, ყანა კვლავ გადამწვანდებოდა ხოლმე. ნართები მოსავალს ვეღარ იღებდნენ.

შენიშვნა: მსგავს სასჯელს იცნობს ლენხუმში, დეხვირის თემში გავრცელებული წმინდა მაქსიმეს თქმულება. იგი მოგვითხრობს, თუ როგორ გაუქრო წმინდანმა ქარეიშილის მოსავალს ბარაქა. ღვთის ურჩი ქარეიშილი თავის საქონელს კალობის დროს, დამდამობით, სხვის მამულში გასაძღომად ერეკებოდა და თანასოფელელთა ყანებს ანადგურებდა. ქარეიშილი დაუპირისპირდა სოფელს და სანაცვლოდ წმინდანმა მას განსაცდელი მოუვლინა: იმ დროს, როდესაც სოფელში მზე აცხუნებდა და ყველა პურეულს ღეწავდა, ქარეიშილის კალოს თავზე ღრუბელი ჩნდებოდა და გასაღეწად დაყრილ ძნებს ნამავდა, გაბუდაყებული ქარეიშილი ვეღარ ახერხებდა თავის კალოზე ძნების გაღეწვას და მარცვლეული მოსავლის დაბინაგებას (ჩიქოვანი 1971).

ნართებმა დაკარგეს მინიჭებული უკვდავება და ღმერთმა მათ შიმშილიც მოუვლინა, თუმცა ისინი თავთავთან ერთად ღეროსაც ფქვავდნენ და ერთი წელი-

წადი ასე გაატარეს. მერე თქვეს: “ღმერთს ხომ ჩვენ თვითონ შევუთვალეთ - მარადიულ სიცოცხლეს მარადიული დიდება გვირჩევენიაო”. ამის თქმა იყო და ყველამ თავისთვის საფლავის გათხრა დაიწყო და შიგ ცვიოდნენ.

შენიშვნა: ქართული თქმულების მიხედვით, რიცხოვრივი და მატერიალური სიმდიდრით გაბუდაყებული ცხრა ძმა თანასოფლელებს ავიწროებდა და საკუთარი სიძლიერით ტკბებოდა. ერთ დღესაც მათ თავზარდამცემი სასწაული იხილეს: სათიბში წყალი გაეყინათ, სახლში – რძე, აკვანში – ბავშვის შარდი. „უბედურებაა ჩვენს თავსო“ – უთქვამს დედას. ღამე ამდგარან და თორმეტი დღე თავიანთი საფლავები უთხრიათ. შემდეგ გასულან, ოქრო-ვერცხლი მიწაში ჩაუფლავთ, – არავის დარჩესო. – უთქვამთ. დედაც თან წაიყვანიათ, ბავშვიც, ბოლოს ძმებიც შესულან აკლდამაში და თორმეტი დღის შემდეგ სულ გაწყვეტილან, ერთიც არ დარჩენილა ცოცხალი (ანდრეხები 2009: 264).

ქედმაღლობამ, ამპარტავნობამ, ზეაღმატებულმა წარმოდგენამ საკუთარ თავზე და ღმერთთან დაპირისპირებამ ნართები სრულ განადგურებამდე მიიყვანა. სახელოვანმა ნართებმა ვერ შეძლეს მათ ცხოვრებაში ყველაზე საშიში და საბედისწერო დაბრკოლების გადალახვა. ნართები დაიღუპნენ. მათი განადგურება ცალკეული გმირების გაბუდაყებამ და სოციუმის შიგნით არსებულმა გარემოებებმა განაპირობა.

Khvtiso Mamisimedishvili **Demise of the Narts** **(According to the Osetian folk texts)**

The Osetian Nart epos, as compared to other characters, describes the way of life of Soslan and Batradzy, the two main heroes, from their birth to their decease more boldly, ascribing the major heroic deeds to them.

As a rule, an epic hero does not fall from the peak of success gradually, but perishes instantly and suddenly during some magic fight. Soslan and Batradzy were born in a miraculous way, and finally, after the breaking points in their lives, they perish mysteriously. At that stage, they have no sufficient power to overcome the obstruction.

The Osetian Nart epos gives two models of a hero to perish.

The episode of Soslan's death is based on an ancient mythologema about the inevitable defeat of a mythic hero what is intensified with a hubris motif. Soslan's fatal fight with Balsag's wheel and his perish is preceded by his hunting, as the necessity prior to some important event. The virgin appearing to Soslan during his hunting as a deer first and then, as a bird, who did not forgive Soslan's rejection of her love and passed a death sentence for Soslan, has all traits of an animal deity. In a similar way, the Georgian myths describe some hunter seeing Mapha or Dali during the hunting in the woods. They offer outstanding hunters their love, and do them kind or kill them, depending on their response.

Batradzy perishes in the surroundings different from that of Soslan; however, his decease can be considered as a part of the general model. The Nart youth, like a traditional hero of the European people (Amiran, King of Oedipus, Bellerophon, Sigurd), makes the society stir up against him or makes the god furious followed by his logical decease.

The eschatological and apocalyptic motifs like in Nart epos play an important role in Osetian epic legends as well.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაევი 1988 – ვ. აბაევი, ოსთა ნართული ეპოსი, ნართები, ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისთონი“, ცხინვლი, 1988.

ანდრეზები 2009 – ზ. კიკნაძე, ანდრეზები, (აღმოსაველეთ საქართველოს მითიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები), ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009.

გრისვარი 1969 – Grisward J. H. Le motif de l'épée jetée au lac: la mort d'Artur et la mort de Batradz // Romania, revue trimestrielle consacree a l'etude des langues et des litteratures romanes fondee en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiee par Félix Lecoy. Paris: Société des amis de la Romania, 1969. t. 90, N 3-4, p. 289-340. t.91, p. 473-514.

დიუმეზილი 1930 – Dumézil G., Légendes sur les Nartes, Paris, 1930

კიკნაძე 2001 – ზ. კიკნაძე, ქართული ხალხური ეპოსი, „ლოგოსი“, თბ., 2001.

კიკნაძე 2008 – ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, ოსუ გამომცემლობა, თბ., 2008.

ლიბედინსკი 1949 – Осетинские нартские сказания, пер. Ю. Либединского, Дзауджикау, 1948.

ნართები 1988 – ნართები, ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისთონი“, ცხინვლი, 1988.

ნართები 2014 – ნართები, წიგნი შეადგინა და ქართულ ენაზე თარგმნა ნაირა ბეპიევმა, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2014.

რაგლანი 1965 – Raglan, The Hero of Tradition, The Study of Folklore, ed. Dundes A., University of California and Berkley, 1965.

შიფნერი 1868 – А. Шифнер, Осетинские тексты, собранные Д. Чонкадзе и В. Цораевым, Императорская академия наук, С-Петербург, 1868.

ჩიქოვანი 1971 – მ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.

„სვანეთის სულთა მატიანე“ – ონომასტიკური და
ლინგვოკულტუროლოგიური ასპექტები

„მატიანე სუანეთისა კრებისაჲ“ XIII საუკუნის მეორე ნახევრის მრავალმხრივ საინტერესო და მნიშვნელოვანი წერილობითი ძეგლია როგორც სვანეთის, ისე სრულიად საქართველოს ისტორიისათვის. დემეტრე დოღელიანის ხელით დაწერილ, ლინგვოკულტუროლოგიური თვალსაზრისით უაღრესად ფასეულ ამ ძეგლს ზუსტი ანალოგი, გარდა ტბეთის სულთა მატიანისა, საქართველოს სხვა კუთხეებში არც კი ეძებნება, როგორც ამას ისტორიკოსები და შესაბამისი საკითხებით დაინტერესებული მკვლევრები აღნიშნავენ.

ძეგლი პირველად 1941 წელს „მატიანე სუანეთისა კრებისაჲ“ სახელწოდებით გამოაქვეყნა პ. ინგოროყვამ და XIII საუკუნის მეორე ნახევრით დაათარიდა. ექვთიმე თაყაიშვილმა კი მას „სვანეთის სულთა მატიანე“ უწოდა და იქვე მისი ზუსტი, მოკლე და ამომწურავი დახასიათებაც მოგვცა: „ამ სათაურით ჩვენ ვგულისხმობთ დიდ ტყავის გრაგნილს, რომელზედაც ნუსხა-ხუცურით დაწერილია განჩინებანი სვანეთის ხევთა წარმომადგენლებისა, სასულიეროსი და საეროსი, ამა თუ იმ პირთა აღაპების შესახებ, რომელთაც გაუღიათ შესაწირავი ეკლესიებისათვის. მატიანეში აღნიშნულია სოფლების სახელები, სადაც კრებები გაუმართავთ, და შემდეგ სახელი და გვარი მათი, ვისაც ცოდვა შეუნანებია და სული შეუვედრებია ღვთისათვის“ (სწმ. I 1986: 249).

„მატიანე სუანეთისა კრებისაჲ“ (მე-13 საუკუნის მეორე ნახევრისა) საკმაოდ მდიდარი ონომასტიკური მასალის შემცველი ძეგლია; აქ წარმოდგენილი მდიდარი ანთროპონიმია და ტოპონიმია სავსებით სრულ წარმოდგენას იძლევა შუა საუკუნეების სვანეთში უკვე არსებული გეოგრაფიული ნომენკლატურისა და ზოგადად, სახელების პროცესების შესახებ. ძეგლი დაწერილია მდივან-მწიგნობართა მიერ; მკვლევარნი მიუთითებენ, რომ გამომდინარე სვანურის სრულყოფილად ასახვის სირთულიდან, შესაძლოა გარკვეული კორექტივების შეტანის აუცილებლობაზე საუბარი მართებულიც კი იყოს, თუმცა, ალბათ ის თვალსაზრისიც მისაღებია, რომ სულთა მატიანეში სწორედ XVIII საუკუნის რეალობა, ენობრივი ნორმები და სპეციფიკა იყოს წარმოჩენილი. ძეგლში, მაშასადამე, ჩამოთვლილია ყველა ის დასახლებული პუნქტი თუ სოფელი, სადაც კრებები გაუმართავთ და სული შეუვედრებიათ ღმრთისათვის.

ძეგლში წარმოდგენილი მრავალფეროვანი ონომასტიკური მასალიდან განსაკუთრებით საინტერესოა არქაული ანთროპონიმული ფორმები... აქ გვხვდება დღეს, სამწუხაროდ, უკვე გამქრალი და გადაშენებული შემდეგი გვარსახელები: პირეკიანი, ფოხელიანი, აბუგიანი, ამნასარიანი, ითანოზიანი, მანაშიანი, ბობჩიანი, ფალგარიანი, გაუანიანი, კიკედიანი, ტბელიანი, მსავიანი, ჭუშულიანი, ვაჩილიანი, რუბაგიანი... ჩხუმიფხე, გოშუანიფხე, ბეუთმანიფხე...

„ვინცა ლალავერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ხალინა გურსაფხესა, შახმახ მსავიანისა... რკინისა – საღირისა – დუდაძსა – ტურსიკაძსა, თამნ ამნასარიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 117–122).

„ვინცა ეცერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ინაჲ თეტენიანისა, მარიამ ჩხუფუშელიანისა... მართა წარეკელიანისა... ირინე კვირკელიანისა, მიქაელ ჩაჯდელიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 130–145).

„ვინცა ღეშტერით ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: სუკვაჲ ბუთმანიფხესა, მამქან ათარიფხესა... ივანე მსავიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 121–122).

„ვინცა ლალავერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: გიცარაძსა გიცარიანისა... საღირ ჰირეკიანისა... ფურთუხ ლჩინიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 117–118).

ანთროპონიმიკასთან შედარებით ტოპონიმიკური მასალა ძეგლისა მწირია; „სულთა მატიანე“-ში გვხვდება: ლალავერი, კიხხლდაში, ლახამლი, ღეშტერი, მაჲ, ლჰა, ეცერი, კალაში, ცხმარი, ებუდი, დოლი, ბეჩუ; ბალსხემო სვანეთის ტოპონიმთაგან წარმოდგენილია – ლატალი, ლენჯერი, სეტია, მულახი, წურემი, ზეგენა, კალა, უშქული, უდაშდი, ჩეში, უსგური... საინტერესოა ეტიმოლოგია და დისლოკაციის ადგილი ტოპონიმისა – უდაშდი, ძეგლის მიხედვით ის უშგულის სიახლოვეს უნდა მდებარეობდეს.

სულთა მატიანეების და, ზოგადად, X-XVIII საუკუნეების სვანეთის წერილობითი ძეგლების ანთროპონიმია და თანამედროვე სვანურ გვარსახელთა სისტემა ერთმანეთისაგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება. ძეგლებში გამოიყოფა ყოველგვარი მარკირების გარეშე ანთროპონიმებად ქცეული ქართული და სვანური აპელატივების ჯგუფები: მამა, აღმართი, აზნაური, ჭიქა, ქარი, რკინა, გელი, ჯავშანი, თოვლაი, თვარე /მთვარეი, თეთვრაი, მახარობელ, ოდიშელ-იან, საღირ-ელ-იან... სვანური: სარაგ „წყარო“ ნელარ „კასრი“ ნინ „ენა“ ბერეუ „რკინა“, შიხ „ნახშირი“ ხუნ „საძირკველი“ ბაჟინ „მაცნე, შიკრიკი“, მანგურ...

სვანეთის წერილობით ძეგლებში გვხვდება ზანური სემანტიკის ანთროპონიმებიც: უჯგუში, ჯიჯი, კიბირა, ქვარ/ქუვარა, ხოჯი, კონა, ჭკომი... გვარსახელები: კონიანი, უხოჯელიანი... გამოიყოფა აგრეთვე ჯგუფი კნინობით-მოფერებითობის -ა სუფიქსით მარკირებული ანთროპონიმებად ქცეული აპელატივებისა: ნაკვეთა, ლხინა, ნაღდა, მაღალა, ერთგულა, ახალა, ნაღველა... საინტერესოა, რომ საზოგადო არსებით სახელებთან ერთად ანთროპონიმებად გამოყენებულია სხვადასხვა მეტყველების ნაწილი: ზედსართავი, ნაცვალსახელი, მასდარი და ზმნის პირიანი ფორმებიც კი: ქველი, ბრმა, მწარე, შევნიერი, დიდი, პატარა, ნათება, ცხორება, ეს, შენ... სვან. ეჯა „ის“, მაკუ „მინდა“ იგია, არმინდი, არველოდი...

„ვინცა მაჲს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ბერეუი ღოღელიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 126).

„ვინცა ლალავერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ხალინა გურსაფხესა, შახმახ მსავიანისა... რკინისა – საღირისა – დუდაძსა – ტურსიკაძსა, თამნ ამნასარიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941:117–118).

„ვინცა ლახამლს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ხუცისა ქელბაგიანისა... ჯგვაბაძესა... უჯგუშისა... ჯიჯისა... თვალშავისა... ოდიშელისა, თოულაძესა, დუღად ქარჩიანისა... ჯიჯი ცხვიმიანისა... ბახსანელასა... ცხაბა ფალგარიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941:120).

„ვინცა მითგნ ეცერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: რუსუდან ასიბერიანისა, სანთელაძესა, ალაფა თეტენიანისა... მამა აშეხიანისა... კოჩიანისა და მეუღ – ჯუგუდისა... არდაშელისა... იაკობ ხუცისა... ი“ნე სანთელანისა... უჩინარიფხესა სუკუაძესა... ჯანგვა კოჩიანისა... მიქელაჲ სანიგიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 130–133).

დღეს თანხმოვანფუძიანი საზოგადო სახელები – ხუნ <სვან. ხუნ „სადირკველი“, კოჯ „კლდე“, ბერეჟ „რკინა“, ხვერგ.. მე–13 საუკუნის მატიანეში ხმოვანფუძიანებია: ხუნა, კოჯა, ბერეჟი, ხვერაგო/ხვერაგუ... რაც გვაპარაუდებინებს, რომ ბოლოკიდურ ხმოვანთა მოკვეცა სვანურში ახალი ფონეტიკური პროცესია, ქრონოლოგიურად მე–13 საუკუნის შემდგომდროინდელი. აუსლაუტის საკითხთან მიმართებით აღნიშნული დაკვირვება ზოგადად სვანურისათვის, ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს.

ყოველგვარი ანთროპოფორმანტის დართვის გარეშე ძეგლებში პირის, ძირითადად მამაკაცთა სახელებად გვხვდება ტოპონიმები: ბაღდადი, იორდანე, ყირიმი, ხახული... ეთნონიმები: ფრანგი, ჯიქი, თათარი...

„ვინცა დოლს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: მართა შენკობილიანისა – ი“ნაჲ ხიჭიანისა შვილისა მისისა ფრანგისა... ჩიხაჲ გაზანიანისა მეუღლესა მისა ნაღდაძესა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 150).

„ვინცა მითგნ ეცერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: რუსუდან ასიბერიანისა, სანთელაძესა, იაკობ ხუცისა... მიქელაჲ სანიგიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 130–133).

ლინგვოკულტუროლოგიური თვალსაზრისით საყურადღებოდ და საინტერესოდ მიგვაჩნია ხაზგასმა ფაქტისა, რომ სულთა მატიანეების ანთროპონიმის ლექსიკურ–სემანტიკური მხარე თანამდროვე სვანურთან შედარებით ბევრად უფრო მკაფიო და გამჭვირვალეა:

„ვინცა დოლს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ასიბერისა... მუშტილასა... ი“ნე ასიბერიანისა – ბაღდადისა – მრ“მისა – იაძესა – თვალშავისა და ძისა მისისა აბესალამს... თვალმინდი ხვერგუანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 149).

„ვინცა დოლს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: მართა შენკობილიანისა – ი“ნაჲ ხიჭიანისა შვილისა მისისა ფრანგისა... ჩიხაჲ გაზანიანისა მეუღლესა მისა ნაღდაძესა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 150).

„ვინცა მაძს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ნათელ რატიანისა... დუდაილასა... გიორგი დაბიერელისა... ნინოსა... გიორგი ტბელიანისა – მეღლესა მისა თოვლაძესა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941:124–126).

„ვინცა (ფარს?) /მაღს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ფურთუხ ტბელიანისა... გულქან ათარიანისა... იწნე ჯახ-ჩონიანისა, ნაკვეთად ჩარამიანისა... თოულადსა... ღხინად ღოღელიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 124–126).

„ვინცა ღახამლს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ხუცისა ქელბაგიანისა... თვალშავისა... ოდიშელისა, თოულადსა, ჯიჯი ცხვიმიანისა... ბახსანელასა... ცხაგა ფალგარიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 120).

„ვინცა ღალავერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: სინათლე აბუგიანისა... ნათელ დევდარიანისა... გუარანდუხ მარცხიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 117–118).

თანამედროვე სვანურისაგან განსხვავებით X-XVIII საუკუნეების სვანეთის წერილობით ძეგლებში ქართველურ –იან/-ან გვარდაბოლოების გვერდით გვხვდება ძველი ქართული –ეან და დასავლურ ქართულ არეალში გავრცელებული –ფხე სუფიქსები:

„ვინცა ღეშტერით ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: სუკვად ბეუთმანიფხესა... მამქან ათარიფხესა... მარიამ გოგორელიფხესა...სადირელას... ვეშავ ღოღელიანისა... (სვანეთ. საისტ.ძეგ. 1941: 121–122).

„ვინცა ღალავერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: ხაღინა გურსაფხესა, შახმახ მსავიანისა... რკინისა – საღირისა – დუღადსა – ტურსიკაღსა, თამნ ამნასარიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 117–122).

„ვინცა მითგნ ეცერს ამა კრებასა მოეგება და სული შეჰვედრა, მათ ყოველთა შეუნდოს ღმერთმან: რუსუღან ასიბერიანისა, სანთელადსა, ალაფა თეტენიანისა... მამა აშეხიანისა... კოჩიანისა და მეუღ – ჯუგუდისა... არდაშელისა... იაკობ ხუცისა... იწნე სანთელანისა... უჩინარიფხესა სუკუადსა... ჯანგვა კოჩიანისა... მიქელად სანიგაიანისა... (სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941: 130–133).

ჩვენი ყურადღება ასევე მიიქცია სულთა მატიანეებში ირაციონალური ხმოვნის შემცველი ანთროპონიმების არარსებობამ. შედარებითი ანალიზის თვალსაზრისით საინტერესოდ მივიჩნიეთ ის ფაქტიც, რომ სულთა მატიანეთაგან განსხვავებით, სვანურ პროზაულ ტექსტებში, საეკლესიო ჩანაწერებსა და ცოცხალ მეტყველებაში დავადასტურეთ ინლაუტსა და აუსლაუტში ანაპტიქსური ხმოვნის შემცველი სახელების საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ჯგუფი: ბგჯა, ახგმ, ქნჯა, ბათგრ, ხარგმ, ხგრფს, მქჩგ, ბიმგ, ჯგჯგგ, ჯამგრხან, ყღღჩ, ღღრჯ ...

ციტატი სვანური ენის ქრესტომათიიდან: ჯვინაღდ ერ ღიმმახვ ღ ღ მ რ, ეჩქა გიენ შა გვეგნ ი მიჩა აფხნეგ რ მხედელის ელითე ღწმმახვ ღღ (სვან. ენ. ქრესტ. 1978: 86) „ძველად მტრობა რომ ყოფილა, მაშინ ელიში სამტროდ წასულან გიენ -ანთ გვეგნ და მისი ამხანაგები“.

ადრეული პერიოდის ძეგლებში გ ფონემის შემცველი ანთროპონიმების არარსებობა პრაქტიკული მიზეზებით უნდა იყოს განპირობებული; მდივან-მწიგნობარნი ზოგადად და „მატიანე სუანეთისა კრებისად“-ს შემთხვევაში დემეტრე ღოღელიანი ირაციონალურ ხმოვანს გადმოსცემენ ხან უ-თი, ხან ე-თი, ხანაც ნუ-

ლით. როგორც საენათმეცნიერო ლიტერატურიდან არის ცნობილი 2 მეტნაკლებად გვხვდება სვანურის ყველა კილოსა და კილოკავში, როგორც ძირითად სმოვანთარედუქციის შედეგი და როგორც თანხმოვანთგასაყარი ბგერა ძირითადად მნრ-ლ სონანტებთან მეზობლობაში (ქაღდანი, 1967:140) სპეციალურ ლიტერატურაში ფონემას, ჩვეულებრივ, ირაციონალურ, ანაპტიქსურ ან ნეიტრალურ სმოვანს უწოდებენ. ის როგორც წესი მეორეული წარმოებისაა (ლომთათიძე, 1976: 45).

ცნობილი თვალსაზრისია, რომ ონომასტიკა არის მეცნიერების ის უბანი, სადაც ერთიანდება ინტერესები ლინგვისტთა, ისტორიკოსთა, ეთნოგრაფთა... გამომდინარე, ზოგადად, საკუთარ სახელთა სრულიად სხვადასხვა ასპექტით (ლინგვისტური, ეთნოლოგიური, ქრონოლოგიური, სოციალური, სტილისტიკურ-ესთეტიკური, ექსტრალინგვისტური...) კვლევა-ძიების შესაძლებლობებიდან. ზოგადად, X-XVIII საუკუნეების სვანეთის წერილობითი ძეგლების, „სვანეთის სულთა მატინეების“ სწორედ, ონომასტიკური და ლინგვოკულტუროლოგიური ასპექტებით შესწავლა იძლევა არაერთი საინტერესო დაკვირვებისა და დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას.

Ketevan Margiani

„Annals of Souls of Suaneti“ – Onomastical and Linguoculturological Aspects

„Annals of Souls of Suaneti“ dated the second half of XIII century is multilaterally interesting and important written treasure not only just for Svaneti but for the history of whole Georgia.

This valuable monument handwritten by Demetre Ghogheliani which is priceless from the linguoculturological point of view and which has no exact analogue in any other region of Georgia, Ekvtime Takaishvili designated as „Annals of Souls of Suaneti“ and Pavle Ingorokva – „Annals of Suaneti Gathering“.

The monument contains luxuriant onomastic material, archaic anthroponomical forms presented in it are especially interesting, surnames that have subsequently become extinct nowadays (Hirekiani, Pokheliani, Abugiani, Amnasariani, Itanoziani, Manashiani, Bobchiani, Palgariani, Gajaniანი, Kikediani, Tbeliani, Msaviani, Chishiliani, Khachiliani, Robagiani... Chkhumipkhe, Goshuanipkhe, Beutmanipkhe...)

In comparison with antroponomic toponymy of this monument is very scanty, „Annals of Souls of Suaneti“ includes the following Geographical names: Lalaveri, Kichkhldashi, Lakhamli Leshteri, Mai, Latali, Lenjeri, Setia, Mulakhi, Tsuremi, Zegenა, Kala, Ushkuli, Cheshi - (Khe, Khala), Usguri (Sgurish).

The monument though does not always exactly and elaborately expresses specifics of pronunciation and difficulties related to transcription of Svanian language.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გაბლიანი 1925 – ე. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, ტფილისი.

გასვიანი 1991 – გ. გასვიანი, ნარკვევები შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიდან, თბილისი.

თაყაიშვილი 1991 – ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს, ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა, დაბრუნება, თბილისი.

ინგოროყვა 1941 – პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, მატიანე სვანეთისა კრებისაჲ“, თბილისი.

ლომთათიძე 1976 – ქ. ლომთათიძე, აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი, თბილისი.

კოკოვი 1973 – დ. კოკოვი, ადიღური (ჩერქეზული) ანთროპონიმის საკითხები, ნაღჩიკი.

ნიჟარაძე 1962 – ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბილისი.

სვანეთ. საისტ. ძეგ. 1941 – სვანეთის საისტორიო ძეგლები, „მატიანე სვანეთისა კრებისაჲ“ – გამომცემელი პ. ინგოროყვა, თბილისი.

სწძ – სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I თბ. 1986წ. ტ. II, თბ. 1988წ.

სვანური პოეზია, თბ. 1939წ.

სვან. ენ. ქრესტ. – სვანური ენის ქრესტომათია, თბ. 1978 წ.

ჯიქია 1973 – მ. ჯიქია, თურქული წარმომავლობის ანთროპონიმები ქართულში, აღმოსავლური ფილოლოგია, ტ. III. თბილისი.

Лавров Л. И. Расселение сванов на Северном Кавказе до XIX века, КСИЭ, Ч. М. – Л. 1950.

Робакидзе А. Сванети, Тбилиси, 1984.

დუზჯეს რეპიონის (თურქეთის რესპუბლიკა) ქართველთა
მიტყველების თავისებურებანი

დუზჯე თურქეთის ერთ-ერთი პროვინციაა, რომელიც რვა რაიონს მოიცავს: აქჩაკოჯა, ჩილიმლი, ჯუმაიერი, გუმუშოვა, გოლიაქა, ქაინაშალი, იილიჯა და ადმინისტრაციული ცენტრი დუზჯე. დუზჯე შავი ზღვის რეგიონში მდებარეობს. აქ ცხოვრობენ თურქები, ადიღელები, აფხაზები, ბოშები, ემიგრანტები ბალკანეთიდან დაქართველები. აქ მცხოვრებ ქართველთათვის ენის შენარჩუნება სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია.

გავირეცხეთ. ქართული დაგვაბიწყდა; დევიკარგვენიო. ისიც ქართველია ამა ბლაყვითა; ენაი არ იცის... ა ლაპაიკობს. ადრე სხვა ვინმეს გოგოს არ მისცემდნენ. ჩვენებური უნდა ყოფილიყო... შემრე შევერიეთ; მოიყვანა კუდიანი, კაბიანი, იქითაც გაეთხოვა. ბაღვებმა ქართული არ იციან, თლად დაილია ქართველობა“...

დუზჯელთა მეტყველებაში ქართული ლექსიკის უძველესი ფენაა შემონახული; მასალა საინტერესოა, როგორც ლინგვისტური ასევე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისითაც.

მოძიებულ ტექსტებში გამოვყოფთ მისაღმების ფორმებს – რავარ ხარ? რა იჯები? რას საქმობ? დუზჯელთა მეტყველებაში დადასტურებული „რავარ ხარ?“ ფორმა ცნობილია ქართული ენის დასავლური (იმერ., გურ., აჭარ.) დიალექტებისთვის. „რა იჯები?“ ფორმაში, იჯები, გაჯა სალიტერატურო ქართულში ცნობილი „გარჯას“ ფონეტიკური ვარიანტია; რ სონორის დაკარგვა საერთო ქართველური მოვლენაა. საქმობფორმის პარალელურად სალიტერატურო ქართულში გამოიყენება საქმიანობ ფორმაც (შდრ. ჯავრობ, დარდობ)...

საყურადღებოა, ქართული კერძების აღმნიშვნელი ლექსემები:

ყურუთი – გაწურული მაწონი. ამავე მნიშვნელობით ყურუთი //ყურუტი დასტურდება ლაზურში (თანდილავა 2013. 817); კურუთი – მჭადის ფქვილში შეხეილი ნადული (გამხამარი) (იქვე. 389).

ნაკი // ნარეკაი – წყალში გახსნილი მაწონი. ჩვენი აზრით, ამოსავალი რეკ- ძირია. რეკა იგივე რეკვა ნჯღრევა. ნა- წინსართი ნამყო დროის მიმდებობის მაწარმოებელია. ნარეკი არის ის მასა, რომელიც წყლისა და მაწვნის დღვების შედეგადაა მიღებული. შდრ. ნა-დული.

ფხალობიო – ფხალ და ლობიო ფუძეთა შეერთებით მიღებული კომპოზიცია.

მაღახთო – ლობიოსგან მზადდება. სიტყვის წარმომავლობა ჩვენთვის უცნობია.

წოწოლაი „მწნილი“.

უავე „მუავე“.

ჯინჭარფხალი „ჭინჭრის ფხალი“. სახელი გაკომპოზიტებულია.

კორკოტიმთქმელები ასე შენიშნავენ, „ჩვენები ბათომიდან რო გამოსულან მათი პილველაი საჭმელი კორკოტი ყოფილან“.

ჭიმური – „სიმინდის ფქვილისა და ზროხის იადიდან (ქონიდან) ვაკეთებთ“. შდრ.: ლაზური „ჭიმური – საჭმელი“ (თანდილავა 2013. 861).

ლეფსი – ქათმის ხორცისგან დამზადებული წვნიანი საჭმელი.გაგაი უნდა გემიელა... მოგვწონა – გეისნის მთქმელი.

ფუნჩხოლია // ჩაფუნჩხული- მაწონში ჩაფუნჩხილი მჭადია, რომელიც ძალიან უყვართ, იმიტომ რომ ქართული კერძია; ტერმინიფუნჩოლია (ჩაფუნჩხული) ქართველურია და იგი ამავე მნიშვნელობით დასტურდება ქართული ენის დასავლურ კილოებსა (იმერ.. გურ.. აჭარ.) და მეგრულში (მეგრ.: ფუნჩოლია // ფურჩხოლია // ფუნჩხოლია). ამოსავალია ფუნჩხა „ნამცეცი“ ფორმა და მისგანაა მიღებული (ფუნჩხოლი-ი „დაფუნჩხა“, ფუნჩხოლი-ირ-ი „დაფუნჩხილი“) -> ფუნჩხოლია, ფუნჩხოლია ფურჩხოლია, სადაც -ია კნინობითობის სუფიქსია. ჩა-ფუნჩხული- („ჩაფუნჩხილი“) მიმღობაა.

ჭადი – „მჭადი“. სიტყვის თავში დაკარგულია მ სონორი. შდრ.: მსხალი // სხალიმეგრ.: სხული. სიტყვის თავკიდურ პოზიციაში მ-ს დაკარგვა საერთო ქართველური მოვლენაა და მას ხშირად ვხვდებით დუზჯელ ქართველთა მეტყველებაშიც: თლად (<- მთლად)– „თლად დაილია ქართველობა“. ხშირია თანხმოვანთა დაკარგვის სხვა შემთხვევებიც: ლაპაკობს <- ლაპარაკობს, გამოიდა <- გამოვიდა, გემიელი <- გემრიელი...

ფაფა – როგორც რესპოდენტი აღნიშნავს ქართული კერძია და პურის ფქვილისგან მზადდება. „ჩერქეზები სიმინდის ფაფას აკეთებენ, ჩვენ ის არ გვინდა. ჩვენ პუისგან ვაკეთებთ ფაფას. ჩვენი ფაფა უნფო გემიელია“.

ყურძნის ფაფა – შესიტყვებით გადმოიცემა ყურძნის წვენიდან დამზადებული „ფაფა“ იგივე ფელამუში.

დასტურდება ერთგვარი რიტუალის აღმნიშვნელი ფაფაია// ფაფობია // ფაფაობაფორმებიც. მთქმელთა ახსნით, ოჯახში გოგოს დაბადებისას ეპატიუებიან ხალხს და უმასპინძლებიან სხვადასხვა კერძებით, მაგრამ მათ შორის მთავარი ფაფაა. ამრიგად, ფაფობიაბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული ზემის აღმნიშვნელი ტერმინია. ზოგი რესპოდენტის ახსნით, ადრე პურის ფაფას მარტო გოგოს დაბადებისას ხარშავდნენ, ბიჭის დაბადებისას კი ბრინჯი იხარშებოდა. დღეს დუზჯელ ქართველებში ეს ტრადიცია მტკიცედაა შემონახული, მაგრამ ორივე შემთხვევაში პურის ფაფას აკეთებენ. ფაფა-ია, ფაფ-ობ-ია, ფაფა-ობა წარმოქმნილი სახელებია.

ყურადღებას იქცევს ნაჭერი ლექსემა, რომელიცფულის მნიშვნელობითგამოიყენება; საანალიზო ფორმა სალიტერატურო ქართულის ჭრა, მოჭრა ფორმებიდან უნდა მომდინარეობდეს; ნაჭერი – ნამყო დროის მიმღობაა. სიტყვის ვფიქრობ, აღნიშნული სიტყვის ეტიმოლოგია შესაძლებელია უკავშირდებოდეს„კოლხური ოქროს“ მოჭრის ეპოქას.

ცალკეული ლექსემებიდან გამოვყოფთ შემდეგ ფორმებს:

დუდი – მთქმელთა ახსნით, დუდი არის თხემი თავისა; ამავე მნიშვნელობით თავდუდიცგამოიყენება: „თავდუდში ჩამარტყაო“.

„დუდი – 1. ქათმის ბიბილო; 2. თხემი თავისა. დუდიანი მსხალი „თავიანი მსხალი“ დადასტურებულია გურულში ზემო აჭარულსა და ფერეიდნულში (დლონტი. 1984, 2013). დუდი თავის აღმნიშვნელი სიტყვაა მეგრულში.

სანათორი – ახორის ფანჯარაა. შდრ.: სანათი, სანათური, ფანჯარა (ნეიმანი, 1978, 356); ლენხუშური სანათლისი ლამპარი, სანათლისი (დლონტი 1984, 471).

დუბე „გაშლილი დგილი, ვაკე“. „დუბე დაბალი ადგილი შეტანილია ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონში; საანალიზო ლექსემას ვხვდებით ქართულ სინონიმთა

ლექსიკონშიც – დუბე ნ. ვაკე (ნეიმანი, 1978, 173); დუბე, დვიბე – დაბალი, ვაკე, ჩავარდნილი ადგილი დადასტურებულია აჭარულსა და ქართლურში (ლლონტი, 1984, 206).

ჩვენი აზრით, ეს მნიშვნელობა ჩანს ტოპონიმ დიდუბეში. შდრ.: დიცუ <– დიდი ცუ (ტოპ.); მეგრ.: ცუ „თელა“.

გონჯი – გონჯი და მისი სინონიმური ფორმები „ცუდი, უშნო, ბოროტი(ლლონტი, 1984, 158) ცნობილია ქართულ სალიტერატურო ენასა და დიალექტებში. ზემოთ მოცემულ სინონიმებს შორის გონჯი ერთადერთი ლექსემაა, რომელსაც დუბელები იცნობენ და საჭიროების შემთხვევაში იყენებენ: გონჯი კაცია; გონჯად არ უნდა მოიქციე; გონჯობა არ უნდა ქანანა...

პაწაი „ცოტა, პატარა, უმცროსი“.

ციცაი „მოზრდილი გოგო“, – უმფო პაწაიზე ფაცაი ვიტყვი;

ჭიჭინაი „ჭუჭრუტანა“ – კარზე ერთი ჭიჭინაი იყო...

სამა – ცეკვის აღმნიშვნელი ერთადერთი ლექსემაა: „ცეკვა არ ვიცი ჩვენ მარტო სამას ვიტყვი“. დასტურდება ზმნური ფორმები – ვისამოთ „ვიცეკვოთ“, ისამა „იცეკვა“. .. „ცეკვის“ სინონიმი „სამა“ შეტანილია ალ. ნეიმანის „სინონიმთა ლექსიკონში“ (ნეიმანი, 1978, 353, 498). ალ. ლლონტის მიხედვით, „სამა“ დასტურდება ქართული სალიტერატურო ენის ზ. აჭარულსა და იმერხეულში (ლლონტი, 1984, 467). ცნობილია, ქართული ეროვნული ცეკვის სახეობა „სამაია“ (მეგრელიძე, 1980, 6).

ვფიქრობთ, სამა ლექსიკურ-სემანტიკურად დაკავშირებული უნდა იყოს „ამო, საამო, საამო, სასიამოვნო“ ლექსემებთან.

საინტერესოა ზმნური ფორმები: ვარესებ „ვაბრაზებ“ (გამარესა „გამაბრაზა“ მარესებ „მაბრაზებ“) ერთადერთი ფორმაა, რომელსაც განრისხების, გაბრაზების მნიშვნელობა აქვს.

წაყურდი „გაჩუმდი“ – წაყურდი ჭო იმფო არაა „გაჩუმდი ბიჭო, ისე არაა!“ (შდრ.: წაყურა).

დამიყურე „მომისმინე, ყური მიგდე“.

დავებქდი // დავებუთი – „გამიკვირდა, გავოცდი“.

აჯიღინებს „აჯავრებს“. შდრ.: ჯიჯღინი მეგრ.: ჯღირჯღინი.

წიწინოფს „დაწანწალებს“ – საქმე არ უყვარს და ამფრა წიწინოფს „საქმე (მუშაობა) არ უყვარს და ასე დაწანწალებს. შდრ.: მეგრ.: წანწალა // წარწალა „მაწანწალა“; გილეწანწალ // გილეწრიალ „დაწანწალებს“.

კინკლობს – „კინკლაობს“.

უშტურებს „უსტვენს“, დაუშტურა „დაუსტვინა“.

დაიპაჭა „დაპატიჟა“. სახელზმნა დაპეჭება „დაპატიჟება“ შდრ.: (მეგრ.) დაპეჯება // დაპეჟება „დაპატიჟება“.

ფრინავს „დაფრინავს“, ზეპირმეტყველებაში უზმნისწინოდ დასტურდება.

ჯდარს „ცხოვრობს“ – ჩემი პაწაი ძმაი იქა ჯდარს „ჩემი პატარა (უმცროსი) ძმა იქ ცხოვრობს“.

დასახლდა „დაოჯახდა, დაქორწინდა“ – ჩემა ძმისშვილმადასახლდა „ჩემი ძმიშვილი დაოჯახდა“; აღნიშნული ფორმა საინტერესოა სინტაქსური თვალსაზრისითაც. დუბელებთა მეტყველებაში ერგატიული კონსტრუქცია ბუნებრივია: კაცმა მოვიდა (და არა „კაცი მოვიდა“); კაცმა მოიღოს და უნდა მთხოვოსნა... „კაცმა (და არა კაცი) უნდა მოვიდეს და მთხოვოს“...

ზეპირმეტყველებაში ხშირია ბგერათგადასვლის შემთხვევები:ღმერა← მღერა (← სიმღერა); ღმერელი კაცი „მომღერალი კაცი“.

ასიმილაცია გვაქვს შემდეგ ფორმებში: პიღველაი ← პირველი; ჭიჭკარი ← ჭიშკარი...

მთქმელთა მეტყველებაში დასტურება ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც უცხო სიტყვები ქართული აფიქსებითაა გაფორმებული: კითაფები,წიგნები“შღრ.: თურქ. kitap„წიგნი“; ინსნებიზედმიწ. „ხალხები“ შღრ.: თურქ. insan „ხალხი“; კარფუზი, „საზამთრო“ შღრ.: თურქ. karpuz „საზამთრო“... მთქმელები თვითონაც შენიშნავენ, როდესაც ქართული სახელი არ ვიცით, ან არ გვახსენდება მაშინ ...ლაპაიკობთ ასე შერევითო“...

ველზე მოძიებულ მასალაში გვაქვს შელოცვები. ავი თვალისაგან დასაცავად შემდეგი ტექსტი ასსოვთ:

„აღისა, მალისა, მომცემი თვალისა,

შინაურისა, გარეულისა,

კაცისა, ქალისა, ბაღვისა...
ვინ ტახისა თვალი მეცა

წაცვიფდნენ მისი თვალის კაკალი“,

დალოცვის ფორმულები კი ასეთია: „გამწენმა გაგახაროსნა“; „ღმერთმა აგაფრინოსნა“; „ღმერთმა დაგლოცოსნა“; „ღმერთმა გონჯი გაშოროსნა!“

Maka Salia

Characteristic features of Georgians~ Speech in Dusce Region (Republic of Turkey)

Dusce is one of the provinces of Turkey, which includes eight regions: Akcakoca, Cilimli, Cumayer, Gumusova, Goliaka, Kainasal, Yigilca and the administrative center Dusje.

Dusje is located in the Black Sea region. It is populated by Turks, Adigenians, Abkhazs, Gypsies, emigrants from Balkans and Georgians. Retaining of the native language is vitally important for Georgians living there.

“We are washed out, we have forgotten Georgian; we have been lost. He is also Georgian but silly; he does not speak the language... does not speak. In olden times they would never marry their daughter to other. The son_in_law had to be from us by origin... then we became mixed. They started to marry ones with dresses, and women started to marry others. Children do not speak Georgian, you can hardly meet Georgians here”...

Dusce speech has retained the oldest layer of the Georgian lexis; materials are very interesting from the linguistic as well as historical and ethnographic point of view.

გამოყენებული ლიტერატურა:

თანდილავა, 2013 – ა. თანდილავა „ლაზური ლექსიკონი“; თბ. 2013.

მეგრელიძე, 1980 – ი. მეგრელიძე, მცირე თეატრალური ლექსიკონი; თბ. 1980.

ნეიმანი, 1978 – ალ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ, 1978.

დლონტი, 1984 – ალ. დლონტი, ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონი, თბ. 1984.

იტალიური ლექსიკა ლაზურ კილოებში

ქართული ენის ლაზური კილოები (ხოფური, ვიწურ-არქაბული, ათინურ-ართაშენული) შედის ქართველურ განაპირა კილოთა მეგრულ-ლაზურ (ზანურ) ჯგუფში (ფუტკარაძე, 2005: 74), გავრცელებულია ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე – ლაზეთში ანუ ჭანეთში (მოიცავს დღევანდელი თურქეთის რიზეს ილს, ართვინის ილის ხოფის, არჰავისა და ბორჩხის ილჩეებს და ასევე – საქართველოს ხელგაჩაურის მუნიციპალიტეტის სარფის და გონიოს თემებს). აქვე დავძენთ იმასაც, რომ ხსენებული კილოები იმთავითვე მეზობელი ხალხების ენათა (ბერძნული, თურქული...) საგრძნობ გავლენას განიცდიდა და განიცდის.

ლაზურ კილოთა ლექსიკონზე მუშაობის პერიოდში, ჩვენ საკმაო რაოდენობით გამოვაგვლინეთ ლექსიკური ერთეულები, რომელთა რომანული წარმოშობა უჭკველია. საინტერესოა ისიც, რომ ისინი დასტურდება ლექსიკის ყველა სფეროში და ლაზურ მეტყველებაში შემოსული ჩანს, როგორც ბერძნული და თურქული ენების მეშვეობით, ისე უშუალოდაც.

ისტორიიდან ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, შავი ზღვის სანაპიროებს ხშირად სტუმრობდნენ გენუელი და ვენეციელი ზღვაოსნები. გენუის რესპუბლიკამ (არსებობდა XI-XVIII სს.) ბიზანტიელებთან შეთანხმებით, იქ ვაჭრობის მონოპოლიური უფლებაც მოიპოვა და XIII-XV სს.-ში დააარსა კოლონიები: ჩემბალუ (ამჟამად ბალაკლავა), კაფა (ფეოდოსია), იალიტე (იალტა) და სხვანი – უკრაინაში (ყირიმში); სანტა-სოფია (ალახაძე), კავუ დე ბუჟუ (გუდაუთა) პეჩონდა (ბიჭვინთა), ლუ ვატი (ბათუმი)... – საქართველოში (აფხაზეთსა და აჭარაში); სიმისო (სამსუნი), სამასტრუ (ამასია) – თურქეთში და ა.შ. უშუალოდ ლაზეთში გენუელებს კოლონიები არ ჰქონიათ, თუმცადა კარგად კი იცნობდნენ ამ მხარეს და ვაჭრობდნენ კიდევაც იქ, ლუ ვატის კოლონიისა და ტრაპიზონში მდებარე სავაჭრო ფაქტორიის მეშვეობით (იხ. ზევაკინი, პანჩენკო 1938: 12). თუმცა, დავძენთ, რომ საქართველოსთან (და ცხადია, ლაზეთთანაც) მათ ყოველთვის მშვიდობიანი ურთიერთობა სულაც არ ჰქონიათ – ამის შესახებ ცნობები საკმაოდ მოიპოვება როგორც გენუურ, ისე ქართულ წყაროებში: ქართველები კოლონისტებს პერმანენტულად უქმნიდნენ პრობლემებს და არ ცნობდნენ გენუის რესპუბლიკის სუვერენიტეტს კოლონიებსა და ფაქტორიებსზე.

სამაგიეროდ, ბიზანტიისთვის გენუურ კოლონიებს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა – მათი მეშვეობით, იმპერია ვაჭრობდა როგორც დასავლეთ ევროპასთან, ისე ჩერქეზებთან და ყივჩაყებთანაც. სწორედ ამ უკანასკნელთა ქვეყნიდან შეჰქონდათ გენუელებს ბიზანტიაში პური: 1343 წელს, ოქროს ურდოს ხანმა ჯანიბექმა დაარბია მათი კოლონია ტანა (მდებარეობდა თანამედროვე ანაპის ახლოს) და გენუურ გემებს ნაპირთან მიახლოებაც კი აუკრძალა. შესაბამისად, იმ წელს იმპერიაში პურის შეტანა ვეღარ მოხერხდა და მის ქვეშევრდომებს შიმშილი დაემუქრა (იხ. ზევაკინი, პანჩენკო 1938: 34).

გენუის რესპუბლიკის ოფიციალური ენა იყო ლათინური, თუმცა მის გვერდით გამოიყენებოდა აგრეთვე გენუური დიალექტი (Xeneixe), რომელიც გალურ-რომანულ დიალექტურ ჯგუფს განეკუთვნება (იხ. დარდანო 2005: 10). აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ საკუთრივ გენუელების გარდა, რესპუბლიკის ქვეშევრდომებად ითვლებოდნენ კორსიკელები და სარდინიელებიც, რომელთა მეტყველება ტოსკანურ და სარდინიულ დიალექტურ ჯგუფებში შედის და მეტად განსხვავებულია გენუურისაგან. აქვე უნდა ვთქვათ ისიც, რომ სამწუხაროდ, ჩვენთვის დოკუმენტურად უცნობია შავიზღვისპირა კოლონიების რომანულენოვანი მოსახლეობის ზუსტი წარმომავლობა, მაგრამ ლაზურ კილოებში დადასტურებულ ლექსიკურ ერთეულთა ანალიზის მიხედვით, ცხადი ხდება, რომ მათ შორის, საკუთრივ გენუელების გარდა, ასევე კორსიკელებიცა და სარდინიელებიც უნდა ყოფილიყვნენ.

ლაზურ კილოებში დადასტურებულ იტალიურ ლექსიკას პირობითად ორ ჯგუფად ვყოფთ:

1. ლექსიკური ერთეულები, რომელიც დასტურდება თანამედროვე სალიტ. იტალიურ ენაშიც;
2. ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც დასტურდება მხოლოდ იტალიურ კილოებში.

აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ წინამდებარე ნაშრომში არ შევეხებით იმ ლექსიკურ ერთეულებს, რომლებიც ლაზურ კილოებში რომანული ენებიდან თურქულ-ბერძნულის მეშვეობითაა შემოსული.

1. ლექსიკური ერთეულები, რომელიც დასტურდება თანამედროვე სალიტ. იტალიურ ენაშიც

არმა – ლაზურ კილოებში ამ სიტყვით ნავის/გემის აღკაზმულობა აღინიშნება: ჭელუკა დო კარავის მუში არმა უკორს (ხოფ.) ნავსა და გემს თავისი აღკაზმულობა სჭირია; არმაჟ დიხო ჭელუკა ვარ იფელენ! (ვიწ.-არქ.) აღკაზმულობის გარეშე ნავი არ ივარგებს! გუღეთი ირი არმათე წოფხერი მიღურან (ათინ.-ართ.) სანდალი ყველა აღკაზმულობით აღჭურვილი გვაქვს;

ამოსავალი ფორმა Arma (მნიშვნელობით „იარაღი“, „შეიარაღებული ძალა“, ან „მოწყობილობა“) დასტურდება ხალხურ ლათინურ ენაში და მომდინარეობს წინარე ინდოევროპული $h_2(e)rms$ „საჭურველი“ სიტყვისგან (დე ვანი, 2008:27). იტალიურ სალიტ. ენაში Arma ნიშნავს „იარაღს“, „საჭურველს“ (მანტოვანი, ოცხელი 2009:52).

გენუურ დიალექტშიც Arma „საჭურველს“, „ინსტრუმენტს“ ან „შეიარაღებულ ქვედანაყოფს“ ნიშნავს (კაზახა 1876:69): E unge sòn i arme di gatti „კატების საჭურველი ბრჭყალებია“, Manezza i arme „ინსტრუმენტთა ფლობა“, Ciamà i arme „შეიარაღებული ქვედანაყოფების შეკრება“ და ა.შ.

ლაზურ მეტყველებაში ხსენებულ სიტყვას მნიშვნელობა დავიწროებია.

ანთიკა // ანტიკა – ლაზურად ნიშნავს „არაჩვეულებრივს“, „საუცხოოს“, „ძალიან კარგს“, „გამორჩეულს“, „იშვიათს“: ანთიკა მხოხა-ძიქვათენ მოწიფხერი გულუნ (ხოფ.) საუცხოო ჩოხა-ახალუხში გამოწყობილი დადის; ანტიკა შეეფე

გომეღან გამანამუშა (ვიწ.-არქ.) არანვეულებრივი ნივთები დააქვთ გასაყიდად; ჰამ ოხორი მუფერი ანთიკა ხენერიწ, გაზინი? (ათინ.-ართ.) ეს სახლი როგორი გამორჩეული ნაკეთებია, ხედავ?;

ამოსავალი ფორმა Antica მდებრ. სქესის ზედსართავი სახელია (მამრ. სქესის ფორმა Antico) და სიტყვასიტყვით ნიშნავს „ძველს; ანტიკურს“ (მანტოვანი, ოცხელი 2009:44); ლათინურში იყო Antīca (დე ვანი, 2008:12), ხოლო გენუურში Antiga (კაზანა 1876:56); სარდინიულში გვაქვს Anthica ან Anthiga (ფარინი 1999:19).

საფიქრებელია, რომ ლაზურ კილოებში ეს ლექსიკური ერთეული სწორედ რომ სარდინიულიდან უნდა შესულიყო, რამდენადაც ძირითად ვარიანტად გვაქვს ანთიკა – ანუ, ენა-კბილისმიერი ყრუ ფშინვიერი თ ხშული ლაზურმა სარდინიულისთვის დამახასიათებელი კბილთაშორისი ყრუ th ჩქამიერის გადმოსაცემად გამოიყენა, ხოლო ფშინვიერის გამკვეთრება უკვე ლაზურის ნიადაგზე მოხდა.

რაც შეეხება მნიშვნელობას – მისი სემანტიკური ცვლილება ადვილად იხსნება.

ჯინივიზი – ათინურ-ართაშენულსა და ვიწურ-არქაბულში ნიშნავს „ვერაგს, გაუტანელს, უჯიგროს“: ხუსეინი დიდო ჯინივიზი კონი ტუ (ვიწ.-არქ.) ჰუსეინი დიდად ვერაგი კაცი იყო; დოფშა ჯინივიზებურა მისაპარუ ჰიმუქო (ათინ.) ძალიან უჯიგროდ, ვერაგულად მელაპარაკა ის და სხვ.

იტალიურად Genovese ნიშნავს „გენუელს“. გვიანი პერიოდის ლათინურში ეს სიტყვა იწერებოდა და ქდერდა, როგორც Genuvesis [ჯენუვეზის]² (დე ვანი, 2008:77), თავად გენუურში გვაქვს Xeneixe [ქენეიქე] ან Zeneize [ზენეიზე] (კაზანა 1876:69), ხოლო სარდინიულში კი Genuvesu [ჯენუვეზუ] (ფარინი 1999:45). შესაბამისად, ჩვენ მივიჩნევთ, რომ ლაზურ კილოებში ეს სიტყვა უნდა შესულიყო ლათინური ენიდან, მაგრამ ე.წ. „გენუიზებული“ გამოთქმის მეშვეობით: ფორმა ჯინივიზი ქდერადლობით ახლოსაა როგორც გვიანი ლათინურ Genuvesis [ჯენუვეზის] სთან, ისე გენუურ Zeneize [ზენეიზე] სთანაც.

მნიშვნელობას რაც შეეხება: უმჭველია, მისი ცვლილება გენუელ კოლონისტთა და ქართველთა (ლაზთა) არცთუ მშვიდობიან ურთიერთობას უნდა გამოეწვია.

2. ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც დასტურდება მხოლოდ იტალიურ კილოებში

აბინი – ათინურ-ართაშენულ კილოში მისი მნიშვნელობაა „ცოტა, ოდნავ“: ჭეუ, აბინი მიონდრი დო მოჭტარე! (ართ.) ჭოვ, ცოტა დამიცადე და მოვალ!; აბინი ორას ჰაქო დობგუთარე (ათინ.) ცოტა ხანს აქ უნდა დავდგე (=ვიყო, ვიცხოვრო); აბინი ლება აჟუ (ბულ.) ოდნავ დაავიანდა („გვიანი ექმნა“).

ერთ-ერთ კორსიკულ კილოში – ოლტრემონტანურში À picci [ა-ბიჩჩი] იგივეს ნიშნავს, რასაც ათინურ-ართაშენულში: Dammi cqua à picci di i ghjirasuli „მომეცი [აქ] ცოტა მზესუმზირა“, Era à picci tardi tandu „ოდნავ გვიანი იყო მაშინ“ და ა.შ. (იხ. დე მარტინო 1988: 24). À picci შედგენილი ზმნისართია – à წინდებელია, ხოლო picci კი წარმოადგენს მამრ. სქესის მრ. რ. ფორმას სიტყვისა picciu [ფიჩჩუ] „პატარა,

მცირე“; იტალიურ სალიტ. ენაში კი ეგვევ სიტყვა გვხვდება მხოლოდ კინობითი სუფიქსით: Piccino „პაწაწა, ერთი ბეწო“ (მანტოვანი, ოცხელი 2009: 432).

აღნიშნული სიტყვის ოლტრემონტანურიდან ნასესხობას ადასტურებს ის, რომ კორსიკული წარმოთქმის შესაბამისად, გვაქვს აბინი და არა *აბინი - საქმე ისაა, რომ კორსიკულ კილოებში (ოლტრემონტანურსა და ჩიზმონტანურში) ყრუ პრერუპტივი p ხშირად, როდესაც ის ხმოვანთაშუა პოზიციაშია და მის მომდევნო ხმოვანს მახვილი მოუდის, მჟღერდება და გამოითქმის, როგორც ბ (აკვაივია, მასიანი, ოტავი 1994:43); ამ მოვლენას ეწოდება *cambiarina*.

ალესტა // ალესტრა – ათინურ-ართაშენულში დასტურდება და ნიშნავს „უცებ, ხელად, მაშინვე, მაშინათვე“: ალესტა ხე მაენუ დო დომიკაჩუ (ათინ.) მაშინვე ხელი მტაცა და დამიკავა; ალესტრა კამა ქელიწუ დო დუდი ნოშკორუ (ართ.) ხელადვე ყამა იშიშვლა და თავი მოსჭრა და სხვ.

გენუურ კილოზე ზმნისართი *À lesta* იდენტური მნიშვნელობისაა: *À lesta cōmme ûn can de marmo lo vien* „მარმარილოს ძაღლივით ხელად მოვიდა (= საერთოდ არც კი გამოჩენილა)“ *À lesta d'avanso la tegne la man* „მაშინვე გამოიწვდის ხელს“ და ა.შ. (იხ.კაზანა 1876:466). სალიტერატურო იტალიურში შედგენილ ზმნისართს *Alla lesta* ცოტა სხვაგვარი მნიშვნელობა აქვს: „ნახქარევად, ანქარებით“ (მანტოვანი, ოცხელი 2009: 350).

ალარგა // ელარგვა – ლაზურ კილოებში ნიშნავს „ირგვლივ, შორი რადიუსით; პირდაპირ და შორს“: ჰემუშ ოხორიშ ალარგა გზა გამუღუნ, გზაში პიქელე ზულაპიჯი სკუდუნ (ათინ-ართ.) მისი სახლის პირდაპირ და მოშორებით გზა გადის და გზის იქით ზღვისპირი მდებარეობს; ჩქინი ელარგვას თურქეფე დო ბულგარეფეთი ხენან (ხოფ., დუზჯე) ჩვენს ირგვლივ [და მოშორებით] თურქები და ბულგარელებიც ცხოვრობენ და სხვ.

გენუურ (და კორსიკულ) კილოზე შედგენილ ზმნისართს *À larga* (ან *Á larga*) იგივე მნიშვნელობა აქვს, როგორც ლაზურ კილოებში: *À larga de Zena se la situa la Corsega* „გენუის პირდაპირ და მოშორებით მდებარეობს კორსიკა“ (კაზანა 1876: 23); *Á larga di u venacu si cresge a macchja* „[სოფელ] ვენაკუს ირგვლივ [და მოშორებით] იზრდება მაკი“ (აკვაივია, მასიანი, ოტავი 1994:26). სალიტერატურო იტალიურ ენაზე კი შედგენილი ზმნისართი *allo largo* ითარგმნება როგორც „განმავლობაში“: *Allo largo di un'ora* „ერთი საათის განმავლობაში“.

ლაზურშივე დადასტურებული ვარიანტული ფორმა ელარგვა წარმოქმნილი ჩანს ალარგა ფორმის ალა- ელემენტის ელა- ზმნისწინად გადააზრიანების შედეგად.

სამივე ლაზურ კილოში იტალიური ლექსიკა (რომლის უმნიშვნელო ნაწილიც აქ განვიხილეთ), როგორც აღინიშნა, საკმაოდაა წარმოდგენილი. მათ შორისაა ისეთი სიტყვებიც, რომლებიც ლაზურ მეტყველებაში თურქულის და ბერძნულის მეშვეობით ჩანს შესული.

Laz dialects of the Georgian language (Khopan, Vitso-Arkabean, Atinian-Artashenian) are part of the Megrelian-Laz (Zan) subgroup of Georgian outmost dialects distributed in south-west of the area - Lazeti or Chaneti (include present-day Turkish Rize Ili, Artvin Ili Hopa, Arhavi and Borçka ilçes and also - Sarpi and Gonio communities of the Khelvachauri Municipality of Adjara, Georgia). It should be added that the abovementioned dialects suffered the influence of the neighboring languages (Greek, Turkish ...) from the very beginning and the situation remains the same today, as long as Lazeti is located on the periphery of the Georgian speech distribution area, and most importantly – it is no longer affiliated with the Georgian state borders.

Italian vocabulary confirmed in the Laz dialects is conventionally divided into two groups: 1. lexical units, which is confirmed in the contemporary Italian language; 2. lexical units, which are only confirmed in the Italian dialects. It is also worthwhile to note that this paper does not discuss the lexical units which entered the Laz dialects from the Roman languages via Turkish and Greek.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აკვაჟივა, მასიანი, ოტავი 1994 – Acquaviva Marcellu, Massiani Santu, Ottavi Pasquale. U Corsu Bellu Bellu, Aiaccio, 1994.

ბიგალკე 1997 – Bigalke Rainer, Siciliano, München-Newcastle, 1997.

დარდანო 2005 – Dardano Maurizio, Nuovo manualetto di linguistica italiana, Bologna 2005.

დე ვანი, 2008 – De Vaan Michiel, Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages, Leiden-Boston, 2008.

დე მარტინო 1988 – De Martino Francesco, Studi sardo-corsi I, Cagliari, 1988.

ზევაკინი, პანჩენკო 1938 – Зевакин Е. С., Панченко С. А. Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XI и XV веках // ИЗ. — Т. 3. — М., 1938.

კაზახა 1876 – Casaccia Giovanni, Dizionario Genovese-italiano, Genova, 1876.

მანტოვანი, ოცხელი 2009 – მანტოვანი ლუიჯი, ოცხელი მანანა, იტალიურ-ქართული ლექსიკონი, ქუთაისი 2009.

ფარინი 1999 – Farini Giorgio, Diziunariu dessa limba sarda, Cagliari, 1999.

ფუტკარაძე, 2005 – ფუტკარაძე, ტარიელ, ქართველები, თბილისი 2005.

ზაქარია ჭიჭინაძე ძველი ქართული მწერლობის კვლევის სათავეებთან

ზაქარია ჭიჭინაძის ბიოგრაფიიდან ცნობილია, რომ იგი ადრეული ასაკიდანვე გატაცებული იყო ქართული ლიტერატურის კითხვითა და ძველი ხელნაწერების შეგროვებით. მისი ინტერესი ძველი ქართული ლიტერატურის მიმართ სწორედ აქედან დაიწყო. აღსანიშნავია, რომ იგი ძირითადად მუშაობდა უშუალოდ პირველწყაროებზე. ხშირ შემთხვევაში ამა თუ იმ ძეგლის პირველ აღმოჩენადაც კი გვევლინება (მახათაძე, 1978: 57).

ზაქარია ჭიჭინაძე კარგად იცნობდა თავისი დროის ქართველოლოგიის მიღწევებს, ხშირად ვერდნობოდა მათ და თავის დამოკიდებულებასაც ამჟღავნებდა ცალკეული შეხედულებების მიმართ. მაგალითად, მკვლევარი არ ეთანხმებოდა პლატონ იოსელიანის ცნობებს არსენ ბერის მოღვაწეობის პერიოდთან დაკავშირებით. როგორც ცნობილია, იოსელიანი მას მე-13 საუკუნის მოღვაწედ არ მიიჩნევდა. დღეისათვის საეჭვო აღარ არის, რომ არსენი სწორედ მე-13 საუკუნის მოღვაწე იყო. მიუხედავად ამ უტყუარი ცნობებისა, ჭიჭინაძეს შემდგომი პერიოდის მკვლევრები მაინც ეჭვის თვალით უყურებენ. მაგალითად, კორნელი კეკელიძე ზაქარია ჭიჭინაძის ერთ ცნობასთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „ზ. ჭიჭინაძის გადმოცემით, არსენს დაუწერია კიდევ თითქოს კრება, რომელიც შეიცავს მსოფლიოთა და ადგილობრივთა კრებათა ისტორიას, და ბრწყინვალე კვირა, მაგრამ, ჯერ ერთი, ასეთი თხზულებანი არვიციტ არსენიდან, მეორე და უმთავრესი: აღნიშნულ შრომებს სხვა თავის თხზულებებში ჭიჭინაძესულ სხვა მწერლებს მიაკუთვნებს (კრებას – მიხეილ კათალიკოსს, ხოლო ბრწყინვალე კვირას – აბრამ ეპისკოპოსს). ასე რომ, ეს ცნობა ჩვენ საეჭვოდ მიგვაჩნია“ (მახათაძე 1978: 58). ამასთან დაკავშირებით თუ სათუოდ გასათვალისწინებელია, რომ ცნობათა ამგვარ წინააღმდეგობაში ბრალი მიუძღვის არა ზაქარია ჭიჭინაძეს, არამედ იმ სხვადასხვა წყაროს, რომელთაც იყენებს იგი და რომელთაგან დღეს ბევრი შემორჩენილიც არ არის. საფიქრებელია, რომ მას, როგორც კოლექციონერს, ხელთ ჰქონდა ზოგიერთი ისეთი კატალოგის ნუსხა, რომელიც დღეს აღარ მოგვეპოვება. მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ ეს კატალოგები შეიძლება ყოფილიყო გამრეკელის მიერ შედგენილი ძველი წიგნების ნუსხა, ისაკ მწიგნობრის და ტრიფილე არხიმანდრიტის ნუსხები. მასვე შეიძლება ხელთ ჰქონოდა სოლომონ დოდაშვილის ძალიან საინტერესო კატალოგი.

აქვე აღნიშნავ ზაქარია ჭიჭინაძის, როგორც ქართული მწერლობის მკვლევრის, დამოკიდებულებას ლიტერატურის მისიის მიმართ. ფაქტია, რომ მისი რჩეული ლიტერატურული მიმდინარეობა რეალიზმია. ეს შემდეგი ციტატიდანაც ჩანს: „მეთვრამეტე საუკუნეში, როდესაც საქართველო ათასწიერ გასაჭირ მდგომარეობაში იყო ჩავარდნილი, რაზედაც ქართველი მემკვიდრეები გვარწმუნებენ, ამ დროის პოეტებს კი ამ სამგლოვიარო დროების შესახებ სიტყვაც არ დაუძრავთ

და, ვარდის, ბუღბუღის და წითელი ღაწვების გარდა, ვერას შეჰხებიათ“ (მახათაძე, 1978: 64).

ზაქარია ჭიჭინაძეზე წერდნენ: „ის ცოცხალი მატინეა ჩვენი მწერლობის და ვისაც სურს გაიგოს ჩვენი აზრის განვითარების ისტორია, ის ზაქარიას ვერ ასცდება“. მაგრამ რამდენიც არ უნდა დაიწეროს ზაქარია ჭიჭინაძეზე, მის მოღვაწეობას მაინც ვერავინ შეაფასებს ისე ზუსტად, როგორც ეს თვითონ შეძლო: „მე ბევრ რამეში შეიძლება გასაკიცხი დასაგმობიც ვიყო, მაგრამ გავბედავ და იმასაც ვიტყვი, რომ ბევრს გამობასა და კიცხვასთან ის მაინც უნდა იყოს საყურადღებო, რომ ვბეჭდავ ზოგიერთ ისეთ ხელნაწერებს, რომელთა აღდგენა კი არა, მოპოვებაც ძნელია. ამგვარი იშვიათი წიგნები ოღონდ დაიბეჭდონ, ოღონდ დედანი გაჩნდეს და მერე მის სინამდვილით აღდგენა ისე ძნელი აღარ იქნება სხვათათვის მომავალში, როგორც ეს დღეს არის“ (მახათაძე, 1978: 66). სწორედ რომ, ამ მემკვიდრეობამ მოამზადა ნიადაგი იმ დონის კვლევებისა და შედეგებისათვის, რომლებიც ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში გვაქვს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

კეკელიძე 1980 – კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I ტომი, გამ: „მეცნიერება“, თბ., 1980.

მხათაძე 1978 – მახათაძე ნ., ზაქარია ჭიჭინაძე და ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, „მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია“, 1978, №1.

ზაქარია ჭიჭინაძე ქართლში ოსთა ჩამოსახლების შესახებ

ზაქარია ჭიჭინაძე, სხვა მრავალ პრობლემასთან ერთად, საქართველოში ოსთა მიგრაციის საკითხებსაც შეეხო, რომელმაც ოსთა ქართლში ჩამოსახლებას მცირე მაგრამ მნიშვნელოვანი ნაშრომი – „ოსების ჩამოსახლება ქართლში და ქართველების ამაგი მათზედ“ – მიუძღვნა (1916). ნაშრომი ეხება იმას თუ როდის, როგორ და რა მიზეზებით მოხდა ოსების შემოსვლა შიდა ქართლის ტერიტორიაზე.

ქართულ-ოსურ ურთიერთობების ისტორიას ზ. ჭიჭინაძე ადრეული პერიოდიდან იწყებს; აღნიშნავს, რომ რადგან სწორედ თამარის მეფობის შემდეგ არსებული ურთიერთობები შეიცვალა, ქართველებს ოსების დახმარებისთვის აღარ ეცადათ. დახმარება კი გამოიხატებოდა იმაში, რომ ოსეთში წარგზავნილი ქართველები ოსებს სხვადასხვა ხელობასა და ქართულ წერა-კითხვას, როგორც ერთ-ერთ იმ ენას ასწავლიდნენ, რომელზედაც ღვთისმსახურება ხდებოდა. ამის გამო, ქართული დამწერლობა ოსთა შორისაც იყო გავრცელებული. თამარის შემდგომი პერიოდიდან კი, საგარეო სიტუაციის შეცვლისთანავე, ოსები რთულ სიტუაციაში აღმოჩნდნენ: აღარ ჰქონდათ ტანსაცმელი, ვეღარ მოჰყავდათ ქერი, „ქალი და კაცი სულ ფეხშიშველი დაიარებოდნენ“. ე. ი. სამეურნეო-ეკონომიკური თვალსაზრისით, ოსეთი დიდ წილად საქართველოზე იყო დამოკიდებული. ზაქარია ჭიჭინაძის დასკვნით, ასეთი მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური პირობები გახდა მიზეზი იმისა, რომ ოსებმა ქართლში გადმოსვლა და ქართული მოსახლეობის ძარცვა, თარეშები დაიწყეს. ზ. ჭიჭინაძე წერს, რომ ოსების ამგვარი საქციელი ქართველების დაღონებას იწვევდა, მაგრამ მათ ებრძალებოდათ ოსები, რომლებიც არც მუშაობდნენ, არც მიწას ამუშავებდნენ და ქართველებს ძარცვავდნენ. თარეშების მიმდევარი ჯგუფების არსებობა კი იმ გარემოებაზეც მიუთითებს, რომ ოსები პირველყოფილი საზოგადოებიდან კლასობრივ საზოგადოებაზე გადასვლის გარდამავალ საფეხურზე იმყოფებოდნენ.

ოსების თვითნებობამ განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიიღო მონღოლების დროს და ეს მათი ხელშეწყობითაც ხდებოდა. ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქართლში ოსების თავგასულობას გიორგი V ბრწყინვალემ მოულო ბოლო; ისინი ქართლიდან განდევნა. ვრცლად აქვს მოთხრობილი ის ისტორიული ფაქტები, რომლებიც გიორგი V-მ განახორციელა საქართველოს გასაერთიანებლად და ოსების განსადევნად. გიორგი V საქართველოს გაერთიანებას შეუდგა, მაგრამ ბევრი წინააღმდეგობა შეხვდა იმათგან ვისაც არ სურდა ქვეყნის გაერთიანება, მათ შორის იყო ოსებს ბელადიც. გიორგი ბრწყინვალემ დაყოფილი საერისთავო-სამთავროების ნაწილი ვერ დაიმორჩილა და ამიტომ მან თავისი გეგმა შეცვალა. მეფემ შინაურ მტერთა მოსპობა გადაწყვიტა – ჯარი შეკრიბა და ნადიმის მზადება დაიწყო. ნადიმი გომბორში ცივის მთაზე გაიმართა. მას ყველა თავისი მოწინააღმდეგე ეწვია, მათ შორის, ოსთა ბელადიც. მეფის სურვილი იყო, რომ უსისხლოდ

მოგვარებულყო საქმე, მაგრამ საუბარში საპირისპირო გამოიკვეთა. ამიტომ მან თავის მომზადებულ კაცებს მტრები სუფრაზე მოაკვლევინა, ისე, რომ ცოცხალი არავინ გადარჩენილა, მათ შორის, არც ოსთა ბელადიც. მან ხალხის სისხლის დაუღვრელად მოსპო თავისი მტრებიც და სამფლობელოებიც შეიერთა. შემდეგ ოსები ქართლიდან განდევნა. ამავე დროს გიორგი ბრწყინვალემ ქართლიდან განდევნილ ოსებს შეუსრულა სურვილი – თბილისიდან ხელოსნები გაუგზავნა, რათა მათ ყველაფერი საჭირო ჰქონოდათ – ამაგვარად „შემოსა ტიტლიკანა ოსები“.

1330 წლიდან თითქმის ორი საუკუნის მანძილზე ოსი ქართლში, იმერეთსა და კახეთში აღარ გამოჩენილან. შემდგომ უკვე ზ. ჭიჭინაძე უშუალოდ მსჯელობს იმის შესახებ, თუ როგორ მოხდა ოსების ჩამოსახლება. საამისოდ ის იყენებს წყაროს, რომელიც ქვათახევეში 1884 წელს მღვდელ-მონაზონ ნიკონ ჯობინაშვილის ძველი „საწიგნობელში“ უნახავს. მოპოვებული საბუთის თანახმად, ოსების საქართველოში გადმოსახლების მთავარი მიზეზი ყოფილა XVI საუკუნის დამლევის, კლიმატური პირობების გამო, ოსეთში ჩამოვარდნილი ხანგრძლივი შიმშილობა („სიყმილი“). ეს 1580-იან წლებში მომხდარა. დამშეული ოსები სხვადასხვა მიმართულებით, განსაკუთრებით კი ქართლისაკენ გადასახლებულან. შემდგომ, სიმონ მეფისა და ქართველი თავად-აზნაურების ნებით, ისინი ერისთავების მიწაზე ხიზნებად დასახლდნენ. ქართლში ჩამოსახლებულ ოსებს ქონება სულ არ ებადათ, ამიტომ მათ ეხმარებოდნენ როგორც ქართველი თავად-აზნაურობა, ისევე გლეხობა. ქართველებმა და ოსებმა თანაცხოვრების პრობებში მალე დაიმსახურეს ერთმანეთის სიყვარული. XVI საუკუნის დამლევის, მას შემდეგ, რაც ოსები ქართველ თავად-აზნაურობას ეყმნენ, ისინი ქართველ გლეხებსაც დაუნათესავდნენ.

დღეს ოსთა საქართველოში მიგრაციის პრობლემები დაწვრილებითაა შესწავლილი (როლანდ თოფჩიშვილი 1997), გარკვეულია, რომ XVI საუკუნეში ოსები არა ქართლში, არამედ დედალეთში დასახლდნენ. ქართლში კი მათი დასახლება XVII საუკუნის შუა ხანებიდან დაიწყო. უნდა აღინიშნოს, რომ ოსების საქართველოში გადმოსახლების მიზეზების დასახელებისას ზაქარია ჭიჭინაძე არ ცდება – ოსებს ქართლში გადმოსახლებისაკენ (გადმოსახლებამდე კი თარეშებისაკენ) ეკონომიკურმა გაჭირვებამ და შიმშილმა უბიძგა. ის ქართველთაგან ერთ-ერთი პირველი იყო, რომელიც საქართველოში ოსთა მიგრაციის საკითხს შეეხა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

თოფჩიშვილი 1997 – რ. თოფჩიშვილი. საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის პრობლემები, თბ., 1997.

ჭიჭინაძე 1916 – ზ. ჭიჭინაძე. ოსების ჩამოსახლება ქართლში და ქართველების ამაგი მათზედ, თბ., 1916.

გაფრინდაშვილების გვარის ისტორიიდან

გაფრინდაშვილების გვარის შესახებ თხრობა დაწყებულია შუასაუკუნეების პერიოდიდან, როდესაც წერილობით დასტურდება ეს საგვარეულო.

დოკუმენტურად დადასტურებული გაფრინდაშვილების გვარის პირველი წარმომადგენელი იხსენიება მღვიმევის მონასტრის (ჭიათურის რაიონი) ხისკარისწარწერაში. წარწერა შესრულებული უნდა იყოს არა უადრეს მე-11 და არაუგვიანეს მე-15 საუკუნეებისა.

გვარი გაფრინდაშვილი ისტორიის ფურცლებზე, აგრეთვე, ჩანსმე-17 დამე-18 საუკუნეებში: ცნობილია, რომ იმერეთის მეფე გიორგი III-მ (1604-1639 წ.წ.) ხუცესი გიორგი გაფრინდაშვილი შესწირა მღვიმევის მონასტერს.

1783 წელს თბილისში დაბეჭდილ ერთ საეკლესიო კონდაკში მინაწერში ნახსენებია ხუცესი მათე გაფრინდაშვილი, რომელიც მღვიმევის მონასტრის მოძღვარი უნდა იყოს.

სხვადასხვა წარმომადგენელი ამ საგვარეულოსი ცნობილია ახალი ისტორიის მანძილზეც: ვალერიან გაფრინდაშვილი (გამოჩენილი პოეტი, მთარგმნელი), ნონა გაფრინდაშვილი (ხუთგზის მსოფლიო ჩემპიონი ჭადრაკში), შოთა გაფრინდაშვილი (საქართველოს პირველი მოწვევის პარლამენტის წევრი, 1991 წლის 9 აპრილის საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის აქტზე ხელმომწერი), მიხეილ გაფრინდაშვილი (ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი), შოთა გაფრინდაშვილი (ენათმეცნიერი, მკვლევარი), ლელა გაფრინდაშვილი (ფილოსოფოსი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი), ნანი გაფრინდაშვილი (ფილოლოგი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი), გიორგი გაფრინდაშვილი (ეკონომისტი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი), ლერი გაფრინდაშვილი (რუსთაველი სთეატრის მსახიობი), ბესიკ გაფრინდაშვილი (რეჟისორი), ხანზერიფა გაფრინდაშვილი (ქიმიკოსი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კიბერნეტიკის ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი).

ნაშრომში წარმოდგენილია გაფრინდაშვილების გვარის შესახებ სტატისტიკური მონაცემები: საქართველოში ყველაზე გავრცელებულ გვარებს შორის გაფრინდაშვილი 106-ე ადგილზეა (4365 სული) აქედან ძირითადი ნაწილი ცხოვრობს ჭიათურაში (1882 სული), თბილისში (790 სული), საჩხერეში (515 სული), ლაგოდეხში (216 სული) და ა.შ. მცირე რაოდენობით გაფრინდაშვილები ცხოვრობენ ქუთაისის რაიონში (ქუთაისში პირველად გაფრინდაშვილი იხსენიება 1854 წელს), ზუგდიდის რაიონში... ჭიათურის რაიონში გაფრინდაშვილები ცხოვრობენ ქალაქ ჭიათურაში და სოფლებში: მღვიმევეში, ხალიფაურში, შუქრუთში...

საგულისხმოა, რომ ამ გვარის წარმომადგენლებში დაცული გადმოცემის თანახმად გაფრინდაშვილების გვარის შორეული წინაპარი ოქროცვარიძის გვარი ყოფილა.

„ლიჩანიშობ“-ის დღესასწაული სვანეთიდან ბაღმოსახლეებულ
ეკომიგრანტთა შორის

ტრადიციულ ქრთულ ყოფაში დღემდე მოქმედებს ქართულ-ხალხურდღეობათა კალენდარი და მასთან დაკავშირებული სარიტუალო პრაქტიკა. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს მთიდან – სვანეთიდან – სტიქიური უბედურების შემდეგ, ბარად ჩამოსახლებულმა ეკომიგრანტებმა ახალი ჩასახლების ადგილებზე დაიწყეს ქართულ ხალხურ დღეობათა დიდი ნაწილის აღნიშვნა და ამით ერთგვარი სიახლე დანერგეს. ასეთ ხალხურ დღეობათა ერთ ნაწილს განეკუთვნება „ლიჩანიშობ“-ის დღეობაც, რომელიც ყოველწლიურად აღინიშნება, როგორც ბალსხემო სვანეთში შემავალ ჰადიშის თემში, ასევე ამ სოფლიდან ბარად ჩამოსახლებულ ეკომიგრანტებში (გარდაბნის რაიონი სოფელ ლემშვანიერაში)

დღეობა ღოკაღურ სათემო დღესასწაულთა რიგს განეკუთვნება და მას ჰადიშის ჩანის წმიდა გიორგის ეკლესიასთან ზემობენ ავალიანები, ქაღდანები, მათი ბადიშები (რუხაძე 1980). ახალ გარემოშიც დღესასწაულს აღნიშნავს სწორედ ეს ორი საგავრეულო, ჰადიშიდან ლემშვანიერაში კომპაქტურად ჩასახლებულ ეკომიგრანტები: ავალიანები და ქაღდანები. დღეობას უერთდებიან ამ ორი გვარის გათხოვილი ასულები და მათი შთამომავლები („პასუიშ-ნიბაშინ“). დღეობა აღინიშნება კვირიკობის (28 ივლისი) შემდგომ ხუთშაბათს წმინდა გიორგის ეკლესიაში.

დღეობისათვის მოლოცველთა ის ნაწილი, რომელთა ოჯახშიც ვაჟი დაიბადა, საგანგებოდ ემზადება, რადგან მათთვის სავალდებულოა, სალოცავისთვის საკლავის შეწირვა. შესაწირის ძირითად ნაირსახეობას წარმოადგენს სამ წლამდე ასაკის ხარი ან ცხვარი.

მათ, ვისაც ერთი წლის განმავლობაში (ლიჩანოშობის დღეობიდან მომდევნო წლის ამ დღეობამდე) ბიჭი შეეძინებათ, უნდა შეწირონ დროშებიც. გამოთლიან დროშის ტარისათვის ნელდ, სწორ და წვრილ ხეს (სვანურად „ღვატს“ მას მას შეაბამენ ქსოვილს. შესაწირავად მიაქვთ „ლემზირები“ (შესაწირი სეფისკვერის ნაირსახეობა სვანეთში), სანთლები და ზედაშე.

ადრიანი დილით ზვარაკის შემწირველები გაემართებიან წმინდა გიორგის ეკლესიისაკენ, მიჰყავთ შესაწირი საკლავი, მიაქვთ სანთლები, ზედაშე და „ლემზირები“, „დროშა“.

მლოცველად არჩევენ სარიტუალო წესების კარგ მცოდნე მამაკაცს. ეკლესიის კარზე მოსულნი მოტანილ „ლემზირებსა“ და ზედაშეს ცალკესპეციალურ ჭურჭლებში აგროვებენ. ზედაშის მცირე ნაწილი („ნახდაშ“) მლოცველებს უკან, სახლში მიაქვთ, როგორც სიწმინდე.

დღეობას ორგანიზებას უწევენ ის ოჯახები, რომლებსაც შეეძინათ ვაჟი და ეკლესიის კარზე მოსულნი არიან შესაწირი საკლავით (ასეთ ოჯახებს მოლჩენიშ/მოლჩენიშები ეწოდებათ). შემწირველი და მლოცველი საკლავს სამჯერ, მარ-

ჯვენა მიმართულებით დაატრიალებენ, ილოცებენ და დაკლავენ. შესწირავენ და ლოცულობენ ზვარაკის გულ-ღვიძლითას და მარჯვენა ბეჭის ნაწილებით. ამის შემდეგ წინასწარ შერჩეულ 4-5 კაცს, ეკლესიიდან გამოაქვს ჯვარი, წმინდა გიორგის ხატი. ჭირავთ ანთებულისანთლები. იწყებენ ლოცვას იმ წელს დაბადებული ვაჟების ჯანმრთელობისა და მშვიდობიანობისათვის. შემდეგ სათითაოდ დალოცავენ ყველა აქ მოსულ მომლოცველს. ლოცვისთვის შერჩეული პირი „მომზირ“-ი ამბობს იმ მოლოცველის სახელსა და გვარს, ვინც ამ დღისათვის ფულს სწირავს წმინდა გიორგის ეკლესიას, დალოცავს მათ, უსურვებს ვაჟის შექმნას, სიუხვეს და ოჯახის კეთილდღეობას. დანარჩენი მომლოცველების შემოსძახებენ „ამენ-ს“. გამოაქვთ დროშები. იწყება მსველელობა ეკლესიის გარშემო: რიგ-რიგობით ჩაებმებიან მედროშე მამაკაცები და თან წმინდა გიორგის („ჯვარაგ“) სადიდებელს გალობენ. სარიტუალო მსველელობის დროს ის პირები, ვისაც ვაჟის შექმნა სურთ, ხელს შეახებენ დროშას. შემდეგ ამ დროშებს ცალკე ადგილას დაამაგრებენ. შემობრუნდებიან სამხადში („ღედბაშ“) და სუფრას გაშლიან. სუფრის მსველელობისას პირველ სადღეგრძელოს დიდი ღმერთის სახელზე იტყვიან („ხოშა ღერბეთ“), მეორე ჭიქით წმინდა გიორგის („ჯვარაგ“) სახელზე დაილოცებიან, ხოლო მესამე ჭიქით მთავარანგელოზს („თარინგ ზელ“) შეავედრებენ თავს. საზეიმო ტრაპეზი მზის ჩასვლამდე გრძელდება.

დღესასწაულის მსველელობისას იმართება შეჯიბრი დიდი ქვის ლოდის აწებასა და მხარზე გადაგდებაში. საჯილდაო ქვა დაახლოებით 100 კგ-ს იწონის.

ჯულიეტა რუხაძის ცნობით, „მსგავსი წეს-ჩვეულება სრულდებოდა რაჭაში. აქ ვაჟის სახელზე ზარშებმული დროშის შეწირვა, ლოცვა-ვედრება და შესასწირავის მიძღვნა, ადღვომის შემდეგ ორშაბათს ან ოთხშაბათს გორგონთობას იცოდნენ (რუხაძე 1980: 39).

მსგავსი წეს-ჩვეულება ბეჩოს თემშიც დასტურდება ჩვენს მიერ ჩაწერილი თანამედროვე მასალითაც.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია დღესასწაულის ძირითადი შემადგენელი ელემენტი „დროშა“. ვერა ბარდაველიძე მიიჩნევს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში შემორჩენილი ძველი წესი, რომელიც ყრმისათვის სრულდებოდა და რიტუალის ძირითად სარიტუალო ატრიბუტს დროშა შეადგენდა, მეტად ღრმა წარსულში იღებს ფესვებს და დაკავშირებულია ღვთისშვილის მიერ თავისი თემის ბავშვის შვილად აყვანის მისტერიასთან. შესაბამისად, ამ წესიდან ნათლად მჟღავნდება დროშის მნიშვნელობა – იგი ღვთისშვილის მაგივრობას ასრულებდა (ბარდაველიძე 1968: 51).

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს მთიელებში ვაჟიშვილებისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება გამოძინარეობდამთის გეოგრაფიული, ეკონომიკური ვითარებიდან, ამასთანავე მთიელი ქართველების საზღვრისპირა რეგიონებში ცხოვრობენ და მათ მუდმივად სჭირდებოდათ ზრუნვა თვადცვისუნარიანობის განმტკიცებისათვის. მამრობითი სქესის შვილები დამცველ „მეომარ“ ძალად მოიზრებოდნენ. ბრძოლის შემადგენელ ატრიბუტს კი ძველი პერიოდიდანვე წარმოადგენდა „დროშა“. შესაბამისად, ამ კავშირმა განაპირობა ქართველ მთიელთა ცნობიერებაში ღრმა საკრალური კავშირურთიერთობა დროშასა და ყრმა ბავშვს შორის, რასაც, უპირველეს ყოვლისა, ასე ცოცხალი სახით არსებული ეთნოგრაფიული მასალა დღევანდელობამდე ადასტურებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბარდაველიძე 1968 – ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1968.
2. ბარდაველიძე 1953 – ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
3. რუხაძე 1980 – ჯ. რუხაძე, ერთი რელიგიური დღესასწაულის შესახებ სვანეთში, უკრნალი „ძეგლის მეგობარი“, N55, თბ., 1980.

რამაზან ბაირამი კინტრიშის ხეობაში, სოფელ ხუცუშნის
ეპინოგრაფიული მონაცემების მიხედვით

ისლამი აჭარაში იმ პერიოდიდან გავრცელდა, როცა ეს ისტორიულ ეთნოგრაფიული მხარე მოქცეული იყო ოსმალთა გავლენის ქვეშ. სამასწლიანმა მართველობამ ისლამის ფართო გავრცელება განაპირობა საქართველოს ამ რეგიონში. ოსმალური მმართველობის დამყარების პირველ პერიოდებში, ისლამის გავრცელებას მოსახლეობის დაბალ ფენებში ფართო ხასიათი არ ჰქონია, მაშინ როცა დიდგვაროვნები აქტიურად ღებულობდნენ ისლამს. ისლამის გავრცელების საშუალებები მრავალგვარი იყო, ფიზიკურ ძალმომრეობასთან ერთად, ისლამიზაციის პროცესის ხელშემწყობი იყო: მიწათმფლობელობის ფორმა, საგადასახადო სისტემა. ისლამი ეტაპობრივად ჯერ ლაზეთში, შემდეგ ჭოროხისა და აჭარის წყლის ხეობებში, ხოლო ბოლოს ქობულეთში გავრცელდა. ამის შესახებ ცნობებს გვაწვდიანსხვადასხვა ქართველი ავტორები, მათ შორის განსაკუთრებით აღნიშვნის ღირსია ზაქარია ჭიჭინაძის ნაშრომები. ასევე, აჭარაში არსებული რელიგიური თუ სოციალური მდგომარეობის შესახებ ცნობებს გვაწვდის დიმიტრი ბაქრაძე თავის წიგნში: „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში“. ზაქარია ჭიჭინაძის ნარკვევში „ქართველი მაჰმადიანები კინტრიშის ხეობაზე“ (თბილისი, 1891) ავტორი დაწვრილებით აღწერს მაჰმადიანი ქართველების ყოფას, აჩვენებს რეგიონში არსებულ პრობლემებს, ასევე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ რელიგიურობა არ განსაზღვრავს მათ იდენტობას და მიუხედავად ისლამური აღმსარებლობისა ისინი თავს ქართველებად გაიაზრებენ. ავტორი, აგრეთვე, დეტალურად აღწერს კინტრიშის ხეობაში არსებულ მეჩეთებს და მათში მსახურ პირებს: „ქართველ მაჰმადიანთა შემავალ საზღვარზე მდებარე პირველ კარის ბჭეთ დაბა ჩურუქსუ ითვლება, ანუ როგორც ახლა უწოდებენ, ახალ-ქობულეთს. ქობულეთი მდებარეობს საქართველოს დასავლეთ ნაწილში, ზღვის პირას. ყველა ესენი სარწმუნოებით მაჰმადიანები არიან. შთამომავლობით, ენით და ზნეჩვეულებით კი ქართველნი, და უმეტეს ნაწილად, შინა თუ გარეთ ქართულ ენასაც ხმარობენ. ამათში ქართული წერა კითხვა ბევრმა იცის“. ამ კუთხით ასევე საინტერესოა დიმიტრი ბაქრაძის წიგნი „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში“ (1878), მასში აღწერილია საკვლევი რეგიონის მცხოვრებთა როგორც ყოფა-ცხოვრება, ასევე სარწმუნოებრივი მდგომარეობა.

ისლამი დღესაც გავრცელებულია აჭარაში, ბევრი ოჯახი ისლამის აქტიური მიმდევარია. შესაბამისად, მისდევნენ წეს-ჩვეულებებს და ცდილობენ ყოველგვარი წესების დაცვით აღნიშნონ მუსლიმური დღესასწაულები.

მუსლიმური დღესასწაულებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ბაირამი“, რომელმაც ქრისტიანებთან თანაცხოვრების შემდეგ, რელიგიურ დატვირთვასთან ერთად ყოფითი მნიშვნელობაც შეიძინა. მუსლიმურ სამყაროში ორი „ბაირამი“ აღინიშნება: „რამაზან ბაირამი“ და „ყურბან ბაირამი“. მოცემულ ნაშრომში

შევეხები „რამაზან ბაირამს“ და მისი აღწერით მეტ-ნაკლებად წარმოდგენილი იქნება მოცემული კუთხეში არსებული რელიგიური ვითარება, განსხვავებული რელიგიური შეხედულების მქონე ადამიანთა თანაცხოვრების სურათი და ყოფითი რელიგიური პრაქტიკა.

„რამაზანი“ მარხვაა და ის ითვალისწინებს მთელი დღის განმავლობაში საკვებსა და წყალზე ასევე სხვადასხვა სურვილებსა და მოთხოვნებიზე უარის თქმას. მთელი თვის განმავლობაში მორწმუნეები ცდილობენ დაიცვან მარხვის წესები, საღამოს მთვარის გამოჩენის შემდეგ, მათ შეუძლიათ საკვებისა და წყლის მიღება. „რამაზან ბაირამი“ მარხვის დამთავრების დღესასწაულია. იგი აღინიშნება „რამაზნის თვის“ დასრულების შემდეგ. „რამაზან ბაირამი“ ერთ დღიანი დღესასწაულია, თუმცა თუ ოჯახს სტუმარი ეწვევა ამ დღეს და თვითონ ვერ მიდის ნათესავებთან, მეორე დღეს სტუმრობს მათ.

„რამაზან ბაირამის“ დღესასწაულისთვის ამზადებენ კორკოტს, ხორბლისა და რძისგან. საფლავზე გასატანად აუცილებლად ამზადებენ „ჰელვას“. „რამაზან ბაირამზე“ იციან „ფითრის გაცემა“, ანუ „მოწყალეობა გაჭირვებულთათვის“. ამ დღესასწაულში ადგილობრივთა უმრავლესობა მონაწილეობს, განურჩევლად ასაკისა. მამაკაცები მიდიან მეჩეთში დილის ლოცვისთვის, ქალები კი სახლში ლოცულობენ და ამზადებენ ტკბილეულსა და სხვადასხვა კერძებს დღესასწაულისთვის. მეჩეთიდან დაბრუნების შემდეგ ნათესავები იკრიბებიან ერთად და ინახულებენ მეზობლებს, სტუმრობენ ქრისტიან მართლმადიდებელ ოჯახებსაც. ესალმებიან თბილად ერთმანეთს, უმასპინძლებიან ტკბილეულით.

„ბაირამის“ აუცილებელ ტკბილეულად მიიჩნევა „ჰელვა“, რომელიც მიცვალებულთა სულებისთვის კეთდება. იგი მზადდება კარაქისა და პურის ფქვილისგან. მიცვალებულთათვის პატივის მიგება ამ დღეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. მიუხედავად იმისა, რომ დღეისთვის ოჯახების წევრთა უმრავლესობა მართლმადიდებელია, მაინც კეთდება „ბაირამისთვის“ აუცილებელი ტკბილეული, ვინაიდან თვლიან, რომ ამით პატივს მიაგებენ თავიანთ მუსლიმ წინაპრებს. ეს კი ოჯახის წევრებს შორის, მეზობლებს შორის, მიუხედავად განსხვავებული აღმსარებლობისა, არანაირ პრობლემას და კონფლიქტს არ იწვევს. ადგილობრივი მოსახლეობა ხშირ შემთხვევაში იზიარებს ერთმანეთის რელიგიურ დღესასწაულებს და თანაბრად არიან ჩართულები მასში.

აღნიშნულ რეგიონში, რელიგიური განსხვავებულობის მიუხედავად, ეს დღესასწაული არის ყველასთვის საერთო, რადგან ერთმანეთის სარწმუნოებას პატივს სცემენ.

მუსლიმურმა დღესასწაულებმა მოცემულ კუთხეში, წმინდა რელიგიური დატვირთვის გარდა, დროთა განმავლობაში, ყოფითი ხასიათიც შეიძინა. იგი გახდა სოფლის მაცხოვრებელთათვის გამაერთიანებელი რგოლი, რომელშიც ვალდებულად თვლიან მონაწილეობის მიღებას სხვადასხვა რელიგიური შეხედულების მქონე ადამიანები. ეს კი საუკეთესო მაგალიათია მშვიდობიანი თანაცხოვრებისა.

სარიტუალო პრაქტიკა სოფელ ჯიხაშკარში –
ქვევარობის//მისარონობის დღეობა

წმინდა გიორგისადმ ითაყვანისცემა გავრცელებულია მთელ საქართველოში, მათ შორის, სამეგრელოშიც. წმინდა გიორგის მეგრული სახელწოდებები არის: „ჯგგე“, „ჯერგე“, „ჯეგე“, „ბეგე“, „ერგე“. წმინდა გიორგის მეგრული ეპიტეთი “ჯეგე” ხშირად გხვდება კომპოზიტში – „ჯეგემისარონი“, რომლის დღეობას „მისრობა“//„მისრობა“ ჰქვია სამეგრელოში. იგივე დღეობას სვანები „მეისარობა“-ს, გურულები – „მოსარობა“-ს, ხოლო რაჭველები და ლეჩხუმელები „მეისარობა“-ს უწოდებენ. „მისრობა“//„მისრობა“-ს სამეგრელოში დიდმარხვის დროს აღნიშნავენ. „ჯეგე მისარონის“ შესახებ დაწერილებითი ცნობები მოგვეპოვება ცნობილი ქართველი ეთნოლოგის სერგი მაკალათიას ნაშრომებში (მაკალათია 1928, მაკალათია 1941).

სერგი მაკალათიას ცნობით, დიდმარხვაში მეგრელები იხდიდნენ „მისრობას“ და ამ დღისთვის საგანგებოდ ასუქებდნენ შესაწირავ ღორს, რომელსაც „ომისრე“ ეწოდებოდა. მისრობა დღეს, ხუთშაბათს ოჯახის უფროსი ამ ღორს კერიის გარშემო სამჯერ შემოატარებ და ლოცვის ტექსტს წარმოთქვამდა, ლოცვის დასასრულს ღორს დაკლავდნენ. შემდეგ დიასახლისი ოჯახის თვითოეული წევრისთვის ორ-ორ კვერცხს მოხარშავდა. სადილის წინ ოჯახის წევრები უფროს-უმცროსობით კერასთან მივიდოდნენ, სათითაოდ აიღებდნენ თავიანთ კვერცხებს და კვერებს, თვალბეზე მიიფარებდნენ, თან ატრიალებდნენ და ლოცვას წარმოსთქვამდნენ. ლოცვის დასასრულს კვერსა და კვერცხს იქვე შეჭამდნენ (მაკალათია 1928).

„მისრობის“ ეს რიტუალი დაცული ყოფილა მთიან სამეგრელოში, ჩხოროწყუს რაიონის სამ სოფელში: გოდოგანში, გარახაში და ჯუმითში. „მისრობა“ დღეს ამ სოფლებში იმართებოდა ხატობა, რომელსაც „ჯეგე ან ჯეგემისარონი“ ეწოდებოდა. დღეობა იმართებოდა ყველიერამდე ორი კვირით ადრე. სალოცავად ბევრი „მხვეწარი“ მოდიოდათურმე, განსაკუთრებით ის გვარები, რომელთა ფუძის ან გვარის „ჯინჯი“ ხატად ითვლებოდა „ჯეგე მისარონი“. ირჩევდნენ მნათეებს, რომლებიც ხალხს ლოცავდნენ. „მისრობა“ დღეს გოდოგანში შესაწირავ ღორს კერის გარშემო სამჯერ შემოატარებდნენ და „ჯეგემისარონს“ შესთხოვდნენ ოჯახის კეთილდღეობას. „ომისრე“ ღორის ხორცის ჭამა დაღამებამდე არ შეიძლებოდა. დილით მოხარშული კვერებით და კვერცხებით თვალის სიმრთელისათვის ილოცებდნენ. შემდეგ ყველანი მიდიოდნენ „ჯეგემისარონის“ ეკლესიაში. ეკლესიაში სრულდებოდა ალოცვა. ამდღეს სალოცავად მიდიოდნენ გათხოვილი ქალებიც, რომელთა ფუძის სალოცავად „ჯინჯი ხატად“ „ჯეგემისარონი“ ითვლებოდა. მათ მოჰქონდათ სანთელ-შესაწირი და დაკლული ღორები. გვარის მნათეები მათ აქ დალოცავდნენ და შემდეგ მშვილდში გაატარებდნენ. ვისაც დათქმული ჰქონდა, ის ჯეგემისარონს ღამესაც უთევდა. ეკლესიაში მოჰყავდათ სულით ავადმყოფებიც. ლოცვის დასრულების შემდეგ იმართებოდა ცეკვა-თამაში. საღამოს მლოცველები

სახლში ბრუნდებოდნენ, ოჯახის უფროსი „ომისრე“ ღორით დაილოცებოდა, გაშლიდნენ სუფრას და ღორის ხორცს შეჭამდნენ (მაკალათია 1928; მაკალათია 1941).

სამეგრელოში დადასტურებული „მისრობ“//„მისრობ“-ისაგან განსხვავებული სახით და სხვა დროს სრულდება ეს დღეობა ჯიხაშკარის თემში. დღეობას „ქეჯვარობა“ და „მისარონობა“ ჰქვია.

შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურის სიმწირის გამო, სტატია უფრო მეტად საკუთარ საველე-ეთნოგრაფიულ მასალას ეფუძნება.

ჯიხაშკარის თემში დღესაც დაცულია მოედანი, რომელსაც „მისარონკარს“ უწოდებენ. მას უჭირავს გაშლილი ფართობი და დაფარულია ცაცხვისა და მუხის ხეებით. გადმოცემით, წინათ აქ მდგარა ქვითკირის შენობა, რომელი ცოთრებს დაუნგრევიათ, მისარონის ხატი თათრების შიშით მიწაში დაუფლავთ და დაკარგულა. შემდეგ მოსახლეობას აუგია ხის სამლოცველო, რომელიც მეოცე საუკუნის 50-იან წლებში დანგრეულა. ჯიხაშკარელებს კვლავ აუგიათ ეკლესია და ის ბეტონისაგან ყოფილა აშენებული. შრამან დიდთოვლობისას სამლოცველო დაინგრა და წელს კვლავ თავიდან ააგეს.

2012-2014 წლების ეთნოგრაფიული მასალით ვლინდება შემდეგი სურათი: „მისარონკარის“ ფართობი, დაახლოებით, 3 ჰა ტერიტორიას მოიცავს. მინდორი და მისი შემოგარენი მოგვაგონებს ჯამს, რომლის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მოედინება დედე პაპასქურე (სახელის ეტიმოლოგიას ხსნიან ამ სიუჟეტით, დედეში მღვდლის შვილი დაიხრჩო) და ქმნის ხეობას. ის ადგილი, სადაც სამლოცველო მდებარეობს, სოფლის მთიან ნაწილშია, მის გარშემო მხოლოდ შენგელიები სახლობენ, ზარანდიები კი სოფლის ქვემოთა მხარეს ცხოვრობენ. გადმოცემით, გასაბჭოებაამდე, სამლოცველოს მიდამოებში მღვდელიც ცხოვრობდა. ამ სამლოცველოში მიმდინარეობდა ხატზე გადაცემის („გინონამა“) რიტუალიც. მლოცველები ფეხშიშველებიც მოდიოდნენ სალოცავად, შეპირებისამებრ.

სამლოცველოს წინ დიდი მინდორია, სადაც ძველად, იმართებოდა ხალხური თამაშობანი, ადგილობრივი ხანდაზმული ხალხი მოსწრებია აქ გამართულ ღელოს და სხვა ხალხურ თამაშობებს.

ჯიხაშკარში „ქეჯვარობა“//„მისარონობა“ ყოველწლიურად აღდგომიდან მესამე დღეს, ანუ სამშაბათს აღინიშნება წმიდა გიორგის ტაძრის ნაფუძარზე. დღეობა სოფელში მცხოვრები ორი საგვარეულოს, ზარანდიებისა და შენგელიების, შთამომავლების დალოცვაა. დღეისათვის ღოცავენ ჩარგაზიებს და ყურწუებსაც. მთხრობელთა გადმოცემით, ყურწუები და ჩარგაზიები წარმოშობით უბიხები არიან. 1864 წელს, როცა უბიხები ოსმალებში გადაასახლეს, ისინი აფხაზეთში ყოფილან სტუმრად და ამ საბედისწერო ამბის გაგების შემდეგ სამეგრელოში გადმოსულან და ჯიხაშკარში დასახლებულან.

აღდგომის პირველ სამშაბათს ამ გვარების წარმომადგენლები იკრიბებიან და აღასრულებენ დალოცვის რიტუალს.

გადმოცემის თანახმად, ძველად ოცდახუთმა მამაკაცმა – შენგელიამ და ზარანდიამ – ერთმანეთს ძმობაზე ჰვიცეს და დათქვეს, რომ ყოველ წელიწადს წმინდა გიორგისთვის შეეწირათ ღორი. ამის შემდეგ, მუდმივად, ყოველ წელიწადს ამ 25 კაცის შთამომავლებიდან ერთ რომელიმე შტოში აყენებენ შესაწირავ ღორს, მეორე წელს სხვა შტოს გადაულოცავენ და ასე შემდეგ, მორიგეობით.

ამ რიტუალის პირველი სულის ჩამდგემელი მუხვია შენგელია ყოფილა. სოფელში დღესაც დაცულია ის ადგილი, სადაც, გადმოცემით, ეს ადამიანი სახლობდა. დღეს იქ მისი შთამომავალი ცხოვრობს, იმ ადგილს, თურმე, „დიდ-ეზო“ ეწოდებოდა. სამლოცველოში დაცულია სია, რომელშიც იმ 25 ადამიანის სახელები და გვარებია ჩამოწერილი. სიაში პირველი მუხვია შენგელიაწერია, მისი შტოს შემდეგ, ღორს ის შტო აყენებს, რომელიც სიაში მეორედ წერია და ასე შემდეგ. ეთნოგრაფიული მასალით, ადგილობრივი მოსახლეობაში გავრცელებული ინფორმაციით, მისარონობის რიტუალი 904 წლიდან იღებს სათავეს. ასე ეწერა ღორის ტყავზე შესრულებულ ხელნაწერშიო. ადგილობრივების გადმოცემით, სალოცავში, თურმე, ინახებოდა ღორის ტყავზე შესრულებული სია, რომელიც დაკარგულა. ამ საკითხთან დაკავშირებით გრძელდება კვლევა. ამჟამად არსებული სია ფურცელზეა დაწერილი, ჩარჩოშია ჩასმული.

როგორც უკვე ვთქვით, 1950-იან წლებში ხის სამლოცველო დაზარადა და მის ადგილზე ადგილობრივებს ახალი სამლოცველოა უგიათ. სამლოცველოს შუაგულში ოთხკუთხა ფორმის ქვა დევს. იგი საკურთხევლის ტრაპეზია შუასაუკუნეების ეპოქისა. მოსახლეობას სწორედ ეს ქვა მიაჩნია სიწმინდედ. შარშან ზამთარში ახალი სამლოცველოს აგების დროს ტრაპეზისათვის ხელი არ უხლიათ. სამლოცველოს ტრაპეზზე დღემდე რამდენიმე ძველი საეკლესიო ნივთი ინახება.

ქვევარობის//მისარონობის დღეობის დილას ის შტო, რომელიც ამ წელს მასპინძელია, ადრე მოვა, მოყვანილ კერატს სამლოცველოს სამჯერ შემოატარებს, შემდეგდაკლავს და 25 ნაწილად დაჭრის. დარჩენილ ნაწილს იქვე მოხარშავენ და შემდეგ სუფრას გაშლიან.

ლოცვის რიტუალი შემდეგნაირად სრულდება: ტრაპეზთან მლოცველად დგება ორი ადამიანი, ერთ მხარეს შენგელია, მეორე მხარეს კი – ზარანდია. მლოცველად, ზოგჯერ იმ შტოს წარმომადგენელი კაცი დგას, ვინც ღორი დააყენა იმ წელს, თუმცა უფრო ხშირად, მუდმივი მნათეები დგანან. ძველადაც, გადმოცემით, მლოცველებად მუდმივად არჩეული მნათეები მდგარან.

მლოცველები სანთლებით და ფულით (ხურდა ფულით) ხელში ოჯახებიანად მიდიან მნათეებთან: შენგელიას ზარანდია ღოცავს, ზარანდიას კი – შენგელია. დამლოცველი მლოცველებს სანთელსთავზე შემოატარებს, წინაპრის სახელს ასხენებს და მის შტოს გამრავლებას და სხვა სიკეთეს უსურვებს, შემდეგ მარჯვნივ მოაბრუნებს. მლოცველები სანთელსა და ფულს იქვე ტრაპეზზე დადებენ, გარეთ გამოვლენ და სამლოცველოს სამჯერშე მოუვლიან გარს.

ლოცვის დასრულების შემდეგ გამართული სადღესასწაულო ღვინო შებინდებად გრძელდება. ძველად თურმე მხოლოდ რამდენიმე ჭიქას დალევდნენ და დაილოცებოდნენ, სამწუხაროდ, დღეისათვის, სუფრას ზოგჯერ ღრეობის სახე ეძლევა

საყურადღებო ფაქტია, რომ ზარანდიასა და შენგელიას შორის დაქორწინება დღემდე საშინელ ცოდვად ითვლება და, მართლაც, ყველა ის ოჯახი, რომელიც ზარანდიასა და შენგელიას შეკავშირებით შეიქმნა, გაუბედურდა. უმრავლეს მათგანს შვილი გარდაეცვალა ან სხვა დიდი უბედურება დაატყდა თავს.

დღეისათვის დღესასწაულზე დიდ ღორთან ერთად მეორე მომცრო ღორსაც შეწირავენ. ეს რიტუალი სათავეს 1946 წლიდან იღებს: ერთ ზარანდიას (კირილე ზარანდიას) შვილი სამამულო ომში ჰყოლია. მამამ შვილის სახელზე კერატი დააყენა, რომ დაბრუნდება მის სახელზე დავეკლავო. შვილი ომიდან არ დაბრუნებულა. მამა მისულა შენგელიებთან და უთხოვა, ეს კერატი შვილის სახელზე მყავდა გაზრდილი და ნება მომეცით, რომ ის „მისრობას“ ჩემი შვილის სახელზე დავაყენო. შენგელიები დათანხმებულან და იმის შემდეგ დაწყებულია მეორე ღორის დაყენების რიტუალი. იგი შინმოუსვლელთა სახელზე სრულდება. ამ ღორს უფრო მეტად ზარანდიები აყენებენ.

სოფელში ამჟამად იმ 25 ოჯახიდან 22 ოჯახის შტოებია დარჩენილი. ზოგიერთი შტო ამოწყდა, ზოგი სხვაგან გადასახლდა და მათ ადგილას ახალი საგვარეულოები დასახლდნენ. ახალი საგვარეულოებიდან უკვე მოვისხენიეთ ყურწუები და ჩარგაზიები. ზოგიერთმა შტომ ნებაყოფლობით თქვა უარი ამ რიტუალის შესრულებაზე. ამათგან მეოცე საუკუნის 40-იანი წლებიდან რიტუალში მონაწილეობის უფლება აქვთ ყურწუებს. მიზეზის მოძიებას ვაგრძელებ. რიტუალში მონაწილეობს მეზონიას ოჯახიც, რომელიც ზარანდიას მიერაა ნაშვილები და გაზრდილი.

ხორცის 25 ნაწილად დაჭრის შემდეგ თითოეული შტოს უხუცესები იმ ოჯახში მიიტანენ თავიანთ წილს („თია“), სადაც, გადმოცემით, ცხოვრობდა იმ 25 კაციდან მათი კონკრეტული წინაპარი და გაუნაწილებენ ამ შტოდან გამრავლებულ ოჯახებს. ეს „თია“ იმდენ ნაწილად იჭრება, რამდენი ოჯახიცაა შტოში. მიუხედავად იმისა, რომ ხორცი ამა თუ იმ ოჯახს ძალიან მცირე ერგება, ის უდუდესი სიხარულის მომტანია ყველასათვის, აუცილებელია, რომ ყველა წევრმა ხორცს კბილი დაადგას.

სალოცავთან და მის დაარსებასთან დაკავშირებით სოფელში უამრავი ლეგენდაა შემონახული. მივყვეთ თანმიმდევრობით:

თქმულების მიხედვით, ჯიხაშკარი ტყით ყოფილა დაფარული და იქ ბინადრობდა ველური ტახი. მოსახლეობამ შესთხოვა წმინდა გიორგის, რომ თუ ამ ტახს მონადირებდნენ, ყოველ წელს მისარონის სალოცავს შესწირავდნენ ტახს.

სხვა ლეგენდის თანახმად, შენგელია და ზარანდია აფხაზეთიდან ყოფილან. იქ რაღაც დაუშავებიათ და სამეგრელოს მთავრისათვის უთხოვიათ დახმარება. მთავარს ისინი ჯიხაშკარში დაუსახლებია. ზარანდიას და შენგელიას ძმობა შეუფიცავთ ერთმანეთისთვის.

კიდევ ერთი გადმოცემით, შენგელიების წინაპრებს ჰქონიათ ხატი, რომლითაც ისინი ღოცულობდნენ. სხვა გვარის ხალხს, რომელთა ვინაობაც უცნობია, მოუნდომებია შენგელიებისთვის ხატის წართმევა. შენგელიებს არ დაუთმიათ და ღამით ჩუმად წამოუბრძანებიათ გადასამალავად. ის ხალხი გზაში დახვედრიათ და შეტაკებისას შენგელიების 4 ძმიდან ერთ-ერთი დაღუპულა. ხატის გადარჩენა მაინც მოუხერხებიათ და ჯიხაშკარამდე მოუსვენებიათ. აქ დაბინავებულან ერთ-ერთი ზარანდიას სახლში. შენგელიათაგან უმცროსი ძმა ზარანდიების ოჯახში დაუტოვებიათ აღსაზრდელად. სხვა ორ ძმას კი გვარები შეუცვლია: ერთი ახლა შენგელიაა, მეორე – შელია, ხოლო მესამე, რომელიც ზარანდიების სახლში იყო მიბარებული, ზარანდიამ თავის შვილებთან ერთად დაასახლა, ღორი დაკლა

და დალოცა როგორც ძმები. ზარანდიასა და შენგელიას შთამომავლებიდან ვინც ზარანდიაზე დაქორწინდებოდა, დაწყვეტილი იქნებოდა. ის ხატი კი შენგელიებმა მიწას მიაბარეს, რათა არავის ეპოვა. ხატი იმ ადგილას იქნა დამარხული, სადაც დღეს ზარანდიების და შენგელიების სალოცავია აშენებული. გასულა წლები და ადამიანთა ჯგუფს მოუნდომებია ხატის მოძებნა. ხატს ისინი დაუსჯია: ერთ დღეს სოფელს უნახავს ეკლესიის კარები ღია და შიგ ღორებით სავსე, ასევე ხელმოგრეხილი ადამიანები, რომელთაც ხატის მოძებნა უცდიათ. დიდი ღოცვისა და ვედრების შედეგად ეს ხალხი განკურნებულა.

ამ გადმოცემით, საუკუნეების წინ ზარანდიებისა და შენგელიების გვარი შეეფიცა ერთმანეთს. შეფიცვის ადგილზე მუხა ამოსულა, რომელიც წლების შემდეგ ვეპერთელა ხედ ქცეულა. ამ მუხასთან მოდიოდნენ მოსალოცად ძმად შეფიცულნი. გადმოცემა გვაუწყებს, რომ ამ ხის მოჭრა სასტიკად იყო აკრძალული. ფიცი ერთ-ერთ შენგელიას გაუტეხავს, რომელსაც ღვთის რისხვა დასტყდომია.

ერთი ლეგენდის თანახმად, შენგელიებს ღორი დაკარგვიათ, ღორი ზარანდიებს მოუპარავთ. შენგელიას ფაქტზე წაუსწრია ქურდებისათვის სწორედ იმადგილას, სადაც დღეს სამლოცველო მდებარეობს. ზარანდიებს უთქვამთ, შვილები შიმშილით გვიკვდება და ამიტომ მოვიპარეთო. შენგელიას იქვე დაუკლავს ღორი და შუაზე გაუყვია, ნახევარი ზარანდიებისთვის მიუცია. ამის შემდეგ შენგელიებს და ზარანდიებს ერთმანეთისთვის ძმობა შეუფიცავთ და დაუთქვამთ, ყოველ წელიწადს ამ ადგილზე წმინდა გიორგის სახელზე ელორის დაკვლა, თანაც დაუწყველიათ ის, ვინც ზარანდიასა და შენგელიას შორის ერთმანეთში იქორწინებდა.

ამ ლეგენდებიდან ხალხში ყველაზე მეტად გავრცელებული ღორის მოპარვის ლეგენდაა, სხვა ლეგენდებზე უმრავლესობას არც კი სმენია.

ამ სალოცავთან ბევრი სასწაულია დაკავშირებული. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ერთ-ერთ შენგელიას სახატე მიწის ნაწილი შემოუღობავს, ამის შემდეგ მისი ვაჟიშვილი ჭკუიდან შეშლილა, დამუნჯებულა. მამა მისულა მკითხავთან, რომელსაც უთქვამს, ხატის მიწა გაქვს შემოღობილი და იმის ბრალიაო. მაშინათვე დაურღვევიათ ღობე და ავადმყოფიც მყისერად გონს მოსულა და ამეტყველებულა.

მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში სოფელი თითქმის მთლიანად დაცლილა მამაკაცებისაგან. ერთ-ერთ დარჩენილ კაცთაგანს იმათი ოჯახის წევრებისათვის, ვინც ომში იყო, უთქვამს, ვისაც რა შეგიძლიათ შესაწირი, მოიტანეთ და ომში წასულების სახელზე ვილოცოთო. ხალხსაც, ვისაც რაც შეძლება, მოუტანია. ულოციათ. იმათგან, ვინც იმ დღეს დალოცეს, უკლებლივ ყველა ომიდან ცოცხალი დაბრუნებულა.

ერთხელ კიდევ, თურმე, სამლოცველოს ტერიტორიაზე არსებული ხის ტოტები ერთ-ერთ ადგილობრივს (დათკო ჯიქიას) შეშად წაუღია სახლში და მას შვილი გარდაცვლია.

საქართველოს ბოლშევიკური ოკუპაციის შემდეგ, კოლექტივის დამყარების დროს, სამლოცველოს წინ მდებარე დიდი მინდვრის ხენა დაუწყიათ. ხენის დროს ტრაქტორის მძღოლი იქვე გარდაცვლილა.

ერთხელ, თურმე, ზარანდიების ერთ-ერთ შტოს უწევდა ღორის დაყენება, ღორი სოფელ ღიაში (წალენჯიხის რაიონი) უყვითათ, მაგრამ როცა ღორის წამო-

საყვანად მისულან, ღორი ვერ უპოვიათ, იმედგაცრუებულნი შინ დაბრუნებულან და უნახაეთ, რომ ღორი სამლოცველოს ეზოში თავისთმ ოსულიყო. ღიასა და სამლოცველოს შორის მინიმუმ ოცი კილომეტრია მანძილი.

დღესდღეისობით სასულიერო პირები მეტად ნეგატიურად არიან განწყობილი ამ დღესასწაულის მიმართ და მას წარმართულ ჩვეულებად მიიხნევენ, მაგრამ მოსახლეობაში ამ დღესასწაულის მიმართ ინტერესი დღემდე დიდია, ამის დამდასტურებელია ის ფაქტი, რომ რამდენიმე წლის წინ ააგეს შენობა, სადაც ღოცვის შემდეგ დასხდებიან და თითო ჭიქას (ხშირად რამდენიმე ლიტრსაც) დალევენ. წელს დაზიანებულის ადგილას ახალი სამლოცველო ააგეს, ხოლო მისარონობა (ქეჯვარობა) დღეს სამლოცველოში საკმაო რაოდენობის მომლოცველები მოდიან.

გამოყენებული ლიტერატურა:

მაკალათია 1928 – ს. მაკალათია, ჯეგემისარონისკულტი, ძველსაქართველოშითბ., 1928.

მაკალათია 1941 – ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოლოგია, თბ., 1941.

ლომისობა მთიულეთში

დღესდღეობით, საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში შემონახული სულიერი კულტურის ელემენტების შესახებ დაგროვდა დიდალი სამეცნიერო ლიტერატურა, მაგრამ ნაკლებად არის ამ ინფორმაციის ქრისტიანული კუთხით შესწავლის ამსახველი პუბლიკაციები.

XX საუკუნეში, ტოტალიტარული რეჟიმისა და ათეიზმის ეპოქაში უპირველესი მოთხოვნა იყო რელიგიური ფასეულობების განადგურება და სულიერი კულტურის ელემენტების წარსულის გადმონაშთად მიჩნევა. აქედან გამომდინარე, მკვლევარი იძულებული იყო მიექმალა ხალხური ყოფის ამა თუ იმ ელემენტის ქრისტიანული კულტურიდან მომდინარეობა და დამკვიდრდა მოსაზრება, რომ მთიელი ქართველები დღემდე წარმართებად რჩებიან და მათ არავითარი საერთო არ გააჩნიათ მართლმადიდებლურ ქრისტიანობასთან.

მთიულეთი რომ ქრისტიანებით დასახლებული მხარე იყო თავიდანვე, ამას ქართველი მემატიანეებიც ადასტურებენ. ამ მხარეს და მის მოსახლეობას იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ახლადმოქცეულმა იბერიის სამეფომ მაშინვე დაიწყო ზრუნვა მისი სარწმუნოებრივი შემომტკიცებისათვის, მაგრამ მაშინ მთიელების მშვიდობიანი გზით გაქრისტიანება ვერ მოხერხდა.

ქრისტიანი მთიულებისათვის, ისევე როგორც დანარჩენი მთიელი ქართველებისათვის, ყველაზე ძვირფას და ახლობელ სალოცავად წმინდა გიორგი იქცა. მთიულეთშიც მრავალი სალოცავი იქნა აგებული ამ წმინდანის სახელზე, რომელთაგან განსაკუთრებულია ლომისის წმინდა გიორგის ეკლესია. იგი მთიულთა მთავარი სალოცავია. აღდგომიდან ყოველ მეშვიდე კვირას, სულთმოფენობის მომდევნო ოთხშაბათს, აქ დიდი დღესასწაული იმართება და მლოცველები აღმოსავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან ჩამოდიან. ზღვა ხალხი მიემართება ქსნისა და არაგვის წყალგამყოფ მაღალ ქედზე, სადაც აღმართულია ლომისის წმინდა გიორგის მეორე, უძველესი ტაძარი.

ვახუშტი ასე აღგვიწერს მას: „ლომისის მთის თხემსა არს ეკლესია, წმიდის გიორგისა წოდებული ლომისად, უგუნბათო. არს მრავალნი ხატნი და ჯვარნი ოქრო-ვერცხლისანი, დახიზნულობით. უჭვრეტს სამხრით ქსანსა, ჩრდილოთ მთიულეთს. მთა ესე უტყეო არს და ბალახ-ყვავილიანი, კალთათა ტყიანი“ (ბაგრატიონი 1997: 67).

ტაძარი უთარილო და უწარწეროა, ამიტომ რთულია მისი ხნოვანების დადგენა. მისი აგების შესახებ ჩვენ მხოლოდ ხალხური თქმულება მოგვეპოვება, რომელიც მის აშენებას საქართველოში ხვარაზმელთა შემოსევას უკავშირებს, ე.ი. XIII საუკუნის პირველ ნახევარს (მაკალათია 1930: 173).

ლომისის სალოცავთან მრავალი თქმულება-გადმოცემაა დაკავშირებული. ლეგენდის ერთი ვარიანტის თანახმად, ტაძარი იმ ადგილას არის აშენებული, სადაც ხვარაზმიდან 7 000 ქართველი ტყვის დამხსნელი თეთრი ხარი, ლომა ამოსულა

და დაღუპულა. ქართველ ტყვეებს თან წამოუღიათ ხვარაზმელთა მიერ გატაცებული წმინდა გიორგის ხატი. იგი იქვე, ტაძარში ინახებოდა, მაგრამ შიშინანობის დროს ეს ხატი დეკანოზებს გადაუმაღლათ, რომელიც შემდეგ დაკარგულა.

ლომისის დეკანოზი დღესაც ასე იწყებს დალოცვას: „ღმერთო, გაუმარჯვე დიდ ლომისას წმინდა გიორგის, ხორეშანით მობრძანებულს, შვიდი ათასი ტყვის მსსნელს, ქსნისა და არაგვის თავდამყუდებელს.“

XX საუკუნის 30-იან წლებში, როდესაც სერგი მაკალათიამ იმოგზაურა ამ მხარეში, ტაძარი და მისი შემოგარენი დანგრეული და დაცარიელებული დახვდა, იატაკიდან წყალი ჟონავდა და შენობაც დანესტიანებული იყო. კომლექსის აღწერისას მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ტაძრის გალავანში შემორჩენილი იყო სენაკების, საბეროების, ბელღების, სამრეკლოს, ბინების და სხვათა ნანგრევები, აგრეთვე აქა-იქ ჩაფლული იყო საზედაშე ქვევრებიც (მაკალათია 1930: 167). ქვემო მღეთის მკვიდრმა, 68 წლის შალვა ბურდულმა გვიამბო, რომ ბავშვობაში ხშირად თამაშობდა ამ მთის წვერზე და უნახავს აკლდამებისა და საბერო სენაკების ნანგრევები. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ლომისის ტაძარი ისტორიულ წარსულში მონასტერს წარმოადგენდა და დღეს იქ არა დაწესებულ, არამედ აღდგენილ იქნა სამონასტრო ცხოვრება.

დიდი ლომისის დღესასწაულის დასახვედრად მრევლი წლიდან წლამდე ემზადებოდა. მთიული კაცი ფურის პირველ მონაგებს ლომისის სახელზე ზრდიდა და შემდეგ დღესასწაულზე ლომისაში ან სახლში დაკლავდა. აქ არ იკვლებოდა და არ იკვლება დედალი საქონელი. სალოცავის სახელზე პირუტყვის „დაყენებისას“ პატრონი სასმელით ხელში დაილოცებოდა, შესთხოვდა წმ. გიორგის საქონლისა და ხალხის გამრავლებას, კარგად ყოფნას, ბარაქას და სანთლით მარცხენა ბეჭსა და ყურს შეუტრუსავდა, რის შემდეგაც პირუტყვი სალომისოდ, „დაყენებულად“ ითვლებოდა (ქენქაძე 2008: 65).

დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი შესაწირი ატრიბუტი იყო ლუდი, რომლის მომზადებაც ყველაზე საპატიო მოვალეობად ითვლებოდა. ლუდის მოსახარშად საჭირო სვია მთიულებს სპეციალურად ქართლის სოფლებიდან ამოჰქონდათ და ყველა ოჯახი ვალდებული იყო მოეხარშა ლუდი. დღეს ეს ტრადიცია ფაქტობრივად დაკარგულია, ლუდს მცირე რაოდენობით მხოლოდ რამდენიმე ოჯახილა ამზადებს.

ლომისობა სათემო ხატობაა, სადაც ყველა თემი იყრის თავს, მაგრამ ბურდულები მას თავის საგვარეულო ხატად სთვლიან და ხატობაშიც მათი გვარის დეკანოზები პირველობენ. ტრადიციის თანახმად, ლომისის დეკანოზი უპირობოდ ბურდული უნდა იყოს, რადგან ბურდულებს თურმე მთიულეთი დვალების ბატონობისაგან დაუხსნიათ და მადლობის ნიშნით მთიულებს დეკანოზობის პატივი სამუდამოდ ამ გვარისათვის დაუმკვიდრებიათ. უფრო მეტიც, ლომისაში სამრისხველო სამანი ყოფილა ჩადგმული და თუ ბურდულს ვინმე ქალი მოეწონებოდა, არ შეიძლებოდა მისთვის უარი ეთქვათ, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ქალი დაწყველილი იქნებოდა და ვერ გაიხარებდა. ეს ტრადიცია დღესაც ნაწილობრივ დღესაც მოქმედებს.

ტრადიციის თანახმად, დღესასწაულთან დაკავშირებული რიტუალები წინა დღეს იწყება. შუადღისას დეკანოზი გამოაბრძანებს ტაძრიდან დროშასა და წმინდა

გიორგის ხატს და „ფერხისას“ სიმღერით, ზემო მღეთის გავლით აიტანს მთაზე, მეორე დღეს კი მზის ჩასვლამდე, სხვა გზით, ქვემო მღეთიდან ჩამოაბრძანებს უკან. ხატი წლიწადში ერთხელ, მხოლოდ ამ დღეს ტოვებს ტაძარს.

ოთხშაბათს, დილით იწყება რიტუალის შესრულება. დეკანოზს მთარმევენ ლუდით საგსე ვერცხლის თასს, რომლის ერთ მხარესაც სანთლებია დამაგრებული. იგი დალოცავს ყველა იქ მყოფს და შესთხოვს წმინდა გიორგის მტერზე გამარჯვებას, ადამიანისა და საქონლის გამრავლებას, შვილიერებას და ლუდიან თასს გადააწოდებს სხვას, ასე მორიგეობით ყველა იქ მყოფი დაილოცება. შემდეგ ჩვეულებრივი წესით იწყება საწირის მიღება. დეკანოზი ამწყალობებს ზვარაკს, იხსენიებს მათი შემომწირველის სახელებს და სანთლით მარჯვენა ბეჭს უტრუსავს, თუმცა იქვე შეწირვა არ ხდება. ვისაც ხატისათვის აღთქმული აქვს, მან აუცილებლად სამსხვერპლო ცხოველი ლომისი მთაზე უნდა აიყვანოს, ტაძარს სამჯერ შემოატაროს და ისევ უკან ჩამოიყვანოს. ქვემოთ, ტაძართან ახლოს გამოყოფილია სპეციალური ადგილი, სადაც ხდება საკლავების შეწირვა. შეწირული ცხოველის თავი და მარჯვენა ბეჭი, რომელსაც დეკანოზი დალოცვის დროს უტრუსავს, იქვე რჩება.

გასულ საუკუნეების საქართველოში (განსაკუთრებით მთაში) რწმენა ადამიანის ცხოვრების და ზოგადად აზროვნების განმსაზღვრელი იყო. ადამიანი ფიზიკური ჯანმრთელობის გასაუმჯობესებლადაც კი რწმენის ფაქტორზე ამახვილებდა ყურადღებას. როდესაც მთიული ქალი ავად ხდებოდა, ბუნებრივია, ამას თავისი ცოდვების გამო სასჯელად მიიჩნევდა. იგი მჭედელს ხატის უღლის დამზადებას შეუკვეთავდა და მისი თითოეული უღლის გაკეთებაში თეთრ აბაზიანს აძლევდა. ქალი აიღებდა ამ უღელს, რომელიმე ძლიერ ხატს თავს შეავედრებდა და აღუთქვამდა, რომ ამ უღელს მოუხსნელად ატარებდა. ხატის უღლის ტარება დამოკიდებული იყო ავადმყოფობისა და შეცოდების სიმძიმეზე (ბარდაველიძე 1938: 26).

ამ დღიდან ხატის უღლიანი ქალი ხატის მონად ითვლებოდა. დადებული ვადის გასვლის შემდეგ კი მიდიოდა ამ ხატის დღეობაში და თან მიჰქონდა ნაზუქი, კელაპტარი და თეთრი ფული. ამ საწირს დეკანოზი ჩამოართმევდა და დაამწყალობებდა, დალოცის შემდეგ კი დეკანოზი ქალს უღელს შეხსნიდა და ხატის ნიშში შედებდა. ამის შემდეგ ის ხატის მონობისაგან თავისუფლდებოდა (მაკალათია 1930: 146).

ლომისის წმ. გიორგის ეკლესიაში დღესაც ინახება საყელურიანი რკინის დიდი ჯაჭვი, რომელიც სიგრძით თითქმის 3 მეტრია და 21 რგოლისაგან შედგება. აქ მოსული მლოცველები ამ ჯაჭვს კისერზე დაიდებენ და ტაძრის ცენტრში აღმართულ სვეტს სამჯერ შემოუვლიან. სერგი მაკალათიას თქმით, ვისაც აღთქმა ჰქონდა დადებული, ამ ჯაჭვს ყელზე დაიდებდა და ტაძარს სამჯერ ხოხვით შემოატარებდა (მაკალათია 1934: 173). ხალხური გადმოცემის თანახმად ეს ჯაჭვი თავისი კისრით ვიდაც დიდად ცოდვილ დადიანის ქალს ამოუტანია. ამ ჯაჭვზე დეკანოზები და მესატენი „ფერხისას“ შესრულების დროს ასე მღეროდნენ:

„ლომისას ჯაჭვი ჰკიდია, არავინ იცის ვისია,
მოვიდა ქალმა შესტირა, ეგ ჯაჭვი ჩემი ძმისია,
ლაშქრიდან გამოტანილი, შავგრემანაის ყმისია,
ოქრო დააღწო, შაწურა ლომისის საკადრისია,
დეესხენ ჟანგმა შესჭამოს, ლომისის საკადრისია.“

ან: ღომისას ჯაჭვი კიდია ეგ არვინ იცის ვისია,
ადგა და ქალმა შასტირა ეგ ჯაჭვი ჩემი ძმისია.
შავეთით გამოგზავნილი შავგრემანაის ყმისია,
დეესხენ ჯანგმა შაჭამოს, ეგ ჯაჭვი მაგის ღირსია.
სხვა ვარიანტის თანახმად: „ბებერი ქალი ატირდა,
ეგ ჯაჭვი ჩემი ქმრისია,
სიკვდილის უამსა ნათქვამი
დაბარებულები მისია:
ისეთმა ყმამა შაირტყას,
ვინ ხმარებისა ღირსია.“

ცნობილი ქართველი ფოლკლორისტის, ელენე ვირსალაძის მიერ დაფიქსირებულია ამ ჯაჭვისადმი მიძღვნილი ლექსის 12 ვარიანტი. მათი ძირითადი შინაარსი მსგავსია, ღომისის სალოცავში დევს ჯაჭვი, რომელიც არავინ იცის ვინ შესწირა (ვირსალაძე 1958: 74).

ღომისის ხატის ჯაჭვს ანალოგები მოეპოვება ლაშარის ჯვრის ჯალაბარის, გერის წმინდა გიორგის, გორის ჯვარისა და აწყურის თეთრი გიორგის ეკლესიების საქედურიანი ჯაჭვების სახით (ბარდაველიძე 1974: 27).

ჯაჭვით თვითგვემა დამახასიათებელია ქრისტიანული ასკეტური ცხოვრებისათვისაც, მაგრამ ტრადიციის ფესვები უფრო სიღრმისეულია, როგორც ამას ივანე ჯავახიშვილი მიიჩნევს. იგი ერთმანეთს უკავშირებს ისეთ სამლოცველო ცენტრებს, როგორცაა წარმართული ხანის მთვარის ტაძარი ალბანეთ-კახეთის საზღვარზე და მეორე მხრივ ზემოთ ჩამოთვლილი ქრისტიანული სალოცავები (ჯავახიშვილი 2012: 60).

ვერა ბარდაველიძის აზრით ამგვარივეა ზემოთ ჩამოთვლილი სალოცავები საქედურიანი ჯაჭვები, რომელსაც ღვთაებისადმი შეწირული მონები ატარებდნენ, იმ განსხვავებით, რომ მსხვერპლად შეწირვა შეცვლილია სიმბოლური ჯაჭვის ტარებით (ბარდაველიძე 1974: 28).

საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებამ და დამკვიდრებამ სრულიად შეცვალა საზოგადოების განვითარების მიმართულება. მართალია ახალი სარწმუნოების დასამკვიდრებლად სახელმწიფო ხელისუფლებას იარაღის გამოყენებაც დასჭირდა, მაგრამ საბოლოოდ, ახალმა მონოთეისტურმა სარწმუნოებამ მტკიცედ მოიკიდა ფეხი მთელ საქართველოში. ხელისუფლებამ ასევე ბრძოლა გამოუცხადა ყველაფერს რაც ძველ სარწმუნოებასთან იყო დაკავშირებული, რადგან ქრისტიანობა, როგორც ერთადერთი ჭეშმარიტება, ვერ შეითვისებდა წარმართულ აზროვნებას.

მთაში ბევრად რთული აღმოჩნდა სააზროვნო სისტემის საფუძვლიანი შეცვლა, რადგანაც მთიელი უფრო მტკიცედ და შეურყევლად იცავს წინაპართა მემკვიდრეობასა და ტრადიციებს, ვიდრე ბარი. მართალია მთის მოსახლეობამ შეინარჩუნა წარმართობის ხანიდან გადმოსული სარწმუნოებრივი ტრადიციები და თაყვანისცემის რიტუალები, მაგრამ იგი მხოლოდ ვიზუალურად იგივე დარჩა, მათი არსი და საფუძველი კი ქრისტიანობამ ძირფესვიანად შეცვალა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბაგრატიონი 1997 – ვ. ბაგრატიონი, საქართველოს გეოგრაფია, თბ. 1997.

ბარდაველიძე 1938 – ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტები, კრ. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ. 1938.

ბარდაველიძე 1974 – ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, თბ. 1974.

ვირსალაძე 1958 – ე. ვირსალაძე, ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი), თბ. 1958.

მაკალათია 1930 – ს. მაკალათია, მთიულეთი, თბ. 1930.

მაკალათია 1934 – ს. მაკალათია, ხევი, თბ. 1934.

ქენქაძე 2008 – ვ. ქენქაძე, ლომისის მთავარმოწამე წმიდა გიორგი, თბ. 2008.

ჯავახიშვილი 2012 – ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ. 2012.

მთხრობელები:

ბენიაიძე ს. – ბენიაიძე სასიკო, 73 წლის, დაბადებული 1941 წელს, მასალა ჩაწერილია 2014 წლის 10 ივნისს, დუშეთის რაიონ სოფელ ქვემო მღეთაში

ბურდული შ. – ბურდული შალვა, 68 წლის, დაბადებული 1946 წელს, მასალა ჩაწერილია 2014 წლის 10 ივნისს, დუშეთის რაიონ სოფელ ქვემო მღეთაში.

ბურდული ი. – ბურდული ირაკლი, 30 წლის, დაბადებული 1984 წელს, მასალა ჩაწერილია 2014 წლის 28 მაისს, ქალაქ თბილისში.

ზაქარია ჭიჭინაძე დასავლეთი თურქეთის დღევანდელ
ქართველთა მახსოვრებაში

თურქეთის დღევანდელ ქართველთა შორის ზაქარია ჭიჭინაძის სახელი და მისი დამსახურება მცირე ნაწილს აქვს გაგონილი. მაგრამ ისიც ფაქტია, 1878 წლის შემდგომ რუსეთის მფარველობაში გაერთიანებულ საქართველოს უძველეს ტერიტორიებზე მცხოვრებ ქართველთა მიმართ ყველაზე დიდი ყურადღება ზაქარია ჭიჭინაძემ გამოავლინა. ზაქარია ჭიჭინაძის დამსახურება ძალიან დიდა სამხრეთ დასავლეთ საქართველოში.

საქართველოდან ე. წ. მუჰაჯირობის შედეგად წასულ ქართველთა შთამომავლობის ერთი ნაწილი დღეს ცხოვრობს დედა სამშობლოდან საკმაოდ შორს, დასავლეთ თურქეთში, მარმარილოს ზღვის რეგიონში.

უცხო გარემოში მცხოვრები ეს ხალხი, ბუნებრივია, რომ საკმაოდ განსხვავდება ქართულ გარემოში დაბადებულ, გაზრდილ და მცხოვრებ ქართველთაგან, ენის და ცხოვრების სტილის მიხედვით, მაგრამ მარმარილოს ზღვის რეგიონის ქართველთა დიდი ნაწილი ამჟამად ქართველობით, საქართველოსთან კულტურულ-ეთნიკური კავშირით, მოსახლეობასთან ნათესაობით.

ბუნებრივია, რომ ამ ხალხს სჭირდება ყურადღება, რაც დღემდე საკმაოდ ნაკლებად ვლინდებოდა, ან არასწორი გზით იყო განხორციელებული.

თუ ზაქარია ჭიჭინაძის მაგალითს ავიღებთ, ამ შემთხვევაში, უფრო ნათელი გახდება ჩვენთვის, რომ თურქეთის ქართველებთან ურთიერთობა და მათ ეთნიკურ-კულტურულ განვითარებაზე ზრუნვა ძალიან რთული და ფაქიზი თემაა. თურქეთის ვრცელ ტერიტორიაზე გაფენილ ქართველებთან სწორი გზით და განწყობით ძალიან ცოტა ადამიანი ან ჯგუფი არის დღემდე მოსული. ამით იმას ვგულისხმობ, რომ დღემდე ჩამოსული პიროვნებების უმრავლესობა ორიენტირებული არ იყო ამ ხალხისათვის ზრუნვაზე, მხოლოდ საქმეებს აგვარებდნენ და „პიარს“ იკეთებდნენ. უნდა ითქვას ისიც, რომ თურქული ენის მეცნიერებ, ან სხვა სამეცნიერო ელიტის წარმომადგენლები, ძირითადად, თურქი მწერლების წიგნების თარგმნასა და მათ საქართველოში პოპულარიზებაზე ზრუნვდნენ, მონაწილეობდნენ თურქეთის ნებისმიერი ქალაქის ან რაიონის ცენტრში განხორციელებულ შინაარსით არაქართულ ღონისძიებებში და ა. შ. რასაკვირველია, ბიზნესისა და ორივე ქვეყნის ინტერესების დაცვით უნდა ვიმოქმედოთ, თურქული კულტურაც გავაცანოთ საქართველოს საზოგადოებას, მაგრამ ვერავინ იტყვის, რომ დღემდე საქმარისი ნაბიჯები გადადგა თვითონ თურქეთის ეთნიკურ ქართველთა საჭიროებებისთვის, მათი ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნებისათვის, ამ ხალხის საქართველოს მოსახლეობისათვის გაცნობის მიზნით.

როდესაც მესმის საქართველოს ქართველთა საყვედური თურქეთელი ქართველების მისამართით, რომ მათი მხრიდანა რ ჩანს საქართველოსადმი ინტერესი

და მხარდაჭერა, ვპასუხობ – „დღემდე თქვენ რა გააკეთეთ მათთვის? რა ინფორმაცია მიაწოდეთ და რას ელით?“

ცხადია, საქართველოს მხრიდან უნდა იყოს მეტი ყურადღება. როდესაც საქართველო ბევრს არაფერს აკეთებს თურქეთელ ქართველთა კულტურული, ეთნიკური ცნობიერების ამძღვრებისათვის, არ ზრუნავს სხვა სახელმწიფოში, უცხო გარემოში მცხოვრებ ქართველებზე, არ ცდილობს მათში დედაენის ცოდნის გავრცელებას, არ ჩამოაყვავს ისინი სასწავლებლად საქართველოში, არ აგზავნის თურქეთში დედაენის მასწავლებლებს, ძნელია თურქეთის ქართველებს მოსთხოვო, რომ გაუკლავდნენ ყველა ყოფით პრობლემას.

რა თქმა უნდა, ეს საყვედური არ ეკუთვნით საქართველოს მეცნიერებისა და პიროვნებების ნაწილს, რომელთა სახელებსაც არ ჩამოვთვლით. მათ ზრუნვას და ყურადღებას ვვრძნობთ. ღიად გეტყვი, რომ საქართველოს მხრიდან დაგეგმილი პროექტების დიდი ნაწილი უშედეგოდ არის დასრულებილი, მიუხედავად პროექტების არქიტექტურების კეთილი მიზნებისა.

გავიხსენოთ ისტორია, ცხადია, რომ ზაქარია ჭიჭინაძეს გვერდით არც სახელმწიფო ედგა და არც ბიუჯეტი ჰქონდა სხვადასხვა საზოგადოებიდან. მე რამდენადად ვიცი, მან თავისი ინიციატივით გააკეთა, რაც გააკეთა, იცხოვრა აჭარელ მაჭახელელ, ნიგალელ, შავში/იმერხეველ, ქართველებთან ერთად, ასწავლა მათ ქართული წერა-კითხვა, დაურიგა წიგნები, გააცნო ტაო-კლარჯეთში ანუ დღევანდელი თურქეთის ნაწილში მცხოვრებ ადგილობრივ მოსახლეობას ჩვენი განძი – ქართული ასოები და თანაც თვითონაც კარგად გაიცნო ის ხალხი.

ამ ღირსეული ქართველის სახელი საკმაოდ არ არის ცნობილი თურქეთში, კარგად ვიცი, რომ მცირე წრეს აქვს გაგონილი და მჯერა, რომ ყველა ისინი პატივს სცემენ. მეც მინდა მოგიყვებოთ ის ამბავი, თუ როგორ გავიგე მისი სახელი;

პირველად რომ ვიყავი ჩემ სამშობლოში ვათვალიერებდი ისტორიულ ადგილებს და ძეგლებს, მახლდნენ თურქეთიდან ჩემზე 15 წლით უფროსი ქართველები, რომლებიც ბევრჯერ იყვნენ ბათუმში ნამყოფები და ერთი-ორჯერ თბილისშიც და ჩემი დაუინებით მოთხოვნის შედეგად წავედი თბილისისკენ. კი ძალიან ცოტა დრო გექონდა, მაგრამ მინდოდა მაინც მენახა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ადგილი. ერთი მათგანი იყო მცხეთა და სვეტიცხოველი.

სვეტიცხოველის დათვალიერების შემდგომ შევედი სვეტიცხოველის გვერდით მდებარე ერთი სახლის ეზოში. სახლიდან გარეთ გამოვიდა ხანშიშესული მანდილოსანი, რომელიც დაინტერესდა ჩემი ვინაობით და რომ გაიგო თურქეთიდან ჩამოსული ქართველი ვიყავი, ძალიან გაუხარდა. ესიამოვნა, რომ ვესაუბრებოდი ქართულ ენაზე და ქართული წერა-კითხვაც ვიცოდი. საუბრის შემდეგ წავიდა და ერთი წიგნი მომიტანა საჩუქრად, დღესაც კარგად მახსოვს, რომ ის წიგნი ზაქარია ჭიჭინაძის წიგნი იყო „ქართველები სპარსეთში“. მანამდე არ მქონდა გაგონილი არც ირანელი ქართველების მე-20 საუკუნეში ყოფა-ცხოვრების ამბავი და არც ზაქარია ჭიჭინაძის შესახებ ვიცოდი რამე. საქართველოში მოგზაურობის შემდგომ თურქეთში რომ დაებრუნდი, მალე წავიკითხე წიგნი და იმ წიგნის საშუალებით გავიცანი ირანში მცხოვრები ქართველი ძმების მე-20 საუკუნის პირველი პერიოდის ყოფა-ცხოვრების შესახებ. ზაქარია ჭიჭინაძის ამ წიგნის წაკითხვის დროს ცუდად ვიგრძენი თავი, ისე მეტკინა გული, სიტყვები არ მყოფნის გამოსათქმელად.

მეორე მხრივ კი, დიდი შვება ვიგრძენი, რომ გვყავდა ქართველებს კაცი, კარგი ქართველი, ზაქარია ჭიჭინაძე, ვისაც აინტერესებდა სამშობლოდან დიდი ხნის წინ გადასახლებული შვილების ცხოვრება.

მხოლოდ ესეც საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ ზაქარია ჭიჭინაძის მიმართ დიდი პატივისცემის გრძნობა გამჩენოდა. ზაქარია ჭიჭინაძეს მე იმ დროდან ყოველთვის პატივს ვცემდი.

კარგად მესმის, რომ ზაქარია ჭიჭინაძისა და მისნაირი ადამიანების დამსახურება ძალიან მნიშვნელოვანია. მათი წვლილი მინდა დღევანდელ პრობლემებთან დაკავშირებით გავანალიზო. მოგეხსენებათ, თურქეთის სკოლებში, სამი წლის წინ, პირველად ეთნიკური უმცირესობის – ადგილობრივი ენა/ დიელაქტების სწავლა შესაძლებელი გახდა. ის არჩევითის საგნის სახით ისწავლება. თურქეთის განათლების სამინისტრო ეს საშუალება მისცა მოსახლეობას, მაგრამ თავისი ვალდებულება მთლიანად არ შეასრულა და არ გააკეთა თავისი გასაკეთებელი, ის ელოდება, რომ ყველა ენის მატარებელმა ჯგუფმა თვითონ მოამზადოს პროგრამა, მოიძიოს მოსწავლეთა სათანადო რაოდენობა, შეიტანოს განცხადება სამინისტროში და ა. შ. ჩემი აზრით, ეს არ არის სწორი არჩევანი. ქართველებმა ორი წლის განმავლობაში ვერ შევძელით პროგრამის შექმნა. ვფიქრობ, ეს მხოლოდ თურქეთის ქართველთა ბრალი არ არის. კარგი იქნებოდა რომ ახალი თაობის ზაქარია ჭიჭინაძე ჩამოსულიყო და დახმარებოდა ამ მხრივ ჩვენებს. სამწუხაროდ, ეს ასე არ მოხდა, ზაქარია ჭიჭინაძის გარდაცვლიდან მრავალი წლის შემდეგ მისი მნიშვნელობა კიდევ ერთხელ გამოჩნდა ჩვენთვის.

მაგრამ მაინც გვიხარია, რომ წელს უკვე მომზადებულია ქართულის კარგი პროგრამა, რაც სამინისტროს მოთხოვნების გათვალისწინებით, და რამდენიმე კვირის წინ იქნა შეტანილი თურქეთის განათლების სამინისტროში. იმედია ამ დღეებში დამტკიცდება. წელს პირველად თურქეთში განცხადებები არის შეტანილი მშობლების მიერ სკოლის დირექტორთან და თუ სამინისტროს მიერ დროზე იქნება დამტკიცებული სექტემბერში არჩევითი ორი კლასის საქარიაში და, მე მგონი, ერთი კლასის ინგოლში გახსნის იმედი გვაქვს.

მე მჯერა რომ ვინც ასწავლის ქართულ ან ამის საშუალების შექმნაზე ზრუნავს, სწორედ ის ადამიანი აგრძელებს ზაქარია ჭიჭინაძის აზრებს და გზას.

თურქეთელი ქართველის წინადადებები საქართველოს მთავრობას

მე ვარ ორპან ბერიძე, თურქეთში მცხოვრები ადგილობრივი ქართველი. მოგესალმებით და გისურვებთ დიდ წარმატებებს. ქვემოთ აღნიშნულ საკითხებს შემოგთავაზებთ:

1. შარშან, თურქეთის პარლამენტმა მიიღო ახალი კანონი, რომლის მიხედვითაც, სურვილის შემთხვევაში, სკოლებში შესაძლებელი გახდება ქართული ენის სწავლება. ამისათვის საჭიროა 10 მოსწავლის განაცხადის შეტანა. ჩვენ თურქეთში მცხოვრებმა ადგილობრივმა ქართველებმა ამ თემაზე უნდა ვიმუშაოთ, უფრო მეტად ქართულ უბნებში 10-მოსწავლიანი ჯგუფები უნდა დავაარსოთ. საქართველოს განათლების სამინისტროც გააკეთილებს პროგრამების შექმნის საქმეში უნდა დაგვეხმაროს. ასე, თურქეთში მცხოვრები ადგილობრივი ქართველები ისწავლიან დედაენას და არ დაიკარგება ქართული ენა. თურქეთის პარლამენტში რამდენიმე წლის წინ, კიდევ ერთი საინტერესო კანონი მიიღეს, კერძოდ, იმ სახელმწიფო მოხელეებს, რომლებიც უცხო ენაში სახელმწიფო გამოცდას ჩააბარებენ, ხელფასს მოუმატებენ. ამ ენათა სიაში ქართულიც შევიდა. ესეც დამატებითი მოტივაციაა ქართული ენის შესასწავლად.

შეძლებისდაგვარად, რამდენიმე თურქულ სატელევიზიო არხსა და კონფერენციაზე ვისაუბრე „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ და თურქეთის მთავრობას მივმართე, რომ დიდებული „ვეფხისტყაოსანი“ ყველა ქართველის სიამაყეა, ეს ნაწარმოები მსოფლიო შედეგია. „ვეფხისტყაოსანი“ უამრავ ენაზეა თარგმნილი. თურქეთის მთავრობას ვთხოვე, რომ ერთ-ერთ უნივერსიტეტს რუსთაველის სახელი მიანიჭოს და გაიხსნას „ვეფხისტყაოსნის“ შემსწავლელი კათედრა. თქვენ საქართველოს მთავრობასა და მსოფლიოს ყველა ქვეყანას, სადაც ადგილობრივად ქართველები ცხოვრობენ, უნდა სთხოვოთ, ადგილობრივ უნივერსიტეტებში რუსთაველის სახელის კათედრების გახსნა.

2. კარგი იქნება, რომ ქართული სერიალებიც ჩართონ თურქეთის სატელევიზიო არხებში.

3. აქართველოდან თურქეთში ჩამოსული ახალი ემიგრანტებისთვის თურქული კურსების დაარსებას დიდი მნიშვნელობა აქვს. უცხოეთში უნოდ ცხოვრება და მუშაობა ძალიან ძნელია და პრობლემებს ქმნის. სტამბულის საკონსულოში საქართველოდან სტამბულში ჩამოსული ქართველებისთვის თურქული კურსები უნდა გააკეთონ. კიდევ სტამბულის საკონსულოში ქართული ენის კურსები უნდა დააარსონ.

4. ჩვენ, თურქეთში მცხოვრები ქართველები, საქართველოსა და ქართველი ხალხის მეგობრები, ძმები და ნათესავეები ვართ. მუდმივად თვალს ვადევნებთ საქართველოში მიმდინარე მოვლენებს. ქართველ და-ძმებთან ერთად გვახარებს მიღწეული წარმატებები და გულის გვტკენს ჯერ კიდევ არსებული პრობლემები. რაც შეეხება საქართველოს მომავალს, ძალიან იმედიანად ვართ, რომ საქართ-

ველო საბოლოოდ ჩამოყალიბდება, როგორც ერთიანი, ძლიერი, დემოკრატიული სახელმწიფო, დიდად გვახარებს ბოლო წლებში საქართველოსა და მსოფლიოში მცხოვრები ქართველი თანამემამულეების თურქეთელ ქართველებთან ურთიერთობა. გვსურს, ჩვენი გარკვეული წვლილი შევიტანოთ საქართველოს აღმშენებლობის საქმეში. ჩვენ ვართ ერთი ხორცი და სისხლი! ასევე გვსურს, საქართველო ეკონომიკურად, დემოკრატიულად გაძლიერდეს. შევიცარიასავით, მსოფლიოს ფინანსური ცენტრი იყოს საქართველოც.

თურქეთი ჩემი ახლანდელი სამშობლოა, საქართველო კი, მშობლიური და ისტორიული სამშობლოა. საქართველოს შიდა პრობლემებში არ ვერევი, რადგან ეს არის იქ მცხოვრებ მოქალაქეების უფლება. მაგალითად; პოლიტიკურად, მე პირადად ყველა პარტიისაგან შორსა ვარ და ყველას პატივს ვცემ. საქართველოს პოლიტიკაზე მსჯელობა საქართველოს მოქალაქეების უფლებაა. ჩემი აზრით, უცხოელს, ვინც საქართველოსგან მოქალაქეობას მიიღებს, ანუ, ორმაგი მოქალაქეა, მას საქართველოს მოქალაქესავით ყველა უფლება არ უნდა ჰქონდეს, უნდა იზღუდებოდეს მიწის ყიდვა, არჩევნებში კანდიდატობა და ხმას მიცემა და ა.შ. ამგვარი უფლებები უნდა ჰქონდეს მხოლოდ იმას, ვინც ექვსი თვე მაინც მუდმივად ცხოვრობს საქართველოში და ყოველ კვირაში ორჯერ ხელს უნდა აწერდეს შესაბამის დოკუმენტს. ანუ საქართველოში ცხოვრობდეს. მხოლოდ ამის შემდეგ უნდა მიიღოს ყველა უფლება. ასევე მსოფლიოში მცხოვრებ ყველა ქართველს, ვისაც სურვილი ექნება, უნდა მიეცეს მეორედი-ნახევარი მოქალაქეობა.

თურქეთში ოსმალეთის და სხვა არქივებში საქართველოს შესახებ ბევრი დოკუმენტი არსებობს. ჩვენი 16 დროშა არსებობს. ქართველი მეფების ოსმალეთის სულთნებთან მიწერილი ბარათები არსებობს. ამათაში ზოგი ქართულადაა დაწერილი, ზოგიც – ოსმალურად. არსებობს კიდევ ბევრი სხვა ცირკულარი და დოკუმენტი. მთავრობამ მეცნიერებს კვლევისათვის ფინანსური დახმარება უნდა გაუწიოს.

თურქეთში მცხოვრებ ყველა რელიგიის ადამიანს თანადგომას ვუცხადებთ... ჩვენ პატივს ვცემთ თითოეული ადამიანის აღმსარებლობას. ისტორია მეტყველებს, თუ რაოდენ ხელს უწყობს ხალხთა ურთიერთობებს სინაგოგის, მეჩეთის და ეკლესიის გვერდიგვერდ აშენება. თურქეთში, ყოველ წელს, საქართველოდან ბევრი ადამიანი ჩამოდის. ესენი განსაკუთრებით, სტამბოლში ჩამოდიან. ამ ადამიანთა, უმრავლესობა მართლმადიდებელი ქრისტიანია. მათთვის სამლოცველოს დაარსება შესაძლებელია. სტამბოლში მცხოვრებ ქართველ მართლმადიდებელ ემიგრანტებს არ აქვთ შესაძლებლობა ქართულ ენაზე მოისმინონ წირვა-ლოცვა. კიდევ ტაო-კლარჯეთში ძველ ქართულ ეკლესიებში, თუ სურვილი იქნებათ ჩვენ მართლმადიდებელ ქართველ ძმებს, შესაძლებლობა უნდა მიეცეთ წირვა-ლოცვის ჩატარებისა. ჩვენ მრავალფეროვანი, მდიდარი კულტურის მქონე ქვეყანა ვართ. ჩვენ ამ საკითხში მათ უნდა დავეხმაროთ. ეს საკითხები, ორი ქვეყნის ურთიერთობაში, ამ რეგიონში მშვიდობისა და მსოფლიო მშვიდობისათვის, ძალიან მნიშვნელოვანია.

საქართველო და მთელი კავკასია რელიგიურად და ეთნიკურად მრავალფეროვანია. ვისაც არ სურს მშვიდობა კავკასიასა და საქართველო-თურქეთს შორის, ისინი ამ მრავალფეროვნებით ცუდად მანიპულირებენ. ბოლო წლებში არსე-

ბული რელიგიური პრობლემები ჩვენ თურეთში მცხოვრებ ქართველებს ძალიან გვაწუხებს. ისიც ვიცით, რომ ეს მოვლენები პროვოკაციაა და საქართველოს ეკლესია და ნამდვილი მორწმუნე ადამიანები არ ეთანხმებიან ასეთ მოვლენებს და პირიქით პრობლემების მოგვარებაზე ზრუნავენ. მათი მადლობელი ვართ, მაგრამ სახელმწიფო უფრო წინ უნდა დადგეს მსგავსი პრობლემების მოგვარების დროს. საქართველოში მცხოვრები რელიგიური უმცირესობის პრობლემები საქართველოს მთავრობამ უნდა მოაგვაროს, უზრუნველყოს სამლოცველოთი და ა.შ.

საქართველოდან, განსაკუთრებით სტამბოლში, ბევრი ავადმყოფი სამკურნალოდ ჩამოდის. უცხო ქვეყნებში განათლებისთვის უცხო საკონსულტოებში საბუთების შეტანისთვის ბევრი სტუდენტი ჩამოდის. მათ თურქეთის ენა არ იციან. არც წესები, გზები და ა.შ. ასეთ საქმეების მოგვარებისთვის ოფიციალური ვებგვერდს შეგთავაზებთ. ამ საიტში ნორმალურ ფასიანი საავადმყოფოები, სასტუმრები და ა.შ. უნდა დაიწეროს. ანუ საქართველოს მთავრობამ ამ ადამიანებს გზა უნდა აჩვენოს.

ჩემი აზრით ასე უფრო გაძლიერდება საქართველო და მსოფლიოში მცხოვრები ქართველები. მსოფლიოში უფრო ძლიერი ვიქნებით!

კიდევ ერთხელ მოგესალმებით და გისურვებთ დიდ წარმატებებს.

ქართველობა ჩვენი ქოლგაა! ჩვენ ვართ ერთი ოჯახი! ძალა ერთობაშია!!!

ორი ინტერვიუ დოქტორ ფრანკ ტრემელთან

1999 წელს გერმანიაში ქალაქ ჰამბურგში მარია ლაფაური-ბურკის ინიციატივით დაარსდა „ლილე – გერმანულ-კავკასიური საზოგადოება“. საზოგადოების მუშაობის ფარგლებში განვითარდა თანამშრომლობა ისტორიკოსსა და კულტურის ანთროპოლოგთან დოქტ. ფრანკ ტრემელთან. საზოგადოება „ლილეს“ მიერ პროექტებისათვის გამოცემულ ჟურნალებს, 2008 წლიდან დაემატა მარია ლაფაურისა და დოქტ. ფრანკ ტრემელის მიერ დაარსებული გამომცემლობის მიერ გამოცემული პერიოდიკა „einBLICK Georgien“ და ამავე სახელწოდების ბლოგი.

დოქტ. ფრანკ ტრემელი სწავლობდა სოციალურ-ეკონომიურ ისტორიას, სოციოლოგიასა და პოლიტოლოგიას ჰამბურგის უნივერსიტეტში. 2009 წელს მიენიჭა დოქტორის ხარისხი, თემა ეძღვნებოდა გერმანული კულტურის ანთროპოლოგიის ტრადიციებს. ის ავტორია მონოგრაფიისა „ერიხროთეკერი“, ასევე საენციკლოპედიო სტატიებისა. დოქტ. ფრანკ ტრემელის ესეების კრებულის ქართული თარგმანი (მთარგმნელი: ლევან ბრეგაძე) გამოიცა 2012 წელს. მარია ლაფაური ასევე მიწვეული ავტორია გერმანიის საზოგადოებრივი რადიო არხისა Dradio Kultur. ამ ავტორების სხვა სტატიები და წერილები წარმოდგენილია მისამართზე: www.einblickgeorgien.blogspot.com.

დოქტ. ფრანკ ტრემელი ამჟამად მუშაობს ESCHE SCHÜMANN COMMICHA-ის კომუნიკაციისა და ღონისძიებების განყოფილებაში.

წინამდებარე დიალოგები ეხება ავტორების ძირითად თემებს, – ევროპისა და საქართველოს დამოკიდებულებები გლობალიზაციის ფონზე. ევროპული კულტურის კავკასიური ტრანსფორმაცია და მისი განსაკუთრებულობა, ენობრივი და რელიგიური მრავალფეროვნება, როგორც ერთგვარი მინი მოდელი გლობალიზაციის არეფლექციის საინტერესო საშუალებას იძლევა.

ინტერვიუ კულტურის ანთროპოლოგთან დოქტ. ფრანკ ტრემელთან, 2009 წელი

– ჩემთვის ცნობილია შენი საქართველოსადმი ინტერესი და მისთვის გაწეული სამსახური განსაკუთრებით ბოლო თვეებში. ვფიქრობ, ქართული საზოგადოებისათვის ინტერესმოკლებული არ იქნება შენთან საუბარი და მადლობას გიხდის არა მარტო დღევანდელი ინტერვიუსათვის, არამედ თანადგომისათვის.

– მადლობა მინდა გადაგიხადოთ, რომ შესაძლებლობა მომეცა იმ ქვეყნის კულტურაზე საუბრისა, რომელსაც, მიუხედავად მძიმე გამოწვევებისა, არა მხოლოდ კაცობრიობის წარსულის წინაშე აქვს დამსახურება, არამედ მომავალი სულიერი განვითარებისათვისაც უდიდესი მნიშვნელობის მქონეა. შესაძლოა ეს პათეტიკურად ჟღერდეს, მაგრამ კაცობრიობა ყალიბდება არა მხოლოდ ღოგოსით, არამედ ჩვენი ტკივილითა და განსაცდელით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საქართველო არის ქვეყანა, რომელიც ჩვენ ადამიანად ყოფნის ემოციურ განზომილებას წარმოგვიდგენს. ჯორდანო ბრუნო კაცობრიობის ტანჯვისა და განსაცდელის მეტაფიზიკურ საზრისს, უპირველეს ყოვლისა, პოეტურ სინამდვილეში პოეზება. ნიკოლოზ ბარათაშვილისა და ვაჟაფშაველას საქართველო, იქნებ უფრო მეტია,

ვიდრე „ინდივიდუალური ყოფის ჰეროიკული ვნებათაღელვების“ იტალია. ოსიპ მანდელშტამი წერს „ჰეროიკული სინაზის“ შესახებ თავის „ორიოდე სიტყვაში ქართული ხელოვნების შესახებ“. ამით არმინდა თავი კომფორტულ მდგომარეობაში მოვიქციო და მაიდეალიზირებული სახობო საგალობელი ვთქვა ქართველების სატკივარზე. ეს ზერელობა იქნებოდა. მის სანაცვლოდ საუბრის მსვლელობისას იქნებ შევძლოთ იმ კავშირებისკენ მივმართოთ ჩვენი ყურადღება, რომლებიც ემოციურ სფეროსა და კულტურას შორის არსებობს.

– *შენი სამუშაო სფერო არის ისტორიული ანთროპოლოგია, გვსურს გავივლით შენგან ცოტაოდენი იმის შესახებ, თუ რითი ხარდაკავებული.*

– ფაქტობრივად ამ კითხვა სნაწილობრივ უკვე შევეხე. მე მაინტერესებს, თუ როგორ იქცევიან განწყობილებები ცხოვრების ისტორიულ ყაიდად, თუ როგორ იძენენ ფორმას ჩვენი ემოციები. ეს არის მთავარი შეკითხვა ისტორიულ კულტურ-ანთროპოლოგიაში და ეს ჩემი კვლევის საგანია. ჩემი ინტერესი უპირველესად მიმართულია არა ლოგოსის შუქისაკენ, არა წმინდა იდეისაკენ, არამედ იმისაკენ, რაც თუნდაც როგორც გოეთემ აღწერა ერთხელ, როდესაც ამბობდა, მიწიერი ნარჩენის ტარება უხერხულიაო.

ანუ, მე მაინტერესებს ისტორიული გამოცდილებები, რომლებსაც ჩვენ სასრული არსებები მოვიპოვეთ მაშინ, როდესაც ჩვენი სული ზეგრძნობადში გაღწევას ცდილობს. მე მსურს იდეის დაკონკრეტების (განსხეულების) პროცესს გავყვე და დავაკვირდე მას. კვლავ სინათლის მეტაფორას რომ მივმართოთ, ვეძებ ისეთ ისტორიულ პრიზმებს, რომელშიც ლოგოსის სინათლე გარდატყდება და კულტურული სპექტრის ფერებს გაშლის. “ფერთაანარეკლშიაჩვენისიცოცხლე“, კვლავ ფაუსტის პირით მეტყველ გოეთეს მოვიშველიებ. გრიგოლ რობაქიძე, რომელიც გოეთეს ძალიან აფასებდა, მიანიშნებდა, რომ მზე საქართველოში სიცოცხლის სინონიმად აღიქმება. ყოველი არსებითი მოვლენა კი მზის სინათლეში იღებს სათავეს. „ყველაფერ“ ქართულად ნიშნავს „ყველა-ფერს“, ხომ ასეა?

ქართველებისათვის თვალი არა მარტო მზიანია, ისე როგორც ეს პლატონთანაა, არამედ თავად არის მზე; ქართველი მევენახე ამბობს, – „ყურძენი შეითვალა“, „თვალი ჩავარდა ყურძენში“. მოდი, ასე ვთქვათ: მე უპირველესად მაინტერესებს უპირველესად ფერები და მტევანი. თანამედროვე ხელოვნებათმცოდნეობის ენაში მოპოვებულია, თუ შეიძლება ასეთიქვას, ის მედიუმები, ზოგადად კულტურის არსებობის საშუალებას რომ იძლევა.

გრძნობა და ვიზიონერული ზმანებები და მათი ხელოვნების მედიუმალურ საშუალებებად გარდასახვა კი არ მარცხდება ხელოვნების ნაწარმოების შექმნისას, არამედ ესთეტიკური ჭკრეტა, რომელიც თავს იჩენს უკვე გრძნობადი გამოსხატვის საშუალებების შუამავლობაში და ჭეშმარიტ ხელოვანს გამოარჩევს“.

ამ სივრცეში ჩვენ არ შევეყრებით სულიერებას, თუ თამაზ ბუაჩიძის გამონათქვამს დავეყრდნობით, პლატონისეული ონტოლოგიის ზეგრძნობად არსთა სახით, თუმცა კი – არც უტილიტარული მოთხოვნების მნიშვნელობით. მედიუმი, უმაღლ, ობიექტურობის ერთგვარი ფორმაა, რომელიც „საკუთარი თავის დავიწყებასა“ და საგნის მის ობიექტურობაში განჭვრეტას გულისხმობს. ყოველივე ეს კოგნიტიური, ესთეტიკური და ეთიკური შემეცნების აქტით ხორციელდება.

– *შენი ფუნდამენტალური ცოდნა საქართველოს ისტორიასა და კულტურაზე, ინფორმაციულობა მიმდინარე მოვლენებზე, რასაც ასევე გვინდა დღეს შევეხოთ, კვლავ და კვლავ მაოცებს, მაშინ როდესაც შენ მხოლოდ ერთხელ მოკლე ხნით*

სტუმრობდი საქართველოს. მანამდე კი, მინდა გკითხო, რამ გამოიწვია შენი საქართველოში დაინტერესება?

– მე აღმოსავლეთ ევროპის სივრცე ადრეც ყოველთვის მაინტერესებდა. იგი გამუდმებით ცოცხლობდა ჩემში, როგორც ჩუმი მონატრება. ჩემი თაობა გარკვეულწილად ჩამოჭრილი იყო გერმანული კულტურის აღმოსავლურ ფესვებს. დასავლეთ გერმანული კულტურა ყოველთვის საოცრად პროვინციული იყო. ჩრდილო ამერიკულმა გაელენამ ეს კიდევ უფრო გაამყარა. ცენტრალური ევროპა, რომელიც ერთ დროს მჭიდრო კულტურულ ურთიერთკავშირში იყო აღმოსავლეთ ევროპასთან, მხოლოდ გიმნაზიის გაკვეთილებზე იყო მცირე უღუფით ხელმისაწვდომი, როცა, მაგალითად, საქმე კაფკას პრადას შეეხებოდა. ჩვენი კულტურის ისტორიული კავშირები ბალტიის ქვეყნებთან, ბუკოვინა, გალიცია, რუსეთი და საქართველო, ჩვენთვის სრულიად უცნობი, ტერრანკოვინტა იყო.

ჩემი ინტერესი წარმოიშვა 80-იან წლებში, სტუდენტობისას. მე გატაცებით ვკითხულობდი გეორგ ლუკაჩს და მინდოდა უფრო მეტი შემეძებოდა ნგრეთზე. მოგვიანებით ამას დაემატა ჩემი ინტერესი „პრადის გაზაფხულის“ მოაზროვნეებზე, ასევე პოლონეთზე, რომელთა შორისაა მაგალითად ლეშეკ კოლაკოვსკი. „პერესტროიკის“ დროიდან, რუსულმა კულტურამაც შემოაღწია ჩვენ შემეცნებაში. ეს უკანასკნელი სხვათა შორისა დღესაც მაინტერესებდა. ჩემი იდუმალი მენტორი ამ მხრივ აღფრედ ვებერი იყო.

„ჰაიდელბერგერის სულმა“ ჯერ კიდევ პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ბევრია დამსავლეთ ევროპელი მიიზიდა. აღფრედებერიპრადაში ასწავლიდა. მაქს ბროდი და კაფკა მისი მოწაფეები იყვნენ. ასე დაარსდა, მაგალითად, 1910 წელს „ლოგოსი“ – კულტურის ფილოსოფიის საერთაშორისო ჟურნალი, რომელსაც პარალელური საგამომცემლო ფილიალები რუსეთსა და ლიტვაშიც ჰქონდა. ეს ყველაფერი კვლავ და კვლავ შემოდიოდა ჩემ ცნობიერებაში. ინსპირირებული ვიყავი ცენტრალური ევროპის ნახევრად მითოლოგიური, რომანტიული იდეით, რასაც, სხვათაშორის, 80-იან წლებში ბევრი ინტელექტუალი პრადაში, ბუდაპეშტსა და ვარშავაში დიდ დროსა და ძალისხმევას უთმობდა.

საქართველო ჩემთვის ჯერ მხოლოდ ერთ-ერთი სახელი იყო, რომელსაც განსაკუთრებული აურა ჰქონდა, მაგრამ – ჩემთვის ჯერაც ბუნდოვანი. მხოლოდ 90-იან წლებში შევიტყვე, თუ რა მჭიდროდ იყო საქართველო გერმანიასთან დაკავშირებული 1918 წელს, პირველი სოციალისტური რესპუბლიკა საქართველოში, ასე თუ ისე, გერმანიის მხარდაჭერითაც შეიქმნა, ბევრი ქართველი ინტელექტუალი სწავლობდაგერმანიაში.

მანამდე მხოლოდ გაგონილი მქონდა, რომ ქართველებს ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით ანთროპოლოგიაში, კულტურის ფილოსოფიასა და ეთიკის სფეროში 60-იან წლებში ბევრი ისეთი ნამუშევარი ჰქონდათ შექმნილი, მოგვიანებით, „ახალი აზროვნების“ დროს პერესტროიკის ხანაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა რომ მიენიჭა. მაგრამ ეს ტექსტები ენობრივი ბარიერის გამო მიუწვდომელი იყო და ჩვენი ინფორმაცია მხოლოდ გადმოცემებით შემოიფარგლებოდა. ჩემი ინტერესი, არცსტუდენტობის შემდგომწლებში განელებულა. ჩემი მოკლე სტუმრობა 2007 წელს თბილისში იყო ჩემი ოცნების ასრულება. არ იყო გულის გატეხვის არც ერთი მომენტი. ეს იყო ერთგვარად დაბრუნება იმ ადგილას, რომლისაც ყოველთვის მწამდა.

– როგორც ვიცი, ამჟამად დაკავებული ხარ დიმიტრი უზნაძის ნაშრომებით. რა მიზნები გაქვს? რა გაინტერესებს უზნაძის შემოქმედებაში?

– ისტორიულ მეცნიერებებთან და ეთნოლოგიასთან ნერთად, ისტორიული ანთროპოლოგიისათვის ფსიქოლოგია წარმოადგენს ერთ-ერთ იმ ფუნდამენტურ მეცნიერებას, რომლის ეპისტემოლოგიასთან დაკავშირებითაც დღემდე კამათი მიმდინარეობს. უზნაძე, რომელმაც გერმანიაში 1909 წელს ჰალეში რუს ფილოსოფოს ვლადიმერ სოლოვიოვზე დისერტაცია დაიცვა, ხოლო მოგვიანებით ლაიბნიცზე და ანრი ბერგსონზე გამოაქვეყნა მონოგრაფიები, თავის ნაშრომებში კვლავ დაკვლავ ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლების მოძიებას ცდილობდა.

ედუარდ კოდუას მიერ მომზადებულ გამოცემაში არის თავმოყრილი უზნაძის ფილოსოფიური შრომები. დიმიტრი უზნაძის შრომებში ცენტრალური ადგილი „განწყობის“ ცნებას უჭირავს (რუს. „უსტანოვკა“, ინგლ. „სეტ“). ამ სიტყვის ფრანგული თარგმანი „ატტიტუდე“ უახლოვდება გერმანულ „ჰალტუნგ“-ს, რომელსაც გერმანულ კულტურის ანთროპოლოგიაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია.

აქ ლაპარაკია არა მხოლოდ ინდივიდუალურ ფსიქოლოგიურ კატეგორიაზე, არამედ ფუნდამენტალურ ანთროპოლოგიურ ხედვაზე, რაც კულტურის სფეროშიც შეიძლება იქნას გამოყენებული. განსაკუთრებული დამსახურება აქვს უზნაძის მოწაფეს ანგია ბოჭორიშვილს, რომელმაც უზნაძეზე დაყრდნობით მრავლისმომცველი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ჩამოაყალიბა. ეს, რა თქმა უნდა, თქვენში ყველასათვის ცნობილია. მე მაინტერესებს ამ საწყისის კულტურულ-ანთროპოლოგიური შედეგი. მაშინ როდესაც ჩვენთან 60-იან წლებში ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ჩაკვდა, თქვენთან ის გრძელდებოდა. სამწუხაროა მხოლოდ, რომ ახლა ჩვენ ამით ისევ დავინტერესდით, როცა ეს საქართველოში, როგორც ჩანს, აღარავის აინტერესებს.

ფილოსოფიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში პირობები, რომლებშიც ანგია ბოჭორიშვილის ნაშრომებია მოთავსებული, განსაკუთრებით ის ნაწილი, სადაც გერმანულ ფილოსოფიურ კულტურასთან კავშირებზეა საუბარი, კატასტროფულია. ყოფილი უზნაძის ინსტიტუტი ასევე ძალზე ცუდ მდგომარეობაშია. ინტერნეტში შესაძლებელია ნახვა ვიდეოსი, რომელშიც ახალგაზრდა ქალი ნახევრად დანგრეულ შენობაში ბერნჰაიმის დამტვერილ „ისტორიული მეთოდისა და ისტორიის ფილოსოფიის სახელმძღვანელოს“ ფურცლავს. უზნაძემ ეს წიგნები, რომლებიც მაშინ ყველაზე თანამედროვე სტანდარტებს შეესაბამებოდა, გერმანიიდან საქართველოში ჩამოიტანა. სად არის თანამედროვე დავით სარაჯიშვილი, რომელიც ამ მემკვიდრეობას მიხედავდა? ეხლა, რამდენადაც ვიცი, არსებობს უზნაძის კერძო ინსტიტუტი, მაგრამ უზნაძის და ბოჭორიშვილის მემკვიდრეობის მდგომარეობა ამით უკეთესი არ არის.

– შენ დაკავებული ხარ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთობის საკითხებით. ამ თემას ბოლო ხანებში უფრო და უფრო მეტი ყურადღება ეთმობა, მაგრამ ასევე მატულობს გაუგებრობები. რატომ არის ეს ასე? ახლანდელ დროში დამახასიათებელია ამ პრობლემატიკისადმი ფართო მიდგომა. როგორც ვიცი, აღმოსავლეთ-დასავლეთის თემას ადრეც შეეხნენ შენთვის ცნობილი ავტორები, კ. გამსახურდია, გ. რობაქიძე, გ. ქიქოძე, მანამდე მთელი სამოციანელები, მოგვიანებით, რომ გამოვტოვოთ სხვა და სხვა ავტორები, მამარდაშვილი თუ სხვ. ეს თემა მრავალჯერ დამუშავდა მე-20 საუკუნეში. ასე გამოდის, რომ აღმოსავლეთ-დასავლეთის პრობლემა მუდმივად არსებობს. რა დაემატა ამას ჩვენ დროში?

– აღმოსავლეთ-დასავლეთის წინააღმდეგობები კაცობრიობის კულტურული დიფერენციაციის ყოველსმომცველი პროცესების ნაწილია. გარკვეულწილად პარადოქსია, რომ როცა ადამიანი აღარ მიეკუთვნება ზოლოლოგიურ კატეგორიას და, როგორც ამას ოსვალდ შპენგლერი ამბობდა, მედიალური გამოცდილების სივრცეში აღმოჩნდება, წინააღმდეგობები უფრო თვალსაჩინო ხდება. პრობლემას, რა თქმა უნდა, მრავალი ასპექტი აქვს, მაგრამ მე მეჩვენება, რომ ჩვენ მივედით ისეთ წერტილამდე, სადაც მხოლოდ რეალიზმზე დაფუძნებულ ექსტენციონალურ ლოგიკას არ უნდა დავეყრდნოთ.

ჩვენ კულტურების, როგორც სემანტური ფენომენების დიფერენციაცია, სერიოზულად უნდა მივიღოთ. სასიცოცხლო პროცესში ლოკალური ენების ბუნდოვანება და მრავალმნიშვნელოვნება არის შემოქმედებითი სიცოცხლის საწინდარი. ენათმეცნიერი გურამ რამიშვილი ამასთან დაკავშირებით ძალიან მნიშვნელოვან მომენტებს აღნიშნავდა. ისიც მართალია, რომ ჩვენთან ასეთ ფენომენებს ძალიან სწრაფად ნაციონალიზმს ან რეგიონალურ იდიოსინკრაზიას მიაწერენ. აღმოსავლეთ ევროპაში, სადაც ყოველს მანიველირებული „ინტერნაციონალიზმის“ შედეგები კვლავ ცოცხლადაა მეხსიერებაში, ასეთი საკითხების მიმართ უფრო მგრძობიარენი არიან. ამით, მე, რა თქმა უნდა, არანაირ შეზღუდულ ლოკალურ პატრიოტიზმზე არ ვლაპარაკობ. სხვათაშორის, ეს არის კულტუროლოგია. ვებერის ერთ-ერთი დიდი დამსახურება, რომ მან განსხვავებები „ცივილიზაციის პროცესებსა“ და „კულტურულ მოძრაობას“ შორის ტრადიციულად არსებული კონსერვატორულ-პესიმისტური კონტრაციებისაგან გაწმინდა და ამით მან გლობალიზაციის პროცესების შესასწავლად ჯანსაღი ინსტრუმენტი შექმნა.

ასე რომ, აღმოსავლეთ-დასავლეთის წინააღმდეგობებს აქვს სხვადასხვა განზომილება. ეს არის კულტურათა ძალიან დამუხტული შეხვედრა, რომელიც სივრცეების გეოპოლიტიკურ ფორმირების საფუძველშია და ერთი მთლიანი გლობალური ცივილიზაციის განვითარების პროცესებთან ერთად მიმდინარეობს. საბოლოოდ, ეს არის ერთი თავი, კაცობრიობის ცნობიერების ისტორიისა, სათაურით „კულტურა და ძალაუფლება“.

– *შენ მთელი ძალისხმევით, ისე რომ საქართველოში ბევრს, უფრო სწორად, არავის, არც შეუმჩნევია, იცავდი საქართველოს 2008 წლის აგვისტოს შემდეგ შექმნილ რთულ დროს. წერდი სხვადასხვა ინსტიტუციებს, გვერდში გვედექი. რა შთაბეჭდილება დაგრჩა ამ ყველაფრიდან? როგორ რეაგირებდა ამ საკითხზე გერმანიის საზოგადოება?*

– მთლიანობაში ის ძალზედ მწირად რეაგირებს. ეს დაკავშირებულია ჩემ მიერ ზემოთ აღწერილ პროვინციალიზმთან. 1989 წლის შემდეგ გერმანელების სასიცოცხლო სამყარო (არეალი) არაპოლიტიკურად არის გლობალიზირებული. ფაქტიურად დასავლეთ გერმანელებს აქვთ შერძნება, რომ ყველაფერი ისევე ისეა, ოღონდ უფრო ინტერნაციონალური, უფრო ჭრელი, ისე, რომ შევბუღებისათვის მეტი სამოგზაურო მიზნები შეიძლება ჰქონდეთ. ისევე როგორც ჩვენ ჩვენს შიდა პოლიტიკაში საგარეოპოლიტიკაშიც უფრო და უფრო ცენტრისტები ვხდებით.

ეს მრავალმხრივ ილუზორულია, რადგან ჩვენ მსოფლიო პოლიტიკის ჭიდილში ვართ და – ძალისმიერი პოლიტიკის უფრო და უფრო მეტად მონაწილე. მე ვგრძნობდი, თუ როგორ გადაიზრდება ჩვენი „საკვირაო ლიბერალიზმი“ სულ უფრო და უფრო სრულიად ტრადიციულ იმპერიალიზმში. ამასთან დაკავშირებით არავითარი ილუზიები არ უნდა არსებობდეს. ჩვენ ისევე ვცხოვრობთ იმპერიალ-

იზმის ეპოქაში, სადაც, როგორც აღფრედ ვებერი იტყოდა, „განვლილი ისტორია მთავრდება“.

მე-19 საუკუნის იმპერიალისტურად გაბერილ ძალისმიერ სახელმწიფოს სულ უფრო და უფრო უჩნდება ბზარები და ახალი ეპოქის გამოწვევებს სრულიად აღარ შეესაბამება. რაც შეეხება ამ კონკრეტულ შეკითხვას, გერმანელებია შშ-ს მიმართ კრიტიკულნი არიან, ისევე როგორც ეს თავის დროზე ალექსის დეტოკვილი იყო. რუსებთან დამოკიდებულებაში არსებობს უნდობლობისა და იდეალიზაციის რაღაც ნარევი. რუსმა ფილოსოფოსმა ფეოდორ სტეპუნმა, რომელიც ჰაიდელბერგში სწავლობდა და მაქს ვებერთან და გეორგ ზიმელთან ერთად ჟურნალ „ლოგოს“ დააფუძნა, ხოლო 1926-1937 წლებში დრეზდენში მოღვაწეობდა როგორც კულტუროლოგი, ჯერ კიდევ 1930 წელს გამოიკვლია „გერმანული სოციეტოფილის ფორმები“, რასაც დღეს კიდევ სხვა გამოკვლევაც შეიძლება მიმატებოდა. ეს ნაივურობა კორესპონდირებს ასევე არანაკლებ პრობლემატურ უინტერესობას აღმოსავლეთ ევროპის კულტურული მიღწევების მიმართ რუსების ჩათვლით. ასე რომ, ჩვენ აქ ღრმა პროვინციაში ვცხოვრობთ.

– საქართველოში ხშირად გაისმის მსჯელობები გლობალიზაციაზე და საქართველოს როლზე თანამედროვე გლობალურ სამყაროში, მიმდინარეობს დისკუსიები ქართველების ლიბერალიზმზე, ქართველების იდენტურობაზე, ყოველდღიურობის კულტურაზე, სხვადასხვა ფობიებზე თუ ჟურნალისტურ ეთიკაზე. შეგვიძლია ეს თემები გავაერთიანოთ და გვითხრა შენია ზრი, როგორი იყო გლობალიზაცია „გუშინ“, ვთქვათ 80-90-იან წლებში და როგორია ის დღეს? ჩემი დაკვირვებით საქართველოში გვიან დაიწყო ამ თემაზე საუბარი და ხომ არ ხდება ისე, რომ ჩვენ „გუშინდელზე“ ვსაუბრობთ და რაღაც მნიშვნელოვანს ვტოვებთ უყურადღებოდ?

– ეს ძალიან კომპლექსური თემაა, მაგრამ მე მაინც შევეცდები კულტურის ანთროპოლოგიის თვალთახედვიდან გამომდინარე ვუპასუხო. თუ ჩვენ ლიბერალიზმს თავის კონკრეტულ ისტორიულ, ნაციონალურ და პოლიტიკურ პარტიების მანტიას შემოვაცლით და ერთგვარად შიშველი მეფესავით დავიყენებთ წინ, აღმოვაჩნებთ, რომ ის განასახიერებს დასავლური რაციონალისტური რაციონალიზმის მიერ შობილ აბსტრაქტული უნივერსალიზმის იდეოლოგიას. ის ინდივიდუუმს ათავისუფლებს ტრადიციული კავშირებისაგან და ამ დენად გლობალური ცნობიერების ჩამოყალიბების მენტალური ძრავია. ამაში დევს, როგორც მე ვფიქრობ მისი მნიშვნელობისა და გამართლების რელატიურობა. ჩვენთან ლიბერალიზმის ამ ძირითადმა სტრუქტურამ 60-იანი წლებიდან მოიკიდა ფეხი. მაგრამ მაშინდელი სამყარო გაჯერებული იყო მსოფლმხედველობებით სხვა მიმდინარეობებით და იგი „ლაგამამოდებული“ იყო.

მაგრამ ლიბერალიზმი ძირითადად ნეგატიური ემანსიპაციის მოძრაობაა. ნეგატიური იმ გაგებით, რომ ის რაღაცისაგან „თავისუფლებაზე“ და არა რაღაცისათვის „თავისუფლებაზე“ საუბრობს. წარმოშობით რიგიდან, დღეს დიდ ბრიტანეთში მოღვაწე ცნობილი ფილოსოფოსი, იდეების ისტორიკოსი ისაია ბერლინი ამიტომაც საუბრობს „ნეგატიური თავისუფლების“ კონცეპტზე, როდესაც ისლიბერალიზმს აღწერს. „ნეგატიური თავისუფლება“ არის, სადაც ფიქრობენ, რომ ვეფხვს და ცხვარს ერთი და იგივე უფლება ჰქონია თავისუფლებაზე და ეს შეუცვლელია, მაგრამ ავიწყდებათ, რომ ვეფხვი ცხვარს ჭამს“, – ასე უპასუხა ბერლინმა ირანელი ფილოსოფოსის ჯაჰანბეგლოს შეკითხვაზე „ნეგატიურ და პოზიტიურ თავისუფლების“ თაობაზე.

ეს ნიშნავს, რომ ინდივიდი კონკრეტული კულტურული ეთნოფორმებიდან არის გამოხსნილი და თითქოსდა ბუნებრივ თავისუფლებას არის მინდობილი. ეს არის, ჩვენი ამჟამინდელი მდგომარეობა. წარსულში თითქმის ყველა კულტურალო კალურიან რეგიონალური მორალის ფორმას წარმოადგენდა. გლობალიზაციაში ადამიანთა უფლებების უნივერსალური პოსტულატებთან ერთად ინკლუზიურად არის მოცემული ინდივიდუუმის გათავისუფლება ამ კავშირებისა და მოვალეობებისაგან, იგი კულტურებს ითმენს მხოლოდ როგორც ფოლკლორს და ამუდმებით იდიოსინკრეზიის ბრალდების ეჭვქვეშ აქცევთ მათ.

ბერლინიც აღიარებდა, რომ ეს არ არის საკმარისი. ის ეძებს რა იმ გამაწონა-წორობელს ნეგატიურ და პოზიტიურ თავისუფლებას შორის. იმისათვის, რომ ლიბერალური თავისუფლება სოციალურ დარვინიზმამდე არ დავიდეს, მისი შეზღუდვაუნდამოხდეს. ამიტომაც ბერლინი მიმართავს სწორედ იმ კულტურულ ფასეულობებს, რომლებსაც ლიბერალური უნივერსალიზმი შლის. ლიბერალებს ეშინიათ იმ ჯინისა, რომელიც ბოთლიდან გამოუშვებს, მაგრამ იმ ტრადიციულ ჯადოსნურ სიტყვებს, რაც მას უკან ჩააბრუნებდა, ძალა აღარა აქვს. ლიბერალიზმი ანადგურებს კულტურებს და აღვირახსნილი თავისუფლების ხელახლა დაბმა უნდათ, ეს კი ამოუხსნელი პარადოქსია. და რახან ქართველები ვეფხვეები არ არიან, ლიბერალიზმს მათვისის საშიშროებები მოაქვს, რომელთა დაუფასებლობაც არ შეიძლება.

ჩემთვის არაა მთავარი ტრადიციული კულტურებისა და ღირებულებების აპოლოგია. მე ვიღებ გლობალიზაციის ახალ სიტუაციას. ისიც გასაგებია, რომ ქართველებს ინდივიდუალური უფლებების მოპოვება სურთ. მაგრამ მესრულიად დარწმუნებული ვარ იმაშიც, რომ ლიბერალიზმი სწორი ამოცანის არასწორი ცნობიერებაა. ლიბერალიზმი მარცხდება ინტერსუბიექტივიზმის პრობლემასთან. მას არ შეუძლია სხვების პრობლემის გადაწყვეტა. რისთვის არსებობს სხვა ეგო საერთოდ და რა მნიშვნელობა აქვს მას? ისეთმა რადიკალმა ლიბერალმა, როგორცაა ფრიდრიხ ა. ჰაიეკი, თანმიმდევრულად ისეთი ცნებებიც კი, როგორცაა აკაცობრიობა და საზოგადოება, საერთოდ უარყო.

არსებობს, მხოლოდ „მე“ და სხვა ყველაფერი საზღვარია, ნეგატიური განსაზღვრულობაა. თუ არ მოხერხდება ჩემს „მე“-ში ერთგვარი საყრდენის მოძებნა, რომელიც სხვა ადამიანებისკენაა მიმართული, საყრდენი, რომელიც კაცობრიობას ჩემს „მე“-ში აღნიშნავს, მაშინ „ღმერთმა დაგვიფაროს“. სწორედ ეს არის გერმანული იდეალიზმის პრობლემაც და მის შემდგომ განვითარებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაც. აქ არ მინდა ფილოსოფიურ დეტალებში ჩაღრმავება.

ფილოსოფიური კულტურული ანთროპოლოგია საბოლოო ჯამში არის ცალკეულ კულტურათა სტრუქტურისა და მასში ერთმანეთში გადაჯაჭვული გრძნობათა და ზნეთა გაგების მცდელობა. ამ კავშირების წინსვლის განმსაზღვრელი მომენტი არის ადამიანების ფანტაზია, რომელიც თავის ძალისხმევაში ესთეტიკურ, რაც იგივეა, კულტურული პროცესების ფორმალქმნად რაობას აყალიბებს. სწორედ ეს ნორმატიული სასიცოცხლო ფორმები, როგორც ზღვრული ანთროპოლოგიური ფენომენები გრძნობის მიერ და ზნეობრივს შორის, მაგრამ ასევე სასრულსა და უსასრულოს, ტრადიციასა და უტოპიას შორის ათვალსაჩინოებს სოციომორალურს, როგორც სასაზღვრო ანთროპოლოგიურ ფენომენს: ადამიანი საკუთარ თავს მუდმივად არაპირდაპირ ხვდება. იგი განმაშუალებელზეა დამოკიდებული.

ეს არის საკუთრივ ის გაუცხოვება, გამუდმებით ჩვეული ტოპოსიდან გადაბიჯება, ანუ პროექციული გონი, რომელიც, საბოლოოდ, მსოფლიო საზოგადოებას აყალიბებს. რამდენადაც ადამიანი სასრული, ანუ, დროში ორგანიზირებულია რსებაა, ის საჭიროებს კულტურას, ანუ კონკრეტულდა თვალსაჩინო სასიცოცხლო ფორმებს. ამ დიალექტიკას ჩვენ თავს ვერ დავადწვეთ. კონკრეტული უნივერსალიზმისათვის ასეთივე უნივერსალური პარტიკულარიზმი უნდა არსებობდეს. ეს არის ვაჟაფშაველას ანთროპოლოგიაც. ის წერტილი, სადაც ინდივიდუალში კაცობრიობა წარმოდგება, არის ჩვენი ძალა შეკავშირებისა, ჩვენი ფანტაზია.

ეს პრობლემა, რომ ლიბერალიზმზე გადმოვიტანოთ, ნიშნავს, რომ თუ თავისუფლება ამავდროულად თავისუფლების კულტურულ პირობებს არ წარმოშობს, მაშინ იგი მთავრდება თავისუფლებით არარაში. მაშინ როდესაც ჩვენ ბოლოს და ბოლოს ემანსიპაცია შევქვით, ჩნდება შეგრძნება, რომ უპაერო ოთახში ვსუნთქავთ. უწონადობის ეს მდგომარეობა მომაკვდინებელია. ზურაბ ქარუმიძემ ერთ-ერთ თავის წერილში ქართველების ესთეტიზმზე სკეპტიკური დამოკიდებულება გამოხატა. ის ახასიათებს ერებს დანიელი ფილოსოფოსის კირკეგორზე დაყრდნობით, მორალური, რელიგიური და ესთეტიკური თვალსაზრისით. მაგალითებად მას მოჰყავს: მორალის თვალსაზრისით გერმანია, რელიგიურობის თვალსაზრისით რუსეთი და ესთეტიკურობის მხრივ საქართველო.

ცნობილია, რომ ასეთი ტიპოლოგიები კამათს იწვევს. მიუხედავად ამისა, მე მასში ჭეშმარიტების მარცვალს დავინახავდი. ამასთან ერთად მგონია, რომ სწორედ ქართველების ესთეტიკური სვლა სამყაროში შესაძლებელს ხდის მათ სასიცოცხლო ხელოვნებას და მათ შესაძლებლობას აძლევს, დაძლიონ ნეგატიურ და პოზიტიურ თავისუფლებათა წინააღმდეგობა. იქნებ, ქართველები ისინი არიან, ვინც როგორც ამას ფრიდის შილერის პროექტი ითვალისწინებდა „ესთეტიკური სახელმწიფოს“ შესახებ, სახელმწიფო ინტერესამდე უნდა აამაღლონ. ადამიანური უნარით ამაში ჩვენ თავისუფლებას აფუძნებთ. თამაშში, რომელშიც ფანტაზია თავისუფლებასა და გარდუვალობას აკავშირებს, ახალი კულტურული ფორმები და ადამიანური კავშირების ახალი ფორმები ყალიბდება.

ჯერ კიდევ გიორგი ერისთავმა, ქართველმა მწერალმა და დრამატურგმა გამოიყენა შილერის ლექსები იმისათვის, რომ მის მიერ წამოყენებული საქართველოს სახელმწიფოს მოწყობის მომავლის ხედვები გამოეხატა. სანამ, უწონადობისტიკების მიერ შეთხზული ლიბერალური საზოგადოების ინტერესები არ გადაილახებ ძმური შემართებით, ქართველთა თვითგანადგურებას ბოლო არ ექნება. ჯერ კიდევ ჰეგელმა ბიურგერულ საზოგადოებას „სულიერი ცხოველთა სამყარო“ უწოდა და იმ ასოციაციების აუცილებლობას გაუსვახაზი, რომელიც ლიბერალური ინტერესების დაცვის საზღვრებისმიდმაა. იდეალისტები ზოგჯერ უფრო რეალისტები არიან, ვიდრე პრაგმატიკოსები. მაგრამ ეს მთელი წიგნის თემაა, როგორც მე მგონია.

თარგმანი: მარიკა ლაფაური
კონსულტანტი: ზაზა ფირალიშვილი.
ინტერვიუ ჩაიწერა: მარიკა ლაფაურმა.