

გაყიდავნი ითმონებნი



K²⁰⁸¹⁸¹
3

ქართული
ეთნოგრაფიის
ნარკვევები



„მეცნიერება“

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

ვალერიან ითონიშვილი

ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები



„მეცნიერება“
თბილისი
1989

1. ქსიველოების ეთნოგრაფია

XIX საუკუნის ქართველ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა ღმრთიერების შესწავლის საფუძველზე ნაშრომში ნაჩვენებია მათი ღვაწლი ქართული ეთნოგრაფიული მასალების გამოკვლევისა და ნარკვევების პუბლიკაციის საქმეში. დასაბუთებულია, რომ ქართველი ხალხის ყოფითი კულტურისა და ტრადიციების შესწავლა ემსახურებოდა ეროვნული თვითმყოფადობისა და ცხოვრების წესის შენარჩუნების ამოცანებს. ნაშრომი მკითხველს გაცნობს XIX საუკუნეში არსებული წეს-ჩვეულებების შესწავლის მდგომარეობას და მნიშვნელობას ქართველი ხალხის სრულფასოვანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევისათვის. წიგნი განკუთვნილია პუბლიკატორული დარგების სპეციალისტების, ასპირანტების, სტუდენტების, მასწავლებლებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა

კანდიდატი გ. გასიტაშვილი

რეცენზენტები ისტორიის მეცნიერებათა

კანდიდატები — ლ. ბედუკიძე

ჯ. ლომაშვილი



181202

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართული საისტორიო მეცნიერების ისტორიის სრულფასოვანი ცოდნა შეუძლებელია იმ დიდი მემკვირეობის შესწავლის გარეშე, რაც საუკუნეების მანძილზე შეიქმნა ეთნოგრაფიული მასალების და გროვებისა და ინტერპრეტაციის შედეგად. ჩვენი წინამორბედების ღვაწლის დაფასება განსაკუთრებულ ღირებულებას იძენს დღევანდელ ვითარებაში, როდესაც უადრესად გაიზარდა ეთნოგრაფიის მეცნიერული და საზოგადოებრივი მნიშვნელობა, დაკონკრეტდა მისი პრაქტიკული როლი თანამედროვე ცხოვრებაში, მას დიდი ფუნქციები დაეკისრა ტრადიციების გენეზისის, გამძლეობის ფაქტორების, შესანარჩუნებელი და დრომოჭმული წეს-ჩვეულებების მეცნიერული კვალიფიკაციის სფეროში.

ეთნოგრაფიული მონაცემების სამეცნიერო და პრაქტიკულ ღირებულებას ამ თვალსაზრისით ჯერ კიდევ რეალური შეფასება მისცეს ილია ჭავჭავაძემ და მისმა თანამოაზრეებმა, რომელთა ცხოვრების დროისათვის ეთნოგრაფიას განვითარების გრძელი გზა ჰქონდა გამოვლილი. მხედველობაში მაქვს ფეოდალური ხანა, რაც საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი მოვლენებით დატვირთულ მრავალ საუკუნეს მოითვლის. ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების ვრცელსა და რთულ პროცესთან ერთად, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო აღმავლობისა და დაქვეითების პერიოდები, განიხილება და გაიზარება ქართული ლიტერატურისა და საისტორიო მწერლობის ისტორია. ასევე ძველი ტრადიცია გააჩნია ეთნოგრაფიული ცოდნის დაგროვებას, ვინაიდან ყველა სახის წერილობით წყაროში მნიშვნელოვანი ცნობები გვხვდება ქართველი და კავკასიელი ხალხების ყოფის, კულტურისა და ტრადიციების შესახებაც.

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის შედარებით სრული სახით წარმოჩენა საჭიროებს როგორც ეთნოგრაფიული ცნობებისა და აღწერილობების გამოვლენას, ისე საკუთრივ ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების მიმდინარეობის შესწავლას. ამგვარი მიდგომა გულისხმობს იმ მონაცემების გათვალისწინებას და შეფასებას, რაც ასახულია ქართულ ნარატიულსა და დოკუმენტურ წყაროებში, სამართლის წიგნებ-



ში თუ ლიტერატურულ ძეგლებში. ქართულ წერილობით წყაროებთან ერთად ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით შესწავლას მოითხოვენ ძველი აღმოსავლეთის, ანტიკური ხანის ბერძნულ-რომაული, შუა საუკუნეების ევროპული და აღმოსავლური წერილობითი წყაროები, უცხოელ დამკვირვებელთა, მოგზაურთა და მისიონერთა ნაწერები, სომეხ ისტორიკოსთა ცნობები, რუს მკვლევართა და მოხელეთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული აღწერა-გამოკვლევები.

აღნიშნული მონაცემები განიხილება როგორც წყარო ქართველი ხალხის ყოფითი კულტურისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლისათვის. როდესაც საქმე გვაქვს მხოლოდ მასალასთან, ხოლო მას ჯერ კიდევ არ ახლავს მეცნიერული ინტერპრეტაცია, იქ არ შეიძლება დავინახოთ ეთნოგრაფიული მეცნიერების დამოუკიდებელ დარგად ფორმირების თუნდაც საწყისები. ეთნოგრაფია სამეცნიერო დისციპლინის სახეს ღებულობს იმ დროიდან, რა დროიდანაც იქმნება სპეციალური შრომები, მიმდინარეობანი და მიმართულებანი. აქედანვე ვიწყებთ ეთნოგრაფიის, როგორც მეცნიერების, ისტორიას, მაგრამ დარგის განვითარების სრული სახით შესწავლა გულისხმობს წყაროების მიმოხილვასაც. ამის შესაბამისად, ქართული ეთნოგრაფიის ისტორია ორ ძირითად საფეხურად შეიძლება წარმოვადგინოთ: 1. ფაქტობრივი მონაცემების დაგროვებისა და წყაროებში მისი ასახვის პერიოდი, 2. მასალების შემდგომი შეგროვებისა და შესწავლა-განალიზების საფუძველზე ეთნოგრაფიული მეცნიერების ჩამოყალიბება-განვითარების ეპოქა. ცნობილია, რომ დასავლეთ ევროპასა და ამერიკაში ეთნოგრაფია დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინის სახეს ღებულობს XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან. ცალკეულ ქვეყნებში ყალიბდება სკოლები და მიმდინარეობანი, რომლებიც სავსე და სამეცნიერო-კვლევით მუშაობას სპეციალურად შემუშავებული მეთოდით წარმართავენ. სისტემატური ხასიათი მიეცა უმთავრესად განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ხალხების შესწავლას, რაც მიზნად ისახავდა ბურჟუაზიული ქვეყნების კოლონიური პოლიტიკის განხორციელებას, დამორჩილებული ხალხის მართვის გაადვილებას¹.

ეთნოგრაფიული შესწავლის შედეგად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი შრომები შეიქმნა სოციალური ინსტიტუტების შესახებ, რაც საფუძვლები მოუშალა ბიბლიურ სქემებზე დამყარებულ პატრიარქალურ თეორიას და გააფართოვა პირველყოფილთემური წყობილებისა და კლასობრივი საზოგადოების სტადიალურად შესწავლისადმი

¹ დაწერილებით იხ. С. А. Токарев, История зарубежной этнографии, М., 1978.

ინტერესი². არსებულ მიმდინარეობათა შორის ყველაზე დიდი წვლილი შეიტანა ევოლუციონისტურმა მიმართულებამ, სახელდობს სკოლის საუკეთესო წარმომადგენლებმა — ე. ტეილორმა³ და ლ. მორგანმა⁴. სოციალური სტრუქტურის შესწავლის მიმართულებით უდიდესი როლი შეასრულეს ლ. მორგანის აღმოჩენებმა გვაროვნული წყობის, კაცობრიობის ისტორიის პერიოდიზაციის, ნათესაობის სისტემის, ქორწინებისა და ოჯახის ისტორიული განვითარების შესახებ. მისი კვლევის შედეგების შესწავლის საფუძველზე ეთნოგრაფიის ისტორიაში ახალი ეტაპი იწყება კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის შრომების⁵ გამოქვეყნებით, რაც შემდგომში საფუძვლად დაედო საბჭოთა ეთნოგრაფიის მეთოდოლოგიას.

როგორც დასავლეთ ევროპისა და ამერიკის, ისე რუსეთის ეთნოგრაფიის ისტორიაშიც ეთნოგრაფიის დარგის ჩამოყალიბების ეტაპად მიჩნეულია XIX საუკუნის შუა პერიოდი, მაგრამ სინამდვილეში ეს ქრონოლოგიური ჩარჩოები ყოველთვის არ შეესაბამება რეალურ ვითარებას. იმავე რუსული ეთნოგრაფიის ისტორიის შესწავლის საფუძველზე დადგენილია, რომ XVI—XVIII სს. რუსი მოგზაურები ციმბირის ხალხების შესახებ ქმნიან ეთნოგრაფიულსა და კარტოგრაფიულ შრომებს (სემიონ რემეზოვი)⁶, რაც სცილდება დღიურისა და აღწერილობის დონეს, ხოლო 1715 წელს ოსტიაკების შესახებ დაიწერა ეთნოგრაფიული მონოგრაფია (გრიგორი ნოვიცკი)⁷.

ამგვარი ფაქტების მიხედვით ეთნოგრაფიული მეცნიერების ისტორია XIX საუკუნის წინარე ეპოქას უკავშირდება. ანალოგიური სურათი გვაქვს ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაშიც. ერთხანს ჩვენთან ვრცელდებოდა აზრი, თითქოს საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების გამარჯვებამდე ეთნოგრაფიაში სამეცნიერო კვლევა-ძიება არ წარმოებდა. გასაბჭოებამდე არსებული მრავალსაუკუნოვანი პერიოდი განიხილებოდა ფაქტების დაგროვებისა და, უკეთეს შემთხვევაში, ყოფითი მოვლენების აღწერის ხანად. XIX საუკუნის ეთნოგრა-

2 М. О. Косвен, Матриархат. История проблемы, М.—Л., 1948; Его же. Семейная община и патронимия, М., 1963; Ю. И. Семенов. Как возникло человечество, М., 1966; Его же, Происхождение брака и семьи, М., 1974.

3 Э. Тейлор. Первобытная культура, М., 1939.

4 Л. Морган. Древнее общество, Л., 1934.

5 К. Маркс. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, т. IX, М., 1941; ფ. ენგელსი, ოჯახის, ცნობის საუკუნეებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბ., 1978.

6 С. А. Токарев. История русской этнографии, М., 1966, с. 62—64.

7 იქვე, გვ. 76—78.



ფიული მემკვიდრეობის ერთი ნაწილის პუბლიკაციისა და ზოგი სპეციალური
 თხის შესწავლის შედეგად გამოჩნდა, რომ საქართველოს გასაბჭოების
 დე ყოფითი კულტურისა და ზნე-ჩვეულებების მეცნიერული ძიების
 საკმარისად სერიოზულ შედეგებთან გვეკონდა საქმე⁸. ეს შეეხება XIX
 საუკუნის მეორე ნახევარს, მაგრამ აღნიშნული ეპოქით შემოფარგ-
 ლა ც არ იქნებოდა გამართლებული. იმასთან ერთად, რომ ქართულ
 წერილობით წყაროებში საინტერესო ფაქტობრივი მონაცემები
 გვხვდება და არაერთი საისტორიო თუ მხატვრული თხზულება ძვირ-
 ფასი წყაროა საქართველოს ისტორიული ეთნოგრაფიის შესწავლისა-
 თვის, ძველ საისტორიო მწერლობაში თავი იჩინა ეთნოგრაფიული
 ძიებისადმი მიდრეკილებამაც. რა იყო ეთნოგრაფია და რა ამოცანე-
 ბი იდგა მის წინაშე? — ამის ცოდნას ფეოდალიზმის ხანის სწავლუ-
 ლებს ვერ მივაწერთ, მაგრამ ზოგიერთი მათგანი რომ გაცდა ფაქტე-
 ბის ფიქსაციის დონეს და რიგ მოვლენას დროისათვის შესაფერისი
 კვალიფიკაცია მიეცა, ეს კარგად ჩანს თუნდაც ლეონტი მროველის,
 სულხან-საბა ორბელიანისა და ვახუშტი ბაგრატიონის შემოქმედები-
 დან. ისტორიკოსები და მწერლები, მათ შორის ხსენებული სამეული,
 ეთნოგრაფიული მასალის ფიქსაციას სხვა ძირითად ამოცანათა შეს-
 რულებას უფარდებდნენ. მაგალითად, ლეონტი მროველი პირველ
 რიგში ისტორიკოსია, რომლის ნაშრომშიც აისახა ეთნოგრაფიული
 თვალსაზრისით საინტერესო მონაცემები, განსაკუთრებით ქართველი
 და კავკასიელი ხალხების ეთნოგენეზის გარკვევისათვის. სულხან-საბა
 ორბელიანი მწერალი და ლექსიკოგრაფია, მაგრამ ეთნოგრაფი საინ-
 ტერესო მასალებს ეცნობა როგორც მისი მხატვრული შემოქმედები-
 დან, ისე და კიდევ უფრო მეტად მისი დიდებული ლექსიკონიდან.

სულხან-საბა ორბელიანის შემდეგ, იმავე XVIII საუკუნეში, ეთ-
 ნოგრაფიის ისტორიისათვის განსაკუთრებით საყურადღებო ვითარე-
 ბასთან გვაქვს საქმე. ხსენებული საუკუნის მეორე ნახევარში ეთნო-
 გრაფიული აღწერილობის პარალელურად სრულიად გამოკვეთილ სა-
 ხეს დებულობს მატერიალური და სულიერი კულტურის, სამეურნეო
 ყოფისა და ზნე-ჩვეულებების მეცნიერული კვალიფიკაცია, რაც და-
 კავშირებულია ვახუშტი ბაგრატიონის სახელთან. საქართველოს ის-
 ტორიასთან ერთად ვახუშტიმ ბრწყინვალედ შეისწავლა ქართველი
 ხალხის ყოფითი კულტურა და ტრადიციები, რითაც საფუძველი

8 გ. ჩიტაი, წინასიტყვაობა წიგნისა — ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრა-
 ფიული ნაწერები, თბ., 1940; ალ. რობაქიძე, ბესარიონ ნიჟარაძე (იხ. წიგნში:
 ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962); ვალ. ითო-
 ნიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, თბ., 1963 და სხვ.



შეუმზადა ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას. ამიტომ, ქართველი ეთნოგრაფიული მეცნიერების ისტორია ვახუშტის მოღვაწეობის შეფასებით უნდა დავიწყეთ.

ვახუშტის უმდიდრესი ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა მთლიანად შესულია მის უბადლო ნაშრომში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, რომელიც მან დაასრულა 1745 წელს. იგი გვაცნობს საქართველოს ისტორიას დასაბამიდან XVIII საუკუნის შუა წლებამდე. ამის შესაბამისად, ნაშრომის ეთნოგრაფიული ნაწილიც, საისტორიო გეოგრაფიასთან ერთად, ქვეყნის ისტორიულ პროცესთან კავშირშია განხილული, მაგრამ ეთნოგრაფიული მიმოხილვა უმთავრესად წარმოდგენას გვაძლევს საკუთრივ XVIII საუკუნის ყოფასა და ტრადიციებზე, რასაც ვახუშტი უშუალო დაკვირვებით იცნობდა და მათი აღწერისას ავტორი ცოცხალი მემკვიდრის როლში წარმოგვიდგება.

როგორც ცნობილია, ვახუშტი იყენებდა თავის წინამორბედ ისტორიკოსთა შრომებს და ისტორიის თხრობას უმთავრესად მათ მონაცემებზე ამყარებდა. ამასთან ერთად, იგი კრიტიკულ დამოკიდებულებას იჩენდა ძველი წყაროების მიმართ და ყურადღებას აქცევდა მათიანის თავისებურებას, მის ძირითად კომპონენტებს, რაც ნათლადაა ჩამოყალიბებული ნაშრომის შესავალ ნაწილში:

„არამედ ესე მათიანე განიყოფების ოთხ ნაწილად: ადგილის აღწერად, ნათესავთმეტყველებად, წლისმრიცხუელობად და მოქმედების აღწერად, და ესეცა განიყოფების ორად — საეკლესიოდ და სამოქალაქოდ, საეკლესიო არს წმიდათა ცხორება და ქმნულება მათნი, ხოლო სამოქალაქო — ქმნულება სოფელსა-შინანი დიდთა და მცირეთა“⁹.

ვახუშტის ამ კონცეფციას მათიანის შედგენილობისა და შინაარსის შესახებ თავის დროზე სათანადო შეფასება მიეცა სამეცნიერო ლიტერატურაში. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „რამდენადაც შენახულ საისტორიო თხზულებებითგანა ჩანს, ქართულ საისტორიო მწერლობაში ვახუშტამდე არავის არ ჩამოუვლია „მატიანეთა“ შემადგენელ ნაწილებზე საუბარი და ამგვარი დანაწილებაც პირველი მაგალითია, თვით მათიანე რომ შეიძლებოდა შინაარსის და მიხედვით ან საეკლესიო ყოფილიყო, ან სამოქალაქო, ეს რასაკვირველია ჩვენს ძველს მწერლობაში წინადაც კარგად იცოდნენ. ამასთანავე ეფრემ მცირეს ჩამოთვლილი აქვს საისტორიო ნაწარმოების სხვადასხვა დარგიც. მაგრამ რომ თვით საისტორიო თხზულებათა შემადგენელ ნაწილებზე ჰქონდეს საუბარი, ამის მაგალითს მხოლოდ ვახუშტი გვაძლევს.

⁹ ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქც., ტ. IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა თბ., 1973, გვ. 4.



მაშასადამე, სრული და უნაკლო საისტორიო თხზულება, ვახუშტის აზრით, შეიცავს ან უნდა შეიცავდეს: „ადგილის აღწერას“¹⁰, გეოგრაფიულს მიმოხილვას, „ნათესავთ-მეტყველებას“-ს ანუ ჩამომავლობისა და ნათესაობის შესახებ ცნობებს, ევრეთწოდებულს გენეალოგიას, „წლის მრიცხველებას“-ს, ანუ ქრონოლოგიურს ცნობებს, დასასრულ თვით „მოქმედების აღწერა“-საც, ანუ საკუთრივ ამბავის მოთხრობას¹⁰.

ვახუშტის მიერ მოცემული კლასიფიკაციიდან ჩვენთვის ამჟამად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მატიანის იმ ნაწილს, რომელსაც მან უწოდა „ადგილის აღწერა“. საქართველოს ცალკეული კუთხეების მიხედვით ავტორი გვაცნობს თითოეული მათგანის ყოფისა და კულტურის თავისებურებას ისეთი ელემენტების განხილვით, როგორიცაა მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა, განსახლების სტრუქტურა, მატერიალური კულტურა, სამეურნეო ყოფა, სოციალური ურთიერთობანი, სულიერი კულტურა. ამ დიდ საკითხებს კიდევ თუ დავაკონკრეტებთ, უნდა ითქვას, რომ ვახუშტი უმთავრეს შემთხვევაში უშუალო დამკვირვებლის თვალით აღწერდა ცალკეულ კუთხეებში მცხოვრებთა ტიპებს, ტანსაცმელს, იარაღს, სამკაულს, ხალხურ წეს-ჩვეულებებს, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს. ამ საკითხების შესწავლისას იგი, ერთი მხრივ, მოქმედ ჩვეულებას აღიარებს ისტორიულ წარსულში არსებულ წესს, ზოლო, მეორე მხრივ, ითვალისწინებს იმსპეციფიკას, რაც მთასა და ბარს ერთმანეთისაგან განასხვავებდა. ეს კი იმ გარემოების მაჩვენებელია, რომ ვახუშტი იყენებდა შედარებით-ისტორიულ მეთოდს, რაც მანამდე სრულიად უცნობი იყო ქართული ისტორიოგრაფიისათვის. ვახუშტის შრომის ღირსებას ზრდის საქართველოს რუკის არსებობაც ქვეყნის ცალკეული ნაწილების მიხედვით. აღნიშნული მონაცემებით ვახუშტი აღმოჩნდა მაშინდელი ევროპული მეცნიერების დონეზე და, ამდენად, მისი ადგილი უაღრესად დიდია ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში. ვახუშტის ნაშრომი სცილდება ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლის ფარგლებს და მოიცავს მათი მეზობელი ხალხების ყოფა-ცხოვრების დახასიათებასაც.

ფეოდალური ხანის ისტორიოგრაფიაში აღსანიშნავია აგრეთვე ვახტანგ, დავით, იოანე და თეიმურაზ ბატონიშვილების დამსახურება¹¹.

¹⁰ ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945, გვ. 329.

¹¹ ვახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიებრი აღწერა, თბ., 1914 (გამოსცა ს. კაკაბაძემ); Давид Багратиони. История Грузии, Тбилиси, 1971



საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე ძირითადად ვახუშტის და ხსენებული ბატონიშვილების სახელთან არის დაკავშირებული ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების შესწავლა. ქართველი და კავკასიელი ხალხების ყოფა-ცხოვრებისადმი ინტერესს იჩენდნენ მათი თანამედროვე და მომდევნო ეპოქის რუსი და უცხოელი დამკვირვებლებიც. უცხოელ ავტორთაგან აღსანიშნავია პირველ რიგში იმათი ღვაწლი, ვინც რუსეთის სამსახურში იმყოფებოდა. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესო ცნობები გვხვდება დიპლომატთა ოფიციალურ ანგარიშებსა და მოხელეთა მიმოწერაშიც. ყოველივე ეს ქმნიდა წყაროთმცოდნეობის ბაზას კავკასიის ხალხთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, ხოლო ამ საქმეს ორგანიზებული სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის სახე მიეცა რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის დაარსების შემდეგ (1825 წ.), როდესაც ჩამოყალიბდა აკადემიური კავკასიისმცოდნეობა¹². აკადემიის გეგმით მოწყობილი ექსპედიციები, რომლებსაც ხელმძღვანელობდნენ საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიაში ი. გიულდენშტედტი (1745—1781), ჩრდილო კავკასიაში, დაღესტანსა და აზერბაიჯანში ს. გმელინი (1734—1774), დასავლეთ საქართველოში ვ. ზუევი (1754—1794), ჩრდილო კავკასიაში პ. პალასი (1741—1761) და სხვ., უაღრესად შედეგიანი აღმოჩნდა კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიული შესწავლისთვისაც. აკადემიის თანამშრომლების გარდა, ამ საქმიანობაში დიდი ენთუზიაზმით მონაწილეობდა არაერთი მოხელე და დამკვირვებელი, რომელთა მონაპოვარი დღეს ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების მნიშვნელოვანი წყაროა.

კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიულმა შესწავლამ განსაკუთრებით ფართო ხასიათი მიიღო 1845 წლიდან, როდესაც შეიქმნა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოება ეთნოგრაფიის განყოფილებით¹³. ექვსი

(გამოსცა აბ. როგავამ); მისივე, საქართველოს სამართლისა და კანონმცოდნეობის მიმოხილვა, თბ., 1959 (გამოსცა აბ. როგავამ); სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, თბ., 1964 (გამოსცა დ. ფურცელაძემ); იოანე ბატონიშვილი, სკულდება, თბ., 1957 (გამოსცა ივ. სურგულაძემ); მისივე, კალმასობა, I, თბ., 1936; II, თბ., 1948; დავით და იოანე ბაგრატიონების ლექსიკოგრაფიული შრომები, თბ., 1967 (გამოსცა ლ. ქუთათელაძემ); თეიმურაზ ბაგრატიონი, დავით ბაგრატიონის ისტორია, თბ., 1972 (გამოსცა თ. ენუქიძემ); მისივე, ახალი ისტორია, თბ., 1983 (გამოსცა ლ. შიქიაშვილმა).

¹² Л. И. Лавров. К 250-летию академического кавказоведения в России, КЭС, VI, М., 1976, с. 3—10.

¹³ Л. М. Сабурова. Русское географическое общество и этнографические исследования (дореволюционный период). Сб. «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», VII, Л., 1977, с. 5—11.



წლის შემდეგ, 1851 წელს, ქ. თბილისში დაარსდა ამ საზოგადოების კავკასიური განყოფილება, რომლის ერთ-ერთი განყოფილება ასევე ეთნოგრაფიული სამუშაოების განხორციელებას ითვალისწინებდა. საზოგადოების დარსებამ ხელი შეუწყო სამუზეუმო საქმიანობის განვითარებასაც, ურომლისოდაც შეუძლებელი იქნებოდა ხალხში შეკრებილი კოლექციების დაცვა, აღწერა და მეცნიერული შესწავლა. 1852 წელს თბილისში შექმნილი კავკასიის მუზეუმი ამ მხრივ საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიული შესწავლის სამეცნიერო კერად იქცა. ამასთან ერთად, თანდათანობით გაიზარდა ეთნოგრაფიული ნაშრომების პუბლიკაციის მასშტაბები, რასაც ხელი შეუწყო სერიული მრავალტომეული გამოცემების შექმნამ¹⁴.

რუსულ გამოცემებში სისტემატურად იბეჭდებოდა ეთნოგრაფიული მასალები და ნარკვევები, რაშიც მონაწილეობდნენ ქართველი სწავლულებიც (პლატონ იოსელიანი, დიმიტრი ბაქრაძე, რაფიელ ერისთავი, ივანე ცისკარიშვილი, ნიკოლოზ ბერძენიშვილი და სხვ.). ისინი წერდნენ უმთავრესად საქართველოს შესახებ, ხოლო ზოგი მათგანი (მაგალითად, ნ. ბერძენიშვილი) კავკასიის სხვა ხალხების ეთნოგრაფიის საკითხებსაც აშუქებდა. ასევე, საქართველოს ეთნოგრაფიით დაინტერესებული იყვნენ ქართველ მოღვაწეებთან ერთად რუსი და უცხოელი დამკვირვებლებიც (პლატონ ზუბოვი, არნოლდ ზისერმანი, გუსტავ რადე, ესეველოდ მილერი, მაქსიმ კოვალევსკი).

ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესწავლის ტრადიციამ, რასაც საფუძველი დაედო ფეოდალურ ეპოქაში, ბევრად უფრო სისტემური ხასიათი მიიღო XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც დასავლეთის ქვეყნებსა და რუსეთში ეთნოგრაფია დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბდა. ამ ეპოქას დაემთხვა ქართველი მწერლებისა და საზოგადო მოღვაწეების ჩაბმა ისტორიული და ფოლკლორული მასალების შეკრება-გამომზეურების საქმიანობაში ილია ჭავჭავაძის მესვეურობით. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მოპოვებული მასალა და მის საფუძველზე გამოქვეყნებული ნარკვევები დიდი საგანძურია ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების შესწავლისათვის.

ქართული ეთნოგრაფიის განვითარების მომდევნო საფეხურად გვესახება XX საუკუნის დასაწყისი, როდესაც ამ დარგში მუშაობას

¹⁴ «Записки Русского географического общества», «Записки Кавказского отдела Русского географического общества», «Известия Русского географического общества», «Известия Кавказского отдела Русского географического общества». Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» და სხვა.



განაგრძობენ XIX საუკუნიდან მოსული სწავლულებიც (თედორე ზოკია, მოსე ჭანაშვილი) და ახალი ეპოქის მკვლევარნიც (ნიკო მარი, ექვთიმე თაყაიშვილი, ივანე ჯავახიშვილი). ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების საბჭოთური პერიოდი იწყება 1921 წლიდან, როდესაც საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში მუშაობას შეუდგნენ გიორგი ნიორაძე, გიორგი ჩიტაია და სერგი მაკალათია. ამ დროიდან 1950-იან წლებამდე საბჭოთა ეთნოგრაფიული მეცნიერება რევოლუციამდელ ყოფასა და კულტურას შეისწავლიდა. ერთხანს ეთნოგრაფიის უმთავრეს ამოცანად მიჩნეული იყო პირველყოფილ-თემური წყობილების ან მისი გადმონაშთების კვლევა, რაც მეტისმეტად ავიწროებდა და აქვეითებდა ეთნოგრაფიული მეცნიერების ფარგლებს. საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში ეს დარგი, როგორც დიდმნიშვნელოვანი პრობლემების შემსწავლელი ისტორიული მეცნიერება, თანდათანობით გამოვიდა ამ ჩარჩოებიდან და მის წინაშე დაისახა ყოფითი კულტურის კომპლექსური შესწავლის ამოცანა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ისტორიის ყველა საფეხურის მიხედვით — უძველესი ეპოქიდან თანამედროვეობამდე. მეცნიერების ამ მიმართულებით განვითარებამ ეთნოგრაფს მუშაობის ფართო ასპარეზი გადაუშალა და უდიდესი პასუხისმგებლობაც დააკისრა — კვალიფიციურად ფიქსირებულ ეთნოგრაფიულ მასალებთან ერთად წერილობითი წყაროების, არქეოლოგიური, ენობრივი და ფოლკლორული მონაცემების სათანადო სისრულით გამოყენება-გაანალიზებისა.

ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება დღეს გაუმართლებელია ისტორიული თვალთახედვის გარეშე. მეცნიერების განვითარების თანამედროვე მოთხოვნებთან მიმართებაში განვლილ ეტაპად უნდა მივიჩნიოთ ის პერიოდი, როდესაც წერილობითი წყაროების უგულებელყოფის, ეთნოგრაფიული მასალისადმი არაკრიტიკული დამოკიდებულებისა და ისტორიზმის პრინციპების იგნორირების შედეგად ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში შემოიჭრა ისტორიული სინამდვილისათვის შეუსაბამო კონცეფციები, სქემატიზმი და არქაიზაცია. ეს ტენდენცია განსაკუთრებით მკაფიოდ გამოიკვეთა ნაშრომებში ქართველ მთიელთა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ფორმებისა და მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურის შესახებ.

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების თანამედროვე დონე გვავალდებულებს, კატეგორიულად უარვყოთ სქემატიზმი და არქაიზაცია, მაგრამ დამაფიქრებელია, რომ ზოგიერთი ეთნოგრაფი და ისტორიკოსი დღესაც ეთნოგრაფიულ მასალას ყოველთვის ისტორიულ კრილში არ განიხილავს და კვლევა-ძიების დრომოკმეულ მოდელს ინარჩუნებს. სამწუხაროა, თუნდაც ეს გამოჩაქვსის სახით შეინიშნებოდეს, როდესაც გვაროვნული წყობილებისათვის დამახასი-



ათებული გადმონაშთი თანამედროვე მკვლევარმა 1930-იან წლებში აღნიშნული წყობილების ან მისი რომელიმე კომპონენტის შენარჩუნების ფაქტად მიიჩნიოს. ასეთ ვითარებაში გადმონაშთი და ტრადიცია, რომელთა ფიქსაციას თავისთავად უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ძიებაში, უთანაბრდება არქაული წყობილების ან მისი რომელიმე ინსტიტუტის თავდაპირველ სახეობას, რითაც უხეშად ირღვევა მოვლენების შესწავლის მეთოდიკა და პრინციპები.

უნდა აღინიშნოს, რომ არქაიზაციის ასეთი ტენდენცია ნაკლებად შეინიშნება ფეოდალური ეპოქისა და XIX საუკუნის ქართულ ეთნოგრაფიულ მემკვიდრეობაში. უფრო მეტიც, არაერთი რევოლუციამდელი სწავლული ბევრად უფრო საღსა და მეცნიერულად დამაჯერებელ კვალიფიკაციას გვთავაზობს საზოგადოებრივი და საოჯახო ყოფის, მატერიალური და სულიერი კულტურის საკითხებზე (ილია ჭავჭავაძე, ნიკო ხიზანაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, მიხეილ მაჩაბელი...), ვიდრე საკმაოდ მაღალი რეგალიების მქონე ზოგიერთი ქართველი საბჭოთა ეთნოგრაფი. ამიტომ მეცნიერების განვითარების ინტერესები მოითხოვს ყოველივე იმის ცოდნას და გათვალისწინებას, შეფასებას და დაფასებას, რაც გვიანდერძეს რევოლუციამდელი ხანის სწავლულებმა. მივადექით იმ აზრს, რომ საჭიროა შეიქმნეს ქართული ეთნოგრაფიის ისტორია, რომლის განხორციელების მიზანს უკავშირდება ამ წიგნში შესული ნარკვევები ზოგიერთი მოღვაწის შესახებ. ვფიქრობ, რომ ამ მიმართულებით მუშაობა მომავალშიც გავაგრძელო.

რეზიუმე ერისთავის ეთნოგრაფიული ნარკვევები

რ. ერისთავს საპატიო ადგილი უჭირავს XIX საუკუნის იმ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა შორის, რომლებიც დაუშრეტელი ენერგიით ემსახურებოდნენ ქართული ლიტერატურის, მეცნიერებისა და კულტურის განვითარებას, კრიტიკულად აფასებდნენ არსებულ ვითარებას და მთელ თავის მოღვაწეობას უკავშირებდნენ ქართველი ხალხის მომავალი კეთილდღეობისათვის ბრძოლის ამოცანებს. ყველა ცნობილ მოღვაწესთან ერთად რ. ერისთავი ძალიან კარგად ზედვდა იმ გარემოებას, რომ XIX საუკუნეში მთავარ რეალურ ძალას წარმოადგენდა ქართული მწერლობა, რომლის მესვეურობითა და უშუალო მონაწილეობით უნდა განვითარებულიყო ლიტერატურა და ხელოვნება, საზოგადოებრივი აზრი და მეცნიერება. ქართული მწერლობის მიერ ამ დიდებული მისიის შესრულებაში აქტიურად მონაწილეობდა თვით რ. ერისთავი, რომელიც სამოცზე მეტი წლის განმავლობაში ქმნიდა წარმატებულ მხატვრულ ნაწარმოებებს, წერდა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ შრომებს, ადგენდა ლექსიკონებს, კრებდა და აქვეყნებდა ფოლკლორულ მასალებს, ეწეოდა მრავალმხრივ საზოგადოებრივ საქმიანობას. ასეთი ნაყოფიერი და მრავალპროფილიანი შემოქმედებით რ. ერისთავმა სამართლიანად დაიმკვიდრა პოეტის, ბელეტრისტის, დრამატურგის, პუბლიცისტის, ფოლკლორისტის, ლექსიკოლოგის, ისტორიკოსისა და ეთნოგრაფის საპატიო სახელი.

რ. ერისთავის შემოქმედების ორგანულ ნაწილს შეადგენს მისი მდიდარი მემკვიდრეობა ცოდნის სხვადასხვა სფეროში, რითაც მას ისეთივე თვალსაჩინო ადგილი მიეკუთვნება მეცნიერებისა და საზოგადოებრივი აზრის ისტორიაში, როგორიც აქვს დამკვიდრებული თავისი მხატვრული ნაწერებით ლიტერატურის მატთანში. რ. ერისთავმა განსაკუთრებით დიდი შრომა გასწია ეთნოგრაფიაში, მაგრამ ვიდრე ამ დარგში მის ღვაწლს შეეცხებოდე, წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ მას უაღრესად შრომატევადი და კვალიფიციური მუშაობა უწარმოებია ეთნოგრაფიის მომიჯნავე დარგებშიც (ფოლკლორი, ლექსიკოლოგია, ისტორია...).

რ. ერისთავმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ქართული ხუროთმოძღვრების მასალების შეკრება-პუბლიკაციისა და მისი შეფასების საქმეში¹. ამგვარ მასალაში ის ხედავდა საუნჯეს ქართული ენის, ლიტერატურისა და ეროვნული კულტურის განვითარებისათვის, რომლის შეკრებას და დავიწყებისაგან მის გადარჩენაზე ზრუნვას ყველა ქართველის მოვალეობად თვლიდა. მწერალი იმედოვნებდა, რომ ამ საქმეში მიმბაძველები გამოუჩნდებოდნენ, მაგრამ იმასაც გულსტიკივით აღნიშნავდა, რომ ხალხური შემოქმედების შესწავლას მაშინ ჯერ კიდევ ინტენსიური ხასიათი არ ჰქონია და დაკარგვის საფრთხე ემუქრებოდა წყაროს, რომელიც შეიცავს ძვირფას ისტორიულ-ლიტერატურულ მონაცემებს და გვაცნობს ჩვენი წინაპრების ზნე-ჩვეულებებსა და სულიერ კულტურას. რ. ერისთავმა სამაგალითო ეროვნულ საქმედ მიიჩნია ილია ჭავჭავაძის მიერ გლეხური სიმღერების რამდენიმე ნიმუშის გამომხეურება და პეტრე უმიკაშვილის განზრახვა — გამოსაცემად მოემზადებინა ფოლკლორული მასალები. ქართული ხალხური პოეზიის შესახებ დაწერილ სტატიაში მან მკაფიოდ თქვა, რომ ზეპირსიტყვიერების (ლექსების, ზღაპრების, ანდაზების გამოცანების...) შეკრება სასარგებლო და საშუალოა, „რადგან მათში ხშირად გამოსჭვირს ბევრი მოსწრებული სიტყვა და აზრი, კეთილშობილური გრძნობა და ჩვეულება ხალხისა; ისმის მათში ნამდვილი ქართული ენის ბრუნვა და მიმოხვრა და დასასრულ, ზოგიერთი მათგანი დაგვეხმარებინან ისტორიულ მასალებათა“².

ნათქვამიდან ნათლად ჩანს, რომ ფოლკლორულ მასალას მწერალი ყოფისა და ისტორიული წარსულის შესწავლის წყაროდაც მიიჩნევდა. ზეპირსიტყვიერების ამგვარი კვალიფიკაცია რ. ერისთავის, როგორც ფოლკლორისტის, ეთნოგრაფისა და ისტორიკოსის, დიპაზონის მაჩვენებელია, რაც ასევე თვალნათლივ გამოვლინდა მის მეორე სტატიაშიც. ხალხური მასალების გამოცემით დაინტერესებული მწერალი პ. უმიკაშვილს საყვედურობს შეკრებილი ლექსების გამოქვეყნების დაყოვნების გამო და კიდევ ერთხელ აღნიშნავს მათი შეგროვებისა და გადარჩენის საჭიროებას, ვინაიდან „იგინი შეიცავენ მრავალს მასალას, ვითარცა ისტორიულს, აგრეთვე ლიტერატურულს და გამოგვიხატავენ წარსულის დროების ჩვეულებას, ზნეობას და ხარისხსა და წრესა უწინდელის მდაბიო ხალხის განათლებიასა“³.

¹ დაწვრილებით იხ. თ. ჯაგოდნიშვილი, რადიკალური ერისთავი და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1979.
² რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები (გამოსცა თ. ჯაგოდნიშვილმა), თბ., 1986, გვ. 20.
³ რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები.

ქართული ეროვნული მეცნიერების განვითარებისათვის რ. ერისთავი არანაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა ლექსიკურ მასალას და დაულალავად იღვწოდა მისი შესწავლისა და გამომზეურებისათვის. იგი აქტიურად ჩაება სასწავლო წიგნების შედგენასა და დარგობრივ ტერმინოლოგიის დამუშავებაში, რაც ქართველ მოღვაწეთა ეროვნულ მიზანს — მშობლიური ენის განვითარების ამოცანას შეადგენდა. 1873 წელს რ. ერისთავმა გამოაქვეყნა „შემოკლებული ლათინურ-რუსულ-ქართული მცენარეთა ლექსიკონი“, ხოლო 1864 წელს გამოსცა „მრავალე ქართულ-რუსულ-ლათინური ლექსიკონი მცენარეთა, ცხოველთა და ლითონთა სამეფოდან“. იმავე წელს მისი რედაქტორობით პირველად გამოიცა სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონი“. სპეციალისტების აზრით, რ. ერისთავის მიერ შედგენილი ლექსიკონით საქართველოში საფუძველი დაედო ფიტონომიის (მცენარეთა სახელწოდებების შემსწავლელი დარგის) განვითარებას. რ. ერისთავის დამსახურების საფუძვლად მიჩნეულია მისი მრავალმხრივი დაკვირვებები, მცენარეთა სახელწოდებების ხალხში მოძიება, რისი საშუალებაც მას გააჩნდა ეთნოგრაფიული ძიების წყალობით. „ათას ორასი მცენარის დასახელების დამდგენი რაფიელ ერისთავი ქართული ფიტონომიის ფუძემდებელია და მისი შრომის სიკეთე შემდგომმა თაობებმა მოიმყეს“⁴.

*

* *

რ. ერისთავის შრომების სერიიდან საყურადღებოა მისი წერილები საქართველოს სოციალური ისტორიისა და საისტორიო გეოგრაფიის საკითხებზე. ერთ-ერთი მათგანი⁵ თავისი სტრუქტურით გზამკვლევის შთაბეჭდილებას ტოვებს, ვინაიდან გარკვეული მარშრუტის მიხედვით მასში გამოყოფილია შემდეგი ნაკვეთები: I. ანაკლიიდან ზუგდიდამდე, II. ზუგდიდიდან ქვაშიხორამდე, III. ქვაშიხორიდან მარტვილამდე, IV. მარტვილიდან ხონამდე. ასეთი თანმიმდევრობით ავტორი გვაცნობს მხარის გეოგრაფიულ მდებარეობას, გზებს, ეპიზოდებს ამა თუ იმ სოფლის ისტორიული წარსულიდან. ისტორიულ ძეგლებს, ამ ძეგლებში (ძირითადად ეკლესია-მონასტრებში) დაცულ ნივთებს (ხატები, ჭვრები...) და მხატვრობას, რაც

⁴ ზ. მაყაშვილი, რაფიელ ერისთავი — ქართული ფიტონომიის ფუძემდებელი, გაზ. „თბილისი“, 1986, № 77.

⁵ Р. Эристов. Путевые записки по Мингрелии, ж. «Кавказская старина», Тифлис, 1872—1873, №№ 1—8, с. 67—80.



ძვირფას მასალას წარმოადგენს მხარის საისტორიო გეოგრაფიისა და არქეოლოგიისათვის. მიწისზედა ძეგლების აღწერასთან ერთად რ. ერისთავი დაინტერესებულია არქეოლოგიური გათხრებით იმის შემდეგ, რაც ტყით დაფარულ ყორღანში ადგილობრივ მცხოვრებლებს დიდი სპილენძის ზარი უპოვნიათ. ამის შემდეგ, 1859 წელს, ერთ-ერთ სამარხში მას თიხისა და სპილენძის ნივთები აღმოუჩენია და კავკასიის მუზეუმისთვის ჩაუბარებია. ქართველი საბჭოთა არქეოლოგები ფიქრობენ, რომ რ. ერისთავი გვიანანტიკური ხანის სამაროვანს წააწყდა, რომლის მსგავსსაც ბიჭვინთის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ მიაკვლია ძველი პოტიუნტის ციხე-სიმაგრის უშუალო სიახლოვეს. არქეოლოგიურ ძიებაში მის დამსახურებად მიჩნეულია აგრეთვე სოფელ კახათში ძველი ციხესიმაგრის ნანგრევების აღმოჩენა და ამის საფუძველზე მოსაზრების გამოთქმა, რომ ენგურის მარცხენა ნაპირი რუხის ციხიდან დაწყებული მჭიდროდ იყო დასახლებული, მაგრამ მრავალი თავდასხმის შედეგად იგი ნანგრევებად ქცეულა.

არქეოლოგიისა და საისტორიო გეოგრაფიის მონაცემებთან ერთად რ. ერისთავი შედარებით შორეული მოვლენების გასარკვევად იმოწმებს უმთავრესად ისტორიულ პირველწყაროებს, გზადაგზა ეყრდნობა ლიტერატურულ მონაცემებს, იყენებს ხალხურ გადმოცემებსაც, ხოლო ზოგი საკითხის გაშუქებისას გვევლინება უშუალო მოწმისა და დამკვირვებლის როლში. ნაშრომში განსაკუთრებით დიდი ადგილი ეთმობა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ამსახველ ფაქტებს. რაც შეეხება მხარის ეთნოგრაფიას, ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს სტატიის მხოლოდ ერთი ადგილი, რომელშიც ავტორი მოკლედ აღწერს ზობის მონასტერთან დაკავშირებული ხალხური დღეობის ზოგიერთ თავისებურებას, კერძოდ, ჭირითს, სიმღერას, ცეკვას, ხალხურ მუსიკალურ საკრავებს და ა. შ.

საქართველოს ისტორიის საკითხებს რ. ერისთავი შეეხო კიდევ ორ სტატიაში⁶, რომელთაგან პირველში განხილულია სამეგრელოს გლეხთა სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობა, ხოლო მეორეში შესწავლილია ამავე კუთხის პრივილეგიური წოდების იერარქია და ნაჩვენებია ამ წრიდან გამოსულ პირთა თანამდებობრივი უფლებამოვალეობანი. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო განსაკუთრებით პირველმა

6 ნ. კილურაძე, რადიკალური ერისთავი და საქართველოს არქეოლოგია, გაზ. „თბილისი“, 1985, № 42.

7 Р. Эристов. О крестьянском сословии в Мингрелии; О привилегированных сословиях в Мингрелии, ж. «Кавказская старина», 1872—1873, №№ 4—5, с. 89—94, 129—137.

წერილმა, რომელშიც ავტორი ეხება სამი კატეგორიის გლეხების (მოჯალაზე, მეხეგრე, აზატი) უფლებრივ პირობებსა და ყოფას ვიწრო-ტიკალური ზონალობის მიხედვით, რამდენადაც აღნიშნული კატეგორიის გლეხთა ეკონომიკური მდგომარეობა, მეზატონების წინაშე მათი ვალდებულებანი და საყოფაცხოვრებო პირობები რ. ერისთავს დიფერენცირებულად შეუსწავლია ქვემო სამეგრელოში, ზემო სამეგრელოში, ლეჩხუმსა და ცხენისწყლის სვანეთში. აღნიშნული რეგიონების სამეურნეო-ეკონომიკური პირობებისა და სოციალური ვითარების შესაბამისად ნაშრომში გამოკვეთილადანა ნაჩვენები ის სპეციფიკა, რაც თითოეული ამ რეგიონის მოსახლეობის ყოფისათვის იყო დამახასიათებელი და თავის გამოხატულებას პოულობდა ვალდებულებათა იმ სისტემაში, რომელიც არსებობდა ავტორის მიერ შესწავლილი კუთხეების სოციალურ ფენებად დაყოფილი საზოგადოების ცხოვრებაში. განსხვავება შეიმჩნევა მთისა და ბარის მცხოვრებთა გადასახადების სახეობის, მოცულობისა და რაობის მიხედვით. მაგალითად, თუ სამეგრელოში აზატები მეზატონის სასარგებლოდ იხდიდნენ მემინდვრეობისა და მესაქონლეობის პროდუქტებს ერთად, ცხენისწყლის სვანეთში აზატი მეზატონეს წელიწადში ერთხელ აძლევდა ძროხას ან ხარს, ასევე, ლეჩხუმის ოლქში, სადაც ცხენისწყლის სვანეთიც შედიოდა, არ არსებობდა გადასახადთა ისეთი სახეობანი (გლეხის მიერ მეზატონისადმი მასპინძლობა წელიწადში ერთხელ, ქრისტესშობის ძღვენი, სააღდგომო ძღვენი, აღდგომის შემდეგ 1—2 თხის ძღვნად მიყვანა), რასაც ახდევინებდნენ სამეგრელოს გლეხებს. ცხენისწყლის სვანები არ იხდიდნენ აგრეთვე კულუხს, საკულუხოსა და სადედოფლოს, რაც სამეგრელოსა და ლეჩხუმის გლეხთათვის სავალდებულო ყოფილა და ა. შ. მსგავსი მაგალითების დამოწმება კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ აღნიშნულის მიხედვითაც ნათლად ჩანს, რომ რ. ერისთავის მიერ გამოვლენილი თავისებურებები არა მარტო ერთ კუთხეს განასხვავებდა მეორისაგან, არამედ ვანსხვავება შეინიშნებოდა თვით ერთი კუთხის შიგნითაც.

ზემოხსენებული ნარკვევების წყაროდ გამოყენებულია უმთავრესად ისტორიული მონაცემები და შედარებით ნაკლებად ეთნოგრაფიული მასალები, ეინაიდან ამ შემთხვევაში ავტორის მიზანს შეადგენდა არა იმდენად მოსახლეობის ყოფისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლა, რამდენადაც სამეგრელოს ისტორიის საკითხების კვლევა XIX საუკუნის სოციალურ ურთიერთობათა სფეროდან. რ. ერისთავის მიერ გამოვლენილი მონაცემები შუქს ფენს აგრეთვე სოციალურად დიფერენცირებული მოსახლეობის სამეურნეო-ეკონომიკური და საზოგადოებრივი ყოფის თავისებურებებს, (მასაც მწიროს ასტარა)

2. ე. ითონიშვილი

[illegible]

რიულ შესწავლასთან ერთად სათანადო მნიშვნელობა აქვს მისი ეთნოგრაფიული კვლევისთვისაც.

სამეგრელოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის ასევე საყურადღებოა ავტორის სიცოცხლეში გამოუქვეყნებელი ნარკვევი სამეგრელოს შესახებ, რაც კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის რ. ერისთავის ფონდიდან გამოამუშეურა თ. ჯაგოდინიშვილმა⁸. უშუალო მოწმისა და დამკვირვებლის როლში მყოფი რ. ერისთავი აღწერს სოციალური შინაარსით დატვირთულ რიტუალს, რაც ხობის მონასტრის აღმოსავლეთით, მთა ბიაზე მდებარე წმინდა მთავარანგელოზის ეკლესიის ირგვლივ სრულდებოდა. ავტორის დაკვირვებით, მოსახლეობის ყველა სოციალური კატეგორიის წარმომადგენელთა აქ შეხვედრის ტრადიცია უხსოვარი დროიდან დამკვიდრებულია. მთავარ მოქმედ პირებად მონაწილეობდნენ წარჩინებული გვარების (ჩიჩუებისა და დადიანების) მესვეურები, ეკლესიის მომსახურენი და მალანურები (მონაზვნები). რიტუალის შინაარსი ვლინდებოდა პრივილეგიურ გვარებს შორის პრიორიტეტისათვის ბრძოლის ინსცენირებაში, რისთვისაც დამახასიათებელი იყო ძალთა დაპირისპირება, ჯირითი, ჯოკის სროლა, ბანაობა, ლოცვა, გალობა და სიმღერა.

სამეგრელოზე დაკვირვების, მის მკვიდრთა წარსულის, ხალხური ტრადიციებისა და იმ დროისთვის არსებული ვითარების გაცნობის რეალური შესაძლებლობა რ. ერისთავს შეეძინა 1857—1867 წწ., როდესაც ის ერთდროულად ზუგდიდის მაზრის უფროსისა და სამეგრელოს საეკლესიო მამულების მზრუნველის თანამდებობაზე იმყოფებოდა. ამ პერიოდში რ. ერისთავმა ქართველი მოღვაწის პასუხისმგებლობით მიხედა მაზრის სამეურნეო-ადმინისტრაციულსა და თვით ზუგდიდის კეთილმოწყობის საქმეს. მან ასევე სასარგებლო როლი შეასრულა, როგორც სამეგრელოს ყმა-გლეხთა ყოფა-ცხოვრების მომწესრიგებელი კომიტეტის, სამეგრელოს, სამურზაყანოსა და სვანეთის პრივილეგიური წოდების უფლებების განმსაზღვრელი კომისიისა და ქუთაისის გუბერნიის საგლეხო საქმეთა (სამეგრელოს ზონის) საკრებულოს წევრმა. დასავლეთ საქართველოში მწერლის მოღვაწეობა გაგრძელდა 1868—1870 წლებშიც, როდესაც ის ქუთაისში მომრიგებელ მოსამართლედ მუშაობდა. დასავლეთ საქართველოში ესოდენ ხანგრძლივი ცხოვრების და სამსახურის პერიოდში რ. ერისთავმა სამეგრელოსთან ერთად შეისწავლა იმერეთისა და ლეჩხუმის ისტორიული წარსული, იმდროინდელი ვითარება, ცხოვრების წესი და

⁸ რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 36—41.



სულიერი კულტურა. მისი დაკვირვებების შედეგები აისახა სამეურნეო-ეკონომიკური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ხასიათის ნაოცვე-გებში.

დასავლეთ საქართველოში რ. ერისთავის დასახლებისა და მუშაობის დაწყებისთანავე, 1857 წელს, გაზეთ „კავკაზის“ ფურცლებზე გამოჩნდა მისი „წერილები იმერეთიდან“⁹. ავტორი გვაცნობს ქ. ქუთაისისა და იმერეთის სოფლების განსახლების სტრუქტურას, უბნებს, მნიშვნელოვან ნაგებობებს. ქალაქის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის ისტორიული წყაროს ღირებულებისაა მისი ცნობები ებრაელთა კვარტლების, სავაჭრო საქმიანობის შესახებ. მწერლის დაკვირვებით ქუთაისში საცხოვრებლის ძირითად სახეობას წარმოადგენდა ორსართულიანი სახლი, რომლის პირველ სართულს (საწყობსა და სამაზარეულოს) ქვით აშენებდნენ, ხოლო მეორე სართულის გამართვასა და გადახურვაში ხის მასალას იყენებდნენ. რ. ერისთავის აზრით, სახლის ამგვარი კონსტრუქციის გამო აღმართულ ზაფხულში სიცხე აწუხებდა, ხოლო ზამთარში სიცივე. სამაგიეროდ მას ამშვენებდა ეზო და ხეხილის ბაღი, როგორც დასახლების სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტი.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საყურადღებოა რ. ერისთავის ცნობები იმერეთის სოფლების შესახებ. ნიშანდობლივ მომენტად გამოყოფილია გაშლილი დასახლება ერთმანეთისაგან იზოლირებული საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაკვეთებით. რამდენიმე სოფლის მაგალითზე ნაჩვენებია ბაზრები და აღწერილია ბაზრობის ხასიათი. რ. ერისთავის დაკვირვების არეში ექცევა ზოგიერთი ეკლესიაც, მაგრამ მხოლოდ ისეთ შემთხვევაში, როდესაც რომელიმე დღესასწაულს ეხება. აღწერილობაში ჭარბობს მონაცემები იმერლების გარეგნობისა და ქცევის წესების, სტუმართმოყვარეობისა და სუფრის კულტურის, აგრეთვე ხალხურ თამაშობათა (ბურთაობა, დოდი, ჭიგიტობა) შესახებ. განსაკუთრებით დეტალურად გვაცნობს დატირების ჩვეულებას, რომლის შესრულების მთელ პროცესს თვითონ დასწრებია¹⁰. მისივე თქმით, იმერეთში მიღებული შთაბეჭდილებებიდან ეს ყოფილა მისთვის ყველაზე უფრო საინტერესო და მნიშვნელოვანი. ავტორი თანმიმდევრობით მოგვითხრობს, თუ როგორ მიდიოდნენ სამძიმარზე, სად ესვენა მიცვალებული, როგორ იმოსებოდნენ ჭირისუფალნი, როგორ განლაგდებოდნენ სამძიმრის მიღების ვითარებაში, რა წესებს ასრულებდნენ და ა. შ. ოსტატურადაა აღწერილი მი-

⁹ Р. Эристов. Письма из Имеретии, «Кавказ», 1857, № 55, 62, 76, 77, 79, 84.

¹⁰ იქვე, № 79.



სამშინებრების სურათი მიცვალებულისა და ჭირისუფლებისადმი მტკიცე
 თული სიტყვების ილუსტრირებით, თვით ჭირისუფლების ქმედება
 და დიდი მწუხარების გამოხატვის ფორმა მიმსვლელთა მხრიდან ნუ-
 გეშის ჩვენებით. ასეთი ხასიათის დიალოგში უმთავრესი ადგილი უჭი-
 რავს მიცვალებულის დაფასებისათვის შესაფერის ეპითეტებს, რაც
 განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანდა მემამულის გლოვის დროს. რ. ერის-
 თავის დაკვირვება სწორედ ასეთ ვითარებას ეხება. აღწერილი ეპი-
 ზოდის მიხედვით, გლოვის ერთ-ერთ ატრიბუტს შეადგენდა ცხენის
 შეკაზმვა ტრაურითა და მისი პატრონის იარაღით. ასევე აუცილებელ
 წესად ითვლებოდა ტრაურის ტარება და წვერის მოშვება, რომლის
 ხანგრძლივობა განისაზღვრებოდა ნათესაური სიახლოვე-სიშორის
 მიხედვით. მწერალმა და ეთნოგრაფმა ისიც კარგად შენიშნა, რომ
 გლოვისა და დატირების წესები, მისთვის დამახასიათებელი რიტუ-
 ალები, ერთნაირი თანმიმდევრობითა და ტრადიციით სრულდებოდა
 მოსახლეობის ყველა ფენაში. ოჯახებს შორის სოციალური და ეკო-
 ნომიკური განსხვავება არ არღვევდა ტრადიციის შესრულების დინა-
 მიკას. მიცვალებულის გლოვისა და დატირების ჩვეულება რ. ერის-
 თავმა უნიფიცირებული მოვლენის სახით წარმოგვიდგინა.

დასავლეთ საქართველოსადმი მიძღვნილი ნარკვევების სერიიდან
 უაღრესად საინტერესოა წერილი — „ლენჩხუმის მაზრაში ძველი და
 ახალი ჩვეულების მოთხრობა ანუ იგივე ისტორია“¹¹. შემთხვევითი
 არ არის, რომ რ. ერისთავმა ამ ნარკვევს ჩვეულების მოთხრობა
 ანუ ისტორია უწოდა. ეს სახელწოდება გამართლებულია მისი შინა-
 არსით, რამდენადაც ავტორმა მანამდე უცნობი ფაქტობრივი მონა-
 ცემების გამოშვებებით ნარკვევს პირველხარისხოვანი წყაროსა და
 მატეიანის ღირებულება შესძინა. მასში აღწერილია რამდენიმე სოფ-
 ლის დღესასწაული და შესაბამისი რიტუალი. უშუალო დამკვირვებ-
 ლის როლში მყოფი ავტორი გვაცნობს აღწერის ობიექტად შერჩეუ-
 ლი სოფლების უმთავრეს საკულტო ძეგლებს, დღესასწაულის მომ-
 ზადებისა და ჩატარების პროცესს, დღეობისთვის განკუთვნილ საჭ-
 მელ-სასმელს, მონაწილეთა ფუნქციებს, რელიგიური წესების აღს-
 რულების თანმიმდევრობას, ქეიფსა და დროსტარებას. აღწერილო-
 ბაში წარმოჩენილია თითოეული დღეობის ხასიათი, მისთვის დამა-
 ხასიათებელი ტრადიციული და საეკლესიო შრიებები, გართობა-თამა-
 შობანი, სტუმარმასპინძლობის ჩვეულებანი. ავტორმა შეისწავლა
 აგრეთვე დატირებისა და დასაფლავების წესები და გამოავლინა მა-
 ნამდე უცნობი ეთნოგრაფიული მასალები.

11 რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 23—30.



XIX საუკუნის შუა პერიოდისათვის დასავლეთ საქართველოში მოსახლეობის სულიერ კულტურაზე, რწმენა-წარმოდგენების ტემაზე უტყუარ ცნობებს შეიცავს რ. ერისთავის ჩანაწერები, რომელსაც მან უწოდა ატატი კობალაძის მეუღლის გამოცანები¹². ამგვარი სახელწოდება და თვით მთხრობლის მონაყოლისთვის თავდაპირველი სახის შენარჩუნება ამ ჩანაწერებს პირველწყაროს მნიშვნელობას ანიჭებს. ეთნოგრაფიული მასალის ღირებულების ღრმად მცოდნე მწერალმა შეუბღალავად აღბეჭდა მთხრობლის ნათქვამი იმ ფორმითა და შინაარსით, როგორც ულოცავდნენ ავადმყოფს, როგორც ასრულებდნენ შელოცვას „თვალყურისას“, „შეშინებული-სას“ და ა. შ. ამგვარი ჩანაწერების სერიას განეკუთვნება აგრეთვე „ღვინის დალოცვა“, „სადღეგრძელო“, „გასათხოვარი ქალი“, „ვაჟის ქება“, „მამასახლისის ვითარება ჩემორზე“. შელოცვებში ჩაქსოვილია შველისა და დახმარების ძალის რწმენა, მაგრამ ოპტიმიზმთან ერთად გამოსჭვივის უიმედობის ექვებიც, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ შელოცვების შექმნას საფუძვლად ედო ჰუმანიზმის იდეა, ნუგეშის სურვილი და საჭიროება. ავადმყოფისა და გაჭირვებულის მიმართ ამგვარი დამოკიდებულება არ გულისხმობდა სასიკეთო სურვილების რეალიზაციის სრულ რწმენას. შელოცვებში ჩართული გამოჩნატქამები უიმედობის გამოხატველიცაა, მაგრამ ადამიანის სულიერი მოთხოვნილება ნუგეშსა და კეთილ სურვილს ცხოვრების უცილობელ პირობად თვლიდა და უიმედობის შემთხვევაშიც შელოცვა თუ დალოცვა მანუგეშებელ სიტყვებს შეიცავდა.

სასიკეთო სურვილები კიდევ უფრო აშკარად გამოიხატებოდა ღვინის დალოცვისა თუ სადღეგრძელოს თქმის მომენტში. შესაბამისი ტექსტების მიხედვით, ადიდებდნენ ღმერთს, დალოცავდნენ სახლის საძირკველსა და დოვლათს, ჯანმრთელობას, ზანგრაძლივ სიცოცხლეს, ბარაქიანად ცხოვრებას მშვიდობას და ყველა საქმეში გამარჯვებას უსურვებდნენ სტუმარსაც და მასპინძელსაც.

აღნიშნულთან ერთად, რაც ქართველი ხალხის სულიერი ცხოვრების გამოხატულებაა დასავლეთ საქართველოს მაგალითზე, რ. ერისთავის ჩანაწერები გვაცნობენ გასათხოვარი ქალისა და საცოლე ბიჭის დახასიათების ნიმუშებს. ორივე შემთხვევაში გამოყოფილია მოსაწონი თვისებები — პირველ რიგში გარეგნობა, შრომისმოყვარეობა და ოჯახიშვილობა. მნიშვნელობა ენიჭებოდა აგრეთვე ქონებას, გვარ-ჩამომავლობას და ქცევის კულტურას, როგორც გარიგება-შეთანხმების საფუძველს. ერთი სიტყვით, ჩანაწერები ქალისა და ვაჟის

¹² რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 30—36.

დახასიათების შესახებ ის პირველწყაროა, რომელსაც გვერდს აუვლის საქორწინო ურთიერთობის შესწავლით დაინტერესებული მკვლევარი.

*
*
*

დასავლეთ საქართველოზე დაწერილ ნარკვევებს შორის აღსანიშნავია რ. ერისთავის ვრცელი ნაშრომი იმერეთის შესახებ, რომელიც 1875 წელს დაიბეჭდა სოფლის მეურნეობის საზოგადოების ჟურნალში¹³, ხოლო მომდევნო წელს ცალკე წიგნად გამოქვეყნდა¹⁴ (ესარგებლობ წიგნით).

ნაშრომის, ჟურნალისა და საზოგადოების სახელწოდებათა მიხედვით ნარკვევი თავისი პროფილით სოფლის მეურნეობის დარგს განეკუთვნება. მისი ავტორიც ფიქრობდა, რომ იმერეთის სამეურნეო პირობების დახასიათება მოეცა და მისი შემდგომი განვითარების პერსპექტივები დაესახა. რ. ერისთავი როგორც კავკასიის სოფლის მეურნეობის საზოგადოების ნამდვილი წევრი 1856 წლიდან, ნაყოფიერად თანამშრომლობდა ამ საზოგადოებაში და მის ჟურნალში სისტემატურად აქვეყნებდა შესაბამისი ხასიათის ნარკვევებს. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი ვრცელი ნაშრომი მეღვინეობის თემაზე (1878 წ.) და იმავე ორგანოში და იმავე წელს ბოტანიკური ლექსიკონის პირველი პუბლიკაცია, რისთვისაც მწერალმა დიდი ვერცხლის მედალი მიიღო. მევენახეობა-მეღვინეობასთან ერთად რ. ერისთავი იკვლევდა მეფუტკრეობას, მეაბრეშუმეობას, მეთამბაქოეობას და, საერთოდ, მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს. ესოდენ დიდი ღვაწლის გამო ის 1863 წელს აირჩიეს სოფლის მეურნეობისა და მრეწველობის საზოგადოების წევრ-კორესპოდენტად, ხოლო 1876 წელს სოფლის მეურნეობის მოსკოვის საზოგადოების მეაბრეშუმეობის კომიტეტის წევრად.

ყოველივე ეს იმის თქმის საფუძველს გვიქმნის, რომ რ. ერისთავმა სოფლის მეურნეობის დარგის შესწავლაშიც გარკვეული წვლილი შეიტანა, რაც სპეციალისტების შეფასების საგანს შეადგენს. ეთნოგრაფიული პროფილით პირველ რიგში ყურადღებას იქცევს ზემოხსენებული ნარკვევი იმერეთის შესახებ, რამდენადაც მისი ავტორი არ იფარგლება მარტოოდენ სოფლის მეურნეობის ჩარჩოებით

¹³ Записки Кавказского общества сельского хозяйства.

¹⁴ Р. Эристов. Очерк Имеретии в сельскохозяйственном отношении, Тифлис, 1876.

და ეთნოგრაფიის თვალთახედვით განიხილავს როგორც საკუთრივ მეურნეობის სახეობებს, ისე ყოფითი კულტურის სხვა კომპონენტებს.

ნაშრომის 15 თავში ავტორი თანმიმდევრობით გვაცნობს იმერეთის ბუნებას, ნიადაგებს, განსახლებისა და დასახლების სტრუქტურას, იმერელი გლეხის ზოგიერთ საოჯახო ჩვეულებას, საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებს, სამეურნეო პირობებსა და მეურნეობის ფორმებს, მემინდვრობას, როგორც სოფლის მეურნეობის ერთ-ერთ მთავარ დარგს, მებაამბეობასა და მეთამბაქოებას, მებაღეობას, მებოსტნეობას, ქმევენახეობა-მელვინეობას, მესაქონლეობას, მეფრინველეობას, მეფუტკრეობას და ბოლოს მებაბრეშუმეობას.

ზემოხსენებული საკითხები განეკუთვნებიან ეთნოგრაფიული მცენიერების სამ ძირითად პრობლემას (მატერიალური კულტურა, სამეურნეო ყოფა, სოციალური ურთიერთობანი). ამ შემთხვევაში ავტორი არ შეხებია სულიერი კულტურის პრობლემას, თუმცა განხილულ საკითხებთან დაკავშირებით არსებული რწმენა-წარმოდგენების აღწერაც მიზანშეწონილი იქნებოდა.

მატერიალური კულტურის პრობლემის საკითხებიდან ნაშრომში აღწერილია საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, დგამ-ჭურჭელი, სამეურნეო და სახელოსნო იარაღები, ტანსაცმელი და საჭურველი.

რ. ერისთავის დაკვირვებით, საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობათა სახეობები ყალიბდებოდა დასახლების ტიპის შესაბამისად, ხოლო თვით დასახლების ფორმირება ხდებოდა გეოგრაფიული გარემოსა და სამეურნეო პირობების კვალობაზე. განსხვავების საფუძველს ქმნიდა მთისა და ბარის არსებობა. ამის მიხედვით მჭიდრო დასახლების ერთეულებად გამოყოფილია შორაპნისა და რაჭის მთიანეთის სოფლები (ვინაიდან ნაშრომში რაჭაც იმერეთსაა მიკუთვნებული), ხოლო უსისტემოდ გაშლილი დასახლების ნიმუშად დასახელებულია ბარის სოფლები. რ. ერისთავი უფრო მეტად დაინტერესებულია ამგვარი დასახლების სტრუქტურით, რომლის უმთავრეს ნიშანს წარმოადგენდა შორიშორ მდებარე კარ-მიდამო ერთ კომპლექსში მოქცეული სახლებით, სამეურნეო ნაგებობებითა და ნაკვეთებით. აღწერილობის თანახმად, ამ ტიპის კომპლექსში სახლის ახლოს მდგარა სურსათისა და საოჯახო ნივთების შესანახად განკუთვნილი ბედელი. მისგან მოშორებით სასიმინდე, ხოლო შემდეგ — სადორე, საქათმე და პატარა საცხვრე. ხსენებული ნაგებობანი განელაგებინათ ღობის პირად, რაც ერთმანეთისაგან ყოფდა ამწვანებულ ეზოსა და დიდ ბოსტანს. ადგილ-ადგილ ჩაემწკრივებინათ ხილისა



და თხმელის ხეები მათზე შემოხვეული ვაზით. ხეებქვეშ მდებარე ურემი იქვე დაგდებულ უღელთან ერთად, რომლებიც ეთნოგრაფიული თვალთახედვითაა აღწერილი და ილუსტრირებული. ეზოშივე ყოფილა ფარდულის, ზოგჯერ კი მოწნული ან ფიცრული ნაგებობის ქვეშ მოქცეული მარანი მიწაში ჩაფლული 300—1000 ბოთლი ტევადობის ქვევრებით. ეზო-ბოსტნის ახლოს მდებარეობდა ღომის, სიმინდის, ბამბის, სელის თუ სხვა კულტურების სათესი ნაკვეთი, მის გვერდზე ან მოპირდაპირე მხარეს ვენახი, ხოლო მათ ირგვლივ პატარა სათიბი და საფიჩხე-საშეშე ტყე.

აღნიშნული ნაგებობანი და ნაკვეთები სათანადო განმარტებებით დატანილია გენერალურ გეგმაზე. გენგეგმიდან ცალკე გამოყოფილია მარნისა და ბელის ჩანახატი, ხოლო გვერდიგვერდ მდგარი საღორის, სათხისა და საცხვრის საერთო სახელწოდებად აღნიშნულია ქართა.

ასეთი კვალიფიციური აღწერილობის შედეგად გამოჩნდა, რომ ერთი საკარმიდამო კომპლექსი დაახლოებით 4 ჰექტარს მოიცავდა, რომელთა ერთობლიობა შეადგენდა რამდენიმე კილომეტრზე გაშლილ სოფელს. განკერძოებით დასახლებული ოჯახის მოთხოვნილებებს საკარმიდამო არსებითად უზრუნველყოფდა და ნაკლებად საპირობებდა რაიმეს თხოვნით მეზობლის შეწუხებას. მაგრამ ეს არ გამორიცხავდა სამეზობლო ურთიერთობას. იშვიათად, მაგრამ მაინც ზოგი ოჯახი იძულებული იყო მეზობლისაგან ეყიდა შეშა ან ტყე სამშენებლო მასალისათვის, დაექირავებინა მიწა და ა. შ.

V რ. ერისთავის შეხედულებით, აღწერილი ტიპის დასახლება სასარგებლოც ყოფილა და საზიანოც. გაშლილი დასახლების სიკეთეს მწერალი ზედაეს იმაში, რომ სოფელს შედარებით ნაკლები საფრთხე ემუქრებოდა ხანძრის ან ეპიდემიის შემთხვევაში, ხოლო ნაკლებად თვლის მანძილით დაბრკოლებას ეკლესიაში სიარულის, სასოფლო შეკრებების, გაქირავებაში მყოფი მეზობლისადმი დახმარების საპირობების შემთხვევაში და ა. შ. ერთი სიტყვით, რ. ერისთავი დასახლებას უყურებდა ყოფა-ცხოვრების ყველა ასპექტის გათვალისწინებით და მის თავისებურებებს ამ თვალსაზრისით სწავლობდა¹⁵.

საკარმიდამო კომპლექსთან ერთად რ. ერისთავმა აღწერა იმერეთში იმ დროისათვის გავრცელებული ყველა ტიპის საცხოვრებელი თუ სამეურნეო ნაგებობა და მათი მოწყობილობა არსებული საოჯახო ინვენტარის ჩვენებით. ამასთან ერთად, მწერალმა დაგვანახა საცხოვრებლის ინტერიერი, თითოეული განყოფილების სამეურნეო და სოციალური ფუნქცია, ყოველი ნივთის დანიშნულება. იმერლის

¹⁵ Р. Эристов. Очерк Имеретии..., с. 5—8.

სახლში მწერალი მკითხველს ისე დაატარებს, როგორც მუზეუმის მფლობელს, რომელიც მისი გამოფენის დარბაზებში და რეალურ წარმოდგენას უქმნის მისი ცხოვრების პირობებზე. კვალიფიციურ ეთნოგრაფიულ აღწერას იმითი იწყებს, რომ იმერეთში ძირითად სამშენებლო მასალად იყენებდნენ წნელს, ან ფიცარს, ისლსა და ყავარს. უმთავრესად აკეთებდნენ წნულკედლიან, შეძლებული ოჯახები კი ფიცრულ სახლებს, რომლებსაც უფრო ხშირად ზღრავდნენ ისლით, იშვიათად ყავრით. შეძლებული ოჯახის პრიორიტეტის მაჩვენებელი იყო მშენებლობა ძეგლისა და წაბლის ხით. ასეთი მასალით აშენებულ სახლს, რომელსაც ხის ბურჯებზე დგამდნენ, ოდა ერქვა. მის კონსტრუქციაში შედიოდა დიდი აივანი, საშუალო ზომის სასტუმრო ოთახი და უკანა მხრიდან მიშენებული ორი ოთახი, რომელთაგან ერთი განკუთვნილი იყო საწოლად, ზოლო მეორე ე. წ. ხულა — საკუზნაოდ. რ. ერისთავს იმერეთში უნახავს აგრეთვე მრგვლად მოწული სახლი — ე. წ. ფაცხა ერთი კარით და ისლის კონუსისებური გადახურვით, როგორც იგი წერს, არც ფაცხას და არც ოდას ფანჯრებს არ ატანდნენ, კარებს კი ოდას ჩრდილოეთისა და სამხრეთის მხრიდან უკეთებდნენ იმის გათვალისწინებით, რომ აქ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქარები ქროდა. კარებს დაძინებამდე არ ზღრავდნენ, ვინაიდან რ. ერისთავის დროსაც სახლის კერაში ან ბუხარში ცეცხლი თითქმის მუდმივად ენთო და კვამლი კარიდან გადიოდა. ცეცხლის შენარჩუნების მიზნით სახლში შეჰქონდათ მორის დიდი ნაჭერი — ე. წ. ბუკი, რომელსაც თავს რკინის კერაზე ან ქვაზე დაუდებდნენ და წვის პროცესში თანდათანობით ცეცხლისკენ მიაჩოჩებდნენ. მის ზემოთ ჩამოშვებული იყო ხის კავი ან რკინის ჯაჭვი, რაზედაც საჭიროების მიხედვით კიდებდნენ ხორცის მოსახარშად სპილენძის, ხოლო ღომის მოსახარშად თუჯის ქვაბს.

იმერული სახლის ინტერიერში, რ. ერისთავის აღწერით, ერთ მხარეზე კედლის მთელ სიგრძეზე მიდგმულია ტახტი. ზოლო მობირდაპირე კედელთან სკამოვინი. ამ უკანასკნელს ადვილად მოსახმარ ნივთად მიიჩნევს იმიტომ, რომ შესაძლებელი იყო საჭიროებისამებრ მისი გადაადგილება ოთახიდან აივანზე ან ეზოში — ჩეროში. შესაძლებლობის მიხედვით ტახტზე და სკამოვინზე გადაფარებული ყოფილა ხალიჩა, ფარდაგი, ნაბადი ან ქილოფი. საწოლად გამოყენებული ჰქონიათ აგრეთვე ხის ტახტები ხისავე სასთუმლით.

ყვრის მოწყობილობის, ბუხრის, საწოლებისა თუ სკამების განლაგებასთან ერთად რ. ერისთავი აღწერს საოჯახო მოხმარების სხვა ნივთებსაც მათი ფუნქციის ჩვენებით. მათ შორის აღსანიშნავია მწნილელის შესანახად განკუთვნილი თიხის დიდი დერგი და ყველის ჩა-

სადები ყვიბარი, მოჭიქული თიხის ჯამები და სხვა სახის საცმე-
ბის მოსატანი ხის ხონჩა, ცომის მოსაზელი მრგვალი გობი, ხის სას-
მისები (კათხა, კულა, თასი, ჯამი, აზარფეშა) და მრავალი სხვა. სა-
ოჯახო ჭურჭლიდან და სამეურნეო იარაღებიდან აღწერილია კოდი
(მთლიანი ხისაგან გამოთლილი საფეკილე), სხვადასხვა ზომისა და
დანიშნულების მოწნული ჭურჭელი, ნაჯახი (ჭიგოსა და შეშის მო-
საპრელად), ცული (ხეების მოსაპრელად), წალდი (ფიჩხის მოსაპრე-
ლად), სასხლავი (ვენახში სამუშაო დანა) და ა. შ.

სახლის შიდამოწყობილობისა და შინ მოსახმარი ნივთების აღ-
წერილობას რ. ერისთავი ავსებს ზოგიერთი მოქმედი საოჯახო ჩვე-
ულების წარმოჩენით. იგი ეხება სტუმრის მიღების წესს და ამ სი-
ტუაციისათვის შესაფერისი ნივთების დანიშნულებასაც. როგორც
წესი, სტუმრის მისვლისთანავე ოჯახი საცმელ-სასმელის მომზადებას
იწყებდა, რაც, ბუნებრივია, ჭურჭლის გამოყენების გარეშე არ ხდე-
ბოდა. მკვლევარი სწორედ ამ პროცესის აღწერით რეალურ წარმო-
დგენას გვიქმნის ჭურჭლის სახელებსა და დანიშნულებაზე. ამას ბუ-
ნებრივად ეხმება თხრობა სუფრის გაწყობის, სტუმრისადმი დამო-
კიდებულებისა და გამასპინძლების ეტიკეტის შესახებ, რითაც იმე-
რელი თავს იწონებდა. რ. ერისთავის შთაბეჭდილებით, სტუმართ-
მოყვარეობა იმერეთში ხალხის ზნეობრივ თვისებადღე ამადლებული
ვალდებულება იყო. ძვალსა და რბილში გამჯდარ ამ თვისებასთან
ერთად იმერელთა ყოფა-ქცევისათვის დამახასიათებელ ნიშნებად
მიჩნეულია ფანატიკური ღვთისმშობიშობა და მორწმუნეობა, რისთ-
ვისაც ზუსტად იცავდნენ საეკლესიო წესებსა და უქმეებს. მათ
თვისებად თვლის აგრეთვე უბრალოებას, მაგრამ პრივილეგიური
წოდებისათვის — ეშმაკობასაც. ამწერალი დაინტერესებულა შრო-
მისმოყვარეობის საკითხითაც და შეჰქმნია აზრი, თითქოს იმერლე-
ში ზარმაცები არიან მთიელებთან, განსაკუთრებით კი ღონიერ და
გამრჯე რაჰველებთან შედარებით.

როგორც ვხედავთ, რ. ერისთავი არ შემოფარგლულა მარტო-
ოდენ საცხოვრებელი სახლის ინტერიერისა და მასში განლაგებული
ნივთების მშრალი აღწერას. სტუმარმასპინძლობის ტრადიციასთან
კავშირში მწერალი საოჯახო ნივთების ფუნქციასაც ეხება. ამის შემ-
დეგ მისი დაკვირვების არეში ექცევა საცხოვრებელი ნაგებობების
სხვა ნაწილებიც. იგი გულდასმით გასცნობია სახლის აივანზე და
ფარდულში მოთავსებულ სამეურნეო იარაღებს. მის თვალს შეუმჩ-
ნეველი არ დარჩენია კედელზე ჩამოკიდებული ნამგალი, კუთხეებ-
ში მიყუდებული თოხი, ბარი და ხის გლთან რკინის სახნისით. სა-
ღვინე შარნის ახლოს კედელთან უნახავს ხნულის გასაფხვიერებლად

და მის მოსასწორებლად განკუთვნილი ორი ფარცხი. თვით მარცხი შიგნით დაჰხედდრია ქვებით მოქედილი ხის კვერი და, რაც მთავარია, წნეხი და მიწაში დაფლული ქვევრები. მარნის ახლოს გამართულ ფარდულში მდგარა ქვის უშველებელი, საცეხველი მის დასაფშენელად და ფარდულის შუაში ჩამოკიდებული ლასტი მის გასაშრობად. რ. ერისთავი იქვე აღწერს ოთხ ბოძზე მდგარ ისლით დახტრულ სასიმიინდეს, რომელიც თავისი ფორმით ოთხკუთხა პირამიდულ კალთას აგონებს. მოგვითხრობს იმის შესახებაც, თუ როგორ აშრობდნენ სიმიინდს, როგორ კრეფავდნენ და ამუშავებდნენ მას. ამასთან ერთად გვაცნობს ღომისა ღა სიმიინდის ჩალის კონებად შეკერვისა და ზვინებად დადგმის წესებს. ყოველივე ამის შემდეგ რ. ერისთავი ეხება საქონლის სადგომებსაც. საკარმიდამო ფართობზე თითოეული მათგანის ადგილის ჩვენებასთან ერთად ცალ-ცალკე აღწერს საღორეს, სათხეს, საქათმეს და ბოლოს აღნიშნავს: საჯინი-ბო ცხენებისათვის და ბოსელი რქოსანი საქონლისათვის აქვთ მხოლოდ შეძლებულ მესაქონლეებსა და მთიელებს, ხოლო ქვემო იმერეთში ასეთი ფუფუნება გამოჩაჟლისის სახით გვხვდება¹⁶.

მატერიალური კულტურის სფეროდან აღწერილია იმერელთა ჩაცმულობა მოსახლეობის სოციალური კატეგორიების შიხედვით. უშუალო დაკვირვების საფუძველზე რ. ერისთავმა ნათლად დაინახა, რომ იმერეთში ქალებიც და მამაკაცებიც უმთავრესად ნარმის საცვალს ატარებდნენ. შეძლებულთა შორის საპრესტიჟოდ ითვლებოდა აბრეშუმის საცვალი, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მისგან მამაკაცისათვის პერანგს კერავდნენ, ხოლო ქალისათვის პერანგის ამხანავს. საცვალი შეღებილი ყოფილა ქიაფრად, უფრო იშვიათად კი ენდროთი.

ქალის ძირითად სამოსად მიღებული ყოფილა ქართული თარგის ძალზე უბრალო კაბა, აგრეთვე ზედაკაბა, რომელზედაც ირტყამდნენ ნარმის ან აბრეშუმის სარტყელს მუხლებამდე ან უფრო დაბლა ჩამოშვებული ბოლოებით. ქალები იცვამდნენ აგრეთვე ხალათს გაჭრილი სახელოებით, რომელსაც კერავდნენ შინ დამზადებული ლურჯი ფერის ნარმისაგან. მდიდართა შორის მიღებული ყოფილა დარაიის (შინ დამზადებული განსაკუთრებული სახის აბრეშუმის) ახალუხი და ხალათი, რომელსაც ქიაფრად ან ენდროთი ღებავდნენ. ახალუხს მამაკაცებთან ერთად ქალებიც იცვამდნენ. თავზე მოსახვევად იყენებდნენ ფერად თავსაკრავს და ზემოდან ლეჩაქს, ხოლო სადღესასწაულოდ თავზე ჯერ იხვევდნენ ლეჩაქს, შემდეგ კი თავსაკრავს, რომელსაც ახალგაზრდები ნაქარგებითაც ამშვენებდ-

¹⁶ რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11—16.

ნენ, განსხვავებით ხანშიშესულებისაგან, რომლებიც სადა თანდათან რაღაც ატარებდნენ.

რ. ერისთავის ეპოქაში იმერელი მამაკაცი ქართულ ეროვნულ ტანსაცმელში იყო გამოწყობილი. ის იცვამდა უმთავრესად ლურჯად შეღებილ შარვალს, ახალუხს და ზემოდან რუხი ან შავი ფერის უხეშად ნაქსოვი მაუდის მოკლე ჩოხას ჩაპრილი მოკლე სახელოებით: წელზე ირტყამდა ქამარს ან ნარმის სარტყელს მასზე ჩამოკიდებული ხანჯლით. ფეხზე იცვამდა ქალამნებს და შალის ნაქსოვ პაჭვიებს, რაზედაც იხვევდა წვივსაკრავებს ან ლეკვერთებს, თავზე იხურავდა მაუდის ფაფანაკს.

რ. ერისთავს ისიც შეუნიშნავს, რომ იმერლები ატარებდნენ აგრეთვე „ჩერქეზკას“, ყაბალახსა და ნაბადს, რასაც ჩერქეზებისა და აფხაზების ზეგავლენით ხსნის. მისივე შეხედულებით, მოკლე ქურქი მამაკაცებმა და ქათიბი ქალებმა ქართველებს (იგულისხმებიან ქართლები) მიბაძვით ჩაიცვეს. შემოტანილად მიაჩნია ქოშიცი, რაც სპარსეთიდან ქართლში, ხოლო ქართლიდან იმერეთში გავრცელებულა. მისი აზრით, ქალის ფეხსაცმელად ყაყაბიც უცხოეთიდან გადმოუღლიათ — თურქეთიდან შემოუტანიათ სამეგრელოსა და გურიასში, ხოლო იქიდან იმერეთში. რ. ერისთავი ხედავდა, რომ იმერეთში ვრცელდებოდა ევროპული ფაბრიკული ნაწარმიც, მაგრამ ძირითადად ხმარებაში იყო ეროვნული ტანსაცმელი. დამახასიათებელ თავისებურებად მიიჩნევს სამკაულების გამოყენების წესსაც, რაც ძირითადად ადამიანის ქონებრივ მდგომარეობაზე იყო დამოკიდებული და, ამდენად, მისი სოციალური მდგომარეობის ერთ-ერთ გამოხატულებას წარმოადგენდა¹⁷.

ნარკვევის უდიდესი ნაწილი მეურნეობის სახეობათა შესწავლას დაეთმო, ვინაიდან მისი ავტორის ძირითად მიზანს შეადგენდა იმერეთის სოფლის მეურნეობის დახასიათება. იგი პირველ რიგში გასცნობია ქვეყნის გეოგრაფიულ გარემოს და სამეურნეო პირობებს, როგორც მცენარეთა სახეობებისა და მოსავლიანობის განმსაზღვრელ ფაქტორებს. მწერალს შექმნია შთაბეჭდილება, რომ იმერეთი, რომელიც ადინისტრაციულად ქუთაისის ოლქში შედიოდა და სამ მაზრად იყო დაყოფილი (ქუთაისის, შორაპნის, რაჭის), იმერეთის მაზრის დიდი ნაწილისა და შორაპნის მაზრის მცირედი ნაწილის გამოკლებით, მთავორიანი ადგილია. სამეურნეო ყოფის შესწავლისათვის ავტორს გაუთვალისწინებია გეოგრაფიული კონტრასტულობაც — ერთი რეგიონის ფარგლებში როგორც ვენახოვანი დაბლობების, ისე მარადთოვლიანი მთების არსე-

17 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 9—10.



ზობა, რამდენადაც ნაშრომში რაჟის მთიანეთიც იმერეთის ნაწილია დაა განხილული. მოსავლიანობის სიუხვის ან სიმცირის განმსაზღვრელ ფაქტორად მიჩნეულია აგრეთვე ჰავა, კერძოდ კი ამინდის ცვალებადობა, როგორც ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი მოვლენა¹⁸.

გეოგრაფიული მდებარეობის მიხედვით ნიადაგების შესწავლის საფუძველზე რ. ერისთავმა თვალნათლივ დაინახა ის განსხვავება, რაც არსებობდა მთისა და ბარის მეურნეობაში. მისი გამოანგარიშებით, თანაბარი ზომის ნაკვეთზე ბარში ოთხჯერ მეტი მოსავალი მოდიოდა, ვიდრე მთაში. მნიშვნელოვან ხარვეზად თვლიდა მიწის დამუშავების დაბალ დონესაც, რაც არ ქმნიდა მაღალი მოსავლიანობის გარანტიას.

რ. ერისთავის დაკვირვებით, იმერეთის მოსახლეობის საარსებო საშუალებების ძირითად წყაროს წარმოადგენდა მემინდვრეობა. მარცვლეული კულტურებიდან სიმინდი და ღომი სჭარბობდა ხორბალსა და ფეტვს. შემოდგომაზე დათესილი ხორბლის მოსავალს ივნისში იღებდნენ, მაგრამ ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ხორბლის აღებისთანავე იმ ადგილს ხნავდნენ და ღომს თესდნენ. გეოგრაფიული მდებარეობისა და მოსავლის დამწიფების დროის შესაბამისად სიმინდს უფრო ადრე თესავდნენ მაღლობში, ხოლო მოგვიანებით (აპრილის ბოლოს ან უფრო გვიან) დაბლობში. ადგილის მაქსიმალურად გამოყენების მიზნით სკოდნიათ სიმინდის კვლებს შუა ღობისა და გოგრის დათესვაც. განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდებოდნენ ღომის მოყვანას, რაც მოითხოვდა მიწის ორჯერ დამუშავებას — ნიადაგის დახვნას სიგრძითა და სიგანით. შედარებით განსხვავებული სურათი გამოჩნდა რაჟის მთიანეთის მაგალითზე, სადაც მოჰყავდათ უფრო მეტად ქერი. აგრეთვე ჰეავი და ცერცვი. ესოდენ რთულ სამუშაოებს ემატებოდა ნიადაგის გასუფთავება, სარეველა მცენარეების ამოძირკვა, ურომლისოდაც შეუძლებელი იყო სასურველი შედეგის მიღება. მწერალი დეტალურად აღწერს შრომის რთულსა და დამძლეულ პროცესს, რაც მიწის დამუშავებით იწყებოდა და მოსავლის აღება-დაბინავებით მთავრდებოდა. გვაცნობს სახენელ იარაღებსაც — გუთანსა და კავს, რომელთაგან უფრო მეტად გავრცელებული ყოფილა კავი რკინის სახნისით, ხოლო გუთანი გამოიყენებოდა მხოლოდ შორაჰნის მაზრის ზემო ნაწილში — საჩხერის მიდამოებში¹⁹.

18 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 3—4.

19 იქვე, გვ. 22—25.

პურეულთან ერთად რ. ერისთავი დაინტერესებულია სხვადასხვა კულტურების სახეობებისა და მოსავლიანობის შესწავლითაც. მისი დაკვირვებით, სავაჭრო მნიშვნელობის საქონლიდან ქვემო იმერეთში მოჰყავდათ მხოლოდ თამბაქო, სელი, ალისარჩული და ბამბა. მოსავლიანობა ნაჩვენებია ცალკეული კუთხეების მიხედვით და მიღებულია დასკვნა, რომ მისი რაოდენობა ძირითადად განისაზღვრებოდა სოჯახო მოთხოვნილების საჭიროებით²⁰.

რ. ერისთავი საგანგებოდ ეხება მებაღეობა-მეხილეობას, ჩამოთვლის ხილის ტრადიციულსა და ახლად შემოტანილ სახეობებს, ქართულთან ერთად უთითებს ნაღალაინურ სახელწოდებებსაც და აღნიშნავს, რომ მეხილეობის მაჩვენებლები საოჯახო მოთხოვნილებათა დონეს შეესაბამებოდა; ბაზარზე გასატანად ხილი არ მოჰყავდათ, რასაც იმ გარემოებით ხსნის, რომ მოსახლეობა ვერ იყენებდა მებაღეობის ფართო მასშტაბით განვითარებისათვის ხელსაყრელ ბუნებრივ-კლიმატურ პირობებს²¹.

რ. ერისთავი იმერეთის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სამეურნეო დარგად თვლის მებოსტნეობას, რის შესახებაც საინტერესო ცნობებს გვთავაზობს. ბოსტნეულის სახეობების აღწერასთან ერთად, რასაც ახლავს ლათინური შესატყვისები, იგი აღწერს ბოსტნეულის კერძებსა და მწნილედლსაც მათი გამოყენების რეჟიმის ჩვენებით. ჩამოთვლის ველურ ფხალეულსაც და იმის დამაჯერებელ სურათს ხატავს, რომ იმერეთი ოდითგანვე მეზოსტნეობის განვითარებული კუთხე იყო საქართველოში, ხოლო იმერელთა კვების სისტემაში ბოსტნეულს დიდი ადგილი ეკავა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოყოფს ლობიოს, როგორც ძირითად საკვებს. ისიც შენიშნული აქვს, თუ ბოსტნეულს რაოდენ დიდი გამოყენება ჰქონდა მიცვალებულის სუფრაზე და მარხვაში, მაგრამ იქვე შენიშნავს, რომ ყოველივე ამის მიუხედავად მებოსტნეობის განვითარების დონით იმერეთი ქართლს მაინც ჩამოუვარდებოდა²².

მეცნიერული თვალსაზრისით საყურადღებოა რ. ერისთავის დაკვირვებები მევენახეობა-მელვინეობის შესახებ. მისი შეხედულებით, მურნეობის ამ დარგის განვითარების კულტურა მაღალი მაჩვენებლებით ხასიათდებოდა. ამის საბუთად თვლის ორი სახის ვენახის — მაღლარისა და დაბლარის არსებობას და მრავალი ადგილობრივი ჯიშის გავრცელებას, რომელთაგანაც გამოყოფს ჩხავერს, ჯამურსა და სვანურს. რ. ერისთავს დადგენილი აქვს ვენახის სახეობათა განმ-

20 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 26.
21 იქვე, გვ. 27—28.
22 იქვე, გვ. 29—31.



საზღვრელი ფაქტორებიც. იქ, სადაც სინესტე სჭარბობდა, ამენდ-
ნენ მაღლარს, ხოლო შემადლებულსა და მშრალ ადგილზე ტესობას ანიჭებდნენ დაბლარს. ამის შესაბამისად იმერეთში მაღლა-
რი ხშირი იყო უმეტესად ტენიანი ნიადაგების გამო. აღნიშნული
ფაქტორების მიხედვით განისაზღვრებოდა ღვინის ხარისხიც. ყოვე-
ლივე ეს რ. ერისთავს დასაბუთებული აქვს საკუთარი მასალების ანალი-
ზის საფუძველზე. ისევე, როგორც ეთნოგრაფიულ მონაცემებზე დაყ-
რნობით აღწერს ყურძნის კრეფის და დაწურვის პროცესს, საწნახელს,
სხვა სახის ქურჭელს. ტრადიციული წესების აღწერასთან ერთად, რაც
მას ხალხის ემპირიული ცოდნის მონაპოვრად მიაჩნია, რ. ერისთავმა
საპიროდ სცნო მევენახეობა-მელვინეობის დარგის შემდგომი გა-
უმჯობესება, კერძოდ კი ღვინის დაყენების (დაწმენდის) ტექნოლო-
გიაში ევროპული მიღწევების გამოყენება და ადგილობრივთან ერ-
თად ყურძნის ახალი ჯიშების შემოტანაც²³.

მიწათმოქმედების შესწავლასთან დაკავშირებით მწერალი შე-
ეხო ტყით სარგებლობის პრობლემასაც. როგორც იგი წერს, ერთი
შეხედვით, იმერეთი თითქოს მთლიანად ტყეს მოუცავს და სახლე-
ბიც სიმწვანეშია ჩაფლული, მაგრამ სინამდვილეში იმერეთი ტყიანი
ქვეყანა არ არის. რ. ერისთავის შეხედულებით, ტყიანია მხო-
ლოდ რაჭის მაზრის მთიანეთი და ახალციხე-აჭარის მთისწინეთი. იმე-
რეთის ცენტრსა და სხვა ადგილებში შეინიშნება სამშენებლოდ გა-
მოსადეგი ტყის ნაკლებობა, გარდა მცირედი გამონაკლისისა სახა-
ზინო და საბატონო ადგილების სახით. მწერალი იწონებს სამშენებ-
ლო და საწვავი მასალით სარგებლობის ხალხურ წესს, ტყის რაცი-
ონალურ ექსპლუატაციას, როდესაც ტყის ერთი ნაწილის გაკაფვის
შემდეგ მეორეზე იმ ანგარიშით გადადიოდნენ, რომ გაკაფულ ად-
გილზე ტყე კვლავ მოშენებულიყო. სამავიეროდ, იგი საშიშროებას
ხედავდა ახოს ალების სისტემაში, რაც ახალი სახნავი ნაკვეთების
მოპოვების მიზნით სისტემატურ ხასიათს ღებულობდა. რ. ერისთა-
ვი იქვე აღწერს თვით ახოს ალების წესს, როგორც სამეურნეო ყო-
ფის ერთ-ერთ ადგილობრივ თავისებულებას, რასაც სამეცნიერო
ღირებულება გააჩნია არსებული მოვლენის ეთნოგრაფიული შეს-
წავლისათვის. ყოველივე ამასთან ერთად მწერალი წუხდა ეროვნუ-
ლი სიმდიდრის სხვა გზით გაჩანაგების გამო, რისი საფუძველიც
იყო ძვირფასი ნედლეულის (მუხა, წაბლი, ძელქვა, დაფნა, ბზა) გა-
ტანა რუსეთსა და უცხოეთში²⁴. ამგვარი დამოკიდებულება საბუთია
იმისა, რომ რ. ერისთავის კვლევის შედეგებს სამეცნიერო-თეორი-

23 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32—35.

24 იქვე, გვ. 17—20.



ულთან ერთად ჰქონდა პრაქტიკული მნიშვნელობაც, რისი გათვალისწინებაც ესაჭიროებოდა ეროვნული სიმდიდრის დაცვის ინტერესებს.

მიწათმოქმედების შემდეგ რ. ერისთავი შეეხო მეურნეობის მეორე ისეთ მნიშვნელოვან დარგს, როგორიცაა მესაქონლეობა. ნაშრომიდან ჩანს, რომ მისი შექმნის დროისათვის საკუთრივ იმერეთში მესაქონლეობა ძალზე შეზღუდული მასშტაბით იყო წარმოდგენილი. მსხვილფეხა საქონლის რაოდენობა განისაზღვრებოდა კომლზე ორ-ორი ჯიშისა და ძროხის ოდენობით, ხოლო შეძლებულ ოჯახში რამდენიმე წყვილის ყოლით. აღნიშნული ვითარების მიზეზად მიჩნეულია სათიბებისა და საძოვრების დიდი ნაკლებობა, რის გამო საქონლის საკვებად იყენებდნენ ჩალას, ბუესა და ნეკერს. იმერეთისაგან განსხვავებით მესაქონლეობისათვის ხელსაყრელი პირობები არსებობდა მთიან რაჭაში, სადაც შორაპნის მაზრის ჩრდილოეთი ნაწილის მსგავსად რძის პროდუქტებიდან ყველაფერს ამზადებდნენ, მათ შორის ერბოსაც, მაშინ, როდესაც იმერლები ერბოს საერთოდ არ აკეთებდნენ. იმერეთში ასევე შეინიშნებოდა ცხვრის, თხისა და ცხენის ნაკლებობა, რის გამო აქაური ბაზარი ცხვრითა და მატყლით მარაგდებოდა საქართველოს სხვა რაიონებიდან, ხოლო ცხენებს იძენდნენ როგორც საქართველოს ფარგლებში, ისე ოსეთსა და ყაბარდოში. ცხენს იყენებდნენ საჯდომად და სასაბაზნოდ, უფრო მეტად ამ ფუნქციას ჯორი ასრულებდა²⁵.

✓ მესაქონლეობასთან ერთად ნაშრომში სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი მეფრინველეობის საკითხს. რ. ერისთავი არა მარტო ფრინველთა სახეობებს ეხება, არა მარტო იმას აღნიშნავს, რომ ბუნებრივი პირობების მიხედვით ზოგან ქათამი და ახლად მოშენებული ინდაური მრავლდებოდა, ხოლო წყლიან-ჭაობიან ადგილებში

²⁵ რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 35—38.

შენიშვნა: რ. ერისთავი როდესაც სავაჭრო ურთიერთობის ხასიათს ეხება, აღნიშნავს, რომ იმერეთში ცხვარი თუ ცხენი შემოჰყავდათ აფხაზეთიდან, ოსეთიდან, ყაბარდოიდან, საქართველოდან და ახალციხიდან (из Грузии и из Ахалциха). ამ შემთხვევაში საქართველო, ახალციხე და აფხაზეთი, ოსეთისა და ყაბარდოს მსგავსად, ერთმანეთისაგან იზოლირებულ ქვეყნებადაა სახელდებული. ამ კონკრეტულ ვითარებაში იმ მიუტევებელ შეცდომასთან გვაქვს საქმე, რაც საერთოდ შეინიშნება რევოლუციამდელ ნაწერებში და დღესაც გვხვდება უმთავრესად რუსულენოვან ლიტერატურაში — როგორც სამეცნიეროში, ისე მხატვრულში. მკითხველი კი მიხვდება, რომ ცნება „საქართველოში“ რ. ერისთავი ქართლს გულისხმობს, მაგრამ რითი გამართლება იმერეთთან მიმართებაში აფხაზეთისა და ახალციხის დასახლება დამოუკიდებელი, საქართველოსაგან იზოლირებული, მის ფარგლებს გარეთ მყოფი ქვეყნების სტატუსით?

ბატი და იხვიც, არამედ იმისთვისაც მიუქცევია ყურადღება, თუ ფოთი-თბილისის რკინიგზის გახსნამ რა გავლენა იქონია მეფრინველეობის განვითარებაზე. როგორც იგი წერს, გზის გახსნამდე ფრინველს უმნიშვნელო ფასი ჰქონდა, თანაც მის დაყიდვას უკადრისობდნენ, ხოლო გზის გაყვანის შემდეგ ფრინველიც გაძვირდა და მით ვაჭრობასაც ხალისიანად მოეციდნენ. რ. ერისთავის დაკვირვებით, ეს იყო მხოლოდ ერთი კონკრეტული გამოვლინება იმისა, თუ რკინიგზამ რაოდენ დიდი როლი შეასრულა სოფლად ვაჭრობის განვითარების საქმეში²⁶.

✓ ეთნოგრაფიული ძიებისათვის გარკვეული ღირებულება გააჩნია რ. ერისთავის მონაცემებს აგრეთვე მეფუტკრეობისა და მეაბრეშუმეობის შესახებ. იგი გაცვრით აღწერს ფუტკრის სკას, ეხება თაფლის ხარისხის თაობაზე ხალხურ შეხედულებებს და აღნიშნავს, რომ ამ საქმიანობას უფრო მთიან მხარეში მისდევდნენ²⁷. საკუთრივ იმერელთა ცხოვრებაში მეფუტკრეობა მნიშვნელოვანი სამეურნეო დარგი არ ყოფილა. ამ მხრივ იმერეთის ბარში ბევრად უფრო განვითარებული დარგის სახითაა წარმოდგენილი მეაბრეშუმეობა, რამდენადაც ამის აუცილებელი პირობა იყო თუთის ხეების არსებობა. ამასთან ერთად რ. ერისთავი აღნიშნავს, რომ აბრეშუმის დამზადებაში უმთავრესად ქალები მონაწილეობდნენ, ხოლო მამაკაცები მათ თუთის ფოთლის მოჭრასა და მოტანაში ეხმარებოდნენ. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ნაშრომში ასახული ცნობები აბრეშუმის ჭიის საბინაო პირობების, მისი დაცვის საშუალებების, თვით ჭიის გამოჩეკვისა და მისი მოვლაპატრონობის პროცესის, ჭიის ზრდის საფეხურებისა და შესატყვისი სახელწოდებების შესახებ და ა. შ. რ. ერისთავი გაცნობია აბრეშუმის საბაზრო ფასებსაც და იმ დასკვნამდე მისულა, რომ გაეფართოებინათ ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ესოდენ სასარგებლო წარმოება²⁸.

განხილული საკითხების შესწავლის საფუძველზე რ. ერისთავი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ იმერეთი, რაჭის ჩათვლით, მრავალფეროვანი და ტრადიციული სამეურნეო ყოფით ხასიათდებოდა, რომელსაც ჰქონდა ზოგიერთი დარგის განვითარების პერსპექტივა. ასეთ დარგებად მას მიაჩნდა მევენახეობა-მელვინეობა, მეაბრეშუმეობა, მეთამბაქოება, მებამბეობა, ძვირფასი ხის ჭიშების გამრავლება, განსხვავებით მემომღვრეობისაგან, რომლის მასშტაბები მხოლოდ აღ-

26 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი გვ. 39.

27 იქვე, გვ. 40.

28 იქვე, გვ. 40—43.

გილობრივი მოსახლეობის ყოველდღიურ მოთხოვნილებათა დაკმა-
ყოფილების ფარგლებში თავსდებოდა. სამეურნეო განვითარების
აუცილებელ პირობად რ. ერისთავს ესახებოდა დაუმუშავებელ
წების (ჭაობებისა და ჯაგნარის) ათვისება. მისივე შეხედულებით, ამ
მიმართულებით კვლევა-ძიება მომავალშიც უნდა გაგრძელებულიყო,
ვინაიდან იგი არ ჩემულობდა საკითხის ამომწურავად შესწავლის
პრეტენზიას. მართლაც, რ. ერისთავის შემდეგ ბევრი რამ გაკეთდა,
მაგრამ შექმნილ სამეცნიერო მემკვიდრეობაში კვლავაც საპატიო
ადგილი უჭირავს განხილულ ნაშრომს. როგორც იმერეთის, ისე სამეგ-
რელოს და ლეჩხუმის შესახებ დაწერილი ნაშრომებით, რომლებიც
აქ მიმოვიხილეთ, რ. ერისთავმა კეთილსინდისიერი და განსწავლუ-
ლი დამკვირვებლის მისია შეასრულა დასავლეთ საქართველოს ეთნო-
გრაფიული შესწავლის საქმეში.



ეთნოგრაფიის სფეროში მუშაობა რ. ერისთავმა დაიწყო მაშინ,
როდესაც რუსეთსა და დასავლეთის ქვეყნებში ეთნოგრაფია დამო-
უკიდებელ სამეცნიერო დარგად ყალიბდებოდა. ეს მოვლენა დაკავ-
შირებულია კაპიტალისტური ურთიერთობის ფართო მასშტაბით
განვითარებასთან, როდესაც ეთნოგრაფია, ისევე როგორც მეცნი-
ერების სხვა დარგები, ბურჟუაზიის სამსახურში ჩადგა და ვითარ-
დებოდა ცალკეული ქვეყნების სოციალურ-ეკონომიკური მდგომა-
რეობის, პოლიტიკური ამოცანებისა და ეროვნული ინტერესების
შესაბამისად. იმ ქვეყნებში, რომლებიც სხვისი ტერიტორიების დაპ-
ყრობისა და სხვა ხალხების დამორჩილების პოლიტიკას ახორცი-
ელებდნენ, ეთნოგრაფიის ძირითად მიზანს შეადგენდა დამორჩილე-
ბული ხალხების ყოფისა და კულტურის შესწავლა, რათა „ველუ-
რების“ ცხოვრებაში ცივილიზაციის გავრცელების მოტივით გაემი-
თლებინათ კოლონიური ჩაგვრის პოლიტიკა და შეემუშავებინათ
მათზე ბატონობის ეფექტური მეთოდები. ასეთ ქვეყნებში საეუთ-
არი ხალხის ეთნოგრაფიულ შესწავლას შედარებით ნაკლები ყურად-
ღება ექცეოდა. ამ მხრივ სულ სხვა მიზანდასახულობის წინაშე აღ-
მოჩნდა ეთნოგრაფია იმ ქვეყნებში, რომლებიც ნაციონალურ ჩაგვ-
რას განიცდიდნენ. აქ ეროვნული თვითმყოფადობის ერთ-ერთ მყარ
საფუძველს წარმოადგენდა საუკუნეებს გამოვლილი ყოფის, კულ-
ტურისა და ტრადიციების შენარჩუნება, რაც თავის მხრივ მოითხოვ-
და სათანადო მონაცემების გამოვლინებას, კვლევას და მასებში მისი
ცოდნის განმტკიცებას. ამ საპატიო ამოცანის შესრულებაში მთავა-

რი როლი დაეკისრა ეთნოგრაფიას, რაც საკუთარი ხალხის შესწავლის მიმართულებით ვითარდებოდა და ეროვნულ-გამათვისებელი მოძრაობის ინტერესებს ემსახურებოდა.

საკუთრივ ერთი ქვეყნის შიგნითაც (მაგალითად, რუსეთში) ეთნოგრაფია ორი სხვადასხვა მიმართულებით ვითარდებოდა. განვითარების პირველი მიმდინარეობა იყო კონსერვატიული, რეაქციული, რომელიც გამოხატავდა გაბატონებული კლასების ინტერესებს. ამ გზას ადგა აზნაურულ-შემამულური და სახელისუფლო ეთნოგრაფია — ივანდელი მემამულურ-ბურჟუაზიული ეთნოგრაფია. ამავდროს ეთნოგრაფიაში არსებობდა პროგრესული — რაზნოჩინული, რევოლუციურ-დემოკრატიული მიმდინარეობა. ბრძოლა ამ ორ მიმართულებას შორის მაგისტრალურად გასდევს რუსული ეთნოგრაფიის ისტორიას²⁹.

მანამდე, ეთნოგრაფიული მეცნიერების ორი სხვადასხვა მიმართულებით განვითარების კვალობაზე ერთ შემთხვევაში კოლონიურ ეთნოგრაფიას უპირისპირდებოდა ეროვნული ეთნოგრაფია, ხოლო მეორე შემთხვევაში ერთიმეორეს ემიჯნებოდა რეაქციული და პროგრესული მიმდინარეობანი. ამიტომ გამომსახველობითი სისრულე აკლია მტკიცებას, თითქოს „მე-19 საუკუნიდან ეთნოგრაფია საერთოდ კოლონიალიზმის იარაღად იქცა და ჩამორჩენილ ხალხთა შემსწავლელ მეცნიერებად ჩამოყალიბდა“³⁰. ამ ცალმხრივი ფორმულირების მიხედვით იქმნება შთაბეჭდილება, რომ რუსეთში, ბალკანეთის ქვეყნებში, კავკასიაში თუ მსოფლიოს სხვა რაიონებში ეთნოგრაფია საკუთარი ზღვების ყოფისა და კულტურის შესწავლის ნიადაგზე არ ვითარდებოდა. ეთნოგრაფიის ისტორია არსებითად საპირისპირო ვითარებას ასახავს. სამაგალითოდ იკმარება ისევ რუსეთის ეთნოგრაფია, რომელიც პირველ რიგში თვით რუსი ხალხისა და რუსეთის იმპერიაში შემავალი ხალხების შესწავლის ფართო გეგმებს ემყარებოდა. ამ გეგმების განხორციელების ორგანიზაცია ითავა წიგნის შესავალში ხსენებულმა რუსეთის გეოგრაფიულმა საზოგადოებამ. როდესაც ამ საზოგადოების ბაზაზე რეგიონალური განყოფილებებიც შეიქმნა, ხოლო პირველი ასეთი განყოფილება თბილისში დაარსდა, რ. ერისთავი გატაცებით ჩაება ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში. მისთვის, როგორც ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესწავლით დაინტერესებული მოღვაწისათვის, დიდი მონაპოვარი იყო მეცნიერებისა და კულტურის კერის შექმნა კავკასიის

²⁹ С. Токарев. История русской этнографии. М., 1966, с. 11.

³⁰ გ. ჩიტაია, ლ. ფრუიძე, ქართული ისტორიოგრაფიის მნიშვნელოვანი შენაძენი, ქ. „ცისკარი“, 1974, № 5, გვ. 149.



მუზეუმის სახით, რომლის პირმოთა ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი. რ. ერისთავმა, როგორც რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილების აქტიურმა წევრმა და სამუზეუმო მუშაობის ენთუზიასტმა, დიდი ამაგი დასდო მუზეუმის დაფუძნებისა და განვითარების საქმეს. შესანიშნავმა ეთნოგრაფმა იცოდა, თუ ეროვნული კულტურის აღორძინებისა და პოპულარიზაციისთვის რაოდენ დიდი როლის შესრულება შეეძლო მუზეუმის ექსპოზიციას, მის ფონდებსა და კოლექციებს. მასთან ერთად სამუზეუმო საქმის სხვა მესვეურებმაც მშვენივრად იცოდნენ, რომ დაწყებული მუშაობის წარმატებით განვითარება დამოკიდებული იყო კოლექციების შერჩევა-შეგროვებასა და კლასიფიკაციაზე, ხოლო მისი განხორციელება საჭიროებდა კვალიფიკური სპეციალისტების შემოკრებას. კადრებს უყოლობის პირობებში ასეთი რთული ამოცანის წინაშე აღმოჩნდა მუზეუმის დირექცია 1955 წელს, როდესაც დღის წესრიგში დადგა ისტორიული და ეთნოგრაფიული კაბინეტების ექსპონატების დანუსტება-კლასიფიკაციის საკითხი. ასეთი სამუშაოს შესრულება შეეძლო მხოლოდ განსწავლულ ეთნოგრაფს, რომელიც ნივთის რაობის გარკვევასთან ერთად მის ადგილობრივ სახელწოდებასაც ღაადგენდა. მუზეუმის მესვეურებმა ასეთ პიროვნებად სცნეს რ. ერისთავი, რომელსაც ამ დროისათვის დამსახურებული ავტორიტეტი ჰქონდა მოხვეჭილი გაზეთ „კავკაზ“-ში გამოქვეყნებული ეთნოგრაფიული წერილებით თუ მის მიერვე შეკრებილი ფოლკლორული მასალებით. ამიტომ იგი მიწვეულ იქნა მუზეუმში, სადაც მან ეს დავალება შეასრულა ხელშეკრულებით გათვალისწინებულ ვადებში.

იმავე წელს მუზეუმის მდივანი და კავკასიური განყოფილების ბიბლიოთეკარი ა. ბერჟე მოულოდნელად სპარსეთში მიავლინეს. მისი წასვლა რომ არ დაბრკოლებულიყო, უნდა მოენახათ ისეთი კაცი, რომელიც არა მარტო ამ მოვალეობის შემსრულებლად გამოდგებოდა, არამედ მუზეუმისა და ბიბლიოთეკის ქონებასაც ზღწერა-შემოწმების გარეშე ჩაიბარებდა. საზოგადოების მესვეურებმა ამ შემთხვევაშიც რ. ერისთავს მიმართეს, რომლისაგან თანხმობის მიღების შემდეგ განყოფილების გამგებელმა კომიტეტმა მუზეუმის დირექციასთან შეთანხმების გარეშე მიიღო გადაწყვეტილება მუზეუმის მდივანად და განყოფილების ბიბლიოთეკარად რ. ერისთავის დროებით დანიშვნის შესახებ. ა. ბერჟეს დაბრუნების შემდეგ რ. ერისთავმა კომიტეტს წარუდგინა დაკისრებული სამუშაოს შესრულების ანგარიში. მაშინდელი ოქმებიდან ჩანს, რომ ამ ანგარიშთან ერთად



რ. ერისთავმა კომიტეტს პირველმა წარუდგინა აგრეთვე მუზეუმის კატალოგების ნიმუშები. როგორც მისი ანგარიში, ისე კატალოგიზაციის პროექტი დასკვნისათვის გადაეგზავნა მუზეუმის დირექციას, ხოლო დაკისრებული მოვალეობის კვალიფიციურად შესრულებითავეს რ. ერისთავს მადლობა გამოეცხადა.

მუზეუმის ფონდებში მუშაობის დროს რ. ერისთავმა შეადგინა იმ ნივთების სია, რომლებიც მოკლებული იყვნენ სამუზეუმო ექსპონატების ღირსებას და კატალოგიდან ამოღებას იმსახურებდნენ. როგორც ჩანს, მუზეუმის დირექცია ბოლომდე ვერ გაერკვა რ. ერისთავის წინადადების ჰერმეტიკურობაში და კატალოგიდან ამოუღიათ მის მიერ დასახელებული ნივთების მხოლოდ ერთი ნაწილი, მაგრამ ამ ფაქტის მნიშვნელობა ის არის, რომ მუზეუმის კატალოგიზაციის პირველ ავტორად გვევლინება რ. ერისთავი, რომლის მიერ წარდგენილი პროექტის შესაბამისად მაინც განუხორციელებიათ ზოგიერთი ღონისძიება.

მუზეუმის დაარსების პირველ წელს მას ხელმძღვანელობას უწევდა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილების გამგებელი კომიტეტი. 1853 წელს კი არჩეულ იქნა დირექცია სამი წევრის შემადგენლობით, რომელთა შორის ყველაზე დიდი უფლებებით სარგებლობდა ე. წ. დირექციის თავმჯდომარე. მას ექვემდებარებოდა ორი დირექტორი, რომელთაგან ერთი განაგებდა ეთნოგრაფიის დარგს. როგორც წესი, მუზეუმის ადმინისტრაციაში დროდადრო ცვლილებები ხდებოდა, რაც ზოგჯერ მოითხოვდა ახალი კადრების შერჩევას. დირექციის შემადგენლობაში ასეთი ცვლილება მოხდა 1855 წელსაც, როდესაც გამგებელმა კომიტეტმა მუზეუმის დირექტორი ეთნოგრაფიის დარგში ვ. სოლოგუბი ამ თანამდებობიდან გაათავისუფლა და განყოფილების საერთო კრებაზე მის შემცვლელად წამოყენებულ იქნა ორი კანდიდატურა — იმ დროისათვის უცვლელ სახელმძღვანელო მეცნიერის ი. ბარტოლომეისა და რ. ერისთავისა. როგორც კრების ოქმშია აღნიშნული, 24 წევრიდან ნახევარმა ხმა მისცა ი. ბარტოლომეის და ნახევარმა რ. ერისთავს. ხმების თანასწორი გაყოფა გვიჩვენებს, თუ რაოდენ დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა რ. ერისთავი ეთნოგრაფიის დარგში. კენჭისყრის ასეთი შედეგები აღიარება და დადასტურება იყო იმისა, რომ რ. ერისთავი საფუძვლიანად ერკვეოდა სამუზეუმო საქმის სპეციფიკაში და შეეძლო მისი ხელმძღვანელობა. ასე რომ არ ყოფილიყო, ქართველი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე მეტოქეობას ვერ გაუწევდა ცნობილ მეცნიერსა და მაღალი ჩინის მქონე რუს მოხელეს. ეს მეტოქეობა იმდენად აშკარა იყო, რომ კრებამ საბოლოო გადაწყვეტილება ვერ მიიღო. საქმეში ჩაერია გამგებელი კომიტე-

ტი და დირექტორად დანიშნეს ი. ბარტოლომეი იმ მოტივით, რომლის შედარებით მუდმივად იმყოფებოდა თბილისში, ხოლო ქუთაისში მუშაობის გამო რ. ერისთავი ვერ შეძლებდა სამუშეო საქმიანობაში სისტემატურ მონაწილეობას. კომიტეტის გადაწყვეტილება საერთო კრებამაც დაამტკიცა, მაგრამ ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია არა ამ გადაწყვეტილების საფუძველი, არამედ ის ფაქტი, რომ 1855 წელს რ. ერისთავმა სამუშეო საქმიანობაში დამსახურებული ავტორიტეტი მოიხვეჭა. სწორედ ამ წელს აირჩიეს ის რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილების ნამდვილ წევრად. ყოველივე ეს გვიჩვენებს, რომ რ. ერისთავი ეთნოგრაფიაში მუშაობას ორი მიმართულებით ავითარებდა — წერდა შრომებს და ეწეოდა სამუშეო საქმიანობას. მან როგორც ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის საუკეთესო მცოდნე დიდი როლი შეასრულა კავკასიური მუზეუმის ზრდასა და განვითარებაში, მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კოლექციების შეგროვებაში, კლასიფიკაციაში, რაობის განსაზღვრასა და კვალიფიკატორ აღწერილობაში. ასეთი დამსახურების გამო რ. ერისთავმა მტკიცედ დიმიკვიდრა თავისი ადგილი სამუშეო საქმის განვითარებაში, ჩვენი დიდი სამეცნიერო და კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულების საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ისტორიაში.

*
*
*

რ. ერისთავი ტიპური წარმომადგენელია ეროვნული ეთნოგრაფიისა, რომელიც ემსახურებოდა ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის კვლევის, ტრადიციულ თავისებურებათა გამოვლინების, მისი ღირსების დაფასებისა და ეროვნული მემკვიდრეობის დაცვის ამოცანებს. თავისი შემოქმედებითი მოღვაწეობა რ. ერისთავმა იმთავითვე ამ გზით განავითარა. მან სიყრმიდანვე ისე შეიყვარა ქართველი გლეხი და მისი ყოფა როგორც ქართული მწერლობა და სიტყვიერება. ის ჯერ კიდევ მოწაფეობის დროს აკვირდებოდა ქართულ სოფელს, გულმოდგინედ სწავლობდა მშრომელი ხალხის ცხოვრებას, ტრადიციებს, წეს-ჩვეულებებს, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, ზალხურ ლექსებს თუ სიმღერებს და ამ გზით დაგროვებულ მასალას უხვად იყენებდა თავის მხატვრულ ნაწარმოებებში. რ. ერის-

31 რ. ერისთავის სამუშეო საქმიანობის შესახებ არსებული ოქმები და სხვა რიგის დოკუმენტები თავის დროზე გამოამუშეურა და მიმოიხილა გივი ჟორდანიამ (იხ. გ. ჟორდანიას, კავკასიური მუზეუმის დაარსება, თბ., 1951).

თავის მიერ გამოყენებული ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული საღმრთო წყაროს, ისევე როგორც ასეთივე მასალა ედო საფუძვლად მის ეთნოგრაფიულ წერილებს. ერთიმეორესთან ასე მჭიდროდაა დაკავშირებული მწერალი და ეთნოგრაფი, მისი მხატვრული შემოქმედება და სამეცნიერო მემკვიდრეობა. რ. ერისთავმა ქართულ მწერლობასთან ერთად ეთნოგრაფიაც ეროვნული კულტურის გამომზეურებისა და შენარჩუნების ინტერესებს დაუქვემდებარა და სწორედ ამიტომ არის ის ეროვნული ეთნოგრაფიის ერთ-ერთი წარმომადგენელთაგანი.

ცნობილია, რომ 10—11 წლის რ. ერისთავი თავის ლექსებს უკითხავდა სკოლის ამხანაგებს და სოფლის გოგო-ბიჭებს, მაგრამ მისი ბავშვობისდროინდელ ლექსებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამიტომ მის პირველ ლექსად მიჩნეულია „დარიგება“, რომელიც დაუწერია 1844 წელს. ეს და მეორე ლექსი „ყვავილს“ პირველად დაიბეჭდა ჟურნალ „ცისკრის“ გამოსვლის პირველსავე წელს („ცისკარი“, 1852 წ. № 7)³². ეს ფაქტები გვიჩვენებენ, რომ სწავლის პერიოდში რ. ერისთავი პოეტურ წვრთნას გადის, ხოლო პოეზიაში ნამდვილ შემოქმედებით მუშაობას იწყებს სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ. გამნაზიაში ყოფნის წლები მისთვის ასევე მოსამზადებელი საფეხური ჩანს ეთნოგრაფიაში მუშაობისათვის. უნდა ვიფიქროთ, რომ რ. ერისთავი ამ პერიოდში ეცნობოდა სპეციალურ ლიტერატურას და სოფელში ყოფნის დროს აკეთებდა ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებსაც, მაგრამ ისევე როგორც პოეზიაში, ეთნოგრაფიის სფეროშიც ის გეგმაზომიერ და ინტენსიურ მოღვაწეობას იწყებს სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ. მაშასადამე, ერთდროულად მოხდა რ. ერისთავის როგორც მწერლისა და ეთნოგრაფის დაჯაყება, მაგრამ მაშინდელ პირობებში რუსულ ენაზე ბეჭდვის მეტი შესაძლებლობის გამო ის როგორც ეთნოგრაფი უფრო ადრე გამოვიდა სამოღვაწეო ასპარეზზე, ვიდრე როგორც მწერალი.

1846 წლის 29 მაისს რ. ერისთავმა თარგიმნად მუშაობა დაიწყო თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საოლქო სამმართველოში. ამ დროიდან ის ბევრს მოგზაურობდა როგორც საკუთრივ თუშ-ფშავ-ხევსურეთში, ისე საქართველოს სხვა კუთხეებში — პირველ ყოვლისა კახეთში. მოგზაურობაში უშუალოდ ეცნობოდა ისტორიულ ძეგლებს, სოფლის სტრუქტურას, კიდევ უფრო უახლოვდებოდა ხალხს და აგროვებდა მრავალმხრივ საინტერესო მასალებს, მაგრამ ზოგჯერ საქართველოს წარსულით დაინტერესებულ პირებსაც ეხმარებოდა და

32 შ. ვაშაყმაძე, რაფიელ ერისთავი, თბ., 1962, გვ. 80.

კვალიფიციურ მემკვიდრეობას უწევდა. მაგალითად, 1847 წელს რ. ერისთავი და მისი მამა დავითი სოფ. მატანში შეხვდნენ გამოჩენილ ქართველოლოგს აკადემიკოს მარი ბროსეს, რომელიც აქედან მიუწვევიათ თავიანთ სოფელ ქისტაურში. აქ ორი დღით (20 და 21 სექტემბერი) სტუმრობისა და საქართველოს წარსულზე საუბრის შემდეგ რ. ერისთავმა და მისმა მამამ მ. ბროსე ამოგზავრეს ივრის ხეობაში და თიანეთში შეახვედრეს ა. ზისერმანს — კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიისა და ისტორიის ერთ-ერთ ცნობილ მკვლევარს, რომელიც მაშინ (1844-1848 წწ.) თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის უფროსის თანაშემწედ იმყოფებოდა. ივრის ხეობაში მ. ბროსე რ. ერისთავის უშუალო მონაწილეობით იკვლევდა ისტორიულ ძეგლებს და წარწერებს. ამ ხანმოკლე შეხვედრამ ისინი დაამეგობრა, რაც შემდეგ წლებშიც გრძელდებოდა. რ. ერისთავი ასევე მჭიდრო ურთიერთობაში იმყოფებოდა მრავალ სხვა სწავლულთან. ეთნოგრაფიისა და ისტორიის სფეროში მისთვის საინტერესო საკითხების კვლევისათვის სასარგებლო იყო შემოქმედებითი ურთიერთობა ისეთ პირებთან, როგორიც იყვნენ: პლატონ იოსელიანი, დიმიტრი ყიფიანი, ნიკო ხიზანაშვილი, დავით ხიზანაშვილი, ბესარიონ ნიჟარაძე, ა. ბერძენი, ი. ბარტოლომეი, ნ. ხანიკოვი და სხვები. ზოგიერთ მათგანთან რ. ერისთავს მიმოწერა ჰქონდა უმთავრესად საქართველოს ეთნოგრაფიისა და ისტორიის საკითხებზე, საიდანაც ჩანს, რომ ერისთავი არა მარტო თავისთვის საინტერესო საკითხების გარკვევაზე ზრუნავდა, არამედ სხვებსაც სასარგებლო ფაქტების მიწოდებით თუ სათანადო რჩევის მიცემით ეხმარებოდა.

თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საოლქო სამმართველოში სამსახურისა (1846 წლის 29 მაისიდან 1848 წლის 23 აპრილამდე) და თბილისში კავკასიის მეფის ნაცვლის კანცელარიაში მუშაობის პერიოდში (1851—1855 წწ.) რ. ერისთავი სწავლობდა აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხებს, ხოლო კვლევის შედეგებს სტატიების სახით აქვეყნებდა გაზეთ „კავკასი“-ის ფურცლებზე. ეთნოგრაფიულ წერილებში, რომლებიც ძირითადად თავსდება რ. ერისთავის საზოგადოებრივი, ლიტერატურული და სამეცნიერო მოღვაწეობის პირველ პერიოდში (1845—1857 წწ.), ავტორის მიერ მიკვლეული ახალი ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე აღწერილი და განხილულია ქართველი ხალხის საზოგადოებრივი ყოფისა და რელიგიური აზროვნების რიგი თავისებურებანი.

აღრინდელი წერილების უმრავლესობა ბარის მოსახლეობის ყოფას შეეხება. ერთ-ერთ მათგანში აღწერილია საცხოვრებელი ნაგებობანი მოსახლეობის სოციალური კატეგორიების მიხედვით.



უშუალო დაკვირვების საფუძველზე სტატიაში აღინიშნა, რომ მემორანდუმის მუღებში უმრავლესობა ცხოვრობდა ხის, უმცირესობა კი ქვის სახლებში, ხოლო გლეხის საცხოვრებელს წარმოადგენდა წნული სახლი ორი განყოფილებით — ოჯახის სამყოფითა და საწყობით. როგორც წესი, სამყოფ განყოფილებაში გამართული ჰქონიათ კერაც. აქვე მიმდინარეობდა ქალთა საქმიანობა — ძაფის დართვა და ქსოვა.

ავტორის დაკვირვებით, პურისა და სიმინდის მოსავლიანობა ოჯახური მოთხოვნილების მასშტაბით განისაზღვრებოდა, ცხვრის მომრავლებას ზოგიერთი თავადი ან თუში მისდევდა, ხოლო არსებული პირობები განსაკუთრებით ხელსაყრელი ყოფილა მეღორეობის განვითარებისათვის.

დამსწრის შთაბეჭდილებათა სახითაა აღწერილი კახეთის მოსახლეობის ერთ-ერთი დიდი დღესასწაული ალავერდობა. დღეს მხოლოდ გამოკითხვით შეიძლება ნაწილობრივად აღვადგინოთ ის სურათი, რაც რ. ერისთავმა იხილა ოჯახების მიერ დადგმული კარვების, ყველგან დანთებული ცეცხლის და მრავალფეროვანი რიტუალის სახით. აღწერილია აგრეთვე ღვინის მსვლელობა, მსხვერპლშეწირვის წესი (ხევწნა-ვედრების პროცესი, ბაზრობა, ჯირითი, გართობათამაშობანი. ყოველივე ამასთან ერთად მწერალი ეხება იმ დროისათვის ჯერ კიდევ შემორჩენილ ლეკიანობას, ღამ-ღამობით ყაჩაღობას და ხალხის დატყვევების ფაქტებს, როგორც მძიმე სოციალურ მოვლენას მრავალტანჯული კახეთის მოსახლეობისათვის³³.

ეთნოგრაფიული პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს რ. ერისთავის წერილს ფრინველებზე ნადირობის შესახებ³⁴. ამ შემთხვევაშიც მას საშუალება ჰქონდა აღეწერა მიმინოს მოშინაურობის, გაწვრთნისა და მისი გამოყენებით ზოხობზე ნადირობის წესი კახეთში, ხოლო პარალელური მასალა დაემოწმებინა ჭარ-ბელაქნის ლეკთა ცხოვრებიდან.

ქართველი ხალხის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისა და მასთან დაკავშირებული რიტუალების შესწავლისათვის პირველხარისხოვანი წყაროს მნიშვნელობა ენიჭება რ. ერისთავის არაერთ წერილს. ამ მხრივ აღსანიშნავია გაზეთში გამოქვეყნებული სტატია ამინდის რეგულირების მიზნით მოქმედი იმ ჩვეულებს შესახებ, რაც ლაზარობის სახელმწოდებით იყო ცნობილი. რ. ერისთავის მიერ ფიქსირებული ფაქტობრივი მონაცემები, სახელდობრ, ტაროსის ღვთაება ელიასადმი თხოვნა-ვედრების გამომხატველი ლექს-სიმღერები და აღწერილი რიტუალი წარმოდგენას გვიქმნიან იმის შესა-

³³ Р. Эристов. Письма из Кахетии, «Кавказ», №№ 25—26.

³⁴ Р. Эристов. Охота за фазанами в Кахетии, «Кавказ», 1847, № 20.

ზებ, თუ როგორ სრულდებოდა წვიმის გამოთხოვის წესი გვჩვენებს ანობის პერიოდში, ხოლო მისგან განსხვავებული ჩვეულება გაუთავებული წვიმიანობის დროს³⁵.

კახეთის ბარში ფიქსირებულ ამ მონაცემებთან ერთად საინტერესოა მის მთიანეთში, სახელდობრ, სოფელ თიანეთში აღწერილი ჩვეულება, რომლის შესრულების პროცესიც საკუთარი თვალთაშინაზს³⁶. როგორც მწერალი მოგვითხრობს, თიანეთში მუშაობის პერიოდში, ერთხელ, მდ. ივრის ნაპირზე მდგარს შეუნიშნავს, რომ მზინ დღეს ფეხშიშველა გოგონების შეიდი წყვილი გუთანში შეება და სახენელი იარაღი მდინარეში შეათრის, წყალში რამდენჯირმე გაატარ-გამოატარეს და დასველებულები დაიშალნენ. ამის მნახელი პოეტი ერთბაშად ვერ გარკვეულა შესრულებული აქტის მნიშვნელობაში. მაგრამ ერთ-ერთ თიანელთან გასაუბრების შემდეგ შეუტყვია, რომ მას ერქვა „წვიმის ზენა“, რაც ასევე ამინდის რეგულირების მაგიურ საშუალებათა ზერხს განეკუთვნებოდა და რაც „წყლის მოხვნის“ სახელწოდებით შემდგომი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგადაც დადასტურდა³⁷.

რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა საკითხებიდან რ. ერისთავი დაინტერესებულა ე. წ. „დაძლევის“ რიტუალის შესწავლით, რომლის აღწერილობასაც იძლევა ყოფაში მოქმედი ჩვეულების სახით. მისი დაკვირვებით, ციებრს თავიდან აცილების პირობად ხალხი მიიჩნევდა გაზაფხულზე მერცხლის დაძლევას, ე. ი. მისი გამოჩენის დროისათვის სათანადო წესის შესრულებას, სახელდობრ, სახლიდან გასვლამდე ღვინის დაღვას. რ. ერისთავი აღწერს სხვა შემთხვევებთან დაკავშირებით მოსალოდნელ უსიამოვნებათა თავიდან აცილების მიზნით შესასრულებელ წესებსაც, ისევე, როგორც გვაცნობს ლეგენდებს გლეხების სამეფოს, ბუების წარმოშობის შესახებ და შესაბამის ხალხურ შეხედულებებს³⁸.

ქართველი ხალხის ყოფაში მწერლის ეპოქაში მოქმედი წეს-ჩვეულებებიდან, სახელდობრ ხალხურ სანახაობათა სფეროდან,

³⁵ Р. Эристов. Лазаре, «Кавказ», 1847, № 10.

³⁶ Р. Эристов. Воспоминания о холере, «Кавказ», 1848, № 46.

³⁷ გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, IV, თბ., 1928, გვ. 224; ს. მაკალათია, შესვთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 111; გ. ჯალაბაძე, მემინდერობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1986, გვ. 262—263 და სხვ. გ. ჯალაბაძის აზრით, „წყლის მოხვნის წესი ძირითადად ზარისა და ზეგანის სოფლებისათვის იყო დამახასიათებელი“ (გვ. 263).

³⁸ Р. Эристов. Признак весны, царство кукушек, происхождение сов. «Кавказ», 1849, № 18.

ერთ-ერთ მრავალმხრივ საინტერესო მოვლენას წარმოადგენდა რეცეპცია³⁹, რაც ყველიერის პერიოდში სრულდებოდა. რ. ერისთავი მოკლედ აღწერს ბერიკაობას, როგორც სანახაობით ჩვეულებას, გვაცნობს მასში მონაწილე პერსონაჟებს თითოეული მათგანის ფუნქციის ჩვენებით, კარდაკარ ჩამოვლისა და სურსათის მოკრეფის წესს და თვით ამ ჩვეულების არსს. ბერიკაობით დაინტერესებულ სწავლულთა შორის რ. ერისთავმა ერთ-ერთმა პირველთაგანმა აღწერა ეს ჩვეულება და მიუთითა, რომ ეს საგაზაფხულო დღესასწაული სრულიად გაუგებარი იყო არამც თუ ბიუროკრატი მოხელეებისათვის, არამედ საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მკვიდრთათვისაც, რომლებიც ამ სანახაობით წესს თავად არ ასრულებდნენ. აღნიშნული ვითარების დამადასტურებელი უნდა იყოს თვით მწერლის მიერ აღწერილი შემთხვევა, როდესაც გზად შემხვედრი ორი ფშავლისათვის ბერიკებს ღვინო წაუბრებოდათ, ხოლო „დაზარალებულთა“ ჩივილის ნიადაგზე რუს მოხელეებს ბერიკები გაუბრალებდნენ. ფშაველები რომ ამ ჩვეულების არსში ჩახედულნი ყოფილიყვნენ, დახმარებისათვის რუს მოხელეებს არ მიმართავდნენ და თვით ეს მოხელეებიც ბერიკებს მძარცველებად არ მიიჩნევდნენ.

ბარის მოსახლეობის ტრადიციებისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლისადმი მიძღვნილი წერილების სერიიდან საყურადღებოა სტატია ქართული ქორწილის შესახებ⁴⁰, რომელშიც, მისი სახელწოდების შესაბამისად, მხოლოდ ქორწილია აღწერილი. ავტორი არ ეხება საქორწინო ურთიერთობის ყველა საფეხურსა და რიტუალს. დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობებისა და თვით ნიშნობის წესებისაგან გვერდის ავლით, სტატიაში თხრობა იწყება მაყრიონის გასტუმრების აღწერით. ავტორი შემდეგ გვაცნობს საქორწინოდ მზადებას ქალისა და ვაჟის ოჯახში, ქალის ოჯახში მაყრიონის მიღების ცერემონიალს, გამასპინძლების წესს, ჯვრისწერისა და ვაჟის ოჯახში შეხვედრის პროცესს. ასევე ნაჩვენებია მხარეთა ვალდებულებანი ქორწილის მსვლელობაში. ცეკვა-გართობის ხასიათი, მეჯვარის მოვალეობა და ა. შ. ერისთავი ერთ-ერთი სწავლულია, მრავალ სხვა დამკვირვებელთან ერთად, რომელმაც თავისი აღწერილობით გარკვეული წვლილი შეიტანა ქართული საქორწინო ტრადიციების შესწავლის საქმეში.

ბარის მოსახლეობის შესახებ გამოქვეყნებული ზემოხსენებული

³⁹ Р. Эристов. Маскарад грузинской черни, «Кавказ», 1849, № 16.

⁴⁰ Р. Эристов. Свадьба у грузин, «Кавказ», 1847, № 14.

წერილები, ისევე როგორც არაერთი სხვა სტატია თუ გამოქვეყნებული მასალები უპირველეს ყოვლისა პირველხარისხიანი ეთნოგრაფიული წყაროებია. ყოველი მათგანი საბუთია იმისა, თუ როგორი სიყვარულითა და პასუხისმგებლობით იწერდა ეთნოგრაფიულ მასალებს რ. ერისთავი. ამ მასალებზე დაყრდნობით გაზეთისთვის დაწერილმა ეთნოგრაფიულმა ეტიუდებმა მწერალს სულ მალე დამსახურებული ავტორიტეტი მოუხვეჭეს, მაგრამ რ. ერისთავის, როგორც ეთნოგრაფის სახელი, კიდევ უფრო გახმაურდა იმის შემდეგ, რაც მკითხველი გაეცნო მის მრავალმხრივ საყურადღებო ნაშრომს ქართველ მთიელთა შესახებ. ეს ნაშრომი პირველად ნაწილ-ნაწილ დაიბეჭდა გაზეთ „კავკაზ“-ში (1854 წ. №№ 43, 45-47, 49-52), ხოლო შემდეგ შევსებული გამოკვლევის სახით გამოქვეყნდა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილების ჟურნალში⁴¹ 1855 წელს, ე. ი. სწორედ იმ წელს, როდესაც რ. ერისთავი როგორც აღიარებული ეთნოგრაფი და სახელმოხვეჭილი საზოგადო მოღვაწე ამავე საზოგადოების ნამდვილ წევრად აირჩიეს. რ. ერისთავის დიდი დამსახურება ასევე აშკარად იქნა აღიარებული სხვა სამეცნიერო-საგანმანათლებლო და კულტურულ-საზოგადოებრივ ორგანიზაციებში. ის იყო კავკასიის სასოფლო-სამეურნეო საზოგადოების, მოსკოვის სასოფლო-სამეურნეო საზოგადოების მებარე-შემოების კომიტეტისა და საქართველოში წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების წევრი. ყველა ამ საზოგადოებაში რ. ერისთავი დაუღალავად იღვწოდა და პასიური საპატიო წევრის მდგომარეობაში არასოდეს ყოფილა. მაგრამ განსაკუთრებით დიდი ენთუზიაზმით მონაწილეობდა გეოგრაფიული საზოგადოების საქმიანობაში, ვინაიდან მეცნიერების სფეროდან მას ყველაზე მეტად ეთნოგრაფია იზიდავდა და თავისი შემოქმედებითი პოტენციალით და მიზანდასახულობით ის პირველ ყოვლისა ეთნოგრაფი იყო. მის ამ მიზანსწრაფვას პირდაპირ პასუხობდა გეოგრაფიული საზოგადოების ამოცანები ეთნოგრაფიის დარგში, სადაც რ. ერისთავი ხელსავე შევიდა და შესვლისთანავე მისი ჟურნალი დაამშვენა მთიელთა ყოფი-სადმი მიძღვნილი შესანიშნავი ნაშრომით.

მასალა, რომელსაც ეს ნაშრომი ემყარება, რ. ერისთავმა შეაგროვა თუშ-ფშავ-ხევსურეთში სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების პერიოდში. ამ დროს შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა მან ასევე უზვად გამოიყენა თავის ერთ-ერთ მოთხრობაში („ბეჩავი“), რომელიც ფშაველთა ცხოვრებას შეეხება (ამის შესახებ ქვე-

⁴¹ Р. Эристов. О тушино-пшаво-хевсурском округе, ЗКОРГО, кн. III, Тифлис, 1855.

მთ). თვითონ ავტორი ნაშრომის დასაწყისში შენიშნავს, რომ ორი წლის განმავლობაში იგი ყოველმხრივ ცდილობდა შეეკრიბა ყველა სახის მონაცემები თუშების, ფშაველებისა და ხევსურების შესახებ. მისივე ცნობით, ნაშრომში გამოყენებულია ორგვარი წყარო — უშუალო დაკვირვებითა და გამოკითხვით მოძიებული მასალები და გამოცემული ნარკვევები. გამოყენებული ლიტერატურიდან ხევსურების შესახებ დასახელებულია არნოდ ზისერმანის მიერ გაზეთ „კავკაზ“-ში გამოქვეყნებული სტატიები, რომლებიც შემდეგ მისი ორტომეულის პირველ წიგნში აისახა⁴². ფშავის შესახებ რ. ერისთავს არაფერი ეგულებოდა და ამიტომ საკუთარ მონაცემებს ეყრდნობოდა, ხოლო თუშების ყოფის დახასიათებას გვერდს უვლის იმ მოსაზრებით, რომ თუშეთის ეთნოგრაფიის საკითხები განხილული იყო ამ კუთხიდან გამოსული მოღვაწის ივანე ცისკარიშვილის ფრიად საინტერესო ნარკვევებში⁴³. გამოყენებულ წყაროებს შორის რ. ერისთავი არ იხსენიებს მოსახლეობის კამერალური აღწერის მასალებს, მაგრამ ამ მასალითაც ძალზე ეფექტურად სარგებლობს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიულ შესწავლას ასე გულმოდგინედ მოჰკიდა ხელი რ. ერისთავმა, რომლის ღრმა რწმენით, დანაშაული იქნებოდა, რომ ამ კუთხეში დიდხანს ცხოვრობდე და მის შესწავლაზე კი არ იფიქრო, მის მკვიდრთა წეს-ჩვეულებების გაცნობის შესაძლებლობა გქონდეს, მაგრამ არ გაეცნო და არც სხვებს გააცნო, იცოდე რაიმე მათი ყოფა-ცხოვრების სფეროდან და არაფერი კი არ დაწერო⁴⁴.

საკვლევი მხარის (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი, ერწო-თიანეთი, კახეთის ნსოფელი) ასეთი მიმზიდველობის საფუძვლად მკვლევარს ესახება მისი ეთნოგრაფიული ნაირსახეობა, რაც გამოხატულებას პოულობს ყოველი ცალკე აღებული კუთხის თუ თემის თავისებურებაში, ყოფისა და წეს-ჩვეულებების განსაკუთრებულობაში. რ. ერისთავის დაკვირვებით, ეთნოგრაფიული ყოფის სპეციფიკა არა თუ ერთ კუთხეს განასხვავებს მეორისაგან, არამედ ყოველ სოფელსაც კი გააჩნია გარკვეული სახის ინდივიდუალობა. სამეურნეო-ეკონომიკური და სოციალური ნიშნების მიხედვით მკვლევარი კიდევ უფრო არსებით განსხვავებას ხედავს თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის მთასა და ბარს შორის.

⁴² А. Л. Зиссерман. Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867), Т. СПб., 1879.

⁴³ И. Д. Цискаров. Записки о Тушетии, «Кавказ», 1849, № 7, 8, 10, 11, 12, 13.

⁴⁴ რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 76.



რ. ერისთავი აღნიშნულ გარემოებას ითვალისწინებს და ამ მხარის მოსახლეობის ყოფისათვის საერთო თუ სპეციფიკურ პონენტებს გვაცნობს ცალკეული საკითხების მიხედვით, რომლებიც პასუხობენ მატერიალური კულტურის, სამეურნეო ყოფის, სოციალური ურთიერთობისა და რელიგიის ისტორიის კვლევას მიზნებსა და ამოცანებს. მატერიალური კულტურის სფეროდან რ. ერისთავი აღწერს საცხოვრებელ და საკულტო ნაგებობებს, ჩაცმულობას და იარაღს; სამეურნეო ყოფიდან ეხება მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას; სოციალური ურთიერთობის საკითხებიდან გამოყოფს საზოგადოებრივ წეს-ჩვეულებებს, ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივ მდგომარეობას, სტუმრის მიღების წესს, ფიცს, მშველბობას, სისხლის აღებისა და ხალხური სამართალწარმოების ჩვეულებას; რელიგიის სფეროდან ეხება მთიელთა რწმენა-წარმოდგენებს, აღწერს ხალხურ დღესასწაულებს, ტირილისა და გლოვის წესებს, გვიჩვენებს კულტის მსახურთა იერარქიას და უფლება-მოვალეობას. ყოველივე ამასთან ერთად რ. ერისთავი კრიტიკულად განიხილავს ნორმალური ცხოვრების ისეთ შემადგერებელსა და უარყოფით მოვლენებს, როგორცაა ცრუმორწმუნეობა, მკითხაობა, აქ გავრცელებული ავადმყოფობანი და ა. შ. იგი მტკივნეულ სოციალურ საკითხთა კატეგორიაში აქცევს ქართველ მთიელთა ურთიერთობას ჩრდილოკავკასიელ მთიელებთან, რაც იმ დროისათვის ჯერ კიდევ მოუწესრიგებელი იყო. საკლევ კუთხეზე სრული წარმოდგენის მიზნით კი მკვლევარი ნაშრომის დასაწყისშივე გვაცნობს მის მდებარეობას, ფართობს, საზღვრებს, მთებს, მდინარეებს, მინარალურ წყლებს, ჰავას, მცენარეულ საფარს, ცხოველთა სამყაროს, სოფლებს კომლთა რიცხვის ჩვენებით, მოსახლეობას და მის განსახლებას საზოგადოებების (თემების) მიხედვით.

მხარის გეოგრაფიული მდებარეობის შესაბამისად რ. ერისთავი ამ შემთხვევაშიც ვერტიკალური ზონალობის მიხედვით იძლევა სამეურნეო ყოფის დახასიათებას. იგი მოკლედ აღნიშნავს იმ უდავო ქეშმარიტებას, რომ ბარის მდიდარი ადგილები დამშვენებულია უხვმოსავლიანი ვენახებით⁴⁵, მაშინ, როდესაც ფშავ-ხევსურეთში მიწათმოქმედება სავალალო მდგომარეობაშია მცირე და მწირი ნიადაგებისა და მოსავლიანობის დაბალი მაჩვენებლების გამო⁴⁶. ამასთან, მისი ყურადღება მიუქცევია მესაქონლეობას, განსაკუთრებით მეცხვარეობას, რომელიც მთიელთა ეკონომიკური ცხოვრების მთავარ საყრდენს წარმოადგენდა. მკვლევარი ამ მხრივ გამოყოფს თუ-

45 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 76—77.
 46 იქვე, გვ. 122.

შეზღუდვა და ფშავლებს, რომლებიც თანდათანობით აფართოვებდნენ ადგილმონაცვლე ხასიათის მეცხვარეობას, რ. ერისთავს უკვე ზღუდვითი ოჯახი ეგულებოდა, რომელიც მეცხვარეობიდან მიღებული შემოსავლით ფლობდა 40 000-50 000 მანეთს და მას საგულდაგულოდ მიწაში ინახავდა ისე დიდხანს, რომ ეს ფული ბრუნვიდანაც კი გამოდიოდა⁴⁷. აღნიშნული ვითარების ფიქსაციით რ. ერისთავმა გავაცნო ეკონომიკური ურთიერთობის განვითარების ის ადრეული საფეხური, რომელსაც კ. მარქსმა თავის „კაპიტალში“ უწოდა დაგროვების გულუბრყვილო ფორმა, რაც ჯერ კიდევ დამახასიათებელი იყო საქართველოს მთიანეთში კაპიტალისტური ელემენტების შემოჭრის საწყისი ეტაპისათვის.

სამეურნეო-ეკონომიკური პირობების მიხედვით განისაზღვრებოდა აგრეთვე საგადასახადო ვალდებულებანი, რასაც რ. ერისთავი ასევე დიფერენცირებულად განიხილავს მთისა და ბარის მიხედვით. თუ ამ მხარის ბარისა და თელავის მაზრის მოსახლეობა ერთნაირად იყო დაბეგრული, მთიელები XIX საუკუნეშიც ბარელებთან შედარებით ისეთივე განსაკუთრებული შეღავათებით სარგებლობდნენ, როგორც ქართველ მეფეთა დროს. რ. ერისთავი ხევესურებს საერთოდ არ იხსენიებს გადასახადის გადამხდელთა შორის, ხოლო ბუშებისა და ფშავლების მოვალეობად თვლის მხოლოდ ხაზინისათვის საბალახოს გადახდას⁴⁸.

რ. ერისთავს ყურადღება მიუქცევია იმ გარემოებისთვისაც, რომ თუშ-ფშავ-ხევესურეთის ოლქის ადმინისტრაციულ გაერთიანებაში მოქცეულ კახეთის 6 სოფელსა და ერწო-თიანეთში ცხოვრობდნენ სახელმწიფო, საეკლესიო და საბატონო გლეხები, მაშინ როდესაც საკუთრივ თუშეთის, ფშავისა და ხევესურეთის მოსახლეობაში ის გლეხთა ამ კატეგორიებს არ გამოყოფს, ვინაიდან, როგორც ეს კამერალური აღწერის მასალებიდანაც ნათლად ჩანს, იქ მხოლოდ სახელმწიფო გლეხები იყვნენ.

რ. ერისთავის დაკვირვებით, ბარისაგან განსხვავებით, მთაში ასევე ზანგრძლივად არსებობდა მეკობრეობა — ტომთა და თემთა შორის რეგულარული თავდასხმები ნადავლის (საქონელი, ტყვეები) მიტაცების გუშანიტ, რაც დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა სამხედრო დემოკრატიისა და არდუფეოდალური ურთიერთობის საფეხურისათვის, ხოლო გადმონაშთის სახით არსებობას ინარჩუნებდა XIX საუკუნეშიც. მთიელთა ერთ ნაწილს (წოვა თუშებს)

47 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 124—125.

48 იქვე, გვ. 127—128.

ბარად ჩამოსახლების შემდეგაც კი ეს ჩვეულება არ დაუვიწყრიათ. ამის საპირობას ზედადნენ იმიტომაც, რომ ბარად დასახლებულ თუშებს მაინც არ უსვენებდნენ დაღესტნელი მთიელები, რომლებიც ყოველ ზელსაყრელ მომენტში მტამცებლობას ეწეოდნენ. „ლეკიანობა“ ვინაიდან კვლავ გრძელდებოდა მისი მძიმე შედეგებით, მდგომარეობა თუშებს მზადყოფნას უყარანახებდა. როგორც ჩანს, ალვანში დასახლებული თუშები საგულდაგულო სამხედრო წვრთნას გადიოდნენ, მაგრამ დროთა ვითარებაში, როდესაც დაღესტნელთა თავდასხმები უკნელდა და „ლეკიანობას“ არსებითად ბოლო მოეღო, თუშებში ძველად მოქმედი საბრძოლო მომზადების წესი გადმონაშთის სახით შემოინახა საწესო-სანახაობითი ხასიათის ჩვეულებაში, რომელსაც, როგორც ეს რ. ერისთავმა დაადგინა, ერქვა „წასტლა სამეკობრეთ“. რ. ერისთავი ამ ჩვეულებას ასე აგვიწერს: თუშების ბელადი ალვანის მინდორს შემოივლის და ახალგაზრდებს აფრთხილებს, რათა დილისათვის მდევარში წასასვლელად მოემზადნენ. მეორე დღეს 15 ვაჟაკი ტყეს შეესევა ბელადის წინამძღოლობით, რომელმაც იცის ლეკების ყველა ბილიკი და კლთხე-კუნჭული. ბელადი მიდის ფრთხილად, ათვალიერებს ბალახს, ხომ არ არის ის გათელილი, გებულობს მტრის ნაკვალევს განსაკუთრებული, მხოლოდ მისთვის მისახვედრი ნიშნებით, გზაჯვარედინებზე აკვირდება ხეებს, ხომ არ არის მათზე რაიმე სახის ახალი ჭდეები, რასაც ლეკები იმიტომ აკეთებდნენ, რომ სხვა ჯგუფისთვის მარშრუტი ეჩვენებინათ. ასეთი დაკვირვების შედეგად ბელადი ადვილად მიაგნებდა „მტაცებლებს“, დაეცემოდნენ და ნახევარ საათში გადაწყვეტდნენ მათ ბედს⁴⁹.

აღნიშნული მონაცემების მიხედვით, რისთვისაც რ. ერისთავს მიუქცევია ყურადღება, სრულიად აშკარად ჩანს, რომ მთიელთა ცხოვრებაში მოქმედებდნენ სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობის ისეთი ნორმები (დაგროვების გულუბრყვილო ფორმა, გადასახადების შეზღუდული სისტემა, სოციალურად სუსტად დიფერენცირებული მოსახლეობა, სამხედრო დემოკრატიის გადმონაშთები), რომლებიც უკვე უცნობი იყო ბარელთა ყოფისათვის. მარტოდნენ ამ მონაცემებზე დაყრდნობითაც კი, რომ აღარაფერი ითქვას შემდგომი მეცნიერული კვლევის შედეგებზე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონით მთა ჩამორჩებოდა ბარს, მთაში საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარება ნელი ტემპით მიმდინარეობდა და თვით XIX საუკუნეში, როდესაც რ. ერისთავი ამ ნაშრომს წერდა, მთიელთა ყოფაში შემორჩენილი

49 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 144.

იყო როგორც წინაკლასობრივი, ისე ადრეკლასობრივი წყობის მონაწილეები. ნაშრომში სხვა საკითხებზე მსჯელობაც ცალკე კვლევის რეგიონში განსახლებული ეთნიკური ერთეულების მიხედვით, რაც მკითხველს საშუალებას აძლევს დიფერენცირებულად გაეცნოს თითოეული ამ ერთეულის ეთნოგრაფიული ყოფის სპეციფიკას. რიგი საკითხის გაშუქებისას ავტორი ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად ფართოდ იყენებს მოსახლეობის აღწერის მონაცემებსაც.

საქართველოს სსრ ცენტრალურ სახელმწიფო ისტორიულ არქივში ინახება თბილისის სახაზინო პალატის მიერ სხვადასხვა დროს წარმოებული კამერალური აღწერის მასალები, რომლის გაცნობამ და რ. ერისთავის ნაშრომთან მისმა შედარებამ ცხადყო, რომ რ. ერისთავმა ისარგებლა 1843 წლის აღწერის მასალებით⁵⁰. ამაზე დაყრდნობით მან თავის ნაშრომში აღწერა ფშავლების 12, ხევსურებისა 5 და თუშების 4 საზოგადოება. ნაშრომში ასევე აღრიცხულია ყოველ საზოგადოებაში შემავალი სოფლები, დადგენილია თითოეული სოფლის კომპობრივი შედგენილობა, სტუდობა მამრობითი და მდედრობითი სქესის ჩვენებით, ხეობის სახელწოდება, სადაც ესა თუ ის სოფელი მდებარეობს, და ქართველ მთიელთა მოსაზღვრე ჩრდილოკავკასიელი მთიელების ტომობრივი სახელწოდებანი.

საყურადღებოა, რომ რ. ერისთავის მიერ გამოყენებული აღწერის მონაცემები სრულ შესატყვისობაშია ამა თუ იმ კუთხის სასოფლო-ტერიტორიულ თემებად დაყოფის ისტორიულ ტრადიციასთან. მაგალითად, ვახუშტი ბაგრატიონი მთელ თუშეთს წარმოგვიდგენს ორ მთავარ ნაწილად. გეოგრაფიული მდებარეობის მიხედვით იგი ერთიმეორისაგან მიჯნავს ფარსმანის თუშეთის ხევსა და წოვა-გომეწარი-ჩაღმართის ხევს, ისევე, როგორც ადგილობრივი მოსახლეობაც ერთმანეთისაგან გამოყოფს პირიქითსა და პირაქეთ თუშეთს. ამასთან ერთად, ერთ დიდ ხეობად მდებარე პირაქეთი თუშეთიდან ვახუშტი ცალ-ცალკე ასახელებს წოვას, გომეწარსა და ჩაღმას, როგორც ერთმანეთის მეზობლად, ერთ ხეობაში მდებარე სამ ლოკალურ ერთეულს. ვახუშტისეული ლოკალიზაცია ხალხის მიერ თუშეთის ცალკეულ თემებად დაყოფის იდენტურია, რამდენადაც ხალხის გავებით ისტორიულ თუშეთში არსებული ოთხი ტერიტორიული თემი (წოვათა, გომეწარი, ჩაღმა, პირიქითი) ფარავს ვახუშტის მიერ აღწერილ ოთხ ერთეულს. მაშასადამე, რ. ერისთავის მიერ

⁵⁰ სცსია, ფ. 254, აღწ. I, არქ. № 2042.

ხსენებული „საზოგადოება“ სახელმწიფო ისტორიული მემორიალი ფლო თემია, რაც იმაზე მიგვიჩვენებს, რომ ახალი ადმინისტრაციული დაყოფა მოხდა საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე არსებული ლოკალიზაციის შესაბამისად.

რ. ერისთავი არ იფარგლება სტატისტიკური მონაცემებით და ხალხურ გადმოცემებზე დაყრდნობით ცდილობს ზოგიერთი გარკვეულობის შეტანას სასოფლო თემის, როგორც ტერიტორიულ-სოციალური ერთეულის, სტრუქტურის გაგებაში. მაგალითად, მისთვის ცნობილია, რომ ფშაველთა 12 საზოგადოებიდან (თემიდან) 11 მონოგენურია, ე. ი. დასახლებულია ერთი გვარის ხალხით, ხოლო თერთმეტივე გვარის წარმომავლობას უკავშირებს 11 ოჯახის სეგმენტაციას, რამდენადაც გვარის სახელწოდება მომდინარეობს მისი ეპონიმის (ოჯახისა და გვარის წინაპრის) საკუთარი სახელიდან⁵¹. მაშასადამე, რ. ერისთავმა სოფლის თემის სტრუქტურაში დაინახა გვაროვნული თემის გადმონაშთური ელემენტები, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ სოფლის თემის წინამორბედ ფორმას წარმოადგენდა გვაროვნული თემი. ამასთან ერთად, რ. ერისთავის მსჯელობა შეეხება გვარის არა თავდაპირველ ფორმას, არამედ მის გვიანდელ სახეობას, რამდენადაც შან გამოთქვა შეხედულება ოჯახის დაყოფის შედეგად გვარის წარმოქმნის შესახებ, რაც მეცნიერებაში შეფასებული არ ყოფილა.

სხვა საკითხების კვალიფიციურ კვლევასთან ერთად ნაშრომის ღირსებას ზრდის მასზე დართული რუკა. რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილების განმგებელი კომიტეტის 1855 წლის 14 აპრილის სხდომის ოქმიდან ვგებულობთ, რომ რ. ერისთავმა კომიტეტს წარუდგინა თუშ-ფშავ-ხევსურეთის გეოგრაფიულ სახელწოდებათა დაზუსტებული ვარიანტი. კომიტეტმა მიიღო ეს ვარიანტი, რ. ერისთავს მადლობა გამოუცხადა გაწეული შრომისათვის და ამის მიხედვით მიზანშეწონილად სცნო არსებულ დამახინჯებათა შესწორება და რუკაზე გეოგრაფიულ სახელწოდებათა იმ სახით დატანა, როგორც ეს რ. ერისთავს ესახებოდა⁵².

ხევსურთა და ფშაველთა სოციალური ურთიერთობის სფეროდან რ. ერისთავი საგანგებოდ ეხება საქორწინო წეს-ჩვეულებებს და დიფერენცირებულად გვაცნობს, ერთი მხრივ, თითოეული ეთნიკური ერთეულისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკას, ხოლო, მეორე მხრივ, ორივე მათგანისათვის ნიშანდობლივ თავისებურებას. მწერალი დაჰკვირვებია იმ გარემოებას, რომ XIX საუკუნის პირველ ნა-

51 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 78—79.

52 ЗКОРГО, кн. III, с. 284.



ხევარში, როდესაც ის ხევსურთა ყოფას ეცნობოდა, ჯერ კიდევ მედ ჩვეულებას წარმოადგენდა მცირეწლოვანი ბავშვების დანიშვნის წესი. დამოყვრების მსურველი ოჯახები ხშირად აკვანში მწოლიარე ბავშვებსაც ნიშნავდნენ იმ პირობაზე შეთანხმებით, რომ მათი შეუღლება მომხდარიყო უმნიშვნელო ღირებულების ნიშნის მიტანიდან 20 წლის შემდეგ. სიმწიფის ასაკში შესული სასიძო საპატარძლოს ოჯახში აგზავნიდა შუაგაცებს და თან ატანდა 3—4 საკლავს. ქალის მშობლების ფორმალური წინააღმდეგობის დაძლევისა და ნათესავების მონაწილეობით ხანმოკლე ქეიფის შემდეგ ქალს ვაჟის სახლში ისტუმრებდნენ. აქ თავს მოიყრიდნენ თანასოფლელები და იქვე მოიყვანდნენ ვაჟს, რომელიც ამ დროს ჩვეულებისამებრ რომელიმე მეზობელთან იმალებოდა. ქალ-ვაჟს შუაგაცებლთან დასვამდნენ, დეკანოზი მათი დაგვირგვინების რიტუალს შეასრულებდა, დაამწყალობებდა და სადღევრძელოს შესვამდა, რასაც ბაძავდა ხელისმომკიდე და ბოლოს ყველა იქ დამსწრე⁵³.

საქორწილო რიტუალთან ერთად რ. ერისთავი გვაცნობს ახალშეუღლებულთა ურთიერთობას, რაც გამოიხატებოდა იმით, რომ ისინი ორი კვირის განმავლობაში ერთიმეორეს გაურბოდნენ, სხვების დასანახად შეხვედრას თავს არიდებდნენ, ამ ხნის შემდეგ ქალი ორი კვირით მამის სახლში მიდიოდა, ხოლო იქიდან სამუდამოდ ქმრის ოჯახში ბრუნდებოდა⁵⁴.

ხევსურული საქორწილო რიტუალის აღწერისას რ. ერისთავი ეხება ზოგიერთ განსხვავებულ ჩვეულებასაც. განსხვავება მდგომარეობდა იმაში, რომ ვაჟის ოჯახში მიყვანილი ქალი ერთი კვირის შემდეგ ისევ მშობლებთან ბრუნდებოდა, იქ ორ-სამ თვეს ატარებდა, ხოლო აქედან საბოლოოდ საქმროს სახლში გადადიოდა, სადაც დეკანოზი დაგვირგვინების რიტუალს აღასრულებდა⁵⁵.

ხევსურულის მსგავსად რ. ერისთავი ასევე მოკლედ აღწერს ფშაველთა საქორწინო წეს-ჩვეულებებს. ქორწინების მრავალსაფეხურიანი სისტემიდან იგი პირველ რიგში გამოყოფს ნიშნობას, რაც მხარეთა შეთანხმებით ზორციელდებოდა. აღწერილობის თანახმად, ვაჟის მშობლების ინიციატივით გარიგებაში მონაწილეობდა შუაგაცი, რომლის პირადი ღირსება და ავტორიტეტი საფუძველი უნდა ყოფილიყო ქალის მშობლების დაყაბულებისა. შეთანხმების მიღწევისა და ნიშნის აღების შემდეგ ქალის სხვაზე გათხოვების შემთხვევაში ქალის მშობლები ვალდებული იყვნენ გაწბილებული დანიშ-

53 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 109—110.

54 იქვე, გვ. 110.

55 იქვე, გვ. 110—111.

ნულისათვის გადაეხადათ 16 ძროხა — ე. წ. საუბატო. ჯარიმო ნორმა განახევრდებოდა მხოლოდ მაშინ, თუ მშობლები თავიანთ ასულს ისევ პირველად დანიშნულ ვაჟს დაუბრუნებდნენ. რ. ერისთავის ცნობით, დანიშნული ვაჟის სასარგებლოდ ასევე 16 ძროხის გადახდა ეკისრებოდა მისი საცოლის მომტაცებელს.

საქორწინო ურთიერთობის მეორე ძირითად ეტაპად რ. ერისთავი წარმოგვისახავს საკუთრივ ქორწილს და მასთან დაკავშირებულ ვალდებულებათა რიგს. ქორწინების მკვლევართა შორის რ. ერისთავმა ერთ-ერთმა პირველთაგანმა დამოწმა ის ფაქტი, რომ ნიშნობიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ სასიძო ქალის ოჯახს უგზავნიდა ხუთ ჩაფ ღვინოს და ერთ ცხვარს, რასაც ერქვა სახლის სანახავი. ერთი კვირის თავზე სასიძო თავისი ნათესავის ხელით კიდევ უგზავნიდა ორ ცხვარსა და ღვინოს (მოსაკითხი ანუ რიგწესი), ამ ნათესავს მეორე დღეს მოჰყავდა პატარძალი მისი ნათესავების თანხლებით, ჯვარის დასაწერად შეჰყავდა ეკლესიაში, სადაც ვაჟი ელოდებოდა, ხოლო ამის შემდეგ ვაჟის სახლის კერასთან სრულდებოდა ინკორპორაციის ხალხური რიტუალი, რაც ლაკონურადაა აღწერილი რ. ერისთავის მიერ⁵⁶.

რ. ერისთავის დაკვირვებათა მიხედვით აშკარად გამოჩნდა, რომ ფშავ-ხევსურეთში საქორწინო კავშირისა და დამოყვრების წინაპირობას მხარეთა მოლაპარაკება-გარიგება წარმოადგენდა. რ. ერისთავს ისიც შენიშნული აქვს, რომ საცოლის მოტაცება ასევე იმდენად გავრცელებულ ჩვეულებათა რიგს განეკუთვნებოდა, რომ სახელოვანი გვარიდან ქალის ამ გზით მოყვანა ვაჟყაობად ითვლებოდა. მაგრამ მთიელთა ცხოვრების მემკთიანეს არც ის გამორჩენია მხედველობიდან, რომ ქალის მოტაცება საფუძველი ხდებოდა მხარეთა შორის მტრობისა, რაც ზოგჯერ მკვლელობითაც კი მთავრდებოდა⁵⁷. მაშასადამე, ქალის მოტაცება საქორწინო ურთიერთობის მარეგულირებელი ნორმების საპირისპირო და ჩვეულებითი რჯულით დაგმობილ მოვლენად ითვლებოდა, რაც გასათვალისწინებელია ქორწინების ინსტიტუტის სპეციალური კვლევისათვის.

საყურადღებოა რ. ერისთავის დაკვირვება საქორწინო ურთიერთობაში მხარეთა მატერიალური შეთანხმების რაობის შესახებ. მისი ცნობით, ხევსურეთში მზითევი არა თუ არ არსებობდა, თვით სასიძოს ქალის მშობლებისთვის რამდენიმე ძროხის გადახდაც კი ევალებოდა. რაც შეეხება ფშავს, აქ ქალს მზითვად აღანდნენ ტანსაც-

⁵⁶ რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 112.

⁵⁷ იქვე, გვ. 113.

მელსა და ფლასს, ზოლო სათავენოდ 30 ცხვარს⁵⁸. ასევე საინტერესოა რესოა ცნობა იმის შესახებაც, რომ ქვრივზე დაქორწინების შემთხვევაში ფშაველი კაცი ცოლის მშობლებს აძლევდა სამ ძროხას. აღნიშნული მონაცემების მიხედვით, რაც შემდგომშიც მრავალმა მკვლევარმა დაადასტურა, სრულიად აშკარად ჩანს, რომ XIX საუკუნეში ფშაველები გადმონაშთის სახით ჯერ კიდევ ინარჩუნებდნენ ურვადის გადახდის წესს, რომლის შემდგომ კვლევაში რ. ერისთავის მიერ გამოვლენილ ფაქტებს პირველწყაროს მნიშვნელობა ენიჭება.

ფშავ-ხევსურეთში ქორწინების ზოგიერთი თავისებურების შესწავლასთან ერთად რ. ერისთავს შესაძლებლობა ჰქონდა უშუალოდ გასცნობოდა საოჯახო ყოფის კომპონენტებსაც. ასეთად წარმოგვიდგება, მაგალითად, ცოლქმრული ურთიერთობა, რომლის შინაარსში ღრმად ჩახედულმა მწერალმა გვიჩვენა ის უთანასწორობა, რომელიც დედაკაცთან შედარებით მამაკაცის მაღალი უფლებების არსებობაში პოულობდა გამოხატულებას. რ. ერისთავის ცნობით, ცოლის დაწუნება და სახლიდან გაძევება ქმრის უფლებას შეადგენდა, მაგრამ უღანაშაულო ქალის უმიზეზოდ გასტუმრების შემთხვევაში ფშაველ კაცს ევალებოდა საშწუნებროს (5 ძროხა) გადახდა დაწუნებული ცოლის სასარგებლოდ. მამის სახლში დაბრუნებულ ქალს სხვაზე გათხოვება შეეძლო, ისევე როგორც მისი დამწუხნებელიც სხვაზე ქორწინდებოდა. მამაკაცის მეტი უფლებამოსილების ფაქტორად რ. ერისთავს მიაჩნია ის გარემოება, რომ მამაკაცი ამ მხრივ შეზღუდული არ ყოფილა, ის ზოგჯერ რამდენიმე ცოლს იცვლიდა და დეკანოზიც გვირგვინების კურთხევის რიტუალის შესრულებით აღასტურებდა მის ასეთ უფლებამოსილებას. სრულიად განსხვავებული იყო ამ მხრივ ქალის მდგომარეობა. ქმრის დამწუხნებელ ქალს მეორედ გათხოვების უფლება ენიჭებოდა მხოლოდ იმის შემდეგ, როდესაც მისი მშობლები დაწუნებულ სიძეს გადაუხდიდნენ 80 მანეთს. მამაკაცის მაღალი უფლებრივი მდგომარეობის ფაქტორად რ. ერისთავი თვლის იმ გარემოებასაც, რომ ფშავ-ხევსურეთში დასაშვებად ითვლებოდა ერთდროულად ორი ცოლის ყოლა⁵⁹.

საოჯახო ყოფის სფეროდან რ. ერისთავი ასევე დიდი ინტერესით აღწერს ფშაველი და ხევსური ქალის ვაჟკაცურ შრომას ხვნა-თესვაში, მკაში, თიბვაში და მთიდან თივის ზვინების ჩამოთრევაში. ფშავის სოფელ მათურაში იგი თვითონ შესწრებია ისეთ მომენტს,

⁵⁸ რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 113.

⁵⁹ იქვე, გვ. 112—113.

როდესაც თოვლით დაფარულ ფერდობზე ვილაცა დიდი სისწრაფით მოათრევდა თივის ბულულს და გაოცდა, როდესაც მის წინაშე მა-
მაკაცის ნაცვლად ქალი აღმოჩნდა⁶⁰.

მარტო ერთი ეს ფაქტიც კი იკმარებდა იმის საბუთად, რომ მთიელი ქალის მოვალეობა მარტოდენ საოჯახო (საქალეზო) საქმი-
ანობით არ იყო შემოფარგლული და ის მამაკაცის მხარდამხარ მძი-
მე ფიზიკურ ზრომავშიც ატიურად მონაწილეობდა, რაც მისი არა-
სახარბიელო მდგომარეობის მაჩვენებელია. ქალის მდგომარეობას
კიდევ უფრო ამძიმებდა აუტანელი პირობები მშობიარობისა და
მენსტრუაციის დროს, რაც რ. ერისთავის მიერ შეფასებულია მთი-
ულთა ყოფის უაღრესად მტკივნეულ და მავნე მოვლენად. ამის და-
საბუთების მიზნით ავტორი გვაცნობს ასეთ ვითარებაში მყოფი ქა-
ლის პირობებს, რომლის საფუძვლად მას მიაჩნია მოსახლეობაში
არსებული შეხედულება, თითქმის ქალი ასეთ პერიოდში უწმინდურ
არსებას წარმოადგენდა. ასეთ შეხედულებათა გამო მშობიარე ქალი
იძულებული იყო გასცლოდა სოფელს და მარტოდმარტო ყო-
ფილიყო ფარდალალა ქოხში — ე. წ. საჩეხში. მშობიარობის
შემდეგ ახალშობილთან ერთად კიდევ ორი კვირა უნდა გაეტარე-
ბინა ე. წ. სამარელოში და მხოლოდ ასეთი რეჟიმის დაცვით
„გაწმენდილი“ მოიპოვებოდა სახლში გადასვლის უფლებას⁶¹. ამას-
თან ერთად, რ. ერისთავი ეხება აღნიშნულ მოვლენებთან დაკავში-
რებულ სხვა მომენტებსაც, რასაც გარკვეული ადგილი მოეძებნება
რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სისტემის კვლევაში.

კავკასიის ეთნოგრაფიით დაინტერესებულ ყველა მკვლევარს და
მოგზაურს აღნიშნული აქვს მთიელთა სტუმართმოყვარეობა.
რ. ერისთავის მოწმობითაც, ფშავ-ხევსურეთში სტუმარი წმინდა არ-
სებად ითვლებოდა, ხოლო სტუმრის მიღება და გამასპინძლება ყვე-
ლაზე უფრო მტკიცედ დაკანონებულ საზოგადოებრივ მოვალეობად
იყო მიჩნეული. ფშავ-ხევსურეთში ხანგრძლივი დროით სტუმრად
მყოფმა მწერალმა და ეთნოგრაფმა თავად გამოსცადა, თუ რა წე-
სების დაცვით ხდებოდა გამასპინძლება და მოგვცა ამ წესების თან-
მიმდევრული აღწერილობა (შეხვედრა, მისალმება, მასპინძლის მიერ
სტუმრისათვის ცხენისა და იარაღის ჩამორთმევა, სტუმრის მოკი-
თხვა თავით, ოჯახით, საქონლით, სტუმრისაგან საპასუხო გამოსაღბ-
რება და ბოლოს გამასპინძლება ლუდით, არაყითა და თანდურზე
დაძახილით)⁶².

60 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 123—124.

61 იქვე, გვ. 114.

62 იქვე, გვ. 129.

მთიელთა ყოფაში ხანგრძლივად იყო შემონახული დამოუკიდებლობის ხალხური ჩვეულება, რაც დიდ როლს ასრულებდა ცხოვრების მთელი რიგი მტკივნეული და ხშირ შემთხვევაში ძნელად მოსაგვარები საკითხების რეგულირებაში. დამოუკიდებლობის ჩვეულების რამდენიმე ვარიანტიდან ერისთავი ეხება ყველაზე უფრო გავრცელებულ წესს, რასაც ვერცხლის ქამა ანუ ფიც-ვერცხლი ეწოდებოდა. აღწერილობის მიხედვით, ვისაც უმტკიცესი მეგობრობა სურდა, სასმისში ვერცხლს ჩაფხეკდნენ, სამ-სამ ყლუპს მოსვამდნენ და ერთმანეთს ძმობას შეჰფიცავდნენ. ამ დღიდან ძმობილის დედა, დები თუ სხვა ახლობლები მეორე ძმობილისათვის ასევე დედა, დები თუ ახლობლები იყვნენ. ძმობილი ვალდებული იყო ჭირსა თუ ლხინში მხარში ამოსდგომოდა ძმადნაფიცს და საჭიროების შემთხვევაში თავიც კი გაეწირა მისთვის.

მთიელთა ყოფის კვლევაში რ. ერისთავმა სათანადო ადგილი დაუთმო გლოვის წესების აღწერას ფშავ-ხევსურეთში. ფშავის შესახებ დაკმაყოფილდა მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ მიცვალებულის დატირებისა და დასაფლავების პროცედურაში მღვდლებიც მონაწილეობდნენ, ხოლო ზოგიერთი წესის შესრულებაში ფშაველები ხევსურებსაც ბაძავდნენ. რაც შეეხება დატირება-დასაფლავების ხევსურულ წესებს, ამ საკითხზე შედარებით სრული სურათის წარმოსახვის მიზნით რ. ერისთავმა მისთვის ჩვეული ოსტატობით ლაკონიკურად აღწერა ჯერ მომაკვდავის სახლიდან გარეთ გამოყვანის ჩვეულება, რაც სახლის „გაბილწვისაგან“ აცილების მიზნით სრულდებოდა, ხოლო შემდეგ მიცვალებულის გაპარსვა-განბანვისა და ოთხდღიანი გლოვის წესი. აღწერილობაში დაცული ზუსტი თანმიმდევრობის მიხედვით მკითხველი პირველ რიგში ეცნობა სამძიმრის მოქმელისა და ჭირისუფლის დიალოგს, რასაც ხევსურეთში ჭირის წყენა ეწოდება. ამას მოჰყვებოდა ეზოში დატირება, რომლის შესრულებაში მთავარ მოქმედ პირს წარმოადგენდა ხმით მოტირალი დედაკაცი. ის მოსთვლიდა მიცვალებულის, როგორც მტერთან უშიშრად მეტრძოლი გმირისა და სახელოვანი მხედრის, ღირსეულებს. დანარჩენი ქალები თავიანთ გულისტკივილს გამოხატავდნენ შუხლებზე ხელის ცემითა და „ვაი ვაის“ ძახილით, ხოლო მამაკაცები გლოვას ეხმაურებოდნენ „ვოის“ საერთო განმეორებით. აღნიშნული წესების შემდეგ მკითხველი ეცნობა უკუბოდ (სამარეში ქვის ფილებისა და ფიცრების გაწყობით) დამარხვის წესს, მიცვალებულის დაფასების მიზნით გაპართულ დოღს, საჩუქრების გაცემის რიგს დოღში მონაწილე მხედრების წარმატებათა მიხედვით, ამავე მიზნით მოწყობილ ყაბახს (ნიშანში სროლა) და ბოლოს საკ-

ლავით, სასმელითა და ჩიბუხის გაბოლებით წესის დაყენების ტუალს⁶³.

განხილული საკითხების გარდა, რ. ერისთავი სწავლობდა ყოფისა და კულტურის მრავალი სხვა კომპონენტსაც და ყველა საკითხის ძიებაში იჩენდა დიფერენცირებულ მიდგომას. ეს გამოხატულებას პოულობდა, ერთი მხრივ, ეთნიკური ერთეულების ცხოვრებისეული სპეციფიკის გამოვლენაში, ხოლო, მეორე მხრივ, საერთო ქართული ტრადიციების ჩვენება-დახასიათებაში. ამასთან ერთად, იგი ხელშესახები ფაქტორების მიხედვით გამოკვეთილად ამბობდა, რომ სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონე ბარში ბევრად მაღალი იყო მთასთან შედარებით. რ. ერისთავის კვლევის შედეგები აქტუალურად ეხმაურება ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში აღიარებულ დებულებას მთასა და ბარში სოციალური განვითარების სხვადასხვა დონეების არსებობის შესახებ და დამაჯერებლად უარყოფს ამ დონეთა გათანაბრების მცდარ შეხედულებას, რასაც ეპიზოდურად დღესაც ვხვდებით ზოგიერთი თანამედროვე ავტორის კვლევაში.



რ. ერისთავი საქართველოს მთიანეთის მიმართ დაუცხრომელ ინტერესს იჩენდა თავისი მოღვაწეობის გვიანდელ პერიოდშიც. იგი არა მარტო თითონ სწავლობდა მთიელთა ყოფას, არამედ აქტიურად ეხმიანებოდა გამოქვეყნებულ ნაშრომებს. ამის საუკეთესო მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ მისი დამოკიდებულება გ. რადეს წიგნის⁶⁴ მიმართ — საგანგებო დავალებით მისი კრიტიკული შესწავლა. რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილების ყურნალის რედაქციის თხოვნით რ. ერისთავს, გ. რადეს წიგნიდან ამოუწერია შეცდომები, დაშვებული უმთავრესად გეოგრაფიული და ეთნიკური სახელწოდებების გამოყენებისას. ეს შეცდომები მას ჩამოუწერია გ. რადეს ნაშრომის შესაბამისი გვერდების მითითებით და გასწორების სახით იქვე მიუწერია დაზუსტებული სახელწოდებები. რ. ერისთავს შესწორებანი შეუტანია რუკებშიც, რომლებიც გ. რადეს ხელთავე იმდენი რუკიდან გადმოუღია. ამ რიგის უამ-

⁶³ რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115—117.

⁶⁴ Г. Радде. Хевсурия и хевсури (опыт монографии), Тифлис, 1881.

⁶⁵ Р. Эристов. Отпечатки и поправки в монографии Хевсурия и хевсуры. ЗКОРГО, кн. XIV, вып. I, Тифлис, 1890.



რავი შეცდომიდან მას შეუმჩნევია მთავარი, რაც ზემოხსენებული ჟურნალში პეტიტით აწყობილ რვა გვერდზე დაუსტამბავს⁶⁵. რედაქციის სახელით ამ შენიშვნებს წამძღვარებული აქვს რეცენზია. გ. რადეს წიგნზე⁶⁶, რომლის კრიტიკულ ნაწილში მთლიანად მეორდება რ. ერისთავის შენიშვნები. ამდენად, საფიქრებელია, რომ რედაქციამ ეს რეცენზია გააფორმა რ. ერისთავის შენიშვნებისა და რეკომენდაციების საფუძველზე ან დაწერა თვით რ. ერისთავმა, მაგრამ ხელი არ მოაწერა იმიტომ, რომ რეცენზიაში შეფასებულია მისი ნაშრომიც, გამოყენებული გ. რადეს მიერ, და ამ უკანასკნელის შეცდომების საპირისპიროდ აქედან არაერთი მოსაზრებაა დამოწმებული. რეცენზიაში შეფასებულია ნაშრომის ეთნოგრაფიული ნაწილიც. აქ არა მარტო იმის შესახებ ითქვა, რომ გ. რადემ ისარგებლა რ. ერისთავის მიერ 25 წლით ადრე გამოცემული ნაშრომით, რასაც თვით გ. რადემ აღნიშნავს, არამედ იმის შესახებაც, რომ რ. ერისთავის მონაცემებს გ. რადე, წარმატებით თუ წარუმატებლად, გზადაგზა საკუთარი მასალითაც ავსებს. წარუმატებლობის საილუსტრაციოდ დამოწმებულია რ. ერისთავის შეხედულებათა დამაზიზჯების რამდენიმე შემთხვევა. მაგალითად, რ. ერისთავი აღნიშნავს, რომ ქისტების მეზობლად მცხოვრები ხევსურების ერთმა ნაწილმა ქართულთან ერთად ქისტური (ჩაჩხური) ენაც იცის. გ. რადეს ნაშრომში კი ეს ცნობა ასეთნაირადაა მოტანილი: «Шатилыцы и ардотцы говорят на кистинском наречии чеченского языка»⁶⁷. ამგვარი ინტერპრეტაცია მკითხველს აფიქრებინებდა, რომ ჩაჩხების მოსაზღვრე ხევსურები მხოლოდ მათ ენაზე ლაპარაკობდნენ.

რეცენზიაში ასევე კრიტიკულადაა განხილული გ. რადეს მსჯელობა ქართველ მთიელთა წარმომავლობა-ვინაობის შესახებ. გ. რადეს ინტერპრეტაციით, «Незначительная часть хевсуров, тушинов и пшавов (именно: кистины) перешли по направлению к югу чрез эти... этнографические границы»⁶⁸. ამასთან დაკავშირებით რეცენზენტი წერს: «Кто именно из них? Надо знать что хевсуры, пшавы и большинство тушин — грузинского происхождения. Кистины, сродные с чеченцами, по происхождению и языку, обитают к сев. от территории, занятой с отдаленных времен хевсурами и тушинами. Следовательно, кистины не

66 Заметки о монографии Хевсурия и хевсуры. ЗКОРГО, кн. XIV, вып. I.

67 გ. რადე, დასახ. წიგნი, გვ. 68.

68 იქვე, გვ. 33.

входят в состав трех поименованных народов⁶⁹. Правда, у них есть одно общество, сродное по языку с кистинами; но оно с незапамятных времен поселилось в Тушетии и стало жить с прочими обществами этой страны, грузинского происхождения, общею жизнью; оно наравне с прочими обществами, с равным усердием, оберегало страну от нашествия как лезгин, так и кистин. Г. И. Радде не уяснил себе этого факта и постоянно отождествляем означенное общество с кистинами, к которым враждебно относится все население страны, а в том числе и вышеозначенное общество, называемое цовцами⁷⁰. ამგვარი დამოკიდებულების საბუთად რეცენზენტი თვით გ. რადეს იმოწმებს, რომელიც წოვა-თუშების ქისტური წარმომავლობის აზრსაც იზიარებდა (იმდროინდელ რუსულენოვან ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში კი ეს აზრი შემოიტანა წოვა-თუშების თემ-საზოგადოებიდან გამოსულმა სწავლულმა ივანე ცისკარიშვილმა)⁷¹ და იმასაც აღნიშნავდა, რომ დღეს წოვა-თუშები ვერ იტანენ ქურდობის მიმდევარ ქისტებს.

რეცენზენტი თავის მხრივ უმატებს, რომ ამგვარი დამოკიდებულება ძველი დროიდან მოდის. იგი არ იზიარებს შეხედულებას, თითქმის ეთნონიმი წოვა სახლის აღმნიშვნელი ქისტური წა-დან მომდინარეობდეს⁷² და მიუთითებს, რომ წოვების სახელწოდებად მათ შორის მიღებული იყო ბაცბი, რასაც წა-სთან არავითარი კავშირი არა აქვს. რეცენზენტი სიფრთხილეს იჩენდა ენობრივი მონათესაობის საკითხთან დაკავშირებითაც. იგი იმოწმებდა აკად. შიფნერს, რომელსაც თვით ქისტურის საფუძვლიანად შესწავლამდე მიზანშეწონილად არ მიაჩნდა წოვა-თუშურის ქისტურთან მონათესაობის არგუმენტი.

საკითხების ამ დონეზე განხილვიდან დღემდე დიდი დრო გავიდა, არაერთი დასაბუთებული თუ მცდარი შეხედულებაც გამოითქვა, ჯერაც გადაწყვეტით ვერაფერს ვამბობთ წოვა-თუშების ადგილობრივობის თუ მოსულობის შესახებ, მაგრამ თვით აღნიშნული პრობლემის ისტორისათვის, ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისით,

⁶⁹ რ. ურისთავი ამ შემთხვევაშიც, როგორც ამაჰ საყოველთაოდ ვხვდებით უმთავრესად ძველსა და თანამედროვე რუსულენოვან ლიტერატურაში, ეთნოგრაფიულ ჯგუფს (ხეცურები, თუშები...) ხალხს უწოდებს. ამ უხეშო შეცდომის მიხედვით გამოდის, რომ ქართველი ხალხი (ერო) რამდენიმე ხალხისაგან შედგებოდა არა რამდენიმე ეთნოგრაფიული ჯგუფისაგან.

⁷⁰ Заметки о мифологии Хевсурия и хевсуры, ЗКОРГО, кн. XIV, вып. I, с. 101—102.

⁷¹ И. Цискаров. Записки о Тушетии, газ. «Кавказ», 1849, №№ 7, 8, 10—13.

⁷² გ. რადე, დასახ. წიგნი, გვ. 54.



ყურთუდლების ღირსია რ. ერისთავის მიერ გამოთქმული შეხედულებები. ქართველ მთიელთა ეთნიკური ისტორიის შესწავლა თანამედროვე მეცნიერების ამოცანას შეადგენს და მწერალს ეს არც მოეთხოვებოდა, მაგრამ ის კი შეიძლება ითქვას, რომ იგი ზეერად უფრო სწორ პოზიციაზე იდგა, ვიდრე უცხოელი დამკვირვებელი. სხვა რომ არაფერი, ხევისურები, ფშავლები და თუშები, მისი რწმენით, ქართველი მთიელები იყვნენ და არა საიდანაც მისულები, როგორც ეს გ. რადეს ნაშრომში ითქვა. მისივე შეხედულებით, ყოვლად გაუმართლებელი იყო ქისტების შეყვანა ქართველ მთიელთა შემადგენლობაში და მათ შორის ეთნიკური იგივეობის ნიშნის დასმა. თვით წოვა-თუშების საკითხიც რ. ერისთავს ზეერად უფრო საღად და მაღალმეცნიერული დონეზე აქვს გააზრებული, ვიდრე კუთხური „პატრიოტიზმით“ შეპყრობილ ზოგიერთ ქართველ საბჭოთა ისტორიკოსს. ასეთთა მსგავსად იგი იმას კი არ ამტკიცებდა, რომ წოვა-თუშები ქართველები არ არიან. არამედ ასაბუთებდა, რომ არაქართული წარმომავლობის დაშვების შემთხვევაშიც კი წარმოდგენილი იყო საკითხის ასე დაყენება წოვა-თუშები მიმართ, რომლებიც თავისი ღრმად ტრადიციული ქართული კულტურით, ყოფით, სარწმუნოებითა და, კუთხურ ენასთან ერთად, ქართული ენით თუშების შემადგენლობაში მყოფი ქართველი მთიელები არიან.

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში რ. ერისთავის დამსახურების შემდგომი შესწავლის პროცესში კიდევ უფრო მეტი სისრულით განიხილება საისტორიო გეოგრაფიისა და ეთნოგრაფიის საკითხები. ამჯერად შემოვიფარგლებით იმის თქმით, რომ ხელმოუწერელი რეცენზიის ღირსების საფუძველია რ. ერისთავის დაკვირვებები და შესწორებები. ამდენად, განხილული რეცენზია, თუნდაც ის რედაქციის მიერ იყოს გაფორმებული, რ. ერისთავის ნააზრევია და მის ნაშრომთა რიგს მიეკუთვნება.

*
*
*

შემოხსენებული ჟურნალის იმავე ნაკვეთში მოთავსებულია რ. ერისთავის კიდევ ერთი ნაშრომი⁷³, რომელშიც გადმოცემულია ნიკო ხიზანიშვილის (ურბნელის) ნაწერების შინაარსი ხევისურეთის ეთნოგრაფიის საკითხებზე. ამ შემთხვევაში მისი როგორც მთარგმ-

⁷³ Р. Эристов. Извлечение из этнографических очерков Урбнели о хевсурах, ЗКОРГО, кн. XIV, вып. I.



ნელისა და ეთნოგრაფ-კომენტატორის დამსახურება ისაა, რომ ნ. ხიზანაშვილის ნარკვევები თარგმნა რუსულად, საკითხები თავისი შეხედულების მიხედვით დააჯგუფა და დაასათაურა. ამასთან, რ. ერისთავმა სათანადო შეფასება მისცა ამ ნარკვევებს, საგანგებოდ გამოყო მანამდე უცნობ მასალაზე დამყარებული კვლევის შედეგები, ხოლო მიმოხილვის დასკვნით ნაწილში შეეცადა ხევესურთა ყოფაში არსებული ზოგიერთი მოვლენის ახსნა მოეცა წყაროებით წყაროებთან (ბიბლია) ეთნოგრაფიული მონაცემების შეჯერების საფუძველზე.

რ. ერისთავი შემდეგშიც არ აკლებდა ცდას საქართველოს ეთნოგრაფიაში ღირებული სამეცნიერო მემკვიდრეობის ფართო ასპარეზზე გატანას და პოპულარიზაციას. ნ. ხიზანაშვილის შემდეგ რ. ერისთავმა ასეთ ღირსეულ ეთნოგრაფად სცნო ბესარიონ ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი), რომლის წერილების კვალიფიციური თარგმანით მან რუსი მკითხველისათვის ხელმისაწვდომი გახადა სვანეთის ეთნოგრაფიის საკითხები⁷⁴.

რ. ერისთავის მიერ რუსულ ენაზე დაწერილ ეთნოგრაფიულ წერილებთან ერთად ამავე ენაზე ორი გამოჩენილი ეთნოგრაფის — ნ. ხიზანაშვილისა და ბ. ნიჟარაძის ნაწერების თარგმნა დიდი წვლილი იყო XIX საუკუნის ეთნოგრაფიული კვლევის განვითარებაში. ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის საკითხების შესწავლაში უცხო ავტორთა მიერ დაშვებული შეცდომებისა და დამახინჯების საპირისპიროდ გამომზეურდა ეროვნული ქართული ეთნოგრაფიის შესანიშნავ წარმომადგენელთა ნაწერები და ის ხელმისაწვდომი გახდა რუსულ ენაზე მკითხველისათვის. თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ რ. ერისთავმა დაარღვია საავტორო უფლებათა ნორმები, როდესაც რუსულად თარგმნილი ნაწერები თავისი გვარით გამოაქვეყნა. ვისაც ქართულ ორიგინალებზე ხელი არ მიუწვდებოდა, იფიქრებს, რომ რ. ერისთავი ზემოხსენებული ნაშრომების ავტორია და არა მთარგმნელ-კომენტატორი, საქმეს ვერ შეველის თარგმანთა დასათაურებაში ნახმარი „ამონაწერები“ თუ „შენიშვნები“. ანალოგიური მაგალითები შეინიშნება უმეტესად XIX საუკუნის რუსულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში, რამაც, როგორც ჩანს, რ. ერისთავის მუშაობის სტილზედაც ზეგავლენა მოახდინა.

აღნიშნული ხარვეზის მიუხედავად რ. ერისთავმა ნ. ხიზანაშვილისა და ბ. ნიჟარაძის ნაწერების თარგმნით საგრძნობლად გააფართოვა ქართველი ხალხის ყოფითი კულტურის ცოდნის მასშტაბები,

⁷⁴ Р. Эристов. Заметки о Сванетии, ЗКОРГО, кн. XIX, Тифлис, 1897, приложение II.



შაგრამ ეთნოგრაფიის დარგში მისი დამსახურება პირველ რიგში ორიგინალური გამოკვლევებით ფასდება. როგორც ზემოთ ითქვამო, მწერლის მრავალრიცხოვანი ნაწერებიდან პირველხარისხოვან ნაშრომად და მთიელთა ყოფა-ცხოვრების ეთნოგრაფიული შესწავლის სანდო წყაროდ შეიძლება ჩავთვალოთ ვრცელი ნარკვევი თუშ-ფშავ-ხევსურეთის შესახებ. სამწუხაროდ, რ. ერისთავის შრომათა კრებულში⁷⁵ ბევრად დიდი ადგილი დაეთმო ბ. ნიჟარაძის ნარკვევების რუსულ თარგმანს (89 გვერდი), ვიდრე გამოკვლევას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთზე (71 — გვერდიანი ნაშრომიდან აქ შეტანილია 20 გვერდი). ანოტაციაში აღნიშნულია, რომ „წიგნი დიდ სამსახურს გაუწევს ქართული ფოლკლორის, ეთნოგრაფიისა და კულტურის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო საზოგადოებას“. რ. ერისთავის სამეცნიერო მემკვიდრეობის სრული სახით გამოცემა, მართლაც, დიდ სამსახურს გაგვიწევდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, გამოცემული კრებული ასეთ კვალიფიკაციას არ იმსახურებს. თანამედროვე მკვლევარიც და მკითხველიც უფრო მადლიერი იქნებოდა, რომ 250 — გვერდიან კრებულში სრული სახით ყოფილიყო შეტანილი რჩეული ორიგინალური ნაწერები და არა თარგმანები თუ შემოკლებით დასახიჩრებული ნარკვევების ფრაგმენტები. შემოკლება კი, რაც ერთი კაცის შეხედულებისამებრ ხდება, ყველასთვის ერთნაირად მისაღები არ არის. მითუმეტეს, როდესაც სპქმე ეხება გარდასული ეპოქის მემკვიდრეობას, რომელსაც დღეს წყაროს ღირებულებაც გააჩნია. მე პირადად შეუძლებლად მიაჩნია ვისარგებლო მთიელთა შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული ნარკვევის შემოკლებული ვარიანტით. ექვი არ მებარება, რომ ასე ფიქრობს ყველა სპეციალისტი, რაც გვავალდებულებს რ. ერისთავის მრავალრიცხოვანი და მაღალხარისხოვანი ნარკვევების სრული სახით გამოცემას⁷⁶. ეს არა მარტო უკეთესად დაგვანახებს რ. ერისთავის როგორც მკვლევრისა და საზოგადო მოღვაწის დიდ დამსახურებას, არამედ ხელს შეუწყობს ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემდგომ განვითარებას.

რ. ერისთავის როგორც მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის დამსახურება მის სიცოცხლეშივე აღიარეს. XIX საუკუნის გამო-

75 რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო თემურ ჯაფარიშვილმა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბ., 1986.

76 რ. ერისთავის კრებულის წინასიტყვაობაში თ. ჯაფარიშვილი აღნიშნავს, რომ რამდენიმე ტომი კარგა ხანია მზად არის გამოსაცემად (გვ. 18), მაგრამ საინტერესოა როდის გამოიცემა?



ცემებში არაერთხელ აღინიშნა, თუ რაოდენ დიდი ენთუზიაზმით თანამშრომლობდა ის რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიურ განყოფილებაში, კავკასიის მუზეუმში და პერიოდულ გამოცემებში. ამ მხრივ საინტერესო ცნობებია ფიქსირებული ანგარიშებსა და ოქმებში, რომლებიც დროდადრო ქვეყნდებოდა საზოგადოების სამეცნიერო ორგანოში სახელწოდებით — „Летопись отдела“. განსაკუთრებით საყურადღებოა 1855 წელს გამოქვეყნებული „მატიანე“⁷⁷, რომელიც დეტალურად გვაცნობს სახელოვანი მამულიშვილის მიერ 1855 წლამდე გაწეული უაღრესად ნაყოფიერი მუშაობის შედეგებსა და პერსპექტიულ გეგმებს.

რ. ერისთავისა და მისი თანამოკალმეების მოღვაწეობა ცნობილი გახდა კავკასიის ფარგლებს გარეთაც. ბ. ბელინსკი და ნ. ჩერნიშევსკი დიდ ინტერესს იჩენდნენ კავკასიური გამოცემების მიმართ და მაღალ შეფასებას აძლევდნენ გამოქვეყნებულ შრომებსაც და რედაქტორების მუშაობასაც. 1847 წელს, გაზეთ „კავკაზის“ დაარსებიდან ერთი წლის შემდეგ, ბ. ბელინსკი ამ გაზეთის გამოცემას უმნიშვნელოვანეს მოვლენად თვლიდა. მის ღირსებას ხედავდა არა მარტო იმ მხრივ, რომ ის იყო ხალხის განათლებისა და გათვითცნობიერების უდიდესი საშუალება, არამედ იმიტომაც, რომ გაზეთი მთელი რუსეთის მკითხველს აცნობდა უაღრესად საინტერესო, მაგრამ ნაკლებად ცნობილ მხარეს, მის გეოგრაფიას, ისტორიას, სტატისტიკას და ეთნოგრაფიას⁷⁸. ბ. ბელინსკის სტატიის გამოქვეყნებიდან ათი წლის შემდეგ ნ. ჩერნიშევსკი ასევე მკაფიოდ აღნიშნავდა, რომ ეს შესანიშნავი გაზეთი საყურადღებო ცნობებს აქვეყნებს იმ ქვეყნის წარსულისა და აწმყოს შესახებ, რომლის სახელწოდებაც თვითონ ატარებს⁷⁹.

კავკასიური პუბლიკაციების შესახებ გამოთქმული ეს შეხედულებები რ. ერისთავზედაც ვრცელდება, ვინაიდან კავკასიის ხალხთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ შესწავლაში ისიც აქტიურად მონაწილეობდა, მაგრამ მისი სამეცნიერო ბიოგრაფიისათვის კიდევ უფრო დიდმნიშვნელოვანი დოკუმენტია ნ. ჩერნიშევსკის მიერ

77 ЗКОРГО, III, с. 253—290.

78 В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, 1956 с. 58—

59 (პირველად დაიბეჭდა 1847 წელს, იხ. ჯ. «Современник», 1847, т. I, отд. III).

79 Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XVI, 1953, с. 83 (პირველად დაიბეჭდა 1855 წელს, იხ. ჯ. «Отечественные записки», 1855, № 1).

ЭКОРГО-ს მესამე ტომზე 1856 წელს გამოქვეყნებული რეცენზია⁸⁰. ნ. ჩერნიშევსკიმ მიმოიხილა აღნიშნულ სამეცნიერო ორგანოში გამოქვეყნებული სამი ნაშრომი: როსისა — თალიშების შესახებ, ბარტოლომეის მოგზაურობა თავისუფალ სვანეთში და რ. ერისთავის — თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ნარკვევი. როგორც იგი წერს, განსაკუთრებით დაინტერესდა რ. ერისთავის კვლევის შედეგებით, რის გამოც როსისა და ბარტოლომეის ნაშრომებს გაკვრით შეეხო. რ. ერისთავის ნაშრომის შინაარსის დაწვრილებით გადმოცემასთან ერთად მან აღნიშნა, თუ რაოდენ საინტერესოა აღწერილი ხევსურებისა და ფშავლების საოჯახო ყოფა და საქორწინო ტრადიციები, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები და ხალხური დღეობები, დაშობილება და სტუმარმასპინძლობა, მესისხლეობა და ადათობრივი სამართალი, შრომა-საქმიანობა და საცხოვრებლები. ამ საკითხების მიმოხილვის საფუძველზე ნ. ჩერნიშევსკი დაასკვნის, რომ რ. ერისთავის ნაშრომი წარმოადგენს ფშავ-ხევსურთა ყოფისა და ჩვეულებების საკმაოდ სრულ ნარკვევს.

XIX საუკუნის დამკვირვებელთაგან, ვინც ქართველი ხალხის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის საკითხებით იყო დაინტერესებული და მისი შესწავლის პროცესსაც თვალყურს ადევნებდა, აღსანიშნავია კ. ბოროზდინის შეხედულება ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში რ. ერისთავის დამსახურების შესახებ. მისი აზრით, ქართველ მთიელთა ყოფის ეთნოგრაფიულმა ნარკვევებმა რ. ერისთავს სახელი მოუხვეჭეს სამწერლო ასპარეზზე⁸¹.

XIX საუკუნის მოღვაწეებთან თანამშრომლობითა და ჩვენს ეპოქაში ნაყოფიერი ეთნოგრაფიული მუშაობის გაგრძელებით სახელმოხვეჭილი სწავლული თედო სახოკია ასევე დიდად აფასებდა რ. ერისთავის სამეცნიერო საქმიანობას. რ. ერისთავზე დაწერილ ბიოგრაფიული ხასიათის სტატიაში თ. სახოკიამ სათანადოდ შეაფასა მწერლის წვლილი ლექსიკონების შედგენისა თუ რედაქტირების სფეროში და აღნიშნა: „რად, ერისთავის ეთნოგრაფიული წერილები, რუსულ გაზეთ „კავკაზში“ და საქართველოს სხვა პერიოდულ გამოცემებში დასტამბული („ბატონყმობა სამეგრელოში“), დიდ სამსახურს გაუწევს ჩვენი ქვეყნის შესწავლის მსურველს“⁸².

⁸⁰ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. III, 1947, с. 483—488 (პირველად დაიბეჭდა 1856 წელს, იხ. ж. «Современник», 1856, № 3).

⁸¹ К. Н. Бороздин, Закавказские воспоминания, Мингрелия и Сванетия с 1854 по 1861 гг. СПб., 1885, с. 120—121.

⁸² თ. სახოკია, ჩემი საუკუნის ადამიანები, თბ., 1969, გვ. 26.



მეცნიერების სფეროში რ. ერისთავის ღვაწლის შეფასებით ინტერესდნენ სხვა მკვლევარნიც. იმასთან ერთად, რომ არაერთი მათგანი ზშირად ეყრდნობა მის ნაშრომებს⁸³, ცნობილი საბჭოთა ეთნოგრაფი მ. კოსვენნი წერს:

რ. ერისთავი ერთ-ერთი თვალსაჩინო ეთნოგრაფი იყო რევოლუციამდელ საქართველოში. მისი მრავალრიცხოვანი წერილების ჩამოთვლასთან ერთად მ. კოსვენნი საგანგებოდ გამოყოფს ნაშრომს თუშ-ფშავ-ხევსურეთის შესახებ, როგორც ღირებული ცნობების შემცველ მრავალმხრივ საინტერესო და საფუძვლიან ნარკვევს. იგი რ. ერისთავის დამსახურებად თვლის აგრეთვე ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებას დასავლეთ საქართველოში და მონაწილეობას კავკასიის მუზეუმის დაარსებაში⁸⁴.

ეთნოგრაფიის დარგში რ. ერისთავის ღვაწლის შეფასებისათვის საჭირო მონაცემების გამოძიებებებში სათანადო წვლილი შეიტანა ვანო შადურმა. მეცნიერული აპარატითა და კომენტარებით მის მიერ გამოცემული მრავალრიცხოვანი პუბლიკაციებიდან კარგად გამოჩნდა, თუ როგორი მაღალი ავტორიტეტით სარგებლობდა რ. ერისთავი მაშინდელ სამეცნიერო და საზოგადოებრივ ორგანიზაციებში, მეცნიერთა, მწერალთა და მოღვაწეთა წრეებში. ვ. შადურის მიერ გამოცემული კრებულებიდან, რომლებიც მდიდარ მასალებს შეიცავენ ქართულ-რუსული ლიტერატურული, სამეცნიერო და საზოგადოებრივი ურთიერთობის შესახებ, რ. ერისთავის სამეცნიერო საქმიანობის შესწავლისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა ნ. ჩერნიშევსკის დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული⁸⁵.

ეთნოგრაფიის დარგში რ. ერისთავის დამსახურების შესწავლისათვის დამხმარე ცნობარის როლს ასრულებს ე. არჩევანიძის მიერ შედგენილი ანოტირებული ბიბლიოგრაფია⁸⁶, რამდენადაც ფოლკ-

⁸³ სამეცნიერო კვლევა-ძიებაში რ. ერისთავის ნარკვევების გამოყენების საუკეთესო მაგალითად შეიძლება დავიმოწმოთ ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ I ტომი, რომელშიც სანდო წყაროს სახით მრავალჯერაა მითითებული რ. ერისთავის ნაშრომი თუშ-ფშავ-ხევსურეთის შესახებ.

⁸⁴ М. О. Косвен. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке, часть I, КЭС, I, М., 1955, с. 323; часть II, КЭС, II, М., 1958, с. 251.

⁸⁵ Поэтический край. Н. Г. Чернышевский и грузинская общественность. Составитель В. С. Шадур, Тб., 1978, с. 26—28; 68—77.

რუსი რევოლუციონერი დემოკრატებისა და რ. ერისთავის ურთიერთობის საკითხის შესახებ იხ. აგრეთვე ვ. შადური, რაფიელ ერისთავი და რუსი რევოლუციონერი დემოკრატები, „ლიტერატურული გაზეთი“, 1958, 21/III.

⁸⁶ ე. არჩევანიძე, ანოტირებული ბიბლიოგრაფია გაზეთ „კავკაზში“ გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბ., 1965.

ლორისტიკას მიკუთვნებული არაერთი პუბლიკაცია ეთნოგრაფიული თვალსაზრისითაც საინტერესოა, სოლო ზოგიერთი მათგანი, კერძოდ კი რ. ერისთავის წერილების დიდი ნაწილი, თემატიკური და შინაარსობრივი პროფილით უფრო ეთნოგრაფიულია, ვიდრე ფოლკლორისტული. ამ ბიბლიოგრაფიის შემდგენელმა თავის მონოგრაფიაშიც, რომელშიც მიმოიხილა რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში რ. ერისთავის მიერ გამოქვეყნებული ფოლკლორული მასალები და წერილები, ნაწილობრივად წარმოაჩინა მისი ეთნოგრაფიული მეშვიდრეობაც. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც შეინიშნება ფოლკლორისტიკისა და ეთნოგრაფიის ზონების დარღვევა, როდესაც რ. ერისთავის ფოლკლორისტულ საქმიანობას მიეწერება ის, რაც თავისი პროფილით ეთნოგრაფიული შესწავლის საგანია და რ. ერისთავიც მას ამ თვალსაზრისით განიხილავდა⁸⁷. ე. არჯევანიძე აქვე წერს, რომ მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული ნარკვევები მიუძღვნა რაფიელ ერისთავმა დასავლეთ საქართველოს ერთ-ერთ ყველაზე უფრო თავისებურ მთიან კუთხეს — სვანეთს⁸⁸. საბუთად მითითებულია რ. ერისთავის სახელით გამოქვეყნებული შრომები⁸⁹. შემდეგ აღნიშნავს, რომ რ. ერისთავის თხოვნით მას მასალას უგზავნიდა და ქართულ პერიოდიკაში გამოქვეყნებულ თავის წერილებსაც უთითებდა ბ. ნიჟარაძე და ბოლოს დასძენს: „როგორც ჩანს, ეს მასალა რ. ერისთავს თავის ზემოთ დასახელებულ 1897 წელს გამოცემულ სვანების შესახებ დაწერილ ეთნოგრაფიულ წერილშიაც გამოუყენებია“⁹⁰.

რ. ერისთავის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილების გამოცემის შესახებ ზემოთ უკვე აღვნიშნე და ახლაც ვიმეორებ, რომ რ. ერისთავმა არა თუ გამოიყენა, არამედ თავისი სახელით რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა ბესარიონ ნიჟარაძის ნარკვევები.

ხალხური სიტყვიერების სფეროში რ. ერისთავის ღვაწლის ჩვენებასთან დაკავშირებით შწერლის ეთნოგრაფიულ მუშაობას გაცვრით შეეხნენ ქსენია სიხარულიძე და მიხეილ ჩიქოვანი⁹¹. ისინი გვაცნობენ რა მწერლის როლს ფოლკლორული მასალების შეკრება-

⁸⁷ ე. არჯევანიძე, ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში, თბ., 1978, გვ. 132—159.

⁸⁸ იქვე, გვ. 149.

⁸⁹ Этнографические очерки Сванетии. Заметки о Сванетии.

⁹⁰ ე. არჯევანიძე, ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი... გვ. 154.

⁹¹ ქ. სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, აბ., 1966; მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, თბ., 1975.

პუბლიკაციის საქმეში, სრულიად სამართლიანად აღნიშნავენ ამგვარი მუშაობის მნიშვნელობას ქართული ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. ამ შემთხვევაში ხალხური სიტყვიერების მასალები ყოფითი კულტურის კვლევის ერთ-ერთ წყაროდაა გააზრებული, ე. ი. მისი მნიშვნელობა ისეა გაგებული, როგორც ეს თვით რ. ერისთავს ესახებოდა.

რ. ერისთავის ეთნოგრაფიული ნაწერები საკმაოდ ვრცლად მიმოიხილა თემურ ჯაგოდნიშვილმა. მის მონოგრაფიაში⁹², რომელშიც ნაჩვენებია რ. ერისთავის როლი ქართული ხალხური სიტყვიერების შეკრება-შესწავლის საქმეში, ამ თვალსაზრისით არის განხილული მისი ეთნოგრაფიული ნარკვევებიც. ამ ჟანრის ნაშრომებში, მართლაც, გამოყენებულია ფოლკლორული მასალა, რაც სპეციალისტის ყუბადღებებს იქცევს, მაგრამ გაუმართლებელია მათი ზედმეტი ფოლკლორიზაცია. მაგალითად, როდესაც თ. ჯაგოდნიშვილი განიხილავს რ. ერისთავის ყველაზე უფრო საფუძვლიან ეთნოგრაფიულ ნარკვევს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის შესახებ, აღნიშნავს, რომ „რაფ. ერისთავი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ფშავ-ხევსურეთში არსებულ ძლიერ ფოლკლორულ ტრადიციას“⁹³. მკვლევარს მხედველობაში აქვს ხალხური გადმოცემები მოსახლეობის ვინაობისა და მათი რწმენა-წარმოდგენების შესახებ. ასევე ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით განიხილავს საქორწინო წეს-ჩვეულებებს, გლოვის ტრადიციას, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს და მასთან დაკავშირებულ რიტუალებს (ლაზარობა, „წვიმის ხენა“, ფრინველთა „დაძლევა“, „შელოცვები...“). თ. ჯაგოდნიშვილის თვალსაზრისით, რ. ერისთავის მიერ ჩაწერილ შელოცვებთან („ავადმყოფის მოვლა“, „ღვინის დალოცვა“, „სადღეგრძელო“) ერთად „ჩართულია აგრეთვე ეთნოგრაფიული მასალა“⁹⁴. მისივე განმარტებით, „შელოცვათა ჩაწერის ფაქტი, გარკვეულად ნათელს ფენს რაფ. ერისთავის ფოლკლორისტულ ინტერესთა მრავალმხრივობას“⁹⁵. მკვლევარს ასე მიაჩნია იმიტომ, რომ, მისი შეხედულებით, შელოცვები ფოლკლორულ ჟანრს განეკუთვნებიან. ამგვარი კვალიფიკაციის საფუძველია ის არგუმენტი, რომ რ. ერისთავი ეფუძნებოდა ხალხურ გადმოცემებსა და ლეგენდებს. რატომღაც ისეა გაგებული, თითქოს რაც ხალხურია, ყველაფერი ფოლკლორულია. იგივე აზრია განვითარებული მეორე

92 თ. ჯაგოდნიშვილი, რაფიელ ერისთავი და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1979.

93 იქვე, გვ. 65.

94 თ. ჯაგოდნიშვილი, რაფიელ ერისთავი და ხალხური შემოქმედება, 33-93.

95 იქვე, გვ. 95.



მონოგრაფიაშიც⁹⁶. ამ შემთხვევაში დავიწყებულია ის მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ ხალხურ მასალას ემყარება არა მარტო ფოლკლორისტი, არამედ ეთნოგრაფიც. ბოლოსდაბოლოს ეთნოგრაფია ხომ ხალხის (ეთნოსის) შემსწავლელი მეცნიერებაა და, ბუნებრივია, რომ მასალის ხალხურობა მის ეთნოგრაფიულობას არ უნდა უგულვებელყოფდეს. რ. ერისთავის უპირველეს ამოცანას შეადგენდა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება, რაც მან წარმატებით განახორციელა საქართველოს არაერთ კუთხეში. მისი შრომების უდიდესი ნაწილი ეთნოგრაფიულ მასალებს ემყარება, რომელშიაც ფოლკლორული მონაცემებიც გვხვდება. ამდენად, მწერლის ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული ნაწერების კრებულისათვისაც მიზანშეწონილი იქნებოდა გვეწოდებინა არა „ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები“, არამედ „ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული ნაწერები“.

მწერლის სამეცნიერო მემკვიდრეობის შესახებ სრულფასოვანი წარმოდგენისა და საკუთრივ ეთნოგრაფიაში გაწეული მუშაობის შეფასებისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს მისი ცხოვრებისა და შემოქმედების მონოგრაფიულ შესწავლას. ამ მხრივ გამოირჩევა შ. ვაშაყშაძის ნაშრომი⁹⁷, რომელშიც გამომზეურებულია რ. ერისთავის სამეცნიერო ბიოგრაფიის ფაქტებიც.

ქართველ საბჭოთა მეცლევართა შორის პირველმა გ. ჩიტაიამ სცადა განესაზღვრა რ. ერისთავის ადგილი ქართულ ეთნოგრაფიაში. ეს ცდა განახორციელა ნიკო ხიზანაშვილის ეთნოგრაფიული ნაწერების კრებულის წინასიტყვაობაში⁹⁸. გ. ჩიტაიას კონცეფციით, „მას

96 თ. ჯაგოდნიშვილი, ქართული ფოლკლორის სათავეებთან, თბ., 1986, გვ. 53—59. შდრ. მისივე, წინასიტყვაობა რ. ერისთავის წერილების კრებულისა, გვ. 3—19.

97 შ. ვაშაყშაძე, დასახ. ნაშრომი.

98 ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გ. ჩიტაიას რედაქციით. შენიშვნა: ამ წიგნს დართული აქვს ნ. ხიზანაშვილის ნაწერების სია, რომელშიც შეცდომითაა შეტანილი ალ. ხახანაშვილის შრომები: 1. წოდებათა ისტორია საქართველოში, 2. იმუნიტეტი საქართველოში (ამის შესახებ იხ. არჩილ ბარამიძე, შეცდომა უნდა გასწორდეს, „ლიტერატურული საქართველო“, 1963, № 32). 1982 წელს ისიდორე დოლიძემ გამოსცა ნ. ხიზანაშვილის რჩეული იურიდიული ნაწერები, რომელშიც შემოკლებითაა შეტანილი ფშავ-ხევსურეთზე დაწერილი ნარკვევებიც. სამაგიეროდ, ამ გამოცემაში სრული სახითაა დამეჭდილი ნ. ხიზანაშვილის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომი — „ძველი ქართული ოჯახი“, რომელიც გ. ჩიტაიას რედაქციით გამოცემულ წიგნში შემოკლებითაა შეტანილი. ამის გამო, გ. ჩიტაიას გამოცემით (რის შესახებაც ითქვა, რომ „ჩვენს დროში აკადემიურად გამოიცა“-ო — გ. გეგეშიძე, ივ. ჯავახიშვილი და საქართველოს ეთნოგრაფია, კრ. „ივანე ჯავახიშვილი“, თბ., 1977, გვ. 31) სარგებლობა შეუძლებელია. ყოველივე ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ნ. ხიზანაშვილის ნაწერების სათანადო სისრულით გამოცემა ისევე საზრუნავია, როგორც რ. ერისთავისა.

შემდეგ, რაც ქართული მეცნიერების ძველი ტრადიციების დაფიქსირება და საქართველო ახალ ვითარებაში მოექცა — ქართული ეთნოგრაფიული მასალებისადმი ყურადღების გამახვილება XIX საუკუნის სამოციან წლებიდან დაიწყო⁹⁹.

ეს თვალსაზრისი მიუღებელია, ვინაიდან აბსოლუტურად იგნორირებულია XIX საუკუნის 60-იან წლებამდე განვლილი პერიოდი, როდესაც „ქართული მეცნიერების ძველი ტრადიციების (ე. ი. საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდელი ეპოქის მეცნიერების) დაფიქსირება არ გაწყდა, არამედ ახალ ეპოქაში, რუსეთთან საქართველოს შეერთების შემდგომ პერიოდში, განვითარდა. ამ შემთხვევაში დავიწყებულია ის გარემოება, რომ ვახუშტი ბაგრატიონის ფუძემდებლური საქმიანობის გამგრძელებლები იყვნენ ვახტანგ, დავით, იოანე და თეიმურაზ ბატონიშვილები, რომელთა მოღვაწეობის ხანა ფარავს ორი საუკუნის მიჯნას — XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისს. ამასთან ერთად, გათვალისწინებული არ არის პლატონ იოსელიანის, გრიგოლ ორბელიანის, გიორგი ერისთავის, დიმიტრი ყიფიანის და XIX საუკუნის პირველი ნახევრის არაერთი ქართველი მწიგნობრის მემკვიდრეობის ღირებულება ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებისათვის. მათ შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ფიგურაა რ. ერისთავი, რომლის მუშაობა ეთნოგრაფიის დარგში ფართოდ გაიშალა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 40—50-იან წლებში. ასეთ სწავლულთა მუშაობა უძღოდა წინ სამოციანელთა მოღვაწეობას, რომელთაც შემდეგში ეს წინამორბედიც შეუერთნენ. ამდენად, რ. ერისთავი სამოციანელთა წინამორბედიც იყო და თანამედროვეც. იგივე შეიძლება ითქვას მისი ეპოქის სხვა მოღვაწეთა შესახებაც, რის გამო არ არსებობს იმის მტკიცების საფუძველი, თითქმის „ქართული ეთნოგრაფიული მასალებისადმი ყურადღების გამახვილება XIX საუკუნის სამოციან წლებიდან დაიწყო“.

უმართებულოდ მიმაჩნია რ. ერისთავისადმი წაყენებული მეორე ბრალდებაც. გ. ჩიტაია ნ. ხიზანაშვილს უწონებს შეკრებილ მასალას და კვლევის დონეს. ამავე დროს აღნიშნავს: „ავტორი თუმცა საკითხებს მეცნიერული კვლევისას ისტორიული ჭრილში იხილავს, მაგრამ მათ წარმოშობას არ ეხება, გენეზისის საკითხს არ სვამს და გარეშე გავლენის ძიებით კმაყოფილდება, რაც მიუღებელია აწინდელი ქართული ეთნოგრაფიისათვის“¹⁰⁰.

აღნიშნულთან ერთად, რაც გასაზიარებელი არ არის წინააღმდეგობრიობის გამო (შეუძლებელია იმის წარმოდგენა, რომ მკვლევარი

99 წინასიტყვაობა ნ. ხიზანაშვილის ნაწერებისა, გვ. X.

100 გ. ჩიტაია, დასახ. წინასიტყვაობა, გვ. XIV—XV.



მოვლენებს ისტორიულ ჭრილში იხილავდეს და მათ წარმოშობას ეხებოდეს, რამდენადაც ყოველი მოვლენის განვითარება საწყისი მდგომარეობიდან იწყება), გ. ჩიტაია ნ. ხიზანაშვილის საველე მუშაობის ნაკლად თვლის იმასაც, რომ იგი არ შეესაბამება ე. წ. „ინტენსიური მეთოდით“ შეგროვების დონეს (რატომღაც აქ ნახსენები არ არის სიტყვა „კომპლექსური“, ერთიანობაში კი „კომპლექსურ-ინტენსიური“ მეთოდი)¹⁰¹, ხოლო შემდეგ წერს: „ამის მიუხედავად, თავის დროის შესაფერისად ნ. ხიზანაშვილის მიერ ეთნოგრაფიული მასალა კარგად არის შეგროვილი. ეს მით უფრო შეიძლება ითქვას, რომ ბევრ შემთხვევაში ნაკულევან, არა სრული, არა ზუსტ და ტენდენციურ ზისერმანის, ერისთავის, რადეს და ხუდადოვის მიერ ჩა-

¹⁰¹ გ. ჩიტაია საველე მუშაობის მეთოდის მრავალჯერ შეეხო, ხოლო თავისი კონცეფცია საბოლოოდ ჩამოაყალიბა სპეციალურ წერილში (Г. С. Ч и т а я. Принципы и метод полевой этнографической работы, СЭ, 1957, № 4). ავტორის მიერ უარყოფილია როგორც ძველი რარიტეტული და ანტიკვარული მეთოდია (ე. ი. მხოლოდ ძალზე იშვიათი ნივთების სამუზეუმოდ შერჩევისა და შესწავლის ხერხი), ისე ბურჟუაზიული და, ამდენად, რეაქციულად წოდებული მიმართულებანი (კულტურულ-ისტორიული, ბიოლოგიური, ფუნქციონალური და ა. შ.). გ. ჩიტაია უპირატესობას ანიჭებს მის მიერვე სახელდებულ კომპლექსურ-ინტენსიურ მეთოდს იმ მოტივით, რომ მისი გამოყენებით ყოველი მოვლენა შეისწავლება კომპლექსურად (ყველა კომპონენტის მიხედვით) და ინტენსიურად (ე. ი. გაძლიერებით, ნაყოფიერად). ასეთი საზომით საკითხის განხილვის საფუძველზე იქმნება ილუზია, თითქმის კომპლექსური და სიღრმისეული კვლევა არ წარმოებდა არც რევოლუციამდელ ხანაში, არც ძველსა და თანამედროვე კაპიტალისტურ სამყაროში და არც საბჭოთა ეთნოგრაფიაში. ცნობილია, რომ საბჭოთა ეთნოგრაფია იყენებს კომპლექსურ მეთოდს. ქართველი ეთნოგრაფების გარდა არავენ არ ხმარობს ორი სიტყვით შედგენილ სახელწოდებას (კომპლექსურ-ინტენსიური), მაგრამ ვინც სიტყვა „ინტენსიურს“ არ ასახელებს, ეს სრულებითაც არ ცვლის საქმის ვითარებას. მაშასადამე, „კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი“ სახელწოდებით განსხვავებული, მაგრამ თავისი არსით იგივეა, რაც საბჭოთა ეთნოგრაფიაში მიღებული კომპლექსური მეთოდია. უხერხული იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფია ე. წ. „კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის“ გამოყენებით, უფრო დაწინაურდა, ვიდრე ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება საბჭოთა კავშირის სამეცნიერო ცენტრებში ან დღევანდელ სოციალისტურ თუ განვითარებულ კაპიტალისტურ ქვეყნებში. ასევე გაუმართლებელია რევოლუციამდელი ქართული ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის შეფასება „კომპლექსურ-ინტენსიური“ განზომილებებით მით უფრო. რომ XIX საუკუნის მოღვაწენ არც კომპლექსურობას ღალატობდნენ და ხშირ შემთხვევაში მათ მიერ მოძიებული მასალაც და მისი ინტერპრეტაციაც ბევრად უფრო ფასეულია, ვიდრე ზოგიერთი თანამედროვე ეთნოგრაფისა. საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის პრინციპებზე მსჯელობა დღესაც აქტუალად მიმდინარეობს საბჭოთა ეთნოგრაფიაში (იხ. „Советская этнография“, 1985, № 3, 4, 5, 6; 1986, № 1, 1987, № 3, 4, 5, 6).



წერილ მასალებთან შედარებით ნ. ხიზანაშვილის მასალები ღირებულების მქონეა¹⁰².

როგორც ვხედავთ, გ. ჩიტაიას აზრით, ნ. ხიზანაშვილის მასალა ნაკლებია ე. წ. „ინტენსიური მეთოდის“ გადმოსახედიდან. საშაგეროდ, მისი რეალიზაცია მიზანშეწონილად სცნო სხვა „ტენდენციურ“ ჩამწერთა ფონზე, რომელთა შორის რ. ერისთავიც მდგარა. ასე, ერთი ხელის მოსმით დაუმსახურებლად დამცრობილ იქნა XIX საუკუნის ორი გამოჩენილი ეთნოგრაფი, რაც შეუთავსებელია ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის ობიექტური შესწავლის ამოცანებთან. ანალოგიური დამოკიდებულება გამოჩნდებოდა ყველაზე უფრო ცნობილი, მაგრამ სიცოცხლეში იგნორირებული, ეთნოგრაფიული კვლევის ცენტრებისაგან ჩამოშორებული და ღირსებისამებრ დღემდე დაუფასებელი ეთნოგრაფისა და მხარეთმცოდნის სერგი მაკალათიას მიმართ. გ. ჩიტაიას კვალიფიკაციით, „ზემოთქმული (ე. ი. ბრალდებები რ. ერისთავისა და სხვების მიმართ — ვ. ი.) ეხება არა მარტო ძველ ლიტერატურას ხევისურეთის შესახებ, არამედ ახალ ლიტერატურასაც, რომელშიც ბევრი უხეირო გამოვრებაა ნ. ხიზანაშვილის მასალებისა და ხიზანაშვილის შრომის კომპილაციას წარმოადგენს“¹⁰³. იქვე სქოლიოში აკონკრეტებს: „მაგალითად ს. მაკალათიას ხევისურეთი, ტფილისი, 1935, წყაროს მიუთითებლად უხეიროდ იშეორებს ნ. ხიზანაშვილის და საქ. მუზეუმის ხევისურეთის გამოფენის მასალებს“¹⁰⁴.

ციტირებული ბრალდება ისევე უმართებულოა, როგორც რ. ერისთავის „ტენდენციურობა“. რ. ერისთავის, როგორც ეთნოგრაფის ღირსება, ს. მაკალათიასთან თუ სხვა ასეთ უმწიკლო მამულიშვილებთან ერთად, მისი ობიექტურობა და უანგარო მოღვაწეობა პირველ რიგში ქართული მეცნიერებისა და კულტურის ერთადერთ მაშინდელ ცენტრში — კავკასიის მუზეუმში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს თვალნათლივ გამოჩნდა გივი ჟორდანიას კვლევის შედეგებიდან. მისი წიგნის სპეციალურ თავში — „რაფიელ ერისთავი და კავკასიური მუზეუმი“ ნაჩვენებია, თუ რაოდენ დიდი შრომა გასწია გამოჩენილმა მწერალმა და ეთნოგრაფმა ექსპონატების აღრიცხვა-დაცვის, მისი პასპორტიზაციისა და მეცნიერული შესწავლის, ეთნოგრაფიის განყოფილების, როგორც პირველი სამეცნიერო უჭრედის ჩამოყალიბების საქმეში¹⁰⁵.

102 გ. ჩიტაია, დასახ. წინასიტყვაობა, გვ. XIII.

103 იქვე.

104 იქვე.

105 გ. ჟორდანია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 42—52.

წარმოდგენილი მიმოხილვიდან გამოჩნდა, რომ ეთნოგრაფიის დარგში რ. ერისთავის საქმიანობის ზოგიერთ ასპექტს რამდენიმე სწავლული შეეხო, რამაც ამ სფეროში მისი დამსახურების უფრო სრულად წარმოჩენის საჭიროება დასახა. ამ მიზნით რ. ერისთავის დაბადებიდან 150 წლისთავზე რამდენიმე წერილი გამოვაქვეყნე¹⁰⁶, რომლებშიც მოცემულია მისი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ძირითადი შედეგების შეფასების ცდა. ამის შემდეგ, ამ წერილების მიუთითებლად, გამოქვეყნდა ო. მიმინოშვილის სტატიები¹⁰⁷, რომლებშიც მიმოხილულია რ. ერისთავის ზოგიერთი ნაშრომი, ხოლო მისი „ტენდენციურობის“ კრიტერიუმად დამოწმებულია გ. ჩიტაიას ზემოხსენებული გამონათქვამები.

შემდგომმა მუშაობამ, რომლის შედეგები ამ ნაშრომში აისახა, კიდევ უფრო განმამტკიცა თავიდანვე გამოკვეთილი შეხედულება ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში რ. ერისთავის დიდი როლის შესახებ. იგი თანაბარი გულმოდგინებით, საქმის ღრმა ცოდნით და სამაგალითო ობიექტურობით სწავლობდა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრებას, ისტორიას, კულტურას. რ. ერისთავი ეთნოგრაფიის განყოფილების დამაარსებელი და მისი მუშაობის ფუძემდებელია კავკასიის მუზეუმში. მისი ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა მთლიანად, რომლის რამდენადმე სრული შესწავლა ვრცელ მონოგრაფიულ კვლევას საჭიროებს, რელიეფური სიცხადით გვიჩვენებს, რომ სამეცნიერო, საველე და სამუზეუმო საქმიანობის მრავალფეროვანებით XIX საუკუნის ქართველ ეთნოგრაფთა შორის რ. ერისთავს ბადალი თითქმის არ მოეძებნა. ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში მას ღირსეული ადგილი აქვს დამკვიდრებული.

¹⁰⁶ ვალ. ითონიშვილი, რაფიელ ერისთავი როგორც ეთნოგრაფი, „ცისკარი“, 1974, № 11; მისივე, რ. ერისთავის ნაწარმოებების ეთნოგრაფიული წყაროები, „მნათობი“, 1974, № 10; მისივე, რ. ერისთავი — მთიელთა ყოფის მკვლევარი, „ლიტერატურული საქართველო“, 1974, № 49; მისივე, რ. ერისთავის სამუზეუმო საქმიანობა, „დროშა“, 1974, № 12.

¹⁰⁷ ო. მიმინოშვილი, საქართველოს ეთნოგრაფია და რაფიელ ერისთავი, „ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში“, 1975, № 1; მისივე, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფისა და კულტურის საკითხები რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიულ ნაწერებში, „თბილისის უნივერსიტეტის შრომები (ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია)“, თბ., 1975; მისივე, რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული ნაშრომები, „ისტორია და გეოგრაფია სკოლაში“, 1984, № 4.

რავიელ ერისთავის მხატვრული ნაწარმოებების მთნობრავიუთლი წყარობი

ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესწავლისათვის ფასდაუდებელია არა მარტო რ. ერისთავის სამეცნიერო მემკვიდრეობა, არამედ მისი მხატვრული შემოქმედებაც, რაც ესოდენ უხვადაა ნასაზრდოები ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მონაცემებით. საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა წარმოადგენდა რ. ერისთავის მხატვრული ნაწარმოებების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროს და საყოველთაოდ აღიარებული ხალხურობის, როგორც მისი შემოქმედების თავისებურებების საფუძველს. ეს თავისებურება მეტ-ნაკლებად ახასიათებს მწერლის პოეზიასაც და პროზასაც.

რ. ერისთავის მრავალი ლექსი წარმოგვისახავს წარმატებულ ეთნოგრაფიულ სურათს, დახატულს ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების ღრმა ცოდნის საფუძველზე. ლექსებში რეალური ასახვა ჰპოვა სამეურნეო ყოფის თავისებურებებმა, რასაც მწერალი წარმატებით სწავლობდა და მეცნიერული დამაჯერებლობით აშუქებდა თავის მრავალრიცხოვან შრომებში. უშუალო დაკვირვებით მიღებულ შთაბეჭდილებებსა და ხალხის გამოკითხვით მოპოვებულ მასალას რ. ერისთავი შემოქმედებითად იყენებდა უმთავრესად იმ ლექსებში, რომლებშიც უმღერის გაზაფხულს, ზაფხულს თუ შემოდგომას და მეტყველი ფერებით გვიხატავს არა მარტო წლის ყველა ამ მონაკვეთის ბუნებით მომადლებულ მშვენიერებას, არამედ თითოეული მათგანისათვის დამახასიათებელ სამეურნეო საქმიანობას და თანდაყოლილ შრომის პროცესს. თუ გაზაფხულზე, ბუნების გამოღვიძება-აყვავებასთან ერთად „სახნის-საკვეთსა სწვერავენ, ბოსტანს უვლებენ ზღუდესა“ („გაზაფხული“)¹, ზაფხულში ამზადებენ და დგამენ თივას, მარჯვედ ატრიალებენ ნამგლებს და ეზიდებიან ქირნახულს, რასაც პოეტი შემდეგნაირად გვიხატავს:

¹ განხილული ნაწარმოებები დამოწმებულია მწერლის ერთგომიდან (იხ. რავიელ ერისთავი, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1958, ან. თევზაძის რედ.).

„ყველა ცდილობს მეტი მომკოს,
ეჭიბრება აქ ძმა ძმასა,
იძახიან: „ულო, ულო!“
მეძნეური უკრავს ძნასა.
მღერიან და კიეინებენ,
„პოპოუნას“ იძახიან,
ჩამოგვიცხა, ჩამოგვიცხა,
ქერს მორჩნენ და პურსა მკიან.
რიგი მიაქვთ საძნე ურმით,
რიგსა პლეწენ სოფელშია.
წვრილფეხობა კვერზედ უდგა,
ხარი ზენეშის უღელშია...
ქალი, კაცი, ჭოგო, ბიჭი
ეზიდება ზამთრის სარჩოს,
— ეაშა, ეაშა მუშა ხალხსა,
ღმერთმა იმათ გაუმარჯოს!“...

როგორც ვხედავთ, ლექსში თანმიმდევრობითაა ასახული ზაფხულის შრომატევად სამუშაოთა მთელი ციკლი (მკა, ძნის ზიდვა, კალო-ობა), მასთან დაკავშირებული შრომის პროცესი და მშრომელთა ფუნქციები მათი სქესისა და ასაკის მიხედვით.

პოეტი ასეთივე სისრულით გვაცნობს რთველს მისი ძირითად კომპონენტებით (ყურძნის კრეფა, გოდრებით ურმების დატვირთვა, ჭირნახულის მარანში მიტანა, ყურძნის წურვა) და რთველში მონაწილე, აღამიანების საქმიან ფუნქციებს („რთველი“).

გლეხთა ყოფა-ცხოვრებიდან ნაცნობი სურათია დახატული ლექსში — „თინიას მამითადი“. პოეტი აქ იყენებს ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ერთობლივი დახმარების ჩვეულების შესახებ. ამ მონაცემების მიხედვით, მოსავლის აღების ცხელ სეზონში მეზობლები ყოველგვარი საფასურისა და შრომამიგების გარეშე ხელმართო და გაჭირვებულ ოჯახს ეხმარებოდნენ. თავის მხრივ მადლიერი ოჯახი მეზობლებს შეძლებისდაგვარად უმასპინძლებოდა. ზემოაღნიშნული ლექსი ამ თემაზეა დაწერილი და საქართველოში არსებული ურთიერთდახმარების ჩვეულებაც მასში მხატვრულად, მაგრამ ფოტოგრაფიული სიზუსტითაა აღბეჭდილი.

პოეტს გულწრფელად უყვარდა ქართველი გლეხი, მისი შრომისუნარიანობა, ტრადიციული მიწათმოქმედება, სახენელი იარაღები, მათი გამოყენების დახვეწილი ხერხები და შედეგიანობა. ქართველ გლეხში ის ხედავდა ჭეშმარიტ მეურნეს, რომელსაც ასულდგულებდა ბარაქიანი ქართული მიწა და გუთანი, ხარი და უღელი, შრომა და სიმღერა. ყოველივე ეს აქლერებულია მის მადლიან სტრიქონებში:

„გადი-გამოდი, გუთანო,
ლირლიტავ, ბანი უთხარო,
სახნის-საყვეთო, გაუსვი,
რომ კაპკუს ძირი უთხარო.
ნიშავ, ნიკორას გაუწი,
მაგას მოაბი მხარია,
მეხრევ, გაუკარ შვინდასა,
ცოტა ზარმაცი ხარია.
გაჰუმინეთ ჯამბარა,
დაჰმღერეთ „ოროველაო“,
გადააშავეთ მინდორი,
რომ დაგვხატროდეს ყველაო.
ფრთას აუწიე, სახნისსაც
უმარჯვე, გუთნის დედაო;
ყამირის ბელტო, ნუ ნაზობ, /
გადადი ზედიზედაო!“

(„გუთანა“)

ამ ლექსის ყოველი სიტყვა და სტრიქონი სრულ შესატყვისო-
ბაშია რეალურ სინამდვილესთან. პოეტი მხატვრულ ასპექტში წარ-
მოგვისახავს გუთნისდედის, მეხრეების, ხარებისა და გუთნის თანა-
მოქმედებას, ვინაიდან ის შესანიშნავად იცნობს ქართული გუთნე-
ულის გამართულობას და სახენელი იარაღის ყოველ დეტალს ყველა
მათგანის ფუნქციის მიხედვით.

რ. ერისთავი ასევე დეტალურად და სახელწოდებების ზუსტი
დასახელებით აღწერს ქართული ურმის შემადგენლობასაც მისი გა-
საძნულ-გაპოხილი წიფლის ღერძით, ნიგვზის მორგვებით, ლართხე-
ვით გაწყობილი და დანდლებით გადამბული უბით, დაკვერცხილი
თვლებით, ჯაგ-რცხილის ფესვებით თუ იფნის გულის სოლებით:

„ურემი, ჩემი ურემი,
გამყოლი არის ხარისა,
არ ეფიქრებჲ კლდე-ღრისა...
აღზევნის მთა და ბარისა...
ღერძი უდგია წიფლისა,
გასაძნულ-გაპოხილია.
ზედ თვლები ნიგვზის მორგვებით
გახეშილ-გაჰედილია;
უბე გავაწყე ლართხებით,
დანდლებით გადამბულია,
ისე გაუძლებს ასს ქვასა,
არსად დასკირდეს ცულია.

თვლები დაგვერცხე, რა თვლები,
გრგოლივით ჩამოსხმულია,
ჯაგ-რცხილის ფესვებს მოვიდევ
სოლებად იფნის გულია“...

(„აღზევანს წასვლა“)

ურმის გამართულობის ასეთი სხარტი დახასიათებით პოეტმა გვიჩვენა ქართული ურმის დიდი გამძლეობა და მისი გამოყენების შესაძლებლობა ისეთ ძნელსა და შორეულ მოგზაურობაშიც კი, როგორც იყო აღზევანს სიარული მარილით მომარაგების მიზნით. რ. ერისთავმა ამ შემთხვევაშიც ნივთის თავისთავადი, იზოლირებული აღწერა კი არ მოგვცა, არამედ გვიჩვენა მისი ფუნქცია, საოჯახო მეურნეობაში მისი გამოყენება.

მატერიალური კულტურის ელემენტებისა და სოციალური ყოფის ნიშნების კომპლექსურად დასურათების ასეთსავე ნიმუშად გვესახება ლექსი — „საბრუას სახლ-კარობა და შეძლება“. ის საკმაოდ სრულ წარმოდგენას გვაძლევს ჩალური ტიპის სახლზე, მის ძირითად ელემენტებსა და შინაგან სტრუქტურაზე. ასეთ სახლს პოეტი გლეხის პირით შემდგენიარად აღწერს:

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

პოეტს ასევე შენიშნული აქვს, რომ ოჯახის წევრები საღამო ზანს მიუხსნდებოდნენ კერას, შეეჭეოდნენ მკაძლსა და ლობიოს, ხოლო დასაძინებლად ჩულებზე მიწვებოდნენ, რათა განთიადისას ისევ შრომას შესდგომოდნენ.

რ. ერისთავის ეს ლექსი გვაგონებს კვალიფიციურად შედგენილ გზამკვლევს, რომელიც საცხოვრებელი ნაგებობის ყოველ კუთხე-კუთხუღში შეგვახედებს და დაგვანახებს ყოველი ნივთის პრაქტი-

კულ დანიშნულებას, მის ცხოვრებისეულ საქმიანობას და მასთან ადამიანის დამოკიდებულებას. ამასთან ერთად, ლექსი გვაცნობს გლეხის ოჯახის ეკონომიურ მდგომარეობას, სოციალურ პირობებს და სულიერ სამყაროს.

სანიშნავად განხილული რამდენიმე ლექსის მიხედვითაც გამოჩნდება, თუ რ. ერისთავის პოეზიაში როგორ ფართოდ და შეუზღუდავად არის გამოყენებული ეთნოგრაფიული მასალა, რომელსაც ის ასეთი გულმოდგინებით აგროვებდა და აანალიზებდა. აღნიშნული ვითარება საერთოდ დამახასიათებელია მთელი მისი პოეტური შემოქმედებისათვის. რ. ერისთავი ამ რიგის მასალას იყენებდა სხვა ქანრის ნაწარმოებებშიც. მის პიესებსა და კომედია-ვოდევილებში სამოქმედო ასპარეზზე ხშირად გამოდიან სხვადასხვა კუთხისა და სოციალური ფენის წარმომდგენლები თავიანთი ყოფითა და ზნე-ჩვეულებებით. ანალოგიური მდგომარეობა შეიმჩნევა „სცენებშიც“, რომლის ქანრი პირველად რ. ერისთავმა შემოიტანა ქართულ ლიტერატურაში. ამ ქანრის ნაწარმოებთა პერსონაჟების დიალოგები ხშირ შემთხვევაში აგებულია ისეთი მასალით, რომელიც ადვილად საცნაურს ხდის სოფელის თუ ქალაქელის, მთიელის თუ ბარელის, გლეხის და აზნაურის ყოფას, ჩვეულებას, ზნეს და სულიერ სამყაროს, მამაპაპური ტრადიციების ცხოველყოფელ ხასიათს თუ ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნორმებს.

ეთნოგრაფიულ მასალას საკმაოდ დიდი ადგილი უჭირავს რ. ერისთავის მოთხრობებში, რომელთაგან ამჟამად შეიძლება გამოვყოთ „ბეჩავი“ („Оборванец“). ეს მოთხრობა რ. ერისთავმა დაწერა რუსულად და გამოაქვეყნა ლიტერატურულ ალმანახში²: ქართულად თარგმნა იროდიონ ქავყარაძემ და პირველად დაიბეჭდა 1955 წელს³, ზოლო შემდეგ შეტანილ იქნა რ. ერისთავის რჩეულ თხზულებათა ერთტომეულში.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ აღნიშნული მოთხრობა დაიბეჭდა იმ პერიოდში, როდესაც მისი ავტორი ძირითადად რუსულ პრესაში თანამშრომლობდა და უმთავრესად ეთნოგრაფიულ წერილებს აქვეყნებდა. სწორედ ამ მოთხრობის გამოქვეყნებამდე ერთი წლით ადრე გაზეთში დაიბეჭდა მისი ეთნოგრაფიული ნარკვევები თუშ-ფშავ-ხევსურეთის შესახებ⁴, რომელიც შემდეგ შევსებული სახით მოთხრობა „ბეჩავის“ თანადროულად გამოქვეყნდა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილების კრებულ-

2 «Зурна». Кавказский алманах, издание Е. В. Вердеревского, Тифлис, 1855 г.

3 „მნათობი“, 1955, № 5.

4 «Кавказ», 1854, №№ 43, 45—47, 49—52.

შინ. როგორც ზემოთ ითქვა, ხსენებულ ნარკვევებს ავტორმა საფუძველად დაუდო უმთავრესად მანამდე უცნობი ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც მან შეაგროვა თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საოლქო სამმართველოში თარჯიმნად მუშაობის პერიოდში (1846 წლის 29 მაისიდან 1948 წლის 23 აპრილამდე). ამ გარემოებას იმიტომ ვანიჭებთ საგანგებო მნიშვნელობას, რომ ზემოხსენებული ნარკვევების თანადროულად გამოქვეყნებული მოთხრობა „ბეჩაი“ ფშაველთა ცხოვრებას შეეხება და მასში მწერალმა დიდი ადგილი დაუთმო ფშაველთა ყოფის, წეს-ჩვეულებებისა და ტრადიციების რიგი თავისებურებების აღწერას. აღნიშნული ვითარება იმის უტყუარი მაჩვენებელია, რომ თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ყოფნის დროს შეკრებილი მასალა რ. ერისთავმა ამ მოთხრობაშიც გამოიყენა.

თავისი სტრუქტურით მოთხრობა მგზავრის დღიურის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ავტორი მოგვითხრობს თიანეთიდან ფშავეში გამგზავრების ამბავს, გზადაგზა აღწერს ივრის ხეობას, ფშავისაკენ მიმავალ მარშრუტს მისი მთებით და ხეევებით და ბოლოს ფშავის ერთ ნაწილს მისი სოფლებით. მწერალს აქვე არენაზე გამოჰყავს მოთხრობელი ქალი, რომლის მიერ მონაყოლი ამბავიც დაუდო საფუძველად მოთხრობის შინაარსს. ეს გარემოება თავისთავად უკვე იმის მაჩვენებელია, რომ მწერლისათვის ამოსავალს წარმოადგენდა ხალხური მასალა, რომელსაც ის იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რომ ნაწარმოების პერსონაჟთა დიალოგებშიც ხალხური კოლორიტის შენარჩუნებისათვის ზრუნავდა. ამას გვიჩვენებს თვით რ. ერისთავის მიერ სქოლიოში მოცემული ასეთი განმარტება: „ვთხოვთ მკითხველს, ყურადღება მიაქციოს, რომ მოთხრობის სასაუბრო ნაწილი არ არის მოგონილი: იგი წარმოადგენს სწორსა და ზუსტ ანაბეჭდს ადგილობრივ მცხოვრებთა სიტყვა-პასუხისა“⁵.

ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ მოთხრობაში მით უფრო არ არის გამოგონილი მასში ოსტატურად გამოყენებული ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც ადგილობრივ მცხოვრებთა ყოფის კიდევ უფრო სწორსა და ზუსტ ანაბეჭდს წარმოადგენს. მოთხრობაში ჩართული ეთნოგრაფიული მონაცემები და სქოლიოებში მოცემული ავტორისეული განმარტებები შეეხება ფშაველთა მატერიალური კულტურის, საზოგადოებრივი ყოფისა და რელიგიის ზოგიერთ თავისებურებას.

მატერიალური კულტურის სფეროდან ყურადღებას იქცევს პირველ რიგში საცხოვრებელი ნაგებობის აღწერილობა. მოთხრობის

5 Р. Д. Эрнстов. О тушино-пшав-хевсурском округе. ЗКОРГО, III.
6 რ. ერისთავი, რჩეული თხზულებანი, გვ. 362.



ერთი ადგილის მიხედვით, ფშავის სოფელ ხოშარაში მდგარა ქვისაგან ნაშენი თვალწარმტაცი კოშკები“. ასეთივე ქვით ნაგები სახლებიდან აქ აღწერილია „ოთხკუთხი, ორსართულიანი ქოხი, იმავე ქვებით ნაგები და ჩალით დახურული. გარედან ქოხი წარმოადგენს უფრო სიმაგრეს, საიდანაც ადვილად შეგვიძლია ათასი თავდამსხმელი მოიგერიო, ვიდრე ადამიანის მუღმისა და მოხერხებულ ბინას. აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ სახლს მხოლოდ ერთი კარი აქვს, ან, უკეთ რომ ვთქვათ, ზვრელი. იქიდან გამოდის კერის პატრონის კვამლიცა და თვით პატრონიც. შედი ამ ზვრელში. როდესაც კვამლისაგან აცრემლებულ თვალებს ხელით მოიწმენდ და გარშემო მიმოიხედავ, თვალწინ წარმოგვიდგება სუფთად დაგვილი ოთახი. ქოხის ყველაზე ბნელ კუთხეში ხბორები წვანან. კედელთან აწყვია ოჯახის მთელი ქურჭლეულობა, — რამდენიმე ქოთანი, ხის ჯამები და სხვადასხვა ზომის გეჯები. აქვეა პატარა, მოუკალავი, მაგრამ სუფთად გარეცხილი ქვაბები; იქვე რძიანი ქვაბი ჯაჭვზე ჰკიდია, ქოხის შუაეცხლზე, რომელსაც მოხუცი პატრონი მისჯდომია. კარის პირდაპირ. ქოხის სინათლიან ადგილას, ახალგაზრდა ფშაველი ქალი ზის და წინდებს ქსოვს“⁷.

ეს მოკლე აღწერილობა გვაცნობს ფშაველის სახლის სამშენებლო მასალას, არქიტექტურულ ფორმას, შიდამოწყობილობას, დგამ-ქურჭელს, მის განლაგებას, კერის ადგილს, სანიტარულ პირობებს და ა. შ. უკანასკნელ მომენტს მწერალი შეეხო მოთხრობის დასაწყისშიც. მისთვის როდესაც მასპინძლობა და დასაძინებლად ბინა შეუთავაზებიათ, სტუმრობისთვის თავი აურიდებია იმის გამო, რომ იქ მას ეგულებოდა „ხბორების, ძროხებისა და ცხენების საზოგადოება“ (გვ. 347). ამ წინადადების ჩართვითაც მწერალმა გვაუწყა, რომ ფშავში ადამიანის საცხოვრებელი და საქონლის სადგომი ერთ კომპლექსში იყო მოთავსებული და ერთიმეორისაგან რამდენადმე იზოლირებულნი არ ყოფილან.

აღნიშნული ვითარება, ისევე როგორც საცხოვრებელ ნაგებობათა კომპონენტების ავტორისეული აღწერილობა, ფშავის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს შეესაბამება. ამას გვიჩვენებს ამ აღწერილობის შედარება ფშავის შესახებ არსებულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურასთან, რაც ამჟამად შორს წაგვიყვანდა.

მატერიალური კულტურის სფეროდან მწერლის ცნობა შეეხება აგრეთვე ფშავლის საბრძოლო აღჭურვილობას. მოთხრობაში აღნიშნულია, რომ მეომრები ჯავშანს იცვამდნენ, ხოლო სქოლიოში განმარ-

⁷ რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 360.



ტებულია: „ფშაველები სალაშქროდ რომ მიდიან, შეიმოსებიან ჯავშნით, ფოლადის სამკლავებითა და მუზარადით, ხოლო შეირაღდებიან თხრისა და თოფით, ხანჯლით, ხმლითა და ფარით“⁸.

მსგავსი ჩანართები შეინიშნება მოთხრობაში ფშაველთა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესახებაც. ერთგან ნათქვამია, რომ ფშაველთა ყოფაში დიდია ცრურწმენათა ზეგავლენა და ეს მათ ძვალ-რბილში აქვთ გამჯდარი⁹. ჯვარ-ხატების ხსენებასთან დაკავშირებით ავტორი შენიშნავს, რომ „კოპალა, დიდი ბატონი და სხვა — ღვთაებებია, რომლებიც ფშაველებს სწამთ“, ხოლო ხატის შესახებ წერს: „ფშაველები ამ სიტყვაში გულისხმობენ საკერპეს, ან სამლოცველოს, სადაც მსხვერპლს სწირავენ“¹⁰.

რ. ერისთავმა ამ მოთხრობაში უფრო მეტი ადგილი დაუთმო ეთნოგრაფიული მოვლენების ასახვას საზოგადოებრივი ყოფის სფეროდან, ისევე, როგორც ამ რიგის საკითხებს ის მეტი ინტერესით მოეკიდება თუშ-ფშაველურეთისადმი მიძღვნილ ეთნოგრაფიულ ნარკვევშიც.

მოთხრობაში ნათელი ასახვა პოვა იმ გარემოებამ, რომ ფშავი განვითარებული მეცხვარეობის კუთხეს წარმოადგენდა, ხოლო მეურნეობის ამ დარგის სპეციფიკას შეადგენდა ცხვრის პატრონსა და მის მიერ დაქირავებულ მწყემსს შორის საქმიანი გარიგება, რაც ხდებოდა განსაზღვრულ ვადასა და ჯამაგირის ოდენობაზე შეთანხმების პირობით¹¹. კონკრეტული მონაცემები ამ პირობების შესახებ მოთხრობაში გამოკვეთილად ასახული არ არის. მხოლოდ დიალოგებიდან თუ შევიტყობთ, რომ მწყემსის დაქირავება ოთხი წლით ხდებოდა და ამ ვადის გასვლის შემდეგ მწყემსს ჯამაგირში ერგებოდა „სულ ცოტა ორასი სული“ ცხვარი¹². მაგრამ ზემოთქმულიც იმის საგულისხმო მაჩვენებელთაგანია, რომ XIX საუკუნის შუა პერიოდში, როდესაც ეს მოთხრობა გამოქვეყნდა, ფშავის მოსახლეობა ეკონომიკურად დიფერენცირებული იყო შეძლებული მეცხვარეებისა და მათ მიერ დაქირავებული მწყემსების სახით. ამგვარი დიფერენციაციის საფუძველს წარმოადგენდა მეცხვარეობა, რამაც ფშაველთა მეურნეობაში წამყვანი ადგილი დაიჭირა.

ფშავში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, განვი-

8 რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 360.
 9 იქვე, გვ. 350.
 10 იქვე, გვ. 365.
 11 იქვე, გვ. 352.
 12 იქვე, გვ. 357.



თარებადი მეცხვარეობა ადგილმონაცვლე ხასიათისა იყო, რაც ღლისხმობდა საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების სეზონურ გზა-
ყენებას. ბუნებრივია, რომ ზაფხულობით ცხვარს ფშავის მთებში აბა-
ლახებდნენ, სადაც ხდებოდა მეზობლად მყოფი ფარების მწყემსთა
შეხვედრებიც. მოთხრობის მიხედვით, მწყემსთა ურთიერთობა აღი-
ნიშნებოდა გართობითა და გაგონილი ამბების თხრობით. ვაჟები და
მწყემსი ქალები „მღეროდნენ, სალამურს უკრავდნენ და ცეკვავდნენ,
ან წრედ დაქუჩიდებოდნენ და ერთმანეთს უყვებოდნენ მამა-პაპათა
ლაშქრობასა და გმირობაზე, დევებზე, რომლებიც ოდესღაც მწყემს
ქალებს იტაცებდნენ, ღონიერ დედაბერზე“¹³... მოთხრობის ეს ეპი-
ზოგი ეხება ფშაველთა ცხოვრებაში ზეპირსიტყვიერების ტრადიცი-
ის არსებობას, რაც აპირობებდა ისტორიული ამბების შემონახულო-
ბას და შესაბამისი წეს-ჩვეულებების შენარჩუნებას. დიდი იყო ამ
გადმოცემის აღმზრდელობითი მნიშვნელობაც, რამდენადაც მათში
შექებულია პატრიოტიზმი, ვაჟკაცობა და მაღალი ზნეობა, დაგმოზი-
ლია სამშობლოს ღალატი, სიმხდალე და გაუტანლობა. რ. ერისთა-
ვის მოღვაწეობის პერიოდში ფშავის მოსახლეობა ჯერ კიდევ მამაპა-
პური ტრადიციებით სულდგმულობდა. მოთხრობაშიც ამიტომ ჰპოვა
ასახვა იმ გარემოებამ, რომ ფშავში დიდად იყო დაფასებული ვაჟკა-
ცის ფიზიკური ღირსებები (ღონე, სიმარდე, ცხენოსნობა, იარაღის
მარჯვედ ხმარება) და ზნეობრივი თვისებები (უფროსებისადმი მო-
კრძალება, უზადო ყოფაქცევა, პირდაპირობა და გულწრფელობა)¹⁴.

რ. ერისთავმა მოთხრობაში შემოიტანა ეთნოგრაფიული თვალ-
საზრისით საინტერესო ზოგიერთი ცნობა საქორწინო და საოჯახო
ურთიერთობის ნორმებიდან. ერთ-ერთი ასეთი ცნობა შეეხება ორცო-
ლიანობას, რაც ფშაველთა საოჯახო ყოფის დამახასიათებელ კომპო-
ნენტად გამოიყურება. ამაზე მიგვითითებს მოთხრობის ის ადგილი,
სადაც აღნიშნულია, რომ ერთ-ერთ მთავარ პერსონაჟს დაქვრივები-
დან დიდი ხნის შემდეგაც „ცოლი არ შეუერთავს“, მაგრამ ის „არც
თავიდან ყოფილა ორცოლიანი (რაც ფშაველთა შორის ხშირად ხდე-
ბა)“¹⁵. მოთხრობაში ვერ ვპოულობთ იმის პასუხს, თუ ფშაველთა
ცხოვრებაში რატომ არსებობდა ორცოლიანობის ჩვეულება. მხატვ-
რული ნაწარმოების ავტორს ამისი განმარტება არც მოეთხოვებოდა,
რამდენადაც აღნიშნული მოვლენა სპეციალური კვლევის საგანს შეად-
გენს. მაგრამ მის წინაშე რომ დამდგარიყო სათანადო ახსნა-განმარტე-

13 რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 352.

14 იქვე, გვ. 350, 353.

15 იქვე, გვ. 361.



ბის საჭიროების საკითხი, მას, როგორც გამჭრიახ ეთნოგრაფს, გაუჭირდებოდა იმის თქმა, რომ პირველ ცოლთან გაუსყრელად მეორე ცოლის შერთვა, ორივე მათგანის ერთ ჭერქვეშ ცხოვრების პირობით, ხდებოდა პირველი ცოლის უშვილობის (უძეობის) შემთხვევაში. ამას იმიტომ ვამბობ, რომ საკუთრივ ფშავლების თუ მათი მეზობელი მთიელების ყოფაში აღნიშნული ჩვეულების გადმონაშთის სახით არსებობა დადასტურებულია როგორც ჩემ მიერ, ისე სხვა ქართველ საბჭოთა ეთნოგრაფთაგან წარმოებული კვლევა-ძიების შედეგად. თავისთავად ცხადია, რომ საოჯახო ყოფის ელემენტების კვლევაში, რაც საბჭოთა ეთნოგრაფიული მეცნიერების ერთ-ერთ აქტუალურ ამოცანას შეადგენს, XIX საუკუნის ცნობილი ეთნოგრაფის მიერ ამავე საუკუნის პირველ ნახევარში ფიქსირებულ ფაქტს განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

საოჯახო ყოფის შესწავლისათვის ყურადღების ღირსია რ. ერისთავის დაკვირვება საოჯახო მეურნეობაში ქალის როლის შესახებ. მისი შეხედულებით, „განა ქალი ფშაველის საუკეთესო თანამემწე არ არის? განა ის არ ასრულებს ოჯახისა და მინდვრის ყველა სამუშაოს“¹⁶. საკითხის ასე დაყენებას მხოლოდ დადებითად შეიძლება ვუპასუხოთ, რამდენადაც რ. ერისთავის შეხედულება ფშაველი ქალის საოჯახო საქმიანობის შესახებ ემყარება არსებულ სინამდვილეზე დაკვირვებას, რაც მის შემდეგაც არაერთგზისაა დადასტურებული სხვა ავტორთა მიერ. მრავალთაგან აქ შეიძლება დავიმოწმოთ ფშაველთა ყოფა-ცხოვრების სწორუბოვარი მემკვიდრის ვაჟა-ფშაველას ნათქვამი: „სახლისთვის შრომა, მუშაობა მარტო კაცს არ ეკუთვნის, მამაკაცს გვერდს უდგა დედაკაცი თითქმის ყველა საქმეში და ვაჟაკურად, კაცთან ერთად, ეწევა ცხოვრების უღელს: მკაში, ლეწვაში, ხვნაში, შეშის მოტანაში. ის არის ნამდვილი მეუღლე კაცისა. დედაკაცი იკიდებს შეშის ტვირთს და წინდის ქსოვით ორი ვერსი სიშორიდან მოაქვს სახლში. დედაკაცს, გარდა კაცურის შრომისა, აქვს თავისი სადედაკაციო საქმეცა, — ის ქმარს და შვილებს „თავის ხელით აცმევს“, როგორც თვითონვე ამბობს; მხოლოდ საპერანგის და საახალუხის ყიდვა სჭირდება. დედაკაცი ქსოვს ფარდაკებს, წინდებს, ხურჩინებს, ფლასებს, შალებს, სთელავს ნაბდებს... პურის გამოცხობა, საჭმლის გაკეთება და შინაურობის მოვლა ხომ ყველგან დედაკაცის ვალია“¹⁷.

¹⁶ რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 361.

¹⁷ ვაჟა ფშაველა, თხზულებანი, IX, თბ., 1964, გვ. 9.

რ. ერისთავი ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან იღებს ცნობას¹⁸ შესახებაც, რომ 15 წლის ასაკში ფშაველი ქალი გასათხოვარად ითვლებოდა¹⁸, ისევე როგორც რეალური ვითარების ანარეკლია, მისი შემდეგი გამონათქვამიც: „ფშაველთა შორის ის ითვლება ვაჟკაცად, ვინც თავის საბედოს მოიტაცებს“¹⁹. უფრო გვიან ამ მოვლენის არსებობა აღნიშნა ვაჟა-ფშაველამ: „ფშაველი ირთავს ცოლს მოტაცებით, — ეს სახელად მიაჩნია“²⁰.

ორივე ამ ცნობის მიხედვით გამოდის, რომ XIX საუკუნეში მოტაცებით ცოლის შერთვა ფშავში მიღებულია და მოქმედ ჩვეულებას წარმოადგენდა. აღნიშნულის გადმონათუნი ფორმით არსებობაში დაექვევების საფუძველი არც არსებობს, მაგრამ როგორც რ. ერისთავის, ისე ვაჟა-ფშაველას ცნობებიდან რომ არ შეიქმნას შთაბეჭდილება, თითქმის ქალის მოტაცება ფშავში საქორწინო ურთიერთობის დაკანონებულ ნორმებს ექვემდებარებოდა და მოსაწონ ჩვეულებად ითვლებოდა, საქირთა აღინიშნოს, რომ იგი წარმოადგენდა საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო წესების საპირისპირო მოვლენას. ამ საშუალებას მიმართავდა იმედგაცრუებული პირი, ვინც ქალის გულს ვერ მოინადირებდა, ანდა, რაც მთავარია, ქალის ოჯახთან შეთანხმებას ვერ მიაღწევდა. ამდენად, მტკიცება იმისა, რომ „ფშაველთა შორის ის ითვლება ვაჟკაცად, ვინც თავის საბედოს მოიტაცებს“ (რ. ერისთავი), რომ „ფშაველი ირთავს ცოლს მოტაცებით“ (ვაჟა), ცალმხრივსა და გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ქალის მოტაცების ჩვეულებას. სხვა მონაცემებიც რომ არ გამოვიყენოთ, თვით რ. ერისთავისა და ვაჟა-ფშაველას ნაწერებიც ნათლად გვიჩვენებენ, რომ ფშაველები თუ მათი მეზობელი მთიელები ქორწინდებოდნენ ქალ-ვაჟის მხარეთა შეთანხმების საფუძველზე, რაც ითვალისწინებდა რიგი ვალდებულებების შესრულებას. შორს რომ არ წავიდეთ, ამის დასამტკიცებლად შეიძლება ამავე მოთხრობიდან დავიმოწმოთ შეყვარებული ქალ-ვაჟის შეხვედრის ერთი ეპიზოდი, რომელიც საქორწინო გარიგება-შეთანხმების ზოგიერთ მომენტს საკმაოდ რელიეფურად წარმოგვისახავს. ირკვევა, რომ მშვიდობიანი გზით დაქორწინება ხდებოდა ქალის მშობლებთან (კერძოდ კი მამასთან) მოლაპარაკების საფუძველზე, ხოლო შეთანხმების აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენდა საქორწინო გამოსაღების (ურვადის) განსაზღვრა. ეს გარემოება აქვს მხედველობაში მწერალს, რომელიც შეყვარებული ქალ-ვაჟის დიალოგში ქალს ათქმევინებს, რომ

18 რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 353.
19 იქვე, გვ. 354—355.
20 ვაჟა ფშაველა, ტ. IX, გვ. 9.



მას სხვაზე გათხოვების რეალური საფრთხე ემუქრება, ვინაიდან მთხოვნელები მის „მამას ოცდაათ ძროხას შეპირდნენ“²¹. ვაჟი იმედოვნებს, რომ სასიამოროსთან შეთანხმებას მიაღწევს ურვადის გადახდის პირობით. როგორც მოთხოვნიდან ჩანს, სასიძოსა და სასიამოროს შორის მატერიალური გარიგების საფუძველზე საქმე გადაწყვეტილა ქალ-ვაჟის სასარგებლოდ²².

ეთნოგრაფიული მონაცემების ამსახველი ამ ეპიზოდის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ფშავში საქორწინო კავშირის დამყარების აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენდა ურვადის გადახდა ქალის ოჯახის სასარგებლოდ. მოთხოვრის მიხედვით იქმნებოდა შთაბეჭდილება, რომ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, რომელ ეპოქასაც ეხება მწერალი, ურვადის გადახდის წესი ჯერ კიდევ მოქმედ ჩვეულებათა წყებას განეკუთვნებოდა. ამ შემთხვევაში უსათუოდ რეალური ეთნოგრაფიული სინამდვილის ასახვასთან გვაქვს საქმე, რამდენადაც სპეციალური კვლევა-ძიების შედეგადაც დადასტურდა, რომ რ. ერისთავის მოღვაწეობის შემდგომ პერიოდში, თვით საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების წინა ხანებშიც კი, ფშავში სავალდებულოდ ითვლებოდა ქალის მამისათვის ე. წ. „სახლის პატივის“ ანუ „სახლის სანახავის“ (ფულადი თანხის) გადახდა²³, რაც რ. ერისთავის მოთხოვნაში ხსენებული ურვადის გვიანდელსა და სახეშეცვლილ ფორმად გვესახება. ყოველივე ამასთან ერთად თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ურვადის გადახდის წესი ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით აღწერილი და გამოკვლეულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში (სვანეთი, სამეგრელო, ხევი)²⁴, ხოლო აღნიშნული ჩვეულების არსებობა საქართველოს ისტორიულ წარსულში დამტკიცებულია წერილობითი წყაროების ანალიზის საფუძველზე²⁵, ადვილად წარმოვიდგენთ რ. ერისთავის დაკვირვებათა მნიშვნელობას ქორწინების ფორმების კვლევის სფეროში.

²¹ რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 357.

²² იქვე

²³ ლ. მელიქიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ქორწინების ისტორიიდან, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1972, № 1; მისივე, ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია, თბ., 1986, გვ. 19.

²⁴ რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 87—98; არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 82—85; თ. ს. ხოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 55, 83, 86, 94—95; ვალ. ითონიშვილი, ქართველი მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 202—232.

²⁵ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, თბ., 1928, გვ. 291—299.



მოთხრობაში ასახვა პოვა იმ გარემოებამაც, რომ ზემოხსენებული წესების შესრულებით განმტკიცებული საქორწინო კავშირის დარღვევა შეიძლებოდა მომხდარიყო მხოლოდ ქალ-ვაჟის გვარებს შორის მესისხლეობის ჩამოვარდნის შემთხვევაში. ნაწარმოებში ნაჩვენებია ამ მიზეზით წარმოქმნილი განხეთქილება დამოყვრებულ მხარეებს შორის, რისთვისაც მწერალმა კვლავ მთიელთა საზოგადოებრივი ყოფიდან აღებულ მონაცემებზე დაყრდნობით შემდეგნაირად წარმოგვისახა სისხლის აღებისა და შერიგების ფშავური ვარიანტი:

„ორი ფშაველი ერთმანეთს წაეჩხუბა; საქმე, რასაკვირველია, ხანჯლებამდე მივიდა და ერთმა მათგანმა მეორე მოჰკლა. ასეთი შემთხვევა თითქმის ჩვეულებრივი მოვლენაა მთიელთა ყოფაცხოვრებაში, განსაკუთრებით ფშაველთა შორის, მაგრამ მდგომარეობა გაართულა იმ გარემოებამ, რომ ამ ხალხში სისხლის აღების მხეცური ჩვეულება ჯერ კიდევ არ აღმოფხვრილა. ამ შემთხვევაში კი მოკლული და მკვლელი სხვადასხვა თემს ეკუთვნოდნენ. მოკლული გაბიდაურთ თემიდან იყო, მკვლელი კი — ქისტაურთ თემიდან, და ლაშქარა ერთ თემს ეკუთვნოდა, მერცხალა კი მეორეს. ცხადი იყო, რომ ამ შეყვარებულთა ქორწინება აუცილებლად უნდა ჩაშლილიყო.

ამ მკვლელობის შესახებ ხოშარაში გაიგეს, თემის საბჭო შეიკრიბა და მერცხალას მამამ ამხანაგებს ასეთი სიტყვით მიმართა:

— გაბიდაურებო! ჩვენი თემი და გვარი ჩვენი ძმის სისხლით შეიღება და ჩირქი უნდა ჩამოვირეცხოთ: შური უნდა ვიძიოთ! ვიცი, ქისტაურის თემი ამაყია და ამიტომ ნებაყოფლობით არ მოისურვებს სისხლის გადახდას. მაგრამ მე აგრეთვე ვიცი, რომ, ჩვენი ჩვეულების მიხედვით შეიძლება მოვკლათ ვინმე მათი თემიდან და მაშინ ჩვენ სისხლი აღებული გვექნება. სისხლი სისხლისა წილ! ეს ასე მოხდება, შორს არ გადავდებთ, დღესვე... მე მსხვერპლად მომაქვს ჩემი სასიძო ლაშქარა! ის ქისტაურთა თემიდან არი.

მოხუცმა დაამთავრა და ყველამ ერთხმად დაიძახა:

„სისხლი სისხლისა წილ! სიკვდილი ლაშქარას!“²⁶

შემდეგ მწერალი მოგვითხრობს, რომ საიდუმლოდ ინფორმირებული ლაშქარა იქაურობას გაეცალა. ქალი მამას უტყავდა, რომ ლაშქარას შემდეგ გათხოვებაზე აღარ იფიქრებს, ხოლო მამა ანუ-გეშებს — დარღვეული საქორწინო კავშირის აღდგენა მოსალოდნელია, ოღონდ მხოლოდ იმ პირობით, თუ გვართა შორის სისხლი აღიკვეთება²⁷. ბოლოს ისე მოხდა, რომ ლაშქარამ მერცხალას მოტაცე-

²⁶ რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 358.

²⁷ იქვე, გვ. 366.



ბა გადაწყვიტა, ქალის სოფელს თავისი ამალით მიადგა, შეტაკების შედეგად მოსისხლე გვარებს შორის სისხლი კიდევ დაიღვარა და ამის შემდეგ შერიგდნენ²⁸.

რ. ერისთავმა ისე კარგად წარმოაჩინა მესისხლეობის გამომწვევი მიზეზები, შურისძიების არსი და ჩვეულებითი სამართლის ნორმები, რომ მოთხრობის ეს ეპიზოდი სპეციალური ნაშრომიდან დამოწმებული ციტატის შთაბეჭდილებას ახდენს. ამაში დარწმუნების მიზნით შეიძლება კვლავ ვაჟა-ფშაველას მივმართოთ, რომელიც ფშაველების ძველი სამართლისა და საოჯახო წესებისადმი მიძღვნილ წერილში წერს: „სისხლის აღება ჩვეულებად ჰქონდათ ფშაველებს, როგორც სხვა მთიელებს, მაგრამ შერიგებაც შესაძლო იყო, თუ მკვლე-ლი სახვეწრით მივიდოდა მოკლულის ნათესავებთან და კაცის „თავ-სისხლს“ ზღავდა. „სისხლი“, ე. ი. თუ კაცი მოკვდებოდა ჭრილობით, იყო დაფასებული 80 ძროხა (ძროხა 5 მ.), ანუ 360 ცხვარი. ყველა ასო კაცის სხეულისა, გარდა პირისახისა, იყო დაფასებული გადა-ჭრილი ფასით. ღირსებას, გვაროვნობას, ჩამომავლობას, ფშაველების ჩვეულებითი სამართალი არ მიჰხედავდა“²⁹.

რ. ერისთავის აღწერილობა ისევე, როგორც ვაჟა-ფშაველას შემდეგდროინდელი დაკვირვება, ისეთ მონაცემებს ემყარება, რომელთა მიხედვითაც ფშავში ადგილი ჰქონდა სისხლის აღების ჩვეულების გადმონაშთებისა და კომპოზიციის თანაარსებობას. თავისი წარმოშობით სისხლის აღების წესი, რომლის კრედიტა — „სისხლი სისხლისა წილ“, უკავშირდება გვაროვნულ წყობილებას. შემდგომში სისხლის აღების წესს ენაცვლება კლასობრივ საზოგადოებაში შექმნილი კომპოზიციის — სისხლის გადახდის წესი მატერიალური ფასეულობით, მაგრამ არა კომპოზიციის წარმოშობის პერიოდში, არამედ XIX საუკუნეშიც კი სისხლის აღების ჩვეულება ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა არსებობას, როგორც უძველესი საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთ-ერთი გადმონაშთი. ამ რიგის მოვლენების კვლევა ღღეს საბჭოთა ეთნოგრაფიის აქტუალურ ამოცანას შეადგენს. ბუნებრივია, რომ ასეთ ვითარებაში გადმონაშთების ბუნების სწორ გაგებას და საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების ისტორიაში მისი ადგილის განსაზღვრას სათანადო მნიშვნელობა ენიჭება, რაშიც პირველხარისხოვან როლს ასრულებს სწორად ფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალა. რ. ერისთავის ზემოხსენებული აღწერილობა სწორედ ასეთ მასალაზეა აგებული, რომელიც სასარგებლო წყაროს წარმოადგენს ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლისათვის.

28 რ. ერისთავი, დასახ. წიგნი, გვ. 368—369.

29 ვაჟა ფშაველა, ტ. IX, გვ. 72.



რ. ერისთავის რამდენიმე ნაწარმოების მოკლე მიმოხილვის შემდეგად გამოჩნდა, რომ მწერალი საფუძვლიანად იცნობდა ქართველი ხალხის მატერიალურ კულტურას (საცხოვრებელი ნაგებობანი, დამატურჭელი, საბრძოლო და სამეურნეო იარაღები...), მეურნეობის დარგებს, მასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის ფორმებს, საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფას, სულიერ კულტურას. ამ საკითხებზე შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებს ის ფართოდ იყენებდა მხატვრულ ნაწერებში, ამ მასალებს ოსტატურად უქვემდებარებდა მხატვრული შემოქმედების ინტერესებს, მაგრამ მას ყოველთვის შეუბღალავად უნარჩუნებდა ეთნოგრაფიულ იერსახეს. ყოფის ამსახველი მასალის გადასხვაფერებას მწერალი არც საჭიროებდა, ვინაიდან მისი შემოქმედების ხალხურობას სწორედ მასალის ამ სახით გამოყენება აპირობებდა. ყოველივე ამის გამო რ. ერისთავის მხატვრულ ნაწერებში გამოყენებულ ეთნოგრაფიულ მასალას წყაროს მნიშვნელობა ენიჭება თანამედროვე ეთნოგრაფიის რიგი საინტერესო საკითხის შესწავლისათვის. პირველ რიგში ეს შეიძლება ითქვას მთიელთა ყოფა-ცხოვრების ამსახველ მონაცემებზე, რომელსაც გავეცანიტ მოთხრობა „ბეჩავის“ განხილვისას. ეს მოთხრობა, რომელიც ნ. ჩერნიშევსკიმ აღმანახ „ზურნა“-ში გამოქვეყნებულ სხვა ავტორთა ნაწარმოებებთან ერთად დადებითად შეაფასა³⁰, მაგალითია იმისა, თუ რ. ერისთავი რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ყოფითი კულტურისა და ტრადიციების ცოდნას და როგორ იყენებდა ეთნოგრაფიულ მასალას თავის მხატვრულ შემოქმედებაში.

³⁰ Н. Г. Чернышевский, Журна. Закавказский альманах. Издание Е. А. Вердеревского, Тифлис 1855, ж. «Современник», 1855.

№ 7 (შდრ. აგრეთვე ვანო შაღურის კომენტარებითა და ვრცელი მიმოხილვით გამოცემული კრებული — Поэтический край, с. 33—55.

ილია ჭავჭავაძის ღვაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში, ისევე როგორც ლიტერატურისა და საზოგადოებრივი აზრის განვითარებაში, განსაკუთრებით დიდი როლი შეასრულეს ქართველმა სამოციანელებმა ილია ჭავჭავაძის მეთავეობით. ილიას ინიციატივით სათანადო შეფასება მიეცა მანამდე შექმნილ ლიტერატურულსა და სამეცნიერო მემკვიდრეობას და დროის მოთხოვნილებათა შესაბამისად დაისახა სრულიად ახალი და მზარდი მიმართულება, დაკავშირებული ქართველი ხალხის ხსნის, მისი ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების ინტერესებთან. ილიამ ყველაზე კარგად იცოდა, თუ ეროვნული სახის შენარჩუნების ან გადაგვარების საფრთხის წინშე მდგარი ყოფითი კულტურის გადარჩენისათვის რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ენისა და ტრადიციების არა მარტო შენარჩუნებას, არამედ მათ შემდგომ სრულყოფას. თავის მხრივ ეს მოითხოვდა მამა-პაპური ცხოვრების წესის შეცნობას, რაც შეუძლებელი იყო ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების გარეშე. აღნიშნული ფაქტორის გათვალისწინებით, ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლის, ისევე როგორც ლიტერატურული და საზოგადოებრივი საქმიანობის განვითარების ამოცანები, ი. ჭავჭავაძემ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ინტერესებს შეუფარდა. ისტორიული წარსულისა და ტრადიციების ხსოვნა მას მიაჩნდა ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების უცილობელ პირობად. მისი შეხედულებით, „ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს... ისტორია თავის გულის-ფიცარზედ იჭდევს მარტო სულისა და გულის მოძრაობას ერისას და ამ დაჭდევითა, როგორც სარკე, გვაჩვენებს იმ ღონეს და საგზალს, რომელიც მომადლებული აქვს ამა თუ იმ ერსა დღეგრძელობისათვის და გაძლიერებისათვის“¹.

ისტორიული წარსულისა და ეთნოგრაფიული ყოფის სრულფასოვანი შესწავლისათვის ილია თანაბარ მნიშვნელობას ანიჭებდა ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების კრიტიკულად დამუშავება-ათვისებას. ილიასთვის უცხო იყო პატრიოტიზმი

¹ ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1955, გვ. 179.



მყვირალა ფრაზებით. საქართველოს ისტორიისადმი სიყვარულოდმიანობა იბიქტურობა ისტორიული მოვლენების შეფასების საქმეში მან დაამტკიცა თავის შესანიშნავ შრომებში („აი ისტორია“, „ქვათა ღაღადი“, „ზიზნების საქმე“, „ცხოვრება და კანონი“ და მრავალი სხვა), რომელთა შეფასება მოცემულია ჩვენი ისტორიკოსების მიერ. სახელდობრ, ივ. ჯავახიშვილმა ილიას დაბადებიდან 100 წლის თავზე ბრძანა: „ვინც მომავალში ქართული ისტორიოგრაფიის თავგადასავლის მე-19 ს. ამბების შესწავლასა და აღწერას შეუდგება, ის ვალდებული იქნება ისიც აღნიშნოს, რომ ილ. ჭავჭავაძე დიდებული იყო მართო პოეზიასა და პუბლიცისტიკაში კი არა, ანდა კიდევ მართო ვითარცა ახალი სალიტერატურო ქართულის შემქმნელიც კი არა, არამედ რომ საქართველოს ისტორიოგრაფიაშიც მას ისეთი დეაწლი ჰქონდა, რომლის დავიწყების უფლება არც ერთს ქართველს არა აქვს“².

გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ი. ჭავჭავაძეს ასეთივე ადგილი აქვს დამკვიდრებული ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში, როგორც ამ დარგის დიდ მოამაგეს და სწორუბოვარ ხელმძღვანელს. ესოდენ დიდი მისიის შესრულება მას წილად ხვდა იმიტომ, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ეთნოგრაფია წარმოადგენდა ერთ-ერთ ორგანულ ნაწილს საზოგადოებრივი აზრის განვითარებისა, რომლის მედროშედ ილია ითვლებოდა. ი. ჭავჭავაძე რაკი ასეთ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთნოგრაფიას, იგი კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებდა ყველას, ვინც შეგნებულად ან გაუგებრობის ნიდაზზე ამ დარგის დაკნინებას შეეცდებოდა. ამ მხრივ აღსანიშნავია, მაგალითად, მისი იუმორისტული წერილი — „სხარტულა“, რომელშიც მრავალი საინტერესო საკითხის განხილვასთან ერთად, ი. ჭავჭავაძემ საკადრისი პასუხი გასცა გ. თუმანიშვილს ეთნოგრაფიისა და საერთოდ მეცნიერების „გაბიაბრუების“ გამო. გ. თუმანიშვილის შეცდომამ თავი იჩინა ჟურნალის საზოგადოებრივი დანიშნულების შეფასებაში, რის გამო ილია წერს: „ბატონებო, ის კაცი, რომელიც გამოსულა და თამამად იბახის: — „ჟურნალს შეუძლიან უძღვნას თავისი ფურცლები მხოლოდ ძველს, დამქნარს ამბებს, მაგალითებრ, ისტორიულ, ეთნოგრაფიულ და საზოგადოდ (???) მეცნიერების (???) სტატიებს“ — თქვენ ის კაცი ხუმრობა კაცი გგონიათ. კაცს, რაც საზოგადოდ ქვეყნის მეცნიერებაა, მჩვრად და მქნარ რაღათაც განდომია და თქვენ აქ მოჰყოლიხართ და ამისთანა საზოგადო მეცნიერების უარყოფელს, რასაკვირველია, გიჟს დაუძახებთ, ბარაქალა თქვენს კადნიერებას, ბარაქალა... აბა თუ კაცები ხართ და ამისთანა ახალს

² ივ. ჯავახიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია, ტფილისი, 1938, გვ. 16.



ქემარიტებას იტყვიოთ სადმე, რომ ისტორია, ეთნოგრაფია და სოციალური ზოგადოდ მეცნიერება — ერთი რაღაც ძველი, დამკანარი ამბებია. ღმერთი, რჩული, ვერ გაჰყვამა“³.

ეთნოგრაფიის დიდ სამეცნიერო და საზოგადოებრივ მნიშვნელობას ი. ჭავჭავაძე ეხება არა ერთსა და ორ წერილში, ხოლო თავის კონცეფციას ყველაზე მკაფიოდ აყალიბებს ხალხური ყოფისა და ტრადიციების შესწავლისადმი მიძღვნილ საპროგრამო სტატიის — „ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ“, რომელიც გაზეთ „ივერიაში“ დაიბეჭდა 1887 წელს. ამ სტატიით ი. ჭავჭავაძე გამოეხმაურა ქართველი ინტელიგენციის პატრიოტულ თაოსნობას ზეპირი სიტყვიერების შეგროვება-პუბლიკაციის საქმეში, ეს წამოწყება დიდ ეროვნულ და საზოგადოებრივ მოვლენად მიიჩნია, მაგრამ როდესაც შემკრებლობითმა მუშაობამ ცალმხრივი ხასიათი მიიღო და მასალის შემგროვებლები მხოლოდ ხალხურმა პოეზიამ გაიტაცა, ილიამ მდგომარეობა კრიტიკულად შეაფასა. მისი აზრით, ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის შესწავლა საჭიროებდა როგორც ხალხური სიტყვიერების, ისე და კიდევ უფრო მეტად ეთნოგრაფიული მასალის შეგროვებას. კომპლექსური კვლევის ეს მეთოდი ილიას მიერ შემდეგნაირადაა ფორმულირებული: „ამ ბოლო დროს ჩვენს განათლებულ საზოგადოებაში გაჩნდა ერთი საყურადღებო მოვლენა, რომელსაც დიდი გავლენა უნდა ჰქონდეს ხალხის გონებისა და ცნობიერების განვითარებაზედ, ეროვნულ წარმატებაზედ. ეს მოვლენა სახალხო ლექსების შეკრება და ბეჭდვაა ჩვენს ყურნალ-გაზეთებში. სამწუხაროდ, როგორც თითქმის ყოველთვის და ყველაფერში, სახალხო სიტყვიერების ნაწარმოების შეკრების შესახებაც ცალკერძო გატაცება ეტყობა ჩვენს საზოგადოებას. აქაო-და სახალხო პოეზიას დიდი მნიშვნელობა აქვსო ჩვენის მწერლობისათვის და მდაბიო ხალხის ესთეტიკურის გემოვნებისა და აზროვნების გასაცნობადო, ხელი მოვკიდეთ მარტო ამ პოეზიის შეკრებას და სხვა საგნები — კი ხალხის ნაწარმოებისა სრულიდ დავიწყებულნი გვაქვს. მდაბიო ხალხის გონებითი და სხვაგვარი საუნჯე მარტო იმის ლექსებში ანუ პოეზიაში როდი გამოიხატება, არა, ეს საუნჯე უხვად დათესილი და დარჩენილია ისეთს ნაწარმოებებში, რომელნიც სრულებით არ ეკუთვნიან პოეზიის სფერას. ამ გვარია, მაგალითებრ, ხალხის ჩვეულებანი, რომელნიც შეეხებიან ეკონომიკურს და იურიდიულ ცხოვრებას“⁴.

ამ სტრიქონებით ი. ჭავჭავაძემ შემოხაზა ის სფერო, რომელიც, თანამედროვე გაგებით, მოიცავს მატერიალური და სულიერი კულ-

³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, თბ., 1953, გვ. 355.

⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 191.

ტურის, სამეურნეო ყოფისა და სოციალურ ურთიერთობათა სფეროებს და გააერთიანა ერთ ცნებაში — „ხალხის ჩვეულებანი“. ილიამ აქვე აღნიშნა ყოფის შესწავლის პრაქტიკული მნიშვნელობა, რამდენადაც XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართველი ხალხის ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი იყო ძველი და ახალი ტრადიციების თანაარსებობა. ასეთი ვითარება თავისთავად მოითხოვდა მამა-პაპური წეს-ჩვეულებებისადმი ფაქიზ დამოკიდებულებას, ვინაიდან ბევრი არქაული ტრადიცია ჯერ კიდევ მოქმედების უნარს ინარჩუნებდა. საყოფაცხოვრებო ურთიერთობის მოწესრიგება ზოგჯერ მხოლოდ ტრადიციული წესების გამოყენებით იყო შესაძლებელი და არა ოფიციალური სახელმწიფო კანონმდებლობით. ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში ი. ჭავჭავაძეს, როდესაც აღნიშნავდა: „ყველას, ვისაც კი უცხოვრია მდამიო ხალხში, ეცოდინება, რომ ხალხს თავისი საკუთარი ეკონომიკური წესწყობილება და იურიდიული ჩვეულებანი აქვს, რომლითაც ხელმძღვანელობს, როცა საჭიროება ამას მოითხოვს. მამულის გაყიდვა და დავირავება, საქონლის გაბარება მოსაშენებლად, ერთურთ შორის აღებ-მიცემობა, სხვადასხვა მცირე დანაშაულობის გასამართლება და ათასი ამგვარი მოვლენა, — სულ ხალხის ჩვეულების ძალით სწარმოებს, ხალხის ადათზეა დაფუძნებული და ამ ადათს ემორჩილება. ჯერ ეხლაც, ხალხმა დაწერილის კანონისა არა იცის-რა და სასოფლო სასამართლოში რომ მიხვიდეთ, შეიტყობთ, რომ სოფლის მსაჯულები ადათითა და ჩვეულებით ხელმძღვანელობენ საქმის გადაწყვეტის დროს. მართალიც არის, მდამიო ხალხის ეკონომიკური და იურიდიული ცხოვრება ჯერ-ჯერობით ისე ვიწროთ და მკვიდრად შემოფარგლული წრეა, რომელსაც მაგრე მალე და ადვილად დაწერილი კანონი ვერ დაარღვევს და ვერ შეუვა“⁵.

საპროვამო სტატიაში ილია თანდათანობით ავითარებს თავის შეხედულებას ქართველი ხალხის წეს-ჩვეულებების შესწავლის ორმაზრი მნიშვნელობის შესახებ. მისი შეხედულებით, ყოფისა და ტრადიციების ეთნოგრაფიული შესწავლა პასუხობდა მეცნიერების ინტერესებს, იმის საჭიროებას, რომ მკითხველს რეალური წარმოდგენა შეჰქმნოდა წინაპართა ცხოვრების შესახებ. მისივე მტკიცებით, ეკონომიკური, სოციალური და იურიდიული ურთიერთობის მოწესრიგებისათვის საჭირო იყო ადგილობრივ თავისებურებათა გათვალისწინება, რომლის შესაძლებლობას ქმნიდა ხალხური წეს-ჩვეულებების ცოდნა. ილიას თვალსაზრისით, „ფრიად სასარგებლო უნდა იყოს ყველა შეგნებული ქართველისათვის იცოდეს, — რაგვარ და რომელ ჩვე-

5 ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 191—192.

„ულებებს მისდევს მდაბიო ხალხი თავის ეკონომიკურ და იურიდიულ ურთიერთობის შესახებ. ეს სფერო ცხოვრებისა მთელ სურათს გადა-
უშლის ჩვენს მოწინავე საზოგადოებას და ცხოვრების სურათი კი-
დევე დავანახებ ხალხის ავსა და კარგს, იმის შეხედულებას სამარ-
თალზედ, ერთუროს დამოკიდებულებაზე და სხვა“⁶.

ი. ჭავჭავაძე იქვე კიდევ უფრო აღრმავებს თავის შეხედულებას
ეთნოგრაფიული მასალის, როგორც ისტორიული წყაროს, მნიშვნე-
ლობაზე და ყოფა-ცხოვრებაში მისი გამოყენების შესაძლებლობაზე.
ყოფისა და ტრადიციების შესწავლას ილია მიიჩნევდა უმნიშვნელო-
ვანეს საზოგადოებრივ საქმედ, რაც ქმნიდა როგორც ისტორიული
წარსულის შესახებ ცოდნის გამდიდრების საფუძველს, ისე ხალხის
მდგომარეობის რეალურად შეფასების შესაძლებლობას. ილიას რწმე-
ნით, „სადაც მდაბიო ხალხის ცხოვრების შესწავლა ნამდვილ გზაზედ
არის დაყენებული, სადაც შეგნებული აქვთ, თუ რა საუნჯეა დარჩე-
ნილი სხვადასხვა ჩვეულებებში, იქ მდაბიო ხალხის ყოველგვარ ჩვე-
ულებას, ცხოვრების ყოველგვარ საგანს ჯეროვან ყურადღებას აქცე-
ვენ და გამოუკვლევლად არაფერს სტოვებენ. სწორედ ამგვარ შესწავ-
ლას და გამოკვლევას მოაქვს სასარგებლო და კეთილი ნაყოფი, მხო-
ლოდ ამნაირის შესწავლით და გამოკვლევით შეიძლება ყოველმხრივ
შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, იმისი ავი და კარგი, იმისი
წადილი, საჭიროება. სადაც ასე არ არის, იქ ყოველთვის შესაძლოა
შეცდომა და ვერ შევიტყვოთ, — რა სურს ხალხს და რას აქცევს
ზურგს იგი“⁷.

ი. ჭავჭავაძე როდესაც ესოდენ რთულ ამოცანას უსახავდა ეთნო-
გრაფიული მასალების შეძრებთ, მათ კვლავ მოაგონებდა, რომ მარ-
ტოდენ ფოლკლორული მასალების მიხედვით შეუძლებელია ყოფის
ძირითად თავისებურებათა შესწავლა. თავისთავად ხალხურ ზეპირ-
სიტყვიერებაშიც ასახულია არაერთი ეთნოგრაფიული მოვლენა, მაგ-
რამ „მარტო პოეზიის მიხედვით დასკვნა და მსჯელობა ხალხის ცხოვ-
რების საჭიროებაზედ და მის მოთხოვნილებაზედ შეცდომა იქნება და
ამ შეცდომას საზარალო შედეგი უნდა მოჰყვეს. თუ ამ შემთხვევაში
შეცდომის თავიდან აცილება გვსურს, პოეტურ შეხედულების გარ-
და ხალხის სხვა შეხედულებას და მსჯელობასაც ყური უნდა ვათხო-
ვოთ, და ეს შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ხალხის ყველა-გვარი ნა-
წარმოები შესწავლილი გვექნება“⁸.

⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 192.

⁷ იქვე.

⁸ იქვე, გვ. 143.

ყველა ზემოთ გადმოცემული შეხედულების მიხედვით ვთქვამით ჩანს, რომ ილია მოითხოვდა კომპლექსურ კვლევას, ეთნოგრაფიული მონაცემების, ზეპირსიტყვიერებისა და ისტორიული წყაროების სრულად გამოყენებას. ეს შეხედულება გამოჩნდა მისი საპროგრამო წერილის დასკვნით ნაწილშიც, სადაც ის ქართველ მოღვაწეებს მოუწოდებდა: „ხალხის ცხოვრება ყოველმხრივ და პარმონიულად უნდა შევისწავლოთ; იმის ყოველგვარი გონებითი ნაწარმოები უნდა შეეკრიბოთ“⁹. იგი ფიქრობდა, რომ ხალხურ პოეზიასთან ერთად „სხვა საგნებისაკენაც მიიხედოს განათლებულმა საზოგადოებამ“¹⁰.

ასე ჰქონდა წარმოდგენილი ი. ჭავჭავაძეს ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობა, მაგრამ იგი მარტოოდენ თეორიულ მსჯელობას არ დასჯერდა. მის მიერ დასახული მიმართულება საჭიროებდა პრაქტიკულ ღონისძიებებს, მოწინავე ადამიანების ერთობლივ მონაწილეობას, რაზედაც თვით ი. ჭავჭავაძე წერდა: „საჭიროა, რომ ჩვენმა ნასწავლმა საზოგადოებამ ერთად თავი მოიყაროს, მოილაპარაკოს, ასწონ-დასწონოს ყველაფერი ამ საგნის შესახებ და პროგრამა შეადგინოს ხალხის ზნე-ჩვეულებათა შეკრებისა და შესწავლისათვის თუ ყველგან ამას მისდევენ, განა ჩვენთვის კი დრო არ არის?“¹¹.

ი. ჭავჭავაძე როდესაც ქართველ მოღვაწეებს ასეთ დიდ ამოცანას უსახავდა, ეთნოგრაფიული მასალის შეკრების საქმეს საქვეყნოდ გავრცელებულ მოვლენად თვლიდა და სხვა ქვეყნების მაგალითით ამხნევებდა მათ, მას მხედველობაში ჰქონდა ეთნოგრაფიით დიდი დაინტერესება რუსეთსა და დასავლეთის ქვეყნებში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ამ ქვეყნებში ეთნოგრაფიული მეცნიერება ძირითადად კოლონიური პოლიტიკის შესაბამისად ვითარდებოდა. მისგან განსხვავებით საქართველოში, ისევე როგორც სხვა კოლონიურ ქვეყნებში, XIX საუკუნისათვის ერთ-ერთ დამახასიათებელ მომენტს შეადგენდა ეროვნული ეთნოგრაფიის განვითარება, რასაც წარმატებით ლიდერობდა ილია ჭავჭავაძე, ვინაიდან ქართველი ხალხის ისტორიასა და ეთნოგრაფიასთან ერთად ის შესანიშნავად იცნობდა იმდროინდელ მიღწევებს ეთნოგრაფულ მეცნიერებაში. ქართულ სინამდვილეში ფიქსირებული ფაქტობრივი მონაცემების გაანალიზების დროს იგი ხშირად იმოწმებდა ისეთ მეცნიერთა ნაშრომებს, როგორიც იყვნენ: მარქსი, ტეილორი, ლებოკი, ვებერი, ჰომელი, ლენორმანი, ნიკოლსკი, ანუჩინი და მრავალი სხვა.

⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 143.

¹⁰ იქვე, გვ. 194.

¹¹ იქვე.

ამასთან ერთად, ილიას შესწავლილი ჰქონდა არსებული ქართული ისტორიული წყაროები. ამდენად, ქართველ საზოგადო მოღვაწეებს ეთნოგრაფიული მუშაობის გაფართოებას და ამ მხრივ სხვა ქვეყნებისადმი მიმბაძველობას ილიას სახით უქადაგებდა ღრმად განსწავლული მოღვაწე, რომლის შეხედულებით, ქართული ეროვნული ეთნოგრაფიის მეცნიერულ ნიადაგზე განვითარების პირველ აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა ხალხში შემორჩენილი მასალების შეგროვება და ამ გზით უნიკალური ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წყაროს დაღუპვისაგან გადარჩენა.

ეთნოგრაფიულ მასალას ი. ჭავჭავაძე ისტორიული წყაროს მნიშვნელობას ანიჭებდა არა მარტო ზემოთ განხილულ საპროგრამო წერილში, არამედ მრავალ სხვა ნაშრომშიც. „ხალხის ყოველგვარ ნაწარმოებთან“ რიგში იგი აყენებს ზეპირსიტყვიერების ისეთ ნიმუშებს, როგორიცაა ზღაპრები და თქმულებები. მისი დაკვირვებით, ამ რიგის მასალების გამოყენება შესაძლებელია წყაროდ მმართველობის უძველესი ფორმების, საზოგადოებრივი ურთიერთობის, ზნე-ჩვეულებისა და სულიერი კულტურის შესწავლისათვის მით უფრო, რომ „ყოველივე ეს, თუ ისტორიის წინააღმდეგ დროს ავიღებთ, ცხრა კლიტით დაკეტილი სალაროა და გასაღები ზღვაშია გადაგდებული“. ილია იქვე შენიშნავს, რომ „ადამიანის გონებამ მაინც იპოვა ეს გასაღები და ამ სალაროს კარი გაგვიღო“ ცოტად თუ ბევრად. ეს გასაღები ზოგში იგი ამბობია, რაც ადამიანს დაუხსომებია ზღაპრულად¹².

ი. ჭავჭავაძე ფოლკლორული მასალის ასეთ შეფასებასთან ერთად მისდამი კრიტიკულ დამოკიდებულებასაც სავალდებულოდ თვლის. ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კვლევაში ზღაპრებსა და თქმულებებს ილია უფრო მეტ ნდობას უცხადებს ხალხურ წეს-ჩვეულებათა ასახვის მხრივ, მაგრამ ისტორიული ფაქტების დასადგენად ამ რიგის მასალა საეჭვოდ მიაჩნია. ილიას კონცეფციით, „ეს ზღაპარ-ნარევი ამბები, თქმულებანი, რა თქმა უნდა, მოწმად და საბუთად მოსატანი არ არიან რომელიმე ყოფილის საქმისა. ამ მხრით ივინი ძალიან ცოტად დასაჯერნი და სანდონი არიან, მაგრამ ხშირად ამისთანა ამბებში ეპოულობთ ბევრს მართალს აღწერას ზნე-ჩვეულებისას“¹³.

ჯეროვნად შესწავლილი და კრიტიკულად გააზრებული ეთნოგრაფიული მასალის გამოუყენებლად ილია ნორმალურ მოვლენად არ თვლიდა ქართველი ერის ისტორიის საკითხების გაშუქებას. მას ვერ აკმაყოფილებდა „ქართლის ცხოვრებაში“ შესული საისტორიო თხზუ-

12 ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 29.

13 იქვე.

ლებები, რადგან მასში კანტი-კუნტად არის ან სრულებით არაა
იზოვება „ფაქტები ჩვენი ხალხის ცხოვრების შესახებ... ჩვენი „ქართ-
ლის ცხოვრება“ ხალხის ისტორია კი არ არის მეფეთა ისტორია, და
ხალხი კი, როგორც მოქმედი პირი ისტორიისა, ჩრდილშია მიყენე-
ბული, თითქო ხალხის ისტორიის შესამეცნებლად საკმაოა კაცმა იცო-
დეს მარტომ მეფეთა ისტორია“¹⁴.

ქართულმა საბჭოთა ისტორიოგრაფიამ ზემოთ დამოწმებულ
შეხედულებას რეალური შეფასება მისცა და განსაკუთრებული მნი-
შვნელობა მიანიჭა ყველა იმ სახის წყაროების გამოვლინებას და ანა-
ლიზს, რომელთა მეშვეობით ისახებოდა მწარმოებელი მასის ის-
ტორიის, მისი ეკონომიკური პირობებისა და სოციალური მდგომარე-
ობის კვლევა. წერილობით წყაროებთან ერთად ყურადღება მიექცა
ეთნოგრაფიულ მასალებსაც, რომელთა გათვალისწინების გარეშე,
თუ ყოველთვის არა, ხშირ შემთხვევაში მაინც, შეუძლებელია საუკუ-
ნეების სიგრძეზე გამომუშავებული ხალხური სამეურნეო ცოდნა-გა-
მოცდილების, ზნე-ჩვეულებების, მატერიალური და სულიერი კულ-
ტურის ფასეულობათა წარმოჩენა. აღნიშნული კომპონენტების ერ-
თობლიობა ქმნის ცხოვრების წესს, ე. ი. ხალხის ისტორიული განვი-
თარების სურათს, რომლის შეცნობისათვის ილია ჭავჭავაძე საკმარი-
სად არ თვლიდა მარტოდენ „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემებს.

ხალხის ყოფისა და კულტურის შესწავლისათვის ილია თუ ეთ-
ნოგრაფიულ მასალას ძირითად წყაროდ მიიჩნევდა და ფოლკლო-
რულ მონაცემებსაც ამ მხრივ გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებდა,
მათ პარალელურად ის მოითხოვდა აგრეთვე არქეოლოგიური და
ლინგვისტური მასალების გამოყენებასაც, მაგრამ ეთნიკური შედგე-
ნილობის გარკვევის, მოსახლეობის მოძრაობის პროცესის თუ ყო-
ფის შესწავლაში მეცნიერების ყველა შემოხსენებულ დარგს ილია
დამხმარე საშუალებად თვლიდა და გადამწყვეტ სიტყვას ეთნოგრა-
ფიას აკუთვნებდა. ილიას აზრით „ეთნოლოგიური აღწერა კაცთა
ნათესავისა, ყოველის ცალკე თესლისა მთელს დედამიწის ზურგზედ,
ბევრს რასმე მოგვითხრობს მასზე, თუ ვინ და რა საიდან წამოსულა,
როგორ უვლია და სადამდე მოსულა“¹⁵.

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის ილია საკ-
მარისად არ თვლიდა მარტოდენ ქართული მასალების გამოყენებას.
მისი შეხედულებით, როდესაც ამა თუ იმ მოვლენის ახსნა ადგი-
ლობრივი მონაცემების საფუძველზე შეუძლებელია, საჭიროა შესა-
დარებელი მასალების მოშველიება სხვა ხალხების ცხოვრებიდან.

¹⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 175.

¹⁵ იქვე, გვ. 29.



თვით ი. ჭავჭავაძე არაერთგზის იყენებდა შედარებითი კვლევის მეთოდს როგორც უძველესი ეპოქიდან შემორჩენილი რელიგიური-საზოგადოებრივი ცილური გადმონაშთების რაობის გასარკვევად, ისე მოძველებული შეხედულების უარყოფის ან ახალი დებულების დამტკიცების მიზნით. ილიას მიერ შედარებითი მეთოდის გამოყენება ნაკარნახევი იყო იმ აუცილებლობით, რომ აღედგინა „ახრი ჩვეულებისა, რომელიც ოდესღაც ასულდგმულებდა თითონ ჩვეულებას. ამ გზით იგი ხელს უწყობს გაგებას და ახსნას ეხლანდელისას, რომელიც თუმცა შერჩენია ცხოვრებას, მაგრამ არც თავი უჩანს, არც ბოლო, და სასაცილოდღა ასადგები გაგებდომია, მაშინ როდესაც ერთს დროს თავისი შესაწყნარებელი მიზეზი ჰქონია და, მამასადამე, საპატიო ყოფილა. ისტორია სხვა რაა, თუ არ გამორკვევა, თუ არ ახსნა აწმყოსი წარსულისაგან“¹⁶.

შედარებითი მეთოდის გამოყენებით ილიამ საქართველოს ეთნოგრაფიის სფეროდან მრავალი საკითხის მეცნიერული გააზრება შესძლო, მაგრამ სხვა ხალხების ყოფის ელემენტებთან ქართულის მსგავსების მიზეზების ახსნის დროს იგი არ გამოდის სესხების აუცილებლობიდან. ილია უმთავრეს ყურადღებას აქცევს სპეციფიკურ თავისებურებას იმ ქვეყნისას, სადაც ესა თუ ის მოვლენა იქნა ფიქსირებული და ადგილობრივი მონაცემებით ცდილობს მის გარკვევას. ილიას შეხედულებით, „ყველაზედ უწინარეს კაცმა გონება უნდა მიჰქციოს ადგილობრივს ვითარებას, რადგანაც ყოველს საგანს ამ შემთხვევაში თავის ადგილზედვე აქვს თავისი სათავე, თავისი ძირი და თავისი გზა მსვლელობისა და განვითარებისა“¹⁷.

ამა თუ იმ მოვლენის აღმოჩენა-შესწავლის პირველ პირობად ილია სახავს ადგილობრივი ვითარების ცოდნას და გათვალისწინებას, მაგრამ კვლევის ამ საფეხურზე შეჩერებას დამაკმაყოფილებლად მაინც არ მიიჩნევს. როგორც იგი წერს, „ძალიან შესცდება ის, ვინც მარტო ამას დასჯერდება და მარტო აქედან გამოიყვანს თავის დასკვნას. ბევრი, ძალიან ბევრი, იმისთანა ნაშთია საზოგადოებრივის თუ ეკონომიურის წყობისა, რომელიც თუმცა არსებობს, მაგრამ მსვლელობის კვალი კი წაშლილი აქვს უამთა მდინარეობისაგან და ამის გამო მისი ვერც თავი გაიგება, ვერც ბოლო, თუ მარტო ადგილობრივს ვითარებას შეაჩერდა კაცი. ამ შემთხვევაში აუცილებლად საჭიროა იგივე საგანი გამოიძიოს სხვა ქვენებშიც, სხვა ქვეყნების ისტორიაც მოიშველიოს“¹⁸.

¹⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 35.

¹⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, თბ., 1956, გვ. 118.

¹⁸ იქვე.

დამოწმებული ადგილი სრული სიცხადით გვიჩვენებს, ი. ჭავჭავაძის დამოკიდებულებას სამეცნიერო კვლევა-ძიებისადმი. მისი კონცეფციით, ზოგიერთი ისეთი საზოგადოებრივ-ეკონომიკური მოვლენის ან საგნის თავდაპირველი ბუნების შეცნობა და გავრცელების არეალის განსაზღვრა, რომლისთვისაც საკმარისი არ იქნება ადგილობრივი მონაცემები, უნდა განხორციელდეს პარალელური ანალოგიების დაძებნის გზით, სხვა ქვეყნების ისტორიის მონაცემების მოშველიებით, მაშასადამე, ილიას თვალსაზრისით, პირველ რიგში საჭიროა ადგილობრივი ვითარების ყოველმხრივი ანალიზი, ხოლო საჭიროებისამებრ პარალელების გამოყენება. ამ შემთხვევაშიც ხაზგასმულია შედარებითი მეთოდის მნიშვნელობა, რომლის მეშვეობით შესაძლებელია მოვლენის ან საგნის სპეციფიკური თუ ზოგადი ნიშნების დადგენა, მისი ბუნების რამდენადმე ზუსტი შეცნობა და გავრცელების არეალის განსაზღვრა.

ი. ჭავჭავაძის შეხედულება ეთნოგრაფიული მასალების მნიშვნელობისა და მისი შეგროვების პრინციპების შესახებ სახელმძღვანელო დებულებად მიიღო პროგრესულად მოაზროვნე ყველა ქართველმა მოღვაწემ. მრავალმა მათგანმა დიდი წვლილი შეიტანა ამა თუ იმ კუთხის ეთნოგრაფიული შესწავლის სფეროში. ამ საქმის განხორციელებაში მნიშვნელობა ენიჭებოდა მოღვაწის კუთხურ კუთვნილებას ან მის სამსახურებრივ მდგომარეობას, როგორც ხალხთან დაახლოვებისა და ცხოვრებაზე უშუალო დაკვირვების საფუძველს. ილია ჭავჭავაძისთან ერთად ასე ფიქრობდნენ მის გვერდით მდგომი მოღვაწენიც და უანგაროდ ემსახურებოდნენ ეთნოგრაფიული მასალების გამოძიებების საშვილიშვილო საქმეს. ასეთი რწმენით შთაგონებული მოღვაწენი ილიას ხელშეწყობით სისტემატურად აქვეყნებდნენ ნარკვევებსა და კორესპოდენციებს იმდროინდელი ჟურნალ-გაზეთების ფურცლებზე. ამ მხრივ აღსანიშნავია ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული წერილები ფშავისა და ხევსურეთის შესახებ და ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესო მისივე მხატვრული შემოქმედება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ასევე ნაყოფიერ მუშაობას ეწეოდა ნიკო ხიზანაშვილი (ურბნელი), რომელსაც თიანეთის მაზრაში ხანგრძლივი სამსახურის გამო შესაძლებლობა მიეცა ადგილზე მოპოვებული მასალების საფუძველზე შეესწავლა სოციალურ ურთიერთობათა და სულიერი კულტურის მნიშვნელოვანი საკითხები. ამავე რეგიონის შესწავლაში სათანადო წვლილი შეიტანა მიხეილ მაჩაბელმა, რომლის ნაშრომების ღირებულება განსაკუთრებით დიდია საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის კვლევისათვის. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, რეგიონალური შესწავლის პრინციპით ხევსა და მის

მომიჯნავე კუთხეებში ეთნოგრაფიულ მასალებს კრებდა და კვევებს აქვეყნებდა ალექსანდრე ყაზბეგი, რომელმაც ეს მასალები უხვად გამოიყენა მხატვრულ ნაწარმოებებშიც. ქართლის ეთნოგრაფიულ შესწავლაში აღსანიშნავია სოლომონ მაჩაბლისა და ნიკოლოზ აბაზაძის დამსახურება. საინვილოში მასალებს კრებდნენ და ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს აქვეყნებდნენ დიმიტრი და მოსე ჯანაშვილები. ანალოგიურ საქმიანობას ეწეოდნენ: კახეთში — ზაქარია გულისაშვილი, სამცხე-ჯავახეთში — ივანე გვარამაძე (ვინმე მესხი), სვანეთში — ბესარიონ ნიჭარაძე (თავისუფალი სვანი), აფხაზეთში, სამეგრელოში, გურიისა და აჭარაში — ნიკო ჯანაშია, პეტრე ჭარაია, თედო სახოკია და ა. შ.

ზემოხსენებულ მოღვაწეებთან ერთად ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალების მოპოვებისათვის ბეჭითად ირჯებოდნენ მასწავლებლები, მოხელეები, ადგილობრივი კორესპონდენტები, რომელთა წერილების გამოქვეყნების მთავარი ორგანიზატორი და გულშემატკივარიც ილია ჭავჭავაძე იყო. ეს ნათლად ჩანს გაზეთ „ივერიიდან“, რომლის ფურცლებზედაც ილიას რედაქტორობით სისტემატურად იბეჭდებოდა როგორც ეთნოგრაფიული ნარკვევები, ისე სახალხო დადგენილებები დრომოქმულ წესჩვეულებათა ლიკვიდაციის ან შეზღუდვის მიზნით. საყურადღებოა, რომ ყოველ ასეთ ღონისძიებას საფუძვლად ედო არსებულ წეს-ჩვეულებათა შესწავლა და ეპოქისათვის შეუთავსებელი მოვლენების კრიტიკულად შეფასება.

იმასთან ერთად, რომ ი. ჭავჭავაძე სათავეში ედგა ეთნოგრაფიული მასალების შეკრება-პუბლიკაციის საქმეს, ის თვითონ იყო ამ შემკრებლობითი მუშაობის ერთ-ერთი აქტიური მონაწილეც. სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლის დღიდან მის მხატვრულსა და პუბლიცისტურ შემოქმედებას ეთნოგრაფიაში მოღვაწეობაც ორგანულად ერწყმის. რუსეთიდან დაბრუნებულმა მწერალმა შემოაღო თუ არა დარიალის კარები, მოხვევს გაესაუბრა და არაჩვეულებრივი სიზუსტით აღბეჭდა თავის უკვდავ „მგზავრის წერილებში“ მთხრობლისაგან მოსმენილი ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტები. უშუალო დაკვირვებისა და მოხვევსთან შეხვედრის დროს მიღებული ინფორმაციის საფუძველზე, რაც შევსებული და გამდიდრებულია შემდგომში ადგილზე წარმოებული გამოკითხვის გზით შეკრებილი მასალებისა და წერილობითი წყაროების მონაცემების ანალიზის მეშვეობით, ი. ჭავჭავაძემ მკითხველს გააცნო ხევის სამეურნეო პირობები, მოსახლეობის ეკონომიკური მდგომარეობა, მათი საქმიანობა, ისტორიული ხასიათის გადმოცემები და მატერიალური კულტურის უმნიშვნელოვანესი ძეგლები. ვახუშტი ბაგრატიონის შემდეგ ვერ დავასახელებთ ვერც ერთ

ქართველ თუ რუს ან უცხოელ დამკვირვებელს, რომელსაც ასე ზღაპრულად და შეუფერადებლად დაეხატოს ხევის იმდროინდელი სურათი მისი ეთნოგრაფიული თავისებურებებითა და ისტორიული ეტიუდებით. სამაგალითოდ იკმარებდა დაკვირვებები გერგეტის სამების (XIII—XIV სს.), მის ერთ მხარეზე მიშენებული სათემო საბჭოსა და არშის ციხის შესახებ. ამ თვალსაზრისით ასევე შთამბეჭდავი სურათია ასახული პოემა „განდევილში“, რომლის წყაროდ გამოყენებულია ხევში გაგონილი ლეგენდები გამოქვაბულ ბეთლემის შესახებ. პოემის შინაარსის ანალიზიც გვარწმუნებს, რომ ი. ჭავჭავაძის მიერ ლეგენდად სახელდებული გადმოცემები, როგორც ეს ბეთლემის აღმოჩენისა და შესწავლის შედეგად დადასტურდა, თავისი ფესვებით ისტორიულ სინამდვილეს უკავშირდებიან.

მოხვევსთან მგზავრობის შემდეგაც ი. ჭავჭავაძეს შესაძლებლობა ჰქონდა ახლოს გასცნობოდა მთიელთა ყოფა-ცხოვრებას, შეეგროვებინა ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული და დიალექტოლოგიური მასალები. ამის საშუალებას მას უქმნიდა სამსახურებრივი მდგომარეობა — დუშეთში მუშაობა, რის შესახებაც თითონვე წერდა თავის ავტობიოგრაფიაში: „იმავე 1864 წლის ნოემბერში მე დანიშნული ვიქნე მომრიგებელ შუაკაცად დუშეთს. მომრიგებელ შუაკაცად დავყავ იქ 1868 წლამდე; ხოლო ამ წელს შემოიღეს სასამართლოს რეფორმა კავკასიაში და მე მომანდეს ასრულება მომრიგებელ მოსამართლის თანამდებობისა დუშეთსავე. მომრიგებელ მოსამართლედ ვიყავ 1874 წლამდე“¹⁹.

დუშეთის მაზრაში ილიას ევალეობდა საგლეხო რეფორმის შედეგად შექმნილი მდგომარეობის მოწესრიგება, გლეხებისათვის სანადელო მიწების მიზომვა, მემამულეთა და გლეხთა ნაკვეთების გაშიჯვნა-დაზუსტება, გარიგების სიგელების შედგენა და ა. შ. ილია ამ საქმეებს აგვარებს კანცელარიის მდივანთან ერთად. სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების პარალელურად ილია გლეხებისაგან იწერს ხალხური შემოქმედების ნიმუშებს, აზუსტებს ეთნოგრაფიულსა და ენობრივ მონაცემებს²⁰.

სათანადო დოკუმენტებიდან კარგად ჩანს, რომ ილიას ხშირად უწევდა ხევში ყოფნა. ერთ-ერთი წერილით ის მეუღლეს ატყობინებს: „მე დღეს 17 ივნისს მივდივარ დუშეთიდან მთაში, იქ დავრჩები, თუ მშვიდობაა, ერთი კვირა, მერე ერთი კვირაც აქ დუშეთის ახლომახ-

19 ი. ჭავჭავაძე, ტ. IX, თბ., 1957, გვ. 309.

20 ი. გორგაძე, ნ. გურგენიძე, ილია ჭავჭავაძე, ცხოვრებისა და შემოქმედების მატინე, თბ., 1987, გვ. 45.



ლო სოფლებში მომიგვიანდება და მერე მოვალ საგურამოს²¹ ივნისს ილია თავის მეუღლეს უხსნის ყაზბეგში შეგვიანების მიზეზს: „... ამ მამაძაღლ მწერალის გადაკვიდე ძალიან მიგვიანდება მთაში ასე, რომ არც კი ვიცი როდის მოვასწრობ წამოსვლას, მე იმედი მაქვს, ივლისის პირველ რიცხვებში მაინც მოვიდე“²².

ორივე წერილი გამოგზავნილია 1867 წელს²³, როდესაც ილია ხევში, ნიკოლოზ ყაზბეგის²⁴ ოჯახში იმყოფებოდა. როგორც ჩანს, ზოგჯერ ის მოკლებული ყოფილა ასეთ პირობებს — ყაზბეგების სახლში ცხოვრებას. მას კვამლიან ქოხშიაც უხდებოდა ყოფნა, როდესაც საადგილმამულო ურთიერთობის მოწესრიგებასთან ერთად დავალებული ჰქონია მოსახლეობის აღწერაც. ეს ჩანს მეუღლისადმი გამოგზავნილი მორიგი წერილიდან, რომლის თარიღად ნაგარაუდევია 1867 წლის ოქტომბერი. ილია წერს: „... მე მთებში ვარ და წარმოიდგინე, აქ საშინელი სიციფეებია; — ეს კიდეც არაფერი, ცუდი ის არის, რომ გლეხურ ქოხში ვზივარ და... კვამლი თვალებს მიწვავს. საქმეები ძალიან კარგად მიდის. დღეში ასამდე აღწერე. იმედი მაქვს ეს უბანი 8 ან 10 დღეში სრულიად მღვათავო“²⁵.

ილია ხევთან და მოხვევებთან ურთიერთობას აგრძელებს მომდევნო წლებშიაც, რაც ყოველთვის სამსახურებრივი მოვალეობის აღსრულებით არ არის ნაკარნახევი. 1871 წელს იგი მუშაობს „მგზავრის წერილების“ საბოლოო რედაქციაზე და, როგორც ჩანს, მასში გამოყენებული მასალების შეკრება-დაზუსტების მიზნით მიემგზავრება ხევში. 1871 წლის 22 მარტს ის დიმიტრი ყაზბეგის ოჯახში იმყოფება და იწერს ხალხურ ლექსებს. ამასთან ერთად, უბის წიგნაკში ჩაუწერია მოხეური დიალექტის ნიმუშები: „საჭირბოროტოა შეკაზმულ ცხენ, დაილოც შიშვალ ცხენ, ფეხ გადაწვდიდი და გადაჯდიდი“ და სხვა²⁶. ე. ი. უბის წიგნაკში ვხვდებით ისეთ ჩანაწერებს ცალკეული სიტყვებისა თუ სალაპარაკო ფრაზების სახით, რომლებიც შესულია „მგზავრის წერილებში“. ზოგიერთ სიტყვას იქვე განმარტებაც ახლავს. რამდენიმე ასახსნელი სიტყვა მოცემულია კონტექსტში შესაბამისი წყაროს დასახელებით. ხევში ჩაწერილი რამდენიმე ხალხური ლექსი

21 ი. ქავჭავაძე, ტ. X, თბ., 1961, გვ. 247.

22 იქვე, გვ. 248.

23 ი. გორგაძე, ნ. გურგენიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 47.

24 ნიკოლოზ გაბრიელის ძე ყაზბეგი იყო ილია ქავჭავაძის სიყრმის მეგობრის დიმიტრი ყაზბეგისა და ცნობილი მკვლევარისა და საზოგადო მოღვაწის, 1907 წლიდან ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების თავმჯდომარის, გენერალ გიორგი ყაზბეგის მამა. ნიკოლოზ ყაზბეგის უფროსი ძმა იყო გენერალი მიხეილ ყაზბეგი, დიდი ქართველი მწერლის ალექსანდრე ყაზბეგის მამა.

25 ი. ქავჭავაძე, ტ. X, გვ. 248—249.

26 ი. გორგაძე, ნ. გურგენიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 52.



ილია ჭავჭავაძემ, 70-იან წლებში შეკრებილ ფოლკლორულ მასალებზე²⁷ თან ერთად, ჟურნალ „კრებულში“ დაბეჭდა „გლეხური სიმღერების“ სახელწოდებით²⁷. უბის წიგნაკში ფიქსირებული ლექსების ნაწილი დედნის თუ ვარიანტის სახით შესულია პეტრე უმიკაშვილის მიერ შედგენილ კრებულში²⁸.

ილიას უბის წიგნაკებში აღნუსხულია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესო სხვა მნიშვნელოვანი ფაქტებიც. მხედველობაში მაქვს 1871 წლის ერთ-ერთი წიგნაკი, რომლის თავფურცელზე ვკითხულობთ: „ხევის უჩასტკა. ივანე ჩირდილელი, გაიბოტენი“, რაც იმისი მაჩვენებელია, რომ ილია დაინტერესებული იყო ხევის იმ სოფლის სოციალური მდგომარეობით, რომლის მკვიდრმა ლელთ ლუნიამ²⁹ „მგზავრის წერილების“ ავტორი თავისი ცხენით ამგზავრა ყაზბეგიდან ფასანაურამდე. სათანადო წყაროებიდან კი ცნობილია, რომ გაიბოტენლთა მებატონეებად ჩრდილელები ითვლებოდნენ³⁰, რაც ილიასთვისაც ცნობილი ყოფილა.

ამავე უბის წიგნაკში ილიას ხელით ჩაწერილია სასულიერო ტექსტები, რომელთა შორის პირველი უსათაუროა, ხოლო სხვების სახელწოდებაა — „სამკედრო“ და „ქორწინებისა“. ეს ტექსტები ჩამწერის ხელმოუწერლად გამოქვეყნდა³¹. დამოწმებული ფაქტები გვიჩვენებენ ი. ჭავჭავაძის დაინტერესებას ხევის მასალებით³², რაც მან გამოიყენა თავის ნაწარმოებებში. მწერალი ასეთსავე ინტერესს იჩენდა საქართველოს სხვა კუთხეების მიმართაც, რაზედაც შეტყველე-

27 ე. „კრებულში“, 1872, № 7, 8; 1873, № 1, 3, 5, 6, 7, 8, 10.

28 ხალხური სიტყვიერება (შემდგენილი პ. უმიკაშვილი), თბ., 1937, გვ. 553, 563, 583, 590 და სხვ.

29 ი. ჭავჭავაძის ცნობით, მისი გამცილებელი ლელთ ლუნია სოფელ გაიბოტენიდან იყო. მოხვევებს ეს ცნობა სარწმუნოდ მიაჩნიათ იმ მოტივით, რომ ამ სოფლის მკვიდრთაგან ერთ-ერთი გვარია ხულეღიძე, რომლის შემოკლებული სახელწოდებაა ლელთ (ხუ-ლეღთ ლუნია). ვინაობის გაგებისათვის დასმულ კითხვაზე მოხვევ, ალბათ, მწერალს უპასუხებდა, რომ ის არის ხულეღთ ლუნია, მაგრამ მწერალმა ამჯობინა შემოკლებინა გვარის სახელწოდება.

30 არაგვის ხეობის მოსახლეობის 1774 წლის აღწერაში სოფელ გაიბოტენიდან დასახელებულია ორი გვარის — ხულეღიძე და ჩაბაკაური. აქვეა მიწერილი მოჯამაგირედ (ალბათ მენახირედ დაქირავებული) მყოფი საფრას შვილი ნანაი სოფელ გერგეტნიდან. სოფელ გაიბოტენის პატრონად მოხსენიებულია ჩრდილეელი („ხევის გაიბოტენს აზნაურშვილის ოთარის შვილის ჩრდილელის ყმა“) (იხ. მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა მეთვრამეტე საუკუნეში, ტფ., 1907, გვ. 422, ე. თაყაიშვილის მიერ გამოცემული).

31 ე. „ივერია“, 1879, № 9.

32 ვალ. ითონიშვილი, ილიას ჩანაწერები, „ლიტერატურული გაზეთი“, 1957, № 40; მისივე ილია ჭავჭავაძე ხევში, გაზ. „ახალი ხევი“, 1957, № 80, 81.



ბენ გლეხებთან მისი ურთიერთობის ამსახველი ფაქტებიც³³. თვეგნის მისი დღეობა „ილიაობა“ ხომ ხალხთან შეხვედრისა და დაახლოების ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენდა. ქართული სუფრა, სადღეგრძელოები, შაირსიტყვაობა, სიმღერები, ცეკვები, ჭიდაობა, ჯირითი, ფარიკაობა — ყოველივე ეს, რაც ილიას კარ-მიდამოში სრულდებოდა, ქართული ხალხური ტრადიციების ნამდვილი დემონსტრაცია იყო. თავისთავად ესეც ქართული წეს-ჩვეულების შენარჩუნებისა და შესწავლის გარანტიას ქმნიდა, მაგრამ ამით როდი შემოიფარგლებოდა ილიას ეთნოგრაფიული დაკვირვების ჰორიზონტი. იგი ფიქრობდა საქართველოს ყველა კუთხის შესწავლაზე, რაც ყველა სწავლულს საქმედ მიაჩნდა, ხოლო თვითონ ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად იყენებდა იმდროინდელ სამეცნიერო ლიტერატურას. ილიას უბის წიგნაკები სავსეა გამოჩენილ მეცნიერთა გვარებით, ამონაწერებით და შესაბამისი შენიშვნებით.

ხალხში შერბილი ეთნოგრაფიული მასალები ილიას გამოყენებული აქვს არა მარტო ზემოხსენებულ მხატვრულ ქმნილებებში („მგზავრის წერილები“, „განდეგილი“), არამედ მრავალ სხვა ნაწარმოებშიც, უმთავრესად მოთხრობებსა და პოემებში, ხოლო პუბლიცისტურ ნაწერებსა და სამეცნიერო შრომებში მოცემულია ეთნოგრაფიული მასალის მეცნიერული ანალიზი. მის მიერ განხილულია არაერთი მნიშვნელოვანი საკითხი ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის, სოციალურ ურთიერთობათა და სულიერი კულტურის სფეროდან. მრავალი მოვლენის ანალიზი მოცემულია სპეციალური ლიტერატურის ფართოდ გამოყენების მეშვეობით და მიღებულია განმარტებადი დასკვნები.

ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში ი. ჭავჭავაძის აქტიური მონაწილეობისა და ამ დარგის განვითარებაში მისი დამსახურების გამოხატულია ის ფაქტიც, რომ იგი იყო მოსკოვის უნივერსიტეტთან არსებული ბუნებისმეტყველების, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საიმპერატორო საზოგადოების ნამდვილი წევრი. სწორედ ამ საზოგადოების ეთნოგრაფიული განყოფილების საგანგებო სხდომა მიეძღვნა ი. ჭავჭავაძის ხსოვნას 1908 წლის 12 მარტს, რომელზედაც შესავალი სიტყვა წარმოთქვა ვსევოლოდ მილერმა. მან დიდი შეფასება მისცა მწერლის სალიტერატურო, სამეცნიერო და

33 იხ. გ. ლასხიშვილი, მემუარები, თბ., 1934, გვ. 92—93; „ლიტერატურის მატანე“, წიგნი 1—2, თბ., 1940, გვ. 102, 104—106, 153, 176—177, 198—199, 200, 212 და სხვა; თ. ოქროშიძე, მოლექსე გუთნისდედა, გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1949, № 40, 5. ხომერიკი, ილია ჭავჭავაძის სახლი საგურამოში, თბ., 1950, გვ. 28—51; ქ. სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1956, გვ. 10—14.



საზოგადოებრივ მოღვაწეობას და აღნიშნა, რომ ეს იყო მეორე შემთხვევა ალ. პუშკინისადმი მიძღვნილი სხდომის შემდეგ, როდესაც ეთნოგრაფიის დარგში მწერლის მიერ გაწეულ მუშაობას ესოდენ მაღალი შეფასება ეძლეოდა³⁴. კონკრეტული მონაცემების მიხედვით თავიანთ მოხსენებებში დიდი მწერლისა და მოაზროვნის დამსახურება აღნიშნეს ალექსანდრე ხახანაშვილმა³⁵, გიორგი ჟორდანია³⁶ და დიმიტრი არაყიშვილმა³⁷.

ილია ჭავჭავაძის თაოსნობით გაშლილმა მუშაობამ უდიდესი როლი შეასრულა ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების შემდგომ განვითარებაში. ის მდიდარი მემკვიდრეობა, რაც XIX საუკუნის მოღვაწეთა დაუღალავი შრომითა და ენთუზიაზმით შეიქმნა, მნიშვნელოვანი ეტაპია ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში. ეს ეხება არა მარტო იმდროინდელ ყოფაში ფიქსირებულ ფაქტობრივ მონაცემებს, რომლის დღეს მოძიება უმთავრეს შემთხვევაში უკვე შეუძლებელია, არამედ გადარჩენილი მასალის ინტერპრეტაციასაც, რაც ყოველთვის სათანადოდ შეფასებული არ არის ან სრულიად იგნორირებულია.

ამ შემთხვევაში მხოლოდ იმის თქმით მინდა შემოვიფარგლო, რომ XIX საუკუნის მოღვაწეთა შორის ი. ჭავჭავაძემ ეთნოგრაფიული ცვლევა-ძიების სფეროშიც ლიდერის როლი შეასრულა. ადრე გამოქვეყნებულ ნაშრომებში³⁸ მოცემულია ილიას პუბლიცისტური და სამეცნიერო შრომების ანალიზი ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით და ნაჩვენებია მხატვრულ ნაწარმოებებში გამოყენებული ეთნოგრაფიული მონაცემები, მაგრამ განვილიმა დრომ დაგვანახა, რომ ჯერ კიდევ ბევრია სათქმელი, ხოლო ზოგი საკითხი გადასინჯვა-შეფასებას

³⁴ В. С. Миллер. Памяти бытописателя Грузии князь Ильи Григорьевича Чавчавадзе, ж. «Этнографическое обозрение», М., 1908, № 1—2, с. 119—121.

³⁵ А. Хаканов. Князь И. Г. Чавчавадзе как этнограф, дасახ. ჟურნალი, გვ. 122—135.

³⁶ Г. Жордания. Быт и нравы грузинского народа середины XIX века литературных произведениях кн. И. Г. Чавчавадзе, дасახ. ჟურნალი, გვ. 136—143.

³⁷ Д. Аракчиев. Кн. И. Г. Чавчавадзе и его стихотворения в грузинской народной песне, дасახ. ჟურნალი, გვ. 144—148.

³⁸ ვალ. ითონიშვილი, ილია ჭავჭავაძის პოემა „განდეგილის“ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წყაროები, ქ. „მნათობი“, 1957, № 11; მისივე, ეთნოგრაფიული მასალების გამოყენების შესახებ ილია ჭავჭავაძის მხატვრულ ნაწერებში, „ილია ჭავჭავაძე, საიუბილეო კრებული“, თბ., 1957; მისივე, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, ქ. „ცისკარი“, 1958, № 9; მისივე, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, თბ., 1963; მისივე, ილია ჭავჭავაძის ღვაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში, ქ. „მაცნე“, „ისტორიის... სერია“, 1987, № 3.



ქართული
ენების
სამეცნიერო
ცენტრი

მოითხოვს. ეს მომავლის საქმეა, ვინაიდან ილიას უმდიდრესი მეცნიერო-პუბლიცისტური მემკვიდრეობის შედარებით სრული სა-
ზით გამომზეურების შემდეგ მრავალი ახალი ფურცელი გადაიშლება
ქართული მეცნიერებისა და საზოგადოებრივი აზრის ისტორიისათვის,
მათ შორის ქართული ეთნოგრაფიისათვის. ი. ჭავჭავაძის ნაწერების
ოც ტომად გამოქვეყნების პერსპექტივა იმის საიმედო გარანტიას
ქმნის, რომ ეთნოგრაფიული მეცნიერების თანამედროვე თვალსაზრი-
სით შეფასდეს დიდი მოაზროვნის ღვაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში.

ალექსანდრე ყაზბეგის მთნობრაფიული მემკვიდრეობა

ალექსანდრე ყაზბეგის, როგორც მხატვრული სიტყვის დიდოსტატის, სახელი მის სიცოცხლეშივე ოქროს ასოებით ჩაიწერა ქართული ლიტერატურის მატრიანეში. მისი ნიჭი და ოსტატობა აღიარეს დიდმა მწერლებმა და მოაზროვნეებმა (გრ. ორბელიანი, ილ. ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა...). მწერლის სახელი ვერ შებღალეს ვერც მისი ეპოქის ტენდენციურმა კრიტიკოსებმა, ვერც ნათესავთა შორის შუროთა და მტრობით შობილმა ჭორებმა და ვერც მასზე დამყნობილმა უსამართლო ბრალდებებმა. არაერთ მოკამათეს თვით ალ. ყაზბეგმა საკადრისად უპასუხა და კომპეტენტურად დაასაბუთა თავისი შედეგების ეპოქალურობა. მისი სიკვდილის შემდეგ შეთხზულ ბრალდებებს საფუძველი გამოაცალა ქართულმა საბჭოთა სალიტერატურო კრიტიკამ. ალ. ყაზბეგი დიდი ბელეტრისტის გვირგვინით მიაბარეს მშობლიური ხევის მიწას და მამა-პაპათა სახლის ეზოში მისი საფლავი დაამწვენეს გრანიტში გამოკვეთილი მყინვარწყერის გამოსახულებით.

ქართველ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა შორის, ვინც ღვთით მომადლებული ნიჭით, დაუშრეტელი ენერგიითა და დაუღალავი შრომით უანგაროდ ემსახურებოდა თავისი ხალხის ისტორიული წარსულის, ყოფითი კულტურისა და სულიერი მემკვიდრეობის შესწავლის უმნიშვნელოვანეს ეროვნულ საქმეს, ალ. ყაზბეგს გამორჩეული ადგილი უჭირავს. მას უსაზღვროდ უყვარდა თავისი სამშობლო, გამრჯე და მებრძოლი ხალხი, სახელოვანი მამულოწვილები, მდიდარი კულტურული მემკვიდრეობა და მრავალფეროვანი ეროვნული ტრადიციები. ყოველივე ამის სიყვარული ალ. ყაზბეგს შთააგონა ადამიანებთან მჭიდრო ურთიერთობამ, ცხოვრებისეულ სინამდვილესთან სიახლოვემ, გარემომ, რომელშიც ის იზრდებოდა და ყალიბდებოდა. ხევში გატარებული ბავშვობის წლები, ხალხური წეს-ჩვეულებების შესისხლბორცება, ოჯახში და სასწავლებლებში საფუძვლიანი განათლების მიღება, თბილისში მოღვაწეობა და მშობლიურ კუთხეში სამეურნეო საქმიანობა რეალური წინაპირობები იყო იმისათვის, რომ დიდი მწერალი ღრმად ჩასწვდომოდა ქართველი და კავკასიელი მთიელების ცხოვრების საიდუმლოებას, გასცნობოდა საქართველოსა და

რუსეთის მოსახლეობის ყოფის მნიშვნელოვან მოვლენებს, შექმნილი მხატვრული შედეგები, შესანიშნავი ეთნოგრაფიული და პუბლიცისტური ნარკვევები.

ისტორიული წარსულის, მატერიალური და სულიერი კულტურის, საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის შესწავლისათვის ალ. ყაზბეგმა გამოიყენა როგორც წერილობითი წყაროები და სპეციალური ლიტერატურა, ისე უშუალო დაკვირვებითა და გამოკითხვით თავის მიერვე მოპოვებული მასალები, რისი დიდი შესაძლებლობაც მას გააჩნდა ხალხთან სიახლოვეთ, მათ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეობით, მეცხვარის უმძიმესი შრომით. ამ გზით თავმოყრილი უმდიდრესი ფაქტობრივი მონაცემები საფუძვლად დაედო როგორც მის ნარკვევებს, ისე მხატვრულ შედეგებს, რომლებშიც დიდოსტატის ხელითაა დასურათებული ხალხური ზნე-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები. ქართველ და კავკასიელ მთიელთა ყოფა-ცხოვრებას და ტრადიციებს მკითხველი უმთავრესად ალ. ყაზბეგისა და ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებების საშუალებით გაეცნო. ვაჟასთან და მის თანამედროვე მოღვაწეებთან ერთად ალ. ყაზბეგი დიდ ეროვნულ საქმედ მიიჩნევდა როგორც საკუთრივ მხატვრული ლიტერატურის განვითარებას, ისე თავისი ხალხის ისტორიის, კულტურული მემკვიდრეობის, ყოფისა და ტრადიციების შესწავლას.

როგორც ყოველი დიდი მწერლის, ალ. ყაზბეგის პოპულარობაც მისი სიკვდილის შემდეგ კიდევ უფრო გაიზარდა. მის მშობლიურ სახლს, ამჟამად მისივე სახელობის ყაზბეგის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმს, უამრავი მნახველი ჰყავს. ყაზბეგიანთ სახლ-კარი დღეს ხევის უწმინდესი ადგილია, ალ. ყაზბეგის საფლავი თანამემამულეთა სალოცავია, ხოლო თვით მწერლის სახელი მისი მშობლიური კუთხის უკვდავების ჭიმბოლოა. ყოველწლიურ ტრადიციად დამკვიდრდა ხევში ალ. ყაზბეგის სახელობის დღეობის — ყაზბეგობის გამართვა. სწორედ ერთერთ ასეთ ზეიმზე ჩაეყარა საფუძველი ყაზბეგის სახალხო უნივერსიტეტის შექმნის იდეას. თავის მრავალპროფილიან გეგმაში ამ უნივერსიტეტმა ერთ-ერთ მთავარ ამოცანად დაისახა მწერლის შემოქმედების საკითხებისადმი სამეცნიერო სესიების რეგულარულად მოწყობა ყაზბეგის რაიონში. პირველი ასეთი სესია ჩატარდა 1981 წლის 17 სექტემბერს, რომლის შედეგები გამოქვეყნდა სპეციალური კრებულის სახით (მონაწილეობდნენ პროფესორები ვანო შადური, სოლომონ ხუციშვილი, ივანე ქავთარაძე, ვალერიან ითონიშვილი და ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი ეთერ ავსი-ჯანიშვილი). 1984 წლის პირველ ივნისს ყაზბეგში გამართულ მეორე სესიაზე ზემოხსენებულ მკვლევრებთან ერთად მოხსენებებით გა-



მოვიდნენ პროფესორები: სერგო ჯორბენაძე, შალვა გოზალიშვილი და თენგიზ კიკაჩიშვილი. ამ სესიას მიეძღვნა მეორე კრებული¹ ხოლო გამოსაცემად მზადდება მესამე კრებული, რომელშიც შევა 1986 და 1987 წლის ზაფხულში ორ ნაწილად ჩატარებულ სესიაზე წაკითხული მოხსენებები. სამეცნიერო სესიების მოწყობისა და კრებულების თუ მონოგრაფიების გამოცემის გეგმა ითვალისწინებს ალ. ყაზბეგის შემოქმედების შესწავლას, რაც მოითხოვს სხვადასხვა დარგის მკვლევართა გულმოდგინე ნაყოფიერ მუშაობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ალ. ყაზბეგის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ არსებული სოლიდური სამეცნიერო მემკვიდრეობის² მიუხედავად, გასაქმებელი ჯერ კიდევ ძალზე ბევრია.

ალ. ყაზბეგის მდიდარი მემკვიდრეობის კომპლექსურ შესწავლაში სერიოზული მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კვლევას. ამგვარი კვლევა მიზნად ისახავს იმის დადგენას, თუ რა წყაროებით სარგებლობდა მწერალი და როგორ აშუქებდა ისტორიულ მოვლენებს, როგორ აღწერდა ეპოქისათვის დამახასიათებელ პოლიტიკურ ვითარებას, სამეურნეო-ეკონომიკურ პირობებს, მოსახლეობის სოციალურ მდგომარეობას, ხალხთა შორის ურთიერთობას, ყოფასა და ტრადიციებს. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა ალ. ყაზბეგის ნაწერების უდიდესი ნაწილი, მისი უმთავრესი მხატვრული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნაწარმოებები, რომლებიც გვაცნობენ ქართული და ჩრდილოკავკასიელი მთიელების ისტორიულ სინამდვილეს, ცხოვრების ხასიათს, ზნე-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს. ქართველ მწერალთა შორის ამ მხრივ ალ. ყაზბეგს, ვაჟა-ფშაველას გარდა, ბადალი არ მოეძებნება.

ალ. ყაზბეგი ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ცხოვრების ნამდვილი მემკვიდრეა. მისი მხატვრული შემოქმედებისა და ის-

1 ალექსანდრე ყაზბეგის ბიოგრაფიისა და შემოქმედების საკითხები, კრებული პირველი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1983; იგივე კრებული, II, თბ., 1987. ყაზბეგის სახალხო უნივერსიტეტისა და სულხან-საბა ორბელიანი სახელობის საქართველოს სსრ სახელმწიფო წიგნის პალატის გრიფით გამოქვეყნდა აგრეთვე ალექსანდრე ყაზბეგის ბიბლიოგრაფია (შემდგენლები: ვანო შადური და ჯულიეტა ნუცუბიძე, თბ., 1987).

2 მწერლის გარდაცვალებამდე შექმნილი ლიტერატურის შესახებ დაწვრილებით იხ. ს. ხუციშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგი და ქართული ლიტერატურული კრიტიკა, რომელიც შევიდა ზემოხსენებულ პირველ კრებულში. საბჭოთა პერიოდში გამოქვეყნებული შრომებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია: ე. კოტეტიშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგი, 1925; დ. ბენაშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგი, თბ., 1939; ა. მახარაძე, ალექსანდრე ყაზბეგი წიგნში — ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1955; გ. ნატროშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგი, თბ., 1974 და სხვ.



ტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმოხილვის არეში მოექცნენ ქართველი მთიელთაგან მოხევეები, მთიულები, გუდამაყრელები და ხევსურები, ხოლო ჩრდილო კავკასიის მკვიდრთაგან — ჩერქეზები, ოსები და ვეინახები (ჩაჩნები და ინგუშები). XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც ალ. ყაზბეგი თავის მხატვრულ ნაწარმოებებსა და ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში მათი ისტორიისა და ყოფა-ცხოვრების სურათებს გვაცნობდა, მკითხველისათვის ბევრი რამ სრულიად უცნობი ან ბუნდოვანი იყო. განსაკუთრებით მრავალ გაუგებრობას ეხვდებით გარეშე დამკვირვებელთა ნაწერებში. განუკითხაობას ჰქონდა ადგილი მოსახლეობის ეროვნული კუთვნილების კლასიფიკაციის სფეროში. მრავალ აღწერილობაში ერთი ეთნოსის (ხალხის) შიგნით რამდენიმე ხალხი ფიგურირებდა, რისი მიზეზიც იყო ხელოვნური განცალკევება, ერთი ხალხის შემადგენლობაში მყოფი ეთნოგრაფიული ჯგუფების ეთნოსებად გამოცხადება. სამწუხაროდ, ეს ტენდენცია ზოგჯერ დღესაც შეინიშნება. შორს წაგვიყვანდა ისეთი ფაქტების დასახელება, როდესაც ქართველი ხალხის შემადგენელ ნაწილებს (იმერლებს, მეგრელებს, აჭარლებს, სვანებს, კახელებს, თუშებს, ხევსურებს...) დამოუკიდებელ ხალხებად თვლიდნენ ან თვლიან. ალ. ყაზბეგი ახლოს იცნობდა კავკასიის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობას და თითოეულ ხალხს თუ ეთნოგრაფიულ ჯგუფს უმთავრესად კუთვნილი სახელწოდებით იხსენიებდა, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში ისიც ყოველთვის ვერ იცავდა სიზუსტეს.

ალ. ყაზბეგის ნაწერების მიხედვით, მოხევეები, მთიულები, გუდამაყრელები თუ ხევსურები ქართველი ხალხის შემადგენელი დანაყოფებია და არა დამოუკიდებელი ეთნოსები. მის ნაწერებში ამ მხრივ შესამჩნევი უხერხულობა არ შეინიშნება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ზოგიერთ გამონათქვამს. მაგალითად, ერთგან გუდამაყრელები მთიულებთან გაიგივებულნი არიან, როდესაც მთიელთა ჩამოთვლაში გუდამაყრელების ხსენებისას განმარტების სახით ფრჩხილებში მიწერილია მთიულები³. რასაკვირველია, ეს მხოლოდ იმ მიზანს ემსახურება, რომ მკითხველს გაუადვილოს გუდამაყრელთა ვინაობაში გარკვევა. თვით ალ. ყაზბეგმა კი მშვენივრად იცის, რომ მთიულები და გუდამაყრელები ცალ-ცალკე ეთნოგრაფიული ჯგუფებია, რომელთაგან პირველის სამოსახლო ტერიტორიაა მთიულეთი — თეთრი არაგვის ხეობის მონაკვეთი ფასანაურთან არაგვის სათავეებამდე (ისტორიული ცხავატი და ხადა), ხოლო მეორისა გუდამაყრის ხეობა (შავი არაგვის ხეობა — ფასანაურთან თეთრი არაგვის შესართავიდან მის სათავემდე — ბურსაჭირის გადასასვლელამდე).

³ ალ. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950, გვ. 56.



როგორც ჩანს, დაუდევრობის ან უნებლიე შეცდომის მიზეზით აიხსნება ისიც, რომ ტერმინი მთიული ყველა მთიელის მნიშვნელობით გვხვდება („ასე მჭიდროდ სხვა ჩვენს მთებში მთიულები არსად არ მოსახლობენ“⁴). ამ გაუგებრობას აბათილებს თვით მწერლის სიტყვები: „მე ვარ მთიელი, და არა „მთიული“, როგორც ჩვენს ლიტერატურაში გაჭირვებულები მოგვიხსენებენ ხოლმე“⁵, რითაც „გაჭირვებულად“ ხსენებულთ თითქმის მშთააგონებს, რომ მთიელსა და მთიულს შორის არსებითი განსხვავება არსებობს, რამდენადაც პირველი მათგანი ვრცელდება მთაში მცხოვრებთა მიმართ ზოგადად, ხოლო მეორე კონკრეტული მნიშვნელობით მხოლოდ ერთი კუთხის მცხოვრებთა ვინაობას გამოხატავს. ამ მხრივ საგულისხმოა მისი წერილი ალ. ხახანაშვილისადმი, რომელშიაც განმარტებულია, რომ მოხევეები შემადგენელი ნაწილია ქართველ მთიელთა „და არა მთიულთა, როგორც საერთო სახელად გაუხადა პატივისაცემმა „ივერიან“ ყველას, ვინც კი მთაში სცხოვრობს“. ალ. ყაზბეგი იქვე წერს: „მთიულეთი და მთიული არის საკუთრებითი სახელი მთის ერთი ნაწილის მახრისა, როგორც თვით ხევი, ფშავეთი, ხევსურეთი, სვანეთი, დოღლეთი და სხვა. ხოლო ყველა მცხოვრებთათვის ამ ადგილებში შეუცდომელს საერთო სახელად დარჩება — მთიელი და არა მთიული“⁶.

ამგვარი კვალიფიკაცია მიესადაგება მწერლის ეპოქას, როდესაც მთიული მხოლოდ მთიულეთის მკვიდრს ერქვა, ხოლო მთიელი ყველა კუთხის მთაში მცხოვრებს. ასეთი ვითარება გვაქვს ვახუშტი ბაგრატიონის ეპოქაშიც. ისტორიკოსი მთიულებს მის მიერვე ლოკალიზებული მთიულეთის („გუდამაყრისკევის შესართავს ზეით, დასავლეთ-ჩდილოს შუა, არს მთიულეთი“⁷) მოსახლეებად აცხადებს, მაგრამ უფრო ადრინდელი წყაროების მიხედვით ცნება მთიული საქართველოში ზოგადი შინაარსის მატარებელი იყო და ყველა მთიელის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა⁸.

ქართველ მთიელებთან ერთად კორექტივის შეტანას საჭიროებს ჩრდილო კავკასიის ზოგიერთი ხალხის სახელწოდებაც. როგორც

4 ალ. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, გვ. 50.

5 იქვე, გვ. 172.

6 ალ. ყაზბეგი, წერილი ალ. ხახანაშვილისადმი, თხზულებანი, ტ. V, გვ. 224.

7 ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქც, IV, თბ., 1973, გვ. 355.

8 მთიელისა და მთიულის შეპირისპირებითი ანალიზი და თითოეული მათგანის მნიშვნელობა სხვადასხვა ეპოქასა და კუთხეში დეტალურადაა განხილული ვახუტაძის თონიშვილის ნაშრომში — არაგვის ხეობა (მთის კუთხეების ლოკალიზაციისა და ეთნონიმების საკითხები), თბ., 1986.



წესი, აღ. ყაზბეგი საკმაოდ ფართოდ ეხება ჩრდილო-დასავლეთ კასიის ისტორიულ მოვლენებს და ყველა ვითარებაში ამ რეგიონის მოსახლეობა სახელდებულია ჩერქეზებად, მაშინ როდესაც ჩრდილო კავკასიის ამ ნაწილში, რომელიც დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით ყაბარდო-ბალყარეთის ავტონომიურ საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკას ეკუთვნის, ჩერქეზებთან ერთად სხვა ხალხებიც ცხოვრობდნენ. ამასთან ერთად, საჭიროდ მიმაჩნია მოკლედ განვმარტო, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მკვიდრი მოსახლეობა ეთნო-ლინგვისტური კლასიფიკაციის მიხედვით ორ ჯგუფად ყოფა. მოსახლეობის უმრავლესობა განეკუთვნება იბერიულ-კავკასიურ ოჯახს, კერძოდ, აფხაზურ-ადიღეურ შტოს, ხოლო მეორე ჯგუფს შეადგენდნენ თურქულენოვანი ხალხები: ყარაჩაელები (ცხოვრობენ ყარაჩა-ჩერქეზეთის ავტონომიური ოლქის სამხრეთ ნაწილში) და ბალყარელები (ცხოვრობენ ყაბარდო-ბალყარეთის ასსრ სამხრეთ და სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილებში). აფხაზურ-ადიღეური განშტოებიდან ყველაზე მრავალრიცხოვანი არიან ყაბარდოელები (ცხოვრობენ ძირითადად ყაბარდო-ბალყარეთის ასსრ-ში, ხოლო ცალკეული დასახლებების სახით ადიღეს ავტონომიურ ოლქში და ჩრდილო ოსეთის ასსრ-ში). ამავე შტოს ეკუთვნიან ჩერქეზები (ცხოვრობენ ყარაჩა-ჩერქეზეთის ავტონომიურ ოლქში), აბაზები (კომპაქტურად ცხოვრობენ ყარაჩა-ჩერქეზეთის ავტონომიურ ოლქში, ხოლო გაფანტულად მოსახლეობენ აგრეთვე ადიღეს ავტონომიურ ოლქში) და საკუთრივ ადიღეები (ცხოვრობენ კრასნოდარის მხარეში, ადიღეს ავტონომიურ ოლქში).

აფხაზურ-ადიღეურ განშტოებაში შემავალი ხალხების ეთნიკურ ნომენკლატურაში ერთ-ერთი უძველესი კავკასიელი ხალხის საერთო სახელწოდებაა ადიღე, რომელიც გარკვეული ისტორიული პროცესების შედეგად სამ ხალხად დაიყო: საკუთრივ ადიღებად, ჩერქეზებად და ყაბარდოელებად. ისინი ენობრივადაც იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის აფხაზურ-ადიღეურ ჯგუფს განეკუთვნებიან. ეს ჯგუფი შედგება სამი ენისაგან: აფხაზურის, ადიღეურისა (ანუ ჩერქეზულისა) ყაბარდოულითურთ და უბიხურისაგან. უბიხურ ენაზე კავკასიაში აღარაეინ ლაპარაკობს, ვინაიდან 1864 წელს უბიხთა ტომი მთლიანად გადასახლდა თურქეთში. ყაბარდოელები და ჩერქეზები ლაპარაკობენ ერთ ენაზე (ყაბარდოულ-ჩერქეზულზე), ხოლო ადიღეების სალაპარაკო ენაა ადიღეური ანუ კაახური⁹. კავკასიის ხალხთა

9 ა. ჩიქობავა, ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1952, გვ. 367; ზ. ანჩაბაძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1969, გვ. 5; Народы Кавказа, I, М., 1960, с. 22, 25, 138; В. Гардинов. Общественный строй адыгских народов (XVIII—первая половина XIX в.), М., 1967, с. 5; Н. Волкова.



ეთნოგრაფიის შემაჯამებელ ნაშრომში¹⁰ ყაბარდოელებისა და ჩეჩენების ეთნოგრაფიული მიმოხილვა ერთადაა მოცემული, ხოლო ადიღებისა ცალკე, რაც დასაბუთებულია მათი ბოლოდროინდელი ურთიერთობით (ყოფისა და კულტურის სიახლოვეთ თუ დაშორებით). ამ ხალხთა ერთი ისტორიული წარმომავლობის გამო რევოლუციამდელსა და საბჭოთა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში მათი ყოფითი კულტურის შესწავლაში მკვეთრი ზღვარი არ არის გავლებული, რისთვისაც ეთნონიმი ადიღე ან ადიღეელი ზემოხსენებული სამი ხალხის (ადიღეელები, ჩერქეზები, ყაბარდოელები) ერთობას გულისხმობს. აღნიშნული ისტორიული სინამდვილე ყოველთვის არ იყო გათვალისწინებული და XIX საუკუნის ლიტერატურაში ადიღური მოდგმის ხალხთა სახელწოდებად უფრო მეტად ჩერქეზები გვხვდება. ალ. ყაზბეგის მიერ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის ჩერქეზებად მოხსენიების მიზეზიც ამ ეთნონიმის ესოდენ დიდი პოპულარობით უნდა აიხსნებოდეს.

ეთნიკური ისტორიისა და ეთნონიმიკის საკითხებთან დაკავშირებით არანაკლებ საყურადღებოა ალ. ყაზბეგის მიერ მრავალჯერ ხსენებული ვეინახური ეთნონიმები: ჩეჩნები (უნდა იყოს ჩაჩნები) და ქისტები, მაგრამ არსად არ ფიგურირებს ეთნიკური სახელწოდება ინგუში. ეს იმიტომ, რომ ალ. ყაზბეგის თხზულებებში ინგუშები ქისტებად სახელდებულნი არიან, რაც ერთგვარ გაუგებრობას იწვევს. სიზუსტისათვის საჭიროა ითქვას, რომ ჩაჩნები და ინგუშები ეთნიკურად და ენობრივად მონათესავე ხალხებია. ჩაჩნების თვითსახელწოდებაა **ნახჩო**. ამ სიტყვიდან მიიღო თავისი სახელწოდება კავკასიურ ენათა ნახურმა ანუ ვეინახურმა განშტოებამ¹¹. ამის შესაბამისად, **ნახი** ანუ **ვეინახი საერთო** სახელწოდებაა ჩაჩნებისა და ინგუშებისა. თითოეული მათგანი დაყოფილია რამდენიმე ეთნოგრაფიულ ჯგუფად. ინგუშების ამგვარ დანაყოფებში ცნობილი იყო ჭეირახის, ფეპის (ქისტების), ღალღელების, ცორისა და მეცხალის თემ-საზოგადოებები. ვეინახურ მოდგმას განეკუთვნებიან აგრეთვე პანკისის ხეობაში (ახმეტის რაიონი) 1830-იანი წლებიდან დასახლებული ქისტებიც. წარმოშობით ზოგი მათგანი ჩაჩანია და ზოგიც ინგუში. სახელწოდება **ქისტი** მომდინარეობს ინგუშების ერთი ზემოხსენებული ერთე-

Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа, М., 1973; მ ი ს ი ე, Этнонический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX века, М., 1974; ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა, (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი), თბ., 1977, გვ. 99—100.

¹⁰ Народы Кавказа, I, с. 138—231.

¹¹ Народы Кавказа, I, с. 345.



ულის (თემ-საზოგადოების) ლოკალური სახელწოდებიდან და ქართულ
 ლიტერატურასა და მეტყველებაში შეცდომით იხმარება ყველ-
 გუშის, ზოგჯერ კი ჩაჩნების აღსანიშნავადაც. ალ. ყაზბეგთან ერთად
 ეს შეინიშნება ვაჟა-ფშაველას ნაწერებშიც. ძველ ქართულ საისტო-
 რიო მწერლობაში ვეინახების შესატყვისად იხმარებოდა **ძურძუკი** ან
დურძუკი. დღეს არსებული ეთნიკური ნომენკლატურის მიხედვით,
 ვეინახების შემადგენლობაში შედიან ეთნოსების სახით ჩაჩნები და
 ინგუშები, ხოლო ეთნოგრაფიული ჯგუფის სახით ქისტები. ვეინა-
 ხების გაგებით ქისტი ისეთივე მნიშვნელობის. ერთეულია, როგო-
 რიც ნებისმიერი სხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფის თემ-საზოგადოება:
 ჯეირახის, ცორის, მეცხალის და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, ალ. ყაზბეგის თხზულებებში არაერთი ხალ-
 ხისა და ეთნოგრაფიული ჯგუფის სახელწოდება გამოჩნდა, რომელ-
 თა ერთი ნაწილი სათანადო მონაცემებთან იქნა შეჯერებული. ეთნი-
 კურ სახელწოდებათა სიმრავლე განაპირობა ქართველი და კავკასიე-
 ლი ხალხებისა და მათი დანაყოფების სიმრავლემ, რთმელთა ცხოვ-
 რებასაც მწერალი სწავლობდა. ამის შესაბამისად ასევე მრავალფე-
 როვანია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევის სფერო, რაც უშუა-
 ლოდ ალ. ყაზბეგის შემოქმედების შესწავლის ინტერესებთან არის
 დაკავშირებული.

იმის წარმოსაჩენად, თუ მემკვიდრე მწერლის შემოქმედებაში რა
 ადგილი უჭირავს ისტორიული სინამდვილისა და ყოფითი მოვლე-
 ნების ასახვას, საჭიროა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალთახედ-
 ვით გავანალიზოთ მთელი მისი მემკვიდრეობა. ამგვარი მიზნის გან-
 ხორციელება მოითხოვს ყველა იმ საკითხის კვლევას, რაც კი შეიძ-
 ლება გამოვყოთ მწერლის ნარკვევებიდან, მხატვრული ნაწარმოე-
 ბებიდან, ეპისტოლარული მემკვიდრეობიდან და შრომითი საქმიანო-
 ბიდან. ყოველივე ამის მონოგრაფიული სისტულით გააზრება გვა-
 ვალებს იმ რეგიონების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სპეციფიკის
 გათვალისწინებას, რომელთა მონაცემები საფუძვლად დაედო ალ. ყა-
 ზბეგის ნარკვევებსა და მხატვრულ შემოქმედებას. ალ. ყაზბეგის
 ცხოვრებისა და შემოქმედების ამ ასპექტში შესწავლის თვალსაზრი-
 სით ამჯერად ვეხებით მხოლოდ ზოგიერთ რეგიონსა და საკითხს,
 სახელდობრ, მის დაკვირვებებს ხევსურეთის შესახებ, მოხვევთა სა-
 ოჯახო ყოფისა და ქართველი თუ კავკასიელი ხალხების სტუმარმას-
 პინძლობის ტრადიციების შესწავლის შედეგებს.

1. ხივსურეთი და ხივსურები

ალ. ყაზბეგს ხევსურეთში საგანგებო კვლევა-ძიება არ უწარმო-
 ებია და ამ კუთხის შესახებ სპეციალური ნარკვევის შექმნაზე არ



უფიქრია, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ხევსურეთი მისთვის უცნობი სამყარო იყო. როგორც საერთოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთსა და ჩრდილო კავკასიას, ხევსურეთსაც მწერალი შესანიშნავად იცნობდა. საამისო საფუძველს ქმნიდა უშუალო დაკვირვებითა და ადგილზე გამოკითხვით მიღებული შთაბეჭდილებები და იმ დროისათვის არსებული ლიტერატურა. ეს კარგად ჩანს მისივე ნათქვამიდან: „მე ათასჯერ მქონია შემთხვევა ამ ხალხის ჩვეულების შეტყობისა, მქონია ხშირად მისვლა-მოსვლა“. მაშინდელ ლიტერატურაში აღნიშნული ერთ-ერთი მიუღებელი ცნობის უარყოფის მიზნითაც მიუთითებდა: „არც ხევსურეთში, არც დანარჩენს მთაში მე არ გამიგონია და არც მინახავს“, რომ მსგავსი რამ ყოფილიყო¹². მაშასადამე, ალ. ყაზბეგი ხევსურთა ყოფასაც იცნობდა და მის შესახებ არსებულ ლიტერატურასაც. თავისი ეს შესაძლებლობანი მწერალმა მხოლოდ იმის შემდეგ გამოავლინა, როდესაც ზოგიერთი მაშინ გამოცემული ნაშრომის კრიტიკულად შეფასების საჭიროება დაინახა. მხედველობაში მაქვს მისი აზრი გუსტავ რადეს ნაშრომზე, რომლის შეფასებასთან დაკავშირებით ალ. ყაზბეგმა ხევსურეთის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის არაერთი საყურადღებო საკითხი გააშუქა. ამ საკითხებს ქვემოთ თანმიმდევრობით განვიხილავ, მაგრამ მანამდე საჭიროდ მიმაჩნია ორიოდ სიტყვა ითქვას გ. რადეს შესახებ, რომლის ნაშრომის გამოსვლამაც გამოიწვია ალ. ყაზბეგის ნარკვევის შექმნა ხევსურეთის შესახებ.



გუსტავ ივანეს ძე რადე¹³, ეროვნებით გერმანელი, დაიბადა 1831 წელს ქ. დანციგში. 1852 წელს ის დანციგიდან რუსეთში გადმოსახლდა და 1855 წლამდე ყირიმში ცხოვრობდა. აქ ის იკვლევდა ყირიმის ფლორას, ფაუნასა და ეთნოგრაფიას. საბუნებისმეტყველო და ისტორიული ხასიათის ნაშრომებს გარდა, რომლებიც ამ მხარის

¹² ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 60, 61.

¹³ გ. რადეს შესახებ იხ. Ф. Кенпен. Г. И. Радде. «Журнал Министерства народного просвещения», 1903, № 6; Автобиография. В книге: «Коллекции Кавказского музея», т. VI, ч. I, Тифлис, 1912; К. Россиков. К характеристике ученой деятельности Г. И. Радде. «Каспий», 1893, № 68; М. О. Косвен. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке, КЭС, т. II, М., 1958, с. 243, 252; т. III, М., 1962, с. 181; გ. ეორდანიი, კავკასიური მუზეუმის დაარსება, თბ., 1951 და სხვ.



შესწავლას მიეძღვნა, ცნობილია გ. რადეს ნარკვევი ყირიმის რეზის შესახებ, რომელიც დაიბეჭდა ჯერ რუსულად (იხ. „Вестник географического общества“ 1856—1857, № 18—19), ხოლო შემდეგ გერმანულად („Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland“, 1858, № 1, 4). 1855 — 1860 წწ. გ. რადე მონაწილეობდა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების აღმოსავლეთ ციმბირის ექსპედიციაში, სადაც ის ზოოლოგიისა და ბოტანიკის საკითხებთან ერთად ბურიატებისა და ევენკების ეთნოგრაფიულ შესწავლასაც აწარმოებდა. 1859 წ. მან მიიღო რუსეთის ქვეშევრდომობა. 1860—1863 წწ. გ. რადე ცხოვრობდა პეტერბურგში და მუშაობდა რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის ზოოლოგიის ინსტიტუტში.

1863 წლიდან გ. რადე თბილისში დასახლდა და მუშაობა დაიწყო ობსერვატორიის დირექტორის მოადგილედ. საქართველოში და კავკასიის სხვა რეგიონებში იგი ინტენსიურად განაგრძობდა საეკლესიო, სამეცნიერო-კვლევით მუშაობას. კავკასიის შესახებ გამოქვეყნებულ მის შრომებში გარკვეული ადგილი უჭირავს ეთნოგრაფიულ დაკვირვებებსაც. ამ მხრივ პირველ რიგში აღსანიშნავია მკვლევრის მონაწილეობა ერთ-ერთი ცნობილი მრავალტომეულის („Живописная Россия“) მე-9 ტომში, რომელიც 1883 წელს სანკტ-პეტერბურგისა და მოსკოვის გრიფით გამოიცა და მთლიანად კავკასიას დაეთმო. მასში მოთავსებული 11 სტატიიდან 7 ეკუთვნის გ. რადეს („ქვეყნის ფიზიონომია“, „კავკასიის ქედი“, „მინერალური სიმდიდრენი“, „უძველესი თქმულებები კავკასიის შესახებ“, „ქართული ტომი“, „სოფლის მეურნეობა და მრეწველობა“, „კასპიისპირეთის ამიერკავკასია სპარსეთის საზღვრის ახლოს“).

გ. რადემ დიდი წვლილი შეიტანა სამუზეუმო საქმიანობის განვითარებაში. როგორც ზემოთ ითქვა, 1852 წელს თბილისში შეიქმნა კავკასიის მუზეუმი¹⁴, მაგრამ იგი 1864 წელს გაუქმდა. თბილისში დასახლებისთანავე გ. რადე დაინტერესდა მუზეუმში თანამშრომლობით და მისი დახურვის შემდეგ თავის ამოცანად დაისახა ამ ერთადერთი სამეცნიერო დაწესებულების აღდგენისათვის ბრძოლა. 1865 წელს კავკასიის მუზეუმი კვლავ გაიხსნა, რომელსაც ამ დროიდან სიკვდილამდე (1903 წ.) გ. რადე ხელმძღვანელობდა. 1868 წლიდან იგი იყო საჯარო ბიბლიოთეკის დირექტორიც. კოლექციებით გამდიდრებისა და სამუზეუმო საქმიანობის მეცნიერული ორგანიზაციის საქმეს გ. რადემ დიდი ამაგი დასდო.

¹⁴ ამასთან დაკავშირებით იხ. ამ წიგნში მოთავსებული ნარკვევი რადიელ ერისთავის შესახებ.



1876 წლის ზაფხულში გ. რადემ მოიარა ხევსურეთი, სადა დაეწინაურა მასალები შეაგროვა. შედარებით დეტალურად აღწერა ხევსურთა ტანსაცმელი და იარაღი, ხოლო ეთნოგრაფიულ მიმოხილვაში გამოიყენა არნოლდ ზისერმანის¹⁵ და უმთავრესად კი რაფიელ ერისთავის ნარკვევები¹⁶. გ. რადეს წიგნი, რომელიც, თვით ავტორის განმარტებით, ხევსურეთისა და ხევსურების მონოგრაფიულად შესწავლის ცდას წარმოადგენდა, 1878 წელს გერმანულ ენაზე გამოქვეყნდა გერმანიის ქალაქ კასელში, ხოლო ორი წლის შემდეგ მისი რუსული თარგმანი გამოიცა ე. ვეიდენბაუმის რედაქციით¹⁷.



ისეთ ვითარებაში, როდესაც ხევსურეთი და მისი მეზობელი კუთხეები სათანადოდ შესწავლილი არ იყო და მის შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონის, ა. ზისერმანის თუ რ. ერისთავის შრომების გარდა სხვა არაფერი არსებობდა, ყოველი ახალი ნარკვევის მიმართ მოწინავე საზოგადოება დიდ ინტერესს იჩენდა. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგებს უპირველეს ყოვლისა ეხმებოდნენ ისინი, რომლებიც თვითონ მონაწილეობდნენ ამგვარ ძიებაში. 1880-იანი წლებისათვის, როდესაც გ. რადეს ზემოხსენებული წიგნი გამოქვეყნდა, მთიელთა ეთნოგრაფიული შესწავლით დაინტერესებულ ასეთ ქართველ მოღვაწეთა რიგებს მიეკუთვნებოდნენ რაფიელ ერისთავი, ალ. ყაზბეგი, ვაჟა-ფშაველა, ნიკო ხიზანაშვილი, ივანე ცისკარიშვილი და სხვ. ზემოთქმულის თანახმად, რაფიელ ერისთავმა, როგორც უფროსი თაობის წარმომადგენელმა, ყველაზე ადრე წამოიწყო ხევსურეთის, ფშავისა და თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლა. მანვე პირველმა გამოაქვეყნა რეცენზია გ. რადეს ნაშრომის შესახებ¹⁸, ნაშრომისა. რომლის ეთნოგრაფიული ნაწილი ძირითადად რ. ერისთავის ნარკვევზე დაყრდნობით იყო დაწერილი.

15 ა. ზისერმანი თავის ნარკვევებს აქვეყნებდა ჟურნალებში და თემატურ კრებულებში, ხოლო ეთნოგრაფიულ დაკვირვებებს კავკასიის ხალხთა შესახებ თავი მოუყარა თავის ორტომეულში (იხ. А. Л. Зиссерман. Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867) I, II, С. Петербург, 1879.

16 Р. Эристов. ЗКОРГО, III, Тифлис, 1855.

17 Г. Радде. Хевсурия и хевсуры (опыт монографии), Тифлис, 1881.

18 Р. Эристов. Заметка о монографии Хевсуретия и хевсуры, ЗКОРГО, кн. XIV, вып. I, с. 81—111.



ესოდენ მნიშვნელოვანი ფაქტი იმის მომასწავებელი იყო, რამდენად მარტო ქართველი მოღვაწეები თავის მოვალეობად თვლიდნენ არა მარტო მასალების მოძიებას და კვლევის შედეგების პუბლიკაციას, არამედ იმის შეფასებასაც, რაც ქართველი ხალხის ისტორიული წარსულისა და ყოფითი კულტურის შესახებ იწერებოდა. ბუნებრივია, რომ მათ ასეთი მოთხოვნილება გასჩენოდათ უპირველეს ყოვლისა უცხო დამკვირვებელთა მიმართ, რომელთა ნაწერებში ბევრი უზუსტობა და ტენდენციურობა შეინიშნებოდა. სხვა ქართველ სწავლულებთან ერთად ეს შესანიშნავად იცოდა ალ. ყაზბეგმაც, რომელიც ამასთან დაკავშირებით წერდა: „ვიცოდი ყველაზედ დაახლოებით ხალხი და მათი ზნეობა და ამავე დროს ვკითხულობდი ათას უმეცრებას სხვადასხვა გამწვან-გამოვლელის მოგზაურთა წერილებს.

გაუცნობელნი ხალხთან, შემდგენნი მათის ცხოვრების მოთხრობისა, მასალად იღებდნენ სხვადასხვა გაიძვერა პრისტავ-დიანბეგების, მამასახლის-ურიადნიკების და ღვდლად წოდებულის ხალხის ზღაპრებს. ამ გვარამა მასალებმა, ეს პატივცემულნი პირნი იმ დასკვნამდინაც კი მიიყვანა, რო ხევი საოსეთოდ ჩასთვალეს და მოხევეები ოსებად, როდესაც ხევში რიცხვით სულ მხოლოდ ოცს კომლამდის და ისიც აქა-იქ სოფლებში გაფანტული ოსების მეტი არ მოიპოვება. ამასთანავე ილანძღებოდა ხალხის წესები მრავალთათვის გაუგება-რი, და ის წმინდა ჩვეულებანი, რომლის გაკიცხვაც კაცობრიობის შეურაცხყოფად ჩაითვლება“¹⁹.

საქართველოს მთიანეთის ტენდენციური და არაკვალიფიციური შესწავლის ობიექტად ალ. ყაზბეგმა ამ შემთხვევაში მაგალითად ხევი დაასახელა და ნათქვამიც შესანიშნავად დაასაბუთა ხსენებული კუთხისადმი მიძღვნილ ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში²⁰, მაგრამ ზემოთ ციტირებული ადგილი მარტოდენ ხევის შესწავლის მდგომარეობას როდი გამოხატავდა. ალ. ყაზბეგმა, რომელიც თავის თავზე სრულიად სამართლიანად ამბობდა, რომ იცოდა „ყველაზედ დაახლოებით ხალხი და მათი ზნეობა“, ობიექტურად შეაფასა საერთოდ შექმნილი ვითარება. მწერალს სწორედ ამათ აფიქრებინა ეთნოგრაფიული ნარკვევების შექმნა, რომელთა შორის აღსანიშნავია „გადაკარგული მხარე“. რ. ერისთავის შემოხსენებული რეცენზიის შემდეგ. გ. რადეს ნაშრომი ალ. ყაზბეგის ამ ნარკვევშია განხილული და შეფასებული. მისი დაწერით ალ. ყაზბეგმა ყველა მოღვაწისთვის სავალდებულო და საპატიო მისია შეასრულა — კრიტიკულად განიხილა უცხოელი მეც-

¹⁹ ალ. ყაზბეგის, ტ. V, გვ. 187.

²⁰ ალ. ყაზბეგის, მოხევეები და იმათი ცხოვრება. თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950.



ნიერის ნაშრომი და მასში წარმოდგენილი მიუღებელი შეხედულებები საკუთარი მონაცემებითა და არგუმენტებით შეაჯერა. ამით მან ორმაგად სასარგებლო საქმე გააკეთა — ხარვეზებიც გამოავლინა და ხეცსურეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის ფარგლებიც საკმაოდ გაათავრთოვა. მრავალ შემთხვევაში მწერალმა სამეცნიერო მიმოქცევაში ახალი მასალა შემოიტანა და გაიზარა. ყოველივე ამის გამო „გადაკარგული მხარე“ სცილდება წიგნის მიმოხილვის ფარგლებს და თავისი შინაარსით თუ საკითხების კვალიფიკაციის დონით ეთნოგრაფიული ნარკვევების მოთხოვნილებებს შეესაბამება.

აღნიშნული ნარკვევი პირველად გამოქვეყნდა ჟ. „ივერიაში“ 1881 წელს (იხ. № 4, გვ. 131—147 და № 5, გვ. 96—116), ხოლო შემდეგ შევიდა მწერლის თხზულებათა V ტომში²¹. მასში თანმიმდევრობითაა განხილული ყველა ის საკითხი, რომელიც გ. რადეს აღწერისა და კვლევის საგანს შეადგენდა. ამასთან დაკავშირებით მწერალი აშუქებს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესო მოვლენებს ხეცსურეთის სინამდვილიდან. ასეთ საკითხთა რიგს განეკუთვნება: ხეცსურეთის შესწავლის მდგომარეობა, გეოგრაფიული გარემო და ტოპონიმია, განსაზღვრებისა და დასახლების სტრუქტურა, ეთნოგენეზი და ეთნიკური ისტორია, ხეცსურთა სამეურნეო პირობები, საქორწინო ტრადიციები, საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფა, გლოვის წესები და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები.

ჩამოთვლილი საკითხებით დაინტერესებული მწერლისათვის ამოსავალს წარმოადგენდა მეცნიერის მიერ გაწეული შრომის მიუღებელი დაფასება, რაც თავისთავად მიუღებელ შეხედულებათა პირობებზე კრიტიკასაც გულისხმობდა. მისი მრწამსით, „სინდისიანი არამც თუ კრიტიკა, არამედ მოკლე ბიბლიოგრაფიული ცნობაც კი ითხოვს უეჭველს შემართებას, სისწორეს, მიუღებლობას და უანგარო დამფასებლობას“²². ეს აზრი ფორმულირებულია 1886 წელს. „გადაკარგული მხარის“ დაწერიდან 5 წლის შემდეგ, მაგრამ მწერლის ეს შეხედულება არ შეიძლება შემოვსაზღვროთ მარტოოდენ ერთი კონკრეტული ვითარებისადმი დამოკიდებულების მნიშვნელობით. საერთოდ, ეს არის ალ. ყაზბეგის პრინციპული რეალისტური კონცეფცია, ობიექტურობის კრიტერიუმში ყოველგვარი სიტუაციაში, რამაც გამოხატულება პპოვა გ. რადეს ნაშრომის შეფასების დროსაც.

²¹ ალ. ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე („ხეცსურები და ხეცსურეთი“. თხზულება დ-რის გ. რადესის), თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950.

²² ალ. ყაზბეგი, ბატონი მეუნარგისაგან „მოძღვრის“ წერტილის გამო, თხზულებანი, ტ. V, გვ. 139.

მწერალი ამ შემთხვევაში მოკამათის როლშია, მაგრამ გაწეული მის სამართლიანი შეფასების განწყობით.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ალ. ყაზბეგი სხვა თანამედროვე მოღვაწეებთან ერთად კარგად ზედავდა, რომ ქართველი ხალხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის დონე ვერ პასუხობდა ამ დიდი ეროვნული საქმის მოთხოვნილებათა საჭიროებას. ამ მიმართულებით წინსვლის აუცილებელ პირობად იგი თვლიდა შესწავლილისადმი მართებულ კრიტიკულ დამოკიდებულებას, მაგრამ ლიტერატურის მეტი-მეტი სიმცირის პირობებში ყოველი ახალი ნაშრომის, მათ შორის არც თუ სასურველ დონეზე შესრულებული ნაშრომის, გამოქვეყნებაც კი სასარგებლო საქმედ მიაჩნდა. ალ. ყაზბეგმა თავისი ეს შეხედულება მკაფიოდ გამოხატა გ. რადეს წიგნის რუსული თარგმანის გამოქვეყნებასთან დაკავშირებით: „თუმცა, მართალია, ამ წიგნში ბევრი ნაკლულევაანებაა, ნამეტნავად ეთნოგრაფიულის მხრით, მაგრამ ჩვენდა სასირცხვლოდ, ჩვენ ისე ცოტად ვიცნობთ ჩვენს მოძმე მთიულებს და მათ შორის ხევსურებსაც, რომ რაც უნდა ცოტა იყოს ნათქვამი, მაინც უნაყოფოდ არ დარჩება და რაოდენსამე სარგებლობას მოგვიტანს“²³.

ციტირებული ადგილიდან ჩანს, რომ ქართველ მთიელთა ყოფითი კულტურის შესწავლაში მცირეოდენი წვლილის შეტანასაც კი ალ. ყაზბეგი სასარგებლო საქმედ მიიჩნევს. რაც შეეხება ნაკლოვანებათა კრიტიკას, ეს ეხება არა მარტო გ. რადეს, არამედ რ. ერისთავსაც, თუ მხედველობაში მივიღებთ თვით „გადაკარგული მხარის“ ავტორის განმარტებას იმის თაობაზე, რომ „ბ. რადდეს ხევსურების ჩვეულება, წესები და ცხოვრება უფრო ბ. ერისთავის წიგნის თანახმად აუწერია და ამას თითონ ავტორიც არ მალავს“²⁴.

მართლაც, გ. რადე ამას დაუფარავად ამბობს, მაგრამ ვიდრე უშუალოდ მის ნაშრომს დავიმოწმებდეთ, ერთხელ კიდევ უნდა ითქვას, რომ თვით რ. ერისთავი ძირითადად თავის მიერ შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებს ეყრდნობოდა, ხოლო ამასთან ერთად გამოქვეყნებულ ნარკვევებსაც იყენებდა. იგი ხომ თავისი ნაშრომის დასაწყისშივე წერს²⁵, რომ მან ეს მასალები შეაგროვა ორი წლის მანძილზე თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის სამმართველოში მუშაობის დროს და გამოიყენა ძირითადად ხევსურთა და ფშაველთა ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. ისიც გავიხსენოთ, რომ თუშების ყოფის მიმოხილვა-

²³ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 51.

²⁴ იქვე.

²⁵ Р. Эристов. О тушино-пшаво-хевсурском округе, ЗКОРГО, кн. III, с. 75—76.

ზე მან თავი შეიკავა, ვინაიდან იმ დროისათვის უკვე გამოქვეყნებული იყო ივანე დავითის ძე ცისკაროვის (ცისკარიშვილის) ნარკვევები თუშების შესახებ²⁶. რ. ერისთავისავე განმარტებით, ფშავისა და ფშაველთა შესახებ გამოქვეყნებული ნაშრომები არ არსებობდა, რისთვისაც მხოლოდ საკუთარ მასალებს ემყარებოდა, ხოლო ხევსურთა ყოფა-ცხოვრების დახასიათებაში იმოწმებდა ა. ზისერმანის მიერ გაზეთ „კავკაზში“ დაბეჭდილ სტატიებს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გ. რადემ გამოიყენა როგორც ა. ზისერმანის, ისე რ. ერისთავის ნარკვევები და ორივე ავტორის შეფასებაც მოგვცა. მისი შეხედულებით, „Краткия заметки, помещенныя г. Зиссерманом „Кавказе“ очень ценны. Они дают сжатое описание наиболее своеобразных хевсурском обычаев“²⁷. მკვლევარი იქვე კრიტიკულად აფასებს ხევსურთა წარმომავლობის ზისერმანისეულ ჰიპოთეზას, რაზედაც ქვემოთ იქნება ნათქვამი, ხოლო რ. ერისთავის შესახებ წერს: „Труд князя Рафаила Эристова, по изложению своему, представляет до сих под единственное научное исследование о хевсурах“²⁸.

სურათი ნათელია. გ. რადე ა. ზისერმანის დამსახურებად თვლის ხევსურთა ყველაზე უფრო თავისებურ ჩვეულებათა მოკლე აღწერას, ხოლო რ. ერისთავის ნაშრომი მიაჩნია იმ დროისათვის ერთადერთ მეცნიერულ გამოკვლევად ხევსურების შესახებ. ამის გამო გ. რადე თავისი ნაშრომის ეთნოგრაფიულ ნაწილში ძირითადად რ. ერისთავის ნარკვევს იყენებს, რომელსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში²⁹. სწორედ ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში ალ. ყაზბეგს, როდესაც განმარტავდა, რომ რადდეს ხევსურების ჩვეულება, წესები და ცხოვრება უფრო ბ. ერისთავის წიგნის თანახმად აღუწერია“. მწერლის მიერ აქ ხმარებული სიტყვა „უფრო“ სწორედ რომ რ. ერისთავის ნაშრომის უპირატესად გამოყენების მანიშნებელია, თუმცა იქვე აღნიშნულია გ. რადეს მიერ ადგილზე მასალის ფიქსაციის ფაქტიც.

როგორც დავინახეთ, ალ. ყაზბეგმა გ. რადეს ნაშრომის შეფასების მიზნით ყურადღება მიაქცია წინამორბედ დამკვირვებელთა ღვაწლსაც, ხოლო ამასთან დაკავშირებით ზემოთ მოცემული მიმო-

26 რ. ერისთავს მხედველობაში აქვს ივ. ცისკარიშვილის მიერ გამოქვეყნებული წერილები (იხ. ვაზ. „Кавказ“, 1846, № № 27, 50; 1849, № № 7, 8, 10 — 13, 38).

27 გ. რადე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

28 იქვე, გვ. 58.

29 რ. ერისთავის შესახებ იხ. ამავე წიგნში.

ზილვის საფუძველზე მოკლედ გავცანით ხევისურეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის მდგომარეობას XIX საუკუნის 80-იანი წლებისათვის. ამის შემდეგ შესაძლებელია თვალი მივადევნოთ ალ. ყაზბეგის მიერ დასამუღსა და განხილულ სხვა საკითხებს.



ნებისმიერი კუთხის ეთნოგრაფიული შესწავლა პირველ რიგში ითვალისწინებს მისი გეოგრაფიული მდებარეობისა და სამეურნეო პირობების ცოდნას. უამპირობოდ შეუძლებელია ყოფითი კულტურის რეალური წარმოჩენა, რამდენადაც ყოფის თავისებურების ჩამოყალიბებაში გეოგრაფიული გარემო და სამეურნეო პირობები მრავალ შემთხვევაში განმსაზღვრელ როლს ასრულებს. ბუნების აღწერის უბადლო ოსტატი თვით მხატვრულ ქმნილებებშიც ნათელი ფერებით წარმოაჩენს გარემოს ზემოქმედების ძალას ცხოვრებისეული მოვლენების მსვლელობა-განვითარებაზე. ბუნების აღწერა მხატვრულ ნაწარმოებებში თვით მოვლენათა მხატვრული აღწერის დონის ამაღლების ინტერესებითაც იყო ნაკარნახევი. რაც შეეხება ეთნოგრაფიულ ნარკვევს, მასში გეოგრაფიული და სამეურნეო პირობების აღწერა აუცილებელი ატრიბუტია ყოფა-ცხოვრების რამდენადმე სრულფასოვანი დახასიათებისათვის. ალ. ყაზბეგმა იცოდა, რომ ამ ფაქტორების გაუთვალისწინებლად გაძნელებოდა იმ სპეციფიკის დანახვა, რაც ერთ კუთხეს მეორისაგან განასხვავებდა. პირველ რიგში ეს ეხება განსხვავებას მთასა და ბარს შორის, რის საფუძველსაც სწორედ ის წარმოადგენდა, რომ გეოგრაფიული, სამეურნეო და, საერთოდ, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნიშნების მიხედვით ერთი მთა იყო, ხოლო მეორე — ბარი. სწორედ აღნიშნული ვითარება ჰქონდა მხედველობაში მწერალს, როდესაც ის გამოყოფდა მთის სპეციფიკურობას და მის გეოგრაფიულ აღწერასაც ამიტომ თვლიდა საჭიროდ. ალ. ყაზბეგის მიერ შესწავლილი ერთ-ერთი ასეთი კუთხეა ხევისურეთი, რომლის ბუნებრივი გარემოს აღწერა მხატვრულ-გეოგრაფიული ეტიუდის სახითაა მოცემული:

„ხევისურეთს გარშემორტყმული აქვს მუდამ ყინულოვანი მთები, ზადაც არც გზა არის, არც კვალი. ზაფხულობით ეს ადგილები წარმოგვიდგენენ მშვენიერს, გამწვანებულს მთებს, მრავალფერ სურნელიან მცენარეობით მოფენილს. ზოგან არის ტყეებიც, რომელთაც ზალხი წმიდა ალაგს უძახის, უფროხილდება და არავის აჩეხინებს. ზევრგან გადმოიხუჩუტებენ მშვენიერი ანკარა წყაროები, რომელნიც



განგებ გაციებულს ემსგავსებიან. იქვე კიდევ ცამდის ამართულებას კლდეები, თითქოს ცულით იყვენ ჩამოჭრილნი და მთაზედ რძესავით თეთრი ჩანჩქერნი გადმოქანებულან.

ჩინებულია ზაფხული ხევსურეთში, მაგრამ ისიც წარმოიდგინეთ ზამთარი რა უნდა იყოს.

აღრე შემოდგომიდან გვიან გაზაფხულამდე ხევსურეთი თეთრად გადალესილია და ყოველის მხრით ზალხს გზა შეკრული აქვს. ყველგან საყენის სიღრმედ თოვლი ძევს. არც მიმსვლელ-მომსვლეელია, არც მგზავრი! წამდაუწუმ მოდის ძირს თოვლის ზევაები, ზოგი ისარივით გაჩქარებული, ზოგიც ნელი, წყნარი! მთელი ზამთარი უსაქმურად უნდა ისხდნენ და ისე ატარებდნენ ხევსურები თავიანთ დღეებს. ათასში ერთხელ „მზორისკენ“ (მზის მხარე) თუ წავა ვინმე „ნადირობ“ (ჯიხვობ) და იმით გაირთობს სევდიან გულს, თორემ სხვა დროს გატარებას ვინ აღირსებს. ყინვა და სიცივე ბ. რადღეს სიტყვებით, ოცს გრადუსამდე ადის, მაგრამ ვგონებ ზოგან ბევრად მეტი უნდა იყოს, რადგანაც ზოგიერთი სოფლები ექვსიათას ფუტზედ მაღლა დგანან, მაგალითად — „გურო“ 6.500 ფუტის სიმაღლეზედ არის³⁰.

ციტირებული ადგილი ყურადღებას იქცევს არა მხოლოდ მხატვრული გაფორმების დონით, არამედ პირველ რიგში რეალისტური ვითარების დასურათებით. ვინც ხევსურეთს იცნობს, მას თვალწინ დაუდგება ამ კუთხის მშვენიერი ზაფხულიც და უმძიმესი ზამთარიც. ცნობილია ისიც, რომ ხევსურეთში ძირითადი სამუშაოები და საზრდოს მოპოვება გვიანი გაზაფხულიდან აღრე შემოდგომამდე თავდებოდა. გახანგრძლივებულ ზამთარში ხევსური შინ ტრიალებდა და საქონელს უვლიდა. ყოველივე ეს შესანიშნავად იცოდა ალ. ყაზბეგმა, რომელიც სწორედ კლიმატურ პირობებთან კავშირში შეეხო ხევსურთა საქმიანობას ზამთრის პერიოდში. მწერლის დაკვირვებით, დიდ-თოვლიანობა დიდად აფერხებდა სოფლებს შორის ურთიერთობას, მეტისმეტად ზღუდავდა შრომა-საქმიანობის მასშტაბებს, მაგრამ ხევსურის შრომა ზამთარში მარტოოდენ ეპიზოდური ხასიათის მონადირეობაზე არ დაიყვანებოდა. ზამთრის პერიოდში უმთავრეს საქმედ რჩებოდა საქონლის მოვლა-პატრონობა. მსხვილფეხა მესაქონლეობა კი ხევსურეთში მეურნეობის წამყვან დარგს წარმოადგენდა. ამას თვით მწერალი აღნიშნავს, როდესაც იგი კრიტიკულად განიხილავს გ. რადეს შეხედულებას ხევსურეთის სამეურნეო განვითარების შესახებ.

ალ. ყაზბეგი საკამათოდ არ მიიჩნევს იმ ფაქტს, რომ მიწათმოქმედების მასშტაბითა და მოსავლიანობის ნაირსახეობით ხევსურე-

30 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 53.



თი ჩამორჩებოდა ბარს, მაგრამ არ იზიარებს გ. რადეს აზრს ხევისსა-
რეთის მიწის მოუსავლიანობის შესახებ. მწერლის მტკიცებით,
„ხევსურების სიღარიბის მიზეზი მიწა კი არ არის, იმათი დაუდევენ-
ლობა და გზის უქონლობაა“³¹. უგზოობა იმ მოტივით არის ხსენებუ-
ლი, თითქოს „მომეტებული მოსავლიც რომ მოუვიდოდეს ვისმეს,
გასაყიდად ვერსად გაიტანს და უსარგებლოდ დარჩება“³².

საყოველთაოდ ცნობილია და ყველა დამკვირვებელი აღიარებს,
რომ ხევსურეთი, როგორც ერთ-ერთი მაღალმთიანი მხარე, მოსავ-
ლის ნაკლებობას განიცდიდა. მას როგორც არ უნდა კეთილმოწყობი-
ლი გზები ჰქონოდა, ბაზარზე გასატანი რაოდენობით პურეულს ვერ
მოიყვანდა სახნავ-სათესი ადგილების სიმცირისა და სიმწირის გამო. იქ,
სადაც მოსავლის მოყვანის აუცილებელი პირობა ნიადაგის რეგულა-
რული გააბიწვება ან მიწის პერიოდული დასვენება იყო, მდიდარი
მიწის არსებობაზე და უხვი მოსავლის შესაძლებლობაზე ლაპარაკი
გაუმართლებელია.

დავას არ იწვევს ის გარემოება, რომ ხევსურეთში უფრო ხელ-
საყრელი სამეურნეო პირობები გააჩნდა მესაქონლეობას, რის შესა-
ხებაც ალ. ყაზბეგი წერს: „ხევსურეთში არის მდიდარი საზაფხულო-
საძოვრები, რომელიც ქონად აქცევს საქონელს და რძის სიმსუქნესა-
და ღალიანობას ხომ ბარის ხალხი ვერც კი წარმოიდგენს. ამ გვარს
მდგომარეობაში ჩავარდნილი ხალხი, რასაკვირველია, უფრო საქონ-
ლის მოვლას მიჰყოფს ხელს, ვიდრე მიწის მუშაობას“³³.

აქ თითქოს გამოიკვეთა მწერლის შეხედულება ხევსურეთის სა-
მეურნეო განვითარების შესახებ. მისი აზრი იქითკენ იხრება, რომ
არსებულ სამეურნეო პირობებში მესაქონლეობის ხვედრითი წონა
მეტე უნდა ყოფილიყო მიწათმოქმედებასთან შედარებით. კონკრე-
ტულ ვითარებაში იგულისხმება მსხვილფეხა მესაქონლეობა, ვინა-
იდან ხევსურეთში მეცხვარეობა ფართო მასშტაბით არ განვითარე-
ბულა. ალ. ყაზბეგის ყურადღება მიუქცევია გ. რადეს ცნობას იმის
თაობაზე, რომ საქონლის რაოდენობით ხევსურეთი ბევრად ჩამორ-
ჩებოდა თუშეთს, ფშავსა და ხევს. გ. რადეს ამის მიზეზად მიუჩნე-
ვია ხევსურეთში თივის უკმარისობა, რომლის უარყოფა ალ. ყაზბეგს.
ასე აქვს არგუმენტირებული: „თუ მიზეზი მხოლოდ ეს არის, მაშ
ფშავლები, თუშები და მოხვეეები როგორღა იჩენენ დიდს საქო-
ნელს, როდესაც იმათი და ხევსურების მდგომარეობა, ჰაერისა და მო-
სავლის შესახებ, თითქმის ერთგვარია? მე ვგონებ, აქ მიზეზი თივის,

31 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 54.
32 იქვე.
33 იქვე.



უქონლობა არ არის. არც ფშაველებსა და თუშებს ეშოვებათ თანამართლება. მაგრამ იქაური დიდი საქონლის პატრონები ზამთარში საქონელს თივით კი არ ჰყვებავენ, საძოვარზე დაუდით უფრო თბილს ადგილებში. ხევსურების უპირველესი გაჭირვება ის არის, რომ გზები არა აქვთ და დროზე ვერ წაიყვან-წამოიყვანენ საქონელს. მათი მეზობელი ფშავები, თუშები და მოხევეები კი ამ მხრივ უფრო უკეთეს მდგომარეობაში არიან³⁴.

აღნიშნულთან ერთად ალ. ყაზბეგი მნიშვნელოვან ფაქტორად თვლის მტაცებლურ თავდასხმებს მის მიერ ქისტებად სახელდებული ვაინახების (ჩაჩნების, ინგუშების) მხრიდან, რაც თითქოს ხევსურებს აიძულებდა უფრო ბეჯითად ეზრუნათ საბრძოლო მზადყოფნაზე, ვიდრე საქონლის მომრავლებაზე³⁵.

საკმარისია ითქვას, რომ ხევსურეთთან ერთად საქართველოს მთიანეთის ყველა მონაპირე კუთხე ხშირად განიცდიდა დაღესტნელი და ჩრდილოკავკასიელი მთიელების მეკობრულ თავდასხმებს, რაც ზარალსა და შეფერხებას იწვევდა, მაგრამ თუშეთში, ფშავსა და ხევში ამგვარმა მდგომარეობამ ვერ შეაჩერა მესაქონლეობის, განსაკუთრებით კი მეცხვარეობის, ინტენსიური განვითარება. ამდენად, ალ. ყაზბეგის ეს არგუმენტი ბოლომდე დამაჯერებელი არ არის. რაც შეეხება საქონლის საკვებ რესურსებთან დაკავშირებულ განმარტებას, რომელიც შედარებით ანაღიზს ემყარება, ამის თანახმად ხევსურეთსა და მის მეზობელ კუთხეებში მესაქონლეობა სხვადასხვა გზით ვითარდებოდა. ხევსურეთისათვის ყოველთვის ტიპური იყო მსხვილფეხა მესაქონლეობა, ხოლო მის მეზობელ კუთხეებში განვითარდა მთაბარობაზე დამყარებული მეცხვარეობა. ამასთან ერთად, თუშეთში, ფშავში თუ ხევში მისდევდნენ მსხვილფეხა მესაქონლეობასაც. ყველა კუთხეში მსხვილფეხა საქონელს თივით, ჩალითა და ბზით კვებავდნენ, ხოლო ცხვარსა და ცხენების დიდ ნაწილს საზამთრო საძოვრებზე მიერეკებოდნენ. როგორც ხევსურეთში, ისე სხვა მთიან კუთხეებში მსხვილფეხა საქონლის რაოდენობა ადგილზე გამოკვების შესაძლებლობით განისაზღვრებოდა. საქონლის საერთო რაოდენობის მიხედვით, რასაკვირველია, ხევსურეთი მეცხვარეობის რაიონებს ჩამორჩებოდა. გ. რადესაც ეს ჰქონდა მხედველობაში, მაგრამ საკუთრივ მსხვილფეხა საქონელი ხევსურებს სხვა მთიელებზე მეტიც ჰყავდათ და სწორედ ის შეადგენდა მათ უმთავრეს საარსებო წყაროს.

აქვე ყურადღებას იქცევს გზების საკითხი, რაც ალ. ყაზბეგს

³⁴ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 54—55.

³⁵ იქვე გვ. 55.

შთაბარული მეურნეობის განმსაზღვრელად მიაჩნია, მაგრამ ამის გამო, რომ თუშეთს ამ მხრივ ხევსურეთზე უკეთესი მდგომარეობა არ ჰქონია, ხოლო მეცხვარეობა იქ მაღალ დონეზე განვითარდა, მართოდენ ეს ფაქტორი საკმარის მიზეზად ვერ ჩაითვლება. ამ შემთხვევაში მთავარი როლი შეასრულა თუშების, ფშავლების თუ მოხევეების მიერ სახამთრო საძოვრების გამოყენებამ, რაც სპეციალური მსჯელობის საგანს შეადგენს, ხოლო ამჯერად საკმარისია ითქვას, რომ ალ. ყაზბეგის კრიტიკულ მიმოხილვაში გამოიკვეთა აზრი ხევსურთა ცხოვრებაში მესაქონლეობის უპირატესი ადგილის შესახებ. ალ. ყაზბეგის სხვა ნარკვევიდანაც ვიცით, რომ ის მესაქონლეობას მთიელთა მეურნეობის წამყვან დარგად თვლიდა და მისი შემდგომი განვითარება ყველაზე უფრო საჭირო საქმედ მიაჩნდა. როდესაც პეტრე უმიკაშვილმა იფიქრა, რომ მთიელთა გაჭირვებას უშველიდა აჭარაში გადასახლება ან კალატოზებისა და ქვის მთლელობის შესწავლა³⁶, ალ. ყაზბეგმა გამოსავალი დაინახა მესაქონლეობის შემდგომ განვითარებაში³⁷ (ამის შესახებ ქვემოთ). ამ შემთხვევაში მსჯელობა ეხებოდა მოხევეებისა და მთიულების მომავალს, მაგრამ მწერლის შეხედულება მეურნეობის ამ დარგის მნიშვნელობის შესახებ ხევსურთა ყოფა-ცხოვრების ხასიათსაც მიესადაგება.

ხევსურეთის გეოგრაფიული და სამეურნეო პირობების აღწერიდან საყურადღებოა აგრეთვე ცნობა ტყის დაცვის შესახებ. მწერალმა იტრს, რომ „ზოგან არის ტყეებიც, რომელთაც ხალხი წმინდა ალაგს უძახის, უფრთხილდება და არავის აჩეხინებს“. ეს ცნობა ეხება ჭვარ-სალოცავეების სახელზე ტყის კორომების არსებობის ტრადიციას. რწმენაზე დამყარებული ამგვარი აკრძალვა ხელს უწყობდა ნიადაგის დაცვას, ამცირებდა ეროზიის საფრთხეს, ზღუდავდა ზეავიანობას. ყოველივე ამას კი სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭებოდა ხევსურეთისათვის, მისი მეურნეობის გეგმაზომიერი განვითარებისათვის. სამწუხაროდ, ჩვენს ეპოქაში მთის ეროზიის საფრთხე თანდათანობით მატულობს, რომლის ძირითადი მიზეზია სათიბ-საძოვრების მიზანშეუწონელი ექსპლუატაცია და ფერდობების გატყიანების უგულებელყოფა.

36 პ. უმიკაშვილი, თერგის ხევი და მთიულეთი, გაზ., „დროება“, 1882, № 270.

37 ალ. ყაზბეგი, მოხევეებისა და მთიულების მდგომარეობა მომავალში, გაზ. „დროება“, 1883, № № 4, 7; შდრ., ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 74—80; დამატებით იხ. დაუმთავრებელი წერილი, ტ. V, გვ. 511.

ყველა დამკვირვებლისა და მნახველის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ხევსურეთის ხალხური მატერიალური კულტურა. არაერთგზისაა აღწერილი ხევსურული საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, დგამ-ჭურჭელი, იარაღი, ტანსაცმელი და სამკაული. შეუდარებელი ორიგინალობით გამოირჩევა ხევსურული ტანსაცმელი, მისი ორნამენტი და სამკაული. გ. რადე ერთ-ერთი იმ მკვლევართაგანი იყო, ვინც ა. ზისერმანის შემდეგ ხევსურთა ჩაცმულობის, სამკაულისა და იარაღის აღწერას თავის ნაშრომში გარკვეული ადგილი დაუთმო. ამასთან დაკავშირებით მატერიალური კულტურის აღნიშნულ კომპონენტებს გაკვრით შეეხო ალ. ყაზბეგიც. მისი ყურადღება მიუქცევია პირველ რიგში ადგილობრივ საღებავებს, ტანსაცმელის მორთულობას და მასზე გამოყვანილ სახეებს, რომელთა შესახებაც იგი წერს: „ტანსაცმელს ხევსურები სხვადასხვა ფერად აღებენ, ენდროთი, ფილიოთი, სანდლით, ისფრის ხით და სხვ. უფრო გავრცელებულია მუქი აგურის ფერი, ლურჯი და შავი. ტანისამოსზე სხვადასხვა სახეებია გამოყვანილი, სხვადასხვაფერ ძაფებით და ღვინჭილებით, მაგრამ ეს სახეები არ მიემსგავსება არც პირუტყვებს, არც მცენარეებს. უფრო ოთხკუთხა ან სამკუთხა სხვადასხვა ფერ ხაზებად არის გამოყვანილი და შიგა და შიგ მძივები და ღვრინჭილები ურევია“³⁸.

ყოველივე ის, რაც მწერალმა ეთნოგრაფის თვალით დაინახა, ქართულმა საბჭოთა ეთნოგრაფიამ თემატური შესწავლის საგნად აქცია და მასალების ანალიზის საფუძველზე მას სათანადო ახსნაც მისცა. დადასტურდა და დაზუსტდა, რომ ოთხკუთხა და სამკუთხა სახეები, რომლებიც, მწერლის აზრით, არც პირუტყვებს გამოსახვენ და არც მცენარეებს, განეკუთვნებიან გეომეტრიული ორნამენტის ჟანრს, რაც გვხვდება როგორც ქსოვილზე, ისე ხეზე, ლითონზე, ძვალსა და ქვაზე³⁹.

სპეციალური ეთნოგრაფიული ნაშრომები მიუძღვნა ხევსურული ტანსაცმლის შესწავლასაც⁴⁰, ხოლო იმ დროს, როდესაც მისი შეს-

38 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 72.

39 ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსურული, თბ., 1938.

40 ს. მაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 137—152; ლ. ბოჭორიშვილი, ხევსურული ტალავარი (იხ. მისი შრომების კრებული — „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, რომელსაც დაეთმო მე-8 ტომი სერიული გამოცემისა — მსე, თბ., 1956); თ. ოჩიაური, ხევსური ქალის თანამედროვე ჩაცმულობა, მსე, ტ. VI,



წავლა საწყის ეტაპზე იმყოფებოდა, ალ. ყაზბეგის მოკლე აღწერილობასაც საკითხის ისტორიოგრაფიისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება. ეს აღწერილობა შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი: „ქალსა თუ კაცს ერთი და იგივე ზეიდგან ჩასაცემელი აქვს, რომელსაც ჰქვია ჩოხა. ეს ჩასაცემელი უფრო საბედნიეროდ აქვთ შენახული და უბრალო ჩასაცემელს კი „ჯუბას“ ეძახიან. ჩოხაც და ჯუბაც ერთმანეთს ჰგვანან და უფრო გულგახსნილს პერანგს მიემზგავსებიან, სანამ ჩოხას. პერანგს გული ნაკერი აქვს, საყულო გვერდზედ ამოჭრილი. სხვა ტანისამოსი ხევესურებისა არის შალვარი, ბანდულები (ძირებ დაწნული ფეხთსაცმელები, მთაში სასიარულოდ), ჩაფხატები (ძირებამოკერილი ფეხთსაცმელი) და საზამთროდ ტყავები. თავზედ კაცებს ზოგს თუშური ქუდეები ხურავთ, ზოგსაც ტყავისა. ქალებს კი თავზედ შალები ახვევიათ და ყელზედაც ჩამოკვანწილებული აქვთ მძივები, ბევრჯერ ვერცხლის ღილებგარეული“⁴¹.

ხევესურული ტანსაცმელის ელემენტების ჩამოთვლასა და მოკლე აღწერილობასთან ერთად ალ. ყაზბეგი ასევე მოკლედ გვაცნობს საბრძოლო-საჩხუბარ იარაღს და მათ დანიშნულებას. იარაღის კომპლექსში დასახელებულია თოფი, ხანჯალი, ხმალი, დაშნა (სწორე ხმალი), ჯაჭვი, ჩაჩქანი. სამკლავე და ფარი. მწერალი იარაღს მიათვლის აგრეთვე საპირისწყამლეს, სასწრაფოს და ტყვიის შესანახ ჩანთას ანუ ტყავის პარკს. მისი დაკვირვებით, ხევესურები იარაღს „განსაცვიფრებლად ხმარობენ“; ჩხუბშიაც სისტემატურად იყენებენ ე. წ. საცერულს, კბილებიან სათითურს. მწერლის თქმით, „ძნელადა ნახავთ ისეთს ხევესურს, რომელსაც პირისახე ამ იარაღით დასაჯიჩრებული არა ჰქონდეს“. გარდა საცერულისა ხევესურები „ჩხუბში ხმარობენ კიდევ მათრახებს, რომელნიც ხშირად მკლავის სიმსხონი არიან და ზედა აქვთ დახვეული რკინისა და თითბრის მავთულები სიმძიმისათვის“⁴².

როგორც ვხედავთ, ალ. ყაზბეგი შემოიფარგლა მატერიალური კულტურის ნაწილობრივი და თანაც მოკლე მიმოხილვით, მაგრამ ამის მიხედვითაც შეიძლება ითქვას, რომ იგი მშვენიერად იცნობს ხევესურეთის მატერიალურ კულტურას და თავისი ნარკვევის მოცულობისა და დანიშნულების ფარგლებში მის შესწავლას გარკვეულად ავსებს საინტერესო ეთნოგრაფიული ეპიზოდებით.

თბ., 1953; ლ. მოლოდინი, გ. ჩაჩაშვილი, ქართული კოსტიუმის კატალოგი, I, ხევესურული, თბ., 1964; ც. ბეზარაშვილი, ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1974.

⁴¹ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 72.

⁴² იქვე, გვ. 73.

ხევისურეთის გეოგრაფიულ მდებარეობასა და სამეურნეო პირობებთან მჭიდრო კავშირში გაიაზრება მისი დასახლების სტრუქტურა, ტოპონიმები და ეთნონიმები. ეს საკითხებიც გ. რადეს მონაცემების მიმოხილვასთან დაკავშირებით წამოიჭრა.

აღ. ყაზბეგი დასაწყისშივე ეხება ხევისურეთის, როგორც საქართველოს ერთ-ერთი მონაპირე კუთხის, სტრატეგიულ მნიშვნელობას. იგი იმ შეხედულებისაკენ იხრება, რომ მტრებისაგან შევიწროებული ქართველები კავკასიის მთებში შეხიზნულან, მათ „სხვა ჩვენს მთიულებზედ უფრო გასაჭირი ადგილები ამოურჩევიათ საცხოვრებლად“ და ამ ტერიტორიაზე „საქართველოს დამცველი წრე შეუდგენიათ“⁴³. ამასთან ერთად, რაც ხევისურთა ქართული წარმომავლობის შესახებ ადრე გამოთქმულ შეხედულებას განამტკიცებს (რ. ერისთვი), აღ. ყაზბეგი განაგრძობს: „უგზოობისა და დიდის გძელის ზამთრების გამო, ისინი თითქოს მოწყვეტილნი არიან მთელს ქვეყნიერებას“ მაგრამ „სრულის სიწმინდით შეუნახავთ ჩვენი ქართული ენა“⁴⁴.

ამგვარი განმარტების წამძღვარებით აღ. ყაზბეგმა ნიადაგი შეამზადა ხევისურთა წარმომავლობის შესახებ გავრცელებული ზოგიერთი მცდარი შეხედულების კრიტიკული შეფასებისათვის, რასაც ქვემოთ შევხები, მანამდე კი შეიძლება ითქვას, რომ, მწერლის აზრით, ხევისურეთი ერთ-ერთი საიმედო სასაზღვრო რაიონი იყო კავკასიონის მონაპირე კუთხეებს შორის. მისივე სიტყვები, რომ ხევისურებს „საქართველოს დამცველი წრე შეუდგენიათ“, აღნიშნულის დამადასტურებელია. სტრატეგიული, პოლიტიკური და ეკონომიკური მნიშვნელობით ხევისურეთი ხევისა და მის დარიალს არ გათანაბრებია, მაგრამ საქართველოს დაცვის საქმეში ის, თუშეთის მსგავსად, ლოკალური ფუნქციის მქონე მაინც იყო. თვით აღ. ყაზბეგის დაკვირვებით, ხევისურეთის დაცვითი როლი ჩანდა უმთავრესად ქისტებთან (ვაინახებთან) ურთიერთობაში. სიტუაციის შესაბამისად ეს ურთიერთობა ცვალებადი იყო, ერთიმეორეს ენაცვლებოდა კეთილმეზობლური და მტრული დამოკიდებულება. როგორც ზემოთ ითქვა, აღ. ყაზბეგი ქისტების მეკობრეობას ხევისურეთში მესაქონლეობის განვითარების ერთ-ერთ შემაფერხებელ მიზეზადაც კი თვლიდა. მისივე შეხედულებით, ადრინდელი სამშვიდობო ურთიერთობა მოგვიანებით ტომობ-

⁴³ აღ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 50.

⁴⁴ იქვე.

რივ შულღსა და მტრობაში გადაიზარდა. შექმნილი ვითარების სახებ ალ. ყაზბეგი წერს:

„უწინ ქისტები და ხევსურები ერთმანეთთან სრულის თანხმობით სცხოვრობდნენ. ამდევდნენ ერთმანეთს ქალებს და თუ მტრობა ჩამოუვარდებოდათ რამე ერთმანეთში, ეს მტრობა კერძო საქმე იყო — ორის პირისა, ან ორის გვარეულობისა. ხალხი კი არამც თუ არ ერეოდა ჩხუბში, ყოველსავე ღონისძიებას ხმარობდა იმათ შესარიგებლად. ესეთი მტრობა, ორის თემის მტრობად არ ჩაითვლება, და როგორც კერძო შემთხვევა, თვით ხევსურებს ერთმანეთშიაც მოუხდებათ ხოლმე.

დროებამ გაიარა, ხალხი და იმათი მდგომარეობა გამოიცვალა, გამოვიდა შამილი; იმის დროს სხვადასხვა რჯულისა და ქვეყნის ხალხი გამოეკიდნენ სხვადასხვა ინტერესებს და ამან წაჰკიდა სამწუხაროდ ხევსურები და ქისტები ერთმანეთს და ერთმანეთის მოსისხლე მტრად გადააქცია“⁴⁵.

ალ. ყაზბეგმა ძირითად ხაზებში მართებულად შეაფასა ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა გარდამავალი ხასიათის ურთიერთობა. მისი წარმოდგენით, მშვიდობიანი ცხოვრების პირობებში მომხდარი კონფლიქტები კერძო პირთა და გვართა შორის შულღის ხასიათს ატარებდა. ამდენად, ხევსურეთი თავდაცვის ფუნქციას ასრულებდა მეზობელ ვაინახებთან მდგომარეობის გართულების შემთხვევაში, რაც მას ლოკალური მნიშვნელობის მქონე მონაპირე დამცველ კუთხედ წარმოაჩენს.

როგორც დავინახეთ, ალ. ყაზბეგს ნათლად ჩამოყალიბებული შეხედულება გააჩნდა ხევსურთა ვინაობისა და სასაზღვრო ზოლში დაკისრებული ფუნქციის შესახებ, მაგრამ მარტოდენ საკუთარი აზრის გადმოცემით არ შემოფარგლულა. მწერალი ეხება ხევსურთა წარმომადგენლობის საკითხით დაინტერესებული ზოგიერთი დამკვირვებლის მოსაზრებასაც.

ერთ-ერთი ავტორი, ვინც ხევსურთა ვინაობას შეეხო და მანამდე უცნობი სენსაციური თეორია წამოაყენა, იყო არნოლდ ზისერმანი (1824—1897). 25 წლის მანძილზე (1842—1867) იგი უშუალო დაკვირვებითა და გამოკითხვით აგროვებდა. მასალებს კავკასიის ხალხთა შესახებ და სისტემატურად აქვეყნებდა წერილებს მაშინდელი პრესის ფურცლებზე. ყოველივე ამას მან თავი მოუყარა მეშუარული ხასიათის ზემოხსენებულ ორტომეულში. ა. ზისერმანმა ჯერ კიდევ 1851 წელს გამოთქვა მოსაზრება ხევსურთა წარმოშობის შესახებ. მისი დაკვირვებით, ქართველ მთიელთა შორის ხევსურებმა

45 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 55.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევენ მეტად ორიგინალური ყოფით — დაწყებული ჩაცმულობითა და იარაღით და დამთავრებული საშინაო მოწყობილობის უმნიშვნელო წვრილმანებით.

ხევისურების წარმოშობის საკითხზე მსჯელობისას ა. ზისერმანი პირველ რიგში ადგილობრივ გადმოცემებს მიმოიხილავს, ხოლო შემდეგ თავის საკუთარ პიპოთეზას აყალიბებს. მის მიერ გამოყენებული ერთ-ერთი ლეგენდის მიხედვით, ხევისურეთის პირველ მოსახლედ ფიგურირებს კახეთიდან გაქცეული და ჯერ ფშავში, ხოლო შემდეგ ხევისურეთის სოფელ გუდანში დამკვიდრებული გლეხი — გუდანელი, რომლის შვილებად იხსენიებიან არაბულებისა და ჭინჭარაულების ეპონიმები (წინაპრები). ძირად ქართული მოდგმის მოსახლეობას შეეჩივან აგრეთვე ქისტები და ოსები⁴⁶.

როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ეს გადმოცემა ორგანულ კავშირშია რ. ერისთავისთვის ცნობილ მონაცემებთან. ამ ლეგენდის სახით საქმე გვაქვს ხევისურთა ქართული ძირისა და მათთან კავშირითი ფენის შერევის ვერსიასთან, მაგრამ ა. ზისერმანი გადმოცემის ანალიზის ნაცვლად სრულიად მოულოდნელსა და დაუჯერებელ შეხედულებას ავითარებს. ხევისური მამაკაცის ტანსაცმელის, მასზე გამოსახული ჯვრების, იარაღისა და წარწერიანი ხმლების, აგრეთვე მოფარიკავეთა ორთაბრძოლის წესების აღწერის საფუძველზე ა. ზისერმანმა ახლო მსგავსება დაინახა ხევისურებსა და ჯვაროსან რაინდებს შორის. ამგვარ მონაცემებზე დაყრდნობით მან წამოაყენა ხევისურების ჯვაროსანთაგან წარმომავლობის პიპოთეზა. ვარაუდის დონეზე ა. ზისერმანმა დაუშვა ჯვაროსანთა ერთი ნაწილის საქართველოს შთებში დასახლების, აქაურ ქალებზე დაქორწინებისა და ძლიერ შემართა საზოგადოების შექმნის შესაძლებლობა. მისივე ვარაუდით, ამ გზით წარმოქმნილი მოსახლეობა უნდა გაზრდილიყო სხვაგანიდან გადმოხვეწილთა აქ დამკვიდრების გზითაც⁴⁷.

ხევისურთა ვინაობის შესახებ ა. ზისერმანის გარდა თავისი მოსაზრება გამოთქვა რ. ერისთავმა. ფაქტობრივი მონაცემების უქონლობის გამო რ. ერისთავს შეუძლებლად ეჩვენება განსაზღვროს თუშეთის, ფშავისა და ხევისურეთის დასახლების დრო და პირობები, მაგრამ ადგილზე შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზის საფუძველზე ფიქრობს, რომ მთის მოსახლეობის დიდი ნაწილი ოდესღაც ბარიდან გახიზნულთა შთამომავალია. ამგვარი მტკიცების საყრდენად მიიჩნევს ანთროპოლოგიურ მონაცემებს და ძველი ქართუ-

46 ა. ზისერმანი, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 207—208.

47 იქვე, გვ. 208—209.

ლი ენის შენარჩუნებას. ბარიდან მთაში ასახლების მიზეზად თვლის დამპყრობელთა შემოსევებს. ხევსურთა დასახლების უძველეს კერად რ. ერისთავი ასახელებს სოფ. გუროს, ხოლო თავდაპირველ გვარებად — არაბულებსა და ჭინჭარაულებს. მისივე დაკვირვებით, პირიქითი ხევსურეთის თემ-საზოგადოებათა მოსახლეობა სხვადასხვა წარმოშობისაა (ქართველები, ოსები, ქისტები, მთიულები და სხვა მთიელები). როგორც ჩანს, რ. ერისთავი ამგვარი შერევის მიზეზად თვლის ხევსურეთის ამ ნაწილის უშუალო მეზობლობას ჩრდილო კავკასიის რაიონებთან, როდესაც აღნიშნავს იმ სავარაუდო ფაქტს, რომ ხევსურეთის ამ საზოგადოებებში, ისევე როგორც თუშეთის ორ თემ-საზოგადოებაში — წოვათასა და პირიქითში ქართულის გარდა ქისტური (ჩაჩნური) ენაზედაც ლაპარაკობდნენ⁴⁸.

ა. ზისერმანისა და რ. ერისთავის შემდეგ ხევსურთა ვინაობას შეეხო გ. რადე. ამ საკითხზე მისი მსჯელობის საფუძველია როგორც ხსენებულ ავტორთა მოსაზრებები, ისე საკუთარი დაკვირვებები. გ. რადე ფაქტიურად რ. ერისთავის შეხედულებას ეყრდნობა და ავითარებს. იგი იმ აზრს ემხრობა, რომ ხევსურების ჩამოყალიბება მოხდა ქართველ მთიელებთან მათი მეზობელი ტომების შერევის ნიშნად. ქართულ-კავკასიური ეთნიკური ელემენტების სინთეზის საბუთად გ. რადეს მიაჩნია ენობრივი და ანთროპოლოგიური ნიშნები. მისთვის ცნობილია, რომ ქისტების მეზობლად მდებარე ქართულ საზოგადოებებში (თემებში) — ხევსურეთში შატილელები და არდოტელები, ხოლო თუშებიდან წოვა-თუშები ჩაჩნური ენის ქისტურ კილოებზედაც ლაპარაკობენ. მკვლევარი ქისტურ გავლენას ხედავს შატილელთა გარეგნულობაშიც, რომლებიც ამ მხრივ გუროელთაგან განსხვავდებოდნენ. გ. რადე არსებითად რ. ერისთავის შეხედულებებს ემხრობა და ფიქრობს, რომ ანთროპოლოგიური შესწავლა გამოავლენს ქართველ მთიელებთან მათი მეზობელი ტომების შერევის მაჩვენებლებს, რაც საქართველოს მთიანეთში საუკუნეების მანძილზე მიმდინარე ეთნიკური პროცესის შედეგად ყალიბდებოდა. რაც შეეხება ა. ზისერმანის პიპოთეზას, გ. რადე მას არადამაჯერებლად მიიჩნევს. ამ უკანასკნელის შეფასებით, ა. ზისერმანი მეტისმეტად მოკლედ და არასრულად აღწერს ხევსურულ ტანსაცმელს. მისივე თქმით, მიუღებელია ა. ზისერმანის გაბედული ვარაუდი, თითქოს ხევსურეთში შემონახულია ჯვაროსანთა იარაღი. თანაც, ზისერმანის ცნობა ხმლებზე არსებული წარწერების შესახებ, რომლის მსგავსი რამ თვით გ. რადეს ხევსურეთში არ უნახავს, გ. რადეს აზრით,

⁴⁸ რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 77—82.

სრულებითაც ვერ ამტკიცებს ჯვაროსან რაინდთაგან ხეცსურების მომავლობის უსაფუძვლო შეხედულებას⁴⁹.

ხეცსურთა ვინაობის შესახებ არსებულ შეხედულებათა გადმოცემა იმის საჩვენებლად დამჭირდა, რომ ალ. ყაზბეგი მართოდ გ. რადეს მოსაზრებათა კომენტარებით არ შემოფარგლულა და წინამორბედ მკვლევართა ნააზრევის შეფასებაც მოგვცა. მისი აზრით, მცდარია ა.ზისერმანის შეხედულება, ხოლო გ. რადე ა. ზისერმანისა და რ. ერისთავის შეხედულებათა შუა ტრიალებს და გადაწყვეტით არაფერს ამბობს. „დარჩა ბ. რ. ერისთავი, რომელსაც რამდენადმე უნდა დავეთანხმოთ, მაგრამ სრულებით კი არა. მე ზევითვე ვთქვი, რომ უწინ ქისტები და ხეცსურები ერთმანეთს ქალს აძლევდნენ და მოყვრობდნენ მეთქი; მაშასადამე, ხეცსურების სისხლში ქისტების სისხლიც უნდა იყოს გარეული. მაგრამ რაც კი შეეხება ოსებს, იმათ არავითარი დამოკიდებულება არა აქვთ ხეცსურებთან და ისე მოშორებულნი არიან, რომ ვერც კი მოხედებიან ხოლმე მათ მხარეს. ხეცსურებს გარს ახვევიათ ქისტები, ფშავლები, თუშები, გულამაყრელები (მთიულები) და მოხევეები. აშკარაა, რომ ამ ხალხებთან უნდა ჰქონოდათ ხეცსურებს დამოკიდებულება, როგორც მეზობლებთან და არა შორეულ ოსებთან. ეხლაც კიდევ იპოვით გახეცსურებულ ქისტებს, ქისტურის გვარით, რომელნიც სისხლს გამოქცევიათ და იქ შეხიზნულან. შეხედებით ათასში ერთს ქისტურს სიტყვებს, სახელებს, მაგრამ ოსური არც გვარი, არც სახელები, არც სიტყვები არ მოიძევა ხეცსურებში. ხეცსურები სწორედ ქართველთა გვარ-ტომობას უნდა ეკუთვნოდნენ და ეს მტკიცდება სხვათა შორის იმით, რომ მათ შორის ქართული ენა სრულის სიწმინდით შენახულა. მთებისა, სოფლებისა და მდინარეებისათვის დაურქმევიათ ხეცსურებს იმისთანა სახელები, რომელთაც მნიშვნელობა მართო ქართულს ენაზედა აქვთ“⁵⁰.

ალ. ყაზბეგმა უმართებულოდ ცნო ა. ზისერმანის ჰიპოთეზა, სათანადო ადგილი მიუჩინა გ. რადეს და საფუძვლიანად განიხილა რ. ერისთავის ნააზრევი. ძირითად ხაზებში მწერალი რ. ერისთავს ეთანხმება. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ხეცსურთა ძირეული ქართველობის არგუმენტებს; დამაჯერებლად თვლის რ. ერისთავის საბუთიანობას ხეცსურებში ვიანახური (ქისტური) სუბსტრატის არსებობის თაობაზე, მაგრამ ხელაღებით უარყოფს ოსური ეთნიკური ელემენტების შეღწევის შესაძლებლობას. მწერალი ამას სათანადოდ ასაბუთებს და გულისხმობს, რომ არც ეთნოგრაფიული

⁴⁹ გ. რადე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57, 58, 61—72, 141, 147.

⁵⁰ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 56.



მონაცემებით და არც იმდროისთვის არსებული ლიტერატურის მიხედვით არ არსებობდა ხევისურულ-ოსური ეთნიკური სინთეზის მტკიცების საფუძველი. რასაკვირველია, სერიოზული მსჯელობის საგნად ჩასათვლელი არ არის სრულიად მიუღებელი არგუმენტები — მხედველობაში მაქვს ისეთი გამოჩაყლისი, როგორიცაა გიულდენშტედტის მიერ მთის კუთხეების ლოკალიზაციაში დაშვებული მიუტევებელი შეცდომა, რომლის მიხედვითაც ხევისურეთი მოთავსებულია თერგის ხეობაში (ე. ი. ხევი გამოცხადებულია ხევისურეთად) და, რაც მთავარია. მოხვევებისა და ხევისურების სოფლები მიჩნეულია ოსური მხარის კუთვნილებად⁵¹. თვით ალ. ყაზბეგი ხომ მრავალ გაუგებრობათა შორის კურიოზულ მაგალითად ასახელებდა ზოგიერთი გზად გამვლელის მიერ ხევის მიჩნევას საოსეთოდ⁵². ასეთივე კატეგორიის გაუგებრობად ჩაითვალა ხევისურეთში ოსური ეთნიკური ელემენტების დანახვა, რაც ალ. ყაზბეგმა სრულიად სამართლიანად უარყო.

განხილული მონაცემების საფუძველზე კიდევ ერთხელ შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ყაზბეგი სწორ პოზიციაზე იდგა, მაგრამ საჭიროა განმარტება მიეცეს ზოგიერთ უზუსტობასაც:

1. განმეორებით უნდა აღინიშნოს, რომ გუდამაყრელების ხსენებისას ფრჩხილებში მითულების მიწერამ მათი გაიგივების საფუძველი შექმნა (ამის შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა).

2. მთიელთა ჩამოთვლისას ისინი სახელდებული არიან ხალხებად, მაშინ, როდესაც დღეს მიღებული ეთნიკური კლასიფიკაციის მიხედვით ფშავლები, თუშები, გუდამაყრელები თუ მოხვევები ქართველ ხალხში შემავალი ეთნოგრაფიული ჯგუფებია და არა ხალხები (ეთნოსები).

3. ალ. ყაზბეგის განმარტებით, „ა. ზისერმანი ხევისურებზედ ამტკიცებს, რომ ისინი ჯვარის ომების დროს მოსულნი არიან და ეკუთვნიან ნეშეცების ტომსაო“⁵³. სინამდვილეში ა. ზისერმანი ამ შემთხვევაში გერმანელებს არ იხსენიებს და ჯვაროსნებს კონკრეტულად მათ ეთნიკურ კუთვნილებასთან არ აკავშირებს. ალ. ყაზბეგი ამ ფაქტს რომ უფრო ფრთხილად მოჰკიდებოდა, მას აღარ დასჭირდებოდა იმის მტკიცება, რომ ხევისურეთში არ ღარჩენილა გერმანული ენის კვალი, „როგორს მაგალითსაც ვხედავთ ოსეთში“-ო⁵⁴. უნდა

⁵¹ გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გ. გელაშვილის გამოცემა, ტ. II., თბ., 1949, გვ. 63; ამის შესახებ იხ. ვალ. ითონიშვილი, ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდებანი, ჟურ. „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1974, № 1, გვ. 76.

⁵² ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 5, 187.

⁵³ იქვე, გვ. 55.

⁵⁴ იქვე.



გიფქროთ, რომ ალ. ყაზბეგს მხედველობაში ჰქონდა ა. ჰაქსტაუზენის მცდარი თვალსაზრისი გერმანელებთან ოსების მონათესაობის შესახებ. საამისო საბუთად იგი თვლიდა ზოგიერთი ოსური სიტყვის გერმანულთან მსგავსებას, აგრეთვე მსგავსებას საშინაო მოხმარების ნივთებსა და სამეურნეო იარაღებს შორის და ზოგიერთ სხვა ყოფიო დეტალს⁵⁵, რაც ხშირ შემთხვევაში აიხსნება არა ხალხების მონათესაობით, არამედ ყოფისა და კულტურის სტადიალური განვითარების ერთიანობით, რაზედაც თავის დროზე გამოითქვა კრიტიკული მოსაზრება ა. ჰაქსტაუზენის მიუღებელი ჰიპოთეზის გასაქარწყლებლად⁵⁶.

ხევესურთა ვინაობის საკითხს, რაზედაც XIX საუკუნის მოღვაწეები ფიქრობდნენ, ქართველი საბჭოთა ეთნოგრაფებიც შეეხნენ⁵⁷. მათ კიდევ ერთხელ ცხადყვეს ა. ზისერმანის ჰიპოთეზის სიყალბე და უსაფუძვლობა, მაგრამ არსად არ აღნიშნეს, რომ ეს მიუღებელი შეხედულება თავის დროზე ამხილეს გ. რადემ და ალ. ყაზბეგმა.

ეთნიკური ისტორიის საკითხთან დაკავშირებით ალ. ყაზბეგი უმნიშვნელოვანეს წყაროდ თვლიდა ტოპონიმიკურსა და ონომასტიკურ მონაცემებს. ამგვარი მასალის სანდოობის აუცილებელ პირობად იგი მიიჩნევდა ადგილობრივთა ენის ცოდნას და მათთან დამკვირვებლის უშუალო კონტაქტს. მისი ღრმა რწმენით, თარჯიმნის მეშვეობით მასალის ფიქსაცია, როგორც ამას გ. რადემ აკეთებდა, გაუმართლებელია. თუ სხვა გამოსავალი არ იყო, თარჯიმანი ენის კარგი მცოდნე მაინც უნდა ყოფილიყო. ალ. ყაზბეგს ეს ჰქონდა მხედველობაში, როდესაც წერდა, რომ ქართული ენის კარგი მცოდნის შემწედ მიწვევის შემთხვევაში გ. რადემ „სჯასაც უფრო მტკიცე საფუძველი ექნებოდა და იმის შრომაც იქნებოდა ფრიად გამოსაყენებელი“⁵⁸. მწერლის აზრით, ფაქტების სრულფასოვან ფიქსაციას ხელს უშლიდა აგრეთვე მოხელე-ჩინოვნეების გამოჩენა, რომლებიც გამყოლისა და დამხმარის როლს ასრულებდნენ, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში ხალხი მათთვის ზუსტ ცნობებს არ იმეტებდა თუნდაც იმის გამო, რომ მათი გამოჩენა ათასგვარ ეჭვებს აღძრავდა (გადასახადების გაწერის შიში და სხვა მსგავსი ღონისძიებანი). ყოველივე ამის გამო, ალ. ყაზბეგი ენობრივ ბარიერს ეთნოგრაფიული მუშაობის ხელშემშლელ ფაქტად თვლიდა.

⁵⁵ А. Гакстгаузен. Закавказский край, т. II, Спб., 1857, с. 117—118.

⁵⁶ Б. Скитский. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года, Дзауджикау, 1947, с. 6.

⁵⁷ ს. მაკალათია, ხევესურეთი, ტფ., 1935, გვ. 23—24; ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევესურელი, თბ., 1939, გვ. 1—4.

⁵⁸ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 56—57.

ეთნოგრაფიული მუშაობისადმი მწერლის ამგვარი დამოკიდებულება დღევანდელ იწვევს, მაგრამ ზოგიერთი მისი ცნობაც გადასინჯვას საჭიროებს. გზადავსა გამოთქმულ შენიშვნებთან ერთად კონკრეტულად ეს ეხება განსახლების სტრუქტურასაც.

აღ. ყაზბეგი ფიქრობს, რომ „ხევსურეთში 50 სოფლამდეა; თითო სოფელში სამოც-სამოცს კომლზედ მეტია და ასე მჭიდროდ სხვა ჩვენს მთებში მთიულები არსად არ მოსახლეობენ“⁵⁹.

როგორც ჩანს, მწერალმა არ გაითვალისწინა მოსახლეობის აღწერის მონაცემები. ამ მხრივ განსხვავებული სურათია თუნდაც 1873 წლის კამერალური აღწერის მიხედვით, რომელიც თვით გ. რადემ გამოიყენა. ამ აღწერაში შეტანილია როგორც საკუთრივ ხევსურეთის, ისე ერწოს ტერიტორიაზე მდებარე სოფლები კომლთა და მოსახლეობის რაოდენობის ჩვენებით. ხევსურეთის ტერიტორიაზე არსებულ შვიდ საზოგადოებაში (ბარისახოს, ღულის, რომკის, ბაცალიგოს, ახიელის, შატილის, არდოტის) აღრიცხულია 53 სოფელი, ხოლო ერწოში, ტოლაანთსოფლის საზოგადოებაში — 8 სოფელი. ამ რვა სოფლიდან მართოდენ ხევსურებით დასახლებული იყო 5 სოფელი: ტოლაანთსოფელი (10 კომლი), ამტნისხევი (37 კომლი), ჭილაური (58 კომლი), სიონის გორი (15 კომლი), თრანი (22 კომლი). დანარჩენ სამ სოფელში ხევსურები და სხვა კუთხეთა წარმომადგენლები ცხოვრობდნენ შემდეგი შეფარდებით: კვერნაულში (22 კომლი ხევსური, 7 კომლი მთიული), ნოდოკრაში (22 კომლი ხევსური, 11 კომლი ქართველი — ე. ი. ბარელი — ვ. ი.), ბალებისხევში (10 კომლი ხევსური, 7 კომლი მთიული).

ხევსურეთის 7 საზოგადოების 53 სოფელში და ერწოს ტერიტორიაზე არსებულ ხევსურთა დასახლებაში სულ აღირიცხა 1242 კომლი, მათ შორის საკუთრივ ხევსურეთში 1045, ხოლო ერწოში, — 197 კომლი. ხევსურთა საერთო რაოდენობა შეადგენდა 5996 სულს (2967 მამაკაცს და 3029 ქალს)⁶⁰.

ხევსურეთის 7 საზოგადოებაში შემავალი 53 სოფლიდან 17 სოფელში კომლთა რაოდენობა მერყეობდა 2-დან 10-მდე, 15 სოფელში 11-დან 20-მდე, 6 სოფელში 21-დან 30-მდე, 14 სოფელში 31-დან 40-მდე, ხოლო ერთადერთ სოფელში 49 კომლი ცხოვრობდა.

⁵⁹ აღ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 50.

⁶⁰ გ. რადემ, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43—46.

დაახლოებით ასეთივე სურათია ნაჩვენები XIX საუკუნის სტატისტიკური მონაცემებიდან. მაგალითად, 1886 წლის აღწერით ხევსურეთში აღრიცხულია 51 სოფელი (1873 წლის აღწერისაგან განსხვავებით ორი სოფლით ნაკლები, ვინაიდან ზოგიერთი დასახლება შეტანილია რომელიმე სოფლის უბნად). მათ შორის 2 10-კომლიანი სოფელი იყო: 14,11-20-კომლიანი — 11,21-30-კომლიანი — 9, ხოლო 8 სოფლის კომლთა რაოდენობა მერყეობდა 41-დან 58-მდე (ჩირდილი — 41, შატილი — 41, ბლო — 42, ბარისახო — 44, ამა — 56, დათვისი — 48, გურო — 49, ახიელი — 58 კომლი)⁶¹.

1926 წლის აღწერის შედეგად 60-კომლიანი სოფელი ხევსურეთში არ აღმოჩნდა. ამ დროისათვის ყველაზე დიდი სოფლები იყო: შატილი (50 კომლი), გიორგიშვინდა (39 კომლი), მუცო (31 კომლი), უკანახო (30 კომლი) და როშკა 30 კომლი). აღრიცხული 48 სოფლიდან უმრავლესობა მცირეკომლიანი იყო⁶².

დამოწმებული სტატისტიკური მონაცემები ხევსურეთის სოფლებს ბევრად უფრო მცირეკომლიან დასახლებებად წარმოგვიდგენენ, ვიდრე ეს ალ. ყაზბეგის ცნობიდან ჩანს.

*
* *
*

ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ მიმოხილვაში ალ. ყაზბეგი გვაცნობს საქორწინო წეს-ჩვეულებების, საოჯახო ყოფის, ხელოვნური დანათესავებისა და ადამიანთა შორის სამართლის რამდენიმე საინტერესო ეპიზოდს. ამ ეპიზოდებთან და, საერთოდ, ხევსურთა ყოფა-ცხოვრებასთან მჭიდრო კავშირია ნაჩვენები თვით მათი ზნეობა და თვისებები. მწერალი მთლიანობაში წარმოგვისახავს ხევსურთა თვისებებსა და ჩვეულებებს, ე. ი. იმას, რასაც ვახუშტი ბაგრატიონმა **ზნენი და ჩვეულებანი** უწოდა. ალ. ყაზბეგმა, როგორც მწერალმა და ეთნოგრაფმა, შესანიშნავად იცოდა, რომ ხალხის ხასიათი, მისი თვისებები და მორალი, ანუ ზნეობა, მისივე ცხოვრების პირობებში სოციალური ურთიერთობისა და სულიერი კულტურის განვითარებასთან მჭიდრო კავშირში ყალიბდებოდა.

ალ. ყაზბეგი ხევსურთა თვისებების დახასიათებაში ითვალისწინებს როგორც მათ ანთროპოლოგიურ მონაცემებს, ისე ხასიათს, თვისებებსა და ქცევის ნორმებს. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ეთნო-

⁶¹ Свод статистических данных о населении Закавказского края извлеченных из посемейных списков 1886 г., Тифлис, 1893.

⁶² ს. მაკალათია, ხევსურეთი, გვ. 18—19.

ფსიქოლოგიურ დაკვირვებასთან, რაც რელიგიურად გამოიკვეთა გერმანულ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომში. ალ. ყაზბეგის შთაბეჭდილებით: „მომეტებული წილი ხევსურებისა არიან შუატანისა, ჩასხმულნი და მხარ-ბეჭიანნი: არიან პირხმელნი, მუდამ წვერმოპარსულნი და სახეზედ დაჭრილობის ნიშნები ეტყობათ. სიარულით თითქმის უხერხულად დადიან, მაგრამ რაკი მთის ბილიკებს შეუდგებიან და შეხედებიან სახტომ ალაგებს, განაცვიფრებენ ადამიანს თავიანთი სიმარლით და მოუღალაობით“⁶³.

აღნიშნულ მონაცემებთან ერთად, რაც მთის კაცისათვის იყო დამახასიათებელი და ეს მის სიარულშიც კი შესამჩნევი ხდებოდა, ალ. ყაზბეგი ხევსურის ტიპს მისი ქცევის ნორმებთან კავშირში წარმოგვიდგენს: „ხევსურები არიან ამაყნი, ლაპარაკობენ მკაცრად და მოკლედ. თვალები აქვთ დიდრონი, მაგრამ მუდამ მოხუტული, რადგან მზის შუქის თოვლზედ ბრჭყვიალს ვერ უძლებენ. ეს უნდა იყოს მიზეზი, რომ ხევსურების შემოხედვა უფრო ბლევრას ემსგავსება. ხევსურების ყმაწვილ ქალებზედ ეს არ ითქმის. იმათ ხშირად ისეთივე კეკლუცი შეხედულება აქვთ, როგორც საუკეთესო სახლებში გაზრდილებს“⁶⁴.

ალ. ყაზბეგის შეხედულებით, ხევსურის სიამაყე მისი გმირული ხასიათის განუყოფელი ნაწილია. ყოველ ჟამს მტრის მოლოდინში მისი ნებისყოფაც კაჟდებოდა და მზადყოფნის სურვილიც მაღლდებოდა. მწერლის აზრით, შექმნილი ვითარება რამდენადმე განსაზღვრავდა მისი შრომის ორგანიზაციის ხასიათს და აღზრდის წესს. შინაურ საქმიანობაში მამაკაცთან შედარებით ქალის მეტი აქტიურობის მიზეზებად ალ. ყაზბეგს მიაჩნია მტრული გარემოცვა, რაც მამაკაცს მცირე დროს უტოვებდა საოჯახო შრომისათვის. მისივე შეხედულებით, გულადი მეომრის მომზადება მოზარდის სამხედრო-ფიზიკურ აღზრდას მოითხოვდა. აღნიშნულ მოვლენებს მწერალი ერთ კომპლექსში განიხილავს. მისი დაკვირვებით, „ხევსურებს სრულის სიწმინდით შეუღახავთ ჩვენი ქართული ენა. შესანიშნავია მათი სპარტანულად შვილების აღზრდა, მათი სპარტანულივე ცხოვრება, პატიოსნება, გულადობა, მათი ახირებული ჩაცმა-დახურვა, რომელიც განსაცვიფრებელია და საინტერესოა თვით უცხო კაცისათვისაც და მეტადრე ჩვენ ქართველებისათვის“⁶⁵.

როდესაც ალ. ყაზბეგი ამ სტრიქონებს წერდა, მას პირველ რიგში მხედველობაში ჰქონდა ხევსურთა ცხოვრების ტრადიციულობა, რამდენადმე მისი კონსერვაციაც, რაც კარგად ჩანს ხევსურული დი-

63 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 57.

64 იქვე.

65 იქვე, გვ. 50.

ალექტიდანაც. თქმა იმისა, რომ „ხევსურებს სრულის სიწმინდითა და სიწმინდითა უნახავთ ჩვენი ქართული ენა“, ხსენებულ დიალექტში ძველი ქართული ენის კვალსა და ანარეკლს გვაგულისხმებინებს. ამის თაობაზე ალ. ყაზბეგი ამავე ნარკვევში განმეორებით საგანგებოდ შენიშნავს: „ბოლოს გვინდა ცოტა რამ შევნიშნოთ ხევსურების ენაზედ, რომელიც გაგაშტერებთ სიტყვების სიმრავლით და ძველის ქართულის კილოთი. ხევსურეთში თქვენ შეხვდებით ბევრს ისეთს სიტყვას, რომელიც ჩვენ თითქმის სრულებით დაგვიკარგავს და ბევრი თავის მტკრევა გვინდება მათ მოსაგონებლად“⁶⁶.

რაც შეეხება აღზრდის სისტემას, ესეც ხევსურეთის სამეურნეო პირობებსა და სოციალური განვითარების დონესთან იყო შეფარდებული. მოზარდთა საომრად მომზადების პრინციპები შესატყვისობაშია სამხედრო-დემოკრატიული წყობის ინტერესებთან და, ამდენად, აღზრდის ამგვარ ტრადიციაშიც ჩანს აღნიშნული წყობის გადმონაშთები. უფრო მეტიც, სათანადო ფიზიკური და სამხედრო წვრთნის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა სათავდაცვო ამოცანების შესრულება. თვით ტანსაცმელიც კი, რომელსაც ალ. ყაზბეგი ახირობულს უწოდებს მისი ორიგინალობის გამო, ხევსურთა საცხოვრებელ პირობებთან და საბრძოლო ოპერაციებთან შეხამებული იყო.

შექმნილი მდგომარეობის გამო სამხედრო მომზადება და მტრის წინააღმდეგ ბრძოლა ხევსურისათვის კაი ყმის სახელის გარანტიას ქმნიდა, რაც ყველა თავმოყვარე ვაჟკაცის იდეალს წარმოადგენდა, მაგრამ ხევსურებისათვის სირცხვილ-სახელის საზომი მარტოოდენ ბრძოლაში თავის გამოჩენა როდი იყო — სიამაყის საფუძველს ხედავდნენ სიტყვის გაუტეხლობაში, ადამიანური ურთიერთობის სიმტკიცეში. სწორედ ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში ალ. ყაზბეგს, როდესაც წერდა: „როგორც საზოგადოდ ქართველები, რომელთათვისაც კი სხვადასხვა ტომების დაახლოებას ვერ მოუხსწვრია გარყვნილების დღის დასმა, ხევსურები არიან გულწრფელები, პატიოსნები და სტუმრის მოყვარულნი. არას დროს ისინი თავის სიტყვას არ გადავლენ და ვისაც ერთხელ ძმურად ხელს გაუშვებენ, აღარ უღალატებენ სიკვდილამდის“⁶⁷.

სიტყვა და ფიცი ხევსურეთში რწმენის ძალას იძენდა განსაკუთრებით იმის შემდეგ, რაც ურთიერთდაახლოების მიზნით მამაპაპურ რიტუალს შეასრულებდნენ. მწერლის სიტყვით, „ვისაც ტყვიას გაუცვლიან, ან ძმად გაეფიცებიან ანდა იშვილობილებენ, მისთვის მზად არიან თავგანწირვით ყოველ განსაცდელს მიეცენ“⁶⁸.

66 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 73.

67 იქვე გვ. 57.

68 იქვე.



აღნიშნულ ზოგად ფორმულირებასთან ერთად, რაც წარმოდგენას გვიქმნის ურთიერთდაახლოების წესებზე, ალ. ყაზბეგი საგანგებოდ გვაცნობს როგორც ძმად გაფიცვის, ისე შვილად მოკიდების რიტუალს. ხევესურეთში არსებული ჩვეულების თანახმად, რომელსაც პარალელები მოეძებნება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, „გამფიცველები არაყით ან რძით სავსე თასში ვერცხლს ჩასჭრიან და ის თასი ფიცით უნდა დასცალონ ორივე ახლად დამშობილებულებმა. მერე დაჰკლავენ საკლავს და მოწმეებს პურს აჰმევენ“⁶⁹. როგორც ჩანს, ალ. ყაზბეგი ამ შემთხვევაში დადგაფიცვის წესსაც გულისხმობს, ვინაიდან რძით სავსე თასი დადგაფიცვის დროს გამოიყენებოდა. რაც შეეხება ურთიერთდაახლოების მეორე წესს, ამის შესახებ ვკითხულობთ: „შვილად მოსაკიდებლად ყმაწვილმა კაცმა უნდა ამოირჩიოს სახლის უფროსი დედაკაცი და ძუძუზედ კბილი დაადგას. რასაკვირველია, აქაც დამსწრენი უნდა იყვნენ, რომელთაც პურს აჰმევენ. ამ დღიდან შვილობილი მთელს გვარეულობისაგან ნათესავად მიიღება“⁷⁰.

ხევესურთა ყოფის ეს საინტერესო დეტალები ხელოვნური დანათესავების წესებს განეკუთვნებიან და ნათესაობის სისტემის შესწავლაში განიხილებიან.

ხევესურთა თვისებებისა და ქცევის ნორმების დახასიათებასთან კავშირში მნიშვნელოვან კომპონენტად წარმოგვიდგება სტუმართმოყვარეობა, რაც გამოხატულებას პოულობდა თვით სტუმრის მიღების წესში. მწერლის დაკვირვებით, ხევესურები როგორ ერთგულებასაც იჩენენ ძმადნაფიცის ან შვილად მოკიდებულის მიმართ, ამგვარადვე ექცევიან სტუმარს, რომლისთვისაც კარები მუდამ ღია აქვთ და სოფელში რომ შეხვიდეთ, პირველის შემხვედრის კითხვა არის: „მასპინძელ გყავს?“ და თუ არა გყავთ, თუნდა არც გიცნობდეთ, მაინც წაგიძღვებათ, თავის სახლში მიგიყვანთ და მოგიდუღებთ ხავერდს, რომელიც საპატიო საჭმელად ითვლება“⁷¹.

ალ. ყაზბეგი ამ შემთხვევაში არ აღწერს სტუმარმასპინძლობის ადგილობრივ წესებს, მაგრამ სრულიად გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის იმის შესახებ, თუ ამ ჩვეულებას რა ადგილი ეჭირა ხევესურთა ცხოვრებაში და რაოდენ მაღალხნეობრივი მოვალეობის გრძნობით ასრულებდნენ სტუმარმასპინძლობის უწმინდეს ტრადიციას.

69 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 57.

70 იქვე.

71 იქვე.

ვინც კი ხევსურთა ყოფა-ცხოვრებით დაინტერესდა, ყველამ მეტ-ნაკლები სისრულით აღწერა მათი საქორწინო ტრადიციები. ეს საერთო მოვლენაა მსოფლიოს ყველა ხალხისა თუ ეთნოგრაფიული ჯგუფის ყოფითი კულტურის შესწავლაში, ვინაიდან დამკვირვებლის ყურადღებას იქცევდა პირველ რიგში ცხოვრებაში ცოცხლად მოქმედი წეს-ჩვეულებები, ის, რისი აღწერაც შეეძლო არა მარტო გამოკითხვით (როგორც ეს ხდებოდა უმთავრესად დავიწყებას მიცემული მოვლენების შესწავლის მიზნით), არამედ უფრო მეტად უშუალო დაკვირვებით. ალ. ყაზბეგს არ განუზრახავს ხევსურული საქორწინო ტრადიციების სრული სახით შესწავლა, იგი მხოლოდ ზოგიერთი ეპიზოდის შესახებ გამოთქვამს თავის მოსაზრებას. საქორწინო ურთიერთობის ერთ-ერთ ასეთ მნიშვნელოვან საფეხურად ითვლებოდა დაქორწინება-დამოყვრებაზე შეთანხმების წესი და მასთან დაკავშირებული უფლება-მოვალეობანი.

ალ. ყაზბეგის დაკვირვებით, საქორწინო კავშირის დამყარება ხდებოდა საუტყუნეების მანძილზე გამომუშავებული საურთიერთო ნორმების დაცვის პირობით, რაც შემტკიცებული იყო როგორც პრაქტიკული, ისე საზოგადოებრივი ინტერესებით. ქალ-ვაჟს შორის შეთანხმება და შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება ითვალისწინებდა ერთგულებაზე დამყარებული ოჯახის შექმნას, რაშიც მთავარ როლს ასრულებდა არა იმდენად ოფიციალური კანონი და ქრისტიანული დოგმატიკა, რამდენადაც მორალი და ადამიანობრივი სამართალი. აღნიშნული ვითარების შესახებ ალ. ყაზბეგი წერს: „რადგანაც აქ ნაკურთხი წიგნის მცოდნე მღვდლები არა ყოფილან, თავიანთგანვე ამოღურჩევიათ დეკანოზები და ხუცესები, რომელნიც თავისებურად ნათლავდნენ და აქორწინებდნენ ხევსურებს. ჩვენ საკვირველად უნდა გვეჩვენოს, როგორ ახერხებს ეს ხალხი ჯვარდაუწერლად მშვიდობიანს ცხოვრებას, როგორ იცავს პატიოსნებას მაშინ, როდესაც განათლებულს ქვეყნებში ცოლ-ქმრობის დასაცავად სასტიკი კანონებია დადგენილი. მაგრამ, როგორც ეტყობა, პატიოსნების დაცვა უფრო თვითონ ხალხის ზნესა და ხასიათზედ ყოფილა დამოკიდებული და არა კანონების სიმკაცრეზედ. ხევსურებში ცოლ-ქმარს შეუძლიან ერთმანეთს თავი დაანებოს და ამას წინ ვერავინ აღუდგება, თუმცა ამორჩეული ბჭეები გადაახდევინებენ დამნაშავეს. ეს გადახდევინებაც მოქმედებს ხალხზედ, მაგრამ ისე არა, როგორც სირცხვილი ერთმანეთის შეუფერებლობისა და ის შიში, რომ იქნება მეორედ ქალი აღარავინ

მისცეს იმას, ვინც ერთხელ ვერ მოახერხა ცოლთან მშვიდობით
ცხოვრება⁷².

გ. რადეს ნაშრომში ნათქვამის საპირისპიროდ, თითქოს ცოლების
მონაცვლეობას აადვილებს სამწუნებრო ჯარიმის უქონლობა, ალ. ყაზ-
ბეგი, პირიქით, მამაკაცისათვის მძიმე გადასახადის ვალდებულებას
თვლის ცოლ-ქმრის იშვიათად გაყრის მთავარ დამაბრკოლებელ მი-
ზეზად.

საქორწინო კავშირზე შეთანხმებისა და ახალი ოჯახის შექმნის
საფუძველს ხევისურეთში, ისევე როგორც საქართველოში საერთოდ
და მრავალი სხვა ხალხის ცხოვრებაში, რომლისთვისაც დამახასიათე-
ბელი იყო საქორწინო ურთიერთობის მრავალსაფეხურიანი ტრადი-
ცია, ნიშნობა წარმოადგენდა. ეს ითვლებოდა მხარეთა მოლაპარაკე-
ბა-შეთანხმების უმთავრეს საშუალებად, რაც სხვადასხვა გზით ხორ-
ციელდებოდა. ალ. ყაზბეგის დაკვირვებით, ხევისურეთში არსებობდა
როგორც სრულწლოვანთა, ისე მცირეწლოვანთა დანიშვნის წესი,
მაგრამ ორივე შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონია ქალ-
ვადის ნება-სურვილს. „ნიშნობა ხევისურეთში, უფრო ქალისა და კა-
ცის სურვილით, ძალდაუტანებლივ მოხდება ხოლმე, თუმცა ზოგიერთ
შემთხვევაში დედ-მამა აკვანშივე ნიშნავს, მაგრამ ქალს ძვირად გა-
ათხოვებენ ოც წელიწადზე ადრე და ამ ხანაში საქმროსაც და სასძ-
ლოსაც ნება აქვთ მოშალონ ამ გვარი ნიშნობა“⁷³.

ხევისურეთში საქორწინო ურთიერთობისათვის ნიშანდობლივ
მოვლენად მიჩნეულია აგრეთვე ურვადის მიუტეხლობის ჩვეულება,
რითაც „ყველა ჩვენის მთის ხალხისაგან ხევისურები გაირჩევიან“⁷⁴.
როგორც ჩანს, პირველ რიგში იგულისხმებიან მოხვედები, რომლებიც
აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის ყველაზე დიდხანს ინარ-
ჩუნებდნენ ამ ჩვეულებას, მაგრამ დამოწმებული გამოჩნატქვამი გვა-
ფიქრებინებს, რომ ალ. ყაზბეგს ეს ჩვეულება სხვა მთიელთა შორი-
საც ეგულებოდა. ყოველ შემთხვევაში ცნობილია, რომ ურვადის
გადახდის წესი ხევის გარდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც (სვანეთი,
სამეგრელო, აფხაზეთი) იყო გავრცელებული⁷⁵.

არსებულ წესებსა და ვალდებულებებს ნიშნობიდან ქორწილამდე
და თანმიმდევრობით მათი შესრულების ხასიათს ალ. ყაზბეგი არ
ეხება. ნიშნობის შემდეგ იგი უმთავრეს ეტაპად გამოყოფს ქორწილს,

⁷² ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 58.

⁷³ იქვე.

⁷⁴ იქვე.

⁷⁵ ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ის-
ტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 211—232 (აქვე იხ. სპეციალური ლიტერატურა აღნიშ-
ნული საკითხის შესახებ).



რომლისთვისაც დამახასიათებელ ნიშნად მიაჩნია ზუცესის მიერ მკერდის ტივად, უცერემონიოდ ჯვრისწერის რიტუალის შესრულება და მკერდის მიერვე საქორწილო სუფრის დაღოცვა, რითაც თავდებოდა როგორც ქორწილი, ისე საქორწილო ურთიერთობის მთელი პროცედურაც.

*
* *

საქორწინო წეს-ჩვეულებათა ფრაგმენტებთან ერთად, რაც გარკვეული შენამატია აღნიშნული საკითხის შესწავლისათვის, ალ. ყაზბეგის ნარკვევში, მის მიერ საკამათოდ მიჩნეული საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით, ზოგიერთი დეტალი გვხვდება საოჯახო ყოფის სფეროდანაც.

საოჯახო ყოფის ერთ-ერთ ასეთ კომპონენტად მიჩნეულია ქალთან შედარებით მამაკაცის მეტი უფლებამოსილება, რომლის ანარეკლსაც მწერალი ხედავს შრომის უთანაბრო განაწილებაში. როგორც ზემოთ აღვნიშნე, საშინაო საქმეებში ქალის უფრო დიდი დატვირთვის მიზეზად ალ. ყაზბეგი ბრძოლებში მონაწილე მამაკაცების მოუტლევლობით ხსნის. ეს არგუმენტი გაზვიადებულად გვეჩვენება, მაგრამ საკუთრივ სქესობრივ-საკობრივი ნიშნით შრომა-საქმიანობის ორგანიზაციის შესახებ ალ. ყაზბეგი დამაჯერებლად წერს: „ქალების საქმე, არის კერვა, ჭრა, ქსოვა შაღებისა, მკა, ხანდისხან ნამგლით თიბა, თივის მოტანა ზურგით, საჭმელების კეთება და პურის ცხობა. ამას ყველას პატარაობიდანვე სწავლობენ და იმათ შორის ისეთი არავინ არის, ეს საქმეები არ იცოდეს. კაცები კი, ზენენ, სთიბავენ ცელით, მკაში შველიან დედაკაცებს, დადიან სანადიროდ და იფარავენ თავიანთ სახლობას გარეულისა და შინაურის: მტრისაგან“⁷⁶.

საოჯახო საქმიანობის პროფილს განსაზღვრავს თვით ცხოვრების პირობები. ძირითადად მსხვილფეხა მესაქონლეობაზე დაფუძნებული საოჯახო მეურნეობა ხევსურს შესაძლებლობას აძლევდა ქალაქის ბაზარზე გაეყიდა საქონელი და ერბო, აგრეთვე ნანადირევის (კვერნის, მელის, მგლის) ტყაებიც და აღებული ფულით თავიანთი მცირედი მოთხოვნილება დაეკმაყოფილებინათ — შეეძინათ მარილი, ნემსები, ტყვია-წამალი და ტანსაცმლის მოსართავეები (მძივები, ღვინჭილები, ნაკუწები). რაც შეეხება თვით ქსოვილის დამზადებას, ეს ქალის მოვალეობას შეადგენდა. ისინი „ცხვრის მატყლისას ქსოვენ ძალიან მაგარ შაღებს, ზოგს უფრო მსხვილს — ჩოხებად და ზოგს უფრო

⁷⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 59.

წმინდას — ჩოხას ქვეშ (პერანგად) ჩასაცემლად“⁷⁷. ამგვარ საქმეებში მონაბათა შესრულების საქართვება მოითხოვდა ქალის საოჯახოდ მომზადებას, მისთვის სავალდებულო ხელსაქმის სწავლებას. აღზრდის სისტემის შესაბამისად, „ქალები პატარაობიდანვე სწავლობენ მატყლის თითისტარხედ რთვასა და შალების ქსოვას. ასე რომ ხევსურეთში ქალი არ გათხოვდება, თუ ტანისამოსის ქრა, კერვა და შალების კეთება, ქსოვა არ იცის. ხევსურებს საქებურად მიაჩნიათ სხვადასხვა დარბილებულ ტყავების კეთება — „სილაგის“ ამოღება (Дублить). მშვენიერად ზეღუნ აგრეთვე ხარის ტყავებს და აკეთებენ ღვედებს და ფეხთსაცმელს“⁷⁸.

საოჯახო საქმიანობაში ქალის როლისა და მისი მძიმე შრომითი მოვალეობის ჩვენებასთან ერთად ალ. ყაზბეგი გვაცნობს ქალის არაადამიანურ უფლებრივ მდგომარეობასაც, რისი საფუძველიც იყო ცრუმორწმუნეობით გამოწვეული სიბნელე და უმეცრება. ყველა სხვა დამკვირვებელთან ერთად ხევსურეთში გ. რადესაც აღწერილი აქვს მშობიარე ან ე. წ. რიგში მყოფი ქალის უსაშინელები პირობები, რასაც ალ. ყაზბეგი არამცთუ უარყოფს, არამედ მას დამატებითი მონაცემებითაც ავსებს. ამ საყოველთაოდ ცნობილი ჩვეულების მიხედვით მშობიარე ქალს სოფლის მოშორებით მდგარ ქოხში (საჩხეშში) ათავსებდნენ, სადაც ის უპატრონოდ მშობიარობდა და 40 დღემდე იმყოფებოდა. „ვიდრე მელოგიუნე საჩაეხშია, პატარა გოგოები უზიდავენ საქმელ-სასმელს და სარკმლიდან აწოდებენ. შვილის ყოლის შემდეგ დედაცატი უწმინდურად ითვლება იმ დრომდე, ვიდრე არ იბანებს. უწმინდურადვე მიაჩნიათ მენსტრუაციაში (რიგში) მდგომი ქალი და მხოლოდ გაბანვის შემდეგ ჩასთვლიან ხოლმე განწმენდილად“⁷⁹.

ოჯახსა და საზოგადოებაში ქალსა და ვაჟს შორის უფლებრივი უთანასწორობა დაბადებიდანვე განსაზღვრული იყო. „ახლად დაბადებული თუ ვაჟია, მამა ძეობას მართავს და ასმევს მეზობლებს ლუღსა და არაყს, რომელსაც თვითონვე ზღიან, და თუ ქალია, იმას კი ძეობას არავინ აღირსებს“⁸⁰.

ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა თვით მონათვლის წესიც. ალ. ყაზბეგი დაჰკვირვებია იმ გარემოებას, რომ ბავშვის მონათვლის აუცილებელ პირობად ითვლება ნაკურთხი მღვდლის მოყვანა, „რადგან ამას ქრისტიანობის გამავრცელებელ საზოგადოებისაგან დანიშნული მღვდლები სასტიკად თვალყურს ადევნებენ“⁸¹. ეს ფაქტი მი-

77 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 72.

78 იქვე.

79 იქვე, გვ. 59.

80 იქვე.

81 იქვე, გვ. 60.

გვითითებს ბრძოლაზე, რომელიც მიმდინარეობდა ოფიციალური ქრისტიანულ საზოგადოებასა და ადგილობრივ კულტის მსახურთა შორის. არსებითად ეს იყო საუკუნეების სიგრძეზე მიმდინარე ბრძოლის გაგრძელება ეკლესიისა და მთიელთა ჯვარ-სალოცავების წარმომადგენლებს შორის, ე. ი. ბრძოლა წინაქრისტიანული რელიგიის გადმონაშთებსა და ქრისტიანულ დოგმატიკას შორის, რაც კონკრეტულად ვლინდებოდა მონათვლის წესშიც. სახელმწიფო რელიგია უფლებებით მაღლა იდგა და მღვდლის სახით მისი ოფიციალური წარმომადგენელიც ხალხისაგან მორჩილებას მოითხოვდა, მაგრამ დაწერილ კანონთან ერთად ხალხური ტრადიციაც ძალას ინარჩუნებდა. ეს აზრია გამოხატული ალ. ყაზბეგის შემდეგ განმარტებაში: „თუმცა ნათლობის დროს ქრისტიანულს სახელებს არქმევენ ბავშვებს, მაგრამ ხევსურები, სხვა მთის ხალხსავე, ამ სახელს არ აჯერებენ, მეტს სახელს უძახიან და ამ მეტი სახელით უფრო იცნობენ ერთმანერთს, ვიდრე ნათლობის სახელებით“⁸².

საოჯახო ყოფის ზემოხსენებული კომპონენტები, რომლებსაც ალ. ყაზბეგი ეხება, დამახასიათებელი იყო ძირითადად ინდივიდუალური ოჯახისათვის. გ. რადეს დაკვირვებით, ხევსურის ოჯახი მცირერიცხოვანი იყო, რის მიზეზადაც მას მიაჩნდა ეკონომიური პირობებით ნაკარნახევი უნაყოფობა, ბავშვების სიმცირე. იმასაც კი ვარაუდობდა, რომ აღნიშნული მდგომარეობის საფუძველი ყოფილიყო, ვითომდა სვანეთის ანალოგიურად, ახლად დაბადებული ქალების დახოცვის ჩვეულება. ამ აბსურდული მონაჰორის შემთხვევლნი არ დაფიქრებულან, რომ სვანეთში, სადაც გაუყრელად ცხოვრების ტრადიცია ხანგრძლივად შემოინახა და მრავალთაობიანი და მრავალსულიანი ოჯახების არსებობა XIX საუკუნის ფაქტობრივი მონაცემებითაც დადასტურდა⁸³, შეუძლებელი იყო არამცთუ რეალურად, არამედ ფანტასტიკის დონეზეც კი წარმოგვედგინა ოჯახის რიცხობრივი შემცირების ასეთი ბარბაროსული მეთოდების გამოყენება. ალ. ყაზბეგმა კატეგორიულად უარყო ეს მოარული გაუგებრობა და თავის მხრივ თქვა: „მე ათასჯერ მქონია შემთხვევა ამ ხალხის ჩვეულების შეტყობისა. მქონია ხშირად მისვლა-მოსვლა, მაგრამ სრულიად არაფერი გამიგონია მაგვარ ჩვეულებაზედ“. მწერალი იქვე განმარტავს: „ბევრი ბავშვები ერთად რადეს იმიტომ არ უნახავს, რომ ჯვარის წერის შემდეგ ცოლ-ქმარი ცალკე გადის და ცალკე მე-

⁸² ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 60.

⁸³ რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფ., 1939; მისივე: Грузинская семейная община, I, Тб., 1960, с. 179 — 190; II, Тб., 1961, с. 7—20.

კომურს შეადგენს. სხვა მთის ხალხში კი ბევრჯერ მესამე თანამედროვეობა არ იყრება და ერთად ცხოვრობენ. რასაკვირველია, ერთის ცოლ-ქმრის შვილები უფრო ნაკლები უნდა იყვნენ, სანამ ათისა, როგორც სახლობასაც არა იშვიათად შეხედებით, მაგალითად, ხევში⁸⁴.

ალ. ყაზბეგის მსჯელობა ემყარება ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ქართული ოჯახის სტრუქტურის შესახებ. მისთვის ცნობილია ის თავისებურება, რომელიც ქართულ ოჯახს ახასიათებდა ცალკეული კუთხეების მიხედვით. მწერლის მართებული შეხედულებით, ხევსურის ოჯახი ამ მხრივ განსხვავდებოდა მოხვეის, მთიულის თუ ფშაველის ოჯახისაგან და, ამდენად, აქ არაფერ შუაშია უნიადგო ლეგენდა ბავშვების ბარბაროსული შემცირების შესახებ. ეთნოგრაფიული და საარქივო მასალების მიხედვით XIX საუკუნის ხევსურეთში შეინიშნება გაუყრელად ცხოვრების ფაქტებიც, მაგრამ სხვა კუთხეებთან შედარებით აქ ეს გამონაკლისს შეადგენს და მისთვის უფრო ტიპიურია მცირერიცხოვან ოჯახებად ცხოვრების წესი. მაშასადამე, ალ. ყაზბეგის შენიშვნები სათანადო არგუმენტებით არის შემავრცელებული.

*
* *

სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ადათობრივ სამართალს, მისი წარმოშობა-განვითარების პროცესს და მის ადგილს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. აღნიშნული მოვლენის შესწავლისათვის ხევსურეთი ყველაზე უფრო საინტერესო და ხელშესახებ მასალას იძლევა. არსებული ლიტერატურიდანაც კარგად ჩანს, რომ ხალხური სამართლის ნორმები და სამართალწარმოების წესები ხევსურეთში ბევრად უფრო სრულყოფილად და დიდხანს იყო შენარჩუნებული, ვიდრე საქართველოს სხვა კუთხეებში. ეს გარემოებაც ხევსურთა ცხოვრების ტრადიციულობითა და არქაული ყოფის გადმონაშთების კონსერვატიულობით აიხსნება. ადათობრივი სამართალი არქაული ყოფის, წინაკლასობრივი საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთ-ერთი კომპონენტია, რაც სოციალურად სუსტად დიფერენცირებულ ხევსურეთის საზოგადოებაში გადმონაშთის სახით ხანგრძლივად შემოინახა თემურ-გვაროვნული წყობის სხვა ანალოგიურ მოვლენებთან ერთად. ამგვარი ვითარების შესწავლაში მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ხევსურეთის შესახებ არსებული ლიტერა-

⁸⁴ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 60.

ტურა, კერძოდ რ. ერისთავისა და გ. რადეს დაკვირვებები, რომელთა შორისაა ალ. ყაზბეგი იძლევა.

ალ. ყაზბეგი კრიტიკულად მიმოიხილავს ადათობრივი სამართლის შესახებ გ. რადეს წიგნში მოტანილ მონაცემებს, რაც თავისთავად რ. ერისთავის კვლევის შედეგებსაც ეხება, რამდენადაც გ. რადე ფაქტურად რ. ერისთავის მონაპოვარს იმეორებს. ალ. ყაზბეგი არ იზიარებს შეხედულებას, თითქმის ნადავლის შოვნის მიზნით ხევსურები თავს ესხმიან თუშებსა და ფშავლებს, ხოლო ასეთ შეტაკებებში მომხდარი მკვლელობანი მესისხლეობისა და შურისძიების მიზეზი ხდება. მწერალი საეჭვოდ მიიჩნევს ქართველ მთიელთა შორის სისტემატურ მტრობას და საბუთად იმოწმებს გ. რადეს წიგნში გაუთვალისწინებელ წინააღმდეგობასაც, რომლის თანახმადაც ხევსურები და თუშები შეერთებული ძალით ებრძოდნენ ქისტებსა და ლეკებს. წინააღმდეგ ამგვარი მსჯელობისა, რომელიც ერთდროულად ხევსურების, ფშავლებისა და თუშების მტრულ ურთიერთობასაც გულისხმობს და ხევსურებისა და თუშების მეგობრობასაც, ალ. ყაზბეგი წერს: „ძველთაგანვე ხევსურები და თუშ-ფშაველები ერთმანეთს მეგობრულად უცქერდნენ და მისდევ-მოსდევდნენ და თუ რომელიმე ღრუბელი გაირბენდა, ან გაირბენს იმათ შუა, უფრო კერძო პირთა შეეხება და მალეც მორიგდებიან ხოლმე შუაგაცების შემწეობით“⁸⁵.

ობიექტურობა მოითხოვს ითქვას, რომ ქართველ მთიელთა შორის ისეთ წინააღმდეგობას არ პქონია ადგილი, როგორც არსებობდა ქართველ და მეზობელ კავკასიელ მთიელთა შორის. ნადავლის მოპოვების მიზნით მეგობრობამ გამოკვეთილი ხასიათი მიიღო ვაინახებსა და დაღესტნელებთან ურთიერთობაში. რაც შეეხება ქართველ მთიელთა ურთიერთდამოკიდებულებას, გადმოცემის შიხედვით, ზოგჯერ მათ შორისაც ხდებოდა ანალოგიური შემთხვევები, მაგრამ ეს მაინც ცალკეული გამონაკლისების სახით შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ამდენად, წინამორბედ დამკვირვებლებთან შედარებით ალ. ყაზბეგი უფრო ახლოს მივიდა რეალურ ვითარებასთან.

ცნობილია, რომ კერძო პირთა შორის შუღლი და მტრობა ხდებოდა როგორც სხვადასხვა კუთხისა და თემის ურთიერთობაში, ისე ერთი თემისა და სოფლის შიგნითაც. ყველა შემთხვევაში საზოგადოება და ადათობრივი სამართალი სისხლის აღების წესს ებრძოდა. ეს ბრძოლა მომდინარეობს იმ დროიდან, რაც გვაროვნული წყობისათვის დამახასიათებელი სისხლის აღების ჩვეულება სახელმწიფო სამართლის მიერ აიკრძალა და ურთიერთმორიგების საშუალებად დაწესდა კომპოზიცია — დამნაშავის მიერ დაზარალებულისათვის მატერი-

⁸⁵ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 68.



ალური ანაზღაურების ვალდებულება. იმის მიუხედავად, რომ ცვლილებები დაკავშირებულია საქართველოში კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს შექმნის უძველეს პერიოდთან, სისხლის აღების წესი გადმონაშთის სახით არსებობას ინარჩუნებდა ყველა საზოგადოებრივ ფორმაციაში. პირველ რიგში ეს ეხება მთიანეთს, განსაკუთრებით კი ხევსურეთს, სადაც სისხლის აღების წესს ყველა დამკვირვებელი მოქმედ ჩვეულებად აღწერდა. ფიქსირებულია მკვლელობისა და შურისძიების ფაქტებიც, მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ ხევსურები სახელმწიფო კანონით სარგებლობის დიდ სურვილს არ იჩენდნენ და საკონფლიქტო მდგომარეობის მოწესრიგებისათვის ადგილობრივ ბჭეებს მიმართავდნენ. ბჭეთა შერჩევის პრინციპზე, ბჭობის ხასიათსა და პროცესზე უმჯობესია დავიფოქოთ თვით ალ. ყაზბეგი:

„საზოგადოდ ხევსურეთში ყოველს დავას არიგებენ ბჭეები, რომელთაც თითონ მოდავეები ირჩევენ. ბჭეებად უფრო დარბაისელ მოხუცებულებს აყენებენ, რომელთაც ხალხში პატივისცემა და სახელი მოუპოვებიათ. მათი გადაწყვეტილება აღარ გადაბრუნდება და დამნაშავე ყოვლის უარის უთქმელად ასრულებს მას. ამის გამო ხევსურეთში აღმასრულებელი უფლება (ადმინისტრაცია) თითქმის არ არის საჭირო: უმისოდაც საქმეები უფრო ჩქარა და უფრო სამართლიანად თავდება. გასაშტერებელია სიმტკიცე და პატიოსნება ხევსურების ბჭობის დროს და ხშირად გონივრული მოაზრება. იმ ბრწყინვალე გაუნათლებელს და ველურს ხალხს, როგორც იმათ ჩვენ ვეძახით, არ ეჭირვებათ გადაწყვეტილების შესასრულებლად არც ბრწყინვალე მორთულობა, ათასის კაბალისტკურის ნიშნებით და არც მბჭყვინავ ტანისამოსიანი მსაჯულები. ხევსურეთში საჭირო არ არის არც ქაღალდი, არც ნოტარიუსები, არც ბეჭედი. ხევსური სესხულობს, აძლევს „იალუხად“ (სარგებლით) ფულს, ჰყიდის. ყიდულობს უქაღალდოდ ხშირად მარტო ერთის მოწმის თანდასწრებით. ამ მოწმის მოვალეობა არის, საშვილიშვილოდ გადასცეს, რისაც მოწმე ყოფილა და შვილნიც მოვალენი არიან უმოწმონ, როდესაც კი საჭიროება მოითხოვს. საზოგადოდ ყველა დამნაშავეს შეუძლიან თავისი დანაშაული გადაიხადოს საქონლით, რამდენიმე ძროხით, რომელიც უწინ ფასობდა თითო 5 მან. და ეხლა კი 12 მანეთამდე ფასობს. რასაკვირველია, ფულითაც, იარაღითაც და სხვა საქონლითაც შეიძლება გადაიხადოს დამნაშავემ გადასახადი“⁸⁶.

ადათობრივი სამართლისა და ბჭობის ფუნქციონირება იმას როდი ნიშნავს, რომ ხევსურეთი სახელმწიფო ხელისუფლების კანონებსა

⁸⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 69.



და კონტროლს არ ექვემდებარებოდა. ჯერ საქართველოს სამეფო სენატის უფლების, ხოლო რუსეთთან შეერთების შემდეგ ახალი ადმინისტრაციული მმართველობისადმი მორჩილება საქართველოს ყველა სხვა კუთხესთან ერთად ხევისურეთსაც ევალებოდა. ეს ნათლად ჩანს მრავალ დოკუმენტში ასახული ვითარებიდან. ამაზე მიუთითებს გ. რადეც, რომელიც გვაცნობს დამნაშავე ხევისურის სახელმწიფო კანონით დასჯის პირობებს, მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად უნდა ითქვას, რომ შესაძლებლობის კვალობაზე ხევისურები მაქსიმალურად იყენებდნენ ადათობრივ სამართალს, ხოლო ამ უკანასკნელს საკმაოდ დიდი ასპარეზი გააჩნდა იმის გამო, რომ ხევისურთა ყოფისათვის დამახასიათებელი იყო არქაული ყოფის გადმონაშთების არსებობა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ტრადიციული ნორმების შემონახულობა.

სახელმწიფო კანონის გვერდით ადათობრივი სამართლის პრაქტიკაში მოქმედება ითვალისწინებდა დანაშაულის შეფასებას და მის საფუძველზე სასჯელის განსაზღვრას. ამასთან დაკავშირებით ალ. ყაზბეგი საკმაოდ მკაცრად აკრიტიკებს გ. რადეს ნაშრომში შემჩნეულ წინააღმდეგობრივსა და რეალური ვითარებისათვის შეუსაბამო ზოგიერთ შეხედულებას, ხოლო თავის მხრივ გვაცნობს მკვლელობისა და ქურდობის შემთხვევაში გამოყენებულ სასჯელებს. მისი ცნობით, ქურდი მოპარულს ერთი შეიდან იხდიდა და გადაწყვეტილების აღსრულება ორი თავდების პასუხისმგებლობით ხდებოდა⁸⁷. რაც შეეხება სისხლიან კონფლიქტს (მკვლელობას, დაჭრას), ამის შესახებ ალ. ყაზბეგი წერს: „კაცის კვლისთვის ხევისურებს ახდევინებენ 70 ძროხამდე. დაჭრისათვის — შემდეგის ანგარიშით: თუ საჩენს ალაგს არის კაცი დაჭრილი, ჭრილობაზედ ერთს ქერს სიგრძეზედ დაადებენ, მეორესაც სიგანეზედ და რამდენიც ამგვარად დაეტევა, იმდენს ძროხას ახდევინებენ დამჭრელს. თუ უჩენს ალაგას და არა საშიშოს — მხოლოდ ნახევარს ახდევინებენ. ტყვიისაგან ჭრილობისათვის კი გადასახადს ბჭეები ნიშნავენ“⁸⁸.

ჩვეულებით სამართალს ხევისურეთში რჩული ეწოდება, რაც ნიშნავს ბჭობას, განსჯას, სამართალწარმოებას. ალ. ყაზბეგი მის მხოლოდ ზოგიერთ მხარეს შეეხო, მაგრამ განხილულის მიხედვითაც შეიძლება ითქვას, რომ მან გარკვეული სარგებლობა მოუტანა როგორც საკუთრივ ხალხური სამართლის, ისე საერთოდ სოციალურ ურთიერთობათა კვლევას.

⁸⁷ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 71.

⁸⁸ იქვე, გვ. 69.

აღ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიულ ნარკვევში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სულიერი კულტურის საკითხებს. მწერალი ეხება მიცვალებულის გლოვისა და დასაფლავების წესებს, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, კულტის მსახურთა ფუნქციებს, დღეობებსა და უქმეებს.

აღ. ყაზბეგის დაკვირვებით, ხევსურეთში ზარით ტირილის წესი სრულდებოდა, რაშიაც ქალები მონაწილეობდნენ. „ტირილს გარდა, თავიანთ მკვდარს იხსენიებენ აგრეთვე „წეკოს“ (მახორკა, მაგარი თამბაქო) გაბოლებით; წეკოთი სავსე ჩიბუხს მოუყიდებენ და ყველა ახლად მოსული სამძიმრის სათქმელად ჩაცუცქდება მკვდრის გვერდით, ბოლს გამოუშვებს და უსაყვედურებს მიცვალებულს ამგვარის მწუხარების მოტანისათვის“⁸⁹. რაც შეეხება მამაკაცებს, ტირილის რიტუალში მხოლოდ ხანდაზმულ ქირისუფალთა დუმილით დგომა იყო საეალღებულო: „დამარხვამდის ქირისუფალ მოხუცებულ ვაჟკაცებს ყავარჩნები (ჯოხნები) უჭირავთ ხელში, ქუდები თვალებზედ ჩამოფხატული აქვთ და საყელოები ჩამოწყვეტილი“⁹⁰.

როგორც წესი, ზარით ტირილის დროს ერთი მოსთქვამს და სხვები ბანს აძლევენ. აღ. ყაზბეგი ამ ფაქტს სადავოდ არ მიიჩნევს, მაგრამ არ იზიარებს გ. რადეს ცნობას, თითქოს მომთქმელ დედაკაცს გასამრჯელოს აძლევდნენ. ამასთან დაკავშირებით იგი წერს: „არც ხევსურეთში, არც დანარჩენს მთაში მე არ გამიგონია და არც მინახავს. რომ ვისმე სატირლად ქირაობდნენ და ამგვარ შრომისათვის ფულს აძლევდნენ. მართალია, ზოგან, მაგ. ხევში მიცვალებულს ვაჟკაცს უკუღმა შეკაზმულს ცხენს გააყოლებენ ხოლმე და ცხენზე შემოხვეულს ყანაოზს აძლევენ უკანასკნელ მოტირალს, რომელმაც სამარის პირზედ უკანასკნელი სიტყვა უნდა უთხრას მიცვალებულს, მაგრამ ხევსურეთში ეს ჩვეულებაც არ არის“⁹¹.

დატირების რიტუალის შესრულების შემდგომ ეტაპად აღწერილია მიცვალებულის დამარხვა სუდარად განკუთვნილი „საუკეთესო ტენისამოსით, უკუბოდ, ჭაჭებით (პტყელი ქვა) გაკეთებულს სამარეში, რომელსაც ზეიდგანაც ჭაქსა ხურავენ და დანარჩენს მიწით ავსებენ“⁹².

⁸⁹ აღ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 61.

⁹⁰ იქვე.

⁹¹ იქვე.

⁹² იქვე, გვ. 61—62.



აღ. ყაზბეგისათვის ცნობილი იყო, რომ ზევსურეთის მეზობელ კუთხეებშიც კუბო იშვიათად გამოიყენებოდა და საფლავად ქაჯით (ფიქალით) ქვაყუთებს აკეთებდნენ. მისი შეხედულებით, ასეთი ტიპის საფლავები უძველესი დროიდან ჩანს შემოღებული. ამის დასამტკიცებლად იმოწმებს არქეოლოგიურ მონაცემებსაც, მაგრამ ამასთან ერთად ითვალისწინებს ზევსურეთში, ზევში და სხვა კუთხეებში მიწისზედა სამარეების ანუ აკლდამების არსებობის ფაქტს. ასეთ ვითარებაში მწერალი გადაწყვეტით ვერაფერს ამბობს იმის თაობაზე, თუ მისთვის რომელი მათგანი იყო ადგილობრივი წარმოშობისა და, ამდენად, ტიპური. ამისი გადაწყვეტა მას არც მოეთხოვებოდა. მწერალს ისიც დამსახურებულად უნდა ჩავუთვალოთ, რომ მან ზევსურეთში არსებული სამარეების ტიპები დააფიქსირა და არქეოლოგიური მონაპოვრების გამოყენების საფუძველზე სავარაუდო მოსაზრებები წამოაყენა.

აღ. ყაზბეგის დაკვირვებით, მიცვალებულის გლოვის დროს სავალდებულოდ ითვლებოდა დადგენილი წესების შესრულება. ჭირისუფალ მამაკაცებს წვერის მოშვება ევალებოდათ, ხოლო ქალებს, არა უმეტეს ერთი წლის ვადით, მარხულობა, ე. ი. ხორცის უჭმელობა. რაც შეეხება მეზობლებს, ისინი სოფელში ან მის გარშემო თოფს გაისროდნენ მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც მგლოვიარე ოჯახი თოფის სასროლად „შესანდობარს“, ე. ი. ნიშანს დააყენებდა. ამ წესის შესრულებაში მონაწილეობდნენ ნათესავები და მეზობლები, ისევე, როგორც სამგლოვიარო რიტუალის დასასრულს გამართულ დოღში.

აღ. ყაზბეგი მიმზიდველად აღწერს ამ შესანიშნავ სპორტულ ასპარეზობას, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ცხენოსანთა არაჩვეულებრივი სიმარჯვე და მხედრული ოსტატობა. ეს იყო მხედართა შეჯიბრი გამარჯვებულთა დასაჩუქრების პირობით, რითაც მიცვალებულისადმი პატივისცემასაც გამოხატავდნენ და ღირსეულ ცხენოსანსაც სიჩაუქეს უფასებდნენ. საამისოდ გათვალისწინებული საჩუქრები საკმაოდ დიდი ღირებულებისა იყო, რაც მძიმედ აწევბოდი ოჯახის ეკონომიკას, მაგრამ ოჯახს კიდევ უფრო დიდ სიძნელებებს უქმნიდა წირვაში გაღებული ხარჯები. აღ. ყაზბეგისათვის ცნობილი იყო, რომ მიცვალებულის დასაფლავების დროს ჭირისუფალი უნდა გამასპინძლებოდა როგორც თავის ნათესავებს და მეზობლებს, ისე სხვაგნინდან მოსულთაც. ამას მოჰყვებოდა კიდევ რამდენიმე სუფრა, რაც წლისთავზე მოწყობილი წირვითა და დოლით თავდებოდა. სწორედ ეს პქონდა მხედველობაში მწერალს, როდესაც წერდა: „ყოველს მთის ხალხს აქვს ერთი რიგი ხარჯი, რომელიც მძიმე ტვირთად აწევს კისერზედ და ეს ტვირთი არის „წირვები“, გამართული მიცვალებუ-

ლის მოსახსენებლად. კარგად არის ნაგრძნობი ხალხისაგან ამგვარი ხარკების მანებელი, გამაღარიბებელი მოქმედება და ბევრს ადგილს ეცადნენ მათს ამოკვეთას ან შემსუბუქებას, მაგრამ იმისთანა ჩვეულების ღალატი და ერთბაშად შეცვლა, რომელსაც ხალხში ფესვები საუკუნოებით გაუდგამს, ადვილი არ არის⁹³.

მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებით ხარკების შესახებ აქ გამოთქმული მოსაზრება ხალხის ცხოვრების ინტერესებს გამოხატავდა, რაც ცნობილია ალ. ყაზბეგის სხვა ნარკვევებიდანაც. მწერალი სხვა ქართველ მოღვაწეებთან ერთად ებრძოდა დრომოქმულ ჩვეულებებს და გარკვეულ შედეგებსაც აღწევდა. ქართველ მთიელთა მიერ მიღებული არაერთი გადაწყვეტილება, რაც გამოქვეყნდა „ივერიაში“, „დროებაში“ თუ „სასოფლო გაზეთში“, მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებული ზედმეტი ხარკების შემცირებასაც ეხება. ის, რაც ალ. ყაზბეგს აწუხებდა, ჩვენი ეპოქის სატივიარიცაა. მწერალი ისეთი მოვლენების წინააღმდეგ იბრძოდა, რასაც დღეს დრომოქმულსა და ნეგატიურს ვუწოდებთ. ამდენად, მის ნაფიქრალს გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება დღევანდელ ვითარებაშიც, ვინაიდან ანალოგიური პრობლემები ჯერაც ბოლომდე მოგვარებული არ არის.

ყოფითი მოვლენების დიფერენცირებული შეფასებისათვის ასეთივე მნიშვნელობა აქვს ალ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიულ დაკვირვებებს ზევსურთა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესახებაც. მისი შეხედულებით, ზევსურთა სულიერი კულტურისათვის დამახასიათებელი იყო რელიგიური სინკრეტიზმი. ამგვარი ვითარების მიუხედავად მწერალი თვლის ქამთა მსვლელობაში მომხდარ ცვლილებებს რელიგიურ მიმდინარეობათა სფეროში. მისი აზრით, „ზევსურები ძველად განვე მართლმადიდებელი ქრისტიანები ყოფილან, როგორც იმათი მომიჯნავე ქისტები, მაგრამ ქამთავითარებისაგან ქისტებში შემოსულა მაჰადიანის სარწმუნოება და ზევსურეთშიც შერყეულა რაოდენადმე ძველი რჯული“⁹⁴. ალ. ყაზბეგი იმასაც აღნიშნავს, რომ „ხალხში არის დარჩენილი ზოგიერთი ჩვეულება კერპთაყვანისმცემლობისა“, იგი აქვე ზედავს ებრაულ წესებს ზოგიერთ სოფელში შაბათის დღესასწაულის სახით, აგრეთვე მაჰმადიანურ ჩვეულებად მიაჩნია პარასკევის დღესასწაული და ღორის ზორცის უქმელობა⁹⁵. მისივე შეხედულებით, ძველი რჯულის შერყევის შედეგად ნაკურთხი მღვდლების ადგილი ადგილობრივმა ხუცეებმა დაიკავეს, რომლებიც სათანადოდ არ იცნობდნენ საღვთო წერილს, ხოლო არაკვალიფიციური ქადა-

93 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 60—61.

94 იქვე, გვ. 63.

95 იქვე.

გების შედეგად ხევსურთა სულიერ ცხოვრებაში ფეხი მოიკიდა სახის რწმენა-წარმოდგენებმა.

არსებულ ვითარებაზე დაკვირვებისას ალ. ყაზბეგი ითვალისწინებდა იმ გარემოებას, რომ ხევსურეთსა და მის მეზობელ ჩრდილო კავკასიის კუთხეებშიც ქრისტიანობა თავისი არსებობის მრავალ საუკუნეს ითვლიდა. მისთვის ისიც ცნობილი უნდა ყოფილიყო, რომ საქართველოში სახელმწიფო რელიგიად არსებობის განმავლობაში ქრისტიანობას ყველგან თანაბარ დონეზე არ აღიარებდნენ. მისი გავრცელება მიმდინარეობდა მრავალი წინააღმდეგობის გადალახვის გზით. ამ მხრივ მას განსაკუთრებით დიდი დაბრკოლებები ხდებოდა საქართველოს მთიანეთში, რაც რელიეფური სიცხადით ჩანს სხვადასხვა ეპოქის წერილობითი წყაროებიდან. ამ წყაროების განხილვა ამჟამად შორს წაგვიყვანდა. მათი დამოწმების გარეშეც მოულოდნელად არ უნდა მოგვეჩვენოს იმის თქმა, რომ სოციალურად სუსტად დიდფერენცირებული მთის საზოგადოება აშკარად დაუპირისპირდა ქრისტიანულ რელიგიას, როგორც კლასობრივი საზოგადოების იდეოლოგიას. ქრისტიანობამდელ საქართველოში კი არსებობდა წარმართული რელიგია, რომლის ფუნქციონირება შეესაბამებოდა არსებული სოციალური მდგომარეობის შენარჩუნების ინტერესებს. საქართველოს სახელმწიფო ხელისუფლებამ ძალთა ზემოქმედებით თავისი გაიტანა და მთის მოსახლეობას ქრისტიანობა სავალდებულო რელიგიად დაუწესა. აღნიშნული ვითარების მიუხედავად, სოციალურად სუსტად დიდფერენცირებული საზოგადოების სულიერი ცხოვრება არსებითად დაკავშირებული იყო წინაქრისტიანული კულტებისა და რწმენა-წარმოდგენების სისტემასთან. ბრძოლა ძველსა და ახალ რელიგიურ მოძღვრებათა შორის თვით XIX საუკუნეშიც გრძელდებოდა. ამას საკუთარი თვალთა ხედავდა ალ. ყაზბეგი, რომელიც ქრისტიანობის გამავრცელებელი საზოგადოების დამსახურებად მიიჩნევდა მთიანეთში მღვდლების განწესებას, ხალხში ქრისტიანული რწმენის განმტკიცებას და სხვა რჯულის დანაშაულების აღმოფხვრისათვის მეცადინეობას.

როგორც ჩანს, არ უნდა გამოვრიცხოთ ხევსურეთში ზოგი ისეთი წესის გავრცელების შესაძლებლობა, რომელიც უფრო სხვა რელიგიას უახლოვდებოდა, ვიდრე ქრისტიანობას, მაგრამ როდესაც სხვადასხვა ხასიათის რწმენა-წარმოდგენათა შერევაზე ვლაპარაკობთ და რელიგიური სიკრეტიზმის არსებობას ვაღიარებთ, პირველ რიგში მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ძველი და ახალი იდეოლოგიის ბრძოლის შედეგები. ხევსურეთში და საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებში რელიგიური სინკრეტიზმის არსებობა განაპირობა არა იმ-

დენად მაჰმადიანური ან იუდეური სარწმუნოების შემოჭრამ, არამედ პირველ რიგში წარმართული და ქრისტიანული კულტების შერწყმამ. ეს პროცესი დამახასიათებელი იყო როგორც ქართველი, ისე ჩრდილოკავკასიელი მთიელების ცხოვრებისათვის. წარმართი მთიელების გაქრისტიანებამ მათ ყოფაში ვერ აღმოფხვრა ადრინდელი კულტები და რწმენები. როგორც გაქრისტიანებული ქართველი მთიელები, ისე თავის დროისათვის გაქრისტიანებული, ხოლო შემდეგ კი გამაჰმადიანებული ჩრდილოკავკასიელი ხალხები ერთიმეორესთან ახლოს იდგნენ პირველ რიგში ადრინდელი და ორივესათვის საერთო რწმენა-წარმოდგენებით. ეს იყო შათი მსოფლმხედველობისა და რიტუალების მსგავსების საფუძველი. თვით ის გარემოებაც, რომ ალ. ყაზბეგმა ხუცესი წარმოიდგინა მღვდლის შემცველად, ქრისტიანული რელიგიის შერყევის საბუთად არ გამოდგება. ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ ხევსურეთში ძლიერად იყო შენარჩუნებული წარმართული რელიგიის გადმონაშთები. ხუცესი მღვდლის შემცველი კი არ იყო, არამედ პირიქით, ხუცესი ემსახურებოდა მთიელთა ტრადიციულ სულიერ ცხოვრებას, რომელსაც მღვდლით ცვლიან სწორედ იმიტომ, რომ მათში ქრისტიანობა განამტკიცონ.

კულტის მსახურთა იერარქიაში ალ. ყაზბეგი ხუცესებთან ერთად ასახელებს დეკანოზებს, „რომელთა მოვალეობაც არის დროშებისა და ხატების გასვენება, იმათ საუნჯის შენახვა და დამალვა ისეთს ადგილებში, სადაც სხვისი ხელი და თვალი ვერ მისწვდება, ხატობაში ზალხის „დამწყალობება“ (დალოცვა)“⁹⁶. ალ. ყაზბეგი აღწერს აგრეთვე დეკანოზის არჩევის, ქადაგად დაცემის წესებს და მასთან დაკავშირულ რწმენა-წარმოდგენებს, რითაც რეალურად წარმოგვი-სახავს ხალხური ჩვეულებისა და ცრუმორწმუნეობის ხასიათს. ქადაგად დაცემის წესი და ამ გზით დეკანოზობის მიღება, რაც ხევსურეთში ალ. ყაზბეგის ეპოქაში მოქმედ ჩვეულებად ითვლებოდა და მის შემდეგაც საკმაოდ დიდხანს ინარჩუნებდა არსებობას, არსებითად განსხვავდება სასულიერო პირად კურთხევის საეკლესიო წესისაგან. საქართველოს მთიანეთში, განსაკუთრებით კი ხევსურეთში, ზალხი ბევრად დიდი გულმოდგინებით ემსახურებოდა თავიანთ ტრადიციულ ჭვარ-სალოცავებს, გაქრისტიანებულ კერპებს, ვიდრე საზღვარგარეთის მიერ დადგმულ ეკლესიებს. ამის შესაბამისად ანაფორაში გამოწყობილ მღვდლებთან შედარებით ბევრად მეტი პოპულარობით სარგებლობდნენ ადგილობრივი კულტის მსახურნი (ხევისბერები, ხუცესები, დეკანოზები). ამდენად, იმის მტკიცება, თი-

⁹⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 64.



თქოს ხევსურეთში „ძველი რჯული“, ე. ი. ქრისტიანობა ადრე უმცირესობაში იყო და დროთა ვითარებაში რამდენადმე შეიწყა, გაუმართლებელია. ქრისტიანობა ხევსურეთში არასოდეს განვითარებულა საქართველოს ბარის დონეზე. ეს რელიგია პრიორიტეტის მოპოვებისათვის წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებსა და მის გადმონაშთებს ებრძოდა, მაგრამ შედეგს მხოლოდ ზედაპირულად აღწევდა. მაშასადამე, ხევსურეთში „ძველი რჯული“ წარმართობა იყო და არა ქრისტიანობა. წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლაში ქრისტიანობამ ბერი რამ მისგან შეითვისა, რის გამო სინკრეტიზმი უნდა დავინახოთ წარმართული კულტების გადმონაშთებისა და ქრისტიანული დოგმების თანაარსებობაში.

რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სისტემაში ალ. ყაზბეგი განიხილავს მკითხაობასაც, რასაც მიეწერებოდა რაიმე საიდუმლოების გამოცნობა. პირველ რიგში იმის გარკვევა, თუ რომელი ხატის მიზეზით შეიქმნა გასაჭირი (უმთავრესად ავადმყოფობა). ამის გამო მკითხაობას მკურნალობის ფუნქციაც მიეწერებოდა. ამასთან დაკავშირებით შექმნილი აზრის წიხაღსდეგ, თითქოს ექიმობა ხევსურეთში სასულიერო პირებს აქვთ დაჩემებული (გ. რადე), ალ. ყაზბეგი განმარტავს: „ხევსურეთში ექიმობს ის, ვინც იცის ექიმობა და ამის მცოდნე შეიძლება ხუცესიც იყოს, დეკანოზიც და ერის კაციც. მართალია, ავადმყოფობას უფრო ხატის მიზეზს აბრალებენ ხოლმე და აკითხვნიებენ, მაგრამ დაპირილობის წამლობა კი ისეთი იცინა, რომ ბევრს ნასწავლს ექიმს გააკვირვებენ თავიანთ გამოცდილებით“⁹⁷.

აზრი იმის შესახებ, რომ ხევსურეთში მკითხაობასთან ერთად ხალხური მკურნალობის პრაქტიკაც არსებობდა, ალ. ყაზბეგის თანამედროვეებთან ერთად მომდენო ეპოქის არაერთმა დამკვირვებელმა შეამჩნია. მრავალი მკვლევარი დაინტერესდა ხალხური დღესასწაულებისა და უქმეების აღწერითაც, რომლებსაც ალ. ყაზბეგი გავრით ეხება, ხოლო ყოველივე ამას აგვირგვინებს სადღესასწაულო ღამისთვის მალალმხატვრული ეთნოგრაფიული აღწერით:

„იმავდ უმშვენიერესს ვერას ნახავს კაცის თვალი, როგორც ერთს ამგვარს დღეობაში ღამის თევას! წარმოიდგინეთ ამაყად მართული მთები, რომელთაც თავები თითქო სიბერისაგან გასთეთრებიათ. ხშირად მთვარე დასცქერის მათ და მის შუქზედ ათასგვარი კლდეები და ქევი წარმოადგენენ სხვადასხვა ერთი მეორეზედ უფრო ფანტაზიურს სურათს. ცოტა ქვეით, მთვარის შუქი ჯერ არ მისდგომია, მშვენივრად გადაჰიმულა მწვანე ყვავილებით შემოსილი ველი. რომელზედაც გაბნეულან თავთავის ბინად მლოცველები და ცეცხლები

⁹⁷ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 67.

გაუჩაღებიათ. კაცები შექურდილნი ჯაჟვ-ჩაჩქანით, ფარ-ხმალით სხვა საომარი იარაღით, ცეცხლის შუქზედ ერთი-ორად უფრო მამაცად მოჩანან. ზოგან ველს გვერდზედ აკრავს მშვენიერი უდაბნო ტყე. მის ფოთლების შრიალს ხმას აძლევს წყაროების ჩუხჩუხი და ჩანჩქერის ხმა, რომელიც მალღის მთიდან გადმოჩუხჩუხებს.

აქა-იქა ხედავთ მეფანდურებს, რომელნიც ლექსებით ქებას შეასხმენ რომელიმე გმირის ვაჟკაცობას, და ლუღით ან არაყით მოიხსენებენ იმის წარსულს ცხოვრებას. შორს ბილიკზედ ცხენს მოაჭენებს დაგვიანებული ხევსური, რომელიც დაიმედებია თავის ფეხ-მაგარ ცხენსა და ყურადღებას არ აქცევს არც ქვებს, არც ზრამებს, არც გადასაყარდნებს. თითქოს იმას დიდი ხანია თავზედ ხელი აუღია და ორივე ერთი გამხდარა იმისათვის, დღეს მოკვდება, თუ ხე-ლაო...“⁹⁸.

გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ესოდენ წარმატ-ცი ეთნოგრაფიული ეტიუდის შექმნა მხოლოდ მხატვრული სიტყვის ისეთ დიდოსტატს შეეძლო, როგორიც ალ. ყაზბეგი იყო. ეს თითქოს სცილდება ეთნოგრაფიული ნარკვევის შოთხოვნილებებს; დიდმა მწერალმა ცდუნებას მაინც ვერ გაუძლო და ეთნოგრაფიული მიმო-ხილვა მხატვრულად გაფორმებული სურათით დაამშვენა. ანალოგი-ური ვითარება შეინიშნება სხვა ნარკვევებისა და წერილების მაგალი-თზედაც. ბევრი მისი წერილი პირველ რიგში მხატვრული ქმნილებაა. ეთნოგრაფიულსა და ეპისტოლარულ მემკვიდრეობაში ზოგი ისეთი ადგილი გვხვდება, რომელიც მხატვრული გემოვნებითა და დონით მის საუკეთესო თხზულებებს არ ჩამოუვარდება. ყველა ქანრის ნაწარ-მოები დიდი მხატვრის ხელითაა შექმნილი. სამწუხაროდ, როდესაც ზოგიერთი მკვლევარი მხატვრული ღირსების მოტივით მწერლის მემ-კვიდრეობას შუაზე ზღეჩდა და მისთვის მხოლოდ „მდარე“ ნაწარ-მოებებს იმეტებდა, სწორედ რომ მხატვრული ერთიანობის ფაქტორს არ ითვალისწინებდა.

*
* *

წარმოდგენილი მიმოხილვის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ალ. ყაზბეგმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ხევსურეთის ეთ-ნოგრაფიული შესწავლის საქმეში. შეუძლებელია იკვლევდე ხევსუ-რთა ყოფას და გვერდი აუარო ალ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიულ ნარ-კვევს, მის შენიშვნებსა და ნაფიქრალს. მასთან ერთად მთიელთა ყო-

⁹⁸ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 67.

ფისა და ტრადიციების შესწავლაზე ბევრს ზრუნავდნენ მისივე ჯგუფის მოღვაწენი. საკუთრივ ხევსურეთის შესახებ 1884-1887 წლებში „დროებასა“ და „ივერიაში“ გამოქვეყნდა ნიკო ხიზანაშვილის ნარკვევები ზოგადი სათაურით — „ეთნოგრაფიული წერილები“, რაც დღემდე საუკეთესო ეთნოგრაფიულ ნაშრომად ითვლება. დაახლოებით ამავე დროიდან დაიწყო შესანიშნავი წერილების გამოქვეყნება ვაჟა-ფშაველამ (ხევსურები — 1886 წ., ხევსურული ქორწილი — 1889 წ., ხევსურეთი — 1891 წ., ხევსურიც შეინძრა — 1907 წ., ხევსურის თავი — 1910 წ.). XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ხევსურეთის შესწავლის საქმეში გარკვეული წვლილი შეიტანეს რუსმა მეცნიერებმაც (მ. კოვალევსკი, ნ. ხუდადოვი და სხვ.), ხოლო საბჭოთა პერიოდში ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ კვლევას არაერთი ნაშრომი მიუძღვნეს ქართველმა მეცნიერებმა და მოღვაწეებმა (ა. შანიძე, ა. ყამარაული, გ. თედორაძე, ს. მაკალათია, გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე, რ. ხარაძე, ლ. ბოჭორიშვილი, თ. ოჩიაური, გ. ჯალაბაძე, ვ. ელაშვილი, ა. ჭინჭარაული, მ. კანდელაკი, დ. გიორგაძე, მ. მაკალათია, ლ. ბედუქიძე, ც. ბეზარაშვილი, ლ. მელიქიშვილი...). XIX-XX საუკუნეების სწავლულთა შორის, რომლებიც ხევსურეთისა და ხევსურების შესახებ წერდნენ, ალ. ყაზბეგმა საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა.

II. მოხეხილთა სოფლები და საოჯახო ტრადიციები

ალ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიული დოკუმენტების ობიექტი პირველ რიგში ხევი იყო, სადაც ის დაიბადა და აღიზარდა, სადაც გაატარა თავისი ხანმოკლე ცხოვრების უმეტესი დრო. მოხევეებთან მეზობლობა, მეგობრობა და მათთან ერთად შრომა-საქმიანობა ყველა პირობას ქმნიდა იმისათვის, რომ იგი საფუძვლიანად გასცნობოდა მათ ყოფა-ცხოვრებას და მამაბაბურ წეს-ჩვეულებებს. ასეთი პირობების შექმნა თვით ალ. ყაზბეგის შემოქმედებითი მიზანდასახულობით იყო ნაკარნახევი, რაზედაც ნათლად მეტყველებენ მისი სტრიქონები: „გარდა დრამატულის შრომისა, მთელი ჩემი ცხოვრება გავატარე ხალხში, სადაც შევისწავლე მათი ცხოვრება, ვმუშაობდი მათთან ერთად. სრულიად დაუუახლოვდი და გავიცან მათი მდგომარეობა, დამოკიდებულება მეზობელს ხალხთან, ზნეობა, ჩვეულება და ცხოვრება. ამ საზადისით ბევრი არავინ იყო ჩვენს ლიტერატურაში და მე შემეძლო საკმარისი მასალა მიმეცა საქართველოს ჩვეულებათა და კანონმდებულებისა, რომელიც მთაში ყველაზედ უფრო კარგად დარჩენილა. საკმარისია ვსთქვა, რომ მწყემსობაში, არა ბატონობით, არამედ ნამ-

დვილს მუშა მწყემსობაში, სრულის მისის მნიშვნელობით და ზეგავლენა-ცხოვრებით, შვიდი წელიწადი გავატარე“¹.

უშუალო დაკვირვების საფუძველზე შექმნილი ნაწერებიდან ყველაზე უფრო ვრცელსა და შინაარსიან ნარკვევს წარმოადგენს „მოხევეები და იმათი ცხოვრება“, რომელიც მისმა ავტორმა 1880 წელს „დროებაში“ რამდენიმე ნაწილად დაბეჭდა. მოხევეებისა და მათი მეზობელი მთიელებისადმი მიძღვნილი ნაწერების სერიას მიეკუთვნება დაუმთავრებელი შრომის ნაწყვეტი (I. ჩვეულება და ცხოვრება მოხევეებში, თანაშეერთებით მომიჯნავე ხალხისა და ამათი ერთმანეთში მოძრაობა; II. მოგზაურობა მოხევეებში და სხვა მთის ხალხთა შუა; III. სასოფლო გაზეთისათვის), რომლებიც პირველად ალ. ყაზბეგის თხზულებათა მეხუთე ტომში დაიბეჭდა². ზევისა და მთიულეთის სამეურნეო ყოფის საყურადღებო საკითხებს აშუქებს მწერალი 1882 წ. „დროებაში“ გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ წერილში — „მოხევეების და მთიულების მდგომარეობა მომავალში“. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ასევე დიდი ინტერესის შემცველია ალ. ყაზბეგის კერძო მიმოწერა („წერილი გამზრდელისადმი“, „უძღვნი მეცხვარეს სვიმონა ჩეკიაშვილს ნამეცხვარალი ავტორი“, „წერილი იონა მეუნარგიასადმი“, „წერილი ალ. ხახანაშვილისადმი“) და ავტობიოგრაფიული ხასიათის ნაწერები. როგორც ზემოთ დავინახეთ, ეთნოგრაფიული წერილების სერიიდან ასევე საყურადღებოა ნარკვევი ზევსურეთის შესახებ. ნარკვევების ჩამოთვლაც კი გვარწმუნებს, რომ ალ. ყაზბეგი მრავალი საკითხითა და კუთხით იყო დაინტერესებული, მაგრამ განსაკუთრებით ვრცლად მიმოიხილავდა მოხევეთა ყოფაცხოვრებას. თვით ზევის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული დაკვირვებიდან, რომლის ყოველმხრივი შეფასება ვრცელსა და დასაბუთებულ მსჯელობას მოითხოვს, ამჯერად შემოვიფარგლებით ზოგიერთი საკითხის განხილვით.

*

*

*

ალ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიული თემატიკიდან ერთ-ერთ მთავარ საკითხად წარმოგვიდგება საოჯახო ყოფა, რომლის მეცნიერულ შესწავლას თავის დროზე მეთოდოლოგიური საფუძველი მოუშადა მარქსიზმის კლასიკოსებმა, ხოლო საბჭოთა ეთნოგრაფიის აქტუალურ პრობლემათა სერიაში მის კვლევას სერიოზული მნიშვნელობა ენი-

¹ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 187.

² იქვე, გვ. 505—509.



შემა უძველესი საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების ნიშნობების დადგენისათვის. ოჯახის ისტორიის კვლევაში დიდ როლს ასრულებს სწორად ფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალა, როგორცავე წარმოადგენს ალ. ყაზბეგის მიერ გამოშუქებული ფაქტობრივი მონაცემები მოხვევთა საოჯახო ყოფის თუ რიგი სხვა საკითხების შესახებ. მწერალმა დამატებითი საბუთებით ცხადყო, რომ მის მიერ მასალის ფიქსაციის პერიოდში ხევში ჯერ კიდევ არსებობდა დიდი ოჯახი (საოჯახო თემის გადმონაშთური სახეობა), რომლის ძირითადი კომპონენტები იყო: რამდენიმე თაობის ერთად ცხოვრება და მრავალსულიანობა, ქონების საერთო-საოჯახო საკუთრება და მოხმარება, კოლექტიური შრომის ორგანიზაცია და სოლიდარული მმართველობის სისტემა³.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში რამდენიმე თაობის ერთ ჭერ-ქვეშ ცხოვრების წესს ხევში პირველად ყურადღება მიქცია ალ. ყაზბეგმა და მან, როგორც მოვლენათა უშუალო დამკვირვებელმა, 1880 წელს გამოქვეყნებულ ნარკვევში („მოხვევები და იმათი ცხოვრება“) მიუთითა: „საზოგადოდ, ძმები ძნელად ეყრებიან ერთმანეთს და თუ დედ-მამა ცოცხალი ჰყავსთ, მაშინ ხომ სულ შეუძლებელია იმათი გაყრა“. აქვე აღნიშნა, რომ „ისინი ცხოვრობენ ბევრჯერ ოცს სულ ჯალაბადინ“⁴, ხოლო 1881 წელს გ. რადეს ნაშრომის შესახებ გამოქვეყნებულ მიმოხილვაში მწერალმა ხევი საქართველოს მთიანეთის იმ თემთა რიცხვს მიაკუთვნა, სადაც ერთ ოჯახში რამდენიმე წყვილი ცოლ-ქმარია, „ბევრჯერ მესამე თაობაც არ იყრება და ერთად ცხოვრობენ“⁵. ალ. ყაზბეგი კიდევ ერთხელ დაუბრუნდა ამ საკითხს და მოხვევების ყოფის გაცნობით დაინტერესებულ ალ. ხახანაშვილს 1887 წელს მოსკოვში წერილობით აღწყა: „მთაში ძმები იშვიათად გაიყრებიან ხოლმე. ზოგი კომლეულობა, როგორც მაგალითად, ს. სტეფანწმინდაში — ქელაშვილი 55-ს სულ შეადგენს“⁶.

ალ. ყაზბეგის დაკვირვებათა მიხედვით გამოკვეთილად ჩანს, რომ ხევში ოჯახის ძირითად საარსებო საშუალებას წარმოადგენდა მესაქონლეობა და მიწათმოქმედება, ხოლო დამხმარე საქმიანობათა წყებას განეკუთვნებოდა საქართველოს სამხედრო გზაზე მუშაობა, ქირით ტვირთის ზიდვა და მონადირეობა.

როგორც ალ. ყაზბეგი შენიშნავს, ხევის უტყეო და გახრეკილი მთები, წვიმებისაგან ჩამორეცხილი ფერდობები და კლდის ჩამონა-

3 დაწვრილებით იხ. ვალ. ითონიშვილი, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.

4 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 33.

5 იქვე, გვ. 60.

6 იქვე, გვ. 226.

შალით საესე მინდვრები გამოირიცხავდა ხენა-თესვით აქალრი მოსახლეობის დაკმაყოფილების შესაძლებლობას⁷. ერთ-ერთ ლექსშიც ალ. ყაზბეგი თავის ქვეყანას უწოდებს მაღალმთიანსა და ხრიოკს, რომლის „კიდესა ბეჩენი უღელის ხარით ხენიანო“⁸. ნიადაგის სიმწირე მიაჩნდა მწერალს პირად საკუთრებაში სახნავი ადგილების მფლობელობის განმსაზღვრელ პირობადაც, როდესაც ის ალ. სახანაშვილს ატყობინებდა: „საძოვარი, მთა თუ ბარი ეკუთვნოდა საერთოდ ერობას და ვისაც რამდენი საქონელი ეყოლებოდა, შეეძლო თავისუფლად ეძოვებინა (ეხლა ესეც შეიცვალა და ამგვარი საძოვრები დაუსაკუთრა ახალმა დებულებამ ან თვითეთლს პირს, ან თვითეთლს სოფელს და ან თვითეთლს გვარს). საკუთრება უძრავ მამულში მხოლოდ სახნავები ჰქონდა, რადგანაც ქვიანის ადგილის მოკეთება და სახნავად გამოყენება დიდს შრომას და მოვლას ითხოვდა“⁹. ასეთ ვითარებაში მოხვევთა დამხმარე საქმიანობად მწერალს მიაჩნდა ქირაზე სიარულის ვლადიკავკასსა და თბილისს შუა. „რასაკვირველია, ეს სამუშაო, წერს ალ. ყაზბეგი, როგორც ცხოვრებისათვის საშუალება, მოხვევებისათვის დიდი ღვთის წყალობა არის; მაგრამ რომ იცოდეთ რამდენი ხათბალა მოსდევს ამ შრომას, გაშტერებული დარჩებოდით, თუ როგორღა დადიან მოხვევები ქირაზედ და ენერგია დაკარგულნი ყველაფერს თავს არ ანებებენ და არ გადაიკარგებიან საღმე?“¹⁰. ალ. ყაზბეგის დაკვირვებით, ქირაზე მავალი მოხვევების მდგომარეობას ართულებდა მათი შრომის ექსპლოატაცია და გაუთვალისწინებელი ხარჯები. მწერალი დაწვრილებით გვაცნობს მაშინდელ მოხველეთა მიერ ბარგის მზიდავი მოხვევების ძარცვის მრავალნაირ ფორმის, რითაც იგი ეხმაურება კაპიტალისტური ურთიერთობის გარემოში ჩაყარნილი მთიელის მძიმე ყოფის შესახებ ილიას „მგზავრის წერილებში“ დასმულ საკითხს.

გარდა ქირაზე სიარულისა, მოხვევთა დამხმარე საარსებო საშუალებად ალ. ყაზბეგს მიაჩნდა საქართველოს სამხედრო გზაზე მუშაობა. სხვა სახის სამუშაო XIX საუკუნის ხევში მწერალს არ ეგულებოდა. მისი ეს შეხედულება ასახულია ერთ-ერთი ნაწარმოების გმირთა დიალოგში. ძაუგის (ეხლანდელი ქ. ორჯონიკიძე) ბაზარში ბეჭია შეხედება მოხვევის დედააკაცს, რომელიც აქ საავადმყოფოში მრეცხავად დამღვარა. ბეჭიას შეკითხვაზე, თუ რატომ გაბედა ამ სამუშაოში ჩაბმა დედააკაცმა, ეს უკანასკნელი უპასუხებს: „აჰუ, ჩემო

7 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 78.

8 ალ. ყაზბეგი, ტ. III, თბ., 1950, გვ. 29.

9 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 224—225.

10 იქვე, გვ. 8.



ყველა... რაღა საქმეს ვიშოვნოდი? გზაზე სამუშაოდ ვერ დავდგე,
 ბოდი და ცხო საქმე კი ჩვენში არაა...¹¹ აქედან ნათელია, რომ ხევში
 ალ. ყაზბეგი გარესამუშაოებიდან შემოსავლის დამხმარე წყაროდ
 თვლიდა მექიარავენობასა და გზაზე მუშაობას, რომელთაგან ორივე
 მამაკაცის საქმედ იყო მიჩნეული.

ისედაც ცნობილია და ალ. ყაზბეგის ნაწარმოებებიდანაც კარგად
 ჩანს, რომ ხევში მამაკაცთა ფუნქციებში შედიოდა აგრეთვე ისეთი
 უძველესი ტრადიციების მქონე დამხმარე საქმიანობა, როგორიცაა
 მონადირეობა. ამ საქმიანობისადმი მოხევეების დიდი მიდრეკილების
 მაჩვენებელია თვით ის მრავალფეროვანი ჩვეულებები, რომლებსაც
 ალ. ყაზბეგი მისთვის ჩვეული ოსტატობით გვაცნობს თავის შემოქ-
 მედებაში. ადგილობრივი მოსახლეობა იყენებდა ჯიხვის ხორცს,
 ტყავსა და რქას. როგორც ერთ-ერთი ნაწარმოებიდან ჩანს, შემოდ-
 გომაზე ჯიხვის ხორციტ მომარაგება ხევში მიღებულ წესს წარმო-
 ადგენდა. ამიტომ ათქმევინა მწერალმა დედასთან საუბარში თავის
 ერთ-ერთ გმირს ციცკას: „მე მთაში ნადირობ წავალ და ამალამ იქ
 დავრჩები, ხვალ დილით გზას შეუტრამ, ეგების რამდენიმე ნადირი
 მოვკლა.., თორემ სთველი მოვიდა და ჩვენ კი დამარილებული ხორ-
 ცი არა გვაქვს“¹².

ყოველივე ეს გარკვეულ როლს ასრულებდა მოხევეთა ეკონომი-
 კაში მაგრამ მათი ცხოვრების მთავარ წყაროს ალ. ყაზბეგი ხედავდა
 მესაქონლეობაში, განსაკუთრებით მეცხვარეობაში, რომელიც მას
 მეტურნეობის წაყვეან დარგად ესახებოდა. ალ. ყაზბეგი თავის მხატვ-
 რულ ნაწერებში სათანადო ადგილს უთმობს მეცხვარეთა ცხოვრებისა
 და მეცხვარეობის აღწერას, რომელთა ამ თვალსაზრისით განხილვა
 ამჟამად შორს წავიყვანდა. მეცხვარეობის ზრდა-განვითარებაზე მი-
 გვითითებს აგრეთვე მისი „ნამწყემსარის მოგონებანი“, რომელშიც
 ავტორი დაწვრილებით გვაცნობს მეცხვარეობის ორგანიზაციას, მისი
 მთა-ბარობის მარშრუტებს, ყველა არსებულ სიძნელესა და მეცხვა-
 რეობის სასაქონლო მნიშვნელობას. სომეხი ვაჭრების სიარული ხევში
 მატყლის შესაძენად და თვით უცხოელების ამ მიზნით აქ მოსვლა,
 რომლებსაც მწყემსად მყოფი მწერალი ფრაგენტულად გამოვლავლავს,
 მანიშნებელია იმისა, რომ კაპიტალიზმის განვითარების პირობებში
 მეცხვარეობიდან მიღებულ ნედლეულზე მოთხოვნილება იზრდებოდა.
 მაშასადამე, მეცხვარეობის მნიშვნელობა თანდათანობით სცილდებო-
 და შინამოთხოვნილების ფარგლებს და ის სავაჭრო-სასაქონლო დარ-
 გად ყალიბდებოდა.

¹¹ ალ. ყაზბეგი, ტ. II, თბ., 1948, გვ. 153.
¹² ალ. ყაზბეგი, ტ. I, თბ., 1948, გვ. 2.

აღლ. ყაზბეგის შეხედულება იმის შესახებ, რომ ხევში იმ დროს
ჭანჭითარებად დარგს მეცხვარეობა წარმოადგენდა, რელიეფური სი-
ცხადით გამოიკვეთა პეტრე უმიკაშვილთან მისი კამათის ფონზე.

1882 წელს პეტრე უმიკაშვილმა გამოაქვეყნა წერილი¹³, რომელ-
შიც ის შეეხო ბაქოს რკინიგზის გახსნასთან დაკავშირებით მთიულე-
ბისა და მოხევების მოსალოდნელ ეკონომიკურ მდგომარეობას. ის
შიშს გამოთქვამდა იმის გამო, რომ მთიელების ცხოვრების პირობები
გაუარესდებოდა, ვინაიდან ამიერიდან ტვირთის ზიდვა რკინიგზით
იწარმოებდა, ხოლო მოხვეებისა და მთიულეზე, რომლებიც ქირაზე
სიარულით ირჩენდნენ თავს, შემოსავლს წყარო მოეკლებოდათ. ვი-
ნაიდან პ. უმიკაშვილს მთაში ცხოვრების სხვა საშუალება არ ეგუ-
ლებოდა, მან უმჯობესად მიიჩნია მოხვეები და მთიულები საცხოვ-
რებლად გადასულრყვნენ ოსმალეთის მონობიდან განთავისუფლებულ
აჭარაში, ანდა დაუფლებოდნენ რაიმე ახალ ხელობას, სახელდობრ
ქვის მთელეობას და კალატოზობას.

პ. უმიკაშვილს საპასუხო წერილით გამოეხმაურა ალ. ყაზბეგი¹⁴,
რომელმაც არ გაიზიარა პ. უმიკაშვილის „მტკიცება“ მთიელთა ეკონო-
მიური მდგომარეობის გაუმჯობესების შესახებ. ალ. ყაზბეგის შეხე-
დულებით, რაც ემყარებოდა მთიელთა სამეურნეო ყოფის საფუძე-
ლიან ცოდნას, მოხვეებისა და მთიულების ძირითად საარსებო წყა-
როს ქირაზე სიარული კი არ წარმოადგენდა, არამედ მესაქონლეობა,
რომელსაც ჰქონდა ზრდისა და განვითარების პერსპექტივები.

მესაქონლეობის დაწინაურების საფუძველად ალ. ყაზბეგს მიაჩნ-
და მთის საზაფხულო საძოვრები და იმ დროს უკვე ცხვრის გამოსაზამ-
თრებლად გამოყენებული ჩაჩნეთის მიწდვრები. ალ. ყაზბეგი იმასაც
კარგად ხედავდა, რომ მთაში მესაქონლეობის არსებული დონის ერთი
ათად ამალლების შესაძლებლობა არსებობდა, ხოლო ამის დამაბრკო-
ლებელ მიზეზად მას ესახებოდა საძოვრების უთანაბრო განაწილება
სოფლებს შორის და რიგ შემთხვევაში ცალკეული პირების მიერ
მთების დასაკუთრება. პ. უმიკაშვილისადმი საპასუხო წერილში
ალ. ყაზბეგი აღრმავებდა და ავითარებდა იმ შეხედულებას მთიელთა
სამეურნეო-ეკონომიკური პირობების შესახებ, რომელიც მას დასა-
ბუთებული ჰქონდა სამი წლით ადრე გამოქვეყნებულ ნარკვევებში
(„მოხვეები და იმათი ცხოვრება“) და ალ. ხახანაშვილთან მიმოწე-
რაში. ამ საკითხს ალ. ყაზბეგი კიდევ ერთხელ შეეხო თავის ერთ-

¹³ პ. უმიკაშვილი, თერგის ხევი და მთიულეთი, გაზ. „დროება“, 1882, № 270.

¹⁴ ალ. ყაზბეგი, მოხვეებისა და მთიულების მდგომარეობა მომავალში, გაზ. „დროება“, 1883, № № 4, 7.



ერთ დაუმთავრებელ წერილში¹⁵, რომელშიც ისევ, როგორც ზემოთ
განხილულ წერილებში, უმაცოფილებას გამოთქვამდა მესაქონლეო-
ბის არსებული მდგომარეობით და ხალხის კეთილდღეობის ამაღლე-
ბის მიზნით მოითხოვდა მესაქონლეობისათვის ხელსაყრელი პირო-
ბების მაქსიმალურად გამოყენებას, მეურნეობის ამ დარგის შემდგომ
დაწინაურებას.

3. უმიკაშვილთან პაექრობაში ალ. ყაზბეგი მეურნეობის სხვა
დარგს არ შეხებია. მან მიზნად დაისახა მხოლოდ იმის დამტკიცება,
რომ პ. უმიკაშვილი ცდებოდა, როდესაც ის მთიელთა ცხოვრების
ძირითად სახსარს ქირაზე სიარულში ხედავდა, ხოლო მთისთვის
ოდითგანვე დამახასიათებელ მთავარ საქმიანობას ვერ ამჩნევდა. ამი-
ტომ, ალ. ყაზბეგს თავისი სიმართლის დასამტკიცებლად მიუმართავს
ციფრობრივი მონაცემებისთვისაც და როდესაც მან ერთიმეორის სა-
პირისპიროდ განიხილა ქირაზე სიარულით და მეცხვარეობით მიღე-
ბული შემოსავალი და არსებული ხარჯები, იმ დასკვნამდე მივიდა,
რომ მეცხვარეობა იყო რეალური შემოსავლის წყარო, ხოლო ქირაზე
სიარული გლახს ზარალის მეტს არაფერს აძლევდა. ალ. ყაზბეგის
მტკიცებით, „ქირის ზიდვას, გარდა ომიანობის დროისა (იგულისხმე-
ბა რუსეთ-თურქეთის ომი 1877-1878 წწ. — ვ. ი.), როდესაც ფუთი
ქირა სამ მანეთამდე ასულა, თავის დღეში სარგებელი არ მოუტანია
მთის ხალხისთვის და არც ოდესმე მოუტანს, თუ იმ პირობებს თავიდ-
გან ვერ აიცილებენ, რომელშიაც ეხლა დგანან“¹⁶. მწერალს მხედვე-
ლობაში აქვს სხვადასხვა ჯურის მოხელეთა მიერ მთიელთა შეუბრა-
ლებელი ყვლეფა და ხშირ შემთხვევაში მათი ბეგარაზე, გაყვანა ყო-
ველგვარი ანაზღაურების გარეშე, რის შესახებაც წერდა ჯერ კიდევ
„ზემოხსენებულ ნარკვევებში“.

გადმონათვის სახით XIX საუკუნემდე ხევში შემონახული დიდი
ჯაზის სტრუქტურის ერთ-ერთ თავისებურებას წარმოადგენდა მმარ-
თველობის სოლიდარული სისტემა, რაც რელიეფური სიკვანძითაა
გამოკვეთილი ალ. ყაზბეგის შემდეგ ცნობაში: „კაცებზედ უფროსობს
და რიგს აძლევს მამა, ქალებზედ კი დედა. მაგრამ ამ უფროსობაში
თქვენ ნუ გგონიათ, რომ ერთს ვისმე პქონდეს მინიჭებული სრული
ძალა და იმის ქეიფზედ, იმის დესპოტიურს სურვილზედ უნდა იარონ
ყველამ. ყოველ საქმეში უმჯველად და აუცილებლად მთელი სახ-
ლობა შეიყრება, რჩევა აქვს და სანამ ასე რიგად არ გადასწყვეტენ

15 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 511.
16 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 75.

შინაურულათ, საერთო რჩევით, ძროხასაც კი ვერ იყიდიან, არამედ თუ სხვა რომელიმე საქმე დაიჭირონ“¹⁷.

ოჯახის მართვის ასეთსავე წესს შეესაბამებოდა ქალებს შორის შრომის განაწილება და ასაკის მიხედვით უფლება-მოვალეობის განსაზღვრა, რის შესახებაც ალ. ყაზბეგი წერს: „სახლში რიგის მიცემა ან უფროს დედაკაცზედ არის მივარდნილი და ან იმისთანა რძალზედ, რომელმაც თავი გამოიჩინა სახლში რითიმე. საზოგადოთ, ვინც რიგის მიმცემია, იმას ეძახიან დიასახლისს და მას აბარია ყოველისფერი: დაწყებული ფულიდგან, ვიდრე უბრალო ქატომდინ. ესევე დიასახლისი აძლევს განკარგულებას მორიგე რძლებს, რომლებიც რიგ-რიგათ აცხობენ პურს, ეზიდებიან წყალს და სხვა შინაურს საქმეს აკეთებენ. ძნელად შესაძლებელია, რომ დიასახლისის წინააღმდეგობა გასწიოს ვინმემ და თუნდა, რომელიმე რძალმა ეს კიდეც მოიწადინოს მაინც ჯალაბობა ნებას არ მისცემს“¹⁸.

სადიასახლისო საქმიანობასთან ერთად ქალი მოხვეის ოჯახში გარესამუშაოებშიც აქტიურად მონაწილეობდა, რაც შეუნიშნავი არ დარჩენია ალ. ყაზბეგს. მისი დაკვირვებით, ქალი ოჯახში მამაკაცისაგან დამოუკიდებლად უძღვებოდა საქალებო შრომას (წყლის მოტანა, პურის ცხობა, კერვა, დაგვა-დასუფთავება...), მაგრამ „ამის გარეთ, რაც კი სამუშაო არის, ისინი ყველაფერს კაცებთან მუშაობენ და საქმეში მხარს უჭერენ იმათ. მოხვეე დედაკაცი, კაცებთან ერთად, ხნავს, სთესავს, მკის, სთიბამს, ჩამოაქვს ზურგით თივა მთიდგან, ეზიდება ეკალს ზურგითვე და ყველა ამას, თუ არ კაცებზედ უკეთესად, უარესად არ ასრულებენ“¹⁹.

ალ. ყაზბეგს ყურადღება მიუქცევია აგრეთვე საოჯახო ქონებაზე საკუთრების ხასიათისთვის, რაც თავს იჩენდა ოჯახის წევრების განცალკევებისა და ქონების განაწილების მომენტში. არსებული ვითარების შესახებ ალ. ყაზბეგი წერს: „ქალს არავითარი წილი არ ეძლევა მამის სახლიდგან და კაცს რომ ქალის მეტი არა ჰყვანდეს რა, იმისი სარჩო-საბადებელი ისევ შორეულს ნათესავს დარჩება, სანამ ქალსა. ქვრივიც ამავე მდგომარეობაში არის და თუ გასვლა მოიწადინა ქმრის სახლიდგან, ეძლევა მხოლოდ წელიწადში 12 კოდი ქერი, ერთი ურემი შეშა, მარილი 10 გირ. ძროხა უნდა ჰყვანდეს უკვდავთ და ამის მეტი არაფერი“²⁰.

17 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 33.

18 იქვე, გვ. 36—37.

19 იქვე, გვ. 36.

20 იქვე.



განხილული მონაცემების საფუძველზე სრული სიცხადით დასტურდება საოჯახო თემის გადმონაშთური სახეობის შემონახულობა XIX საუკუნის ხევში. ალ. ყაზბეგი პირველი დამკვირვებელია, რომელმაც მოხევეთა საოჯახო ყოფის აღნიშნული თავისებურებანი გამოავლინა და მეცნიერების კუთვნილებად აქცია.

*

*

ხევის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის არანაკლებ საყურადღებოა ალ. ყაზბეგის დაკვირვებები საქორწინო წეს-ჩვეულებათა შესახებ. ყოფის ამ უმნიშვნელოვანეს მოვლენას იგი გვაცნობს როგორც მწერალი და ეთნოგრაფი. მის რომანებსა და მოთხრობებში საქორწინო წეს-ჩვეულებები მხატვრულ ფორმებშია აღწერილი, მაგრამ ეთნოგრაფიული სინამდვილის შეუბღალავად. რაც შეეხება ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს, მასში საქორწინო წეს-ჩვეულებებიც და ყოფის სხვა კომპონენტებიც აღწერილია და კვალიფიცირებულია ეთნოგრაფის თვალთახედვით.

ეთნოგრაფიულ ნარკვევში — „მოხვევები და იმათი ცხოვრება“ — ალ. ყაზბეგი საქორწინო ურთიერთობას განიხილავს მრავალსაფეხურიანი პროცესის სახით, რაც გარიგებით იწყებოდა და ქორწილით მთავრდებოდა. მისი დაკვირვებით, საქორწინებისა და დამოყვრებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა საქორწინო კავშირის დაწყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობებს, რომელთა წყებას განეკუთვნებოდა საქორწინო ასაკი, ქალის შერჩევა და მხარეთა შორის გარიგება. ეს საკმაოდ რთული და ხანგრძლივი პროცესი მწერალს მოკლედ აქვს აღწერილი, საიდანაც ჩანს, თუ როგორ იწყებოდა ქალ-ვაჟის ურთიერთობა, რა უფლებებით სარგებლობდნენ ისინი და რა როლს ასრულებდნენ ამ საქმეში მათი მშობლები თუ ახლობლები. აღნიშნული ვითარების შესახებ ალ. ყაზბეგი წერს: „საზოგადოთ, რაკი ბავში შეიქმნება თხუთმეტის წლისა, ის დაიწყებს ხატობებში სიარულს და იქ თავის ნათესავების შემწეობით ეძებს საცოლეთ ქალს, რომელიც რამწამს შეხვდება და მოეწონება, შეატყობინებს იმ ნათესავსა და ეს კი დედ-მამას, რომლებიც მაშინათვე გაუგზავნიან შუაქაცებს ქალის სახლს. იქ ისინი მოილაპარაკებენ, ეტყვიან და პირველი დედ-მამის პასუხი უეჭველად უარი იქნება, თუნდა დედ-მამას გულითაც უნდოდესთ მთხოვნელზედ ქალის გათხოვება. რამდენიმე ამისთანა მისვლა-მოსვლის შემდეგ, დედ-მამა მისცემენ ნებას და შუაქაცები დაბრუნდებიან გახარებულები. ორი დღის შემ-



დევ წაიყვანენ შუაქაცები დედას, თან წაუღებენ ერთს ბოთლს არას და სამი მანეთიდგან ხუთს მანეთამდე ფულს. ეს გახლავსთ ნინოშვილის სახლობა გაუქმებებს ვახშამს. ამგვარად, მარტონი, შინაურულად ატარებენ დროს და სარძლო „ქალაშავასაც“ შეატყობინებენ იმ ბედნიერებაზედ, რომელიც მოელის. დასდებენ პირობას, თუ როდის შეიძლება ქალის მომზადება და მიცემა, რათა სასიძოს სახლიც მოემზადოს და დაიშლებიან²¹.

როგორც ციტირებული ადგილიდან ჩანს, საქორწინო კავშირის დამყარებაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდნენ მშობლები და ნათესავები. ისიც აშკარად ითქვა, რომ საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაში აქტიურად მონაწილეობდნენ შუაქაცები, რაც გარიგებით ქორწინების ფორმისათვის იყო დამახასიათებელი. მათში ჩარევის შემდეგ მხარეთა შეთანხმება თითქოს მარტივად ხდებოდა, მაგრამ ეს შეიძლება მხოლოდ ერთი შეხედვით მოგვეჩვენოს. სიმარტივე თავს იჩენდა შეთანხმების გაფორმებაში, მცირეოდენი ძღვენ-საჩუქრით დანიშვნის მოწყობის წესში, მხარეთა შეხვედრის უბრალოებაში, რაზედაც წერს ალ. ყაზბეგი, მაგრამ ყოველივე ეს იყო შეთანხმების დამაგვირგვინებელ ეტაპზე. მწერალი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ ბევრი რაოდენ დიდ ყურადღებას აქცევდნენ საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობებს და ამასთან დაკავშირებით რაოდენ დიდი სირთულეები წარმოიქმნებოდა. ალ. ყაზბეგი გვერდს უვლის იმ საყურადღებო გარემოებას, რომ მოყვრობაზე შეთანხმებისათვის განმსაზღვრელ როლს ასრულებდა ქალ-ვაჟის გარიგნობა, ჯანმრთელობა, პირადი ღირსებები (ზნეობა, შრომისმოყვარეობა), გვარჩამომავლობა (თემში მამისა და დედის გვარის ავტორიტეტი), ვაჟის სოფლის სამეურნეო პირობები და ა. შ.²², მაგრამ ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია შემდეგი ვითარებაც. მწერალი თავის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს აქვეყნებდა გაზეთ „დროებაში“, სადაც შეუძლებელი იყო ყველა საკითხის სისრულით წარმოჩენა. ამიტომ, საქორწინო ურთიერთობის იმ ნაწილში, რომელიც გარიგებისა და დანიშვნის ეტაპს მოიცავს, მან გამოყო მხოლოდ ძირითადი მონაცემები, რომელთა მიხედვით გამოჩნდა, რომ მხარეთა შორის მოლაპარაკებით მიღწეული შეთანხმების დამაგვირგვინებელი ეტაპი იყო ქალის დანიშვნა.

ნინოს აღება და პირობის დადება თავისთავად საქორწინების

21 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 37.

22 დაწერილებით იხ. ვალ. იოთონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 22—105.

საიმედო გარანტია იყო, მაგრამ საქმე ამითი არ თავდებოდა. ნიშნობიდან ქორწილამდე კიდევ არაერთი წესი სრულდებოდა, რაც პირველ რიგში მატერიალურ ვალდებულებას გულისხმობდა. ჩვეულებისამებრ, ვალდებულ მხარედ ითვლებოდა სასიძო და მისი ოჯახი, რის შესახებაც ალ. ყაზბეგი წერს: „ქალს გათხოვებაში არამც თუ არა მიაქვს რა მამის სახლიდან, პირიქით, სასიძოს მოაქვს კიდევ ურვადი, რომელიც უწინ ორმოც თუმანამდინაც აღიოდა და ეხლა კი, თემის გადაწყვეტილებით, ხუთს თუმანზედ ჩამოვიდა“²³. მწერალი იქვე სქოლიოში განმარტავს: „ურ ვ ა დ ი არის დანიშნული ფული, რომელიც უნდა გადაიხადოს სასიძომ და მისცეს ქალის სახლს. რადგანაც უწინ ხევში ძალიან ადვილად შეეძლოთ ცოლის თავის დანებება, ამისათვის ამ ურვადს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგანაც ქალის მამის სახლს, ურვადის აღების შემდეგ ნება აღარა ჰქონდა თავისი ქალი არ მიეღოთ და ლუკმა ვისმე ეყვედრებინა. იმან იცოდა, რომ ის თავის მამის სახლში ცხოვრობს, თავის საკუთრებაზედ და არავისთან სახვეწარი არა აქვს. ასევე დაფარული იყო ქვრივი სამშობლოში უბრალოდ ყვედრებისაგან“²⁴.

ალ. ყაზბეგის ცნობა ხევში ურვადის არსებობის შესახებ ექვს არ იწვევს. ყოველ მოხვევს შეუძლია ვითხრაო, რომ ურვადის გადახდა დაქორწინების აუცილებელი პირობათაგანი იყო. ხევში საყოველთაოდ ცნობილი იყო ისიც, რომ საურავში შეიძლებოდა გაეღოთ არა მარტო ფული (ეს უფრო გვიანდელი მოვლენაა), არამედ საქონელი, დგამ-ჭურჭელი, იარაღი, ზოლო ზოგიერთ შემთხვევაში მამულიც (ურვადში მამულის მიცემა შეიძლებოდა მომხდარიყო მაშინ, როდესაც სახნავი მიწის ნაკვეთი საპატარძლოს სოფელში მდებარეობდა და ვაჟის ოჯახისათვის მისი დამუშავება მოუხერხებელი იყო). საურავი ქალის მამის ოჯახის კუთვნილებას წარმოადგენდა, ვინაიდან ურვადის გადახდის წესი დაკავშირებულია სყიდვითი ქორწინების ფორმასთან²⁵. ქორწინების ეს ფორმა კი საქართველოში, ისევე როგორც მსოფლიო სხვადასხვა ხალხებში, საზოგადოებრივი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე არსებობდა. დროთა ვითარებაში ის მოისპო ან შეიცვალა, მაგრამ გადმონაშთის სა-

²³ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 37.

²⁴ იქვე.

²⁵ ხევში ურვადის შესახებ დაწერილებით იხ. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ი ლ ი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, გვ. 202—232.

ნით საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მეტ-ნაკლები სისრულით შემორჩენილი²⁶.

ალ. ყაზბეგის შეხედულებით, ურვადის გადახდის წესი ქალს საიმედო მდგომარეობას უქმნიდა ქმართან დაცილებისა და მამის სახლში დაბრუნების შემთხვევაში. მწერალს მხედველობაში აქვს ქალის მატერიალური უზრუნველყოფის გარანტია მისი გათხოვების დროს მიღებული საურავით.

მწერალს უნდა დავეთანხმოთ, რომ ურვადი ქალის ოჯახს ბარდებოდა, მაგრამ მტკიცება იმისა, რომ „უწინ ხევში ძალიან ადვილად შეეძლოთ ცოლის თავის დანებება“ და ურვადის დიდი მნიშვნელობა მდგომარეობდა ქმრისაგან დაწუნებული ქალისათვის უსაყვედურო ლუკმის მიღებაში, წინააღმდეგობაშია პირველ რიგში მისსავე ნათქვამთან, როდესაც ალექსანდრე ხახანაშვილს მოსკოვში ატყობინებდა: „მოხვედნი თავის დღეში არ ყოფილან მაჰმადიანნი და თავიანთ მოძმე ბარელებთან იყვნენ კერპთაყვანისმცემელნი და მათთან ერთანად მიიღეს ნათელი და ქრისტიანობა. თუმცა ზოგიერთი წესები ქრისტიანობისა სრულიად არა სრულდებოდა ხოლმე. ჯვარის წერა იშვიათი იყო. მხოლოდ ცოლთან გაყრა ქმარს არ შეეძლო თუ არა თემის გადაწყვეტილებით“²⁷.

ბუნებრივია, იქ სადაც ცოლ-ქმრის გაყრის საკითხი თემის კომპეტენციაში შედიოდა და სადაც ოჯახის მთლიანობა საზოგადოების საზრუნავს შეადგენდა, ადვილი საქმე ვერ იქნებოდა ცოლთან განშორება. ეს შორს იდგა მოხვედთა ცხოვრების წესისაგან. როგორც ხალხური ტრადიციის, ისე სამართლის ძეგლების მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ხევში და საერთოდ მთელ საქართველოში ცოლ-ქმრის გაყრა და ოჯახის მთლიანობის მოშლა იშვიათად ხდებოდა. მის დაშვებას ეწინააღმდეგებოდა სახელმწიფო კანონი, ეკლესია და საზოგადოებრივი აზრი. ოჯახის სიმართლის ძველი ტრადიცია სამაგალითოა ჩვენს თანამედროვეობაშიც, მავნე წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში²⁸, როდესაც ოჯახური განხეთქილებანი,

23 არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 82—85; ო. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები თბ., 1956; ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, ტფ., 1928, გვ. 161—163; რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფ., 1939, გვ. 87—98. Ш. Инал-Ипа. Очерки по истории брака и семьи у адыгов, Сухуми, 1954, с. 64—71.

27 ალ. ყაზბეგი, წერილი ალ. ხახანაშვილისადმი, „თხზულებანი“, ტ. V, გვ. 225.

28 იხ. საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის 1975 წლის 14 ნოემბრის დადგენილება „მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის გაძლიერების ღონისძიებათა შესახებ“.

სამწუხაროდ, არც თუ იშვიათია და მისი აღკვეთა სადღეისო ამოცანას შეადგენს²⁹.

ურვადის დიდ მნიშვნელობაზე ლაპარაკი, ის მართლაც რომ „გა-
აღვილებული განქორწინების“ გამო ქალის სასიკეთოდ ყოფილიყო
გამოყენებული, შეუსაბამობაშია არსებულ ვითარებასთან. მხედვე-
ლობაში გვაქვს თვით ალ. ყაზბეგის ცნობა თემის გადაწყვეტილებით
ურვადის შემცირების თაობაზე. რატომ განახორციელა თემმა ეს ღო-
ნისძიება? — მხოლოდ იმიტომ, რომ ხალხს უჭირდა 40 თუმნის ანუ
40 ძროხის (ძროხა მაშინ ერთ თუმნად ყოფილა შეფასებული) გა-
დახდა და თვით ხალხმა სათემო ყრილობაზე დაგმო ეს მავნე წესი.
როგორც ჩანს, ალ. ყაზბეგი როდესაც წერდა, რომ 40-თუმნაიანი ურ-
ვალი ხუთ თუმნამდე დაიყვანესო, მას მხედველობაში ჰქონდა თემის
ყრილობის გადაწყვეტილება 1868 წელს. მწერალი ამ გადაწყვეტილე-
ბის თარიღს არ ასახელებს, მაგრამ იგულისხმება გერგეტის სამება-
ში მოწვეული ყრილობა, რაც „სასოფლო გაზეთში“ სხვადასხვა დროს
(1875 წ. № 14; 1876 წ. № 2; 1876 წ. № 11) გამოქვეყნებული კო-
რესპოდენციების მიხედვით უნდა მომხდარიყო ან 1865, ან 1866, ან
1868 წელს, ვინაიდან 1875 წლის № 14-ში ნათქვამია, რომ ურვადი-
სა და სხვა ზედმეტი ხარჯების შემცირების მიზნით თემის ყრილობა
გაიმართა ამ 10 წლის წინათო, 1876 წლის № 2-ის აღნიშნულ ღო-
ნისძიებაზე მითითებაც 10 წლის წინ მომხდარ ამბავს ეხება, ხოლო
გაზეთ „დროებიდან“ „სასოფლო გაზეთის“ 1876 წლის № 11-ში გა-
დმოხვედრილი „განჩინების“ შესავალ ნაწილში სამების ეკლესიასთან
მოწყობილი ბჭობის თარიღად პირდაპირ დასახელებულია 1868 წე-
ლი. ყოველივე ეს იმაზე მიგვითითებს, რომ ალ. ყაზბეგმა ყრილობის
მოწვევის მიზეზიც იცოდა; მისთვის ცნობილი იყო, რომ ხალხმა
ბრძოლა გამოუცხადა მათთვის არასასურველ ჩვეულებას. მაშასადა-
მე, დავგობილ ჩვეულებას არ შეიძლებოდა დიდი მნიშვნელობა ჰქო-
ნოდა მითუმეტეს მაშინ, როდესაც ასევე მკაცრად იგმობოდა ცოლ-
ქმრის გაყრა.

საყურადღებოა აღინიშნოს, რომ ურვადისა და სხვა დამამძიმე-
ბელი ხარჯების შემცირებისათვის ბრძოლა ხევში გრძელდებოდა
შომდევნო წლებშიც, ვინაიდან ადრე მიღებული დადგენილებანი
დროთა ვითარებაში სირღვეოდა. იმავე გაზეთ „დროებაში“ კიდევ
ერთი ექვსმუხლიანი დადგენილება გამოქვეყნდა, რათა აღედგინათ
და განემტკიცებინათ 1868 წელს მიღებული განჩინება³⁰. ამავე მიზე-

²⁹ ამასთან დაკავშირებით იხ. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ოჯახი — ბურჯი ერისა, *ქ. „საქართველოს ქალი“*, 1981, № 8.

³⁰ გაზ. „დროება“, 1876, № 86.

ნით ხევში კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დადგენილება მიიღეს 1901 წელს. თემის ყრილობის მონაწილეებმა რეალურად შეაფასეს რა ცხოვრების პირობები, საჭიროდ მიიჩნიეს „ხალხის ცუდ-უბრალოდ გამალატყებელი და დამღუპავი“ ხარჯებისა და თვით „რჯულთუმტკიცესი ჩვეულებების“ შეცვლა. ოცმუხლიან დადგენილებაში, რომლის 12 მუხლი ეხება საქორწინო, ხოლო 8 მუხლი მიცვალებულის ხარჯებს, სახელდობრ ურვადის შესახებ აღინიშნა: „ქალის პატრონს ურვადში 80-200 მან. აძლევდნენ. ეხლა კი 50 მანეთს არ უნდა აღემატებოდეს ქალში, 25 მან. ნაქვრივალში. ვინც მეტს ურვადს გაიღებს, 50 მან. ჯარიმას გადაიხდის (ყველა ჯარიმა ხალხის (მოხვეყნების) სასარგებლოდ იქნება გადადებული)³¹.

ამავე დადგენილების მეექვსე მუხლში ნათქვამია: „ვინც ძველი წესით იყვნენ დანიშნულნი ამ პირობის დადგენამდე, თუ მათ ჯვარი არ დაუწერიათ, ურვადი და ყოველგვარი ხარჯი ახალის წესით უნდა გადაიხადონ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, 50 მან. დაჯარიმდებიან“³².

როგორც ვხედავთ, ბრძოლა ურვადის შემცირების მიზნით მიმდინარეობდა ალ. ყაზბეგის სიცოცხლეშიც და მისი გარდაცვალების შემდეგაც. ამდენად, მწერლის ცნობა ურვადის შემცირების თაობაზე იმ ღონისძიებათა ამსახველია, რომელთა განხორციელებისათვის სხვა მოწინავე ადამიანებთან ერთად თვით ალ. ყაზბეგიც აქტიურად მონაწილეობდა.

განხილული მონაცემებიდან ნათლად გამოჩნდა, რომ საქორწინო საურავის გადახდა ხალხს უმძიმდა, მაგრამ მდგომარეობას ართულებდა სხვა სახის ვალდებულებანიც, რაც სასიძოს უნდა შეესრულებინა ნიშნობის შემდგომ პერიოდში. ერთ-ერთ ასეთ მოვალეობას შეადგენდა „სასიძოდ მისვლა ანუ „სასიძოდ ყოფნა“, რის შესახებაც ალ. ყაზბეგი წერს:

„რამოდენიმე ხნის შემდეგ, სიძეს გაისტუმრნენ „სასიძოთ“ ქალის სახლში, და ამან უნდა მოუტანოს ქალის სახლს არაყი, ფუნთუშები („პური, ლავაშის მსგავსი“ — ავტორის განმარტება სქოლიოში) და ორი კარგი ცხვარი, რომელსაც ისინი მაშინათვე დაჰკლამენ, მოამზადებენ ვახშამსა და მოიწვევენ მამის ძმებს, სახლიკაცობას და ვახშამზედ გამოაცხადებენ ყველასათვის სასიამოვნო ამბავს. მეორედღეს ვინც სასიძოს მოჰყვა, ის დაბრუნდება თავის სახლში და სასიძო კი აქ დარჩება, რათა, ცოტა არის შეეჩვიოს თავის საცოლეს, მაგრამ ვთი იმ შეჩვევას! ის ვერ გასცემს იმას ხმას. საცოლე ემალება,

31 ს. შადური, წერილი ხეიდან, გაზ. „ივერია“, 1901, № 134.

32 იქვე.



დარბის მეზობლებისას, იმ ხნის განმავლობაში, სანამ სასიძო საცოლოეს მარტოკას სადმე ბნელა კუნჭულში მოასწრო და უმჭკინა, დიდს ბედნიერად ჩასთვლის თავის თავს და თუ კოცნა მოახერხა როგორმე, იმის სიხარულს ხომ წრე აღარ ექნება! ქალი ემალება, ებუზღუნება, სცემს მკლავით და იმათი ყველა შეხვედრა სახლობაში ამით თავდება. თუ მოიწყვდია სადმე საქმრომ ქალი, ის მაშინვე შესძახებს: „მარი დაგებრმა თოლი“ („გამიწვი, დაგებრმავდა თვალი“ — ავტორის განმარტება სქოლიოში) და გეუქცევა. ასე ატარებს სასიძო ქალის სახლში დროს, თუმცა კი თანდათან ეჩვევა იმ აზრს, რომ ესენი შეიქმნენ იმისათვის ყველა ნთესაობაზედ დაახლოვებულნი. ატარებს თვე, ორი თვე, ხანდისხან სამი თვე საცოლის სახლობაში და იქ ისე მუშაობს, როგორც უკანასკნელი მოჯამაგირე. როდესაც გამოივლის ამ ტანჯვით საესე ცხოვრებას, სასიძო ბრუნდება თავის სახლში და მოულოდნელათ მოელის ქორწინების დღეს, როდესაც შეეძლება ალურსით გადაუხადოს თავის ტანჯვისათვის იმ ქალს, ვინც იმის სანატრელათ შეიქმნა“³³.

აღ. ყაზბეგის ამ საინტერესო დაკვირვებისა და ჩემს მიერ ხევში შესწავლილი ვითარების მიხედვით, „სასიძოდ მოსვლის“ ანუ „სასიძოდ ყოფნის“ ჩვეულება ნიშნობის მომდევნო და ნიშნობიდან ქორწილამდე განვილილი პერიოდის პირველი საფეხური იყო. ესნც სასიძოს მიჰყვებოდა, ის იყო თვით სასიძოს მიერ ამორჩეული ეკიბი (იგივე მეჯვარე, ხელისმომკიდე), რომელიც თავის მოვალეობას ქორწილშიც შეასრულებდა. მისატანი ძღვენის მოცულობა, რაზედაც აღ. ყაზბეგი კონკრეტულად ჩერდება, ყოველთვის ერთნაირი არ იყო, მაგრამ მისი მიტანა რომ სავალდებულოდ ითვლებოდა და ზედმეტი ხარჯების კატეგორიას განეკუთვნებოდა, ეს სადავო არ არის. ამიტომ, 1901 წლის დადგენილებაში ამ ვალდებულების შესახებაც მკაფიოდ ითქვა: „დანიშნიდგან მე-2-6 თვეზედ სიძე მოვიდოდა ცოლურისას და თან 3—6 ვედრო არაყს მოიტანდა, 100—200 წმინდა ფქვილისაგან გამომცხვარს ხმიაღსა (პურს) და 0,5 ფუტს ყველს. ქალის პატრონიც დაიპატიჟებდა ყველა მეზობლებს, მოკეთებებს, სიძისაგან მოტანილი სასმელ-საქმელით პატივსა სცემდა და ახალ დანიშნულთ დაალოცვინებდა. ამას „სასიძოდ მისვლა“ ჰქვია. ახალის წესით, სასიძოდ მისვლაში სიძემ მხოლოდ 1 ვედრო არაყი უნდა მიიტანოს; 30 პური და 10 გრ. ყველი, თუ მეტი მიიტანა საზოგადოებისავე სასარგებლოდ 10 მან. ჯარიმას გადაიხდის“³⁴.

³³ აღ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 37—38.

³⁴ ს. შადური, წერილი ხევიდან, გაზ. „ივერია“, 1901, № 134.

ალ. ყაზბეგის მიერ აღნიშნულ მოვალეობათა გარდა, სასიძო-
რის მისვლის დროს სრულდებოდა სხვა სახის ვალდებულებანიც. სასი-
ძოს მიჰქონდა დანიშნულისა თუ სხვა ახალგაზრდა ქალებისათვის
ტკბილეული, მოხუცი დედაკაცებისათვის ბურნუთი, მამაკაცებისათ-
ვის თამბაქო, ხოლო სასიდედროსათვის საკაბე ნაჭერი და თავსაყ-
რავი — ე. წ. „სასიდედრო“. თავის მხრივ სასიდედრო მოვალე
იყო სასიძოსათვის ერთი ხელი „სანეფო ტარავალი“ შეეკერა და
„სასიძოდ ყოფნის“ შემდეგ საჩუქრად გამოეტანებინა.

1901 წელს ამგვარი ვალდებულებანიც დაგმეს და დადგენილების
მერვე მუხლში აღნიშნეს: „ცოლეურნი მოვალენი იყვნენ სიძისათვის
ერთი ხელი ტანისამოსი შეეკერათ, ხოლო სიძე 2 მანეთით დაასაჩუქ-
რებდა სიდედრს. ახალი წესით, არც სიძეს უნდა შეუქერონ ტანისა-
მოსი და აღარც სიძემ უნდა დაასაჩუქროს სიდედრი. თუ არ დაიშა-
ლეს ორივენი ხუთ-ხუთი მანეთით დაჯარიმდებან“³⁵.

ალ. ყაზბეგი რეალურად წარმოგვისახავს დანიშნულთა ურთიერ-
ობის სურათს, ტრადიციით განსაზღვრულ დამოკიდებულებას, ქა-
ლის მორცხვობას და მორიდებას, რაც დამახასიათებელი იყო რო-
გორც მოხევეების, ისე სხვა ქართველი მთიელებისა თუ ჩრდილო
კავკასიის მცხოვრებთა ყოფისათვის. არ არის შემთხვევითი, რომ საბ-
ჭოთა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში საოჯახო ყოფისა და საქორწი-
ნო, წეს-ჩვეულებების სფეროდან საგანგებოდ გამოყოფენ და იკვ-
ლევდნენ მორიდების ფორმებს, რასაც დასაბამი მიეცა პატრიარქალურ
ყოფაში, პირველ რიგში დამახასიათებელი იყო დიდი ოჯახის სტრუქ-
ტურისათვის, არსებობას ინარჩუნებდა კავკასიის ხალხთა ცხოვრე-
ბაში XIX საუკუნის ბოლომდე და მთიელთა შორის მისი ანარეკლი
ზოგჯერ დღესაც კი შეიმჩნევა³⁶.

სასიძოს ვალდებულებათა შორის, რაზედაც წერს ალ. ყაზბეგი,
ყურადღებას იქცევს ცნობა სასიძოდ ყოფნის ხანგრძლივობისა და
შრომითი მოვალეობის შესახებ. ამ ცნობის მიხედვით იქმნება შთა-
ბეჭდილება, რომ სამ თვემდე სასიძამროს ოჯახში მუშაობის წესი
მწერლის ეპოქაში მოქმედ ჩვეულებას წარმოადგენდა. ჩემს მიერ
ხევში ჩაწერილი მასალიდანაც გამოჩნდა, რომ სასიძოდ ყოფნა შე-
იძლებოდა ზოგჯერ ასე გახანგრძლივებულიყო, მაგრამ ეს მხოლოდ
ზოგჯერ ხდებოდა. ეს დამოკიდებული იყო სასიძოს მისვლის დროსა
და სასიძამროს ოჯახის მდგომარეობაზე. დიდხანს დარჩენა განსა-

³⁵ ს. შადური, დასახ. წერილი.

³⁶ Г. А. Сергеева, Об обычае избегания у народов Грузии. «По-
левые исследования Института этнографии 1974 года», М., 1975, с. 141—148
(იქვე იხ. საკითხზე არსებული ლიტერატურა).



კუთრებით მოსალოდნელი იყო სეზონურ სამუშაოთა პერიოდში ოჯახში მუშახელის ნაკლებობის პირობებში. სიძე სიმამრს შრომით დახმარებას უწყევდა ქალის წაყვანის შეზღუდვაც, ისევე როგორც იგი აქტიურად მონაწილეობდა ღვინისა და ჭირთან დაკავშირებულ ღონისძიებებში.

დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ დროთა ვითარებაში სასიძოდ ყოფნის ხანგრძლივობა მცირდებოდა. XIX საუკუნის მიწურულისა და XX საუკუნის 30-იანი წლების ხალხური გადმოცემების მიხედვით სასიძოდ ყოფნა შემოიფარგლებოდა სამიდან შვიდ დღემდე. ამ ხნის განმავლობაში სასიძოს მოვალეობას შეადგენდა უმთავრესად შეშის დაჩეხვა, ხოლო სტუმრიანობის შემთხვევაში „ზეზემდგმურობა“. (სტუმრების მომსახურება, მერჩიფეობა). რამდენიმე თვით სასიძოდ ყოფნის მომსწრე კაცი ხევში არ შემხედრია, მაგრამ ეს წესი რომ სრულდებოდა, გადმოცემით იციან. შესაძლებელია დავუშვათ, რომ ალ. ყაზბეგიც გადმოცემებზე დაყრდნობით აღწერდა ამ ჩვეულებას. მაგრამ ასეა თუ ისე, ეს ჩვეულება ხევში არსებობდა. სასიძოდ ყოფნის ვადების შემცირების შემდეგაც ხომ კვლავ გრძელდებოდა სიმამრისადმი შრომითი დახმარება როგორც სიძის, ისე მისი ნათესავ-მეგობრების მონაწილეობით. ასეთი მიხმარება იცოდნენ თიბვაში („მუშათა შაყრა“), სახლის მშენებლობაში („ულამი“), ცხვრის პარსვაში („მპარსავთა შაყრა“) და სხვ.

ხევში გვიანობამდე შემონახული ეს ჩვეულება, რომლის აღწერა პირველად წილად ჰქვია ალ. ყაზბეგს, ფრიად სყურადღებოა საქორწინო ღრთიერებების უძველესი ფორმების გენეზისის შესწავლისათვის. ის გარემოება, რომ სასიძოდ ხანგრძლივად რჩებოდა სასიძამროს სახლში და ამ ოჯახს ემსახურებოდა, მიგვანიშნებს ისეთ ჩვეულებასთან კავშირზე, როდესაც ქალის სახლში სიძის ცხოვრება აუგად არ ითვლებოდა. უფრო მეტიც, ოჯახისა და ქორწინების ისტორიისათვის ცნობილი იყო განვითარების ის საფეხური, როდესაც საქორწინო კავშირის რეგულირება ქალის სახლში მამაკაცის დასახლების გზით ხდებოდა. ქორწინების ამ უძველეს ფორმას ეწოდება მატრილოკალიური ქორწინება. მართალია, ხევში „სასიძოდ ყოფნის“ ჩვეულებას ვიცნობთ XIX საუკუნის მონაცემებით, მაგრამ ეს ხელს არ გვიშლის დავაყენოთ მისი გენეზისის საკითხი. გადმოწონილი მოვლენის ბუნება სწორედ იმაშია, რომ მან ტრასფორმაცია განიცადა და შეიცვლილი სახით მოაღწია. თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ სასიძოდ ყოფნის წესს, მის მიმართაც შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ყაზბეგის აღწერილობისა და გვიან ფიქსირებული ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ცნობილ ჩვეულებაში მატრილოკალური დასახლების დროინდელი გადმოწონილი საფეხულებელი, როდესაც მამაკაცი დედაკაცის

სახლში მიდიოდა და დაქორწინების დღიდან მის საცხოვრისში მცხოვრები რდებოდა³⁷.

ალ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიული ნარკვევების იმ ნაწილიდან, რომელიც საქორწინო წეს-ჩვეულებებს ეხება, საინტერესოა საქორწინო მზადების აღწერა. მწერლის დაკვირვებით, ქორწილის მოლოდინში ორივე მხარეს თავისი საზრუნავი ჰქონდა. პატარძლის მომზადებაზე ფიქრობდნენ არა მარტო მისი მშობლები, არამედ ნათესავები და მეგობრებიც. ამ უკანასკნელთა ინიციატივით საპატარძლოს მეზობლები საჩუქრად აძლევდნენ ძაფს, ნემსს თუ ფულს. „ასე მოუტროვდებოდა მომავალ პატარძალს მასალა, რომლიდანაც საჩუქრებს აკეთებს მამამთილისა და მამულებისათვის. თუ კარგი შეძლებულია თავის ხელით ტანისამოსსაც კი უკერავს იმათ“³⁸.

ქორწილამდე რამდენიმე თვით ადრე ქალის ოჯახს „ჩაბარებენ ურვადს და ამ დღიდან მოჰყვებიან ქალის მზადებას, რომელსაც უეჭველად მზითევი უნდა გაჰყვეს: ერთი სკივრი, სამი ხელი ტანისამოსი, ერთი ხელი ქვეშავეები და ერთი ნაბადი; თუ შეძლებული იქნა ვინმე, კიდევ სპილენძეულობას გაატანს, თუ არა და ამით უნდა დაკმაყოფილდნენ როგორც ქალი, ისე იმისი ქმარი“³⁹.

ალ. ყაზბეგის ეს ცნობა საყურადღებოა, ერთი მხრივ, საქორწინო მზადების თადარიგის გასაცნობად, ხოლო, მეორე მხრივ, მის მიერვე გამოთქმული მოსაზრების საპირისპიროდ. მწერალი როდესაც ურვადის გადახდის სავალდებულო წესს ეხებოდა, აღნიშნავდა: „ქალს გათხოვებაში, არამც თუ მიაქვსრა მამის სახლიდან, პირიქით, სასიძის მიაქვს კიდევ ურვადი“.

აღნიშნულის ნაცვლად მართებული იქნებოდა ურვადისა და მზითვის თანაარსებობაზე ლაპარაკი და არა მზითვის ჯერ უგულებელყოფა, ხოლო შემდეგ ქორწინების „უეჭველ“ ელემენტად გამოცხადება.

სხვათა შორის, არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ალ. ყაზბეგის ცნობამ ვინმეს აფიქრებინოს, თითქოს მზითვის მომზადება ხევში ურვადის ხარჯზე ხდებოდა, რაკი ეს მზადება ურვადის ჩაბარების მომენტიდან იწყებოდა. მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ მზითვის მომზადება ქალის ოჯახის პრესტიჟად ითვლებოდა ამ საქმეში ურვადის გამოუყენებლად, ამგვარი შეხედულება არ იქნებოდა გამართლებული. სახელდობრ, არ არის სწორი ს. მაკალა-

³⁷ ვალ. ი. თ. ო. ნ. შ. ვი. ლ. ი, ქართულ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, გვ. 190.

³⁸ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 38.

³⁹ იქვე.

თიას ცნობა, რომ ხევში „ურვადით პატარძალი მზითევს იმე-
დებს“-ო⁴⁰, რაც ალ. ყაზბეგის დამოწმებულ ცნობას უნდა ემყარე-
ბოდეს.

გასათვალისწინებელია ერთი გარემოებაც. როგორც ჩანს, ალ. ყა-
ზბეგის მსჯელობაში ამგვარი შეუსაბამობა გამოიწვია მზითვის უმნი-
შვნელო ღირებულებამ. მზითვეი ხევში იმდენად მცირედი ქონება
იყო, რომ მინატანად ის არც კი ჩაითვლებოდა. მითუმეტეს, როდესაც
საქმე ეტებოდა ურვადთან მის შედარებას, მწერალს შეეძლო ეკონო-
მიკურად ვალდებულ მხარედ ჩაეთვალა ურვადის გადამხდელი ოჯახი.
ამასთან ერთად, თუ იმასაც მივიღებთ მხედველობაში, რომ მზითე-
ვი ფაქტიურად ქალის პირადი ნივთებისაგან შედგებოდა და თვით
ოჯახის გაყრის შემთხვევაში მის საკუთრებად ითვლებოდა, მისატან
ქონებად მისი მიჩნევა ალ. ყაზბეგმა საჭიროდ აღარ ჩათვალა.

ქალის ოჯახის მიმართ ვაჟის ოჯახის ვალდებულება გამოცვეთილ
სახეს ლებულობდა ქორწილის მოახლოების ჟამსაც. როგორც წესი,
სანეფოს მხრიდან საპატარძლოს ოჯახს ქორწილამდე ერთი კვირით
აღრე ან ქორწილის წინა დღეს ეგზავნებოდა ე. წ. ორი „ხატის ცხო-
რი“ და ორი ვედრო არაყი, რომელიც მათ უეჭველად ქორწილში
უნდა მოეხმარათ. ამ ჩვეულების შესახებ ალ. ყაზბეგი წერს: „ქორ-
წილის წინა დღით სიძემ უნდა გაუგზავნოს ცოლეურს ორი საკლავი,
რომელსაც ხატო-ცხვრები ჰქვიათ და უნდა უეჭველად ქორწილის
ღამეს დაკლან ესენი. ამასაც მიაყოლებენ ორ ვედრა არაყს და გათავ-
დება სიძის მთელი გადასხადი“⁴¹.

აღნიშნული მოვალეობის შეუსრულებლობის შემთხვევაში ქალის
მამას უარის თქმა და საქმის ჩაფუშვა შეეძლო. „ხატი-ცხვრების“ მი-
უყვანლობისა და მასთან ერთად ორი ვედრო არაყის მიუტანლობის
შემთხვევა ხევში არ დადასტურდა, მაგრამ ზოგჯერ მომხდარა დამდუ-
რება და უთანხმოება, რისთვისაც დაადგინეს: „ქორწილის წინა დღეს
მეფე მოვალე იყო თავის ცოლეურთათვის 2 ცხვარი და არაყი მიეცა,
არანაკლებ 1 ვედროსი, ხოლო ქალის პატრონს ეს არაყი და საკლა-
ვები ქალის ქორწილში უნდა დაეხარჯა. ქალის პატრონს თავისი ში-
ნაური არაყი რომ უფრო ცოტა დაჰხარჯოდა, მეფეს ეუბნებოდა: —
ცოტა მოგიტანიაო... და ეს უბრალო საქმეც ზოგჯერ ერთ აურზა-
ურსა და დავი-დარაბას იწვევდა ხოლმე. ამის ასაცილებლად ახალს
განაჩენში არაყი სრულიად მოჰსპეს“⁴².

40 ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევი, თბ., 1934, გვ. 157.

41 ალ. ყ ა ზ ბ ე გ ი, ტ. V, გვ. 38.

42 ს. შ ა დ უ რ ი, წერილი ხევიდან, „ივერია“, 1901, № 134.

რაც შეეხება ცხვრების გაგზავნის წესს, ამ ჩვეულებამ ხევში დიდხანს შეინარჩუნა არსებობა და ჩვენს სონამდვილეშიც უმთავრესად ძველი თაობის წარმომადგენელთა ინიციატივით სრულდებოდა. თანაც, ბოლო ხანებში ეს წესი ვალის მოხდას კი არ გამოხატავდა, არამედ სასიძოს ოჯახის სურვილით მიძღვნილ პატივისცემას სარძლოსა და მძახლებისადმი. მაშასადამე, ტრადიციის ტრანსფორმაცია იმაში გამოვლინდა, რომ მატერიალური ვალდებულება შეიცვალა ნე-ბაყოფილობითი ძღვენით.

საქორწინო ურთიერთობის მიმოხილვას ალ. ყაზბეგი ამთავრებს ქორწილის აღწერით. ეს მიმზიდველი პროცესი იწყებოდა სიძის გამოწყობით და ქალის სახლში გასტუმრებით. აღწერილობის მიხედვით, ნეფეს თან გაჰყვებოდნენ მაყრები, რომელთა შორის პირველი ადგილი ეჭირა მეჯვარეს, მეორე პირად დასახელებულია მეგოდრე ანუ მახარობელი, შემდეგ მეფის წინ დამჩოქი მაყარი და ბოლოს რიგითი მაყრები. მეჯვარის ხელმძღვანელობით ისინი ქალის სახლში მოსვლისა და სუფრასთან ჯდომის შემდეგ ნეფე-პატარძალს ეკლესიაში მიიყვანდნენ. ჯვრისწერის შემდეგ ჯირითთა და თოფის სროლით გაემართებოდნენ ნეფის სახლისაკენ, სადაც პირველი მივიდოდა მახარობელი. მაყრიონისა და ნეფის სახლში მყოფთა სასიხარულო შეხვედრის მომენტიდან ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან რიტუალს წარმოადგენდა ნეფე-ქედოფლისათვის კარებში თაფლით შეგებება და კერძის ირგვლივ მათი სამჯერ შემოტარება. შემდეგ აღწერილია, თუ როგორ განლაგდებოდნენ სუფრის ირვლივ, სად იმყოფებოდნენ ქალები, როგორ ართობდნენ ისინი პატარძალს და როგორი წეს-რიგით მიმდინარეობდა საქორწილო ნადიმი. ამ შემთხვევაში დასამახსოვრებელ მომენტს შეადგენდა სმურის თქმა — ლექსით ქების შესხმა. ალ. ყაზბეგის მოწმობით, „სმაში ჯერ უმცროსები გაუგზავნიან უფროსებს თასს და ეტყვიან სმურს, მერე უფროსები უმცროსებს, მერე დიასახლისს“⁴³.

საქორწილო ნადიმისა და რიტუალის მოკლე აღწერასთან ერთად ალ. ყაზბეგი გვაცნობს შემწეობის წესს, როგორც მოხელური ქორწილის ატრიბუტს. ვინც კი ამ აღწერას გაეცნობა, წარმოიდგენს, რომ ხევში ქორწილი ყოველთვის შესაწევრით იმართებოდა, მაგრამ სინამდვილეში ასე არ იყო. ადგილზე გამოკითხვის შედეგად გაირკვა, რომ ფულს უგროვებდნენ უმთავრესად გაჭირვებულ ოჯახს, განსაკუთრებით ობლობაში გაზრდილ ახალგაზრდას, რომლისთვის დახმარებაც ნათესავებს და მეზობლებს კეთილ საქმედ მიაჩნდათ. რაც შეეხება ეკონომიურად გამართულ ოჯახს, მისთვის ასეთი დახმარება

⁴³ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 40.

ტრადიციით მიუღებელი იყო. სამწუხაროდ, ჩვენს სინამდვილეში ტრადიცია დავიწყებულია და ქორწილში ან ქელეხში ფულის მატება საყოველთაო მოვლენად იქცა.

საქორწინო ურთიერთობის ხანგრძლივი პროცესის ბოლო ეტაპად ალ. ყაზბეგი თვლის პატარძლის წყალზე გაყვანის წესს, რომლის შესრულების შემდეგ ის საოჯახო შრომაში ებმებოდა. ხევში ახლო წარსულამდე შემორჩენილი ამ ჩვეულების შესახებ ვკითხულობთ: „ჯვარის წერის შემდეგ, იმ წლის პატარძლები გააკეთებენ ხაბიზგინებს, კაპარს (კაპარი, სასმელია — ავტორის განმარტება სქოლიოში) და გაიყვანენ წყალზედ ახალ პატარძალს, სადაც პირველივე ტაგანას აჰყიდებენ და ისე სიმღერით მოიყვანენ შინ. ამ დღიდან ისიც დაიწყებს ისე მუშაობას, როგორც სხვა რძლები და იმ ოჯახის დედაცაცები. ამ დღიდან ის ხატობებში და მკვდარზედ სატირლადღა თუ გავა სადმე, თორემ სახლსა და მუშაობას ვეღარ მოშორდება“⁴⁴.

განხილულ საკითხებთან ერთად, მოხვევთა საქორწინო წესთაგან საინტერესოა ქვრივზე დაქორწინების ჩვეულება, რასაც ხევში „ქრუვის დაძახება“ ერქვა. ეს სახელწოდება არსებული ორიგინალური ჩვეულების ზუსტი შესატყვისია. როგორც წესი, ხევში ქალი როგორც კი დაქვრივდებოდა, მასზე დაქორწინების პრეტენდენტი, უმთავრეს შემთხვევაში ქვრივი მამაკაცი, ჯერ კიდევ მიცვალებულის დასაფლავებამდე მისი სახლის ბანიდან დაკივლებით მთელ ხალხს ამცნობდა, რომ ეს ქვრივი მას უნდოდა ცოლად. ხევში დამოწმდა ქვრივის დათავისების სხვა წესებიც, რაც დეტალურადაა აღწერილი და განხილული სპეციალურ მონოგრაფიაში⁴⁵, მაგრამ რაკი სურვილის ხმაოდლა განცხადება ყველაზე უფრო გავრცელებულ წესად ითვლებოდა, ამიტომ შეარქვეს ამ წესს „ქრუვის დაძახება“, ე. ი. დაძახებით, დაკივლებით დანიშვნა-დათავისება. ხევში ეს იმდენად გავრცელებული და მრავალი უსიამოვნების გამომწვევი ჩვეულება იყო, რომ მეფე ერეკლე მეორის შვილმა — ლევან ბატონიშვილმა მიიღო სათანადო გადაწყვეტილება: „ქ. თუ რომელიც ქვრივს დაიძახებს კაცი ვინმე, იმასაც ჩვენს მუხანათად მოვიკითხავთ. დღეის იქით დაძახებით ქვრივის შერთვა აღარ იქნება არას კაცისაგან. რომლისაც კაცის შერთვა ქვრივის ნება იყოს, ის უნდა შეირთოს“⁴⁶.

XVIII საუკუნეში სამეფო ხელისუფლების მიერ ამ ჩვეულების აკრძალვის მიუხედავად, ის სიცოცხლეს ინარჩუნებდა XIX საუკუნე-

44. ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 40.

45. ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, გვ. 153—179.

46. ი. ფუტყარაძე, ქართველ მთიელთა სამართლის ისტორიისათვის (იხ. ტექსტი — განჩინება ბარისა და მთიერთა ადგილთა, მუხლი 4), თბ., 1964, გვ. 106.

ნის ბოლომდეც. ეს კარგად ჩანს პრესაში გამოქვეყნებული წერილებიდან, რომელთა ავტორები გამოგზავნილი ჩვეულების მატარებლებს. ყველა კორესპონდენციაში გამოხატულია მაშინდელი საზოგადოების აზრი, რაც მკაფიოდ აისახა 1901 წლის დადგენილების სათანადო მუხლში: „როცა ქვრივი სხვაზე გათხოვდება, ძველი ქმრეულნი მის შემრთველს მტრად გადაეციდებოდნენ. ეს მტრობა იმ დრომდის არ მოიშპობოდა, ვიდრე წინანდელი ქმრეულის საგვარეულოში საპატიო კაცთაგანი არავინ გარდაიცვლებოდა. მაშინ კი მათი ნაქვრივალი რამდენსამე ვედრო არაყს მოიტანდა, 40-120 პურს, 20-40 გირვანქა ყველსა და ზოგჯერ ფულსაც. იტირებდა მკვდარს, ძველის ოჯახის წევრებს შეურიგდებოდა და მიუსამძიმრებდა. ამასაც ძველნი ქმრეულნი 5 მანეთით დაასაჩუქრებდნენ. ამ დღიდან მათ შორის მშვიდობიანობა ჩამოვარდებოდა. აი ეს იყო „საქვრივოდ მისვლა“. საქვრივოდ მისვლაში ნაქვრივალმა ეხლა უნდა მიიტანოს არა უმეტეს ერთი ვედრო არაყისა, 30 პურისა და 10 გირვანქა ყველისა. მეტისმიმტანი 10 მანეთით დაჯარიმდება“⁴⁷.

XIX საუკუნის პრესაში ასეთი მტკივნეული საკითხების განხილვა ხევის მაგალითზე პირველ რიგში დაკავშირებულია ალ. ყაზბეგის სახელთან. თვით იმ ჩვეულების შესახებ, რაზედაც 1901 წლის დადგენილებაშია ნათქვამი, ალ. ყაზბეგი 1880 წ. „დროებაში“ წერდა: „ქვრივს გათხოვება არ შეუძლიან და თუ გათხოვდა, მაშინ წინა ქმრის სახლობა მტრათ ჩამოეციდება ახალი ქმრის სახლობას და სანამ ქვრივი სახვეწრათ არ მოვა წინა ქმრის სახლში, სანამ კარგს პატივს არ მოუტანს იმათ, სადაც შეხვდებიან ეს ორი გვარეულობა, უჩხუბრად ძნელად გადარჩებიან ერთმანერთს“⁴⁸.

ქვრივის შერთვის მიზეზით შექმნილი ურთიერთობისა და პირველ ქმრეულთ მიმართ ქვრივის მოვალეობის შესახებ ალ. ყაზბეგი კიდევ უფრო ვრცლად ჩერდება ერთ დაუმთავრებელ ნარკვევში: „ჩვენს მთაში კიდევ ერთი საკვირველი ჩვეულება არის, რომელიც თავის გარეგანის და უსამართლო ხასიათით, არ მიემზგავსება არც ერთ მეზობლად მყოფს ხალხის ჩვეულებას. ეს ჩვეულება არის ქვრივების გათხოვების შესახებ. ქვრივის შერთვა, საშინელს და მოუსვენებელ მტრობას ჩამოაგდებს იმათ შორის, რომელი სახლის რძალი იყო და იმ სახლის შუა, რომლებშიც ითხოვენ. ეს წინააღმდეგობა უწინ თავდებოდა ხოლმე ქვრივის შეხვეწნით, რომელიც უნდა ჩამოსულიყო წინანდელს მახლებთან შეძლებისამებრ არაყით, ორი

47 ს. შალუჩი, წერილი ხევიდან, გაზ. „ივერია“, 1901, № 135.

48 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 36.



საკლავით, პურით და ყველით. მთელი გვარეულობა უნდა დაეხმებინათ ზოლმე იმ სახლისა, სადაც წინ რძლად ითვლებოდა. ამ შერიგებში შემდეგ ესენი სამუდამოთ დამოკეთდებოდნენ და შფოთი და წინააღმდეგობა აღარ შეიძლებოდა იმათ შორის. ეს სახლიც თავის მხრით გამოუტანდა საჩუქარს. რასაკვირველია, ამ ქვრივის გათხოვება ზღბდა ზოლმე ჩუმით და ამის გამოისობით, ამ ქვრივის ზანდუცი, რომელიც უეჭველი მზითევია ხევში, დარჩენილი იქნებოდა თავის წინა სახლში, სანამ ეს ქვრივი არ ჩამოვიდოდა სახვეწრათ, იმ ზანდუქსაც არ დაანებებდნენ და ამ ზანდუქის წაღება ურმით, ვინც კი ნახავდა, უმტკიცებდა იმათ შერიგებას⁴⁹.

აღ. ყაზბეგმა ყურადღება მიაქცია ერთ გარემოებასაც. ქვრივის შემოორიგება თუ შესაძლებელი იყო სხვა სოფელში მისი გათხოვების შემთხვევაში, ამას შეუძლებლად თვლიდნენ ისეთ ვითარებაში, როდესაც მეორე ქმარი პირველი ქმრის სოფელში დასახლებას მოისურვებდა. ასეთ შემთხვევაში ქვრივს არა თუ შეირიგებდნენ, არამედ მის ქმარს პირველი ქმრეულნი თავიანთი სოფლის მიწაზე ფეხსაც არ დაადგმევინებდნენ. აღ. ყაზბეგი ამ ვითარებასთან ერთად გულნატკენი აღნიშნავს, რომ მისი ეპოქის „ახალგაზრდობამ გადააჭარბეს ამ უწყესოს და სამასხარაო ჩვეულებებს“ და ამის დასამტკიცებლად იმ დროს მომხდარ ერთ ასეთ ამბავს გვაუწყებს: „სოფელს არ... (არშას — ვ. ი.) ერთს სახლში იყო ქვრივი, რომელიც შეირთო ერთმა კაცმა, იქვე ახლო სოფელში. საუბედუროდ, იმ კაცმა სოფ. არ... მამული (სახლი და კარი) იყიდა და გადმოსვლას აპირებდა. ახლა თუმცა ეს უგზავნის კაცებს და საქვრივოთა გზავნის თავის ცოლს, მაგრამ წინა სახლი არ ჰყაბუღდება და არც იმ კაცს უშვებენ, რომ თავის მამულს მოეპატრონოს. ამის გამოისობაზე, სახლი ნახევრად აგებული დარჩა იმ უბედურსა და ყოველდღე სიკვდილსაცა ჰქადნიან“⁵⁰.

განხილული მონაცემების საფუძველზე ნათლად გამოჩნდა, რომ აღ. ყაზბეგი შეუფერებლად აღწერდა მოხვევითა ძველსა და მის ეპოქაში მოქმედ წეს-ჩვეულებებს, ერის სულიერი ცხოვრების საგანძურად თვლიდა დადებით ეროვნულ ტრადიციებს და მისი შენარჩუნების მიზნით ებრძოდა დრომოჭმულსა და მავნე ადათებს. მისი ამგვარი დამოკიდებულება მკაფიოდ გამოიკვეთა პირველ რიგში „ქრუვის დაძახების“ დახასიათებასთან დაკავშირებით, რომელსაც სამასხარაოსა და უწყესოს უწოდებს. სამწუხაროდ, ის შრომა, სადაც

49 აღ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 508—509.

50 იქვე, გვ. 509.

ყოფითი მოვლენები ასე, დიფერენცირებულად არის შეფასებული ალ. ყაზბეგის დაუმთავრებელი დარჩა. ხანმოკლე სიცოცხლის გამო დიდ მწერალს სხვაც ბევრი რამ დარჩა უთქმელი, მაგრამ რისი თქმაც მოასწრო, ესეც ზომ უდიდესი მონაპოვარია როგორც ქართული მხატვრული ლიტერატურის, ისე ეთნოგრაფიის ისტორიისათვის. ოჯახისა და ქორწინების შესახებ არსებული მონაცემების განხილვა ნათქვამის დამადასტურებელია. მომავლის საქმეა იმის შედარებით სრული ჩვენება, თუ ქართული ეთნოგრაფიის განვითარებაში რა ადგილი უჭირავს ალ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს, მაგრამ ნათქვამიდანაც გამოჩნდა, რომ XIX საუკუნის სხვა მოღვაწეებთან ერთად ალ. ყაზბეგი ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მუშაობას მწერლობისა და მთელი ჩვენი ეროვნული საქმიანობის შემადგენელ ნაწილად თვლიდა. იგი დიდი მონდომებითა და მოვლენების ღრმა ცოდნით იკვლევდა ქართველ და ჩრდილო-კავკასიელ მთიელთა ყოფაცხოვრებას და ფიქრობდა, რომ ამ მიმართულებით მუშაობის შემდგომი გაფართოება ჩვენი მოწინავე ადამიანების, ჰირველ რიგში კი ახალგაზრდობის საზრუნავს შეადგენდა. მწერლის აზრით, ამის აღცილებელი პირობა ადგილზე მისვლა, დაკვირვება და გამოკითხვა იყო. იგი სურვილს გამოთქვამდა, რომ „ჩვენს მოწინავე ხალხში, ნამეტნავად ყმაწვილკაცობაში გაიღვიძოს ამგვარ მოგზაურობის სურვილი“. ეს მოგზაურობა ყველაზე უკეთ დაანახვებთ იმათ ხალხის საჭიროებას, ნაკლოვანებას და შესაძლებლობებს იმ მხრიდან მოჰყიდონ ხელი საქმეს, სადაც საჭიროა“⁵¹.

ხალხთან მწერლის სიახლოვე და ურთიერთობა საუკეთესო მაგალითი იყო ყოფითი კულტურისა და ხალხური ტრადიციების შესწავლით დაინტერესებული ყველა მოღვაწისათვის. ალ. ყაზბეგის შემოქმედების ეროვნულობა მძლავრად გამოჩნდა ეთნოგრაფიულ აღწერილობებში, რითაც ესოდენ მდიდარია როგორც მისი ნარკვევები, ისე ბელეტრისტიკა. ამიტომ საჭიროა ისიც ვიცოდეთ, თუ როგორაა ასახული ხალხური ტრადიციები მწერლის დიდებულ ნაწარმოებებში. ქვემოთ ჯერ-ჯერობით გამოვყოფ მხოლოდ სტუმარმასპინძლობის ტრადიციებს, რომლის წარმოჩენისათვის გამოყენებულია ეთნოგრაფიული ნარკვევებიც, მაგრამ ძირითადად მიმოხილულია მხატვრული თხზულებები.

⁵¹ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 74.

ეთნოგრაფიული თემატიკიდან ყოფის უმნიშვნელოვანეს მოვლენად გვესახება სტუმარმასპინძლობა — დღემდე ცოცხლად მოქმედი, მაგრამ ახალი ეპოქის მოთხოვნილებებისამებრ ტრანსფორმირებული წესი, რომლის ტრადიციულ თავისებურებათა შეცნობისათვის, ვაჟას შემცვიდრობასთან ერთად, უაღრესად ფასეულია ალ. ყაზბეგის ეთნოგრაფიული, პუბლიცისტური და მხატვრული ნაწარმოებები.

ალ. ყაზბეგი სტუმარმასპინძლობის წესებს აღწერს უმთავრესად მხატვრულ თხზულებებში, ხოლო ამ ჩვეულების ზოგიერთ მომენტს ეხება ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში, პუბლიცისტურსა და ავტობიოგრაფიულ ნაწარმოებში. ყველა ქანრის ნაწარმოებიდან ჩანს, რომ მწერალი მას პუშანურ ჩვეულებად მიიჩნევდა და აღამიანის ცხოვრებაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ალ. ყაზბეგის თვალთახედვით, სტუმარმასპინძლობა სასარგებლო როლს ასრულებდა ნათესაური კავშირის გაძლიერების, სოფლისა და თემის მკვიდრთა ურთიერთდაახლოების, ხალხთა შორის კეთილსასურველი ურთიერთობის დამყარება-განმტკიცების საქმეში. აღნიშნული ტრადიციის ესოდენ დიდი ღირებულება განაპირობებდა მის სიცოცხლისუნარიანობას, რაც თავისთავად მოითხოვდა სტუმრისადმი განსაკუთრებულ ყურადღებას. ამგვარი დამოკიდებულება მქდაენდებოდა როგორც ინდივიდუალური, ისე მასობრივი ხასიათის სტუმარმასპინძლობაში.

ეთნოგრაფიული ნარკვევებიდან, რომელიც სტუმარმასპინძლობის ტრადიციებს გვაცნობს, აღსანიშნავია „მოხევეები და იმათი ცხოვრება“, რომელშიც ამასთან ერთად შესწავლილია მოხევეთა არაერთი სხვა ჩვეულებაც. ამ ნარკვევებში მთელი სისრულით არ არის აღწერილი სტუმარმასპინძლობის წესები. მწერალი დაინტერესებულა მხოლოდ ხალხურ დღესასწაულში გამასპინძლების ტრადიციის დახასიათებით, საიდანაც ჩანს, რომ ასეთ ვითარებაში სტუმარმასპინძლობა მასობრივ ხასიათს ატარებდა. ალ. ყაზბეგის ცნობით, „რომელი სოფლის ხატობაც კი იქნება, იმათი მოვალეობა არის დაუხვდნენ და უმასპინძლონ მხევეწართ, სტუმართ, ანუ ისე დროს გასატარებლად მოსულს ხალხს“¹.

დამოწმებული ცნობის თანახმად, სხვა სოფლებიდან ხატობაში (ე. ი. რელიგიურ დღესასწაულში) ზოგი ლოცვა-ვედრების მიზნით მოდიოდა, რაც ჩვეულებისამებრ ძღვენის (საკლავი, საკმელ-სასმელი) მოტანასაც გულისხმობდა, ხოლო ზოგიც ამაზე თავს არ იწუხებდა და მხოლოდ ქეიფში მონაწილეობდა, მაგრამ ყველა მათგანი სოფ-

¹ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 35.



ლის სტუმრად ითვლებოდა და სოფლის მთელ მოსახლეობას მასთან
 ლის მოვალეობა ეკისრებოდა. „ამ გვარს შემთხვევაში —
 ალ. ყაზბეგი — სტუმრად მოსული ხალხი ერობაში² შეიყრება. სოფ-
 ლიდან კომლზე თითო კაციც იქ ჩამოვა და სტუმრებს თანასწორეთ
 გაიყოფენ და წაიყვანენ თავიანთ სახლში. თუ დაუგვიანდა ვისმეს და
 სტუმარი ვეღარ იშოვნა, იმისათვის მოსვენება აღარ არის იმ დღეს.
 ზოგი სოფელს გარეთაც კი დაუხედება მომავალს სტუმარს და იქი-
 დგანვე წამოიყვანს. და თუ ასეთი მოქმედება სხვებმა შეუტყვეს,
 უჩხუბოთ ვერ გადარჩება მეტისმეტად გულუხვი მასპინძელი“³.

ალ. ყაზბეგი აქ არაფერს ამბობს იმის შესახებ, რომ შესაძლე-
 ბელია სტუმრებს თავიანთი მასპინძლებიც ჰყოლოდათ ნათესავების,
 მოყვრების თუ მეგობრების სახით. როგორც ჩანს, ერობაში მყოფი
 კაცი პირველ რიგში თავის ახლობელს ესტუმრებოდა, მაგრამ მასპინ-
 ძლობა იმდენად საპრესტიჟო საქმედ იყო მიჩნეული, რომ ზოგჯერ,
 ალბათ, ურთიერთსახლოვის პრინციპი შეიძლებოდა დარღვეულიყო.
 უნდა ვიფიქროთ, რომ ერობაში შეხვედრისას იმის გამორკვევაზე
 ნაკლებად იწუხებდნენ თავს, თუ ვინ ვისი ახლობელი იყო, რამდენა-
 ღად, ტრადიციის მიხედვით, ყველა მოსული სოფლის სტუმრად
 ითვლებოდა. ამ შეგნებით მასპინძლებს ისინი პირდაპირ სახლებში
 მიჰყავდათ და დღეობაშიც ერთობლივად მონაწილეობდნენ.

ალ. ყაზბეგი აღწერს ხატობაში სტუმრების მიღების ოდნავ გან-
 სხვავებულ ვარიანტსაც. ეს განსხვავება შეინიშნება სტუმართა მი-

2 ხევში ერობა ეწოდება სოფლის პატარა მოედანს ქვის დასაჯდომებით, სა-
 დაც სრულწლოვანი მამაკაცები იკრიბებოდნენ უმთავრესად უქმე დღეებში ან
 საღამოობით. აქ ისინი საუბარში ატარებდნენ დროს, გარდასულ ამბებსაც ყვე-
 ბოდნენ და საჭიროებისამებრ სასოფლო საკითხებზედაც (მენახირის, მეჯოგის ან
 მეველის გამოყოფა, ერთობლივი სამუშაოს დაწყებაზე შეთანხმება...) მსჯელობდნენ.
 ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გავრავებულია ერობის, აგრეთვე ხე-
 სურული საფიხენოს და სხვა ასეთი შესაკრებების ფუნქცია და შეცდომით ის
 მიჩნეულია ხალხური მმართველობისა და სამართალწარმოების ორგანოდ. ზოგი-
 ერთ მეცლევარს აფიქვდება, რომ ესოდენ სერიოზული საკითხების გადაჭრა ხდე-
 ბოდა ან სახელმწიფო სამართლის გამოყენებით, რასაც ახორციელებდნენ აღგ-
 ნობრივი სახელმწიფო მოხელეები, ან ადამიბრივი სამართლის ნორმებით, რი-
 თაც თემის ბჭეები ხელმძღვანელობდნენ. ეს შესანიშნავად იცოდა ალ. ყაზბეგმა,
 რომელსაც არსად არ აურევია ერთიმეორეში თემის საბჭოსა და ერობის ფუნქ-
 ციები. სხვათა შორის, XIX საუკუნის არც ერთ ცნობილ ქართველ დამკვირვებელს
 (რ. ერისთავი, ნ. ხიზანაშვილი, ვჟა ფშაველა...) არ უთქვამს, რომ ერობა თუ
 საფიხენო მმართველობის ორგანოა. ეს შეცდომა დანერგეს სქემატიზმით გა-
 ტაცებულმა ქართველმა საბჭოთა ეთნოგრაფებმა, რაზედაც სხვა დროს გვექნება
 მსჯელობა.

3 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 35.

ღების დროის მიხედვით. ჩანს, რომ სტუმრების განაწილებას ადგილი ჰქონია არა ყოველთვის სოფელში მათი მოსვლისთანავე, არამედ ხატობაში მონაწილეობისა და სალოცავიდან სოფელში დაბრუნების შემდეგაც. ალ. ყაზბეგის აღწერილობას თანახმად, ხატიდან „ყველანი დაბრუნდებიან იმ სოფელში, რომელს სოფელსაც ეკუთვნის ეს ადგილები და ხატი. საღამომდინ ერთი ტაშ-ფანდურა, ერთი ლხინი და თამაშობა აქვსთ. საღამოსათვის კი მოგროვდება კიდევ სხვა სტუმრებიც, რომლებიც, რომელისამე მიზეზით, ხატიში ვერ წასულან. ყველანი შეგროვდებიან ერობაში, სადაც ჩამოვლენ ამ სოფლის ხალხი კომლზედ თითო კაცი. სხვა სოფლებიდან მოგროვებულს სტუმრებს კომლზედ გაიყოფენ და წაიყვანენ შინ, იქ უმასპინძლებიან ამათ და ვისაც როგორი შეძლება აქვთ, ისე დაუხვდებიან. რაც უნდა ღარიბი გლეხი იყოს, ამ დღეს ორს საკლავს (იგულისხმება ქედილა, ცხვარი ან თოხლი — ვ. ი.) მაინც და იმის საკმარის ხორავს და სასმელს მოამზადებს და ყოველის ღონისძიებითა ცდილობს, რომ არ მოაწყინოს თავის ძვირფას სტუმრებს და დრო კარგათ გაატარებინოს“⁴.

ნარკვევიდან დამოწმებული ადგილის მიხედვით, სხვა სოფლებიდან მოსულნი ხატობას თავისი ინიციატივით ესწრებოდნენ, დათქმულ წესს ასრულებდნენ და საღამოს სოფელში ბრუნდებოდნენ, რომლის მკვიდრნი მასპინძლის მოვალეობის თაღარიგს იჭერდნენ, რაშიაც იგულისხმებოდა სტუმრების ქეიფი და დაძინება, მამაკაცებთან ერთად ქალებისადმი მზრუნველობაც, ვინაიდან ხატობაში მონაწილე ქალები „თავ-თავიანთ ნათესაობასთან მიდიან და რამდენიმე დღე რჩებიან იქა“⁵.

როგორც ვხედავთ, ხევში სცოდნიათ სტუმრების მიღება ან ხატობის გამართვამდე ან მისი დამთავრების შემდეგ, მაგრამ არ შეიძლება ერთი მათგანი დადგენილ ნორმად ჩავთვალოთ, ხოლო მეორე წესის დრღევად მივიჩნიოთ. საფიქრებელია, რომ სიტუაციის შესაბამისად, სტუმარს ზოგი სოფელში მისი მოსვლისთანავე წაიყვანდა სახლში და ზოგიც ხატობის შემდეგ, რაც ჩვეულების არსს არ ცვლიდა. აქ მთავარი ის იყო, რომ ხატობა-ღლეობაში მოხვედრის მასობრივი ხასიათის სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას ასრულებდნენ, რაც ალ. ყაზბეგმა უშუალო დამკვირვებლის თვალთახედვით აღწერა. მწერალმა არა მარტო იმას მიაქცია ყურადღება, რომ ღლეობაში სტუმრების მიღება საკმაოდ დიდ ხარჯებს მოითხოვდა, არამედ ისიც აღნიშნა, რომ „ამ ხარჯს აცდენილები არიან მარტოკა მკედრის პატრონები,

4 ალ. ყაზბეგი, ტ. V, 33: 43.

5 იქვე, 33: 44.

ერთი წლის განმავლობაში, რადგანაც იმათ ისეც დიდი ხარჯი მქონდა, დისტო და რომლის გადაგდებაც ვერა ღონისძიებით ვერ მოუხერხებიათ, თუმცა ყველა აშკარათა ხედავს იმის მავნებელს მოქმედებას და უსაფუძვლობას ხალხზედ“⁶.

კიტირებულ სტრიქონებზე დაყრდნობით შეიძლება ითქვას, რომ დღეობაში სტუმრების მიღების ჩვეულების აღწერასთან ერთად ალ. ყაზბეგმა საზოგადო მოღვაწის დამოკიდებულება გამოაბატა ერთწლიანი ხარჯებით დამძიმებული სამგლოვიარო რიტუალისადმი, რასაც მან ხალხისათვის მავნებელი და უსაფუძვლო მოქმედება უწოდა. მწერლის ეს გამონათქვამი გამომდინარეობს მისი შეხედულებიდან დრო-მოკმული წეს-ჩვეულებების შესახებ, რაც ჩამოყალიბებულია მის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში, მაგრამ ფიქრობ, რომ უმჯობესია აღნიშნულ საკითხს შევხვხო მერმის, როდესაც შევეცდები ალ. ყაზბეგის ღვაწლის შეფასებას გლოვის წესების შესწავლისა და მასთან დაკავშირებული უსარგებლო ჩვეულებების კვალიფიკაციის სფეროში.

*
* *
*

ხატობაში სტუმრიანობის ჩვეულების ზოგიერთი თავისებურების აღწერასთან ერთად ყოველი დამკვირვებლისათვის ადვილად შესაძინევი, იყო სალოცვისადმი დამოკიდებულების ხასიათი. მითუმეტეს ეს შეუმჩნეველი არ დარჩებოდა ალ. ყაზბეგს, რომლის ეპოქაში მოქმედ ჩვეულებათა შორის სალოცავისადმი და „წმინდა ადგილისადმი“ მოკრძალება უკლებლივ ყველას მოვალეობად ითვლებოდა. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საკულტო ძეგლებთან და ადგილებთან მისვლა ეკრძალებოდათ ქალებს, ბავშვებისა და ხანდაზმულების გამოკლებით. სალოცავებს ემსახურებოდნენ რელიგიური რიტუალების შემსრულებლები, რომლებიც დაწესებულ ჩვეულებებს მტკიცედ იცავდნენ. რაც შეეხება დანარჩენებს, ადგილობრივ თუ სხვა კუთხეების მცხოვრებთ, ისინი ჯვარ-სალოცავებთან მიახლოების დროსაც მორიდების მამა-პაპურ წესს ასრულებდნენ. ამ ჩვეულებას არ ღალატობდა ნებისმიერი ცხენოსანი, რომელმაც კარგად იცოდა, რომ სალოცავთან ან მისი სახელის მატარებელ წმინდა ადგილთან ცხენდაცხენ მიჰრა დაუშვებელი იყო. ამის შესახებ ალ. ყაზბეგი საგანგებოდ არ მსჯელობს, მაგრამ არსებულ ვითარებაში ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის მხატვრული ქმნილების ერთი ეპიზოდის მიხედვით: „მოძღვარი გარედ გამოვიდა და ერთი მთიული დანახა, რომელიც ქუდმოხდილი მისკენ წყნარად მიდიოდა. ცხენი,

⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 44.



რომლითაც ეს კაცი მოსულიყო. ქოხისგან საკმაოდ მოშორებით შეყენებინა, რადგანაც ეს ადგილები წმინდა ადგილებად ჰქონდათ აღიქმული და ცხენით მისვლა შეურაცხყოფად ჩაითვლებოდა⁷.

ხატში შეხვედრის წესებს ეხება მწერალი მოთხრობის სხვა ეპიზოდშიც. ამ შემთხვევაში დღეობა სპარსანგელოზობაზე მოსვლა-და-ხვედრის სურათი ასეა აღწერილი: „მათ მოსვლის უმალ ხალხს შეუფერხებელი „წყალობა ხატისა“ შეუძახეს, მიიღეს პასუხად — „თქვენიმც მწყალობელია“ და ხმა გაუცემლივ ნიშისკენ გასწიეს. როდესაც წმინდა ადგილს მიუახლოვდნენ, დაყარეს ჯოხები, ქუდები, წარსდგეს რამდენიმე ნაბიჯი და პირჯვრის წერით დაიჩოქეს. დეკანოზებმა შეჰკრეს თვალი ახლად მოსულებს, აიღეს დროშები და დაამწყალობნენ. ბიჭები ადგნენ, ავიდნენ ნიშთან და დროშის წინ მუხლის მოხრისა და შეგუდრების შემდეგ საწირ-სანთელი ნიშის კედელში დატანებულს თახჩაში შეაწყვეს“⁸.

ციტირებული ადგილი სათანადო წარმოდგენას გვიქმნის როგორც სალოცავისადმი დამოკიდებულების, ისე მიმსვლელ-დამხვედრთა შეხვედრის ცერემონიაზე. აღწერილი ეპიზოდი სტუმარმასპინძლობის ჩვეულების გამომხატველია იმდენად, რამდენადაც შეხვედრის მომენტში დეკანოზებმა არ იცოდნენ მოსულთა მისვლის მიზეზი. მოთხრობის მიხედვით, ყოველივე ეს გაირკვა აღწერილი წესის შესრულების შემდეგ, რის გამო შეხვედრის მიზეზისა და მიზნისგან დამოუკიდებლად, სტუმარმასპინძლობის რიტუალი შესრულდა კონკრეტული სიტუაციის შესაბამისად.

*
* *

ალ. ყაზბეგის მიერ აღწერილი ყველა კონკრეტული სიტუაციიდან ნათლად ჩანს, რომ სტუმარმასპინძლობის წესისა და რიტუალის ფორმირების საფუძველი იყო სტუმართმოყვარეობა. ურომლისოდაც სტუმრის მიღების ჩვეულება მოკლებული იქნებოდა იმ სითბოსა და ფულისხმიერებას, რაც მასპინძლის ქცევაში პოულობდა გამოხატულებას. მოხევეთა ცხოვრებაში, ისევე როგორც ქართველ ხალხში საერთოდ, პიროვნების პირადი ღირსებისა და ოჯახის თუ გვარჩამოავლობის ავტორიტეტის შემქმნელ ფაქტორებს შორის სტუმართმოყვარეობასაც გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. „სტუმარშინ-შეუყვანელი“ კაცი ხალხის თვალში დამცირებული იყო და ეს თვისება სასაყვედუროდ ითვლებოდა. ეს აზრია ჩაქსოვილი „მოძღვარ-

7 ალ. ყაზბეგი, ტ. II, თბ., 1948, გვ. 474.
8 იქვე, გვ. 491.

ში“, რომელშიაც ხალხის პირითაა დახასიათებული პიროვნების სახელია კეთო თვისებები. გავიხსენოთ ნაწარმოების ეპიზოდი ონისეს შერე ხევიდან წასვლის გადაწყვეტილების შესახებ. თემის რჩეული კაცები მას უწელიან ცხვარ-ძროხის გაყიდვას და მშობლიური კუთხის მიტოვებას. ხალხი სხვაგან წასასვლელად ვერ იმეტებს კარგი ყმის თვისებებით გამორჩეულ პიროვნებას. ღირსების მაჩვენებლები კი შეიძლება დავინახოთ მისდამი ხალხის მიმართვაში: თემისთვის დიდი დანაკლისია შენი წასვლა, გვენანები, რადგანაც „ჩვენი სისხლი ხარ და ჩვენი ხორცი... თავდაც გესმოდა ეს და მეზობელი გაჭირვებაში არ დაგივდია, რომ არ გეშველა!.. სტუმარი არ გაგიშვია, რომ მასპინძლობა არ გაგეწია!... თემს არ გასჭირებია ისე, რომ მდევრად პირველი შენ არ გვენახე, არ გაგიტეხია ხალხის პირი და, დაუზარებელს შუშას, მუდამ ვაჟაკად გიცხოვრია“⁹.

ციტირებული ადგილი ნათლად და დამაჯერებლად გამოხატავს ხალხში შემუშავებულსა და დაკანონებულ შეხედულებას პიროვნების ღირსებისა და საზოგადოებაში მისი ადგილის შესახებ, იმის შესახებ, რომ ხალხში დაფასებული იყო არა მარტო შრომისმოყვარე, მეზობლების გამკითხავი, საზოგადოებრივი საქმისათვის თავდადებული და ხალხის პირის არგამტეხი კაცი, არამედ სასახლო მასპინძლობით ცნობილი პიროვნება. ონისეს დახასიათება გვიჩვენებს, თუ ადამიანის ღირსების განმსაზღვრელ კომპონენტებს შორის რა ადგილი ეჭირა სტუმართმოყვარეობის თვისებას და საზოგადოებრივი ცხოვრების მართვაში რაოდენ დიდ როლს ასრულებდა სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია.

სტუმართმოყვარეობა, როგორც ადამიანის ღირსების ერთ-ერთი გამოხატულება, შოითხოვდა მოქმედი ეტიკეტის დაცვას, სტუმრისადმი განსაკუთრებულ პატივისცემას. მკითხველი თავისთავად წარმოიდგენს, რომ პატივისცემაში იგულისხმებოდა საუკეთესო საქმელსასმელის მიღება, გართობა, დაძინება, იარაღის საიმედოდ შენახვა და ცხენის კება. ამ საყოველთაოდ ცნობილი მოვალეობის გარდა ალ. ყაზბეგს ისიც შეუღნიშნავს, რომ სტუმრის მიერ რაიმე საქმის გაკეთება ან მასპინძლის მაგივრად მისი სადმე გაგზავნა დაუშვებელი იყო. ამ შემთხვევაში შნიშვნელობა არ ჰქონია არც სტუმრად ყოფნის ხანგრძლივობას და არც სტუმრის ენაობას. ის მასპინძლის მეგობარიც რომ ყოფილიყო, საოჯახო საქმეში მისი გამოყენება სტუმარმასპინძლობის ნორმების დარღვევად ითვლებოდა. ეს აზრია გატარებული „ელგუჯაში“, კონკრეტულად კი მასპინძლისა და სტუმ-

⁹ ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 412.

რის დიალოგში. მოხევე ელგუჯამ მასთან სტუმრად მისულ მეგობარს მთიულ მათიას აუწყა, რომ „სნოს წყალზე“¹⁰ უნდა წავიდეს სვეტიცხოველი „შესაწოდობარსა“ და „თოფის ხმის გატეხვაზე“¹¹ ხალხის დასაბატიყებლად. თავის მხრივ მათიამ სთხოვა, რომ ამ საქმის შესრულება მისთვის დაევალებინა, მაგრამ მასპინძელმა უპასუხა: „ბეჩაო ჩემო თაო!... ეგ რაი სთქვი? სტუმარი საქმეზედ გავგზავნო და ქვეყანას რაილა პასუხი მიეცე?... ის თუ არ გინდა, რომ საღეჭსოდ გამხადონ?“¹² მასპინძლის კატეგორიულსა და სამართლიან შეხედულებას ვერ ცვლის მათიას შეპასუხება, რომ ის ელგუჯას სახლის წევრი და მეგობარია და ამ მოტივით სთავაზობს სამსახურს, ვინაიდან აღნიშნულ ვითარებაში, როგორც არ უნდა ახლო მეგობრობით განმტკიცებული ყოფილიყო მათი ურთიერთობა, მასპინძლის ოჯახში სტუმრის მიერ რაიმე საქმის გაკეთება შეუსაბამოა იყო სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციასთან.



ხევში დღემდე შენარჩუნებული ჩვეულების მიხედვით, ოჯახში მიწვევლი მეზობელი თუ სხვა სოფლის ან კუთხის მკვიდრი, რომელმე მამაკაცის სახელს დაიძახებდა. უმამაკაცი ოჯახშიც კი მი-

10 სნოს წყალი ადგილობრივი პარალელური სახელწოდებაა სნოს ხეობისა, რომელშიც განლაგებულია სოფლები: ახიოტი, სნო, ახალციხე, ქოსელი, კარკუჩა, ჭუთა. სოფელ სნოს მიდამოებში შემორჩენილია ნამოსახლარები: ვანნი, ზემოსოფელია ანუ კერე, სამარავანი. ნასოფლარებიდან აღსანიშნავია მიგუდა. არაბო, ყორა, მთრეხი. ხეობაში ყველაზე დიდი სოფელია სნო, რომლის მკვიდრთა შორის სიმრავლითა და გავლენით ღუდუშაურები მძლავრობდნენ. ამ გვარის სახელის მიხედვით მოგზაურების ნაწერებსა და რუკებზე ხეობის აოსანიწნაო გვხვდება ღუდუშაურის ხეობა. მდინარეს, რომელიც ამ ხეობაში მოედინება და მდ. თერგს ერთვის, ხევში უწოდებენ სნოს წყალსაც და შავ არაგვსაც (იხ. ვალ. ითო-ნიშვილი, ხევის ტოპონიმიკა, თბ., 1971, გვ. 149 და შმდ.). ალ. ყაზბეგის მიერ ხსენებული სნოს წყალი ყველაზე უფრო გავრცელებული სახელწოდება იყო სნოს ხეობისა.

11 ხევში გვიანობამდე მოქმედი წესის თანახმად, მიცვალებულის დაკრძალვიდან 3 ან 7 დღის თავზე მაინც ქირისუფალი ხალხს დაბატიყებდა, მიზანში სროლას მოაწყობდა, მონაწილეებს გაუმასპინძლებოდა და დასაჩუქრებდა მიღწეულის შესაბამისად. საუქრად მიღებული იყო მიცვალებულის ტანსაცმელი, ნივთები, ფული. ამას ერქვა შესანდობარი. მიცვალებულის სახელზე „...თფის ხმის გატეხვის“ შემდეგ ყველას შეეძლო სანადიროდ წასვლა და თოფის სროლა, რაც ამ წესის შესრულებამდე არ შეიძლებოდა. ამდენად, აღნიშნული რიტუალი საზოგადოებრივი მნიშვნელობისა იყო (ამ წესის შესახებ იხ. ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934, გვ. 177; ივ. ქავთარაძე, ქართული ენის მოხეტრი დიალექტი, თბ., 1985, გვ. 245).

12 ალ. ყაზბეგი, ტ. I, 1948, გვ. 150.



უღებელია ქალის სახელის დაძახება. ისეთ შემთხვევაშიც, როდესაც იცი, რომ მამაკაცი სადღაც შორს არის წასული, მაინც მისი სახელი უნდა დაიძახო და არა სახლში მყოფი ქალისა. ამასთან დაკავშირებით გვახსენდება დიდი სამამულო ომის პერიოდი, როდესაც რაიმე საქმეზე ეზოში შემოსული კაცი ფრონტზე გაწვეული ვაჟკაცის სახელით გამოიხმობდა ოჯახის ნებისმიერ წევრს. ის, რაც დღემდე სრულდება და უშუალო დაკვირვებით შეიძლება აღვიქვათ, კიდევ უფრო მტკიცედ დაცული იყო წარსულში, კერძოდ, ალ. ყაზბეგის ეპოქაში, რომლის ეთნოგრაფიული შესწავლისა თუ მხატვრულ ქმნილებებში ასახული ვითარების მიხედვით რელიეფურად ჩანს, რომ სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია სტუმარს მამაკაცის სახელის დაძახებას ავალდებულებდა.

ტრადიციულად უფრო მიღებული იყო ოჯახის უფროსის სახელის შეკვილება ან ბაღლის შეგზავნა. როგორც „მამის მკვლელობა“ აღწერილი, ონისეს სახლთან მისულებმა მისი სახელი დაიძახეს და ბაღლიც შეაგზავნეს. შეიტყვეს, რომ ოჯახის უფროსი შინ იყო და მის გამოსვლამდე გარეთ მოიცადეს, „რადგანაც მთის ჩვეულებით, სანამ მასპინძელი არ გამოვიდოდა და არ შეიპატიჟებდა, ისინი კარების ზღურბლს ვერ გადასცდებოდნენ, რათა მოულოდნელის თავწადგომით არ შეევიწროებინათ მასპინძლები“. ასეთი პაუზის შემდეგ მასპინძელიც გამოეგებებოდა სტუმრებს და ერთმანეთს სათანადო ცერემონიალის შესრულებით მოიკითხავდნენ ჯერ გარეთ, ხოლო შემდეგ შინ, რაც მოთხრობაში ეთნოგრაფიული სიზუსტითაა დასტურებული:

— „მოხვედით მშვიდობითა, მოხვედით მშვიდობითა, — უთხრა ონისემ და შეიპატიჟა მოსულები სახლში.

— მშვიდობა მოგვეცემა გივარგიმა! — უპასუხეს იმათ და შეჰყვნენ სამყოფოში.

მივიდნენ თუ არა კერასთან, სტუმრებმა დაიძახეს ერთხმად:

— აქა მშვიდობა!

— მშვიდობა მოგვით უფალმა! — უპასუხა მახიამ, როგორც ოჯახობაში უფროსმა რძალმა და დიასახლისმა; მიგებებით გაუშვირა ხელი, რომელიც ზრდილობიანად ორისავე ხელით ჩამოართვა ჯერ ერთმა და მერე მეორე სტუმარმა.

— ცხო, როგორ გიკითხოთ, თავად, საქონლით, ჯალაბობით? — აღერსიანად ეუბნებოდა მახია.

— დაგვიჩა შენი თავი! ვცოცხლობთ, ღვთის მადლით, ჯერ კიდევ სული გვიდგია.

ონისემ გადაიწვია სტუმრები გრძელ „შეკამხედ“ დასასხდომად,

და სტუმრებიც წყნარა გადავიდნენ, წყნარა აიხსნეს ნაბდები, რომელიც უმცროსებმა ჩამოართვეს და წყნარადვე დასხდნენ¹³.

მასპინძლისა და სტუმრების შეხვედრის აღწერილი ეპიზოდი საეჭვოს არ ხდის იმ გარემოებას, რომ სტუმრების მიღება ოჯახის უფროსის ფუნქციას შეადგენდა, ხოლო სამყოფოში (სახლის მთავარ განყოფილებაში), სადაც კერა იყო მოწყობილი, მისალმება-მოკითხვის უფლებით სარგებლობდა რძლებს შორის უფროსი დიასახლისიც. ძნელი არ უნდა იყოს იმის დაწახვა, რომ ასეთი სიტუაცია დამახასიათებელი იყო დიდი ოჯახისათვის, რომლის შემადგენლობაში რამდენიმე თაობა ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობდა. სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა რძლებს შორის უფროსი დიასახლისის ხსენება. აღწერილობის მიხედვით იგულისხმება რამდენიმე რძლის ერთად ყოფნა, რომელთა შორის უფროსი დიასახლისი არა მარტო ქალთა შრომა-საქმიანობას ზედმეტად ეხმარებოდა, არამედ სტუმრებსაც მისალმებით მოიკითხავდა. ყოველივე ეს მწერლის მიერ აღებულია რეალური სინამდვილიდან, XIX საუკუნის ყოფიდან, როდესაც ხევში გაუყრელად ცხოვრების წესი ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო¹⁴.

უფროს-უმცროსობის ეტიკეტის დაცვა უფრო გამოკვეთილად ზღუდოდა მრავალთაობიანსა და მრავალსულიან ოჯახში, მაგრამ იგივე ტრადიცია ფუნქციონირებდა პატარა, ინდივიდუალურ ოჯახშიც. მცირერიცხოვან ოჯახში სტუმრის მიღებაც ზემოხსენებული წესის დაცვით სრულდებოდა და მიმღების როლში ოჯახის უფროსი ფიგურირებდა. ასეთ ოჯახში მისულ სტუმარს უსათუოდ ოჯახის უფროსი შემოეგებებოდა, სახლში შეიყვანდა და სკამზე დაჯდომას შესთავაზებდა. ასეთი სურათია ნაჩვენები „მოძღვარში“, კერძოდ გელა გოდერძიშვილთან მოსალაპარაკებლად მოსული მეზობლის ონისე არაბულის შეხვედრის ეპიზოდში. მასპინძელი მეზობელს გარეთ შეხვდა, მისი თხოვნით „სტუმარი შემოვიდა და მასპინძლისგან ნაჩვენებ ადგილზედ დაჯდა“¹⁵. მოსალაპარაკების შემდეგ მასპინძელმა ვახშამი შესთავაზა, სტუმარმა მოუტელელობა მოიმჩიეზა, მაგრამ ოჯახის უფროსმა განმეორებით უთხრა: „უვახშმოდ არ გაგიშვებ, წმინდის გივარგის მადლმა!... ბეჩაუ, გზა მაინც დამილოცე“... და ცოლსაც მიმართა: „დედაცაცო, საყორელს სტუმარს საყორლად დახვედრა უნდა, მოგვიზადე, რაც უფალმა მოგვცა“¹⁶. ამის შემდეგ შემოუსხდნენ სუფრას, ერთიმეორე აღდეგრძელეს და გამოიკვეთა აზრი, რომ ქალი

13 ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 171.

14 ვალ. ითონიშვილი, მოხვედრის საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.

15 ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 366.

16 იქვე, გვ. 368.



სტუმარს გულლიად უნდა შეხედეს, რომ სტუმარი ღვთისაა და მასზე უფრო ძალი უფალს მადლობას ეტყვის, თუ კი ვინმე მის სახლს იკადრებს. თუ ორ კაცს სხვებიც მიემატებოდნენ, როგორც ეს მოთხრობაშია აღწერილი, ლხინი უფრო ხანგრძლივდებოდა, იმართებოდა ტაშ-ფანდურა, მღეროდნენ „გოგონას“... ხოლო ქეიფის დასასრულს გამოსამშვიდობებულ თასებს გამოცლიდნენ¹⁷.

სტუმრებთან შეხვედრისა და გამასპინძლების წესის გაცნობისათვის საყურადღებოა „მოძღვრის“ კიდევ ერთი ეპიზოდი — მთაში მიმავალთათვის „ხოწჩის“ დადგმა მოძღვრის მიერ. ხოწჩა ერქვა მცირე ზომის სამფეხა მაგიდას — სუფრას, რაც გამოიყენებოდა როგორც ოჯახის წევრების, ისე სტუმრების დასაბურებლად. ალ. ყაზბეგის მიერ აღწერილი სიტუაციის მიხედვით გულდამყრის ხეობის მოძღვარმა ხოწჩაზე დააწყო საკმელი და ჭურჭლით (კოკით) ე. წ. „შინაური“ (შინ გამოხდილი პურის არაყი). „პირველს ჭურჭელს მოჰყვა მეორე, მეორეს — მესამე, და გაიმართა „სმურები“, ე. ი. ლექსებად სიტყვის წარმოთქმა, რომელიც ასე ალაზათიანებს მთიელთ სუფრას და სიცოცხლეს აძლევს“¹⁸.

დამოწმებული ადგილის მიხედვით, გულდამყრის ხეობაში არა მარტო საკმელ-სასმელის მიროთმევა იცოდნენ, არამედ სადღეგატელოების გამხატვრულებაც — „სმურების“ თქმაც, რაც ქეიფსაც ალაზათიანებდა, როგორც თვით მწერალმა შენიშნა, და მეღვინეობის ტრადიციის გახანგრძლივებასაც ხელს უწყობდა.

*
* *
*

ალ. ყაზბეგის ეპოქაში მისი თანამემამულენი მასპინძლის მოვალეობას იმის ღრმა რწმენით ასრულებდნენ, რომ „სტუმარი ღვთისაა“, ხოლო მასპინძელი მარტოდნენ ერთი ოჯახი კი არაა, არამედ ყველა ნათესავი და მეზობელი, მთელი სოფელი. ბავშვობიდანვე ამ შეგნებით შთაგონებული მოხვედრით თავის ვალდებულებად თვლიდა სოფელში მოსული უცხო კაცისთვის მისალმებისთანავე მასპინძლობა შეეთავაზებინა. სახლში მიპატიჟება ისეთ ვითარებაშიც კი სავალდებულო თავაზიანობად ითვლებოდა, როდესაც უცხოები თავის მასპინძელს დაუსახელებდა. ალ. ყაზბეგის დაკვირვებით, ზოგჯერ სოფლელები ერთიმეორეს მასპინძლობაშიც კი შესცილებიან, კიდრე ნამდვილი მასპინძელი არ გამოჩენილა და მეზობლებს შორის დავა თავისი უპირატესი უფლების გამოყენებით არ გაუნელებია. აღნიშნული ჩვე-

¹⁷ ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 369, 372.

¹⁸ იქვე, გვ. 438.



ელემა შთაბეჭდავდაა აღწერილი „მამის მკვლელში“. ხევში მოსულ მთიულთან მოხვედრის შეხვედრის ეპიზოდი და მათი დიალოგის შედეგობით დახატული სურათი საკმაოდ სრულ წარმოდგენას გვაძლევს სტუმრის მიღების წესზე, ადათისადმი ღრმა პატივისცემით განმსჭვალული ხალხის კეთილშობილურ ქცევაზე, მაღალ ადამიანურ ნებებასა და მოვალეობის ფაქიზ გრძნობაზე. აღნიშნულის გამო მიზანშეწონილად მიმაჩნია სიტყუასიტყუით დავიმოწმო ეს ეპიზოდი, როგორც მხატვრულად სრულქმნილი ეთნოგრაფიული ეტიუდი:

„მზე ჯერ კარგად არ ამოსულიყო, როდესაც ერთი მთიული ამოდიოდა ჭლუნას სოფელზედ და კითხულობდა იმის სახლს. ამ მთიულს. როგორც ეტყობოდა, სოფელში არავინ იცნობდა და მასპინძელიც არა ჰყვანდა. სწორედ ამ მიზეზით, პირველი შემხვედრი მოხევე ჩვეულებისამებრ მიესალმა და დაელაპარაკა:

— მთიულო, გზა მშვიდობისა.

— მშვიდობა მოგცეს ლომისამ, შენი კენესა-მე! — უპასუხა მთიულმა.

— მასპინძელი თუ არა გყავს, იარე ჩვენსა, — 'შიიპატიყა მოხევემ.

— არა შენი კენესა-მე მადლობელი ვარ: თოლიკიანთ ჭლუნასას მივდივარ.

— თოლიკიანთ ჭლუნაი სოფლის თავსაა, შორია... იარე ჩვენსა.

— მადლობელი ვარ, შენი კენესა-მე! იმისას საქმე მაქვს.

— ჭლუნას კარგი ოჯახი აქვს, ღვთის მადლმა, მაგრამ სტუმრისათვის მეც ვიშოვი ლუკმას.

ამ ლაპარაკში იყვნენ, როდესაც ჭლუნა ამდგარიყო და რაღაცა საქმისთვის ქვეით მიდიოდა. ამ ადგილს მან სწორედ იმ დროს მიაღწია, როდესაც მთიულს მოხევე ეპატიეებოდა, და მთიული კი ჭლუნას სახლს კითხულობდა. იმან ვერ იცნო მთიული და ამისათვის მივიდა მოლაპარაკებთან.

— დილა მშვიდობისა, სტუმარო! — მოუხადა იმან ქული.

— მშვიდობა მოგცეს ღმერთმა.

— რაი ანბავია, მახუტავ? — მიექცა მოხევეს.

— აი სტუმარს ვეპატიეები და არ მიჯერებს, შენთან მოდის.

— სტუმარი ღვთისაა, იარე, წავიდეთ! — მხიარულად წარმოსთქვა ჭლუნამ და მიუბრუნდა მახუტას: — ეგ რაილა იცი, ჩე! ცხოთა სტუმარი შენ უნდა მიიპატიყა?

— ნუ გეწყინების, ჭლუნაისი, მე მეგონა მასპინძელი არა ჰყავს-მეთქი...

— ვისის გორისა ხარ, სტუმარო? — ჰკითხა ჭლუნამ.

—ჯალაბაურიანთი, შენი კვნესა—მე.

—ჯალაბაურთ გორი მთაჲი განთქმულია! მადლი უფალს, რომ შეწვიე, ჩემი ბეჩავი სახლი იკადრე.

—მაი, ჭლუნავ, შენც წამოდი, სტუმარიც წავიყვანოთ და ბატარაითი ღვთის სახელი ჩვენც ვახსენოთ, —დაიწყო ისევ მახუტამ.

—სახლი მეცა მაქვს, მახუტავ, ღვთის მადლმა! თუ შენ წამოხვალ, ღმერთს არ მოეტყუების, მიაშვება.

რამდენიმე პატიყის და ვაჭრობის შემდეგ, თუ სტუმარი ვის დარჩენოდა, ყველანი წავიდნენ ჭლუნასას, რომელსაც, მთის ჩვეულებისამებრ, დიდს სირცხვილად მიაჩნდა სტუმრის დათოება და, თუ ერთხელ ნასტუმრები სხვისას მივიდოდა, მაშინ მიიპატიებდა იმას სახლში სადილად და საყვედურის ნიშნად ციკანს უკლავდა¹⁹.

დამოწმებულ ეტიუდში ნაჩვენებია რეალური ვითარების თანახმად, სოფელში მოსული კაცი იმას მოიკითხავდა, ვისაც უნდა სტუმრებოდა, მაგრამ ნებისმიერი პირველი შემხვედრი მისი მოსვლის მიზეზს კი არ იკითხავდა, არამედ პირველ რიგში თავისთან დაპატიებდა. სტუმარს თავისი მასპინძელი გამოუჩნდებოდა თუ ნებისმიერი სოფლელი გამოეკლავებოდა, დამხვედრის უპირველესი მოვალეობა მგზავრის დაპურება იყო. მანამდე მასპინძელი მხოლოდ ვინაობას ჰკითხავდა, როგორც ეს ჭლუნასთან შეხვედრიდანაც გამოჩნდა, ხოლო სუფრით გამასპინძლების შემდეგ მასპინძელი თავს უფლებას აძლევდა სტუმრისთვის მისვლის მიზეზიც ეკითხა. ამგვარ თავშეკავებას მანსპინძელს ავალდებულებდა უცნობ სტუმართან შეხვედრის ეტიკეტი. ასეთი საქციელის განმასახიერებელია მოხვევე ჭლუნა, რომელსაც „კარგად ესმოდა, რომ როდესაც უცნობი კაცი უცნობის სახლში მიდის, კითხვა-კითხვით დაეძებს ამ კაცის სადგურს, უეჭველია, საქმე უნდა ჰქონდეს და გულით სურდა შეეტყო ამ საქმის შინაარსი, მაგრამ მთის ხალხის ჩვეულება და ზრდილობა ნებას არ აძლევდა — დაეწყო ამაზედ ლაპარაკი, სანამ თვითონ სტუმარი არ დაიწყებდა და ის კი, როგორც ეტყობოდა, არა ჩქარობდა, თუ ერიდებოდა მეორე მოხვევს“²⁰.

ვინაიდან ასეთ მომენტში მესამე პირი სტუმრისა და მასპინძლის საქმიან ურთიერთობაში ჩარევის უფლებით არ სარგებლობდა, შესაფერის მომენტში, ჭამა-სმის დამთავრების შემდეგ, ბოდიშის მოხდისა და მადლობის თქმით გამოემშვიდობებოდა მათ, რაც შემდეგნაირადაა აღწერილი: „როდესაც პურის ჭამა გაათავეს, მახუტამ თავის მოვალეობად ჩასთვალა გამოსთხოვებოდა სტუმარ-მასპინძელს, რათა

¹⁹ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 292—293.

²⁰ იქვე, გვ. 293—294.



მარტონი დაეგდო ისენი და თავისი იქ ყოფნით არ დაეშალა მოღვაწეობა, რაკება იმათთვის²¹.

მხოლოდ ამის შემდეგ მასპინძელმა სტუმარს მიმართა: — „პურ-მარილი გავტეხეთ და სახელი კი არ ვიცო შენი, რა გქვია?“?, რითაც შესრულდა უცნობ სტუმართან კონტაქტის დამყარების წესი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მასპინძელი მხოლოდ ვინაობის გაგებით უნდა დაეკმაყოფილებულიყო, ხოლო შესვენდრის მიზეზი სტუმარს უნდა ეთქვა. ამ ტრადიციული ეტიკეტის ნორმებს ექვემდებარება ალ. ყაზბეგის გმირთა დიალოგიც. იმის შემდეგ, რაც სტუმარმა მასპინძელს თავისი ვინაობა გააცნო, მათ შორის საუბარი გაიბა პიროვნებაზე (იაგოზე), რომლის ბედიც ეფხია იყო დაინტერესებული, ხოლო ჭლუნამ, როგორც იაგოს მფარველმა, სტუმრისთვის საიდუმლოების განდობის იმედი სტუმარმასპინძლობის მაღალხეობრივი პასუხისმგებლობის გრძნობაზე დაამყარა. მწერალმა იცოდა, თუ ასეთ შემთხვევაში რაოდენ დიდი წინდახედულება მართებდა მასპინძელს მეზობლის დასაცავად და რაოდენ მძიმე დანაშაული იქნებოდა სიმუხთლე მინდობილი კაცის მიმართ. ეს აზრი მკაფიოდაა გამოხატული მასპინძლის სიტყვებით: — „მეზობელს საით ელაღატების? მეზობლის მოღალატე ღვთის მოღალატეა... მითხარ რაი გაქვს სათქმელი და წმინდის გივარგის მადლმა, სტუმრისთვის თავს გადავდე“²².

სტუმარმასპინძლობა თუ თავის სიმაღლეზე იდგა; ის განამტკიცებდა როგორც ერთი სოფლისა და თემის, ისე მეზობელი თემების მკვიდრთა ურთიერთობას, ხოლო თავის მხრივ სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას ამაგრებდა ურთიერთპატივისცემისა და ერთგულებაზე დამყარებული კავშირი. მასპინძელსა და სტუმარს შორის ერთობას უმთავრესად განაპირობებდა ნდობა, ხოლო ნდობის რწმენას წაიდაგს უქმნიდა პიროვნებისა და მისი გვარ-ჩამოშავლობის ავტორიტეტი, მათი ადგილი და როლი საზოგადოებაში. ეს ჰქონდა მხედველობაში დიდ მწერალს, როდესაც მან ჭლუნასთან მისული მთიულის ღირსების საფუძვლად საზოგადოებაში მისი გვარის ავტორიტეტიც შეიჩინა, მაგრამ გამოცვლილ დროებაში ეს ფაქტორიც შესუსტებულიყო. მწერლის შეხედულებით, ტრადიცია, გვარი, პიროვნული ღირსება გარკვეულწილად ანგარიშგასაწევი და საიმედოა, მაგრამ, ამასთან ერთად, ცხოვრების წესის შეცვლასთან ერთად, უიმედობამ დაისადგურა ტრადიციის მიმართ, რაც ჭლუნას პასუხშია გამოხატული: — „ეფხიაუ! ღვთის მადლმა, კარგი ვოყი ხარ და კარგი გორისა! მაგრამ დროება გამოიცვალა და, ნუ გეწყინების, თუ სიტყვას გიბრუნებ. უწინდელი

21 ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 294.

22 იქვე.



დრო რომ ყოფილიყო, პირდაპირ გიპასუხებდი (საქმე ეხება იაგოს მდგომარეობას — ვ. ი.), არ დაგეკითხებოდრი, მაგრამ ეხლა დროება გამოიცვალა, ხალხი გაირყვნა, ძმა ძმას ველარ ენდობის, მოყვარე — მოყვარესა. ნუ გეწყინების და თუ მატყუებ, იაგოს სამტროდ გინდა ჩემი გამოცდა, პურ-შარილი გიჭამია ჩემს სახლში, მაი, მომშორდი! ნუ გმობ“²³.

სიტყვის დამაჯერებლობის საფუძველად სტუმარიც თავის გვარ-ჩამომავლობას თვლის და მასპინძელს არწმუნებს, რომ მისი მოღვმის კაცს ენაც ერთი აქვს და გულიც. მისი მრწამსით, ქვეყანას გადაგვარების საფრთხე დამუქრებია, მაგრამ ხალხს კიდევ შერჩენია სინდისი და სიმართლე. მასპინძელსაც იმედი არ დაჰკარგვია, რომ ფიცსაც ძალა შეუნარჩუნებია, ხოლო სტუმარმასპინძლობა გამტანობისა და ცხოვრების მამაპაპური წესის განმტკიცების ერთ-ერთ საშუალებად მიუჩნევია. მათი დიალოგით ალ. ყაზბეგი მკითხველს რეალურ წარმოდგენას უქმნის XIX საუკუნის ხევის ისტორიულ სინამდვილეზე, როდესაც ადგილობრივი ტრადიციები ბიუროკრატიული რეჟიმის დაწოლას განიცდიდნენ, იმპერიის კანონმდებლობა დაუხდობლად სდევნიდა ქართულ სახელმწიფოებრივსა და ხალხურ სამართალს, მაგრამ მამა-პაპური ზნე-ჩვეულების შენარჩუნებით სხვა კუთხეებთან ერთად ხევიც არ კარგავდა თავის იერსახეს.

*
* *
*

ქართველ მთიელთა სტუმარმასპინძლობის სისტემაში გარკვეულ ინტერესს იწვევს სახლში სტუმრის მისაღებად და მოსასვენებლად განკუთვნილი ადგილის აღწერილობა, რაც გვხვდება „მამის მკვლე-სა“ და „ელგუჯაში“. პირველი მათგანი გვაცნობს სტუმრის მიღების პირობებს რიგითი მეთემის, ხოლო მეორე — შეძლებული და გავლენიანი ოჯახის მაგალითზე.

„მამის მკვლელის“ ერთი ეპიზოდის მიხედვით, სტუმართმოყვარეობითა და პირადი ღირსებით ხევში სახელგანთქმულმა თოლიკეთ ჯღუნამ მასთან სტუმრად მყოფი მთიული ეფხია და თავისი მეზობელი მოხვევ მახუტა „ზენა სახლში“ (სახლის მეორე სართულზე) მიიღო, ხოლო მანამდე იქ მისული კობა „ქვენა სახლში“ (სახლის პირველ სართულზე) დააძინა. თვით ამ ტიპის ნაგებობის კონსტრუქციის ზოგი დეტალის შესახებ ალ. ყაზბეგი წერს: „საზოგადოდ იმ მხარის მთის ხალხის ზენა სახლი ბნელია, თუმცა უმრავლესი ერდო-



ები, კვამლის გასასვლელად ამოჭრილი, ზერში რაოდენსამე შუქს ვეებს და ქვენა სახლი, რომლის ერდოც ამ ზენა ბნელს სახლში ამოდის და არავითარს შუქს არ აძლევს, — წარმოიდგინეთ! — რა იქნებოდა? ამ ქვენა სახლში, საზოგადოდ, ზამთარში საქონელს აყენებენ და, რასაკვირველია, იქაური ყინვების შიშით, დასათბუნებლად რაც შეიძლება ცოტა სარკმლები აქვს და ისიც მუდამ დახურული, ამოქედილი“²⁴.

საცხოვრებელი სახლი აღწერილი ატრიბუტებით საყოველთაოდ გავრცელებული იყო ალ. ყაზბეგის ეპოქაში. ამ ტიპის ნაგებობანი ცალკეული ეგზემპლარების სახით შემოინახა ჩვენს ეპოქაშიც, რომელთა შესწავლის საფუძველზე²⁵ გაირკვა, რომ მოხვედრები უმთავრესად ორსართულიან ბანიან სახლებში ცხოვრობდნენ. ამასთან ერთად გვიანობამდე შემორჩენილი იყო სამ-ოთხ სართულიანი ციხე-სახლები და სამსართულიანი ტერასული კონსტრუქციის ნაგებობანიც, რომლებიც გამოიყენებოდა ადამიანის საცხოვრებლად, საქონლის სადგომად და თავდასაცავად. XIX—XX საუკუნეებში იშენებდნენ ერთსართულიან ბანიან სახლებსაც გვერდზე ან მოშორებით მდებარე სამეურნეო ნაგებობებით, მაგრამ შეინიშნებოდა ორსართულიანი სახლების სიმრავლე, რაც ხევისათვის ამ მხრივ დამახასიათებელი ჩანს ალ. ყაზბეგის აღწერილობის მიხედვითაც.

სპეციალური კვლევის შედეგად გამოჩნდა, რომ ორსართულიანი სახლის პირველი სართული, რასაც ხევში „ქოთი სახლი“ ერქვა (ალ. ყაზბეგის მიერ ხსენებული „ქვენა სახლი“ ან „ქვეით სახლი“) ორ ნაწილად იყო გატყობილი — ადამიანის საზამთრო საცხოვრებლად და საქონლის სადგომად. პირველი სართული მეორესთან დაკავშირებული იყო როგორც გარედან მიშენებული ქვის კიბით, ისე სართულებს შუა გადახურვაში ამოჭრილი ხვრელით, რომელსაც ერდო ერქვა. სწორედ ამ ერდოს ახსენებს ალ. ყაზბეგი, რომლის მართებული განმარტებით, ქვედა სართული მოკლებული იყო შუქის შეღწევის შესაძლებლობას. ამ ერდოსთან მიდგმული ხის კიბით უკავშირდებოდნენ მეორე სართულს, მოხეტიალე წოდებულ „ზაით სახლს“, რაც ალ. ყაზბეგის მიერ „ზენა სახლი“-ს სახელწოდებითაა ფიქსირებული. ჩვეულებისამებრ ეს „ზედა სახლი“ რამდენიმე განყოფილებისაგან შედგებოდა. ოჯახის სიდიდისა და შესაძლებლობის შესაბამისად სათავსოების რაოდენობით სახლებს შორის განსხვავება შეინიშნებოდა, მაგრამ ზემო სართულზე სულ ცოტა სამი განყოფი-

²⁴ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 295.

²⁵ ვალ. ითონიშვილი, ხევი ძველად და ახლა (საცხოვრებელი ნაგებობანი ძველსა და ახალ ხევში), თბ., 1967.

ლება მაინც არსებობდა: სამყოფო (ოჯახის დიდი საერთო ოთახი)
შუაში გამართული კერით და შიგ ცანლაგებული ტახტებით,
ალ. ყაზბეგის მიერ ხსენებული სამამაკაცო გრძელი სკამით, საუფ-
როსოდ განკუთვნილი ზურგიანი სკამით, კეოილში დატანებული თა-
როებით და სხვა სახის ნივთებით), სენაი (პროდუქტების სათავსო)
და კარსუკენაი (გარედან შემოსასვლელი მოგრძო-ოთხკუთხა
ფორმისა ტანსაცმლის, ტყავების, ცხენის აკაზმულობის და სხვა სა-
ხის საგნების შესანახად).

ჩვენს ეპოქამდე შემორჩენილი ორსართულიანი ბანიანი სახლის
მეორე სართულზე საკვამურის ფუნქციას ასრულებდა თუნუქის ღუ-
მელიდან ჭერში აყვანილი საკვამლე მილი, ზოლო ბინაში შუქი შე-
დიოდა კედელში დატანებული შემინული ფანჯრებით ან შეუშინავი
ქაწრო სარკმლებიდან (ე. წ. შუკუნებიდან). ასეთი ცვლილებები განი-
ცადა სახლმა XX საუკუნეში, მაგრამ თავდაპირველი სახით შემორ-
ჩენილი ზოგიერთი სახლის მეორე სართული ალ. ყაზბეგისეული აღ-
წერილების ნიშნებითაც იყო აღჭურვილი. ის, მართლაც, ბნელი იყო,
ვინაიდან კედლებში დატანებული სარკმლები, რომლებსაც ზამთარში
დათბუნების მიზნით „საგმანავებით“ (ჩალით საცხე ბალიშებით) ტე-
ნიდნენ, შუქს აღარ უშვებდა და ბანში ამოჭრილი ერდოებიც, რო-
მელთა მეშვეობით ბოლიც ხეირიანად ვერ გადიოდა, დღის სინათ-
ლეს თიხქმის აღარ ატარებდა.

საჭიროდ მიმაჩნია აქვე განმარტოს, რომ ხევში „სახლი“ ერქვა
როგორც საცხოვრებელ ნაგებობას მთლიანად, ისე სახლის სართულს
ან მის ძირითად სათავსოს. ამის შესაბამისად ხმარებაში იყო „ქოით
სახლი“ (ალ. ყაზბეგის მიერ ხსენებული „ქვენა სახლი“), „ზაით სახ-
ლი“ (ალ. ყაზბეგისეული „ზენა სახლი“), „შუა სახლი (სამსართული-
ანი სახლის მეორე — შუა სართული) და „სამყოფო სახლი“ საერთო
საოჯახო ოთახი). ხევში ახლაც „ოთახის“ მნიშვნელობით არაიშვია-
თად იხმარება „სახლი“, ზოლო მრავალოთახიანი ნაგებობის აღსა-
ნიშნავად — „სახლები“.

მოხელური საცხოვრებლების კონსტრუქციის შესწავლასთან და-
კავშირებით ალ. ყაზბეგის ზემოხსენებული მონაცემები ეთნოგრაფი-
ული წყაროს მნიშვნელობით გამოვიყენე. ასევე წყაროს ღირებულე-
ბა გააჩნია მის დაკვირვებას სტუმრიანობის დროს სახლის ფუნქცი-
ის შესახებ. ამ მხრივ საყურადღებოა „მამის მკვლელის“ ის ეპიზოდი,
რომელიც გვაუწყებს, რომ გამასპინძლების შემდეგ „კობა ჩაიყვანეს
ქვეით სახლში, რომელშიც დაუგეს რბილად თივა, გაუგდეს, გაამაგ-

რეს კარის ურდული და იქ დააწვინეს, ჯლუნამ კი მიიხურა ნაბადის²⁶ და იქვე კერას პირას გრძელს შეკამხედ მიწვა“²⁶.

ციტირებული ადგილიდან ჩანს და ეს ეთნოგრაფიული მონაცემებით ჩვენთვისაც ცხადი გახდა, რომ XIX საუკუნის ხევში რიგით მოსახლეობის საწოლად გამოიყენებოდა კერასთან მდგარი სკამიც და ძირს გაფენილი თივაც, ხოლო ზემოდან ნაბადის დახურვით კმაყოფილდებოდნენ. მატყლის ან ბამბის ლოგინი ხევში მაშინ ჯერ კიდევ საყოველთაოდ გავრცელებული არ იყო²⁷.

განსხვავებული მდგომარეობაა ნაჩვენები „ელგუჯაში“, რამდენადაც მასში აღწერილია სტუმრიანობის შემთხვევა ოჯახში. ნაწარმოების ერთი ეპიზოდის მიხედვით, სახელმწიფო სამსახურში მყოფი გაგი ჩოფიკაშვილთან ელგუჯამ მიიყვანა ოსი მახამეთა და ამ უკანასკნელის მიერ ქისტისგან ნაყიდი ჩერქეზის ასული. ოჯახის უფროსმა ბიჭები გააღვიძა და ერთ-ერთ მათგანს — ონისეს მიმართა: — „გადი-და, გახედე!... სტუმარი სასტუმროში შეიყვანე, ტყვე რომ მოუყვანია, დედაკაცებს მიაბარე“... ბოლო მომენტში გაგიმ გადაწყვეტილება შეიცვალა და ონისეს ნაცვლად თვითონ ჩავიდა ქვემოთ. მოსულებთან შესხვედრისთანავე მისი ბრძანებით „ელგუჯამ ქალი შეიყვანა „საწოლაში“, სადაც ჩირალი (ფიჭვის კვარი) აანთო, კედელში გაამაგრა, „უჩვენა იქვე დალაგებულს საბან-გობანზედ და ანიშნა იმათი გაშლა... გაგი კი მახამეთას გაუძღვა სასტუმროში“, მაგრამ სტუმრის მიღების პროცესი ამითი არ დამთავრებულა. „ეზოში გამოსულიყო გაგი და განკარგულებას აძლევდა ბიჭებს, რომ სტუმარს რიგიანად დახვედროდნენ“²⁸. მეორე დღეს, მისივე ბრძანებით, უმცროსმა რძალმა ტყვე ქალი საწოლიდან სამყოფოში გადაიყვანა, სადაც მას დედაკაცები გაუმასპინძლდნენ.

დამოწმებული ადგილიდან გამოჩნდა, რომ შეძლებული და გავლენიანი ოჯახის სახლში სამყოფოსთან ერთად, რაც საერთო საოჯახო ოთახს წრმოადგენდა და სასადილოდაც გამოიყენებოდა, ცალკე გამოყოფილი იყო სტუმრის მისაღები ოთახიც და იზოლირებული საწოლიც. თვით საბან-გობანის, ე. ი. მატყლისაგან დამზადებული ლოგინის არსებობაც ოჯახის სოციალური მდგომარეობის გამომხატველია. ყოველივე ეს სრულ შესატყვისობაშია შექმნილ ვითარებასთან, როდესაც ხევში, მოსახლეობის უმრავლესობისაგან განსხვავებით, უმცირესმა ნაწილმა წოდებრივი და სამსახურებრივი პირობების

²⁶ აღ. ყ ა ზ ბ ე გ ი, ტ. I, გვ. 292.

²⁷ ე. აღ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 232.

²⁸ აღ. ყ ა ზ ბ ე გ ი, ტ. I, გვ. 13—14.

კვალბაზე მოაწყო თავისი ბინა. მოსახლეობის უმცირესობაში ჯერ-
ველ რიგში იგულისხმებიან თვით ჩოფიკაშვილების გვარიდან გამო-
ყოფილი ყაზბეგები, რომელთა მაღალი სოციალური მდგომარეობა
სტუმრის მიღებისა და სასტუმრო ოთახის გამოყენების დროსაც
ვლინდებოდა.



როგორც ალ. ყაზბეგის ნაწერებიდან, ისე მთიელთა ყოფის შე-
სახებ არსებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემებიდან სრუ-
ლიად აშკარად ჩანს, რომ სტუმრის მიღება და დაცვა უწმინდეს სა-
ზოგადოებრივ მოვალეობად ითვლებოდა. მასპინძელს სტუმრის შე-
ნახვა ისეთ ვითარებაში ევალებოდა, როდესაც ეს უკანასკნელი დევ-
ნილი იყო მოსიყბვლე მტრის ან დამსჯელი ორგანოებისაგან. სტუმრად
მყოფი კაცი მასპინძლის სანათესაოს მტერიც რომ აღმოჩენილიყო,
სახლიდან მშვიდობიანად უნდა გაეცილებინათ. გამსაკუთრებით დიდი
საფრთხე ემუქრებოდა ოჯახს ხელისუფლებისაგან დევნილი კაცის
მფარველობისათვის. ესოდენ მძიმე ვითარებაშიც საზოგადოებრივი
აზრი სტუმრის შენახვის ვალდებულებისაკენ იხრებოდა, მაგრამ თუ
ამ ტრადიციის აღსრულება საშიშროებას შეუქმნიდა სტუმარსაც და
მასპინძელსაც, მიზანშეწონილად ითვლებოდა მდგომარეობისათვის
შესაფერისი სხვა ჩვეულების გამოყენება, რომლის მიხედვითაც შე-
საძლებელი იყო სტუმრის გახიზვნა.

აღნიშნული ვითარების გამომხატველია „ელგუჯას“ ერთი ეპი-
ზოდი, რომელიც გვაცნობს მთიულების დიאלოგს მათთან თავშეფა-
რებული დაპირილი მოხვევის შესახებ. ამ ეპიზოდის მიხედვით სალდა-
თების მიერ მძიმედ დაპირილი ელგუჯა ნინიას სახლში იწვა. ნინიამ
შეიტყო, რომ ელგუჯას საფრთხე დაემუქრა ქალაქში მისი დაბეზ-
ულების გამო. წინდახედულმა მასპინძელმა გადაწყვიტა, რომ დაპირილი
სტუმარი თუშეთში წაეყვანათ. სახლიდან სტუმრის გაყვანის აზრმა
მთიულები შეაფოთა — „აჰუ, ნინიაუ აჰუ! ცოცხალ-მკვდარს
სტუმარს მაგისტვის როგორ ჰგზავნი თუშებში? — წამოიძახა მათი-
ამ: — ირთს სტუმარს ვეღარ შევინახავთ? მაშ თავი ცოცხალი რაღად
გვინდა? გაესწყდეთ ყველანი და სტუმარი კი შევინახოთ“²⁹.

ასე ფიქრობდნენ მთიულები, ასე იცავდნენ ისინი სტუმრის შე-
ნახვის ტრადიციას, მისდამი ლალატს მომაკვდინებელ ცოდვად მიიჩ-
ნევდნენ და მოვალეობის გრძნობას თვით სიცოცხლეზე მაღლა აყე-



ნებდნეს, მაგრამ კონკრეტული ვითარებისადმი ამგვარი დამოკიდებულება არ შეესაბამებოდა მგომარეობის რეალურად დანახვის პრინციპს. ასეთ შემთხვევაში განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სიტუაციის კრიტიკულად შეფასებას, რაც მოეთხოვებოდა გონიერსა და გამოცდილ პიროვნებას, რომელიც აღჭურვილი იყო ტრადიციების მართვის უნარით. ნაწარმოებში ასეთ პიროვნებად წარმოდგენილია მასპინძელი — ჭარბაგი ნინია, რომელიც ტრადიციის დარღვევით შეშფოთებული ახალგაზრდების აზრს უპირობსპირებს მეორე ტრადიციას, რაც საფრთხეში მყოფი სტუმრის გახიზვნას გულისხმობდა. იგი თანაგრძნობით ეკიდება მათიას სიტყვებს და მასთან ერთად განიცდის შექმნილ ვითარებას. მას არ უკვირს ყველა მთულის გულისწილი: „ჩვენი სოფლის სიკვდილი იქნება, რომ ერთი სტუმარი ვერ შევინახოთ და სხვებს მივაყენოთ კარზედა“³⁰, მაგრამ ამავე ჩვეულებით აღზრდილი ნინია ეწინააღმდეგება მეზობლების დაჟინებით მოთხოვნას და გამოსავალს სტუმრის სხვაგან წაყვანაში ხედავს. თვით სტუმარიც მიხვდა, რომ ეს იყო რეალური გამოსავალი. მან ისიც გაითვალისწინა, რომ გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიანიჭებოდა მასპინძლის როლში მყოფი უფროსი კაცის სიტყვას, რისთვისაც ნინიას მიმართა: „ნინიავე, შენი სტუმარი ვარ და, რაც გინდა ის მიყავ... შენ უფროსი კაცი ხარ და, რაიც შენ გინდა, იმას თავს ვინ გადაუღლის“³¹. ბოლოს და ბოლოს უფროსმა კაცმა ისარგებლა მასპინძლისა და უხუცესის უფლებით და უმცროსების აზრის გამომხატველ მათიას მბრძანებლის ხმით მიმართა: „დღეს მე ვარ უფროსი და მე ეგრე მინდა“. და თუ რაოდენ დიდი ძალა გააჩნია უფროს-უმცროსობის პრინციპს, ეს ნათლად ჩანს მწერლის შემდეგი სიტყვებიდან. „ამ სიტყვებმა თითქოს ენა ჩაუღდეს მათიას, რომლისთვისაც, როგორც ყველა მთის ხალხისათვის, უფროსის ბრძანება, უფროსის ნება ხმაამოუღებლად და გადაუბრუნებლად უნდა ასრულებულიყო“³².

ამგვარად, მთიულების ზნე-ჩვეულების საფუძვლიანი ცოდნით აღჭურვილმა მწერალმა მოთხრობის ამ ეპიზოდში რეალურად დაგვიხატა სტუმარმასპინძლობის ერთი მომენტი — სტუმრის დაცვის ორი ვარიანტი — სახლში შენახვა ან საჭირო შემთხვევაში მისი გახიზვნა სრული უეჭველობით ჩანს, რომ სტუმრის დაცვაზე ზრუნვა მთიულეთში მასპინძლის უზენაეს მოვალეობას შეადგენდა. ამის გამომხატველია მათიას და სხვა მთიულების აზრი. ამასთან ერთად, ისიც ნათლ-

30 ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 57.
 31 იქვე.
 32 იქვე.



ლად გამოჩნდა, რომ სტუმრის გახიზნაჲ მისი დაცვის საშუალებებ-
და, ამდენად, მასპინძლის ვალდებულებად ითვლებოდა. ასევე მას-
პინძელს ეკისრებოდა გახიზნული სტუმრის მიღება, რაც „ელგუჯას“
მიხედვით თუშებმა განახორციელეს. ამ ტრადიციის არარსებობის
შემთხვევაში მოთხორობაში უადგილო იქნებოდა თუშებთან ელგუჯას
გადაყვანისა და თუშების მიერ მისი გამოჯანმრთელების ეპიზოდი.
ტრადიციების ამ სახით გამოყენების რეგულატორად გვევლინება
უფროსი კაცი ნინია, რაც იმის გამომხატველია, რომ ეს ფუნქცია
გამოცდილი და გონიერი ადამიანის ხელთ იყო. ყოველივე ეს შესა-
ნიშნავად იცოდა ალ. ყაზბეგმა, რომელმაც ცხოვრებისეული სინამ-
დვილე ამ შემთხვევაშიც მხატვრული ხერხებით წარმოსახა.

სტუმრის დაცვის საპატიო მოვალეობა ადამიანს უდიდესი პა-
სუხისმგებლობით ტვირთავდა არა მარტო შინ, არამედ მის ფარგლებს
გარეთაც, როდესაც ის გარკვეული მიზეზის გამო სახლიდან შორს იმ-
ყოფებოდა, მაგრამ სტუმარმასპინძლობით მინდობილი პიროვნების
ბედი მის კაცობაზე იყო დამოკიდებული. ამგვარი ვითარების გაცნო-
ბიერებისათვის საინტერესოა „მამის მცვლელის“ ერთი ეპიზოდი,
რომელშიც მოხვეცთა ზნე-ჩვეულებების ილუსტრაციის ფონზე ნა-
ჩვენებია სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის დაცვისათვის ბრძოლის
სურათი. ამ ბრძოლაში ერთ მხარეზე დგას მასპინძლის როლში მყო-
ფი მეცხვარე, რომელიც მფარველობს სტუმრობით დაკავშირებულსა
და ხელისუფლებისაგან უსამართლოდ დევნილ პიროვნებას, ხოლო
მეორე მხარეზე დგას პოლიციური რეჟიმის წარმომადგენელი, რო-
მელიც მზადაა ფეხქვეშ გათელოს ხალხური ჩვეულება, რწმენა და
მორალი.

გავიხსენოთ ნაწარმოების ის ადგილი, სადაც დახატულია ჩაფა-
რი გირგოლას მწყემსებთან შეხვედრის სურათი. იაგოს შეპყრობის
განზრახვით გირგოლა 20 ყაზახის თანხლებით მთა ნაროვანს³³ მიად-
გა. „მწყემსები წამოცვიდნენ, მიესალმნენ და ჩვეულებისამებრ მი-
იწვიეს“³⁴. სტუმარმასპინძლობისათვის შესაფერისი ასეთი საქციელის

³³ მთა ნაროვანი სოფ. სიონის ჯოგისა და ცხერის საძოვარია, სადაც ზაფხუ-
ლობით ცხვარ-ძროხასაც წველიდნენ და რძის პროდუქტებს ადგილზე ამზადებდ-
ნენ. აქვე ჰქონიათ სათიბებიც. ნაროვანი მდებარეობს მწვერვალ ქაბარჯი-
ნას უკანა (აღმოსავლეთ) მხარეს. მისი სახელწოდება მომდინარეობს ნა-
რის გაერცელებიდან. ხევში დადასტურებულია ანალოგიური ტოპონიმები:
ნარიანი, ნარიანა, ნარიანანი, ნარიანაჲ (იხ. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ხევის ტო-
პონიმია, გვ. 15, 58...). მთა ნაროვანი, ალ. ყაზბეგს მოხსენიებული აქვს აგრეთვე
„ხევისბერი გოჩა“-ში, როგორც ბრძოლის ასპარეზი არაგვის ერისთავის ჯარსა და
მოხვევებს შორის.

³⁴ ალ. ყაზბეგის ტ. I, გვ. 249.



საპასუხოდ გირგოლამ მბრძანებლური ტონითა და მიწვევისათვის³⁵ დღობის უთქმელად, ე. ი. სტუმრისათვის სავალდებულო წესის შეუსრულებლად, სარკლის³⁵ ვინაობა იკითხა. ამასობაში სარქალი შიოლაც მოვიდა, მაგრამ მას ისე კი არ შეხვდა, როგორც მასპინძელს, არამედ ბრძანებით ცალკე ცაიხში, რომ მისვლის მიზეზი ეცნობებინა. შექმნილ სიტუაციაში, ასეთი შეზღუდვისათვის მიღებული ეტიკეტის შელახვით აღელვებულმა მასპინძელმა მკაცრად მიმართა: — „იცი რაი გითხრა... თუ სტუმრად გვეწვივე, ჩამოხე ცხენიდან, საკლავს დაგიკლავთ, პურს გაქმევთ და გაგისტუმრებთ, თუ არა — და, ღვთის მადლმა, ბატონობით ვერც რას ვერ გაიტან“³⁶.

სარკლისა და ჩაფრის უსიამოვნო დიალოგი ილუსტრაციაა იმისა, რომ საქმეზე მოლაპარაკება დასაშვები იყო სტუმრებისა და მასპინძლების შეხვედრის წესის შესრულების შემდეგ. უხეშმა მოხელემაც იგრძნო, რომ არსებული ჩვეულების უტიფარი ხელყოფით საწყადელს ვერ მიაღწევდა და მომგებიან ხერხად მიიჩნია შეეფერებინა მწყემსების გულისათადობა. ასეთი ტაქტიკური სვლის შედეგად დაძაბულობა განელდა და მოსულ-დამხვედრთა ურთიერთობა ტრადიციულ ნორმებს დაექვემდებარა, რაც გამოხატულია სიტყვებსა და ქმედებაში: — „თუ სტუმრად მოხვედ, აჰა ჩემი თავი: შენ ბატონი და მე ყმა, — უპასუხა მეცხვარემ, მოიხადა ქუდი და ჩაუგდო გირგოლას ცხენის ფეხებში. — ჩამოხე და ნახამ — ვიცით სტუმრის დახვედრა, თუ არა. ამ სიტყვებთან ერთად იმან ერთი ხელი მაღლო გირგოლას ცხენის ჯილავს და მეორე უზანგს მოჰკიდა. როდესაც სტუმარი ჩამოხტა, მწყემსი გაუბრუნდა იქ მყოფს ერთ მეცხვარეს: — გასწი, თლოშია, დოლა-ჰედილა რომაა, ჩამოიყვანე, დაჰკალ და ჩაჰყარეთ. თქვენც ცეცხლი აანთეთ, ჩქარა! — მიუბრუნდა მეორე მწყემსს. — მოდი, თქვენი ჭირიმეთ, მოდი! — ეპატიუებოდა სარქალი სტუმრებს, რომლებიც ამ უამად ცხენებიდან ჩამოხტნენ“³⁷.

სურათის ასეთნაირად შეცვლისა და სუფრასთან დაჯდომის შემდეგ შეიქმნა საუბრის შესაძლებლობაც, მაგრამ უსაფუძვლო, რამდენადაც ჩაფარმა ძალადობის ნაცვლად გარიგების ხერხს მიმართა. სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების მიზნით გირგოლამ შიოლას რაგოს შეპყრობაში დახმარება სთხოვა და სამაგიეროს გადახდის პირობად სადავოდ გამხდარი მთის შენარჩუნებისათვის მხარდაჭერა შესთავაზა. მშრომელი და პატიოსანი ვაჟაკისათვის, რომელიც მამაპაპური ზნე-ჩვეულებით სულგმულობდა, მუქარასა და ძალადო-

³⁵ ხევში სარქალი ეწოდება მწყემსთა თავს, ყველაზე მცოდნე და გამოცდილ მეცხვარეს. ამისგან განსხვავებით, თუშეთში სარქალი ყველის მკვეთებელი პირია.

³⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 249.

³⁷ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 250.



ბაზე კიდევ უფრო აღმაშფოთებელი იყო მოხელის ვერაგული წინააღმდეგობა. „სტუმარს უღალატა, პურ-მარილი ვგმა?.. რას მესაუბრები, ვიორგოლაისი?“ — უპასუხა აღელვებულმა მასპინძელმა, რომელმაც სტუმრის გაცემის შემზარავი თხოვნის წინ გულითადად შეასრულა მასპინძლის მოვალეობა და უმაღლესი წარბეზებით წარმოსთქვა: — სუ!... აღარ გაიმეორო — შენ იძახი — საქმეს გაგირიგებო, ძალიან კარგი — გაარიგე და დაასახელე გასამრჩელოდ რამდენი ცხორი, თუ ცხორი არ გინდა, ფული სთქვი, და სტუმრის ღალატი კი არ შეიძლების“³⁸.

სარკლისა და ჩაფრის დიალოგით ალ. ყაზბეგმა წარმოაჩინა XIX საუკუნეში მიმდინარე ბრძოლის სურათი მამა-პაპური ცხოვრების წესსა და ბიუროკრატიულ რეჟიმს შორის. მწერალმა მხატვრულ ფორმებში გვიჩვენა ისტორიული სინამდვილე, როდესაც ხალხის წრიდან გირგოლების სახით გამოსული მოღალატენი როგორ უთხრიან ძირს საუკუნეების სიგრძეზე ჩამოყალიბებულ ადამ-ჩვეულებებს და ამითი როგორ უადვილებენ რუსეთის ხელისუფლებას ეროვნული ყოფითი კულტურის გადაგვარებას. ამასთან ერთად, ციტირებული ადგილიდან ისიც კარგად გამოჩნდა, რომ უხეშ პოლიციურ ძალას შეუპოვრად უხვდება წინ ადგილობრივი ტრადიცია, რომლის დაცვის ინტერესებსა და მისი მატარებელი ხალხის მღალხნეობრივ თვისებებს განასახიერებს სარქალი შიოლა. მან მშვენივრად იცის, რომ ბიუროკრატიული რეჟიმისა და სალდათური ძალმომრეობის პირობებში ძალის გამოყენების უპირატესობით ჩაფარი სარგებლობს, რის გამო მასთან შებმნა უბედურების მომასწავებელია, მაგრამ ამის მიუხედავად ტრადიციის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის პრინციპს არ ღალატობს. ეს ნათლად გამოიკვეთა მის კატეგორიულ ნათქვამში: — „აბა, მამ ვერ მოგატყუებ, თუ იაგო მესტუმრა, პური და მარილი გატეხა ჩემთან, იმას ველარ ეღალატებს“³⁹. უფრო მეტიც, გირგოლამ ვერც იაგოს ადგილ-სამყოფელი გაიგო იმიტომ კი არა, რომ ეს შიოლამ არ იცოდა, არამედ იმ მოტივით, რომ მაინც არ ეტყოდა. და თუ რა მოსაზრებით არ ეტყოდა, ამაზედაც თითონვე უპასუხა: — „იმი-სთვი, რომ იაგო ყველგან განთქმულია, ყველას საყვარელი, შენ კი ურჯულოებს უნდა მისცე ხელში. შენთვის რომ დაეშავებინა რამე, როგორც მეზობელი, ვეცდებოდი მომერიგებინა, მაგრამ შენთვის იმას არა დაუშავებია: ეშმაკის მუშა გამხდარხარ და მეზობელს დასა-შერად დაზდე“⁴⁰.

38 ალ. ყაზბეგის ტ. I, გვ. 253.

39 იქვე.

40 იქვე.



ასეთია მწერლის მიერ გადმოცემული ტრადიციული ხალხური შეხედულება სტუმარმასპინძლობის სავალდებულო ნორმების, მეზობლური ურთიერთობისა და ზნეობის შესახებ. აღნიშნული შეხედულება სასტიკად გამოხდა მართალი კაცის გაუმართლებელ დევნას და სავალდებულოდ მიიჩნევდა მის მფარველობას. ხალხის ინტერესების გამომხატველ ამ შეხედულებას სარქალი ურყევად იცავს იმის შემდეგაც, როდესაც ჩაფარი მუქარანარევი კილოთი აუწყებს, რომ იაგოს მფარველობის ამბავი ნაჩალნიკისთვისაც ცნობილია. — „რაი საკვირველია, რომ აქ დადიოდეს? — გაოცებული კითხულობს შიოლა — იაგო ჩემი მოძმეა, ჩემი მეზობელი. იმას შარსა სდებენ, ტყუილ-უბრალოდ აწვალებენ და რაი საკვირველი იქნებოდა, რომ დამემალა“⁴¹. სამართლიანობის პრინციპებიდან გამომდინარე მისი საბოლოო პასუხი მასპინძლის მოვალეობის გამომხატველია: — „რაიც უნდა მიყონ, თუ სტუმრად მეწვია ვინმე, ვერ უღალატებ“⁴². სამაგიეროდ, მოძმეთ მოღალატე გაძლომისთანავე წიხლავს სტუმარმასპინძლობის ჩვეულებას, მასპინძლის გულითადობას, მის თავმოყვარეობას, ზნეობას და ადამიანურ უფლებებს. გიორგოლამ იქვე ხელი ჰკრა მიღებულ პატივისცემას და ყაზახებს უბრძანა, რომ შიოლა დამბეგთან წაეყვანათ. მწყემსებმა თავიანთი კომპლებით მარცხი აგემეს ხმლებით შეიარაღებულ ყაზახებს და სარქალმა კიდევ ერთხელ შეაგონა ჩაფარს: — „გაგეშორდი, გიორგოლაუ — სტუმრად მოსულხართ, პატივი გვიცია, და ახლა თავი დაგვანებეთ“⁴³.

ტრადიციის ერთგულმა მასპინძელმა ისევ ჩვეულების ზემოქმედებით სცადა მოძალადეთა მოგერიება. როგორც ჩანს, არ უნდოდა დაეჯერებინა მოხელეობით კაცის ისე წახდენა, რომ მასში მთლიანად ამოშანთულიყო ტრადიციები. პატივისცემის გრძნობა. შიოლა რაღაცა სახით იტოვებდა იმედს, რომ ჩაფარად მყოფ მოხევს მაინც გაუჩნდებოდა არსებული სიტუაციისადმი პასუხისმგებლობის სურვილი, მაგრამ ზნედაცემული მოხელის სინდისზე ვერ იმოქმედა სარქლის შეგონებამ. პირიქით, მან კიდევ ერთხელ უბრძანა ყაზახებს შიოლას დაჰკრა, მაგრამ ბოლოს დამარცხებულნი გაიქცენ.

როგორც „ელგუჯას“, ისე „მამის მკვლელის“ განხილული ეპიზოდების მიხედვით გარკვეული წარმოდგენა გვექმნება იმისა, თუ ქართველ მთიელთა (მთიულებისა და მოხევეების) საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რა ადგილი ეკავა სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას და როგორი თავგამოდებით ცდილობდნენ მის შენარჩუნებას. ორივე

41 ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 253.

42 იქვე.

43 იქვე, გვ. 254.

ნაწარმოებში ალ. ყაზბეგი სტუმარმასპინძლობას ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მოვლენად წარმოგვისახავს მთიელთა ზნე-ჩვეულებების სისტემაში. მისი ზელყოფა საფრთხეს უქმნიდა მამა-პაპურ ადათებსა და სულიერ კულტურას, საუკუნეების სიგრძეზე ჩამოყალიბებული ცხოვრების წესს. სტუმარმასპინძლობის მაგალითზე ალ. ყაზბეგმა წარმოაჩინა თვითმყოფადობასა და თვითმპყრობელობას შორის წარმოებულ მწვავე სოციალური ბრძოლის სურათი. ამ ბრძოლაში სტუმარმასპინძლობის წესის შენარჩუნების მიზნით ტრადიციის სხვადასხვა ვარიანტის ფუნქციონირება სიტუაციით იყო გამართლებული. „ელგუჯაში“ ასეთ ვარიანტად წარმოვედგება სტუმრის სხვაგან განიზვნა, როგორც მისი მფარველობისა და გადარჩენის რეალური საშუალება. „მამის მკვლელში“ აღწერილია უკომპრომისო ბრძოლა ტრადიციასა და ძალადობას შორის, მაგრამ ორივე ნაწარმოებში ერთი ძირითადი შეხედულებაა გამოკვეთილი: მასპინძლობა ადამიანის ღირსებისა და ავტორიტეტის საზომად იყო მიჩნეული და საპატიო საზოგადოებრივ მოვალეობად ითვლებოდა. სტუმარმასპინძლობა საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანულ ნაწილს წარმოადგენდა, ყოფითი კულტურის თავისთავადობის ერთ-ერთი კომპონენტი იყო და მის შენარჩუნებაზე ზრუნვა ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვის ამოცანას ემსახურებოდა.

*
* *

მთიელთა ზნე-ჩვეულებების ამსახველ მხატვრულ ქმნილებებში ალ. ყაზბეგმა ცხადყო, რომ სტუმარმასპინძლობა არ შემოიფარგლებოდა მარტოოდენ სტუმრის მიღებისა და მასპინძლის დახვედრის ეტიკეტის დაცვით. სტუმართმოყვარეობა ადამიანის ერთ-ერთ საუკეთესო თვისებად ითვლებოდა, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც სტუმრისა და მასპინძლის ქცევა საზოგადოებრივი ცხოვრების დაუწერელი კანონით იყო სანქცირებული. სტუმარმასპინძლობა სცილდებოდა ორ პიროვნებას შორის ურთიერთობის ფარგლებს და ის მათ საზოგადოებრივად სავალდებულო პასუხისმგებლობას აკისრებდა, ვინაიდან პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა ამ ჩვეულებაშიც რელიეფურად საჩიერდებოდა. ესოდენ დიდ პასუხისმგებლობა განსაზღვრავდა ადამიანის მდგომარეობას არა მარტო საკუთარი თემის, არამედ მეზობელი თემის ცხოვრებაშიც. აღნიშნულ ფაქტორს გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა თემების სამეზობლო ურთიერთობაშიც, რაც სოლიდარობით იყო განმტკიცებული. ადათობრივი ნორმების მოშლა საფრთხეს უქმნიდა ნორმა-



ლურ სამეზობლო ცხოვრებას, რის გამო ერთ თემში მომხდარ ნაშაულს მეორე თემშიც სათანადო შეფასება ეძლეოდა. პირველ რიგში ეს ვრცელდებოდა თემიდან მოკვეთილი პიროვნების მიმართ, რომელიც მეზობელი თემის მხრიდანაც მოკვეთილად ცხადდებოდა.

მეზობელ თემში გაზიზნული მოკვეთილის მიღება-არმიღების საკითხს მთელი საზოგადოება წყვეტდა, რის გამო ერთი პიროვნების მიერ მისთვის თავშესაფრის მიცემა, თუნდაც სტუმარმასპინძლობის მოტივით, ტრადიციის შელახვად ითვლებოდა. ყოველივე ეს ილუსტრირებულია „მოძღვარში“, რომლის მიხედვითაც, ხევიდან მოკვეთილი მაყვალა გუდამაყრის თემში აფარებდა თავს. ბურსაჭირის საზაფხულო საძოვრებზე მყოფმა გუდამაყრელმა ქალმა ჯათიამ გაჭირვებულს შინ წაყვანა და პატრონობა შესთავაზა, მაგრამ როგორც კი მაყვალამ, თემიდან მოშორების მოტივით, მადლობასთნ ერთად უარიც უთხრა, ჯათია „უჟან მიაწყდა, თითქოს უწმინდურის სიახლოვესაც კი შეიძლო გაემურტლა და რამდენსამე ხანს დააცქერდა, სანამ სიტყვას მოახერხებდა“⁴⁴.

მდგომარეობის შეცნობამ ჯათია შეაშფოთა. მან იცის, რომ მოკვეთილის მიღების უფლებას მოკლებულია, მაგრამ, აქასთან, სტუმარმასპინძლობის ტრადიციასაც არ ივიწყებს, უპატრონო ქალს მაინც მასპინძლის მოვალეობის გრძნობით ანუგეშებს და მფარველობის იმედით ამხნევებს. თავის მხრივ მოკვეთილსაც ესმის, რომ თანხმობის მიცემის შემთხვევაში მასპინძელი შეიძლება უბედურებაში გარიდოს, მაგრამ სტუმარმასპინძლობისადმი ერთგულება ჯათიას ათქმევინებს: — „მე რაისთვი გამრევ?... წამოდი... ერთი შვილაი მყავს და ის ჩემს უნებურს საქმეს ვერ დაიჭერს. — თუ გავვიგეს, ორანი ცხორანი გვყვანან და, ღვთის მადლმა, მაგ საქმეზედ გადავაგებთ და შენ კი მასპინძლობას გაგიწევთ“⁴⁵.

დამოწმებული დიალოგი შეპირისპირებაში წარმოგვისაჩვენს ადამიანურ გრძნობას და მოქმედი ჩვეულებისადმი პასუხისმგებლობას. ჰუმანისტი მწერალი დიდოსტატის კალმით გვიჩვენებს სიტუაციის შესაბამის განწყობილებას, სიკეთის ქმნის განცდას, რითაც მკითხველსაც დაჩაგრული ადამიანისადმი სიბრალულის გრძნობით განაწყობს, მაგრამ მისთვის მშვენიერადაა ცნობილი ტრადიციის, როგორც ადამიანთა ურთიერთობის მარეგულირებელი ძალის მნიშვნელობა. მთელთა ყოფა-ცხოვრების საიდუმლოებაში ღრმად ჩახედულმა მწერალ-

44 ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 347.

45 იქვე, გვ. 348.

მა იცოდა და სწორედ ამ ცოდნის საფუძველზე გვიჩვენა, რომ როგორც საზოგადოების წევრის მოვალეობას შეადგენდა ცხოვრებაში მოქმედი წესების დაცვა. წინააღმდეგ შემთხვევაში პიროვნება საზოგადოებისაგან გაირიყებოდა და მასზე მზრუნველობა დანაშაულად ჩაითვლებოდა.

აღნიშნული ვითარების გათვალისწინებით ჯათიას მოქმედება ეწინააღმდეგება საზოგადოებრივი მოვალეობის პრინციპს. მართალია, ის ცდილობს სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის დაცვას, მაგრამ მეორე ტრადიციის იგნორირების მეშვეობით. მაყვალას პირით მწერალი ამბობს, რომ სტუმარმასპინძლობის წესის შესრულება ამ შემთხვევაში გაუმართლებელია, ვინაიდან სტუმრის როლში იმყოფება საზოგადოებისაგან გაძევებული პიროვნება. ეს აზრია გატარებული მაყვალას პასუხში მასპინძლობის მსურველი ჯათიას მიმართ: — „გიშველოს უფალმა! ღვთის მადლმა, შენმა სიტყვებმა გული მოაღბო, სული მოასვენა“ და იქვე დაუმატა: „სამანი ჩამისვეს... დამწყველეს, დამკრთულეს მეცა და ისიც, ვინც ხელს მომაწვდის... სოფლის ყბად აღება. ძნელია... აჰა, გატყობინებ და, თუ გინდა, ლუკმასაც ნულარ მომაწვდი“⁴⁶.

მწერალმა შესანიშნავად იცოდა, რომ სამანის ჩასმა — ხალხის მიერ შერჩეულ ადგილზე ორმოს ამოთხრა, მასში გრძელი ქვის ჩაყუდება და თემიდან მოშორებულის დარისხება სასჯელის უმკაცრეს ზომას წარმოადგენდა. აღნიშნული რიტუალის შესრულების შემდეგ ადამიანი კარგავდა თემში ცხოვრებისა და ხალხთან ურთიერთობის უფლებას. ეს აქტი ყველა მეთემეს და მეზობელი თემების წევრებსაც მოკვეთილის განუკითხაობას ავალდებულებდა. მითუმეტეს ყოვლად შეუძლებელი იყო მოკვეთილის სტუმრად მიღება. მასპინძელსაც იმის შემდეგ განსაკუთრებით დაუმიძიდა მდგომარეობა, როდესაც მან სამანიტ მოკვეთის ამბავი შეიტყო: „დედაკაცი დაფიქრდა და დაღონდა; მეტად ძნელი იყო ამ სიტყვების გაგონება, მთაში აღზრდილი ადამიანი, რომელსაც წყევლასაც და ლოცვისაც სრული რწმუნება აქვს, რომელსაც სჯერა, რომ ზმა ღვთისა ზმა ერისა არის, — ძნელად იკისრებდა ამისთანა განსაცდელში ჩავარდნას. აქამდის იმან არ იცოდა, ლუკმას ვის აწვდიდა; ისა ზედავდა ყოვლად უსავანოს, უნუგეშო ქმნილებას, რომელსაც სულის მოსაბრუნებელი არა ჰქონდა და ლუკმას აწვდიდა; მაგრამ ეხლა რა უნდ ექნა? ეხლა, როდესაც გაიგო, რომ მისგან მიღებული თემისაგან განდევნილია მისგან გაკითხული, შეწყწარებული — ხალხისგან შეჩვენებული ყოფილა?! არამც თუ მხოლოდ დამ-

⁴⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 348.

ნაშევს სახელი იყო სამაწში ჩატანებული, არამედ იმისიც, ვინაა დადგენილს წყალს მიაწოდებდა, ლუქმას გაუშვებდა⁴⁷.

აღწერილი სიტუაციის მიხედვით სრულიად აშკარად გამოჩნდა, რომ ადამიანი საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონებს ვერ გადაუღებოდა. სტუმარმასპინძლობის წესების დაცვა ამ კანონების ფუნქციონირებით იყო შეპირობებული. ამდენად, თემიდან მოკვეთილი პიროვნების სტუმრად მიღება ეწინააღმდეგებოდა ცხოვრების მართვის წესს. მდგომარეობას ართულებდა დუალიზმი, რაც გამოხატულებას პოულობდა ბრძოლაში გრძნობასა და მოვალეობას შორის. პირველის საფუძველია სვედამწარებულ ადამიანზე ზრუნვა, ხოლო მეორისა საზოგადოებრივი პასუხისმგებლობა, რაზედაც პასუხს გვაძლევს ნაწარმოების შემდეგი ადგილი:

„დედაყაცს ეტყობოდა, რომ მის არსებაში ორს მოპირდაპირე გრძნობას ბრძოლა ჰქონდა და არ იცოდა, რომელს მიჰყვებოდა. ერთის მხრით რწმუნება, რომ თემის დებულება უნდა შეესრულებინა და მის დარღვევისთვის პასუხისმგებელი უნდა შექმნილიყო კაცისა და ღმერთის წინაშე; მეორე მხარეს კი უბედური, რომელსაც მშველელი ზელი ეპირვებოდა, უამისოდ ადამიანი იღუპებოდა და ქრისტიანი სული იკარგებოდა!... მეტად ძნელი იყო გადაწყვეტა, მეტად ძნელი იყო უცნობისათვის არჩევა. ქვრივი ჯათია ობლისწვილისა მთელს გუდამაყარში 'გულკეთილობით განთქმული იყო, მისი მოძღვარი პირველს ქრისტიანად სთვლიდა და მართლაც რომ ქრისტიანული თავგანწირულებაც საკმარისი ჰქონდა“⁴⁸.

მასპინძლის სითამამეს ერთი ტრადიციის მიმართ მეორე ტრადიციის დარღვევის ზარზე მწერალი ჰუმანიურობის მოტივით ხსნის. თემისაგან მოშორებულისადმი მასპინძლის დამოკიდებულება სიბრაღის გრძნობით არის ნაყარანხევი. ამ შემთხვევაში საზოგადოებრივ აზრს უპირისპირდება გაჭირვებულისადმი დახმარების პასუხისმგებლობა. მასპინძელმა კარგად იცის, რომ იგი მოკლებულია მოკვეთილისადმი დახმარების უფლებას, ყველასთან ერთად თემის გადაწყვეტილების აღსრულება მისთვისაც სავალდებულოა, მაგრამ გრძნობისა და მოვალეობის კიდილში ის ტრაგიკული პიროვნების ხსნის სურვილით იმსჯელება და ცდილობს გამოსავალი სტუმარ-მასპინძლობის წესში დაინახოს. მწერლის შეხედულებით, სიტუაციისადმი ამგვარი დამოკიდებულების საფუძველი არ არსებობდა, რაც თვით დასჯილ პიროვნებასაც შეგნებული ჰქონდა: „ბევრს ეცადა ჯათია, ბევრი ეწვალა, მაგრამ მაყვალა თავისას გაიძახოდა. ის ვერ

⁴⁷ ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 348.
⁴⁸ იქვე, გვ. 348—349.



მეცარებოდა ხალხს, ის თავს ვერ გამოჰყოფდა იმათში, ვინც ^{საქართველოს} კუნოდ თავი მოსჭრა, ვინც სამუდამოდ მანდილი მოხადა“⁴⁹.

აღ. ყაზბეგმა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორიც გაითვალისწინა. მან შესანიშნავად იცოდა, რომ პიროვნების დანაშაულებრივ ქმედებაში დარწმუნებული ნებისმიერი მეთემე მის მხარეზე ვერ დადგებოდა და თვით სტუმარმასპინძლობის წმინდა ტრადიციის დაცვის მოტივითაც მას ვერ უთანაგრძნობდა. კაცთმოყვარეობითა და შეცდომების გრძნობით ნაკარნახევ ქმედებაზე საზოგადოების წევრს მაშინ შეეძლო ეფიქრა და გამბედაობაც გამოეჩინა, თუ ის სიტუაციაში ბოლომდე გარკვეული არ იქნებოდა, თუ დასჯილის გამართლების რალაცა შესაძლებლობას ხედავდა და იმედოვნებდა, რომ მის საქციელს საზოგადოება შეიწყნარებდა. როგორც ჩანს, ესოდენ რთული ვითარება ჰქონდა მხედველობაში. აღ. ყაზბეგს, როდესაც წერდა: „ასე მიდიოდა მათი ცხოვრება მთელს ზაფხულსა. ჯათია თანდათან რწმუნდებოდა, რომ ქრისტიანის ამ დღეში ჩაგდება ღმერთის მოსაწონი არ უნდა ყოფილიყო, თუმცა ვერც ხალხს ამტყუნებდა, რომელიც სასტიკის მაგალითებით ნამუსის და პატივის დაცვას ცდილობდა. მხოლოდ ერთი ვერ გადაეწყვიტა: მან არ იცოდა, ჰქონდა უფლება, რომ ხალხისაგან განწირულისათვის მოწყალე ხელი მიეშვირა, თუ არა; და ამისთვის, როდესაც კი მაყვალასკენ გაემგზავრებოდა, ყოველთვის პირჯვარს გადაიწერდა და წყნარად წარმოსთქვამდა: — უფალო, გულო სამველად მერჯის და, თუ ცოდოს ჩაედევარ, შენ მპატიე!“⁵⁰.

აღათობრივი ნორმების ფუნქციონირების პირობებში ბრძოლა საზოგადოებრივ ვალდებულებასა და ინდივიდუალურ განწყობას შორის იმითი დასრულდა, რომ გამარჯვების სასწორი საზოგადოებრივად სავალდებულო ქმედებისაკენ გადაიხარა. იმ დროს, როდესაც ბურსაკირიდან ცხვარი აიყარა და მეცხვარეებმაც თავიანთი დროებითი საზაფხულო სადგომი მიატოვეს, ჯათია უპატრონოდ დარჩენილი მოკვეთილის ადგილსამყოფელს მიუახლოვდა სახლში მისი ჩამოყვანის განზრახვით. „მაყვალას ქარგად ესმოდა, რა პასუხისმგებლობაშიაც ჩააგდებდა თავის გულკეთილს მასპინძელს და სიკვდილი არჩია ღვთიუროს ადამიანის გაწირვასა“⁵¹.

იმის გამო, რომ დამნაშავეისადმი თანაგრძნობა ჯათიას თემისაგან შერისხვის საფრთხეს შეუქმნიდა, მაყვალა მას დაემალა, მარტოდმარტო დარჩა ქოხში, სადაც ხსნის იმედი აღარ რჩებოდა. მან იცო-

49 აღ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 349.

50 იქვე.

51 იქვე, გვ. 352.



და, რომ ერთი თემის გადაწყვეტილება მეორისთვისაც მისაღებია იყო, რის გამო მეზობელ თემში მისვლის გზაც ეხშობოდა. ხსნის ერთადერთ საშუალებად რჩებოდა მთიდან ბარში გადასახლება და ისეთ სოციალურ გარემოში მოხვედრა, სადაც თემობრივი ტრადიციები დავიწყებული იყო. მთასა და ბარს შორის არსებული ამგვარი სხვაობა ჰქონდა მხედველობაში მწერალს, როდესაც მან მთიელთა საზოგადოებებიდან მოკვეთილი ადამიანის მომავალი ცხოვრების პერსპექტივა ბარელთა სოციალურ ატმოსფეროს დაუკავშირა. ნაწარმოების შესაბამისი ადგილის მიხედვით, უმძიმეს მდგომარებაში ჩაგარდნილმა ქალმა „ამგვარად გაატარა რამდენიმე დღე, მაგრამ ყინვა გაძლიერდა, ზამთარი გაბრაზდა და გაშმაგებული სიცივე კი ყოველისფერს აყინულებდა. ქალი წარმოუდგენელს ტკივილებსა პგრძნობდა, საჭმელი შემოეღია და ერთბაშად სული გაუტყბა, მასთან განშორება გაუძნელდა და დაფიქრდა თავის საშველად მოეხერხებინა რამე, ზევსა და მთიულეთს ვერ გადავიდოდა, რადგანაც თემს მოშორებული იყო და არ მიიკარებდნენ. მაშასადამე, სულის მობრუნება მხოლოდ ქართლში-ლა შაექლო, სადაც იპოვიდა რომელსამე გულკეთილს ოჯახობას, თავის ჯანს და ყმაწვილქალობას შეაღწედა და მოუსვენარის შრომით ლუკმა-პურს მოიპოვებდა“⁵².

თემისგან მოკვეთილი პიროვნება უღირს. სტუმრად გრძნობს თავს ისეთ ვითარებაშიც, როდესაც სასულიერო პირი მისი ცოდვების შემსუბუქებას და მის დანუგეშებას ცდილობს. დამნაშავედ შერაცხილი ადამიანი თავისი შეგნებით გამორიცხავს ვისიმე მხრიდან დახმარების შესაძლებლობას. ასეთი სურათითა დახატული მოკვეთილისა და მოძღვრის შეხვედრის ეპიზოდში. მოძღვარმა თოვლის ნამქერში დაფლული ქალი თავის ქონში მიიყვანა, მოასულიერა, ანუგეშა და იქ დარჩენა შესთავაზა. კულტის მსახურმა არ იცის ქალის გაჭირვების მიზეზი, მაგრამ ცდილობს შეიტყოს გაჭირვებულის მდგომარეობა და უშველოს მას. ხსნის იმედად და განსაცდელის შემსუბუქების საშუალებად მოძღვარს ჯვარზე მთხვევა მიაჩნია. ამიტომ „მოძღვარმა ტუჩებთან მიუახლოვა ჯვარი, რომელიც კედლიდგან ჩამოიღო, ქალმა წამოიწია, მაგრამ მასთან მიკარებისავე უმაღლესი გადავარდა და გულგასაგმირის მწუხარებით წარმოსთქვა: — არ შემიძლიან! — რატომ ვერ შესძლო მაყვალამ ჯვარზე მთხვევა? — პასუხი იქვეა გაცემული: „ქალს გაახსენდა ყოველისფერი, მოაგონდა თავის წარსული და სიწმინდის შეხებისთვის თავისი თავი ღირსად ვერა ცნო“. მოძღვარი მიხვდა, რომ არსებობდა სულიერი ტკივილის საფუძველი.



ამიტომ მან ისევ ჯვარსა და ლოცვას მიმართა და როდესაც „ქრისტიანისა“ აღასრულა, ქალი პურის ჭამაზე დაიყოლია და მასპინძლის როლიც შეასრულა⁵³.

დამოწმებულ ეპიზოდში ის აზრია ჩაქსოვილი, რომ ქრისტიანის ვალის აღსრულება მდგომარეობას ახალვითებდა და გაჭირვებული სტუმრის მიმართ მასპინძლის მოვალეობის შესრულების საფუძველს ქმნიდა. ამ შემთხვევაში ისიც ითქვა, რომ გამასპინძლება ადამიანის მოვალეობაა ისეთ ვითარებაში, როდესაც კიდევ შეუტყნობელია პიროვნებაც და მის მიერ ჩადენილი დანაშაულის არსიც.

ამგვარად, მთიელთა ზნე-ჩვეულებების საფუძვლიანი ცოდნისა და ფსიქოლოგიური თვალთახედვით მისი გააზრების მეოხებით ალ. ყაზბეგმა თავისი ადგილი მიუჩინა სტუმარმასპინძლობას სოციალურ ურთიერთობათა განვითარების დინამიკაში. მწერალმა დაგვანახა თუ რაოდენ დიდი იყო მასპინძლის საზოგადოებრივ-ზნეობრივი პასუხისმგებლობა სტუმართან ურთიერთობაში. ამ ურთიერთობისათვის სავალდებულო წესების შესრულება თავის მხრივ ავლენს პიროვნების დამოკიდებულების ხასიათს თემ-საზოგადოების მიმართ, იმის შეგნების აუცილებლობას, რომ პიროვნების, როგორც საზოგადოების წევრის მოქმედება ადამიანობრივი სამართლის ნორმებს ექვემდებარებოდა. არსებული ნორმების იგნორირების შემთხვევაში პიროვნება საზოგადოებას უპირისპირდებოდა და ირიყებოდა. ალ. ყაზბეგის მიერ „მოძღვარში“ აღწერილი სიტუაციის მიხედვით ასეთი საშიშროება ემუქრებოდა თემიდან მოკვეთილის მფარველსაც, რამდენადაც ის საზოგადოების გადაწყვეტილებას უპირისპირდებოდა. მწერალს ეს ჰქონდა მხედველობაში, როდესაც ფუტყდამაყრელი ჯათიას ქმედებაში თემისადმი დაპირისპირების საფრთხე დაინახა, ვინაიდან უზენოების ბრალდებით გაძევებული პიროვნების მფარველობით ისიც უზენოების მომხრის როლში აღმოჩნდებოდა. მაშასადამე, სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის შესრულება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული თემისა და პიროვნების ურთიერთობის რთულ სისტემასთან, რამაც თავისი გამოხატულება ჰპოვა ალ. ყაზბეგის „მოძღვარში“.

*
* *

სტუმარმასპინძლობის სავალდებულო წესებს მოხევეები თანმიმდევრობით ასრულებდნენ საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების პროცესში, რაც დამოყვრებულთა მოლაპარაკებით იწყებოდა და ქორ-



წილით მთავრდებოდა. ქორწილამდე მასპინძლის როლში იმყოფებოდა ქალის ოჯახი, ხოლო სტუმრებად ითვლებოდნენ ვაჟის ოჯახიდან მისი ახლობლები. მოხუერი ჩვეულების მიხედვით, ვაჟის ოჯახში მისვლა ქალის მხარეს არ ევალებოდა და, ამდენად, მათი სტუმრობაც გამოირიცხული იყო. სურათი იცვლებოდა ქორწილში, როდესაც სტუმრების როლს ასრულებდნენ ქალის ოჯახში ნეფე, ეჭიბი (||მეჯვარე||ხელისმომკიდე) და მაყრები, ხოლო ვაჟის ოჯახში — ქალის, ოჯახიდან წარგზავნილები. ორივე შემთხვევაში მასპინძელი იყო მე-ქორწილე ოჯახი.

საქორწინო ურთიერთობაში ეს პრინციპი დღესაც დაცულია, მაგრამ თვით ჩვეულება ბევრად უფრო ტრადიციულ სახეს ინარჩუნებდა წარსულში, ალ. ყაზბეგისეულ ეთნოგრაფიულ სამყაროში. ამ შემთხვევაში საინტერესოა ერთი ეპიზოდი მოთხრობისა „ხევისბერი გოჩა“, რომელშიც ნაჩვენებია ვაჟის მაყრებთან ქალის ოჯახის შეხვედრის სურათი: „სოფელს რომ მიუახლოვდნენ, მათ გამოეგებნენ იქაური ყმაწვილი ბიჭები და ორივე ცხენოსანი გუნდი ერთმანეთისკენ ყიჟინით და თოფის სროლით გაექანნენ“⁵⁴. იქვე დახატულია ეთნოგრაფიულად საყურადღებო მხატვრული სურათი მხედართა შეხვედრისა ცხენების სწრაფი ჰენებით, თოფების ტრიალით, სპორტული ილეთებით, მშვიდობის გამომხატველი შეძახილებით, ხოლო ოჯახში მიღების წესი ასეა აღწერილი: „ამის შემდეგ მოკითხვა, სალამი, ქალამი და ყველანი ერთმანეთში არეულნი, გაემართნენ განცალკევებულის სახლისკენ, სადაც სარკმლებიდან გაჩაღებული ცეცხლის შუქი და მზიარული ტაშ-ფანდურის ხმა გამოდიოდა.

კარებთან გაცვივდა კიდევ თოფები და დამბაჩები, და ამ გრიალს შეუერთდა იქვე მოგროვილის ბავშვების ყიჟინის ხმა, და ცხენოსნები ჩამოხტნენ.

პატარები მისცვიდნენ ცხენებს, ჩამოართვეს და დაუწყეს წინ და უკან ტარება, რადგანაც გაოფლიანებულს ცხენებს ორთქლი კორიანტელსავით ასდიოდათ და სიარულში შესრობა ეჭირებოდათ, რომ ცივს ნიავს არ დაეკრა და არ დაესუთა“⁵⁵.

შემდეგ მოთხრობილია, რომ „სტუმრები მოგროვდნენ კარებთან“, შუაში ჩაიყენეს ნეფე და მეჯვარე (ხელისმომკიდე), ჩამოვარდა სიჩუმე და ბოლოს შესრულდა „ჯვარული“, საქორწილო სიმღერა, რასაც მთიელები ასევე ასრულებდნენ ომში, ზატებისა და დროშების გამოსვენების დროსაც⁵⁶.

⁵⁴ ალ. ყაზბეგი, ტ. 11, გვ. 248.

⁵⁵ იქვე, გვ. 248—249.

⁵⁶ იქვე, გვ. 249.



ვაჟის მაყრებთან მასპინძლების შეხვედრის აღწერილი ფორმით მხატვრულია, მაგრამ შინაარსით ეთნოგრაფიული. საქართველოში ურთიერთობის ეთნოგრაფიული შესწავლის შედეგადაც. ანალოგიური ვითარება დავადასტურე. ადგილზე ფიქსირებული მონაცემების განხილვისას დავიმოწმე ალ. ყაზბეგისეული აღწერილობაც, როგორც მოქმედი ჩვეულების დახასიათების ნიმუში⁵⁷. აღწერილი ჩვეულება ხევე არსებობდა არა მარტო გარდასულ საუკუნეებში, არამედ XX საუკუნის 50-იან წლებამდე. ავტომობილების მომრავლების შედეგად კი საქორწილო რიტუალში ცხენმა ფაქტიურად დაკარგა თავისი ფუნქცია, მაგრამ მანამდე და მითუმეტეს XX საუკუნის წინარე ეპოქაში მხედრის სატარებლად მხოლოდ ცხენი გამოიყენებოდა და მაყრებიც ცხენებით მიემგზავრებოდნენ. ასეთი ვითარება იყო ალ. ყაზბეგის ეპოქაშიც და უფრო ადრინდელ ხანაშიც, კერძოდ XVI—XVII საუკუნეებშიც, რომელ პერიოდსაც ეხება „ხევისბერი გოჩა“. პოლიტიკური და სოციალური თვალსაზრისით დიდი სხვაობაა არაგვის ერისთავების ეპოქასა და XIX საუკუნეს შორის, მაგრამ ასეთივე სხვაობა არ შეიძლება დავინახოთ ხალხურ წეს-ჩვეულებებში. პოლიტიკური ვითარების რადიკალურად შეცვლის პირობებში დიდხანს უცვლელად ან მცირეოდენი ცვლილებებით ინარჩუნებდა არსებობას ხალხური ტრადიცია. არაგვის საერისთაოს შემდეგ იმავე რეგიონში შეიქმნა საუფლისწულო, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ფეოდალიზმის ადგილი დაიკავა კაპიტალისტურმა ფორმაციამ, 1921 წლიდან დამყარდა საბჭოთა წყობილება, მაგრამ მრავალი ჩვეულება უცვლელად დარჩა ან უმნიშვნელოდ შეიცვალა.

„ხევისბერი გოჩა“ ისტორიული რომანია, რომლის ავტორი ეხება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შექმნილ ვითარებას, გვიანფეოდალურ ხანაში მიმდინარე პოლიტიკურსა და სოციალურ პროცესებს, რაც არაგვის ერისთავების მიერ მთიელთა დამორჩილებისათვის ბრძოლის პირობებში მიმდინარეობდა. არსებული მდგომარეობის დახასიათებისათვის მწერალი იყენებდა ისტორიულ მონაცემებს, როგორც ჩანს, მისთვის ხელმისაწვდომ წყაროებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მას გაუჭირდებოდა ისტორიულ სიტუაციასთან ასე ახლოს მისვლა, მაგრამ შეუძლებელია ალ. ყაზბეგს ხელთ ჰქონოდა წერილობითი წყაროები იმავე ეპოქის ხევის მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების შესახებ. ასეთი რამ დაუშვებელია იმიტომ, რომ ამგვარი წყარო დღესაც უცნობია, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ

⁵⁷ ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, გვ. 242.

არაგვის საერისთაოს შექმნამდე გიორგი ბრწყინვალის (1314—1346) სამართალს⁵⁸, ხოლო იმავე საერისთაოს გაუქმების შემდეგ და ვახტანგ ბატონიშვილების მიერ 1782 წელს შედგენილ „განჩინებას“⁵⁹, რომლებიც თავისთავად საინტერესო წყაროებია მთიელთა საზოგადოებრივი და საოჯახო ყოფის რიგი მოვლენის გასაშუქებლად, მაგრამ არავითარ ცნობებს არ შეიცავენ ალ. ყაზბეგის მიერ აღწერილი მრავალი ჩვეულების, მათ შორის ქორწილში შესრულებული სტუმარმასპინძლობის წესის შესახებ. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ მოხვევთა საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის დახასიათებისათვის მწერალმა რეტროსპექტული მეთოდით გამოიყენა თავისი ეპოქის ამსახველი მონაცემები იმის სრული რწმენით, რომ ზნე-ჩვეულებათა სფეროში არსებითი სხვაობა არ უნდა მომხდარიყო გვიანფეოდალურ ხანასა და XIX საუკუნეს შორის. როგორც ჩანს, ალ. ყაზბეგს მხედველობაში უნდა ჰქონოდა ყოფითი კულტურის უფრო მეტი მდგრადობა პოლიტიკურ ვითარებასთან შედარებით. აღნიშნული მომენტის გათვალისწინების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ქორწილში სტუმრების მიღების წესიც ალ. ყაზბეგმა XIX საუკუნის მონაცემების გამოყენებით აღწერა.

*

ალ. ყაზბეგის ნაწერები, სახელდობრ მისი ავტობიოგრაფიული ცნობები ნათლად გვიჩვენებენ, რომ სტუმარმასპინძლობის მასშტაბი და ხასიათი ადამიანთა სოციალური მდგომარეობით განისაზღვრებოდა. „აზნაურის სტუმრობაო, ნუ გგონიათ ზღმრობაო“ — ეს ხალხური გამოთქმა მოხვევებისთვისაც სოციალური ნიშნით არსებული განსხვავების მნიშვნელობით იყო ცნობილი და მწერლის დროინდელ ზეგავლენაში მისივე გვარის საზოგადოებრივ მდგომარეობას შეესაბამებოდა. დანარჩენ მოხვევებთან ერთად ყაზბეგებიც მტკიცედ ინარჩუნებდნენ სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას, ოღონდ განსხვავებული სოციალურ-ეკონომიკური დონის გამომხატველი მასშტაბითა და ელფერით. მოხვევებმა გადმოცემით იციან, რომ ყაზბეგები ამაყობდნენ სტუმართმოყვარეობით და მას თავიანთ ზნეობრივ მოვალეობად თვლიდნენ. სათანადო ისტორიული წყაროებისა და მოგზაურთა ნა-

⁵⁸ ძეგლის დადგენა მეფეთ-მეფის გიორგის მიერ, „ქართული სამართლის ძეგლები“, I, თბ., 1963, ი. დოლიძის გამოცემა.

⁵⁹ განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა, „ქართული სამართლის ძეგლები“, II, თბ., 1965, ი. დოლიძის გამოცემა.



წერების მიხედვითაც ვიცით, რომ ყაზბეგიანთ სახლის კარი მუდმივად ღია იყო საქართველოს მეფეების, უფლისწულების, მაღალი რანგის მოხელეებისა და საქართველოს საპატიო სტუმრებისათვის. დარი-ალის ხეობით საქართველოში შემოსულ სტუმრებს პირველ მასპინ-ძლებად სწორედ ყაზბეგები უხვდებოდნენ. საქართველოდან ჩრდი-ლოეთისაკენ მიმავალი სახელმწიფო მოღვაწეების, მწერლებისა და მეცნიერების გამცილებლის როლსაც ისინი ასრულებდნენ. თავისთა-ვად წარმოსადგენია, თუ ასეთ სიტუაციაში რა ღონეზე უნდა ყო-ფილიყო დატული სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია.

ყაზბეგებსაც თავის მხრივ ყველგან საპატიო სტუმრების შესა-ფერისად ლებულობდნენ. გამასპინძლების მაღალ ღონეს ქმნიდა ეკო-ნომიური შესაძლებლობა. თვით ალ. ყაზბეგი წერდა, რომ ისინი სხვაგან დიდი ამალით მიემგზავრებოდნენ, სადგურიდან სადგურამდე კვირაობით ჩერდებოდნენ და მასპინძლები მათ ღვინითა და ნადი-რობით ართობდნენ. მწერლის ცნობით, ყაზბეგებს მდიდრულად უმასპინძლებოდნენ, მაგრამ თითონაც გულუხვი მასპინძლის როლს ასრულებდნენ. ალ. ყაზბეგი თავისი ოჯახის ერთ-ერთ სასიკეთო თეი-სებას სწორედ სტუმართმოყვარეობაში ხედავდა. მას არ მოსწონდა თავისი ოჯახის ცხოვრების ყველა წესი, ამალით მისვლა-მოსვლა და განცხრომა. მისი შეხედულებით, „ეს ყველა, რასაკვირველია, საქე-ბური არ იყო“, მაგრამ დაუნახაობით გულნატყენი იქვე შენიშნავს: „იმ პირთ, ვინც ჩემის ჯავრობით და დაცივნით მათს ჯავრს ყრი-ლობდა, მიზეზი არა ჰქონდათ უმადურნი დარჩენილიყვნენ ჩვენის სახლისა. ყველა მათგანს ყელში ამოზდიოდა პურ-მარილი მამიჩემი-სა, რომელიც სხვა შემწეობასაც არ აკლებდა“⁶⁰. ყოველივე ეს იცოდ-ნენ მისმა მშობლებმა, რაზედაც შემდეგ წერდა ალ. ყაზბეგი, მაგ-რამ ამგვარ მოთქმა-მოთქმას შურიანობის მიზეზით ხსნიდნენ... „ამით თავდებოდა მოლაპარაკეთ შესახებ მათი წყრომა და ზვალვე ისევ სადილი იმართებოდა, ისევ ყველაფერს დაგიწყებული მასპინძლები მზიარულად სთავაზობდნენ სტუმრებს ბეჭის ანათალს, ისევ ითხოვდ-ნენ ჯიხვებს და კუპრსავით შავი, საუკეთესო კახური მდინარესავით მოდიოდა“⁶¹.

დამოწმებული ავტობიოგრაფიული ცნობა გვაუწყებს, რომ ყა-ზბეგიანთ გვარი სტუმარმასპინძლობის მამაპაპურ ტრადიციას თავი-სი სოციალური მდგომარეობის შესაფერისად ასრულებდა. ისიც აშკარად ჩანს, რომ მიხეილ ყაზბეგის ოჯახი გულითად მასპინძლო-

⁶⁰ ალ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 175.
⁶¹ იქვე.



ბასთან ერთად ბევრს „სხვა შემწეობასაც არ აკლებდა“, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში სიკეთეს უმადურობა აქარწყლებდა. მწერლის ეს აზრი და გულისტკივილი ერთგვარ შეუსაბამობაშია საკმაოდ ფართოდ გავრცელებულ შეხედულებასთან, თითქოს ალ. ყაზბეგი გმობდა თავისი ოჯახის ცხოვრების წესს და მშობლებზე აღვის თქმასაც კი არ ერიდებოდაო. ეს მოარული აზრი უნდა გადაისინჯოს და სათანადო შეფასება მიეცეს მწერლის შეხედულებას სოციალური კატეგორიებისადმი, მშრომელთა კეთილდღეობისათვის მებრძოლი მოღვაწის დამოკიდებულებას აღზევებული ფენისადმი. ამ შემთხვევაში ალ. ყაზბეგი უპირისპირდება საკუთარ ოჯახსა და გვარსაც, მაგრამ სულ სხვაა მისი როგორც შვილის ურთიერთობა მშობლებთან და აზრი ოჯახის ცხოვრების იმ მხარეების შესახებ, რაც სასიკეთო საქმეებში ვლინდებოდა. ალ. ყაზბეგის ავტობიოგრაფიული ცნობის მიხედვით, ერთ-ერთი ასეთი მოსაწონი თვისება იყო სტუმართმოყვარეობა, როგორც მისი ოჯახის ცხოვრების წესის ერთ-ერთი კომპონენტი.

ეთნოგრაფიული და მხატვრული ნაწერებისაგან განსხვავებით, რომლებშიც აღწერილია ქართველ და კავკასიელ ხალხთა ყოფაში მოქმედი სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები, პუბლიცისტურ წერილებში ალ. ყაზბეგი გულისტკივილით ავლენდა ქართველი ხალხისათვის ამ საპრესტიჟო ჩვეულების შელახვის ფაქტებს. იგი წერდა, რომ ზოგიერთი პირის უხეირო ქცევით უხეშად ირღვეოდა ქართველი ხალხის თვისობრიობის გამომხატველი ჩვეულება, ფეხქვეშ ითვლებოდა ეროვნული ზნეობა და თავმოყვარეობა, მისი ავტორიტეტი. სწორედ ამ მოტივით მწერალმა სამწუხარო შემთხვევა უწოდა ქ. ქუთაისში მომხდარ ერთ-ერთ ინციდენტს. როგორც იგი წერდა, 1881 წლის 8—21 სექტემბერს ქ. თბილისში მიმდინარეობდა რუსეთის მეხუთე არქეოლოგიური ყრილობა. რუსეთის გამოჩენილ მეცნიერებთან ერთად ყრილობის მუშაობაში მონაწილეობდა და ენისა და წერილობითი ძეგლების სექციას თავმჯდომარეობდა ცნობილი ქართველი ისტორიკოსი, რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპოდენტი დიმიტრი ბაქრაძე (1827—1890). მდივის მოვალეობას ასრულებდა პროფ. ალექსანდრე ცაგარელი (1844—1929). სტუმარებისათვის მოუწყვიათ ექსკურსიები 13 სექტემბერს მცხეთაში, უფლისციხესა და ხაშურში, ხოლო 14—15 სექტემბერს — ქუთაისში, მოწამეთსა და გელათში. ალ. ყაზბეგი იმ დროს ქუთაისში ყოფილა, რასაც გვაფიქრებინებს წერილის ქვესათაური — წერილი ქუთაისიდან. მწერალი მკითხველს აღუწყებდა, თუ ქუთაისის საზოგადოებამ რაოდენ მაღალ დონეზე მოუწყო შეხვედრა არქეოლოგიური ყრილობის მონაწილე სწავლულებს, მაგრამ იქვე აღნიშნავს ქურდო-

ბისა და ზულიგნობის ფაქტს, რამაც შეარცხვინა ქუთაისის მოსახლეობა და მისი სტუმართმოყვარეობაც. წერილში დასახელებულია ვინმე ბერუჩაშვილი, რომელმაც ექსკურსიაში მყოფ ერთ-ერთ უცხოელს ცხენი მოპარა, მაგრამ როდესაც სტუმარმა იგი ქუთუბოში ამხილა, ამ უკანასკნელმა უცხოელი სწავლული დუქნიდან ცემა-ტყეპით გამოავდო. მწერალი სამწუხაროდ თვლის ამ კონკრეტულ ინციდენტს იმისათვის, რომ „ბერუჩაშვილი სცემს ჯერ მთელ საქართველოს და მერე იმერეთის სტუმრებს და საზოგადოებაში იპოვებან ისეთნი, რომელნიც ექომაგებან ბერუჩაშვილს და ამართლებენ იმის მოქმედებას“⁶².

აღ. ყაზბეგი აკრიტიკებდა იმათ, ვინც დასაშვებად თვლიდა სტუმრის გაღაზვას იმ მოტივით, რომ შესაძლებელია ის ყოფილიყო არა საპატიო პიროვნება, არამედ ვინმე თბილისელი კინტო და განმარტავდა: „მემრე მოვისხენებ, რომ მართლა კინტოც იყოს, მაინც იმათი სტუმარი იყო და სვინდისიც, ზდილობაც და ადგილობრივი, ძველიდგანვე შემოღებული, ჩვეულებაც მოითხოვს სტუმრისთვის რაოდენსამე დათმობას. განა კინტო რომ იყო, იმისთვის ყველას ნება უნდა ჰქონდეს შუა ქალაქში, დაგიჭიროს და ტყავი გაგაძროს?“⁶³.

ფიქსირებულ შემთხვევასთან ერთად აღ. ყაზბეგს მხედველობაში ჰქონდა ცხოვრების ნორმების დარღვევის სხვა ფაქტებიც (ქალეზისადმი უხეში დამოკიდებულება, ღამით სახლებში შევარდნა, ქუჩებში მუშტიკრების გამართვა). მწერლის აზრით, სტუმრის მიმართ უდიერი საქციელი ერთ-ერთი კონკრეტული გამოხატულება იყო ტრადიციების შელახვისა, რის შესახებაც წერილის დასაწყისშივე აღნიშნავდა: „ჩვენს საქართველოში ერთი სანაქებო ჩვეულებათაგანი იყო სტუმრის მოყვარეობა და მასპინძლისაგან თავის გამოდება თავის სტუმრისათვის“⁶⁴. ასე იყო წარსულში, მაგრამ აწმყოთი უკმაყოფილო მწერალი იქვე მიუთითებდა: „ჩვენდა სამწუხაროდ, როგორც ყოველისფერში, დავტრიალდით უკულმა და დავივიწყეთ ყველა ძველებური ჩვეულებანი, ისე ეს უკანასკნელი ჩვეულებაც გადავაგდეთ“⁶⁵.

ამგვარად, მცირე მოცულობის პუბლიცისტური წერილიდანაც გამოჩნდა აღ. ყაზბეგის აზრი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ტრადიციების ადგილისა და როლის შესახებ. მისი ღრმა რწმენით, სტუ-

62 აღ. ყაზბეგი, ტ. V, გვ. 94.

63 იქვე, გვ. 95.

64 იქვე, გვ. 93.

65 იქვე.

შარმასპინძლობის ჩვეულება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენაა იყო ყოფითი კულტურის სისტემაში, რომლის მოშლა საფრთხეს უქმნიდა ეროვნული ტრადიციების მდგრადობას. მწერალმა სწორედ ამიტომ ასე დაუნდობლად ამხილა ქუთაისის ეპიზოდი და საზოგადოება დააფიქრა მსგავსი ინციდენტების საშიშროებაზე. ასეთი მიდგომით, რაც საერთოდ დამახასიათებელი იყო XIX საუკუნის მოღვაწეთა მსოფლმხედველობისათვის, ალ. ყაზბეგი შეუპოვრად ებრძოდა ნეგატიურ რეციდივებს და იცავდა ეროვნულ ტრადიციებს.

*
* *

ყველა ხალხის ცხოვრებაში, განვითარების რა დონეზედაც არ უნდა იმყოფებოდეს ის, სტუმარმასპინძლობისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტებია სუფრის გაწყობა და მოლხენა. ყოფის ამ თავისებურებას ალ. ყაზბეგი ეხება როგორც ოჯახში სტუმრის მიღების წესის, ისე მასობრივი ხასიათის სტუმარმასპინძლობის ჩვეულების აღწერასთან დაკავშირებით. ამასთან ერთად, პწერალი გვაცნობს დროსტარების ისეთ სახეობასაც, რაც სცილდება სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას და მასობრივი ქალაქური გართობის ფარგლებში ექცევა. მისი თავისებურების წარმოჩენისათვის საინტერესოა მთის სინამდვილისაგან და თვით საქართველოსაგან დაშორებული სიტუაციის გაცნობაც. მხედველობაში მაქვს ერთ-ერთი დაუმთავრებელი მოთხრობა — „ცხოვრების ჩარხი“, რომლის ერთი ეპიზოდი ეხება რუსული ქალაქური დროსტარების ჩვეულებას და მასთან შეპირისპირებაში ქართული ლხინის თავისებურებას.

როგორც ქართველ და კავკასიელ მთიელთა ყოფითი მოვლენების აღწერისას, ისე ამ შემთხვევაშიც ალ. ყაზბეგი უშუალოდ ამკვირვებლის როლში გვევლინება. ამისი რეალური საფუძველი მას შეუქმნა მოსკოვში სტუდენტად ყოფნის პერიოდში რუსული ყოფაცხოვრების გაცნობამ, რაც ნათლად გამოჩნდა ამ ავტობიოგრაფიული ხასიათის რომანის შინაარსიდანაც. მოსკოველებთან დაახლოებული მწერალი აქტიურად მონაწილეობდა მათ საოჯახო და საზოგადოებრივ შეხვედრებში, სეირნობასა და გართობაში, რამაც მას შესაძლებლობა მისცა, რომ მოსკოვური დროსტარების პროცესსაც მონაწილის თვალთახედვით დაჰკვირვებოდა.

რომანში მოცემული აღწერილობის მიხედვით, მოსკოველთა გართობის ერთ-ერთ საუკეთესო ადგილად ითვლებოდა ქალაქთან ახლო მდებარე დასახლება — საკოლნიკი (ეხლანდელი მოსკოვის

ერთ-ერთი დიდი რაიონი) თავისი ჩინებული ტყით. ზაფხულის სეზონში იქ გადასულ მოსკოველებს სიამოვნებას ანიჭებდა ტყეში სეირნობა, მუსიკის მოსმენა და სამოვრიდან ჩაის სმა. მწერლის იქ ყოფნის დღესაც „ტყეში სეირნობა გაემართათ“, მაგრამ, როგორც თვითონვე წინასწარ შენიშნავს, „ეს სეირნობა სრულიად ჩვენებურს ღლეობას არ მოგვგავონებდათ“⁶⁶. ქვემოთ მოცემული აღწერილობა მართლაც რომ აშკარად ავლენს იმ განსხვავებას, რაც ალ. ყაზბეგისთვის ცნობილი იყო რუსული და ქართული ყოფითი მონაცემების მიხედვით.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესო ეპიზოდი რუს მოქალაქეთა დროსტარებისა ასეა აღწერილი: „აქა-იქა სტოლები, ისეთსავე დიდმუცელა, გასიებული სამოვრებით, როგორც გარშემოსხდომილი, ქონით სავსე მოსკოვის ვაჭრები და ვაჭრის ცოლები, რომლებიც მეოც-მეოცე ჭიქა ჩაით იყლინებოდნენ. წურწურით ჩამონადენს ოფლს გაქონილის ხელსახოცით იწმენდავდნენ. სხვადასხვა მოდისტეები, სხვადასხვა გვარად დაჭრელებულ ტანსამოსებით — დაძვრებულდნენ სტოლებს შუა და დროს გასატარებლად მეგობრებს ეძებდნენ. ორიოდ ადგილას „მომღერლები“ მოთამაშე ბიჭით, რომელსაც შავი პლისეს პადიოვკა ეცვა და თავზედ ეხურა ქუდი, ფარშავანგის ფრთით შემკული, სახალხო ხმებს ხან ერთს ადგილს იმღერებდნენ და ათამაშებდნენ ბიჭს, ხან მეორე ადგილას და ქუდმოხდილები მდიდარ ვაჭრებსა მოწყალებასა სთხოვდნენ. ისინიც მცირეოდენ ბუზღუნის შემდეგ ან რამდენსამე გროშს გადაუღებდნენ ან იმასაც არა და ერთი ჭიქა არყის ფასის საშოვნელად დაღალულ-დაწყევტილნი მომღერალ-მოთამაშენი, დაღონებული გაბრუნდებოდნენ. ხანდისხან მომღერალთა შორის ჩაიჭრებოდა არყისაგან სახე გაწითლებული და შეშუპებული რომელიმე დედაკაცი, მუხლებამდის კაბის აწევით გამოიჩენდა ტიტველა ჭუჭყიანს წვივებს და დაბრეცილ დაგლეჯილ გაბრუებულს და დაგრებილს წადებს და მოჰყვებოდა ულაზათოდ ფეხების ტყაპა-ტყუპს, ვითომ ვთამაშობო. ხანგამოშვებით, დაალებდა მაფრაშის პირივით მოხეულს ლაშსა და დალილს, ჩაჭრიწიანებულის ხმით შემოსძახებდა: „ჩიკი, ჩიკი, ჩიკალოჩიკი“ და მოაბამდა ზედ უწმაწურს ლექსებს“⁶⁷.

სხვადასხვა სოციალური კატეგორიის მოქალაქეთა დროსტარებისათვის ნიშანდობლივ თავისებურებათა მხატვრულ-ეთნოგრაფიულ აღწერასთან ერთად ალ. ყაზბეგს ისიც შეუნიშნავს, რომ ამგვარი შეკრება საერთო-სახალხო გართობის ხასიათს არ ატარებდა: „მართა-

⁶⁶ ალ. ყაზბეგი, IV, თბ., 1950, გვ. 42.

⁶⁷ იქვე.



ლია, მღეროდნენ, თამაშობდნენ, უკრამდნენ მუსიკას, მაგრამ მომწიფე რულენი ცალ-ცალკე დასანი იყვნენ, რომელნიც ფულის საშოვნელად გამოსულყვნენ. ხალხი მიქუჩდებოდა იქ, სადაც გაიმართებოდა რაიმე დროს გატარება და პირდაღებული შეპყურებდა“. მწერალი ერთხელ კიდევ მკაფიოდ აღნიშნავს, რომ „ხალხი მხიარულებას უყურებდა და თითონ კი არავეითარს მონაწილეობას არ იღებდა“⁶⁸.

აღწერილთან მიმართებაში ალ. ყაზბეგი ეხება ქართულ სინამდვილეს და მისთვის დამახასიათებელ თავისებურებად თვლის საერთო-სახალხო დროსტარებას. ურთიერთშედარებამ მას დაანახვა, რომ ზემოთ აღწერილი წესი „ჩვენებურს დღეობას, ღამის თევას არა გვანდა, როცა დაიბრა და დიპლიპიტო მხოლოდ იმისათვისა სცემს, რომ ერთად მოგროვილმა ქალმა და რძალმა თამაშობაში მონაწილეობა მიიღოს, ნარნარის მიხვრა-მოხვრის სიამოვნება აჩვენოს მაყურებელს. მათი სიმღერა არ იყო ჩვენებური სუფრული, რომელიც ცალ-ცალკე გამართულს სუფრაზედ მოისმის წყრიალით და რაკრაკით წითურის, ჯანსაღის ყმაწვილის ბიჭისაგან:

„ბიჭო, ალალი, ალალი,
მე როდის გითხარ არამი,
იესო ქრისტემ დალოცოს,
შენი სახლი და მარანი!“...

არც ის ფერხული იყო, სადაც დიდი თუ პატარა, ბატონი თუ ყმა, ერთმანეთს ძმურად ხელს გადახვევენ, ერთს წრეს შეადგენენ, თითქოს მით მამაპაპის ანდერძი უნდა მოიგონონ, რომ ერთობა შეურყეველი ძალაა, ხოლო განცალკევება დაღუბავა“⁶⁹.

დამოწმებულია ადგილიდან გადაქარბებულად მეჩვენება იმის აღნიშვნა, რომ ფერხულში ძმურად ხელის გადახვევით მონაწილეობდნენ ბატონი და ყმა, მაგრამ საკმაოდ კერ გავხდით მწერლის შეხედულებას ქართული დღეობის მსვლელობის შესახებ. რუსულ-ქართული ვითარების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე დამაჯერებლად გამოიყურება მისი თვალსაზრისი, რომ ქართულ „დღეობაში“ ხალხი თვით ქეიფობდა. თითონ შედიოდა ლხინისა და თამაშობის ემსხა და სიტკბოებაში, თითონ იღებდა მონაწილეობას ბურთაობაში, ჯირითში, კიდაობაში, კრივში, ჩალიჩში და კიდევ ათასგვარს ცოცხალის ხალისაგან დაბადებულ დროსგატარებაში, ხოლო იქ (რუსეთში — ვ. ი.) თვით მხიარულებაში მონაწილეობის მიღებისაგან ხალხი გამოწირული იყო“⁷⁰.

⁶⁸ ალ. ყაზბეგი, ტ. IV, გვ. 42.

⁶⁹ იქვე, გვ. 42—43.

⁷⁰ იქვე, გვ. 43.



დაუმთავრებელი რომანის განხილული ეპიზოდი საფუძველია დასკვნისათვის, რომ ალ. ყაზბეგი რუსთა ყოფასაც აკვირდებოდა და ქართულ სინამდვილესთან შედარების საშუალებით წარმოაჩენდა მის ზოგიერთ თავისებურებას. შედარებითი მეთოდის გამოყენებით მწერალმა თვით ქართული დღეობის მსვლელობასაც მიაქცია ყურადღება და მისი უპირატესობის ნიშნად კოლექტიურობა მიიჩნია.

IV. სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები ინგუშეთსა და ჩაჩნეთში

მხატვრული ნაწარმოებების ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განხილვა სრული საფუძველია დასკვნისათვის, რომ ალ. ყაზბეგი შესანიშნავად იცნობდა არა მარტო ქართველ მთიელთა ყოფ-ცხოვრებას, არამედ ჩრდილოკავკასიელ ხალხთა ზნე-ჩვეულებებსაც. ცოდნის წყაროს წარმოადგენდა როგორც ეთნოგრაფიული დაკვირვების შედეგად მიღებული ინფორმაცია, ისე მისთვის ხელმისაწვდომი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ლიტერატურა, რასაც გზადაგზა კიდევაც იმოწმებს თავის მხატვრულ ნაწარმოებებში. სინამდვილის შეცნობისა და გამომზეურებისათვის განსაკუთრებით დიდი ღირებულება გააჩნდა უშუალო დაკვირვებითა და გამოკითხვით მოპოვებულ მასალებს, რის საფუძველსაც ქმნიდა თუნდაც შვიდწლიანი მეცხვარეობის მეშვეობით საქართველოს ჩრდილოელ მეზობლებთან დაახლოება. ცხვრის მთაბარობა, მისი სეზონური მოძრაობა ხევიდან ჩაჩნეთისა და ყიზლარის შინდვრებამდე და უკან, ალ. ყაზბეგს შესაძლებლობას უქმნიდა შეხვედროდა როგორც ქართველ, ისე ჩრდილოკავკასიელ მშრომელებს, ჩაეხედა მათი ცხოვრების საიდუმლოებაში, დაჰკვირვებოდა მათ ქცევას და თვისებებს, გასცნობოდა მამაპაპურ ყოფას და ზნე-ჩვეულებებს, მატერიალურსა და სულიერ კულტურას. ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობასთან დაახლოვებას ხელს უწყობდა აგრეთვე მწერლის მშობლიური კუთხის — ხევის მეზობლობა მის მოსახლძვრე მხარეებთან — ოსეთსა და ინგუშეთთან. ოსეთის ტერიტორიიდან ხევს უშუალოდ ემიჯნება დარიალის კარის ქვემოთ მდ. თერგის პირად განლაგებული სოფლები (ლარსი, ჩიმი, ბალთა), სადაც ოსებთან ერთად ცხოვრობდნენ XIX საუკუნიდან იქ დამკვიდრებული ქართველი მთიელები (მოხევეები, ქსნელები, მთიულები) და მნგუშები. ინგუშეთის ტერიტორიიდან კი აღსანიშნავია არმხის ხეობა, რომლის ერთ-ერთი სოფლის — ჯარიახის სახელწოდების მიხედვით მოხევეები მას ჯარიახის ხეობას უწოდებენ. ამ ხეობაში გზა შედის სოფ. ჩიმის გადასახვევიდან, მდ. თერგის მარჯვენა მხრიდან, რომლის საშუალებითაც ხევი ამ ხეობასთან იყო და დღემდე არის

დაკავშირებული. შედარებით მწელადსავალი გზა გადადის აგრეთვე ზღის ხევის გავლით, რომელზედც დიდი სისწრაფით მოედინება ბროლივით თეთრი ზღის წყალი (იგივე ქისტურა) და დარილის ციხის ახლოს მდ. თერგს მარჯვენა მხრიდან ერთვის.

ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი მთიელების კეთილშეზო-
ბულ დამოკიდებულებაში, რაც საგრძნობლად სჭარბობდა შუღლსა
და მტრობას, დამაკავშირებლის როლს ასრულებდა ერთმანეთის
მსგავსი სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები. მოკმედ ჩვეულებათა
მსგავსება აადვილებდა სხვადასხვა ეროვნების სტუმრისა და მას-
პინძლის ურთიერთობას, ხელს უწყობდა მამდნაფიცობით შექმნილი
„ხელოვნური ნათესაობისა და ჭოროწინების მეშვეობით ჩამოყალიბე-
ბული მოყვრობის გაფართოებას, განამტკიცებდა სამეურნეო-ეკონო-
მიკურ, სოციალურ და სულიერ კავშირს.

წესების მსგავსებას განაპირობებდა თვით სტუმარმასპინძლობის
არსი და ფუნქცია. როგორც ქართველ, ისე მათ მეზობელ კავკასიელ
მთიელებში სტუმართმოყვარეობა ერთ-ერთ მაღალზნეობრივ თვისე-
ბას შეადგენდა, ხოლო სტუმარმასპინძლობა უმნიშვნელოვანეს საზო-
გადოებრივ მოვალეობად ითვლებოდა. ამგვარი რწმენისა და შეგნე-
ბის შესაბამისი ეტიკეტის დაცვით მთიელები აღწევდნენ საკუთარი
თავის, გვარ-ჩამომავლობისა და თავისი საზოგადოების ავტორიტე-
ტის ამაღლებას. ყოველივე ეს დამახასიათებელი იყო ვეინახებისა
(ინგუშები და ჩაჩნები) და ქართველი მთიელების ურთიერთობისათ-
ვის, რაც შესანიშნავადა ილუსტრირებული აღ. ყაზბეგის ორ ნა-
წარმოებში („ციცია“, „მამის მკვლელი“).

პირველ მათგანში აღწერილი მოვლენების ასპარეზად შერჩეუ-
ლია ინგუშეთი (არმხის ანუ ჭარიანის ზეობა), ხოლო მეორისა — ჩაჩ-
ნეთი. პირველი მათგანი გვაცნობს სტუმრის მიღების, გამასპინძლე-
ბისა და გაცილების წესებს. აღნიშნული წესები აღწერილია ინგუ-
შეთში მოხვევის სტუმრად მიღების მაგალითზე. ამის მიხედვით,
სტუმრის მისვლა ინგუშებში სიხარულისა და ღებინის მომასწავებე-
ლი ყოფილა, რაც ბავშვების განწყობილებაშიც ვლინდებოდა. ამაზე
შეტყველებს მოთხრობის ერთი ეპიზოდი, რომელშიც ნათქვამია, რომ
ბავშვებს „უხაროდათ სტუმრების მოსვლა, რადგანაც სტუმართან
ერთად სოფელში თითქმის დღეობა დაიწყებოდა. მასპინძლისას თავს
მოიყრიდნენ ახალგაზრდობა, ქალი თუ კაცი, იღბენდნენ, ითამა-
შებდნენ, იმხიარულებდნენ!“¹.

¹ აღ. ყაზბეგის, ტ. II, გვ. 104—105.

ინგუშტარი ჩვეულების მიხედვით, სტუმრისადმი ყურადღება სოფელთან მისი მოახლოვებისთანავე უნდა გამოეჩინათ და თაღარიგიც დაეღირათ. მოთხოვნიდანაც კარგად ჩანს, რომ სტუმრის მოსვლა დაუყოვნებლივ უნდა ეცნობებინათ მისი მასპინძლისათვის (თუ კი ეცოდინებოდათ ვინ იყო მასპინძელი), ან სოფლისთვის, რამდენადაც უცხო კაცის მიმართ მთელი სოფელი მასპინძლად ითვლებოდა. ჩვეულებისამებრ მოსულები პირველ შემხვედრთან გამოლაპარაკებით შეიტყობდნენ — შინ იყო თუ არა მასპინძლად საგულვებელი კაცი. როგორც მოთხოვნიზა აღწერილი, ასე მოიქცნენ სოფელ არწიასში მიმავალი სტუმრები, რომლებმაც მასპინძლის სახლში ყოფნა ბავშვების მეშვეობით გაიგეს, ხოლო თვითონ „ავიდნენ სოფელში, სადაც წინაღვე მისულს ბალებს სტუმრების მოსვლა კიდევ შეეცნობინებინათ და ჯან-ჩორის (მასპინძლის სახელია — ვ. ი.) სახლთან რამდენიმე ყმაწვილი კაცი მოგროვილიყვნენ“². შეკრებილან იმიტომ, რომ ამას მოითხოვდა სტუმრებთან შეხვედრის წესი. ამიტომ სტუმრის „მისვლის უმაღლესი იმედი მიეცებნენ, მიესალმნენ და უშველეს ცხენებიდგან ჩამოსვლა“³. ასეთივე ყურადღება ევალებოდათ ქალებს სტუმარი ქალის მიმართ, რაც ნაჩვენებია კონკრეტულ ვითარებასთან კავშირში: „რაკი დედაკაცებმა გაიგეს, რომ ვიღაცა ქალიც მოსულა, მაშინვე გამოეგებნენ და ციცია ქალების საწოლში წაიყვანეს“⁴.

მასპინძლის სახლთან ახალგაზრდების შეხვედრისა და მათ მიერ სტუმრებისათვის ცხენების ჩამორთმევის შემდეგ სტუმრების სახლში მიღება ოჯახის უფროსის მოვალეობას შეადგენდა, რაც შესაფერისი ცერემონიალით ფორმდებოდა. თუ როგორ სრულდებოდა შეხვედრის წესი და ერთმანეთისადმი დამოკიდებულებას ისინი რა სიტყვებით გამოხატავდნენ, კარგად ჩანს მოთხოვრის შემდეგი აღგოლიდან:

— „ჩემი ბუხარი გაჩაღდა, ჭერმა გაიხარა, თქვენი სტუმრობა რომ გაიგო, — მიგებებით და მხიარულად დაიწყო ჯან-ჩორამ, რა მგზავრებს მიუთალოვდა.

— დიდი ხანია ჯან-ჩორას სახლი ყველასთვის საიმედო თავშესაფარია... ჩვენ ვამაყობთ, რომ შენისთანა მასპინძელი გვყავს.

2 აღ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 105.

3 იქვე.

4 იქვე.

5 იქვე.

— სტუმარი ღვთისაა, რაც მაქვს, ისაც ღმერთს მოუცია...
ხლი და მე კი თქვენი სტუმარი“⁵...

ურთიერთსიყვარულისა და პატივისცემის გამომხატველი სიტყვების გაცვლის შემდეგ ოჯახის უფროსის განკარგულებით „უმცროსებმა სტუმრები შეიყვანეს სასტუმროში, შემოხსნეს იარაღი, ქამრები, გაუხსნეს ახალუხისა და ჩოხის ღილები, რბილად დაუგეს ტახტებზედ და სულთი და მურთუზა ზედ დასხეს.

მასპინძელთაგანი მარტო ჯან-ჩორ მოუჯდა გვერდით, დანარჩენები მოშორებით და მოწიწებით ჩამომწკრივდნენ. აქ ყველა უმცროსი მორჩილი იყო, ყველა უმცროსი მასპინძელს პირსა და თვალში შესცქეროდა, რომ დალაპარაკებამდის გაეგო და აესრულებინა, რაც უფროსს, ან სტუმარს ესიამოვნებოდა, ნებაჲდა“⁶.

ბოლოს ისიც ითქვა, რომ სტუმრად მიყვანილი ქალისადმი მზრუნველობა მასპინძელი ოჯახის ქალებს დაეკისრათ, ხოლო აღწერილი ცერემონიის შესრულებით სტუმრების მიღების შემდეგ მათ პატივსაცემად „გაიმართა ჩვეულებრივი განუწყვეტელი ღვინო და სადილი მხოლოდ ვახშმით შეიცვალა, სიმღერა — ცეკვით და თამაშობით“⁷.

სტუმარმასპინძლობის ლოკალური თავისებურების დახასიათებისათვის მნიშვნელოვანია ის დეტალიც, რომ ინგუშურ სახლს გააჩნდა მამაკაცების მისაღებად განკუთვნილი სასტუმრო ოთახი და ასევე იზოლირებული საწოლი ქალებისათვის. ინგუშურ სახლში ამ განყოფილებების არსებობა საყურადღებოა მოხუერ სახლთან შედარებისათვის, რომელშიც, როგორც ეს ალ. ყაზბეგისავე მონაცემების განხილვისას ზემოთ აღვნიშნე, სასტუმრო და საწოლი იშვიათ შემთხვევაში და ისიც გავლენიანი კაცის საცხოვრებელ ნაგებობაში თუ იყო გამოყოფილი.

განხილული მონაცემების გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ მათი გამომხეურებით ალ. ყაზბეგმა დაგვანახა ერთი ხალხის (ამ შემთხვევაში ინგუშების) წარმომადგენელთა ურთიერთგულდებულების ჩასაითი სტუმარმასპინძლობის სფეროში და აღწერა მისთვის დამახასიათებელი წესების შესრულების პროცედურა. როგორც წესი, ერთი კუთხის ფარგლებში სტუმრისა და მასპინძლის კავშირი ახლობლობით, სიყვარულით, მეგობრობითა და ურთიერთპატივისცემით იყო განპირობებული. ასეთ ვითარებაში ყოველ ადამიანს თავისი მასპინძელი ჰყავდა, რომელსაც მასპინძლობაში სხვა ვერავინ შეეცილებოდა. სტუმრის მიღების წესები სრულდებოდა უფროს-

⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. III, გვ. 106.

⁷ იქვე.

უმცროსობის პრინციპების მკაცრად დაცვის პირობებში. პრიორიტეტით სარგებლობდა ოჯახის უფროსი, სტუმრების გვერდითაც მხოლოდ ის ჯდებოდა, ზოლო შისი მითითებების შესაბამისად ფეხზე მდგომი ახალგაზრდები სტუმრებს ემსახურებოდნენ ოჯახში მათი მიღებიდან გამგზავრებამდე.

ზემოთ აღწერილი თანმიმდევრობითა და წესების დაცვით მასპინძლის როლის შესრულება ყველა ინგუშს ევალებოდა, მაგრამ სტუმარმასპინძლობა როდი შემოიფარგლებოდა მარტოოდენ ერთი ხალხის ან ერთი ხეობის წარმომადგენელთა ურთიერთდამოკიდებულებით. როგორც ყოველ სხვა მხარეში, ინგუშეთშიც განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენდნენ უცხო სტუმრის მიმართ და კიდევ უფრო დიდი გულმოდგინებით ცდილობდნენ მასპინძლისათვის საპრესტიჟო ქცევისა და თვისებების გამომჟღავნებას.

აღნიშნულ ვითარებაზე სრულსა და დამაჯერებელ წარმოდგენას გვაძლევს მოხვეე ბეიას ქისტებთან (ინგუშებთან) შეხვედრის ეპიზოდი. როგორც მოთხრობაშია აღწერილი, ჯარიახის ხეობის აღმართში მოხვევს ცხენოსანი ქისტები წამოეწივნენ, რომელთაც მიესალმა, „მომავალთ მადლი გადაუხადეს და პირველსავე შეხედვაზედ შეამჩნიეს, რომ მგზავრი დაჭრილი უნდა ყოფილიყო. ქისტებმა შეაყენეს ცხენები, ჰკითხეს ვინაობა და იმის დამჭრელის სახელი“⁸. ამის შემდეგ მგზავრს პირველ რიგში ჰრილობის ნახვევი გაუსინჯეს, მერმე პურისქამა შესთავაზეს, „ერთი უმცროსთაგანი გაბრუნდა, ამოიღო ზურჯინიდან პური, მოხარშული კვერცხები, ქათამი... უმცროსმა მოიტანა საჭმელი, პატარა ჭურჭლით შინაური არაყი და ერთს სიპს ქვაზედ „სიფრო“ მოაწყო“⁹.

ასეთი თავაზიანობითა და უფროს-უმცროსობის ტრადიციის დაცვით ხვდებოდნენ ინგუშები გზად შემოყრილ უცხო კაცს და შინ წაყვანამდე მას საგზლად განკუთვნილი საჭმელ-სისმელითაც უმასპინძლდებოდნენ. ამ ეპიზოდის მიხედვით ინგუშები ისეთსავე წესებს ასრულებდნენ, როგორსაც მათი მეზობელი ქართველი მთიელები. მოხვეეებისა და ხვესურების მსგავსად ინგუშები არამც თუ სტუმრის შინ მიღების შემთხვევაში, არამედ მგზავრისთვის განწყობილ სახელდახელო სუფრაზედაც კი საჭმელთან ერთად არაყსაც იყენებდნენ. ეს ფაქტორი ერთი შეხედვით ინგუშთა ყოფისათვის უჩვეულოდ შეიძლება მოგვეჩვენოს, რამდენადაც ალ. ყაზბეგის ნაწარმოების შექმნის დროისათვის („ციცია“ დაიწერა 1883 წ.) ინგუშებს უკვე მაჰმადიანური რელიგია ჰქონდათ მიღებული, ზოლო შარიათი

⁸ ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 132.

⁹ იქვე, გვ. 133.

(მუსლიმანთა ცხოვრების კანონი) სპირტიანი სასმელის გამოყენებას კრძალავდა. ეს ძალიან კარგად იცოდა ალ. ყაზბეგმა, მაგრამ მის მიზანს როდი შეადგენდა ისლამური მოძღვრების ილუსტრირება. ალწერილ სიტუაციაში იგი გვაცნობს XIX საუკუნეში მოქმედ ინგუშურ ხალხურ ტრადიციას, რომელიც არ იყო ნორმირებული ახალი რელიგიის დოგმებით. ალ. ყაზბეგი როდესაც „ციციას“ ქმნიდა, მისთვის ცნობილი იყო, რომ ჩრდილო კავკასიის ხალხებს შორის ინგუშებმა მაჰმადიანობა ყველაზე გვიან მიიღეს. თუ მათ მონათესავე ჩაჩნებში ეს რელიგია XVI საუკუნიდან დაინერგა, ინგუშები მას მხოლოდ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ეზიარნენ. ეს მოხდა კავკასიის მრავალწლიანი ომის პერიოდში (1817—1864 წწ.), რასაც საღმრთო ომის (პაზავათი) ხასიათი მიეცა ჭერ ყაზი-მუჰამედის, ხოლო შემდეგ შამილის (1834—1859 წწ.) მეთაურობით. უშუალოდ მათი მეცადინეობით განხორციელდა საომარ ოპერაციებში მათივე ინიციატივით აქტიურად ჩაბმული ინგუშების გამაჰმადიანება.

აღნიშნული ფაქტობრივი მონაცემების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ყაზბეგის ნაწერების შექმნის დროისათვის მაჰმადიანური რელიგიის გავრცელება ინგუშეთში ორ თუ სამ ათეულ წელს ითვლიდა, რაც საკმარისი არ უნდა ყოფილიყო იმისათვის, რომ ინგუშთა ცხოვრების წესში მას ღრმად შეეღწია და არსებულ ზნე-ჩვეულებათა სისტემა გარდაექმნა. გარედან თავსმოხვეული ახალი რელიგიის გავრცელების პერიოდში ინგუშთა ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი იყო ოდითგანვე არსებული წარმართული და შუა საუკუნეებში საქართველოს საძეგო ხელისუფლების შემოქმედებით ფეხმოკიდებული ქრისტიანული რელიგიის თანაარსებობა და ამ პირობებში ჩამოყალიბებული წეს-ჩვეულებების ფუნქციონირება. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ მაჰმადიანობის დანერგვის შედეგად ყოფა-ცხოვრებაშიც ბევრი რამ შეიცვალა, ერთი რიტუალის ადგილი მეორემ დაიკავა, მაგრამ ინგუშთა ყოფა XIX საუკუნეში ძირითადად ტრადიციულ სახეს ინარჩუნებდა, რომლისთვისაც უფრო მეტად ნიშანდობლივი იყო წარმართული და ქრისტიანული წესების მოქმედება, ვიდრე შარიათის კანონებით მათი შეცვლა. აღნიშნულ ვითარებას ალ. ყაზბეგი უშუალოდ დამკვირვებლის თვალით ხედავდა და მიმდინარე პროცესს მემკვიდრის კალმით აღწერდა. ამდენად, როდესაც მან ინგუშებს სუფრაზე არაყიც დაადგმევინა, ეს სავსებით კანონზომიერ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ იმ ხალხის ცხოვრებაში, რომლის შიგნით ისლამმა ღრმად ვერ შეაღწია და მარეგულირებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებდა წარმართული და ქრისტიანული მსოფლმხედველობით განმტკიცე-



ბული ხალხური ტრადიცია. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ალ. ყაზბეგი თავის 'ნაწერებში' ისე იხსენიებს და აღწერს ინგუშთა და ჩეჩენთა ხატობას, დეკანოზობას, არაყის გამოხდის წესს, თითქოს ყოველივე ეს ქართველ მთიელებს შეეხებოდეს. მაგალითად, როდესაც 'სოფელში სტუმრად მიმავალ ქისტებს შემხვედრი ბიჭი პასუხობს, რომ მასპინძლად საგულეებელი პიროვნება შინაა და დამარწმუნებელ განმარტებასაც აძლევს — „ამ კვირია ჩვენი ხატობა და არაყსა ჰხდის“—¹⁰, ივულისხმება, რომ ხატობის გამართვა და მისთვის არაყის გამოხდა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ასეთი დიალოგის ჩართვისას მწერალს არ უფიქრია ვინმე დაეკლებულიყო აღნიშნული ჩვეულების რეალობაში იმ მოტივით, რომ ინგუშები მაჰმადიანები იყვნენ. 'ხატობისთვის მზადებასა და არაყის გამოხდაზე მწერალი ისე მოგვითხრობს, როგორც მიმდინარე ცხოვრებისეულ პროცესზე. აღნიშნულის დამადასტურებელია ასეთი დიალოგი: — „მაშკი დროს მოვედით, ჩვენც დაგვალევინებს, — შეეხუმრა სულთი. — დიალერ (დმერთმანი), დაგალეინებთ! — უპასუხა პატარამ და საჩქაროდ დაუმატა: — თქვენზე უკეთესს ვის დააღვინებს?“¹¹.

ასეთი საუბარი მამაკაცსა და ბავშვს შორის არა მარტო მოხარდის მოქცევის წესს გვაცნობს, არა მარტო იმაზე გვიქმნის წარმოდგენას, რომ სტუმრისადმი პატივისცემით მოპყრობა უფროსის მიმართ თავაზიანობის ვალდებულებებით იყო ნაკარნახევი, არამედ იმაზედაც მიგვანიშნებს, რომ სტუმრისთვის არაყის შირთმევის ჩვეულება მაჰმადიანობის გავრცელების შემდეგაც შენარჩუნებული იყო.

ახალი რელიგიის გავრცელების პარალელურად ადრინდელი რწმენა-წარმოდგენების, საკულტო წაგებობების, წივთებისა და ტრადიციული რიტუალების ფუნქციონირების დამადასტურებელია იმავე ნაწარებებში აღწერილი სურათი. მწერალი ისეთ ვითარებას ხატავს, რომ ჯარიახის ზეობაში, რომლის მკვიდრთაც ისლამის აღიარებას ავალდებულებდნენ, ხალხური დღეობა ძველებურადვე, ე. ი. წარმართული და ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით სრულდებოდა. ამის საფუძველი ჩანს მწერლის შემდეგი სიტყვებიდან: „დეკანოზებს ხალხი დაემწყალობნათ და მოლურჯო ქვის კედელზედ, მთლად თეთრს სამოსელში გახვეულნი, გადმომსხდარიყვნენ, და საერთო მხიარულებას უყურებდნენ“. დეკანოზები, დეკანოზობა და დამწყალობნება კი წარმართულ-ქრისტიანული სულიერი ცხოვრების კომპონენტებია, რაზედაც მწერალი სქოლიოში განმარტავს:

10 ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 105.

11 იქვე.

„მთის ქისტებში ეხლაც ისეთივე დეკანოზები არიან, როგორც მთის ქართველებში. ნიშები, დროშები და წმინდანების სახელები დღევანდლამდის ქრისტიანული აქეთ დარჩენილი, თუმცა დროშის თავებად ჯვრები აღარა აქეთ და ან მარტო შუბს ამოუყვია წვერი, ან მერდინით არის შეზევული“¹².

ქისტი დეკანოზები რომ ისეთივე უფლებებით სარგებლობდნენ, როგორც ქართველ მთიელთა კულტის მსახურნი, ეს გამოჩნდა ძმადგაფიცვის რიტუალის აღწერიდანაც. როდესაც მოხვევ ბეჟია და ქისტი სულთი „თავთავიანთ მასპინძლებმა და უფროსმა კაცებმა დეკანოზებთან წაიყვანეს, რათა მობილეზს ფიცი დაედოთ, დეკანოზებმა აიღეს დროშები და ზარების წკრიალით ხალხის ყურადღება მიიქციეს.

როდესაც ხალხი შექუჩდა და მოწიწებით სმენას მიეცა, უფროსმა დეკანოზმა კიდევ დააწკრიალა დროშა და ხმამალა დაიწყო ბეჟიას და სულთის ამბავი, რათა ყველას გაეგო, რაც მოხდა.

უკანასკნელი სიტყვები შეეხებოდა მათგან ძმადგაციფვას და მოლაღატის წყევას“.

შესრულდა რა ძმადგაფიცვის ფიცის რიტუალი, „ხალხი აიშალა და მიეხვია სულთის და ბეჟიას, რომელთაც ახალს ნათესაობას ულოცავდნენ და აქეთ-იქით ეპატიებოდნენ, რომ, თუ სადღილით არა, თითო კახთა ლუდით, ან თითო ყანწი არაყით პატივი ეცათ“¹³.

როგორც ვხედავთ, დეკანოზებისა და უფროსი კაცების უფლებამოვალეობის, რიტუალების შესრულების, ჯვარ-სალოცაების თუ სასმელების გამოყენების ჩვეულების მიხედვით XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქისტების (ინგუშების) საზოგადოებრივი ყოფისათვის ნიშანდობლივი იყო ისლამამდელი ტრადიციების მოქმედება. მაჰმადიანობამ გარკვეული ცვლილებები შეიტანა ყოფაში, მაგრამ მათი ცხოვრების წესი ალ. ყაზბეგის ეპოქაში არსებითად ტრადიციულ იერსახეს ინარჩუნებდა. აღნიშნულის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ მწერალმა რეალური სინამდვილე წარმოგვისახა და ცალკეული დეტალების აღწერით (სასმელის გამოყენება, დეკანოზობა, ძმადგაფიცვა...) ახალი რელიგიის გავრცელების პირობებში ქისტების ყოფითი კულტურის თავისებურება წარმოაჩინა.

ეთნოგრაფიული თვალთახედვით საყურადღებოა შეხვედრის ეტიკეტიც, რომლის აღწერილობიდან ჩანს, რომ თავდაჭერილობა ამაღლებდა, ხოლო ზედმეტი შეკითხვებით სტუმრის შეწუხება აქვე-

¹² ალ. ყაზბეგი, ტ. II, გვ. 134.

¹³ იქვე, გვ. 138.



ითებდა მასპინძლის რეპუტაციას. მოთხოვნაშიც ამიტომ ითქვა, რომ „პურის ჰამაზედ ბეჟიას კითხვით თავს არავინ აძულებდა, თუმცა ყველას გულით შეტყობა უნდოდა — ან რა საქმე ჰქონდა, ან რისთვის დაეპრათ“¹⁴. ისიც გამოჩნდა, რომ შეხვედრისთანავე უნდოდათ გაგება — სტუმარს ჰყავდა თუ არა მასპინძელი, მაგრამ ასეთი კითხვის მიცემა მიზანშეწონილად ითვლებოდა მხოლოდ მგზავრის დაპურების შემდეგ. თუ უცხო კაცს მასპინძელი არ აღმოაჩნდებოდა, ყველა იქ მყოფი თავის სახლსა და სამსახურს შესთავაზებდა. სტუმრად მისულ მოხვევს სწორედ ასე მოექცნენ: „მგზავრებს შორის სამნი იყვნენ ჯარიახელები და მასპინძლის ხსენებაზედ (ე. ი. მოხვევის ნათქვამზე, რომ ჯარიახის ხეობაში მასპინძელი არ ჰყავდა — ვ. ი.) სამთავ შემდეგის სიტყვებით მიაშურეს: — სტუმარი ღვთისაა, ჩვენსა წამოდი“¹⁵.

მოქმედი ჩვეულების ამსახველი ეს მხატვრული სურათი შეუბღალავად წარმოაჩენს სტუმართმოყვარეობას, როგორც ჰუმანურ თვისებას და სტუმარმასპინძლობას როგორც მაღალხეობრივ მოვალეობას, რაც მართოდენ გულითადი სიტყვების თქმით არ შემოიფარგლებოდა. არსებული წესი მოითხოვდა მასპინძლის პერსონალურად გამოყოფას. უცხო კაცისთვის, რომელსაც თავისი მასპინძელი არ ჰყავდა, ყველა ოჯახი მასპინძლად ითვლებოდა, მაგრამ ვინაიდან ამ საპატიო მოვალეობის შესრულება ყველას სწადდა, ურთიერთშორის დავის გადაწყვეტა წილისყრით ხდებოდა. ამის შესახებაც მოთხოვნაში საინტერესო ეთნოგრაფიული სურათია დახატული. გულითადი დაპატიებისათვის „ბეჟიამ მადლი გადაიხადა. მაგრამ მასპინძლებს იმაზედ დავა გაუხდათ, თუ სტუმარი ვის უნდა დარჩენოდა. ისინი ბაასობდნენ, ცხარობდნენ და ერთმანეთს არწმუნებდნენ, რომ ყველაზედ უწინ არა მე დავპატიე, არა მეო. ისინი სტუმრის წაყვანას ერთმანეთს ეცილებოდნენ და სათაკილოდ სთვლიდნენ — სტუმარი მეორესთვის გაეყოლებინათ.

ბოლოს, ერთი წამოღვა და დაიძახა:

— მიღლეში აქ კი არ დავრჩებით წილები იყარეთ და ვისაც შეგვხვდება, სტუმარიც იმან წაიყვანოს.

— კარგი, კარგი! — მოისმა ყოველის მხრიდან.

— მაშ მე „გავიბუტები“ — სთქვა იმანვე, ვინც წილის ყრა არჩია და გავიდა განხედ.

სამმა მოღავემ აირჩიეს წილები, დაუძახეს „გაბუტულს“ და მის

¹⁴ აღ. ყ ა ზ ბ ე გ ი, ტ. II, გვ. 133.

¹⁵ იქვე.

წინ სამი სხვადასხვა სიდიდის კენჭი დასდევს. ახალმოსულმა გვამ-
ავლო კენჭებს თვალი და დაიწყო:

— ეს პატარაი, — უჩვენა მომცრო კენჭზედ, — უმცროსია —
უნდა გაჩუმდეს: ეს კი ისეც დიდია — სტუმარი არ დააკლდების;
მოდო და ისეც შუათანას ჰყვანდეს.

— მე მერგო, — სიხარულით წამოიძახა ოცის, ოცდაერთის
წლის ყმაწვილმა ბიჭმა და ხელი გაავლო მოხევეს, თითქოს ეშინოდა.
რომ არავის წაერთო.

ორი მოდავე კი დაღონდნენ, ჩაღუნეს თავები „...“¹⁶.

მწერალი იმაზედაც მიგვანიშნებს, რომ სტუმარმასპინძლობის
ამგვარი პრინციპები, სტუმრისადმი ასეთი დამოკიდებულება მარტო-
ოდენ ჯარიხელთა ყოფის თავისებულებას კი არ წარმოადგენდა,
არამედ საყოველთაოდ იყო მიღებული კავკასიელ მთიელებში, მათ
შორის ქართველ მთიელებში. ეს აზრია ჩაქსოვილი შემდეგ სიტ-
ყევებში: „მოხევეს უხაროდა, რომ ამისთანა გულუხვს მასპინძლებს
შეხედა, თუმცა იმათი საქციელი სრულიადაც არ აკვირებდა, რად-
განაც ამგვარს შემთხვევაში ისიც ასე მოიქცეოდა და უკანასკნელს
საშუალებამდის ეცდებოდა სტუმარი სხვისთვის და დაენებებინა“¹⁷.

ასეთიანადაა დახატული უცხო კაცთან შეხვედრისა და მისთვის
მასპინძლის გაპიროვნების ჩვეულება, რაც იმათი უნდა დასრულე-
ბულიყო, რომ სტუმარი მასპინძელს სახლში წაეყვანა და მას პერსო-
ნალური პასუხისმგებლობით მომსახურებოდა. სწორედ ამგვარი ვალ-
დებულებაა ნაგულისხმევი სტუმრისა და მასპინძლის ურთიერთობის
ეპიზოდში, როდესაც „ისინი შესხდნენ ცხენებზედ, მასპინძელმა
სტუმარი შემოიხედა და გასწიეს“¹⁸.

სახლში მიყვანილი კაცის წინაშე ვალდებულების მოხდის შემ-
დეგ მასპინძლის საზრუნავი იყო მისი გასტუმრება, რაც ასევე გარ-
კვეთელი წესის შესრულებას საჭიროებდა. ალ. ყაზბეგმა ამ შემთხვე-
ვასთან დაკავშირებითაც გამოკვეთილად გვიჩვენა, რომ გამცილებელ-
თა როლსაც უმცროსები ასრულებდნენ. თუ სტუმრების მიღებისას
ახალგაზრდებს მოსულთათვის ცხენების ჩამორთმევა და სახლში შე-
ყვანისთანავე მათდამი მომსახურება ეკისრებოდათ, გასამგზავრებ-
ლად ცხენების მომზადებაც მათ მოვალეობას შეადგენდა. მოთხო-
ვის მიხედვით, ოჯახი სტუმარს გაუმასპინძლდა, „ბოლოს, მოვიდა
დრო და მუროთუხას (სტუმარს — ვ. ი.) შეკაზმული ცხენი მასპინძ-
ლის უმცროსებმა მოუყვანეს.

¹⁶ ალ. ყაზბეგო, ტ. II, გვ. 133—134.

¹⁷ იქვე, გვ. 134.

¹⁸ იქვე.

გალავნის კარგებთან რამდენიმე შეირადებული ყმაწვილი ბჭი იდგა და თავიანთ შეკაზმული ცხენების სადავეები უნაგირის ტებზედ შეეყარათ. ესენი ემზადებოდნენ — სტუმარი თავიანთ მასწავლებლობიანად გაეცილებინათ, რადგანაც სტუმრის ყოველ შემთხვევის პასუხისმგებელი საზოგადოდ მთის ჩვეულებით მასპინძელი არის¹⁹.

ნაწარმოებიდან მკითხველი იმასაც შეიტყობს, რომ სტუმარს იარაღი ოჯახის პატრონისთვის უნდა ჩაებარებინა, ხოლო გამოსტუმრებისას უმცროს მასპინძელთაგანს მისთვის უკან უნდა დაებრუნებინა. ამ წესის დაცვით, „მურთუზა შეჯდა ცხენზედ, უმცროსმა გამოტანილი თოფი მიაწოდა, რომელიც სტუმარმა საჩქაროდ გადიგდო მხარზედ, მოსწია აღვირს“... და ცხენი გააქენა²⁰. არსებული ჩვეულების შესრულების მიზნით მას მასპინძლებიც მიყვნენ. მწერალმა ისიც თვალნათლივ გვიჩვენა, რომ მხედრების მიერ სტუმრის გაცილება აღინიშნებოდა სპორტული ილეთების შესრულებით. შეჯიბრი იმართებოდა ცხენთა ქენებაში, ელასტიურ მოძრაობაში, მიზანში სროლაში. ჭირითი, მხედრული ვარჯიში და ნიშანში სროლა ვაჟკაცური შემართების გამოვლინებისა და ჯართობის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა. ნაწარმოებშიც ამიტომ ითქვა: „ამ დროს გატარებით მასპინძელმა მურთუზა თავის მიჯნას გააცილეს და გამოემშვიდობნენ თერგის პირს, სწორედ იმ ადგილს, სადაც ფონი იყო“²¹. კონკრეტულ ვითარებაში სწორედ ასე უნდა მოქცეულიყვნენ იმიტომ, რომ ცხენოსნობას, სპორტულსა და სამხედრო წვრთნას „მთის ხალხი ბავშვობიდანვე ეჩვევა და საუკეთესო „ქამანდრებად“ გამოდიან“²².

განსხვავებული წესი სრულდებოდა ისეთ შემთხვევაში, როდესაც მამაკაცთან ერთად ქალსაც ისტუმრებდნენ. ასეთ ვითარებაში ჭირითისა და თოფის სროლის ნაცვლად მიღებული ყოფილა ხარჯიანად უხმაუროდ გაცილება, რაც ჩანს ნაწარმოების ერთი ადგილიდან: „იმით შეაბეს ხარები, გამოესალმნენ ბეჟიას და ციციას და „შეშიბზეს“ დაღვეის შემდეგ განშორდნენ“²³.

სტუმრისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ნაკარნახევი იყო სტუმარმასპინძლობის წესების შესრულების აუცილებლობით. აღ. ყაზბეგის მიერ რეალურად წარმოსახული ვითარების მიხედვით, კაცის სტუმრად მიღება და მისი მფარველობა როგორც ერთი ოჯახის, ისე

19 აღ. ყაზბეგის ტ. II, გვ. 106.

20 იქვე, გვ. 107.

21 იქვე, გვ. 106.

22 იქვე.

23 იქვე, გვ. 153.

მთელი საზოგადოების მოვალეობას შეადგენდა. ამის შესაბამისად, ნებისმიერი პიროვნება, ვინც სტუმარს უდიერად მოეპყრობოდა, მითუმეტეს მას დასჭირდა ან მოკლავდა, მთელი სიმკაცრით პასუხს აგებდა როგორც მასპინძელი ოჯახის, ისე მასპინძლად მიჩნეული სოფლისა და თემ-საზოგადოების წინაშე. სოფლისა და თემისათვის უკიდურესად მძიმე სირცხვილად ითვლებოდა მათი სტუმრის მუხანათურად დაჭრა ან მოკვლა. გავიხსენოთ მოთხრობის ის ადგილი, რომელშიც აღწერილია სტუმრის დაჭრისათვის თემის მოღალატედ მიჩნეული პირის გასამართლების პროცესი. საქმე ეხება ისეთ ვითარებას, როდესაც ქისტებთან (ინგუშებთან) დაახლოვებულმა, სხვა კუთხისა და ხალხის წარმომადგენელმა, რომელსაც ენდობოდნენ და პატივისცემით ეპყრობოდნენ, ჩასაფრებით ესროლა ჯარიახის ხეობაში სტუმრად მიმავალ მოხვევს — ასევე სხვა კუთხისა და საზოგადოების წარმომადგენელს. როგორც დანაშაულის ჩამდენი ოსი, ისე მისგან დაზარალებული მოხვევე ჯარიახის ხეობის სტუმარი იყო. დანაშაულის მოხდენამდე ჯარიახელები ორივეს მიმართ მასპინძლის მოვალეობის შემსრულებლად ითვლებოდნენ, მაგრამ როგორც კი ლარსელი ოსის მუხანათობა გამომჟღავნდა, ჯარიახელები არბიტრის როლში მოგვევლინენ. სტუმარმასპინძლობის დაცვის მოტივით მათ თავის მოვალეობად მიიჩნიეს საქმის ობიექტურად განსჯა, დანაშაულის მხილება, სტუმრის დაფასება და ამ გზით მასპინძლის როლში მყოფი საკუთარი თემ-საზოგადოების პრესტიჟის ამაღლება.

მოთხრობის მიხედვით, სხვადასხვა კუთხის წევრებს შორის მომხდარი ინციდენტი, ერთი სტუმრის მიერ მეორე სტუმრის დაჭრა, ადგილობრივი მოსახლეობის რჩეული კაცების — თემის ბჭეების საგანგებო მსჯელობის საგნად იქცა, ვინაიდან მსგავსი ქმედება ეწინააღმდეგებოდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ნორმებს და ხელს უშლიდა კუთხეებს შორის ურთიერთობის შენარჩუნება-განვითარებას. ლალატში მხილებული პიროვნება ამ მოტივით მოიკვეთეს არა მარტო ჯარიახის ხეობიდან, არამედ მეზობელი თემებიდანაც, მათ შორის ოსთა საზოგადოებიდანაც. ხალხის შეხედულებით, მეგობრობისა და სტუმარმასპინძლობის მგობრელი ყველა საზოგადოებისათვის მიუღებელ პიროვნებად მიიჩნეოდა, რის გამო გადაწყვეტილება მისი მოშორების თაობაზე ყველა თემში უყოყმანოდ სრულდებოდა. გადაწყვეტილების მიზეზებს კი თემის თავკაცი საქვეყნოდ აცხადებდა, რაც მწერალმა შესანიშნავად გამოხატა დანაშაულისადმი მიმართული სიტყვებით: — „თემურყო! დღევანდლამდის ჩვენი ქვეყანა შენთვის გულუხვი მასპინძელი იყო, ჩვენი მხრის ხალხი შენთვის თავგადადებული, მაგრამ დღეის შემდეგ ჯარიახში მცხოვრებლებისათვის მკვდა-

რი ხარ, ყოველი საქმე შენთან მოსაბილი ექნებათ... სიცოცხლე გრჩება, მაგრამ ჩვენგან ნულარც პურს, ნულარც მარილს, ნულარც ცეცხლს ნუ მოეღო... ჩვენი ვაჟკაცები მთაში ყველგან შეატყობინებენ ჩვენს გადაწყვეტილებას²⁴.

ამგვარი შეტყობინების შემდეგ დამნაშავე ყველა თემში, მათ შორის მშობლიურ კუთხეშიც, შერისხულად ცხადდებოდა. სამანჩაყრილი და დაწყველილი კაცი, „რომელიც ხალხით სავსე ქვეყანაში ყველასაგან მოკვეთილი, ყველას მოშორებული“ იყო, იძულებული ხდებოდა სხვაგან გადახვეწილიყო. ადათობრივი სამართალი ასეთი მკაცრი განაჩენით უსწორდებოდა მკვლელს, ქურდს, მრუშს, ხალხის მოღალატეს. დანაშაულთა ასეთ კატეგორიებს უთანაბრდებოდა ძმობისა და სტუმარმასპინძლობის მოღალატეც. ბჭეთაგან წამოყენებულ ბრალდებაშიც ამიტომ იყო აღნიშნული პურმარილის გმობაც („...ფულის გულისთვის ჰგმობს პურმარილს, კარს, სახლს...“) და სტუმრის მოკვლის მცდელობაც (... „ჩვენთან სტუმრად მოსულის მოხვედრის მოტყუებით, დალატით და დიაცურად სიკვდილიც კი განიზრახა...“)²⁵.

სრულიად აშკარად ჩანს, რომ სტუმარმასპინძლობის ტრადიციისა და ნდობაზე დაფუძნებული ურთიერთობის შელახვა იმდენად დიდ უზნეობად მიიჩნეოდა, რომ დამნაშავე იდევნებოდა მეზობლობით დაკავშირებული ყველა თემიდან. ერთ თემში მიღებული გადაწყვეტილების სხვა თემებში გავრცელება იმ წეს-ჩვეულებების დაცვის ინტერესებიდან გამომდინარეობდა, რაც მათთვის ძირითადად საერთო და, ამდენად, ურთიერთდამაკავშირებელიც იყო. ტრადიციის უარყოფის მოტივით დამნაშავის ასეთნაირად დასჯა ყველა თემში მოქმედი ადათობრივი სამართლის ძალით ხნობრივი სასჯელის კატეგორიას განეკუთვნებოდა. მდგომარეობის შეფასების კრიტერიუმი და განაჩენის მიღების წესი ყველასთვის ცნობილი იყო, რის გამო თემიდან მოკვეთა სასჯელის ყველაზე უფრო ოპტიმალურ ფორმად ითვლებოდა და დაუბრკოლებლადაც ხორციელდებოდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ გაძევება სასჯელის უფრო შეღავათიანი სახეობა იყო სიკვდილით დასჯასთან შედარებით. თვით მოთხრობის ერთი აღგილიდანაც გამოჩნდა, რომ, ხალხის აზრით, მეგობრობის მოღალატე და სტუმარმასპინძლობის მგმობელი, როგორც საზოგადოების მტერი, სიცოცხლის ღირსიც კი არ იყო. სწორედ ამ შეგნებით გისტმა სულთიმ მოკვლა დაუპირა მუხანათობის ჩამდენ ოსს და ხალხის ჩარევა რომ არა, ალბათ ასედაც მოხდებოდა. აღნიშნული ფაქტორე-

24 აღ. ყ ა ზ ბ ე გ ი, ტ. II, გვ. 142.

25 იქვე, გვ. 141.

ბის გათვალისწინების საფუძველზე დავინახეთ, თუ როგორ იცავდა ხალხი სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას, რა ადგილი ეკავა მას საზოგადოების ცხოვრებაში და რა როლს ასრულებდა ის სხვადასხვა კუთხეთა სამეზობლო ურთიერთობაში.

ჯარიახის ხეობაში სტუმრების მიღების წესების შესახებ ზემოთ განხილულ მონაცემებთან ერთად ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა „მამის მკვლელობა“ აღწერილი ერთი ეპიზოდი, რომელიც ეხება საოჯახო და საზოგადოებრივი ხასიათის გამასპინძლების ტრადიციას. საოჯახო მასპინძლობის სფეროდან აქ გამოყოფილია მხოლოდ ერთი მომენტი — ხატობაში წასვლის წინ სასტუმროში „პატარა ბიჭმა შემოიტანა რგვალი „სიფრო“, რომელზედაც ელაგა მოხარშული ხორცი, ერბო-კვერცხი, ყველი და გარს მოწყობილი მჭადი“²⁶. ეს იყო სამხარი, რომლის მირთმევაც სასტუმროში ხდებოდა, მაგრამ რას წარმოადგენდა აქ სხენებული სასტუმრო — იზოლირებულ ოთახს საცხოვრებელ სახლში თუ ამ სახლისგან განცალკევებით მდგარ ნაგებობას — ეს გაუგებარი რჩება. სამაგიეროდ ამავე ნაწარმოებში ალ. ყაზბეგი საკმაო სისრულით აღწერს სასტუმროდ განკუთვნილ ნაგებობას ჩაჩნეთის მაგალითზე, რასაც ქვემოთ გავეცნობით. ამჯერად კი, ინგუშეთის შესახებ არსებული მონაცემების მიხედვით ჩანს, რომ ოჯახის სტუმარი საზგადოების სტუმარიც იყო. კონკრეტულად საქმე ეხება ქართველი მთიელების ხატობაზე დაპატიჟებას. ამ შემთხვევაში ბარიერს არ ქმნიდა გამაჰმადიანებული ინგუშებისა და ქრისტიანი ქართველების სარწმუნოებრივი მდგომარეობა. როგორც ზემოთ აღვნიშნე, შამილის ეპოქაში მაჰმადიანობის გავრცელებამ დღეობათა შესრულების პროცესიდან ვერ აღმოფხვრა წარმართულ-ქრისტიანული წესები. ამასთან დაკავშირებით მწერალი ერთხელ კიდევ გამოკვეთილად განმარტავდა: „იმათ ისამხრეს და მოემზადნენ ჯარიახის ხეობაში წასასვლელად, სადაც მაჰმადიანთ ღნდა ედღესასწაულათ წმინდა გიორგის დღესასწაული. ოდესმე ამ ხალხს, მართლმადიდებელს ქრისტიანებს, აეშენებინათ აქ საყდარი და ესრულებინათ მართლმადიდებელთ წესი, მაგრამ ჟამთა-ვითარებამ შესცვალა სარწმუნოება და მთელი ქრისტიანების სოფლები რუსების ხელშია კი მაჰმადიანები ხდებოდნენ“²⁷.

ასეთი სიტუაცია, როდესაც ახალი რელიგიის გავრცელების პროცესში წმინდა გიორგის კულტი ჯერ კიდევ ძალაში იყო და ქრისტიანული დღესასწაულებიც სრულდებოდა, ქართველ მთიელებს ზელს არ უშლიდა მონაწილეობა მიეღოთ ინგუშთა დღეობაში,

²⁶ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 304.

²⁷ იქვე.



პირიქით, ისინი აქ თავს ისე ლაღად გრძნობდნენ, როგორც საკუთარ ჯვარ-სალოცავში. საბოლოოში ჩვეულებისამებრ „ყველანი დღესასწაულს ძმურად ულოცავდნენ ერთმანეთს; ერთი ბინიდან მიდიოდნენ მეორე ბინაზედ, ყმაწვილი ქალები სთავაზობდნენ სასმელს. ქალებს“²⁸... მასპინძლები განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენდნენ სტუმრების მიმართ. „იავოს თავის ამხანაგებით ხან აქ იწვევდნენ, ხან იქ და, როგორც სტუმრებს, ღვთისაგან მიცემულს, ყოვლის ღონისძიებით ცდილობდნენ, პატივი ეცათ და წესიერად დახვედროდნენ“²⁹.

როგორც ვხედავთ, ინგუშთა შორის მაჰმადიანური რელიგიის გავრცელების პერიოდში სტუმრებისა და მასპინძლების ურთიერთობა სარწმუნოებრივი ბარიერით არ იზღუდებოდა, რამდენადაც აქ ჯერ კიდევ ცოცხლობდა წარმართული და ქრისტიანული რელიგიის არსებობის პირობებში ჩამოყალიბებული ტრადიციები. ეს კარგად გამოჩნდა „ციციაში“ ასახული მონაცემების მიხედვითაც მაშინ, როდესაც მისი შექმნის დროისათვის (1883 წ.) ინგუშეთში მაჰმადიანური რელიგიის გავრცელებას უკვე გარკვეული დრო ჰქონდა განვლილი. კიდევ უფრო მეტი ცხოველყოფილობით იყო შენარჩუნებული აღმოსავლური ტრადიციები იმ ეპოქის ინგუშეთში, რომელსაც მწერალი „მამის მკვლელში“ გვაცნობს და უშუალოდ შამილის აქტიური ბრძოლის პერიოდს ემთხვევა. ალ. ყაზბეგის მიერ დამოწმებული ისტორიული ლიტერატურაც³⁰, რომელიც კავკასიის ომის პერიოდს ეხება, აღნიშნულის დამადასტურებელია. ყოველივე ეს საფუძველია დასკვნისა, რომ ალ. ყაზბეგმა რეალურად წარმოაჩინა სტუმარმასპინძლობის როლი და ხასიათი ქართველი და ინგუშთა მთიელების სოციალური და სულიერი ურთიერთობის სფეროში.

*
* *

ალ. ყაზბეგი ინგუშებთან ერთად აკვირდებოდა და სწავლობდა მათი მონათესავე ჩაჩნების ზნე-ჩვეულებებსაც, სახელდობრ სტუმარმასპინძლობის მრავალმხრივ საინტერესო ტრადიციებს. ამ თვალ-

²⁸ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 306.

²⁹ იქვე.

³⁰ А. Л. Зиссерман. Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867). СПб., I, II, 1879; დატყვევებული ოფიცრის მოგონებები ჟურნალში — «Русский вестник», 1864, № 10, 11, 12.

საზრისით გამოირჩევა „მამის მკვლელი“, რომელშიც მიმზიდველად ფერებითაა დახატული სტუმრების მიღების წესი ისეთ ვითარებაში, როდესაც უფროსი მამაკაცი სახლში არ იმყოფებოდა. აღწერილი სიტუაციის მიხედვით, ჩაჩნეთის სოფელ გალაშკაში მთიელებმა სამი დატყვევებული ოფიცერი მიიყვანეს. სოფლის მისადგომებთან შემზედრმა მოზრდილმა ბაღმა მათ (ორ ქისტს, ორ მოხვევს და ერთ მთიულს) აცნობა: „ვისაც იარაღის ზიდვის თავი ჰქონდა, ყველანი შამილთან წავიდნენ... სოფელში მარტო მოხუცებულები და ავადმყოფები არიან“ და ისინიც ტყეში სამუშაოდ წავიდნენ. ამ თემაზე საუბრით „ისინი გაუსწორდნენ სოფლის დასაწყისში პირველ სახლს“ და როგორც კი ბაღმა მათგან შეიტყო, რომ მასპინძელი არ ჰყავდათ, სასტუმროდ თავისი სახლი შესთავაზა. ეს მაშინ, როდესაც ოჯახიდან მამა და მისი ორი ვაჟი საომრად წასულიყვნენ. სტუმრებმა როგორც კი მდგომარეობა შეიტყვეს, მამაკაცების შინ არყოფნის მიზეზით შეყოვნდნენ, მაგრამ ეს დაბრკოლება მოიხსნა როდესაც ქალმა მიმართა: — „სტუმარი ღვთისაა, წამოდი, მალსაგიანთ სახლის კარი თავის ღლეში სტუმარს არ დაჰკეტია“.

სტუმრისადმი ამგვარი დამოკიდებულება მთიელთა ზნე-ჩვეულებებისათვის დამახასიათებელი ქცევის ნორმებიდან გამომდინარეობდა, მაგრამ მამაკაცების არყოფნის შემთხვევაში სახლში შესვლაზე თავის შეკავებაც ასევე ქცევის ნორმად ითვლებოდა. ამ ორი მომენტის შეპირისპირების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ უმაჟაცოდ დატოვებულ ოჯახში უცხო მამაკაცების შესვლა მიუღებელი იყო, მაგრამ აღწერილი კონკრეტული ვითარების მიხედვით ოჯახის მამაკაცთა წარმომადგენლად ფიგურირებს მოზრდილი ბაღი, რომელმაც უცნობებთან შეხვედრისთანავე მასპინძლობა იკისრა. ამასთან ერთად, მწერალს ისიც შენიშნული აქვს, რომ არასრულწლოვანი ბიჭი არ იყო სრულუფლებიანი მასპინძელი. მთიელთა გავრცელებული მასპინძლად ითვლებოდა ოჯახის უფროსი, რომელიც იმ მომენტში სახლში არ იმყოფებოდა. სწორედ ამასთან დაკავშირებითაა ჩართული ერთი ასეთი დეტალი: — „მასპინძელი შინ არაა, — წასჩურჩულა კობამ ფარჩოს, მაგრამ დედაცაცმა ყური მოჰკრა და უპასუხა:

— „ენდრი შინ არაა, მაგრამ განა სახლი ზურგით აიკიდა და თან წაიღო?... რაცა გვაქვს, ღვთისგან გვაქვს მოცემული, და სტუმარიც ღვთისაა... გამოიარეთ“³¹.

სტუმრებისადმი მიმართული სიტყვები მათი მიღების წესის გამომხატველია. გულითადი შეხვედრის გარეშე სტუმარი სახლში ვერ შევიდოდა, მაგრამ ამ შემთხვევაში მთავარია არა შეხვედრის ეტიკეტი,

³¹ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 321.

არამედ სტუმრის მიღების უფლებამოსილების საკითხი. ეს ორგანიზაცია მენტი გათვალისწინებული ჰქონდა ალ. ყაზბეგს და როდესაც მან დედაკაცი ასეთი თამამი და გულითადი მასპინძლის როლში წარმოგვიდგინა, მას მხედველობაში ჰყავდა დედის გვერდზე მდგომი ქაბუჯი, როგორც მამაკაცთა უფლებების განმასახიერებელი. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქალი მამაკაცებს მასპინძლობას ვერ შესთავაზებდა და ვერც გაბედავდნენ სახლში შესვლას.

სტუმართმოყვარეობის ტრადიციასთან ერთად, რაც სტუმარ-მასპინძლის შეხვედრის დროს ვლინდებოდა, ალ. ყაზბეგი გვაცნობს თვით სტუმრების მიღებისა და გამასპინძლების ჩვეულებას. მწერლისათვის კარგა ცნობილი იყო, რომ ვაინახები (ჩაჩნები, ინგუშები) სტუმრებს სასტუმროდ განკუთვნილ იზოლირებულ ნაგებობაში ღებულობდნენ, მაგრამ ვიდრე ალ. ყაზბეგისეულ მის აღწერილობას გვეცნობოდეთ, საჭიროდ მიმაჩნია ითქვას, რომ სტუმრებისადმი ყურადღება, მასპინძლის მოვალეობის აღსრულება, ეზოში სტუმრების შეყვანიდან იწყებოდა და სახლიდან მათ გამოსტუმრებამდე გრძელდებოდა. მწერალი ასეთ ვიზარებას გვიხატავს „მამის მკვლელობაში“, რომლის მიხედვითაც, ეზოში შემოსვლისთანავე სტუმრებს ცხენები ჩამოართვეს, ხოლო სასტუმროდ განკუთვნილ სახლში „შესვლის უმაღლეს ოთახში“ შემოვიდა მშვენიერის სახის მქონე მოლიმარი ყმასწავილი ქალი, მიესალმა სტუმრებს და თავისი ხელით შემოხსნა იარაღი, რომელიც ისე რიგად ჩამოჰკიდა ბოძის კაპებზედ, რომ ადვილად აღება შესძლებოდათ პატრონებს, თუ დასჭირდებოდათ რისთვისმე“³².

ამ სტრიქონებით მწერალმა დაგვანახა, რომ მთიელი სულ მუდამ იარაღს ატარებდა და სტუმრობის დროსაც დაეწყოებული არ უნდა ყოფილიყო მისი გამოყენების შესაძლებლობა. ეს უნდა სცოდნოდა ყოველ მთიელს, მათ შორის ყმაწვილ ქალსაც კი, რომელსაც სტუმრებისთვის არა მარტო უნდა შემოეხსნა იარაღი, არამედ პატრონისთვის ხელმისაწვდომ ადგილსაც უნდა დაეკიდა. ალ. ყაზბეგს არც ის გამოორჩენია მხედველობიდან, რომ სასტუმროში შემოსული ქალის მომსახურება მარტოოდენ ზემოთქმულით არ შემოიფარგლებოდა. მოთხოვნის მიხედვით, „სტუმრები დასხა ქალმა, დახადა ფეხთ და გაანთო ცეცხლი, ეს მასპინძლის გულუხვობის და მხიარულების ნიშანი“³³.

იგარდა აღნიშნულისა, სტუმრებისადმი გულითადი შეხვედრის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა მათი გამხიარულება და იმ შემ-

³² ალ. ყაზბეგი, I, გვ. 322.

³³ იქვე.

თხვევაში გამარჯვების მილოცვა და ხოტბის შესხმაც, თუ კი მსგავსი შემთხვევების რეალური საფუძველი იქნებოდა. ალ. ყაზბეგის მიერ აღწერილი ვითარების მიხედვით მასპინძლებს შეეძლოთ სტუმრები არა მარტო გაემხიარულებინათ, არამედ მათთვის გამარჯვებაც მიელოცათ ოფიცრების დატყვევებისათვის, მაგრამ იმის გამო, რომ იმ მომენტში ტყვეებიც სტუმრების როლში იმყოფებოდნენ, მთიელი ვაჟაკები-სათვის გამარჯვების მილოცვაში არ უნდა დაეშვათ დატყვევებულთა დამცირება. ამის შესახებ ვკითხულობთ: არ გაიარა რამდენიმე წუთმა ამ მხიარულს ლაპარაკში, როდესაც შემოვიდნენ რამდენიმე ყმაწვილი ქალები, რომელთაც დაიწყეს სიმღერა-თამაშობა და შექება სტუმრებისა, რომელთაც ულოცავდნენ სამი აფიცრის დატყვევებას, თუმცა ზრდილობა ნებას არ აძლევდა ეს უკანასკნელები, როგორც უბედურები, მასხარად აეგდოთ“³⁴.

ალ. ყაზბეგი ქვემოთ კიდევ ერთხელ უბრუნდება ტყვეებისადმი დამოკიდებულების ხასიათს და საგანგებოდ აღნიშნავს ჰუმანიზმზე დაფუძნებული ჩვეულების მტკიცედ არსებობას. მისი დაკვირვებით, „ტყვეებს ყველანი ისე ექცეოდნენ, როგორც სტუმრებს და ყოველის ღონისძიებით ცდილობდნენ არ შეხებოდნენ იმათ კაცობას, იმათ პირადობას, რადგანაც ამგვარს მდგომარეობაში მყოფი ადამიანის მასხარად აგდება არ ეთანხმებოდა იმათ შეხედულებას. კაცი უბედურია, იმას რაღა დაციდება, დამდაბლება ეჭირება? ყველას ესმოდა, ყველას ჰქონდა მხედველობაში ეს და კიდევ იმისთვის ექცეოდნენ ისე ზრდილობიანად“³⁵.

მხატვრული ნაწარმოების შეფასების მიზნით შეიძლება ითქვას, რომ სტუმარმასპინძლობასთან დაკავშირებულ ქცევის ნორმებზე და ჰუმანიზმზე მწერალი საკუთარ შეხედულებას ავითარებს. რასაკვირველია, ეს მისი კონცეფციაც არის, მაგრამ ამ შემთხვევაში მწერლის მრწამსი და ხალხური შეხედულება მთიელის განუყოფელი ნაწილებია. ალ. ყაზბეგს დატყვევებული სტუმრებისადმი მასპინძლების ჰუმანური მოპყრობა მაღალხეობრივ ქცევად მიაჩნია და ამიტომაც ხატავს ესოდენ მიმზიდველ სურათს, მაგრამ მხატვრული განზოგადობა გაზვიადებული ფორმით კი არ არის წარმოდგენილი არამედ ჩაჩნების ზნე-ჩვეულებების შეუფერადებელი ასახვაა. აღნიშნულის საბუთად ისიც გამოდგება, რომ ტყვეების მიმართ ჩაჩნების მოქცევის დახასიათებისას ალ. ყაზბეგი იმოწმებს სპეციალურ ლიტერატურას, სადაც ფაქტობრივი მონაცემებია გამომზეტურებული. სქოლიოში ვკითხულობთ: „საზოგადოდ თუ რა რიგად ექცეოდნენ

³⁴ ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 322.

³⁵ იქვე.

ტყვეებს ჩეჩნები და ჩერქეზები, შეგიძლიან წაიკითხოთ Рус. Вест. 1864 წ. ოკტ. ნომბ. და დეკემბ. ნომრებში დატყვევებული აფიცი-
სა“. მწერალს მხედველობაში აქვს ე. „Русский Вестник“, რო-
მელშიც გამოქვეყნდა ტყვედ მყოფი ოფიცრის მოგონებები. მაშა-
სადმე, აზრი იმის შესახებ, რომ კავკასიელი მთიელები სტუმრის
როლში მყოფ მოწინააღმდეგესაც კი ჰუმანიურად ეპყრობოდნენ,
რეალური ვითარების გამომხატველია და ისტორიულ-ეთნოგრაფიუ-
ლი სინამდვილე მხატვრულადაა განზოგადებული ალ. ყაზბეგის ერთ-
ერთ ეპოქალურ ნაწარმოებში.

ალ. ყაზბეგის აღწერილობის მიხედვით სტუმრების მიღებას და
გამხიარულებას მოყვებოდა სუფრის გაწყობა. ამის შესაბამისად
მოთხოვნაში ვკითხულობთ: „ამ დროს გატარებაში იყვნენ, როდე-
საც სტუმრებს ხელები დააბანინეს და სადილი მოუტანეს. სუფრა
სუფრით იცვლებოდა, ერთს საქმელს მეორე საქმელი შესცვლიდა.
ბოლოს ჩამოურჩეს ქოშებით წვენიც, ის აუცილებელი საქმელი
ყველა მდიდარი და ღარიბი მთის კაცისა“³⁶.

მწერალი ამ შემთხვევაში არ გვაცნობს სტუმრებისთვის გან-
კუთვნილი სადილის შემადგენლობას, საქმელების სახეობებს და
მათი მონაცვლეობის პროცესს, მაგრამ იმას კი გამოკვეთილად ამ-
ბობს, რომ ზორცის ნახარში წვენის ჯამებში ქოშებით (ჩამჩებით)
ჩამოსხმის წესი საყოველთაოდ იყო გავრცელებული როგორც ჩრდი-
ლო კავკასიის, ისე ქართველ მთიელთა ცხოვრებაში. სხვათა შორის
ეს ჩვეულება მთიანეთში დღესაც შემორჩენილია.

ალ. ყაზბეგისთვის ცნობილი იყო, რომ სტუმრების მიღების სა-
პასუხისმგებლო მოვალეობას ოჯახს ახლობლები და მეზობლები
უმსუბუქებდნენ. მასპინძელი როდესაც სტუმარს თამამად შეიპატი-
ებდა, მას საკუთარ შესაძლებლობასთან ერთად მეზობლების თა-
ნადგომა აიმედებდა. სტუმრიანობის დროს ნათესავებისა და მეზობ-
ლების აქტიური მონაწილეობა, ოჯახის სურსათით მომარაგების წესი,
მთიელთა ყოფაში მოქმედი ურთიერთდახმარების ერთ-ერთ სახე-
ობას წარმოადგენდა, რომლის მხატვრულად გაფორმებულ შესანიშ-
ნავ ეთნოგრაფიულ დახასიათებას გვთავაზობს ალ. ყაზბეგი. მისი
აღწერილობის თანახმად, როგორც კი მალსაგიანთ ოჯახს სტუმრები
ეწვივნენ, „სოფლის დედაკაცები განუწყვეტლად მოდიოდნენ და მოჰ-
ქონდათ ქათმები, კვერცხები, ერბო; ზოგს ბიჭებს მოუდიოდათ
საკლავები. ესა ნიშნავდა, რომ მეზობლის სტუმრები სათემო სტუმ-
რად ითვლებოდნენ და ვისაც რით შეეძლო, ცდილობდნენ მეზობ-

ლის ხელის გამართვას, შემწეობას. ისინი თავის დღეში შეუწყვეტად არ დააგდებდნენ თავის მეზობელს არც ქირში და არც ღვინში, ისინი შეელოდნენ ეხლა მალსაგიანთ სახლს, დარწმუნებულნი, რომ თავისდაკვალად ესენიც არ დააგდებდნენ უნუგეშოდ კეთილს მეზობლებს. აქა სჩანდა რალაცა ერთობა, რალაც შემაკავშირებელი ძალა, რომელიც გარწმუნებდათ თქვენ, რომ ეს ერთი სახლობა იყო შეერთებული ერთის აზრით, ერთის საჭიროებით, ერთის მწუხარებით, ეს ჯერ არ იყო გარყვნილი იმ სისაძაგლით, რომელიც სიხარულით გააგონებს მეზობელს მეზობლის რომელსაღე უბედურებას. ამის საშაგიეროდ ესენი ცდილობდნენ, რომ სტუმრებს სახელიანად და წესიერად დახვედროდა თავიანთი მეზობელი, მით უფრო ცდილობდნენ, რომ სახლის უფროსი ამ დროს შინ არ იყო და არც იმდენი კაცი ჰყვანდათ, რომ ყველაფერს გასწდომოდნენ²⁷.

დამოწმებული ეპიზოდი სრულსა და ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის სტუმარმასპინძლობის პრინციპებსა და მის საზოგადოებრივ-ზნეობრივ მნიშვნელობაზე. ალ. ყაზბეგი ისეთ ვითარებას ეხება, როდესაც ხალხის თვითშეგნება ერთობის სულისკვეთებით საზრდოობდა, როდესაც სამეზობლო ურთიერთობა ჯერ კიდევ ტერიტორიული თემის ცხოვრების წესსა და ტრადიციებს ინარჩუნებდა, როდესაც ერთობის შეგნება და მორალი არ იყო შეღაბული იმპერიის ბიუროკრატიული პოლიტიკითა და აღვირახსნილი მოხელეების პარპაწით, მექრთამეობითა და რეპრესიებით. იმის მიუხედავად, რომ რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ ჰაზავათის (საღმართო ომის) წარმოების პერიოდში ახალი უბეში ძალა ყავკასიის ხალხთა ცხოვრებაშიც ღრმად იდგამდა ფესვებს, ხალხი ყოფითი კულტურის სფეროში ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა მამა-პაპურ ჩვეულებებსა და ზნეობრივ ნორმებს. ეს გამოხატულებას პოულობდა სტუმარმასპინძლობის ტრადიციაშიც, როგორც ხალხის ერთობისა და ერთმანეთისადმი დახმარების მარგველირებელ ჩვეულებაში. ურთიერთდახმარების გზით ხალხი ინარჩუნებდა თვით სტუმარმასპინძლობის წესს, ხოლო ყოველი ასეთი წესის შენარჩუნება ემსახურებოდა ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვის ინტერესებს, რისთვისაც დაულალავად იბრძოდა ალ. ყაზბეგი.

გამასპინძლების წესის აღწერაში მწერალს მხედველობიდან არ გამორჩენია იმის აღნიშვნა, რომ სასტუმროს იზოლირებულად არსებობა სტუმარს მოსვენების საკუთესო პირობებს უქმნიდა. როგორც წესი, სადილის დამთავრების შემდეგ იქიდან მასპინძლები უკლებლივ გამოდიოდნენ და სტუმრებს დასვენებისა და დაძინების

საშუალებას აძლევდნენ. მოთხრობაშიც სწორედ ასეთი სურათი დახატული: „სადილის შემდეგ სტუმრებს თავი დაანებეს, რათა მოესვენათ, როგორც თითონ მოიწადინებდნენ და ყველანი წავიდნენ, რომ საღამოზედ ხელახლად შეყრილიყვნენ, ხელახლად გაეწიათ ქეფი და გაეტარებინათ დრო“³⁸.

სტუმრების მისაღებად განკუთვნილ ნაგებობას, რომელიც ჩვეულებისამებრ ეზოში იზოლირებულად შენდებოდა, ალ. ყაზბეგი სასტუმროს უწოდებს. მოთხრობაში მწერალი არა მარტო იმას აღნიშნავს, რომ „მშვენიერად დაგვილ-დაწმენდილ ეზოში... განცალკევებით იღვა ისეთივე წმინდად ცალესილი სასტუმრო“, არამედ იქვე იძლევა მისი შიდამოწყობილობის მშვენიერ აღწერილობასაც: „სტუმრებს მიესალმნენ, ჩამოართვეს ცხენები და შეიყვანეს ოთახში, სადაც ერთკენ მხარ-ძირიდან ზეითაშდინ აგებული საბან-გოზანი და ბალიშები მნახველს გააკვირვებდა; მეორე მხარეს იღვა განიერი ტახტი ადგილობრივ მომზადებული, ქილობებმოფენილი; მესამე მხარეს მოჩანდა ირმის გაჭიმული მთელი, თავარიელა თანგატანებული ტყავი ნამაზისათვის; იქვე ალთაფა და ტაშტი იმავე საჭიროებისათვის. კიდევ რამდენიმე სინი და ლანგარი სპილენძისა იქვე გვერდით ეყიდა, და გამოღებულს თახჩაში ეწყო წმინდად გაკრივებული სამოვარი თავის იარაღით; მეოთხე მხარეს დაინახავდით ფანჯარას, ბუხარს და კარებს; ოთახი — წმინდად ცალესილი და გატეპნილი, ისე რომ ქვის პოლი გეგონებოდათ“³⁹.

ნაგებობას, რომელსაც ალ. ყაზბეგმა სასტუმრო უწოდა, ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში ცნობილია საყონალოს სახელწოდებით. მწერალმა მას ქართული სახელწოდება შეუფარდა და ნაგებობის დანიშნულება ზუსტად გამოხატა. იგივე შეიძლება ითქვას სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულ სახელწოდებაზედაც (საყონალო), რამდენადაც იგი მომდინარეა ყონალობიდან, ხოლო ეს უკანასკნელი სტუმარმასპინძლობით დამყარებული მეგობრობის გამომხატველი ცნებაა, რაც ვაინახებსა და მათ მეზობლებში საზოგადოდ გავრცელებულ ჩვეულებას წარმოადგენდა. ყონაღ-ი (ყუნაკ) თურქული სიტყვაა და ნიშნავს სტუმრობით დამეგობრებულ პირს. აქედანაა ნაწარმოები მეგობრობის აღმნიშვნელი სიტყვა ყონალობაც და ნაგებობის სახელწოდებაც; სადაც ასეთ ურთიერთობას ეყრებოდა საფუძველი.

საყონალოს სახეობებსა და ფუნქციებს ჩაჩნეთ-ინგუშეთში მყოფი არაერთი დამკვირვებელი შეეხო. ერთ-ერთი მოგზაურის ცნო-

38 ალ. ყაზბეგი, ტ. I, გვ. 323.

39 იქვე, გვ. 321—322.

ბით ოჯანის უფროსი კაცი მთელ დღეს საყონალოში ატარებდა და მხოლოდ საღამოხანს ბრუნდებოდა საჯალაბო ოთახში⁴⁰. საცხოვრებელი ნაგებობის კომპლექსში სასტუმროდ განკუთვნილი განყოფილებების ასეთსავე დანიშნულებას უტრადლება მიაქცია ნ. დუბროვინმა, რომლის დაკვირვებით, ჩაჩნისთვის ყველაზე საყვარელ კუთხეს წარმოადგენდა საყონალო, სადაც ის უმთავრესად იმყოფებოდა თავის ნაცნობებთან და სტუმრებთან ერთად⁴¹.

ლიტერატურაში გვხვდება საყონალოს აღწერილობაც, რომელთაგან ზემოთ გავეცანით ალ. ყაზბეგისეულ ვარიანტს. ა. როსიკოვს ცნობით, საყონალო წარმოადგენდა სუფთად დალაგებულ ოთახს, რომელშიც იდგა ხის საწოლები და დაბალი სკამები. კედელში გამოყვანილ თაროებზე აწყობდნენ ლოგინს, ხოლო ხალიჩით დაფარულ კედელზე იარაღს კიდებდნენ⁴².

ერთ-ერთი საყონალო, რომელშიც ნ. ხარუზინი სტუმრად იმყოფებოდა, მისივე აღწერილობის მიხედვით, წარმოადგენდა მოგრძო ოთხკუთხა ოთახს საკმაოდ მაღალი პერით, მცირე ზომის ოთხკუთხა ფანჯრებითა და ხის დარბაზებით. ოთახის სიღრმეში კედელთან მდგარა ხის განიერი საწოლი, რომელზედაც ეწყო მთაჭებები და ბალიშები. შესასვლელიდან მარჯვნივ კედელთან გამართული ყოფილა ბუხარი. მოპირდაპირე კედლის თაროებზე ეწყო ხალიჩები და სამზიეთო სკივრები შიგ ჩალაგებული ნივთებით⁴³.

კ. განის დაკვირვებით, ჩაჩნის სახლი წარმოადგენდა ბანით დახურულ ორსართულიან ნაგებობას. მის პირველ სართულზე მოწყობილი იყო ბოსელი და სამზარეულო, ხოლო მეორე სართული ოთხი განყოფილებისაგან შედგებოდა. ამათგან კ. განი, პირველ რიგში, ასახელებს შესასვლელს, სადაც იდგა ხის საწოლები, ეწყო ნაბდები და ელაგა სხვადასხვა საოჯახო ნივთები. შესასვლელის მარცხნივ მდებარეობდა საყონალო, სადაც რამდენიმე სკივრი მდგარა. საყონალოს ერთ კედელზე კ. განს შეუშინებია თაროები, ხოლო მეორე კედელზე იარაღი ყოფილა დაკიდებული. სასტუმროს ეკვროდა პატარა ზომის სამეურნეო სათავსო. მისსავე გაგრძელებას წარმოად-

⁴⁰ И. Норденштамм. Краткое всеенно-статистическое описание Чечни, составленное в 1834 г. См. в книге: «Материалы по истории Дагестана и Чечнии», т. III, ч. II, Махачкала, 1940, с. 317.

⁴¹ Н. Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. I, СПб., 1871, с. 415.

⁴² А. Росикова. Путешествие по центральной части Горной Чечни. ЗКОРГО, XVIII, Тифлис, 1896, с. 154.

⁴³ Н. Харузин. По горам Северного Кавказа, «Вестник Европы», т. V, кн. 9, с. 498—499.

გენდა დგამ-ჭურჭლისა და პროდუქტების შესანახად განკუთვნილი შედარებით დიდი ზომის საკუჭნაო. ყველა მათგანს მიწის იატაკზე იდგმის. ჰქონია. საყონალოს ასეთსავე იატაკზე ხალიჩები ყოფილა გაფენილი⁴⁴.

საყონალოს, როგორც საცხოვრებელი კომპლექსის ერთ-ერთ ნაწილს გაკვრით შეზო გ. ვერტეპოვიც. როგორც მან აღნიშნა, შეძლებული ოჯახის სახლი ორი ოთახისაგან მაინც შედგებოდა, რომელთაგან ერთი იყო საცხოვრებელი, ხოლო მეორე სასტუმრო⁴⁵. აქედან ისეთი შეთაბეჭდილება იქმნება, თითქმის ღარიბ ოჯახს საყონალო არ გააჩნდა. გ. ვერტეპოვის ეს ცნობა არ უნდა იყოს სწორი, რამდენადაც არც ლიტერატურული მონაცემების და არც ჩემს მიერ ჩაჩნეთ-ინგუშეთში 1963-1965 წლებში შეკრებილი მასალების მიხედვით ასეთი ვითარება არ დასტურდება.

საყონალო რომ სასტუმროდ განკუთვნილსა და ოჯახის უფროსის სამყოფ იზოლირებულ ოთახს წარმოადგენდა, გარდა ჩაჩნეთ-ინგუშეთისა ეს ნათლად ჩანს კავკასიის სხვა კუთხეების წარსულიდანაც. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა საყონალოების სახეობა-ფუნქციების შესწავლის შედეგად მ. კოსვენმა თავის ერთ-ერთ სპეციალურ გამოკვლევაში (Что такое кунацкая?) აღნიშნა ორი სახის საყონალოს არსებობა: პირველი მათგანი წარმოადგენდა საცხოვრებელი ნაგებობის კომპლექსში შემავალ იზოლირებულ განყოფილებას, როგორც ეს დავიანახეთ ჩაჩნეთ-ინგუშეთის შესახებ არსებული ლიტერატურიდან, ხოლო საყონალოს მეორე სახეობა წარმოადგენდა სავსებით განკალკეებულ ერთკამერიან ნაგებობას. რაც შეეხება საყონალოს ფუნქციას, ჩაჩნეთ-ინგუშური მასალების მიხედვით ის თუ ოჯახის უფროსის სამყოფად და სასტუმროდ იყო განკუთვნილი, საერთო კავკასიური მონაცემების საფუძველზე მ. კოსვენმა მის კიდევ უფრო მრავალშტრიხ მნიშვნელობაზე მიუთითა. მისი შეხედულებით, საყონალო ერთდროულად წარმოადგენდა სასტუმროს, ოჯახის უფროსის სამყოფ ოთახს, საზოგადოებრივ საქითხებზე მსჯელობაში მონაწილე მამაკაცთა შეკრების ადგილს და უცხოელ ძალგაზრდების თავშესაქცევ სამყოფელს. მ. კოსვენი არ ეთანხმება მათ, ვინც საყონალოს მხოლოდ სასტუმროდ წარმოიდგენდა. მისი ღრმა რწმენით, საყონალოს გააჩნდა რა ყველა ზემოხსენებული ფუნქცია, თავისი არსებობის ადრინდელ სადებუტრზე, ის უპირველეს ყოვლისა მამა-

⁴⁴ К. Ган. Экскурсия в Натрзую Чечню и Западный Дагестан летом 1901 года, ИКОРГО, т. XIV, № 4, Тифлис, с. 217.

⁴⁵ Г. Вертепов. В горах Кавказа, «Терский сборник», VI, Владикавказ, 1903, с. 105.



კაცთა ბინა უფრო იყო, ვიდრე სასტუმრო. როგორც მ. კოსვენის თქმით, საყონალო თავისი არქაული ფორმით შესაძლებელია ისტორიკულ მნიშვნელობის ნაგებობა ყოფილიყო, როგორც იყო „მამაკაცთა სახლი“, „ახალგაზრდების კლუბი“ ანდა „უცხოელების კლუბი“. არქაული საყონალო უნდა ყოფილიყო იზოლირებული ნაგებობა. თავისი განვითარების ადრეულ საფეხურზე ასეთი „სახლი“ ანდა „კლუბი“ სოფელში ერთი უნდა მდგარიყო, რომელიც სოფლის სტუმრის მისაღებადაც იქნებოდა გამოყენებული. სოფელში საოჯახო საყონალოების გაჩენა მერამინდელი ჩანს. მ. კოსვენის ინტერპრეტაციით, ინდივიდუალურ ოჯახებად საოჯახო თემის დაშლის შემდეგ საყონალო უნდა გადაქცეულიყო. ოჯახის უფროსის სამყოფელ ბინად, რომელიც იმავდროულად სასტუმროს ფუნქციასაც ასრულებდა⁴⁶.

მ. კოსვენის მიერ გამოთქმული შეხედულებები გასათვალისწინებელია, მაგრამ არც თუ უყოყმანოდ გასაზიარებელი, მისთვის ერთობ დამახასიათებელი გადაჭარბებული არქაიზაციის გამო. არსებული და დამატებითი მონაცემების საფუძველზე მოსალოდნელია ახალ მოსაზრებათა წამოყენებაც, მაგრამ ამჯერად დამაკმაყოფილებლად გვეჩვენება იმის აღნიშვნა, რომ ალ. ყაზბეგმა შესანიშნავად აღწერა ერთკამერიანი იზოლირებული საყონალო, რაც რატომღაც ვერ შეუნიშნავთ XIX საუკუნის დამკვირვებლებს. მწერალმა ამითი გვიჩვენა, რომ ეზოში საყონალოს იზოლირებულად აშენების ტრადიცია ჩაჩნების ყოფისთვისაც დამახასიათებელი ყოფილა. სასტუმროს აღწერითა და ფუნქციის ჩვენებით ალ. ყაზბეგმა შეავსო მონაცემები სტუმარმასპინძლობის მრავალმხრივ საინტერესო ტრადიციების შესახებ, რითაც მისი ეპოქის არაერთი მოგზაური და მკვლევარი იყო დაინტერესებული.

გავვიძინელებოდა ჩაჩნეთ-ინგუშეთში მყოფი ნებისმიერი პროფესიის დამკვირვებლის დასახელება, რომელსაც თავის თავზე არ ჰქონოდა გამოცდილი სტუმრის მდგომარეობა. სტუმრობა არა მარტო ადგილობრივ მოსახლეობასთან საქმიანი კონტაქტის საშუალება იყო, არამედ XIX საუკუნეში ცოცხლად მოქმედი მრავალი საინტერესო ჩვეულების უშუალო დამკვირვებით შესწავლისა და აღწერის საუკეთესო წინაპირობაც. ვინაიდან ყველა მოგზაურს უწევდა გაინახის ოჯახში სტუმრად ყოფნა და მოქმედ ჩვეულებას თვითონვე ხედავდა, დღემდე შემონახული ყველა აღწერილობა უშუალოდ ნახისა და განცდილის საფუძველზეა შექმნილი.

არსებულ აღწერილობათა მიხედვით სრულიად აშკარად ჩანს, რომ სტუმრის მიღება გაინახებში პრესტიჟულ მოვალეობად ითვლე-

⁴⁶ М. Косвен. Этнография и история Кавказа, М., 1961, с. 126—129.

ბოდა. ეს მითითებები XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ჯერ მხოლოდ მოქმედი ადათებიდან, რომლებითაც ვეცნობით როგორც მასპინძლის მოვალეობას სტუმრის წინაშე, ისე სტუმარმასპინძლობის წესის დარღვევის გამო შემთხვევებულ სასჯელთა ნორმებს. 1844 წელს კაპიტან ნორდენსტრენის მიერ ჩაჩნეთსა და ოსეთში ფიქსირებულ მონაცემებში აღნიშნულია: თუ ვინმე გაბედავდა სტუმრის შეურაცხყოფას, დამნაშავე ვალდებული იყო მასპინძლისთვის გადაეხადა უნაგირით აკაზმული ცხენი, იარღი და 18 ძროხა, რომელსაც მასპინძელი აძლევდა შეურაცხყოფილ სტუმარს. სტუმრის მოკვლის შემთხვევაში კი მკვლელი მასპინძელს უხდიდა სრულ სისხლს, რომელსაც მასპინძელი უგზავნიდა მოკლულის ნათესავებს. ამასთან ერთად მკვლელს თავიდან უნდა ჩამოეშორებინა მოკლულის ნათესავები⁴⁷.

თუ სტუმრის მკვლელი მოკლულის ოჯახისთვის მასპინძელთან არ მიიტანდა 70 ძროხის ღირებულების საურავს, მასპინძელი მოვალე იყო მკვლელზე თითონვე ეძია შური⁴⁸. თუ მკვლელი საურავს არ გადაიხდიდა და მასპინძელიც მასზე შურს არ იძიებდა, ხალხი ასეთ მასპინძელს ღამით კარებს ქვებით ამოუქოლავდა. ასეთ საშუალებას მიმართავდნენ ყოველ ღამეს, ვიდრე მასპინძელი სათანადო წესს არ შეასრულებდა⁴⁹.

მასპინძლობის მაღალი მოვალეობის შესრულება ზდებოდა ისეთ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ოჯახში თავს შეაფარებდა კაცის მკვლელი. როგორც ინგუშური ადათებიდან ჩანს, მკვლელის შემფარებელი მასპინძელი ვალდებული იყო მოკლულის ნათესავებისათვის მიეცა 12 ძროხა ან მისი ღირებულება. წინააღმდეგ შემთხვევაში მღევარი მის სახლს არ მოსცილდებოდა და მასპინძელს დაჟინებით მოსთხოვდნენ მასთან შეჩიზნული დამნაშავეს გაცემას. მკვლელი შემდეგ ამ საურავს უკან უბრუნდება თავის მხსნელ მასპინძელს. თუ რამდენიმე მკვლელი შეაფარებდა თავს, ისინი საერთო ძალით 12 ძროხას მასპინძელს უკან უბრუნებდნენ. აღნიშნული წესების დარღვევისა და მასპინძლის სახლში ჩადენილი მკვლელობის შემთხვევაში დამნაშავე ვალდებული იყო ოჯახის შელახვის გამო მასპინძლისთვის მიეცა 12 ძროხა⁵⁰.

47 Ф. Леонтович. Адаы Кавказских горцев, II, Одесса, 1883, с. 29.

48 Н. Харузин. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей. СМЭ, III, М., 1888, с. 135.

49 А. Берже. Чечня и чеченцы, Тифлис, 1859, с. 87; Н. Харузин, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 136.

50 Ф. Леонтов, ч. II, с. 149—150.



სტუმარი რაკი ეზოს კარს შემოაღებდა, ის მოსისხლე მტრისაა, რომ ყოფილიყო, მასპინძელს მისდამი პატივისცემა 'მართებდა'. საჭირო შემთხვევაში მასპინძელს სტუმარი მტრისაგანაც უნდა დაეცვა და მსხვერპლის გაღებასაც არ უნდა შორიდებოდა. სტუმრის მკვლელის მიმართ მასპინძელს ეკისრებოდა შურისძიება, ხოლო სტუმრის გაძარცვის შემთხვევაში დანაჯლისის ანაზღაურებანი⁵¹.

XIX საუკუნის დამკვირვებელთა მიერ ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ფიქსირებული ფაქტობრივი მონაცემების მიხედვით, სტუმრებს ეზოში ხვდებოდნენ ახალგაზრდა კაცები. ისინი ჩაიბარებდნენ ნაბადებს, ყაბალახებსა და იარაღს, უპატრონებდნენ გაოფლიანებულ ცხენებს და სტუმრებს საყონალოში შეიპატიჟებდნენ. მასპინძლებისა და სტუმრების საყონალოში შესვლის შემდეგ ოჯახის უფროსი იქიდან გადიოდა, რამდენიმე ხნის შემდეგ ბრუნდებოდა და კარებთან ჩერდებოდა. ვიდრე სტუმრები არ სთხოვდნენ, ის სკამზე არ დაჯდებოდა. ოდნავი შეყუყმანების შემდეგ შეასრულებდა სტუმრების თხოვნას, ხოლო მისი შვილები ფეხზე დგომას განაგრძობდნენ. ზოგჯერ იქვე იმყოფებოდნენ ასევე ფეხზე მდგომი მეზობლები. სტუმრებთან ერთად ახალგაზრდა მასპინძლებს საყონალოში ჯდომის უფლება არ ჰქონდათ. მასპინძელი საპატიო სტუმარს უკლავდა ცხვარს, ხოლო სტუმრების დიდ ჯგუფს ძროხას. სტუმარი ვალდებული იყო მოეჭრა ხორცი ცხვრის თავიდან, მკერდიდან და დუმიდან. ის სტუმარი, რომელიც ამ წესს არ შეასრულებდა, უზრდელ ადამიანად ითვლებოდა და მასპინძელიც საჭმელს არ გაეკარებოდა. დარჩენილი საჭმელ-სასმელით უმასპინძლდებოდნენ ოჯახის ახალგაზრდებს და მათ მეზობლებს⁵².

ნ. დუბროვინი და ნ. ხარუზინი სტუმრის მიღების ზემოთ აღწერილ ჩვეულებას იცნობდნენ როგორც უშუალო დამკვირვებლები. საყურადღებოა, რომ ნ. ხარუზინმა როგორც ჩაჩნების სტუმარმა, ყველაფერი ეს საკუთარ თავზე გამოსცადა. მას გამასპინძლებია შვიდი ვაჟის მამა. ყველა ამ წესის შესრულებისა და ვახშმობის შემდეგ ნ. ხარუზინისა და მისი თანმხლები პირებისთვის მასპინძლის ერთ-ერთ ვაჟს წყალი მიუტანია ხელების დასაბანად, ხოლო ბიჭებს სტუმრებისთვის ფეხსაცმელებიც კი თავისი ხელით გაუხდიათ⁵³.

⁵¹ Н. Дубровин, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 417—419; Н. Семенов. *Туземцы Северо-Восточного Кавказа*, СПб., 1895, с. 94.

⁵² Н. Д. Дубровин, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 414—416; Н. Хартузин. *По горам Северного Кавказа*, «Вестник Европы», т. V, кн. 9, с. 498—499.

⁵³ Н. Харузин, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 501.



ეს ჩვეულება ჩაჩნებში უფრო ადრე აღწერა ნ. დუბროვინსკის⁵⁴ ხოლო თავის დროზე ნ. სემიონოვიც გამხდარა იმის მოწმე, როდესაც ჩაის დალევის შემდეგ მასპინძლის ვაჟებმა პოარბენინეს ტაშტი და წლით სავსე, სპილენძის სურა ხელების დასაბანად⁵⁵.

ჩემი ეთნოგრაფიული ჩანაწერების მიხედვითაც სტუმრების მიღების ანალოგიური ჩვეულება დამოწმდა. როგორც ჩაჩნეთში, ისე ინგუშეთში ხალხმრავალი სტუმრიანობის დროს ახალგაზრდებს ევალებოდათ მათთან შეხვედრა და ზემოთ აღწერილი წესების შესრულება. მთხრობლების გადმოცემით, ხალხმრავალი სტუმრიანობისაგან რამდენადმე განსხვავებული წესი სრულდებოდა ერთი კაცის სტუმრად მოხვედრის შემთხვევაში. მოხედდავად სტუმრის ასაკისა, საყონალოს კარებთან მას შეხვედრას მოუწყობდა არა კვლავ ახალგაზრდა მასპინძელთაგანი, არამედ ოჯახის უფროსი ან სხვა რომელიმე ხნიერი კაცი. ამის შემდეგ კი მასზე მზრუნველობა ასაკის მიხედვით ხდებოდა. ხანდაზმულ სტუმრებთან საყონალოში შედიოდა ასევე ხანდაზმული მასპინძელთაგანი, ხოლო ახალგაზრდა სტუმრისადმი ყურადღება რომელიმე ახალგაზრდა მასპინძლის მოვალეობას შეადგენდა.

ამგვარი ჩვეულება განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ინგუშური მასალების მიხედვით. ინგუშეთში სტუმრის მიღების ჩვეულებას შეეხო ნ. გრაბოვსკი. როგორც ის წერს, საყონალოში მასპინძელი სტუმარს ცოტა ხნით გამოესაუბრებოდა და იქიდან მალე გამობრუნდებოდა, რათა სტუმრისთვის დასვენების საშუალება მიეცა. ერთი-ორი საათის შემდეგ სტუმარს ეახლებოდა ბავშვი ხელსაბანით და პირსახოცით, ხოლო ხელების დაბანის შემდეგ პატარა ზომის სამფეხა მაგიდაზე სტუმარს მიართმევდნენ პურს, ყველსა და მწვადს. დაპურების შემდეგ მასპინძელი კვლავ ეახლებოდა და საუბრით შეაქცევინებდა თავს. სტუმარი საყონალოში მარტოდმარტო იძინებდა⁵⁶.

ნ. გრაბოვსკის ზემოთ მოტანილ ცნობასთან დაკავშირებით საჭიროა აღინიშნოს, რომ ჩემი ჩანაწერების მიხედვით, სტუმრისთვის ხელებზე წყლის დასხმა და თავისი ხელებით ფეხების დაბანაც კი ოჯახში ყველაზე უმცროსი რძლის მოვალეობად ითვლებოდა. ხელებზე, წყლის დასხმა შეიძლებოდა ბავშვებისთვისაც დაევალები-

54 Н. Дубровин, დასახ. ნაშრომი, გვ. 417.

55 Н. Семенов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 19.

56 Н. Г. Грабовский. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа, «Сборник сведений о кавказских горцах», III, Тифлис, 1970, с. 4—6.

ნათ, მაგრამ დაბეჯითებით უნდა ითქვას, რომ სტუმრისადმი პატივისცემის მიზნით ინგუშებისა და მათი მეზობლების (მაგალითად, ლეზგიებისა და მოხვედების) ყოფაში წესად იყო მიღებული მისთვის ფეხების დაბანაც და ეს უსათუოდ უმცროს რძალს ეკისრებოდა.

სტუმრისადმი პატივისცემა მარტო მის კარგად მიღებასა და გამასპინძლებაში როდი მდგომარეობდა. სტუმარ-მასპინძლის მეგობრულ ურთიერთობაში ანუ ყონალობაში წესად მიღებული ყოფილა ურთიერთშორის სამახსოვრო ნივთების გაცვლა. როგორც ნ. სემიონოვი წერს, სტუმარს უფლება ჰქონია წაეღო მასპინძლის შეგერცხლილი ხანჯალი და სამაგიეროდ მისთვის დაეტოვებინა თავისი ხანჯალი ზის ქარქაშით. ნივთების ასეთი გაცვლა ზოგჯერ ვითომც დროებით ხდებოდა, მაგრამ მასპინძლისთვის სირცხვილი ყოფილა წასტუმრებ კაცთან ხანჯლის სათხოვნელად მისულისა⁵⁷.

სტუმრის უფლებები ამაზე უფრო შორსაც მიდიოდა. ნ. ხარუზინის ცნობით. ჩაჩნეთ-ინგუშეთში სტუმარს შესძლება მასპინძლისთვის საჩუქრად მოეთხოვა რაიმე ნივთი ან პირუტყვი, რაზედაც უარის თქმა მიუღებელი ყოფილა. დასაშვებად ითვლებოდა, რომ მასპინძელსაც სტუმრისთვის საჩუქარი მოეთხოვა, მაგრამ უარის თქმა სტუმარს აუღად არ შეუღასდებოდა. მასპინძელს განსაკუთრებული ყურადღება მოეთხოვებოდა, რათა სტუმარს მისი სახლიდან ფეხი არ ამოეკეთა. სტუმარს რომ მეორე მასპინძელი გაეჩინა, ყოფილი მასპინძელი ამით სახალხოდ შერცხვებოდა. სტუმარი აქ იმდენად დაფასებული იყო, რომ ამ ტრადიციაზე სოციალური განსხვავებაც კი ვერ მოქმედებდა. ნებისმიერ წოდების კაცს შეეძლო სტუმრებოდა თავადს და რამდენიმე ხანს დაეყო მის საყონალოში. სტუმარს შესძლება წასვლისას მისგან საჩუქრად მოეთხოვა ძროხა ან ცხენი. ძუნწის სახელის გავრცელების შიში მასპინძელს აძულებდა ადამის დამორჩილებოდა და სტუმრის სტრვილი დაეკმაყოფილებინა⁵⁸.

სტუმარ-მასპინძლის დამეგობრება ხშირად 'დანათესავებამდეც კი მიდიოდა. თუ სტუმრის მისვლა ოჯახში ვაჟის დაბადების დროს დაემთხვეოდა, მასპინძლის თხოვნით ბავშვს სახელს სტუმარი არქმევდა. როგორც წესი, ბავშვს ის თავის სახელს აძლევდა და ამ დღიდან მათ შორის ნათესაური კავშირი მყარდებოდა⁵⁹. ამგვარი შემთხვევის გარეშეც სტუმარმასპინძლობით შეძენილი მეგობრობა

⁵⁷ Н. Семенов, *დასაბ. ნაშრომი*, გვ. 53.

⁵⁸ Н. Харузин. *Заметки...*, СМЭ, III, с. 135; მისივე. *По горам Северного Кавказа*, «Вестник Европы», т. V, кн. 9, с. 525.

⁵⁹ Н. Харузин. *Заметки...*, с. 135.

ანუ ყონალობა ნათესაურ კავშირს უახლოვდებოდა, რაც რელიგიური სიციხადითაა გამოვლენილი შემკვიდრების წესში: მასპინძლის ოჯახში ყონალის გარდაცვალების შემთხვევაში მასპინძელს უფლება ჰქონდა თავისთვის დაეტოვებინა ის წიგნები, რომლებიც გარდაცვლილს, როგორც ყონალს (და ამდენად ნათესავს) თან ახლდა⁶⁰.

დამოწმებული მონაცემების მიხედვით, რომელთა შორის ალ. ყაზბეგის აღწერილობა თბრობის ოსტატობითა და დამაჯერებლობით გამოირჩევა, სრულიად აშკარად ჩანს, რომ XIX საუკუნეში ვაინახები მრავალ სხვა ჩვეულებასთან ერთად სტუმარმასპინძლობის ტრადიციასაც შეუბღალავი სახით ინარჩუნებდნენ. სხვა დამკვირვებლებთან ერთად ალ. ყაზბეგმა ცოცხალ სინამდვილეში მოქმედი წეს-ჩვეულებები აღწერა და თავისი მხატვრული შედეგების წყაროდ გამოიყენა, რითაც მილიონობით მკითხველი გაეცნო ქართველების მეზობელ ხალხთა ყოფითი კულტურის თავისებურებებსაც. სხვათა შორის, ვინახებისთვის ეს "ხელმისაწვდომი გახდა არა მარტო ალ. ყაზბეგის რუსული თარგმანებით, არამედ 1961 წელს ქ. გროზნოში ჩაჩხურ ენაზე გამოცემული ნაწარმოებების მეშვეობითაც⁶¹.

*
* *
*

განხილული საკითხების მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ყაზბეგი ქართველი და კავკასიელი მთიელების ყოფა-ცხოვრების საუკეთესო მცოდნე და მემკვიდრე იყო. მისი დაკვირვების ფოკუსში მოექცა საქართველოს ბარის, ქალაქური ყოფისა და რუსეთის სინამდვილიდან აღებული ეპიზოდებიც, რომელთა ყოველმხრივი გააზრება მომავალში სათანადო სისრულით წარმოაჩენს მწერლის ეთნოგრაფიულ მემკვიდრეობას. ამავე თვალსაზრისით უნდა შევხედოთ რ. ერისთავის, ი. ჭავჭავაძის და ყველა იმ მოღვაწის როლს ქართული ეთნოგრაფიის განვითარებაში, რომლებიც ი. ჭავჭავაძემდე ან მისი ხელმძღვანელობით ემსახურებოდნენ ეროვნული კულტურის შესწავლის საქმეს. XIX საუკუნის სწავლულთაგან ზოგს წილად ზედა მუშაობის გაგრძელება საქართველოში საბჭოთა წყობილების გამარჯვების შემდგომ

⁶⁰ Ф. Леонтович, II, с. 101; Н. Дубрович, დასახ. ნაშრომი, გვ. 463—464; Н. Харузин. Заметки..., с. 136.

⁶¹ ალ. ყაზბეგის რამდენიმე ნაწარმოები („მამის მკვლელი“, „ციცია“, „ელისო“) თარგმნა იუსუფ მარგოშვილმა, რომელიც ცხოვრობდა და პედაგოგიურ მუშაობას ეწეოდა ახმეტის რაიონში — პანკისის ხეობის სოფელ დუისში (იხ. ვალ. ითონიშვილი. ქისტების თავკაცი და მასწავლებელი, ე. „სკოლა და ცხოვრება“, 1969, № 9).

პერიოდშიც (თედო სახოკია, მოსე ჯანაშვილი). ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიების განვითარებაში ილიას და მისი თანამოკალმეების მოღვაწეობის შემდგომ ეტაპზე განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქართული საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების როლი ექვთიმე თაყაიშვილის ხელმძღვანელობით. ამისი უტყუარი მოწმობაა ორი ფუნდამენტური გამოცემა — „საქართველოს სიძველენი“ და „ძველი საქართველო“, რომლებშიც დიდძალი ეთნოგრაფიული მასალა და ნარკვევი გამოქვეყნდა. ამავე პერიოდიდან იწყება და ქართული საბჭოთა მეცნიერების განვითარების 40-იან წლებამდე გრძელდება ივანე ჯავახიშვილის ფუძემდებლური მოღვაწეობა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დარგებში. მის უმდიდრეს სამეცნიერო მემკვიდრეობაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს ქართველი და კავკასიელი ხალხების ყოფითი კულტურის კვლევას და თაოსნობას პირველხარისხოვანი მასალის გამომზეტურების საშვილიშვილო საქმეში. უშუალოდ მის სახელთან არის დაკავშირებული პირველი ფუნდამენტური შრომების შექმნა მატერიალური და სულიერი კულტურის, სამეურნეო ყოფისა და სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში. ივ. ჯავახიშვილი ამომწურავი სისრულით იყენებდა და აანალიზებდა ისტორიული ეთნოგრაფიის მონაცემებს წერილობითი წყაროებიდან და ფართო მეცნიერულ მიმოკცევაში შემოჰქონდა სხვადასხვა კუთხეში და სხვადასხვა დროს გამომზეტურებული ეთნოგრაფიული მასალები. თავის მიერ შემუშავებული სავლე და სამეცნიერო-კვლევითი მეთოდის შესაბამისად ქართველ საბჭოთა მკვლევართა შორის მან პირველმა განსაზღვრა ეთნოგრაფიული მასალის სპეციფიკა, აუცილებელ პირობად დასახა კრიტიკული დამოკიდებულება მისი გამოყენების დროს და აღნიშნული პრინციპების საფუძველზე შეადგინა მასალის შეგროვების პროგრამა-კითხვარი, რითაც არაერთი სპეციალისტი ხელმძღვანელობდა მასალის (უმთავრესად შინამრეწველობის) შეგროვების პროცესში. თავისი ტიტანური შრომით ივ. ჯავახიშვილმა მყარ მეცნიერულ ნიადაგზე დააყენა ეთნოგრაფიის ძირითად პრობლემათა კვლევა და უდიდესი პერსპექტივები დასახა ამ დარგის შემდგომი განვითარებისათვის.

საქართველოში საბჭოთა ზელსუფლებების გამარჯვებისთანავე ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების. სამუხეუმო კოლექციების დაუნჯებისა და ექსპოზიციის შემდგომი სრულყოფის საქმეს ორგანიზებული ხასიათი მიეცა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში გიორგი ნიორაძის, გიორგი ჩიტაიას და სერგი მაკალათიას შესვლელობით. შემდგომში, კადრების მომზადებისა და სამუშაო პრობლემათა დასახეასთან ერთად სამეცნიერო-კვლევითი, საექსპედიციო და სამუხეუმო საქმიანობა თანდათანობით გაფართოვდა როგორც მუხეუმის

ეთნოგრაფიის განყოფილებაში, ისე ენის, მატერიალური კულტურისა და ისტორიის ინსტიტუტში (შემდეგ ისტორიის ინსტიტუტში, ხოლო 1964 წლიდან ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში — ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების წამყვან სამეცნიერო ცენტრში), თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, ბათუმის, აფხაზეთის ასსრ და სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტებში; თბილისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულსა და ღია ცისქვეშ მუზეუმებში, რესპუბლიკის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმებში.

დღევანდელ ვითარებაში, როდესაც ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებას საქართველოში ესოდენ ფართო ასპარეზი აქვს, ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის შესწავლაც ამ დარგის უმნიშვნელოვანეს ამოცანას შეადგენს, რომლის განვითარებაში უდიდესი როლი შეასრულეს XIX საუკუნის მწერლებმა და საზოგადო მოღვაწეებმა.

ОЧЕРКИ ГРУЗИНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Резюме

Основательное изучение истории грузинской исторической науки невозможно без изучения того большого наследия, которое было создано в течение многовекового собирания этнографического материала и его интерпретации. Оценка заслуг наших предшественников приобретает особенную важность в современных условиях, когда заметно возросло научное и общественное значение этнографии, конкретизирована ее практическая роль в современной жизни. На этнографию возложена большая функция научного исследования генезиса и классификации современных традиций и изживших себя обычаев.

Научная и практическая ценность этнографических данных получила высокую оценку И. Г. Чавчавадзе и его соратников, в эпоху деятельности которых этнография прошла уже длительный путь своего развития. Я имею в виду многовековую историю феодальной Грузии, отмеченную многочисленными историческими событиями. Вместе со сложным социально-экономическим и политическим развитием страны, для которой были характерны периоды подъема и спада, следует рассматривать и осмыслить историю грузинской литературы и этнографии. Накопление этнографических знаний имеет древнейшую традицию, ибо в письменных источниках всех периодов истории Грузии содержатся важные сведения о быте, культуре и традициях как грузинского, так и других кавказских народов. Стало быть, с другой стороны они являются ценным источником по изучению бытовой культуры и обычаев грузинского народа. Когда мы имеем дело только с практикой привлечения этнографических материалов вне научной интерпретации, это вовсе не означает начало складывания самостоятельной этнографической дисциплины. Этнография становится наукой с того времени, когда создаются специальные труды, возникают течения и направления. С этого периода мы начинаем историю этнографии как научной дисциплины. Вместе с тем, полное изучение истории этнографии подразумевает и обзор источников. В соответствии с этим историю грузинской этнографии условно можно разделить на два этапа: 1. период накопления фактических данных и их отражения в источниках; 2. эпоху зарождения и развития этнографической науки.

возникшего в результате дальнейшего накопления и изучения этнографического материала.

Богатством описательного материала и уровнем его интерпретации заметно выделяется колоритная фигура Вахушти Багратиони (XVIII в.), в капитальном труде которого («Описание царства Грузинского») дана рельефно выраженная научная квалификация материальной и духовной культуры, хозяйственного быта и обычаев грузинского народа. Труд Вахушти Багратиони содержит и характеристики бытовой культуры соседних кавказских народов. Вахушти Багратиони подготовил основу для грузинской этнографической науки, поэтому историю этой дисциплины мы должны начинать с оценки его деятельности. Следует указать также на заслуги перед грузинской историографией Вахтаंगा, Давида, Иоанна и Теймураза Багратиони, с именем которых в основном связано изучение быта и традиции грузинского народа до присоединения Картли-Кахетского царства к России. Интерес к жизни и быту грузинского и других кавказских народов проявляли как современники, так и русские и иностранные деятели последующей эпохи. Этнографическое изучение народов Кавказа приняло особенно широкий характер после основания в 1845 году Русского географического общества, при котором был создан и отдел этнографии. В 1851 году в Тбилиси было организовано Кавказское отделение этого общества, 1852 году открыт Кавказский музей, который превратился в центр этнографического изучения Грузии и Кавказа. Работу этнографического отдела Кавказского музея возглавил известный писатель, этнограф, фольклорист, лексиколог и общественный деятель Р. Д. Эристави.

Р. Д. Эристави вел не только плодотворную музейную деятельность, но его имя тесно связано с созданием первоклассных этнографических очерков, написанных на основании личных наблюдений и собранных полевых материалов. Среди многочисленных работ Р. Д. Эристави, опубликованных в русских научных журналах и сборниках, особо следует выделить его очерк, посвященный горцам Грузии. В этой работе изучены хозяйственные условия, трудовая деятельность, свадебные обычаи, семейный быт, традиции гостеприимства, обычное право и другие вопросы бытовой культуры горцев Грузии, в частности: хевсур и пшавов. Не случайно, что об этой работе положительно отзывался Н. Г. Чернышевский в своей рецензии на третий том «Записок Кавказского отдела Русского географического общества». Р. Д. Эристави является автором многочисленных статей, посвященных быту и культуре жителей Кахети, Имерети, Самегрело. Ему принадлежит заслуга в переводе на русский язык этнографических работ известных грузинских этнографов XIX века Н. Хизанашвили и В. Нижарадзе. Этим актом он познакомил широкую читательскую

аудиторию с итогами этнографического изучения Пшав-Хев-сурети и Сванети. В книге рассмотрены также этнографические источники художественных произведений Р. Д. Эристави. Показана большая заслуга Р. Д. Эристави в деле развития грузинской этнографии.

*
* *
*

В истории грузинской этнографии, как и в истории литературы и общественной мысли Грузии, исключительно большую роль сыграли грузинские шестидесятники, возглавляемые с И. Г. Чавчавадзе. По инициативе И. Г. Чавчавадзе была дана глубокая оценка литературному и научному наследию прошлого. В соответствии с велением времени разработан новый курс действий, тесно связанный с жизненными и культурными интересами грузинского народа. И. Г. Чавчавадзе прекрасно понимал, какое огромное значение приобретало для сохранения национальной самобытности, дальнейшего развития языка и народных традиций. Со своей стороны это требовало углубленного исследования исторического прошлого предков, осуществление которого было невозможно без систематического этнографического изучения. С учетом указанных факторов, задачи грузинской этнографии, как и литературы и общественной деятельности, И. Г. Чавчавадзе тесно увязывал с интересами национально-освободительного движения. Для полноценного изучения исторического прошлого и этнографического быта грузинского народа И. Г. Чавчавадзе придавал одинаковое значение критическому осмыслению исторических и этнографических данных. Программа, составленная И. Г. Чавчавадзе, легла в основу собирания этнографических материалов во всех областях Грузии. В этой работе активно участвовали писатели, ученые, учителя, общественные деятели и т. д. Выявленные материалы, а также на их основании написанные очерки, публиковались на страницах грузинской прессы, подготовив фундаментальную базу для будущих исследований. Несмотря на чрезвычайную перегруженность, И. Г. Чавчавадзе лично участвовал в сборе этнографического материала, которые нашли отражение в его художественных и научно-публицистических произведениях. И. Г. Чавчавадзе был глубоким знатоком специальной этнографической литературы, что позволяло ему обобщить целый ряд явлений, имевших место на протяжении длительной исторической жизни грузинского народа.

И. Г. Чавчавадзе принадлежит выдающаяся роль в развитии грузинской этнографии, чем кратко сказано и в этой книге.

Среди грузинских писателей и общественных деятелей, которые по призыву И. Г. Чавчавадзе беззаветно изучали историческое прошлое своего народа, его бытовую и духовную культуру, выдающееся место принадлежит писателю А. И. Казбегу. Интерес к народу и народному быту был обусловлен его близостью с повседневной действительностью, окружением в котором он рос и формировался. Годы детства, проведенные в Хеви (современный Казбегский район), приобщение к народным обычаям и традициям, основательное образование, полученное дома и в учебных заведениях, служба в Тбилиси и хозяйственная деятельность в родном Хеви, были теми реальными предпосылками, которые позволили великому писателю глубоко возникнуть в тайны быта и жизни грузинских и кавказских горцев. При изучении исторического прошлого, материальной и духовной культуры, семейного и общественного быта А. И. Казбегу использовал как письменные источники и специальную литературу, так и материалы, добытые им путем опроса и непосредственного наблюдения. Грузинский читатель познакомился с бытом и традициями грузинских и кавказских горцев, благодаря главным образом, произведениям А. И. Казбеги и Важа-Пшавела.

А. М. Казбег — настоящий летописец жизни грузинских и северокавказских горцев. Из грузинских горцев в сфере художественного творчества и историко-этнографического обзора А. М. Казбегу оказались мохевцы, мтиулы, гудамарцы, хевсуры, а из обитателей Северного Кавказа — черкесы, осетины и вейнахи (чеченцы и ингуши). Во второй половине XIX века, когда А. М. Казбег освещал жизни горцев, читатели имели мало сведений о их жизни и быте. Особенно много ошибок о тюрках Грузии и Кавказа содержали в работах сторонних наблюдателей. Царил полный разброд в деле классификации населения по национальной принадлежности. Во многих описаниях внутри единого этноса (народа) фигурировало несколько народов, что было вызвано искусственным разобщением народа, путем объявления его этнографических групп самостоятельным этносом. Эта тенденция, к сожалению, и по сей день дает о себе знать. И сегодня отдельные авторы объявляют такие группы в составе грузинской нации как имеретины, мегрелы, аджарцы, сваны, кахетинцы, тушинцы, ховсуры и т. д. самостоятельным народом.

А. М. Казбег внес свой вклад не только в сферу этнической номенклатуры, но и в первую очередь в дело изучения бытовой и духовной культуры грузинских и кавказских горцев. В этом отношении следует отметить как этнографи-



ческие очерки, так и художественные шедевры А. М. Казбеги, посредством которых мы знакомимся с хозяйственным бытом горцев, их трудовой деятельностью, структурой семьи, с нормами горского этикета, свадебными обычаями, традициями гостеприимства, обычаями породнения и вообще с атрибутами жизни. С этой точки зрения изучение творчества А. М. Казбеги в полном объеме является делом будущего. Это относится и к Р. Д. Эристави, И. Г. Чавчавадзе и других деятелей. Сегодня, когда этнографические исследования в Грузии получили такое широкое поприще, изучение истории Грузинской этнографии становится задачей первостепенной важности. В развитии грузинской этнографии огромный вклад внесли писатели и общественные деятели XIX века.

შემოკლებათა განმარტება

- მსმ — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის
მც — ქართლის ცხოვრება
ЗКОРГО — Записки Кавказского отдела русского географического общества
КЭС — Кавказский этнографический сборник
ИКОРГО — Известия Кавказского отдела русского географического общества
СМЭ — Сборник материалов по этнографии, изд. при Кашковском этнографическом музее

შინაარსი

შესავალი	3
რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული ნარკვევები	13
რაფიელ ერისთავის მხატვრული ნაწარმოებების ეთნოგრაფიული წყაროები	72
ილია ჭავჭავაძის ღვაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში	87
ალექსანდრე ყაზბეგის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა	104
I. ხევსურეთი და ხევსურები	111
II. მოხვევთა საოჯახო და საქორწილო ტრადიციები	154
III. ქართული სტუმართმასპინძლობის ტრადიციები	178
IV. სტუმართმასპინძლობის ტრადიციები ინგუშეთსა და ჩაჩნეთში	217
Очерки грузинской этнографии (რეზიუმე)	248
შემოკლებათა განმარტება	253

დაიბეჭდოს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3942

გამომცემლობის რედაქტორი რ. ფეიქრიშვილი
მხატვარი გ. ლომიძე
ტექნორედაქტორი ე. ბოკერია
კორექტორი ე. ჩიხლაძე
გამომშვები ე. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 21.9.1988; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28.7.1989;
ქალაქის ზომა 60×90/16; ქაღალდი № 1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 16.0;
პირ. საღ. გატ. 16.25; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 13.98;

ტირაჟი 5000; შეკვეთა № 3596.

ფასი 2 მან. 80 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

Итонишвили Валериан Джамбулович

ОЧЕРКИ ГРУЗИНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

(на грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»

ТБИЛИСИ

1989

