

1162/2
2006

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული
ძიებანი



VIII

57



ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული
ძიებანი

VIII

YDK 947.922: 39 (479.22)
(082) 0885
ISSN 1512-2727



წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ტოპონიმიკური, ონომასტიკური მასალისა და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების ანალიზის საფუძველზე კრებულში მონაწილე ავტორთა მიერ გამოკვლეულია საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის უმნიშვნელოვანესი საკითხები. გამოცემული შვიდი კრებულის ანალოგიურად რიგით მეერვე ტომიც განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ვალერიან ითონიშვილი

24896

სარედაქციო კოლეგია:

გერონტი გასვიანი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
დავით პავლიაშვილი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
ავთანდილ სონღულაშვილი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
ქეთევან ხუციშვილი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
ხათუნა იოსელიანი

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: მარინა ბუგიკაშვილი
ლელა ჯაფარიძე

გამოცემულია ავტორთა ხარჯით

იოჰან ანტონ ბიულენშტაღის ცნობები ქართველ
მთიელთა შესახებ

რუსეთის იმპერიის შექმნის დროიდან ინგენსიური ხასიათი მიეცა მის შემადგენლობაში მოქცეული ქვეყნებისა და ხალხების მრავალმხრივ მეცნიერულ შესწავლას. ეს პროცესი განსაკუთრებით გაძლიერდა რუსეთის საიმპერატორო აკადემიის დაარსების პერიოდიდან (1725 წ.), ხოლო შემდეგ ამ მიმართულებით მუშაობა კიდევ უფრო გაფართოვდა 1845 წლიდან – რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების დაფუძნების დროიდან (Л.М.Сабурова, Русское географическое общество и этнографическое исследование, Сб. „Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, Ленинград, 1997). რუსეთის აკადემიისა და გეოგრაფიული საზოგადოების ფართომასშტაბიანი კომპლექსური კვლევა-ძიების შედეგები აისახა რუსულ და ევროპულ ენებზე გამოცემულ მრავალრიცხოვან წიგნებში, სამეცნიერო კრებულებში და ჟურნალ-გაზეთებში. სამეცნიერო პროდუქციის შექმნაში მონაწილეობდნენ თავდაპირველად რუსეთის აკადემიაში მოწვეული ევროპელი სწავლულები, ხოლო შემდეგ რუსი და რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები ქართველები, სომხები თუ სხვა ეროვნებათა წარმომადგენლები.

რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში გაერთიანებულ ყველა სხვა ქვეყანასა და რეგიონთან ერთად სამეცნიერო მუშაობა ფართოდ გაიშალა კავკასიაშიც, რისი დამადასტურებელიცაა მრავალრიცხოვანი პუბლიკაციები კავკასიის ხალხთა ისტორიული წარსულის, ყოფა-ცხოვრების, გრადიციების, ფოლკლორისა და ენების შესახებ.

უცხოელ მკვლევართა და დამკვირვებელთა შორის, რომლებიც ქართველი და კავკასიელი ხალხების მრავალმხრივი შესწავლით იყვნენ დაინტერესებულნი, თავალ-

საჩინო ადგილი დაიმკვიდრა ი. გიულდენშტედტმა (1745-1781). გერმანელი სწავლული, პროფესიით ექიმი და ბუნებისმეტყველი, იყო რუსეთის საიმპერატორო აკადემიის აკადემიკოსი, ამავე აკადემიის ისტორიული და გეოგრაფიული კალენდრის რედაქტორი. რუსეთის აკადემიაში მოღვაწე მრავალ მეცნიერთან ერთად ი. გიულდენშტედტი ხელმძღვანელობდა დიდ სამეცნიერო ექსპედიციას, რომელიც მრავალი რეგიონის შესწავლას ითვალისწინებდა. აკადემიის დავალებით მან 1770-1773 წლებში იმოგზაურა სახელმწიფოს ევროპული ნაწილის სამხრეთ-აღმოსავლეთში და კავკასიაში, მოიარა ყიზლარის მხარე, ყაბარდო, ოსეთი და საქართველო.

გარდაცვალებამდე ი. გიულდენშტედტმა გამოაქვეყნა კავკასიაში მოპოვებული მასალების საფუძველზე დაწერილი მხოლოდ რამდენიმე ცალკეული გამოკვლევა. ერთ-ერთი მათგანია „Географические и исторические известия о новой пограничной линии Российской империи, проведенной между рекой Тереком и Азовским морем (с картой). ეს ნაშრომი, რომელიც გერმანულ ენაზეც არსებობს, მან გამოაქვეყნა თავისი რედაქტორობით გამოცემულ ორგანოში: „Месяцеслов исторический и географический на 1779 год;“ перепечатано, „собрание сочинений, выбранных из месяцесловов на разные годы“, 1790, № 4.

როგორც მ. კოსვენმა შენიშნავს, ამ სტაგიაში წარმოჩენილია კავკასიის ხაზის ორგანიზაციის ისტორია, აღწერილია ცალკეული ციხე-სიმაგრეები, გამოვლენილია ისტორიული მონაცემები, ნაჩვენებია ადგილობრივი მოსახლეობის (ყუმუხების, აფხაზების და ე.წ. „ნოღაელი თათრების“; ამ უკანასკნელში იგი გულისხმობს ბალყარლებსა და ყარაჩაელებს) იმდროინდელი მდგომარეობა (М.О. Косвен, Материалы по истории этнографического щучения Кавказа в русской науке, „Кавказский этнографический сборник“, Москва. 1956, с.285).

საქართველოსა და კავკასიის სხვა მხარეებში იგულისხმება ულდენშტედტის საექსპედიციო მუშაობის შედეგები აისახა მის გამოკვლევაში (ი. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, I, თბ., 1962; II, თბ., 1964; გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ და გამოკვლევით გამოსცა გ. გელაშვილმა), რომელშიც ავგორი მრავალ სხვა საკითხთან ერთად განიხილავს მონაცემებს ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ენების შესახებაც. მისი დაკვირვებები ერთნაირად საყურადღებო და მნიშვნელოვანია როგორც კავკასიის ხალხთა შესახებ, ისე საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კვლევასთან დაკავშირებითაც. მონაცემები კავკასიის ხალხთა შესახებ განხილული მაქვს სპეციალურ ნაშრომში*, რასაც აქ აღარ დაუბრუნდები. ამჯერად მიზნად დავისახე მხოლოდ იმ მონაცემების ინტერპრეტაცია, რაც ეხება ქართველ მთიელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის შედეგებს.

ცნობები საქართველოს მთიანეთისა და მისი მოსახლეობის შესახებ გვხვდება მეცნიერის მიერ განვლილი მარშრუტების აღწერილობასთან დაკავშირებით. ერთ-ერთ ასეთ მარშრუტს წარმოადგენდა გზა ქსნის ხეობის სოფელ ლარგვისიდან ოსეთის ქალაქ მოზდოკის მიმართულებით, რომლის აღწერილობაში ვკითხულობთ: „3 დღე მივდიოდით დაუბრკოლებლად – ლომისაზე, მღეთზე, გუდამაყარზე (ქართულ თარგმანში შეცდომაა დაშვებული – ი. გიულდენშტედტმა მოიხსენია არა გუდამაყარი, გუდამაყრის ხეობა, არამედ მთიულეთის სათავეში მდებარე ღუდა ანუ ღუდის ხევი) და ხევზე გავლით – თერგზე მდებარე უკანასკნელ ქართულ სოფელ სტეფანწმინდამდე, რომელიც არის ადგილ-სამყოფელი ყაზბეგისა, ქართველი

* იგულისხმება ვახტანგ ითონიშვილის ნაშრომი – ი. გიულდენშტედტის ცნობები კავკასიის ხალხთა შესახებ, რაც მე-11 თავის სახით შეტანილია წიგნში – „ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან,” თბ., 2002.

აზნაურისა, რომელსაც ერეკლე მეფისგან აქვს ეს გონი-
ლი ნაბოძები და განაგებს ამ სასაზღვრო სოფლებს. აქე-
დან ოსური მხარის გაგატას ან თაგაურის სოფელ ჩიმამ-
დე ხუთჯერ გავედით თერგზე, რომელმედაც ახლა არც
ერთი ხიდი არ იყო. სამ ზემოთ მდებარე ხიდს ხევსურე-
თის (ქართულ თარგმანში ხევის ნაცვლად შეცდომით წე-
რია ხევსურეთი, დედანში კი ხსენებულია ხევი – ვ.ი.)
ქართველები დარაჯობენ; ორ ქვემოს კი თაგაურელი
ოსები” (II, გვ. 157).

ავტორისეულ შეცდომად უნდა შეფასდეს ხევის გე-
რიგორიაზე მდებარე სოფელ სტეფანწმინდის (მერმინდე-
ლი ყაზბეგი) მიჩნევა უკანასკნელ ქართულ სოფლად. ამ
შეცდომით მკვლევარმა სტეფანწმინდა საქართველო-ოსე-
თის სასაზღვრო ზონაში განათავსა. როგორც ჩანს, მის-
თვის უცნობი იყო, რომ სტეფანწმინდის ქვემოთ, დარია-
ლის ხეობაში იყო და არის კიდევ რამდენიმე სოფელი; გზის
მარცხენა მხარეს, შემადლებულ ადგილას მდებარეობდა
სოფელი ქობი (ამჟამად ნასოფლარი), მის ახლოს დღემდე
არის შემონახული სოფელი ცდო, ხოლო გზასთან ახლოს,
მდ. თერგის მარცხენა ნაპირზე – სოფელი გველეთი.

ხევის შესახებ ფიქსირებულ ზემოთ განხილულ ცნო-
ბებთან ერთად ფრიად საყურადღებოა მეცნიერის ინფორ-
მაცია ამ კუთხის ერთ-ერთი ადგილის შესახებ, სადაც მოხ-
და ერეკლე მეორისა და გენერალ გოგლებენის შეხვედრა
1769 წელს. ამ ესოდენ მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლე-
ნის აღწერასთან ერთად ყურადღებას იქცევს თვით შეხვედ-
რის ადგილის სახელწოდება. როგორც მეცნიერი იუწყება,
„ამ მხარეში თერგზე კობთან, პაგარა ველზე, რომელსაც
ქართველები ადოს მინდორს უწოდებენ, შეხვდა მას (გოგ-
ლებენს – ვ.ი.) ერეკლე მეფე” (II, გვ. 225).

აღნიშნული გოპონიმი პირდაპირ კავშირშია აქ მდე-
ბარე სოფლის სახელწოდებასთან. ამ სოფელს ისტორიუ-
ლად ერქვა ადო. ასე მოიხსენიება ის „გერგეტის სულთა მა-

გიანეში”, სახელდობრ, 1439 წლით დათარიღებულ გერგეგელ საყდრისშვილთა საბუთში (ქ. შარაშიძე, საქართველოს ისტორიის მასალები, XV-XVIII სს. „მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის”, ნაკვ. 30, თბ., 1954, გვ. 247, 272). ღრითა ვითარებაში ამ სოფელში ოსები ჩამოსახლდნენ და მას უწოდეს ნოგყაჟ, რაც ოსურად ნიშნავს ახალ სოფელს (ვალ. ითონიშვილი, ხევის გოპონიმიკა, თბ., 1971). ცხადია, ეს სოფელი ახალმოსახლე ოსთათვის მართლაც ახალი იყო, მაგრამ ძნელი სათქმელია — გოგლებუნის იქ დაბანაკების ქამს სოფელ ადოში ოსები უკვე მოსახლეობდნენ თუ არა. ამაზე პასუხს არ გვაძლევს არც საისტორიო წყაროები და არც ხალხური გადმოცემები. დაბეჯითებით მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ზემოხსენებულ გერგეგელ საყდრისშვილთა საბუთის (XV ს.) ჩვენებით ადო ქართველებით (მოხევეებით) დასახლებული სოფელი იყო, ხოლო გოპონიმიკამ შემოგვინახა სოფლის მიდამოს სახელწოდება ადოს მინდორი, რაშიაც თავისთავად არეკლილია სოფლის ქართული სახელწოდებაც.

გარდა საკუთრივ ხევისა, ი. გიულდენშტედტმა თავის აღწერილობაში დააფიქსირა საარაგვოში შემავალი რამდენიმე ტერიტორიული თემის არსებობა. მათ შორის აღსანიშნავია მხარეებად სახელდებული ხადა, გარეშემო, მრეველი და გუდამაყარი (I, გვ. 267-269).

მოცემული ლოკალიზაცია არაგვის საუფლისწულოს 1774 წლის აღწერის მონაცემების შესატყვისია (შდრ. ე. თაყაიშვილი, მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა მეთერამეტე საუკუნეში, თბ., 1907, გვ. 428-473). ამდენად, ზოგიერთი უზუსტობის მიუხედავად, ი. გიულდენშტედტის აღწერილობას ერთ-ერთი წყაროს მნიშვნელობა ენიჭება საარაგვოში შემავალი ტერიტორიული თემების ლოკალიზაციასთან დაკავშირებით (დაწერილებით იხ. ვახტანგ ითონიშვილი, არაგვის ხეობა, თბ., 1986).

ი. გიულდენშტედტის აღწერილობაში ზოგიერთი უსტობა გამოჩნდა ქართლისა და კახეთის მთიანეთის ცალკეული კუთხეების გეოგრაფიულ განთავსებასთან დაკავშირებით. ამის მაგალითად შეიძლება დავიმოწმოთ ცნობა იმის შესახებ, თითქოს ხევსურეთი „მხარე არის მაღალ მთიანეთში, კიდევ უფრო ზევით არაგვზე; მთლიანად ოსებითაა დასახლებული“ (I, გვ. 269).

ცხადია ამ შემთხვევაში იგულისხმება არა ხევსურეთის არაგვი, არამედ მთიულეთის არაგვი, რომლის სათავეში მდებარეობს ღუდის ხევი ანუ ღუდა, რაც ხევსურეთისაგან დიდი მანძილით დაშორებული მხარეა. სხვა ადგილას თვით ი. გიულდენშტედტი არნიშნავს: „ამ პროვინციის (ავტორი ეხება შიდა ქართლს – ვ. ი.) ჩრდილოეთი ნაწილი უკავიათ ოსებით დასახლებულ მხარეებს. ამ პროვინციის მხარეებია: ოსური მხარე გუდა (ღუდა – ვ.ი.) არაგვს ზემოთ, 7 სოფლით“ (I, გვ. 267).

მართებული იქნებოდა შიდა ქართლის ნაწილად ღუდის გამოყოფა ოსური მოსახლეობით და არა ოსურ მხარედ, რამდენადაც ოსების აქ დასახლება გვიანფოდალურ ეპოქაში რეალური ჩანს (ვახტ. ითონიშვილი, არაგვის ხეობა), მაგრამ კიდევ უფრო დიდი შეცდომაა ღუდის მიჩნევა ხევსურეთად. ეს შეცდომა შეინიშნება სხვა ადგილასაც, როდესაც შიდა ქართლის შემადგენელ გერიგორიულ ერთეულებად დასახელებულია ხადა, ხევსურეთი, გუდამაყარი, ფშავი და საერისთავო (I, გვ. 267, 269, 271). ესოდენ აღრეული ლოკალიზაციის საფუძვლად აღებულია ერთ შემთხვევაში კუთხური, ხოლო მეორე შემთხვევაში ადმინისტრაციული სახელწოდებანი. ადმინისტრაციულ ერთეულად სახელდებულია საერისთავო, რომელშიაც შედიოდა არაგვის ხეობის ბარი და მთის კუთხეები: ჭართალი, ხანდო, გუდამაყარი, მთიულეთი (ორი თემის ხადისა და ცხაეაგის გაერთიანება – ვ. ი.), ხევი და თრუსო. ამგვარი დაყოფით ლოკალიზაციის პრინციპი დარღვეულია,

ვინაიდან აქ ერთდროულად დასახელებულია საერისთავოც და მასში შემავალი ზოგი ხეობაც. სამაგიეროდ გამოჩენილია ჭართალი, ხანდო, ხევი და თრუსო. სრულ გაუგებრობას ქმნის აქ ხევსურეთისა და ფშავის დასახელება, რომლებიც ეკუთვნიან არა ქართლის, არამედ კახეთის მთიანეთს.

ანალოგიური ხასიათის აღრევა შეინიშნება ი. გიულდენშტედტის მეორე გომშიც. მისი ავგორი ოსური მხარეების არწერისას ვალაგირის მხარეში ასახელებს ჯუთას და ჩიმს (II, გვ. 61). სინამდვილეში ჯუთა ხევსურებით დასახლებული სოფელია ხევში, ხოლო სოფელი ჩიმი ოსურ მხარეს კი განეკუთვნება და ჩრდილო ოსეთში მდებარეობს, მაგრამ არა ვალაგირის (ალაგირის – ვ. ი.), არამედ თაგაურის ხეობაში, მდ. თერგის მარცხენა სანაპიროზე, ქ. ვლადიკავკაზიდან 22-ე კილომეტრზე დარიალის ხეობის მიმართულებით.

მკვლევარი კიდევ უფრო ამახინჯებს სინამდვილეს, როდესაც ის ერთმანეთისაგან ვერ მიჯნავს ხევსა და ხევსურეთს, ხევის სახელწოდებად აცხადებს ხევსურეთს, უსისტემოდ ჩამოთვლის ამ ორი სხვადასხვა კუთხის სოფლებს და რაც მთავარია, ყველა მათგანს ოსურ მხარეს მიაკუთვნებს (II, გვ. 63). მის მიერ აღრიცხული სოფლების ერთი ნაწილი ხევშია განლაგებული და მაშინაც მოხვედრით იყო დასახლებული. წარმოდგენილია ხევსურთა სოფლების არასრული ნუსხაც. მკვლევარს შეუმჩნეველი არ დარჩენია აგრეთვე ხევის ტერიტორიაზე ოსებით დასახლებული რამდენიმე სოფელი: გალგათი (თოლგოთი – ვ.ი.), მნა, ნოგყაუ, კობი, უხათი და ყოველივე ამის საფუძველზე იგი განმარტავს: „ორი მოსაზღვრე მხარეა ზემო თერგზე, რომლებსაც აგრეთვე სონი და მეკევანი ჰქვიათ... ისინი მდებარეობენ თერგზე და კუმბელეის ნაკადულებზე ალპების მთებში. მოსახლეობა თავის თავს ეძახის აგრეთვე ხევსურეთს” (II, გვ. 63).

ი. გიულდენშტედტი ამგვარ შეცდომებს იმეორებს თრუსოს ხეობის აღწერილობაშიც. მისი წარმოდგენით, საქართველოს ტერიტორიაზე, მდ. თერგის ზემო წელზე მდებარე თრუსოს ხეობა ოსური მხარეა იმ მოგვიტით, რომ იმ დროისათვის იქ უკვე ოსები ცხოვრობდნენ. სინამდვილეში ეს ხეობა მაშინაც ქართული მხარე, საქართველოს ტერიტორიის განუყოფელი ნაწილი იყო, ისტორიულად წანარეთის შემადგენლობაში შედიოდა, ხოლო წანარები მოხევითა წინაპრებად უნდა ვიგულოთ. შემდგომში წანარების ადგილ-სამყოფელში ქართველური მოდგმის დვალები მოსახლეობდნენ, მაგრამ დროთა განმავლობაში დვალები თანდათანობით გაითქვიფნენ ქართულსა და ოსურ მოსახლეობაში. ყოველივე ამის შესახებ ნათქვამი მაქვს გამოქვეყნებულ თუ გამოუქვეყნებელ ნაშრომებში, მაგრამ ამჯერად აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ. დამატებით აქ მხოლოდ იმას ავლნიშნავ, რომ თრუსოს ხეობის სოფლების ჩამოთვლისას ი. გიულდენშტედტი კვლავაც ოსურ მხარეში აქცევს ხევს, ხევსურეთს და ინგუშეთის ნაწილს – არმხის ანუ ჯარიახის ხეობას (II, გვ. 65).

გერმანელმა მეცნიერმა ესოდენ დიდი არეუ-დარევა შემოიტანა მთის კუთხეების აღწერილობაში, მაშინ როდესაც სწორედ არაგვისა და თერგის ხეობებზე გაიარა 1772 წელს და არ უნდა გასჭირვებოდა მათი სწორი ლოკალიზაცია. განსაკუთრებით საოცარია ის, რომ მან სტეფანწმინდა საქართველო-ოსეთის სასაზღვრო ზონის უკანასკნელ ქართულ სოფლად მიიჩნია. ეს მაშინ, როდესაც ყიზლარისაკენ მიმავალი მეცნიერი, თავისი ექსპედიციით, უგზოობისა და დარიალის ხეობაში ოსების მხრიდან მოსალოდნელი თავდასხმის შიშით, მთელი ოთხი კვირის განმავლობაში ამ სოფელში იყო გაჩერებული მაშველი შეიარაღებული რაზმის მოლოდინში. ამ ხნის მანძილზე ის ცხოვრობდა ყაზბეგების ოჯახში და ქირასაც იხდიდა. მისთვის ისიც ცნობილი იყო, რომ ამ მხარეს (ხევს) განა-

გებლა ყაზბეგი (იგულისხმება ყაზიბეგ ჩოფიკაშილი ი.), რომელსაც ერეკლე მეორისაგან აზნაურობა ჰქონდა ბოძებული. ამ გვარის წარმომადგენელთაგან მასთან ყველაზე ახლო ურთიერთობაში იმყოფებოდა ყაზიბეგის შვილი გაბრიელი (ალექსანდრე ყაზბეგის პაპა), როგორც მეგბური და თარჯიმანი (რუსეთის ხელისუფლების წინაშე დამსახურებისათვის შემდგომში გენერლის წოდებაში ამალღებული). გაბრიელი თარჯიმნის მოვალეობას ასრულებდა რუსული ენის ცოდნის წყალობით. ასეთ პიროვნებასთან საქმიანი ურთიერთობის პირობებში ძნელი იქნებოდა იმის წარმოდგენა, რომ გაბრიელის მეშვეობით მკვლევარს არ სცოდნოდა სად თავდებოდა საქართველოს სამღვარი და რანაირად უნდა ყოფილიყო სტეფანწმინდა უკანასკნელი ქართული სოფელი ხევის ტერიტორიაზე. ასევე ძნელი წარმოსადგენია, რომ ჩოფიკაშილებისგან და განსაკუთრებით კი გაბრიელისგან მას ვერ მიეღო სათანადო ინფორმაცია მთიანეთის კუთხეების შესახებ და ისიც კი ვერ დაედგინა, თუ სად იმყოფებოდა — ხევსურეთში, ხევში, თუ ოსურ მხარეში.

საქართველოს მთიანეთის შესახებ არსებულ ცნობებს შორის საყურადღებოა ი. გიულდენშტედტის დაკვირვება რელიგიის განვითარების მდგომარეობაზედაც. მისი შეხედულებით, „რელიგია ქართულ პროვინციებში არის ბერძნულ-ქრისტიანული. მაღალ მთებში მდებარე მხარეებში, როგორიცაა თუშეთი, ფშავი, ხევსურეთი, ხევი და სვანეთი, ის თითქმის გადავარდნილია და მოსახლეობა ცხოვრობს ყოველგვარი რელიგიისა და რელიგიური ქმედების გარეშე. მხოლოდ დიდმარხვა და კვირაობით სამუშაოზე გაუსვლელობა აქ, ისევე როგორც ქისტეთში, ოსეთსა და ბასიანიაში, არის ერთადერთი ნაშთი ბერძნულ-ქრისტიანული რელიგიისა, რომელიც იქ არასოდეს ღრმად ფესვგადგმული არ ყოფილა“ (II, გვ. 181).

დამკვირვებელს სწორად შეუნიშნავს, რომ ჩამოთვლილ მთიან კუთხეებში ქრისტიანული რელიგია „არასოდეს ღრმად ფესვგადგმული არ ყოფილა.“ მართებულად უნდა მივიჩნიოთ ის შეხედულებაც, რომ მისი იქ ყოფნის პერიოდისათვის ქრისტიანული რელიგიის როლი შესუსტებული იყო. აღნიშნული ვითარების ახსნას მკვლევარი არ იძლევა, მაგრამ ჩვენ ხომ ვიცით, რომ მთისა და ბარის არათანაბარი სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების პროცესში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებაც მეგ-ნაკლები მასშტაბებით ხორციელდებოდა. სათანადო წყაროებიდან აშკარად ჩანს, რომ მთიანეთის მოსახლეობაში ქრისტიანობა დიდ დაბრკოლებებს ხვდებოდა, განსხვავებით ბარისაგან, სადაც ფეოდალური ურთიერთობის განმტკიცება ახალი იდეოლოგიის გამარჯვების საუბრეებს ქმნიდა. ასეთ ვითარებაში, როდესაც მთიანეთის კუთხეებში წარმართული რწმენა-წარმოდგენები და კულტები ბევრად დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ, სამღვდულოებასთან შედარებით მეტი გავლენა ჰქონდათ მოპოვებული ხევისბერ-დეკანოზებს და ეკლესიებზე მეტად ჯვარ-ხატებს ეთაყვანებოდნენ, სავსებით ლოგიკურად უნდა წარმოვიდგინოთ ქრისტიანული რელიგიის როლის შესუსტება საქართველოს სამეფოს ერთიანობის რღვევის პირობებში. მეცნიერი ისეთ დროს მოხვდა საქართველოში, როდესაც სამეფოს ერთიანობა მოშლილი იყო და ამ ერთიანობის გამომხატველი იდეოლოგიაც კარგავდა გემოქმედების ძალას. ეს ორი ფაქტორი – მთიანეთში ქრისტიანობის გავრცელების სუსტი საფუძვლები, ხოლო შემდეგ სამეფოს ერთიანობის რღვევა, საკმარისი პირობები აღმოჩნდა იმისათვის, რომ მთიანეთის მოსახლეობაში ქრისტიანობა გაფერმკრთალებულიყო.

გამომდინარე გემოთქმულიდან, გადაჭარბებულად მიმაჩნია იმის მტკიცება, რომ ქრისტიანული რელიგია მთიანეთის კუთხეებში „თითქმის მთლად გადავარდნი-

ლია და მოსახლეობა ცხოვრობს ყოველგვარი რელიგიი-
სა და რელიგიური ქმედების გარეშე.” ის გარემოება,
რომ მთიანეთში ქრისტიანობა ოდითგანვე ბარის ღონეზე
ვერ განმტკიცდა და ამის გამო აღვილად წარმოსადგენია
მისი ფუნქციონირების დაქვეითება ფეოდალური სახელ-
მწიფოს ერთიანობის მოშლის პირობებში, არ გამოდგება
ქრისტიანული რელიგიის მთლად გადავარდნის არგუმენ-
ტად. როგორც ი. გიულდენშტედტის ღროს, ისე შემდგომ
პერიოდშიც მთიანეთის კუთხეებში მოსახლეობის სულიერი
ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი იყო რელიგიური სინ-
კრეტიზმი, ქართველ მთიელთა ცხოვრებაში წინაქრისტიან-
ული რწმენა-წარმოდგენებისა და ქრისტიანული ღოგმების
თანაარსებობა, ხოლო ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში
ჯერ წარმართული, შემდეგ წარმართულ-ქრისტიანული,
ხოლო გვიანფეოდალურ ხანაში წარმართულ-ქრისტიანულ-
მაჰმადიანური რწმენის ფუნქციონირება.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანული რელიგი-
ის პრიორიტეტის ღონით გაუმართლებელია თვით საქარ-
თველოს მთიანეთის კუთხეების გათანაბრება. ამ მხრივ
მიზანშეწონილი არ იყო არა მარტო კახეთის მთიანეთის
შედარება ეკლესიების სიმრავლით და ქრისტიანული რე-
ლიგიის განვითარებით ბევრად დაწინაურებულ სვანეთ-
თან, არამედ თვით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანე-
თის კუთხეების ერთ სიბრტყეზე დაყენება. როგორც ჩანს,
ი. გიულდენშტედტი არ დაჰკვირვებია იმ გარემოებას,
რომ სოციალური განვითარებისა და ქრისტიანობის გავ-
რცელების ღონით კახეთის მთიანეთი (ხევსურეთი, ფშავი,
თუშეთი) ჩამოუვარდებოდა ქართლის მთიანეთს (ხევი,
მთიულეთი, გუდამაყარი, ხანდო, ჭართალი, ქსანი).

ი. გიულდენშტედტის ნაშრომის მიმოხილვის დასას-
რულს უნდა აღინიშნოს, რომ გერმანელმა მეცნიერმა
უსათუოდ გარკვეული წვლილი შეიტანა საქართველოსა
და კავკასიის მრავალპროფილიანი შესწავლის სფეროში.

ამ მხრივ მნიშვნელოვანია საქართველოს მთიანეთის შესახებ არსებული ცნობებიც, რომელთა ნაწილის გაზიარების საფუძველი არ არსებობს, მაგრამ განუხილველად დატოვებაც გაუმართლებელი იქნებოდა, რამდენადაც შეცდომების მხილებაც ისტორიოგრაფიული კვლევის ამოცანას შეადგენს.

VAKHTANG ITONISHVILI

I. GIULDENSCHTED'S DATA ABOUT GEORGIAN HIGHLANDERS

Among those observer-researchers who were interested in many-sided study of Georgian and the Caucasian peoples German scientist, Academician of The Russian Imperial Academy I. Giuldenschted (1745-1781) gained an eminent place. I. Giuldenschted was one of those scientists of Imperial Academy who were leading expeditions for studying the regions of the Russian empire. In his works, based on the results of expeditions, he deals with the history and ethnography of Georgian highlanders.

His works give us an important information about the localization of Georgian mountain regions, communication system, ethnic and confessional belongings of the population, the varieties of their every-day life and religious believes. Taking into consideration inaccuracies and errors we meet in his descriptions, I. Giuldenschted's works have a value of a primary source for the studies of mountain region of Georgia. Inaccuracies can be improved by Georgian historical sources and ethnographic data.

ეთნოგრაფიული მონაცემები ელენე ვირსალაძის შრომებში

საყოველთაოდ ცნობილია ელენე ვირსალაძის ღვაწ-
ლი ქართული ფოლკლორისტიკის განვითარებაში. ამის
დამადასტურებელია მისი მრავალრიცხოვანი და მრავალ-
მხრივი გამოკვლევები და მის მიერვე მრავალწლიანი სა-
ველე მუშაობის შედეგად შეკრებილი და გამომზეურებუ-
ლი დიდძალი ფოლკლორული მასალები. ქართული ფოლ-
კლორისტიკის განვითარებაში მეცნიერის დამსახურების
წარმოჩენა ქართული ფოლკლორის ისტორიის შესწავ-
ლით დაინგერესებულ მკვლევართა საპატიო მოვალეო-
ბაა. ამჯერად კი ჩემი ყურადღება მიიპყრო იმ მასალების
ფასეულობამ და მეცნიერულმა ინტერპრეტაციამ, რაც ეთ-
ნოგრაფიის სფეროს განეკუთვნება. ამ მხრივ განსაკუთ-
რებულ ყურადღებას იმსახურებს ე. ვირსალაძის ორი
ფუნდამენტური ნაშრომი: „ქართული სამონადირეო ეპო-
სი“ და „ქართველ მთიელთა გეპირსიგყვიერება“. პირვე-
ლი მათგანი წარმოადგენს მონოგრაფიულ გამოკვლევას,
ხოლო მეორე მეცნიერის მიერ მოპოვებული ფოლკლო-
რული მასალების კრებულს შესანიშნავი გამოკვლევით
და კომენტარებით.

ელენე ვირსალაძის პირველხარისხოვანი ნაშრომე-
ბიდან პირველ ყოვლისა ეთნოგრაფიის ყურადღებას იქ-
ცევს მონოგრაფია - „ქართული სამონადირეო ეპოსი“
(თბ., 1964), რომელშიც თანმიმდევრობითაა შესწავლილი:
1) ქართული ხალხური სამონადირეო გრადიციები, 2) და-
ღუპული მონადირის სიმღერა, 3) დალის საჩუქარი,
4) ყურმა, 5) დალის მიერ დაღუპული მონადირე და თქმუ-
ლება ამირანისა, 6) დალი და მის მიერ დაღუპული მონა-
დირე მსოფლიო ეპოსის ძეგლთა ფონზე, 7) ნადირთ
ღვთაებათა შესახებ წარმოდგენები ქრისტიანობის ეპო-

ქაში და მათი ასახვა სამონადირეო ეპოსში, 8) ქართული სამონადირეო ეპოსის მხატვრული სახეები; ქართული სამონადირეო პოეზია და შრომის სიმღერები; ქართული სამონადირეო ეპოსი და საწესო პოეზია, 9) სამონადირეო ეპოსის ძეგლთა შესრულების გრაფიკა. გამოკვლევა უხვადაა ილუსტრირებული ავტორის საველე ჩანაწერებით, ნაბეჭდი და ხელნაწერი ტექსტებით.

დამოწმებული ჩამონათვალი ცხადყოფს, თუ რაოდენ დიდი სისრულითაა შესწავლილი კვლევის საგნად შერჩეული პრობლემა. ყველა ეს საკითხი განხილულია კომპლექსურად, რამდენადაც კვლევა ემყარება არა მარტო ფოლკლორულ მასალას, არამედ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს და საისტორიო წყაროებს. ამ მხრივ ე. ვირსალაძის ნაშრომს გამორჩეული ადგილი უჭირავს ქართულ ფოლკლორისტიკაში. ნაშრომის ყველა თავი იმსახურებს ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განხილვას, მაგრამ ამ შემთხვევაში სტაგიის მოცულობის კვალობაზე ვიფარგლებით მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის შეფასებით.

ეთნოგრაფიული მასალების ინტენსიური გამოყენებითა და მეცნიერული ინტერპრეტაციით გამოირჩევა მონოგრაფიის ის ნაწილი, რომელიც გვაცნობს ქართულ ხალხურ სამონადირეო გრაფიკებს. მის ერთ-ერთ კომპონენტს წარმოადგენდა გაბუირების რთული სისტემა, რაც გულისხმობდა სავალდებულო ნორმების დაცვას, სახელობრ, ლანძღვა-გინებისა და უშვერი სიგყვების აკრძალვას, ცოლთან მორიდებას და ა. შ. თავის მხრივ სამონადიროდ წასულის ცოლსაც ევალებოდა გაბუს დაცვა (თმის გაშლა ან დაბანა, ცხიმიანის უჭმელობა და სხვ.). ნადირობისათვის დღისა და გემის ამოსარჩევად გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა მონადირეთა სიმზრებს და ბედნიერ თუ უბედურ ნიშანთა რთულ სიმბოლიკას. ნორმირებული იყო მონადირის საკვებიც, რაც გამორიცხავდა საგზლად ხორცის ან ღორის ქონის წაღებას. ის უნდა

დასჯერებოდა დედის ან ცოლის ხელით გამომცხვარ „ხმელგანატეხს“ (მზის დაფანტული სხივების მსგავსად აფრელებული ზედაპირით) იმის რწმენით, რომ „საწებით“ (ცხიმით) მას თითქოს „კლდის ანგელოზი“ უბრუნველყოფდა.

ასე მომზადებული მონადირე სამონადირო ადგილებთან მისვლისას სანთელს აანთებდა, დაილოცებოდა და „ხმელგანატეხს“ შეჭამდა, ხოლო შემდეგ მოკლული ნადირის გულ-ღვიძლს ნადირთ ღვთაებას სწირავდა იმ მოსაზრებით, რომ „წმინდად მიჩნეული მოკლული ნადირი მონადირის განსაკუთრებული გაფრთხილებისა და პატივისცემის საგანი იყო“ (გვ. 27).

ნაშრომში ფიქსირებულია ის განსაკუთრებული დამოკიდებულება, რასაც იჩენდნენ მოკლული მგაცეხელი ცხოველებისადმი. ამასთან დაკავშირებით სვანეთში სრულდებოდა ვეფხვის დაგირების წესი, ხოლო ხევსურეთში მოკლული ვეფხვის შემოსება ვაჟის განსაცმლით, გვერდით იარაღის დაწყობა და ასე დაგირება. მკვლევარი იქვე აღნიშნავს ტაბუირების რეალობას სხვა ქვეყნების მაგალითზე და ამგვარ ჩვეულებებს გოგემიზმის გადმონათქვამებთან აკავშირებს. მისივე შეხედულებით, ამგვარ რწმენასთანაა დაკავშირებული აგრეთვე ღახოცილი ნადირის რეგლამენტირების და თოფის „დასვენებისა“ და „გაწმენდის“ ქართული წესიც. ამ ჩვეულების მიხედვით, ნადირობაში მუდმივი მსხვერპლი სიხარბის გოლფასი იყო, რითაც მონადირე ნადირთ პატრონის გულისწყრომას იმსახურებდა. ე. ვირსალაძის შეხედულებით, ამგვარი შემოღუღებები ხელს უწყობდა ნადირის უმოწყალოდ განადგურებისაგან გადარჩენას.

მკვლევარი საგანგებოდ ეხება ნადირთ ღვთაების ბუნებას და მათი ხალხური წარმოსახვის საკითხებს. მისთვის დამახასიათებელი მრავალფეროვნების საფუძველს იგი ხელავს ერთი მხრივ საქართველოს კუთხეების



მცხოვრებთა წარმოდგენებში, ხოლო მეორე მხრივ ამ წარმოდგენათა ეტაპობრივ განვითარებაში, რაც ეკონომიკური და სოციალური ყოფის განსხვავებულ საფეხურებთან არის დაკავშირებული. როგორც მკვლევარი ფიქრობს, სწორედ ამით აიხსნებოდა წარმოდგენათა მრავალფეროვნება საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში, რომლებშიაც ძველი და ახალი შეხედულებები, მითოლოგიური სახეები ხშირად ერთმანეთის გვერდით განაგრძობენ არსებობას. ამის შესაბამისად, ზოგიერთი წარმოდგენის მიხედვით ნადირთ ანგელოზი ანუ ნადირთ პატრონი თავისი ბუნებით ზოომორფულია (ჯიხვი, არჩვი ან ირემი), რომლებიც სხვა ნადირთაგან განსაკუთრებული ნიშნებით გამოირჩევიან (თეთრი ფერი, თეთრი ნიშანი შუბლზე, ოქროს რქები, დაგრეხილი ან ამოზურცული რქა ან ცალი რქა, ჩვეულებრივზე დიდი ზომა ან ჭრელი ტყავი...). ხალხური რწმენით, ასეთი ნიშნის მქონე ნადირის მოკვლა მონადირის დაღუპვის მომასწავებელი იყო. ამისგან განსხვავებით, ხალხში ჭარბობდა რწმენა იმისა, რომ ნადირთ პატრონი ლამაზი, ახალგაზრდა გრძელთმიანი ქალია, რომელიც მონადირეს პატრონობდა იმ შემთხვევაში, თუ მონადირე მის სიყვარულს გაიზიარებდა. ასეთ შემთხვევაში მონადირე იღვლიანი ხდებოდა, მაგრამ ის ამ უპირატესობას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეინარჩუნებდა, თუ მონადირე ამ საიდუმლოებას არ გაამჟღავნებდა და მითუმეტეს, თუ არც ერთ მოკვდავ ქალს არ გაეკარებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ნადირთ პატრონი ქალისაგან სასტიკი შურისძიება იყო მოსალოდნელი.

ხალხში გავრცელებული ეს შეხედულებები ცალკეული ვარიანტების სახით მკვლევარს დადასტურებული აქვს საქართველოს არაერთ კუთხეში. მისი ინტერპრეტაციით, ნადირთ ღვთაებად ქალის წარმოსახვა სგადიალურად უკავშირდება მაგრიარქაგის ეპოქას, რომლის დამლასთან ერთად ქალღვთაების პარალელურად ნადირთ

პაგრონად მამაკაცი ჩნდება, თანაც იზღუდება ქალღმერთების ფუნქციები და იზრდება მამაკაცური იპოსტაგის არსებობის მოგვიცავს. ზოგიერთი კუთხის მაგალითზე კი მკვლევარი წარმოაჩენს ნადირთ პაგრონად ქალისა და ვაჟის მორიგეობით ფუნქციონირებას. ფიქსირებულია შემდგომი ვითარებაც, როდესაც სამონადირეო ღვთაებათა პანთეონი რთულდება და ნადირთ ღვთაების მთავარ ფუნქციას მამაკაცი იძენს, მაგრამ მის პარალელურად ნადირთ პაგრონად ქალის არსებობაც გრძელდება. ნაშრომში სათანადოდ აღიწერებული აგრეთვე რწმენები ნადირის ხორცის ჭამასთან და ძვლების გადაყრის, დაწვის ან ძაღლებისათვის დაყრის აკრძალვასთან დაკავშირებით. ამ საკითხების კვლევაში ქართულთან ერთად დამოწმებულია კავკასიელი ხალხებისა და განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი გომების გრადიციული ყოფის ეთნოგრაფიული პარალელებიც.

ეთნოგრაფიული მონაცემების გამოყენებითა და ანალიზით ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე მონოგრაფიის ის ნაწილი, რომელშიაც შესწავლილია რწმენა-წარმოდგენები ნადირთ ღვთაებათა შესახებ ქრისტიანობის ეპოქაში და მათი ასახვა სამონადირეო ეპოსში. მკვლევარი აღგენს იმ გრანსფორმაციას, რაც ხალხურ წარმოსახვაში ზოგიერთმა სარწმუნოებრივმა პერსონაჟმა განიცადა. ერთ-ერთ ასეთ პერსონაჟად სახელდებულია ალი, რომელიც ქრისტიანულმა რელიგიამ მაცდურთა კატეგორიად შერაცხა და ამით თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება გამოხატა წარმართული მსოფლმხედველობისადმი. არსებითი განსხვავება წარმართულსა და ქრისტიანულ შეხედულებებს შორის გამოვლინდა ნადირთ ღვთაების ფუნქციების შესრულებაში. წარმართული შეხედულებისაგან განსხვავებით, რომლის მიხედვითაც ნადირთ ღვთაება მონადირის მფარველად, გყეში ნადირობის წესების დამცველად და ქორწინებისა და მშობიარე ქალის მფარვე-

ლადაც ითვლებოდა, ქრისტიანული წარმოდგენით ის სწავლიდა, გყის მავნე სულად იქცა, რომელიც აშინებს და სტან-
ჯავს მონადირეს თუ მგზავრს და მელოგინე ქალისთვი-
საც ვნების მომგან არსებად იქნა მიჩნეული.

ე. ვირსალაძის მიერ ჩაწერილი ხალხური მასალები
ბის მიხედვით, ალი ორია – ქალი და ვაჟი, რომლებიც
დაძმად გაიზარდებიან. რწმენის თანახმად, ისინი ზიანს
აყენებენ როგორც ქალებს, ისე ვაჟებს. მასალებიდან
ისიც ნათლად ჩანს, რომ დალის სახე ერთგვარად გაორე-
ბული ჩანს, ვინაიდან დალის ბუნება ორგვარია. ეს ორბუ-
ნებოვნება იმაში გამოიხატებოდა, რომ ხალხური (სვანუ-
რი) წარმოსახვით დალი ღმერთის ფუნქციითაა აღჭურვი-
ლი და ადამიანს მფარველობს, მონადირეს სიკეთესა და
იღბალს ანიჭებს, ოღონდ იმ შემთხვევაში, თუ მონადირე
მის კანონს არ დაარღვევს. მეორენაირი გაგებით დალი
ავი არსებაა და ადამიანს აწვალებს. ამ რწმენის შესაბა-
მისად ყოფაში დამკვიდრდა „ალის შელოცვის“ წესი, რა-
თა ეხსნათ მელოგინე ქალი და გზაში მარგო დარჩენილი
მგზავრი, პირველ ყოვლისა მთვრალი ან ავადმყოფობით
დასუსტებული ადამიანი.

მკვლევარმა საგანგებო ყურადღება მიაქცია წარ-
მართული რწმენის ელემენტების შერწყმას წმინდა გი-
ორგის კულტთან. ნათქვამი იმით არის არგუმენტირებუ-
ლი, რომ „წმ. გიორგი არის ერთადერთი ქრისტიანი
წმინდანი, რომლის სახელი წარმართულ ღვთაებათა
გვერდით იხსენიება ქართველ მონადირეთა ხალხურ
ლოცვებში“ (გვ. 118). მისივე დასაბუთებით, „წმ. გიორგის
აბარია ნადირთ ჯოგები და მისი სურვილის გარეშე მო-
ნადირე ნადირს ვერ მოკლავს“ (გვ. 118). ასეთი რწმენა
განაპირობებდა წმინდა გიორგისადმი გულღვიძლის შე-
წირვის წესს. ამ შეხედულების ახსნას მკვლევარმა სა-
ფუძვლად დაუდო ხალხური გადმოცემები, რითაც ზემოხ-
სენებული დებულებებია ილუსტრირებული. ამ მონაცემე-

ბის მიხედვით თვალნათლივ გამოჩნდა დალისადმი და გიორგის მკაცრი დამოკიდებულება და აშკარა უპირატესობა, რაც გამოხატულებას პოულობდა ადამიანისადმი, კერძოდ კი მონადირისადმი მფარველობაში. დალისაგან განსხვავებით, რომელიც უმეტესად ნადირთ მფარველად გვევლინება, წმინდა გიორგი მონადირეთა ინგერესებს იცავს. დალისა და წმინდა გიორგის ფუნქციების მიხედვით მათ შორის ანტაგონიზმმა იჩინა თავი.

დალისა და წმინდა გიორგის შესახებ ხალხური რწმენის ამგვარ გრანსფორმაციასთან დაკავშირებით მკვლევარი ფაქტობრივ მონაცემებზე დაყრდნობით და უხვი პარალელური მასალების ანალიზის საფუძველზე დაასკვნის: „ქართული ფოლკლორის მასალები ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული წმ. გიორგის კულტს საქართველოსა და კავკასიაში წინ უსწრებდა ნადირთ პაგრონის მამაკაცური კორელაციის კულტები, ჯერ ნადირთ პაგრონი ქალის დაღუპული ვაჟის ან საგრფოს, ხოლო შემდეგ თვით ნადირთ პაგრონის ფუნქციებს დაუფლებული მისი ძმის ან მეუღლის სახით. დროთა განმავლობაში უკანასკნელმა დაიწყო, მოგჯერ კი სულ განდევნა ქალის ნადირთ პაგრონის კულტი, მონადირეობის მთავარი ღვთაების ნიშნები მიიღო, ბოლოს კი, ასგრალიზაციის შედეგად მთვარეს დაუკავშირდა გიორგის, ჯარჯის, ჯგეგეს, ჯგრაგის თუ გაუს სახელწოდებით. მის კულტში შერწყმული იყო ნადირთ პაგრონის, წყლის პაგრონის, გყის სულისა და მთვარის თაყვანისცემა. როგორც ჩანს, მასში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა კლდის და მთათა კულტის ელემენტებს, რომელიც ესოდენ დამახასიათებელი იყო აზიური ნადირთ პაგრონისა და ბუნების, ღვთაება არგემიდესა და კიბელის კულტებისათვის” (გვ. 125-126).

გემოთქმულთან ერთად, ე. ვირსალაძის მიერ ილუსტრირებულია ის მონაცემები, რომლებიც წარმოაჩენენ ნადირობის როლს ქართველი ხალხის ყოფაში. ამ მხრივ

განსაკუთრებით საყურადღებოა საისტორიო წყაროებიდან დამოწმებული ლოცვანი, რომლებიც გვიჩვენებენ ნადირობის მნიშვნელობას საოჯახო მეურნეობაში და მის როლს ადამიანის სამხედრო-სპორტულ მომზადებაში, ჯი-რითსა და ისრის სროლაში. ამ მონაცემების მიხედვით ნადირობა მხედრული აღზრდისა და მოქნილობის, ფიზიკური წვრთნის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა, რისი დამადასტურებელიცაა თვით ქართველ მეფე-პოეტთა თხზულებანი – არჩილის „საქართველოს ზნეობანი“ და თეიმურაზ მეორის „სარკე თქმულთა“.

ფეოდალური ეპოქის თხზულებათა მონაცემების, სხვადასხვა დროის ქართველ და უცხოელ დამკვირვებელთა აღწერილობებისა და მონადირეობის ხალხური ტრადიციების ეთნოგრაფიული შესწავლის (ალ. რობაქიძე, ს. რეხვიაშვილი) ფონზე ე. ვირსალაძის ნაშრომი სერიოზული შენაძენია, რომლის გათვალისწინება მართებთ ამ საკითხის შემდგომი შესწავლით დაინტერესებულ მკვლევართ.

ე. ვირსალაძის მეორე ნაშრომი - „ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება“ პირველ ყოვლისა ფასეულია ფოლკლორული მასალით, რაც მოიცავს მთიულეთ-გუდამაყრის ზეპირსიტყვიერების ყველა ქანრის ნიმუშებს. ამ მასალების ძირითადი ნაწილი მოძიებულია თვით მეცნიერის მიერ. მის მიერვე გამომზეუარებულია მანამდე არსებული ჩანაწერები არსებული ვარიანტების გათვალისწინებით და წერილობითი წყაროების მაჩვენებლები. ნაშრომს ღირსებას მაგებს თავმოყრილი მასალების მეცნიერული ინტერპრეტაცია, რაც განსახიერებულია გამოკვლევაში და კომენტარებში.

გამომზეუარებულ მასალებს ფოლკლორულ ძიებასთან ერთად მნიშვნელობა ენიჭება ეთნოგრაფიული თვა-

ლსაზრისითაც, გეპირსიგყვიერების დიდი ნაწილი თავის თავად ეთნოგრაფიული კვლევის წყაროსაც წარმოადგენს. მაგრამ ყველა მათგანის ეთნოგრაფიული ღირებულების შეფასება ერთი სტატიის ფარგლებში შეუძლებელია. ამიტომ ამჯერად სანიმუშოდ შეიძლება გამოვყოთ ბოგიერთი მათგანი, სახელდობრ ჩანაწერები მთიულეთში ოსთა და დვალთა თარეშის შესახებ.

ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით, მთიულეთის ოსები და დვალები არბევდნენ და ყალანსაც ადებდნენ. ამასთან ერთად, მოთარეშეებს მთიულებისათვის გამასპინძლებაც დაუკისრებიათ და თანაც გასათხოვარი ქალის ან რძლის სალოგინედ გამეგების დამამცირებელი პირობის აღსრულებით. დვალებად სახელდებული მარბიელნი მთიულეთის ყველა სოფელს იკლებდნენ და სოფელ მლეთაშიც ამ განზრახვით მოსულან. დაკისრებული მოვალეობის შესაბამისად მთიულებს ხარი დაუკლავთ და გამასპინძლებიან, მაგრამ ოჯახში ერთად მცხოვრებ 9 ძმას მათთვის ხაფანგის მოწყობა თავიდანვე განუზრახავს. დვალთა მორიგი „სტუმრობის“ მოლოდინში მათ დასაძინებლად განკუთვნილი სახლის ერთ-ერთ განყოფილებაში წინასწარ თხრილი გაუკეთებიათ და ზედ ლასტები დაუფენიათ. მასპინძლებს თქვამთ, რომ ქალი მორცხვობს, თქვენ დაიძინეთ და ღამით ქალსაც მოგგვრითო. შემარხომებული დვალები ენდნენ დაპირებას და როგორც კი ძილს მიეცნენ, მასპინძლებს ლასტების მისაბმელები დაუჭრიათ, მძინარე დვალები თხრილში ჩაუყრიათ და საჩხვლეტი იარაღით ამოუხოციათ.

მათი ღახოცვა ოსებს რომ შეუტყვიათ, მათი ლაშქარი მთიულეთის ასაკლებლად წამოსულა. მეგზურად წამოუყვანიათ ოსებში გაზრდილი მთიული ბერი გაგაძე, მაგრამ ოსები მოგყვოდნენ, გაგაძემ მოსალოდნელი თავდასხმა მთიულებს აცნობა და მთიულებიც საომრად მოემზადნენ. დიდველზე (კაიშაურის ველზე) მათ გრძელი

თხრილი გაუჭრიათ, შიგ მუხის მარგილები ჩაუსვამთ, ზე-
მოდან ლასტები დაუდიათ და ბელტებით გაუწყვიათ. მო-
თარეშე ოსები ამ თხრილში ჩაცვენილან და მთიულებს
ასე ამოუხოციათ.

გადმოცემის ორივე ვარიანტის მიხედვით მგრის წი-
ნააღმდეგ ბრძოლის ერთნაირი ხერხი იქნა გამოყენებუ-
ლი. ეს გადმოცემები კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია მო-
თარეშეთა ვინაობის გარკვევისათვის. მხედველობაში
მაქვს ხალხური ნომინაცია – დვალთა და ოსთა გაიგივე-
ბა, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მომხდარი ბრძოლის პე-
რიოდისათვის ეს ორი ეთნიკური ცნება უკვე აღრეული
იყო. დვალის და ოსის ერთად ხსენება და მათი იდენტი-
ფიკაცია განაპირობა დვალთა გაოსებამ, რაც ოსების ზე-
წოლით განხორციელდა. ისტორიულ დვალეთში ანუ ბუდე
დვალეთში ოსებმა დვალთა ასიმილაცია მოახდინეს და
ხალხმაც დვალი ოსთან გააიგივა. ამგვარი ეთნიკური
პროცესის მაჩვენებელია სპეციალური ისტორიულ-ეთნოგ-
რაფიული გამოკვლევები, პირველ ყოვლისა ვახტანგ
ითონიშვილის შრომები, რომლებშიც მთიულური გადმო-
ცემების შინაარსიც აირეკლა. აღნიშნული ვითარება უსა-
თუოდ ზრდის ე. ვირსალაძის მიერ ფიქსირებული გადმო-
ცემების მნიშვნელობას და მათ ისტორიულ-ეთნოგრაფიუ-
ლი წყაროს ღირებულებას ანიჭებს.

ყოველივე ამასთან ერთად, მთიულეთში მოპოვე-
ბული მასალები წარმოაჩენენ ხალხურ ვერსიას იმის თა-
ობაზე, რომ ოსების თუ გაოსებული დვალების წინააღ-
მდეგ ბრძოლაში სახელმძოხვეჭილი 9 ძმა გვარად ბურდუ-
ლი ყოფილა. ეს საფუძვლად დასდებია თემისაგან მინიჭე-
ბულ პრეროგატივას. სხვა მონაცემებთან ერთად ე. ვირ-
სალაძის მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვითაც მთი-
ულებმა ბურდულებს მიაკუთვნეს ღეკანოზობა მთიულე-
თის ყველაზე დიდ დღესასწაულზე – ლომისობაზე და
თემში გამორჩეული უფლება ფორმულირებით: „საბურ-

დულო კაცსა სუფრა უწევარი და ქალი უთხოვარი
ლება რომლის მიხედვითაც ბურდულს შეეძლო ნებისმიერ
სუფრაზე დაუპატიებლად დასწრება და ნებისმიერი გვა-
რიდან ქალის ცოლად მოყვანა ყოველგვარი დაბრკოლე-
ბის გარეშე.

როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდან გამოჩნდა, ე.
ვირსალაძემ ფოლკლორულ მასალებთან ერთად ფარ-
თოდ გამოიყენება ეთნოგრაფიული მონაცემები და საის-
ტორიო წყაროების მაჩვენებლები. ეთნოგრაფის თვალ-
თახედვით განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ეთ-
ნოგრაფიული მასალების უხვად ფიქსაციას და მის კვალი-
ფიციურ ანალიზს. ეს არის საფუძველი იმის მტკიცებისა,
რომ ე. ვირსალაძემ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა
ქართული ხალხური გრადიციების შესწავლის სფეროში
და ამის შედეგად მან საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა არა
მარტო ფოლკლორისტიკის, არამედ ეთნოგრაფიის ისტო-
რიაშიც.

ETHNOGRAPHICAL DATA IN THE WORKS OF ELENE VIRSALADZE

Elene Virsaladze's contribution in folklore studies is well known. She based her studies not only on folklore data but ethnographic material as well and gave adequate interpretation to the mentioned material. Among the ethnographic works of Elene Virsaladze the monograph: "Georgian Hunting Epos" (1964) attracts a special attention of an ethnologist as the problem is thoroughly investigated in the monograph. The chapter which tells us about the hunting traditions in Georgia is marked out for its intensive use of ethnographic material and scientific interpretation. One of the component parts of the Georgia hunting traditions is the complicated taboo system. According to the mentioned taboo system a hunter had to obey a certain norms. Hunter's ration was under the regulation as well. Taking of meat and pig's fat on shooting was strictly forbidden.

The investigation of the nature and folk image of the hunting deity was Elene Virsaladze's special scientific interest. At first sight hunting deity is of zoomorphic nature but people believe the diet was a beautiful woman with a long hair, who protected hunter only in the case of sexual intercourse. Comparative analysis of the Christian and Pre-Christian believes showed that some deities underwent transformation. One of such mythological personages is Ali which gained the image of a cunning creature in Christianity. Thus, expressed its negative attitude to the pagan outlook.

Together with religious believes Elene Virsaladze showed the place and role of hunting in people's economical life.

It is worth of mention that besides hunting traditions, Elene Virsaladze gathered ethnonimic legends telling us about the battles between Georgian highlanders and Osetians, showing Dvals' belonging to the Georgian ethnic group and mistaken opinion of their being Osetians.

წინაპართა ცოდნის ინფორმაცია სამყაროს შექმნისა და დასასრულის შესახებ ("უკუნიტი უკუნისაჲლუ")

მსოფლიოს მრავალი ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სამყაროს შექმნის თემას, რომელიც, სამეცნიერო ლიგერაგურის მიხედვით, ყველა ხალხისთვის უნივერსალურია სხვადასხვა თავისებურებით და ასახავს სულიერი (მითები, გადმოცემები) და მაგერიალური (კულტურის ძეგლები) კულტურის საშუალებით ქაოსიდან (დემონებით დასახლებული უწესრიგო მასა ან წყლის სივრცე) კოსმოსის (პროფანული – ადამიანებით დასახლებული დედამიწა და საკრალური – ღვთაებების სამყოფელი, ზეცა) შექმნას, ძირითადად, ღვთაების ნების შესაბამისად (37, 27-93-99; 40, 219).

მართალია, საქართველოში კოსმოგონიური ხასიათის მითები არ შემორჩენილა, მაგრამ არსებობს გადმოცემები, ანდრეზები, ლექსები, რომელთა მიხედვითაც ღმერთმა შექმნა ზეცა და ხმელეთი, შემდეგ მნათობები და გააჩინა ღვთისშვილები ცისა და ქვეყნის შუამდგეგებად და დევებთან საბრძოლველად, ადამიანთა საკეთილდღეოდ (37, 117; 35, 166).

ქართველებს აქვთ ერთი საინტერესო რიგული, რომელშიც სიმბოლური ფორმით (ბუნების მოვლენების გადმოცემა სოციალური ურთიერთობის ანალოგიით) ჩადებული წინაპართა ცოდნის ინფორმაცია სამყაროს შექმნის ანუ სიბნელიდან სინათლის წარმოშობის შესახებ, თანამედროვე ფიზიკოსთა თეორიებითაც მტკიცდება.

კერძოდ, თუშეთში, ათნიგენობის დღესასწაულზე²⁷ ივლისს, საღამოს, სოფელ ქუმელაურთაში, შაფურთის გორაზე, შაფურთის წმინდა გიორგი ათნიგენა ხაგისგან (ხატი წარმოადგენს ირმისა და ჯიხვის რქებით შემკულ პატარა ყორეს) ოღნავ მოშორებით, ქალები ირამზებიან და

გზას კრავენ ჯოხებითა და შოლგებით. ხაგთან ცხენოსანი მამაკაცები ჯგუფდებიან და ერთბაშად ჭენდებიან ქალებისკენ, რათა წრე გაარღვიონ და გამარჯვებულნი გავიდნენ. ქალები შოლგებს სცემენ და ცდილობენ მამაკაცები ცხენებიდან ჩამოათრიონ. დამარცხებულ კაცებს ფერდობზე ცალი ფეხით ჩაათრევენ, ხოლო გამარჯვებულს – ანუ პირველად გასულ მხედარს “ერთი ჩხუტი” (სუფრა, ეძლევა და სოფელი პურ-არაყ-ლუდით უმასპინძლებს). ქალები ცდილობენ, არცერთი მამაკაცი ჩაუთრეველი არ დატოვონ, რადგან მათი რწმენით, ჩაუთრეველს ხატი დაამიზნებებს. ჩათრევის შემდეგ იმართება ქორბელა და ცეკვა-თამაში. ქორბელელას გეჟსტი ასეთია:

“დღესამ დღეობა ვისია, წმიდისი გიორგისია,
ჯვარ-ჯვარის კრობა ვისია, წმიდისა გიორგისია,
გიორგი გალაჟანზედა უსარტყლო იარებოდა,
გიორგის გაღმონაჟალზე ხე ალვად ამოდიოდა,
მაგის შემცოდე ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშავდებოდა”
(16, 213-216).

თითქოსდა, ერთი შეხედვით, ამ რიტუალს კავშირი არ უნდა ჰქონდეს სამყაროს წარმოშობის თემასთან, რადგან “ჩათრევის” მნიშვნელობა ნათელია – “ჩაუთრეველს” ხატი დაამიზნებებს, მაგრამ ჩნდება კითხვები, რომელთა პასუხებიც, ვფიქრობთ, გასაგებს გახდის რიტუალის არსს.

კერძოდ, თუ მამაკაცთა “ჩათრევა” აუცილებელია ხატის დამიზნებისგან მათ დასაცავად, რატომ ითვლება “ჩაუთრეველი” გამარჯვებულად – ანუ, რატომ ცდილობს მამაკაცი გამარჯვებას, ქალების წრის გარღვევას, თუ მის ასეთ ქმედებას ხატისგან დამიზნება მოჰყვება?

გარდა ამისა, უცნაურად ჩანს ქალების აქტიური (ფიზიკურად ძალადობრივი) დამოკიდებულების გამოვლენა მამაკაცებისადმი ისეთ საზოგადოებაში, რომელშიც, ჩვეულებრივად – ყოფით ცხოვრებაში, ქალის მამაკაცისადმი

ურთიერთობა მორიდებულობით ხასიათდება. საინტერესოა, რაგომ აქეთ ქალებს, ამ, თითქმის ერთადერთ შემთხვევაში, გამონაკლისი უფლება ან მოვალეობა, გამოაფლინონ ძალადობა?

აღნიშნულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად, უპირველესად უნდა გამოვარკვიოთ, თუ რის სიმბოლოებს განსაზღვრავდნენ:

ა) რიგჟალში მონაწილე პირები (ქალები ჯოხებითა და შოლგებით, კაცები – ცხენებით);

ბ) დროისა (27 ივლისის საღამო) და სივრცის (გორა, ფერდობი, წრე)კოორდინატები;

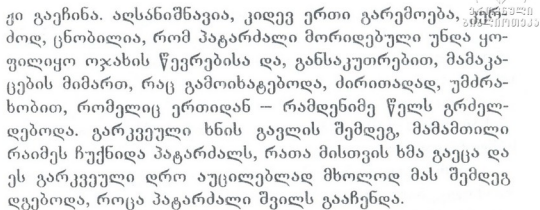
გ) რიგჟალის გამოხატვის ფორმა (ძალადობრივი წინააღმდეგობა, ჩათრევა–გარღვევა);

დ) დღესასწაულის მახასიათებელი გერმინები.

ცხადია, უმთავრესი თვისება, რაც ქალს ახასიათებს და რაც მას მამაკაცისგან განასხვავებს, არის დელობის უნარი. ქალი – დედა არის სიცოცხლის გამჩენი და ეს ნიშანი განაპირობებს მის დაკავშირებას ნაყოფიერებასთან სიმბოლური ფორმებით, რაც ასახულია ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში, რიგჟალებში და მაგერიალურ ძეგლებზე. აღსანიშნავია, რომ ამავე საშუალებებით მამაკაციც დაკავშირებულია ნაყოფიერებასთან, თუმცა, ქალისგან არსებითად განმასხვავებელი ნიშნით – გამანაყოფიერებელი ძალით.

ქალისა და მამაკაცის მთავარი თვისება – ნაყოფიერება მათ მთავარ დანიშნულებად ითვლება ყოფაში, რაც მთელ რიგ რიგჟალებშია ასახული.

ქალის ძირითად დანიშნულებად მემკვიდრის შობა რომ ითვლება, ეს კარგად ჩანს საქორწილო რიგჟალებიდან. დავასახელებთ მხოლოდ რამდენიმეს. უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ პაგარძალს ნეფის ოჯახში მიყვანისას კალთაში ბავშვს – ვაჟს ჩაუსვამდნენ, რაც მთხრობელთა აზრით, იმის საწინდარი იყო, რომ პაგარძალს ვა-



“ქართლის ცხოვრების” მიხედვით, ქალის უპირველესი მოვალეობაა შვილების (დედოფლისთვის სამეფო ტახტის მემკვიდრის) გაჩენა, რაც დასტურდება მეფე ვარამ-ბაქარის (ქართლის მეფე IV ს. 70-80- იან წლებში) მიერ, მემკვიდრის ყოლის სურვილით, პირველი ცოლის სიცოცხლეშივე მეორე ცოლის შერთვით. თუმცა, ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ორცოლიანობა მიუღებელია, მემკვიდრე პირდაპირ არ გმობს მეფის აღნიშნულ ქმედებას დასახელებული მიზეზის გამო და მხოლოდ მიგვანიშნებს, რომ ეს ქორწინება იყო ერთ-ერთი, მეფის სხვა უსჯულო ქმედებათაგან – “ყოველივე იქცეოდა უსჯულოდ” (2, 136; 30, 116-117).

30

დვილემი – საქართველოს მთის მოსახლეობის სოციალურ წრეში (31, 116-117).

რაც შეეხება, მამაკაცის, როგორც გამანაყოფიერებელი ძალის დაკავშირებას ნაყოფიერებასთან, კარგად ჩანს, როგორც საქართველოს სხადასხვა კუთხეში აღმართული ქვის ფალოსის ძეგლებისა თუ შესაწირი ხის ჭლოკებისა და ღვავების და მათთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებიდან (11, 8, 152-161), ასევე, მამაკაცთა საინიციაციო რიტუალებიდან, რომელთა დროსაც, ფიზიკური გამოცდით ანდროგინული თვისებების ჩახშობის შემდეგ, მამაკაცები იძენდნენ მხოლოდ მამაკაცურ თვისებებს შვილიერებისთვის – ნაყოფიერებისთვის და მამაკაცურ ბუნებას გამოხატავდნენ სიმბოლურ-რეალური სამუალებებით, კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს სვანეთში “მურყვამობის” – კოშკობის დღესასწაულისას “ადრეკილაჟსა” და „მელიაჟ გულეჟაჟს” წეს-ჩვეულებანი (32, 149-154).

საინტერესოა, აგრეთვე, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დამოწმებული წეს-ჩვეულება – ქალისა და მამაკაცის ერთობლივი მონაწილეობა ნაყოფიერებისათვის კერასთან, თითქმის ნატურალურად გამოსახული სქესობრივი იმიტაციის ფორმით – “ბოსლობის” რიტუალის სახელწოდებით (6, 176; 8, 142-143). ნიშანდობლივია, აგრეთვე, რომ კერას ქალური ბუნება ჰქონდა, ხოლო ზესადგარები, რომელთაც ფალოსიანი კერპების სახე ჰქონდათ, მამაკაცებს გამოსახავდნენ და კერას ანაყოფიერებდნენ (36, 65).

საყურადღებოა, რომ ქალებს და მამაკაცებს თავიანთი სალოცავები ცალ-ცალკე ჰქონდათ და არცერთს არ ჰქონდა უფლება მეორეს სალოცავში მისვლის და რიტუალში მონაწილეობის მიღებისა.

ქალთა სალოცავებიდან აღსანიშნავია “ადგილის დედის” (ფშავში, ხევისურეთში), “ადგილის დედოფლის” – “ადგილ ანხუ” (აფხაზეთში), “ლამზირის” – მიწის სალოცავის

(სვანეთში), “ხთეება დედამდებარის” (კახეთში, “სახლის ანგელოზის” (ხევში) და სხვა სალოცავეები. აღნიშნულ სალოცავეთა რიგუალები სრულდებოდა ზოგი ოჯახში და ზოგი სახლს გარეთ: ველზე, მთაში, კლდეზე და ყველა შემთხვევაში სოროსთან, ორმოსთან ან კედლის ხერულთან, იდუმალური სიმშვიდით, ზოგჯერ ხმის ამოუღებლად, მამაკაცთა ნაყოფიერების, ბარაქიანობისა და მშვიდობიანობისთვის (ამ სიმშვიდით გაოცებული კაცები ერთ-ერთ სიმღერაში დასცინიან კიდეც ქალებს: “პურსა სჭამენ და ღვინოს სმენ, სიმღერას არ იცყვიანო, არ ვიცი, ვისა გლოვობენ, არ ვიცი, არ იციანო”). აღნიშნულ რიგუალებში მიწა-ორმო, სორო, ხერელი მოიაზრებოდა – ქალის, ხოლო გველი – კაცის სასქესო ორგანოდ, რომელიც ფლობდა ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მომგან თვალს (მზის – გამანაყოფიერებელი ძალის სიმბოლოს), რომლის წართმევასაც კაცი ცდილობდა, ცხადია, არა აღნიშნულ რიგუალებში, არამედ, გველისა და კაცის ურთიერთობასთან დაკავშირებული სხვა რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით (27, 186-206).

ქალთა სალოცავეებისგან განსხვავებით, მამაკაცთა სალოცავეები მდებარეობდა მთაზე, რომლითაც, სხვა ნიშნებთან ერთად – შესაბამის პოზაში მდგომი მლოცველები და მავედრებლები – წარმოიდგინება ზეცასთან კავშირი, ცისადმი მიმართვა და შეწირვა არეკლილია გერმინ “ზედამე”-შიც, აგრეთვე, სამეგრელოში არსებულ “ქინიში”-ს – ზედას, ზევითურის კულტში და სხვ. (24, 76).

ამჯერად, ჩვენს მიზანს არ შეადგენს მამაკაცთა სალოცავეების დაწვრილებით ჩამოთვლა, ან რიგუალები აღწერა, რადგანაც მხოლოდ ზოგადის – საერთო მახასიათებლის – მამაკაცთა სალოცავეების ზეცასთან (ზეციურ ძალებთან) კავშირის და ამით ქალთა სალოცავეებისაგან მათი სივრცობრივი განფენილობის და, შესაბამისად, სიმ-

ბოლურად თვისობრივი (ქალი – მიწა, სიბნელე, კაცობრიობა, გეცა, სინათლე) განსხვავების აღნიშვნა გვინდოდა.

საინტერესოა, რომ რწმენა-წარმოდგენებითაც ქალი ჯერ კიდევ დაბადებამდე – მუცლად ყოფნისას უკავშირდება სამყაროს ქვედა ნაწილს, კაცი კი – ზედას. ორსულ ქალს, ისე, რომ მას არ დაენახა, თავზე მარილს დააყრიდნენ და თუ ის სხეულზე წელს ქვემოთ მოისვამდა ხელს, ფიქრობდნენ, რომ გოგო გაჩნდებოდა, თუ ზემოთ – ბიჭი (10, 24).

გლოვის დროსაც ჭირისუფლებად მხოლოდ ქალები ისხდნენ ცხედრის გარშემო, კაცები კი ჯოხზე დაყუდებულები იდგნენ (13, 150); ხმით მოტირალნიც, რომლებიც მიცვალებულის მაგივრად ლაპარაკობდნენ, მხოლოდ ქალები იყვნენ (19, 17), რაც უთუოდ ქალების მიცვალებულთა სამყაროსთან, ანუ ქვესკნელთან – შავეთთან კავშირზე მიუთითებს.

ლიფანალის დროს (სევანების რწმენით, ლიფანალის დროს მიცვალებულთა სულები ცოცხლებთან მოდიან და უმასპინძლებიან) მხოლოდ ქალები ხატავენ მიცვალებულთან დაკავშირებულ გამოსახულებებს, მაგალითად, ცხენიან მხედრებს (5, 67). ცნობილია, რომ რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით მიცვალებულის სული ცხენს (სულის ცხენს) მიჰყავდა საიქიოში (30, 156-178), ისიც ცნობილია, რომ სულის ცხენს მხოლოდ კაცს დაუყენებდნენ საიქიოში გასამგზავრებლად, ქალს – არა (თუმცა, გამონაკლისიც არსებობს, რაც მოგვიანო მოვლენა უნდა იყოს), ვფიქრობთ, მარტივი მიზეზის გამო – ქალი ისედაც დაკავშირებული იყო საიქიოსთან – ქვესკნელთან (შავეთთან) და მას შუამავალი – დამხმარე ძალა არ სჭირდებოდა, თანაც, სულის ცხენს მიცვალებულის სული ქვესკნელში კი არა, გეცაში, მგესთან – სინათლეში მიჰყავდა (30, 175).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ კოლხეთსა და აფხაზეთში ძველად არსებული მიცვალებულის ხეზე დაკრძალვის თა-

ვისებურება, რომელსაც ყურადღება მიაქცია თ. ლუდუშაურმა. კერძოდ, აპოლონიოს როდოსელის და ნიკოლოზ დამასკელის ცნობით კოლხეთში გარდაცვლილ მამაკაცთა გვამებს ხარის ან კამეჩის ტყავში ახევედნენ და ხეზე ჰკიდებდნენ, მაშინ, როდესაც ქალების გვამებს მიწას აბარებდნენ. თ. ლუდუშაურის აზრით, “აღნიშნული თავისებურებით ნათლად იკვეთება მიცვალებულის დაკრძალვის წესის ვარიანტურობა სქესის ნიშნის მიხედვით (მამაკაცები – ქალები, ხე – მიწა), რაც კავშირს ამჟღავნებს უნივერსუმის ორსქესოვან გააზრებასთან (მიწა – მდედრული საწყისი, ცა-მესკნელი – მამრული საწყისი)” (26, 34).

საყურადღებოა აგრეთვე, რომ რწმენა-წარმოდგენებით ავი, ბნელი, ქტონური ძალები უმეტესად ქალის სახეს ატარებდნენ: მაბაკვალი და წყლის დედა – სამეგრელოში, ალი – ქართლში, ღობილები – ხევსურეთში, ეშმაკი, კუდიანი – ფშავში, დევთ დედა – ხევში, ძიძლანი (წყლის დედა) – აფხაზეთში და სხვა (13, 165-167-198; 14, 243; 17, 241).

ცნობილია, აგრეთვე, ქალი ღვთაებები: მშექალი (ხევსურეთში), პირიმზე (მთიულეთში), ლილე (სვანეთში) და სხვები, რომლებიც ჩამავალი მზის (მზე გარეთას) – ქვესკნელის, სიბნელის ღვთაებებია, საპირისპიროდ ამომავალი მზის (მზე შინას) – მესკნელის, სამზვოს ანუ მამაკაცური ღვთაებებისა: დღე დღესინდელის (ხევსურეთში) და კვირიასი (სვანეთში) (32, 157).

ვფიქრობთ, დიდი დედა ნანას ღვთაებაც, რომელსაც ქართველები წარმოიდგენენ დედის სახით, რომელიც არწევს ოქროს აკვანს და ტკბილი ხმით უმღერის მწოლიარე ჩვილს “იავნანას” (39, 108), ღამის (სიბნელის) ღვთაებაა, სიმღერის ძილისმომგვრელი ფუნქციის გამო.

ამავე დროს, როგორც ვერა ბარდაველიძე აღნიშნავს, დიდი დედას სახე ასოცირებულია გაზაფხულის ბუნებასთან მისი ეპითეტების – ია და ვარდის გამო (იავ ნანა, ვარდო ნანა, იავ ნანინაო?). თითქოს შეუსაბამობაა,

ღამის (სიბნელის) ღვთაება გაზაფხულის (ბუნების გაღვიძების) ღვთაებაა, “ოქროს ქოჩრიანის” – “ოქროს ბურთის” ღვთაა! მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ ყოველივე ზემოთაღნიშნულს იმის შესახებ, რომ ქალი – სიცოცხლის საწყისი (დიდი ღვთა ნანას შემთხვევაში – გაზაფხული) დაკავშირებულია მიწასთან, ქვესკნელთან და სიბნელესთან, მაშინ დიდი ღვთა ნანა ღვთაების სახე – გაზაფხულის ღამე – ია და ვარდთან (გაზაფხულის ყვავილებთან) შედარებული მზის (“ოქროს ბურთის” – “ოქროს ქოჩრიანის”) ღვთა შეუსაბამო აღარ გამოჩნდება. გაზაფხულზე ხომ მარცხის ბუნიობის შემდეგ დღის ხანგრძლივობა (შესაბამისად, მზის ცხოველმყოფელობა) იმატებს.

გასათვალისწინებელია, აგრეთვე, ტერმინ “ღმერთის” შესახებ გამოთქმული მოსაზრებანი. კერძოდ, ივანე ჯავახიშვილის აზრით, “ღმერთი” – “ლორონთი” (მეგრულად) – “ლორმოთი” (ჭანურად) – “ღერმეთ” (სვანურად) მდებარეობითი სქესის ღვთაებაა “თ”-“ეთ”-“თი” მდებარეობითი სქესის აღმნიშვნელი დაბოლოებით (38, 81-82); ვერა ბარდაველიძე კი ტერმინ “ღმერთს” უკავშირებს “ღამეს” და ღამის ცის ღვთაებას (7, 166-167).

უფიქრობთ, საფუძვლიანი მსჯელობის გამო, ორივე მოსაზრება, ავსებს რა ერთმანეთს (ივანე ჯავახიშვილი ტერმინს ხსნის ეტიმოლოგიურად, ვერა ბარდაველიძე კი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) მისაღებია, მაგრამ არა ერთმნიშვნელოვნად, რადგანაც ღმერთი არც მხოლოდ-ღამის, არც მხოლოდ მდებარეობითი და არც ღამის მდებარეობითი ღვთაებაა, ქართველთა წარმოდგენებით, სამყაროს შემოქმედი უზენაესი ღვთაება ღმერთი (აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში – მორიგე ღმერთი) სრულია ბნელისა და ნათელის ერთობლიობით, რაც აისახა ტერმინებში „ღ-მერთი“, „ღ-ამე“, „ღ-ღე“, საერთო „ღ“ ძირით (ქართველები ჩვილსაც კი პირველად „ა-ღ-უს“ ათქმევინებენ, რითაც ჩვილი პირველად ღმერთს მიმარ-

თავს, უცინის და მაღლობას სწირავს გაჩენისთვის), რის მიხედვითაც ღმერთი ერთია და ის ღლეშვიც არის და ღამეშიც და ღლეც და ღამეც ღმერთშია, ის თავის წიაღში – ბნელში აგარებს ნათელს, რომელსაც გამოჰყოფს (შობს) სამყაროს შექმნისას („შექმნა ცა და მიწა“, „გაჰყარა ნათელი და ბნელი“, „ნათელს უწოდა ღლე და ბნელს უწოდა ღამე“ (1, 1-4-5), დიდი ღედა ნანა შობს მზეს-ოქროს-ქოჩრიან ოქროს ბურთს, ხოლო მორიგე ღმერთი ქმნის მზის და მიწის ღვთაებებს – მზე ქალს ღლე/ღლესინდელს (მზის ღვთაების ორ სახელში გაიაზრება ანდროგინი ღვთაების დანაწევრება ამომავალი და ჩამავალი მზის შესაბამისად, „შინა“ და „გარეთა“ – მამრობით და მდედრობით სახეებად) (32,157) და კვირას, რომლებიც „მზის ღაბრუნვისას“ იკრიბებიან ღვთის კარზე (7, 167).

სამყაროს შექმნის შემდეგ კი ყოველღლე მეორდება ბნელისა და ნათელის ყოფითი გამოვლინების – სიბნელისა და სინათლის გაყრა ღამისა და ღლის გაყრით, თუმცა, არა უცხად-აფეთქებით, არამედ მშვიდად-ღამის გათენებით, ანუ ღამიდან ღლის გამოვლინებით, რაც აისახა გერმინებში „ღამე“ და „ღლე“, სადაც „ღ“ ნიშნავს გამოღენას, ღენას, ღინებას და ა.შ. (20, 182).

მართლაცდა, რა თანდათან და ღამაზად მოდის ღლე: „გაციკრება არის უწინარესი განთიადისა, ხოლო განთიადი არს მოწვევნა ნათლებისა, ხოლო რიქურაჲი აღმოჩენა ნათლებისა, რამე ნაწილი. ხოლო ალიონი რა ღამე და ღლე გაირჩეოდეს. ამათ ყოველთა დილა ვიდრე მზის ამოსვლამდე და ვიდრე მზის აღმოსვლამდე წითელთა ღრუბელი ორიონი ეწოდების არს უწინარეს ნათლებისა“ (20, 152).

ძნელი დასადგენია, საიდან ჰქონდათ ქართველებს ცოდნა სამყაროს შექმნის შესახებ, მაგრამ ზემოთაღნიშნული წეს-ჩვეულებანი და რწმენა-წარმოდგენები იმის (სიბნელიდან სინათლის წარმოშობის ცოდნა) თეორიულ

საფუძველს იძლევიან, რასაც თანამედროვე ფიზიკოსები მარგინ ლისი, ჯო სილკი, კარლ გეჰარი, ლაურა ერარისი და სხვები ამტკიცებენ – გალაქტიკის ჩამოყალიბება სუპერკოსმიური (სუპერმასიური) შავი ხვრელის შედეგია.

კერძოდ, ფიზიკოსმა, სტივენ ჰოუკინგმა აღმოაჩინა „შავი ხვრელების“ თეორია, რომლის მიხედვითაც, შავი ხვრელის აფეთქებით (რაც გამოიწვია საკუთარი კვაზარის – აირის შთანთქმამ) დაიწყო გაფართოება და ვარსკვლავების ამოფრქვევა- წარმოიშვა სინათლე და შეიქმნა ჩვენი სამყარო, რომელიც თანდათან ფართოვდება. საკუთარი კვაზარის შთანთქმის შემდეგ შავი ხვრელი მიეყრდა და პასიურ მდგომარეობაზე გადავიდა, მაგრამ რაღაც პერიოდის შემდეგ შავი ხვრელი კვლავ ამოქმედდება, გამოსროლილი კვაზარის ენერგია ქარიშხალივით გაანადგურებს კოსმიურ ვარსკვლავებს თავის წიაღში ჩათრევით, რასაც სამყაროს შეკუმშვა და მისი დასასრული მოჰყვება. შავი ხვრელის ამოქმედება ვარსკვლავების მოძრაობასა და მასაზეა დამოკიდებული. რაც უფრო სწრაფად იმოძრავენ და მასიურნი იქნებიან ვარსკვლავები, მით უფრო გვიან შთანთქმავს მათ შავი ხვრელი. სამყაროს დასასრულის შემდეგ შეიძლება კვლავ მოხდეს აფეთქება და ისევ თავიდან დაიწყოს ყველაფერი (9, 38; 22).

ერთი რიგული აქვთ ფშაველებს: ახალი წლის შესახვედრად დიასახლისი ბედისკვერებს აცხობს ოჯახის წევრებისთვის და თითოეულ მათგანზე წერტილ-ხაზებით „სათაუნო“ ნიშანია დასმული, რომელიც პაგრონის შრომასაქმიანობის დამახასიათებელია. კვერების გამოცხობისას ყველანი თავის ბედის კვერებს დასცქერიან, რადგანაც ვისიც გაუუვდება, ის სამზეოში იმაგებს და ბედნიერი იქნება, ვისიც ჩაითუთქება, უბედობის ნიშანია (13, 159-160).

ვფიქრობთ, ბედის კვერების გაუუებაში სამყაროს გაფართოების ცოდნაა ჩაღებული.

მსგავსი რიგული იციან ხეესურებმაც. ღიასახლესი საახალწლო კვერებს აცხობს, ყველაზე დიდ სამეკვლეო კვერზე გამოსახულია ჯვარი, კაცი, სახნისი, ხარი, ძროხა, ცხენი, ქერის თავთავი და სხვა. სამეკვლეო კვერს გამოცხობისას უტქერიან და რომელი გამოსახულებაც აიწვეს, იმ წელიწადს ის იქნება მრავალი და ღოვლათიანი. შემდეგ ღიასახლისი ოჯახის ყველა წევრისთვის აცხობს ბედის კვერებს, თითოეულს თავისი ნიშანი აზის და გამოცხობის დროს ვისიც აუუვდება, ის ბედიანი და ყისმათიანი იქნება (17, 223).

საინგერესოა, აგრეთვე, ახალწელს ხაგიდან დაბრუნებული მეკვლეს მოქმედება; სახლის კარებში მეკვლე ღიასახლისს ხმის გაუცემლად საფუარს ჩამოართმევს, დალოცვისა და სხვა რიგულური ქმედების ბოლოს პირში საფუარს ჩაიყენებს, მას ადამიანსა და საქონელს შეახამს და იცყვის: „აგრემცა აყვავდით, აგრემც აუუვდითო“ (17, 224).

შესაძლებელია აგრეთვე პარალელი გავავლოთ შავი ხერელის აუეთქებასა და ვაჟის დაბადებისას აგეხილ ხმაურს შორის (ვაჟის დაბადებას თოფის სროლით აღნიშნავდნენ, ქალისას – არა), ასევე, მიცვალებულის დაკრებასთან – სამეგრელოში, ადამიანის გარდაცვალებისთანავე ქალები ეზოში გამოდიან და კივიან.

საყურადღებოა, აგრეთვე, ისეთი ბუნებრივი მოვლენა, როგორიცაა სიცოცხლის-ბავშვის დაბადება. ქალი გკივილით და კივილით მშობიარობს, ჩვილი კი დაბადებისთანავე გირის.

ყოველივე ზემოთაღნიშნულის გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, შესაძლებელია ავხსნათ შაფურთის გორამზე „ჩათრევის“ რიგულის არსი.

უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამყაროს სახე განსახილველ რიგულში გაიაზრება ფსიქიკისათვის დამახასიათებელი ასოციაციებით და გადმოცემულია ადა-

მიანთა სოციალური ყოფიერების ენით. ბნელი ხვრელი (შეადარეთ ქალთა სალოცავების ხვრელი, ორმო, სორო) რეალიზებულია ქალების წრით, სინათლე-ვარსკვლავები – ცხენიანი კაცებით. „ჩათრევის“ რიტუალში კაცები (სინათლე) ცხენებით (ცხენი მზიური- სინათლის ცხოველია) ცდილობენ გაარღვიონ ქალთა (სიბნელის) წრე. წრეში, როგორც ჩაკეტილ სივრცეში, გრიალებს მაგიური ძალა (შეადარეთ, შავი ხვრელის კვაზარი). წრის ამგვარი ხასიათი რიგ ყოფით გრადიციებში ელინდება. კერძოდ, ავადმყოფს მელოცვისას წრეს შემოუხაზავენ ან გარს შემოუვლიან, სამძიმარზე მისულები გარს უვლიან მიცვალებულს, რათა წრის შიგნით მოექცეს ის უარყოფითი ენერგია, რაც ავადმყოფობას ან მიცვალებულს ახლავს, ზოგან (ლაზებში) კი მიცვალებულის დაჭირებისას ჭირისუფალი შემოუვლის გარს რამდენჯერმე სამძიმარზე მისულებს, რათა მსგავსი გაჭირვება ააცილოს თავიდან (8, 105); ლახტის თამაშისას წრეში ჩამდგარნი იცავენ თავიანთ სარტყლებს (შეადარეთ, „ქორბელელას“ ტექსტში წმინდა გიორგის უსარტყელობა), წრეში მყოფთ ჰყავთ „დედა“. „დედა“ სიმბოლური სახელწოდებაა მოთამაშე ვაჟისა, რომელიც მათ იცავს და სხვა(31, 87; 8, 106-107).

ქალები ცდილობენ კაცების ჩათრევას, ყიეინით (შეადარეთ შავი ხვრელის აფეთქებას) ურტყამენ ჯოხებს, შოლტებს. ჯოხი, შოლტი, მათრახი ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში და რიტუალებში წარმოადგენს ღვთაების აგრიბუტს-სიკვდილის, დასჯის ან გაცოცხლების საშუალებას (19, 56), ამ შემთხვევაში ჯოხი „ჩათრეულთათვის“-სიკვდილის, ხოლო გამარჯვებულთათვის-სიცოცხლის მიმნიჭებელია; რომელიმე (ან რამდენიმე) კაცი აუცილებლად გაარღვევს ქალთა მაგიურ წრეს (შეადარეთ შავი ხვრელიდან ვარსკვლავების ამოურქვევას), გაიმარჯვებს-სიბნელეს სინათლე გამოეყოფა, რის აღსანიშნავადაც, გამარჯვებული – პირველად გასული ჯილდოვდება.

საინტერესოა, რომ „ჩათრევის“ რიგული იწყება და მიმდინარეობს სინათლის კლებისას, 27 ივლისის (ნაბუნობიდან – 24 ივლისიდან დღე იკლებს) საღამოს (მზის ჩასვლისას – სინათლის კლებისას), გვიდან – გეციურიდან (მთა, ხატი, ჯვარი, გაძარი, ხე ღვთაებათა სადგომია, გეციურ-საკრალურ-ნათელ სამყაროსთან ადამიანთა მაკავშირებელია) (24, 75-76) ქვევით-მიწიურისკენ – ადამიანთა სამყოფელისკენ და მთავრდება წრიული ქორბელელათი, რითაც კაცები იმეორებენ და ბაძავენ მზის-სინათლის ნაგურალისგური გამოსახულების ბრუნვის გრაექტორიას, როგორც სივრცეში (მესკნელი-შუა სკნელი, გორა – გორის ძირი), ასევე, დროშიც (დღე-ღამე, წარსული – აწყმო-მომავალი), რადგანაც „ჩათრევის“ რიგულით გამოხატავენ არა მხოლოდ წარსულს – სამყაროს შექმნას, არამედ მომავალს – სამყაროს დასასრულს (რომელიც მხოლოდ მაშინ დადგება, როდესაც აუთექების შემდეგ სიბნელე-შავი ხვრელი კვლავ შთანთქავს სინათლეს, ანუ, სიმბოლურად, როდესაც ყველა კაცს „ჩაითრევენ“ მოყიჟინე ქალები) და აწყმოსაც – აწყმოში, სამყაროს დასასრულის ასარიდებლად ადამიანები მაგიურად მოქმედებენ სამყაროზე, იმეორებენ რა მის შექმნას, რომელიმე კაცი (სინათლე) მაინც არღევეს „ჩამთრევი“ ქალების (სიბნელის) წრეს-სინათლე იმარჯვებს.

თუმცა სიბნელე არ დამარცხებულა (შეადარეთ გამოთქმა „ეშმაკს არ ძინავს“ შავი ხვრელის დროებით პასიურობას), ადამიანთა ყოფაში ის მუდმივად მოქმედებს დღე-ღამის, კეთილისა და ბოროტის დაპირისპირებულობისა და წინააღმდეგობათა გაამრებით და მათ შორის ბრძოლის აუცილებლობით, რაც აისახა ყოფაში ქალისა და მამაკაცის მორიდებული ურთიერთობითა და ქალის მამაკაცისადმი სიმბოლურად დაქვემდებარებული მდგომარეობით (33, 119-126), ხოლო მითებსა და ზღაპრებში სიუჟეტით, რომელიც მოგვითხრობს მონადირის მიერ ირ-

მის ან ირმად გადაქცეული ქალის დევნის ან მოკვლის შესახებ და სხვა (24, 22; 34, 112).

უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად დაპირისპირებულობისა, მამაკაცები აღიარებენ სამყაროს შექმნის დედურ საწყისს, რასაც გამოხატავენ „ადგილის დედის“ სალოცავით, რომელსაც მსხვერპლს სწირავენ და ევედრებიან, თუმცა, ქალების „ადგილის დედის“ სალოცავისაგან განსხვავებით, მას ამკობენ ირმისა და ხარის რქებით – მეცასთან მაკავშირებელი საშუალებებით (13, 184-185).

გარდა ამისა, სამყაროს შექმნის დედური საწყისი გაიაზრება გამოხატვის ფორმების ერთობლივი (ქალის და კაცის) გაზიარებით ისეთ ტერმინებში, როგორიცაა: დედა-შვილი, და-ძმა, ცოლ-ქმარი, დედამთილ-მამამთილი, აგრეთვე, ძველი დროიდან წარმომავლობის განმსაზღვრელ ერთ-ერთ სვანურ გამოთქმაში „იჟანლო“¹ „ევა-დან მოდის“ (იგივეა, რაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხის დამახასიათებელი გამოთქმა - „მამა-პაპათგან მოგვდგამს“), რაც, უდავოდ, იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ტერმინებში ასახული წარმოდგენებით ქალის არსებობა წინ უსწრებდა კაცისას.

თავის მხრივ, ქალებიც ქვეცნობიერად იზიარებდნენ რა წინაპართა ცოდნას იმის შესახებ, რომ სინათლის, ანუ სინათლის ერთადერთი წყაროს – მზის ჩაქრობით (გაქრობით) დაისადგურებდა სიბნელე (რომლის რეალურ დროებით გამოვლენასაც ღამე წარმოადგენდა), მოისპობოდა სამყარო და აღიარებდნენ რა მამაკაცს სინათლის-მზის, თუმცა, დღის მზის - „მზე შინას“, ხოლო ქალს – ღამის მზის - „მზე გარეთას“ სიმბოლოდ, მონაწილეობდნენ და გადამწყვეტ როლს ასრულებდნენ სწორფრობა//წაწლობის რიტუალში (დამახასიათებელია ხევსურეთისა და ფშავესათვის). ამ რიტუალით ორი სწორფერი//წაწალი,

¹ ინფორმაცია მოგვაწოდა ეთნოლოგმა ხათუნა იოსელიანმა.

კაცი და ქალი, სიყვარულით (სქესობრივი ურთიერთობის გარეშე) აძლიერებდა მშეს და ღამით მის ნაცვლად მაგიურად მოქმედებდა გარემოზე (33, 119-126; 29, 315-324; 30, 135-137).

„ჩათრევის რიგუალის“ შესახებ ჩვენი მსჯელობის დამაჯერებლობისათვის, ცხადია, უნდა განვიხილოთ იმ ღღესასწაულისა და იმ ხაგის სახელწოდებათა ტერმინები, მათი წარმომავლობა და ფუნქციები, როდესაც და სადაც სრულდებოდა „ჩათრევის“ რიგუალი, კერძოდ „ათნიგენობა“ და „შაფურთის წმ. გიორგი ათნიგენა“.

ათნიგენობის საზაფხულო ღღესასწაული იწყება ივლისში, ერთი თვე გრძელდება სხვადასხვა სოფლის ადგილობრივ ხაგში და, ძირითადად, ამ ხაგის სახელს ატარებს: თუშეთში-მთავარანგელოზის ათანგენობა, მიქელგაბრიელ ათნიგენა, შაფურთის წმ. გიორგი ათნიგენა (16, 208), ხევში-სპარსანგელოზობა, ათანგენობა (14, 249), ფშავეში-სერობა, სამღეთობა, ათანგენობა (13, 186), რაჭაში-ათანგენობა (18, 70) და სხვა.

ტერმინ „ათნიგენობა“ // ათანგენობის“ წარმოშობის შესახებ სხვადასხვა ვერსია არსებობს. სერგი მაკალათიას ერთი ვერსიის მიხედვით „ათანიგენა“ მომდინარეობს ბერძნულიდან („ანათოს“ - უკვდავი, „გენო“ - თემი) და თემის მარადისობას ნიშნავს (18, 70), მეორე ვერსიის მიხედვით „ათანიგენა“ დაკავშირებულია ქართულ-აფხაზურ ღვთაება „ჟინი ანთარ“ - „აფთარ“- „ანატორთან“ (მეციერი ანთარი), ირანულ „ათართან“ (ცეცხლის ღვთაება) და მცირეაზიურ „მითრასთან“ (სინათლისა და სიკეთის ღვთაება, ძლიერი მხედარი და მხედართა მფარველი) (16, 70; 12, 184-186). არსებობს ასეთი მოსაზრებაც, რომ „ათნიგენობის“//„ათანგენობის“ სახელწოდება დაკავშირებულია ბერძენი მღვდელმთავრის ქრისტიანი ბერის ათანგენე სებასტიანეს სახელთან (18, 186; 25, 226).

რომელი ვერსიაც არ უნდა იყოს მართებული, ერთი ჩვენს მსჯელობას არ ეწინააღმდეგება (თემის მარადისობის // სამყაროს მარადისობის და სინათლის, სიკეთისა და მეომარი ღვთაების გამო), თუმცა იმ მოსაზრებას უფრო ვემხრობით, რომლის მიხედვითაც ათანგენობა ქართული წარმომავლობის ღღესასწაულია და უკავშირდება მეგრულ-აფხაზურ ღვთაება „ქინი ანთარ“ - ანთარს“, ამ ღვთაების მცეიურობისა და მეომრული თვისების გამო (ღვთაების თაყვანისცემისას იგი მოიხსენიება, როგორც „მცეიერი ანთარი“, „ბატონი გამარჯვებული“) (38, 83), მით უფრო, რომ ხატობა, სადაც „ჩათრევის“ რიგული სრულდება, წმ. გიორგის სახელსაც აგარებს, რომელიც ღღის-სინათლის (ქართველთა რწმენით, წმ. გიორგის სალოცავი საქართველოში იმდენია, რამდენიც ღღეა წელიწადში) და გველეშაპის (რომელიც, წარმოდგენებით, ყოველ ღამე ყლაპავს მგეს) მკელელი ღვთაებაა (იკონოგრაფიის მიხედვით) და რომლის წინამორბედი ქართველთა ღვთაება გიორგიც, სინათლის (თეთრი გიორგის ეპითეტის გამო), მებრძოლი და ღვე-ქაჯებთან მეომარი (ხახმაგის გიორგი, ლომისის გიორგი, ლაშარის ჯვრის გიორგი და სხვ.) ღვთაებაა. ვფიქრობთ, აღნიშნული საერთო თვისებების-მცეიურობის, სინათლისა და მებრძოლობის გამო მიიღო შაფურთის წმ. გიორგი ათნიგენას ხატმა სინკრეტული ხასიათი ქრისტიანობამდელი (ათნიგენა) და ქრისტიანული (წმ. გიორგი) ღვთაებების გაიგივებით.

რაც შეეხება გერმინ „შაფურთს“, ის ადგილის სახელწოდებაა და შესაძლებელია, ქალების გორას (ან მსგავსს) აღნიშნავდეს „ფურ“ ძირის გამო, „მეფურე“ სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით ღღისაღღის ნიშნავს (20, 467), ცნობილია, აგრეთვე, თურსიების ხაგი, რომელსაც ფურების ხატსაც უწოდებენ და რომელსაც შეხვეწილი ღღეაქაცები შვილიერებას სთხოვენ (16, 22); სავარაუდოა, რომ „თი“ ადგილის აღმნიშვნელი სუფიქსი იყ-

ოს, ხოლო „შა“-შავს ნიშნავდეს, მით უფრო, რომ მსგავსი დასახელების დღესასწაული „ქალთგორობა“ იცინა თუ-შეთში, თუმცა, სხვა დროს-ყველიერის შაბათს, რომელ-საც სხვადასხვა სახის რიგჟალებთან ერთად ქალებისა და ვაჟების შეჯიბრი-ბრძოლა (რაც კოგორის გატაცება-წართმევით გამოიხატება) და ერთმანეთის გამურვაც (ცხადია, შავად) ახასიათებს.

საინგერესოა, რომ „ქალთგორობას“ თითქმის იგივე ატრიბუტები ახასიათებს, რაც „ჩათრევის“ რიგჟალს, თუმცა, გამოხატვის განსხვავებული ფორმით, კერძოდ, უკვე აღნიშნული შეჯიბრი-ბრძოლის (სადაც კოგორი თვალის, მზის, სინათლის სიმბოლოა) და გამურვის (მური მიწის, ქვესკნელის, სიბნელის სიმბოლოა) გარდა, კბილე-ბით იღებენ მიწაზე დაღმული წყლიანი ჯამიდან ჩხირს - „ქოს“ (ჯოხი, შოლტი „ჩათრევის“ რიგჟალის ატრიბუტი-ცაა) და ბეჭედს („ჩათრევის“ რიგჟალში-წრეა), ვინც მარ-ცხდება, მას ქვაბ-საკლავით აჯარიმებენ.

აღსანიშნავია, რომ „ქალთგორობისას“ არ არის და-ყოფილი ქალებისა და ვაჟების ფუნქციები სინათლე-სიბ-ნელის მიხედვით, აქ ჩანს ბრძოლა ამ ფუნქციების მისათ-ვისებლად (ვინც კოგორს დაეუფლება, ის - სინათლის, ვისაც გამურავენ, ის-სიბნელის, ვინც ჯოხს დაეუფლება, ის-ღვთაების ატრიბუტის მფლობელის, ვინც ბეჭედს აი-ღებს, ის-წრის მაგიური ძალის მქონის სიმბოლოდ აღიქ-მება), ჩათრევის რიგჟალში კი უკვე განაწილებული და გა-თავისებული ფუნქციებით მიმდინარეობს ბრძოლა ქალებსა და კაცებს შორის და, მაშასადამე, თუ „ჩათრევის“ რიგჟა-ლი სამყაროს შექმნას ასახავს, „ქალთგორობა“ სამყაროს შექმნამდელი პერიოდის ამსახველი უნდა იყოს.

გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი რიგჟალი. თუ-შეთის სოფელ ილიურთაში ხატობისას ქალები სტუმარს მიეპარებიან და თუ ის მარჯვენაზე გადაათრიეს, მასპინ-ძელმა სტუმარი ქვაბ - საკლავით უნდა გამოისყიდოს (16,

216). უფიქრობთ, გადათრევის მიმართულება მარჯვენა მხრისკენ, აღმოსავლეთთან-მშესთან – სინათლესთან კავშირშია და ამ გადათრევით ქალები სინათლეს ართმევენ მასპინძელს, რაც, ერთის მხრივ, ამტკიცებს „ჩათრევის“ რიგულში კაცების სინათლის სიმბოლოდ გააზრებას და მეორეს მხრივ, გარკვეულწილად ხსნის ქართველთა სტუმარ-მასპინძლობის იმ თავისებურ წესს, რომელიც სტუმრის განსაკუთრებული პატივისცემით გამოიხატებოდა, სტუმრის ზეციურობის, სინათლის – მშესთან კავშირის გამო.

საყურადღებოა კიდევ ერთი რიგული, რომელშიც „ჩათრევა“ ნაყოფიერების ფუნქციის მიმნიჭებულია. კერძოდ, თუშეთში აგვერთის ხაგობისას სახვეწრად მისულ უძეო მამაკაცს ბიჭები გაიტაცებენ და აგვერთის ჯვრიდან ჩათრევენ რქებით მორთულ ყორეზე, იქ მას ღეკანოში დაამწყალობებს და ვაჟიანობას უსურვებს (16, 221).

როგორც ვხედავთ, „ჩათრევა“ ერთი მღგომარეობიდან მეორეში გადასაყვანი, რაღაც ძალის წართმევის და სხვა საპირისპირო ძალის მინიჭების მაგიური საშუალებაა. აგვერთის ხაგობის „ჩათრევის“ დანიშნულების გათვალისწინებით, საფიქრებელია, რომ შაფურთის გორის „ჩათრეულებიც“ გამანაყოფიერებლის ფუნქციას იძენენ და სწორედ ამ მოვლენის გამო არ ამიზნებებს მათ ხაგი. მართალია, ჩათრეულები ნაყოფიერების ფუნქციის მიღების გამო დამარცხებულად არ მიიჩნევიან, მაგრამ დამაფიქრებელია ერთი მომენტი – აღნიშნულ რიგულებში ჩათრევითა სქესი განსხვავებულია. აგვერთის ხაგობისას კაცები ითრევენ ძეობის მსურველს და ამ ჩათრევით ამიარებენ მას თავიანთ მამაკაცურ ენერგიას, ცხადია, ირმის რქებიანი ყორეც, როგორც ზეციურთან მაკავშირებელი საშუალება, მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ამ პროცესში. შაფურთის გორაზე კი ქალები ითრევენ მიწაზე, რაც გულისხმობს სინათლესთან ერთად, მათი მამაკაცური

ენერგიის ჩათრევასაც ქალურში (ქალური ენერგიის გამო-
ლიერებას კაცებისთვის), რასაც კაცები ეწინააღმდეგები-
ან. აქვე უნდა ითქვას ერთი გამაოგნებელი დასკვნის შე-
სახე, რომელიც ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფე-
სორმა, ბრაინ საიკისმა გამოკვლევების მიხედვით გააკე-
თა: თანამედროვე მამაკაცის ბიოლოგიურ კოდში შემავა-
ლი „იგრეკ“ ქრომოსომა სწრაფად იშლება, არქაული
სტრუქტურისა და გარემოსთან მიყენებული დაზიანების
შედეგად აღდგენის უნარი არ გააჩნია, უახლოეს ასწლეუ-
ლებში თავის ფუნქციას ვერ შეასრულებს – ემბრიონს
მამრობით სქესს ვერ მისცემს, მისი საბოლოო სიკვდილი
125 ათასი წლის შემდეგ დადგება და დედამიწაზე მხო-
ლოდ ქალები დარჩებიან – მამაკაცები, როგორც ბიოლო-
გიური სახეობა, აღარ იარსებებენ. თუმცა, გენეტიკური
ინჟინერიით კაცობრიობა მაინც გაგრძელდება, ოღონდ
ქალის ორგანიზმის საშუალებით და მხოლოდ ქალები და-
იბადებიან (4, 9).

საფიქრებელია, რომ აღნიშნული პროგნოზი ჩვენს
წინაპრებსაც ჰქონდათ გააზრებული, რადგანაც მათ სამე-
ყაროს დასასრულის გოლფასად აღიქვეს მხოლოდ ქალე-
ბის არსებობა სიბნელის დასადგურებასთან გაიგივებით,
მაგრამ სანამ გამარჯვებული ჩაუთრეველია, ანუ – სი-
ნათლე მამაკაცური ენერგიით, რომელიც მზიური ცხენით
გააღწევს სიბნელეს – დედაკაცურ ენერგიას, ჩვენს მოდ-
გმას ეს საფრთხე არ ემუქრება.

ვფიქრობთ, სამყაროს შექმნა-დასასრულის შესახებ
ინფორმაცია აისახა ისეთ გერმინში, როგორიცაა „უკუნი-
თი-უკუნისამდე“, რომელიც გაიაზრება, როგორც მარადი-
სობა, მაგრამ ამავე დროს საზღვრავს დროის მონაკვეთს:
„უკუნითიდან“ -ე.ი. იმ დროიდან, „უკუნისამდე“ -ე.ი. ისევ
იმ დრომდე. სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით „უკუ-
ნითი“ ნიშნავს საუკუნოდამ, „უკუნისამდე“ - საუკუნემდე
(21, 159), ამავე დროს, „უკუნი“ ნიშნავს ბნელ წყვდიადს

(21, 159), მაშასადამე, გერმინით „უკუნითი-უკუნისამდე“ მარადისობის ათვლა იწყება ბნელი წყვდიადიდან და ღროის განუსაზღვრელად დიდი მონაკვეთის შემდეგ კვლავ ბნელი წყვდიადით მთავრდება, რაც სრულად შეესაბამება „ჩათრევის“ რიგულში ჩაღებულ წინაპართა ცოდნის ინფორმაციას სამყაროს სიბნელიდან შექმნისა და სიბნელითვე დასასრულის შესახებ.

სამყაროს შექმნა-დასასრულის თავისებური ცოდნა ქართველებმა არა მხოლოდ რიგულური მაგიით („ჩათრევის“ რიგული) ან ენობრივი მონაცემებით (გერმინი „უკუნითი უკუნისამდე“ გადმოგვცეს, არამედ ყოფიერებაშიც ასახეს საცხოვრისით-დედაბოძიანი დარბაზით, რომელიც გაამყარეს ქალური ბუნების, სამყაროს საწყისისა და დასასრულის ამსახველი საშუალებებით-დედაბოძებით. უპირველესად, აღნიშნულის დამადასტურებელია გერმინი „დედაბოძი“, ამასთან, საყურადღებოა, რომ დედაბოძიან დარბაზებს უმეტესწილად ორი დედაბოძი აქვთ (26, 107), რომელთაგანაც ის, რომელიც კერასთან დგას, სამყაროს საწყისს ასახავს, რადგანაც მის გემოთ, გუმბათში განთავსებულია ღიობი, რომლის პრაქტიკულ და-ნიშნულებას ჰაერის კონდიცირება და განათება წარმოადგენს, ხოლო სიმბოლურად, ვფიქრობთ (ხვრელის შესახებ გემოთაღნიშნული რწმენა-წარმოდგენებისა და ფიზიკოსთა თეორიების მიხედვით), სამყაროს წარმომშობ ხვრელს განასახიერებს. ნიშანდობლივია, აგრეთვე, რომ დარბაზის ეს მხარე მხოლოდ მამაკაცების (სინათლის სიმბოლოს) საცხოვრისს წარმოადგენს. მეორე დედაბოძი, რომელიც კერისგან მოშორებით დგას, ასახავს სამყაროს დასასრულს, რადგან მის გემოთ არ არის ღიობი გაჭრილი და ის დაკავშირებულია მხოლოდ მიწასთან, სიბნელესთან. პრაქტიკულად ეს მხარე წარმოადგენს ბნელ, დახშულ სივრცეს და განკუთვნილია მხოლოდ ქალებისათვის (სიბნელის სიმბოლოსთვის).

საინგერესოა, რომ დედაბოძთა ორნამენტებიც განსხვავდებიან აღნიშნული სიმბოლური დანიშნულების შესაბამისად. სამყაროს საწყისის აღმნიშვნელ დედაბოძზე გამოყვანილია და მთავარი ადგილი უჭირავს სინათლის, ძირითადად, მზის ორნამენტებს, სხვადასხვა ფორმებში (მრავალკუთხედი, სამკუთხედი, ვარსკვლავები) ან მათთან ერთად, ხოლო სამყაროს დასასრულის ამსახველ დედაბოძზე მზის გამოსახულების ნაცვლად მოცემულია ოთხკუთხედში ჩასმული ჯვარი და ზოლიანი წრე იგივე ფორმებში ან მათთან ერთად (26, 107-109).

ცნობილია, რომ ქსოვა საქართველოში ქალების საქმიანობა იყო და ქალები თავიანთ ნაწარმზე (ფარდაგებზე, ნაბდეებზე და სხვა) გამოსახული ყოველი ორნამენტით, როგორც სიმბოლოთი, იმ გარკვეული მოვლენის ძირითად თავისებურებას ასახავდნენ, რომელიც სხვადასხვა ფორმით არსებობდა ან შემორჩა სამოგადოების წესჩვეულებებსა და მითოლოგიაში (28, 316-317). მაგრამ, საინგერესოა, რომ ქალებმა არა მხოლოდ ორნამენტებით, არამედ ზოგადად-ფერთა კომპოზიციური შეხამებით გადმოგცეს ისეთი დიდი მოვლენა, როგორიცაა სამყაროს შექმნა. კერძოდ, ყოველი თუშური ფარდაგის გულის ფონი, გრადიციულად აუცილებლად შავი ფერის უნდა ყოფილიყო, მასზე განფენილი სხვადასხვა ფერისა და სახის ორნამენტებით-თეთრი გარეთა კონტურით, ხოლო ნაპირის, ანუ ჩარჩოს ფონი, ასევე, აუცილებლად თეთრი უნდა ყოფილიყო, რომელიც შეიძლებოდა ნაპირის ნაჭრელებით დაემშვენებინათ (3, 69-75).

ვფიქრობთ, ფერთა ასეთი კომპოზიციით – შავი ფერის (შეადარეთ, შავი ხერელი) გარშემო თეთრი ნაპირის (შეადარეთ, შავი ხერელის გარშემო შექმნილი სინათლე) აუცილებლობა, ქალებმა ფარდაგზე ასახეს მთელი სამყარო-სიბნელიდან შექმნილი სინათლე, თავისი მრავალფეროვნებით (შეადარეთ, შავი ხერელის მიერ ამოსროლი-

ლი ვარსკვლავები, შავ ფერზე თეთრ კონტურებიან ფერად ორნამენტებს).

ამასთან, საგულისხმოა ერთი მომენტიც, კერძოდ ფარდაგის ქსოვისას ქალები წიწუს – ქსელის გასასწორებელ ხელსაწყოს ისე იჭერდნენ, რომ ჩაბეჭდვის დროს დიდი ხმა გამოეცა, ესახელებოდათ, რაც უფრო ადრინად-დილიდანვე და რაც უფრო შორს გაისმოდა მისი ხმა (3, 19). ვფიქრობთ, ჩაბეჭდვის ხმა-ადრინი და ძლიერი, შეიძლება შევადაროთ შავი ხერელის აფეთქების ხმას და, მაშასადამე, ხმაურიანი ტექნოლოგიით ფარდაგის ქსოვა-სამყაროს შექმნას.

საინგერესოა, რომ სამყაროს შექმნამდელი პერიოდის შესახებ მნიშვნელოვან ინფორმაციას იძლევა ყველა ქართული ზღაპარი საერთო და აუცილებელი დასაწყისით: “იყო და არა იყო რა”. მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ზღაპრის ასეთი დასაწყისის შესახებ მრავალი მოსაზრება არსებობს, ვფიქრობთ, ის სრულიად განსხვავებულად იხსნება. კერძოდ, “იყო” ნიშნავს, რომ “იყო რაღაც”, მაგრამ, რადგანაც ეს რაღაც “არა იყო რა” და არა – “არაფერი”, მას ფერი უნდა ჰქონოდა (ამიგომაც იყო) და, რადგანაც, ეს “ფერიანი რაღაც”, მიუხედავად იმისა, რომ იყო, მაინც “არა იყო რა”, უნდა ყოფილიყო შავი ანუ სიბნელე, მდუმარე და უმოქმედო, ანუ შეუქმნელი სამყარო, როცა შავი ხერელი ჯერ კიდევ ღუმდა და არ ჩანდა სინათლე ამოფრქვეული ვარსკვლავებით: მზით, დედამიწით და ა.შ.

რაც შეეხება ზღაპრის სიუჟეტს, ის შეიცავს მრავალფეროვან მოგონილ და არარეალურ ამბავს, ბოროტისა და კეთილის ჭიდილით, სადაც ყოველთვის სიკეთე-სინათლე იმარჯვებს. ანუ იქმნება სამყარო და იწყება ყოფითი – მიწიერი ცხოვრება, რომელიც ზღაპარში აღარ აისახება, რადგანაც ზღაპარი “ამბავად შემჭვრებულია და არა ქმნილი მყოფობით” (1, 291), რადგანაც გერმინი “ზღაპა-

რი” ნიშნავს პირველ ზღვევას ან ზღვევას პირველისადმი (“ზღ” – “ზღვევა” (1, 291), “პარი” “პირველივით ითქმის” (1, 615), მელოდიითა (“პარი” ამავე ღროს “არს ლინი”, ხოლო “ლინი” – “რვალის საჩხარუნებელი ღიდი” (1, 416) და როკვით (“კვალად პარი არს როკვა” (1, 416). ხოლო პირველ ზღვევას ან ზღვევას პირველისადმი, როგორც მაგიურ ქმედებას, ნათლად გადმოგვცემს ყველა ქართული ზღაპრის საერთო დასასრული: “ჭირი იქა ლხინი აქა, ქაგო იქა, ფქვილი აქა”, რითაც გამოთქმულია სურვილი ან მოცემულია ფაქტი ამქვეყნიური ცხოვრების – ჩვენი სამყაროს კეთილდღეობისა (ლხინით და ფქვილით), ხოლო, რადგანაც სამყაროს შექმნის შემდეგ სიბნელე, მართალია, მღუმარედ, მაგრამ მაინც რჩება, მას მაგიური ქმედებით – წყევლით, “ჭირს”– განადგურებას, გაქრობას, მუდმივ მღუმარებას უსურვებენ მეზღაპრეები.

რადგანაც ზღაპარი მაგიურ ძალას ფლობდა, მისი თხრობის უფლება ყველას და ყოველთვის არ ჰქონდა. ქართველთათვის ზღაპრის თხრობა საიდუმლოს განდობის თავისებურ რიტუალს წარმოადგენდა, მამთრის გრძელ ღამეებში კერასთან ბაბუები (ოღესლაც კი სპეციალური პირი – “მეზღაპრე” ან “მევეპე”) (20, 460) შვილიშვილებს უყვებოდნენ სიკეთის-სინათლის სადიდებელ საგმირო, ფანტასტიკურ ამბებს და ფარული საშუალებით გადასცემდნენ რა მათ სამყაროს შესახებ ინფორმაციას, ამავედროულად, მაგიურად მოქმედებდნენ სიბნელისა და ბოროტების წინააღმდეგ, სინათლისა და სიკეთისათვის, არა მხოლოდ სიგყვით, არამედ მოქმედებითაც, ლხინით – ცეკვა-სიმღერით (“ლინითა” და “როკვით”) და, სავარაუდოა, ფქვილის ფრქვევითაც. თუმცა, კონკრეტულ სიტუაციაში არ შემორჩენილა ფქვილით მაგიური ქმედების ასეთი ფორმა, გვაქვს მხოლოდ ზღაპრის დასასრულის მინიშნება: “ფქვილი აქა”, მაგრამ ის ცნობილია სხვა – ნა-

ყოფიერებისა და სინათლისათვის – მზისთვის განეცხადებინა ვნილ საქორწინო და ამინდის რიგუალებიდან.

ამრიგად, შაფურთის გორის „ჩათრევის“ რიგუალი სხვა შემოთაღნიშნულ მონაცემებთან ერთად სიმბოლური ფორმით (ბუნების მოვლენების არსის გადმოცემა სოციალური ურთიერთობების ანალოგიით) გვაძლევს წინაპართა ცოდნის ინფორმაციას სამყაროს შექმნის-სიბნელიდან სინათლის წარმოშობის შესახებ, რომელიც თანამედროვე ფიზიკოსთა თეორიებითაც მტკიცდება.

ამასთან, წინაპართა ცოდნა ამავე საშუალებებით ამუსტებს, რომ მიუხედავად დაპირისპირებულობისა (სიბნელე-სინათლე, ქალი-კაცი), სამყარო ერთიანია (ღმერთი ერთია და სრული-ბნელისა და ნათელის ერთობლიობით), დაპირისპირებულებს შორის კავშირისა (ნაყოფიერება მიიღწევა მხოლოდ მიწისა და ცის, ქალისა და კაცის კავშირის შედეგად) და ერთიმეორისაგან გამომდინარეობის გამო (სიბნელე შობს სინათლეს), გვიჩვენებს სამყაროს სიმბოლურ სახეს (თავისი საწყისითა და დასასრულით), როგორც რიგუალური ფორმით („ჩათრევის“ რიგუალით), ასევე ენობრივი მონაცემებით (გერმინით „უკუნითი უკუნისამდე“, ზღაპრის დასაწყისითა და დასასრულით), რეალური საცხოვრისით (ორდედაბოძიანი დარბაზით) და ქალთა ნაწარმით – ფარდაგებით (გექნოლოგიითა და ფერთა კომპოზიციით) და აწესრიგებს სოციალურ გარემოს, ადგენს რა საზოგადოების ყოფით წეს-ჩვეულებებს განსაზღვრული სიმბოლოებით (ქალი-ნაყოფიერება, მიწა, ქვესკნელი, სიბნელე; კაცი-ნაყოფიერება, ზეცა, ზესკნელი, სინათლე), ქალებისა და კაცების მთავარი დანიშნულებათვის – სამყაროს გადარჩენისათვის (სინათლისა და ნაყოფიერებისათვის – მამაკაცური და დედაკაცური ენერგიებით) მათი მთავარი შესაძლებლობების მიხედვით: ერთეულთათვის – სიყვარულით – სწორფრობა // წაწლობით (ერთეულთათვის, რადგანაც ამ რიგუალში სიწმინ-

დის დაცვა ყველას არ ძალუძს), ხოლო უმრავლესთათვის, ნაყოფიერებით-შვილიერებით (უმრავლესთათვის, რადგანაც გამონაკლისებიც არიან, რომელთაც ღვთაება დაქორწინებას უკრძალავს რაიმე მიზეზის გამო (32, 141-142), რომელსაც ქალები სიმშვიდით, უხმოდ (ქალის დაბადებას მშვიდად ხვდებიან, ქალები თავიანთ სალოცავენებში ნაყოფიერებისათვის განკუთვნილ რიგუალებს ხმის ამოუღებლად ასრულებენ), ხოლო კაცები-ბრძოლით, ხმაურით (ვაჟის დაბადებას ხმაურით-თოფის სროლით ხვდებიან, კაცები მძიმე ფიზიკურ გამოცდას გადიან ინიციაციისას, რათა შეიძინონ მამაკაცური თვისება ნაყოფიერებისათვის) აღწევენ.

ქალების ხვედრი სიმშვიდეა, რადგან მათი ხმაური (რაც რწმენა-წარმოდგენებისა და წეს-ჩვეულებების გარდა ყოფაში გულისხმობს ცხოვრების აქტიურ წეს-ბრძოლას სხვადასხვა ფორმებით) გაიგივებულია შავი ხერხელის მომავალ აფეთქებასთან, რომელიც სამყაროს დასასრულს გამოიწვევს (ნათქვამია: „ქალმა თუ გაიწია, ცხრა უღელი ხარ-კამეჩი ვერ დააკავენსო“, ვფიქრობთ, ამ შიშმა ჩამოაყალიბა მამაკაცების გრადიციული ურთიერთობა ქალებისადმი – მორიდება და პატივისცემა), მამაკაცების ხვედრი კი ხმაურია, რადგან ასეთი ქმედებით კაცები – სამყაროს შექმნის მთავარი ნიშანი – სინათლის სიმბოლო, თავიანთ არსებობას ამკვიდრებენ და ზეიმობენ – მრავალხმიან სიმღერებს გრადიციულად კაცები ასრულებენ, ქალები კი მხოლოდ ძილისპირულებს მღერიან.

ქალებს მხოლოდ რამდენიმე აუცილებელ შემთხვევაში აქვთ უფლება და, ამავე დროს, მოვალეობაც, ხმაურიანად იმოქმედონ: სიმბოლურ-მაგიური ქმედებით სამყაროს შექმნის ასახვისას („ჩათრევის“ რიგუალი, ფარდაგების ქსოვა) და ბუნებრივი მოვლენების – მშობიარობისა და გლოვის დროს, რაც ფსიქიკური ასოციაციებით გაი-

გივებულია სამყაროს შექმნა (ბავშვის დაბადება) სასრულთან (სიკვდილი).

„ჩათრევის“ რიტუალი მხოლოდ წარსულით არ იფარგლება, ის იძლევა ინფორმაციას მომავლის – სამყაროს შესაძლებელი დასასრულის (სიბნელის მიერ სინათლის შთანთქმა – „ჩათრევა“) შესახებ, აწმყოში მაგიურად მოქმედებს სამყაროზე მისი გადარჩენისათვის და წინაპართა გამოცდილებით ქალებს ამწყალობებს, რათა „წულს წულტოლი მოუმატონ“ და მოუწოდებს: ქალებო! (არა მხოლოდ შაფურთის გორიდან), აჩინეთ ვაჟები და ისეთი მეზრძოლები გაზარდეთ, რომ მათ არა თქვენი ლმობიერების, არამედ ღირსეული წინააღმდეგობის – ვაჟკაცურად ბრძოლის შედეგად გამოავლინონ მამაკაცური ბუნება - „არ ჩაგეთრევიონ“, რათა წარმართონ სამყაროს მარადიულობა და სინათლემ იმეიოს.

და, ბოლოს, ისე ბუნებრივად და დამაჯერებლად ავსებს ჩვენს არსებობაში სიმბოლური რეალურს, უთუოდ სარწმუნოა, რომ ქალების სიმშვიდეზეა დამოკიდებული სამყაროს ბედი, ქალების სიმშვიდე კი მამაკაცური ენერგიის აქტიურობაზე, ისევე, როგორც შავი ხვრელის სიმშვიდე-ვარსკვლავების აქტიურობაზე. რაც უფრო სწრაფად იმოძრავენ და მასიურნი იქნებიან ვარსკვლავები, მით უფრო ღიდხანს იქნება მიყუჩებული შავი ხვრელი, არ ამოქმედდება და არ შთანთქავს მათ, და, იმედია, როგორც აქამდე, ახლაც მიაღწევს და იმოქმედებს კაცებზე ქალთა სალოცავენისადმი მავედრებელი ქალების ლოცვა მშვიდობიანობის, ბარაქიანობისა და მამაკაცთა ნაყოფიერებისათვის და ორივე ერთად-ქალიც და კაციც, რადგანაც ღმერთი ორივეშია – ბნელით და ნათლით, ღელაკაცური და მამაკაცური ენერგიებით, თანასწორად და ნეტარებით აგარებენ წუთისოფლის უღელს, რათა არ ჩაიძიროს სამყარო მღუმარე წყვდიადში და „ღიდება ღმერ-

თსა, მაღლი ღმერთსა!“ წუთისოფელი რომ ასეა მოწყო-
ბილი - „ღღეს ღამე უთენებია!“.

TAMAR SHARABIDZE

ANCESTORS' KNOWLEDGE ABOUT THE CREATION AND THE END OF THE UNIVERSE

The paper deals with the ritual of Tushetian festival Aten-genoba “Chatreva”. The ritual shows the essence of natural phenomenon. The author carries on the investigation by the analogy of this natural phenomenon with social relations (gender relations) and takes into consideration main and peculiar symbols of woman (fertility, earth, subterranean world, darkness) and man (fertility, heaven, upper layer, light). The author believes that the ritual shows the ancestors' knowledge about the creation of the universe proved by the theories of modern physicists. According to the Stephen Hauking's theory about “Black Holes” the enlargement and explosion of stars started by the explosion of the “Black Hole”. Thus, the light and our world was created.

In the author's opinion men (light) with the help of horses (horse a symbol of sun and light) try to break through the circle of women (darkness). Women oppose men with shouting. The action is compared with the explosion of a black hole. Women are striking men with sticks, lashes. One of the men breaks the magic circle of women (the action is compared with the explosion of stars) and wins. The light is separated from the darkness.

The ritual of “Chatreva” does not belong to the past only. It gives an information about future, the possible end of the universe (absorption of light by darkness-“Chatreva”) and with

the help of the magic action (repetition of the act of creation) in the present tries to rescue light.

To prove the statement the author of the paper operates not only with the ethnographical material but other data expressing the creation and the end of the universe. These are mainly linguistic, folk - lore data (the beginning and the end of Georgian fairy tails), material monuments (room with tow **dedabodzi** - pillar of a central room of a peasant's house) and women's hand maid textile goods having the same colors as carpets.

წყაროები და ლიტერატურა:

1. „ბიბლია“, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, 1989.
2. „ქართლის ცხოვრება“, I, თბ., 1955.
3. ნანული აზიკური, თუშური ფარდაგი, თბ., 1999.
4. გაზ. „ალია“, №46, 25-26 აპრილი, 2006.
5. ვერა ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, „მიმოხილველი“, 1, თბ., 1949.
6. ვერა ბარდაველიძე, ქართული (სევანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნება, თბ., 1953.
7. ვერა ბარდაველიძე, ქართველი გომების ასგრალურ ღვთაებათა განვითარების ერთი უძველესი საფეხურ-თაგანი (პანთეონის შემადგენელ ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება), მსე, გ. 10, 1959.
8. პაატა ბუხრაშვილი, საცხოვრისის ფენომენის განსაზღვრისათვის ქართველი ერის ყოფასა და კულტურაში, ჟურნ. „ამირანი“, თბ., 2003.

9. ქურნ. „თბილისელები“, როგორ მუშაობდა ჯუმათაშვილი
ლომინაძე ბირთვული იარაღის შექმნაზე, 19-25 სექ-
ტემბერი, 2005.
10. ნათელა კაპანაძე, ბავშვის აღზრდის ქართული ხალ-
ხური გრადიციები, თბ., 1994.
11. სერგი მაკალათია, ფალოსის კულგი საქართველოში,
გფ., 1926.
12. სერგი მაკალათია, ღვთაება მითრას კულგი საქარ-
თველოში, საქ. მუზ. მოამბე, გ. III, 1927.
13. სერგი მაკალათია, ფშავი, 1934.
14. სერგი მაკალათია, ხევი, 1934.
15. სერგი მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, 1938.
16. სერგი მაკალათია, თუშეთი, 1983.
17. სერგი მაკალათია, ხევსურეთი, 1985.
18. სერგი მაკალათია, მთის რაჭა, თბ., 1987.
19. თინა ოზიაური, მთიბლურთა და ხმით ნაგირალთა
ურთიერთობის საკითხისათვის, მსე, XI, 1960.
20. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I,
თბ., 1991.
21. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II,
თბ., 1993.
22. სამეცნიერო პოპულარული ფილმი: სუპერკოსმიური
შავი ხერელები, ფილმი გახმოვანებულია „ინგერნიუს
სერვისის“ მიერ, სამოგადოებრივი მაუწყებლობის გა-
დაცემა, 2006 წ. 5 მაისი.
23. ირაკლი სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის
სიმბოლიკა, თბ., 1993.
24. ირაკლი სურგულაძე, მითოსი, კულგი, რიგუალი სა-
ქართველოში, თბ., 2003.
25. ქსე, გ I, თბ., 1975.
26. თინათინ ღუდუშაური, XIX საუკუნის მეორე ნახევრის
გერმანული წყაროები ქართველი ხალხის სულიერი
კულტურის შესახებ, თბ., 2005.

27. თამარ შარაბიძე, ქალთა სალოცავების ილუმინაცია საქართველოში, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, III, თბ., 2001.
28. თამარ შარაბიძე, ქალთა საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობა საქართველოში, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, IV, თბ., 2002.
29. თამარ შარაბიძე, ჯადოსნური ხალიჩა, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, IV, თბ., 2002.
30. თამარ შარაბიძე, სულის, ცხენის და მზის სიმფონია, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, V, თბ., 2003.
31. თამარ შარაბიძე, ქალთა სახეები საუკუნეთა მიღმედან, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“ VI, თბ., 2004.
32. თამარ შარაბიძე, რჩეულთა ხვედრი, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, VI, თბ., 2004.
33. თამარ შარაბიძე, სწორფრობისა და წაწლობის მისგერია, ჟურნ. „მნათობი“ № 9-10, 2000.
34. გ. შარაშელაშვილი, ქართული ხალხური თამაშობანი, თბ., 1980.
35. მიხეილ ჩიქოვანი, ქართული თეოგონია, „ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები“, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1971.
36. დავით ჩუბინაშვილი, ამირანის გორა, თბ., 1963.
37. მანანა ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., 2001.
38. ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1961.
39. В.В Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство Грузинских племен, Тб., 1957.
40. J. Fontenrose, Python, London, 1980.

საბჭოური იდეოლოგიის შორმირება და საეკლესიო
მოძრაობა /XX ს-ის 20-30-იანი წლები/

თვითმპყრობელურ რუსეთში განხორციელებული ბურჟუაზიული რევოლუცია (1917 წ. თებერვალი) დიდ-მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქართული და რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიებისათვის. პირველისათვის იმედის მიმცემი იყო საპაგრიარქო ინსტიტუტის აღდგენისა და საერო ხელისუფლებისაგან განთავისუფლებაში, ხოლო მეორისათვის, საუკუნოვანი მეცადინეობის განხორციელებისათვის – დაებრუნებინა საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალური სტატუსი. ორივე ეკლესია სხვადასხვა გამოვლინებით ცდილობდა ძალით წართმეული უფლების დაბრუნებას. რუსეთის ეკლესია რევოლუციის პირველივე დღეებიდან ჩადგა დროებითი მთავრების სამსახურში – „აღსდგა ღვთის ნება, რუსეთი დაადგა სახელმწიფოებრივი განვითარების ახალ გზას. ღმერთმა აკურთხოს ჩვენი ეკლესიის თანადგომნი“ (1,5). რაც შეეხება საქართველოს ეკლესიას, რუსული ეკლესიის თანადგომის იმედით აცხადებს ავტოკეფალიის აღდგენას და იურიდიული აქტითაც ასაბუთებს, მაგრამ ორივე ეკლესიას ისტორიულმა სინამდვილემ იმედი გაუცრუა: რუსეთის ეკლესიას მძიმე ბრძოლა გარდახდა სახელმწიფოსაგან განთავისუფლებისათვის, რაც წარუმაგებლობით დასრულდა, ხოლო საქართველოს ეკლესიას კი ავტოკეფალური თვითმოწყობის დადგინების გზაზე მრავალი წინააღმდეგობა შეხვდა როგორც რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიისაგან, ისე ახალი იდეოლოგიის მაგარებელი, ახლადაფხადგმული საბჭოთა სახელმწიფოს ხელისუფლებისაგან (2).

მსოფლიოში უკვე დამკვიდრებულ ახალი წყობის სახელმწიფოს მისთვის შესაფერისი იდეოლოგია ესაჭიროე-

ბოლღა. ფაქტიურად, ოქტომბრის რევოლუციური გადაწყვეტილებისთანავე, თავისი ავტორიტეტის მსოფლიოსა და ხალხთა მასებში მოპოვება-გაძლიერებისათვის მთავრობამ დაიწყო ეკლესიური ელემენტის ათვისებისათვის ფიქრი. ამ მიმართულებით, ხელისუფლების მოქმედება და მისით გამოწვეული შემდგომი მოვლენები მკვეთრად ასტიმულირებდნენ ახალ საეკლესიო ორიენტაციას, რომელშიც მთავრობას დროდადრო, მიმდინარე პროცესების შესაფერისი აქტუალური შევსება-დამატებანი და ცვლილებები შეჰქონდა (3,158-159). საბჭოთა ქვეყნის ლიდერთათვის ცნობილი იყო, რომ ყოფილი იმპერიის გრადიციული სარწმუნოება და მისი ეკლესია არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ პოლიტიკური ინსტიტუტის იყო და სახელმწიფო მმართველობის ერთიანი მექანიზმის მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომელიც არეგულირებდა, აძლიერებდა და აკონტროლებდა სამოქალაქო საზოგადოებას მთლიანობაში (4,287), ე.ი. საბჭოთა წყობილებას ესაჭიროებოდა არა საერთოდ ეკლესიის ამოძირკვა, არამედ მისი ინტერესების იდეოლოგიის გამგარებელი სასულიერო ორგანო. მხოლოდ მას შეეძლო ახალი გზების აღმოჩენა მასების საბჭოური სულიერი ენერგიით დაგვირთვისათვის (5). საბჭოთა ხელისუფლებას ესაჭიროებოდა მორჩილი მასა, რათა ახალი სოციალური სისტემის განადგურება თავიდან აეცილებინა, ხოლო ამ საქმის შედეგიანი განმახორციელებელი კი უდაოდ „სახელმწიფო-ეკლესია“ შეიძლებოდა ყოფილიყო (4, 296). „ახალი რუსეთის“ მთავრობამ მიზნად დაისახა თავისი პოლიტიკის შესაფერისი ახალი რელიგიის შექმნა, ანუ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის ახალი ინტერპრეტაციის წარმოჩენა. მხოლოდ ასეთი მეთოდით სწამდათ საბჭოეთის იდეოლოგებს დასახული მიზნის მიღწევა. ჯერ კიდევ პირველი რევოლუციის პერიოდში (1905-1907 წწ.) ა. ლუნაჩარსკი რელიგიისა და სოციალიზმის ურთიერთმიმართების საკითხზე მსჯელობი-

სას შენიშნავდა – „ახალ რელიგიას არა აქვს პასიურობის უფლება, ღღეს ახალი რელიგია მთელი ენერგიით იკრებს ძალებს... ეს დიდი იმედია...“ (6;49,227).

XX საუკუნის 20-იანი წლების შუა ხანები ქვეყნისათვის გარდაცემის დროა. სამოქალაქო ომითა და ინტერვენციით გამოწვეული დანგრეული სახალხო მეურნეობის აღდგენა თითქმის დასრულდა. ცალკეულ ქვეყნებში დაიწყო სოციალიზმის მშენებლობის გზებისა და მეთოდების ძიება; გამოიკვეთა ამ გზაზე პირველხარისხოვანი პრაქტიკული ნაბიჯები; ყალიბდებოდა საბჭოთა რესპუბლიკების ერთობლივი საქმიანობის მექანიზმი; იქმნებოდა საერთო საბჭოური ორგანოების მართვის მუშაობათა გამოცდილება. მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხდება სულიერ სფეროშიც, სადაც ვითარდება სხვადასხვა სახის ინიციატივები: იქმნება რესპუბლიკური და საკავშირო საზოგადოებები, კავშირები, კულტურულ-საგანმანათლებლო ორგანიზაციები (7,27). ასეთ ვითარებაში, პირველხარისხოვანი დატვირთვა მიიღო საეკლესიო მოძრაობამ. პირველ ეტაპზე სახელმწიფო ხელისუფლება ეკლესიაში თავისი პოლიტიკის ოპოზიციონერი ფრთის განადგურებას მთელი აქტივობით შეუდგა – დაიწყო ე.წ. „ანტირელიგიური მოძრაობა“, რომელიც სერიოზულად აისახებოდა ქვეყნის სოციალ-პოლიტიკურ ვითარებაზე, ერთგვარად ამწვავებდა ხელისუფლებასთან მასების, განსაკუთრებით სოფლის მოსახლეობის დამოკიდებულებას. მოძრაობის აქტივისტები ადგილებზე ახორციელებდნენ ეკლესიათა მასიური დახურვის პროცესს, აბუჩად იგდებდნენ მორწმუნეთ, მათ გრძნობებს, შეურაცყოფდნენ სიწმინდეებს. ყოველივე კი მიიჩნეოდა „რევოლუციური აქტივობის გამოვლინებად. ვითარება იმდენად დაიძაბა, რომ ე.მ. მოლოტოვის ხელმოწერით ადგილობრივ პარტიულ ორგანოებში დაიგზავნა საგანგებო ცირკულარები „ეკლესიათა დახურვისადმი გაქტიკურ“ მიდგომაზე (7,42). როდესაც

მთავრობამ გაიაზრა მიმდინარე პოლიტიკით მოსალოდ-
ნელი საშიშროებანი, დაიწყო ზრუნვა ისეთი ეკლესიის
შექმნისათვის, რომელიც ხანგრძლივი, მაგრამ წარმატე-
ბიანი შედეგით სახელმწიფოს მშენებლობას დააჩქარებ-
და – „სამწუხარო ცნობილი გამოცდილება აჩვენებს, რომ
რელიგიის დევნით ახლოდება ძალაუფლების დაცემა
როდესაც მმართველნი უგულვებელყოფენ ღვთაებრივ
ავტორიტეტს, ხალხიც იწყებს ფეხქვეშ გათელვას მათი
ავტორიტეტისა...“ – აღნიშნავს კულტუროლოგი ლესლი ა.
უიტი (4,313).

საბჭოთა ხელისუფლება დარწმუნდა იმ რეალობასა
და ისტორიულ გამოცდილებაში, რომ ნებისმიერ სამოქა-
ლაქო საზოგადოებაში უმაღლესი სამღვდელოება სარ-
გებლობს ვეებერთელა პოლიტიკური ძალაუფლებით და
ხშირ შემთხვევაში განსაზღვრავს სამთავრობო კურსსაც
(4,306). უკანასკნელის გამორიცხვით მთავრობა ცდილობს
მისთვის სანდო სამღვდლო ელემენტის გამოყენებას და
სახელმწიფო სამსახურში ჩართვას. მთავრობის ასეთმა
პოლიტიკამ ეკლესიაში სერიოზული განხეთქილება გამო-
იწვია, რაც პირველის ინტერესებში მდგომარეობდა. 1922
წ. 20.III–ს ლ. გროცკი პოლიტიკურ სხდომაზე აშკარად
აცხადებს ეკლესიაში არსებული ორი მიმდინარეობის შე-
სახე: 1. კონგრეგაციულ–მონარქიული იდეოლოგიის
მატარებელი, 2. ბურჟუაზიულ–თანხმობითი, ანუ იგივე
„საბჭოურ–ობნოვლენური“ (8,181). პირველი – საბჭოთა
ხელისუფლების აშკარად მოწინააღმდეგე ფრთა იყო,
მთავრობისათვის უკიდურესად საშიშ ძალას წარმოად-
გენდა. მის წინააღმდეგ ბრძოლაში მთავრობა ობნოვლე-
ნურ სამღვდელოებას უნდა დაყრდნობოდა, ისე, რომ ამ
უკანასკნელის ზედმეტად აღზევება არ დაეშვა. ლ. გროც-
კის აზრით საბჭოთა სამღვდლოება დაკისრებული მი-
სიის შესრულებისთანავე უნდა ლიკვიდირებულიყო. მთავ-
რობის ამ აქციით იგეგმებოდა ეკლესიის შიდა განხეთქი-

ლება, რასაც ახალი სახელმწიფოს როგორც პოლიტიკური, ისე ეკონომიკური გაძლიერება უნდა მოჰყოლოდა. ცარიზმისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ უკიდურესად სუსტ, შიდა და საგარეო ბრძოლებით განადგურებულ ეკონომიკას ფეხზე დადგომა ესაჭიროებოდა. ამ საქმის აღსრულებას კი საბჭოთა ქვეყანა საეკლესიო დიდძალი განძის ამოღებით ცდილობდა. მხოლოდ ეკლესიის დაქუცმაცებით, სამღვდელოების დაპირისპირებითა და საეკლესიო განხეთქილებით იყო შესაძლებელი დასახული მიზნის მიღწევა.

20-იანი წლების შუა ხანებისათვის ეკლესიაში მიმდინარე საშიშმა ძვრებმა რამდენიმე საეკლესიო განახლების ჯგუფი შექმნა: „ცოცხალი ეკლესია“, „საეკლესიო აღორძინება“, „ძველ აპოსტოლური საეკლესიო თემთა კავშირი“ და სხვ. ყოველი მათგანი პირველობის პრეტენზიას აცხადებდა განახლების მოძრაობაში და ცალ-ცალკე ცდილობდა საბჭოთა მთავრობის გულის მოგებას; მასთან თანამშრომლობით თავისთავადობის შენარჩუნებას. განახლების მოძრაობაში მიმდინარე ურთიერთდაპირისპირება სულ უფრო აბრკოლებდა ეკლესიის განახლება-აღორძინებას და ხელისუფლებას მეტ საშუალებას აძლევდა არჩევანისათვის.

მიმდინარე ბრძოლაში განსაკუთრებული აქტივობით გამოირჩეოდა „ცოცხალი ეკლესია“, რომლის ფუძემდებლადაც ითვლებოდა ცარიცინელი ბერი ილიოდორი (9,3). საიდუმლო VI განყოფილების ხელმძღვანელი ე.ა. გუჩკოვი იუწყებოდა—„...საეკლესიო განძის ამოღებამ შექმნა ანტიკონტრრევოლუციური ჯგუფი—ობნოვლენობა, რომელმაც ხელთ უნდა იგდოს საეკლესიო მმართველობა, რის შედეგადაც ეკლესია უნდა წავიდეს იმ გზით, როგორიც ჩვენ გვჭირდება“ (8,182). ასე შეიქმნა პირველი ობნოვლენური ჯგუფი, რომოელსაც გვიან ეწოდა „ცოცხალი ეკლესია“. ამით დაედო საფუძველი მართლმადიდებელ ეკლესიას.

სიაში განხეთქილებას და საეკლესიო აპარატის პოლიტიკური ორიენტაციის გარდაქმნას. ნიშანდობლივია ისიც, რომ სამღვდელოების დიდი ნაწილი აშკარად გამოხატავდა ახალი საეკლესიო კურსის აღებაზე თანხმობას, რადგან ყოველგვარი ბრძოლა საბჭოთა მთავრობასთან უკვე უნაყოფოდ მიაჩნდა—“ ... არ ღირს ხალხის აჯანყება მთავრობის წინააღმდეგ, რადგან ყოველი ბრძოლა მასთან — უმიზნოა და უაზრო” (10,9). ეს იყო დრო, როდესაც საბჭოთა ხელისუფლების შიდა და საგარეო მდგომარეობა აშკარად გამგვიცდა. ახალი ეკლესიის მიმღევრებს სწამდათ საბჭოთა წყობის დროებითობისა და მისი ბრუკუაბიულ ყაიდაზე გარდაქმნის, რომლის იდეოლოგიური საყრდენიც ეკლესია იქნებოდა, მაგრამ ეკლესიის მიერ დროებით პოლიტიკური ორიენტაციის შეცვლა არ ნიშნავდა მისი იდეოლოგიური პოზიციის შეცვლასაც.

1922 წლიდან „ცოცხალი ეკლესია“ (ობნოვლენობა) აქტიურ ქმედებებზე გადავიდა: იწვევდა დამფუძნებელ კრებებს, ყრილობებს, აღგენდა წესდებებს, მუშაობის გზებს და ა.შ. წესდების მიხედვით ის აერთიანებდა მხოლოდ თეთრ სამღვდელოებას, რომლის პლატფორმაც პოლიტიკური იყო, ანუ საბჭოთა წყობის აღიარება. ფაქტიურად, „ცოცხალი ეკლესია“ თეთრი სამღვდელოების საეკლესიო-პოლიტიკურ პარტიას წარმოადგენდა. ობნოვლენური მიმართულების ლიდერი, მოგვიანებით საბჭოთა იდეოლოგიის გამგარებელი მიგროპოლიტი ა. ვედენსკი შენიშნავდა: “ ... რომ გადავარჩინოთ ეკლესია, აუცილებელია ქირურგიული ოპერაცია. მხოლოდ მაშინ იქნება ეკლესიაში სიმშვიდე! (II, 22). ეკლესიის ე.წ. „განმაახლებელი“ დროთა ვითარებაში სულ უფრო მეტ წარმატებებს აღწევდნენ, რაც შესაძლებელია შემდეგი მიზეზებით აიხსნას: 1. სამღვდელოების ძირითად ნაწილს გააზრებული ჰქონდა ეკლესიის ახალი პოლიტიკური ორიენტაციის აუცილებლობა; 2. ეკლესიის განადგურების შიში; 3. აქტი-

ური პროპაგანდითი საქმიანობა სამღვდულოებაში (12,101-102).

მართლმადიდებლობისა და ეკლესიის გადარჩენის მიზნის, „ცოცხალმა ეკლესიამ“ გადაწყვიტა გაეწყვიტა კანონიკური კავშირი გრაღიციულ ეკლესიასთან, მაგრამ ხელისუფლებაში ნდობის მოპოვებისათვის ეს საკმარისი არ აღმოჩნდა. მათ უნდა შეეცვალათ თვით ქრისტიანული მოძღვრების ხასიათი, ისე რომ მრევლი მიეზიდათ და ამით მათზე საეკლესიო გავლენა გაეზარდათ. აღნიშნულის მიღწევა შეიძლებოდა კომუნისტური იდეალებით ქრისტიანული მოძღვრების შევსება, რასაც ობნოვლენები მთელი ძალისხმევით ამუშავებდნენ და აცხადებდნენ კომუნიზმისა და აღრეული ქრისტიანობის იდეალთა თანხვედრას. ასე ჩაეყარა საფუძველი 20-იანი წლებიდან ქრისტიანული იდეოლოგიის პირველ მოღერნიზაციას (კერძოდ, 1923 წ. 29.IV-9.V-სს ობნოვლენურმა კრებამ საპატრიარქო ინსტიტუტის აღდგენა 1917-1918 წლებში გამოაცხადა კონგრეგოლუციურ აქტად და მიიღო რამდენიმე რეფორმა: სამღვდულოების მეორედ ქორწინების უფლება, ეპისკოპოსთა ცოლიანობის ნებართვა, ახალ საეკლესიო კალენდარზე გადასვლა), რომელიც საბჭოთა სახელმწიფოს ფორმირებას ემსახურებოდა.

საბჭოთა ხელისუფლება „განმაახლებელ“ ეკლესიას ვალში არ დარჩენია და მას მაშინვე დიდი უპირატესობანი მიანიჭა. საარქივო მასალებით ღვინდება, რომ 1925 წლიდან ობნოვლენები დაეპატრონნენ საბჭოთა ქვეყნის მრავალ ეკლესიას. მათ ეკუთვნოდათ ქვეყანაში არსებულ სამრევლოთა მესამედი. სახელმწიფომ მათ დაუკანონა კერძო სამღვდულო სკოლები, აკადემიები, უმაღლესი საღვთისმეტყველო სკოლები (მოსკოვი, პეტროგრადი, კიევი), ქურნალ-გამეთები და სხვ. (II. 6-7).

კონგრეგოლუციურ საეკლესიო ფრთასთან დაპირისპირებული „ცოცხალი ეკლესია“ ხელისუფლების ხელ-

შეწყობით სულ უფრო აშკარა წარმატებებს აღწევდა, ხოლო გრადიციული ეკლესია კი ლიკვიდაციის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდა, რის გამოც ეს უკანასკნელი იძულებული გახდა სახელმწიფო ხელისუფლებისადმი მორჩილება გამოეცხადებინა. 1925 წ. გადასახლებაში მყოფი მთავარეპისკოპოსი ილარიონი (გროიცი) მიგროპოლიტ სერგის წერდა: „არ ვიცი არის თუ არა ჩვენს იერარქებს შორის ისეთი გულუბრყვილონნი, რომელთაც აქვთ ილუზიები საბჭოთა მთავრობის გადაგდებაზე, მაგრამ ვფიქრობ, რომ ყველა მათ, ვისაც სიკეთე უნდა ეკლესიისათვის ჰქმნიან აუცილებლობას, რომ ეკლესია მოეწყოს ახალ ისტორიულ პირობებში“ (II, 39-40). ეს იყო ეკლესიის მიერ იძულებითი აქტი სახელმწიფოსთან შერიგებაზე, რომელსაც იურიდიული სახე 1927 წ. მიეცა, ამის შემდგომ, უწმ. სინოდმა სცნო საბჭოთა წყობილება (12,364-365). მიუხედავად აღნიშნულისა, გრადიციული, მართლმადიდებელი ეკლესიის ხელმძღვანელობის წინაშე მტკივნეულად იდგა ძირითადი საკითხი: შეენარჩუნებინათ თუ არა ეკლესიაში ერთპიროვნული მმართველობა? (პატრიარქის ინსტიტუტი - ქ.პ.), რადგან მასზე უარის თქმა ფაქტიურად ნიშნავდა ობნოვლენური სინოდისათვის ძალაუფლების გადაცემას, რომელიც კანონიკური ეკლესიიდან გადახრილი მიმდინარეობა იყო, ხოლო საპატრიარქო მმართველობის შენარჩუნება კი ეკლესიაზე სახელმწიფო კონტროლის დადგენას მოასწავებდა (13,616-617).

მოგვიანებით, საბჭოთა ხელისუფლებამ ორივე საეკლესიო მიმართულების ფილტრაცია მოახდინა და ჩამოაყალიბა საბჭოთა იდეოლოგიის მაგარებელი „სანდო“ სამღვდელოთა ჯგუფი, რომელიც საბჭოთა ქვეყნის ეკლესიას ჩაუდგა სათავეში. საბჭოთა მთავრობას რეგიონალური ეკლესიებისადმი უკვე განსაკუთრებული პოლიტიკა ჰქონდა, რომელიც კვლევის ცალკე სფეროს წარმოადგენს.

THE FORMATION OF SOVIET IDEOLOGY AND CHURCH MOVEMENT (20-30S OF XX CENTURY)

In her work she discusses 20-30s XX century which was transitional in the formation of Soviet Empire. It revealed the methods of constructing socialism. Church movement gained an initial position in this field. The methods and approaches of Soviet authority and its evolution is discussed in this work. The internal processes and disagreements which the Soviet authority led within the church is also given in this work.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალური საისტორიო არქივი – სსცსა, ფ. 488, აღწ. საქმე 60.
2. პავლიაშვილი ქ., საქართველოს საეგზარქოსო 1900-1917 წლებში, თბ., 1995 წ.
3. Вайскоф М., Писатель Сталин. М., 2001 г.
4. Лесли А. Уайт, Государство – церковь: его формы и функции. Антология исследований культуры, т. I, СПб, 1997 г.
5. Тойнби А. Дж., Цивилизация перед судом истории. М., 1996 г.
6. Луначарский А., Религия и социализм. СПб, ч. I, 1908 г.
7. Одинцов М. И., Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917-1938 гг.). М., Серия: Культура и религия, № 11, 1991 г.

8. Православная энциклопедия. Русская православная церковь. М., 2000 г.
9. Газ. «Правда», 1921 г., 25.V.
10. Журн. «Жизнь и религия», № 6, 1923 г.
11. Цыпин Вл., Русская православная церковь, 1925-1938 гг. Изд. Сретенского монастыря, 1999 г.
12. Шишкин А.А., Сущность и критическая оценка «Обновленческого раскола русской православной церкви», Казань, 1970 г.
13. Регельсон Л., Трагедия Русской церкви 1917-1945 гг., Париж, 1977 г.

სოფელ მარტყოფის მოსახლეობა
(XVIII საუკუნიდან დღემდე)

მოსახლეობის განვითარებისა და გამრავლების ტემპების შესწავლა სოციალურ საკითხთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია. სტატისტიკის ისტორიზმის პრინციპით გაშუქება შესაძლებელს ქმნის შესასწავლ რეგიონში დადგინდეს მოსახლეობის განსახლებისა და ცხოვრების ნორმალური პირობებისათვის აუცილებელი ბუნებრივ-გეოგრაფიული, პოლიტიკური, მაგერიალური და კულტურული ფასეულობები.

იალნოს (საგურამოდან სოფელ საცხენისის უკიდურეს საზღვრამდე მდებარე მთა) ძირში შეფენილი მარტყოფი, რომელიც ეახუშტი ბაგონიშვილის აღწერით ყოფილა "ვენახოვანი, ხილიანი და ყოვლითა შემკული... ჰავითა მშვენი" (2, გვ. 537) ერთ-ერთი დიდი და უძველესი სოფელია. მისი ადრინდელი სახელწოდების "აკრიანის" შეცვლა "მარტყოფით" დაკავშირებულია წმინდა მამა ანგონის სახელთან, რომელიც საქართველოში მოსულა 545 წელს ქალაქ ელისიდან. ჯუანშერი (XI ს.) მიუთითებს, რომ მამა ანგონი "დაემკვიდრა აღმოსავლეთით, ვითაროთხ მილიონ ნაპრაღსა კლდისასა, შინაგან მთათა აკრინთა (1, გვ. 213). აკრინის მთები იალნოს მთის საერთო მასივის სამხრეთ-დასავლეთ კალთებს შეადგენს (11, გვ. 6). მამა ანგონეს (ასე უწოდებს მარტყოფელი ხალხი დღესაც) აქ დახვდა "ეკლესია ღუთაებისა, გუმბათიანი, დიდშენი, გარ ზღუდე-გოდლოსანი, მგზავსი ციხისა, კეთილს შეუნიერს ადგილს. აქ დაადგრა... მამათაგანი ანგონი და ჰყო მონასტრად ესე" (2, გვ. 537-538). წმინდა მამა "თუთ მცირედ განშორებით ქუაბსა შინა მყოფობდა მარტოდ, და მით ეწოდა ადგილსა ამას მარტო მყოფი და აწ მარტყოფი" (2, გვ. 537). ღუთაების მონასტერმა სახელოვანი

წარსული შეუქმნა სოფელს. მოსახლეობასთან დაკავშირებული საკითხებიც მნიშვნელოვანწილად რუსთავე-მარცხოფის საეპისკოპოსოს უკავშირდება.

გარე-კახეთის სოფელი მარცხოფი დედაქალაქთან სიახლოვის გამო გარკვეულ სამხედრო-სტრატეგიულ ფუნქციას ასრულებდა. თავდაპირველად კახეთის საერისთავოს, მოგვიანებით კახეთის სამთავროს და მისი სამეფოსთვისაც სოფელი მარცხოფი და მისი მიმდებარე ტერიტორია საუკუნეების განმავლობაში მნიშვნელოვან და საამაყო საბრძოლო ისტორიას ქმნის. ამავდროულად დედაქალაქთან სიახლოვე (იხ. ფრაგმენტი საქართველოს ისტორიული რუკიდან, 1923 წ., შედგენილი შ.ს.ს.კ. გომოგრაფ ევ. ბარამიძის მიერ აკად. ივ. ჯავახიშვილის რედაქტორობით, 1991 წ.) სოფელ მარცხოფის მოსახლეობის განვითარებისათვის მყარი გარანტი ხდება.

მარცხოფს აღმოსავლეთიდან ესაზღვრება სოფლები საცხენე და ახალსოფელი, დასავლეთით - სოფელი ნორიო, ჩრდილოეთით - იალნოს მთა და მთის ძირში შეფენილი ცყე, სამხრეთ-აღმოსავლეთით - სოფელი სააკაძე, ხოლო დანარჩენი ნაწილი სამხრეთის საზღვრამდე არის მიწდორი.

სოფლის ჩრდილოეთისაკენ ზრდას ხელს უშლის გეოგრაფიული პირობები. ამასთანავე XVII-XVIII სს-ში ადგილი აქვს ლეკთა გამუდმებულ თავდასხმებს. ამიტომ თანდათანობით ხდებოდა სოფლის დღევანდელ ტერიტორიაზე ჩამოსვლის პროცესი. წარმოგიდგენთ არქიტექტორ ზურაბ მათიაშვილის (მარცხოფელი მკვიდრი) მიერ გაკეთებულ მარცხოფის სქემატურ გეგმას, რომელიც ჩვენ მარცხოფის განსახლების სტრუქტურის შესწავლის დროს გამოვაქვეყნეთ (11, გვ. 4). არქიტექტორი მიუთითებს, რომ მარცხოფის განსახლების ძირითადი სტრუქტურა არაერთგვაროვანია, ეს გამოწვეულია რელიეფური თავისებურებებითა და გარემო პირობების სხვადასხვაობით. გან-

სახლება ხდებოდა წყლის მახლობლად და ამიგომ მოსახლეობას დაკავებული აქვს ხეებისა და მდინარეების ("რიყეების") "გევალისა" და "ალიხევის" მიმდებარე გეოგორია. ამიგომაა, რომ სოფელს აქვს ვიწრო (3 კმ) და წაგრძელებული (8-9 კმ) ფორმა. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ისიცაა, რომ მას ჩრდილოეთითა და აღმოსავლეთით აკრავს მთის ფერდობები, რაც ერთგვარად შემოსაზღვრავს სოფლის განვითარებას ამ მიმართულებით (11, გვ. 3).

ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია, ქართული სოფლის ისტორიისათვის დამახასიათებელი ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს, განსაკუთრებით კი კახეთისა და გარე-კახეთის სოფლები ხეების პირად და ხეობებში მდებარეობენ (8, გვ. 7).

სოფელ მარტყოფს ჩრდილო-აღმოსავლეთით სანაგის (გყე) მხრიდან ჩამოუდის გევალის ხევი, ჩრდილო-დასავლეთით - ალიხევი, გევალის აღმოსავლეთით - სირათხევი, რომლებიც ერთდება სოფლის ცენტრში ეკლესიასთან მარტყოფის ხევად. სოფლის ბოლოში ამას უერთდება კუნტატი, რომელიც ფარეჯოხიდან (საძოვარი) გამოდის და რომელშიც პატარა საკირე ხევი ჩაედინება. მარტყოფის ხევს მაკაროვიაანთ ბაღის ბოლოზე უერთდება საცხენის ხევი. ეს შენაერთი ლოჭინის ხევის მარცხენა შენაკადია (10, გვ. 66). ლოჭინის ხევი კი - მტკვრის მარცხენა შენაკადი (10, გვ. 67).

სოფლის ჩრდილო-აღმოსავლეთით გევალის ხეობაში მდებარეობს გევალის უბანი, რომელიც პატარ-პატარა უბნებად საკმაოდ მჭიდროდ არის დასახლებული. აქ ცხოვრობენ შემდეგი გვარები: იობაშვილები, თვალიაშვილები, ნაფრომაშვილები, ადიკაშვილები, მამუკაშვილები, მაძღარაშვილები, სალხთხუციშვილები, ჭიანაშვილები, საყაშვილები, გვარაძეები, ჯერენაშვილები, დილებაშვილები, თურქიშვილები, მეცხვარიშვილები, ბალავაძეები, ბედიანაშვილები, მათიაშვილები, სამადაშვილები.

ჩრდილო-დასავლეთით, ტეველის მსგავსად, საშუალოდ დიდი უბანია ალიხევი. აქ რიყის გაღმა ოსიანთ უბანში ცხოვრობენ: ოსიაშვილები, მელელაშვილები, მანაშვილები, ივანაშვილები, სალთხუციშვილები, მამუკაშვილები; გამოღმა: ოშაყმაანთ უბანში - ოშაყმაშვილები; მჭედლიანთ უბანში - მჭედლიშვილები, ახალკაციშვილები, ფარსმანაშვილები, კობლიშვილები, ჯავახიშვილები; გოტიკაანთ უბანში - გოტიკაშვილები, ლორიაშვილები, ბინდრიშვილები, კავთუაშვილები; ბერიძიანთ უბანში - ბერიძიშვილები; ობოლაანთ უბანში - გელაშვილები, ობოლაშვილები, კეყერაშვილები, იორდანაშვილები; ჯამასპაანთ უბანში - ჯამასპაშვილები, საათაშვილები, მამუკაშვილები, თურქიშვილები, ყაიბულაშვილები.

ტეველსა და ალიხევს შორის ჩრდილოეთით არის კანდელაკიანთ უბანი, სადაც კანდელაკების გარდა ცხოვრობენ: ბოქოლიშვილები და მეცხვარიშვილები.

მარგყოფის ხევი, რომელსაც რიყეს უწოდებენ, სოფელს ორ: გაღმა და გამოღმა მხარედ ჰყოფს. ხევის დასავლეთით ჩრდილოეთის მხრიდან მოყოლებული განსახლებულია შემდეგი უბნები: სტეფანიშვილებით დასახლებული სტეფანაანთ უბანი; საავადმყოფოდან (ჩრდ.) ავთიქამდე (სამხრ.) და სტეფანაანთ უბნიდან (დას.) რიყემდე (აღმ.) არის ლეკიაანთ უბანი, სადაც ლეკიშვილების გარდა ცხოვრობენ: კორახაშვილები, ბექაურები, ვანიშვილები, კირეულიშვილები, ყურაშვილები, ყარსელიშვილები, ამათ ქვემოთ ვხვდებით გაბლიანთ უბანს დასახლებულს გაბლიაშვილებით, მინესაშვილებით, ერგელიშვილებით, ბანეთიშვილებით, ჯიქიძეებით, გულბანებით, სალთხუციშვილებითა და კარგარეთლებით; ხიდიდან მოყოლებული წითლობიდან ითანაურამდე არის ძამაანთ უბანი. აქ ძამაშვილების გარდა ცხოვრობენ: ხუცუნაშვილები, ეპიგაშვილები, პაპალაშვილები, თუშმალიშვილები; მათ ქვემოთ არის შინჯიკაანთ უბანი დასახლებული: შინჯიკაშვილები.

ბით, ჩუბინიძეებით, კობიაშვილებით, გვიმრაძეებით, გორდაშვილებით, კოლაშვილებით; შემდეგი უბანია მარუშაანთი, სადაც მარუშაშვილების გარდა ცხოვრობენ: კობიაშვილები, სოლოდაშვილები, ფრეწუაშვილები, მელელაშვილები, კოლაშვილები, გულიაშვილები, ლოლაშვილები, სალთხუციშვილები, ფერაშვილები, კანდელაკები; ამის ქვემოთ, სოფლის უბანი დასახლებულია: შპეტიშვილებით, გუგუნაშვილებით, ფურცელაძეებით, კახაბრიშვილებით, გიუნაშვილებით, გუგუნაშვილებით, გოგოჩაშვილებით, სალთხუციშვილებით, ლუჭაშვილებით, ლოქიძეებით, რაგმაძეებით, ზაგუნიშვილებით, მათიაშვილებით, ფურცელაძეებით. ესეც ერთ-ერთი დიდი უბანია და ამიტომ ცალ-ცალკე გამოყოფენ ადიკაანთ და ფურცელაძიანთ უბნებს.

მარგყოფის ხევის აღმოსავლეთ მხარეს გევალის დასასრულიდან იწყება ჯერენაანთ უბანი, რომელიც დასახლებულია: ჯერენაშვილებით, სალთხუციშვილებით, სამჭკუაშვილებითა და ბედიანაშვილებით. ხიდიდან მოყოლებული უკვე შოშიაანთ უბანია, სადაც ცხოვრობენ: შოშიაშვილები, ღეკანოშიშვილები, გვარაძეები, ქურთიშვილები, სალთხუციშვილები, ეპიგაშვილები, გოგიკაშვილები, ჩინაშვილები, ბედიანაშვილები, კობიაშვილები. შემდეგ მოდის ჩიგრეკაანთ უბანი. აქ ჩიგრეკაშვილების გარდა არიან: ფოცხვერაშვილები, ფურცელაძეები, გიგაურები, ჭილაშვილები, მათიაშვილები, ილურიძეები, გოგიკაშვილები, ბეჟანიშვილები, გოგნიაშვილები, გიუნაშვილები. აქაც ცალ-ცალკე მიუთითებენ: ჭილაანთ, ჩიგრეკაანთ, ბეჟანიაანთ და მათიაანთ უბნებს. ეს უბანი მთავრდება სოფლის გაღმა და გამოღმა მხარეების დამაკავშირებელ, მეორე, სოფლის შემოსასვლელთან უფრო ახლოს მდებარე ხილთან, სადაც ერთ მხარეს მათიაანთ უბანი სრულდება, მეორე მხარეს კი სოფლის უბანი. აქედან იწყება "ახალი დასახლება", სადაც ცხოვრობენ: ივანაშვი-

ლები, გულიაშვილები, ჯოხაძეები, რამზაძეები, ეპიგრაფიკელები, ჩიგიაშვილები, გუგუნაშვილები, ძაგანაშვილები, ოსიაშვილები. ამის ქვემოთ არის ძამაანთ უბანი. აქ სახლობენ: ძამაშვილები და ნაირაშვილები. ბოლოს კი ხახიანთ უბანია, სადაც ხახიაშვილების გარდა ცხოვრობენ: ფრეწუაშვილები, გვარაძეები, შპეგიშვილები, ძამაშვილები, ჩიგრეკაშვილები, ჯერენაშვილები, სალთხუციშვილები, ხუციშვილები, ივანაშვილები, ღუჭაშვილები, რამზაძეები, რევიშვილები, ორთოიძეები.

შეიძლება უბანთა ჩამოთვლა სოფლის შემოსასვლელიდანვე, ხახიანთ უბნიდან დაგვეწყოს, მაგრამ როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ჩვენ წყლის დინებას მივყევით (12, გვ. 11).

მარცხოვში მოსახლეობის განსახლება, ისე როგორც მთელ საქართველოში, პატრონიმიული ხასიათისაა. გვარში შემავალი ცალკეული პატრონიმიები (მარცხოვში "ბუღოების" სახელწოდებით) და თითქმის მთლიანად გვარები უბნებში (ზოგჯერ უბნებად) კომპაქტურად არიან დასახლებულნი.

მოსახლეობის შესწავლის ცალკეულ დეგალს და მასთან დაკავშირებულ უმნიშვნელოვანეს ნიუანსებს ალბათ, შემდგომი კვლევა-ძიება გამოავლენს. ამჯერად, ჩვენს ხელთ არსებული აღწერების, სხვა წერილობითი ძეგლებისა და სხვა ეთნოგრაფიული მასალის შეჯერების საფუძველზე შევეცადეთ ზოგადი სურათი შეგვექმნა სოფელ მარცხოვის მოსახლეობის ისტორიიდან.

ივანე ჯავახიშვილმა XVIII საუკუნის I მეოთხედის აღწერის დავთრები გრაგნილების სახით დაზიანებული და ნაწყვეტებად შამონახული მოიძია, შეისწავლა და ორ წიგნად გამოსცა. I წიგნში მარცხოვის მოსახლეობას ეხება 3 ნაწყვეტი შემდეგი სათაურებით: 1) "ჭოგორის და ალიხევს და ჯერველანში ბაგონის ყმა (3, გვ. 21-25); 2) "მარცხოვს რუსთელის ყმა ნორითვე" (3, გვ. 266-267); 3) "არის მარცხოვს ნორიოს ბაგონის ყმა" (3, გვ. 267).

არსებული წყაროს მიხედვით ჭოგორ-ალისე-ჯეორგელანში XVIII ს. I მეოთხედში ცხოვრობდნენ: ნავიშვილები, მანავლიშვილები, სამნაშვილები, თათარაშვილები, ძაგანაშვილები, ბერუკაშვილები, ქურციკაშვილები, თიანლიშვილები, ბარბუცაშვილები, მჭადიაშვილები, კუპრაძეები, კობლიშვილები, ბადუაშვილები, სინჯიაშვილები, ითაშვილები, ხუროშვილები, ჯამასპაშვილები, პაპიგაშვილები, ჩამიარაშვილები, სტეფანიშვილები, იამანიშვილები, პაპიაშვილები, კობიაშვილები, ქოქაშვილები, გამიხარეშვილები, გუგუნაშვილები, ხუჭაშვილები, სპეგიშვილები, რაჯაბაშვილები, ჩიტირეკაშვილები, სომხიშვილები, ძანანაშვილები, მოშიაშვილები, სესიაშვილები, გუბათაშვილები, კანანაშვილები, ფუნდრუკიშვილები, თურქიაშვილები, ბირიაშვილები, თვალიაშვილები, ღიდებაშვილები, მუჯირები, გამიხარდიშვილები, იმერლიშვილები, ელიოზიშვილები, ნანიაშვილები, გოგიკაშვილები, ფრიდონიშვილები, შიუკაშვილები, ნასრიაშვილები, ლოთიაშვილები, კვირიაშვილები, მეხბორიშვილები, გოგილაშვილები, ღაგლეჯილიშვილები, კნოგიშვილები, დალაგმულიშვილები ჯანვარანაშვილები, ქიგიაშვილები, ფაციაშვილები, ფეიქრიშვილები, ჭინჭარაშვილები, შინჯიკაშვილები, მამუნიშვილები, თანიაშვილები, ბადელაძეები, ვარდოშვილები, ვარსიმაშვილები, გულიდანდარაშვილები, ქელივიძე, ლომაშვილები, მათირიშვილები, ბალაშვილები, ხახუთაშვილები, ბაქელისშვილი.

აქვე წერია: "მახარა აყრილი", "სინჯიას ობოლი", "ბესიას ობოლი", "გიორგი მეგრელი, ობოლი", "ოქროპირი ბუბია", "ჯანია აყრილი", "იმერელი ნასყიდა, აყრილი".

"მარგყოფს რუსთაველის ყმა ნორითვე"-ში გაკეთებულია შემდეგი ჩამონათვალი: კანდელაკი სალთხუცესი, გიორგი კანდელაკისშვილი, ნაცვალი, ბერი ლამარესშვილი, სტეფანიშვილები, ქურციკაშვილები, გვარელაშვილები, "იჩქითი გოგია", აფხაზი დათუნა, აფხაზი ბერი, მემვრე

უბირი გიორგი, ღონიაშვილები, ხოსრუაშვილები, თათრიშვილები, მუხიაშვილები, ორაგუაშვილები, ჩოთორიძეები (გრაგნილი წყდება და გრძელდება), ჯავახიშვილები, ქურუხაშვილები, ჩაღმალაშვილები, ბუბუთაშვილები, გიგელდიშვილები, დაღაშვილები, შვიროშვილები, მამულაშვილები, მგელიგაშვილები.

"არის მარცყოფს ნორიოს ბატონის ყმა". ამ ნაწილში ჩამოთვლილია შემდეგი გვარები: ლაზარე გოგილაშვილი, გიორგი მზარეული, ფშრინიაშვილი, ვარსიმაშვილი, იმერლიშვილები, გატა კეჭერაშვილი, მგელია მრელიაშვილი, ჩიტიშვილი, დედაბრიშვილი, ვარდიაშვილი, კურაგიშვილი, კუდაშვილი, მამისიმედი ჭლიკიშვილი, უერთაშვილი, ბოწოწაშვილი, ფარსმანაშვილი, ძიძიკაშვილი, კოკიგაშვილი, ცისკარაშვილი, ყურფარაშვილი, მამადაშვილი, ქოპილაშვილი, გაბლიაშვილი, ოსიყმაშვილი, პაპაჩაშვილები, ბარვანაშვილები, ბარამიშვილი, ყრუვიშვილები, მამნიაშვილები, აბრამაშვილები, ცილიკურები, ონიკაშვილები, როსტევენაშვილები, უსტარაშვილები, გოგიაშვილი გოდერძი, ხორიაშვილები, თანიკაშვილები, ცოფურაშვილი ბურაბი, მაქუგაშვილები, ჩაბალაშვილები, გალიაშვილები, ანანიაშვილები.

ჩამონათვალის საფუძველზე შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ "ჭოგორის და ალიხევს და ჯერველანში ბატონის ყმაში" გაერთიანებულია 75 გვარი და 7 სახელი "აყრელისა" და "ობოლის" სახით; "მარცყოფს რუსთველის ყმა ნორითვეში" 21 გვარი; "...მარცყოფს ნორიოს ბატონის ყმაში" კი - 42 გვარი.

აკაკი მათიაშვილმა ყურადღება მიაქცია, რომ რუსთავე-მარცყოფის ეკლესიის კუთვნილი მარცყოფელი გლეხები ნორიოელ სარუსთველო გლეხებთან ერთობლივად არიან აღწერილნი, ასევე მარცყოფელი და ნორიოელი სამეფო გლეხებიც ერთადაა დავთარში მოცემული (6, გვ. 425). მკვლევარი იმოწმებს უმანგი სახლთხუციშვილის ნაშრომს,

სადაც სხვა წყაროებთან ერთად განხილულია ერეკლე მე-2-ის მიერ მარცხოველი მწიგნობრის ქრისტიანულ კეჟერაშვილისათვის აზნაურობის ბოძებული წყალობის ოქმი, რომელიც გიორგი XIII 1799 წ. 22 დეკემბერს განუახლებია კეჟერაშვილ-ბაღრიძეებისთვის. უბოძებია ნორიოს ხუთი კომლი ბეთაღმანი მამული გოგლიანთი შინაური ჩიგიაშვილისა, კუდანთი და ქაჩალაანთი. იქვე ვკითხულობთ "კურთხეულ მამა ჩვენს მარცხოვან ნაცვლობა ორსავე ხევისა თქვენთვის ებოძებინა და ჩვენც ასე დაგვიმტკიცებია და გვიბოძებია..." (საქართველოს ისტორიის ქრონიკები, ავთ. იოსელიანის რედაქციით, 1980 წ. გვ. 215). უმანგი სახლთუხუციშვილი აღნიშნავს, ომ ამ "ორივე ხევაში მარცხოვან წყლის ხეობა და ნორიხევის ხეობა იგულისხმება" (9, გვ. 30). უმანგი სახლთუხუციშვილს აქვე მოჰყავს "პარიზის ქრონიკაში" (ცხოვრება საქართველომსა (პარიზის ქრონიკა), გიული ალასანიას რედაქციით, 1980 წ. გვ. 91) დაცული ცნობა 1625 წლის 25 მარტის აჯანყების შესახებ, "მოურავის პირობით ქართველნი შეიყარნენ, დაესხნენ მარცხოვან, ნორიას, ხარების ღამეს ყიზილბაშთა თავსა". (9, გვ. 31) მკვლევარი იქვე მიუთითებს, რომ წყაროებში დაცულ მეორე მარცხოვან "სოფლის უბანი" იგულისხმება თუ სოფელი ნორია, ამას, ალბათ, შემდგომი კვლევა-ძიება გამოავლენს.

XVIII ს. I მეოთხედის აღწერებში ერწოში, საცხენისში, მამუკაანში, მამკოდაში, თეძამში, ჩრდილსა და უგოში (ახმეტის ახლოს) რუსთავე-მარცხოვან ეკლესიის კუთვნილი კომლები მარცხოვან საეკლესიო მიწებზე გადმოსახლებულან.

აკაკი მათიაშვილი ამ ჩამონათვალიდან ხაზგასმით აღნიშნავს: "ერწოს რუსთაველის ყმა" მაზიაშვილებს, ყუშიგაშვილებს, ელიომიშვილებს; "მამკოდის რუსთაველის ყმა" დეკანოზიშვილებს, უგარნიაშვილებს, მგელიაშვილებს, ხარჯიაშვილებს, ივანაშვილებს, ივანეშვილებს, ბეთლემაშვილებს, კოკობინაშვილებს, მარუშაშვილებს,

პეტრე კანდელაკიშვილს, რამაზა ფარეწაშვილს; "თემისა და ჩრდილის რუსთველის ყმა", "კირაული თამაზი"; "უტოს რუსთველის ყმა" ჭილაშვილებს (სულ 16 გვარი).

აღნიშნულ ღვათებში არსებული გვარების (სულ: 154) უმრავლესობა დღეს მარცხოვში ცხოვრობს, ზოგმა ფონეტიკური ცვლილება განიცადა, ზოგიერთი გვარ-სახელიდან კი სავარაუდოდ ახალი წარმოიშვა, უმნიშვნელო გამოჩენისი გაქრა.

სამწუხაროა, რომ გიორგი XII-ის ღვალებით ღვათ და იოანე ბატონიშვილების ხელმძღვანელობით 1798 წლის გაზაფხულ-ზაფხულის მარცხოვში მწიგნობრების ღვათ დიაკონისა და ეგნატე იოსელიანის (პლაგონ იოსელიანის მამა) მონაწილეობით ჩაგარებული კახეთისა და ელის მოსახლეობის (კომლებად) აღწერის მასალები ჩვენამდე არ არის მოღწეული, პლაგონ იოსელიანის ნაშრომში ვკითხულობთ "მოერთო მეფეს სიანი და აღმოჩნდა 42 ათასი კომლი კახეთისა და თათრების ელითა" (5, გვ. 66).

XIX საუკუნის პირველი აღწერის მასალები (1801-1802 წწ.) გიორგი ბოჭორიძემ 1927 წელს გამოაქვეყნა "საქართველოს არქივის" III წიგნში. მასალები შეეხება მარცხოვ-თიანეთ-ახმეტა-ყვარლისა და მისი შემოგარენის სოფლების მოსახლეობას.

"მარცხოვს, დილხევს, რუსთველის ყმა" (4, გვ. 132) ჩამოთვლილია შემდეგი გვარები: ჭილაშვილები, სალთხუცესი, იოსებ გოგილაშვილი, ნაცელიშვილები, დილებაშვილი გივი, მჭელიშვილები, ფერაშვილები, მანუშაშვილები, კუმელაშვილები, ბანეთიშვილები, იორდანაშვილები, კანდელაკიშვილები, უტარნიაშვილები, ჭოგორელი გელიაშვილი (გიორგი, დემეტრე, სვიმონ, ამბროლი), იობაშვილი აბრამი, მამამთავრიშვილი, ორკვერაშვილები, გაიხარაშვილები, ღუდლიშვილები, ლორიაშვილები, მერელაშვილები.

აქვე მითითებულია მარცხოვს საეკლესიო მიწებზე "აქავ მსახლობელი ხიზანი" (4, გვ. 133): იმერლიშვილები,

საცხენელი ნაწილაშვილი ივანე, საცხენელი ორუჯაშვილი (პაატაშვილი, გიორგი საცხენელი მეჭურჭლემწიფი გიორგი, მამკოდელი ყასბიშვილები, კახაბრიშვილები, გვარაძეები, მამკოდელი აღიკაშვილი ქიგესა, მამკოდელი ოროქანდაშვილი გოგია და ანგონი, მამკოდელი გულიაშვილი ნინია, იამანაშვილი.

ცალკეა აღწერილი "მარგყოფს, დიდხევს, სახასო" (4, გვ. 133): გუგუნაშვილები, ღუჭაშვილები, შპეგიშვილები, ძამაშვილები, ჩიგრეკაშვილები, გვარაძეები, ჩიგიაშვილები, შოშიაშვილები, კობიაშვილები, შინჯიკაშვილები, ებიგაშვილები, ტაბლიაშვილები, კეკერაშვილები, ბაღუაშვილები, ბერუაშვილები, ოსიყმაშვილები, გოძიაშვილები, ბინდრიშვილები, კუპრაძეები, ჯამასპაშვილები, კობლიშვილები, გოტიკაშვილები, მანავლიშვილები, ძაგანაშვილები, ხვრიაშვილები, ბედიტაშვილები, ჯერენაშვილები, ებილაშვილები, გაგილაშვილები, თვალიაშვილები, კუქუნაშვილები ჩინაშვილები, ბეჟანიშვილი ბაქარია, დედალამაშვილები, თურქიაშვილები, ღალანაშვილები, განანაშვილები, კორახაშვილები.

აღწერაში ცალკეა ჩამონათვალი სახასო (სახაზინო, სახელმწიფო მიწებზე მცხოვრები ხიზნების "აქავ სახასო მამულში ხიზანი: მღებრიშვილები, ნასრაშვილები, გოჭურაშვილები, ბარაჩაშვილები, წერეთელაშვილები, ხუციშვილი, ჩაგერულაშვილი, ობოლგოგია ალექსაშვილი, ძმა ლაბარე, პენგელაშვილი, საყვარელიძეები, ლუვიშვილები, კნოტიშვილები, ხახიაშვილები, ფაციაშვილები, იმელაშვილები, ქოქაშვილები, გოგორჩაშვილები, ხათაშვილები.

1801-1802 წწ. აღწერის მიხედვით "მარგყოფს, დიდხევს რუსთველის ყმაში" გაერთიანებულია 22 გვარი (43 კომლი); ეკლესიის "აქავ მსახლობელ ხიზანში" 11 გვარი (25 კომლი); "მარგყოფს დიდხევს, სახასოში" 39 გვარი (83 კომლი); "აქავ სახასო მამულში ხიზანში" 18 გვარი (51 კომლი), სულ: 90 გვარი (201 კომლი).

აკაკი მათიაშვილი თავის ნაშრომში "აკრიანი-მარტომყოფი-მარტყოფი-4500", წ. II (6) აქვეყნებს საქართველოს მთავარ საისტორიო არქივში მიკვლეულ ისტორიულ საბუთებს. კერძოდ, 1818 წლის "აღწერა სარუსთველო ყმათა" (სმსა, ფ. 1448, საქმე 8471, ფურც. 1-14); 1823 წლისა (სმსა, ფ. 254, საქმე 803, ფურც. 110-148); და 1848 წლის აღწერების (სმსა, ფ. 254, საქმე 1554, ფურც. 34-38; 171-172) მონაცემებს.

1818 წლის "აღწერა სარუსთველო ყმათა" საქართველოს საეკლესიო ხელისუფალთა დაებალებით სტეფანე რუსთველს ჩაუტარებია (6, გვ. 432-435). მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ "სარუსთველო ყმათა" შემადგენლობაში შესულია სოფელ მარტყოფში: 29 გვარის 57 კომლი (მითითებულია კომლის უფროსების გვარ-სახელები), მამაკაცთა რაოდენობა არის 218. სამეურნეო ქონება შეადგენს შემდეგს. 57 კომლს აქვს: სახნავ-სათიბი: სარწყავი - 81 დღიური, ურწყავი - 103 დღიური, 77 ვენახი, წლიური მოსავლით 174 საპალნე და 60 ჩაფი ღვინო და 4 წისქვილი.

1823 წლის აღწერის მონაცემებით (რუსულ ენაზე) (6, გვ. 439) სოფელ მარტყოფში აღწერილია 74 გვარის 184 კომლი (მათ შორის 680 მამაკაცი, 591 ქალი. 184 კომლი ფლობდა 19940 დღიურ მიწას. სახნავ-სათესად და სათიბად ვარგისი იყო 12370 დღიური).

1842 წლის მასალებით (6, გვ. 438) "სარუსთველო ყმათა" გარდა მარტყოფის საეკლესიო მიწებზე დასახლებული გლეხებიდან მცხეთა-სვეტიცხოველი ფლობდა 6 კომლს, ათონის ივერთა მონასტერი 4 კომლს, ალავერდის წმინდა გიორგის მონასტერი - 4 კომლს, აქვე ჩამოთვლილია 25 საბატონო კომლი (გლეხთა და მებატონეთა გვარების მითითებით).

1886 წლის სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით სოფელ მარტყოფში ირიცხებოდა 751 ოჯახად მცხოვრები 4716 სული (2732 ქალი და 1984 მამაკაცი (13).

ჩვენს საველე მასალაში დევს თბილისის მაზრის სოფელ მარტყოფის 1900 წლის საზოგადოებრივი განაჩენის ქსეროასლი მიწის საკითხის თაობაზე. ეს ძველი საბუთი ინახებოდა მაშინდელი მამასახლისის ილია სალთხუციშვილის სახლში, ახლანდელ საქაშვილებთან. ამჯერად ეს დოკუმენტი ჩვენთვის ის მხრივია საინტერესო, რომ მასში მითითებულია მარტყოფში მცხოვრები 727 ოჯახი. საბუთში ხელმოწერების მაგივრად ჩამოწერილია 123 გვარის 467 წარმომადგენლის გვარი და სახელი.

საბჭოთა პერიოდში მარტყოფის სასოფლო საბჭოში გაერთიანებული იყო: მარტყოფი, სოფელი სააკაძე და ვაზიანის დასახლება. სასოფლო საბჭოს მასალებით 1983 წელს: სოფელ მარტყოფში ცხოვრობდა 2016 კომლი (7107 მცხოვრებით), სოფელ სააკაძეში 117 კომლი (438 მცხოვრებით), ვაზიანის დასახლებაში 1534 კომლი (3914 მცხოვრებით). სულ მარტყოფის სასოფლო საბჭოში ირიცხებოდა 3667 ოჯახი (11459 მცხოვრებით).

ამჟამად მარტყოფის თემის საკრებულოში შედის ისევე: სოფელი მარტყოფი, სოფელი სააკაძე და ვაზიანის დასახლება. 2005 წლის მონაცემებით მარტყოფში ცხოვრობს 2416 კომლი (7290 მცხოვრებით), სააკაძეში – 102 კომლი (265 მცხოვრებით), ვაზიანში – 311 კომლი (1011 მცხოვრებით), სულ მარტყოფის თემის საკრებულოში შედის 2829 კომლი (8566 მცხოვრებით).

სოფელ მარტყოფის მოსახლეობის დღევანდელი სურათის წარმოსადგენად გთავაზობთ სოფლის საბჭოში (1990 წელს) აღებული მასალისა და დღევანდელ მარტყოფის თემის საკრებულოში (2005 წელს) აღებული მასალების შედეგად ჩვენს მიერ შედგენილ ცხრილს.

№	1990 წელი		2005 წელი	
	გვარი	კომლი	გვარი	კომლი
1	2	3	4	5
1.	აფციაური	3	აფციაური	3
2.	ახალკაციშვილი	21	ახალკაციშვილი	27
3.	ადიკაშვილი	23	ადიკაშვილი	32
4.	აფხაზიშვილი	1	აფხაზიშვილი	2
5.	აბრამიშვილი	2	აბრამიშვილი	3
6.	ამირაშვილი	1	ამირაშვილი	4
7.	ამირანაშვილი	1	ამირანაშვილი	1
8.	ბერიძიშვილი	19	ბერიძიშვილი	26
9.	ბერიაშვილი	4	ბერიაშვილი	5
10.	ბერუაშვილი	19	ბერუაშვილი	19
11.	ბოჭელიშვილი	1	ბოჭელიშვილი	1
12.	ბაგინოვი	1	ბაგინოვი	2
13.	ბედიანაშვილი	32	ბედიანაშვილი	44
14.	ბალაუაძე	4	ბალაუაძე	6
15.	ბაქელაშვილი	10	ბაქელაშვილი	10
16.	ბეჭაური	1	ბეჭაური	1
17.	ბანუთიშვილი	36	ბანუთიშვილი	42
18.	ბეჭანიშვილი	8	ბეჭანიშვილი	8

1	2	3	4	5
19.	გელიაშვილი	8	გელიაშვილი	11
20.	გოგილაძე	3	გოგილაძე	4
21.	გუგუნაშვილი	34	გუგუნაშვილი	50
22.	გვარაძე	11	გვარაძე	14
23.	გაიხარაშვილი	19	გაიხარაშვილი	20
24.	გულბანი	2	გულბანი	2
25.	გამჯაშვილი	2	გამჯაშვილი	3
26.	გიუნაშვილი	10	გიუნაშვილი	10
27.	გოჩიაშვილი	1	გოჩიაშვილი	2
28.	გოგნიაშვილი	7	გოგნიაშვილი	10
29.	გიგაური	2	გიგაური	4
30.	გულიაშვილი	11	გულიაშვილი	20
31.	გოგოჩაშვილი	20	გოგოჩაშვილი	30
32.	გელაშვილი	1	გელაშვილი	1
33.	გორდაშვილი	12	გორდაშვილი	12
34.	გვარინაშვილი	1	გვარინაშვილი	2
35.	გვიმრაძე	1	გვიმრაძე	1
36.	გულბანი	2	გულბანი	1
37.	დილებაშვილი	18	დილებაშვილი	24
38.	დაბუაშვილი	1	დაბუაშვილი	3

ქართული
საზოგადოებრივი
მედიის ეროვნული
სისტემა

1	2	3	4	5
39.	დეკანოზიშვილი	2	დეკანოზიშვილი	2
40.	დორეული	1	დორეული	2
41.	ეპიგაშვილი	81	ეპიგაშვილი	94
42.	ელჩიევი	2	ელჩიევი	4
43.	ერტელიშვილი	1	ერტელიშვილი	1
44.	ეზილაშვილი	9	ეზილაშვილი	11
45.	ელბაგოვი	2	ელბაგოვი	2
46.	ვანიშვილი	1	ვანიშვილი	2
47.	ვარდიშვილი	1	ვარდიშვილი	1
48.	ზინდრიშვილი	12	ზინდრიშვილი	14
49.	ზაზუნაშვილი	14	ზაზუნაშვილი	15
50.	ზაქარიაძე	3	ზაქარიაძე	4
51.	ზამთარაძე	1	ზამთარაძე	1
52.	თურქიშვილი	12	თურქიშვილი	18
53.	თვალაიაშვილი	5	თვალაიაშვილი	5
54.	თაქთაქიშვილი	2	თაქთაქიშვილი	2
55.	თუშმალიშვილი	8	თუშმალიშვილი	4
56.	იორდანაშვილი	8	იორდანაშვილი	14
57.	ივანაშვილი	35	ივანაშვილი	43
58.	იოზაშვილი	16	იოზაშვილი	20

ქართული
ეკლესია



1	2	3	4	5
59.	ითაშვილი	34	ითაშვილი	40
60.	იორამაშვილი	7	იორამაშვილი	8
61.	იმედაშვილი	10	იმედაშვილი	12
62.	იმნაძე	1	იმნაძე	1
63.	ილურიძე	5	ილურიძე	5
64.	ირომაშვილი	1	ირომაშვილი	1
65.	კავთუაშვილი	6	კავთუაშვილი	12
66.	კობლიშვილი	7	კობლიშვილი	4
67.	კექერაშვილი	17	კექერაშვილი	28
68.	კირეულიშვილი	14	კირეულიშვილი	14
69.	კახაბრიშვილი	17	კახაბრიშვილი	18
70.	კობიაშვილი	25	კობიაშვილი	23
71.	კანდელაკი	42	კანდელაკი	42
72.	კორახაშვილი	12	კორახაშვილი	9
73.	კახურაშვილი	16	კახურაშვილი	22
74.	კერატიშვილი	2	კერატიშვილი	2
75.	კენკაძე	1	კენკაძე	3
76.	კიკილაშვილი	1	კიკილაშვილი	1
77.	ლურსმანაშვილი	1	ლურსმანაშვილი	1
78.	ლორიაშვილი	13	ლორიაშვილი	21

1	2	3	4	5
79.	ლეკიშვილი	27	ლეკიშვილი	39
80.	ლაგვილაძე	1	ლაგვილაძე	2
81.	მამუკაშვილი	6	მამუკაშვილი	8
82.	მელელაშვილი	12	მელელაშვილი	17
83.	მანაულიშვილი	6	მანაულიშვილი	9
84.	მჭედლიშვილი	23	მჭედლიშვილი	34
85.	მიგრიაული	1	მიგრიაული	1
86.	მინესაშვილი	4	მინესაშვილი	6
87.	მეცხვარიშვილი	5	მეცხვარიშვილი	8
88.	მათიაშვილი	30	მათიაშვილი	37
89.	მაძლარაშვილი	5	მაძლარაშვილი	2
90.	მუხიაშვილი	2	მუხიაშვილი	3
91.	მეფურიშვილი	1	მეფურიშვილი	1
92.	მურაბიშვილი	1	მურაბიშვილი	4
93.	მაჭავარიანი	6	მაჭავარიანი	8
94.	მანიჭაშვილი	1	მანიჭაშვილი	1
95.	მარუშაშვილი	12	მარუშაშვილი	17
96.	ნიკოლიშვილი	11	ნიკოლიშვილი	16
97.	ნავდარაშვილი	1	ნავდარაშვილი	2
98.	ნაირაშვილი	5	ნაირაშვილი	5

1	2	3	4	5
99.	ნაეროზაშვილი	13	ნაეროზაშვილი	13
100.	ოსიაშვილი	52	ოსიაშვილი	75
101.	ორჯონიკიძე	6	ორჯონიკიძე	7
102.	ოთარაშვილი	8	ოთარაშვილი	8
103.	ოშაყმაშვილი	46	ოშაყმაშვილი	58
104.	ობოლაშვილი	1	ობოლაშვილი	13
105.	ოროჭანდოვი	10	ოროჭანდოვი	7
106.	ოსიყმაშვილი	2	ოსიყმაშვილი	3
107.	ონიანი	1	ონიანი	1
108.	ოყროშაძე	1	ოყროშაძე	1
109.	პატივაშვილი	3	პატივაშვილი	5
110.	პაპალაშვილი	4	პაპალაშვილი	7
111.	პატარიძე	1	პატარიძე	2
112.	რაზმაძე	6	რაზმაძე	10
113.	როსტომოვი	5	როსტომოვი	1
114.	საათაშვილი	5	საათაშვილი	4
115.	სალთხუციშვილი	90	სალთხუციშვილი	118
116.	სამჭკუაშვილი	35	სამჭკუაშვილი	44
117.	სონიშვილი	1	სონიშვილი	1
118.	სომხიშვილი	3	სომხიშვილი	4

ქართული
ენების
საქართველო

1	2	3	4	5
119.	საქაშვილი	2	საქაშვილი	6
120.	სამადაშვილი	1	სამადაშვილი	1
121.	სტეფანაშვილი	20	სტეფანაშვილი	30
122.	სოლოლაშვილი	11	სოლოლაშვილი	13
123.	სულხანიშვილი	2	სულხანიშვილი	2
124.	საბუღაშვილი	1	საბუღაშვილი	1
125.	ტოტიკაშვილი	21	ტოტიკაშვილი	21
126.	ტაბლიაშვილი	12	ტაბლიაშვილი	19
127.	უსტარაშვილი	3	უსტარაშვილი	5
128.	ფარსმანაშვილი	9	ფარსმანაშვილი	5
129.	ფრეწუაშვილი	18	ფრეწუაშვილი	23
130.	ფუხაშვილი	1	ფუხაშვილი	2
131.	ფურცელაძე	13	ფურცელაძე	15
132.	ფერაშვილი	7	ფერაშვილი	14
133.	ქარუმიძე	2	ქარუმიძე	4
134.	ქოთიევი	2	ქოთიევი	1
135.	ქისტაური	1	ქისტაური	1
136.	ქურთიშვილი	2	ქურთიშვილი	1
137.	ქალბაზოვი	1	ქალბაზოვი	1
138.	ქოქაშვილი	4	ქოქაშვილი	4

1	2	3	4	5
139.	ლუჭაშვილი	19	ლუჭაშვილი	28
140.	ყაიბულაშვილი	7	ყაიბულაშვილი	8
141.	ყარსელაშვილი	1	ყარსელაშვილი	5
142.	ყურაშვილი	2	ყურაშვილი	3
143.	ყარაულიშვილი	1	ყარაულიშვილი	1
144.	ყველაშვილი	1	ყველაშვილი	1
145.	შუბაშიშვილი	1	შუბაშიშვილი	1
146.	შოშიაშვილი	60	შოშიაშვილი	81
147.	შინჯიკაშვილი	35	შინჯიკაშვილი	54
148.	შპეტიშვილი	45	შპეტიშვილი	59
149.	ჩოხელი	1	ჩოხელი	1
150.	ჩინაშვილი	7	ჩინაშვილი	7
151.	ჩიტრეკაშვილი	30	ჩიტრეკაშვილი	46
152.	ჩიგიაშვილი	16	ჩიგიაშვილი	14
153.	ჩუბინიძე	8	ჩუბინიძე	11
154.	ცხველაძე	1	ცხველაძე	1
155.	ძამაშვილი	62	ძამაშვილი	73
156.	ძაგანაშვილი	2	ძაგანაშვილი	5
157.	ჯამასპაშვილი	13	ჯამასპაშვილი	12
158.	ჯერენაშვილი	55	ჯერენაშვილი	70

თბილისის
მუნიციპალიტეტი

1	2	3	4	5
159.	ჯაეახიშვილი	5	ჯაეახიშვილი	9
160.	ჯიქიძე	2	ჯიქიძე	1
161.	ჯამალაშვილი	4	ჯამალაშვილი	6
162.	ჯოხაძე	1	ჯოხაძე	1
163.	ჯალათაშვილი	3	ჯალათაშვილი	2
164.	ჯანდიერი	1	ჯანდიერი	1
165.	ჭრიკიშვილი	7	ჭრიკიშვილი	5
166.	ჭიჭიკოშვილი	5	ჭიჭიკოშვილი	7
167.	ჭიანაშვილი	1	ჭიანაშვილი	1
168.	ჭილაშვილი	17	ჭილაშვილი	20
169.	წიკლაური	3	წიკლაური	3
170.	ხუცურიანი	1	ხუცურიანი	1
171.	ხუციშვილი	7	ხუციშვილი	10
172.	ხახიაშვილი	32	ხახიაშვილი	41
173.	ხუცუნაშვილი	10	ხუცუნაშვილი	10
	1. გონაშვილი	1	1. ასათიანი	1
	2. გოდალაძე	1	2. ანასაშვილი	1
	3. გამბაროვი	2	3. ბელოძე	1
	4. დელეზაშვილი	1	4. ბიგანიშვილი	1
	5. თურქესტანიშვილი	1	5. ბალაშვილი	1



8

1	2	3	4	5
	6. იუკურიძე	1	6. გიორბელიძე	1
	7. კუპრაძე	1	7. გილაძე	1
	8. ლალიძე	1	8. გორგაძე	1
	9. ლეჟავა	1	9. ელჩიშვილი	1
	10. ლილუაშვილი	1	10. ელოშვილი	1
	11. მომცემლიძე	1	11. ზითაშვილი	1
	12. მურაბოვი	1	12. თამაზაშვილი	1
	13. მჭედლიძე	1	13. თხელიძე	1
	14. მეზურიშვილი	1	14. თარალიშვილი	1
	15. ნებიერიძე	1	15. იაშალაშვილი	1
	16. ნათინაძე	1	16. კაკაბაძე	1
	17. ნაგროშვილი	1	17. კულაშვილი	1
	18. ნასიძე	1	18. კოსრეძე	1
	19. ნაგიევი	1	19. კონგრიძე	1
	20. პაველინი	1	20. ლაბაძე	1
	21. რუსეიშვილი	1	21. მეზურიშვილი	1
	22. სიღამონიძე	1	22. მიქელაძე	1
	23. სეხნიაშვილი	1	23. მაგზარაშვილი	1
	24. სისაური	1	24. მღებრიშვილი	1
	25. ფოცხვერაშვილი	1	25. მარტაშვილი	1

1	2	3	4	5
	26. ყურფარაშვილი	1	26. ნანდოშვილი	1
	27. ჩილინგაროვი	1	27. პეტრიაშვილი	1
			28. სამსიანი	1
			29. ტაკაშვილი	1
			30. ტორაძე	1
			31. უგრეხელიძე	1
			32. ქევიშვილი	1
			33. ქავთარაძე	1
			34. ლლონგი	1
			35. ყარყარაშვილი	1
			36. შერმადინი	1
			37. შიოშვილი	1
			38. ჩიკვილაძე	1
			39. ჩაფიძე	1
			40. ჩაჩავა	1
			41. ჩხიგუნძე	1
			42. ცხადიაშვილი	1
			43. ჯაში	1
			44. ხატიაშვილი	1

5

ეკონომიკური
სიზღოვითება

თხუთმეტწლიანი (1990-2005 წწ.) შუალედის მანძილზე ლეხის შეჯერების შედეგად გთავაზობთ შემდეგ ცხრილს:

1990 წელი		2005 წელი	
ორივე წლის მონაცემებში არსებული გვარები (კომლების მითითებით)	გვარები, რომლებიც 2005 წლის მონაცემებში არ გვხვდება (კომლების მითითებით)	ორივე წლის მონაცემებში არსებული გვარები (კომლების მითითებით)	გვარები, რომლებიც 1990 წლის მონაცემებში არ გვხვდება (კომლების მითითებით)
172 (1852)	27 (27)	172 (2366)	44 (44)
სულ: 199 გვარი (1879 კომლი)		სულ: 216 გვარი (2410 კომლი)	

2005 წლის მონაცემებით სოფელ მარტყოფიდან საზღვარგარეთ სამუშაოდ წასულია 92 ადამიანი.

ამ ორივე (1990 და 2005 წ.) მონაცემებით 50-ს და მეტ ოჯახს მოიცავს შემდეგი გვარები: 1) ეპიგაშვილი (81-94), 2) ოსიაშვილი (52-75), 3) სალთხუციშვილი (90-118), 4) შოშიაშვილი (60-81), 5) ძამაშვილი (62-73), 6) ჯერენაშვილი (55-70); მათ რიცხვს მხოლოდ 2005 წლის მონაცემებით ემატება: 1) გუგუნაშვილი (34-50), 2) ოშაყმაშვილი (46-58), 3) შპეგაშვილი (45-59).

უნდა აღინიშნოს, რომ სოფელ მარტყოფში არა მარტო გვართა რაოდენობა, არამედ თითქმის ყველა გვარში ოჯახების რიცხვი თანდათან იზრდება. მოსახლეობის ბრდის ასეთი ტემპი ქვეყნის მძიმე სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიური ვითარების, თბილისის მძიმე ურბანიზაციული პროცესების ფონზე სოფელ მარტყოფისათვის საამაყოდ უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ამ ყოველივეს დედაქალაქთან სიახლოვეც ანპირობებს. ამავე დროს, სოფელი მარტყოფი ეთნიკურად წმინდად ქართულია.

THE POPULATION OF MARTKOPI VILLAGE

In the article we discuss the rather growth and development of Martkopi population. On the basis of clearing up the statistics by historical method we have studied necessary conditions of settling and living of the population.

The development of the population of Martkopi is closely connected with the foundation there of Daiti Monastery by Saint Anton. Later Rustavi - Martkopi eparchy, fighting history.

On the basis of the field ethnography material we have discussed the districts according to the ravines. It should be noted that settling of the population in Martkopi as well as in whole Georgia is of patronymic character. Separate patronymics incoming into the family and almost the whole families are compactly settled in districts (sometimes by districts). In Martkopi such settlements are called "Budoba".

As far as possible we have compared the facts of census of the population held by temporal or by church departments (I quarter of the XVIII cent., 1801-1802, 1818, 1823, 1842, 1900, 2005) with the field ethnography. Geographical conditions (slopes of the hill) impede growing of the village to the north.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, 1955 წ.
2. ბაგონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, 1973 წ.
3. ჯავახიშვილი ივანე, საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, წ. I, 1967 წ.

4. ბოჭორიძე გიორგი, კახეთის აღწერა 1801-1802 წლისათვის, "საქართველოს არქივი", წ. II, 1927 წ.
5. იოსელიანი პლატონ, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, 1936 წ.
6. მათიაშვილი აკაკი, აკრიანი - მარტომყოფი - მარტყოფი - 4500, წ. I, II, 1998 წ.
7. მენაბე ლევან, ძველი ქართული მწერლობის კერები, 1980 წ.
8. ჯ. რუხაძე, ან. ლეკიაშვილი, ი. ჭყონია, სოფელი აკურა, 1964 წ.
9. სახლთხუციშვილი უშანგი, ადგილისდელა ანუ რას მოგვითხრობენ გოპონიშები, I, 1997 წ.
10. საქართველოს სსრ გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი, 1987 წ.
11. ილურიძე მარიამ, სოფელი მარტყოფი (განსახლების სტრუქტურა) 1998 წ.
12. ილურიძე მარიამ, გვარები და "ბუდობები" სოფელ მარტყოფში, 1998 წ.
13. Свод статистических данных о населения Закавказского края, извлеченных из населенных списков 1886 г., 1893 г.

საველე ეთნოგრაფიული მასალები:

1. ილურიძე მარიამ, მარტყოფის ეთნოგრაფიული მასალები, 1990 წ., რე. № 1.
2. ილურიძე მარიამ, მარტყოფის ეთნოგრაფიული მასალები, 8. მათიაშვილის ხელნაწერი, სქემები, 1996 წ.
3. ილურიძე მარიამ, მარტყოფის ეთნოგრაფიული მასალები, 2005 წ.

ალექსანდერ პეტროლდის ცნობები ქართველი
ხალხის ყოფისა და კულტურის შესახებ

უცხოელი მოგზაურები უძველესი დროიდანვე დიდ ინტერესს იჩენდნენ საქართველოს მიმართ. XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან მკვეთრად მოიმატა გერმანელ მოგზაურთა რიცხვმა და ასე გრძელდებოდა მთელი XIX საუკუნის მანძილზე. არსებული ნაშრომების ანალიზის საფუძველზე აშკარად ჩანს, რომ მათი წყაროთმცოდნეობითი მნიშვნელობა მოცულობისა და ინფორმაციის სისწორის თვალსაზრისით, მკვეთრად განსხვავდება.

მოგზაურთა ცნობები მდიდარ და მრავალმხრივ მასალას შეიცავს, რომელთაც დიდი მნიშვნელობა აქვთ არა მარტო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული, არამედ სხვა საკითხების კვლევისთვისაც. მოგზაურები სწავლობდნენ აგრეთვე საქართველოს გეოგრაფიას, გეოლოგიას, მინერალოგიას, მეტეოროლოგიას, ბიოლოგიას, ლინგვისტიკას, და სხვა. ზოგიერთი მოგზაურისთვის ეს უკანასკნელი დარგები კვლევის ძირითადი სფეროებიც კი იყო.

უცხოელ მოგზაურთა იმ ჯგუფს, რომელთაც მეცნიერული მიზნები ამოძრავებდათ, მიეკუთვნება გერმანელი ალექსანდერ პეტცოლდი.

გეორგ პარელ ალექსანდერ პეტცოლდი დაიბადა 1810 წელს ქ. ღრებდენში. იგი იყო მრავალმხრივ განათლებული პიროვნება – ექიმი, ქიმიკოსი, აგრონომი. 1846 წელს მცირე ხნით კითხულობდა ლექციებს სოფლის მეურნეობისა და ტექნოლოგიის დარგში ღერპგის (გარტუს) უნივერსიტეტში. მეცნიერული მიზნით მან მთელი ევროპა შემოიარა. 1871 წელს ა. პეტცოლდი, რუსეთში ოცდახუთწლიანი საქმიანობის შემდეგ, გერმანიაში დაბრუნდა.

ა. პეტცოლდმა კავკასიის მეფისნაცვლის დავალებით 1863-64 წლებში კავკასიაში კერძოდ საქართველოშიც

იმოგზაურა. მისი მთავარი მიზანი იყო კავკასიის სახელ-
ლო-სამეურნეო თვალსაზრისით შესწავლა. ამასთანავე,
ის იკვლევდა აღნიშნული რეგიონის გეოგრაფიულ პირო-
ბებს. ა. პეტცოლდი თვითონ იყო საქართველოს მრავალ
კუთხეში – ქართლში, იმერეთში, სამეგრელოში, გურიაში
და მან, ძირითადად, უშუალოდ თავისი დაკვირვებები აღ-
წერა, თუმცა მის ნაშრომში სხვა გერმანელი ავტორების
ცნობებიც მრავლად არის დამოწმებული.

ა. პეტცოლდის ნაშრომის მუსტი სათაურია: „კავკა-
სია ანუ ნატურ-ისტორიული, ასევე სასოფლო-სამეურნეო
გამოკვლევა“, I-II ტომი, ნაშრომი გამოქვეყნებულია 1866-
67 წლებში ქ. ლაიფციგში. (6). ჩვენ მიმოვიხილავთ აღნიშ-
ნული წიგნის II ტომის იმ ნაწილს, რომელიც საქართვე-
ლოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის საკითხებს ეხება.

ა. პეტცოლდის შემოთხსენებული ნაშრომი არის
გერმანულ ენაზე არსებული ერთ-ერთი სრული გამოკ-
ვლევა XIX საუკუნის კავკასიის შესახებ. იგი იყენებს
XVIII საუკუნეში და XIX საუკუნის პირველ ნახევარში
გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებულ კავკასიოლოგიურ ლი-
ტერატურას, კერძოდ, ი. გიულდენშტედტის, ი. ჰერბერის,
ი. ლერხის, ს. გმელინის, პ. პალასის, კ. კოხის, ე. აიჰვალ-
დის, ფ. ბოდენშტედტის, ა. ჰაქსგაუზენის და სხვათა ნაშ-
რომებს. ავტორი მიმოვიხილავს ამ ლიტერატურას, შეაქვს
მასში თავისი დაკვირვებები და ცალკეული კორექტივები.
აქ იშვიათი გულმოდგინებითა და სისრულით არის აღწე-
რილი ყველა ადგილი და მხარე, სადაც კი მოგზაური ყო-
ფილა. იგი ყურადღებას უთმობს როგორც მეურნეობას,
ასევე ადგილობრივი მოსახლეობის სოციალურ მდგომარე-
ობას. ნაშრომში დიდი ადგილი უჭირავს შესაბამისი
მხარეების ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ მიმოხილვას,
მოცემულია ქართველ მეფეთა ქრონოლოგია. ნაშრომში
კარგად არის აღწერილი კავკასიის ქალაქები, მათ შო-
რის თბილისი, რომლის აღწერა თითქმის დამოუკიდებე-

ლი გამოკვლევა, რომელიც სტაგისტიკურ მონაცემებსა და ეყრდნობა. ძირითადად ყურადღება გამახვილებულია ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის შესახებ, სადაც ჩვენთვის საინტერესო მრავალი ცნობა არის წარმოდგენილი.

ახლდა და ეხმარებოდა თუ არა ა. პეტცოლდს ვინმე თავისი მოგზაურობის დროს, ამის შესახებ წიგნის შესავალში არაფერია თქმული, მხოლოდ ტექსტში არის რამდენიმე მინიშნება, რომ მოგზაურს ხშირად თან ახლდა ერთი ან რამდენიმე პიროვნება. ასე, მაგალითად, ის წერს: „ჩვეულებისამებრ დავლიეთ თავადის სადღეგრძელო (იგულისხმება თავადი როსტომ წერეთელი – გ. ც.) შემდეგ მან ოთხი ჭიქით შესვა ჩემი და ჩემი ოთხი თანმხლები პირის სადღეგრძელო“¹ უცნობია ვინ იყო ეს ოთხი ადამიანი და რა მოვალეობა ეკისრებოდათ მათ. ვფიქრობთ, ერთ-ერთი თარჯიმანი იქნებოდა, რადგან ტექსტში არის ამის შესახებ რამდენიმე მინიშნება: 1) როცა ავტორი ეხება გვირთის გადაზიდვის საშუალებებს, აღნიშნავს, რომ ყველაფერ ამაზე მას დეტალურად საუბარი არ შეუძლია, რადგან როცა, ამ სახის გრანსპორტს ხვდებოდა, ყოველთვის თარჯიმანის გარეშე ყოფილა. 2) მოგჯერ იმერულად ნათქვამი ფრაზა ქართველისათვის გაუგებარი ან ძნელად გასაგებია, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მისი მშობლიური ენაა. „ქართულ ენაში ძლიერი ჩემი თარჯიმნები ასე ამბობდნენ: ამ კაცს ვერაფერს გაუგებო“. 3) თარჯიმნები მეგრელებთან მეტ გაუგებრობას აწყდებოდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ მოგზაურთა ნაშრომებში მოცემული მასალის სანდოობა ბევრად იყო დამოკიდებული ამ თარჯიმანთა ცოდნასა და კეთილსინდისიერებაზე.

¹ ტექსტი გერმანულიდან ქართულად ყველგან თარგმნილია სტაგის ავტორის მიერ.

ა. პეტცოლდი თავის ნაშრომებში შემდეგ ქართველურ გომებს (Gruzinisch-georgische Volksstamm) გამოყოფს: ქართველები, იმერლები, მეგრელები და გურულები. რაც შეეხება სვანებს, ხევსურებს, თუშებს და ფშაველებს, მოსახლეობის სიმცირის გამო, მათ ნაკლებად მნიშვნელოვნად მიიჩნევს, მაგრამ აქვე მიუთითებს, რომ ამ უკანასკნელთა მიმართ ეთნოგრაფიული ინტერესის უგულვებელყოფა არ შეიძლება, თუმცა მათ შესახებ ნაშრომში მცირე ცნობებს ვხვდებით.

მოგზაური ამიერკავკასიას ორ ნაწილად ყოფს: დასავლეთად და აღმოსავლეთად. თვითონვე მიუთითებს და მთელ ტექსტსაც ეს კვალი ამჩნევია, რომ ის დასავლეთ ამიერკავკასიაში მდინარე რიონის მიმდებარე გერიგორიას, აღმოსავლეთში კი – მდინარე მტკვრის გარშემო მდებარე გერიგორიას გულისხმობს. მისივე შენიშვნით აღმოსავლეთს მდინარე არაგვის ტერიტორიებიც მიეკუთვნება, რადგან ისიც მტკვარს ერთვის. აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში მოგზაური მოიაზრებს აგრეთვე ე.წ. „დიდი კავკასიის“ ტერიტორიას. ამდენად, დასავლეთ ამიერკავკასიაში მას მხოლოდ დასავლეთ საქართველო აქვს გაიგივებული, აღმოსავლეთში კი აღმოსავლეთ საქართველოზე ბევრად ვრცელი ტერიტორია.

ა. პეტცოლდი ეხება მხოლოდ ამიერკავკასიის საზღვრებში მცხოვრებ ქართველებს და მიუთითებს, რომ ქართველები შავი ზღვის სანაპიროზე მებობელი თურქების პროვინციაშიც ცხოვრობენ. როგორც აღვნიშნეთ, ავტორის მონაცემებით ქართველური ტომი რამდენიმე შტოსგან შედგება. ესენი არიან ქართველები (ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით – ა.პ., ავტორი აქ ქართველებს და მათთან ერთად კახელებსაც გულისხმობს – გ. ც.), იმერლები, მეგრელები და გურულები, რომლებიც ნაშრომში ცალ-ცალკე ხალხებად მოიაზრება, რაც არა მარტო ა. პეტცოლდის, არამედ XIX საუკუნის მრავალი მოგზაური-

სა თუ მეცნიერის ერთ-ერთ მთავარ ნაკლად ითვლებოდა ისინი ქართველ ხალხს ერთიან ცნებად არ მიიჩნევენ. აქვე უნდა მივანიშნოთ, რომ ხშირ შემთხვევაში, ტერმინ „იმერეთი“ მთლიანად დასავლეთ საქართველოს გულისხმობენ.

გერმანელი მოგზაურის ნაშრომში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს იმ მასალას, რაც გვეხმარება საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის შესწავლაში. კერძოდ, აქ ვრცელადაა წარმოდგენილი ცალკეული მხარეების (რეგიონების) საზღვრები, სოფლების, ხეების, დიდი მდინარეებისა და მათი შენაკადების სახელწოდებები. ზოგიერთ შემთხვევაში, ისინი არასწორი ფორმით არის მოხსენიებული, მაგრამ უმეტესად მათი გამოცნობა ზუსტადაა შესაძლებელი. მხოლოდ ცალკეული გეოგრაფიული ტერმინი რჩება ბუნდოვანი.

საქართველოს ყველა მხარის განხილვისას, ა. პეტცოლდი აღნიშნავს, რომ ეს არის ნაყოფიერი მხარე და გაკვირვებას ვერ მალავს აქაური დაბალი ეკონომიკური მდგომარეობის გამო. გერმანელი მოგზაური კ. კოხი, ამ მხრივ, კახეთსა და გურიას გამოჰყოფს, (2, გვ. 66, ფრანგი ეაკ ფრანსუა კი კახეთს). ა. პეტცოლდი ეხება აგრეთვე მეურნეობის ცალკეულ დარგებს. მიწამოქმედებასთან, კერძოდ მემინდვრეობასთან დაკავშირებით იგი დაწვრილებით ცნობებს გვაწვდის. განიხილავს მარცვლეულ კულტურებს – ხორბალს, სიმინდს, ჭვავს, ქერს, შერიას, ფეტვს ღომს. აქვე წარმოადგენს ნიადაგის დამუშავებისა და მოსავლის აღების წესებს. ამ ნაწილში ავტორი ეხება სიმინდის დამუშავების დროს შრომის ორგანიზაციისა და ურთიერთდახმარების ფორმებს და აღნიშნავს, რომ ამ შრომატევად საქმეს რამდენიმე ოჯახი კოლექტიურად ასრულებდა. ეს პროცესი ყოველთვის სიმღერის თანხლებით სრულდებოდა, რაც შრომას აადვილებდა. იშვიათად რომ ვინმეს მარტო ემუშავა ყანაში. აქვე მითითებულია,

რომ დასაველეთ საქართველოს ბარში ქალს ყანის სამუშაოების შესრულება არ უწევდა. სიმიდსაც კოლექტიურად ფშენიდნენ. ავგორი სინანულით აღნიშნავს, რომ ეს პროცესი აქ მექანიზებული არ ყოფილა და საფშენელი მანქანები ამ რეგიონებში არ არსებობდა.

განიხილავს რა საქართველოში მევენახეობა-მეღვინეობის საკითხს, მოგზაური აღნიშნავს შემდეგს: „მრავალი საფუძველი არსებობს იმისთვის, რომლებიც გვაფიქრებინებს, რომ აქ ვაზის ერთადერთი თუ არა, ერთ-ერთი სამშობლო მაინც უნდა ვეძიოთ“. მოგზაურის ამრით ცნობილი არაა, რომ ამიერკავკასიაში ვაზი რომელიმე ქვეყნიდან შემოეგანოთ. აქვე დასძენს, რომ საქართველო, განსაკუთრებით კი კოლხეთის დაბლობი, ცნობილია როგორც ვაზის ქვეყანა, ვაზის სამშობლო უძველესი დროიდან. ვფიქრობთ, ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერებისათვის ევროპელი მოგზაურის ასეთ აღიარებას და ამ ცნობას, რომელიც XIX საუკუნის შუა ხანებით თარიღდება, უადრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს, მით უფრო, რომ ევროპაში ეთნოლიგიის, როგორც მეცნიერების დარგის ჩამოყალიბება სწორედ ამ პერიოდს უკავშირდება.

ა. პეტცოლდი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ქართული ვაზის ძირების სიდიდეს – სისქეს. მას თვითონ უნახავს ერთი ფუტი სისქის ვაზი, ამასთანავე მას მოჰყავს ერთი საინტერესო ფაქტი, რომ იმერეთში (სამწუხაროს ავგორი წყაროს ვერ ასახელებს – გ. ც.). არსებობს კარი, რომელიც მხოლოდ ორი ფიცრისგან შედგება, რომლებიც ვაზის ძირისგანაა გაკეთებული.

მოგზაური მკვეთრად განასხვავებს და ღეგალურად აღწერს მევენახეობა-მეღვინეობასთან დაკავშირებულ დასაველურ და აღმოსაველურ წეს-ჩვეულებებს, მათ მიერ დამზადებულ ღვინოს. განსაკუთრებით საუბრობს კახური ღვინის მაღალ ხარისხზე, თუმცა აქვე გაკვირვებას გამოთქვამს დასაველეთის ცუდი ღვინოების გამო. კ. კოხის

მსგავსად (2) ისიც განასხვავებს დაბლარ და მაღლარ ვენახს და ამ მხრივ საკმაოდ საინტერესო მასალასაც გვთავაზობს.

ავტორის აზრით, საქართველოში მევენახეობა-მელვინეობას, მაშინდელი დონის მიუხედავად, მაინც დიდი მომავალი აქვს და ფიქრობს, რომ აქაური ღვინით ვაჭრობა ადრე თუ გვიან კავკასიის ეკონომიკის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი წყარო გახდება. გასული საუკუნის ასეთი ოპტიმიზმი ღრევენდელ პირობებში ძალზე აქტუალურია.

ასევე დიდი მნიშვნელობა აქვს გერმანელი მეცნიერის აღიარებას, რომ ხილის სხვადასხვა სახეობა აქ ველურად იზრდება და კავკასიას ხილის უმეტესი ჯიშის სამშობლოდ მიიჩნევენ. ამ თვალსაზრისს გამოთქვამს ცნობილი ბოტანიკოსი და მოგზაური კარლ კოხი. ის წერს: „მიუხედავად იმისა, რომ მცირე აზიის ჩრდილოეთ სანაპირო და ამიერკავკასიის თბილი ქვეყნები, განსაკუთრებით კი საქართველო, სამართლიანად ითვლება ხილის სამშობლოდ (ქლიავის გარდა), მეხილეობა აქ მაინც საოცრად დაბალ დონეზე დგას“ (2, გვ. 99-100).

გარდა ამისა, ა. პეტცოლდის წიგნში დაწვრილებით არის აღწერილი ნიადაგის დამუშავების, გამოყენებისა და მორწყვის ხალხური წესები, განხილულია ხალხური საგრანსპორტო საშუალებები.

იმერეთში ყოფნის დროს მოგზაურს ყურადღება საცხოვრებელ სახლებზე გაუმახვილებია. პირველ რიგში, ის აღნიშნავს, რომ იმერული და ქართლური სახლები ერთმანეთისაგან ძალიან განსხვავებულია. ქართლელის სახლი უმეტესად მიწურია და მას ბრტყელი სახურავი აქვს. იმერული სახლი კი მიწის ბევითაა და დახრილი, სწორ-კუთხოვანი სახურავი აქვს. ქართლელი სახლის შენების დროს ხის მასალას ხელმომჭირნედ იყენებს, ის უმეტესად მიწას და ქვას ხმარობს, იმერული სახლი კი

მთლიანად ხისაა, რომლის გარეგნული იერი, ასევე, შიდა მოწყობილობა, სხვადასხვაგვარია. ავტორი დაწვრილებით აღწერს რამდენიმე სახლის ინტერიერს. მას ზოგიერთი სახლის გეგმაც კი აქვს წარმოდგენილი. იმერეთში ხშირია აივნიათი სახლები, რომელთა შენებაში გამოვლენილია აქაურ ხელოსანთა ხელოვნება, რადგანაც სახლის წინა სვეტები, ასევე მოაჯირი, ხის ჩუქურთმებითაა შემკული, ზოგჯერ აქა-იქ მოხატულია კიდევ. სახლები უმეტესად ბოძებზე დგას და ქვევით ადგილი თავისუფალია, თუმცა მოგზაურს ისეთი სახლებიც შეხვედრია, რომლებშიც ქვემო სართულიც ამოშენებული ყოფილა, თუმცა მას საცხოვრებლად არ იყენებდნენ.

ა. პეტცოლდი ყურადღებას ამახვილებს აგრეთვე სამეურნეო ნაგებობების მრავალფეროვნებაზე. აქვე აღნიშნავს, რომ ხანდახან პირუტყვი იმავე შენობაში ჰყავთ, რომელშიც გლეხის ოჯახი ცხოვრობს, მაგალითად საცხოვრებლის ქვემო სართულში ზოგჯერ პირუტყვის სადგომს უბრალო მღუღე გამოჰყოფს ადამიანთა საცხოვრებლისგან, ავტორი ამ გიჟის სახლის გეგმასაც კი წარმოადგენს (6, II, გვ. 24).

ზოგიერთ ოჯახს ცალკე აქვს ღვინის დაყენებისთვის განკუთვნილი შენობები, რომლებიც, ავტორის ცნობით, ჩვეულებრივი ან ცოცხალი ღობითაა შემოვლებული.

მოგზაურის ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ დასავლური და აღმოსავლური (იმერული და ქართლური) ეზოების განლაგება და შესაბამისად, სოფლის დასახლების სტრუქტურაც განსხვავებულია. ქართლური სახლები-სა და ეზოების ერთიანობა მჭიდრო, კომპაქტურად დასახლებულ სოფელს ქმნის, იმერული სახლებისა და ეზოების დაშორება კი ჩვეულებრივი მოვლენაა. თითოეულ ეზოს აქვს სახნავი და დამუშავებული მიწის ნაკვეთი, რითაც გამოწვეულია ის, რომ ასეთი ეზოებისაგან შემდგარ სოფელს დიდი გერიტორია უჭირავს. თუმცა მოგზაურს



ისიც შეუნიშნავს, რომ იმერეთის მთიან ადგილებში, ^{ხშირად} ხშირად რი თავედასხმების გამო, იძულებული ყოფილან იმოღიურებულად ცხოვრების გრადიცია ღაეგმოთ და კომპაქტურად დასახლებულიყვნენ.

ა. პეტცოლდის ცნობით ქართველი კაცის ძირითადი გასართობი სიმღერა და ცეკვა არის. იგი გამორჩეულად მიუთითებს იმერელთა მუსიკალური სმენის შესახებ და აღნიშნავს, რომ მათ აქვთ სიმღერის განსაკუთრებული ნიჭი და ამ ვირტუოზულობას ისინი ერთ, ორ ან მრავალ-ხმიან სიმღერებში ამქლავნებენ. მოგზაური ამ საკითხს მაშინაც ეხება, როცა ნადისა და შრომის სიმღერების სა-კითხს განიხილავს. იმ დროს, როცა ის იმერეთში ნადის მეშვეობით სიმინდის ყანის თოხნას შეესწრო, ირგვლივ მუშების სიმღერა ისმოდა, რადგან ეს სამუშაო იმერული წესის მიხედვით, სიმღერის თანხლებით სრულდებოდა. მოგზაურის ცნობით, მუშები ხშირად 20, 30 ან უფრო მე-ტიც თოხნას ერთი ნაპირიდან იწყებენ და მეორე ნაპი-რისკენ მიდიან და თან მღერიან. ეს სიმღერები მრავალ-ხმიანია, რომელსაც იწყებს ერთი, შემდეგ მეორე აჰყვე-ბა, მერე მესამე და ა.შ., რაც მისი ამრით, ღიღებული მო-სასმენი ყოფილა. სიმღერის შინაარსი ძალიან მარტივია, შეეხება თვით სამუშაოს და მის წინსვლას. მოგზაურს შე-უმჩნევია, რომ რიგში, როცა მუშები მეორე ნაპირს უახ-ლოვდებოდნენ, თანდათან ჩქარდებოდა და რადგან ამ რიგმის მიხედვით მუშების მოძრაობაც იცვლებოდა, სამუ-შაოც ჩქარა სრულდებოდა. ასეა მანამ, სანამ ბოლომდე არ გავლენ, ბოლოს კი უცებ ჩერდებიან, შემდეგ მობრუნ-დებიან და იმავე სიმღერით იწყებენ მუშაობას. ასე გრძელდება, სანამ ღლიური სამუშაო არ დამთავრდება. მოგზაური საოცრებად მიიჩნევს იმას, რომ მუშები აღრი-ანი ღიღიდან გვიან ღამემდე შეუწყვეტლივ მღერიან, თითქოს სიმღერა იმერელთა მეორე ბუნება გამხდარა (6, II გვ. 302).

ა. პეტცოლდი ეხება ქართველი ხალხის საქმიანობას და საკმაოდ აკრიტიკებს არისტოკრატ ქართველებს, რომლებიც არც სამხედრო და არც სამოქალაქო სამსახურში არიან. ისინი უმეტეს დროს თავიანთ სასახლეში უსაქმოდ აგარებენ. იშვიათია შემთხვევები, რომ ქართველი თავადი თავისი მეურნეობისათვის თვითონ ზრუნავდეს. ამასთან დაკავშირებით იგივე ცნობებს გვაწვდის XX საუკუნის დასაწყისში ა. ლაისტი სტატიის „ქართული ოჯახი“. იგი მიუთითებს, რომ ქართველ არისტოკრატთა მეურნეობა მთლიანად „ბიჭის“ (მოსამსახურე ბიჭის) იმედზეა“ (3).

მისასალმებელია, რომ მოგზაური ქართველს ჭკვიან და ნიჭიერ აღამიანად მიიჩნევს. მისი აზრით, ახალგაზრდობის და საერთოდ რიგითი აღამიანების აღზრდა, რეგიონში უყურადღებოდაა მიგოვებული. მიუხედავად ამისა, ქართველს მშვენიერ ფიზიკურ მონაცემებთან ერთად ძლიერი გონებრივი შესაძლებლობებიც გააჩნია, რომლებიც შემდგომ განვითარებას ელიან.

ა. პეტცოლდი გამორჩეულ ინტერესს იჩენს ზოგადად ქართველი ხალხის, კერძოდ კი ცალკეული მხარეების წარმომადგენელთა გარეგნობის მიმართ, აღნიშნავს მათ დადებით და უარყოფით მხარეებს, კარგად ჩაცმისა და იარაღის გარეგნობისადაც მათ განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას. სანიმუშოდ მოვიგანთ ერთ ამონაწერს, რაც ქართველს და მის გარეგნობას შეეხება: „ქართველი გარეგნულად ძალიან წარმოსადგეია და, უდავოდ, ულამაზეს აღამიანთა რიცხვს მიეკუთვნება. განად ის მაღალია და სიმეტრიული, აქვს სხეულის ნაზი ნაკვთები, მას აქვს ლამაზი ხელები, პატარა ფეხები, სწორი წელი, შავი თმა, შავი მოელვარე თვალები, შესანიშნავი კბილები და გრძელი, ხშირად მართლაც ძალიან დიდი ცხვირი, რომელიც, ისევე როგორც სახის მკაცრი ნაკვთები, ქართველის, განსაკუთრებით კი ქალების, სილამაზეს ოდნავ

ჩრდილს აყენებს. მე მეჩვენა ქართველი გოგონებისა და ქალების დიდი მსგავსება ებრაელ ქალებთან. მამაკაცს აქვს კანისა და სახის ცოცხალი ფერი, ისეთი, როგორიც დიდი ხნით ღია ცის ქვეშ მყოფი ან ღვინის მოყვარულთა აქვთ ხოლმე. ქალები თეთრი და წითელი ფერებით ძალიან იღებებიან. სხეულის მთელი აღნაგობა, ღარიბებთანაც კი კეთილშობილურია. თუ ქართველ გლეხს თავადის განსაცემელს ჩააცმევ, მას თავადისგან ადვილად ვერ გამოარჩევ. ქართველი თავისი ხასიათითაც საქებარია. ყველა, ვისაც ახლო ურთიერთობა ჰქონია მასთან, ღამეთანხმება, რომ იგი თავისი რელიგიური რწმენის ერთგულია, ამასთანავე, ის გოლერანგი, კეთილი, მამაცი, ცოგათი თავდაჭერილი, გულკეთილი, მხიარული და საზოგადოებისა და სტუმართმოყვარეა. მის ამ კარგ თვისებებში მალე დარწმუნდები. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ ქართველს მიღრეკილება აქვს გრაბახის, ფუფუნებისა და უზრუნველი ცხოვრებისადმი, ხმაურისა და ნადიმისადმი, უდარდულობისა და სიზარმაცისადმი“ (6, II, გვ. 25-26).

ეხება რა ქართველი ქალის მდგომარეობას, გერმანელი მოგზაური, ძირითადად მაშინდელ სურათს აღწერს. ასე მაგალითად, ის წერს: „სახლის შიდა მოწყობილობა და მასში მცხოვრები ოჯახი წმინდაა. უცხო ნება არა აქვს შიგნით შევიდეს. მიუხედავად უდიდესი სტუმართმოყვარეობისა, ქალები უცხოსთან უკან იხევენ და შეიძლება მხოლოდ ოჯახის უფროს მამაკაცს ესაუბრო“. ა. პეტცოლდის აზრით, ამ გრადიციას, როგორც „საერთო აღმოსავლურს“ კავკასიის სხვა ხალხებთან ერთად ქართველიც ინარჩუნებს. მხოლოდ იმ არისტოკრატი ქართველებთან, რომლებიც ევროპულ განათლებას ეზიარნენ, შეიძლება უცნობთან ოჯახის წევრი ქალებიც ვიხილოთ.

როგორც წესი, ქართველი არის მხიარული და საზოგადოების მოყვარული, მას იზიდავს ხმაური და ქეიფი, მუსიკა – სიმღერა და ცეკვა. ქართველ გლეხს გართობი-

სათვის დრო თითქმის არ რჩება. ასეთ გასართობ ადგილებში უმეტესად ქალაქში მცხოვრები მამაკაცები დადიან. ავტორის აზრით აღმოსავლური ჩვეულებაა, რომ მამაკაცები და ქალები განცალკევებით ეძებენ თავიანთ გასართობს.

ა. პეტცოლდი ყოველთვის განსაკუთრებულად უსვამს ხაზს იმას, რომ აღმოსავლეთი ზოგადად, კერძოდ კი ამიერკავკასიაც, ძალზე კონსერვატორულია და ამას მიუთითებს თითქმის ყველა საკითხის განხილვისას. ასე მაგ: იყენებს რა ს. გმელინის ვრცელ მასალას წყლის წისქვილის შესახებ, ახალს არაფერს უმატებს და შენიშნავს რომ ს. გმელინმა ასი წლის წინათ იმოგზაურა კავკასიაში, ის დარწმუნებულია, რომ ეს მოწყობილობა დღესაც ძველი, აღრინდელი სახით იქნება წარმოდგენილი.

იმერეთის თავად-აზნაურთა განათლების დონის დახასიათებისას ა. პეტცოლდი იყენებს ე. აიჰვალდის ცნობას, რომელმაც აქ მასზე 40 წლის წინათ იმოგზაურა, რომ აღრე არცერთ თავადს არ შეეძლო წერა-კითხვა, მათ ეს სირცხვილადაც კი მიაჩნდათ. მოგზაური თვლის, რომ ამ ორმოცი წლის განმავლობაში, ამ მხრივ, აქ უკეთესობა თითქმის არ შეინიშნება. ყოველივე ზემოთქმულს იგი აღმოსავლეთის კონსერვატორულობით ხსნის.

გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, ა. პეტცოლდის ნაშრომი მრავალ საყურადღებო საკითხს შეიცავს, რაც მომავალი თარგმნისა და კვლევის ობიექტს წარმოადგენს

ისევე, როგორც სხვა უცხოელი მოგზაურები, ა. პეტცოლდიც თავს ვერ აღწევს გენდენციურობას, რომელსაც ისინი იჩენდნენ ეკონომიკურად ჩამორჩენილი ქვეყნების მიმართ. ყველაფერ კავკასიურს ევროპულს აღარებდნენ და აკრიტიკებდნენ, მაგრამ ეს არ ამცირებს მათი ცნობების სანდოობას. ამასთანავე, ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ წყაროებთან შედარების საფუძველზე, შესაძლებელია მათი შემოწმება.

ა. პეტცოლდმა კავკასიის მეფისნაცვლის დავალებით იმოგზაურა, რაც მკვეთრად არის ასახული მის ნაშრომში და იგი გარკვეული გენდენციურობით ხასიათდება.

ა. პეტცოლდის ნაშრომში წარმოდგენილი ზოგიერთი საკითხის შესახებ შესაძლოა ბევრი წყარო და მასალა მოგვეპოვებოდა, მაგრამ აქ მაინც შეიძლება საკმაო სი-
ახლის პოვნა და მეცნიერული მიზნებისათვის მათი გამო-
ყენება. პირველ რიგში, ეს ნაშრომი არის ისტორიული და
ეთნოგრაფიული წყარო. აქ მოყვანილი ეთნოგრაფიული
მასალა განსაკუთრებულ ყურადღებას ღლევანდელ პირო-
ბებში იქცევეს. იგი XIX საუკუნის 60-იანი წლების კავკასი-
ის, კერძოდ საქართველოს შესახებ, ერთ-ერთი სრული
ნაშრომია, რაც კი გერმანულენოვან ლიტერატურაში
მოგვეპოვება. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს თვით ა.
პეტცოლდის ნაშრომი და აგრეთვე თანამედროვე გერმა-
ნელი მეცნიერების თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ
გერმანელ მოგზაურთა ნაშრომების ხელმეორედ გამოქ-
ვეყნება აუცილებელია (7). თუ გერმანელთათვის ასე
მნიშვნელოვანია ამ წიგნის და საერთოდ თითქმის ყველა
ცნობილი მოგზაურის ნაშრომის ხელმეორედ გამოცემა,
მით უფრო საშურია ჩვენთვის მათი თარგმნა და კომენ-
ტირება.

BERICHTE VON ALEXANDER PETZOLDT ÜBER GEORGIEN

Deutsch-georgische Beziehungen zur Erforschung des Kaukasus (nämlich von Georgien) haben eine wesentlich ältere Tradition. 1767 hatte die Monarchin Katharina II den Befehl gegeben, das ganze Russische Reich von Mitgliedern der Petersburger Akademie bereisen und beschreiben zu lassen. Auch viele deutsche Wissenschaftler waren dem Ruf der Akademie gefolgt. Attraktiv war das großzügige Angebot der zaristischen Regierung zur Erforschung unbekannter Gebiete.

Eine Schlüsselstellung bei der Erforschung des Kaukasus erlangte die 1802 wiedereröffnete Universität Dorpat, das heutige Tartu, an der die Wissenschaftler wie Fr.Parrot, M. Engelhart, H.Abich, A. Petzoldt u.a. wirkten.

Der vielseitige Arzt, Chemiker und Agronom Georg Paul Alexander Petzoldt wurde 1810 in Dresden geboren. 1846 las A. Petzoldt kurze Zeit Landwirtschaft und Technologie an der Universität Tartu. Lange wissenschaftliche Studienreisen führten ihn durch ganz Europa.

Auf Wunsch des russischen Statthalters von Kaukasien, Großfürst Michail Nikolaevič, hielt sich A. Retzoldt zur wissenschaftlichen Untersuchung auf, wohin ihn immer Neugier und Wissbegier mächtig gezogen hatte.

A. Petzoldt durchreiste in den Jahren 1863 und 1864 den Kaukasus, nach den verschiedensten Richtungen und teilte in seinem Werk "Der Kaukasus: Eine naturhistorische so wie land-und volkswirtschaftliche Studie" die Resultate seiner Beobachtungen mit.

A. Petzoldts Werk spiegelt die Vielseitigkeit des Forschers wieder, der sich nicht nur der Botanik und Geographie widmete, sondern auch ethnologische, historische und kulturgeschichtliche Informationen sammelte.

Der Reisebericht von A. Petzoldt zählt zu den klassischen Werken deutscher Reiseforschung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Erforscht wurden vor allem die Georgier, eines der Hauptvölker des Kaukasus, die aber trotz aller Zeiträume ihre nationale Eigenart in Sprache und Kultur bis in unsere Tage weitgehend bewahrt haben.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ქაკ ფრანსუა გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, ტ. I, ფრანგულიდან თარგმნა, კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1987.
2. კ. კოხისა და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლ. მამაცაშვილმა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1981.
3. ა. ლაისგი, ქართული ოჯახი, გაზ. „ივერია“, 1905 წ. 106.
4. М. А. Полиевктов Европейские путешественники по Кавказу 1800-1830, Тбилиси, 1946.
5. E. Eichwald, Reise auf dem Caspischen Meere und in Kaukasus, unternommen in der Jahren 1825-26, B. I-II, Stuttgart und Berlin, 1834-1838.
6. A. Petzoldt, Der Kaukasus, Eine naturhistorische sorvis land- und volkswithschagtliche studic, ausgef-hrt im rahre 1863 und 1864, Lapztig, 1866-1867.
7. Reisen im Kaukasus, Berichte aus dem 19. Yahrhundert, Herausgegeben und mit linem Vorwort versehen von J. Breuste und B. Malich, Leipzig, 1987.

გიორგი ლუღუშაური

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წვლილი ჩრდილო კავკასიის ხალხებისათვის სამეცნიერო კალრების მომგადაბაში

ცნობილია, რომ ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების მრავალმხრივი ურთიერთობა შორეულ წარსულში იღებს სათავეს. ეს კავშირი ამ ხალხთა ყოფის განუყოფელი ნაწილი იყო. ქართული კულტურა ოდითგანვე ცხოველმყოფელ გავლენას ახდენდა მეზობელი ჩრდილოკავკასიელი ხალხების სამოგადოებრივი და კულტურული განვითარების პროცესზე. ამ პრობლემებს განსაკუთრებული ადგილი აქვს დათმობილი როგორც ქართველ, ისე ჩრდილოკავკასიელ სამოგადო მოღვაწეთა და მეცნიერთა ნაშრომებში, მაგრამ მათი სრულად ამსახველი გამოკვლევები ჯერ არ გაგვაჩნია.

ბუნებრივია, ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების ისტორიული ვითარების კვალობაზე მათი ურთიერთობაც სხვადასხვა დონეზე იდგა და გამოვლენის ფორმების შესაბამისად განსხვავებული იყო. ამ ურთიერთობათა შინაარსი და ფორმები, მათი შემდგომი ბედიც დამოკიდებული იყო მრავალ ფაქტორზე, მათ შორის სამიმოსელო გზებისა და ბილიკების არსებობაზე. გზები სათავეებს იღებდნენ ამიერკავკასიაში, მათ შორის პირველ რიგში საქართველოში, კვეთდნენ კავკასიონის ქედს რამდენიმე მიმართულებით სხვადასხვა გადასასვლელებისა და უღელტეხილების მეშვეობით. ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების დამაკავშირებელ ამ გზა-ბილიკების შესახებ კარგად არის ცნობილი XIX საუკუნემდეც. ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების ურთიერთობა (ეკონომიკური, კულტურული) ამ საუღელტეხილო გზებით ხორციელდებოდა. განსაკუთრებული როლი ამ მხრივ არაგვის ანუ საქართველოს სამხედრო გზას ენიჭე-

ბოლა, რომელიც დიდი ხნის მანძილზე ძირითადი პრეტენზია იყო. ამის ერთ-ერთი გამოხატულებაა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ღვაწლი ჩრდილო კავკასიის ხალხებისთვის სამეცნიერო კადრების მომზადებაში. ცნობილია, რომ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, რიგით მესამე (უკრაინის სსრ მეცნიერებათა აკადემიის (1919წ) და ბელორუსიის სსრ მეცნიერებათა აკადემიის (1928წ) – შემდეგ, რესპუბლიკების მეცნიერებათა აკადემიებს შორის შეიქმნა სსრ კავშირის მინისტრთა საბჭოს 1941 წლის 14 იანვრის დადგენილების საფუძველზე, ამავე წლის 10 თებერვალს.

საქართველოს სსრ სახალხო კომისართა საბჭო, აარსებდა რა რესპუბლიკის მეცნიერებათა აკადემიას, თავისი 1941 წლის 10 თებერვლის №183 დადგენილებაში მიუთითებდა იმ სასიკეთო წინამძღვრების შესახებ, რომელთაც განაპირობეს აკადემიის გახსნის შესაძლებლობა და აუცილებლობა. დადგენილებაში აღნიშნულია, რომ საბჭოთა ხელისუფლების წლებში საქართველოში შექმნილი იყო სამეცნიერო-საკვლევო დაწესებულებათა ფართო ქსელი და მნიშვნელოვნად გაიზარდა მეცნიერ-მუშაკთა მაღალკვალიფიციური კადრები. გამომდინარე აქედან, მხედველობაში ღებულობდა რა საქართველოში სამეცნიერო-საკვლევო მუშაობის შემდგომი განვითარების ინტერესებს და ითვალისწინებდა რა რესპუბლიკის სამეცნიერო-საკვლევო დაწესებულებათა ხელმძღვანელობის გაერთიანებას ერთიან ხელმძღვანელ ცენტრში, საქართველოს სსრ სახალხო კომისართა საბჭომ დაარსა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია და მას გადასცა სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის ყველა დაწესებულება, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, რომელიც საქართველოს განათლების სახალხო კომისარიატის გამგებლობაში იმყოფებოდა, აგრეთვე, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გეოლო-

გის ინსტიტუტი, ფიზიოლოგიის ინსტიტუტი, ფსიქოლოგიის
ლაბორატორია და ყოფილი ფიზიკის ინსტიტუტის ლა-
ბორატორია (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ცენტრალური არქივი, 1974 წ. საქმე №11, ფონდი №1,
ფურცელი 9).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საქართველოს მეცნიერე-
ბათა აკადემია მკვიდრ ნიადაგზე აღმოცენდა. იგი მომზა-
დებული იყო იმ დიდი სოციალურ-ეკონომიკური და კულ-
ტურული ცვლილებებით, რომლებიც რესპუბლიკაში მოხ-
და საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ. ცნობი-
ლია ისიც, რომ ჯერ კიდევ 1917 წლიდან არსებობდა და
ნაყოფიერ შემოქმედებით მუშაობას აწარმოებდა აკადე-
მიის პირველი დაწესებულება – კავკასიის ისტორიულ-
არქეოლოგიური ინსტიტუტი. მას 1925 წლიდან უფრო გაუ-
ფართოვდა ასპარეზი და 1931 წლამდე, ვიდრე გარდაიქ-
მნებოდა კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტად, იგი ფაქტიუ-
რად ითვლებოდა „აკადემიის ფილიალად კავკასიაში“. 1933 წლის 5 ნოემბერს შეიქმნა საქართველოს განყოფი-
ლება – ამიერკავკასიის ფილიალი. ამიერკავკასიის ფი-
ლიალის განყოფილება შემდეგში მძლავრად ვითარდება.
იგი ამყარებს მკვიდრო კავშირებს რესპუბლიკის სამეცნი-
ერო და სასწავლო დაწესებულებებთან. იზიდავს მაღალ-
კვალიფიციურ სამეცნიერო კადრებს, იზრდება მისი შე-
მოქმედებითი პოტენციალი და ავტორიტეტი საკავშირო
აკადემიებსა და მოკავშირე რესპუბლიკებს შორის. ამან
კი განაპირობა ის, რომ დღის წესრიგში დადგა საქარ-
თველოს ფილიალიდან სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკა-
დემიის საქართველოს ფილიალად გარდაქმნის საკითხი,
რაც განხორციელებული იქნა 1935 წლის 23 მარტიდან,
მას შემდეგ, რაც სადირექტივო ორგანოებმა 1935 წ. 15
მარტს მიიღეს სათანადო გადაწყვეტილება.

1941 წლის თებერვალში კი, როგორც ზემოთ აღ-
ვნიშნეთ, საქართველოს ფილიალისა და თბილისის სა-

ხელმწიფო უნივერსიტეტთან არსებული სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტების ბაზაზე შეიქმნა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. აკადემიის სამეცნიერო დაწესებულებებში დაიწყო სამეცნიერო კადრების ინტენსიური მომზადება არა მარტო რესპუბლიკისათვის, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიის ავტონომიური რესპუბლიკებისა და ოლქებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, ჰუმანიტარული მეცნიერების დარგში. შეიძლება გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ რესპუბლიკის მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურა გადაიქცა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთათვის ჰუმანიტარული მეცნიერების – ენათმეცნიერების, ფოლკლორისტების, ლიტერატურისმცოდნეების, ისტორიკოსების, არქეოლოგების, ეთნოგრაფებისა და სხვა დარგების სპეციალისტების მომზადების სამჭედლოდ. ამას ემატება ისიც, რომ სპეციალისტების დიდი ნაწილი მეცნიერების საფუძვლებს ეუფლებიან რესპუბლიკის მეცნიერებათა აკადემიის სამეცნიერო დაწესებულებებში მაძიებლობის გზითაც. საქართველოს აკადემიამ არა მარტო კარი გაუღო ჩრდილოკავკასიელი ოლქებისა და ავტონომიური რესპუბლიკების ახალგაზრდებს, არამედ, ამასთან ერთად გაშალა ფართო მეცნიერული მუშაობა ამ ხალხების ისტორიისა და კულტურის შესასწავლად. თავის მხრივ ჩრდილოკავკასიის ხალხების უმრავლესობა, რომელთაც მეცნიერული წრთობა რესპუბლიკის მეცნიერებათა აკადემიის სამეცნიერო-კვლევით დაწესებულებებში მიიღეს, იმსჭვალეებიან საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ღრმა პატივისცემით და თავისი ხალხის ისტორიის, ლიტერატურისა და ყოფის შესწავლასთან ერთად სწავლობენ და თავიანთ სამეცნიერო გამოკვლევებში აშუქებენ საქართველოს ისტორიის, კულტურისა და ყოფის საკითხებს. ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან ამ ხალხების ისტორიისა და კულტურის ცოდნის გარეშე არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების იმ უძ-

ველეს კეთილმეზობლურ დამოკიდებულებაზე და კულტურულ ზეგავლენაზე, რომელიც არსებობდა და სრულიად ახალი ელფერი და ქდერადობა შეიძინა ჩვენს ეპოქაში.

ჩვენ ამ სტაგიაში მიზნად არ ვისახავთ (და, ეს შეუძლებელიცაა) სრული სურათი წარმოვადგინოთ იმ წვლილზე, რომელიც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ შეიტანა ჩრდილოკავკასიელი ხალხების სამეცნიერო კადრების მომზადების საქმეში ეს ჩვენი შემდგომი კვლევის საგანია. ამიტომ შევეცდებით ჩრდილო კავკასიის ზოგიერთი ოლქის კონკრეტულ მაგალითზე რამდენადმე გავაშუქოთ ეს პროცესი.

ამჟამინდელი საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ცენტრალურ არქივში ჩვენს მიერ შერჩევით მოკვლეულ იქნა ჩრდილოეთ კავკასიის ავტონომიური რესპუბლიკებისა და ოლქების წარგზავნილთა 15 ეროვნების 110 პირადი საქმე რომელთაც გაიარეს საასპირანტო მომზადება, ან დისერტაციები დაიცვეს მაძიებლობის გზით მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის, ეკონომიკისა და სამართლის, ენათმეცნიერების, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის სამეცნიერო კვლევით დაწესებულებებში. ეს სამეცნიერო დაწესებულებები იმავდროულად გვევლინებიან კავკასიათმცოდნეობის ცენტრებადაც.

აღსანიშნავია, რომ აკადემიის სამეცნიერო დაწესებულებებში დროთა განმავლობაში სულ უფრო იმრდებოდა ასპირანტებისა და მაძიებლების რიცხვი ჩრდილოკავკასიის რეგიონებიდან. აკადემიის ასპირანტურის დამთავრებისა და მაძიებლობის გზით საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციების დაცვის შემდეგ ისინი ინგენსიურად სწავლობენ მშობლიური ხალხის ისტორიას, მათ ყოფასა და ფოლკლორს, იკვლევენ თავისი და ქართველი ხალხის ოდითგანვე მიმდინარე კულტურულ კავშირურ-

თიერთობის ფესვებსა და წანამძღვრებს. მათი საუკეთესო წარმომადგენლები ადგილებზე ეწევიან აქტიურ სამეცნიერო კვლევით მუშაობას, გვევლინებიან ღვანას რამეცნიერების მოწინავე პოზიციებზე მეცნიერების ორგანიზატორებად. ზოგიერთი მათგანი ღარჩა საქართველოში და გაშალა ნაყოფიერი სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობა. მათ ერთ-ერთ წარმომადგენელზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

ბ. ჯიმოვი ერთ-ერთი აქტიური საზოგადო მოღვაწე გახდა ადილეს ოლქში. იგი დაიბადა 1929 წელს, ეროვნებით ადილელი, ხატაქუკაის საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ სწავლას აგრძელებს მაიკოპის პედ-სასწავლებელში, რომელსაც ამთავრებს 1948 წელს, 1948-1950 წწ. სწავლობდა მაიკოპის სამასწავლებლო ინსტიტუტში, ხოლო 1954-1957 წწ. დაუსწრებლად დაამთავრა კრასნოდარის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის ისტორიული ფაკულტეტი. 1956 წ. დეკემბრიდან 1958 წ. აპრილამდე ხატაქუკაის შვიდწლიანი სკოლის დირექტორი იყო. მუშაობდა ადილეს ოლქში რიგ საპასუხისმგებლო და ხელმძღვანელ თანამდებობებზე. 1960 წ. აგვისტოდან 1963 წ. ნოემბრამდე ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ასპირანტია. მეცნიერულ ხელმძღვანელობას უწევდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპოდენტი მ. ანჩაბაძე. 1963-1968 წწ. იყო ადილეს ოლქში ხელმძღვანელ თანამდებობებზე. 1968 წ. აირჩიეს ადილეს სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში ისტორიის სექტორის გამგედ.

პროფ. ქ. სიხარულიძის ხელმძღვანელობით გაიარა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ასპირანტურა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 1959 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „ადილური ეპოსი ნართები და მისი გენეზისი“. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატმა ასკარ

მასხმუდის ძე გადაგატელმა ამავე თემას მიუძღვნა თავისი დისერტაცია. იგი არის 100-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი, მათ შორის „ნართებზე“ გამოცემული აქვს 7 წიგნი. მუშაობდა ადილეს სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში უფროსი მეცნიერი თანამშრომლის თანამდებობაზე. ამავე ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი იყო ფილოლ. მეცნ. კანდიდატი ნუხ თურბუკის ძე გისევი (დაბად. 1935). თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიური ფაკულტეტის დამთავრების შემდეგ მან დამთავრა ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ასპირანტურა პროფ. გ. როგავას ხელმძღვანელობით, ხოლო 1969 წელს ამავე ინსტიტუტში დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია. მან ამავე თემაზე დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია.

ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ასპირანტურა დაამთავრეს და იქვე დაიცვეს ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხი ადილეს სხვა წარმომადგენლებმა – ადილეს სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის დოცენტმა ბატირბი მასხმუდის ძე ბერსიროვმა (1971წ.), ამავე ინსტიტუტის უფროსმა მასწავლებელმა (1959წ.) ყაზბეგ ლალუხოს ძე აუტლევა (დაბ. 1930წ.), ყუბანის (ქ. კრასნოდარის) სამედიცინო ინსტიტუტის რუსული ენის მასწავლებელმა ნინა მიშეოსტოს ასულმა ნაბოკოვამ (დაბ. 1930წ.), მათი მეცნიერი ხელმძღვანელი იყო პროფ. გ. როგავა. სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტში საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა ადილეს სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის ენისა და ლიტერატურის კათედრის მასწავლებელმა ასკარ აბუბოჩიროვის ძე შაოვმა (დაბ. 1935წ.). აკადემიკოს გ. ციციშვილის ხელმძღვანელობით მომზადდნენ და შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში დაიცვეს საკანდიდატო დისერტაციები კუტას ნუხის ასულმა პა-

რანუკმა (1984წ.), ლუბა გარუნის ასულმა პანეშმა (1968წ.),
რუსლან გილიმოვის ძე მამიიმ.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის გ. ჩიგაიას ხელმძღვანელობით სამეცნიერო მომზადება გაიარეს და დისერტაციები დაიცვეს ადილეს სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის უფროსმა მეცნიერ თანამშრომელმა, ამჟამად 140 სამეცნიერო ნაშრომის ავტორმა, მუხრან ასლანის ზე მერეტუკოვმა (1954წ.), ადილეს სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის დოცენტმა აიდამირ ხუსენის ძე ზაფესოვმა (1970წ.), ჩრდილო კავკასიის სახელმწიფო ხელოვნების მუზეუმის ფილიალის ინსტიტუტის უფროსმა მეცნიერ თანამშრომელმა, ლიდა მასხუდის ასულმა სიუხოვამ (1982წ.).

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის, გიორგი ჩუბინაშვილის სახელობის ქართული ხელოვნების ინსტიტუტებში მომზადდა და 1990 წლამდე მზადდებოდნენ ადილეს ავტონომიური ოლქის წარმომადგენლები. სწავლულებს, რომელთაც მიიღეს მეცნიერული წრთობა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სამეცნიერო დაწესებულებებში, დღესაც არ გაუწყვეტიათ სამეცნიერო კავშირურთიერთობა და ამჟამად არსებული ვითარების შესაძლებლობების ფარგლებში თავისი წვლილი შეაქვთ ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების ენის, ისტორიის, ყოფისა და ფოლკლორის ერთობლივად კვლევის საქმეში.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ჩრდილოკავკასიის ხალხების ზოგიერთმა წარმომადგენელმა საქართველოში განათლების მიღებისა და სამეცნიერო სარბიელზე გამოცვლის შემდეგ სამუდამოდ დაუკავშირა თავისი ბედი საქართველოს – ქართველ ხალხს. ამის ნათელი მაგალითია დარგოელი ალექსანდრე ამარის ძე მაჰომეტოვის ცხოვრება და მოღვაწეობა.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული დალესტნური ენების დარგულისა და ლემგური ენების ცნობილი სპეციალისტი დარგუელი ა. მაჰომეტოვი. იგი დაიბადა 1917 წელს დალესტნის აულ კუბაჩში, ხელოსნის ოჯახში. საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ 1935 წელს შევიდა კიროვის სახელობის საქართველოს ინდუსტრიულ ინსტიტუტში, რომელიც დაამთავრა 1940 წელს. 5 წელი მუშაობდა ინჟინერ-კონსტრუქტორად ჯერ ვორონეჟში (№ 16 ქარხანა), შემდეგ მოსკოვში (№ 23 ქარხანა). 1945 წლის დეკემბერში ინჟინერი ა. მაჰომეტოვი ჩაირიცხა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენისა და ლიტერატურის ინსტიტუტის ასპირანტურაში, რომელიც წარმატებით დაამთავრა 1948 წელს. ბუნებრივია ვიკითხოთ, როგორ მოხდა ინჟინერი ენის ინსტიტუტის ასპირანტურაში? ამაზე ნათელ და ამომწურავ პასუხს იძლევა გამოჩენილი ქართველი ენათმეცნიერის არნოლდ ჩიქობავას მიერ 1945 წლის 20 სექტემბერს ა. მაჰომეტოვისათვის მიცემული დახასიათება, სადაც ვკითხულობთ: „ა. მაჰომეტოვმა ამა წლის გაზაფხულზე მომმართა: ენაში მუშაობა მიმიღავს, კუბაჩურია ჩემი დედა-ენა, ენათმეცნიერება არ მისწავლიაო, მოყვარულის შთაბეჭდილება რჩებოდა; მაინც ბოგი დავალება მივეცი. წინააღმდეგ მოლოდინისა, ინჟინერ ალ. მაჰომეტოვის ენაზე დაკვირვების უნარი (ენის სტრუქტურაში გარკვევის ალღო) და საქმისადმი სერიოზული დამოკიდებულება აღმოაჩნდა. კვირაში ერთხელ კონსულტაციებს იღებდა და ამ ხნის განმავლობაში პირველი შთაბეჭდილება ისე გამომგვიცდა, რომ შესაძლებლად მიმაჩნია, გამონაკლისის წესით, განათლებით არასპეციალისტი (ინჟინერი) ალ. მაჰომეტოვი დაშვებულ იქნეს საასპირანტო გამოცდებზე.

აღსანიშნავია, რომ ალ. მაჰომეტოვი დამოუკიდებლად ახერხებს საენათმეცნიერო ლიტერატურაში გარკვე-

ვას; გულმოდგინედ სწავლობს ქართულს. კულტურული ადამიანი ჩანს (საერთო მომზადების მიხედვით). დაღეს-
გნის ენებში სამუშაოდ მისი მიღება ასპირანტურაში შე-
საძლებლად მიმაჩნია“-ო.

გამართლდა აკად. არნ. ჩიქობავას წინასწარმეტყვე-
ლება. მიუხედავად იმისა, რომ სპეციალური ფილოლოგი-
ური განათლება არ ჰქონდა, ალ. მაჰომეტოვმა მართლაც
წარმატებით გაართვა თავი ასპირანტურაში სწავლას, ვა-
დაზე ადრე (1948წ.) დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია
თემაზე: „დარგუული ენის კუბაჩური დიალექტის ძირითა-
დი თავისებურებანი“. ალ. მაჰომეტოვმა აღმოაჩინა მთის
იბერიულ-კავკასიური ენების შესწავლის ფუძემდებლის პ.
უსლარის უკანასკნელი მონოგრაფია „თაბასარანული
ენა“, რომელიც ითვლებოდა დაკარგულად. მან ადგილზე
შეამოწმა პ. უსლარის მასალა და დაურთო მონოგრაფიას
ისტორიული კომენტარები, შეადარა რა ას წელზე მეტი
ხნის ენობრივი მონაცემები თანამედროვე მონაცემებთან
(მონოგრაფია 40 თაბახის მოცულობით გამოსცა საქარ-
თველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
„მეცნიერებაჲ“ (1979 წელს). ამ მონოგრაფიას გამოეხმა-
ურნენ როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ.

ასპირანტურაში სწავლის დროს თავისუფლად დაე-
უფლა ქართულ ენას და თავისუფლად სარგებლობს ქარ-
თული ლიტერატურით.

ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ ალ. მაჰომეტო-
ვი ჩაირიცხა ენის ინსტიტუტის უმცროს მეცნიერ თანამ-
შრომლად, 1950 წელს გადაყვანილ იქნა უფროს მეცნიერ
თანამშრომლად, ხოლო 1986 წელს კი – წამყვან მეცნიერ
თანამშრომლად. აქ მან გააგრძელა მუშაობა დაღესგნუ-
რი ენების (კერძოდ, დარგუული, თაბასარანული და აღუ-
ლურის) სტრუქტურის საკითხებზე. 1965 წელს დაიცვა სა-
დოქტორო დისერტაცია.

ალ. მაჰომეტოვი 1951-1952 წლებში კითხულობდა ლექციებს ბარათაშვილის სახელობის გორის სახელმწიფო პედაგოგიურ ინსტიტუტში, ასევე 1951-1953 წლებში ა.ს. პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიურ, ხოლო 1968 წლიდან კითხულობდა ლექციებს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის კავკასიურ ენათა განყოფილებაზე როგორც რუსულ, ისე ქართულ ჯგუფებში. იყო მრავალი საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციების ოფიციალური ოპონენტი.

ალ. მაჰომეტოვი კავკასიოლოგთა საკავშირო ორგანოს „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწდეულის“ რედაქციის პასუხისმგებელი მდივანი იყო ათი წლის განმავლობაში, დღიდან მისი დაარსებისა (1974 წ.). მისი მღაწეობის დროს გამოვიდა „წელიწდეულის“ ათი ტომი.

ალ. მაჰომეტოვი იყო აგრეთვე 1967 წლიდან 1984 წლამდე იბერიულ-კავკასიურ ენათა სისტემისა და ისტორიის შესწავლისადმი მიძღვნილ რეგიონალურ სამეცნიერო სესიათა მუდმივი საორგანიზაციო კომიტეტის სწავლული მდივანი, სადაც ინტენსიურად მუშაობდა ამ სესიათა ორგანიზაციული საკითხების მოსაგვარებლად.

ალ. მაჰომეტოვი მთის იბერიულ-კავკასიურ ენების, კერძოდ დარგულის მაღალკვალიფიციური სპეციალისტია. მისი შრომები დარგულის, კუბაჩურისა და თაბასარანულის გრამატიკული სტრუქტურისა და ისტორიის შესახებ, რომელთა რიცხვიც 100-ზე მეტია, ფასეული წვლილია იბერიულ-კავკასიურ ენათმეცნიერებაში. მისი მეცნიერული ნაშრომებიდან დავასახელებთ მხოლოდ მონოგრაფიებს: კუბაჩური ენა (თბილისი, 1963), თაბასარანული ენა (თბილისი, 1965), ალულური ენა (თბილისი, 1970), პ. უსლარი – დაღესტნური ენების მკვლევარი (მახაჩკალა, 1979), დარგული ენის მეჭებური დიალექტი (თბილისი, 1982).

როგორც ვხედავთ, იმ არასრული მონაცემების მიხედვითაც, რომლებიც მოვიგანეთ წინამდებარე წერილში, კარგად ჩანს ქართული კულტურის ცხოველყოფილი გავლენა ქართველი ხალხის ისტორიული მეზობლების – ჩრდილო კავკასიელი ხალხების კულტურაზე. თანამედროვე ეტაპზე ამ კულტურული გავლენის გამგარებლად კანონზომიერად გვევლინება ქართული მეცნიერების შტაბი – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია მასში შემაჯავალი ინსტიტუტებით. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის, არნოლდ ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების და სხვ. ინსტიტუტები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან ერთად, ფაქტობრივად გადაიქცნენ ჩრდილო კავკასიის ხალხებისათვის ჰუმანიტარულ დარგებში მეცნიერული კადრების მომზადების ძირითად კერებად და ამდენად, დიდი წვლილი შეჰქონდათ და ამ ხალხთა ეროვნული სამეცნიერო ინტელიგენციის ჩამოყალიბება-განმტკიცების, მათი კულტურის შემდგომი განვითარების საქმეში.



მონაცემები საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის სისტემაში ჩრდილო კავკასიის რეგიონებიდან სამეცნიერო კალრების მომზადების შესახებ 1944-1964 წწ.

ნომერი	თავისმართი ავტორი	გვარი, სახელი მამის სახელი	(ავტორი ფიქციური) დამწერ	თავისმართი ავტორი ფიქციური დამწერ	თავისმართი ავტორი ფიქციური დამწერ
1	2	3	4	5	6
ენათმეცნიერების ინსტიტუტი					
1.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 267	მეკობი ურეკუკ საფურის ძე	ადილევი (კრასნოდარის მხარე)	თსუ 1956 წ.	1957-1960
2.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 457	მუჰამედჯანოვი იუნუს აბდულის ძე	თათარი (კრასნოდარის მხარე)	თსუ 1958 წ.	1960-1963
3.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 502	მიქაილოვი ელდარ შიხაბუდინის ძე	ავარული (დაღესტნ. ასსრ)	თსუ 1956 წ.	1956-1959

1	2	3	4	5	6
4.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 548	ნიბიკოვა ნინა მიშაუსტის ასული	ადილეელი (კრასნოდარის მხარე)	მოსკოვის სახელმწ. პედ. ინსტიტ 1956 წ.	1957-1960 წწ. საქართველო
5.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 145	შაპოშეგოვი ასლანბეგ გაფურის ძე	ლაკი (ჩეჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ)	თსუ 1960 წ.	1962-1965
6.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 92	ბაგოვი პეტრე მათეს ძე	ყაბარდოული (ყაბარდო-ბალკა- რეთის ასსრ)	თსუ 1952 წ.	1956-1959
7.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 966	ჯიოევა ევგენია გრიგოლის ასული	ოსი (ჩიგის ოლქი)	თბ. უცხ. ენ. პედ. ინსტ. 1952 წ.	1953-1957
8.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 1003	აბრეგოვი აჩერდან ნუხის ძე	ადილეელი (ადილეს ავტ. ოლქი)	თსუ 1963 წ.	1964-1968
9.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 1029	ბერსიმოვი ბათიორბი შაჰმუდის ძე	ადილეელი (ადილეს ავტ. ოლქი)	თსუ 1963 წ.	1964-1968
10.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 1056	გიშევი ნუხი გურკემის ძე	ადილეელი (ადილეს ავტ. ოლქი)	თსუ 1963 წ.	1964-1968
11.	ფ. 1, ანაწ. 5ა, № 15	აუტლევი ყაზბეგ ლიალეიხოს ძე	ჩერქეზი (ადილეს ავტ. ოლქი)	თსუ 1956 წ.	1956-1959

1	2	3	4	5	6
12.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 7	აკიუვი ალი შაბანის ძე	ლაკი (დალესტნის ასსრ)	თსუ 1957 წ.	1958-1961 ქარაიძის ნიმუშები
ი. ჯაფარიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი					
13.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 272	მაფესოვი აილემერკან ხუსეინის ძე	ადილეული (კრასნოდარის მხარე)	ყაბარდო- ბალყარეთ. სა- ხელმწ. უნივერ- სიტ. 1959 წ.	1960-1963
14.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 975	ჯიშოვი ბუბ მოსოვის ძე	ადილეული (ადილეს ავტ. ოლქი)	კრასნოდ. სახელმწ. პედ. ინსტ. 1957 წ.	1960-1963
15.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 10	აუგლევი კშიმაფ ულაგის ძე	ადილეული (ადილეს ავტ. ოლქი)	როსტოვის პედ. ინსტ. 1948 წ.	1957-1960
16.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 42	ალიბერდოვი გლისტენშიუ ჯიფიგის ძე	ადილეული (ადილეს ავტ. ოლქი)	ჩაჩნეთ- ინგუშეთის პედ. ინსტ. 1958 წ.	1960-1963
მოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი					
17.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 202	გაღაგატლ ასკურ მაგამულის ძე	ადილეული (ადილეს ავტ. ოლქი)	ადილეს სახ. პედ. ინსტ. 1957 წ.	1957-1962

18.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 9	აუტლევა სარა შუმაფის ასული	ადილეელი (ადილეს ავტ. ოლეი)	ადილეს სახ. პედ. ინსტ. 1956 წ.	1957-1960 ეროვნული მეცნიერებათა აკადემიის კვლევითი ინსტიტუტი
19.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 634	სხალიაზო აბუბაჩირ ადიშეშის ძე	ადილეელი (ადილეს ავტ. ოლეი)	ადილეს სახელ. უნივერს. 1957 წ.	1957-1960
20.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 497	მაშეშოვი იური ზაქეერის ძე	ყაბარდოელი (ყაბარდო-ბალყ. ასსრ)	ლენინგრადის სახ. უნივ. 1953 წ.	1956-1959
21.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 87	ბერბელოვი თემირხან მუშოს ძე	ყაბარდოელი (ყაბარდო. ბალყარეთის ასსრ)	ჩრ. ოსეთის სასოფლო- სამეურნ. ინსტ. 1950 წ.	1956-1960 საკანდ. ღმ. და- იცვა საქ. სასამე- ურნ. ინსტ. 1961 წ.
22.	ფ. 45, ანაწ. 1, № 875	მუნაევი ვასაიგი მუნას ძე	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ-ინგ. ასსრ)		1965-1969
მათემატიკის ინსტიტუტი					
23.	ფ. 1, ანაწ. 5 ^ა , № 942	ხალუკაევა ჯანსურათ მურატის ასული	ყაბარდოელი (ყაბარდოს ავტ. ასსრ)	ყაბარდოს სახელმწ. პედ. ინსტ. 1947 წ.	1949-1951 წ. ვაირიეზა ასპ. (და- უსრულე- ბელი)

განმარტებული
1960-1963 წწ.
სსრკ-ის
ქვეყნის

1	2	3	4	5	6
შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი					
24.	ფ. 10, ანაწ. 2, № 121	პანეში ლუბოვ გარუნის ასული	ადილედი (კრასნოდარის მხარე)	ადილეს სახელმწ. პედ. ინსტ. 1958 წ.	1960-1963
ი. ჯაფარიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი					
25.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 222	აბრეგოვი ალმირ ნუბის ძე	ადილედი (ადილეს ავტ. ოლქი)	ყაბარდო- ბალყ. სახ. უნივერსიტ.	1972-1975
26.	ფ. 14, ანაწ. 2, № 1411	გაღაგატლი აიგეჩ ასკერის ძე	ადილედი (ადილეს ავტ. ოლქი)	ადილეს სახ. პედ. ინსტ. 1978 წ.	1978-1984
შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი					
27.	ფ. 14, ანაწ. 2, № 1730	ხაპსიროკოვა შარემა ხიშირის ასული	ჩეჩენი (ყარაჩაი-ჩერქე- შეთის სახ. პედ. ინსტ. 1977 წ.	ყარაჩაი- ჩერქეშ. სახ. პედ. ინსტ. 1977 წ.	1980-1984
28.	ფ. 14, ანაწ. 2, № 1363	ამაევა თამარ ბელალის ასული	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ-ინგუშ. ასსრ)	ჩაჩნეთ-ინგ. სახ. უნივერს. 1977 წ.	1981-1985
29.		ჯამბეკოვი ოვხად ალიხაჯის ძე	ჩეჩენი (ფრუნშეს ოლქი) ამეამად ცხოვრობს ჩაჩნეთ- ინგ. ასსრ	ჩაჩნეთ-ინგ. სახ. უნივერს. 1978 წ.	ჩაირიყბა 1984 წ. ამ- თავერებს 1988 წ.

1	2	3	4	5	6
ენათმეცნიერების ინსტიტუტი (ასპირანტები)					
30.	ფ. II, ანაწ. 2, № 243	უთიფევი ბორის კუნუის ძე	ყაბარდოელი (ყაბარდო-ბალყ. ასსრ)	ყაბარდ. ბალყ. სახელმწ. უნივერს. 1968 წ.	1969-1971
31.	ფ. II, ანაწ. 2, № 241	მაგომეტოვი ასლანბეგ გაფურის ძე	ლაკი ჩეჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ	თსუ 1960	1962-1965
ნ. შარის სახ. უნის ინსტიტუტი					
32.	ფ. II, ანაწ. 2, № 193	მაჰამეტოვი ალექსანდრე ამირის ძე	ლაზგი (დაღესტრის ასსრ)	საგართველოს ინდუსტრიული ინსტიტუტი	1945-1948

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ცენტრალური არქივი
 1959-1967 წწ. ანაწერი №2
 1970-1977 წწ. აღწ. 1



ივ. ჯაფარიშვილის სახ. ისტორიისა, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

მეზიუ №	აღწეული აღწეული №	თავი თავი მეზიუ	თავი თავი მეზიუ	თავი თავი მეზიუ	თავი თავი მეზიუ	თავი თავი მეზიუ
1	2	3	4	5	6	7
1.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 1318	მაგუროვა გალინა თაიშურაშის ასული	ოსი (მოსკოვი) ამეგამად ცხოვრობს ქ. ელალი-კაქკაში	ჩრ. ოსეთის სახელმწ. პედ. ინსტ. 1965 წ.	1969-1972 წ. ჩრ. ოსეთის სახელმწ. უნივერსიტ. ას.	საკ. დის. 1973 წ., თბ.
2.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 1454- 1455	ისლამოვი ახიბა ალაუდინის ძე	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ-ინგუშ. ასსრ)	ჩაჩნეთ- ინგუშ. პედ. ინსტიტუტი 1959 წ.	-	საკ. დის. 1974 წ., თბ.
3.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 1464	მაპომეტოვა ვერა ჯაბაღის ასული	ოსი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	ჩრ. ოსეთის პედ. ინსტიტუტი 1941 წ.	1950-1955 წ. სსრკ მეცნ. აკად. ისტორიის ინსტ ასპირანტ.	საკ. დის. 1974 წ., თბ.

1	2	3	4	5	6	7
4.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 1566	დანდაშაევი მაგომედ აბდულ-კადირის ძე	ლაკი (დალესტნ. ასსრ)	ლელნინ- გრადის სახელმწ. პედ. ინსტ.	1954-1958 წ. სსრკ მეცნ. აკად. ისტ. ინსტ. ასპ.	საკ. დის. არქივის მ. თით. სად. დის. 1975 წ., თბ.
5.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 889	შაფიევი ნაჰიმუდინ აბდურახიმის ძე	ყაბარდ. (ყაბარდ.-ბალკარ. ასსრ)	ყაბარდ.- ბალკარ. სახ. უნივერს. 1960 წ.	-	საკ. დის. 1970 წ., თბ.
6.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 961- 962, ფ. 9, ანაწ. 2, № 303 (საკანდ.)	მაგომეტოვი ახსარბეგ საბირუტის ძე	ოსი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	საქ. კპკ არსებული სამწლიანი პარტიული სკოლა 1954 წ.	1957-1960 წ. ჩრ. ოსეთის ს/კ ინსტიტუტის ასპირანტი	საკ. დის. 1963 წ., თბ., სად. დის. 1971 წ., თბ.
7.	ფ. 9, ანაწ. 1, №	ასანოვი იური ნუხის ძე	ბალყარული (ყაბარდო-ბალყ ასსრ)	ყაბარდო- ბალყ. სახ. უნივერსიტ. 1968 წ.	1968-1971 საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ისტორიის ინსტ. ასპ.	საკ. დის. 1972 წ. თბ.
8.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 1135- 1136	ბეთრლომოვი რუსთან ქეშალდინის ძე	ბალყარული (ყაბარდო-ბალყ ასსრ)	ყაბარდო- ბალყ. სახ. უნივერსიტ. 1966 წ.	1968-1971 საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ისტორიის ინსტ. ასპ.	საკ. დის. 1972 წ., თბ.,

1	2	3	4	5	6	7
9.	ფ. 9, ანაწ. 1, № 1158	საიდოლო იბრაგიმ მაგომედის ძე	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ასსრ)	ფრუნზეს პედ. ინსტ. 1957 წ.	1959-1962 სსრ მეცნ. აკად. დად. ფილ. ასპ.	საქ. ლის. 1972 წ. თბ., ქვემო ქართლ.
10.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 437	გაჯიევი ელაღელენ გაღისის ძე	ლაკი (დაღესტნ. ასსრ)	მოსკოვის საბ. უნივერს. 1951 წ.	-	საქ. ლის. 1955 წ. (მოსკოვი) სად. ლის. 1965 წ., თბ.,
11.	ფ. 9, ანაწ. 2, №	გაფესოვი აიღემირკან ხუსეინის ძე	ადიღელელი (კრასნოდარის მხარე)	ყაბარდო- ბალყ. საბ. უნივერსიტ. 1959 წ.	1960-1963 საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ისტორიის ინსტ. ასპ.	საქ. ლის. 1967 წ., თბ.
12.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 535	ჯამბულაგოვა ზინაიდა კურიშის ასული	ინგუში (ჩაჩნეთ- ინგუშ. ასსრ)	ჩრ. კავკასიის პედ. ინსტ. 1941 წ.	-	საქ. ლის. 1965 წ., თბ.,
13.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 536	ჯიმოვი ბუბ მოსოს ძე	ადიღელელი (დაღესტნ. ავტ. ოლქი)	კრასნოდ. პედ. ინსტ. 1957 წ.	1960-1963 წ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. ისტორიის ინსტ. ასპ.	საქ. ლის. 1967 წ., თბ.,
14.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 221	ტელტოვეი ასლანბეგ ახმეგის ძე	ოსი (ჩრ. ოსეთ. ასსრ)	ჩრ. ოსეთის საბ. პედ. ინსტ. 1941 წ.	1938-1941 წ. ჩრ. ოსეთის ს/კ ინსტ. ასპ.	საქ. ლის. 1950 წ. თსუ სად. ლის. 1961 წ. თბ.,

1	2	3	4	5	6	7
15.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 235	აზამატოვა შინ- კუტას მანერის ასული	ადილეელი (ადილეს ავტ. ოლქი)	მოსკოვის აღმ. მშრ. კომუნ. უნი- ვერსიტ. 1933 წ.	-	საკ. დის. 1961 წ. თბ.
16.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 241	აუტლევი ფშიშაფ ულაგის ძე	ადილეელი (ადილეს ავტ. ოლქი)	მაიკოპის სამასწავლ. ინსტიტუტი 1946 წ.	1958-1960 საქ. მეცნ. აკად. ისტ. ინსტ. ასპ.	საკ. დის. 1963 წ., თბ.
17.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 365	შიპაბუდინოვი მაგომედ შიპაბუდინის ძე	აფარიელი (დალ. ასსრ)	დაღესტნის სახელმწ. უნივერს. 1958 წ.	1961 წლიდან ასპირანტი სსრკ მეცნ. აკად. დაღ. ფილიალის	საკ. დის. 1963 წ., თბ.,
18.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 303	მაგომეტოვი ახსარბეგ ხადშირეგის ძე	ოსი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	საქ. კპ ცკ სამწლიანი პარტიული სკოლა 1954	1957-1960 ჩრ. ლსეთის ს/კ ინსტ. ასპ.	საკ. დის. 1963 წ. თბ.,
19.	ფ. 9, ანაწ. 2, № 257	გაბიევი ჯეირან- მაჰომედ საიდის ძე	ლაკი (სტავროპოლის მხარე)	თბ., პუშკინის სახ. პედ. ინსტ. 1956 წ.	1953-1956 წწ. სსრკ მეცნ. აკ. დაღ. ფილ. ასპ.	საკ. დის. 1960 წ. თბ.

ეკონომიკისა და სამართლის ინსტიტუტი 1935-1978
აღწ. 1. 1950-1980



ეკონომიკისა
და სამართლის
ინსტიტუტი

მედიკ. №	№ 'აღწ. აღწ. 'აღწ. აღწ.	თავი, თვე, წელი მედიკ. აღწ.	ფილიალური ფილიალური	ფილიალური ფილიალური	ფილიალური ფილიალური	ფილიალური ფილიალური
1	2	3	4	5	6	7
1.	ფ. 45, ანაწ. 1, № 1423	ოსმანოვი ალი აბდულხალიკის ძე	დარგული (დალესტ. ასსრ)	დალესტ. სახ. უნივერსიტ. 1977	-	საკ. დის. 1979 წ., თბ.
2.	ფ. 45, ანაწ. 1, № 775	გაგიევი გაგილლახა აბდულას ძე	ლემგი (დალესტ. ასსრ)	ოდესის საკრუდ. ეკონომ. ინსტ. 1959 წ.	1961-1964 დალესტ. ფილ. ასპ.	საკ. დის. 1968 წ. თბ.
3.	ფ. 45, ანაწ. 1, № 1164	კაბისოვი კონსტანტინე არმაკის ძე	ოსი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	ქ. ორჯონიკ. მთის სასოფლ.-სამეურნ. ინსტიტუტი	1970-1974 ჩრ. ოსეთის სახელმწ. უნივერს. ასპ.	საკ. დის. 1975 წ. თბ.,
4.	ფ. 45, ანაწ. 1, №	შამილევი რუმან ვალაჰის ძე	ჩერენი (ჩაჩნეთ- ინგუშეთ. ასსრ)	ყაზახეთის სახელმწ. უნივერსიტ. 1958 წ.	1965-1969 საქ. მეცნ. აკად. ეკონომიკ. და სამართლის ინსტი- ტუტის ასპ.	საკ. დის. 1972 წ.

შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი
1939-1968 წ. - 1977 წ.



№№ რიგში	ფონდი, ანაწერი, №	გვარი, სახელი, მამის სახელი	ეროვნება (დაბადების აღწერა)	მშობლიური სახელი და დაბადების თარიღი	ასპირანტი სწავლა თარიღი	მკვლევარი მუშაობის თარიღი
1	2	3	4	5	6	7
1.	ფ. 10, ანაწ. 1, № 49 (დამატებითი)	კალოუნი გიორგი შაურბეგის ძე	ოსი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	ჩრ. ოსეთის სახ. პედ. ინსტ. 1938 წ.	-	საკ. დის. 1952 წ., თბ.
2.	ფ. 10, ანაწ. 1, № 1481	შამიძე რუსლან გილიშის ძე	აღილეელი (აღილეს აუტ. ოლქი)	აღილეს სახ. პედ. ინსტიტუტი 1960 წ.	-	საკ. დის. 1975 წ. თბ.
3.	ფ. 10, ანაწ. 1, № 936	შიგაველი მიხეილ ისმაილის ძე	ჩერქეზი (სტავროპოლის მხარე)	ყაბარდო- ბალკარეთის სახელმწ. უნივერსიტ. 1962 წ.	-	საკ. დის. 1972 წ. თბ.,

1	2	3	4	5	6	7
4.	ფ. 10, ანაწ. 1, № 820	ხული შაბსუდინ ხაჯასფარის ძე	ადილეული (ადილეს ავტ. ოლქი)	ადილეს სახელმწ. პედ. ინსტ. 1962 წ.	-	ქვემო ქართლი საქ. დის. 1971 წ., თბ.
5.	ფ. 10, ანაწ. 1, № 579	გამმატოვი გაჯი გამმატის ძე	აგარიელი (დალესტ. ასსრ)	დალესტ. პედ. ინსტ. 1948 წ.	1966-1969 სსსრ მეცნ. აკად. დალესტ. ფილ. ასპ.	საქ. დის. 1970 წ., თბ.
6.	ფ. 10, ანაწ. 1, № 521- 522	ჯიოვეი ხამში სპირიდონის ძე	ოსი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	ჩრ. ოსეთის სახ. პედ. ინსტიტ. 1947 წ.	1949-1952 ჩრ. ოსეთის სახ. პედ. ინსტ. ასპ.	საქ. დის. 1971 წ., თბ.

ენათმეცნიერების ინსტიტუტი
საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ცენტრალური არქივი
1938-1972 წ.



ქართული
ენების
მეცნიერებათა
ცენტრალური
არქივი

№	ფონდი, ანაწილი, ანაწილი	გვ. №	კრებული (დაბადების ადგილი)	უმაღლესი სასწავლებლის დამთავრების თარიღი	ასპირანტურაში სწავლის თარიღი	დისერტაციის თემა
1	2	3	4	5	6	7
1.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 136 ფ. 11, ანაწ. 2, № 10	მიქაელოვი მიხაბუდინ ილიასის ძე	აგარიელი (დალესგის ასსრ)	საბ. უელ. ინსტ. (მახარკალა)	1934-37 წწ. (არარუსულ სკოლაში ცენტრ. ს/კ ინსტიტუტის ასპირან- ტურა	1945 წ. საკ. დის., თბ. 1960 წ. სადოქტ. დის. თბ.,
2.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 13	მელიანოვა უნეზოვა აზიზის ასული	ლეზგი (დალესგ. ასსრ)	1945 წ. დალესგ. უელ. ინსტ.	1848-1952 სსრკ მეცნ. აკად. მეცნ. ინსტიტუტი	საკ. დის. 1952 წ. მოსკოვი სადოქტ. დის. 1965 წ. თბ.,

1	2	3	4	5	6	7
3.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 17 ფ. 11, ანაწ. 2, № 249	ალეიროვეი იბრაგიმ იუნუსის ძე	ჩეჩენი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	ყირგიზეთის უნივერსიტ.	-	საქ. ლის. 1962 წ. თბ., სად. ლის. 1972 წ. თბ.,
4.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 250	არხანოვი ისრაილ აბდულგამოდის ძე	ჩეჩენი (დაღესტ. ასსრ)	ფერგანის სახ. პედ. ინსტ. 1951 წ.	-	საქ. ლის. 1960 წ. მოსკოვი სადოქტ. ლის. 1970 თბ.
5.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 251	ბალეაროვი ბორის ხაშების ძე	ყაბარდ. (ყაბარდო- ბალკ. ასსრ)	ყაბარდო- ბალყარეთის პედ. ინსტიტუტი 1940	1948-1952 სსრკ ეენ. აკად. ენათმეც. ინსტიტუტი	საქ. ლის. 1952 წ., მოსკოვი სად. ლის. 1968 წ. თბ.
6.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 35	ჩენგიევა მარიამ ჯაყის ასული	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ- ინგუშ. ასსრ)	1934 წ. ჩააბარა პედ. ინსტ. ხოლო შემდეგ სწავლა გააგრძელა	ეროვნებათა ცენტ. სამეცნ. საკვ. პედ. ინსტიტუტის ასპირანტურაში რომელიც დაამთავრა 1936 წ.	საქ. ლის. 1961 წ., თბ.

1	2	3	4	5	6	7
7.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 37	გიაურგიუვი ხაგია შაკირას ძე	ყაბარდოე ლი (ყაბარდო- ბალყ. ასსრ)	ყაბარდო-ბალყ. სახ. პედ. ინსტ. 1951 წ.	1944-1964 წწ. ყაბარდო- ბალყარეთის სახ. პედ. ინსტიტუტის ასპირანტურა	საფ. ღის. 1963 წ., თბ. ქართული ენების ინსტიტუტი
8.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 28	ოზლოვა უირუსა გვირის ასული	ინგუში (ჩაჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ)	ყირგიზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 1954 წ.	-	1962 წ. თბ., საკ. ღის.
9.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 27	ოზლოვეი იბრაგიმ აბდურასკის ძე	ინგუში (ჩაჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ)	-	1934-1936 წწ. მოსკოვის ნაციონ. ცენტრ. სკ პედ. ინსტიტუტის ასპირანტურა	საკ. ღის. 1965 წ. თბ.
10.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 24	მაიციუვი ახმედ გეხას ძე (1902 წ. დაბადებული)	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ)	ჩაჩნეთ- ინგუშეთის პედ. ინსტ. 1962 წ.	-	საკ. ღის. 1963 წ., თბ.
11.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 26	ნაბიკოვა ნინა მიმაუსტის ასული	ადილეელი (ად. ავტ. ოლქი)	მაიკოპის სახელმწ. პედ. ინსტიტუტი 1956 წ.	1957-1960 წწ. საქ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპირანტ.	საკ. ღის. 1965 წ. თბ.,
12.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 23	კუმახოვა ზარა იუსუფის ასული	ადილეელი (კრასნოდა რის მხარე)	ყაბარდო-ბალყ. სახ. პედ. ინსტ. 1955 წ.	1959 წ. ღამთაურა სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საკ. ღის. 1961 წ. თბ.

1	2	3	4	5	6	7
13.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 8	კუმახოვი მუხადინ ამუბუქურის ძე	ყაბარდოე ლი (ყაბარდო- ბალკარ. ასსრ)	თსუ 1952 წ.	1952-1955 წწ. სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ.	საკ. ლის. 1955 წ. მოსკოვი, სადოქტ. დის. 1965 წ. თბ.
14.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 253	ვერაშევა ზეინაბ იბრაჰიმის ასული	ადილეელი (ადილ. აუტ. ოლქი)	თსუ 1950	1950-1953 წწ. თსუ	საკ. ლის. 1954 წ. თსუ სად. ლის. 1969 წ. თბ.
15.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 253 ^ა	მაპამედბეკოვა ზაპიდარ მაპომედის ასული	აფარიელი (დალესტ. ასსრ)	დალესტ. პედ. ინსტ. 1942 წ.	თსუ 1946-1949	საკ. ლის. 1969 წ. თბ., თსუ სად. ლის. 1972 წ. თბ.
16.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 257	შაგიროვი ამინ კაბუყის ძე	ყაბარდოე ლი (ყაბარდო- ბალკ. ასსრ)	თსუ 1952 წ.	1953-1955 სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტიტუტი	საკ. ლის. 1955 წ. (მოსკოვი) სად. ლის. 1971 წ. თბ.

1	2	3	4	5	6	7
17.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 15	აბდულაევი ისა ხილიდის ძე	ლაკი (დალესგნ. ასსრ)	თსუ 1957 წ.	1957-1960 თსუ	საქ. დის. 1963 წ. ივნისი თბილისი
18.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 18	დოლაძეოვა რაისა იდრისის ასული	ინგუში (ჩაჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ)	ყირგიზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 1953 წ.	1956-1959 სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საქ. დის. 1962 წ. თბ.
19.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 30	საიდოვა ფაგიმად აბდულას ასული	აეარული (დალესგ. ასსრ)	დალესგნის პედ. ინსტიტუტი 1955 წ.	1962-1964 წწ. სსრკ მეცნ. აკად. გ. ნადისის სახ. დალესგნის ენისა და ლიტ. ინსტ. ასპ.	საქ. დის. 1965 წ., თბ.,
20.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 33	ჩოკაევი კაიო ზაინდის ძე	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ)	ყირგიზეთის სახელმწიფო პედ. ინსტ. 1957 წ.	-	საქ. დის. 1963 წ. თბ.
21.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 34	ჩაპანოვი მაკოშელ ივანეს ძე	ინგუში (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	ალმა-ატის უცხო ენათა პედ. ინსტ. 1954 წ.	1958-1961 წწ. სსრკ მეცნ. აკად. დალესგნ. ფილ. ასპ.	საქ. დის. 1963 წ.
22.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 16	აკიევი ალი შაბანის ძე	ლაკი (დალესგნ ასსრ)	თსუ 1961 წ.	1958-1961 წწ. საქ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპირანტ.	საქ. დის. 1965 წ., თბ.

1	2	3	4	5	6	7
23.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 20	სულეიმანოვი იაყუბ პუსეინის ძე	ავარელი (დალესტ. ასსრ)	ლენინგრადის სახელმწ. უნივერსიტეტი 1952 წ.	1953-1955 წწ. დაუსწრ., ხოლო შემდეგ დასწ. ასპ. სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ.	საქ. ლის. 1953 წ. (მოსკოვი) სად. ლის. 1970 წ. თბ.,
24.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 259	ხაიდაკოვი საიდ ყაზი-შეგომედი ძე	ლაკი (დალესტ. ასსრ)	ქ. ორჯონიკიძის სასოფლ.-სამეურნ. ინსტიტ. 1937 წ.	1949-1953 წწ. სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საქ. ლის. 1953 წ. (მოსკოვი) სად. ლის. 1970 წ. თბ.,
25.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 260	პაიდაროვი რაჯილინ იდაიათის ძე	ლემგი (დალესტ. ასსრ)	დალესტანის სახელმწ. პედ. ინსტ. 1950 წ.	1951-1954 წწ. სსრკ მეცნ. აკად. დალესტან. ფილიალის ასპ.	საქ. ლის. 1955 წ. (მოსკოვი) სად. ლის. 1968 წ. თბ.
26.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 324	ხამიდოვა მულაბი ხამიდის ასული	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ- ინგუშეთის ასსრ)	ჩაჩნეთ- ინგუშეთის სახ. პედ. ინსტ. 1962 წ.	1956-1967 წწ. სსრკ მეცნ. აკად. დალესტან. ფილ. ასპ.	საქ. ლის. 1972 წ. თბ.,
27.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 313	შაოვი ეორე ამუბეპერის ძე	ადილეელი (ადილეს აფგ. ოლქი)	ადილეს სახელმწ. პედ. ინსტ. 1956 წ.	1960-1963 წ. სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ ინსტ. ასპ.	საქ. ლის. 1966 წ. თბ.

1	2	3	4	5	6	7
28.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 312	ქურქიევი ალიმბეკ სოსლანბეკის ძე	ინგუში (რჩ. ოსეთის ასსრ)	1963-1965 წ. თსუ	1963-1965 თსუ	საკ. დის. 1967 წ. ენათმეც. ბიზნესის ფილ.
29.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 309	უტიყევი ბორის ყუნის ძე	ყაბარდო- ლი (ყაბარდო- ბალყ. ასსრ)	ყაბ.-ბალყ. სახელმწ. პედ. ინსტ. 1968 წ.	1968-1971 წ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ.	საკ. დის. 1972 წ., თბ.,
30.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 308	თიშაევი აპტი ჯოხას ძე	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ- ინგ. ასსრ)	ჩაჩნეთ- ინგუშეთის სახელმწ. პედ. ინსტიტუტი 1962 წ.	-	საკ. დის. 1967 წ., თბ.
31.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 298	მიქაილოვი კამბეკ მიხაბულიანის ძე	აფარიელი (დაღესტნ. ასსრ)	თსუ 1961	-	საკ. დის. 1968 წ., თბ.
32.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 299	მიქაილოვი ელდარ მიხაბულიანის ძე	აფარიელი (დაღესტნის ასსრ)	თსუ 1956 წ.	1957-1960 წწ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საკ. დის. 1968 წ., თბ.
33.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 296	მერეტკოვი კასიმ ხამოსის ძე	ადილევი (ადილ. აუტ. ოლქი)	ადილეს სახელმწ. პედ. ინსტიტუტი 1956 წ.	1962-1965 წწ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საკ. დის. 1966 წ. თბ.
34.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 293	მაგომელოვი არსლანბეკ გაფურის ძე	ლაკი (ჩაჩნ- ინგ. ასსრ)	თსუ 1960 წ.	1962-1965 წწ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საკ. დის. 1967 წ., თბ.

1	2	3	4	5	6	7
35.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 291	მამაყუა როზა ხაშიხოჯანის ასული	ჩეჩენი (ჩაჩნ.-ინგ. ასსრ)	ჩაჩნ.-ინგ. პედ. ინსტიტუტი 1960 წ.	1964-1968 წ. სსრკ მეცნ. აკად. დაღესტნის ფილიალის ასპ.	საქ. დის. 1968 წ., თბ.
36.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 289	მალსაგოვა ლიდა დომლეუქის ასული	ინგუში (ჩაჩნ.-ინგ. ასსრ)	ყირგიზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 1958 წ.	-	საქ. დის. 1972 წ., თბ.,
37.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 280	ესხაჯიევი იაკობ უმარის ძე	ჩეჩენი (ჩაჩნეთ- ინგუშ. ასსრ)	ჩაჩნ.-ინგ. სახელმწ. პედ. ინსტ. 1957 წ.	-	საქ. დის. 1972 წ., თბ.,
38.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 276	გიშევი ნუპ თურქუშის ძე	ადილეელი (ადილეს აუტ. ოლქი)	თსუ 1963 წ.	1964-1968 წწ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საქ. დის. 1969 წ.
39.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 272	ბიბულაგოვი ნურდინ საიპუდინის ძე	ყუშუხი (ჩაჩნეთ- ინგუშ. ასსრ)	თსუ 1960 წ.	1963-1965 წწ. თსუ ასპ.	საქ. დის. 1967 წ., თბ.
40.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 271	ბესრიმოვი ბათირბი მამჰმუდის ძე	ადილეელი (ადილეს აუტ. ოლქი)	თსუ 1963 წ.	1964-1968 წ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საქ. დის. 1969 წ., თბ.

1	2	3	4	5	6	7
41.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 269	ბალოვი პეტრე მაყის ძე	ყაბარდო- ლი (ყაბარდო- ბალყ. ასსრ)	თსუ 1952 წ.	1956-1959 წწ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტ. ასპ.	საქ. ღის. 1967 წ. თბ.
42.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 268	აუტლევი ყაზბეგ დიადუიხოს ძე	ჩერქეზი (ადიღეს ავე. ოლქი)	თსუ 1956 წ.	1956-1959 წ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტიტუტის ასპ.	საქ. ღის. 1971 წ., თბ.
43.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 264	აბრეგოვი აჩერდან ნუხის ძე	ადიღელი (ადიღეს ავე. ოლქი)	თსუ 1963 წ.	1964-1968 წწ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტიტუტის ასპ.	საქ. ღის. 1971 წ., თბ.
44.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 165	პასანოვა საიდა მაგომედის ასული	დარგუელი (დაღესტნის ასსრ)	დაღესტნის სახელმწ. პედ. ინსტ. 1942 წ.	1948-1951 წწ. სსრკ მეცნ. აკად. ენათმეცნ. ინსტიტუტის ასპ.	საქ. ღის. 1956 წ., თბ.
45.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 164	მაგულაევი ბორის ბორისის ძე	ოსი (ჩრ. ოსეთის ასსრ)	ჩრ. კავკასიის პედ. ინსტიტუტი 1932 წ.	1932-1935 წ. ჩრ. ოსეთის ს/კ ინსტიტუტის ასპ.	საქ. ღის. 1950 წ., თბ.

1	2	3	4	5	6	7
46.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 150	ურუსოვი ხატალი შახიშის ძე	ყაბარდო- ლი (ყაბარდო- ბალყ. ასსრ)	ყაბარდოს სახელმწ. პედ. ინსტიტუტი 1950 წ.	-	საკ. ღის. 1956 წ. თბ.
47.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 145	ნალოევი ახმედ- ხან ხამურშის ძე	ყაბარდო- ლი (ყაბარდო- ბალყ. ასსრ)	ყაბარდოს სახელმწ. პედ. ინსტიტუტი 1951 წ.	1952-1956 წწ. ყაბარდოს სახელმწ. პედ. ინსტ. ასპ.	საკ. ღის. 1956 წ., თბ.
48.	ფ. 11, ანაწ. 2, № 139 ფ. 11 ანაწ. 2, № 11	მაპომეგოვი ალექსანდრე ამარის ძე (ცხოვრობს თბილისში და მუშაობს ენათმეცნიერების ინსტიტუტში)	დარგუელი (დალესტნის ასსრ)	საქ. ინდუსტრ. ინსტიტუტი 1940 წ.	1945-1948 წ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ნ. მარის სახ. ენის ინსტიტუტის ასპ.	საკ. ღის. 1948 წ., თბ. სად. ღის. 1965 წ., თბ.

CONTRIBUTION OF THE GEORGIAN ACADEMY OF SCIENSIS TO TRAIN SCIENTIFIC PERSONNEL FOR THE NORTH CAUCASIAN PEOPLES

It is known that the versatile relationship of Georgian and Caucasian peoples is originated from the distant past. One of the concrete expousers of the cultural relationship of these peoples is the training of scientific personnel for the North Caucasian peoples in scientific institutions of the Georgian Academy of Sciences (of history, archeology and ethnography after Ivane Javakishvili, of economy and law, of Georgian literature after Shota Rustaveli, and others). In last years more than 100 specialists passed post-graduate course and defended candidate theses.

We can say without and exaggeration that the post-graduate course of the Academy of Sciences became a forge of training of scientific personnel for the North Caucasian peoples in the humanities-linguistics, folklorists, historians of literature, historians, archeologists, ethnographics and specialists of other fields prepared there.

The Academy not only opened its door to the North Caucasians youth but at the same time promoted a wide scientific work in order to study the history and culture of these peoples.

For their part, the most of the North Caucasian peoples, who got a scientific training in the Academy institutions, are inspired with high respect to Georgian culture and history and, together with studying history, literature and mode of life of their own people, they study and elucidate in their researches the questions of Georgian history, literature and mode of life. As a result of negative tendencies developed in last years, in fact we unfortunately lost touch with those peoples and in the relationship of Georgian and the North Caucasian peoples arose harmful tendencies.

ქართული გვარის განსახლების სტრუქტურა (საყვარელიძეთა გვარის მაგალითზე)

ყოველ ქართულ ერთობრივან გვარს, საქართველოს ტერიტორიაზე ერთი ბუდე-პირველსაცხოვრისი აუცილებლად გააჩნდა, საიდანაც გვარის კომლტა მაგებასთან ერთად აღრე თუ გვიან აუცილებლად იწყებოდა გვარის განსახლება სხვადასხვა მხარეში. ყოველ გვარს აქვს ბუდე და განსახლების არეალი. ერის საცხოვრებელი ტერიტორია შედგება საგვარეულო ბუდეებისაგან ისევე როგორც ერი შედგება გვარებისაგან.

მრავალრიცხოვანი და საქართველოში ფართოდ გავრცელებული გვარი საყვარელიძე ერთობრივანი გვარია. მისი ბუდე იმერეთშია. აქ ადგილის სახელებში მრავლად შემორჩენილა საყვარელიძეთა გვარის სახელი: „საყვარელიძეები“ - უბანი იმერეთის სოფელ ჯგილათში (თერჯოლის რაიონი), „საყვარელიძის წისქვილი“ - ამავე სოფელში (15, 218), აქვე ჯგილათის მეზობელ სოფელ ვარდიგორში შემორჩენილია ადგილის სახელი „საყვარელიძის გარემო“ (15, 152), თერჯოლის მახლობლად სოფელ დვანკითში ერთ სახნავ ადგილს ჰქვია „საყვარელიძისოული“, სოფელ დილიკაურში ვენახი - „საყვარელიძის გარემო“ და სახნავი - „საყვარელიძისოული“, სოფელ მარტოთუბანში უბანი - „საყვარელიძეები“ და საძოვარი „საყვარელიძეებისოული“, მესგაფონის მახლობლად შორაპანში „საყვარელიძეების სერი“ და „საყვარელიძის ცყე“ - „საყვარელიძის წისქვილი“ - სოფელ კვალითში და „საყვარელიძის სერი“ - სოფელ ილეში. ეს ორივე სოფელი მესგაფონის მახლობელი სოფლებია, „საყვარელიძისოული“ - ვენახი ხარაგაულში, „საყვარელიძის ადგილი“, ცყე ჭიათურის რაიონის სოფელ ჯოყოეთში და

„საყვარელიძეების ბნელა“ – ვაკე ადგილი გყიბულის რაიონის სოფელ მუხურაში (14, 182; 15, 218).

მუხურაში საყვარელიძეებს არ უცხოვრიათ, მაგრამ აქაურ მთხრობელთა გადმოცემით ნახევარი მუხურა ჯგულისათვის აზნაურ საყვარელიძეებს ეკუთვნოდათ (19, 8).

იმერელ საყვარელიძეთა აზნაურობა მრავალი დოკუმენტით დასტურდება. ამ გვარის წარმომადგენლები გვხვდებიან იმერეთის სამეფოს უმაღლეს სასულიერო თანამდებობებზეც: საყვარელიძე მელქისედეკ – გელათის მთავარეპისკოპოსად აკურთხეს 1519 წელს (8, 336; 11, 42), საყვარელიძე ექვთიმე I–აფხაზთა კათალიკოსი 1578-1616 წლებში (2, 134; 4, 19), საყვარელიძე ანდრია–მოქველი ეპისკოპოსი იხსენიება 1605 წლის საბუთში (8, 174), საყვარელიძე ევდემონ-აფხაზთა კათალიკოსი 1666-1673 წლებში (8, 483), საყვარელიძე სვიმონ-გელათელი მთავარეპისკოპოსი იხსენიება 1679 წლის საბუთში (12, 240), საყვარელიძე ექვთიმე II–დასავლეთ საქართველოს მიგროპოლიტი 1776-1820 წლებში და სხვა.

1703 წელს იმერთა მეფე გიორგის, აზნაურ საყვარელიძეთათვის ვარდიგორის, მუხურის და რცხილათის მამულები ჩამოურთმევია და რაჭიდან ღვენილი თავადი იაშვილებისთვის უბოძებია (9, 126).

XIX საუკუნის 40-იანი წლების მონაცემებით იმერეთში საყვარელიძეთა ქონებრივ-სოციალური მდგომარეობის და განსახლების შემდეგი სურათი იხატება: სოფელ ვარდიგორში საყვარელიძეები სახელმწიფო აზნაურები ყოფილან და 12 სხვადასხვა გვარის ყმებიც ჰყოლიათ, სოფელ მუხურაში საყვარელიძეთა ყმებს უცხოვრიათ მხოლოდ, სოფელ საზანოში სახელმწიფო აზნაურ საყვარელიძეებს უცხოვრიათ და 3 გვარის ყმები ჰყოლიათ ამავე სოფელში, ღვანკითელი საყვარელიძეებიც სახელმწიფო აზნაურები ყოფილან და აქ 1 გვარის ყმები ჰყოლიათ, თერჯოლაში საყვარელიძეთა ყმებს უცხოვრიათ, დილიკაურში, მარგოთუბანში და ზელა საქარაში

მცხოვრები საყვარელიძეები აგრეთვე სახელმწიფო აზნაურები-ყოფილან და ამ სოფლებში ერთად (18) გვარის ყმებს ფლობდნენ, იღებელი საყვარელიძეები უყმო აზნაურები ყოფილან, ღიმში უცხოვრიათ საყვარელიძეებს რომლებიც საბატონო აზნაურები ყოფილან, ხოლო კვალითელი, ოფშკვითელი და სარგვეშელი საყვარელიძენი გლეხებად იხსენიებიან (7, 21, 22, 28, 37, 41, 44, 53, 59, 65, 72, 74, 77, 79, 104).

თუ იმერეთის ყველა იმ სოფელს სადაც საყვარელიძეები ცხოვრობდნენ ან მამულებს ფლობდნენ რუკაზე მოვნიშნავთ დავინახავთ, რომ რამდენიმე სოფელი თავისი ურთიერთგანლაგებით რაღაც ერთიან ჯგუფს ქმნის. ეს არის დაახლოებით 12 კილომეტრიანი რეგიონი 6 სოფლით (ჯგილათი, ვარდიგორი, საზანო, საქარა, დილიკაური, მარგოთუბანი), ამ რეგიონს შეიძლება პირობითად ვუწოდოთ „საყვარელიძეთა მჭიდროდ განსახლების რეგიონი“ და გვარის ბუდე სწორედ ამ რეგიონში უნდა მოვიპოვოთ. დანარჩენი სოფლები რეგიონს გარეთ არიან გაფანტულნი და მათი ურთიერთგანლაგება საყვარეულო ბუდის საძიებლად საჭირო ინფორმაციას არ შეიცავს.

იმერეთიდან საყვარელიძეთა ერთი შტო რაჭაში გადასულა. ქვემო რაჭის სოფელ კვირიკეწმინდაში საყვარელიძეები ჩანან აზნაურის ხარისხით. თუ ნიკორწმინდელი ეპისკოპოსები დავით და მელქისედეკ საყვარელიძენი, რომლებიც 1550-იან და 1560-იან წლებში იხსენიებიან (5, 91; 6, 86, 1397), რაჭის საყვარელიძეთა შტოს წარმომადგენლები არიან, მაშინ საყვარელიძეთა იმერეთიდან რაჭაში გადასვლა XVI საუკუნის შუაწლებამდე უნდა ვივარაუდოთ.

საყვარელიძეთა იმერეთიდან ქართლში გადასვლა იოანე ბაგრატიონის ცნობით 1512 წელს მომხდარა (1, 66), მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებული 1776 წლის შიომ საყვარელიძის საჩივრიდან ირკვევა რომ ეს გადასვლა XVII-XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე უნდა მომხდარიყო. „პაპაჩემი მკვიდრი იმერელი იყო და ქართლში გადმოვიდაო“ წერს

აზნაური შიომ საყვარელიძე (16, 354), ქართლში საყვარელიძენი თავად ციციშვილთა, თავად ორბელიანთა და თავად ამილახვართა აზნაურები ყოფილან, ეს უკანასკნელნი შემდეგ სახასო აზნაურები გამხდარან (18, 59, 61, 64).

ქართლელი აზნაური საყვარელიძენი მრავალ საბუთში იხსენიებიან. ჩამოთვლილით ზოგიერთ მათგანს რომლებიც შეიცავენ ინფორმაციას საყვარელიძეთა განსახლების და კუთვნილი ყმა-მამულის შესახებ: 1761 წლის საჩივარი აზნაური საყვარელიძისა გბეთში 1 საკომლო მამულის თაობაზე, რომელსაც თავადი ფავლენიშვილი ედავებოდა (16, 44-45), 1766 წლის საჩივარი აზნაური საყვარელიძისა თამარაშენში ამილახვრისაგან ბოძებული ვენახის თაობაზე, რომელსაც ურია დავითაშვილი ედავებოდა (16, 109-110), 1773 წლის თხოვნა აზნაური საყვარელიძისა, რომელიც ცხინვალში გალავანს გარეთ ცხოვრობს და ლეკიანობის გამო სხვა შედარებით უსაფრთხო ადგილზე გადასახლებას ითხოვს (16, 232), 1775 წლის საჩივარი აზნაურ საყვარელიძეთა, რომელიც ნიქოზში 3 დღის მიწაზე დავას ეხება (16, 309), 1780 წლის საჩივარი აზნაურ საყვარელიძეთა, რომელიც ნიქოზში, გბეთში და თამარაშენში მამულზე დავას ეხება თავად ფავნელიშვილებთან, ამავე წელს აზნაურ საყვარელიძეებს თამარაშენში ნასყიდი მამულები სადავო გახდომიათ თავად მაჩაბლებთან (16, 466-467; 16, 479-480), 1790 წლის საჩივარი აზნაურ საყვარელიძეთა, რომელიც ისევ გბეთის მამულზე დავას შეეხება თავად ფავლენიშვილებთან (17, 70). ამ საბუთებიდან ირკვევა რომ ქართლის საყვარელიძენი ბევრად უფრო ცოცხალ მამულებს ფლობდნენ, ვიდრე იმერეთში დარჩენილნი. მათ როგორც გვიან მოსულებს, უხდებოდათ ბრძოლა დამკვიდრებისათვის.

უფრო გვიან გადასულან საყვარელიძეები კახეთში. 1801-1802 წლების კახეთის აღწერაში, სოფელ მარცყოფში იხსენიება „ხიზანი იმერელი გლეხი საყვარელიძე 1 კომ-

ლი“ (3, 195). საყვარელიძეთა ეს ერთი კომლი ჯერ კიდევ სიმანია. უნდა ვივარაუდოთ, რომ იმ დროისთვის დიდი ხნის გადმოსახლებული არ უნდა ყოფილიყო.

მეპირი გადმოცემით შიგნით კახეთში, თელავის საყვარელიძეებიც იმერეთიდან გადმოსულან XIX საუკუნის I ნახევარში (20, 31).

გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს საყვარელიძეთა გვარში ვაჭრების გამოჩენა. ისინი სამცხეში ქალაქ ახალციხეში და ჩრდილო კავკასიაში, ქალაქ მოზდოკში ცხოვრობდნენ. ორივეგან კათოლიკურ სარწმუნოებაზე გადასულან ახალციხელი საყვარელიძენი შემდეგ ხითარიშვილებად დაწერილან (21, 17).

გვარი შეუსცვლიათ იმერეთიდან სამეგრელოში სოფელ სერგიეთში გადასულ საყვარელიძეებსაც. ისინი ამჟამად 3 კომლად ცხოვრობენ და საყვარელიას გვარს აგარებენ (10, 126).

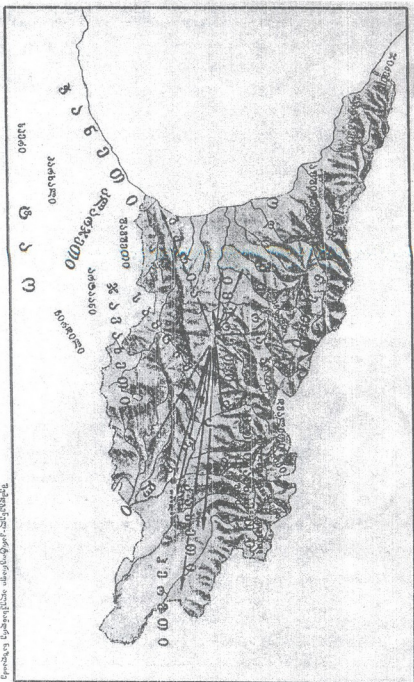
საქართველოს ბედუკურმართობის გამო საყვარელიძეთა გვარის წარმომადგენლები გადახვეწილან მოსკოვში (1698 წელი, არჩილ მეფის ამაღლა) და პარიზში (1921 წელი, ქართული ემიგრაციის ტალღა).

საქართველოში საყვარელიძეთა გვარის 300-ზე მეტი კომლია. აქედან დაახლოებით 150 კომლი თბილისში ცხოვრობს, 20 – ქუთაისში, 20 – თერჯოლის და 50 – ზესტაფონის რაიონის სოფლებში. საყვარელიძეები მცირე რაოდენობით არიან: სამტრედიის, ბაღდათის, ხარაგაულის, ამბროლაურის, ხაშურის, გორის, თელავის, და ლაგოდეხის სოფლებში.

არ არის გამორიცხული, რომ ქვემო ქართლში, ღმანისში მცხოვრები საყვარელიშვილების რამდენიმე კომლი, ორბელიანთა აზნაური საყვარელიძეების შთამომავალნი იყვნენ.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით საშუალება გვეძლევა ვიზუალურად წარმოვიდგინოთ განსახილველი გვარის გამრავლება-განვითარება დროში (იხ. გენეალოგიური ხე) და სივრცეში (იხ. განსახლების რუკა).

სამხრეთ-აღმოსავლეთი საქართველოს გეოგრაფიული მდებარეობა



THE STRUKTURE OF SETTTLING OF A GEORGIAN FAMILY (ON THE SAKVARELIDZES EXAMPLE)

The article reprezents the attempt of analyzing of one Georgian family name.

Each nation consists of the families. Every family has its own nest and place of settling.

Using the cartografical method of ethnographical reserch or by means of space models of toponimical, statistical and historical-ethnographical facts, there become clear on the map the areals of tight settling of the family which are considered to be the first settling nests. In the present case we call this tight setting of the family a group of villages situated near each other where live or lived the representatives of this family. Here we also provide the social status and ownership of the family name.

The regularity of balance of teritory and population is universal, it equally acts in every country. The population rises but the territory of settlement is unchanged. The redundant population sooner or later is obliged to leave the firstsettling territory.

As the result of the family reproduction the increased population leaves its nest devided into branches and goes to other places.

We tried to express the process of settling of the family in chronological sequence.

In order to show the growth of the branches from the main root, we represented a picture of the genealogical tree and, to show the space spreading of the family we represented a map of family settling.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ი. ბაგრატიონი, შემოკლებითი აღწერა საქართველო-სა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარე-ბისა. ზ. კაცელაშვილის რედაქციით, თბ., 1997.
2. დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათ., 1987.
3. გ. ბოჭორიძე, კახეთის აღწერა 1801-1802 წლისა, სა-ქართველოს არქივი, წიგნი II, თბ., 1927.
4. გ. ბოჭორიძე, იმერეთი, თბ., 1995.
5. ი. გუნია, საქართველოს მონასტრები, თბ., 2005.
6. ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური მოგზაურობა რაჭაში, თბ., 1963.
7. მ. კეზევაძე, ქართული გვარსახელები იმერეთში, ქუთ., 2004.
8. თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, ტ. II.
9. თ. სოსელია, ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასაყ-ლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტო-რიიდან, ტ. I, თბ., 1973.
10. პ. ცხადაია, გვარები და გვართა დასახელებანი სამეგ-რელოში, თბ., 2000.
11. ქართლის ცხოვრება (პარიზის ქრონიკა), გ. ალასანიას რედაქციით, თბ., 1980.
12. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. I, თბ., 1991.
13. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. II, თბ., 1993.
14. საქართველოს გოპონიმი, ტ. I, თბ., 1987.
15. საქართველოს გოპონიმი, ტ. III, თბ., 2003.
16. ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის რედაქ-ციით, ტ. VII, თბ., 1981.
17. ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის რედაქ-ციით, ტ. VIII, თბ., 1985.
18. გეორგიევსკის გრაქტატი, გ. პაიჭაძის რედაქციით, თბ., 1983.

19. ავტორის საველე ჩანაწერების რვეული იმერეთში
ლა რაჭაში 1985.
20. ავტორის საველე ჩანაწერების რვეული კახეთში
1991.
21. ავტორის საველე ჩანაწერების რვეული მესხეთში
1999.

აფხაზთა ეთნოგენეზის გეოგრაფიული საკითხის
ისტორიული წყაროების მიხედვით

XIX ს. 60-იან წლებში ევროპაში და შემდეგ რუსულ საისტორიო მეცნიერებაშიც გაგრძელდა მენგალობის საკითხის შესწავლა. ქართული ეროვნული ხასიათის დასადგენად კელევეთი მუშაობა დაწყებული იყო დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში, მაგრამ ამ მიმართულებით წარმატების მიღწევა შესაძლებელია ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მჭიდრო თანამშრომლობით. დღეისათვის ერს, როგორც სოციალურ ფენომენს სწავლობენ საბუნებისმეტყველო და საზოგადოებრივი მეცნიერებანი, მაგრამ პრაქტიკულად ისინი იხილავენ მის რომელიმე ასპექტს, მრავალი მხარე კი - შეუსწავლელი რჩება. "ეროვნული ფსიქიკა უნდა გულისხმობდეს ხასიათის თვისებების ისეთ ერთობლიობას, რომელიც მიუხედავად ერის ცხოვრებაში, მისი ისტორიის მანძილზე მომხდარი თავგადასავლებისა - ეროვნული ენერგიის გამოვლენის ხელისშემწყობი თუ შემაფერხებელი პირობებისა, სოციალური ფორმაციების ცვლილებებისა, ინარჩუნებს გარკვეული სახის სტაბილურობას. ხანგრძლივი ისტორიის პროცესში, მისი კულტურის განვითარების მსვლელობაში შემუშავებული სულიერი წყობა - ხასიათის ძირითადი ბირთვი შენარჩუნებულია" (1, გვ. 145). ამასთან დაკავშირებით, საინტერესო ფსიქოლოგიურ სიმართლეს შეიცავს მეგრული ანდაზა აფხაზების ხასიათის თავისებურებაზე. კერძოდ, "აფხაზეფი კოწიას იფუჩუანდესია ღო მისას უხუჯუანდესია // აფხაზეფი კოწიას იფიცებდნენ და მისას ემხრობოდნენო (მხარს უჭერდნენ)" (2, გვ. 16).

ერის მხატვრული და ხალხური შემოქმედება, ისტორიის წყაროები, მითოლოგია, პოეზია, ზღაპრები, მუსიკა, ცეკვა, ზნე-ჩვეულებები, რიგუალები, რელიგია არის ულე-

ველი წყარო, რომელშიც შეიძლება ამოვიკითხოთ ერთ-
ნული ხასიათი. ერის ფსიქოლოგიური წყობის შესწავლა
წარმოებდა ძირითადად ქართული ხელოვნების, ლიგერა-
ტურის მასალაზე და უფრო ნაკლებად უცხოელთა მიერ
ჩვენი ხალხის დახასიათებაზე დაყრდნობით. "ასეთი მიდ-
გომა მიუხედავად დადებითი მომენტებისა ბევრ სიძნელეს
აწყდება. პირველი, ლიგერატურა, ხელოვნება საკმაოდ
დამორებული სფეროა ბაზისური მხრიდან – ეკონომიკიდან
და სოციალური სტრუქტურიდან, სადაც არანაკლებ მკვეთ-
რად ჩანს ეთნოფსიქიკა. მეორე, ასეთი მიდგომისას უფრო
ფართო ასპარეზი ეშლება სუბიექტივიზმს. თითოეულ ავ-
ტორს შეუძლია თავისი განწყობისა და განწყობილების მი-
ხედვით ამოირჩიოს ისეთი მხატვრული სახეები, ნაწარმო-
ების ეპიზოდები, რომელთა მიხედვითაც მას სურს ამა თუ
იმ ხალხის ხასიათის დანახვა" (3, გვ. 151).

ამჟამად, უცხოელი მოგზაურებისა და კათოლიკე მი-
სიონერების ჩანაწერებს დავეყრდნობით, რომლებიც უშ-
უალოდ თვითმხილველნი იყვნენ მათ მიერ გადმოცემული
ამბებისა და შესაბამისად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში
სანდო წყაროდაა მიჩნეული.

მთის ხალხებისათვის დამახასიათებელი სამშობლო-
სა და თავისუფლების სიყვარული, მეომრული სულისკვე-
თება, უფროსისა და წინაპართა პატივისცემა, ოჯახური
სიწმინდის დაცვა და სხვა მნებობრივი თვისებები აუხაბე-
ბის ხასიათსაც ამშვენებს, თუმცა გვიან შუასაუკუნეების
ისტორიულ წყაროებში უფრო მეტად მანკიერ მხარეება
ყურადღება გამახვილებული.

ეთნოსის, ხალხის გარემომცველი ბუნება მისი
თვითშეგნების შინაარსში მნიშვნელოვან ფაქტორს წარ-
მოადგენს, როგორც გარეგნობის, ისე ეროვნული ხასია-
თის ჩამოყალიბებაში. "ეს ბუნება მის მიერ აღიქმება
როგორც საკუთარი, მისგან განუყრელი დიდი ნაწილი,
რომლისადმი მყარდება გარკვეული ემოციური მიმართე-

ბა. X ს-ში შექმნეს ჩვენმა წინაპრებმა კონცეფცია "საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხედომილობის თაობაზე" (4, გვ. გვ. 23). სადაც არ უნდა იმყოფებოდეს აფხაზი, რაგინდ კარგად უნდა ჰქონდეს მოწყობილი პირადი ცხოვრება, მას თავის სამშობლოს ვერაფერი დაავიწყებს. ნიშნად უსაზღვრო სიყვარულისა, უსამართლოდ დევნილ ათასობით მუჰაჯირს ათრთოლებული ხელით მიჰქონდა ერთი მუჭა მშობლიური მიწისა. ასე შეინარჩუნეს მათ თვითმყოფადობა, რასაც მაღალი ეთნიკური თვითშეგნება ასამრდოებდა. საერთოდ, აფხაზები "ბუნებასავით კეთილშობილები არიან, მაგრამ ვერაგები და ავები ხდებიან საქმე თუ სამშობლოს ეხება. წყენას არავის აპატიებენ" (25, გვ. 202).

აფხაზებსაც თავიანთი სამშობლო ღვთის მიწად, სამოთხის ქვეყნად მიაჩნიათ. როდესაც წინასწარმეტყველი ქვეყნებს ანაწილებდა, მასთან დაგვიანებით მივიდა აფხაზი, ვინაიდან სტუმარი ჰყავდა და მისთვის საკადრისი პატივისცემლად ვერ წამოვიდა. რადგან შენ ასე გცოდნია სტუმრის ფასი, შენი იყოს ის მიწა, საკუთრივ ჩემთვის რომ ამოვირჩიეო - უთხრა წინასწარმეტყველმა და აფხაზეთის მიწა უბოძა (5, გვ. 204). ამ მითში აგრეთვე საყურადღებოა სტუმართმოყვარეობის უძველესი გრადიცია, რომელსაც წმინდად ინახავენ სხვადასხვა ხალხები, მათ შორის აფხაზებიც. ე.ფ. გამბას ცნობით, როდესაც ქელეშ-ბეი სოხუმს განაგებდა, მას აქ თავშესაფარი მიუცია პორგას მიერ გაძევებული ფაშისათვის და მისი ყონალი (მფარველი) გამხდარა. რაკი მასთან სტუმართმოყვარეობის ვალდებულებებით იყო დაკავშირებული, რასაც ძალზე წმინდად ინახავენ აქაური ხალხები, იგი არ დამორჩილებია ღივანის ბრძანებას და თავისი ყონალი არ გაუცია (6, გვ. 85).

ამდენად, სტუმარი ისეთივე წმინდა და ხელშეუხებელი იყო, როგორც სამშობლო და ოჯახი. აფხაზურ სტუ-

მართმოყვარეობაში ნიშანდობლივია შემდეგი: "აფხაზთ
რაც უნდა ღარიბი იყოს, ფაცხა ორი უნდა ედგას: ერთი
სასტუმროდ, მეორე საჯალაბოდ თავის საცხოვრებლად.
მთელი ყურადღება აფხაზს სასტუმრო ფაცხისათვის აქვს
მიქცეული... მისთვის დიდი სირცხვილია სტუმარს ვერ
დაუხვდეს, ვერ გაუმასპინძლდეს და ღამე ვერ გაათენე-
ბინოს" (7, გვ. 397). რასაკვირველია, საქართველოს ყვე-
ლა კუთხეში იყო სტუმრის მისაღები, მოსასვენებელი,
ჭურჭელი და ლოგინი, მაგრამ ცალკე სასტუმროდ ფაცხა-
სახლი ლოკალურად თავისებურია, ისევე როგორც მძიმე
დანაშაულში მხილებულს, როგორიცაა სისხლის ამრევი,
იცავდა სტუმართმოყვარეობის წესი, რაც ფიზიკურ არსე-
ბობას უმსუბუქებდა: "თუ განდევნილი მოასწრებდა რო-
მელიმე ოჯახში შესვლას და ქვაბიდან უმცირესი საკეე-
ბის მიღებას, პურ-მარილის პატივისცემად არ შეეძლოთ
მასზე უარი. ხოლო საზოგადოებრივი მიზლისაგან მას ვე-
რაფერი დაიცავდა" (26, გვ. 23-24).

მართალია, სტუმარი არ თხოულობს მასპინძლისგან
დიდ პატივისცემას, მაგრამ ეს უკანასკნელი თავდაუზო-
გავად ემსახურება. ევლია ჩელები წერდა: ართის გომის
ბეგმა (თავადი) მოიგანა ოცი ცხვარი და სამი ირემი.
"კეთილი იყოს თქვენი მობრძანებაო" - გვითხრა და მო-
წიწებით მოგვეპყრო. მისივე ცნობით, სოჩას გომის სოფ.
ჰადაკში სტუმრად ყოფნისას, მიუხედავად იმისა, რომ იმ
ღამეს ქორწილი ჰქონდათ, მოუტანეს ასი ხონჩა ცხვრის
ხაშლამა, წვნიანი, თაფლის წყალი, ბოზა*, ღომი, ხორცის
შეჭამანდი და საწებელი. ასობით ყმაწვილი ემსახურებო-
დათ (8, გვ. 101-103). სტუმრის გამასპინძლებისას თვალში-
საცემია აფხაზების გულუხვობა და ხელგაშლილობა. მათი
ამრით, "სტუმარს რასაც გულით მთავრებდა, საიქიოს წინ

* ბოზა - ფეგვის ბურახი, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი,
თბ., 1950, გვ. 1088.

დაგხვდება" (9, გვ. 104). თავად აფხაზი მდიდრულ სმარტას არ ეგანება. ღომის მოზრდილი და ყველის მცირე ნაჭერი საკმარისია მისთვის, რომ მსუყელ ისადილოს (27, გვ. 61). კვებისას განსაკუთრებით ზომიერი აფხაზი სტუმარს თხას ან თიკანს და ხარსაც კი უკლავს, რაც მნახველისთვის ყოველთვის გასაგები არ არის. ასე, მაგ., გორნაუს მათი სტუმართმოყვარეობა ღიდად საზარალოდ მიაჩნდა (28, გვ. 57). კვებისას თავშეკავება მთიელების საერთო თვისებად ითვლებოდა. ცხადია ამის მიზეზი ისიცაა, რომ აფხაზი მხოლოდ იმით სარგებლობდა, რასაც ბუნება აძლევდა, ნაკლებად ზრუნავდა კეთილდღეობისათვის. ამრთა სხვადასხვაობაა იმაზე, თუ რაგომ არ ეგანებოდა თევზს, რომელიც ძველად აფხაზეთში საეკლესიო გადასახადს წარმოადგენდა. პ. ჭარაია წერს: კიბოს და სხვას აფხაზი არ მიეკარება, თევზსაც ძლიერ ერიდება, მხოლოდ ახლა ცოც-ცოცა შეეჩვია (10). სხვა წყაროში დაცულია ცნობა, რომ აფხაზები თევზჭერას მისდევდნენ, დელფინებიდან ქონს იღებდნენ და ჰყიდდნენ, მაგრამ "ამ საქმიანობით ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები აფხაზები იყვნენ დაკავებული" (29, გვ. 8). სხვათაშორის ცხოვრების განსხვავებული წესის მიხედვით, მთის კალთებზე და ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები აფხაზების ორი კატეგორია არსებობდა. ეს უკანასკნელები "ნაკლებ ველურები" იყვნენ (25, გვ. 211). "ველური" - მოვერიდებოდათ ამ სიგყვის გამოყენებას, რომ არა ერთმნიშვნელოვანი აღიარება "აფხაზები ველური და ბარბაროსი ხალხია" (არქ. ლამბერტი, ჟან შარლენი, ჟაკ ფრანსუა გამბა და სხვ.). ზღვასთან სიახლოვე და სხვადასხვა ხალხთან ურთიერთობა ბიწიერებას ავრცელებს - მიაჩნდა არქ. ლამბერტს. "მეგრელებმა შეითვისეს ბერძნებისგან ვერაგობა, სომხებისაგან - სიცრუე, რუსებისგან - თავდაუჭერლობა და ლოთობა, თვით თურქებისაგან - ღალატი, აფხაზებისაგან - სისასტიკე და ქურდობა" (11, გვ. 149).

აფხაზების მპარცველობასა და მგაცებლობასთან დაკავშირებით არაერთი ცნობაა წყაროებში დაცული. მათ შორის ყველაზე საინტერესოა ევლია ჩელების შენიშვნა აბაზას (იგივე აფხაზ) გეგიების გომზე – “ძალზე შეძლებული ქურდები არიან”. მისივე ცნობით, აბაზები ერთმანეთს ებრძვიან, ბავშვებსა და ქალებს იგაცებენ, გყვებენ ჰყდიან და ამით ცხოვრობენ. კაცი, რომელიც ქურდი არ არის, ამ ხალხის თვალში ბედშავი და საწყალია. ამიგომაც ასეთებს არც მეჯლისებში დაუშვებენ და არც ქალიშვილებს მისცემენ ცოლად (8, გვ. 102). მეჯლისი არაბულად “მაჯლის”, დიდი ლხინის, წვეულების გარდა, კრებას, ბჭობას ნიშნავს. ამდენად, მეჯლისში ანუ ჩვენს შემთხვევაში სახალხო კრებაზე, სადაც სამოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემურ საკითხებზე თათბირობდნენ, მამაკაცი თუ ქურდი არ იყო, დასწრების უფლება არ ჰქონდა. სამეგრელოშიც ქურდობა ვაჟკაცობად ითვლებოდა. თუ ქურდი არ იყო ცოლს არ მისცემდნენ (ე.ი. ქალს ვერ ითხოვდა). ამ სოციალური ბოროტებისადმი სამოგადოების სიმპატიამ საკმაოდ დიდხანს იარსება. აფხაზეთში ყმაწვილს პატარაობიდანვე ამზადებდნენ ამ ხელობისათვის. მშობლები უკურთხებდნენ იარაღს, აძლევდნენ და არიგებდნენ: “უფალმა სიმრთელე მოგცეს და წარმატება ყოველგვარ ქურდობაში” (12).

ცნობილია, რომ ქართველი მთიელი ვაჟის ფიზიკური აღზრდა იწყებოდა ხუთი-ექვსი წლის ასაკიდან. უფრო მოგვიანებით ყმაწვილი მიდრეკილებას იჩენდა იარაღისადმი და ათი-თორმეტი წლიდან ეარჯიშობდა თოფის სროლას ნიშანში. აფხაზები ყრმას პატარაობიდანვე აჩვენებდნენ ან შუბის ხმარებას, ან მძიმე რამეების ჰაერში სროლას, ან თხრილებზე გადახტომას “რათა შეიძინოს ძალა და გაიწვრთნას სიმარდემი” (11, გვ. 155).

ხანგრძლივი დროით საავაზაკოდ წასული აფხაზის ოჯახის დაცვა ქალს ევალებოდა, რაც მისგან მოითხოვდა

იარაღის მოხმარების საჭიროებას. ქალების ჯიშით და მარულაში მონაწილეობა მისაღებად ითვლებოდა, მაგრამ ჩვეულებრივ საქმედ ვერ ჩაითვლება ცნობა იმის შესახებ, რომ კეთილშობილი ოჯახების აუხაზი ქალები კაცურად ჩაცმულნი ღამით საქურღლად დადიოდნენ (12). კიდევ უფრო უცნაური ის, რომ მსგავს შემთხვევებს ადგილი ჰქონდა თურმე სამეგრელოშიც (13, გვ. 33).

კავკასიის მთიანეთში არსებული გრადიციით, უცხო მხარეში ლაშქრობა და ნადავლის წამოღება საძრახისად არ ითვლებოდა. "ისინი იკრიბებიან ოცი-ოცდაათი კაცის რაოდენობით და მიდიან სათარეშოდ, რამდენადაც შესაძლებელია შორს მათი სამოსახლოებიდან" (14, გვ. 40). ამ ხანებში აუხაზი მეკობრეები აღწევდნენ გურიამდე და აოხრებდნენ მხარეს. თავად აუხაზებს გარეშე ხალხის თავდასხმის არ ეშინიათ, "ერთმანეთის ეშინიათ" (8, გვ. 105), ვინაიდან თვით აუხაზები თავს ესხმიან და სძარცვავენ ერთმანეთს (11, გვ. 155). ისეთ დაუნდობლობას იჩენდნენ, რომ მათი მხრიდან საფრთხე ემუქრებოდა აუხაზეთის მთავარსაც. კერძოდ, სადილად მოწვეული აუხაზეთის მთავარი შეჰყოვნდა, როცა შეიგყო, რომ ორ თუ სამი ათასს ჩერქეზს, მაჰმადიან აუხაზებთან ერთად განუზრახავთ თავს დასხმოდნენ მის საცხოვრებელს სოუკსუში (ლიხნში) (6, გვ. 85). ქრისტოფორო კასტელს, მთავრისადმი ღაუმოზილებლობა აუხაზების "უკმეხი ხასიათით" აუხსნია. მისივე ცნობით, ისინი მეგრელებზე უფრო ამაყი ერია (15, გვ. 79). მთის ხალხებისთვის სიამაყე და დიდგულობა გიპიური თვისებებია, მაგრამ აუხაზები პატივმოყვარეობითა და გაუაქიმებული ღირსების გრძნობით გამოირჩევიან. "აუხაზი ისევე როგორც ჩერქეზი ცყვედ არ გაჰყიდის თავის თანამემამულეს, სამაგიეროს გადახდის შიშით. ყველაზე საწყალ, უკანასკნელ გლეხს შეუძლია გაუსწორდეს თავის ბაგონს და მთავარსაც თუ

გაბელავენ და მის რომელიმე ახლობელს გყვედ გაჰყიდო
ან" (30, გვ. 121).

დასავლეთ საქართველოში გყვეთა სყიდვას ისეთი
მასშტაბური და ლეგალური ხასიათი ჰქონდა, რომ გა-
ვერნიე მის შედეგებს კიდევ უფრო მუქ ფერებში წარმოა-
ჩენს: ისე მიჩვეულნი არიან ამ ქვეყანაში ერთმანეთის
გაყიდვას, რომ როგორც კი ქმარს ან ცოლს ფული დას-
ჭირდება, მაშინათვე ერთ-ერთ შვილს ჰყიდიან და ხში-
რად შვილს ცვლიან ნაჭრებში ან სხვა ამგვარ საქონელ-
ში (16, გვ. 6).

მუხანათობისა და სისასტიკის გარეშე მგაცებლობას
წარმატება არ მოჰყვება. ჟან შარდენი დაწვრილებით აღ-
წერს, თუ როგორ ვერაგულად მოიქცა აფხაზეთის მთა-
ვარი, რომელიც სამეგრელოში მოსულიყო აღთქმითა და
ფიცით თითქოს მხარეს თურქებისაგან დაიცავდა. სინამ-
დვილეში კი თავისი ლაშქარი გამოიყენა მის დასარბე-
ვად. საბოლოოდ, ათას ორასი კაცი გყვედ წაიყვანა, პი-
რუტყვითა და ნაღავლით ისე გაბრუნდა, სამეგრელოს
სასიკეთოდ არაფერი გაუკეთებია (17, გვ. 216).

სამართლიანობა მოითხოვს გიულდენშტედტის ცნო-
ბასაც არ ავუაროთ გვერდი, რომელიც შენიშნავს, აფხა-
ზები საკმაოდ მშვიდობისმოყვარენი არიან, თუკი ისინი
ვინმეს თავს ესხმიან, უმეგესად მიყენებული შეურაცხყო-
ფისათვის შურის საძიებლად. ასეთი თავდამსხმელი ჯგუ-
ფი იკრიბება ბებერი მუხის ქვეშ, რომელშიც არტობენ
ხმალს, რამდენჯერმე გარს უვლიან მას და ამბობენ: ჩვენ
მივდივართ მგრის წინააღმდეგ (მგერს ასახელებენ) დაგ-
ვაჭერიწე ან დაგვახოცინე ისინი. მათი იარაღია თოფები
და ხმლები, აგრეთვე მშვილდ-ისარიც (18, გვ. 49). რაიმე
მნიშვნელოვანი საქმის წინ, წმინდა ხესთან აფხაზების
შეკრება და მაგიური ქმედება წარმართული გადმონაშ-
თია, რასაც უფრო მთაში მცხოვრები აფხაზები მისდე-
დნენ (31, გვ. 323). მთის ხალხებში დაცული სისხლის აღე-

ბის ჩვეულება, მუდმივად აღჭურვილ მდგომარეობაში მზად ყოფნას მოითხოვდა. "ყოველმა კაცმა იარაღის წარამარა ტარება მხოლოდ დაქვეითების ხანაში დაიწყო, როდესაც აღარ იყო პირადი უშიშროება და თითოეულ კაცს თავის თავზე უნდა ემზადებინა, ვინაიდან მარადეჟამს, იმ დროსაც კი, როდესაც არ იყო საომარი მოქმედება, მოსალოდნელი იყო საერთო თუ კერძო მტერი" (19, გვ. 195).

ამდენად, აფხაზისთვის აუცილებელი ნივთი ყველა სახის იარაღი უნდა ყოფილიყო, რაც ამ პერიოდში საბრძოლო და თავდასაცავ საშუალებად ითვლებოდა. შესაბამისად ისინი ამუშავებდნენ რკინას, რომლიდანაც იღებდნენ საუკეთესო ფოლადს. "ამით კი ამზადებდნენ თოფებს, ჭედენ ხმლებს და დანებს" (20, გვ. 112). პოლ გიბალის ცნობით, რომელმაც 1818-1819 წლებში იმოგზაურა აფხაზეთის მოსახლეობასთან სავაჭრო ურთიერთობის დასამყარებლად, წერდა: მადნეულის დამუშავება აფხაზებმა თითქოს არ იცოდნენ, მხოლოდ როცა დასჭირდებოდათ, ჩამოიგანდნენ გყვიას საბადოდან, ვისაც რამდენი სურდა, გააღნობდნენ და აკეთებდნენ გყვიებს (21, გვ. 155).

სამკაულ-იარაღს ადრე აფხაზები ე.წ. "ჰაერზე დამარხვისას" მიცვალებულს ატანდნენ. ჯოვანი და ლუკა (1630 წ.) დაწერილებით აღწერს დამარხვის უჩვეულო წესს: მიცვალებულები ოთხ ბოძზე დაყენებულ მაღალი ხის ფულუროში იყვნენ მოთავსებული. ფულუროს შესასვლელი იხურება, მაგრამ არა მაგრად, რათა ჰაერი შევიდეს და შეხედვა შეიძლებოდეს. ამის გამოა, რომ თურქი ვაჭრები ამ ქვეყნის თაფლს უხალისოდ ჰყიდულობენ. მათ მიაჩნიათ, რომ ფუტკრები მკვდრების სხეულით იკვებებიან (22, გვ. 157). მიცვალებულის ჰაერზე დაკრძალვა ცნობილი იყო კოლხეთში, თუმცა გ. ანჩაბაძე ადიღურ კავშირებზე მიუთითებს. მიცვალებულის გარკვეული წესით ხეზე დაკიდება, კავკასიის ძველ მოსახლეობაში ადიღური ტომების გამოკლებით არსად არ გვხვდება (32, გვ. 39).

ამ და სხვა უცნაურმა ჩვეულებებმა ათქმევინა ევლიანე-
ლების "აბაზას ქვეყანაში მრავალი რამ საოცარი და სას-
წაულებრივია, მაგრამ მათი აღწერა შეუძლებელიაო" (8,
გვ. 104).

არც იმის გაგებაა ადვილი, თუ მოუნათლაჲ აფხაზი
რაგომ მარხავს ეზოში თავის მიცვალებულს, ხოლო მისი
სულის მოსახსენებლად სხვაგან, გზაგასაყარზე აშენებს
ფარდულს - აბაყას. აქ ავდარმოსწრებულ მგზავრს შეუძ-
ლია ღამე გაათიოს, დაისვენოს, სასმელ-საჭმელიც მიი-
ღოს და შენდობა შეუთვალოს მიცვალებულის სულს. თ.
სახოკიას თქმით, ამ მაღლიან შენობებს, ერთგვარი სას-
ტუმრო შეიძლება ვუწოდოთ (7, გვ. 401). აქვე აფხაზების
სხვა სათნოება უნდა გავიხსენოთ, როგორიცაა უპაგრო-
ნო მიცვალებულების საფლავებზე სუფრის გაშლა, საი-
ქიოს მყოფნი რომ უნათესავოდ არ დარჩენილიყვნენ (5,
გვ. 100). კაცთმოყვარეობის არაჩვეულებრივი მაგალითია
ისიც, რომ მწყემსები ცხვრის დაკვლის შემდეგ ხეზე ტო-
ვებდნენ მოხარშული ხორცის ნაწილს გამვლელი მგზა-
რისათვის.

აფხაზების რელიგიური შეხედულებების მკვეთრი
ცვალებადობა აისახა არამარტო ფსიქიკაზე, არამედ ყო-
ფაშიც. დავიწყებთ ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, რომ აფხაზნი
მეტად ყოჩაღი, მხნე ხალხია. ესენი ერთ ღროს საქართვე-
ლოს ძლიერების სახელნი იყვნენ. ამიგომაც იყო, რომ ეს
კუთხე ღიღად უყვარდათ ქართველ მეფეებს. ხოლო გა-
თათრების მძიმე ისტორიის შემდეგ, აფხაზნი სჯულის
გულისთვის ისე იხოცავდნენ თავებს, რომ მასზე უსასტი-
კესი აღარა შეიძლებოდა რა (23, გვ. 145). XVII ს-ში მო-
სახლეობის გარკვეული ნაწილი მაინც გამუსლიმანდა,
გავრცელდა სუნიტური ისლამი, ხოლო ქრისტიანობის
უკიდურესი შესუსტების შედეგად, გააქტიურდა ძველი
წარმართული სარწმუნოება. ამიგომ "აქ შეიძლებოდა
შეხვედროდით ყველა რწმენის წეს-ჩვეულებებს, ფანაგიზ-

მიდან ქრისტიანობამდე" (33, გვ. 25). შესაბამისად აფხაზები არ ცნობდნენ არც ერთი რელიგიის ღოგმატებს, თუმცა მამა-პაპური ჩვეულების მიმდევარმა აფხაზმა ქრისტიანული მრწამსისადმი ერთგულება გამოიჩინა. "არც ერთი ხალხი, ასე მოწიწებით, სიფრთხილით არ ეკიდება საეკლესიო ნივთებს, როგორც აფხაზები და ქართველები" (30, გვ. 120). ეკლესიის გაძარცვის შემთხვევაში, ნადავლში ხაგს არ გაურევდნენ. ხატთაყვანისცემა შემორჩენილი ჰქონდათ. ჟან შარდენი შენიშნავდა: "ჩვენს გემზე მოვიდა მაღალი წოდების აფხაზი, შვიდი თუ რვაკაციანი ამალით. მას სამი ტყვე მოჰყავდა. ამაღას კი მოჰქონდა ნადავლი. მრავალნაირ საქონელს შორის იყო ხაგის ვერცხლის ჩარჩო. ჩვენს შეკითხვაზე თუ სად იყო თვით ხაგი, მათ გვიპასუხეს, რომ ხაგი ეკლესიაში დაგოვეს. ვერ გაბედეს მისი წამოღება, რადგან შეეშინდათ ხაგს არ დაეხოცა ისინი" (17, გვ. 212).

ბიჭვინთის სახელგანთქმულ სალოცავში აფხაზებსა და ჩერქეზებს ხშირად მიჰქონდათ საღვთო ძღვნად ნაძარცვი საქონლის ნაწილი (6, გვ. 80). მართალია, ნაძარცვი საქონლის უფლისადმი შეწირვა არაა სათნოება, მაგრამ ამ ხანებში აფხაზებს სხვა რაიმე შემოსავალი არ გააჩნდათ. აქედან გამომდინარე, შესაძლოა მათ საქციელს გამართლება მოეძებნოს.

ვაჭრობას და მრეწველობას მოკლებული აფხაზები უკიდურეს სიღუბჭირეში ცხოვრობდნენ. არსებულ სოციალურ უთანასწორობას მათი ჩაცმულობა გამოხატავდა. "მეტწილად სუსტი აღნაგობისა და დაბალი განისანი იყვნენ. ფეხები და ბარძაყები წერილი და მოხრილი ჰქონდათ. თითქმის ყველა ცისფერთვალება იყო. მათ მზერაში უფრო შიში ჩანდა, ვიდრე ვერაგობა; ეცვათ ძალიან დარიბულად. საკმაოდ შავგვრემანებს, წაწვეტებული და არწივისებრი ცხვირი გრძელი არ ჰქონდათ. ტერფები მეტისმეტად განიერი, უღავოდ იმის გამო, რომ ჩვეულებ-

ბად აქვთ უფესაცმლოდ და უსანდლოდ სიარული. მსა-
ლოდ ზოგიერთ მათგანს თუ ჰქონდა ფეხებზე შემოხ-
ვეული და გირიფის წკნელით დამაგრებული გურის ან
მგლის გყავის ნაჭერი, რაც უფესაცმლის მაგივრობას უწ-
ევდათ... თავადები ჩერქემულ განსაცმელს აგარებენ. ისი-
ნი საშუალოზე მაღალი განისანი, ღონიერები იყვნენ და
კარგი გარეგნობა ჰქონდათ. გვეგონებოდათ სხვა წარმო-
მობის არიანო, ვიდრე ის აფხაზები, რომელთა პორტრეტი
მე ეს-ეს არის აღვწერე - წერდა ე.ფ. გამბა (6, გვ. 90).

ჩვენს ხელთ არსებული ისტორიული წყაროებიდან
ვახუშტი ბატონიშვილის გარდა, აფხაზებს მხოლოდ და
მხოლოდ ჩერქემებს ამსგავსებენ. აფხაზები მეტად მკერი-
ვი, დაბალი სიმაღლით და უხეში, არასწორი ნაკეთებით,
მეტად ბრგყელი თავის ფორმით და გლანქი სახის იერით
გამოირჩევიან. გარეგნობით ისინი ჩერქემებს ვერ შეედ-
რებიან. მათ მაღალი განი და დახვეწილი სწორი ნაკეთე-
ბი აქვთ (34, გვ. 95). გამუღმებული თარეში და მტაცებლო-
ბა, მათ საუკეთესო მებრძოლებად აყალიბებდა, თუმცა
მეომარ ჩერქემებს არ აღემატებოდნენ. ე. კოვალევსკი
ცხოვრების წესით, ჩვეულებებით, საქმიანობით, შეიარა-
ღებით, განსაცმლით უამრავ საერთო თვისებას პოულობ-
და აფხაზებსა და ჩერქემებს შორის (35, გვ. 95).

წყაროებში დაცული ცნობების განზოგადების მიხედ-
ვით, აფხაზები უფრო შავგვრემანები, შავთმიანები და
გამხდრები არიან. უმეცრებაში მყოფნი, მკაცრნი, დაუნ-
დობელნი და შურისმაძიებლებია. კანონების უქონლობის
გამო მთავრის არ ეშინიათ. იმედოვნებენ მხოლოდ სა-
კუთარ იარაღზე, რომელსაც არასდროს არ იცილებენ (36,
გვ. 251). მათ უარყოფით თვისებებს მიეკუთვნება სიამაყე,
ცრუმორწმუნეობა, გადაუწყვეტელობა, მერყეობა, ეჭვიან-
ობა და მარმაცობა (37, გვ. 259). საერთოდ, პაგიოსანი
შრომისმოყვარეობა და ყაჩაღური მიდრეკილებები კავკა-
სიელების საერთო თვისებად განიხილება. გრაფი პასკე-

ვიჩი აფხაზებს ანგარებასა და მუხანათობაში, რუსებისადმი არაკეთილგანწყობაში ამხილებს (38, გვ. 125; 128).

აღსანიშნავია, რომ აფხაზები მრისხანე მთიელებისაგან მაინც განსხვავდებიან. უპირველესად ქალთან თავაზიან დამოკიდებულებაში. კერძოდ, მამაკაცისთვის დიდ სირცხვილად ითვლება, თუკი ქალი პირველი დაასწრებს მისალმებას. ქალის მიახლოებისას პატივისცემის ნიშნად მამაკაცები ფეხზე დგებიან და არ სხდებიან სანამ რამდენჯერმე არ შეთავაზებს (39, გვ. 24). ოჯახში ქალი ქმრისადმი მორჩილებით გამოირჩევა, მაგრამ არც ისეთი დამცირებულია, როგორც ნ. დუბროვინი აღიქვამს. თითქოს ქმარს ცოლზე სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება ჰქონდეს. მისივე ცნობით, მიუხედავად იმისა, რომ ქალი მთელ ცხოვრებას ქმრის უღელქვეშ ატარებს, გასაოცარი ზნეობრივი სისპეცაკით გამოირჩევა (40, გვ. 43). ძველად ქმარს უფლება ჰქონდა მოეკლა არა მარგო ღალატში მხილებული მეუღლე, არამედ მისი მაცდუნებელიც. ვახუშტი ბატონიშვილი შენიშნავს: "არა იქმნებიან მათ შორის სიძვა, მრუშება, რამეთუ დასწუნენ შემცოდეთა" (24, გვ. 780). სასჯელის სიმძიმეც გასათვალისწინებელია, მაგრამ აფხაზი ქალების უფრო ბუნებრივი თვისებაა ერთგულება, რითაც მამაკაცები შინაგანად ამაყოფენ.

ჩერქეზებისგან აფხაზებს დასახლების სგრუქტურა და შრომა-საქმიანობის სფერო განასხვავებს. "ჩერქეზები ცხოვრობენ დიდ სოფლებში კომლებად, აფხაზები გყეში ცალკე ოჯახებად გაბნეულნი, როგორც სამეგრელოსა და იმერეთში" (18, გვ. 217). აფხაზები მეურნეებია და არა ჩერქეზებივით მომთაბარენი. თუმცა შრომაში თავს ძალას არ აგანენ და მეცხოველეობასა თუ მიწათმოქმედებას მხოლოდ საკუთარი მოთხოვნილებების შესაბამისად მისდევენ. ამგვარ მარგივ და ბუნებრივ ცხოვრებას ეწეოდნენ, რომელსაც თავისი ლაზათი და მიმზიდველობა აქვს.

ხალხის ხასიათი, განვითარების დონე და საყოველთაო
ხოვრებო კულტურა, შესაძლებელია ქორწილისა და
გლოვის რიგუალებში უფრო აისახოს, რაც მომავლის
საქმედ მიგვაჩნია.

IRMA KVASHILAVA

SOME ASPECTS OF ERTHNOPSYCHOLOGY OF ABKHAZIANS ACCORDING TO HISTORICAL SOURCES

The work is an attempt to ascertain the psychology of Abkhazians according historical sources(mainly according to the descriptions of foreign travelers and missionaries). Like other highlanders the love of motherland and freedom, fighting spirit, honor of elders and ancestors, protection of family purity, hospitality and other moral values are peculiar features of Abkhazians. But in late Medieval sources we read that Abkhazians were involved in piracy and robbery. These sources tell us how cunning and pitiless they were. Extreme poverty of Abkhazian population, who were not enough involved in agriculture and stock-breeding, lacking trade and industry were causing predatory instincts needed being permanently armed. Boys were trained since early childhood for the activity. Notorious robber was worthy of sympathy. Much the more, if a man was not a robber he had not a right to attend a public meeting.

According to data preserved in the sources Abkhazians' are more brunets, dark-haired, medium height and thin. Their negative features are: severity, pride, ambition, mercilessness, superstitiousness, laziness, and vindictiveness. As they had not

law, they rely on ruler and trust their own weapon, which was a common feature of the Caucasians.

Ethnic character is a unit of historic-cultural varieties of an ethnic group the study of which must be carried on under the close cooperation of the researchers of humanitarian sciences.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ელ. ნორაკიძე, ქართული ეროვნული ხასიათის კვლევის პრობლემა ეთნიკურ ფსიქოლოგიაში, ჟურნალი "მნათობი", 1988, № 7.
2. ხალხური სიბრძნე, მეგრული და ლაზური ანდაზები I, თბ., 1994.
3. გ. ყორანაშვილი, ეროვნული საკითხი, თბ., 1997.
4. გ. ყორანაშვილი, ეთნიკური თვითშეგნება და გრადიციები, თბ., 1984.
5. ს. ბუხბა, აფხაზური გეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
6. ე. ფ. გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, ტ.1, თბ., 1987. ფრანგულიდან თარგმნა, კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა.
7. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985.
8. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი, ნაკვეთი I, თბ., 1971. თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. ფუთურიძემ.
9. აფხაზური ფოლკლორი, თბ., 2003.
10. პ. ჭარაია, აფხაზეთი და აფხაზნი, გაზეთი "ივერია", 1888, № 167.
11. არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991. გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ი. ანთელავამ.

12. კ. მაჭავარიანი, ეთნოგრაფიული წერილები, გამეფი "ივერია", 1885, № 276.
13. კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და მურიე, ბაგონყმობა სამეგრელოში, გფ. 1927.
14. დე გრაი დე ფუას ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1985. ფრანგულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ჯ. ოდიშელმა.
15. ღონ ქრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თბ., 1976. თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბ. გიორგაძემ.
16. ტავერნიეს მოგზაურობიდან, ჟურნალი "მოამბე", 1898, № 6.
17. ეან შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975. ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა.
18. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. 2, თბ., 1964. გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო. გ. გელაშვილმა.
19. დ. სართანია, ივანე ჯავახიშვილი და ქართული ეტიკეტის ისტორიის საკითხები, თბ., 2002.
20. ი. რაინეგსი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 2002. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა.
21. მ. ეფრემიძე, გიბალის მოგზაურობა აფხაზეთში, 1818-1819 წლებში, დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1963.
22. ი. ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, წ. III, თბ., 1984.
23. ზ. ჭიჭინაძე, ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთა გათათრება, თბ., 1915.

24. ვ. ბაგონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, გ. 4, თბ., 1973.
25. М. Селезнев, руководство к познанию Кавказа, к. II, С-Петербург, 1847.
26. III. Инал-ипа, очерки по истории брака и семьи у абхазов, Сухуми, 1954.
27. А. Дьячков-Тарасов, бзыбская Абхазия, известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества, т. XVIII, 1905.
28. Торнау, воспоминания Кавказского офицера, М., 1835.
29. Кавказ, справочная книга, Тиф. 1888.
30. Ф. Дюбуа Де Монпере, путешествие вокруг Кавказа, т. 1., Сухуми, 1937.
31. С. Броневский, новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. 1., М., 1823.
32. З. Анчабадзе, очерк этнической истории абхазского народа, Сухуми, 1976.
33. А. Леонид, Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь, М., 1885.
34. Г. Мерцбахер, к этнографии обитателей Кавказских альп, известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества, т. XVIII, 1905.
35. Е. Ковалевский, народы западного Кавказа, в кт. Природа и люди Каказь и за Кавказом, С-Петербург, 1869.
36. П. Зубова, картина Кавказского края, т. II, С-Петербург, 1835.
37. Статистическое описание губернии и областей Российской империи, т. XVI, ч. V, С-Петербург, 1858.
38. Граф Паскевич, утверждение наше в Абхазии, Кавказский сборник, т. XIII, Тиф. 1889.
39. З. Рихтер, в солнечной Абхазии и Хевсурети, М., 1930.
40. Н. Дубровин, история войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. II. С-Петербург, 1871.

„ოქროს საწმისის“ მნიშვნელობა და მისი ქართულ
სამყაროში ღაბრუნების იღა სენეკას მიხედვით

„ანტიკურობას არ დაუგოვებია
ჩვენთვის არაფერი, რაც იქნებოდა
ესოდენ საყოველთაოდ ცნობილი,
როგორც არგონაუტების მოგზაურობა“
პიერ კორნელი.

წინამდებარე სტატია წარმოადგენს არგონაუტების მითზე ჩვენს მიერ შექმნილი საკმაოდ ვრცელი ნაშრომიდან მოკლე ამონარიდს, რომელსაც დღევანდელი ყველასათვის ცნობილი ვითარებიდან გამომდინარე პერსპექტივითაც კი არავინ იცის თუ როდის იხილავს ფართო საზოგადოება.

როგორც ცნობილია, არგონაუტიკის თემაზე ქართველმა, რუსმა თუ სხვა უცხოელმა მეცნიერებმა, ანტიკური პერიოდიდან მოყოლებული – პოეგებმა, მწერლებმა, ფილოსოფოსებმა, იმდენი ნაშრომი, პოემა, ლექსი თუ პროზა შექმნეს და „ოქროს საწმისის“ ამბავი იმდენად მუდმივი თემა იყო (რასაც პიერ კორნელის ზემოთ მოყვანილი ციგატაც ადასტურებს), რომ წინამდებარე ნაშრომში მათი სულ მცირე ნაწილის მითითებაც კი (მოგიერთი გამონაკლისის გარდა) შეუძლებელია.

ამჯერად, ჩვენ გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ, პირველი საუკუნის ბრწყინვალე რომაელი პოეტის, ფილოსოფოსის და საზოგადო მოღვაწის ლუციუს სენეკას მიერ თავის პოემაში - „მედეა“ გაქაღერებულ იღებაზე, რომელიც „ოქროს საწმისის“ კოლხურ სამყაროში (ქართულ სამყაროში) დაბრუნებას გადმოგვცემს; ვფიქრობთ, „ოქროს საწმისი“ კოლხური სახელმწიფოებრიობის სიმბოლოდ უნდა განვიხილოთ და სწორედ მსგავსი სიმბოლოებისადმი პატივისცემა და მისთვის გარკვეული ღაგვირ-

თვის მიცემა ქართული და ზოგადად ამა თუ იმ ცივილიზაციების თავის დროზე განვითარების გარკვეულ მაღალ დონეზე მიუთითებს, რომელიც მისი ერთ-ერთი გადამრჩენი და მამოძრავებელი ძალაა. სამწუხაროდ ქართულმა მეცნიერებამ სენეკას ამ მიდგომას სათანადო ყურადღება არ მიაქცია, თუმცა ეს სულაც არ არის გასაკვირი იმდენად, რამდენადაც საქართველოს ისტორიის თეორია ქართველებს ჯერ კიდევ ვერ დაგვიწერია.

ამჯერად ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს არგონატიკების და მედეას ცხოვრების მთელი თემის წარმოჩენა, მითის, რელიგიის და მათი ურთიერთმიმართების ფართოდ განხილვა; ამ საკითხების ფართოდ გადმოცემა ჩვენი სტაგიის ფარგლებში შეუძლებელია. ჩვენი მიზანია „ოქროს საწმისის“ გარეშე ქართული ცივილიზაციის წარმოდგენლობის იდეის ჩვენება, რომელიც პირველ საუკუნეში ნათლად დაინახა და გადმოგვცა სენეკამ, თუმცა სანამ უშუალოდ ამ მომენტს შევხებოდეთ, ზოგიერთი რამის აღნიშვნა მაინც მოგვიწევს.

უძველეს ძველადმოსავლურ ცივილიზაციებს შორის ქართული ცივილიზაცია, შეიძლება ითქვას სწორედ რომ ერთადერთია, რომელიც მრავალ ქარგებილებს და ყველანაირ ისტორიულ გამოცდებს გადაურჩა. გადარჩა როგორც თვითმყოფადი ერი და სახელმწიფო, ის დღემდე იბრძვის და ცდილობს იყოს მსოფლიოს სხვა ცივილიზებულ ერთა შორის თავისი განსაკუთრებული კოდით. მაგრამ ვფიქრობთ, ქართველებს დღემდე ბოლომდე არა გვაქვს გაცნობიერებული, თუ რა ძალამ შეგვაძლებინა ეს ამ პაგარა ერს, ამდენი უბედურების და უცხოელთა თუ „შინაურთაგან“ წამდაუწუმ ჯიჯგნის შემდეგ – მარტივად რომ ვთქვათ გადარჩენა, თავის შენახვა და მსოფლიო ისტორიაში საკუთარი ადგილის და როლის შენარჩუნება. ვფიქრობთ, ისტორიის ფილოსოფიის ასპექტით თუ შევხედავთ, დღევანდელი ჩვენი განსახილველი საკითხისადმი

ჩვენეული მიდგომა სულ მცირე ასპექტით ზოგადად მანერ-
გასცემს კითხვაზე პასუხს. ისიც აღსანიშნავია, რომ მთე-
ლი არსებით და სულით ამა თუ იმ ერისადმი კუთვნილი
აღამიანი თუ შეძლებს ამა თუ იმ ცივილიზაციის შინაგანი
განვითარების გზების გარკვეულწილად ბოლომდე ჩაწ-
ვლომას; ამით იმის თქმა გვინდა, რომ სულით ნამდვილ
ქართველზე უკეთ საქართველოს ისტორიის და კულტუ-
რის საიდუმლოს ვერაფერ ჩაწვდება. აქვე მოვიშველიებთ
კულტურის, ისტორიის და ფილოსოფიის გენიალური გერ-
მანელი მკვლევრის და მოაზროვნის ოსვალდ შპენგლე-
რის სიტყვებს: „თითოეული დიდი კულტურა ფლობს სამ-
ყაროს შეცნობის საიდუმლო ენას, რომელიც მთლიანად
გასაგებია მხოლოდ იმისთვის, ვისი სულიც ამ კულტურას
ეკუთვნის“ [24, გვ. 191].

კოლხეთში არგონავტების ლაშქრობის ამბავს ჩვენ
სამეცნიერო ლიტერატურაში „მითს“ ვუწოდებთ. ერთი
შეხედვით ის მითია, იმდენად, რამდენადაც იქ აღწერილი
ამბის დარი ცივილიზაცია არქეოლოგების მიერ ჯერჯე-
რობით გამოკვეთილად აღმოჩენილი არ არის. მიუხე-
დავად ამისა, საჭიროდ მიგვაჩნია დავსვათ შეკითხვა, თუ
რა არის ზოგადად მითი? რასაკვირველია აქ ჩვენ ვერ
შეძლებთ მითის გენეზისთან დაკავშირებული ყველა მო-
საზრების მოყვანას (რამოდენიმეს გარდა), რადგან მისი
განსაზღვრება სამეცნიერო ლიტერატურაში ხუთასზე ბევ-
რად მეტია; ჩვენთვის ამჟამად ის საინტერესოა ზოგიერ-
თი კუთხით.

ე.მ. მელეგინსკის აღნიშვნით, მითოლოგია, „განუწ-
ყვეტლივ გადმოგვცემს ნაკლებად გასაგებს, უფრო გასა-
გებად, გონებისათვის მიუწვდომელს, გონებისთვის მისაწ-
ვლომად და განსაკუთრებით უფრო ძნელად ასახსნელს.
მითოლოგია არა მხოლოდ პირველყოფილი ადამიანის
ცნობისმოყვარეობის დაკმაყოფილებამდე დაიყვანება არ-
ამედ მისი შემეცნებითი პათოსი დაქვემდებარებულია მა-

პარმონიზირებული და მომწესრიგებული მიზანსწრაფულობისაკენ; ორიენტირებულია სამყაროსადმი ისეთ ერთიან მიდგომასთან, რომელშიც მცირეოდენი ქაოტურობის და უწესრიგობის ელემენტებიც კი არ დაიშვება. ქათოსიდან კოსმოსის გარდაქმნა წარმოადგენს მითოლოგიის ძირითად არსს; ამასთან კოსმოსი დასაწყისშივე ჩართულია ფასეულ ეთიკურ ასპექტში. მითი ხსნის და აკანონებს არსებულ სოციალურ და კოსმოსურ წესრიგს მის იმ გაგებაში, რომელიც დამახასიათებელია მოცემული კულტურისათვის“ [17, გვ. 169-170].

ე. კასირესის განმარტებით, მითოსსა და რელიგიას „სათავე უდევს ადამიანური არსებობის ერთსა და იმავე ძირეულ ფაქტებში. ადამიანური კულტურის განვითარებაში ვერ მივუთითებთ თუნდაც ერთ მომენტს, სადაც მითოსი წყდება და რელიგია იწყება. მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე რელიგია განუყრელად ერწყმის მითოსურ ელემენტებს და გამსჭვალულია ამ ელემენტებით. მეორე მხრივ, მითოსი, თვით უაღრესად უხეშსა და გადაგვარებულ ფორმებშიც, შეიცავს ისეთ მოგვივებს, რომელიც ერთგვარად მიგვანიშნებს მოგვიანებით უფრო გაკეთილშობილებულ რელიგიურ წარმოდგენებზე. უკვე დასაბამითვე მითოსი პოტენციური რელიგიაა“ [5, გვ. 145].

ამ თემაზე გარკვეულ პრინციპულ საკითხებთან დაკავშირებით არსებობს ე. კასირერისაგან განსხვავებული მიდგომაც და არა ერთიც. მაგალითად გრენჩენი-ვალდაპფელ იმრეს თქმით, „მითოლოგია წარმოიქმნა რელიგიის ნიადაგზე, მაგრამ მან მაინც პირველად შეძლო შემოქმედებითად პროგრესული პოზიციებიდან წარმოედგინა და აეხსნა ბუნების და საზოგადოების მოვლენები; მითოლოგიაში აირეკლა დილის ცისკარი ადამიანთა თვითშეგნებისა“ [21, გვ. 37].

როგორც გამოჩნდა, აქ საკითხი ისმის რელიგიის და მითოლოგიის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით,

იმამე თუ რომელია პირველი. ამჯერად ჩვენ აქ ამ კითხვებზე ვრცლად არ ვიმსჯელებთ, მაგრამ აღვნიშნავთ, რომ ჩვენთვის უფრო მისაღებია კასირესის მსჯელობა მითოსის და რელიგიის შერწყმის შესახებ და რომ „მითოსი პოტენციური რელიგიაა“.

ნ. ღუბოვის აღნიშვნით, „მითებს ჩვენ ზღაპარს ვუწოდებთ თუმცა, განაგრძობს ავტორი, ძველი ხალხებისთვის ისინი სულ არ იყო უაზრო მონაგონი, მოფიქრებული გართობისა თუ ვისმე დასარიგებლად; ისინი იყვნენ ყველაზე სერიოზული ცდები სამყაროს გაგების და ახსნისა მისი წარმოშობისა, მასში ადამიანის ადგილის და როლისა“ [13, გვ. 9].

ვ.ი. ავლიევი კი აღნიშნავს, რომ „თუ დავეყრდნობით კელევის შედარებით-ისტორიულ მეთოდს, სხვადასხვა ხალხთა მითების მიხედვით, მაგალითად, ძველი ეგვიპტელების, ბაბილონელების, ბერძნების, რომაელების, ებრაელების, სპარსელების, ინდოელების და სხვა, შევძლებთ თვალი გავადევნოთ ისეთ მოვლენებს, როგორიც არის პაგრიარქატიდან მაგრიარქატზე გადასვლა, ბუნების კულტიდან მეფეების გაღმერთებამდე, გვაროვნული წყობიდან მონათმფლობელობაზე გადასვლას, ცეცხლის და მეტალურგიის აღმოჩენას და სხვა ისტორიულ ფაქტებს“ [7, გვ. 5].

მითოლოგიის შესახებ არსებული ზოგიერთი ამ არასრული განმარტებებითაც ნათლად ჩანს, რომ მითი ქაოსიდან კოსმოსისაკენ სვლის და წესრიგის დამკვიდრებისკენ მიმართული გზაა; ის წრის შეკერისკენ ისწრაფვის, რომლის შიგნით გარკვეული მომწესრიგებელი სიმბოლოები ექცევა, რომელიც შემდგომში ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრებაში, მის ჩამოყალიბებასა და ზოგადად აზროვნების განვითარებაზე გარკვეულ გავლენას ახდენს. ამ შემთხვევაში ასეთად ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ „ოქროს საწმისი“, როგორიც სიბრძნის და ერთიანობის სიმბოლო იმდროინდელი კოლხური სამოგადოებისათვის.

ისიც აღსანიშნავი და საამაყოა, რომ ამ სახის სამოგადროება ჩვენ ისე შორეული წარსულიდან მოგვდგამს. მეორე მხრივ მითოლოგია, თავის წიაღში კაცობრიობის თუ ამა თუ იმ ხალხის განვითარების ფაზებს, მომენტებს და უფრო მეტიც ისტორიულ ფაქტებსაც კი საკმაოდ რეალურად ინახავს; როგორც ჩანს, მითი იმ რეალებზეა დამოკიდებული, რომელიც ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრების გზაზე, ამა თუ იმ გარემოს წიაღში არსებობს. მასასაღამე მითი, ჩვეულებრივ მღაპრად თუ უაზრო მონაგონად ნამღვილად არ შეიძლება მივიჩნიოთ.

ვფიქრობთ, მითი არგონავტების შესახებ, ჩვენი ერის ისტორიზმთან, მის ისტორიულ წარსულთან ახლოს დგას. ის რეალურად გადმოგვცემს ქართული სულის ჩამოყალიბების პროცესებს და ერს მომავლისკენ უხსნის გზას, მოგადად გვამცნობს ქართული სულის მისიის მიმართულებას და სიდიადისკენ უბიძგებს. ამავე დროს სხვადასხვა ხასიათის მითებს შორის ის შეიძლება განცალკევებულადაც დავაყენოთ; ვგულისხმობთ იმას, რომ არგონავტების ამბავი შეუძლებელია პირველყოფილი სამოგადროების ნაყოფად გამოვაცხადოთ, არამედ ის უკვე გარკვეული ერთიანი სულიერი იდეის მაგარებელი, კარგახნის ქაოსგამოვლილი სამოგადროების კუთვნილად უნდა მივიჩნიოთ.

როგორც გ. ლებონი აღნიშნავდა, „ერმა შესაძლოა ძალზედ ბევრი რამ დაკარგოს, განიცადოს ყველა შესაძლო კატასტროფები, მაგრამ მაინც შეინარჩუნოს აღმავლობის შესაძლებლობა; თუმცა მისთვის ყველაფერი დაკარგული იქნება და ის ვერასდროს აღმავლობას ვერ შეძლებს, თუ მან დაკარგა თავისი სული“ [15, გვ. 44].

მითში არგონავტების შესახებ, სწორედ რომ სულიერების ძიების გარკვეული იდეაა გადმოცემული, რაც მ. გამსახურდიამ სავსებით მართებულად გაიაზრა. ავტორის თქმით, „არგონავტების ლაშქრობა არის წინარე ქრისტიანული ინიციაცია და შემთხვევითი არ არის, რომ

ოქროს საწმისის სულიერ მეცნიერებაში ეწოდება კლასიკური გრაალი. ოქროს საწმისი კლასიკურ პერიოდში, ანტიკურ პერიოდში არის იგივე, რაც შუა საუკუნეების გრაალი და ფილოსოფიური ქება. ფილოსოფიური ქება და გრაალი არის აგრეთვე იდენტური მცნებები. ფილოსოფიური ქვის ძიება არის არა მარტო ფიზიკური ოქროს ძიება, არამედ სულიერი ინიციაციის ძიება, ღვთის ძიება, რომელიც ანტიკურ მისტერიებში გადმოცემული იყო, როგორც ოქროს საწმისის ძიება, ხოლო ოქროს საწმისი იყო კოლხეთში... ლაშქრობა კოლხეთში სიმბოლურად, იმაგინატურად არის ლაშქრობა სულიერი სიბრძნის, მისტერიული სიბრძნის მოსაპოვებლად, რომელიც იმეძაბად შემონახული იყო მხოლოდ კოლხეთში და აღარ არსებობდა უკვე საბერძნეთის ტერიტორიაზე, აღარც ხმელთაშუა ზღვის აუზის ქვეყნებში... უდიდესი გმირები საბერძნეთისათვის, პერაკლე და იაზონი იმ ქვეყნებში ლაშქრობენ სულიერი სიბრძნის, მისტერიული სიბრძნის მოსაპოვებლად, რომელნიც წარმოშობით პროტოქართული, პროტოიბერიული იყო“ [1, გვ. 16-17].

არის სხვა მომენტიც. კერძოდ, ვერძის გყავის მაგიურობის იდეა უფრო ადრე არსებობდა პროტოხეტურ, ხეთურ, ურარტულ და მესოპოტამიურ სამყაროშიც, რომელსაც პ. გიორგაძე საერთოანატოლიური წარმოშობისად მიიჩნევს და უარყოფს პ. ჰაასის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ „მითოსი კოლხეთში ვერ წარმოიქმნებოდა. პ. გიორგაძე, სავსებით დასაშვებად მიიჩნევს ამ მითოსის საფუძველს ან მისი ანალოგიურის ძებნას სწორედ კოლხეთში [2, გვ. 287-293]. მაშასადამე, „ოქროს საწმისს“ არა მარტო კოლხები ფლობენ, არამედ პროტოხეტები და შემდგომ ხეტები და შესაძლოა ხეტების სამეფოს გაქრობის შემდეგ (ძვ. წ. აღ. XII საუკუნის დასაწყისი) სწორედ გარკვეულწილად კულტურულად ახლოს მყოფი ქართველური მასა, კერძოდ კოლხები (აქ არ არის საუბარი ხეტებისა და

ქართველური გომების შესახებ არსებული ნათესაობის თეორიის კონტექსტში) ეუფლებიან ან მათაც გრადიციით მოსდევთ სულიერი იდეის და სიბრძნის ეს სიმბოლო („ოქროს საწმისი“), სიმბოლო ძლიერებისა, ერთიანობისა თუ სამეფო ხელისუფლებისა, რომელის წართმევას ამავე სისხლის წიაღში (პელამგური) გაბრდილი ბერძნები ცდილობენ; და ეს მათ ერთ მომენტში შეძლეს კიდეც; თუ რაგომ ერთ მომენტში, ამაზე ცოცხა ქვემოთ ვისაუბრებთ.

აქვე ზოგადად, მაგრამ ვფიქრობთ ყურადღების ღირსია ის მომენტიც, რომელიც წინაბერძნული (პელამგური და არა მარტო წინაბერძნული, არამედ მთელი მედიტერეანული სამყაროს) ცივილიზაციის შემქმნელი ხალხის აღმოსავლურთან, კავკასიურთან და კერძოდ ქართველურთან ნათესაობას ეხება [იხ. 4, გვ. 9-24], [11, გვ. 6-24] და რომელსაც ევროპელი თუ ამერიკელ მეცნიერთა ნაწილიც იზიარებს [3, გვ. 163-226]. რ. გორდეზიანი კი აღნიშნავს, რომ „ცივილიზაციის განვითარების ელინური გზა ძველ სამყაროში იყო მხოლოდ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი, და რომ თვით იგიც ბევრად ძველადმოსავლურ და წინაბერძნულ-ეგეოსური კულტურის იმპულსებზე იყო დამოკიდებული“ [4, გვ. 10].¹

¹ აღსანიშნავია და საკითხთან ახლოს დგას წინარე ინდოევროპელების და ამ შემთხვევაში ბერძნების წინარესამშობლოს პრობლემა. თ. გამყრელიძე და ვ. ივანოვი, ბერძნებს მცირე აზიიდან გადასახლებულ ხალხად მიიჩნევენ. ისინი ბერძნებს გამოყოფენ ინდოევროპულ-საერთოანაგოლიურ დიალექტურ ჯგუფად, რომელშიც შემდგომ, მათივე აზრით, გამოიყოფა ბერძნული, სომხური, ინდოირანული დიალექტები (Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, Миграций племен – носителей индоевропейских диалектов, Вестник древней истории, М. 1981, №2, ст. 13-16). ი. დიაკონოვი არ იზიარებს ამ მოსაზრებას და ინდოევროპელთა წინარე სამშობლოდ ბალკანეთ-კარპატების რეგიონს მიიჩნევს (И. В. Дьяконов, О прародине носителей индоевропейских диалектов, 2, Вестник древней истории, М. 1982, №4, (162), ст. 18,24).

აღსანიშნავია, რომ ბერძნული თქმულებების მიხედვით, მათი დინასტიების შემქმნელი გმირები, სულ სხვადასხვა ქვეყნიდან მოსულან ან მოუგაცებიან. საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიყვანოთ ზევსის მიერ ევროპის მოგაცების მოტივი [იხ. 8, გვ. 77-79], რომელიც ვფიქრობთ, იღვას დონეზე ახლოს არის საწმისის და მედეას მოგაცებასთან. ევროპა კი სახელოვან შვილებს უშობს და უზრდის ზევსს [8, გვ. 77-79], [21, გვ. 144-146], [19, გვ. 171-173]. მითიური სამყაროს მსგავსი გმირები, შემდგომში ალაფროთოვანებენ და იპყრობენ მთელს სამყაროს, ისინი გადადიან ახალ ცივილიზებულ მდგომარეობაში და ნ. ღუბოვის სიტყვებით, რომ ვთქვათ, „ხდება ევროპის მეორედ მოგაცება“ [13, გვ. 10].

სწორედ რომ მსგავს სიმბოლოებზე იგებოდა გარკვეული იდეოლოგიის განვითარება, რელიგიური რწმენის და ცოდნის ჩამოყალიბება კაცობრიობის განვითარების დასაწყისიდან დღევანდელობამდე. როგორც ვ. ვუნდტი მიუთითებდა, „თუმცა რწმენა ადამიანთან კავშირში ბუნებრივ სამყაროსთან შეადგენს რელიგიური მისტიციზმის უახლოეს მიზეზს, მაგრამ ამის გარდა ამ უკანასკნელს აქვს სხვა ფესვებიც, რომლისგანაც ის განსაკუთრებით იღებს ცხოველმყოფელობას ცოდნის შემდგომი განვითარების დროს. ეს არის რწმენა-სიმბოლოების მნიშვნელობისა“ [9, გვ. 358].

სწორედ რომ „ოქროს საწმისი“ იყო სიმბოლო, რომელიც ადგილობრივ ნიადაგზე, განვითარების შორეული გზის გავლის შედეგად კოლხურმა ცივილიზაციამ შექმნა და მის მამოძრავებელ ელემენტად გადაიქცა; ის იყო სახელმწიფოებრიობის, მეფობის, თუგინდ მეფე-ქურუმობის სიმბოლო, რომლის წართმევაც ბერძნულმა სამყარომ გადაწყვიტა. როგორც ბრწყინვალე ფრანგი ისტორიკოსი ფიუსტელ დე-კიულანჟი აღნიშნავდა, „ძველ დროში ყველა საზოგადოების შემაკავშირებელ ელემენტს წარმოადგენს

კულტი“ [23, გვ.157], „რომელიც მეფის ხელით სრულდებოდა, რელიგიურ მისტიკურებს მეფე-ქურუმი ასრულებდა და თუ ის სხვადასხვა მიზეზების გამო კარგავდა ამის უფლებას ან თუ წაართმევდნენ მას ამ სიმბოლოს (კულტის სიმბოლოს), ის კარგავდა მეფის და ქურუმის უფლებებს“ [23, გვ. 190]. როგორც ზემოთ არაერთხელ აღინიშნა, სწორედ ასეთი სიმბოლო (საწმისის სხვა დატვირთვასთან ერთად) კოლხთა მეფე აიეგისთვის, და არა მარგო მისთვის, არამედ მთლიანად კოლხური ცივილიზაციისთვის იყო ოქროს საწმისი, რომლის დაუფლებაზე ქიშპობა ორ სამყაროს შორის (ბერძნული და წინაბერძნული, ამავე დროს კოლხური) პირველობისთვის ბრძოლასაც კი გვაგონებს. ისმის კითხვა-დაკარგა კოლხეთმა „ოქროს საწმისი“? სწორედ ამ შეკითხვაზე პასუხის დაფიქსირება გახლავთ ჩვენი წინამდებარე სტატიის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი.

საკითხთან მიმართებაში ყურადღება არ შეიძლება არ მიექცეს არგონავტიკის და საერთოდ კოლხური ცივილიზაციის მკვლევარის, ქართველი მეცნიერის, ო. ლორთქიფანიძის შემდეგ სიტყვებს, „ოქროს საწმისი“ - ხელისუფლების სიმბოლო და ბერძენთა და აიეგის ცილობის საგანი, აიას ქვეყნის პოლიტიკური სისტემის განმსაზღვრელია და შესაბამისად მისი ფარია: ოქროს საწმისის დაკარგვა ქვეყნის კეთილდღეობის, აიეგისთვის კი პოლიტიკური ანუ ერთპიროვნული ხელისუფლების აღსასრულს ნიშნავს“ [6, გვ. 74]. სხვა ადგილას კი ავტორი აღნიშნავს, რომ „მედვას ცხოვრება ელადაში სხვა თემაა და იგი სცილდება არგონავტიკის უმთავრეს სიუჟეტს – ბერძენთა ლაშქრობას ოქროს საწმისისათვის აიეგის ქვეყანაში“ [6, გვ. 15].

ჩვენ არაფერი გვაქვს საწინააღმდეგო „ოქროს საწმისის“ მთავარი იდეის განსაზღვრების დროს ავტორის მიერ გაკეთებულ დასკვნებთან, თუმცა ო. ლორთქიფანი-

ძეს ვერ დავეთახებებით იმაში, რომ მედეას შემდგომი ბედ-
დი და საერთოდ „ოქროს საწმისის“ ბედი სულ სხვა
თემაა. თუ არგონავტიკის მთავარი თემა „ოქროს საწმი-
სისათვის ბრძოლაა, მაშინ არც ის უნდა გამოგვრჩეს
მხედველობიდან, თუ რა ბედი ეწია მედეას და კოლხთა
„ოქროს საწმისს“. მაშასადამე, ვფიქრობთ, მედეას ელა-
დაში ცხოვრება, შემდგომში მისი კავშირი „ოქროს საწ-
მისთან“ და ამ უკანასკნელის ბედი სხვა დანარჩენ საკით-
ხებთან ერთად, არგონავტიკის ერთ-ერთ ძირითად, შეიძ-
ლება ითქვას საკვანძო თემად უნდა მივიჩნიოთ, მით
უმეტეს დღევანდელი გადასახედიდან გამომდინარე.

ამ თემას, როგორც ზემოთ, დასაწყისშივე აღვნიშ-
ნეთ, ყველაზე უკეთ ჩაწვდა ჯერ კიდევ პირველ საუკუნე-
ში ლუციუს სენეკა, რომელმაც „ოქროს საწმისის“ ბედი
და მისთვის ბრძოლის მთავარი იდეა რამოლენიმე ფრა-
გმით ბრწყინვალედ ახსნა. კერძოდ, სენეკას „მედეა“-ში
გვაქვს შემდეგი მინიშნება, რომელსაც გექსტის ქართული
თარგმანის არარსებობის გამო რუსულად მოვიყვანთ:

«Престол отца и брата – все вернула я,
Владеют снова колхи золатым руном,
Вернулис власть и отнятая девственность» (20, ст. 40).

პოემის გექსტის სხვა რუსული თარგმანის არსე-
ბობს:

«И скиперт мой, и брата, и отца,
вернула я, владеет вновь колхиди,
Добычем барана золотово,
Возвращено похищенное девство,
О наконец, смягчились божества!» (16, ст. 91).

შემდგომ ავტორთაგან, მსგავსი მიდგომა არაა. სენეკას კასეული ღონის სიციხადით, მაგრამ მაინც გაქდებულია ევრიპიდესთან (480-406), კერძოდ, როდესაც მედეა გაიგებს იმის შესახებ, რომ აიეგის კუთვნილი სამეფო კვერთხი ხელში ჩაიგდო მისმა ბიძამ პერსმა, მედეა მედთან (მედეას შვილი) ერთად მიდის [18, გვ. 135-235] კოლხეთში. მედმა მოკლა პერსი, ისევ დასვა სამეფო ტახტზე აიეგი და განაგრცო კოლხეთის სამეფო, რომელსაც მიდიაც შემოუერთა [12, გვ. 459], [8, გვ. 165], [18, გვ. 136].

აქვე აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ, როგორც აპ. ურუშაძე აღნიშნავდა, „არგონავტების მითის თქმულების უძველეს ვერსიებში არსად არ არის საუბარი იმაზე, რომ მედეა დალაგობს სამშობლოს და შემდეგ კლავს თავის შვილებს. აქ საერთოდ არ არის ლაპარაკი მედეას ბოროტების შესახებ. მედეა კოლხეთს სგოვებს არა თავისი სურვილით, არამედ ღმერთების ნებით. მედეას მიერ ძმის მოკვლა პირველად იხსენიება სოფოკლესთან, ხოლო შვილების ევრიპიდესთან“ [22, გვ. 26].

სენეკას გემთთ წარმოდგენილი ფრაზის იდეური დატვირთვა უაღრესად საყურადღებო და მნიშვნელოვანია. ჯერ ერთი ის ამით ხაზს უსვამს „ოქროს საწმისის“, როგორც ძალაუფლების, სამეფო ხელისუფლების და ასევე ეთნიკური სიმბოლოს მნიშვნელობას და იმაზეც მიგვითითებს, რომ არგონავტიკის ერთ-ერთი მთავარი თემა არის ბრძოლა ორ ცივილიზაციას შორის (ბერძნული და კოლხური), რომელი ძალაუფლებაც „ოქროს საწმისის“ სახით, სულიერი მფარველის და ღვთის მნიშვნელობით არის წარმოდგენილი; მის გარეშე წარმოუდგენელია მისი შემდგომი სვლა, განვითარება თუ აღმავლობა; მაგრამ ამავე დროს, ვფიქრობთ, სენეკას ამ ფრაზებში ყველაზე მნიშვნელოვანია იმ იდეის წარმოჩენა, რაც „ოქროს საწმისის“ და მედეას კოლხურ სამყაროში დაბრუნებას უსვამს ხაზს. ეს შესაძლოა სენეკას საკითხისადმი ფილოსო-

ფიური მიდგომის ნაყოფია, მაგრამ ის რაიმე ღრმა მატერიალური და გვირგვინის გარეშე არ უნდა შექმნილიყო, მას გარკვეული იდეოლოგიური საფუძველი ან რეალური ფაქტი შეიძლება სდებოდა საფუძვლად; თუმცა სანამ ისტორიულ მეცნიერებას ამ საკითხთან მიმართებაში რეალური ფაქტი ექნება ხელთ, მისი იდეური და გვირგვინის საკმარისად მიგვაჩნია. ამის თქმა დღევანდელი გადასახედის საკმაოდ ადვილია — კოლხეთმა (მთლიანად ქართულმა ცივილიზაციამ) დაიბრუნა „ოქროს საწმისი“ — სულისკმარისი, ღვთის სიმბოლო და არა მარტო დაიბრუნა, არამედ ყოველთვის წინ მიუძღოდა (სიმბოლოები ყოველ ეპოქაში იცვლებოდა მაგრამ მთავარი ის არის რომ რაღაც სახით ის ყოველთვის არსებობდა), გადარჩა ქართული ცივილიზაცია, სახელმწიფოებრიობა, რომელიც ყველა ეპოქაში გარკვეული იდეალებით სულდგმულობდა — „ოქროს საწმისი“ იქნებოდა ეს „წმინდა გიორგი“, საერთოდ ქრისტიანობა თუ კონკრეტულად მართლმადიდებლობა. ამ იდეების გათავისებით ქართველი ერი კრიტიკული ვითარებიდანაც კი ყოველთვის ახერხებდა თავის დაღწევას. და სწორედ დღეს ერმა წარსულიდან ამოსული და დღევანდლობისთვის მისადაგებული გარკვეული იდეოლოგია უნდა გაიხადოს გადარჩენის ძირითად საფუძვლად. გადარჩენა ჩვენისთანა პაგარა და დიდი გენეტიკის ერისა მხოლოდ ამ გზით შეიძლება. ვფიქრობთ, საქართველოს მისი დიდი წარსულის მიუხედავად უფრო უკეთესი მომავალი აქვს. როგორც ცნობილია, ჩვენი ერის ისტორიაში იყო აღმართიც და დაღმართიც, მაგრამ მას კაცობრიობის თვალში ჯერ კიდევ არ უთქვამს თავისი საბოლოო სიგევა და ჩვენი მრავალგანჯულობაც იქითკენ უნდა წავიდეს, რომ მან თავისი ჯერ არ თქმული სიგევა თქვას — გაცოცხლდება „ოქროს საწმისი“ და საბოლოოდ დაიბრუნებს საქართველო მიძინებულ დიდებას და უფრო მეტიც, ისეთ დიდებას, რომ ძველი ბრწყინვა-

ლება უმნიშვნელოდ მოგვეჩვენება და ყველანაირი საგანა, როგორც ყოველთვის, საქართველოში უნდა დამარცხდეს. ჩვენ არავითარი იარაღი ამ დიდების დასაბრუნებლად დღევანდელ მსოფლიოში არ გაგვაჩნია გარდა იმისა, რომ ჩვენ გვაქვს პრეტენზიები კულტურული ერის სახით მსოფლიოს თვალში კიდევ ერთხელ წარმოჩენისა, ჩვენ იდეის და უკვდავების ერი ვართ კაცობრიობის განვითარების მღურბლზე. სწორედ ეს არის წმ. გიორგის ქვეყანა, სწორედ აქ ინახება ქრისტეს (აღმოსავლეთ საქართველო) და მარიამ ღვთისმშობლის (დასავლეთ საქართველო) კვართი; ჩვენი შეცდომა ის არის, რომ სამოთხეს სხვაგან ვეძებთ, როცა ის აქ არის – ქართული ცნობიერების წიაღში.

მოგიერთს შესაძლოა საკითხისადმი ჩვენეული მიდგომა არ ეხამუშოს და ამ ე.წ. „გლობალიზაციის“ ეპოქაში (რაც, როგორც ჩანს, ეროვნული ფასეულობების დაკარგვას უფრო უწყობს ხელს, ვიდრე მის შენარჩუნებას) სულაც არ აინტერესებდეს, მაგრამ ისინიც უნდა დარწმუნდნენ, რომ ქართველებს მხოლოდდამხოლოდ საერთო ეროვნული იდეალების წინ წამოწევა, დაცვა და მათი გრადიციულ ყოფასთან მჭიდრო კავშირი თუ გადაარჩენს როგორც ერს, ერს რომლის მსგავსი არც ისე ბევრია დღევანდელ მსოფლიოში.



Ясон достает золотое руно. Аттическая ваза V века до н. э.
(Нью-Йорк, музей «Метрополитэн».)

“GOLDEN FLEECE” AND THE IDEA OF ITS RETURN IN THE GEORGIAN WORLD ACCORDING TO SENECA

The work deals with the idea of the Greek poet, philosopher and public man Luscious Seneca In his poem “Medea” Seneca put forward the idea of returning back of “Golden Fleece” stolen by Greeks to the Colches world (to the Georgian civilization in general).

“Golden Fleece”, belonging to the Colches civilization, was temporarily stolen by Greeks. As the fleece was a symbol of spiritual wisdom, symbol of god, symbol of king’s might and statehood the owner of the fleece was the winner in the battle for superiority between tow civilizations (Greek and Colches). The winner was also the possessor of these values. The Fleece was the essence of the existence of the highly developed Colches kingdom of those days. Creation, development and flourishing of the kingdom was unimaginable without the fleece. Greeks’ could managed to steal it but, Medea managed to return it back to her native country. Thus, the civilization was saved. It restored its old glory. From today’s view similar ideals, weather it was “Golden Fleece”, “St. George”, Christianity or particularly Orthodox faith, saved Georgia and Georgian nation through history in its fight against numerous invaders. If we continue the path we have chosen since ancient times and revitalize our national energy, we will restore not only old glory but achieve one we had never reached before. This is our weapon and shield against our enemies which will bring us to the victory.

1. გამსახურდია ზ., საქართველოს სულიერი მისია, თბ., 1990.
2. გიორგაძე გ., „საწმისი“ ხეთურ წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები (პ. ჰაასის მოსაზრებანი „ოქროს საწმისის“ თქმულების გენეზისთან დაკავშირებით), თბილისის უნ-ის „შრომები“, თბ., 1982, გ. 227.
3. გორდემიანი რ., ეგეოსური კულტურა ბრინჯაოს ხანაში, „მომომხილველი“, თბ., 1968, გ. I.
4. გორდემიანი რ., ბერძნული ცივილიზაცია, თბ., 1988, ნაკვ. I.
5. კასირერი ე., რა არის ადამიანი?, თბ., 1983.
6. ლორთქიფანიძე ოთ., არგონავტიკა და ძველი კოლხეთი, თბ., 1986.
7. Авдиев В.И., შესავალი წიგნზე – Тренчени –Вальдапфель имре, Мифология, М., 1971.
8. Альтман М.С., Греческая мифология, М., 1937.
9. Вундт В., Душа человека и животных, спб. 1886, т. 2.
10. Гамрекелидзе Т.В., Иванов В.В., Миграции племенносителей индоевропейских диалектов, Вестник древней истории, М. 1981, №2, (156).
11. Гордезиани Р.В., Кавказ и проблемы древнейших средиземноморских языковых и культурных взаимоотношений, Тб., 1975.
12. Грейвс, Мифы древней Греции, М., 1992.
13. Дубов Н., Почему нужно знать античную мифологию, შესავალი წიგნზე – Н. Парандовский, Мифология, М., 1971.
14. Дьяконов И.М., О прародине носителей индоевропейских диалектов, 2, Вестник древней истории, М. 1982, №4 (162).
15. Лебон Г. Психология народов и масс, спб. 1896.

16. Люций Анней Сенека, Трагедии, пер. М.Ф. Дератани, М-Л. 1933.
17. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа, М. 1976.
18. Мифологический словарь, М. 1961.
19. Парандовский Н. Мифология, М. 1971.
20. Сенека, Трагедии, пер. С.Ошерова, М. 1991.
21. Тренчени-Вальдапфель имре, Мифология, М. 1991.
22. Урушадзе А. Страна волшебницы медей, Кавказ и средиземноморье, Тб. 1980.
23. Фюстель де-куланж, Гражданская община древнего мира, спб. 1906.
24. Шпенглер О. Закат европы, М-Л. 1923, т. 1.

საგერის საეპისკოპოსო XVII-XVIII საუკუნეებში

ცაგერის საეპისკოპოსო, რომელიც XVII-XVIII საუკუნეებში საკმაოდ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა დასავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში, სავარაუდოდ IX- X საუკუნეებში უნდა დაარსებულიყო. ყოველ შემთხვევაში, ცაგერის საეპისკოპოსო VII-IX საუკუნეების ბიზანტიურ წყაროებში, სადაც ჩამოთვლილია ლაზიკის საეპისკოპოსოები, არ ჩანს (2; 21). ჩვენთვის ცნობილი პირველი ცაგერელი ეპისკოპოსი იხსენიება სვიმონ მესვეტის ხატის წარწერაში. ხატი შეუკვეთავს ანტონ ცაგერელს იმხანში მოღვაწეობის დროს. ირკვევა, რომ ანტონ ცაგერელი მოღვაწეობდა XI საუკუნეში, თავდაპირველად გახლდათ ცაგერის ხოლო შემდგომში იმხნის ეპისკოპოსი (6; 323-324).

„ცხენისწყლის აღმოსავლით არს ცაგერის ეკლესია დიდშენი, გუმბათიანი, მის ეპისკოპოზი, მწყემსი ლეჩხუმისა და სუანეთისა“ – ვახუშტის ეს ცნობა განსაზღვრავს ცაგერის ღვთისმშობლის ეკლესიის სამწყსოს და ლეჩხუმთან ერთად მას სუანეთსაც მიაწერს (5; 729). მართლაც, მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე სუანეთში საეპისკოპოსო არ ჩანს და ალბათ ამ კუთხის საეკლესიო ცხოვრებას ცაიშისა (ბაღს ქვემოთ) და ცაგერის (ბაღსზემო და ცხენისწყლის ხეობის სუანეთში) ეპისკოპოსები უძღვებოდნენ (7; 7. 3; 76). თვით ცაგერის ღვთისმშობლის საყდრის კუთვნილი მიწა გაძრის სიახლოვეს მდებარეობდა და საკმაოდ ნაყოფიერი და ვრცელი ჭალები ეკავა. გაძრის კუთვნილ გერიგორიას ქვემო სუანეთის სოფლი, ყვედრეში, ნამკაშურის ხეობა და სოფელი ლუხვანოს სახნავი ადგილი მუაში საზღვრავს და ამ მიწებს საეპისკო-



პოსო გლეხები „ცაგეროვანის ხაგის ყმები ამუშავედნენ“ (9; 9. 2; 81).

XVII-XVIII საუკუნის საეკლესიო დოკუმენტები ცაგერის საეპისკოპოსოს, საცაგერლოს შესახებ საკმაოდ ვრცელ მასალას იძლევა (4, 8, 9). საცაგერლო გვიან შუა საუკუნეებში დასავლეთ საქართველოში საკმაოდ დაწინაურებული საეპისკოპოსოა, რომელიც აქტიურადაა ჩაბმული ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებში და ხშირ შემთხვევაში უმთავრეს როლს ასრულებს როგორც იმერეთის მეფის კარზე, ასევე ოდიშის სამთავროში.

XVI საუკუნის ბოლოსთვის საცაგერლოს სოციალ-ეკონომიკურ მდგომარეობის შესახებ თითქმის ამომწურავ ინფორმაციას იძლევა „საცაგერლოს გამოსავლის დავთარი“ (11). სამწუხაროდ, დავთარს თავში და ბოლოში ფურცლები აკლია, რის გამოც დამოწმებული მონაცემები სრული არ იქნება. ამ საბუთის მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ საცაგერლო საშუალო შეძლების ფეოდალური გაერთიანებაა და მის შემადგენლობაში ლეჩხუმის 8 სოფლის სულ მცირე 64 კომლი შედის (11). მისი ტერიტორია მოიცავს ლეჩხუმის ორივე ნაწილს (დღევანდელი გრადიციები ლეჩხუმს ორ ნაწილად, ხვამლის მთის გადაღმა და გადმოღმა ზონებად ჰყოფს (17) და ჩხუგელის, ზოშხას, უსახელოს, ნაკურალემის, აღვის, ლახეფის, ოყურემის და მახურის მაცხოვრებელთა აერთიანებს. ყველაზე მეტი ყმა – 16 კომლი, ცაგერელს ოყურეშში ჰყოლია. 14 საცაგერლოს კუთვნილი კომლია ნაკურალემში, ლახეფაში 12, ჩხუგელში 9, უსახელოში 3, მახურას 2, აღვსა და ზოშხაში თითო-თითო. გლეხები ბაგონს უმთავრესად ღვინით, პურით, ღომით, მეცხოველეობისა და მეფრინველეობის პროდუქტებით და სანთლით ამარაგებენ. იშვიათი სახის გადასახადებია: ყველის, გამომცხვარი პურის, სამაჭრობო საკლავის, სამარხეო პურის და ნააღდგომევეს ბატკნის გადასახადი. საკმაოდ გავრცელებულია ბეგარის

ისეთი ფორმა, როგორიცაა პურის (ბაგონისთვის) ჭმევას გვირთი (ანუ გვირთების გადაზიდვაში მონაწილეობის მიღება), მუშაობა და ლაშქრობა. საცაგერლოს გამოსავალი ანუ ცაგერის ღვთისმშობლის ტაძრის ფეოდალური მეურნეობის შემოსავალი წლიურად შეადგენდა: 320 გორო (10 240 ლიგრი) ღვინოს; 335 ფოხალ, 12 კაბიწ და 12 გორო (3572 კგ) ხორბალს; 83 ფოხალ (664 კგ) ღომს; 70 ქათამს, საკლავის რაოდენობა 852 თეთრის საკლავით, ერთი ძროხით, ერთი ცხვრითა და ოთხი საკლავით განისაზღვრებოდა; სანთლის გადასახადი 13 ოკა (39 გირვანქა) იყო (წონის თანამედროვე ერთეულებში დავთრის მიხედვით მოცემული მონაცემები გადაყვანილ იქნა მაღავედის მიერ მოძიებულ ცნობებზე (1; 147-148) დაყრდნობით); გვირთების გადაზიდვაში 42 კომლი მონაწილეობდა, მუშაობაში კი 38; ცაგერელის სამსახური 15 კომლს, „პურის ჭამა“ ანუ მისი გამასპინძლება უკლებლივ ყველა გლეხს, ლაქრობა კი 23 კომლს ედო ვალად. საცაგერლოში, როგორც გადასახადებიდან ჩანს, მეურნეობის ძირითად ღარგებს მელვინეობა და მემინდვრეობა წარმოადგენს. ყველაზე მსუყე სოფლები ოყურეში, ჩხუტელი და ნაკურალეშია. ამ სოფლების გადასახადების საშუალო რაოდენობა ასეთია: ოყურეში ღვინის საშუალო გადასახადი 150-160 ლიგრი იყო, ხორბლის კი 60 კგ-ს; ჩხუტელის გლეხობა ძირითადად ღვინოს იხდიდა და კომლს საშუალოდ 300-320 ლიგრამდე ღვინის გადახდა უწევდა, ნაკურალეშლებსა და ლახეფელებს ძირითადად ხორბლის გადახდა ევალებოდათ, და საშუალოდ 60-65 კილოგრამსაც იხდიდნენ. სოფლებს წამყვანი მეურნეობების მიხედვით ჰქონდათ გადასახადი და გამონაკლის აქ მხოლოდ ოყურეშია – აქაურ გლეხებს ხორბლის, ღვინის და საკლავის საკმაოდ მაღალი გადასახადები ადევთ (11; 3-8).

საცაგერლოს გლეხთა გადახდისუნარიანობა დიდად არ განსხვავდება დასავლეთ საქართველოს სხვა ეპარქი-



ების გლესთა შეძლებისგან. საცაგერლოს გამოსაგებელი დაეთრის მიხედვით, ყმათაგან ეპისკოპოსის ხაზინაში 3450 თეთრად ღირებული ნაგურალური პროდუქცია იყრის თავს. საცაგერლოს ყმების საშუალო გადასახადი კი დაახლოებით 57,5 თეთრია, რაც ამავე პერიოდთან მიახლოებული მონაცემებით სხვა ეპარქიის გლესთა გადასახადს ცოცათი ჩამორჩება (10; 36, 37, 38).

საცაგერლოს ყმათა რიცხვში, როგორც სხვა საბატონოებში გლესები ანუ მოინალეები ჭარბობენ – მათი რიცხვი ორმოცდამეორია, მოსამსახურეები თხუთმეგნი არიან. ცაგერის ეპისკოპოსის კუთვნილი ექვსი ოჯახი პარგახტია. პარგახტთა სიმრავლე შესაძლოა რაიმე დაავადების შედეგია (10; 38). პარგახტი მიგოვებული, ღროვით უპატრონოდ დარჩენილი ადგილია, რომელზე დასახლების შემთხვევაში ახალი ოჯახის გადასახადი წინასწარ არის განსაზღვრული. მაგ: ლაჭყეპიანი კვაკვალიას, (რომლის ოჯახსაც ეკუთვნოდა ეს მიწა) პარგახტის გადასახადი, ანუ ამ პარგახტზე მოსული ოჯახის გადასახადი შეადგენს 5 გორო ღვინოს, 9 ფოხალ პურს, 44 თეთრის საკლავს, 2 ქათამს, 1 თეთრის ყველს, აგრეთვე პურის ჭმევას, გვირთის ზიდვას და მუშაობას). ამ პარგახტის გადასახადი საშუალო გადასახადის ტოლია, ზოგიერთი პარამეტრით საშუალოზე მეტიც კი, დანარჩენ ხუთ პარგახტსაც არ აქვს თვალშისაცემად მცირე გადასახადი (11; 3, 5, 6, 7), რაც მეტყველებს იმაზე, რომ პარგახტი საკმარისი ეკონომიკური პოტენციის მქონეა და არ ნიშნავს გაპარგახტებულ-გაკოტრებულ მეურნეობას. ს.კაკაბაძის აზრით, ცაგერელის ერთ-ერთი ყმა, ოყურეშელი მანოელ ყრუაშვილი აზნაურია. შესაძლოა, ეს ასეც იყო, რადგან მას „პურის ჭამის“ მეტი გადასახადი არ აკისრია (10; 38), ე.ი. სხვებთან შედარებით პრივილეგირებულია. თუმცა ყრუაშვილს არც ლაშქრობა აკისრია და ვინაიდან იმდროინ-

დელი კანონის მიხედვით აზნაურები სამხედროვალდებული იყვნენ, მისი აზნაურობა საეჭვოა.

საცაგერლოს ჩამოთვლილ მებეგრეებს, XVII საუკუნის შუა წლებისთვის ემატება 18 მოალაპე გლეხი, რომელთაც შემოთ მოხსენიებულ გლეხთაგან ოდნავ განსხვავებული გადასახადები აქვთ — ძირითადი აქ მაინც ღვინო და ხორბალია, თუმცა მნიშვნელოვანი დატვირთვა მოდის ხორცის პროდუქტებზე (საკლავი, სალორე ღორი, ცხვარი, ყვერული) და თევზებზე (4; 523) ესენი „თავისდა სააღაპოდ“ გაუმწესებია გაბრიელს, რაც მისი გავლენისა და ამბიციების ზრდის უდავო დასტურია.

საცაგერლოში, XVII საუკუნის შუა წლებში გამოცალკევებულია განსაკუთრებული გადასახადი, რომელსაც მართალია იხდის გლეხი, მაგრამ ცაგერელს თემისთვის აქვს მიცემული; მაგ: გლეხი დათუა თევდორაშვილის ბეგარა გიორგობა ღღეს იკრიბებოდა ოყურემელის (ალბათ ოყურემის საყდრის წინამძღვრის) მიერ და მისივე ორგანიზებით იმართებოდა სახალხო ღვინო. ღვინოს ოფიციალური დანიშნულება გაბრიელ ცაგერელის დალოცვა, მისი შესანდობრის თქმა გახლდათ (4; 519) და ასეთი სათემო ღვინოები მეთემეთა მომადლიერებას, მათში საკუთარი გავლენის გამყარებასაც ემსახურებოდა. ასეთივე სახის გადასახადებისგან ცაგერელის სულის სააღაპოდ სათემო ღვინოს, ალბათ რომელიმე საეკლესიო ღღესასწაულის ღღეს საკუთარ თემებში უსახელოვნელი (სოფელი უსახელო), ნაკურალემელი (სოფელი ნაკურალემი) და ლახეთელიც (სოფელი ლახეთა) მართავდნენ (4; 523). ასევე განსაკუთრებული გადასახადი აქვს გლეხ მათვალა მამარდაშვილს, რომლის ძალიან მცირე ბეგარა (64 ლიგრი ღვინო, 16 კილო ხორბალი, 16 კილო ღორი და ერთი საკლავი) ზუბელებს ეძლეოდათ. მართალია, ამის შესახებ არანაირი მითითება არ გვაქვს, მაგრამ შესაძლოა, ამ ბეგარის მიმღები აქაც სამღვდელოების წარმო-

მადგენელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს გადასახადი მუდმივი მეციხოვნეების, ან ასხის მთის სამოვრებისკენ მიმავალი გზის გადასახადს წარმოადგენდა.

საინტერესოა, რომ ლაშქრობა ოცდასამ კომლს, საცაგერლოს გლეხთა მესამედს უწევდა და ამ მოლაშქრეთა უმეტესობა ოყურეშიდან (14) და ნაკურალეშიდან (7) იყვნენ. „მეომარი გლეხების“ ამგვარი თავმოყრის მიზეზი, ალბათ ამ სოფლების ეკონომიკური სიძლიერე უნდა ყოფილიყო, რადგან იმ შემთხვევაშიც კი, თუ გლეხები ლაშქრობების დროს მეორეხარისხოვან როლს ასრულებდნენ, ისინი მაინც საჭიროებდნენ გარკვეული სახის საომარ აღჭურვილობას, რისი ფლობა, შენახვა და განახლება არც თუ ისე მცირე სახსარს მოითხოვდა. როგორც ჩანს, იმერეთის მეფე XVI საუკუნის ბოლოს საკმაოდ რთულ მდგომარეობაში იმყოფება, რადგანაც მას ჯარის შევსება მოინალე გლეხებით უწევდა – როგორც წესი, ამ დროისთვის ლაშქარს თავადები, აზნაურები და მსახურები შეადგენდნენ. გლეხს ანუ მოინალეს ლაშქრობის პატივი არ ერგებოდა (15; 307). საცაგერლოს გამოსავალის დავთარის მიხედვით ცაგერელის კუთვნილი ოცდასამი სამხედროვალდებული კომლიდან, ცამეგი მოსამსახურისაა, ათი კი მოინალე გლეხის (11; 3-8). მოლაშქრეობის პატივი ლოგიკურად უნდა ასახულიყო გლეხის უფლება-მოვალეობებსა და ბეგარის რაოდენობაზე, თუმცა ამგვარი რამ არ შეიმჩნევა – გადასახადების რაოდენობა მოლაშქრე გლეხისთვის მაინცაღამაინც შეღავათიანი არაა და საშუალო გადასახადის ტოლია. ამ მხრივ გამონაკლისია ოყურეშელი მოლაშქრე გლეხის კომლის, კახნია მამარდაშვილისა და მამამისის ერთობლივი ოჯახის, გვარია-ნად მომრდილი გადასახადი – ამ ოჯახს ლაშქრობასთან ერთად ბაგონისა მართებს 8 გორო ღვინო, 11 ფოხალი პური, საკლავი 24 თეთრის, 2 ქათამი, პურის ჭამა, გვირთი და მუშაობა (11; 8). ამათი გადასახადი საშუალოზე გა-

ცილებით მეგია და ხშირ შემთხვევაში მოლაშქრობის პატივის არმქონე გლეხების გადასახადებს საკმაოდ აჭარბებს.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ოცდასამ ჩამოთვლილ მოლაშქრე გლეხთაგან ოცდამეორის მოვალეობა არა უბრალოდ მოლაშქრობა, არამედ „მეფის ლაშქრობა“ იყო. უსახელოელი მუსელიანების ოჯახი ერთადერთია მოლაშქრეთაგან, რომელთა ლაშქრობის მოვალეობა დაუკონკრეტებელია, არაა აღნიშნული, რომ მათ მეფის ლაშქრობა ევალეობდათ. სავარაუდოდ, ამ შემთხვევაში კალიგრაფოსის მექანიკურ შეცდომასთანაც შეიძლება გვექონდეს საქმე. ამდენად, თავისუფლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცაგერელსა და მეფეს გარკვეულწილად ერთი საყმო ჰყავს – ცაგერელის საკუთრებაში მყოფი გლეხების რჩეული ნაწილი ბოლომდე მისი საკუთრება არაა, ის ნაწილობრივ მეფესაც ეკუთვნის და ეს ფაქტი ალბათ მიგვანიშნებს, რომ მეფისა და ცაგერელის ინტერესები ერთმანეთს ემთხვევა. მეფის მოლაშქრობა, რომ უბრალო მოლაშქრობისგან განსხვავდება ს.კაკაბაძის მიერ გამოქვეყნებული ერთ-ერთი დოკუმენტითაც საბუთდება, სადაც საუბარია გლეხი თევდორაშვილის მოვალეობებზე, ამ დოკუმენტში, ცაგერელი თევდორაშვილის მოვალეობებს საზღვრავს, მის ბეგარას თემს აძლევს და აღნიშნავს, რომ ბეგარის გარეთ „სხვა ნადობა, ლაშქრობა, სამსახური ცაგერელისა არისო“ (11; 12).

XVII საუკუნის შუა ხანებში საცაგერლო და მისი მესვეურნი ლეჩხუმში იმერთა მეფის ერთ-ერთ მტკიცე დასაყრდენს წარმოადგენენ. იმერეთის მეფეები, გიორგი III და ალექსანდრე III მამულითა და ყმის სიმრავლით აძლიერებენ ცაგერელ ეპისკოპოსებს. XVII საუკუნის დასაწყისისთვის ცაგერში ეპისკოპოსი სერაპიონ აბაშიძეა, მის შემდეგ ნიკოლოზ კუჭაიძე (6; 60), ხოლო ორმოცდაათიანი წლების ბოლოს საცაგერლოს გამგებლად გაბრი-

ელ ჩიქვანი (11; 9. 4; 521. 6; 60) გვევლინება და მისი ცაგერის ეპარქია ერთიორად იზრდება. საეპისკოპოსო იზრუნებს თავის სამფლობელოებს, რომლებიც მეფის ხელისუფლების შესუსტების გამო სხვა მფლობელების ხელში იყო გადასული. ცაგერელის მოქიშპენი გელოვანთა საგვარეულოს წარმომადგენლები არიან. როგორც ჩანს, მათ უსარგებლიათ მეფის ხელისუფლების შესუსტებით, რაც ცაგერელისადმი სათანადო ყურადღებისა და დაცვის შემცირებაში აისახა და ექვსი კომლი „ნაძალადევად“ გამოურთმევია ცაგერის ღვთისმშობლის ტაძრისთვის (8; 55). შემდგომში მეფემ ეტყობა პოზიციები გაიმაგრა, გელოვანს შემოსწყრა და გლეხებიც ძველ პატრონს დაუბრუნა. ცაგერელი ახალ ყმებს შოულობს ოყურეშეშში, უსახელოში, საცაგერლოს უფლებები ვრცელდება ოჯოლელ გლეხებზე. ამ პერიოდშივე ცაგერელი სოფელ უსახელოში, საკუთარი სახსრებით ყიდულობს მიწას და იშენებს სასახლეს/რეზიდენციას. მეფის მიერაა ნაწყალობები მეშველიანის ციხე და მისი შემოგარენი. ცაგერელს ეტყობა საკმაოდ კარგი ეკონომიური მდგომარეობა აქვს და ადგილობრივი ფეოდალებისგან გელოვანებისგან, ლაშხიშვილებისგან, ნემსაძეებისგან, ყიფიანებისგან შესყიდული გლეხებით საკმაოდ ზრდის თავის მეურნეობას (8; 55). ცაგერელის ქონება ძლიერი თავადების შემოწირულობებითაც ივსება, რაც თავისთავად ამ საეკლესიო ხელისუფალის ავტორიტეტის ზრდაზე მეტყველებს – ლეჩხუმში მეტად გავლენიანი სათავადოს საინასარიძეოს თავადები ცაგერის ღვთისმშობელს თავიანთი სამფლობელოს დიდი ნაწილის შემოსავლის 2/3-ს სწირავენ (11; 14). მეფეს საცაგერლოსთვის, ლეჩხუმის გარეთაც, იმერეთში, ქონეთში მიუცია ერთი გლეხი (8; 55) და ამას ალბათ თავისი ლოგიკური ახსნაც აქვს: ქონეთში მეტად გავრცელებულ ქვის მრეწველობას ლეჩხუმში დიდი პოპულარობა ჰქონია (14; 74) და თუმცა ეს ცნობა მოგვიანო ხანისაა, ვფიქრობთ

რომ განსახილველ პერიოდშიც ჟონეთის ქვის მრეწველობას ლეჩხუმის მოსახლეობაში და განსაკუთრებით ქვის მრეწველობის პროდუქტის ფართო მომხმარებელ საეკლესიო გაერთიანებებში, ამ შემთხვევაში კი საცაგერლოში ბლომად მუშგარი უნდა ყოლოდა. მცირე ხნის შემდგომ ცაგერელს, იმავე ჟონეთში(ჯონეთი) უკვე ვამეყ დადიანი სწირავს აზნაურის სახლკარს და მიწა-წყალს და ორ კომლ გლეხს (11; 15-16).

ცაგერელს, რა თქმა უნდა მჭიდრო ურთიერთობები აქვს ლეჩხუმის დანარჩენ საეკლესიო გაერთიანებებთან და მათ წინამძღვრებთან: ოყურეშელთან, ნაკურალეშელთან, უსახელოველთან, ლახეთელთან, საირმის წინამძღვრებთან, ლეხანელთან. უმრავლეს შემთხვევაში ცაგერელი, როგორც ლეჩხუმის „ეკლესიის თავი“ კეთილგანწყობილი და მოწყალეა, თუმცა იშვიათად მაინც იქმნება კონფლიქტური სიტუაციები – საკმაოდ მომძლავრებულ გაბრიელს, რომელიც უკვე ცაგერლობასთან ერთად ჭყონდიდელიცაა, ლეხანელთან მიწის თაობაზე ჰქონია დავა (8; 72). ლეხანელი, სავარაუდოდ სოფელ ლუხვანოში არსებული საეკლესიო გაერთიანების წინამძღვარი უნდა იყოს, რომელსაც გაბრიელთან სადავო მიწებზე წინამორბედ ცაგერელთან, გვარად ფულარიანთან, ჰქონია გარიგება. გაბრიელი, ეგყობა პოლიტიკური მოსაზრებით საეკლესიო კერების შემომტკიცებას – ერთ-ერთი ლეხანელისადმი კეთილგანწყობილ ლეჩხუმის ბაგონის, ხოსია ახვლედიანის, ხათრით მნიშვნელოვ დათმობაზე მიდის (8; 72).

ცაგერელი, თავის მხრივ აქტიურ საეკლესიო პოლიტიკას აწარმოებს და ცდილობს რეგიონში არსებული მძლავრი ნაბიჯი, ლეჩხუმში დიდად პოპულარული ხეამლის წმინდა გიორგის ეკლესიის „მომადლიერებაა“. გაბრიელი წმ.გიორგის სწირავს შვიდ კომლ გლეხს, გბა ბაბუშერს, ზუბის ციხეს და ციხის გლეხებს (4; 519). თუ გავითვალისწინებთ ზუბის ციხის მაშინდელ მნიშვნელობას

და იმას, რომ ეს ციხე რეგიონის შიდა და სხვა კუთხეებთან დამაკავშირებელი გზების გადაკვეთებზე მდებარეობდა, შენაწირი უდავოდ დიდმნიშვნელოვანია. საინგერესოა, რომ გაბრიელ ცაგერელს ზუბის ციხე და ციხის გლეხოზა იმერეთის მეფისგან აქვს გადაცემული და ფაქტი, რომ ცაგერელს შეუძლია თავისი ნებისამებრ განკარგოს ასეთი დიდმნიშვნელოვანი ციხე, გაბრიელის დიდ უფლებებზე და ავტორიტეტზე მეტყველებს.

გაბრიელის ხელისუფლება ღროთა განმავლობაში კიდევ უფრო იზრდება – 1669 წლისთვის ის უკვე გაერთიანებული ეპარქიების წინამძღოლია და ჭყონდიდელ ცაგერელად იხსენიება (8; 72). თითქოს გაუგებარია – ჭყონდიდის ეპარქია ოდიშის საკათალიკოსოს ექვემდებარება, ცაგერელი კი თითქოს მეფის საიმედო დასაყრდენია. ამ საკითხში გარკვევა უფრო ცხადად დაგვანახებს, თუ რა როლს ასრულებს საცაგერლოს ბატონი დასავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. იგი ალალი ძმავა, იმ ხანის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიანი ფიგურის კაცია ჩიქვანისა, რომლის დაწინაურებაში და წარმატებულ პოლიტიკურ კარიერაში სწორედ გაბრიელმა ითამაშა დიდი როლი. უფრო სწორი იქნება ითქვას, რომ კაციას პოლიტიკურ ასპარეზზე გაყვანა და შემდგომი განდიდება გაბრიელის ინგრიგებისა და გამჭრიახობის შედეგია (13; 112). გაბრიელი კარგად იყენებს იმერეთის სამეფო კარისა და ოდიშის მთავრებს შორის არსებულ დაპირისპირებას და მათ დაინგერესებას ლეჩხუმით. დადიანები უკვე სერიოზულ პრეტენზიებს აცხადებენ აქამდე იმერეთის მეფის ხელღებულ ლეჩხუმზე. პირველ ხანებში, XVII საუკუნის ორმოცდაათიანი წლების ბოლოსთვის გაბრიელი იმერეთის მეფის ბანაკშია, რასაც 1656 წლის მახლობლად დათარიღებული ხვამლის წმ.გიორგისადმი შეწირულობის წიგნი მოწმობს – ოდიშის მთავრის კარზე დაწინაურებული ვინმე ქვარიანის სასახლეს ოყურეშში გაბრიელი თა-

ვის მფლობელობაში აქცევს და ხვამლს სწირავს, თანაც დასძენს მე რომ არა „სრულიად ოყურეში“ დადიანს ჩაუვარდებოდა. ხელშიო (4; 521). ამჟამად, რომ ცაგერელი დადიანთა ინტერესებს უპირისპირდება.

XVII საუკუნის მეორე ნახევრისთვის დასავლეთ საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურმა მოვლენებმა საცაგერლოსა და სამეფო ხელისუფლების დამოკიდებულება შეცვალა. ორმოცდაათიანი წლების მიწურულს იმერეთის მეფე ალექსანდრე III თითქოს პოზიციებს იმაგრებს, თუმცა მისი სიკვდილის შემდეგ ვახტანგ V, ქართლის მეფე და ვამეყ დადიანი იმერეთს შუაზე იყოფენ. ვამეყი, სწორედ ამ წელს სწირავს ცაგერის ღვთისმშობლის გაძარს სასახლესა და ორ კომლ გლეხს (11; 15-16). მალე დადიანისა და ვახტანგის შეთანხმება ირღვევა, ვამეყი გარბის სვანეთში სადაც მას ვახტანგ V-ის შეკვეთით აკვლევინებს ლეჩხუმის ბატონი ხოსია ლაშხიშვილი (5; 836). სამეგრელოს მთავარი ლევან III ხდება. ვახტანგ V-მ, დასავლეთ საქართველოში თავისი პოლიტიკის გაგარების უსაფრთხოების მიზნით დაატყვევა და შულავერის ციხეში გამოკეტა ჭყონდიდელი გაბრიელი (5; 836). თუმცა გაბრიელი მალევე ახერხებს ციხიდან გაპარვას და ისევ ჭყონდიდელად გვევლინება. მისი მეოხებით კაცია ჩიქვანი ჯერ იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის კარზე წინაურდება და ლეჩხუმის ბატონობას იღებს, შემდეგ კი ლევან III დადიანისგან სალიპარგოანოს გამგებლობას. სალიპარგოანო ოდიშის სამთავროს ყველაზე მნიშვნელოვანი სამფლობელო იყო, რომელსაც დადიანის ოჯახის წევრები განაგებდნენ და მთავრების ძლიერ დასაყრდენს წარმოადგენდა. ცხადია, ოდიშის წარჩინებულებს არ სურდათ მდაბალი აზნაურული წარმოშობის კაცია ჩიქვანის განდიდება და სადადიანოში პოზიციების გასამყარებლად კაციას მათთან დაპირისპირება უწევს. კაცია გაბრიელის შეგონებით მოქმედებს და მალე ოდიშისა და ლეჩხუმის ბატონ-პაგ-

რონი ხდება (5; 842, 845). ჩიქვანთა მიერ ლეჩხუმის ოლქის მისთვის მიერთება, სავარაუდოდ 1669 წლის შემდეგ უნდა მომხდარიყო, რადგანაც ამ დროს ლეჩხუმის ბაგონი ჯერ კიდევ ხოსია ახვლედიანია (8; 72). ასე რომ, იმერეთის მეფეებისა და ოდიშის მთავრების ქიშპობას ლეჩხუმისთვის, რომელიც რუსეთთან შეერთებამდე გაგრძელდა, გაბრიელ ჭყონდიდელ ცაგერელმა დაუდო სათავე.

ამ მოვლენების შემდეგ გაბრიელის ხელისუფლება კიდევ უფრო მაგვულობს, 1675 – 1680 წლებით დათარიღებულ საბუთში იგი უკვე „ჭყონდიდელ ცაგერელ ბედიელად“ იწოდება (8; 78). შეიძლება ითქვას, რომ გაბრიელი ერთგვარი რუხი კარდინალის როლში გვევლინება – სამოცი-სამოცდაათიანი წლებში იგი ყველა მეგნაკლებად მნიშვნელოვანი მოვლენის თანამონაწილე უნდა იყოს. ჭყონდიდელ ცაგერელი ბაგონი გაბრიელი აქტიურად მონაწილეობს ბიჭვინთის კათალიკოსად, ალბათ მისთვის სასურველი კანდიდატის დავით ნემსაძის დანიშვნაში (8; 75). გაბრიელი ნემსაძის კათალიკოსად დანიშვნის შუამავალია, გარდა ამისა იგი საეკლესიო საბუთებში დასახელებულ მოწმეთაგან ყოველთვის პირველ ადგილზე არის მოხსენიებული (8; 75, 76). ამავე წლებში გენათელი ანუ გელათის ეპისკოპოსი მარკომ ლაშხიშვილია (4; 598). საფიქრალია, რომ ლეჩხუმური წარმომავლობის (ნემსაძე, ლაშხიშვილი) წარჩინებულთა დაწინაურება დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ასპარეზზე გაბრიელ ჩიქვანის დამსახურებაა. გაბრიელი, ალბათ თავისი თანამოაზრეებით აჯერებდა სტრატეგიულ თანამდებობებს და ამით თავის გავლენის სფეროებს ზრდიდა.

საინტერესოა, რომ ბიჭვინთის ანუ აფხაზეთის კათალიკოსს, ლევან III დადიანი, იმერეთის მეფის თანხმობით ნიშნავს. ამ საქმის მოთავე და მთავარი მოწმე გაბრიელია, ხოლო მისი ძმა კაცია ჩიქვანი ერთ-ერთი მოწმე (8; 75), რომელიც ამ დროს დადიანის ვეზირია და ფლობს



ლექსუმისა და სალიპარგიანის პატრონის, ოდიშის თაფის, ოდიშისა და იმერეთის სარდალის გიგულს (6; 82). როგორც ვხედავთ, გაბრიელ ჭყონდიდელ ცაგერელს და მის ძმას ხელთ უპყრიათ მნიშვნელოვანი საერო და საეკლესიო ხელისუფლება. თუმცა, მათ უფრო შორსმიმავალი გეგმები აქვთ და ამ გეგმას ნელნელა ახორციელებენ კიდევ. გაბრიელი ლევან III-ის დიდი ნდობით სარგებლობს და მისი ვაჟის მანუჩარის აღმზრდელია (8; 76).

გაბრიელისა და კაციას მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში, როდესაც ისინი საკმაოდ გაძლიერდნენ, საცაგერლოს ქონება უნდა გაზრდილიყო. ლექსუმში, ამ დროისთვის იწყება ეკლესიების მშენებლობა – XVII საუკუნის მეორე ნახევარში და XVIII საუკუნეში, ლექსუმში აშენდა ნაკურალემის, საირმის, მცხეთის და ოყურემის ეკლესიები, რომელთა მაშენებლებიც ოდიშის მთავართა ახალი დინასტიის წარმომადგენლები, გადადიანებული ჩიქვანები იყვნენ (6; 82, 14, 35, 50). თვით გაბრიელი და კაცია ნაკურალემის ეკლესიის მაშენებლები არიან. ეს ფაქტი ეკლესიის კედლის მხატვრობით დასტურდება – გაბრიელი მოხსენიებულია საყდრის აღმშენებლად და ეს წარწერა წვეროსანი მღვდელთმთავრის, რომელსაც ხელში ეკლესიის გეგმა უჭირავს, გამოსახულების ქვეშ არის გაკეთებული. მის გვერდით კი ახალგაზრდა მღვდელთმთავარი, სვიმონ ცაგერელია გამოსახული (6; 82). ექვთიმე თაყაიშვილის ვარაუდით, ეს ორი და ეკლესიის კედლებზე გამოსახული კიდევ სამი მამაკაცი ძმები უნდა იყვნენ. სვიმონის ცაგერლად მოხსენიება, ოდნავ უცნაურია, რადგან ამ დროს გაბრიელი ჭყონდიდელიცაა და ცაგერელიც. შესაძლოა, სვიმონი გაბრიელის მოუცლელობის გამო, მისი სიცოცხლის ბოლო წლებში, მართლაც განაგებდა საცაგერლოს და ცაგერის ეპისკოპოსიც გახდა მისი გარდაცვალების შემდეგ. თუმცა სვიმონის ცაგერლობასა და მის მოღვაწეობაზე მეტი არაფერია ცნობილი.



XVII საუკუნის ბოლოს, დასრულდა გაბრიელ ჭყონდიდელ ცაგერელის წამოწყებული საქმე – 1691 წლიდან ოდიშის გახტი მთლიანად უვარდებათ ხელში ჩიქვანებს. ახალი დინასტიის პირველი მთავარი, გაბრიელის ძმის კაციაშვილი, კაცია I მომღევნო საუკუნის დასაწყისიდან მტკიცდება.

XVIII საუკუნის მანძილზე საცაგერლოსა და ლეჩხუმის ეკლესიებს უკვე გადადიანებული ჩიქვანებისგანაც არ აკლდებათ ყურადღება – როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მათი თაოსნობით მიმდინარეობს ეკლესია-მონასტრების შენება; მათივე ხელშეწყობით ეწყობა და უმჯობესდება საეკლესიო მეურნეობა, იზრდება ეკლესიათა შემოსავალი. ამგვარად, ცაგერის საეპისკოპოსო ოდიშს მთავართა ყურადღების ცენტრშია და ლეჩხუმში მათი დასაყრდენიცაა.

ცაგერის ღვთისმშობელი გიორგი ლიპარტიანისგან (კაცია ჩიქვანის ძე), რომელიც უაქტობრივად ოდიშის მთავარია (საკმაოდ მნიშვნელოვანი ფიგურაა დასავლეთ საქართველოში), იღებს ყმად აზნაურ სვიმონ იაშვილს (8; 86). იაშვილი, რომ საჭირო კაცია და მის მამული სტრატიგულად საინგერესო ადგილზეა, ამას თვით ლიპარტიანის სიტყვები, ჩვენთვის საჭირო ადგილზე ცხოვრობსო, მოწმობს. შესაძლოა ეს იაშვილი რაჭველი აზნაურია და მისი სამხედრო სამსახური გიორგი ლიპარტიანს აღმოსავლეთით, ლეჩხუმის მომიჯნავე რაჭის სამღვრების გასამაგრებლად სჭირდება.

გაბრიელ ჩიქვანს საცაგერლოში, ალბათ მისი გარდაცვალების შემდეგ მისივე ძმის შვილიშვილი, გაბრიელი ცვლის. მას წინამორბედის მსგავსად ცაგერლობასთან ერთად ჭყონდიდლობაც უპყრია და მასავით გავლენიანი და ბევრისშემძლე კაცი ჩანს. გაბრიელ ლიპარტიანი (იგი ძეა სალიპარტიანოს გამგებლის გიორგი ჩიქვანისა, რომელსაც ისტორიული საბუთები ლიპარტიანად მოიხსენიებენ, ამიგომ მის შვილსაც მოვიხსენიებთ ლიპარტიანად)

ცაგერის ღვთისმშობლისა და ოყურემის წმ. გიორგის ეკლესიებს უამრავ მამულებსა და ყმას სწირავს. გაბრიელის ცნობა ამ შეწირულობის შესახებ იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ცაგერის ეკლესიებს ყმა-მამული ოკრიბიდან და ქუთაისიდან ეწირებათ, თანაც მათ შორის ბევრია აზნაური და მოსამსახურე (8; 110-111). როგორც ჩანს ჭყონდიდელ ცაგერელს იმერეთის მეფის ტერიტორიაზეც აქვს გავლენის სფეროები. მისი ძალაუფლების ზრდა, რაც ალბათ გაბრიელ ჩიქვანის მოღვაწეობიდან გამომდინარე ინერციულად ვითარდებოდა, ოდიშის მთავართა ოჯახში ურთიერთობებს ძაბავდა. გაბრიელსა და მამამისს, გიორგი ლიპარგიანს შორის უთანხმოებას, გაბრიელის ძმის, კაციას მემკვიდრის ბეჟან დადიანის გამთავრებისთანავე, გაბრიელისთვის ჭყონდიდულობის ჩამორთმევა მოყვა. „ჩვენი ძმა გაბრიელი საჭყონდიდლოში ბაგონად იჯდა და ეშმაკის სიხარბით ჩვენსა მის აშლილება და ერთმანეთის მოცილება შეექმნა“ – ამბობს, ერთ-ერთ ჩვენამდე მოღწეულ საბუთში გაბრიელის განდიდებით ფრიად შეწუხებული ბეჟან დადიანი. ბეჟან დადიანის, როგორც მთავრის პირველი ნაბიჯი, ალბათ გაბრიელის ჭყონდიდის ეპისკოპოსობიდან დათხოვნაა (8; 110, 111, 113). თუმცა, ცაგერელი გაბრიელ ლიპარგიანის გავლენა იმდენად დიდია, რომ იმავე წელს იგი კვლავ ორი, ცაგერისა და გელათის ეპარქიის წინამძღოლია და შესაბამისად ცაგერელ გენათელად იხსენიება (8; 114).

XVIII საუკუნეში, ოდიშის მთავრების ოჯახი ცაგერის ეპარქიას სამ ეკლესიას მაგებს. საირმის მონასტრის მშენებლობა დაუწყიათ ოგია დადიანსა და დედოფალ გულქანს და 1766 წელს დაუსრულებია მათ მემკვიდრე კაცია II-ს (9; 30-32). ხალხში არსებული გრადიციით ოგია დადიანსა და მისი მეუღლის მიერაა აშენებული სოფელ მცხეთის ეკლესია (6; 50), რომელიც ერთადერთი გუმბათიანი ეკლესიაა ლეჩხუმში. საუკუნის მიწურულს გიორგი

ოგიას ძე დადიანი ოყურეშში წმ. გიორგის ტაძარს ააგო. დადიანები ყოველმხრივ ზრუნავენ ცაგერისა და ცაგერის ეპარქიაში შემავალი ეკლესიების გაძლიერებისთვის (9; 8, 9, 28, 29, 30-32). განსაკუთრებული აქცენტი საირმის მონასტერზეა გაკეთებული: აქ, როგორც ვთქვით ახალ ეკლესიას აშენებენ და მას უწყვეტი შეწირულობანი აქვს კაცია II-ს, ანტონ ცაგერელის და ნიკოლოზ დადიანისგან (კაციას ძმაა, რომელსაც დიდი მამულები აქვს ლეჩხუმში) (9; 29, 43, 44). კაცია II-სა და ნიკოლოზის მიერ გაღებული შესაწირი საკმაოდ სოლიდურია: მრავალი ყმისა და ადგილ-მამულის გარდა, საირმეს უდაბნოსა და ღეთისმშობლის მიძინების ტაძარს ეწირება მთელი ლეჩხუმიდან აკრეფილი სადადიანო ბეგარის ათისთავი ანუ მებათედს (16; 42), შემოსავლები ოდიშის საბაჟოდან, ლაილაში მოსახლე ოთხი სომხური ოჯახი, რომლებიც ალბათ ვაჭრები/ხელოსნები იყვნენ, მეთევზეები და კიდევ მრავალი სხვა რამ. საირმისადმი ინტერესი შეიძლება აიხსნას იმ ფაქტითაც, რომ საირმე ლეჩხუმის აღმოსავლეთ ნაწილშია, შორია ოდიშის ცენტრისგან და ამიტომაც სწორედ აქ არის საჭირო პოზიციების გამყარება.

XVIII საუკუნის განმავლობაში საცაგერლოს გამგებლები ოდიშის მთავრების ოჯახის წევრები არიან – საცაგერლოს, შიდა ოჯახური დაპირისპირების შემდგომ ჭყონდიდელთაწართმეულ გაბრიელ ცაგერელ გენათელი საეპისკოპოსოს ალბათ გარკვეული წლების მანძილზე მართავდა. მის შემდეგ დადასტურებული ცაგერელი ბეჟან დადიანის ძე გრიგოლია. იგი 1757 წლის საბუთით ცაგერელია (9; 8), ხოლო 1761 წელს ჭყონდიდელი ხდება. იმდროინდელი საბუთების მიხედვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჭყონდიდელი ერთ-ერთი ანგარიშგასაწევი ფიგურაა დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო და პოლიტიკურ წრეებში – ჭყონდიდელი ყოველთვის ესწრება მნიშვნელოვანი საკითხების გადასაწყვეტად შეკრებილ თავყრილო-

ბებს და საეკლესიო პირთა შორის კათალიკოსის შემდეგაც სახელდება (12). გრიგოლის შემდეგ ბესარიონია, რომელსაც ანტონი, კაცია დადიანის ძმა ცვლის. შემდეგ ცაგერელი კვლავ მთავართა ოჯახის წარმომადგენელი, იოანე კაცია დადიანის ძეა, რომელიც 1792 წელს ჭყონდიდელი ხდება (6; 14). სამწუხაროდ, საეკლესიო საბუთები XVIII საუკუნის მიწურულის ცაგერის საეპისკოპოსოს ცხოვრების შესახებ არ შემორჩენილა, თუმცა ჩვენს ხელთ არსებული და ზემოთ განხილული მასალები საკმაოდ ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის გვიანი შუა საუკუნეების საცაგერლოს სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობისა და ისტორიის შესახებ. ამ მონაცემებზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცაგერის საეპისკოპოსო დასაფლეთ საქართველოს XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე საშუალო შემოსავლებისა და ეკონომიკური შეძლებისაა. მისი ძალაუფლების ზრდა გაბრიელ ცაგერელის გამგებლობას ემთხვევა. გაბრიელის ეპისკოპოსობის ბოლო წლებისთვის საცაგერლოს ეკონომიკური მომძლავრება თვალნათლივია, რისი საფუძველი თვით საეპისკოპოსოსა და ამ საეპისკოპოსოს მმართველების პოლიტიკურ ასპარეზზე დაწინაურების შედეგია. შესამჩნევად მაგულობს საცაგერლოსა და მის ირგვლივ არსებული ეკლესია-მონასტრების ეკონომიკური სიძლიერე ოდიშის მთავრების ახალი დინასტიის, დადიან-ჩიქვანთა მმართველობის პერიოდში – XVIII საუკუნის ბოლოსთვის ლეჩხუმში ცაგერის ღვთისმშობლის საკათედრო გაძრის გარდა არსებობს ოდიშის მთავართაგან საკმაოდ დაფასებული და ეკონომიკურად შეძლებული ეკლესია-მონასტრები და მათთან არსებული ფეოდალური მამულები. ამათგან აღსანიშნავია მცხეთის, ნაკურალეშის, ოყურეშის, ხეამლის, საირმის ეკლესია-მონასტრები. XVII-XVIII საუკუნეები ცაგერის ეპარქიისთვის ნამდვილად დიდმნიშვნელოვანია – ამ პერიოდის საბუთები გვაძლევს იმის თქმის უფლე-

ბას, რომ გვიან შუა საუკუნეებში საცაგერლო და მასში
შემაჯალი ეკლესიები დასაუღეთ საქართველოს საეკლესიო
და პოლიტიკურ ასპარეზზე საკმაოდ დაწინაურებული
და დიდ ავტორიტეტსაც ფლობს.

GIORGI MAMARDASHVILI

TSAGERI DIOCESE IN THE 17TH AND 18TH CENTURIES

Clerical documents of 17th-18th centuries A.D. offer a wide range of materials on Tsageri Diocese. According to these data, Satsagerlo or Tsageri Eparchy played one of the key parts in the political and ecclesiastic life of Western Georgia in the late Middle Ages. Before Gabriel Chikvani was conferred the orders of Tsageri Diocese, Satsagerlo did not stand out from other dioceses of the Western Georgia – it possessed 64 families and a moderately profitable seigniory. Satsagerlo had bondsmen in the following villages: Okureshi, Ckhuteli, Nakuraleshi, Lakhepa, Usakhelo, Makhura, Aghvi and Zokhsha. The revenue, generated by Satsagerlo, i.e. the annual income of Tsageri Church of Holy Mother comprised 10240 liters of wine, 3572 kg of wheat, 664 kg of corn, various meat and dairy products.

Paying capacity of Satsagerlo peasants did not greatly differ from that of the of peasants other West-Georgian dioceses. As per Satsagerlo records, diocese treasury received from its subjects up to 3450 tetri's value in natural commodities, while the average render of Satsagerlo bondsmen amounted to 57.5 tetri, which is slightly less than the tribute, paid by the peasants of other dioceses in the period discussed.

In Satsagerlo, as well as in other dioceses, most of the bondsmen were peasants – there were 42 of them, while the quantity of servant reached 15. Six families of those owned by Tsageri bishop were extinct [partaxti]. One third of Tsageri Diocese families were bound to take part in the military actions of the king's army.

In his early career, Gabriel Chikvani used the support of Imeretian kings to return the property, illegally appropriated by squares. Later on, the king of Imereti granted him more lands, including Zubis Tsikhe, the major fortress of Lechkhumi. In the period of Gabriel Chikvani's activity as a bishop Satsagerlo Diocese, alongside with returning its lost possessions, acquired bondsmen in new villages, considerably increased its influence and gained more property outside Lechkhumi.

Gabriel Tsagereli efficiently used the controversy existing between the king of Imereti and governor of Odishi, succeeded in winning the confidence of both and granted considerable power to his own brother Katsia Chikvani – Katsia was appointed the ruler of Lechkhumi by the king of Imereti, while Odishi governor Dadiani put him in charge of Salipartiano. As regards Gabriel, besides Satsagerlo he also ruled the Ckondidi and Bedia Dioceses. From year to year, political ambitions of Chikvani brothers increased and resulted in their gaining control over Odishi Samtavro. Due to Gabriel's activities, the dynasty of Odishi governors – Dadiani, was replaced by members of Chikvani family – descendants of Gabriel's brother Katsia. In the 17th and 18th centuries, Satsagerlo and Lechkhumi churches were greatly favored by representatives of this new dynasty of Odishi rulers – they initiated construction of new churches and monasteries, supported and improved their economic activities, increased their income. Tsageri Diocese served the governors of Odishi as a stronghold in Lechkhumi, to which they paid close attention. Construction of Sairme monastery was started by Otia Dadiani and queen Gulkani and finalized in 1766 by their successor Kat-

sia the 2nd. According to the folk tradition Otia Dadiani and his spouse built a church in Mtskheta village – the only domed temple in Lechkhumi. In the end of the century, Giorgi, son of Otia Dadiani, constructed St. George church in Okureshi village. The Dadianis applied their best efforts to strengthen the churches of Tsageri in particular and Tsageri Diocese on the whole. Special accent was made on Sairme Monastery, which systematically received offerings from Katsia the 2nd, Anton Tsagereli and Nikoloz Dadiani (the brother of Katsia, who owned much land in Lechkhumi). The benefactions of Dadiani family considerably increased the economic strength of Tsageri Diocese and its churches, turned them into influential religious centers in the late 18th century and actually reinforced the Dadianis' power.

წყაროები და ლიტერატურა:

- 1) მ. ალავეძე, მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისთვის, „ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“.
- 2) დ. ბერძენიშვილი, ი. ბანძელაძე, მ. სურამელაშვილი, ლ. ჭურულუია, ლეჩხუმი, თბ., 1983წ.
- 3) გ. გასვიანი, ნარკვევები შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიიდან, თბილისი, 1991წ.
- 4) ქართული სამართლის ძეგლები, III ტ., თბილისი, 1970წ., ი. დოლიძის რედაქციით.
- 5) ვახუშტი ბაგონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცეოვრება“, IV ტ., თბილისი, 1973წ.
- 6) ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს, თბილისი, 1991წ.
- 7) სვანეთის საისტორიო ძეგლები, თბილისი, 1941წ., გამოსცა პ. ინგოროყვამ.

- 8) დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, I ტ., თბილისი, 1925წ. გამოსცა ს. კაკაბაძემ.
- 9) დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, II ტ., თბილისი, 1925წ., გამოსცა ს. კაკაბაძემ.
- 10) ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალური და ეკონომიკური ისტორიისთვის, საისტორიო კრებული I, თბილისი, 1928წ.
- 11) ს. კაკაბაძე, საცაგერლოს გამოსაქალი დაეთარი, თბილისი, 1914წ.
- 12) ს. კაკაბაძე, საეკლესიო რეფორმებისთვის სოლომონ პირველის დროს, თბილისი, 1913წ.
- 13) ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941წ.
- 14) მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი, 1985წ.
- 15) ლ. მუსხელიშვილი, დასავლეთ საქართველოს გლეხობის სოც.ეკონომიკური კატეგორიები, ენიშკის მოამბე V-VI, 1940წ.
- 16) სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბილისი, 1991წ.
- 17) გიორგი მამარდაშვილი, საველე-ეთნოგრაფიული ღლიური (ლეჩხუმი), 2003წ.

წარღვნის მოტივი აჭარაში ფოლკლორულ- ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით

წარღვნის მოტივი ერთი იმ პრობლემათაგანია, რომლის შესწავლა დიდი ხანია გასცდა თეოლოგიური ინტერესების სფეროს და განაპირობა მეცნიერული კვლევის ინტენსიფიკაცია.

უძველესი დროიდან მოკიდებული წარღვნის მოტივი მსოფლიოს მრავალი ხალხის ლეგენდებითა და გადმოცემებით არის შემოსილი. ეს მდიდარი მასალა უდაოდ წარმოადგენს ცალკეული ხალხის ეთნოგენეზისა და ეთნოკულტურული კავშირების პირველწყაროს. მასში თავისი სპეციფიკურობით გამორჩეული ადგილი უჭირავს ქართულ მითოლოგიას, რომელიც ავლენს “მჭიდრო კავშირს აღმოსავლური და დასავლური მითოლოგიის საუკეთესო მონაპოვრებთან” (11;18;21,12;21).

წარღვნის შესახებ არსებული ლეგენდებისა და გადმოცემების მეცნიერული შემოწმება ბოლო წლებამდე შეუძლებელი იყო. არ არსებობდა მყარი მასალა იმისათვის, რომ დადასტურებულიყო ან უარყოფილიყო ლეგენდებში გადმოცემული ამბები.

უკანასკნელ წლებში ამ პრობლემისადმი ინტერესი კიდევ უფრო გაძლიერდა. 1997 წელს ამერიკელი გეოლოგების – უილიამ რაიანისა და უოლტერ პიგმანის მიერ გამოცემულ წიგნში “ნოეს წარღვნა”, ავტორები ბიბლიურ წარღვნას უკავშირებენ 7500 წლის წინ შავ ზღვაში მომხდარ კატასტროფას. ამან, ავტორთა ვარაუდით, საფუძველი დაუდო ბიბლიაში აღწერილ ამბებს. მათ მიერ შავ და ხმელთაშუა ზღვებში ჩატარებულმა კომპლექსურმა გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ მასშტაბურ კატასტროფას რეალურად ჰქონდა ადგილი (10).

ამერიკული გეოლოგების მიერ აღდგენილი სურათი ასე გამოიყურება: ძვ.წ.ალ-ის 6200 წელს შავი ზღვის აღმოსავლეთ ნაპირებზე უზარმაზარი მტკნარი ტბა. იგი ხმელთაშუა ზღვიდან გამოყოფილი იყო ბუნებრივი ბარიერით იქ, სადაც დღევანდელი ბოსფორის სრუტეა. დაახლოებით ძვ.წ.ალ-ის 5800 წელს დაიწყო სწრაფი დათბობა, რასაც მოჰყვა დიდი წვიმები. რამდენიმე დღეში გაჩნდა ღრმა და მლაშე შავი ზღვა. ანტიკურ სამყაროში შავი ზღვა ბერძნებისათვის იღუმალ ზღვად ითვლებოდა, ხოლო ეპითეტები: “უღრმესი”, “ბნელი” კი მეტ მისტიკას მაგებდა მას.

მეცნიერული კვლევა უფრო მაღალ ფაზაში შევიდა, როდესაც 2000 წელს ამერიკელი ოკეანოგრაფისა და წყალქვეშა არქეოლოგის – რობერტ ბალარდის ექსპედიციამ შავ ზღვაში, ქ. სინოპის ჩრდილოეთით, თურქეთის ტერიტორიაზე აღმოაჩინა დიდი კატასტროფის შედეგად დაგბორილი უძველესი სტრუქტურის ნაშთი. ეს არის ერთი მთლიანი, ხის შენობის ნარჩენები. ასევე, ნაპოვნია ქვის იარაღები, სავარაუდოდ – ნაჯახები და კერამიკული ჭურჭლის საწყობი, სწორად დაწყობილი ქვის ოცდაათი ბლოკი. არქეოლოგების აზრით, ეს არის პირველი მყარი დადასტურება შავი ზღვის რაიონში წარღვნამდელი მოსახლეობის არსებობისა. მეცნიერთა ვარაუდით ამ კატასტროფას გადარჩენილმა ადამიანებმა შესაძლოა მთაში გადაინაცვლა, რომლებმაც სათავე დაუდეს სხვა ცივილიზაციებს. ამასთან, მეცნიერთა აზრით, დაღუპული ცივილიზაციები შესაძლოა უფრო ადრინდელი ყოფილიყო, ვიდრე ეგვიპტური და მესოპოტამიური (10).

წარღვნის მექანიზმის შესწავლის ერთ-ერთი უმთავრესი პირობაა ხალხური მსოფლმხედველობის საფუძველზე სამყაროს სტრუქტურის წარმოდგენა, მისი სურათის წარმოსახვა. სამყაროს შექმნა რელიგიური თეალსაზრისით ძველი აღთქმის დასაწყისშივე არის გადაწყვეტილი.

ეს საკითხი მეცნიერებაში თავისებურად იქნა ახსნილი. მაქსიმალურად მას “დიდი აფეთქების თეორიის” სახელი ეწოდა, რომლის თანახმად სამყარო (რომელიც ახლა 15-20 მლნ წლისაა) ერთ წერტილში ყოფილა შეკუმშული და შემდეგ მომხდარა მისი გაფართოება (2,71).

საინგერესოა აჭარის მოსახლეობის ცნობიერებაში ასახული კოსმიური სურათი: დედამიწა, ანუ “ტყვილი ქვეყანა” ერთ კვირაზე გაჩნდა და ხარის რქებს ეყრდნობა, რომლის ქვემოთ არის წყალი. ჩვენ ვცხოვრობთ დედამიწაზე, ანუ “შუა სარტყელზე” და აქ სხვა სარტყელიდან ჩამოდიოდა ხალხი “რაცხაათ”, რომლებიც შემდეგ “უჩინარდებოდნენ”. ჩვენი “შუა სარტყელია”, სადაც ადამიანები სარტყელს წელზე იკეთებენო. ქვედა “სარტყელი” იგივე პირველი სარტყელია. იგი დედამიწის ქვემოთ მდებარეობს და იქ სარტყელს ფეხებზე ირტყამენო.

დედამიწის ზემოთ მესამე სარტყელი ყოფილა “ზედა სართულზე”, სადაც არის მზე. ადამიანები იქაც არიან და სარტყელს კისერზე იკეთებენო.

ინფორმაცორთა განმარტებით დედამიწა შედგება რამდენიმე ნაწილისაგან. იგი “ცხრაყათია”, ზეცა კი “შვიდყათიო”. მთხრობელებს უჭირთ იმის განმარტება, თუ დედამიწის რომელ ნაწილში ვართ მათ მიერ წარმოდგენილ “ცხრაყათიან” სქემაში. იმას კი დასძენენ, რომ “ერთს როცა დაკრავ ფეხს, ცხრაყათ მიწაში გაგარბენიებსო”.

თუ თვალს გავადევნებთ წარღვნის მოტივთან დაკავშირებულ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალებს, ნათელი გახდება, რომ აჭარის მოსახლეობას საკმაოდ კარგად შემოუნახავს ცნობები ამ მექანიზმის შესახებ. შეინიშნება ისიც, რომ მასალათა ნაწილი მოსახლეობაში მწიგნობრული გზით ყოფილა შესული. ზემოთქმულის დასტურად თანმიმდევრულად მიეყვით წარღვნის მოტი-

ვის აღწერას წერილობითი წყაროებისა და შესაბამისი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით.

ბიბლიის მიხედვით, საყოველთაო გახრწნილებაში ერთადერთი ნოე იყო, რომელიც გამოარჩია უფალმა (5). სახელი “ნოე” ებრაულად “ნუგემს” ნიშნავს, მეორენაირი ახსნით კი “მართალს”. სიმართლისათვის და სწორ გზაზე სიარულისათვის ღმერთმა წარმოცელი წარღვნის წლებში ცოცხლად გამოაგარა ნოე და შექმნა იგი განახლებული კაცობრიობის მამათავრად (17,66). თუმცა კაცობრიობის ხსნა პირველცოდვათა შემდეგ, რომელიც უკვე დასცილდა თავის პირველსახეს და დაკარგა კავშირი ზესთა სოფელთან, დამბადებელთან, ნოემ საბოლოოდ მაინც ვერ შეძლო. ამიგომ სახიერმა ღმერთმა ცოდვათა გამოსასყიდად, ხსნისათვის ადამიანებს მოუვლინა თავისი ძე – ქრისტე (6,215). შენიშნულია, რომ ქრისტიანობა არის პირველი რელიგია, რომელმაც ღმერთი ჩვეულებრივ ადამიანად მობილად წარმოადგინა, ადამიანთა შორის აცხოვრა და ადამიანთავე ხელით აწამა.

ბიბლიური პაგრიარქი ნოე იყო ლამექის შვილი, რომელიც ოთხმოცდაათი წლის ასაკში სამი ვაჟის მამა გამხდარა. ესენი იყვნენ: სემი, ქამი და იაფეთი. სწორედ ამ უკანასკნელის სახელს ძველი ქართველი ისტორიკოსები უკავშირებდნენ ქართველებს და იაფეთის შთამომავლებად თვლიდნენ. ივ. ჯავახიშვილის შენიშვნით, “... ლეონტი მროველს “ქართლოსიანთა” ისტორია ნოეს შვილების დროითგან აქვს მოყვანილი.”(22,183).

ნოე ასოცი წლის განმავლობაში ქადაგებდა სათნოებას, მაგრამ ვერაფერს გახდა და ღმერთმა, დაინახა რა უკეთურება, ინანა, რომ შექმნა ადამიანი ამქვეყნად და შეწუხდა. თქუა უფალმა: “მიწის პირისაგან აღვგვი ადამიანს, რომელიც შევქმენი, ადამიანიდან დაწყებული პირუტყვამდე, ქვეწარმავლამდე, ცის ფრინველამდე, რადგან ვნანობ, რომ გავაჩინე. მხოლოდ ნოეს ეპოვა მაღლი უფ-

ლის თვალში (5,თავი მე-6,მ.7,8). ღმერთმა ნოეს კიდობანის აშენება უბრძანა, რათა თავისი მოდგმა, ცხოველთა და მცენარეთა ნიმუშებთან ერთად გადაერჩინა მსოფლიო წარღვნაში.

ბიბლიის მიხედვით ნოეს კიდობანი სიგრძით ყოფილა 135 მეტრი, სიგანით – 22,5 მეტრი, ხოლო სიმაღლე 13,5 მეტრის ტოლი ყოფილა. კიდობნის “ საცხოვრებელი ფართი” ყოფილა $135 \times 22,5 = 3040\text{მ}$. ვინაიდან, კიდობანი იყო სამსართულიანი, ამიტომ საერთო ფართობი ტოლია $3040\text{მ} \times 3 = 9120\text{მ}$. ბიბლიური მონაცემების თანახმად, გემზე ყოფილა 20000 წყვილი ფრინველი, 3500 წყვილი ცხოველი (26).

ნოემ შეასრულა უფლის ბრძანება და კიდობანში შეიყვანა თავისი ცოლი, შვილები და მათი ცოლები. მოიმარაგა საჭმელი და ყველაფერი ისე გააკეთა, როგორც ღმერთმა დაარიგა. ქვესასი წლისა იყო ნოე, როცა წარღვნა მოხდა ამ ქვეყნად. ეს მოხდა კიდობანში შესვლიდან შვიდი დღის შემდეგ, ანუ ნოეს ცხოვრების მე-600 წელს, მეორე თვესა და მე-17 დღეს.

“ამ დღეს მოსკდნენ დიდი უფსკრულის წყაროები და გაიხსნენ ცათა სარკმელები. აწვიმდა ქვეყანას ორმოცი დღე და ორმოცი ღამე” (5, თავი VII, მ.17). ბიბლიაში, მომღევნო ნაწილში ნათქვამია – “მაგულობდა წყალი დედამიწაზე ას ორმოცდაათი დღე” (5,თ.,VII,მ.24). წარღვნის წყლები დედამიწას მოადგა. აღიღდა წყალი და ასწია კიდობანი, იგი მიწის ზემოთ – წყალზე მოექცა და გაცურდა. მომძლავრებულმა წყლებმა დაფარა ყველა მაღალი მთა, რაც კი ყოფილა ცისქვეშეთში. “თხუთმეტი წყრთის სიმაღლეზე (7,5მ) აიწია წყალმა მათ (ნ.ჩ.–მთების) ზემოთ და დაიფარა მთები” (5,თ.,VII,მ.20). აღიგავა ყოველი არსება, რაც იყო მიწის ზედაპირზე. გადარჩნენ მხოლოდ ნოე და მასთან ერთად კიდობანში მყოფნი.

“გაიხსენა ღმერთმა ნოე და ყოველი ცხოველი, ყოველი პირუტყვი, მასთან ერთად რომ იყო კიდობანში; და მოავლინა ღმერთმა ქვეყნად ქარი და დაყულდა წყალი” (5,თ.VIII,მ.1). კიდობანი მეშვიდე თვეს, თვის მე-17 დღეს მიაღება არარაგის მთებს (5,თ.,VIII,მ.4). წყალი იკლებდა მათე თვემდე. მათე თვის პირველ დღეს გამოჩნდა მათათა მწვერვალები (თავი VIII,მ.5).

ორმოცი დღის შემდეგ გააღო სარკმელი ნოემ და გამოუშვა ყორანი, მაგრამ უკანვე მობრუნდა, რადგან ჯერ კიდევ იდგა წყალი მიწის ზედაპირზე. ნოემ შვიდი დღის შემდეგ მგრელი გაუშვა და საღამოს მან ზეთისხილის ნელლი რგო მოიგანა ნისკარგით. ეს უკვე ნიშნავდა იმას, რომ “დამწდარიყო წყალი დელამიწაზე” (5,თავი VIII,მ.11;12,89). ნოემ შვიდი დღის შემდეგ მგრელი ისევ გაუშვა და იგი აღარ დაბრუნდა მასთან.

დელამიწაზე წყალი დაშრა ნოეს სიცოცხლის 601-ე წლის პირველი თვის დასაწყისში, ხოლო მეორე თვის 27-ე დღეს დელამიწა გამომშრალა კიდევ და ნოე ღვთის კარნახით კიდობნიდან გამოვიდა “... და მასთან ერთად მისი შვილები, მისი ცოლი და მისი შვილების ცოლები”; ყველა ცხოველი, ფრინველი, ყველა – კიდობანში მყოფნი და მოეფინენ ქვეყანას.“ აუგო ნოემ სამსხვერპლო უფალს, თითო-თითო ამოარჩია ყოველი წმინდა პირუტყვიდან და ყოველი წმინდა ფრინველიდან და აღსაყენად მიიგანა სამსხვერპლოზე” (5,თავი VIII,მ.20). როგორც კი იგრძნო უფალმა კეთილსურნელება, თქვა: „ამიერიდან აღარ ღავწყველი მიწას ადამიანის გამო, რადგან ბოროტისკენაა მიდრეკილი ადამიანის გულისთქმა მისი სიყრმიდანვე. მეგად აღარ გავანადგურებ ცოცხალ არსებას, როგორც მოვიქეცი” (5,თავი VIII,მ.21).

ნოეს უცოცხლია 951 წელი. ბიბლია მის სახელს უკავშირებს ახალი მოდგმის ისტორიის დაწყებას, რომელიც ღმერთმა აკურთხა.

წარღვნის მოტივი თავისებურად აისახა მაქსიმალურად ნურ საღვთო წიგნში „ყურანში“ (3;24;27). ამ თემასთან პირდაპირ კავშირშია აგრეთვე 1994წ. ინგლისში გამოქვეყნებული სტატია “ყურანი და ნოეს კილობანი”.

ნოე ყურანის მიხედვით იგივე ნუჰია//ნუხია. მან ააგო კილობანი, მაგრამ ხალხი დასცინოდა. მას არ დაუჯერა არც საკუთარმა ვაჟმა, რომელიც განცალკევებით იყო და მამას უთხრა, რომ წყალდიდობის შემთხვევაში იგი მთებს შეაფარებდა თავს. მაგრამ ველარ გადაირჩინა თავი და დაიხრჩო მომძლავრებული წარღვნის დროს. ნუჰის წარგზავნილ ხალხს არ უსმენდნენ, მათ სიცრუეში აღანაშაულებდნენ. ყურანის მიხედვით კილობანი მისულა არა ბიბლიური არარაგის მთასთან, არამედ მისგან 200 მილის მანძილზე დაშორებულ მთა ჯუდასთან (ალ-ჯუდასთან). ეს წარღვნა ყურანში მონათხრობის მიხედვით არაა მსოფლიო მასშტაბის, იგი ლოკალური ხასიათისაა.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში წარღვნის მოტივი პირდაპირ კავშირშია არაერთი ტბის არსებობასთან, რომლებიც ქართველი ხალხის ცნობიერებაში უდიდესი კატასტროფების – წარღვნის შედეგად შემორჩენილი ე.წ. „ზღვის ნაწყვეტებია“, რომელთანაც ყოფილა დაკაშირებული აგრეთვე გემის დასაბმელი ჯაჭვების შემდეგი სახელებიც: „საბამი“/„ნამბავი“/„ნამბავები“. ამ მხრივ საკმაოდ მდიდარი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალები მოიპოვება აჭარაში, რომლებშიც მითითებულია „ზღვის ნაწყვეტის“ კონკრეტული ადგილი და მოიხსენება გემის ჯაჭვები, რომლებიც თითქოსდა „შემორჩენილია“ დღემდე არგინეთის მთაზე, სოფ. თაგოს ზემოთ – ხულოში, სოფელ ცხმორისთან, ასევე ქედაში, თ. სახოკიას მიხედვით, კინტრიშის ხეობაში ელიას ციხესთან, მთა პერანგაზე, გვანცას მთაზე და ა. შ. ინფორმატორთა თქმით, გვანცას მთაზე შემორჩენილი ჯაჭვები „სამი კაცის სიმსხო“ ყოფილა.

საყურადღებოა ის მოსაზრებები, რომლებიც შეეხება მსოფლიო წარღვნამდე არსებულ მაღალგანვითარებულ ცივილიზაციებს. ასეთი შეხედულებები ანტიკურ ეპოქაშიც იყო გავრცელებული და იგი ასაბუთებდა ეგვიპტელი სწავლულების „დიდ ცნობებს მეციური მოვლენების“ შესახებ. ახალი მეცნიერული აღმოჩენების, განსაკუთრებით კი ოკეანეში დაუნჯებული კვლევის შედეგებს პროფესიონალი მკვლევარები მიჰყავთ შორეული კულტურების საოცარ მსგავსებამდე, რამაც არაერთი ჰიპოთეზის წარმოშობა განაპირობა. და მაინც, ყოველი ახალი გამოკვლევა ძირითადად ემყარება იმ გადმოცემებს, რომლებშიც ნათქვამია, რომ მითიურ დროში ზღვა და მდინარეები ცამდე აღიღებულა და მომხდარა მსოფლიო წარღვნა. ამ მექანიზმის გააზრების მრავალგვარობა ცალკეულ ხალხში შემონახულ თქმულებათა-გადმოცემათა ორიგინალობამ და ცალკეულმა თავისებურებებმა განაპირობა. მაგალითად, ჩინური ლეგენდის მიხედვით გველეშაპი ყოფილა წარღვნის მიზეზი, რომელმაც თურმე ისე მიარგყა თავი ცის საყრდენს, რომ ყველა ბოძი წაუქცევია და ამ გზით ცა დეღამიწამდე დამხობილა.

ქართული მითოლოგიური გადმოცემები თავისებური გასაღებია წარღვნის მექანიზმის საიდუმლოებისა. მათში გველეშაპი//გველვეშაპი ჯადოსნურ-ფანტასტიკური პერსონაჟია, რომლის სამოქმედო არეალი საკმაოდ ვრცელია: ხმელეთი-წყალი-კოსმოსი (9;19). გველეშაპი წყალში, უფრო ზუსტად, „ზღვის ნაწყვეტში“ წარღვნის შემდეგ დარჩენილა და იქაურობის პატრონად, ბატონად გადაქცეულა. ჩვენს მიერ შეკრებილი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, გველეშაპები ან მარცხდებიან, ან გბის წყალს მიჰყვებიან მდინარეების ან გამდინარე გბის წყლის გზით – ზღვისაკენ. ყოველი გადმოცემა გვაუწყებს, რომ მის წინააღმდეგ მებრძოლთა გადაშენება უწერიათ, თუმცა ეს „ბრძოლები“ ხშირად გველეშაპის

დამარცხებით მთავრდება. თქმულების აღნიშნული ანტი-
ანტი, (ანუ რომელშიც გველვეშაპი მარცხდება) ჩაწერილია
კინგრიშის ხეობაში, ხინოში (სოფელ ქათამური). მოგ-
ვეყავს გადმოცემის ტექსტი სრულად:

“პერანგაზე არის ჯაჭვი. იქ ზღვის ნაწყევგია-ტიპი-
ყელი. მივიდა კურო და დაიწყო ბუღრაობა, მიწის თხრა.
ამ ზღვის ნაწყვეტის პატრონი-ბატონი იყო „გველვეშაპი”.
ეს გბაც ბატონიანია. ხარი სახლში რომ ბრუნდებოდა,
პატრონი ატყობდა, რომ იგი გაღიზიანებული იყო, ბო-
ლოს გადაწყვიტა გაჰყოლოდა ხარს და გაეგო მიზეზი. ხა-
რი გბას რომ დაუახლოვდა, გბიდან ვეშაპივით ამოვიდა
და ძირზე მინდორივით არის. „გველვეშაპმა” დაიწყო
ბრძოლა. რომ გაითიშნენ ხარი და გველვეშაპი, ხარი
ღმუილით წამოვიდა სახლში, „გველვეშაპი” კი გბაში ჩა-
ვიდა. ხარის პატრონმა იფიქრა და გააკეთებინა სამჭედ-
ლოში ორპირიანი დანები. დაამაგრა რქებზე, კარგად
აჭამა, რადგან იგი მერაყობდა//ნერვიულობდა. წავიდა
ხარი გბისკენ, ხალხი ისევ გაჰყვა. იგივე განმეორდა –
დაიწყო ბრძოლა, მაგრამ ხარმა რამდენიმე საათში და-
ჩაგრა „გველვეშაპი”, ხარს კი მხრებზე და გულმკერდზე
ბეწვი აღარ შერჩა – “დოუჭოჭა”, დახაზა, ჭვანკებითაც
და კბილებითაც. 2-3 საათში „გველვეშაპი” გვექცა ხარს.
ხარი დედევნა. იღმუვლა და თხარა მიწა და მოგრიალ-
და ხმაურით და ბუღრაობით”.

ერთ ოჯახში, როდესაც ამ შებრძოლების ამბებს
მნახველები ყვებოდნენ, გადაწყვიტეს გასულიყვნენ იარა-
ღით და ენახათ მკვდარი გველვეშაპი. რამდენიმე საათში
ისეთი “უშნო” ამინდი შეიქმნა, ისეთი ჭექა-ქუხილი მოვი-
და, რომ ხალხმა თქვა: „ჩვენ უსწორო ამბავი გავაკეთეთ
ღმერთთან, გვიწყინაო და სეტყვა და კოხი მოვიდა, წვიმა
და ღრმაობაო (4,160). ხალხი გადარჩა და ერთმანეთს მი-
ულოცეს გადარჩენა. ამის შემდეგ გბაში იმხელა წყალი
ჩავიდა, ვეშაპი წაყვა „ცხრობვანის მდინარეს”, (რომე-

ლიც ხინოში ეკლესიასთანაა) მდინარის მოსახვევში, დაბალ წყალში „სათიბიებში“ ასულა და მისი ტანის და კუდის ნათრევი ეგყობოდაო იქაურობას; ეს იყო საკირესთან, ხინოში, ხალხის თქმით, შეიძლება გველვეშაპი ზღვაში ჩავიდაო”.

სოფელ ვარჯანაულში-ხინოს ხეობაში, ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით(19), ხინოს მთაზე არის გამოქვაბული. იქვე ყოფილა „ზღვის ერთი ნაწყვეტი“. ხალხს შეუნიშნავს, რომ იქედან ხარი დასისხლიანებული ბრუნდებოდა. სამჯერ რომ განმეორდა ეს შემთხვევა, დააკვირდნენ და დაინახეს, რომ ზღვიდან „რაცხა“ ამოდიოდა და ხარს ეჩხუბებოდა. ამის შემდეგ ხარი მოამზადეს საბრძოლველად, რქებზე გაუკეთეს დანები, რომლებიც სარტყელით იყო დამაგრებული ერთმანეთთან და მიჰყვნენ ზღვისაკენ ბრძოლის მოლოდინში. ახლოს რომ მივიდნენ, დაინახეს რომ ზღვიდან ნიანგი ამოვიდა. დაიწყო ბრძოლა, რომელშიც ხარი დამარცხდა. ამის გამო ხარის პატრონმა და ხალხმა გადაწყვიტა ამ ზღვის დამშრობა. როცა დაიწყეს თხრა, ხარის პატრონი მოკვდა და წამოვიდა „სისხლის წვიმა“ (ეს იგივე სიკვდილის წვიმაა, როცა კვდება ადამიანი), ეგყობა ცოდვა გამოუწიო.

სოფელ დიდვაკეში ჩაწერილი ვარიანტის მიხედვითაც, ზღვიდან ამოსული იმარჯვებს, ამ შემთხვევაში არა გველვეშაპი, არამედ – ხარი. მთხრობელთა თქმით ზღვის ნაწყვეტი უძირო ზღვა ყოფილა და იქედან სხვა ცხოველები ამოდიანო, თვით ადამიანებიცო.

სოფელ კეჭიეთში (კინტრიშის ხეობა) კი გადმოცემა გვიამბობს არა გველვეშაპისა და ხარის ჭიდილზე, არამედ ხარების შებრძოლებაზე, რომლებიც თურმე ხშირად ხედებოდნენ ერთმანეთს ზღვის ნაწყვეტთან. დამარცხებული ხარის პატრონს (ამჯერადაც) შეუძენია ორი „ბებიუთი“, დაუმაგრებია ხარის რქებზე და სოფლის ხალხთან ერთად გაჰყოლია ზღვის ნაწყვეტისკენ. ხარის მიახლოე-

ბაბე, გმუილის ხმაზე, წყლიდან ხარი ამოსულა. შეტაკების
ან ერთმანეთს და დაჭრილა წყლის ხარი, რომელსაც
აღამიანის ენაზე უთქვამს: „გამჩენელო ღმერთო, მე ამის-
თვის მიახლო არ მიმიყენებია, ღმერთო, ამის პაგრონს
ახორში კუდიანს ნუ მისცემ და სახლში ქუდიანსო“. ამის
შემდეგ ხარის პაგრონის ოჯახში ბიჭი არ დარჩენილა.

დაჭრილი ხარი ზღვაში ჩავარდნილა. ხალხს ნაპი-
რის გაღათხრა მოუწოდებია, რათა ამ გზით შესაძლებე-
ლი გამხდარიყო ზღვის გაშვება, მისი დაშრობა. როგორც
კი დაუწყიათ გათხრა ნაპირისა, წამოსულა „ხოშკაკალი“
და სახლამდე ძლივს მიუღწევიათ. ასე, რომ ზღვის დაშ-
რობისათვის თავი დაუწებებიათ.

მოგი გადმოცემის მიხედვით, ხარს ზღვაში ბავშვი
ჩაუყვანია. უძირო ზღვისთვის ხალხს „გადმოსარები“ გაუ-
კეთებია, მაგრამ ზღვა აღელდაო.

გემოთაღწერილი გადმოცემების ყველა ვარიანტში
ტბის პაგრონი გველეშაპია ან ხარი, ხან ნიანგიც (?). მათ
წინააღმდეგ მებრძოლთა კი გადაშენება უწერიან მიუხე-
დავად იმისა, ამარცხებენ წყლის ბინადარს თუ ვერ ამარ-
ცხებენ.

აჭარაში 1897 წ. მოგზაურობის დროს ცნობილი მოგ-
ზაური და მკვლევარი თ. სახოკია იმერხევს სწვევია და
ჩაუწერია ლეგენდა არსიანის მთის ძირას მდებარე „ბულ-
გიოლის“ ტბის შესახებ (15,270). ამ ლეგენდამიც პაგრონი-
საგან გაძლიერებულ-შეიარაღებულ ხარს – რქებმოჭე-
დილს – ბულა დაუმარცხებია, რომელიც ტბაში ჩავარდნი-
ლა და „იმის სისხლს მთელი ტბა შეუღებია. იგი არ ამო-
სულა ტბიდან“.

ძველადმოსავლური მითოლოგიის მიხედვით გველე-
შაპთან ბრძოლაში ჩნდება ახალი მიმართულებების
ღვთაებები, რომელთა სადიდებლად რიგუალებია შექმნი-
ლი, გველეშაპის კულტთან ბრძოლაში მალღლებიან და
უძლეველი ღმერთები ხდებიან. „ვეშაპოიდებზე ახალი სა-

კულტო სიმბოლოს გამოკვეთა, ახალი რელიგიის გამოჩენაზე მეტყველებს, გრძელდება რელიგიათა შერწყმა, სიმბოლოთა კონგამინაცია. ამ ხანებში ხარი გადმოდის წინა პლანზე” (1,103-138). „ახალი პოლიტიკური რელიგია მესაქონლეობის განვითარებას უჭერს მხარს” (1,124).

საყმოს, ანუ მკვიდრი მოსახლეობის ისტორიაში გერიგორიის შექმნა არის უმნიშვნელოვანესი ეპოქა. ღვთისშვილებმა ეს გერიგორია ისე გამოგლიჯეს დევებს, როგორც ძველ მითოსში სოფლისათვის წყლის დამკავებელ გველეშაპს. მათი კვალი ატყვია „ნადევარ” გერიგორიას და გადმოცემა გამაგრებულია მაგერიალური საბუთით – ანაბეჭდით მიწა-წყალზე. ეს ხანა „სისხლის წვიმების” ხანაა (12).

ქართულ მითოლოგიაში აისახა წარღვნის ცალკეული ტიპი, რომლის ანალოგები დამოწმდა მის ერთ-ერთ უძველეს კუთხეში – აჭარაში. ეთნოგრაფიული მასალები წარღვნას მოიხსენიებს როგორც „ქვეყნის დაქცევას”, „ღუნიის დაქცევას”, ან „ყიამეთს” (ეს ორი უკანასკნელი ისლამის გავრცელების შედეგად ჩანს ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაში შემოსული). წარღვნის მოტივი დაკავშირებულია ბიბლიური ნოეს სახელთან, რომელსაც გადმოცემებში სხვადასხვანაირად მოიხსენიებენ: ნოე//ნოვე და ნური//ნუპი//ნუხი ფეიხამბერი. როგორც ვხედავთ, ბიბლიური გმირის მაჰმადიანური სახელი – ნუპი აჭარის სინამდვილეში ერთობ გავრცელებული ყოფილა.

რაც შეეხება წარღვნის მექანიზმის მთავარ და ძირითად მხარეს – სიუჟეტს, იგი საკმაოდ მდგრადია, თუ არ ჩავთვლით მისი ცალკეული დეტალის ცვლილებასა და პერსონაჟთა წრის გაფართოების საკითხს.

აჭარის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით მოწმდება საკმაოდ საინტერესო თქმულებები წარღვნის შესახებ. ერთი ვარიანტის მიხედვით, რომელიც ზემო აჭარაში ჩავიწერეთ, „ნოვე” არისო „ნუხი ფეიხამბე-

რი”. მისთვის გამოუგზავნია ღმერთს პირველი მოციქული „ჯებრაელი“, რომელსაც უთქვამს, რომ „ქვეყანა წყალმა-
ლა ეილოს და შენ ამჟღერი გემი უნდა გააკეთო, დელალ-მა-
მალი გადაარჩინო“. მართლაც გაუკეთებია გემი, ჩაუს-
ხამს დელალ-მამალი და წარღვნის ღროს ამ გზით გადარ-
ჩენილან. „ნუხს“, სანამ ხმელეთს მიაღწევდნენ, ამბის გა-
საგებად გაუგზავნია ყორანი, მაგრამ მას ლემის ჭამა და-
უწყია თურმე. შემდეგ მგრელი გაუშვა, რომ მოეტანა ხმე-
ლეთის ამბავი. მართლაც მოუტანია მგრელს ფოთოლი და
მიაღვნენო მთას და გემი დააბეს არარაგის მთაზეო.

ქობულეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით
წარღვნის გადმოცემა შემდეგნაირია: ნოემ, ანუ ნუ-
ხიმ//ნურიმ იცოდა — „ფურნეში რომ წყალი გამუა, ქვე-
ყანა დეიქცევაო“. ქვეყანას „წყალი დეიკავსო“, „ყველა-
ფერი ამობრუნდებაო“. მან 950 წელიწადს იცოცხლაო და
როცა ჰკითხეს განვლილი ცხოვრების შესახებ, უპასუხ-
ნია: „ერთი კარიდან შევედი და მეორედან გამოვედი,
არაფერი არ მახსოვსო“. ამ გადმოცემაშიც არის ნათქვა-
მი, რომ ნუხიმ//ნურიმ ყველა სახის დელალ-მამალი გადა-
არჩინა და გემში მათთვის გამრავლება აუკრძალა. მაგ-
რამ „სასირცხოდ“ მოქცეულა ძალღი და კაგა და ისინი
დაუწყველია: „თქვენი გამრავლება ყველას გაეგოსო“.
ამიგომ ისინი ღღემდე არიან დაწყველილები. გემიდან
გაპარვა უცდია თაგვს და დაუწყია გემის გამოხრა. იგი
კაგას დაუჭერია და ნუხის მაღლიერების ნიშნად კაგი-
სათვის ზურგზე ხელი გადაუსვამს. ამიგომაა, რომ კაგა
ზურგით არ ეცემაო, გვამცნობს გადმოცემა. როცა თაგვს
გემი გამოუხრავს, იქ გველი „გამიედგა“ და სანაცვლოდ
ნუხისთვის ჩვილი ბავშვის ხორცი მოუთხოვია. მართა-
ლია, ნუხი შეჰპირებია გველს თხოვნის შესრულებას, მაგ-
რამ როდესაც ხმელეთზე გადასვლის შემდეგ გველს და-
პირების შესრულება მოუთხოვია, პასუხად ნუხს უთქვამს:
„წადი შენ აქედან, შენ რომ მაგის უფლება მოგცე, გამ-

რაელება არ მექნებაო. შენ წადი შანში (ჭაობში) და იქ
ბაყაყები ჭამეო”. ამის შემდეგ ებრძვისო გველი ჩვილ
ბავშვებს, გვაუწყებს გადმოცემა (20).

გადმოცემის ამ ვარიანტში ლაპარაკია იმ გაჭირვე-
ბაზე, რომელიც გემზე მყოფთ დააგყდათ თავს პროდუქ-
ტის გამოლევის შემდეგ. თურმე გემი მიაღმა კუნძულს,
სადაც მსხმოიარე ბლის ხეს საიმედოდ იცავდნენ მოხუცე-
ბი. ნუხის შეურჩევია გემზე საუკეთესო ვაჟკაცები და ისი-
ნი დაურიგებია: მოგმა მოხუცები გაართეთ და დანარჩე-
ნებმა კი ბალი მოკრიფეთო, იმ შემთხვევაში, თუ მოხუ-
ცებმა ბლის მოკრეფის ნება არ დაგრთოთო. მართლაც,
მოხუცებს ბალი არ მიუციათ მათთვის და ამიტომ მოუპა-
რავთ სიჩქარისაგან ბოლებდაგეხილიო. ამიტომ არისო
ბალი უფრო გემრიელია თავისი ბოლებით დაკრეფილი,
ხოლო თავის გადასარჩენ ქურდობას კი „საფარი” ანუ სა-
მალავი აქვსო.

შიმშილისაგან თავის დასაღწევად ნოეს სხვა გზის-
თვის მიუძმართავს. ეს ვარიანტი ყველაზე მეტად არის
გავრცელებული გადმოცემებში. ნური ფეიხაბერმა აშუ-
რის მთვარეზე „გამოსცალა 400 თუ 4000 „მეშოკი” მტვე-
რი სხვადასხვა პროდუქტისა, მოადუღეს საჭმელი და
ამით გადარჩნენო. აშურა მზადდება რამდენიმე თავი
პროდუქტისაგან, 9-10 კი აუცილებლად უნდა მის მოსამზა-
დებლად: გაურჩეველი სიმიინდი, პურის კაკალი, ღომი,
ლობიო, ბრინჯი, ხურმის ჩირი, ვაშლი, შაქარი, თაფლი,
თხილი, ნიგოზი, ქიშიში, ხაპი. ეთნოგრაფ ჯ. ნოღაიდუ-
ლის თქმით, იმ მთვარეს, რომელზედაც აშურას ღღესას-
წაულობენ, აშურას მთვარეს ეძახიან. არაბულად მას „მუ-
ხერრემე” ეწოდება. აშურას დამზადება ამ მთვარის მე-
თე ღღეს ხდებოდა (13,15;14,62). ზოგი ინფორმატორის
თქმით აშურაში ფულს (კაპიკს) აგდებდნენ. ამასთან, ზო-
გი ცნობით, აშურა გემზე დაუმზადებიათ, სხვა ცნობით კი
– გემიდან გადმოსვლის შემდეგ. მთხრობელთა გადმოცე-

მით (20), აშურის მთვარეზე ამზადებდნენ აგრეთვე ტაბლას და მას ყველთან ერთად მიირთმევდნენ. საერთოდ ტაბლა საახალწლო კერძია, იგი „თორმეტი სახეობიდან“ მზადდებოდა: მაკიდო, სოიო, პრასი, ბროწეული, ნიგოზი, პურის კაკალი, ჭადის ფქვილი, ნიორი, მარილი, ცოგა ბაფრანი, ბიბერი (პიმპილი) და ბრინჯი. როგორც ვხედავთ, მისი მომზადება, მრავალფეროვნება შედგენილობისა, რაღაცით წააგავს აშურას, ოღონდ აშურა უფრო ფაფისებურია, ტაბლა კი ცხვებოდა კეცზე და იგი მშრალი კერძია.

წარღვნის მოტივთან პირდაპირი კავშირი ვლინდება „სადილის მიგანის“ ჩვეულებაში, რომელიც ქორწინების ციკლის ერთ-ერთ საინტერესო ეტაპს წარმოადგენს. ჯ. ნოლაიდელის ეთნოგრაფიული ჩანაწერების მიხედვით (14,61), როცა ქვეყანა წყლით დაფარულა, ნუხს (ფეჟლამბერს) თავის გემზე ჰყოლია მისი სამი ვაჟი: „სემ“//„სამ“, „ქამ“ და „იაფეთი“, ერთი ქალი და ყველა ჯურის ცხოველები წყვილად, დედალ-მამალი. ხალხი ხომ გაწყვეტილა, ნუხს გადაუწყვეტია, ხალხი რომ გამრავლებულიყო, თავისი ქალის თავისსავე ვაჟზე მითხოვება. მაგრამ ქალი ერთი ჰყავდა და ვაჟი კი სამი. ნუხ ფეჟლამბერი დაღონებულა, მაშინ ღმერთს ჯებრაელი მიუგზავნია ნუხისთვის და უბრძანებია, შენ რომ დედალი ვირი და ძალლი გყავს, ღამე შენს ქალთან ერთად ოთახში დაამწყვდიეო. ნუხს ბრძანება შეუსრულებია და დილას ოთახში სამი ქალი დახვედრია. ნუხს თავისი ასული ვეღარ უცვნიან. თითო ვაჟისთვის თითო ქალი დაურიგებია. შემდეგ ნუხს თავისი ქალის ცნობა გადაუწყვეტია. ერთი კვირის შემდეგ მიუგანია ერთ-ერთი ვაჟისთვის სადილი და უკითხავს: როგორია ჩემი ასულიო? პასუხად მიუღია ერთი ასულის თაობაზე – ჯიუგიაო, მეორესთან სცუმრობის დროს – ბევრს ლაპარაკობსო, მესამე კი შეუქვს და „ამ გზით ნუხ ფეჟლამბერს თავისი პირმშო ასული გამოუცნია

და უნდა ვიფიქროთ, რომ ქორწილის შემდეგ „სადილის მიგანა“ ჩვენში ამ ნიადაგზე უნდა იყოს გავრცელებული” (14,61).

„სადილის მიგანის“ შესახებ არსებული გადმოცემა ჩვენთვის მრავალმხრივ საინტერესოა, რომელსაც მომავალში დავუბრუნდებით უკეთ შესწავლის მიზნით. აქვე დავამატებთ, რომ ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალები გვაწვდის ცნობებს არა მარტო ნოეს შვილების შესახებ, არამედ იმათ შესახებაც, ვინც ნოეს ესმარებოდა კიდობნის მშენებლობაში. გადმოცემის ჩვენეულ ვარიანტებში, ნოემ სამი არაჩვეულებრივი დამხმარე ხელოსანისათვის- „უსტიებისათვის“ ინაგრა სამი ქალიშვილი სასიძოვების შესანარჩუნებლად და მათი გულის მოსაგებადაც. მთავარი ამ გადმოცემათა შესახებ ის უნდა ითქვას, რომ ყველა უკავშირდება ნოეს და, საერთოდ, წარდენის თემას.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ „სადილის მიგანის“ ჩვეულება აჭარაში დღემდე არის შემორჩენილი და მოსახლეობა მას აიგივებს „ქალების სტუმრობასთან“. იგი „ოდითგან წამოსული წესია“ – გვამცნობს მოსახლეობა. მას, ანუ „სადილის მიგანის“ წესს სხვაგვარადაც მოიხსენიებდნენ: „პირველი პირის ახსნა“, „ძღვენით მისვლა“. გრადიციულად მშობლებს გათხოვილი ქალიშვილისათვის „სადილი მიაქვთ“ ქორწილიდან რამდენიმე დღის (25,173-174) შემდეგ: მე-8, მე-9, მე-10, მე-15, ან 21-ე, 22-ე დღეს; „სადილის მიგანა“ იმდენად აუცილებლად მიიჩნეოდა, რომ სიცოცხლეში თუ ვერ მიიგანდნენ, მისთვის საფლავზე მაინც უნდა მიერთმიათ. ეს აუცილებლობა მდგომარეობდა იმაში, რომ ხალხური რწმენით იმ ქვეყანას დედა-შვილი ერთმანეთს ვერ შეხვდებოდა, ასევე გარდაცვლილი მშობლის სულისათვის გათხოვილი გოგოს ოჯახიდან არაფერი არ მიუვიდოდა მშობელს. დედამ „ძუ-

ბუ უნდა უქნას შვილს ალალი”, რადგან მისი „ამაგიერი გამეიხსნებაო”.

„სადილზე” აუცილებლად უნდა მიეგანათ ტკბილეულობა, ღვეზელი. კერძოდ, ინფორმაცორთა თქმით, აუცილებელი იყო: სამი ცალი ხაჭაპური, ერთი ცალი ქათამი (აუცილებლად კენგი) და ტკბილეულობა და ღვეზელი. სხვა ვარიანტის მიხედვით: ცხრა ხაჭაპური, სამი ღვეზელი/ „ღვიძელი” მთვარის ფორმის, ყეთმერი, „შექერლამა”//შაქარლამა, ბაბთიანი ინდაური, ან ღელაღი—ღელღელისათვის, მამალი—სიძისთვის. ასევე, ღვეზელიც სიძე-ღელღელისათვის განკუთვნილ კერძად ითვლებოდა.

წარღვნის სიუჟეტი არაერთ მცირე და დიდი ზომის ლიტერატურულ ქანრში აისახა, რომელსაც, ჩანს, სხვადასხვა ვარიანტით ქმნიდნენ შუმერები და სემიტები. წარღვნის შესახებ არსებული მითის შუმერულ ვარიანტში გადმოცემულია, რომ ზოგიერთი ღვთაება კაცთა მოღვმის მიმართ მკაცრი განაჩენის წინააღმდეგია. მასში მოთხრობილია, რომ ღვთისმოსიში მეფე ზიუსუდრა მოქმედებს მხოლოდ სიზმარში გამოცხადებული ღმერთების ნების მიხედვით და ამ კარნახით ააგო მან ხომალდი კაცთა მოღვმის გადასარჩენად. გადმოცემაში ნათქვამია, რომ დიდმა ღმერთებმა ზიუსუდრას, „მცენარეთა და კაცთა თესლის გადამრჩენელს” მიანიჭეს მარადიული უკვდავება.

წარღვნის აღნიშნული სიუჟეტი რამდენადმე გადამუშავებული სახით ვრცლად წარმოადგინეს სემიტებმა ცნობილ გილგამეშის ეპოსში. იგი იყო შუმერების საყვარელი ეპიკური გმირი, რომლის შესახებ შეიქმნა მთელი ციკლი საგმირო მითებისა. ეს პოემა ჩვ. წ. აღ-მდე II ათასწლეულის დასაწყისში დაიწერა აქადური ენის ბაბილონურ დიალექტზე და თავის მხრივ წარმოადგენს გილგამეშის შესახებ არსებული შუმერული პოემების ფაბულის ვრცელ ვარიანტს.

ნაწარმოებში ნაჩვენებია გილგამეშის ტრაგედია რადგანაც მას, როგორც აღამიანს, არ ძალუძს გადალახოს სიკვდილ-სიცოცხლის კანონზომიერების სამღერები და მთელი თავისი არსებით მას ემორჩილება.

წარღვნის დროს კაცთა მოღვმის გადარჩენისათვის ღმერთებმა მარადიული სიცოცხლე უბოძეს მხოლოდ უთნაფიშთიმს. სწორედ მასთან მისვლა გადაწყვიტა გილგამეშმა, რათა ესწავლა მისგან უკვდავების მოპოვების საშუალება. სწორედ გილგამეშთან შეხვედრის გამო ჰყვება უთნაფიშთიმი წარღვნის ისტორიას: დიდმა ღმერთებმა დედამიწაზე ყოველი სულდგმულის მოსასპობად მოაველინეს წარღვნა. ენლილმა და ეამ გაანდეს ეს საიდუმლოება მას – შურუფაქის მეფეს და ურჩიეს, დაენგრია სახლი და აეგო დიდი ხომალდი, რომელშიც შეიძლებოდა ყოველი სულდგმულის მოთავსება. დათქმულ დროს დაიწყო კოკისპირული წვიმა და გრიგალი, რომელმაც შვიდ დღე-ღამეს გასტანა. ამის შემდეგ ჩაღვა ქარიშხალი. უთნაფიშთიმის ხომალდი მიაღვა ნიცირის მთას (არარაგის მთა – ძველი იუდეველებისათვის, ხოლო შუამდინარეთის მოსახლეობისათვის – ნიცირი), სადაც მან დაიბანაკა და მსხვერპლი შესწირა ღმერთებს. ღმერთთა კრებულის გადაწყვეტილებით, ბრძენი ეას რჩევით ენლილმა აღამიანთა მოღვმის გადარჩენისათვის უთნაფიშთიმსა და მის ცოლს მიანიჭა უკვდავება.

წარღვნის მოტივი თავისებურად აისახა ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა მითოლოგიაში. საგულისხმოა, რომ უძველესი მითების უმრავლესობა დაცულია არქაულ რიტუალებში.

ბიბლიური დროის განსაზღვრა მეტად რთულია (8). ძველადმოსავლურ საზოგადოებაში უძველესი დროიდან არსებობდა დროის განსაზღვრის ესა თუ ის წესი, ანუ წელთაღრიცხვა. ზოგ ქვეყანაში კალენდარი იყო მზის, მთვარის, ან კიდევ შერეული – მზისა და მთვარის. ცნო-

ბილია, რომ დათარიღების ამოსავალი წერტილი ან „გარა ერა“ ყოველ ქვეყანაში ცვალებადი იყო, ხოლო წელიწადს კი ზოგჯერ აძლევდნენ რაიმე მნიშვნელოვანი მოვლენის სახელწოდებას.

ბიბლიაში წარღვნის დრო, თვით ნოეს დაბადება, წინაპართა მოღვაწეობის წლებთან მიმართებაში არის ათვლილი. წარღვნის მოციქულის მნიშვნელობას გვიჩვენებს შუამდინარულში შედგენილი „მეფეთა სიები“, რომელშიც მათი მართვა-გამგეობა ორ ქრონოლოგიურ ჩარჩოში არის მოქცეული. ესაა „წარღვნამდე“ მეფეთა მოღვაწეობის კალენდარი და შემდეგაა – მეფენი „წარღვნის“ შემდეგ.

დროის განსაზღვრის საკითხში საყურადღებოა ბიბლიურ-ქრისტიანული გაგება, რომელიც ესწრაფვის ყოფითი დროის საკრალიზებას. მაგალითად, სიმბოლიზებულია კვირის შვიდდღიანი ციკლი, ასევე სამოცდაათი წელი, როგორც ერთი ეპოქის მომცველი. კავშირი, რომელიც არსებობს დროსა და რიცხვს შორის, არის წმინდა, რადგან ორივე – დროცა და რიცხვიც არის წმინდა.

დროის ათვლას განსაზღვრავს მზის მოძრაობა, რაც შეეხება დროის მთლიანობას – მას გამოხატავს ცა, როგორც ხილული, ასევე გონებით შესაწვდომი (16,127). რიცხვის ცნებას განსაკუთრებული ადგილი უკავია აგრეთვე მითოსური მსოფლმხედველობის სტრუქტურაში. მითოსური რიცხვი არის ორმაგი ბუნების (8,14).

წარღვნის დამთავრება ბიბლიის მიხედვით მოხდა ნოეს სიცოცხლის 601-ე წელს. მეცნიერთა შორის სადაოა „სამყაროს შექმნის“ თარიღი, რამაც წარღვნის ხანგრძლივობა არაერთგვაროვნად განსაზღვრა. ბიბლიის ბერძნული თარგმანის მიხედვით წარღვნის თარიღი შეიძლებოდა ყოფილიყო ჩვ. წ. აღ-ის 3553–2349 წლებში.

საერთოდ, დროის შესწავლის საკითხი მეტად სადაოა და მისი განსაზღვრა ოდითგანვე იძენდა ფუნდამენ-

ტურ მნიშვნელობას. თავდაპირველად დრო წარმოიშვა მზის გაჩენით, რადგან მზეა ღროითი გამყოფი ღლის და ღამისა. მანამდე რაღაც ღროისებური გრძლიობა მაინც არსებობდა და ის ქმნიდა მარადიულობას. საყოველთაო აღდგომის შემდეგაც აღარ იქნება ღროის აღრიცხვა, დადგება ერთი დაუსრულებელი დღე, რომელსაც გაანათებს მზე სიმართლისა თავისი უსაზღვრო ბრწყინვალეობით. ასე იქნება კეთილთათვის, ხოლო ბოროტთათვის დადგება უსასრულო ღამე, მარადიული უკუნით (16,125).

ბიბლიის მიხედვით „ღრო ადამიანამდეა, ღრო იწყება შესაქმით“. მანამდე არ იყო ღრო, იყო ზედროულობა.

წმ. იოანე დამასკელმა, რომელმაც ჩამოაყალიბა ღროის ქრისტიანული კონცეფცია, „საუკუნე“ რამდენიმე მნიშვნელობით გამოიყენა: 1. ერთია ადამიანის ცხოვრება, 2. ესაა ათასი წელი. (ფსალმუნი 89,4: „ათასი წელი წინაშე თუალთა შენთა, უფალო, ვითარცა გუშინდელი... მეშვიდე „საუკუნე“ მკედრეთით აღდგომის საუკუნეა, ხოლო მერვე „დღე“ შემდგომი მომავლის „საუკუნეა“. მკვლევარ რ. სირაძის შენიშვნით, ფრიად საყურადღებოა წმ. იოანე დამასკელის ახსნა იმის თაობაზე, რომ აწმყო ღრო შეიცავს მრავალ საუკუნესო, რადგან ის შეიცავს მრავალი ადამიანის ცხოვრებას და ამიგომ აწმყო ყველა წინარე საუკუნეს მოიცავსო (16,125).

ხალხური შეხედულებით, წარღვნა მხოლოდ ერთხელ ყოფილა, ხოლო აწი რომ იქნება, დაძინებული მკედრები გაცოცხლდებიან, ცხოვრება „აღდგინდება“ და ცაში წასული სულები დაბრუნდებიანო. „ქვეყნის დაქცევა რომ მუა, ზღვა იქ უნდა ევიდეს (მთაზე) და „ზღვის ნაწყევტს“ შეუერთდებაო. სხვა შეხედულების მიხედვით „აწი იქნება მე-6 წარღვნა, შემდეგ კი მეშვიდეო. გაჩნდება პაგარა ხალხი, რომლებიც მიწიდან ამოვლენ – „ამეიკუკულებიანო“ ეწერივით“ (23). „ეს პაგარა ხალხი ჩინეთის კელლიდან გამოვაო“, ასე განმარტავს სხვა ინფორმატო-

რი. მანამდე, სანამ პაგარა ხალხი გაჩნდება, შეჩერდება ადამიანთა გამრავლება 40 წლის განმავლობაში. ამის შემდეგ გაჩენილი ადამიანები კი ისეთი პაგარები იქნებიან, სამმა კაცმა ერთი კვერცხის აწევა რომ შესძლოსო.

ჩვენამდე მოღწეული ერთი საინგერესო გადმოცემა „ამირანის“ ეპოსის ფაბულის თავისებურ ვარიანტს წარმოადგენს. სამყაროს, უფრო ზუსტად ქვეყნიერების მომავალი საფრთხე მოსალოდნელია „ჯერდალისაგან“. ეთნოგრაფი ჯ. ნოლაიძელი საკუთარი მასალების საფუძველზე დაასკვნის, რომ „ჯერჯალი“ და „დედჯალი“ არაბულ და თურქულ ენებზე გადაგანილი „ამირანდარეჯანია“ (14,209). ამ გადმოცემის ჩვენს მიერ ჩაწერილი ვარიანტი შემდეგნაირია: „იყო ერთი ფეიხამბერი ეუბი. იპოვა თავის ქალა წარწერით „ვიცოცხლე ... წელი და კიდევ ვიცოცხლებ“. წამოიღო იგი სახლში და სკივრის კიდეში ჩადო. ეუბის გოგომ სკივრში მიაგნო ნაცარს და ენა დააწო – გემო გაუსინჯა. „გახლა ფეხძიმეთ“. ცხრა თვის შემდეგ ეყოლა დიდი ბავშვი. იზრდებოდა იგი დღიდან დღეზე. არავინ არ იცოდა ბავშვი ვისგან შეეძინა გოგოს. ეს ბავშვი იყო „ჯერდალი“ (ანუ მუსლიმანთა მგერი). მან „გასწყვიტა მტრები“. ბოლოს იგი იესო ქრისტემ დაიჭირა, წაიყვანა და „დააბა საცხა“ (11,32-33). იგი კავკასიის მთებში დღესაცაა დაბშულიო. „ეიშვებს მარა, მახზაკუნა ჩიგი მივა, წამოვა მოსაკლავათ და ჯერდალი თავის თავს ასობსო ამ მოქმედებით. მას იქ ყველაფერს აწვდიან, რომელიც თავის სარჩენად მეორე წლამდე ჰყოფნისო“.

ხალხური რწმენით, ჯერდალი ერთ დროს აიშვებს – პირველ ენკენისთვის და ქვეყანას გადაწვავსო. ხალხს ეშინია მისი აშვების. მათი აზრით, იესო ქრისტეს ძლიერი კაცი უნდოდა, კაცის სიკვდილი არ უნდოდაო.

ამრიგად, წარღვნის მოგივთან დაკავშირებით აჭარაში საკმაოდ ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალები არის შემონახული, რაც ნათლად ვლინდება ამ მო-

გივის გავრცელების უფრო ადრეულში – როგორც ავტორის მთიანეთში, ისე მის ზღვისპირეთში. ამასთან, მოსახლეობას კარგად შემოუნახავს წარდენასთან დაკავშირებული სათანადო ლექსიკური საფუძველი (ზღვის ნაწყვეტი, გემის “საბმურა ” და ა. შ.).

სამყაროს კოსმიური სურათი მოსახლეობის მსოფლმხედველობაში ორიგინალურად არის გააზრებული და მოცემულია წარდენის ცალკეული სპეციფიკური მომენტით. მათი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგებით ირკვევა, რომ წარდენის ყველა ვარიანტი შესაფერისობაშია ბიბლიური წარდენის ფაბულასთან. თუმცა ეთნოგრაფიულ ყოფაში შეინიშნება აგრეთვე მისი ცალკეული სიუჟეტით დამატება-შეცვლების ან დამოუკიდებელ ვარიანტად განვითარების, ახალ პერსონაჟთა შემოყვანისა და სხვა სპეციფიკური ნიშნების გამოვლენა.

პრობლემის შესწავლით ჩანს, მოსახლეობა ცდილობს წარდენასთან დაკავშირებული ცალკეული მომენტის გათავისებას, მის მაგერიალიზებას. ეს შეეხება „ზღვის ნაწყვეტს“, გემის საბმურა ადგილებს, რიგუალურ კერძ „აშურას“ და სხვა.

ჩნდება, აგრეთვე, ძველი და ახალი ღვთაებების ბრძოლა, ცალკეული მწეობრივი შეხედულებებისა და სიმბოლოთა დამკვიდრება.

რაც შეეხება ეთნოგრაფიულ ყოფაში მომავალი წარდენის პროგნოზირების საკითხს – იგი არა მარტო ამ მოვლენის ორიგინალური გააზრების შედეგია, არამედ გვიჩვენებს მოსახლეობის ღვთისმოსიშობას და მის რელიგიურ მსოფლმხედველობას.

NAILA CHELEBADZE

FLOOD MOTIVE IN AJARA BASED ON THE ETHNOGRAPHICAL AND FOLK DATAS

Flood motive is widely spread in Ajara and it is confirmed with the ethnological and folk datas as well as appropriate lexical elements.

The research results help to find out that the world's space picture is realized in a very interesting way within the population.. All versions of Flood corresponds with the biblical Flood. Ajarian ethnological reality shows up the Flood motive to be developing as an independent version; completing it with the various plots or adding some new figures.

While learning the Flood motives it is obvious that the people try to assume some of its episodes (spots for tying ships; ceremonial meals); the fight between the old and new divine beings also shows the religious outlook of the people.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბ. აბაშიძე, ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1991.
2. ს. ავალიანი, ბუნებრივი თეოლოგია და დიდი აფეთქების თეორია, თბ., 1998.
3. აბ. ასლანიძე, იუდაიზმისა და ქრისტიანობის მოტივები ყურანში, ჟ. „რელიგია“, №1-3.
4. დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათ., 1987.
5. ბიბლია, თავი მე-6, მ. 7,8.
6. ო. გოლიაძე, ბიბლიური ნაკადი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, ჟ. „კლდეკარი“, №1. თბ., 1998.
7. ს. გოლოვინი, მსოფლიო წარდგნა. თბ., 2005.

8. ანასტ. ზაქარიაძე, სიცოცხლე და რიცხვთა სისტემა მითოსში, ქ. „რელიგია“, №1-3, 2000.
9. ზ. თანდილაძე, წყლის კულტი ქართული ფოლკლორი, ბათ., 1996.
10. „კვირის პალიტრა“, №27, 2000.
11. ზ.კიკნაძე, ქართული ხალხური ეპოსი. თბ., 2001.
12. ზ.კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.
13. ე. მახარაძე, ეთნოგრაფიული მასალა, აჭარის სახ. მუზეუმის არქივი, №68, 1945.
14. ჯ. ნოღაიძელი, ნარკვევები და ჩანაწერები, წიგნი I, ბათ., 1971.
15. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, ბათ., 1985.
16. რ. სირაძე, დრო და ჟამი, ქ. „ცისკარი“, №7, 1992.
17. ქ. ტრაპაიძე, ქართულ ჰიმნოგრაფიაში გამოვლენილ ბიბლიურ პირთა სახისმეტყველებითი შინაარსისათვის, ქ. „რელიგია“, № 4-6, 1997.
18. ქართული მწერლობა, ტ. I, თბ., 1987.
19. ნ. ჩელებაძე, 2001 წლის ხინოს ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, რვეული №1.
20. ნ. ჩელებაძე, 2002 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, რვეული №1.
21. აპ. ცანავა, ფოლკლორი და თანამედროვე ქართული მწერლობა. თბ., 1986.
22. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ.VIII, თბ., 1977.
23. მ. ჯანაშვილი, „ოღუზები“ (ინგილოური მასალის მიხედვით), ხალხური სიბრძნე, ტ.III, თბ., 1964.
24. „Ата-Джурт“, №13, 2002.
25. Н.Державин, свадьба у гурийцев-мусульман в окрестностях Батума, смомпк, №31, 1902
26. А. Кондратов, великий потоп, мифы и реальность, Л.-д., 1984.
27. Коран, М., 1963.

ლაზური ქორწილი

ლაზური ქორწილი ნიშნობიდან გარკვეული (უფრო ხშირად - ხანგრძლივი) პერიოდის გასვლის შემდეგ იმართებოდა.

ქორწილს ლაზურად *ჭანდა* ერქვა, სხვაგვარად *ღუგუნსაც* ეძახდნენ.

ქორწილის დროის შერჩევა. ქორწილის დღეზე უფრო ხშირად ქალის ოჯახში თანხმდებოდნენ. ამ მიზნით სტუმრად მოდიოდნენ ვაჟის მამა, ბიძა ან ბაბუა. საქორწილო სუფრის ხარკი ორივე ოჯახს თავ-თავისი პქონდა.

აღსანიშნავია, რომ XX ს-ის შუახანებამდე ქალის ოჯახში არ იმართებოდა დიდი სუფრა დიდი ხარკით. უფრო მეტად მაგიდაზე გვხვდებიდა უფრო მცირე.

ქორწილი, მთხრობელთა გადმოცემით, შემოდგომაზე უნდა გამართულიყო. გაზაფხულზე და გაზაფხულში ქორწილის დანიშვნა არ იყო მიზანშეწონილი - ამას ხსნიან იმით, რომ ეს სამეურნეო სამუშაოების დროა. ახალ მთვარეზეც კი არ დანიშნავდნენ ქორწილს - ოჯახი ბედნიერი ვერ იქნებაო¹. ლიგერაგურაში კი აღნიშნულია, რომ ქორწილი „არ შეიძლება მოეწყოს ახალი თვის 3, 5, 7, 16, 21 რიცხვებში. აგრეთვე, თვის მიწურულში მოსული ოთხშაბათობით - ეს დღე ყველაზე უკუღმართად ითვლებოდა“².

საქორწინო სამზადისი. სუფრა ძირითადად იმართებოდა სასტუმრო ოთახში, რომელსაც *დიდი ოლა* ერქვა, ანუ იქ, სადაც შეაყვებლი ან ბუხარი ენთო. დადგამდნენ ერთ გრძელ მაგიდას სახლში დამზადებული დაწნული სკამებით. ასეთი სკამები საპაგიო სტუმრებისათვის იდგა.

¹ ავტორის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, სოფ. სარფი, 2004 წ.

² მ.ვანილიში, ა.თანდილაძე, ლაზეთი, თბილისი, 1964, გვ. 115-116.

ქორწილამდე სამი დღით ადრე ეპატიებოდნენ სტრუ-
მრებს - ნათესავეებს და მეზობლებს. ქორწილში თითო
ოჯახიდან ორი კაცი მაინც მიდიოდა. „ვაჟის მხარე დე-
დოფლისთვის ამზადებდა მისაგანს ერთი აბრეშუმის, ორი
ჩითის კაბას, საგარეო და საშინაო ფეხსაცმელებს და აბ-
რეშუმის ჩაჩაბს (ჩადრს)“³.

პაგარდლის განსაცმელს ხშირად ვაჟის ოჯახი იძენ-
და, ანდა ახლობელი უკერავდა ქალს თეთრ კაბას და ფა-
გას; იცოდნენ თხოვებაც. თუ ვაჟი ვერ შეიძენდა საგან-
გებოდ ამ დღისათვის შარვალს და პიჯაკს, შეიძლებოდა
რომელიმე ახლობელს ეთხოვებინა მისთვის⁴.

მეზობლებსა და ახლობლებს მოჰქონდათ *თეფსით*
(ლანგარით) ბაქლავა, ბურელი, ქათამი. „დედოფლის მხრი-
დან დაჰაგიჟებულთაგან ახლო ნათესავეებს დედოფლი-
სათვის მიაქვთ საცვლები, ხალათი და 50-100 ცალი შა-
ქარლამა, მეზობლებს კი - აბრეშუმის ცხვირსახოცი, ზოგს
კი პირსახოცი, ვაჟის მხრით დაჰაგიჟებულთ სურსათ-სა-
ნოვაგე (ბურელი, ბაქლავა, ქათამი და კვერცხი) მოაქვს“⁵.

მზიეთი. ქორწილამდე პაგარდლის მშობლები მზი-
ეთეს ამზადებდნენ. მზითვად აგანდნენ საოჯახო ნივთებს,
ლებ-საბანს, ჭურჭელს: „ორი ქვეშაგებელი საბანი, კამო-
დი, სარკე, საწოლი, ათი სპილენძის თეფში თავსახურით,
ხუთი უბრალო თეფში, სამი ქვაბი: დიდი, პაგარა, შუათა-
ნა, გაშგი - დიდი და პაგარა“⁶.

ქორწილის დღეს ქალს გააგანდნენ „300-500 ცალს
შაქარლამას, 100-200 ჩურჩხელას, ჩირს, 5-6 ოყა მოხა-
ლულ თხილს. გოგოს მხარეს ქორწილისათვის ამზადებ-
დნენ შერბეთს, ბაქლავას, ბურელის. საგანგებოდ სიძი-
სათვის ხუთშაბათს 100 ცალ შაქარლამას (მჭადის ფქვი-

³ მ.ვანილიში, ა.თანდილავა, ლაზეთი, თბ., 1964, გვ. 115-116.

⁴ ავტორის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, სოფ. სარფი, 2003 წ.

⁵ მ.ვანილიში, ა.თანდილავა, ლაზეთი, თბ., 1964, გვ. 115-116.

⁶ მ.ვანილიში, ა.თანდილავა, ლაზეთი, თბ., 1964, გვ. 116.

ლით გაკეთებულს) და ჩურჩხელებს სიძისათვის და მისი
ოჯახის წევრებისათვის.

ვაჟის ოჯახს მეტი სურსათ-სანოვავის მომზადება
ჭირდებოდა, ვიდრე ქალისას. ვაჟის მდიდარი ოჯახი
ძროხას ან ხარს კლავდა, საშუალო ცხვარს ან თხას.
ოჯახის უფროსი ხშირად თავად ხელმძღვანელობდა
საქორწინო სამზადისს, ან ვინმე ახლობელს დაავალებდა.

ქალის მხარეს სუფრა ღამით იმართებოდა. მაგიდაზე
ელაგა სპილენძის კარგად გაპრიალებული *ტექსები* (სი-
ნები), მოკალუღი, მბზინავი. მასზე ელაგა ტკბილეული -
ბაქლავა, ბურელი. აყოლებდნენ შერბეთს.

ქორწილისათვის მზადებას იწყებდნენ დილიდან,
რადგან საქორწილო ღვინო საღამოს იყო. ქორწილში
ღვინო არ შეიძლებოდა. მალულად ახალგაზრდები თუ
დალევენ ცოგას, ასევე მალულად, სიძესაც ასმევდნენ.
ყველა კერძს ოჯახის წევრები ამზადებდნენ (მამიდები,
დეიდები, ბიცოლები).

მზადდებოდა - სახლის ქათმის ბრინჯონი, ძროხის
ხორცის გოლმა, ლაბური ჩირბული, ნივრით შემწვარი
ყველი, ღერგში გაკეთებული ლობიოს და ბადრიჯნის
მეხვე.

ვაჟის მხარე ნათესავებს მოჰქონდათ კერძებიც და
შემდეგ არჩევდნენ ვისი მომზადებული კერძი იყო უკ-
ეთესი. მეზობლების და ნათესავების მოსაკითხი ვალი
იყო და უკან უნდა დაებრუნებინათ სათანადო შემთხვე-
ვაში.

მაყაი (მაყარი) უფრო ახალგაზრდები იყვნენ. მაყარს
წინა ღღეს აფრთხილებდნენ. ვაჟის მხარე ცდილობდა,
რაც შეიძლება ცოგა კაცი გაეგზავნა მაყარად, რადგან ქა-
ლის მხარე სამჯერ მეტს გამოუშვებდა. გოგოს მხრიდან
მაყარად აუცილებლად მიდიოდნენ და-ძმა, ბიძაშვილები,
მამიდაშვილები, დეიდაშვილები, ბიძა, მამიდა. ღელ-მამა
თითქმის არ შეიძლებოდა. ძველად მაყარად ქალები ნაკ-

ლებად მიდიოდნენ. ისინი ცხენით ან ნავით მგზავნი
დნენ.

სასიძოსა და საპაგარძლოს მომზადებაში მონაწი-
ლეობდნენ ახალგაზრდები და *დადიანი*. *დადიანი* ჩვეუ-
ლებრივ ბიცოლა იყო. სიძეს ერქვა *ნოღამე*, პაგარძალს -
ნოღამისა.

სიძის მაყრიონის მოსვლა. ვაჟის წასვლა პაგარძ-
ლის მოსაყვანად არ იყო მიზანშეწონილი, მიდიოდა ვა-
ჟის მამა და *მღადე*. მაყრიონს წასვლის წინ ლოცავდა
ოჯახის უფროსი - *ბაბუ*.

მაყარს გამოეყოფოდა მახარობელი, რომელიც უფ-
რო ხშირად ახალგაზრდა და მოხდენილი ჭაბუკი იყო.
მახარობელს დიდი სიხარულითა და 1 ლანგარი ბაქლა-
ვით ასაჩუქრებდნენ (*მუქდეჯი*). შეიძლებოდა მისთვის *ქო-
თუმეში დოღმა* (ბრინჯით გამოტენილი ქათამი) მიერ-
თმიათ. აღსანიშნავია, რომ ეს კერძი საგანგებოდ მზად-
დებოდა ქორწილში სიუხვისა და სიმდიდრის სიმბოლოდ.

ვაჟის მაყარს ჭიშკართან შეეგებებოდა გოგოს მამა
ან ბიძა, ერთმანეთს მოიკითხავდნენ, სტუმრებს ოჯახში
შეიპატიებდნენ. წინ სასიდედრო შეეგებებოდათ ტკბი-
ლეულით ხელში.

აქვე ხშირად ხოჯაც მოჰყავთ (სამამამთილოს) და
სრულდებოდა „*ახდი ნიპაქი*“. შეიძლებოდა ქორწინების
მუსლიმანური რიგული ჯამეშიც შეესრულებინათ. სამამ-
თილო გასამრჯელოს აძლევდა ხოჯას⁷. შემდეგ *შერბეთს*
სვამდნენ.

საპაგარძლო აქვე იღებდა საჩუქრებს - სპილენძის
მოკალულ ჭურჭელს: გუგუმებს, დანებს, პირსახოცებს,
თეთრეულს, ცხვირსახოცებს, საცვლებს და სხვ. უფრო
მდიდრები ქალიშვილს ხალიჩას ატანდნენ („ქილიმი“),

⁷ ავტორის სხვა ეთნოგრაფიული მასალები, სოფ. სარფი, 2003 წ.

მზითვის წიგნის დაწერა და, მითუმეტეს, წაკითხვა ხალხოდ ლაზებმა არ იცოდნენ.

გამოსასყიდი. ვაჟის მამა, ვიდრე ქალს წაიყვანდა, რამდენჯერმე იხდიდა „გამოსასყიდს“.

1. ჩადრჩამოფარებული დედოფალი სახლიდან გამოსვლის წინ კარებში ჩერდება ახლო ნათესავის (ხშირად ძმის) მითითებით: „ახლო ნათესავი კელელზე დანებს მიაკრავს და არ უშვებს დედოფალს. ითხოვს „კაფიხარჭს“ (კარის ხარჯს)⁸.

2. პაგარძლის სახლიდან გამოსვლის წინ ახალგაზრდები, ხშირად ბავშვები, თოკს გააბამენ და არ უშვებენ გამოსასყიდის აღებად⁹.

3. თუ მაყრიონი ნავით მიდიოდა, მენავეები „წრისებურად აგრიალეებდნენ მანამ, სანამ მეფის მაყარი მათ ფულით არ დაასაჩუქრებდა, შემდეგ კი სწრაფად გასრიალეებიან“¹⁰.

პაგარძლის სახლში შემოსვლა. სიძის სახლში მიყვანილი დედოფალი შეყავდათ დიდ ოთახში. დედოფალს ანთებულ ბუხარზე ან ღუმელზე ფეხს მიაღებინებდნენ. პირში შაქარს ან გკბილეულს ჩაუდებდნენ. შესვლისას თეფშს გაატეხინებდნენ.

უფრო ადრეულ პერიოდში - XIX საუკუნეში და XX ს-ის დასაწყისში შედარებით მრავალნაირი იყო საქორწინო რიტუალში შემავალი წეს-ჩვეულებები. მაგ. მაყრები ამგვრევენ სიძის ეზოში ზოგიერთ შენობას, ითხოვენ ძროხას, ხარს, შემდეგ „ტყვეებს - ერთ-ორ ბაღს, ბოლოს სიძეს, რომელმაც უნდა შეიპატიოს სახლში სტუმრები. დედამთილი საგანგებოდ გაშლილ ჭილოფზე დამ-

⁸ მ.ვანილიში, ა.თანდილაძე, ლაზეთი, თბ., 1964, გვ. 116.

⁹ ავტორის სხვა ეთნოგრაფიული მასალები. სოფ. სარფი.

¹⁰ მ.ვანილიში, ა.თანდილაძე, ლაზეთი, თბ., 1964, გვ. 116.

დგარ დედოფალს აწვდის ღომის მარცვალში არეულ
წვრილ ფულს - აბაზიანებს და ორშაურიანებს და სხვ.¹¹

ქორწილი ერთ-ორ დღეს გრძელდებოდა. მაგიდები
არ იცოლნენ. სინები იატაკზე იყო დალაგებული. სმა-ჭამას
არ ენიჭებოდა დიდი მნიშვნელობა, მხიარულებას - კი.
გოგო-ბიჭები ერთად მღეროდნენ, ცეკვავდნენ. პაგარძა-
ლი ამ დროს სხვა ქალებთან და დადიანებთან ერთად
ცალკე ოთახში იჯდა. იმართებოდა შაირობა, უკრავდნენ
ქემენჩეზე, პილილზე, მოჰჰავდათ მომღერლები¹².

პაგარძალი ჯერ კერასთან მიჰყავდათ. პაგარა დედ-
მამიანი ბიჭი ფეხსაცმელს გახდიდა, შემდეგ სიძე პაგარ-
ძალს ქალების ოთახში მიაცილებდა, დანის წვერით მან-
დილს ხდიდა და დანიითვე მიაკრავდა კედელზე. ამის შემ-
დეგ პაგარძალს თავზე *კაშს* (აბრეშუმის ნაქსოვი გამ-
ჭვირვალე თავსაფარი) დაახურავდნენ¹³.

დედამთილი სიძე-პაგარძალს ხანჯლის ქვეშ გაატა-
რებდნენ, შემდეგ ამ ხანჯლებს მამამთილი და მამლი კა-
რებზე დაასობდნენ¹⁴.

ბ.თანდილაჟა საგანგებოდ გამოყოფდა საქორწილო
მაყრულ სასიმღერო ფოლკლორს. იგი აღნიშნავს, რომ
სპეციალურ ყურადღებას იმსახურებს „თირამოლა“, რო-
მელსაც მაყრები ასრულებდნენ სასიძოს სახლთან მიახ-
ლოებისას. ჭიშკართან შეაჩერებდნენ დედოფალს და სიმ-
ღერით პირველად „*დამთირეს*“ დედამთილს უხმობდნენ:

„მულუნ მოლა, მოხთას მოლა,
დამთირე მოხთას, თირამოლა“.
„მოღის მოლა, მოვიდეს მოლა,
დამთირე მოვიდეს, თირამოლა“.

¹¹ მ.ვანილიში, ა.თანდილაჟა, ლაზეთი, თბ., 1964, გვ. 116.

¹² ავტორის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, სოფ. სარფი. 2002.

¹³ მ.ვანილიში, ა.თანდილაჟა, ლაზეთი, თბ., 1964, გვ. 118.

¹⁴ ავტორის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, სარფი, 2003 წ.

ამ სიგევეებს ორჯერ იმეორებდნენ მაყრები დამთილის გამოჩენისას პატივისცემის ნიშნად პაგარძალს ეზოში ფეხს შეადგმევინებდნენ.

დედამთილთან შეხვედრის შემდეგ მაყრები იხმოვენ *მთირის* (მამამთილს) და *სიჯას* (სიძეს). მოაქვთ სიძის თოფი, დატენილი და გადასცემენ მაყრების მეთაურს. იგი ჯერ შეათვალიერებს და შემდეგ უმიზნებს სახლის საკვამლე მილს. მას სხვებიც ბაძავენ და მთელი შეიარაღებული მაყარი ერთად ესვრის საკვამლე მილს. თუ მილი წააქციეს, მაყრები თავს გამარჯვებულად თვლიან და ისევ სიმღერით განაგრძობენ სხვადასხვა ნივთების (დამბაჩის, დანისა და მისთანა) მოთხოვნას. ბოლოს საჩუქრად ითხოვენ ძროხას, ცხვარს და ა.შ. მაყრებს შეუძლიათ მორთმეული საქონელი იქვე დაკლან, ან უკან დაბრუნებისას წაიყვანონ ანდა პაგარძლის სახელზე დატოვონ. კმაყოფილი მაყრები „ჰელესსა“-ს თქმით დაიძვრიან ადგილიდან და თანდათან სახლს უახლოვდებიან¹⁵.

მ.თანდილავა „თირამოლა“-დ ახსნის, როგორც „ღუმის თრევა“ (*თირა*, *ოთირუ* - თრევა, *მოლა* - ღუმეა): „ქორწილში სასიძოს ეზოსთან შეჩერებაც ასეთ ხანმოკლე შესვენებას გულისხმობს და საქორწილო სიმღერაში ეს შეძახილი სწორედ ანალოგიის საფუძველზე უნდა დამკვიდრებულიყო“¹⁶.

ლაზურ საქორწილო სიმღერათა შორის აღსანიშნავია *ჭუგა ნუსა* (პაგარძალი), *წულუ ბოზო* (ქალწულო).

ქორწილის მეორე დღეს პაგარძალი იღებდა საჩუქრებს. მეზობლები, ნათესავი ვაჟები და ქალები დეღოვალს ფულს ჩუქნიდნენ. პაგარძალი თითოეულ მათგანს მაღლობას უხდიდა, თავადაც უმასპინძლდებოდა – ჩურ-

¹⁵ მ.თანდილავა, ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, 1972, გვ. 125-127.

¹⁶ მ.თანდილავა, ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, 1972, გვ. 127.

ჩხელათი და შაქარლამით და აბრეშუმის ხელსახუტებით
ასაჩუქრებდა.

მაყრების წასვლის შემდეგ პაგარძალს ქალები სიმღერით შეაცილებდნენ ყველაზე მყუდრო და კარგ საძინებელში. ოთახში მზითევში მოგანილი ავეჯი იდგა. მალე შეიყვანდა პაგარძალს საძინებელში და ცდილობდა მორცხვობის მიუხედავად იქ დაეგოვებინა. სიძე ან უკვე საძინებელში იყო, ან უჩუმრად შეიპარებოდა, რომ აბეზარ ამხანაგებს მორიდებოდა.

მესამე დღეს, დილას პაგარძალს მჭადს დააკერვეინებდნენ. ამ დღიდან იწყება მისი რძლობა, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ყველაზე ადრე უნდა ამდგარიყო და გვიან დაწოლილიყო, სულ მუდამ საქმეში იყოს გართული და სხე.

კურხეშ ქთალაში. ქორწილიდან მე-4 დღეს პაგარძალი ტკბილეულობით მშობლების სახლში ბრუნდებოდა. ამას *კურხეშ ქთალაში* ერქვა. ერთი ღამის გათევის შემდეგ პაგარძალი კვლავ ბრუნდებოდა ქმრის სახლში. ამით საქორწინო ცერემონიალი სრულდებოდა.

ПИРИМЗЕ РУРУА

СВАДЬБА В ЛАЗЕТИИ

Свадьба по -лазски "чанда", по другому "дугун". О дне свадьбы договаривались в семье невесты. В гости к ней приходил отец, дядя или дед жениха. До середины XX-го века в семье по этому поводу не накрывали большой стол. Свадьбу справляли осенью, на молодой месяц свадьбу не делали.

Стол накрывали в большой комнате, которую называли "диди ода", там всегда горел огонь. Стоял один длинный стол со сплетенными стульями для важных гостей. За три дня до свадьбы приглашали гостей - близких, соседей. Из семьи на свадьбу приходили как минимум два человека. Свадебный наряд для невесты покупала семья жениха или шила кто-то из родственников. "Макай" (сопровождавшие молодые люди) была только молодежь, старались, как можно меньше людей послать в "макай" так как невестына сторона могла прислать втрое больше. Раньше в "макай" женщин практически не было. В одевании невесты принимали участие молодежь и "Дадияни", т.е. жена дяди. Жениха по -лазски называли "ногамэ", невесту - "ногамиса". Не рекомендовалось жениху ехать за невестой, по этому отправлялись его отец и "мдаде". "Макари" напутствовал перед отъездом глава семьи - "бабу" (дед). Отец жениха несколько раз платил выкуп, пока невесту приводили в его дом.

В доме жениха, первым делом, невеста касалась ногой горящего очага или печки. Невеста с женщинами сидела в другой комнате. Свекровь жениха и невесту проводила под кинжалами, а свекор и деверь вонзали кинжал в дверь. Гости пели свадебные песни: "Тирамолу" или "чута нуса", "цулу бозо". На второй день невеста принимала подарки, на третий день она пекла лепешку "мчади". На четвертый день после свадьбы, невеста со сладостями возвращалась в родительский дом, это называли "кучхеш кталаши". Проводя ночь у родителей, невеста возвращалась к мужу. На этом свадебный церемониал заканчивался.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ვანილიში მ., თანდილავა მ., ლაშეთი, ბათუმი, საბჭო-
თა აჭარა, 1964.
2. თანდილავა მ., ლაშური ხალხური პოეზია, ბათუმი,
საბჭოთა აჭარა, 1972.
3. რურუა პ., წინასაქორწინო პერიოდი ლაშურ ტრადი-
ციულ სამოგადოებაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული
ძიებანი, VII, თბილისი, 2005, გვ. 438-352.
4. რურუა პ., საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის
დღიურები, სოფ. სარფი, 1992-2003.

ქართული ხალხური საუნეები
(თიკვის საუნეები თუშეთიდან)

ქართულ ხალხურ საუნე-საგებელს შორის ყურადღებას იქცევს საუნეს ერთი ტიპი, რომელიც დღემდე შესწავლილი არ არის და საერთოდ, ყურადღების მიღმაა დარჩენილი. ესაა სხვადასხვა ფორმის, მომისა და ხარისხის ფაბრიკული ქსოვილის ნაკუწებისაგან შექმნილი კედლის სამშენისი ან ლოგინისა და გახტის გადასაფარებელი საუნეი. ქსოვილის ნაკუწები ერთი ფერის ფაბრიკული ქსოვილისავე დიდ, საერთო ფონზეა მიკერებული ისე, რომ ფონზე მიკერებული ფერად-ფერადი ნაჭრებისაგან იქმნება საუნეს კომპოზიცია. მათ თიკვის (ქსოვილის ნაკუწები – ხალხურიც, ფაბრიკულიც – თუშეთი), მაგერიის, ან ფართლის (მოგადად ფაბრიკულ ქსოვილს ასე აღნიშნავენ) საუნეებს უწოდებენ.

თიკვის საუნეებს იყენებდნენ როგორც კედლის სამშენისებად, ისე ოთახის გასატიხრ ფარდად, საწოლებისა და სხვადასხვა ღებამ-ავეჯის გადასაფარებლად, ბალიშისა და მუთაქის პირებად და საბნის სამშენის გულადაც. ცხადია, ყველა ეს საუნეი თავისი ფორმითა და კომპოზიციური შინაარსით ერთიმეორისაგან განსხვავებულია: კედლის სამშენ საუნეებზე მეტწილად სიუჟეტური ხასიათის კომპოზიციებია წარმოდგენილი, მაგ., ხე და მის გარშემო ყვავილები, ცხოველები, ფრინველები; ასეთივე საუნეების ბოგ ტიპს ამშვენებს ანთროპომორფული ფიგურებიც... ასეთივეა, ოღონდ ბოშით უფრო დიდია ოთახის გასატიხრად გამოყენებული საუნეები. საწოლებისა და გახტების გადასაფარებლად იყენებდნენ ისეთი ტიპის საუნეებს, რომელთა ერთი ფერის საერთო ფონზე ყვავილებისა და ვარსკვლავების, ან რაიმე ერთი ფორმის, უმეტესად გეომეტრიული ფიგურებია სიმეტრიულად გამეორებული. გე-

ომეგრული ფიგურები ზოგჯერ ფონის გარეშეა ერთმანეთთან
ორებზე აკერებული.

უფრო მცირე ზომის სხვადასხვა ფერის და სხვა-
დასხვა დაჩითულობის ნაკუწებია გამოყენებული საბნის
გულებად. ეს ნაკუწები გარკვეული სიმეგრით, ზოგჯერ
კი ასიმეტრიულად მეორდება და მთლიანობაში ქმნის
საერთო ფერადოვან არეს, რაც თვალისთვის მეტად სა-
ამო სანახავია. ამ სახის საფენებსა და სადამურებზე (საბ-
ნები) ჩვენ უკვე გამოვაქვეყნეთ მცირე ზომის ნაშრომი.
გვაქვს საუბარი ამ ტექნიკის აღმნიშვნელ ტერმინოლოგი-
ასა და მისი გავრცელების არეალზე¹. ამჟამად საუბარი
გვექნება ღღემდე შემორჩენილ რამდენიმე კონკრეტულ
ნიმუშზე, აგრეთვე მათი დამზადების ტექნიკაზე. სანიმუ-
შოდ ავიღეთ ორი საფენი ნაბდის ფონით და ერთიც
მთლიანად ფაბრიკული ქსოვილისა. ამათგან ერთ-ერთი
მცირე ზომის (0,30X0,40 სმ) კედლის სამშენი საფენის,
შავი ფერის ნაბდის ფონზე დაკერებულია სხვადასხვა ფე-
რის ფაბრიკული ნაკუწები და ამ ნაკუწებისგან შექმნი-
ლია მცენარეული მოტივი. ყვავილების ფურცლები გამოყ-
ვანილია თხელ მუყაოზე გადაკრული ფერადი ქსოვილე-
ბისაგან, რომელთაც წინასწარ ამზადებენ. ყვავილების
ფურცლებს, აბრეშუმის ან მულინეს ძაფებით, ორ-ორი
პარალელური ხაზიც აქვს ამოქარგული. ღეროები მწვანე
ფერის მულინეს ძაფითაა ნაქარგი. ყვავილების კოკრებად
ან პაგარა ყვავილებად გამოყენებულია სიგრძივ შუაზე
ჩაჭრილი აბრეშუმის ჭიის თეთრი ფერის პარკები. საფენი
გაკეთებულია XX ს-ის 40-იან წლებში მელანო გიგოიძე-
აფთარაულის მიერ და ინახება თუშეთის სოფელ ბუხურ-
თაში (გომეწრის ხეობა) აფთარაული პოლატეს ოჯახში.

¹ ნ. აბიკური, ნაფთული და თიკვი ქართულ ხალხურ ქსოვილებსა და შე-
სამოსელზე, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XXVI,
თბ., 2004, გვ. 19-21.

ამ საფენზე კარგად ჩანს ფერადი ნაკუწების გამოყენების გრადიცია, რომელიც საერთოდ იყო გავრცელებული საქართველოში.

შემორჩენილია უფრო დიდი ზომის, შავი ფერის ნაბდისფონიანი საფენიც. ესაა უნიკალური და გიპიური ნიმუში ამგვარი საფენებისა. ფონი წარმოადგენს კახური ქულების შეკერვისას მორჩენილ, ერთმანეთზე აკერებულ, სამკუთხა ნაჭრებს. მასზე ცენტრალური ადგილი უჭირავს ხეს, რომლისკენაც საპირისპიროდ მიმართულია ირმების ორი ფიგურა. დანარჩენი ფონი შევსებულია სხვადასხვა შინაარსის, ზომისა და ფორმის დეგალებით. ამკარად გამოკვეთილია სიცოცხლის ხის და სამყაროს იდეა. ყველა ეს ფიგურა და დეგალი ფაბრიკული და ჭრელი ქსოვილისგანაა და ფონზე მიკერებულია ძაფის ამოხვევით. საფენს აქვს სარჩულიც; იგი კარგადაა შენახული და დაცულია არქიტექტორ ვიქტორ ჯორბენაძის კერძო კოლექციაში. საფენი XX ს-ის პირველ ნახევარშია შექმნილი.

შევვიძლია დავაკვირდეთ კიდევ ერთ კედლის სამშენ საფენს, რომელიც უფრო დიდი ზომისაა (4, 6 მX2მ). ესაა შავი ფერის საგინის ქსოვილის ჩარჩოში ჩასმული წითელი ფერის ჩითის ქსოვილი, რომელიც წარმოადგენს ძირითადი კომპოზიციის ფონს. თვით ჩარჩოს შავი ფერის ფონზეც სიმეტრიულადაა განლაგებული ფერადი ნაკუწებისგან გამოჭრილი ოთხფურცლა და მრგვალგულიანი ყვავილების წყება. „გულის“ მუქი წითელი ფერის, ფონზე განლაგებულია ქალის და ცხენზე ამხედრებული კაცის ფიგურები. ფონი სიმეტრიულადაა დაყოფილი „კბილა“ (სამკუთხედის გაბმული წყება) ორნამენტით და ფონის სიცარიელეს ოსტატურად ავსებს ცხოველების – ირმების, ძაღლების, კატების... და სხვადასხვაგვარი ფრინველების ფიგურები. ძირითადად გამოყენებულია ჩითის ქსოვილი, აქვე გვხვდება შტაპელისა და აგლასის მასალაც. ეს საფენები შექმნილია XX ს-ის პირველ ნახევარში. ავტორია სი-

დო ჭაბუკაიძე, თუშეთის სოფელ დართლოდან, რაზმეზღა
ფენზე წარმოდგენილი, ამოქარგული წარწერაც - „სიღო
ჭაბუკაიძე“ - გვამცნობს. მას ორი შვილი მეორე მსოფ-
ლიო ომში დაეკარგა და თავისი ქონება ნათესავებს დაუ-
ტოვა. „ეს საფენი დედაჩემს ერგო, მან მოიგანა მემო ალ-
ვანიდან და ამით ოთახი გექონდა გადატისრული“ - გად-
მოგვცემს არსენ პლაგოს ძე ოსორაული (45 წლის), სო-
ფელ ქვემო ალვანიდან (თუშეთში სოფელ დიკლოდანაა).
ეს საფენიც ძალიან გიჟიური და უნიკალურია; იგი, საბედ-
ნიეროდ, შემოგვინახა მხატვარმა თენგიზ მარზაშვილმა.
თუშეთში რომ დარჩენილიყო, მასაც ისეთივე ბედი ელო-
და, რაც ასობით მისნაირ საფენს.

სამწუხაროდ, ამ გიჟის საფენები თუშეთში ღღეს ცოცხალაა შემორჩენილი. ძველისადმი უსულგულო დამოკიდებულების გარდა, მათი შემოუნახაობის მიზეზი ისიცაა, რომ უაბრიკული ქსოვილი ხმარებაში აღვილად ცვდება, მზეც აღვილად სწევას და განსაკუთრებულ მოფრთხილებას საჭიროებს.

XX ს-ის 40-50-იან წლებში, როცა ევროპიდან მასიურად შემოვიდა რიშელიეს ტექნიკით ქარგვის სტილი და შაბლონები, ქალებმა თავი მიანებეს თიკეებით, მაგერიის ნაკუწებით საფენების კერვა-ქარგვას და მთლიანად გადავიდნენ ამ, ახალი ტიპის ნაქარგობაზე. ამჟამად ასეთი ნაქარგები ბლომადაა, ყველა ოჯახში. სამაგიეროდ ძველს დაუდევრად მოექცნენ. უკვე გაცვეთილებს იყენებდნენ იაგაკის საწმენდ გილოებად და ჩითილების საგრილობლებად. ასე დაიკარგა საფენების ერთი სახის საოცარი სილამაზე და ნელ-ნელა დავიწყებას მიეცა მისი კეთების ტექნიკაც. ამჟამად ჩვენ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ მხოლოდ შემორჩენილი ერთეული ცალებისა და ხალხის მეხსიერების მიხედვით. მეც კარგად მახსოვს ამგვარი საფენები და მათი მრავალფეროვნება და ძალიან გავოცდი,

როცა იმ სიუხვიდან, რაც ჩემს ბავშობაში იყო, ამჟამად თითქმის აღარაფერია შემორჩენილი.

ამ გიჟის საუენები მცირე რაოდენობით მხოლოდ თუშეთის სოფლებში – ომალოში, დიკლოსა და დოთლოშია შემორჩენილი, სადაც მსურველს შეუძლია იხილოს ისინი. მათ ამჟამადაც იყენებენ ოთახის სამშენისებად. თუშეთში მათ შემონახვას ხელი შეუწყო იმან, რომ ზამთრობით მიგოვებულ სოფლებში მხოლოდ ზაფხულობით აღიოდნენ და გაქურდვის შიშით ძვირფასეულობისაგან დაცლილ სახლებში უფრო უბრალო და ძველი ნივთების დატოვება საშიში არ იყო – ამით ძვირფასი საუენები შეიცვალა. ამ საუენებით იქ კედლის სიცარიელეს კარგად ფარავენ და აღამაზებენ დღესაც.

ამგვარი საუენების კერვა-ქარგვა მასიურად დაიწყო XIX ს-ის ბოლოსა XX ს-ის პირველ ნახევარში, როცა ფაბრიკული ქსოვილები ადვილად ხელმისაწვდომი გახდა. თვით აპლიკაციის გექნიკა, რომელსაც იყენებდნენ ამ გიჟის საუენებში ერთ-ერთი უძველესია საქართველოშიც. ეს კარგად ჩანს ხევესურული კოსტიუმიდანაც.

თიკვის იგივე მაგერიის საუენებს ამზადებდნენ ქალები, რომელთაც კერვა-ქარგვაში ხელი ჰქონდათ გაწაფული და უყვარდათ ეს საქმე. ძირითადად კი ის ქალები მისდევდნენ ამ საქმიანობას, ვინც კერავდა, სოფლის მეურავი იყო და ტანსაცმლის კერვისგან შემორჩენილ ნაკუწებს კარგად იყენებდა. ცხადია, სასურველია მდიდარი ფანტაზია და ხატვის უნარიც. ასეთი საუენები ჰქონდათ შეძლებულ ოჯახებსაც, ვინც ფაბრიკული ქსოვილისგან ნაკერ ტანსაცმელს იყენებდა და ნარჩენი ნაკუწები ბლომად ჰქონდათ.

თიკვის საუენების კერვისას იყენებდნენ წინასწარ დამზადებულ შაბლონებსაც, მაგალითად, ამა თუ იმ მცენარის ფოთლებისაგან ან ყვავილის ფურცლებისაგან გადაღებულს.

ქალები ამგვარი საფენების შესაქმნელად აკვირდებოდნენ ბუნებას, მცენარეებს, ცხოველებს... ნიმუშებად იყენებდნენ სხვადასხვა მცენარეების ფოთლებსა და ყვავილებს. ბარში საუკეთესოდ თვლიდნენ კომშის წაწვეტებულ ფოთლებს და მისმაგვარს გამოჭრიდნენ, მთაში აპყის (თეთრი დიყი, *Herakleum villosum* Fisch; *H. Leskovigrosch*) ფოთოლს არაფერი შეედრებოდა. მოსწონდათ გვირილისა და ღიღილოს ყვავილთა ფურცლებიც. მოგჯერა ფონზე დასაკერებელ ნაკუწს წინასწარ გადააკრავდნენ მუყაოსგან გამოჭრილ ფორმაზე და მერე დააკერებდნენ, უმეტესად (უფრო დიდი ზომის საფენებზე) კი ნაკუწებს დაჭრიდნენ სასურველი ზომისა და ფორმის ნაჭრებად (ფოთლები, ყვავილთა ფურცლები, ალამიანთა, ცხოველთა და ფრინველთა ფიგურები...) და სიმეგრეულად განალაგებდნენ კომპოზიციური ჩანაფიქრის მიხედვით, მათ „ნაპირშეგებვით“, (კიდეებშეკეცვით) და ძაფის ამოხვევით ხელით მიაკერებდნენ ფონს, იყენებდნენ საკერავ მანქანებსაც. ამ საქმეში გამოცდილი, ყოფილი მკერავის, ლიზა ივანეს ასული კახოიძე-აბაიძის (85 წლის, სოფ. ქვემო ალვანი) გადმოცემით, ის სხვებისგან ცოგათი განსხვავებული ტექნიკით მუშაობდა: წინასწარ გაამზადებდა დიდ, ცენტრალურ ფიგურებს, შემდეგ მათ ნაპირებს ისე შემოუკეცავდა და ისე ამოქარგავდა, შემოაგვირისცებდა, რომ თითოეული ფიგურა დამოუკიდებელი და დასრულებული დეტალი იყო. ფიგურების წინასწარ ასე გამზადების შემდეგ აკერებდა ერთი ფერის საერთო ფონზე. ფონისთვის ძირითადად შავი ფერის ქსოვილს იყენებდა. შემდეგ, პერიოდულად, როცა საფენი დაიმკვერებოდა ან გაჭუჭყიანდებოდა, ფონის შავი ფერი რომ არ გადასულიყო, მას ააძრობდა ღია ფერის დეტალებს, რეცხავდა ახამებდა და ისევ აკერებდა. სახამებელსაც თვითონვე ამზადებდა კარგოფილისაგან. ფოთლების ფორმებისთვის აპყის ფოთლებს იყენებდა. ყვავილებსა და მცირე ზომის დეტალებს

კი, წინასწარი შემოქარგვის გარეშე, პირდაპირ აკერძო-
და ფონზე. ამავე მთხრობელის გადმოცემით „ნაჭერი თვი-
თონ გასწავლიდა“ რაში გამოდგებოდა.

თიკვის ანუ მაგერიის საფენებზე, გემოთაღწერილი
ფიგურების გარდა, იყენებდნენ „კბილა“ ორნამენტს. ის ამ
ტიპის საფენებზე ერთ-ერთი უნივერსალური მოტივია ამ
ნაჭრელით ავლებდნენ ჩარჩოსაც და მას იყენებდნენ მა-
შინაც, როცა ფონის დაყოფა უნდოდათ.

საბნის გულად გამოსაყენებელ ნაკუწებს უფრო გეო-
მეტრიული ფიგურების ფორმას აძლევდნენ. ამგვარი საბ-
ნის გულები მთელს საქართველოში იყო გავრცელებული,
მათ „ჩანაჭრულს“ (სამცხე-ჯავახეთი) ან „ჭინჭის საბანს“
(გურია) უწოდებდნენ. გეომეტრიულ ფიგურებიანი საბნის
გულები თუშეთშიც გვხვდება.

ამჟამად ამ სახის საფენებს როგორც უკვე აღვნიშ-
ნეთ, თუშეთში აღარავინ აკეთებს. ამ საქმის ოსტატმა
ლიზა აბაიძემ გადაწყვიტა თავის შვილიშვილებს და მე-
ზობელ ბავშვებს გადასცეს თავისი გამოცდილება.

ფაბრიკული ნაკუწებისაგან შექმნილი ნიმუშები მე-
ტად მცირე ოდენობითაა დაცული ჩვენს მუზეუმებში, რამ-
დენიმე ცალი კი – კერძო კოლექციებში. ჩანს ხალხში
ისინი ჯერ კიდევ არის შემორჩენილი. ამის თქმის საფუძ-
ველს გვაძლევს ის, რომ 2005 წლის შემოდგომაზე, ქარ-
ვასლაში მოწყობილ გამოფენის შესახებ ტელევიზიაში გა-
სულ ინფორმაციას ბევრი გამოეხმაურა: გამოფენაზე მო-
სულ დამთვალიერებლებს თავიანთი ოჯახებიდან მოპ-
ქონდათ ღებების და ბებიების ნამუშევრები. ბევრი მათ-
განი გაცრეცილი, მაგრამ მაინც ნალოლიაეები და შემო-
ნახული, როგორც სანუკვარი სახსოვარი დიდი ბებიების-
გან.

ამ ტიპის საფენების გაჩენა ფაბრიკული ქსოვილების
გავრცელებას უკავშირდება მთელს მსოფლიოში და ჩვენ-
თანაც იგი შედარებით გვიანდელი მოვლენაა. მიუხედა-

ვად ამისა, ჩვენი შინამრეწველობის ეს მხარე მეტად საინტერესოა და საგანგებო ყურადღების ღირსია. სასურველია აღდგეს და მომავალ თაობებს შემოვუნახოთ ეს ღამაზი საქმიანობა, მით უმეტეს რომ ამისი საფუძველი არის: ამ საფენებში გამოყენებული აპლიკაციის ტექნიკა ერთ-ერთი უძველესია მსოფლიოში და საქართველოშიც. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ჩანს, რომ ფაბრიკული ქსოვილების გაჩენამდე და გავრცელებამდე საქართველოში ხალხი ფონად და ორნამენტებისთვისაც თავისი ხელით ნაქსოვ ბამბის ან შალის ქსოვილებსა და ნაბდებს იყენებდა. თუ რამდენად ოსტატურად აღწევდნენ ამას, კარგად ჩანს ხევისურული კოსტიუმის უძველესი ნიმუშებიდან. შეიძლება ითქვას რომ ხალხური რეწვის ეს სფერო საქართველოში გრადიციული იყო.

თიკვის საფენები, რომელიც შედარებით გვიანდელია, მაგრამ იყენებს აპლიკაციის გრადიციულ გამოცდილებას, ქართველი ხალხის მხატვრული აზროვნების ერთ-ერთი ღირსეული გამოვლინებაა.

**GEORGIAN TRADITIONAL CARPETS
AND BER-COVERS
(TIKVA CARPETS AND BED-COVERS IN TUSHETI)**

Among Georgian hand-made carpets, rugs and bed-covers there is one partikular type which is not properly studied and which is worth special attention. These are waii-carpets and bed-covers, made of fsbrik pieces of colours, form and size. They were also used as partitions of rooms.

According to their function, the carpets and covers differ in form and compositional content. Waii-carpets depict compositions e.g. a tree surrounded with flowers, animals and birds, sometaines even human figures. Bed-covers have symmetrically spread flovers and stars over plain background. Quilt covers and pillow-covers are made of symmetrically and asymmetrically spread piecesof fabric. The latter became popular after factori-made cloth appeared in Tusheti. Etnographic materials confirm that before the appearance of factory-made cloth, people knitted these cloths by cotton or wool thread. Naturally, the ornaments were made of the same cloth. Old patterns of Khevsurian clothes prove how skilled people were in knitting and embroidering.

In conclusion it should be mentioned that this popular industry is traditional for Georgia and Tikva carpets and bed-covers are a brilliant expression of the creative thinking of Georgian people.

მარიამჯვარი

აღგეთის ხეობაში, ე.წ. „საკრისის მთაზე“¹, რომელსაც მანგლისელი რუსები „Желтая гора“-ს ეძახდნენ, მდებარეობს პრეისტორიული ხანის ძეგლი „მარიამჯვარი“. მანგლისელი რუსები მას „Каменная невестка“-ს („ქვათარძალი“) უწოდებდნენ, ხოლო ოსები – მამიდას. ძეგლის აღგილზე ნახვისას მაშინვე თვალში გვეცემა მისი არქაულობა. იგი იმ პერიოდს განეკუთვნებოდა, რომელიც ისტორიულ წყაროებში არც კი დაფიქსირებულა, მხოლოდ ფოლკლორმა თუ შემოგვინახა ცნობა მცირე თქმულების, ან ლეგენდის სახით. ძეგლის სრული აღწერილობა ლ. მელიქსეთ-ბეგმა მოგვცა თავის ნაშრომში: ქვაჯვრის სიგრძე 2,50 მ-ა, სიგანე 1,35, სისქე 40 სმ. მკვლევრის გადმოცემით, „... მის ქვედა ნაწილს ახასიათებს „ტარი“, რომელიც თუმცა თევზის ბოლოს ჰგავს, მაგრამ ქვაში ჩასარჭობი ნაწილია“ (16, გვ. 113). ამ მონოლითური ქვის ერთ-ერთი აღმწერი ვ. გურკო-კრიჟინი მას ქრისტიანობის პერიოდში გადაკეთებულად მიიჩნევდა. მისი აღწერილობიდან მეტად საინტერესოა შემდეგი:

¹ ლ. მელიქსეთ-ბეგის აზრით, ამ მთას ვახუშტი ბატონიშვილი „ლაკვის მთას“ უწოდებს (მოგჯერ მას მოიხსენიებს ლაკვის მტ. მთა, ან ლაკვის გორა – 2, გვ. 318, 325), საიდანაც გამოდის აღგეთის ერთ-ერთი შენაკადი ლაკვის წყალი. ს.ს. ორბელიანის მიხედვით, „ლაკვა ლათინთა ენითა წყალს ეწოდების, ხოლო ჩუენთა წერილთა შინა ჯურღმულად უჩენიათ (რომელი ნაგები იყოს) (26, I, გვ. 404). ერთ აღგილას იგი შემდეგნაირად განმარტავს: „ჭაი არს მოხრებული კლდისა, ანუ ნაგები წყალთათვის სადგომელად, ვიეთნი (რომელსაც - ქ.) ლაკვას უხმობენ (26, I, გვ. 477). იგი განმარტავს, ასევე, „ლაყვას“, რომელიც წვიმის გუბეს ნიშნავს (26, I, გვ. 404). ერთი სიგყვით, ლაკვა/ლაყვა წვიმისა და წყლის რეზერვუართან უდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

„Что форма креста была придана камню позднее, обнаруживает его закругленное подножие, не дающее возможности поставить его в вертикальном положении, как это полагается всякому кресту. Еще любопытнее форма „невесты” сбоку. Она имеет определенный вид рыбы и несомненно именно это сходство какой-то фигурой заставило дать камню имя „каменной невесты” а не „каменного кресеста” (31, გვ. 216). ქვის არქაულობაზე უნდა მიუთითებდეს ასგრაღური ნიშანი ორი წრით შემოფარგლული ამობურცული დისკოს სახით. გურკო-კრიეინი მას მშის დისკოდ მიიჩნევდა (31, იქვე). თუმცა, შესაძლოა, იგი ნაყოფიერების გამომხატველი სიმბოლო ყოფილიყო, რაც უფრო შეეფერება ამ ქვის ფუნქციებსა და თვისებებს, რომელთაც ქვემოთ შევხებით.

სახელწოდება „მარიამჯვარი” ქრისტიანული ეპოქის კუთვნილებაა. თქმულებაში, რომლის სიუჟეტი საქართველოს სხვადასხვა მხარეში ოდნავ განსხვავებული ინტერპრეტაციით არის წარმოდგენილი, მთავარი მოქმედი გმირი ქალია, რომელიც მგრის ხელში გყვედ ჩავარდნას გაქცევებას ამჯობინებს. სახელი „მარიამი” უნდა მიუთითებდეს ძეგლის ქალურ საწყისსზე, რომელიც ქრისტიანულ ეპოქაში ჩაენაცვლა მას. არ არის ცნობილი უძველეს ხანაში თუ რა ერქვა ამ ძეგლს, თუმცა თქმულებაშიც და ერთ ხალხურ ლექსშიც, რომელიც მანგლისის აშენებას ეხება, ყოველთვის ქალი ფიგურირებს (იხ. ქვემოთ). აქედან გამომდინარე, ძეგლის რუსული სახელწოდება „Каменная невестка” („ქვათარძალი”) ამ მონუმენტის უფრო ქალური თვისებიდან გამომდინარე იყო, რომელიც ფოლკლორში შემორჩა და არა გარეგნული ნიშნის მიხედვით. რაც შეეხება „ჯვარს” – ქრისტიანულ ეპოქაში იგი გიპიური ჩანაცვლებაა ნებისმიერი კერპის თუ ნიშის (ხე, ქვა). მით უმეგეს თუ დაუმატებთ იმასაც, რომ ქვას ქრისტიანულ ეპოქაში ჯვრის ფორმა მისცეს.

ამასთან დაკავშირებით ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მკვლევარ მ. ჩხაიძის აზრს, რომელიც მეგალითებში არ განიხილავს მარიამჯვარს, რომელსაც უპროპორციო ჯვრის მკლავები და ნაყოფიერების სიმბოლო – ამობურცული დისკო აქვს. მას ლ. მელისქსეთ-ბეგის აზრის გასაქარწყლებლად, რომელიც ძეგლს „ძველი წარმართული ღვთაების ღეფორმირებულ თბიექტად“ მიიჩნევდა (16. გვ. 112), მოჰყავს არქიმანდრიტ რაფაელის ნაშრომიდან – „საუბრები მართლმადიდებლობაზე“ ციგაგა, სადაც აღნიშნულია, რომ სიმბოლიკა ყველა ეპოქისათვის ერთია. მართლაც, აქ არაფერი არ არის განსაკუთრებული და სიახლე, რადგან კაცობრიობის განვითარების ნებისმიერი ეტაპი და ეპოქა დაკავშირებულია ადამიანის ცნობიერებასთან და ფასეულობები ხშირ შემთხვევაში ზოგადი არის და საერთო. მ. ჩხაიძის აზრით „ჯვრების (იგულისხმება მარიამჯვარი და მის გარშემო პატარა ჯვრები) დისკოსებრი ორნამენტით შემკობა არ წარმოადგენს საფუძველს მტკიცებისათვის, რომ ისინი ადრე მენჭირები იყვნენ. მსგავსი ორნამენტული სიმბოლიკა მრავლადაა გამოყენებული ქართულ და შუა საუკუნოვანი ხუროთმოძღვრების თუ ოქრომჭედლობის ნიმუშებზე“ (28, გვ. 12). ერთი სიგყვით მ. ჩხაიძე მარიამჯვარს არ განიხილავს, როგორც წარმართული ეპოქის საკულტო ძეგლს. არა და ყურადღება რომ არ მივაქციოთ ქვის ასგრალურ ნიშანს, მის ზომებს, მის გარშემო არსებულ მონოლითურ ქვებს, რომელთაც ასეთივე ნიშანი აქვთ, უზარმაზარი ლოდებით ნაშენებ ძველ ეკლესიის ნანგრევებს (სადაც შესაძლოა წარმართული შენობის ნაშთი იყო), ამ მთის სამხრეთით არსებულ გოხნარის ნაქალაქევს და ბედენის ლოდოვანს, ჩრდილოეთით ასეთივე ლოდოვანის ნაშთს, ხოლო მთის წვერზე არსებულ ერაგიაპას, აშკარად თვალში საცემია, რომ საქმე გვაქვს პრეისტორიულ მონუმენტთან, რომ ეს საკულტო ქვა რომელიმე წარმართულ ღვთაებასთან იყო

დაკავშირებული. ქვის უხეში გამოკვეთილი ფრთხილ კაშკაშებში ეპოქის ხელწერა უნდა იყოს.

მანგლისის (ასევე მცხეთის) „ჯვართან“ დაკავშირებით ორიგინალურ მოსაზრებებს გამოთქვამს ლ. მელიქსეთ-ბეგი. „მარიამჯვრის“ მსგავს მონუმენტურ ქვებთან დაკავშირებით ყურადღებას იმსახურებს ჯავახეთში სოფ. მურჯახეთისა და განძის მახლობლად აღმართული ქვების სახელები. ქართველები მას „ძუძუ-ქვას“, სომხები კი „*Հայկ լաս*“-ს („რძის ქვა“) უწოდებენ. ეს ქვები რომ ნაყოფიერების გამომხატველი იყო თუნდაც ის ამტკიცებს, რომ აქ ბერწი, და ურძეო ქალები, ან საქონელი მოჰყავდათ (13, გვ. 138). ლ. მელიქსეთ-ბეგი ფიქრობს, რომ „უთუოდ ასეთი „ძუძუს ქვა“ უნდა ყოფილიყო მცხეთის პირდაპირ და არაგვს გაღმა მდებარე ბორცვის ჯვარზედაც, რომლის ფერდობზე „ძუძუს-წყარო“ ცნობილი, ხოლო თვით ე.წ. „ჯვარი პაგიოსანი“ ქრისტიანული დროის გადაფორმება უნდა იყოს წარმართულის „ძუძუ-ქვისა“, რომლის ანალოგიასაც პირდაპირ მოუღწევია მანგლისის პირდაპირ ალგეთს გაღმა „მარიამჯვარ“-ზე, სადაც ე.წ. Каменная невестка – ქვათარძალი (ქალქვა), ანუ ოსების თქმით „მამიდა ასვენია“ (16, გვ. 18). მკვლევრის აზრით, „ძუძუს წყაროს“ თანხედრობა „ჯვარ-პაგიოსანთან“ მცხეთაში და „ქვათარძალის“ – „მარიამჯვართან“ მანგლისში შემთხვევითი არ ყოფილა (მოგადად მანგლისისა და მცხეთის ჯვარებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდათ როგორც ქართველებისთვის, ასევე სომხებისათვის), ისევე როგორც „ჯვარი პაგიოსნისა“, და „სვეტიცხოვლის“ კულტის დამთხვევა. მაგრამ მკვლევარი ფიქრობს, რომ აქ მდგარი სვეტი ქვის უნდა ყოფილიყო და არა ხის, როგორც ქართლის ცხოვრებაშია მოთხრობილი (16, გვ. 18-19). ლ. მელიქსეთ-ბეგი მცხეთისა და მანგლისის ჯვრების ანალოგიაში სავსებით დარწმუნებულია: „როგორც მცხეთის ჯვრად ბორცვის ჯვარი, ე.ი. ჯვარის მონასტერი,

იგულისხმება ძველ მცხეთასა და არაგვს გაღმა, ისე მან-
გლისის ჯერად იგულისხმება მარიამჯვარი, ძველ მან-
გლისსა და ალგეთის გაღმა“ (16, იქვე, გვ. 112). საინტერე-
სოა ის ფაქტი, რომ მანგლისის მიდამოებში შემორჩენი-
ლი იყო გოპონიმი „ბორცვისჯვარი“. ბაგრატ IV 1057/1058
წწ-ით დათარიღებულ სიგელში შიო-მღვიმის მონასტრი-
სადმი წერია, რომ მეფე მონასტერს კლდეკარის საერის-
თავოში შემაველ მანგლისის ხევის ადგილ „ბორცვის-
ჯვარს“ სწირავს (20, გვ. 36). გიორგი III სიგელში ბორ-
ცვისჯვარი იწოდება „ძუელუდვე მღვიმისაი, ლიპარიგეთ-
გან წაღებული“ (20, გვ. 68). როგორც ჩანს, ბაღვაშები
ბაგრატ IV სიგელის ბოლოს მოგანილ წყევლა-კრულვას
არ შეუშინდნენ და ბორცვისჯვარი მიიგაცეს. საბოლოოდ
ეს სოფელი დავით აღმაშენებელმა დაუბრუნა მონასტერს
ბაღვაშთა დამორჩილების შემდეგ (23, გვ. 252). ბორცვის-
ჯვარს („ბოციჯვარი“) ვახუშტი თავის რუკაზე მოიხსენი-
ებს. მას ასახელებს, აგრეთვე, იოანე ბატონიშვილი
ქართლ-კახეთის აღწერაში „ბოციჯვარის“ ფორმით, მან-
გლისისა და მისი ხევის ზემოთ (1, გვ. 47). მაგრამ მარიამ-
ჯვარის ადგილმდებარეობის განსაზღვრისთვის მნიშვნე-
ლოვანი უფრო უნდა იყოს ვახუშტის მიერ რუკაზე მოხსე-
ნიებული დაბა „მარიამი“, რომელთან ახლოს დასახე-
ლებულია, აგრეთვე „საკრისი“ და „აზიკი“ (აძიკვი – დღე-
ვანდელი სოფ. გოხნარი), რომლის თავზეა გოხნარის ციკ-
ლოპური ნაქალაქარი.

ერთი სიგყვით, ლ.მელიქსეთ-ბეგს მიაჩნდა, რომ
„ეპისკოპოსთა წიგნში“ მოხსენიებული „მანგლისის ჯვა-
რი“ („მცხეთის ჯვართან“ ერთად), სადაც სალოცავად
სომხებიც დადიოდნენ და აბრამ სომეხთა კათალიკოსმა
თავის საყოველთაო ეპისკოპოსში მათ აუკრძალა იქ სა-
ლოცავად წასვლა, იყო არა მანგლისის ჯვრის სახელო-
ბის ეკლესია, არამედ „მარიამჯვარი“, რომელიც ცის ქვეშ
თავისუფალ ადგილზე იყო აღმართული (15, გვ. 71-76). იგი

იმოწმებს გ. ჩუბინაშვილის მოსაზრებას მცხეთის შესახებ, რომ ჯვარი ჯერ ღია ცის ქვეშ იდგა და შემდეგ ააშენეს ეკლესია. მაგრამ გ. ჩუბინაშვილი ამას მხოლოდ მცხეთის ჯვარზე ამბობდა და არა მანგლისის ჯვარზე (26). ამ უკანასკნელის შესახებ მკვლევარი ფიქრობს, რომ „მანგლისის ეკლესია უძღვნეს ცხოველმყოფელ ჯვარს და მისი ამაღლების-აღმოჩენის ხსოვნას, საიდანაც, გვგონია წარმოდგა მისი სახელი „მანგლისის ჯვარი“. ამ გაძარმა და აგრეთვე მცხეთის პირდაპირ გორაზე აღმართულმა ჯვარმა უცებ დიდი სახელი გაითქვეს და მათ სალოცავად მოდიოდნენ სომხეთის მცხოვრებნიც” (27, გვ. 24). ლ.მელიქსეთ-ბეგს თავის მოსაზრების არგუმენტად მხოლოდ ზემოაღნიშნული მცხეთის ჯვრისა და მარიამჯვრის იდენტური მდებარეობა მოჰყავს – მცხეთის ჯვარი არაგვს გაღმა მცხეთის პირდაპირ იდგა მთაზე, რომელსაც „ბორცვისჯვარს” უწოდებდნენ, ასევე „მარიამჯვარი” – ალგეთის გაღმა მანგლისის პირდაპირ. ზემოაღნიშნული მოსაზრება შესაძლოა საინტერესო იყოს, მით უმეტეს თუ გავითვალისწინებთ, რომ მანგლისის ზემოთ ფიქსირდება გოპონიმი „ბორცვისჯვარი”, მაგრამ ლ. მელიქსეთ-ბეგის მოსაზრება ნაკლებ მისაღებია. საქმე ის გახლავთ, რომ მანგლისსა და მცხეთაში დიდი თაყვანისცემის რომელიმე წარმართული ღვთაების ტაძრები უნდა მდგარიყო, რომელთა პირდაპირ მთებზე კერპების ღგობა ჩვეულებრივი მოვლენაა წარმართულ ეპოქაში, ისინი გარკვეულ კავშირში იქნებოდნენ მთავარ ღვთაებასთან. მანგლისთან მიმართებაში, მისი სახელწოდებიდან გამომდინარე, ჩვენ შევეცადეთ დაგვესაბუთებინა, რომ ეს იყო მთვარის (ახალი მთვარის – ზრდისკენ მიდრეკილი) ტაძარი, რომელთანაც პირდაპირ კავშირში უნდა იყოს ნაყოფიერების გამოხატველი „მარიამჯვრის” კერპი. ქრისტიანულ ეპოქაში კი წარმართული ცენტრების ქრისტიანული სიწმინდეებით და იმავე ადგილას ეკლესიების მშენებლობით

ჩანაცვლება მოხდა, კერძებისა კი ჯვრებით. მცხეთის პირდაპირ კერპის სანაცვლოდ სასწაულთმოქმედი ხის ჯვარი დაიდგა, „მარიამჯვრის“ (რომელიც ასვე ქრისტიანული ეპოქის ხელწერაა) სახელით ცნობილ საკულტო ქვას კი ჯვრის ფომა მისცეს. მცხეთის ჯვრის შემთხვევაში მოგვიანებით აქ ბრწყინვალე გაძარი აშენდა. როგორც ვხედავთ, მანგლისში არსებულ მთვარის წარმართულ გაძარს ქრისტიანთა უდიდესი „უფლის ფერხის ფიცარი“, ცხოველმყოფელი ჯვრის ნაწილი დაუპირისპირეს და მის ადგილას ქრისტიანული გაძარი ააგეს. ამიგომ თქმაც არ სჭირდება იმას, რომ „მანგლისის ჯვარში“ მანგლისის ჯვრის სახელობის გაძარი იგულისხმება და ამასთან დაკავშირებით ჩვენთვის აბსოლუტურად მისაღებია მ. ღვალის მოსაზრება (6, გვ. 34). აქვე გვინდა დავსძინოთ, რომ სომხების „მანგლისის ჯვარში“ სალოცავად წასვლა, მარგო ქრისტიანული ეპოქიდან არ უნდა მომდინარეობდეს, არამედ ეს პროცესი შესაძლოა წინარე ქრისტიანულ ხანასაც უკავშირდებოდეს, როდესაც მანგლისში მთვარის გაძარი იდგა. სომხურში ენაში „მანგალის“ იგივე ფორმით — „მანგალ“- „მანგალი“ არსებობა გვიმყარებს ამ აზრს. არ არის გამორიცხული, რომ მანგლისში სალოცავად კავკასიის სხვა ხალხებიც მოდიოდნენ, მით უმეტეს თუ გავითვალისწინებთ მანგლისის ხელსაყრელ მდებარეობას, სადაც ერთმანეთს კვეთდა საქართველოსა და კავკასიის ტერიტორიაზე გამავალი სხვადასხვა სტრატეგიული გზები.

მარიამჯვართან არსებული ლეგენდის მიხედვით, ლექთა შემოსევის დროს მგერი გოხნარის თავზე გამოჰკიდებია ერთ ქალს, რომელსაც ღმერთისთვის მგრის ხელში ჩაგდებას გაქვავება უთხოვია. ღმერთსაც შეუწყნარებია მისი თხოვნა და ქალი ქვად ქცეულა. „გვალების

დროს რუსები მიდიან იქ, პარაკლისს იხდიდნენ, დაიკრავდნენ ქვასა და ეტყვიან აგვევე მამიდაო, და ასწევენ სუბუქათა, ისე კი დიდი ქვაა, მძიმეა, გადააბრუნებენ და მერე გაავდრდება“² (12, გვ. 70.). აღსანიშნავია ისიც, რომ ქვათარძალთან 1914 წლამდე ხალხი მღვდელთან ერთად ადიოდა და იქ ლოცულობდა. თუ წვიმიანი სეზონი იყო, დიდ ჯვარს აღმართავდნენ, გვალვის შემთხვევაში კი ჯვარს ძირს დაუშვებდნენ (12, გვ. 72). ხალხის წარმოსახვაში მამიდას ქვებს რომ მაგიური ძალა ჰქონდათ, ამას ამტკიცებს ის, რომ თ. კალმახელიძის ერთ-ერთი ეთნოგრაფიული ჩანაწერით წალკელი ბერძნები ამ ჯვრებს გადარეულ ქვებს (დელი ხაჩს) უწოდებდნენ: „მათი გადმოცემით, ჯვრებს ერთი ურწმუნო უპატიოდ, არასაკადრისად მოქცევია. ღმერთს ჯვრების შეურაცყოფა ამ კაცისათვის არ უპატიებია და გაუგიჟებია“ (12, იქვე, გვ. 72).

ანალოგიური ფუნქცია ჰქონდა იმ ქალქვას, რომლის შესახებ თქმულება ჩეწერილია კახეთის სოფ. საბუეში ე. ვირსალაძის მიერ 1947 წ.-ს. ყიზილბაშთა შემოსევის დროს, როდესაც კახეთი აოხრდა სოფ. საბუეში გოგილაშვილის ქალი გაქცევია მტერს. ერთ ხელში ბავშვი ეჭირა, მხარზე კი აკვანი ელო, სადაც ძუძუთა ბავშვი ჰყოლია.

² თ. კალმახელძე თავის ეთნოგრაფიული მასალიდან წარმოგიდგენს ლეგენდის განსხვავებულ ვარიანტს: „ხუთ ძმას მშეთუნახავი და ჰყოლია. საპატარძლოდ რომ გამზადებულია, სასიძოს მტრებს მისი მოტაცება და ამ გზით ქორწილის ჩაშლა განუზრახავთ. მომხდურებსა და ქალის ძმების შეტაკების დროს ძმები დაღუპულან. უპატრონოდ დარჩენილი ქალი ღმერთს შევედრებია, მტრის ხელში ნუ ჩამაგდებ, ღმერთო, და ქცეულა ქვად, რომლისთვისაც „ქვის პატარძალი“ შეურქმევიათ. ძმების საფლავზე საპატარძლო დაკარგულ სასიძოს ჯვრები აღუმართავს. ამეჟამად „ქვის პატარძლის“ სიახლოვეს ოთხი ჯვარია. ერთი მათგანი, ყველაზე დიდი, მიწაზე დევს, სამი აღმართულია. მთხრობლების ნაამბობით, მეხუთე ჯვარი ალგეთის ზემოთ, ქვის პატარძლისგან 10-12 კმ-ის დაშორებით, ბროლივით გამჭირვალე წყაროსათან დაუდგამთ“ (12, გვ. 71).

ქალს მგრის ხელში ჩაგდებას გაქვავება უნატურია და მართლაც ქალი ქვად ქცეულა. „გდია იქ წყლის პირას, ეს ჭროლა ქვა და ორიც პაგარა გვერდს უწყვიან“. გვალვის დროს სოფლის ქალები ქვასთან შეიკრიბებოდნენ, ერთ-ერთი აუცილებლად გოგილაშვილის ქალი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ქალქვას დააგირებდა:

„ჩემო მამიდაო, ამ გაჭირვებაში რომ იყავო ...

როგორ მენანებაო

შენი ქალობაო ... გოგილანთ ქალი იყავ, ამყე

მაიდაო” ...

და მართლაც აპყვებოდა ქვა. ააგორებდნენ მას ქალები და იქვე მდინარე წყალში გადაუშვებდნენ, ავღარი მოვაო, გოგილაანთ ქალის მადლი შეგვეწევო“ (29, III, გვ. 209-210). მსგავსი ლეგენდა არსებობს აგრეთვე, მურჯახეთთან ორი მონოლითური ქვის შესახებ, რომელთაც ადგილობრივი მოსახლეობა და-ძმად მიიჩნევდა. და მელიქსეთ-ბეგი მათ ვეშაპ-ვეშაპიოდებად თვლიდა. ერთი ქვა ღვას, მეორე კი წაქცეულია. გადმოცემის მიხედვით, მურჯახეთს მგერი შემოსევია და ერთი ყმაწვილი დაუცყვევებია, მას და დასდევნებია. ამ უკანასკნელს ღმერთისთვის გაქვავება უთხოვია. ორივე იქვე გაქვავებულან, სადაც მდგარან. დას მარინე რქმევია (16, გვ. 99).

განსხვავებული ლეგენდა არსებობს იმ ქალ-ქვის შესახებ, რომელიც ბოლბის ყოვლადწმინდის ეკლესიის კარებში ძევს. გადმოცემის მიხედვით, როდესაც წმ. ნინო ბოლბეში ქადაგებდა, „ერთ ცოლ-ქმარს ბარნაბიანთას პყვანდა შვიდი ვაჟი და ერთი ქალი“, რომელმაც ოჯახს მზე და მთვარე ამოსდიოდა. ეს ოჯახი შეძლებული ყოფილა და თავის მზეთუნახავი ქალისთვის, რომელსაც ასევე ნინო ერქვა, არაფერს იშურებდა. „ბარნაბიანთ ნინო“ 15 წლის რომ გახდა წმ. ნინოსთან მივიდა და მონათულა სთხოვა. ამის შემდეგ პაგარა ნინო არ შორდებოდა ქართველთა განმანათლებელს, ყველგან თან დაჰყვებო-

და. ეს უკანასკნელი 20 წლის რომ გახდა, წმ. ნინო მითითებას, „ბარნაბიანთ ნინოს“ ოჯახს კი მისი სილამაზით მონუსხულმა სასიძოვებმა დაუწყეს სტუმრობა. მას კი გათხოვებას ქალწულად დარჩენა ერჩივნა, რომ წმ. ნინოს გმას გაჰყოლოდა. როდესაც ოჯახის წევრებმა შეაწუხეს რომ გათხოვილიყო, ერთ მშვენიერ დღეს ნინო სახლიდან გაიპარა და გაჭირვებულ მოხუც ქალს შეაფარა თავი. „იმ დედაბერთან იმალებოდა პაგარა ნინო და ევედრებოდა ღვთის-მშობელს, რომ ქვად ქცეულიყო და ამით მაინც ასცდენოდა გათხოვებასა. ღვთის-მშობელმა შეიწყნარა პაგარა ნინოს ვედრება და ერთხელ, ღოცვის დროს გარდაიქცა ქვად, რომელსაც ეხლა ხალხი ეძახის „ქალ-ქვას“. ამ ადგილას ააშენეს ეკლესია ღვთისა-მშობლისა და ეკლესიის კარებში პირქვე სძევს ქალ-ქვა“. ამ ქვის გადმობრუნება არავის არ შეეძლო, „მაგრამ ბარნაბიანთ ჩამომავლობისა რომ უსუსური ბავშვიც მივიდეს, ხელი ახლოს და შესძახოს: „ბარნაბიანთ გვარისა ვარ, ამყე მამიდაო!“ – ქვა მაშინვე გადმობრუნდება. ამ ქვას ისეთი მშვენიერი სახე აქვს თურმე, რომ ღუნიაზე ისეთი ლამაზი სახე არ ექნება ქალსაო“. ამ გვარის ჩამომავალი ერთი დედაბერიდა დარჩენილიყო, რომელსაც შეეძლო ქვის გადმობრუნება (11, გვ. 3-4). ქვის ფუნქციის შესახებ არაფერია ნათქვამი, თუმცა შესაძლებელია, მასაც ისეთი დანიშნულება ჰქონოდა, როგორც ზემოთ აღნიშნულ „გოგლაანთ ქვას“³.

³ ბერძნული მითოლოგიიდან, მწუხარების გამო გაქცევებული ქალის შესახებ მაშინვე გვახსენდება თებეს დედოფალი ნიობე, რომელიც მრავალშვილიანობით გამოირჩეოდა. სხვადასხვა ვერსიებით მას 7-7, 9-9, ან 10-10 ქალ-ვაჟი ჰყავდა. იგი დასცინოდა ქალღმერთ ლეგოს – გყუპი აპოლონისა და არგემიდეს დედას, რომელმაც ორი შვილი ძლივს გაააჩინაო და თებეს ქალებს ლეგოსა და მისი შვილების თაყვანისცემა აუკრძალა. ლეგომ შვილები მიუქსია ნიობეს. აპოლონმა უხილავი ისრებით ვაჟები დაუხოცა, არგემიდემ კი ქალები. მწუხარებისა და დარდისგან გაოგნებული ნიობე ქვად იქცა.

საქართველოში საკულტო დანიშნულების ლოდებს მართლაც რომ სცემდნენ თაყვანს, ამას ვახუშტი ბაგონიშვილიც ადასტურებს: „პაგივანს ქვევით ვაკეს არს ლოდი, რომელი გვალვასა თუ გადააბრუნო და შენამო მოვალს წვიმა, ხოლო წვიმიანობასა შინა თუ შეაყარო ნაცარი და გადააბრუნო, იქმნების უწვიმობა“ (2, გვ. 326).

აღნიშნული ლოდები წყლის ნაყოფიერებასთან უნდა ყოფილიყვნენ დაკავშირებული. თავის დროზე ეს მოსაზრება გამოთქვეს ნ. მარმა, ბ. პიოგროვსკიმ ვეშაპ-ვეშპოილებზე, რომლებიც ირიგაციულ სისტემას უკავშირდებოდნენ. სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია, რომ ვეშაპ-ვეშაპოილები, ქვის უზარმაზარი თევზები ნაყოფიერების გამომხატველი ღვთაებებია. ამ ძეგლებზე ხშირად არის გამოსახული ისეთი ცხოველები, რომლებიც თვითონ წარმოადგენდნენ ნაყოფიერების სიმბოლოს. მაგ. კამეჩი, ხარი, ირემი, ცხვარი (ხშირ შემთხვევაში გყავის სახით, რაც სიმდიდრის და კეთილდღეობის სიმბოლოა (შდრ. ხეთურ და კოლხურ მითოლოგიაში ცხვრის გყავი), ფრინველები (წერო, ყარყაგი), ქვეწარმავალები. ლ. მელიქსეთ-ბეგი და შ. ამირანაშვილი ოთხფეხს მიწას უკავშირებდნენ, ფრინველს და ასტრალურ ნიშნებს – ცას, ქვეწარმავლები, გარდა იმისა, რომ ნაყოფიერების გამომსახველი ცხოველებია, დაკავშირებული არიან წყლის სტიქიასთან, როგორც ბუნების ნაყოფიერების და სიცოცხლის ერთ-ერთ მთავარ კომპონენტთან. გემოაღნიშნულს

იგი თავის სამშობლოში ლიღიაში ჩაიტანეს და სიპილოსის მთაზე დადეს. მწუხარება იმდენად ღიდი იყო, რომ ქვაც გრძნობდა მას და უშრეტი ცრემლი ჩამოსდიოდა (5, გვ. 54). მართალია, ბერძნულ მითოლოგიაში ქალის ქვად ქცევის სიუჟეტი განსხვავებულია, მაგრამ მასშიც ხაზსგასმულია ქალის ნაყოფიერება (მრავალშვილიანობა), მწუხარება და ცრემლი – უშრეტი წყაროს სიმბოლო.

იზიარებს მ. ჩხაიძე, რომელმაც თავისი მოსაზრებები და
აუქსირა დისერტაციაში (28).

რისთვისაც ზემოაღნიშნულ ლოდებს თაყვანს სცემ-
დნენ საქართველოს ძირითად ნაწილში ამინდის ღვთაება
ლაზარეს ეხვეწებოდნენ, რომელიც მნათობთა თაყვანის-
მცემასთან იყო დაკავშირებული. მას ძირითადად წვიმის
მოყვანისთვის უმღეროდნენ გვალვის დროს. მაგ. „ლაზა-
რე მოდგა კარსა, აბრიალებს თვალსა, მიდგა-მოდგა თა-
როსა, დაემსგავსა მთვარესა“. ამ სტრიქონიდანაც ჩანს,
რომ მთვარე (მზესთან ერთად) უზენაესი ღვთაება იყო
და იგი წარმართავდა ბუნების მოვლენების ცვალებადო-
ბას. ზ. თანდილავა მთვარესთან შედარების შესახებ
(აჭარული გექსგის ერთ-ერთ ვარიანტთან დაკავშირებით:
„აბლაჲ (ბიცოლა) მიაღგა თაროსა დიემზგავსა მთვა-
რესა“) აღნიშნავს, რომ ეს „მზიანი ამინდის აღმნიშვნელ
სიმბოლურ გამონათქვამს წარმოადგენს“ (9, გვ. 7). აჭა-
რულ ვერსიებში მეგად საინტერესოა ბოლო სტროფები,
სადაც ჩანს, რომ გვალვის დროს ღვთაებას წვიმა-წყლის
მოსვლის და მზის თვალის („ზიზა თვალი“, „ზისა თვალი“,
„მზისა თვალი“), ან მზისა და მთავრის („შეგვინახე მზე
და მთვარე“) შენახვას ეხვეწებიან, წვიმიანობის შემთხვე-
ვაში კი პირიქით (9, გვ. 6-8). მეგად საინტერესოა, აგრეთ-
ვე, შუახვევის რნ-ის სოფ. გოგაძეებში ერთ-ერთი მცხოვ-
რებისგან ჩანაწერი, რომლის მიხედვით ლაზარობის
დროს „ოც-ოცდაათ ბავშვს მორთავდნენ, თავზე ლამაზ
რაიმეს დაახურავდნენ მთვარის ფორმისა, ან ვარსკლა-
ვის ფორმისა“ (9, იქვე, გვ. 8). ამასთან დაკავშირებით,
როგორც სამართლიანად შენიშნავს ზ. თანდილავა,
„...მთვარისა და ვარსკლავების ფორმის თავსაბურავებით
შემკობა მნათობთა თაყვანისცემისა და მზიანი ამინდის
მოვლენისათვის გაროსის ღვთაებისადმი ვედრების საუ-
კეთესო ნიშნებს წარმოადგენს“ (9, იქვე). თუ გავითვა-
ლისწინებთ, რომ გრადიციული ქართული ასტროლოგი-

ური აზროვნების მიხედვით, სს. ორბელიანის თქმით, რომ დესაც მთვარე დანარჩენ 6 ცდომილს (მზე, მერკური, ვენერა, იუპიტერი/მუშთარი, საგურნი) „რომელსამე გაუპირდაპირდების ... (მით იქმნებიან) გვალვა, წვიმა, სეცყვა, ქარნი და ყოველივე დარი“ (19, II, გვ. 335), ადვილი მისახვედრია თუ რატომ არის ლაზარობა კავშირში მნათობთა თაყვანისმცემასთან.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ლაზარობის დღესასწაულთან ქალები იყვნენ დაკავშირებულნი. ქალებისა და ბავშვების ჯგუფი, რომელთაც გაკეთებული ლაზარეს თოჯინა ეკავათ ხელში, კარდაკარ დადიოდნენ და ღვთაებას წვიმის მოსვლას, ან გალახის გაშრობას სიმღერით ეხვეწებოდნენ. წვიმის მოთხოვნის შემთხვევაში ლაზარეს თოჯინას და მის მაგარებელ ქალს წყალს დაასხამდნენ, შემდეგ სხვა მონაწილეებსაც გაწუწავდნენ. ამ საკითხით დაინტერესებულ მეცნიერთა აღწერილობით, ლაზარობის პროცესიაში ხანში შესული და ქვრივი ქალებიც მონაწილეობდნენ. ზოგჯერ ადგილი ჰქონდა ქალების გუთანში შებმასა და „წყლის მოხენის“ ფაქტს (18, გვ. 358, 14, გვ. 11; 25, გვ. 224–226). ძალიან საინტერესოა აგრეთვე, ლაზარობის ერთ-ერთი ვარიანტი, რომლის მიხედვით ლაზარეს თოჯინის ნაცვლად ამოირჩევდნენ ერთ ქალს და იგივე რიტუალთ კარდაკარ დააგარებდნენ, შემდეგ მას წყლით გაწუწავდნენ (30, გვ. 77–78), ქალების მონაწილეობა ლაზარობის დღესასწაულში, როდესაც ისინი თოჯინას ჩამოაგარებდნენ, ან რომელიმე ქალის პაგარძლის ფორმაში გამოწყობილის კარდაკარ მიყვანა ზ. თანდილავას აზრით, „წყლისათვის ქალიშვილის შეწირვის ისტორიული სინამდვილის სიმბოლური გამოხატულებაა“ (10 გვ. 36). არ არის გამორიცხული, რომ ასეც ყოფილიყო, მაგრამ, ვუიქრობთ, აგრეთვე, რომ წყლის სტიქიასთან ქალური საწყისის დაკავშირება არ უნდა იყოს შემთხვევითი და იგი ნაყოფიერების ფუნქციის გამოვლინებად უნ-

და ჩაითვალოს. თავისთავად წყალი ერთ-ერთი აუცილებელი ატრიბუტია ნაყოფიერებისა და სიცოცხლისათვის, მისი შემდგომი გამრავლებისათვის, რომლის არსი ქართულ მითოლოგიაში ვრცელდება როგორც ადამიანებზე ასევე ცხოველებსა და მცენარეებზე. ზ. თანდილაძეს სამართლიანი შეინიშნით, ქართულ მითოლოგიაში წყალს ყოველთვის ფალოსური, ანუ გამნაყოფიერებელი ბუნება აქვს. ამ მხრივ, მეტად საინტერესოა ფშაური ჩვეულება „წყალში პაგარძლის განბანვა“ – მათურის ხევზე „მარიამ წმიდის, ანუ მარიამ დედოფლის ადგილის დედის ხატთან“ (3, გვ. 162), რომელსაც ბედიანობას და მრავალშვილიანობას თხოვდნენ. იგი შუა ზაფხულში გარდებოდა, კერძოდ ათენგენობას, ან მარიამობას (3, გვ. 164), აუცილებლად მზის ჩასვლის შემდეგ. მთავარი მომენტი იყო ის, რომ პაგარძალს განსაცმელი განზე უნდა შემრობოდა (10, გვ. 42; 17, გვ. 164-165). საინტერესოა, აგრეთვე, ის, რომ თ. ოჩიაურის თქმით, „ივრის ხეობაში ჩაწერილი მასალის მიხედვით (სოფ. სიონი), ბარში გადმოსახლებულ მათურის ხატის ყმებს პაგარძალი მათურაში უნდა წაეყვანათ და იქ უნდა შეესრულებინათ წყალზე გაყვანის რიტუალი“ (17, გვ. 165). მსგავსი რიტუალი გარდებოდა ლაზებშიც ძვ. სტილით 7/VIII, ასევე საღამო ხანს, ხდებოდა ქალების მასიური განბანვა ზღვაში (10, გვ. 43). ზ. თანდილაძე შემოადინიშნულ ფშაურ რიტუალთან პარალელს ავლებს, როდესაც განიხილავს აჭარაში არსებულ ხალხურ ღღესასწაულს „შუამთობას“, რომელიც ივლისის ბოლოსა და აგვისტოს დასაწყისში იმართებოდა და ისიც ქალთა ღღესასწაულად იყო მიჩნეული. მასში საპაგარძლოები, ან ახლად მოყვანილი რძლები მონაწილეობდნენ (10, იქვე). ასევე ანალოგიურ რიტუალად უნდა მივიჩნიოთ წალკაში სოფ. ოლიანგის, რომელსაც ბერძნები „აიაზმას“ უწოდებენ, ერთ ეკლესიასთან ჩაგარებულ რიტუალი. ეკლესიასთან პაგარა აუზია, სადაც კალმახები

არიან გაშვებული. მათი დაჭერა, ან შეჭმა სასტიკად აკრძალულია. „აიაზმა“ წმ. წყალს ნიშნავს. ა. რობაქიძე მოგვითხრობს რომ ამ აუზში უშვილო ქალები ბანაობდნენ, აგრეთვე გვალვის დროს ამ წყლით მიწას ნამაყდნენ, რომ წვიმა მოსულიყო და მიწა გაენოყიერებინა (34, გვ. 126). იგივე იდეა უნდა იყოს ჩადებული ერთ-ერთი ზღაპრის სიუჟეტში, რომლის მიხედვით ერთ ქვეყანაში ჯადოსნური გზა ყოფილა, რომლის წყალს გამნაყოფიერებელი ძალა ჰქონია. მასში ჩამჯდარი ქალი ორსულდებოდა და შვილად მხოლოდ ქალიშვილი მიეცემოდა (10, გვ. 44). ფშავსა და ლაზეთში ქალთა წყალში საღამოს პირს ბანაობასთან დ აკაეშირებით ზ. თანდილავა აღნიშნავს, რომ „საღამო პერიოდი ითვალისწინებდა მობანავეთა განზე ნესგის (სისველის) ხანგრძლივად შენარჩუნებას, რაც წყლის ცხოველმყოფელი უხილავი ძალის მოქმედების მიზნით იყო ნაკარმახევი“ (10, იქვე). მაგრამ სავარაუდოა და არ არის გამორიცხული, რომ ზემოაღნიშნულ რიგუალებს ასგრალური საფუძველიც ჰქონოდა. კერძოდ, ეს რიგუალები ტარდებოდა კირჩხიბის ზოდიაქოს პერიოდში, რომელიც მთვარის სახლს წარმოადგენდა.⁴ „კირჩხიბისა ბურჯი მთოარისა სახლი არს ... წყლი-

⁴ მთვარე ყოველთვის განსაზღვრავს წყლის მიქცევ-მოქცევას ღერდამიწაზე. თუ გავიზიარებთ მოსაზრებას, რომელიც შემერთა ცის ღმერთს „ან“-ს მთვარის ღმერთად მიიჩნევს, მაშინ ძალზედ საინტერესოა ამირანის ეპოსის რაჭული ვერსიიდან ამირანის გამზრდელის იამან ბაგონის სიტყვები, რომელიც წყაროს განაგებს:

„ანი ღაგვიშრეს წყარონი,

ანი ღაგვიგყდეს კოკანი,

ანი ღაგვგატყეს მერწყულნი“ (41, III, გვ. 39).

საინტერესოა თვით იამანის განმარტება, რომელიც ს.ს. ორბელიანმა მოგვცა და იგი პირდაპირ უდგება წყლის სიგიჟიას. „იამინ“-ასურსა და ებრაელსა იამინისა წყლად პნებაეს თქმაი“. „იამინისა“-იგივე იამინ, წყალი (21, I, გვ. 320). ფშავერ ვერსიაში იამანის ნაცულად სახელი სულკალმახი გვხვდება, რომელიც ამირანის მამა

საა არს და ღამისაა არს“ (8, გვ. 20), ანუ „მისი სტიქია წყალია და იგი ღამის ეგლია“ (22, გვ. 7). ამ ზოდიაქოს ნიშნის ქვეშ დაბადებული ადამიანები მრავალშვილიანებად ითვლებოდნენ (8, იქვე; 22, იქვე) წყაროში ვკითხულობთ, რომ მისი ადგილებია „.. ზღვის პირნი და მდინარეთა პირნი (ნაპირები-ქ.ქ.), წყალთაგან წყაროს თუალნი და წყალნი იგი, რომელ მიწასა შინაგან გათხრით ღიან (მიწის ქვეშ გამდინარე წყლები – ქ.ქ.)“ (8, გვ. 21; 22, იქვე) კირჩხიბი „წვიმისა ბურჯი არს“, ანუ „წვიმის ეგლია“. „წყლისაგან და მას შინა მყოფთა სულიერთაგან კირჩხიბი, კუა, წურბელი, მყუარი და მიწისა ჭიაა – ყოველი მისი არს“ (8, იქვე). კირჩხიბის დღე კვირის დღეებიდან ორშაბათია, რომელიც ქართული წარმართული კალენდრის მიხედვით, ასევე მთვარის დღედ ითვლებოდა. ზემოაღნიშნული ცხოველებიდან ბაყაყის მოკვლა ქართულ სინამდვილეში წვიმის გამომწვევი ერთ-ერთი გრადიცია იყო (10, გვ. 35), ხოლო კუ ზოგჯერ გვხვდება მეგალითურ ძეგლებზე, რომლებიც ადრე წყლის ირიგაციულ სისტემასთან იყვნენ დაკავშირებულნი და წყლის ნაყოფიერების გამომხატველ საკულტო ძეგლებს წარმოადგენდნენ.

იმ ადგილებში, სადაც უზარმაზარი მონოლითური ქვები, ქალ-ქვები, ქვა-კაცები იდო, მათთან ჩაგარებულ ლაზარობის ანალოგიურ რიტუალსაც წვიმის მოყვანა – არ მოყვანასთან დაკავშირებით ქალები ასრულებდნენ. მაგ.: სოფ. საბუეში ქალქეასთან (გაქვავებული გოგილაშვილის ქალთან – იხ. ზემოთ) სოფლის ქალების მონაწილეობა. ზ. თანდილავას ცნობით, აჭარაში ე.წ. „ჭაჯეთ-ნამაზი სერის“ (სურვილის ლოცვის სერი) გარშემო მთებ-

არის. კალმახი ძე. ქართულად თევზს ნიშნავს, რომელიც წყლის სტიქიას ეკუთვნის და ნაყოფიერების გამომხატველი ერთ-ერთი მთავარი ატრიბუტია.

ზე, რომელთაგან ყველაზე დიდი დიდგორას მთა არის, აღმართულ „ქვაკაცებთან“ (ქვის პაგარ-პაგარა ნაგებების ერთი მეორეზე დაწყობით აღმართული ქვის კონუსისებრი ფიგურები) ასული ხალხი მათ წვიმიანობას, უხვ ჭირნახულს, კეთილდღეობას ეხვეწებოდა. მართალია, მუსლიმანური გრადიციის შედეგად ქალთა როლი აქ შეზღუდული იყო, მაგრამ არსებობდა ტარდიცია, რომლის მიხედვით, „ცალცალკე აღიოდნენ დედაბრები, რომლებიც დიდგორის პირში ე.წ. „ობოლ ქვასთან“ ლოცვის შესრულების შემდეგ შეექცეოდნენ თან წამოღებულ ნამცხვრებს და იქვე წყაროს წყალს დააყოლებდნენ“, მაგრამ სამწუხაროდ, ეს ტრადიცია, „ობოლი ქვაც“ და წყაროც ამჟამად მივიწყებულია (9, გვ. 16).

მ. ჩართოლანის ცნობით, სვანეთში იფარის სოფ. ლენჩაშში ყოფილა ე.წ. „სალოცავი ქვები“ დიდი ლოდების სახით. „აქვეა ახლოს წმიდა გბა (მგჰ), რომელსაც შეუძლია წვიმის მოყვანა. ხალხის რწმენით თუ მასში ერთ წვეთ სისხლს ჩააწვეთებ, ან მენსტრუაციანი ქალი მივა ახლოს წვიმა მოვა“ (24, გვ. 136). ქალთა სალოცავები და სალოცავი ქვები ყოფილა, აგრეთვე, სოფ. ნაკიფარსა და ბოგრემს შორის, სოფ. ლალამისა და დაბა მესტიის მიდამოებში (24, გვ. 136–137).

საინგერსოა აგრეთვე ისიც, რომ ქალქვებად ცნობილი მეგალითები ქვები – ქალ-ქვა სოფ. საბუედან, მარიამჯვარი – მანგლისიდან, ქალ-ქვა („ქვათარძალა“) გურიის სოფ. ლეხაურიდან, რომელიც „... თითქოს ქალის ფორმისაა და „გაცხოველება-გაცოცხლების“ მნიშვნელობით აღჭურვილი“ (16, გვ. 19, 110), მურჯახეთის ზემოაღნიშნული ქვა (მარინე), რომელსაც ადგილობრივი ქართველები „ძუძუს ქვას“ უწოდებდნენ (16, გვ. 98), ქალურ საწყისთან არიან დაკავშირებულნი. ეს ალბათ ნაყოფიერებისა და გამრავლების პროცესის სიმბოლური გამოხატულება უნდა ყოფილიყო. ეს ამრი ჩადებული უნდა იყოს

ერთ ხალხურ ლექსში, რომელიც პირდაპირ შეიძლება დაუკავშიროთ „ქვათარძალს“ მანგლისში.

„მანგლისი რო ააშენეს, წყარო ადინეს მილითა,
ადგანან კალაგომები, გვერდებს ულესენ კირითა
შიგ ქალი ჩასვეს ღამაში, თმა შეუღებეს ინითა“
(29, IV, გვ. 347).

ან კიდევ:

„მანგლისი რო ააშენეს, წყარო ადინეს მილითა,
სასახლეები დამართეს თეთრად ნალესი კირითა
შიგ ქალი ჩასვეს ღამაში, ხელშეღებილი ინითა“
(12, გვ. 62-63).

აღნიშნული მონოლითური ქეები არა მარგო წყლის ნაყოფიერების გამომხატველნი, არამედ ზოგადად ნაყოფიერების სიმბოლურ საკულტო ძეგლებს წარმოადგენენ. მაგ. ზემოთაღნიშნული მურჯახეთის „ძუძუს ქვა“ „მარინესთან“ რძის ნაყოფიერებისათვის ქალები ლოცულობდნენ, საკმეველს უკმევდნენ და ცხიმს უსვამდნენ⁵ (16, გვ. 98-99), აგრეთვე სამშვილდის ნაქალაქარის მენჰირზე სალოცავად გადიოდნენ უშვილო და გასათხოვარი ქალები, ასევე ორსული ქალები მშვიდობიანი მშობიარობისთვის, დღეობა ღვთისმშობლის მიძინების დღეს გარდებოდა (16, გვ. 91). საინტერესოა აგრეთვე ლეგენდა კახთუბნის, ანუ გურჯაანის „ყოვლად-წმიდას“ ეკლესიაზე, რომელიც ლ. მელიქსეთ-ბეგს ჩაუწერია სოფ. გურჯაანში. გადმოცე-

⁵ საინტერესო პარალელი შეიძლება გავავლოთ სვანეთში, უშგულის ღამარიას ეკლესიაში ქალთა სალოცავ თეთრი მარმარილოს ქვასთან, „რომელსაც ხალხი ხაჭაპურის გულს – „ქუთი ყვავ“-ს უწოდებს“ (22, გვ. 133). ქალები მას ყველის ბარაქას და მეწველი საქონლის გამრავლებას ეხვეწებოდნენ.

მის მიხედვით, ამ გაძარში ბერები ცხოვრობდნენ. აქ მოვლინებოდა მორწმუნეთა დიდი ნაკადი, რათა თაყვანი ეცათ ღვთისმშობლის სასწაულთმოქმედი ხატისთვის. ერთხელ ომიანობის დროს, როდესაც ხმა გავრცელდა, რომ მგერი გაძარს უახლოვდებოდა, ბერები და მლოცველები დაიშალნენ. დარჩენილა მხოლოდ ერთი ქალი ძუძუთა ბავშვით, რომელიც ხან ერთ მხარეს მიაწყდებოდა, ხან მეორეს. საბოლოოდ გაძრის ერთ-ერთი კედელი გაიხსნა და იგი თავის წიაღში შეიფარა. ქალმა მკერდზე საშინელი ტკივილი იგრძნო, საიდანაც რძემ დაიწყო წვეთა. იმ ადგილას გაძრის კედელი დასველებულა. ამ დღის შემდეგ როცა მეძუძურ ღედას რძე გაუქრებოდა ან რძის საკმარისი რაოდენობა არ ჰქონდა, მას მაშინვე წაიყვანდნენ ძველი კახთუბნის ეკლესიაში, თითუბით კაწრავენ კედლის იმ ნაწილს, სადაც სინესგე შეიმჩნეოდა, მოთეთრო წვეთებს აგროვებდნენ და სვამდნენ, რის შედეგად ინკურნებოდნენ (33, გვ. 309-310). ლ. მელიქსეთ-ბეგის თქმით, ადგილობრივი მოსახლეობის წარმოდგენით კახთუბნის გაძარი აგებულია ქვითა და რძეში (და არა წყალში) გახსნილი კირით, რადგან ეშინოდათ, რომ ახალი ნაგებობა არ დანგრეულიყო (33, იქვე). გურჯაანის, ანუ კახთუბნის გაძარი გათხოვილი ქალების მფარველად ითვლებოდა, რომელიც მეძუძურ ღედებს შველოდა რძის შემცირების, ან სრული გაქრობის დროს. წელიწადში ორჯერ აღდგომის II დღეს და ღვთისმშობლის მიძინებას აქ იმართებოდა დღესასწაულები. როგორც ჩანს, გურჯაანის ყოვლად-წმიდის ეკლესიის ადგილას წარმართულ პერიოდში ქალური ნაყოფიერების გამომხატველი საკულტო ძეგლი იქნებოდა, რომელიც ქრისტიანულ ეპოქაში ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სახელით შეიცვალა და მის ადგილას შემდეგ ეკლესია ააგეს.

გემოაღნიშნულის მსგავსი დანიშნულება შესაძლებელია ჰქონოდა მარიამჯვარსაც მანგლისში. ამის

თქმის საშუალებას იძლევა ძეგლზე გამოსახული ნაყოფიერების სიმბოლო ამობურცული დისკო.⁶ იგი რომელიმე

⁶ ქვისა და ქალური საწყისის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით საინგერესოა სვანურ ყოფიერებაში დაცული ქვის კულტი ე.წ. „ჩხუდანი“ და „ბაჩა გვიგვი“ – სახლის კერპები, რომლებიც ქალთა სალოცავებად ითვლებოდა. ასეთი ქვები ინახებოდა სახლების სარდაფებში, მარანში და სხვა სათავსოებში. მათ ოჯახის ბარაქას, აღამიანებისა და პირუტყვის გამრავლებასა და კეთილდღეობას ეხვეწებოდნენ. რიგულს ძირითადად ქალები აგარებდნენ ახალ მთვარეზე. შესაწირავის ნაწილსაც ისინი ჭამდნენ მამაკაცების გარეშე. ასეთი კერპები რამოდენიმე გვარის სახლშია (ბერიანების, დადვანების, ნაკანების) აღმოჩენილი. მათ სრულყოფილ აღწერილობას მ. ჩართოლანი წარმოგიდგენს თავის ნაშრომში (22). მათ უფრო აღამიანის მსგავსი, ან ქალის ბიუსტის ფორმა აქვს. ზოგიერთებზე მომორფული გამოსახულებებიც კი შეიმჩნევა (22, გვ. 129, 130).

მ. ჩართოლანის მიერ მოგანილი ბერიანების ოჯახის დიასახლისის გადმოცემით, ჩხუდანის ლოცვას ასრულებდნენ ორშაბათს და ხუთშაბათს ახალ მთვარეზე. ქალი სუფთა უნდა ყოფილიყო. ახალი მთვარის ორშაბათს იწყებდნენ ვედრებას, აცხობდნენ ხაჭაპურებს 3, 6, ან 9-ს და ჩხუდანს შეავედრებდნენ: „დიდება მოგესვლოდეს შენს ძალს მადლს), შენი წყალობის გარეშე ნუ დაგოვებ ჩვენს საქონელს და აღამიანს“ (22, გვ. 129). შემდეგ ოჯახის ქალები ხაჭაპურებს მამაკაცების გარეშე ჭამდნენ. ქალები ასევე წელიწადში სამჯერ აღდგომის ორშაბათს, ამალეებას და მარიამობას აღიოდნენ მუქჟანდის მწვერვალზე (თარენგმელის ეკლესიასთან ახლოს), საიდანაც ჩამოუტანიათ ეს ჩხუდანი. მათ ე.წ. „ლამარიას კვერები“ მიჰქონდათ და იქ ლოცულობდნენ. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ქალებისათვის დაწესებული დღეების გარდა დიდ დღესასწაულებზე ჩხუდანებთან ლოცვა და შესაწირავის მიგანა მამაკაცებსაც შეეძლოთ, რომლებიც ასევე ხვავსა და ბარაქას ევედრებოდნენ კერპს (22, გვ. 129, 131). ძალზედ საინგერესოა ნაკანების გვარის ქვის კერპი ე.წ. „ბაჩა გვიგვი“ (ქვის გული), რომელიც უფრო დიოლითის მსგავსი ძეგლია. მ. ჩართოლანის აღწერით „ბაჩა გვიგვის“ ფორმა ქალის მეღა განს უფრო ჰგავს და ქალის მკერდის მსგავსად „შუა წელზე, ორივე მხარეს ოდნავ ამობურცული აქვს ორი ბურთულა“ (22, გვ. 131). ყოველ ახალ მთვარეზე და ახალ წელს მთელი ოჯახი მასთან შეიკრიბებოდა. მოიგანდნენ შესაწირავ პურებს, სანთლებსა და არაყს. ოჯახის უფროსი მას კეთილ-

ნაყოფიერების ბუნების გამომხატველ წარმართულ ღვთა-
ებას უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც ქალურ საწყისთან
იყო დაკავშირებული.

როგორც ცნობილია, „ჯვარი“ ხევსურეთში ღვთა-
ების და მისი ამქვეყნიური სამფლობელოს სახელწოდება
არის. ფშავში მისი ეკვივალენტია „ხაგი“. მათ სინონიმე-
ბად მიიჩნედა ვ. ბარდაველიძე (3, გვ.11). ფშავ-ხევ-
სურული ჯვარ-ხაგნი სხვადასხვა ფუნქციის მაგარებელნი
იყვნენ. ვ. ბარდაველიძის აზრით, ისინი ზეციური არსე-
ბები იყვნენ, რომლებიც შემდეგ ასტრალურ ღვთაებებად
გარდაიქმნენ. აღმოსავლეთ საქართველოში კი მათ
ღვთისშვილებად მოიხსენიებენ (3, იქვე). მათ კუთვნილი
მამულები ჰქონდათ, სადაც ღღესასწაულისთვის საჭირო
მოსავალი მოჰყავდათ. აქვე იყო ე.წ. „ხაგის ტყეები“. ხევ-
სურეთში ასეთ მიწებს ჯვარის ბორცვი ეწოდებოდათ,
ფშავში – ხაგის ბუსნო, მთიულეთში – ხაგის სამკვიდრო.
ასეთ ჯვრებს ან ხაგებს თავიანთი ყმებიც ჰყავდათ. მათ-
გან ზოგი თემის წევრი იყო, ზოგი კი შემოხიზნული, შეწი-
რული, მოყვანილი, ხელღებული, გვიან დასახლებული.
ისინი თემის მფარველი ღვთაების მსახურებად ითვლე-
ბოდნენ. ჯვარ-ხაგში მიმდინარეობდა ღვთაების საპატივ-
ცემულოდ გამართული ღღესასწაულები, ასევე მნიშვნე-
ლოვანი საქმეების გადაწყვეტა (21, გვ. 443, 558, 559). თუ
გავითვალისწინებთ აღნიშნულს, მაშინ გამოდის, რომ სა-
ხელწოდებები „მარიამჯვარი“ და ზემოაღნიშნული „მარი-
ამ წმიდის ხაგი“, შესაძლოა, ერთი და იგივე დანიშნულე-
ბის ღვთაების საკულტო ძეგლის პარალელური ფორმის

ღღეობასა და სიუხვეს ევედრებოდა. გადმოცემების მიხედვით, ამ
ქვას ზოგჯერ ახასიათებდა „გაოფლიანება“, ანუ სინოგივე, რაც
ქვის კერპის განრისხების ნიშნად იყო მიჩნეული. ასეთ ღროს მას
შეეძლო ოჯახისათვის ზიანი მიეყენებინა. ასეთ შემთხვევაში ხალ-
ხი განსაკუთრებით ევედრებოდა კერპს და შესაწირავს აძლევდნენ
კვერებისა და არყის სახით (22, გვ. 125–126, 132).

სახელწოდებები იყოს. ორივე დაკავშირებული იყო ქალურ საწყისთან და წყლის ნაყოფიერებასთან. „მარიამ-ჯვარი“, რომელიც „ქვათარძალის“ სახელწოდებითაც არის ცნობილი და მასში ქალური ნაყოფიერების ფუნქცია იგულისხმება, ლაზარობის მსგავს რიგუალთან იყო დაკავშირებული წვიმის მოყვანა არ მოყვანასთან მიმართებით, რაც თავისთავად განსაზღვრავდა წყლის ნაყოფიერების მაგიურ ძალას. მაგრამ თ. ოჩიაურის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „წყალი ადამიანთა, ცხოველთა თუ მცენარეთა ნაყოფიერებას კი არ უზრუნველყოფს მარტო, არამედ თვითონ დოვლათის მაგარებლადაა მიჩნეული“ (17, გვ. 168). ამიტომ იყო, რომ წყლის მაგიური ძალა სიცოცხლისათვის ზოგადად გადაჯაჭვული იყო ნაყოფიერებასთან. კონკრეტულად ნაყოფიერებასთან დაკავშირებით მასთან გამართული რიგუალები არ არის შემორჩენილი, თუ არ ჩავთვლით ნაყოფიერების სიმბოლოს – ამობურცულ დისკოს, თუმცა სავსებით შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ „მარიამ წმიდის ხატის“ მსგავსად ისიც „ქალთა სალოცავი“ ყოფილიყო. პარალელი შეიძლება გავავლოთ ასევე „მარიამჯვრის“ მსგავსი ქვის მონუმენტურ საკულტო ძეგლებთან, რომლებიც ცნობილი იყვნენ რძის ნაყოფიერების ფუნქციით.⁷ „მარიამ წმიდის ხატთან“ და-

⁷ „მარიამწმინდის“ ხატები ფშავ-ხევსურეთსა და თუშეთში დიდი რაოდენობით აღწერილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს, რომელიც ზოგიერთის დაშინიშნულების შესახებ გვაწვდის ინფორმაციას. ამ მხრივ, მეტად საინტერესოა თუშეთში „მარიამწმინდის“ ის ხატები, რომელთაც ზემოაღნიშნული ზოგიერთი ლოდის მსგავსად საქონლის ნაყოფიერებას შესთხოვდნენ. მაგ.: პირიქითას ხეობაში, სამციხის თემის სოფ. ჩიღოში არის „მარიამწმინდა“, სადაც უმთავრესად მოხუცი ქალები ლოცულობდნენ. მას „ძროხების ხატსაც“ ეძახდნენ, რადგან ამ ხატს საქონლის სიმრავლეს და წველადობას ეხვეწებოდნენ. ვ. ბარდაველიძის ცნობით, „დეკუელი რომ პირველად ხბოს მოიგებდა, აქ უნდა დაეკლათ ცხრა ღლისა, ძროხას ან ძუძუ არ გაუფუჭდეს, ან რძე არ გადაელახოსო. დალოცვითაც მოხუცი

ცული რიტუალი ყოფიერებაში გადასული თანამედროვეობამდე შემორჩენილა. რაც შეეხება „მარიამჯვარს“, მისი თაყვანისმცემელი მოსახლეობა და შემდგომი ეპოქის მკვიდრნიც გადაშენდნენ. შემორჩა მხოლოდ შაბლონური გრადიცია ლოდის გადაბრუნებისა წვიმის მოყვანა არ მოყვანასთან დაკავშირებით, რომელიც საქართველოს სხვა მხარეებისთვისაც იყო დამახასიათებელი. არ არის გამორიცხული, რომ მანგლისში შემდგომში ჩასახლებულმა მოსახლეობამ ეს გრადიცია ნაყოფიერების გამოხატველ საკულტო ძეგლს დაუკავშირა და ღვთაება „მარიამჯვრად“ მიიღო. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მანგლისში ჩასახლებული რუსები ძეგლს ამ სახელწოდებით არ მოიხსენიებდნენ, არამედ იგივე ქალური ნაყოფიერების ფუნქციიდან გამომდინარე მას „каменная невестка“-

დედაკაცი დალოცავდა ხოლმე” (4, გვ. 25). საინტერესოა ის, რომ ამ ხაგის სახელწოდება პაგარა სალ კლდეს ჰქვია, რომელიც სოფლის თავშეა. ასევე, სოფ. გირევეში დევს დიდი თეთრი ლოდი, რომელსაც „მარიამწმინდას“ უწოდებენ. ეპარდაველიძის ცნობით, აქაც „...უშობლის ხბოებს სწირავდნენ და თან დაილოცებოდნენ: ოთხფეხი გამიმრავლე, ბარაქა მომეციო“ (4, გვ. 50). მსგავს სალოცავად უნდა მივიჩნიოთ სოფ. ჩიგილაურთაში სოფლის ჩრდილოეთით ფიქალი კლდე, რომელსაც „ძროხების სალოცავს“ უწოდებდნენ (4, გვ. 63). თუშეთში კლდის თაყვანისცემას ილია წინასწარმეტყველის დღეს ვახუშტიც ადასტურებს (2, გვ. 555). აღნიშნულ ხაგებთან ყოველთვის ფიგურირებს ხე და ქვა, როგორც მარადიული სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლო. მაგ.: ჩაღმის თემის სოფ. ომალოს „მარიამწმინდის“ „ხაგიდან ჩრდილოეთით დიდი ფიჭვის ხეა, სადაც გადმოცემით ხაგის განძს ინახავდნენ: მის ძირში დიდი სამკუთხა ფორმის სიპი ქვა დევს“ (4, გვ. 72). ფიჭვის ხე ღვას ასევე გომეწრის ხეობის, გომეწრის თემის სოფ. ჯვარბოსელის „მარიამწმინდის“ ხაგის ჩრდილოეთით (4, გვ. 90). საინტერესოა აგრეთვე წოვათაში სოფ. მომართას და სოფ. ინდურთას „მარიამ ღვთისშობლის ხაგი“, რომლის შენობაც მთის თეთრი ბროლის ქვებით არის გაწყობილი (4, გვ. 117). ერთი სიტყვით, აქ წარმოდგენილი მასალის მიხედვით, „მარიამწმინდა“ სალ კლდეს, ან ლოდს ჰქვია, რომელსაც საქონლის ნაყოფიერებას ეხევეწებოდნენ.

„ქეთარძალი“ უწოდეს.⁸ საქართველოს თითქმის ყველა მხარეში, სადაც ნაყოფიერებასთან დაკავშირებით რაიმე წარმართული სალოცავი არსებობდა, ქრისტიანულ ეპოქაში „მარიამწმიდის“, ან „მარიამღვთისმშობლის“ სახელით არის ჩანაცვლებული. ანალოგიური უნდა იყოს „მარიამჯვარიც“.

„მარიამჯვარი“, როგორც ნაყოფიერების ღვთაება, ქრისტიანობამდელ ეპოქაში პირდაპირ კავშირში უნდა ყოფილიყო მანგლისის მთავარ ტაძართან, რომელიც ჩვენი აზრით, მანგლისის ტოპონიმიდან გამომდინარე, მთვარის ტაძარი უნდა ყოფილიყო. წინა სტაგიაში შევეცადეთ დაგვესაბუთებინა, რომ მანგლისის სახელწოდების მთავარი ნაწილი „მანგ“ ძველქართულად მოხრილ, ნამგალა მთვარეს ნიშნავს, რომელსაც მთვარის ფაზებიდან ახალი მთვარე შეეფარდება. ახალი მთვარე კი თავისი ბუნებიდან გამომდინარე მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის ცნობიერებაში ზრდისა და გამრავლების, მაგების სიმბოლო იყო. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ წყლის ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული რიტუალები კავშირში იყო მნათობთა თაყვანისცემასთან, მაშინ ადვილი წარმოსადგენია ის ფაქტი, რომ მანგლისსა და მის გარშემო არსებული საკულტო ძეგლები ერთ გარკვეულ მაგიურ წრეს ქმნიდნენ. არ არის გამორიცხული, რომ მარიამჯვართან ახალი მთვარის პერიოდში ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული რიტუალებიც სრულდებოდა.

⁸ ბუნებისა და წყლის ნაყოფიერების ერთ ღვთაებაში გააზრება მითოლოგიური სამყაროდან მაშინვე გვაგონებს „ანაიგის“ (სპარს. „ანაჰიტა“) კულტს, რომელიც ითვლებოდა ბუნების გამწოციებელ, გამნაყოფიერებელი წყლების სპრსულ ღვთაებად. „ნოგიო მიწისა და წმ. წყალთა ქალღმერთს ოქროს გვირგვინი ადგას“. ბერძნულ სამყაროში იგი გააიგივეს არტემიდე ეფესოულთან (ღია ღვა — ღვთაებრივი, სხივოსანი ქალღმერთი, ღიდი ღვდა) (5, გვ.54; 4ა, გვ.32).

MARIAMJVARI

Opposite Manglisi, on Sakrisi hill (cald „Yellow hill”) stands Mariamjvari. The Russians living in Manglisi call it „Kamennaia nevestka” (The stone daughter-in-law) and the Ossets „Mamida” It’s the monument of the heathen epoch. The sizes of the stone and the prominent disk-symbol of fertility on it, a lot of monolithic stones with the same mark around it, the ruins of ancient charch built with huge stones (or maybe what is more possible the remainders of the heathen epoch building), on the south of the hill Gokhnari cyclopean site of ancient town, Bedeni hudge stones and the remainders of the same kind to the north, give us the possibility to consider it as the monument of the heathen epoch. All these outlines evidently prove that we have dealings with prehistorical monument and that this worship stone was connected with some heathen idol. The rude form of the cross must be the result of the next epoch – the development of Christianity.

The name „Mariamjvari” is the property of the Christian epoch. This monolithic stone was connected with water fertility. While drought in order, to bring the rain, the boulder was overturned defined the magic force of water strength. But as water itself is necessary for life it is in common is connected with the fertility.

„Mariamjvari”, which is also known under the name of „Kvatardzali” is considered to be of woman’s fertility because there exist the notes of alike monolithic stones. Such stones are: „Veshap-veshapoid” stone „Marine” of Murjakheti, Menhir of Samshvilde, „Kvatardzala” – the big stone of revival meaning in Guria near the village of Lekhauri. Childless, unmarried and pregnant women used to go to the hill to pray for milk fertility, people brought there unproductive cattle and so on. The name of

the monument „Mariamjvatri” or „Kvatardzali” and symbol of fertility – prominent disk give us the chance to draw this parallel. It must have been the women’s chapel.

Almost in all the parts of Georgia, where existed any kinds of women’s chapals connected with fertility are changed into „Mariamtsminda” or „Mariamkhvtismshobeli” of Christian epoch. Analogous to it, must be „Mariamjvari”. It is interesting to mention that in mountain part of Georgia the place of existing of idol is called „Jvari” (Khevsureti), or „Khati” (Pshavi)

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ი. ბაგრატიონი, ქრთლ-კახეთის აღწერა, თბ. 1986.
2. ბაგონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოისა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, გ.IV, თბ. 1973.
3. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრადიციული საგოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, გ.I, ფშავი, თბ. 1974.
4. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრადიციული საგოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, გ.II, თუშეთი, თბ. 1985.
- 4^ა. მითოლოგიური ლექსიკონი. შეადგინა ნ. გაფრინდაშვილმა. თბ. 1972.
5. აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ. 1983.
6. მ. ღვალა, მანგლისის ხუროთმოძღვრული ძეგლი, თბ. 1974
7. ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური გეგსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარით გამოსცა ზ. აღ-ეფსიძემ, თბ. 1968.

8. ეგლთა და შუდთა მნათობთათვის, გამოსცა, წინანიკა
ყვაობა და ენობრივი მიმოხილვა ღაურთო აკ. შანიძემ,
თბ. 1975.
9. ზ. თანდილავა, ლამარობა და ქვაკაცები აჭარაში, სამ-
ხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, I,
თბ. 1974.
10. ზ. თანდილავა, წყლის კულტი ქართულ ფოლკლორში,
სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება,
VII, თბ. 1984.
11. ივერია, № 9, 1888.
12. თ. კალმახელიძე, მანგლისი, თბ. 2001.
13. მ. მაკალათია, წყლის კულტთან დაკავშირებული ზო-
გიერთი საკითხის შესწავლისათვის, მასალები საქარ-
თველოს ეთნოგრაფიისათვის, გ. XVI-XVII, თბ. 1972.
14. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ. 1937.
15. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, მანგლისის რაიონი ისტორიულ-არ-
ქეოლოგიური თვალსაზრისით, ახალი სკოლისაკენ № 2-
3, თბ. 1924.
16. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, მეგალითური კულტურა საქართვე-
ლოში, მასალები არქაიკული მონუმენტალური ხელოვ-
ნების ისტორიისათვის, თბ. 1938.
17. თ. ოჩიაური, წყლის კულტის ელემენტები საქორწინო
რიტუალში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათ-
ვის, გ. XVIII, თბ. 1975.
18. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ.
1979.
19. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული I,
თბ. 1991; II, თბ. 1993.
20. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი IX-XIII.
შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ.
სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, თბ. 1984.
21. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, გ. XI, თბ. 1987.

22. ზ. ქოქრაშვილი, ბიბლიურ პაგიოსან ქვათა და ეგვთა შესახებ, თბ. 2001.
23. ქ. ქუთათელაძე, ქვემო ქართლი, პოლიტიკური ისტორიის საკითხები,, თბ. 2001.
24. მ. ჩართოლანი, ჩხუდანი – სვანური სახლის კერპი, სვანეთი I, თბ. 1977.
25. გ. ჩიგაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობა ალბულალის რაიონში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, IV, 1928.
26. გ. ჩუბინაშვილი, მცხეთის ჯერის მცირე გაძარი, გფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 11, გფ. 1922-23.
27. გ. ჩუბინაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, გფ. 1936.
28. მ. ჩხაიძე, საქართველოს მეგალითური კულტურა და ქვა-კაცი ზეიანის მიწებიდან, საღისერგაციო ნაშრომი, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ. 1997.
29. ხალხური სიბრძნე, გ. III, თბ. 1964.
30. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თბზულებანი 12 ტომად, ტ. I, თბ. 1979.
31. В. А. Гурко-Кряжин, Циклопические сооружения в Закавказье, „Новый Восток, №15, 1926.
32. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима, Мос. 1987.
33. Л. Меликсет-Беков, Кахтубанский храм, Христианский Восток, Т.III, в.III, Тб. 1914.
34. А. Робакидзе, К вопросу о некоторых пережитках лультарыбы, С.Э. 1948, №3.

მანგლისის სახელწოდებისათვის

მანგლისის გოპონიმთან დაკავშირებით სპეციალური კვლევა არ ჩატარებულა. მას გაკვრით მოიხსენიებენ და თავიანთ აზრს გამოთქვამენ ნ. ბერძენიშვილი და ლ. მელიქსეთ-ბეგი. ნ. ბერძენიშვილის თქმით, „მანგლისი საყურადღებო მაგალითია „ცენტრის“ სახელის შერქმევისა ქვეყნისათვის. იყო ალგ გომი, აქედან ერთის მხრით მივიღეთ ალგ-ეთ-ი, მეორე მხრით ალგისი, მალგისი, მანგლისი ... ალგეთი დარჩა ქვეყნის სახელად („ალგეთის ლეკვები“), ხოლო მანგლისი პუნქტის სახელად და ამავე დროს ქვეყნის სახელად („მანჯალის“) (9, გვ. 646). ერთი შეხედვით სახელწოდება მანგლისი ნამგლიდან უნდა მომდინარეობდეს (ასე ვფიქრობდით ჩვენი მონოგრაფიის წერის დროს 34, გვ. 23), რომლის ძველი ქართული შესატყვისია მანგალი (26, I, გვ. 434) სს. ორბელიანი მას განმარტავს, როგორც ყანის მოსაჭრელს (26, I, გვ. 434). სახელწოდება მანგალი ხშირად გვხვდება ბიბლიის ტექსტებში (11, გვ. 578 (ნაწ. I), გვ. 373, 841-842 (ნაწ. II). გაქარია წინასწარმეტყველი „მანგლისმხილველად“ არის ცნობილი.¹ მას ციდან ჩამომავალი დიდი ზომის (80 წყრთა) მანგალი უნახავს, განმარტებული, როგორც შურისძიების სიმბოლო ყოველი მპარავისა და ცრუ ფიცის მიმცემის მიმართ, „მომასწავებელი ქრისტეს ამქვეყნად მეორედ მოსვლისა, როცა „სამეპალი ფრიად იქნება“ (1, გვ. 96). მნიშვნელოვანია ის, რომ ნამგლის სახელწოდება მეგრულ ენაში ძველი ქართული შესატყვისის მანგალის

¹ გაქარია წინასწარმეტყველის სახელი ფიგურირებს ყანა-სათიბების დასაცავად განკუთვნილ რიგუალებში. მაგ.: მთიულეთში ელიასა და გაქარიას ციკანს უკლავენ. „კვირას ან ორშაბათს შეიკრიბებოდნენ ღამისათევად“ (1, გვ. 96).

(მაგალ/მაგანა) ფორმით შემორჩა. ასევე არანაკლებ საინტერესოა ის ფაქტი, რომ სს. ორბელიანის ცნობით ძველ სომხურ ენაშიც მანგალი იგივე ფორმით *manqal* - „მანგალი“ არის ფიქსირებული (26, II, გვ. 527, 541).

ლ. მელიქსეთ-ბეგი ზემოთ აღნიშნულს დასაშვებად მიიჩნევს, - „ნამგლისი (ნამგ [ა] ლ-ის-ი)-„მანგლისი“ „ლამგლისი“ (19, გვ. 168), თუმცა ერთ ადგილას აღნიშნავს, რომ „მანგლისში“-„ნამგალი“, როგორც ასეთი არაფერ შუაშია (20, გვ.123).

მანგლისში მცხოვრებ მოსახლეობაში გავრცელებული გადმოცემის მიხედვით, მანგლისის წარმოშობასთან დაკავშირებით ორი ვერსია არსებობს:

1. „იგი მომდინარეობს მანგლისიდან, რაც ძველი ქართულით მანგალს ნიშნავს. გადმოცემის თანახმად თითქოს მახლობელ სოფელ ქველთაში ამზადებდნენ საქართველოს გარეთაც ცნობილ ნამგლებს“.

2. „გერიგორიას ეს სახელი დაერქვა ბიზანტიელი ხუროთმოძღვრის მანგლის პატივსაცემად, რომელმაც IV ს-ში აქ ააშენა ტაძარი (18).

როგორც ვხედავთ, I ვერსია იმეორებს გრადიციას სახელწოდება მანგლისის ნამგალ/მანგალთან დაკავშირებით. ერთი შეხედვით ის მართლაც გოვებს ამის შთაბეჭდილებას. მაგრამ თუ მოვიშველიებთ უმდიდრესი ქართული ენის არქაულ პლასტებს, ჩვენი ლექსიკისთვის მივიწყებულ სიტყვებს, რომელთა მნიშვნელობა უკვე არ გვესმის, აგრეთვე გავაანალიზებთ სხვადასხვა მითოლოგიურ სიუჟეტებს, გადმოცემებს და თქმულებებს, დაერწმუნდებით, რომ „მანგლისის“ სახელი დაკავშირებული უნდა იყოს უძველეს, პრეისტორიულ ღვთაებასთან და სალოცავთან. ამის განხილვა ქვემოთ გვექნება.

„ქრთლის ცხოვრების“ მიხედვით, იმპერატორმა კონსტანტინემ, რომელსაც თავის მეფობის დროს 500 ეკლესია აუშენებია, ქართლში გამოგზავნილ იოანე ეპის-

კოპოსს დიდძალი განძი გამოაგანა და უბრძანა: „სადაცა ჯერ იზინო აღგილსა ქართლისათა, აღაშენენ ეკლესიანი... და ნიჭნი ესე დაამკვიდრენ ქალაქთა ქართლისათა“ (28, გვ. 117). ერთი სიგყვით, კონსტანტინემ ეპისკოპოსს უბრძანა, რომ სადაც საჭიროდ ჩათვლიდა და აუცილებელი იქნებოდა, იქ აეშენებინათ ეკლესიები და დაეგოვებინათ სიწმინდეები. ეპისკოპოს იოანეს ასეთ აღგილებად საქართველოში ერუშეთი, წუნდა და მანგლისი მიუჩნევია. სამივე აღგილას ეკლესიის მშენებლობა დაიწყო. ერუშეთში „სამსჭუალნი უფლისანი“ დაგოვეს (იგულისხმება ხელის სამსჭუალნი), წუნდაში განძი, მაგრამ თუ რა, არ არის მოხსენიებული. მანგლისში კი „ფიცარნი იგი უფლისანი“ (28, იქვე) როგორც ჩანს, ამ აღგილებში წარმართული სარწმუნოების ცენტრები უნდა ყოფილიყო, რომლის საპირისპიროდ იოანე ეპისკოპოსი ეკლესიებს აგებს და ქრისტიანთა უდიდეს სიწმინდეებს გოვებს.

როდესაც მირიან მეფემ უკმაყოფილება გამოთქვა იმასთან დაკავშირებით, რომ პირველად არა სამეფო ქალაქ მცხეთაში მოვიდნენ, მოიგანეს სიწმინდეები და დაიწყო ეკლესიების მშენებლობა, არამედ სხვა ქალაქებში, ამასთან დაკავშირებით წმიდა ნინომ მეფეს უთხრა: „ნუ სწუხ მეფეო, რამეთუ ესრეთ ჯერ არს: სადაცა მოვიდოდიან, დასთესვიდნენ სახელსა ღმრთისასა. ხოლო არს ქალაქსა ამას შინა სამოსელი იგი დიდებული უფლისა“ (28, იქვე). წმიდა ნინოს ნათქვამი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ქრისტიანულ სიწმინდეებს სწორედ იმ აღგილებში გოვებდნენ, სადაც ყველაზე ძლიერი წარმართული სალოცავები იქნებოდა და ხალხის მოქცევისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნებოდა.

ს.ს. ორბელიანმა თავის უკვდავ ნაშრომში „ლექსიკონი ქართული“ მოგვცა აღნიშნული საკითხისათვის მეტად საინტერესო ერთი სიგყვის განმარტება: „მანგი“,

მარგალიტი², გინა მთოვარე” (26, I, გვ. 434). „მთოვარისა სახესა ქალისასა იცყვიან, კელთა აქეს(ო) ისარიო (26, გვ. 476). ს.ს. ორბელიანის მიხედვით, მთვარე, რომლის არაბული შესაგყვისია ყამარ (შდრ. ქართულ მითოლოგიაშიც ყამარიც ქალის სახეა) ცის ქვედა ფენას განეკუთვნება „კერძოდ პაერისა და ეთერის შემდეგ, რომელსაც „ჭირანო“ ჰქვია (26, I, გვ. 475). ჩვენი სახელოვანი მეცნიერი „მთოვარე-ყამარს“ ერთ-ერთ ცდომილად თვლის, რომლის ასგრალური ნიშანი ასე გამოიხატება 2 დანარჩენი 6 ცდომილი, რომლებშიც შედის აგრეთვე მზე, მერკური, ვენერა, იუპიტერი – (მეფსი/მუშთარი), საგურნი, მისი თქმით, „ესენი არიან რომელნიმე განმანათლებლად ქვეყანისა, რომელნიმე დარებთა სასწაულებად, რამეთუ რომელსამე გაუპირისპირდების მთოვარე, (მით იქმნებიან) გვალვა, წვიმა, სეცყვა, ქარნი და ყოველივე დარი. ხოლო ათოთხმეგისა დღისა მთოვარე ოდეს გაივსების, პირისპირ უჭირობს მზეს და სრბასა შინა უკეთუ ორთავე შორის დაეპყრა ქვეყანა და ქვეყანისა ზედათ იყოს მთოვარე და ქვეშე მზე და ეერღარა იხილავს მზე პირსა მთოვარისასა და მოაკლდების მთოვარესა ნათელი, რამეთუ აჩრდილი ქვეყანისა დაბნელებს, ვინათგან (რამეთუ) მთოვარესა თავით თვისით არა აქეს ნათელი, არამედ ვითარცა სარკე ჰხედავს მზესა. ამისთვის უნაკლო არს და უკეთუ სრბასა შინა უნათლო მთოვარემან განვლო ქვეშე სისწორ მზისა, დაჰჟარავს ნათელსა მზისასა და მოაკლდების მზესა და დაბნელდების” (26, II, გვ. 325).

² მარგალიტი ძვირფასი ქვაა, მაგრამ გადაგანითი მნიშვნელობით ამ შემთხვევაში თ. სახოკიას მსგავსად უნდა გავიგოთ: „აღამიანი ანდა საგანი, ყოვლად სრული, სიმშვენიერით მოსილი, ნაგიფი, ძვირფასი” (24, გვ. 72). „ვითარცა მარგალიტნი პატიოსანნი გამოეჩნდეთ” (2, გვ. 216).

ძველმა ტექსტებმა მანგალ-ნამგლის კიდევე შემოგვინახა. ეს არის „მღული“—„მოავლინის მანგალი“, „მოავლინის მღული“; „მიმსგავსებულ არს ბარკალი ესე ჩემი მანგალსა მრუდსა“ (1, გვ. 215, 303). ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, „მანგალი“ უცხო სიტყვაა და იგი ჩვენში სომხურის გავლით სირიულიდან უნდა იყოს შემოსული (მაგ.:სირიული მაგგელა ებრ. მაგგალ, სომხ. მანგალ). „უცხოური მანგალ ფუძის სინონიმი მღული თითქო ქართულ-კოლხური ძირისაა (შდრ. ქართ. ღუნვა, მეგრ. ღულ-ა მოღუნული, „არასწორი“, „მრუდი“: ღულა ბიგა „არასწორი ჯოხი“) და უფრო სამხრეთული ქართული რეგიონისა ჩანს, სადაც კოლხურის ენობრივი ელემენტები ძველადვე საგრძნობი იყო. ნასესხები მანგალი ადრევე შესულა კოლხურში ... შდრ. მეგრ. მაგანა-მანგალა, ლაზ. მანგალი. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ერთის მხრივ ღულ-ი ღდეს დაცულია აღმოსავლურ (ხევსურულ, ფშაურ, კახურ, ინგილოურ კილოებში ნამგლის მნიშვნელობით, ხოლო მეორეს მხრივ, მას შესატყვისი მოეპოვება სვანურში ღულ („მუხლი“) სიტყვის სახით (ზ. სარჯველაძე), მაშინ ღულ საერთო ქართულ ფუძედ უფროა მისაჩნვეი“ (33, გვ. 614). მართლაც, ხევსურულ, ინგილოურ და ფშაურ დიალექტში მღული ნიშნავს ნამგალს, აგრეთვე წერილ-კბილა ნამგალს და პაგარა ნამგალს (30, გვ. 596) ს.ს. ორბელიანის განმარტებით მღული ხერხივით მანგალია (26, II, გვ. 259). მისი ანალოგი უნდა იყოს ქიზიყური ღულია დაკბილული ხერხივით ნამგალი. აქედან უნდა მომდინარეობდეს ისევ ქიზიყურ კილოში არსებული მღულ-ი—„ოჯახის ყველა მამაკაცი წევრისათვის საახალწლოდ გამომცხვარი პური, რომლის თხელი მხარე ასტმით დაჭრილი და დაკბილულია“ (30, გვ. 596). კვლავ ქიზიყურ კილოში ღული კიდევე ნიშნავს „ნალის დახვრეტის დროს ნალის ქვეშ ამოსადებ მრგვალ, გულამოღებულ რკინას (30, იქვე) ღულიდან მომდინარეობს შემდეგი სიტყ-

ყვები: „ლუნია“ (მთიულ. მხრებში მოხრილი, „მლუნაოდ“ „მლონარედ“ – მოხრილად, მოხრით (2, გვ.303-304); ილუნალი-„დადრეკილი“, მოხრილი (2, გვ.189); „დალონება“, „დალონებული“ – მოხრა, მოხრილი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სიგყვა „მანგანა“ გამოიყენება მარწუხის, ან მისი მსგავსი იარაღის აღსაღნიშნავად (30, გვ. 342; 39, გვ. 594). მარწუხის სინონიმად. სს. ორბელიანი ასახელებს კავს, რომელსაც განმარტავს როგორც-„მოკაკული რკინა თუ ხე“ (26, I, გვ. 345). სს. ორბელიანი თავის ლექსიკონში მოიხსენიებს აგრეთვე ფრინველს ცელმანგალას რომელსაც მერცხლის მღევარს უწოდებს (26, I, გვ. 333) ცელიც ნამგლის მსგავსი სათიბი იარაღია, ოღონდ გრძელტარიანი. ამრიგად, „მანგი შეიძლება გავიგოთ, როგორც მრუდე, მოღუნული, ანუ ნამგალა მთვარის აღმნიშვნელი, ანუ სიგყვა „მანგი“ მთვარის ნამგალს აღნიშნავდა. იგი მთვარის ერთ-ერთი სახეობის გამომხატველია (განსხვავებით ბადრი-მთვარესაგან, რაც სავსე მთვარეს ნიშნავს). თუ მას, მოღუნულის მნიშვნელობითაც გავიგებთ, მაშინ გამოდის, რომ მოღუნული ფორმის მსგავსების გამო, შემდეგ ეს სახელი ეწოდა მკის უძველეს შრომის იარაღს ნამგალს, რომლის სახელწოდების ძველი ფორმა მაგალ-მანგალია. არ არის გამორიცხული, რომ იგი გარეგნულად მიემსგავსებინათ ნამგალა მთვარესთან, რადგან მიწათმოქმედი ხალხის ცნობიერებაში მთვარეს განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა.

მთვარე (ანუ მთვარის ფაზები) მჭიდრო კავშირში იყო მზესთან. მთვარის ფაზების მონაცვლეობა მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის ცნობიერებაში საფუძვლად დაედო სიცოცხლის განახლებისა და კვლავ აღდგენის არსს. მზე და მთვარე უძველესი მიწათმოქმედი ხალხის ცნობიერებაში განუყოფელია ერთმანეთისაგან. მათი ურთიერთქმედება განსაზღვრავდა დედამიწაზე სიცოცხლის განახლებისა და ნაყოფიერება - გამრავლების პროცესს. მზე

და მთვარის ურთიერთმიმართება და დამოკიდებულება მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის მითოლოგიაში მაღალმხატვრულად არის წარმოდგენილი. ისინი ერთმანეთის ხან და-ძმა, ძმები, ცოლ-ქმარი, დედა-შვილი („მზე დაწვა და მთვარე შობა, მზევ შინ შემოდის“) არიან. ხალხურმა სიბრძნემ ერთი მეგად საინტერესო გამოცანა შემოგვინახა რომელიც მზეს და მთვარეს გულისხმობს: „ორნი არიან, სწორნი არიან, ერთ გახტმე სხედან, ერთად სამეფოდ“ (41, V, გვ. 450.) გოლ-სწორობას მიუთითებს მეგრული გამოთქმა „მანგი რე“ („ათენა თიმ მანგი რე“ – ეს მისი გოლია), რაც ნიშნავს გოლია, სწორია. იგი ძალიან ძველი უნდა იყოს და შესაძლოა მომდინარეობდეს ხალხის ცნობიერებაში არსებულ მზისა და მთვარის გოლ-სწორობიდან. ზოგიერთი ხალხის ცნობიერებაში კი ისინი თვალნი (მაგ.: ძვ. ეგვიპტური, ჩინური, სკანდინავიური) არიან. მითოლოგიაში მზისა და მთვარის ურთიერთგადაჯახეულობას მიუთითებს ხარის რქებისა და მზის დისკოს ერთობლიობა. ამ მხრივ, განსაკუთრებით მდიდარია ეგვიპტური მითოლოგია. ხარის რქებში ჩახატული მზე ამშვენებს ისიდას, ფარაონებს, გაღმერთებულ ძროხას, რომელსაც ფარაონი ძუძუს სწოვს. ეგვიპტური სიმბოლიკის – ხარის რქებში ჩახატული მზის დისკოს ერთგვარი პოეტური გამოხატულებაა სვანური ლექსის ნაწყვეტი: „მზე შემოაქვთ რქებით ხარებს“. ხარის რქები ნამგალა მთვარის სიმბოლო იყო, ხოლო თვით ხარი, როგორც მთვარის სამსხვერპლო ცხოველი, ასევე მიწის გამნაყოფიერებელი ღვთაება. როგორც ცნობილია, შუმერულ მითოლოგიაში მთვარის ღვთაება ხარის სახით გამოისახებოდა. ივ.ჯავახიშვილის სიგყვებით რომ ვთქვათ, „სადაც ქართველებს უცხოვრიათ, მთვარის თაყვანისცემა შერჩენილია; ამის გამო მთვარის ვითარცა, მთავარ მეუფისა და ღვთაების თაყვანისცემა, ყველა ქარ-

თველი ცომების უძველეს რწმენად უნდა ჩაითვალოს (43, გვ. 99).

როგორც ცნობილია, მთვარე ცივი სხეულია და იგი მზის სხივების არეკვლით ნათდება. მიუხედავად ამისა, მთვარე გაღმერთებული ჰყავდათ მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხს და ეს განპირობებული იყო მთვარის ფაზების გამო. მზისგან განსხვავებით მთვარე დაახლოებით თვეში ერთხელ არის მრგვალი (ანუ სავსე). დანარჩენ დღეებში ის „ნაკლულია“, თანაც მისი ხილული ნაწილი ყოველდღიურად იცვლება, ან ივსება, ან იკლებს. მთვარის ხილული ფორმის ამ ყველასათვის ცნობილ ცვალებადობას მთვარის ფაზების ცვლას უწოდებენ. მთვარის ფაზებს განსაზღვრავს მთვარის გარემოქცევა დედამიწის გარშემო; მთვარის, დედამიწისა და მზის ურთიერთგანლაგების ცვალებადობა. მთვარის მოძრაობა მზისა და დედამიწის გარშემო განაპირობებს ასტრონომიულ მოვლენებს, რომლებიც განსაზღვრავს და პირდაპირ კავშირშია ხენა-თესვასთან და სიცოცხლის გახანგრძლივება-გამრავლებასთან. მთვარის ასტრალურ ნიშანს, რომელიც მანგლის გრაფიკული გამოსახულებაა, მთვარის ფაზებიდან ახალმთვარეობა შეესაბამება. ახალმთვარეობის დროს მთვარე მზესა და დედამიწას შორის იმყოფება და იგი თავისი ბნელი ნაწილით არის მოქცეული, ამიტომ ცაზე არ ჩანს. შემდეგ მთვარე მარცხნივ მოძრაობს და მზეს შორდება. ცაზე ჩნდება მზის სხივებით განათებული მთვარის ძალიან წვრილი, მომცრო ნაწილი, რომელსაც ასეთი ო ფორმა აქვს, კერძოდ ნამგლის, რასაც „ახალ მთვარეს“ უწოდებენ. იგი სადამოს ჩნდება მზის ჩასვლისთანავე. შემდეგ მთვარე განაგრძობს მოძრაობას მარცხნივ და უფრო შორდება მზეს. ნამგალი თანდათან ფართოვდება, მთვარის ნახევარზე მეტი ნათდება და მას უკვე გამოხატული ფორმა აქვს. მთვარის გავსებას („მთვარის გაესა“) ს.ს. ორბელიანი „მოვანებას“ უწოდებს (26, I, გვ.496).

შოთა რუსთაველი ამ მოვლენას ვეფხისტყაოსანში წაგონად იყენებს: „უგავს პირისა სინათლე (თინათინს-ქ.) მთვარისა მოვანებასა“. პოეტი, როდესაც ახლენს პოემის პერსონაჟთა შედარებას მნათობებთან, სშირად ასახელებს „მთვარე პირ-გავსებული“, „მსგავსი მთვარისა სრულისა“, „გამოემართა იგი მზე პირითა სავსე მთვარისა“. ასეთი მთვარის აღმნიშვნელია „პირ-ბაკმიანი“, რომლის განმარტება სხვადასხვა მეცნიერთა მიერ მოცემული აქვს გ. თევზაძეს თავის წიგნში (15, გვ. 21-22). მათი უმრავლესობა ბაკმიანს ისეთ მთვარედ მიიჩნევს, როდესაც მთვარის სიმრგვალეს თეთრ, მოელვარე ფერად კიდევ რკალი მოეცლება. აქედან გამომდინარე რუსთაველის ხატოვანი გამოთქმა „ბროლ-ბაკმული“ ბროლივით მოელვარეს, გასხივოსნებულს ჰგულისხმობს. როდესაც მთვარის დისკო მთლიანად ნათდება მას სავსე მთვარეს უწოდებენ. ამ დროს მთვარე მზის საწინააღმდეგო მხარეს არის მოქცეული. სრულმთვარიანობის დროს მთვარე მთელი ღამე ანათებს. იგი მზის ჩასვლისას ამოდის და მზის ამოსვლისას ჩადის. ამის შემდეგ მთვარე მზისკენ აგრძელებს მოძრაობას. მისი დისკო მთლიანად აღარ არის განათებული, ისიც შუალამისას ამოდის და მისი განთებული ნაწილი თანდათან ვიწროვდება. ასეთი მთვარის აღმნიშვნელ სიტყვად ს.ს. ორბელიანი მოიხსენიებს სიტყვას – „მცხრალი“ – გავსილის მთოვარის დაკლება, სავსე მთოვარეზე მცირე ნაკლები” (26, I, გვ. 542) (შდრ. მისივე „ცხრომა-გავსებულის მთოვარის მოკლება“, 26, II, გვ. 349). ხევსურულ დიალექტში არსებულ გამოთქმას „მთვარე უკულმ ცხრების“, დიდი მწუხარების აღსანიშნავად იყენებდნენ. საბოლოოდ მგესთან მიახლოების დროს მთვარე კვლავ ნამგლად იქცევა, იმ განსხვავებით, რომ ნამგლის კუბი ამჯერად მარცხნივ არის მიმართული – ლ. ასეთი ე.წ. „მველი მთვარე“ მხოლოდ განთიადის დროს გამოჩნდება ხოლმე. მთვარე ამ გზის გაელას 29,5 დღე

ანდომებს, შემდეგ იწყება ახალი ახალმთვარეობა და ახალი სრულმთვარეობა. მთვარის ფაზების მონაცვლეობას და მის გარემოქცევას მზის გარშემო არაჩვეულებრივი სრულყოფით წარმოგვიდგენს შოთა რუსთაველი თავის უკვდავ პოემაში “ვეფხისტყაოსანი”, სადაც მჟღავნდება პოეტის ღრმა ასტროლოგიური ცოდნა. პოემაში ავთანდილისა და გარიელის შეხვედრა თავიანთ მიჯნურებთან ხშირად შედარებულია მთვარისა და მზის შეხვედრასა და დაშორებასთან:

„მზესა მთვარე შეეყაროს, დაილევის, და-ცა-ჭნების”
(22, გვ. 45).

„ნახეს მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა”
(22, გვ. 447)³

„მთვარე მზესა მოეშორვოს, მოშორვება გაანათლებს.
მო, მთვარეო, შემიბრალე, ვილევი და შენებრ
ვმჭლდები,

მზე გამავსებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ესხვდები,
ზოგჯერ ვწვლდები” (22, გვ. 311).

„ლურჯად ჩანს შუქი მთვარისა მზისაგან
შუქნაკრთომისა”⁴ (22, გვ. 424)

„ვითა გაეაზი გაფრინდა არ გაშვებული ხეზითა,
ან მთვარე მზისა შემყრელი, მზე სინათლითა
გეზითა”⁵ (22, გვ. 66)

„ავთანდილ-ა გალევული შესაყრელად მთვარე მზისად”
„ახალ შეყრილსა მთვარესა, მზეო, ვით მოეშურები?”
(22, გვ. 489).

³ ძველი ქართული ასტროლოგიური გადმოცემით, მზისა და მთვარის დაბნელებას მათი ჩაყლაპვით გველეშაპი ახდენდა.

⁴ აქ იგულისხმება, როდესაც მთვარე მზეს უახლოვდება, მთვარე შუქს კარგავს, ანუ ილევს (22, გვ. 430).

⁵ ანუ მზე უბრწყინვალესი შუქით მოსილი. (22, გვ. 74).

მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხი ახალი და სხვა მთვარის ფაზების დადგომას სხვადასხვა რიგუალებით, სიმღერებით, წესჩვეულებებით ხვდებოდა და მთვარეს სიცოცხლის ხანგრძლივობას, მაგერიალურ დოვლათს, პირუტყვისა და მოსავლის სიუხვეს ეხვეწებოდა. ხალხის რწმენით, მთვარე წარმართავდა ხენა-თესვას, მფარველობდა მცენარეების ზრდას, მისგან მოსავლის აღებას, პირუტყვის გამრავლებას. ამასთან დაკავშირებით სვანურ ყოფიერებაში მეტად საინტერესოა ე.წ. რიგუალური გაბლა „კირკალდუ“, რომელიც იყო როგორც მრგვალი ქიმიბიანი, ასევე რკალისებური ქიმიბიანიც (37, I, გვ. 108). რკალისებურ კირკალდუმე ეთნოგრაფიული მასალიდან ცნობილია, რომ მას ნაკურთხი წყლით ზელდნენ, შემდეგ შეაბამდნენ იმ კალათას, სადაც სათესლე ხორბალს ინახავდნენ. თესვის დრო რომ მოვიდოდა კირკალდუს ჩაუშენიდნენ და დასათეს ხორბალთან აურევდნენ, შემდეგ დასთესდნენ (5, გვ. 58; 37, გვ. 109). ნ. წერელიანი აღნიშნავს, რომ კირკალდუს მრგვალი ფორმა მზის გამომსახველი უნდა ყოფილიყო, ხოლო რკალისებური – მცხრალი მთვარის (37, იქვე). მაგრამ ვფიქრობთ, იგი უფრო ახალი მთვარის გამომსახველი უნდა ყოფილიყო, რადგან, როგორც ვ. ბარდაველიძე გადმოგვცემს, სვანეთში მცხრალ მთვარეზე, რომელსაც ცუდ მთვარედ თვლიდნენ, ხალხი არცერთ შემთხვევაში არ დაიწყებდა რაიმე საქმეს. ახალ მთვარეზე კი ყველა ეშურებოდა საქმის დაწყებას. განსაკუთრებით ეს ეხებოდა თესვას, რადგან ახალი მთვარე, ზრდისკენ ორიენტირებული, განსაზღვრავდა მათი მოსავლის ზრდას. ვ. ბარდაველიძის შენიშვნით, თესლის საცავზე „... კირკალდუს შებმით და შემდეგ თესლთან ერთად მის მიწის ქვეშ მოქცევით ოდესღაც სვანი უეჭველია მნათობის ემბლემა-კერს თესლთან და მიწასთან აახლოვებდა, რომ ამ გზით მათ მნათობის ცხოველყოფილური ძალა განეცადათ და პუ-

რეული აღმოცენებულიყო” (7, გვ. 85). სვანეთში ახალ მთვარეზე იყო დამოკიდებული აგრეთვე, ე.წ. თიბვის დღე („ახანახა“- დღესასწ. 15ა, გვ. 95), რაც ერთ სვანურ ლექსში შემდეგნაირად აისახა: „ახანახა დომდულ მახე” – „თიბვის დღეს მთვარე ახალი” (24ა, გვ. 119). საინტერესოა აგრეთვე, ე.წ. „ალაგი ლიხელეს” დღესასწაულზე, რომელიც ოჯახის ბარაქისა და კეთილდღეობისათვის იმართებოდა, გამომცხვარი კვერები, რომელთგან ერთს ნამგლის ფორმა ჰქონდა. მათ „გენახარი” ეწოდებოდათ (7, გვ. 90). მათ ნ. წერელიანი ხსნის, როგორც „მიწაში ჩასაგნევი ლემზირები” (37, გვ. 113). მართლაც, გარკვეული რიგუალისა და ლოცვის ჩაგარების შემდეგ ოჯახის უფროსი ქალი კერის პირას მიწაში ჩამარხავდა აღნიშნულ გენახარებს. თქმაც არ სჭირდება იმას, რომ ნამგლის ფორმის კვერი ახალ მთვარეს გამოხატავდა, რადგან ვ. ბარდაველიძის თქმით, „...ალაგი ლიხელეს მეორე ლენტეხურ ვარიანტში, რომელიც დღეობა ჩიგობს სრულდებოდა, ანალოგიურ კვერს დომდულ-მთვარე ეწოდებოდა (7, გვ. 91). სვანურ დღეობათა კალენდარში ვ.ბარდაველიძე წარმოგვიდგენს გენახარის ნიმუშებს, რომელთაგან ორს ადამიანის (ქალისა და მამაკაცის) ფორმა აქვს, მესამეს, რომელსაც მთვარე ჰქვია – ნახევარმთვარის, მეოთხეს კი ჯვრის (5, გვ. II). ნახევარმთვარე ახალი მთვარის გამომხატველი უნდა იყოს. ჯვარში ნ. წერელიანი მზის სიმბოლოს ჰგულისხმობს. იგი ხაზს უსვამს ქალური და მამაკაცური საწყისის ერთობლიობაზე, როგორც მიწიერი სახით, ასევე ზეციურით – რასაც მზე (მდედრ. ბუნება) და მთვარე (მამრ. ბუნება) გამოხატავდნენ (37, იქვე).

განსაკუთრებულია, ქართველთა დამოკიდებულება მთვარის კულტისადმი. ივ. ჯავახიშვილის სიტყვებს თუ დავიმოწმებთ, „მზე ქართველებს ისე არ სწამდათ, როგორც მთვარე, მამასადავსა ქართველების ჩვეულებრივ

უქმე დღედ ორშაბათი⁶ უნდა ყოფილიყო” (43, გვ.97). მართლაც, ხევსურები ორშაბათობითაც უქმობდნენ, ქართლში კი ნაალღგომევის I კვირიდან მოყოლებული მკის დამთავრებამდე ორშაბათობით ხალხი არ მუშაობდა (43, იქვე), რომ არაფერი ვთქვათ მეგრელებზე. „მეგრელებს ისე ეშინიათ მთვარისა, რომ არც ეშმაკისა, არც წვიმისა, არც ანგელოზებისა და არც თვით ღმერთის იმდენად არ ეშინიათ, სწამთ, როგორც სიბბოლო სარწმუნოებისა, რომ მთვარისგან არის დამოკიდებული ყოველი მათი ბედი და უბედობა და განრისხებული მთვარე უგზავნის მათ ყოველსავე უბედურებას, სნეულებას და თვით სიკვდილსაც. ამიგომაც დიდის გულმოდგინეობით პატივსა სცემენ ორშაბათ დღეს. ამ დღეს ისინი მარხულობენ, არ საქმიანობენ, არსად არ წავლენ, სახლიდან არაფერს არ გაიტანენ. „ერთი სიბყვით ისე უქმობენ, როგორც ებრაელები შაბათს” (33, გვ. 405). მათ განსაკუთრებით ახალი მთვარის მიმართ აქვთ თაყვანისცემა, რასაც ამტკიცებს ღლეჴანდელ ღლემდე შემორჩენილი გამონათქვამები მეგრულ ენაში:

1. „თუთა ახალი, ღორონთი სი გმახარე
მთვარე ახალო, ღმერთო შენ გამახარე”
2. „თუთა ახალი, ღორონთი ჯგირ ქმახარე
მთვარე ახალო, ღმერთო კარგი რამ მითხარი”

მეგრულ ტექსტებში შემორჩენილია აგრეთვე სხვა ფორმები:

1. „თუთა ახალი, ღორონთი გუმახალი
მთვარე ახალო, ღმერთო გამაახლე” (33, გვ. 11)
2. „თუთა ახალი, ღორონთი სი გაახარი ჩქიმი

ჩილი და სქუა

მთვარე ახალო, ღმერთო შენ გაახარე ჩემი

⁶ ორშაბათი ქართული კალენდრის მიხედვით, მთვარის ღღეს აღნიშნავდა. მეგრულად მას „თუთაშხა” ეწოდებოდა, ხოლო სვანურად „ღოშღიშ”.

ყველა მეგრელი ცდილობდა ახალი მთვარის დანახვას. „მის დანახვაზე ზოგი ხელებს გააშვერს მთვარისაკენ, ზოგი-ქარქაშიდან ამოღებულ ხმაღს, ზოგი-დანას და ზოგი ქუდს მოუხდის და თაყვანსა სცემს“⁷ (33, გვ. 405). როდესაც სვანი ახალ მთვარეს დაინახავდა, შემდეგ წინადადებას წარმოთქვამდა: „ხოჩა ღოშღლიერ (ღოშღულ მახე) ენცალ დიდაბი ლეძელ“ – „კარგი მთვარე (ახალი მთვარე) მომივლინე (შემიცვალე) დიდება მოსასვლელო“ (37, II, გვ. 49). ახალ მთვარეს ბარაქიანობას რომ სთხოვდნენ, ადასტურებს შელოცვა „ახალმთვარისა“:

– „შენ – ღიანი, მე – ძმიანი!

შენ – ქაჩალი, მე – თმიანი!

შენ - თხიანი, მე – ცხვრიანი!“ ან კიდევ:

„მთვარე ვნახე ნებაზედა, ჩემსა გუნებაზედა.

პურის ცომი ღვინო, საქმე ბარაქიანი.

მე ვცხონდე და შენ იზარდე“ (32ა, გვ. 205).

ახალი მთვარე (ანუ მთვარის I ფაზა) იყო საწინდარი და სიმბოლო ყოველი სულიერი არსების (მცენარე, პირუტყვი, ადამიანი) მაგებისა და ზრდის, რადგან თავად მთვარე ამ ფაზაში ნელ-ნელა იწყებდა ზრდას. მთვარეზე დაფუძნებული ხალხური წინასწარმეტყველებიდან, რომელიც 28 დღის განმავლობაში ყოველი დღის მთვარეს ახასიათებს, ნათქვამია: „პირველს მთვარეს ყოველისფერი კარგი: „თესვა, ნერგვა, საძირკველის ჩაყრა, გზას წასვლა, ნოემ კიდობნის საძირკველი ჩაყარა და მოსემ საძირკველი გააკეთა და მიქელგაბრიელმა ყოვლად წმიდა ღვთისმშობელს ახარა ამ ღღეს, რომელმაც გაძარს საძირკველი ჩაჰყარა. ავაღმყოფი მორჩეს, დაკარგული იპოვნოს, სიზმარი კეთილად ახდეს“ (23, გვ. 76). სვანეთში

⁷ „მრავალი ევროპელიც კი დაინახეს თუ არა ახალ მთვარეს, მაშინვე ჯიბიდან ამოიღებს ბრჭყვიალა ხურდა ფულს, უჩვენებს ახალ მთვარეს და სთხოვს – ბევრი ფული გამომიგზავნეო“ (17, გვ. 4).

ახალ მთვარეზე არავითარ შემთხვევაში არ გახსნიდნენ ახალი მოსაველით დატვირთულ კიბოვნებს მხოლოდ იმის გამო, რომ ახალი მთვარის ზრდის მსგავსად მოსაველის დანაკლისი გაიზრდებოდა. ამას მხოლოდ სავსე მთვარეზე (10-დან-15-მდე) ანხორციელებდნენ, რადგან სავსე მთვარეზე გაკეთებული საქმე არც დაიკლებდა და არც გაიზრდებოდა. ამ დღეს ხალხი ცდილობდა სურსათსანოვარის მარაგი შეეცო, რადგან სავსე მთვარის მსგავსად ჭურჭელი სავსე იქნებოდა. მოსახლეობა ყოველთვის ცდილობდა ყოველნაირი საქმე ახალმთვარეზე დაეწყო და სრულმთვარეობამდე მოესწრო. მათი რწმენით ახალმთვარეობაზე დაწყებული საქმე გაიზრდებოდა და სრული მთვარის მსგავსად სრულყოფილი იქნებოდა. როდესაც მთვარე „ცხრომას“ დაიწყებდა ხალხი ყოველგვარი სამეურნეო საქმის დაწყებას ერიდებოდა. სვანეთში ახალ მთვარეს „კარგ“ და „ბედნიერ“ მთვარედ თვლიდნენ, ხოლო ძველ მთვარეს (უკვე დამცხრალს განსაკუთრებით 18-25 დღის) „ცუდ“ ან „უბედურ“ მთვარედ. ამასთან დაკავშირებით, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ვ. ბარდაველიძე, „ღუალისტური კონცეფცია „ბედნიერი“ ანუ „კარგი“ და „უბედური“ ან „ცუდი“ მთვარის შესახებ ამ მნათობის განახლებასთან, დაღევასთან, სამოგალოდ მისი ფაზების ცვლასთან დაკავშირებით იყო შემუშავებული“ (6, გვ. 61). ადამიანთა აზრით, მთვარეზე, ან მისი ფაზების მონაცვლეობაზე დამოკიდებული იყო არა მარგო მოსაველისა და პირუტყვის სიმრავლე, არამედ თვით მათი სიკვდილ-სიცოცხლისა და ღლეგრძელობის საკითხი. ქართულ ცნობიერებაში მთვარე ბედთან ან უბედობასთან არის დაკავშირებული. ერთ-ერთ მეგრულ ლექსში ნათქვამია: „ღამეა და ჩეგოლას“ (თეთრი მთა) ახალი მთვარე ანათებს, ჩემი მთვარე არ მთვარობს (ჩქიმი თუთა ვათუთენს)” (33, გვ. 388). ვ. ბარდაველიძის ცნობით, სვანეთში ქალს რომ ბავშვი დაეზალებოდა ეტყოდნენ – „კარგი

მთვარისა იყავიო” ან „შენი მთვარით გახარებულიყო შე-
ნი ღელმამაო”, ხოლო მშობლებს – დაბადების გამჩენს
„ბედნიერი მთვარისა გაეხადოს”. ახლად დაქორწინებუ-
ლებს ბედნიერ მთვარეზე შეყრას უსურვებდნენ. როდესაც
ქალი კარგად გათხოვდებოდა მას ეტყოდნენ, „ბედნიერი
მთვარისა ყოფილხარ”. ხოლო ცუდად გათხოვილ ქალს –
„დახრაკული შენი მთვარე”. პაგარძალს დაწყევლის შემ-
თხვევაში ეტყოდნენ – „დამწვარ-დახრაკულ მთვარეზე
შემოგედგას ფეხი სამამამთილოში”. როცა ქალს შვილი
მოუკვდებოდა, მოთქმის ღროს ამბობდა: „ჩემისთანა
საბრალო მთვარისა ვინმე სხვა იქნება”? (6, იქვე). აღ-
ნიშნული საკითხიც მთვარის ფაზებს („კარგი” და „ცუდი”
მთვარე) უკავშირდება.

როგორც ვნახეთ, ახალ მთვარეს ნამგალა მთვარეს
უწოდებენ და შესაძლოა სწორედ მას გულისხმობს სს.
ორბელიანი, როდესაც მოჰყავს მთვარის არაბული შე-
საყვეისი „ყამარ”⁸, რადგან სავსე მთვარეს არაბულად
„ბადრი” ჰქვია. იგი ჩვენში მამაკაცის სახელად დამკვიდ-
რდა და გადატანითი მნიშვნელობით „სრულქმნილს” ნიშ-
ნავს. ბადრი”⁹ ერქვა ქართული მითოლოგიის ერთ-ერთი
მთავარი პერსონაჟის ამირანის ძმას. სს. ორბელიანიც
ბადრის მნიშვნელობას ხსნის აგრეთვე როგორც „გავსი-
ლი მთოვარი, სავსე მთოვარი” (62, I, გვ. 50), რომლის სი-
ნონიმად ასახელებს აგრეთვე, „პირბადრის” (26, II, გვ.
624). როგორც, ზ. ჭუმბურიძე წერს, „ყამარი” სხვა ეტიმო-
ლოგიით „ცის თაღს”, „კამარას” (ხურიტულად) ნიშნავს
(40, გვ. 181) მართლაც, ამირანის ეპოსის მიხედვით:

⁸ ივ. ჯავახიშვილი კამარ-ყამარს (სვანურ ვერსიაში ქეთუ) აფროდი-
ტად მიიჩნევს. უფრო დაწვრილებით იხ.: (43, გვ. 196).

⁹ სვანურ ვერსიაში “უსიპს ბეჭებშუა-მშის მსგავსი ნიშანი აქვს და
ბადრს მთვარის მსგავსი”-ო (43, გვ. 191).

„საყამაროსა კაბასა შვიდი ღლე უნდა მზიანი,
შვიდ კვერეული საპონი, შვიდმეტი კოკა წყლიანი”

(41, III, გვ. 12).

ძვ. ქართული ენის გარმარგებით ლექსიკონში კამარას სინონიმად დასახელებულია “თალი” (2, გვ.191), რომელიც ხუროთმოძღვრულ ლექსიკონში განმარტებულია, როგორც ორ საყრდენს შორის ამოყვანილ მრუდ-ხაზოვანი გადახურვა (16, გვ. 16), ამრიგად, კიდევე ერთხელ ვრწმუნდებით, რომ “კამარ-ყამარი” მრუდს-მოხრილს ნიშნავს და ამ ფორმით ეს სახელწოდება ნამგალა მთვარის აღსანიშნავად იყენებოდა. მდიდარმა ხეესურულმა დიალექტმა იგივე ფორმიდან გამომდინარე ნახევარმთვარის ხაგოვანი სახელწოდებები შემოგვინახა: “მთვარის ნალი და მთვარის ნავი” (39, გვ. 597). ახალ მთვარეს ხეესურები „მთვარისახალი“-ს სახელწოდებით მოიხსენიებდნენ, ან თვის იმ დროს უწოდებდნენ როდესაც ახალი მთვარე იყო. სრულ, ბადრი მთვარეს კი “მთვარისბერი“-ს სახელწოდებით იხსენიებდნენ (დედა გენაცვლა თამარო, მთვარისბერივით პირსაო) (39, იქვე). ანალოგიურია მეგრული “თუთარჩელა” რომელსაც სავესე მთვარეს ეძახდნენ (სქანი თუთარჩელა სახე-შენი ბადრი სახე) (33, გვ. 74).

ამრიგად, სიგყვა „მანგ“ მანგლისის გოპონიმის მთავარი განსამზღვრელი ნაწილია (მანგ - მანგ[ა]ლ-ის-ი (შდრ. მანჯალის) - მანგლისი) და იგი მთვარის ღვთაების უძველეს სახელს წარმოადგენს. საქართველოში სწორედ მანგლისის გოპონიმმა შემოგვინახა ამ ცდომილის პრეისტორიული სახელი, რომლის ბუნებრივ ფორმასთან პირდაპირ კავშირშია უძველესი შრომის იარაღი მანგალ-ნამგალი. შესაძლებელია, მანგლისში მთვარის ერთ-ერთი ძლიერი სალოცავი იყო, საიდანაც მომდინარეობს ამ დასახლების სახელწოდება. იგი საერთო იყო არა მარტო ქართველთათვის, არამედ კავკასიის სხვა მცხოვრებთათ-

თვისაც. ამას თუნდაც ამტკიცებს ის ფაქტი, რომ, როგორც
შემოთ გვეჩვენა აღნიშნული, ძველ სომხურ ენაში მანგა-
ლი იგივე ფორმით (*manqali* — „მანგალი“) შემორჩა. სად
უნდა მდგარიყო მანგლისში მთეარის გაძარი? ამის შე-
სახებ სწორ დასკვნამდე ისევ ისტორიული ფაქტების შე-
ჯერება და გაანალიზება მიგვიყვანს. სომხური წყაროე-
ბის „ეპისტოლეთა წიგნისა“ და უხტანესის „ისტორია გან-
ყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“, მიხედვით „მანგლისი-
სა და მცხეთის ჯვრებში“ სალოცავად სომხებიც მიდიოდ-
ნენ. საბოლოოდ, საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ, აბ-
რაამ სომეხთა კათალიკოსმა თავის საყოველთაო ეპის-
ტოლეში აუკრძალა სომხებს იქ სალოცავად წასვლა (11,
გვ. 121-122; 24, გვ. 203). ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ
ჯვრებთან დაკავშირებით სხვადასხვა აზრი გამოითქვა.
პირველი ვინც მანგლისის ჯვარს ყურადღება მიაქცია ლ.
მელიქსეთ-ბეგი იყო. მას მიაჩნდა, რომ „მანგლისის
ჯვარი“ არა ჯვრის სახელობის ეკლესიაა, არამედ მან-
გლისის პირდაპირ ალგეთს გაღმა მდგარი ქვის საკულტო
ძეგლი ე.წ. „მარიამჯვარი“, რომელიც ღია ცის ქვეშ იდგა.
იგი გ. ჩუბინაშვილის მოსაზრებას იმოწმებს მცხეთის
ჯვრის შესახებ, რომ ჯვარი ჯერ ღია ცის ქვეშ იდგა და
შემდეგ ააშენეს ეკლესია. მაგრამ ამ აზრს გ. ჩუბინაშ-
ვილი მხოლოდ მცხეთის ჯვარზე ავითარებდა და არა
მანგლისის ჯვარზე (35). თავის მოსაზრების დასამტკიცებ-
ლად ლ. მელიქსეთ-ბეგი პარალელს ავლებდა მცხეთის
ჯვართან, რომელიც ასევე აღმართული იყო არაგვს
გაღმა მცხეთის პირდაპირ „ბორცვისჯვრის“ გორაზე (19,
გვ. 71-75; 20, გვ. 112). იბაგონიშვილი მანგლისის ზემოთ
მართლაც მოიხსენიებს „ბოციჯვარს“ (ბორცვისჯვარი) (2,
გვ. 47), რომელიც ბაგრატ IV-ის შიომღვიმისადმი 1057
წლის საბუთშიც ფიქსირდება (29, გვ. 35) მაგრამ ვფიქ-
რობთ, ლ. მელიქსეთ-ბეგის მოსაზრება ნაკლებ მისაღები
უნდა იყოს.

ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, „რომ სახელი „ჯვარი“
ზემოაღნიშნულ საყდრებს თვით ტაძრის გეგმის გამო
მიაკუთვნეს და ყოველ შენობას არ ეწოდებოდა, იმითაც
მტკიცდება, რომ მანგლისის ტაძარი „ეკლესიად“ იწოდე-
ბა. მაგრამ შემდეგ ზოგიერთ ეკლესიას ეს გეგმის დამახა-
სიათებელი სახელი საკუთარ სახელად შერჩა (42, გვ. 77).
ერთი სიგყვით, ივ. ჯავახიშვილის თქმით, „ჯვარი ეწოდე-
ბოდა ჯვრის გეგმაზე აგებულ ეკლესიას“ (42, იქვე). მარ-
თალია, მკვლევარი სამართლიანად მიიჩნევს „ჯვარს“
ძველ ტერმინად, რომელიც სხვადასხვა სახით წარმარ-
თულ ეპოქაშიც თაყვანისცემის ობიექტი იყო, მაგრამ ამ
შემთხვევაში არც ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებაა მისა-
ღები. ეფიქრობთ, ჭეშმარიტებასთან ყველაზე ახლოს გ.
ჩუბინაშვილის მოსაზრება ღვას, რომლის მიხედვით,
„მანგლისის ეკლესია უძღვნეს ცხოველმყოფელ ჯვარს და
მისი ამაღლების-აღმოჩენის ხსოვნას, საიდანაც გვგონია
წარმოდგა მისი სახელი „მანგლისის ჯვარი“ (36, გვ. 24).

ბემოთ ვნახეთ, რომ იოანე ეპისკოპოსმა წმ. ნაწი-
ლები, სადაც საჭიროდ ჩათვალა, იმ ადგილებში დაგოვა,
რომელთა შორის იყო მანგლისი. ქრისტიანულ სიწმინდეს
განსაკუთრებით ძლიერ და ცნობილ წარმართულ სალო-
ცავს უპირისპირებდნენ. ერთ-ერთი ასეთი უნდა ყოფი-
ლიყო მანგლისი, რომლის რელიგიურ ცენტრად ყოფნას
მისი ხელსაყრელი ადგილმდებარეობა უწყობდა ხელს.
მანგლისს განსაკუთრებული მნიშვნელობა რომ ექცეოდა
ქრისტიანულ ეპოქაში, ამას მიუთითებს აქ ძველი ეკლე-
სიის მშენებლობა, ოდნავ გვიან კი იგი საეპისკოპოსოს
ცენტრად აქციეს. „ფერხის ფიცრის“ დაგოვება და ეკლე-
სიის აშენება უპირველეს ყოვლისა მიმართული იქნებო-
და ძველი წარმართული კულტის ფუნქციის დასაკარგა-
ვად, მისი დავიწყებისა და აღმოფხვრისათვის. ერთი ხე-
ლის მოსმით ამის გაკეთება რთული იქნებოდა, რაც მრავალ
წინააღმდეგობას გამოიწვევდა. ქრისტიანული სიწ-

მინდით კი, რომელიც გარკვეულ მაღლს მაგებდა ახალ ქრისტიანულ სამლოცველოს, ეს უფრო ადვილი იქნებოდა, რადგან ხალხი იდეოლოგიურადაც ეჩვეოდა ახალ სარწმუნოებას. თუმცა, საქართველოს მრავალ მხარეში უკვე გრადიციამი გადასულმა ძველმა ჩვეულებამ, ბერისთვის გაუთვითცნობიერებელმა, თითქმის დღევანდელ დღემდე შეინარჩუნა თავი. იმ წარმართული ღვთაების სალოცავი თუ გაძარი, რომელსაც დაუპირისპირეს „უფლის ფერხის“ ფიცარი მანგლისში მთვარის გაძარი უნდა ყოფილიყო. პირდაპირ მინიშნება წყაროებში, მართალია არ გვაქვს, მაგრამ ეს ვარაუდი ახლოს უნდა იყოს სწორ აზრთან. „ფერხის ფიცარი“, იმ ადგილას უნდა დაესვენებინათ, სადაც მანგლისის მთვარის გაძარი უნდა მდგარიყო, შემდეგ კი მასზე ეკლესიის აშენებით საბოლოოდ წერტილი დაესვა წარმართული კულტის თაყვანისცემას, რაც საწინდარი იყო ახალი სარწმუნოების გამარჯვებისა. ერთი სიტყვით, მანგლისის მთვარის გაძარი იმ ადგილას უნდა ყოფილიყო, სადაც შემდეგ მანგლისის ჯვრის სახელობის ეკლესია აშენდა. ამიგომ, როდესაც საუბარია „მანგლისის ჯვარზე“, აქ იგულისხმება არა „მარიამჯვარი“, ან ჯვრის ფორმის გაძარი, არამედ ის ცხოველმყოფელი ჯვარი, რომლის სახელსაც დაუკავშირდა მანგლისი და მისი გაძარი. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ აბსოლუტურად ვეთანხმებით მ. ღვალის მოსაზრებას (12, გვ. 34). აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ „მანგლისის ჯვარზე“ სალოცავად კავკასიის მცხოვრებთა წასვლა მარგო ქრისტიანული ეპოქის შედეგი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ მას წინარე ქრისტიანულ პერიოდში უნდა ჩაყროდა საფუძველი, როდესაც ხალხი მთვარის ღვთაების თაყვანისცემისათვის ივლიდა იქ. ქრისტიანულ ეპოქაში წარმართულ კულტს წმიდა ჯვრის ნაწილები ჩაენაცვლა.

ძველქართულად მთვარეს „მანგ“ ძირით რომ ად-
ნიშნავდნენ, ამას ქართლის დიალექტში არსებული სიტ-

ყვა „მთვარელა“ ამტკიცებს – „მთვარელა - ცხვარი, მელსაც შუბლზე სხეაფერის ნიშანი აქვს“ (30, გვ. 361-362). ამ სიტყვის ანალოგიური უნდა იყოს სახელწოდება „შუბლმთვარიანი“ (ლექსი ჩაწერილი ეკ. გაბაშვილის მიერ ქართლში 1887 წელს, 41, V, გვ. 361-362). ხევსურულ დიალექტში მთვარია ძროხის საკუთარი სახელია (39, გვ. 596). „მთვარელას“ პარალელურ სიტყვად უნდა მივიჩნიოთ „მანგი“ – დედა ცხვარი, რომელიც მთიულურ (გუდამაყრულ) დიალექტში გამოიყენება (30, გვ. 343), ასევე სვანურში „მანგი“-ით მსხვილფეხა საქონელს აღნიშნავდნენ (15ა, გვ.556). საინტერესოა ისიც რომ, „მანგია“ კაცის საკუთარი სახელია ხევსურეთში. „მანგს“ მთვარის სინონიმად იყენებს, აგრეთვე, შ. რუსთაველი, როდესაც თინათინს ახასიათებს: „განი ალვა, პირი მანგი“ (22, გვ. 45), ანუ მთვარის მსგავსი, მთვარისებრი. ნესტან-დარეჯანს კი პირდაპირ მთვარედ მოიხსენიებს: „მთვარისა მსგავსი, შვენებით მგისაგან ვერ შეფრობილი“ (22, გვ. 102), ანუ მთვარის მსგავსი, რომელსაც მზეც კი ვერ შეედრება. ყოველივე ეს უფრო სარწმუნოს ხდის ზემო აღნიშნულ მოსაზრებას.

მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში მთვარე ზოგან ქალია და ზოგან მამაკაცი. ქართულ მითოლოგიაში იგი მამაკაცური საწყისია, რომელსაც ქრისტიანულ ეპოქაში წმ. გიორგი ჩაენეცვლა, თუმცა ს.ს. ორბელიანი „ყამარ-მთოვარეს“ ქალის სახედ ასახელებს. იგი ალბათ ბერძნული მითოლოგიის მონაცემებს ითვალისწინებს, სადაც მთვარის ღვთაება სელენე ქალღმერთია. მისი ატრიბუტია მთვარის ნამგალი. ლუერში დაცულ სამსხვერპლოზე სელენეს თავ-მკერდი ნახევარმთვარის ნამგალზეა გამოსახული (10, გვ. 444). ბერძენთა რწმენით, სელენეს ეგლში ხარებია შებმული, „რომელთა რქები ნამგალა მთვარის სიმბოლური გამოსახულებაა“ (21, გვ. 272; 44, გვ. 71). სელენეს ზოგჯერ „მენსაც“ უწოდებენ (21, იქვე), რომელიც

ფრიგიელთა მთვარის ღვთაების („მენი-მენე“) სახელიც არის. მითოლოგიურ ლექსიკონში იგი განმარტებულია როგორც “მთვარის ღვთაება, ნაყოფიერებისა და მცენარეების ღმერთი, სიკვდილის მბრძანებელი ... აგრძელები ნახევარმთვარე (მხარზე გადაკიდებული) და გამომცხვარი პური (თავზე ედო).” (10 გვ. 309; 21, გვ. 197). ბერძნულ მითოლოგიაში მთვარის ქალღმერთის სახედ გაიგივებულია, აგრეთვე, არტემიდე¹⁰ და ჰეკატე¹¹. მათი გაიგივება

¹⁰ არტემიდე გარდა ნადირობისა, ნაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველდაც ითვლებოდა. მას თაყვანს სცემდნენ გასათხოვარი და ფეხმძიმე ქალები. ამ უკანასკნელთ შესაწირავიც მიჰქონდათ. უძღვნიდნენ თმის კულულს და სამოსის ნაწილს. მას როგორც მთვარის ღმერთს, ზოგჯერ გამოსახავდნენ თავზე ნახევარმთვარით და ჩირაღდნით ხელში (17, გვ. 6). აკ. გელოვანი თვლის, რომ არტემიდეს მთვარის კულტთან გაიგივება შესაძლოა, უფრო გვიანდელი ეერსია იყოს, რადგან მისი გყუპისცალი აპოლონი მზის ღმერთადაც აღიარეს (10, გვ. 76). ბერძნებმა არტემიდესთან აღრევე გააიგივეს ფრიგიელთა მთვარის ქალღმერთი „ბენდიდი“ (10, გვ. 103; 21, გვ. 61).

¹¹ ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით, ჰეკატეს სამთავიან გამოსახულებებს ჩირაღდნით ხელში გზაჯვარედინებზე დგამდნენ. მის ქანდაკებებს სახლებშიც ინახავდნენ. ჰეკატეს კულტთან გამართულ რიტუალებში მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ. მაგ.: მათ გზაჯვარედინებზე მიჰქონდათ ნაგავი, სანამ მთვარე გამოჩნდებოდა და შემდეგ უკანმოუხედავად შინ ბრუნდებოდნენ. ხალხის რწმენით ჰეკატე თითქოს ამ ნაგვით ეახშმოვდა და მასში ბოროტი ძალების მაგიურ ძალებსაც ჭამდა, რითც ოჯახს კეთილდღეობას მოუტანდა. როდესაც 16-ე დღეს მთვარე ცხრომას, ანუ კლებას დაიწყებდა, ქალები ჰეკატეს გზაჯვარედინებზე გამომცხვარ კეერებს მიართმევდნენ ანთებული სანთლით, რაც სიმბოლური გამოხატულება იყო მთვარის სინათლის შენარჩუნებისა (17, გვ. 5-6). ჰეკატეს სამი თავით გამოსახვა მთვარის ფაზების გამოხატვა იყო. ჰეკატეს კულტთან, რომელიც თითქოს დაკავშირებული იყო მთვარესთან, ჩატარებული რიტუალების დროს მხოლოდ ქალების მონაწილეობა შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან „მორეულ წარსულში მთელ რიგ ხალხებს ისიც სჯეროდათ, რომ მთვარე მართადა ქალის სიცოცხლეს, რამეთუ ქალთა უმრავლესობის ორგანიზმში ყო-

მთვარის კულგთან, ალბათ განპირობებული იყო იმით, რომ ორივე ქალღმერთი ფეხმძიმე და მშობიარე ქალებს მფარველობდა და ეხმარებოდა, ხელს უწყობდნენ გამრავლებას, ნაყოფიერებას, მცენარეებისა და პირუტყვის ზრდას. ყოველივე ეს მთვარის ღვთაების ფუნქციებში შედიოდა. არტემიდეს აგრიბუტებიდან ჩვენთვის საინტერესოა ისარ-კაპარჭი. ჰეკატე, გარდა ნაყოფიერებისა და მშობიარეთა მფარველობისა, მიწის წიაღის, ქვესკნელის და სიბრძნის ქალღმერთია. იგი მისანთა და გრძნეულთა მფარველიც არის, რომლებიც მთვარის, შუქზე ბალახ-ბუღახებისაგან ათასგვარ წამლებს ამზადებდნენ და შელოცვებს ამბობდნენ. აკ. გელოვანი ჰეკატეს ქურუმად კოლხ მედეას მიიჩნევს (10, გვ. 579-580; 21, გვ. 319). აქ მოყვანილ ქალღმერთთა ფუნქციები ძველ ხალხთა წარმართული ცნობიერებით მთვარის ღვთაებას მიეწერება. არ არის გამორიცხული, რომ „ყამარი,” რომელიც არაბულად მთვარეს ნიშნავს, ასევე მიუთითებდეს ამ ღვთაების ქალურ საწყისს. ამირანის ეპოსის მიხედვით ყამარი კოშკში ზის, რომელიც ცაშია აზიდული. ყამარს ღელ-მამა ცაში ჰყავდა. როდესაც ამირანმა ყამარი თან წაიყვანა, მას მამამისის ჯარი დაედევნა. მიუხედავად იმისა, რომ ცაზე საავდრო ნიშნები არ ჩანდა, „ცოგა გზა რომ გაიარეს, საშინელი ქარი ამოვარდა, გრიგალი ატყდა, კარგა გზა რომ გაიარეს და დაუშვა წვიმამაც (41, III, გვ. 19-20). ყამარს ამირანისთვის განუმარტავს: „—ეგ ქარი მამაჩემის ლაშქრის ფეხის მტვერიაო ... — ეს წვიმა კიდე დედაჩე-

ველ 28 ღელში ერთხელ ხდება ფიზიოლოგიურ-ბიოლოგიური ცვლილებები, ხოლო ფეხმძიმობიდან მშობიარობამდე, ნორმალური ფეხმძიმობის შემთხვევაში, გადის 10 მთვარის 28-ღიანი თვე (28N10=280 ღელ)” (13, გვ. 5). ამიგომაც იყო ჰეკატე მიჩნეული ნაყოფიერებისა და მშობიარეთა მფარველ ღვთაებად. ჰეკატეს ორეულად ითვლებოდა, აგრეთვე, ფრიგიელთა მთვარის ღვთაება „ბენდიდი” (10, გვ. 103; 21, გვ. 61).

მის ცრემლია” (41, იქვე, გვ. 20). ბუნების ამ მოვლენების განსაზღვრა სწორედ მზისა და მთვარის მოძრაობის ციკლს შეეძლო. ატმოსფერული მოვლენების წარმოშობას ს.ს. ორბელიანი, როგორც ვნახეთ, მთვარისა და დანარჩენი 6 ცდომილის ურთიერთგანლაგებას უკავშირებს (იხ. ზემოთ). მთვარის მოძრაობაზე კი გავლენას ახდენს მზისა და პლანეტების მიზიდულობა (32, ტ. VI, გვ. 666). ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ყამარი თვისაუფლად შეიძლება მივიჩნიოთ მთვარის ცდომილად, რომელიც ცასთან არის დაკავშირებული. ამირანის ეპოსში კარგად ჩანს, რომ ყამარი ბერძენთა ჰეკატესათვის დამახასიათებელ საიდუმლოებებსაც ფლობს სიკვდილ-სიცოცხლესთან დაკავშირებით. მაგ.: როდესაც იგი ასწავლის თუ როგორ უნდა მოკლას ამირანმა მამამისი, ასევე როდესაც იგი გააცოცხლებს მკვდარ ამირანს რაღაც ბალახით (41, III, გვ. 23-24).

მთვარე მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში სხვადასხვა სახელით მოიხსენიება. ბერძნულ მითოლოგიაში მას სელენე ჰქვია (ქალი), რომაულში ლუნა (ქალი). ფრიგიულში მენი/მენე (მამაკაცი), ეგვიპტურში თოთი/თოგი (მამაკაცი), შუმერულში ნანა/ნანარი/ზუენა (მამაკაცი), აქადურში სინი/სუენი (მამაკაცი), მეგრულად მთვარეს თუთა ჰქვია (მამაკაცი), სვანურად ღომღულ (მამაკაცი). არაბულად ყამარ (ალბათ იგგულისხმება ნახევარმთვარე) და ბადრი (სავსე მთვარე). ძველ ქართულად მანგ (მრუდი, ნამგალა მთვარე) და კიდეც ერთი სახელი, რომელსაც ქვემოთ შევხებით.

მანგლისის პირდაპირ მნიშვნელოვანია ე.წ. “საკრისის” მთის ტოპონიმი, სადაც მდებარეობს უძველესი საკულტო ძეგლი “მარიამჯვარი,” რუსების მიერ „Каменная известка“-დ წოდებული, ანუ “ქვათა რძალი.” ამ მთას მან-

გლისელი რუსები „Желтая гора“-ს უწოდებდნენ. ლ. მე-
ლიქსეთ-ბეგის აზრით, აღნიშნულ მთას ვახუშტი ლაკვის
მთას უწოდებს (ზოგჯერ მოიხსენიებს ლაკვის მც. მთა,
ლაკვის გორა 4, გვ. 318, 325), საიდანაც გამოდის ალგე-
თის ერთ-ერთი შენაკადი ლაკვის წყალი. ლ. მელიქსეთ-
ბეგი საკრისს საკრივისის გამარგოვებულ ფორმად მიიჩ-
ნევს, საკრისი-საკრივისი, კრივის, ანუ ჭიდაობის ადგილს
უნდა ნიშნავდეს. ეს ადგილი ამირანის ეპოსს უნდა და-
ევუკავშიროთ, რომლის მიხედვით, როდესაც ამირანი და
დევი ერთმანეთს შეებრძოლნენ:

“ამირანმა დევი დასცა, ადგილი შეხვდა ქვიანი,
დასცა და მხარი მოსგება დააწყებინა ღრიალი”

(41, III გვ. 12).

ამ ორთაბრძოლის შესახებ ადგილობრივ მოსახ-
ლეობაშიც თქმულება ყოფილა გავრცელებული, რომლის
მიხედვით, საკრისის მთის ძირში ისინი ერთმანეთს
შერკინებია. ამირანს დევი ამ მთის იქით გადაუსვრია
(20, გვ. 13).

ამირანის მოგზაურობას მართლაც რომ ადგილი
ჰქონდა ალგეთის ხეობაში ამას ეპოსში დაცული შემდეგი
ფრაზები მიუთითებს:

“სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისნი,
გადიარეს ცხრანი მთანი მეათენი ალგეთისნი,
მინდორს კვალი მიაკვლიეს დანაჭლიკნი ეშმაკისნი,
მთას ირემი წამოუხვტათ ოქრო იყო რქანი მისნი
უცხო მთაზე კოშკი ნახეს, ანაგები ბროლის ქვისი
მაუარეს გარემურგვალთ, ვერ იპოვეს კარი მისი”

(41, III, გვ. 11).

ან კიდევ: როდესაც ყამარის მამის ლაშქართან შერ-
კინების შემდეგ ამირანმა, ძმების სიკვდილით დაღონე-
ბულმა თავი მოიკლა:

„ცხრათა ფრინველთა მხარგრძელთა ალგეთის ჭალა
გაექნა,

უძმოსა, უმამიძმოსა ამირანს თავი მაეკლა”

(41, III, გვ. 23).

„ალგეთის მთა” ამირანის ეპოსის რაჭულ ვერსიაშიც არის მოხსენიებული (41, III, გვ. 40)

აქ აღნიშნულ ბროლის ქვით ნაგებ ციხეში, რომელსაც კარი ვერ უპოვეს, გოხნარის, ან მანგლისის მიდამოებში არსებული ლოდოვანთა ციკლოპური ნაგებობანი იგულისხმება, რომლის შემქმნელი მოსახლეობა თაყვანს სცემდა მნათობებს, კერძოდ მთვარის კულტს და მასთან დაკავშირებულ ღვთაებებს (იხ. მარიამჯვარი).

ამირანისა და ღვვის შერკინება, აგრეთვე გოპონიმ საკრისის, ანუ საკრივეს არსებობა, მაშინვე გვაგონებს მეგრულ თქმულებას ალერგის ხაგზე, რომელსაც ღვეი მოუკლავს ორკინეს (შესარკინებელი ადგილი გამოქვაბულთან). მითის მიხედვით ზუგდიდის რაიონის სოფლების ოდიშის, კორცხელისა და ნაცაგუს გვერდით მთაგორიან ადგილზე ერთი გამოქვაბული ყოფილა, რომელსაც ორკინეს უწოდებდნენ, სადაც მეგრელთა წინაპები ცხოვრობდნენ. გადმოცემის მიხედვით: „ოდესღაც გამოქვაბულს ურწმუნო კაციჭამია ღვეი დაეცა, ამოწყვიტა შიგ მცხოვრებნი და თვითონ დაეპაგრონა. ღვეი ღამდამოთ გამოდიოდა და ქოხმახებში შემორჩენილ ადამიანებს მუსრს ავლებდა.

ღვვისგან შეძრწუნებულმა ხალხმა თხოვნით მიმართა მზე ღმერთს, მოეკლა და განუღვენა გამოქვაბულიდან ეს ურწმუნო ღვეი. მზე ღმერთმა ასე უპასუხა მთხოვნელებს: – მე ღლისა და სინათლის ღმერთი ვარ, ბნელი გამოქვაბულის უფსკრულში ძალა არა მაქვს – იქ ვერ შევალო!. სამაგიეროდ მზე ღმერთმა ასწავლა: წასულიყვნენ შორეულ ქვეყანაში, სადაც ცხოვრობდა უფსკრულ-ბნელეთის ღმერთი ალარგი, ჩემი სახელით მიდით და იგი გამოგაყოლებთ ალარგის ხაგს, რომელიც დაამარცხებს თქვენს მაწიოკებელ ღვეს. ალარგის ღვთაებას მოციქუ-

ლები გაუგზავნეს. ალარგმა მათ მისცა თავისი ხატი. შემგზავნის რელებმა მას ალარგის ხატი უწოდეს.

დევის გამოქვაბულის პირდაპირ მეორე გორაკის ფერდობზე ააშენეს საღრმით სახლი და იქ დაასვენეს ალარგის ხატი. უჩვენეს გამოქვაბულის კარი საიდანაც ღამ-ღამობით დევი გამოდიოდა.

ხატი დევის გამოსვლას დაელოდა. იგი ღამეში ყველაფერს კარგად ხედავდა. გამოვიდოდა თუ არა დევი გამოქვაბულიდან, ალარგის ხატი კისერზე დაახტებოდა და მათ შორის საშინელი შერკინება იწყებოდა, ღრთა განმავლობაში ხატმა მოქანცა დევი, ავაღ გახდა და მოკვდა. ამის შემდეგ ხალხმა ისევ დაიწყო ორკინეში ცხოვრება” (33, გვ.116).

ამირანის ეპოსსა და ამ გადმოცემას შორის მაშინვე თვალში საცემია ამირანისა და ხატის ორთაბრძოლა კაციჭამია (ქრისტიანთა) ურწმუნო დევთან, როგორც ბოროტებისა და ბნელი ძალების სიმბოლოსთან. დევი ორივე შემთხვევაში კვდება, ამირანი და ალერგის ხატი იმარჯვებენ, ასევე შინაარსობრივად იდენტურია გოპონიმები: საკრისი-საკრივე-შესარკინებელი და ორკინე. შეიძლება ითქვას, რომ საქმე გვაქვს ერთი და იგივე სიუჟეტის მეგრულ და ფშავ-ხევსურულ) ვერსიასთან, რომელიც ზოგადად საერთოა ქართული ცნობიერებისათვის.

მეგრული ვერსიის მიხედვით, ალარგ-ალერგი უფსკრულ-ბნელეთის ღმერთად არის მოხსენიებული. არსებობს აგრეთვე გადმოცემა ალერგის წმინდა გიორგიზე, რომელსაც უკავშირდება ხარის კულტი (33, გვ.412; 31, გვ.109-110). მეგრული გადმოცემები მოგვითხრობენ აგრეთვე ილორის წმ. გიორგის მიერ თურქეთიდან თეთრი ნასუქი სამსხვერპლო ხარის ჩამოყვანის შესახებ (33, გვ. 407, 410, 411) (შდრ. მთვარის სამსხვერპლო ცხოველი). ალერგის წმინდა გიორგის სალოცავი სამეგრელოში სამი ყოფილა: მუგდიდიდან 7 კმ-ზე მდებარე ალერტკარში, მარტვილის

რაიონის სოფელ ალერგში და წალენჯიხის რნ-ის სოფელ ხარჩილში ალერგ-ხარჩილის სახელწოდებით (38, გვ. 111). ალერგის წმინდა გიორგი დაკავშირებული იყო ილორისა და ყულის წმინდა გიორგის სალოცავებთან, გადმოცემის მიხედვით ისინი ძმებად ითვლებოდნენ, ღღესასწაული 10 ნოემბერს იმართებოდა. დ. ჭითანავას თქმით, მთხრობელები „ალერგ“-ს „ყულის ალერგი“-სა და „ილორის ალერგ“-ის ფორმითაც იხსენიებენ (38, იქვე). აღნიშნული მიუთითებს, რომ „ალერგი“ კონკრეტულად ერთი კულტის სახელია, რომელიც ყულისა და ილორის სალოცავებისთვისაც საერთო იყო. ამ ამრს ამყარებს სამივე სალოცავის წმინდა გიორგის სახელობაც. დ. ჭითანავა, „ალერგ“-ს თეონიმური წარმოშობის სიგყვად მიიჩნევს და მის ეტიმოლოგიურ ახსნას შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს: „თუ ალერგ-ში „ალ“ კომპოზიგს ცალკე გამოყოფთ ქართული „ალი“-ს მნიშვნელობით, რომელსაც განათების, ანუ სიკაშკაშის ასოციასთან მიეყავართ, ხოლო, „ერგ“-ს ეგლის-ვარსკვლავის, ანუ პლანეტის მნიშვნელობით, მაშინ მივიღებთ კაშკაშა მანათობელ ვარსკვლავს, რომელ ფაქტსაც ამ თეონიმის სახით მნათობთა თაყვანისცემასთან, მნათობ ღვთაებასთან მიეყავართ ... მისი გაიგივება მითრას, როგორც სინათლის ღვთაებასთან დასაშვებად მიგვაჩნია, რომელიც ამ ციურ ეგლთა, ანუ მზის, მთვარისა და ვარსკვლავების დახმარებით ბოროტ ძალებს ებრძვის“ (38, გვ.119).

მიუხედავდ ზემოაღნიშნული საინტერესო მოსაზრებისა, თავის არგუმენტის დაკონკრეტებაში დ. ჭითანავას მეტად დაეხმარებოდა ერთი ძველი ქართული სიგყვა „ალა“, რომელსაც სს. ორბელიანი „მთოვარის პირის ლიბრი“-თ განმარტავს (26, I, გვ.44). უფრო ზუსტად „ალა ეწოდების მთოვარესა, რომელი აჩნია პირთა“ (26, I, გვ.45). ლიბრს ჩვენი სახელოვანი მეცნიერი განმარტავს, როგორც ჩალურჯებულს, მოღურჯოს (26, I, გვ.414, 500),

ან ლურჯ-იისფერს (26, II, გვ.15). ერთი სიგყვით „მთოვარი-
ვარისა პირის ლიბრში“ შეგვიძლია მთვარეზე ჩრდილები
ვიგულისხმოთ, ან „მთოვარესა, რომელი აჩნია“, მთვარის
ლაქები გვეფიქრა. მართლაც ნებისმიერ ადამიანს შეუი-
არაღებელი თვალით შეუძლია მთვარეზე მოლურჯო-მო-
ნაცრისფრო ლაქები დაინახოს. საინტერესოა აგრეთვე,
„ალას“ მეორე განმარტება, რომელიც დაკავშირებული
უნდა იყოს მის პირველ მნიშვნელობასთან. ს.ს. ორბელი-
ანის განმარტებით, იგი „სიგრძემდ ამართულს“ ნიშ-
ნავს, უფრო მუსკად: „ცხოველი რა აღემართოს და ფერხი
აღმართ იქნას, ყირად ვიგყვით, ხოლო უსულოსა რა აღე-
მართოს, ანუ კაცმან აღმართოს ალას აღმართვად ვიგ-
ყვით“ (26, II, გვ. 267). ალას აღმართვა რაიმე ძეგლის ან
კერპის დადგმად უნდა გავიგოთ, ან კიდევ რაიმე სვეტის
(ქვა, ხე, ნიში), რომელიც დაკავშირებული იქნებოდა
მთვარის ღვთაებასთან. „ალა“ ალბათ, სავსე (ან ნახევრ-
ად სავსე) მთვარის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა, რომე-
ლსაც ლაქები ემჩნევა და ღამე განსაკუთრებით ანათებს.

მთვარის ნათელით განათებულ ღამეს, ან „მთო-
ვარიანს ღამეს“ ს.ს. ორბელიანი „კაკაჩს“ უწოდებს (26, I,
გვ. 347). ნ. ჩუბინაშვილი მას ხსნის, როგორც „კაკაშკაშს
მთოვარისა“. ეს სიგყვა მეგრულ-ჭანურ ლექსიკაშიც
გვხვდება. მეგრულში ღღესაც ცოცხლობს გამოთქმა: „კა-
კაჩია სერი“ – „მთვარის ნათელით გაჩახჩახებული ღამე“
(33, გვ. 618). არსებობს გვარი კაკაჩიაც (33, იქვე). იგივე
ფორმა „კაკაჩი“ შემორჩენილი გვაქვს ინგილოურ ღია-
ლექტშიც, სადაც იგი ნიშნავს – „ღამე მთვარით ნათელი“
(30, გვ. 266). ეს სიგყვა, მართლაც დაკავშირებული უნდა
იყოს კაშკაშთან. მაგ.: მესხურ ღიალექტში არის გამოთ-
ქმა – „მთვარეს კაკაჩი გაუდიოდა“ (30, იქვე). ზემოთ
ვნახეთ, რომ სავსე მთვარის აღსანიშნავად მეგრულში
არსებობს, აგრეთვე „თუთარჩელა“, ხევსურულში კი
„მთვარისბერი“.

სავსე მთვარისადმი მიძღვნილი ღღესასწაულები სწავართველოში ბევრგან გარდებოდა. უფრო მეტიც, ხალხი უქმობდა მთვარის თითქმის ყველა ფაზის ორშაბათს. ივ. ჯავახიშვილმა ყურადღება მიაქცია რა სტრაბონის მიერ აღწერილი ალბანეთ-იბერიის საზღვარზე მთვარის ტაძარში ჩაგარებულ რიგუალთან აწყურის თეთრი გიორგის ღღესასწაულის მსგავსებას, დაასკენა, რომ „მთელი ეს თეთრი-გიორგის ხატობის ჩვეულება ... მთვარის ძეული, წარმართობის დროინდელი ღღესასწაულის ნაშთია“ (43, გვ. 93). მკვლევარს საკმაოდ მყარი არგუმენტები მოჰყავს და ძნელია არ დავეთანხმოთ, რომ აწყურის თეთრი გიორგობა, რომელიც 14/VIII სადამოს იწყება და მთელი ღამე გასტანს, მაშინვე არ გვახსენებდეს სრული მთვარის დაღვომის ფაზას, რომელიც თვის 14-ე-15-ე ღღეს ემთხვევა. ასეთი მთვარე სადამოს ამოდის მზის ჩასვლასთან ერთად და დილით ჩადის მზის ამოსვლასთან ერთად. სრული მთვარე განსაკუთრებული სიკაშკაშით ანათებს ღამე და, როგორც ზემოთ ვნახეთ, უმდიდრესმა ქართულმა ენამ მისი აღმნიშვნელი მრავალი სახელწოდება შემოგვინახა. შემთხვევითი არ უდა იყოს თეთრი ფერი, რომელიც სრული მთვარის დისკოს გარშემო დამახასიათებელია. მაგ.: სავსე მთვარის აღმნიშვნელი „თუთარჩელა“ სიგყვა-სიგყვით, მეგრულად „მთვარე თეთრს“ ნიშნავს. აწყურის თეთრი გიორგის ე.წ. „მონა ქალებიც“ თეთრ განისამოსში არიან გამოწყობილნი.

14-15/VIII წმ. გიორგის ღღესასწაული რამოდენიმე კვირის განმავლობაში იმართებოდა გერის წმ. გიორგის ეკლესიაში. მას თავი გერისთაობა ერქვა, მეორეს დიდს ან შუა გერისთაობას, მესამეს ბოლო გერისთაობას ეძახდნენ (1, გვ.110). საინტერესოა ის ფაქტი, რომ „სწორი 21-22 აგვისტოს არის ხოლმე, მეორე სწორი კიდეე ერთი კვირის შემდეგ ... ვისაც აღთქმული აქვს თეთრები აცვია“ (43, გვ. 94). ისინი ეკლესიას სწირავდნენ ცვილის ადამია-

ნის ფიგურას, რომელსაც თეთრები ეცვა (მღრ. მთვარის ქალღმერთის სელენეს განისამოსის თეთრი ფერი). III კვირას „გერის ბოლოს“ მლოცველები მიდიოდნენ სოფ. არბოში, სადაც იგივე წესები სრულდებოდა (1, გვ. 111). ვფიქრობთ, თქმაც არ სჭირდება იმას, რომ დღესასწაულის უქმობა აქ მთვარის ფაზებთან არის დაკავშირებული. უფრო მუსტად, ივ. ჯავახიშვილის სიგყვებით რომ ვთქვათ, „15-ს იმიგომ არის, რომ მთვარე ამ დროს სრულია, ხოლო სწორზე მთვარე მესამე მეოთხედში, ხოლო სწორის სწორზე მეოთხე მეოთხედში, ანუ მცხრალი იქნება იგი; ერთი სიგყვით სწორის უქმობა მთვარის მეოთხედებზე არის დამყარებული“ (35, გვ.94-95).¹²

¹² 15/VIII-ს გამართული გიორგობისა და სხვა დღესასწაულებიდან კიდევ აღსანიშნავია: „მღურდობა“ – განრღვეულის (აღდგომიდან IV) კვირის ორშაბათს კახეთში, ხოლო ქართლში სამარიგელის (აღდგომიდან V) კვირის ორშაბათს; „ოქროკარიანობა“ – ღუმეთის რნ-ში, „რკონისობა“ და „სოლოდაშენობა“ – ქართლში; „სხიერის გიორგობა“ – რაჭაში, მარიამობის შემდეგ ორ მომდევნო კვირას (25, გვ. 115-116). ზოგიერთ მხარეში გიორგობა იმართებოდა რომელიმე დღესასწაულის ორშაბათ დღეს. მაგ.: „ლომისობა“ და „ჯვარპაგიოსნება“ – სულიწმიდის მოფენის შემდეგ ორშაბათს ქართლში; „ლაერობა“ – აღდგომის ორშაბათს ქართლში; „ტბეთობა“ – ოქტომბრის ბოლო ორშაბათს ზემო იმერეთში; „კვირგობა“ – ამაღლების შემდეგ ორშაბათს ლეჩხუმში (25, გვ. 116-118). „დიდგორობა“ – 7 მაისის დიდმის ზემოთ (საინგერესოა, რომ 7 მაისს ქართლში იმართებოდა „ჯვარპაგიოსნებაც“. 7 მაისი ქართულ ფოლკლორში გეციურ ნამს უკავშირდება. 7 მაისის ღამეს ჩამონადენ ნამს ქალები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. მის საპაგიეცეპულოდ „ფერხულს აბამდნენ და მღეროდნენ: „შვიდი მაისის ნამი თავზე დამედინა, შვიდ-შვიდი ნაწნავი გურგზე დამეჭიბა“ (14, გვ. 50-51). ციფრი 7 მაშინვე გვაგონებს იმ შვიდ ცდომილს, რომელიც ფიგურირებს ქართულ ასტროლოგიაში და მათ უკავშირდებდნენ ასტრონომიულ მოვლენებს (26, II, გვ. 335). როგორც ჩანს, ეს რიგული მნათობთა თაყვანისცემასთან იყო დაკავშირებული, ხოლო 15/VIII-ს შემდეგ პირველ კვირას ქვათახევის მონასტრის ზემო მთაზე; „ვარდობა“ – მაისის თვეში ქიზიყში,

თითქმის ანალოგოურია „ნაციხურობის“ დღესასწაული რაჭაში. იგი იმართება სოფ. სორში. „ნაციხურობა ნააღღგომევეს, მეოთხე კვირას, ორშაბათობით არის ხოლმე და სამი კვირის განმავლობაში ყოველ ორშაბათობით „ნაციხურობას“ უქმობენ. ამგვარად, თავი ნაციხურობის გარდა, კიდევ სამი სწორი იცის ... ნაციხურობა სოფ. სორის „ვაქების ბედზეა“ დაწესებული“ (43, გვ. 95). ნაციხურობასაც თეთრი-გიორგის მსგავსად ღამით აღნიშნავენ. თავი ნაციხურობა და დანარჩენი სამი სწორი კვირა საღამოს იწყებოდა და ორშაბათობით (მთვარის დღეს) გრძელდებოდა „იმიტომ, რომ მთვარის მსახურება და თაყვანისცემა მხოლოდ ღამით შეიძლებოდა. სამი სწორისა და თავი ნაციხურობის უქმობის ჩვეულებაც აგრეთვე მთვარის მეოთხედის თაყვანისცემაზეა დამყარებული“ (43, იქვე). აქედან თავი ნაციხურობა ახალმთვარეობას აღნიშნავდა, დანარჩენი სამი კი მის მომდევნო ფაზებს.

ახალმთვარეობისა და სრულმთვარეობის აღნიშვნა ქართულ ყოფიერებაში ძლზედ მკაფიოდაა გამოხატული, რაც თაყვანისცემის გამოხატულება იყო, მთვარის ბუნებიდან გამომდინარე, ყოველგვარის ბრდისა და გამრავლების (ახალმთვარეობა), სიუხვისა და სრულყოფილების (სრულმთვარეობა). ძალზედ საინტერესოა ზემოთხსენებულ დღესასწაულებზე მთვარის III და IV მეოთხედების უქმობა, ეს შეიძლება ავხსნათ იმით, რომ ხალხი „მცხრალი“ და „ძველი“ მთვარის „გაჯავრებას“ ერიდებოდა, რადგან იგი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, „ცუდ“ და „უბე-

პეტრე-პავლობის მარხვის პირველ ორშაბათს კი ზემო იმერეთში (25, გვ. 115). ძალზედ საინტერესოა აგოცობის დღესასწაული (გიორგობა-ქაშვეობა). 15/VIII-დან იმერეთიდან გადმოდიოდნენ სექტემბრის უკანასკნელ კვირა დღემდე. ამის შემდეგ სექტემბრის უკანასკნელი კვირა დღიდან დეკემბრის პირველამდე იწყებოდა ქაშვეობა (25, გვ. 115).

დურ” მთვარედ ითვლებოდა (კლებისკენ და გაქრობისკენ მიდრეკილი). მართლაც, ხევსურულ დიალექტში არსებული გამოთქმები: „მთვარე უკულმ ცხრების” და „მთვარე შავს [შა]იცვამს პირს” – დიდი მწუხარებისა და გლოვის აღსანიშნავად გამოიყენებიდა (39, გვ. 596). ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, მეგრული სიგყვა ალარგ-ალერგი მთვარის კულტს უნდა უკავშირდებოდეს. ამას ემატება მისი წმ. გიორგის კულგით ჩანაცვლება. საინგერესოა ისიც, რომ „ალიორგობა იმერეთში საღვთო სალოცველად ითვლება (30, გვ. 30), რაც ამ კულტის არსებობას მარტო სამეგრელოში არ აფიქსირებს, არამედ თითქმის მთელ დას. საქართველოში. საინგერესოა აგრეთვე ისიც, რომ „ალ“ გურულ დიალექტზე სახის გამომეცყველებას ნიშნავს, რომელიც ს.ს. ორბელიანის „ალას“ ზემოაღნიშნულ განმარტებას ნაწილობრივ უდგება (მთვარის პირი/სახე). ადამიანისთვის ძველ დროში შეუიარარებელი თვალთ მთვარის ლაქებისა და ჩრდილების დანახვა სავსე, ან სრულმთვარიანობის დროს რომ იყო შესაძლებელი, ამ ამრს მხარს უჭერს აჭარულ დიალექტში არსებული სიგყვა „ალა-ჟ-მალა-ჟ“, რაც სულ, მთლად (მთლიანი), სავსებით (სავსეს), სრულად (სრული) ნიშნავს. (30, გვ. 27). მთვარე, როგორც ღამით მანათობელი (მზის სხივების არეკლვით) ცდომილი პირდაპირ კავშირშია ზემოაღნიშნულ მეგრულ ლეგენდაში გადმოცემულ უფსრკულ-ბნელეთის ღმერთ ალარგთან, რომლის ძირითადი ნაწილი „ალა“ რა თქმა უნდა დაკავშირებული იყო სინათლესთან, რომელთანაც კავშირშია სიგყვები ალი, ალიონი, ალია. ალა ისეთ მთვარეს უნდა ჰგულისხმობდეს, რომელიც განსაკუთრებით ანათებს, ღამით და სინათლეს ჰფენს ბნელეთით მოცულ არემარეს.¹³

¹³ „ალასთან” უნდა იყოს დაკავშირებული ალავერდის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიის სახელწოდებაც, რომელიც სიგყვა-სიგყვით (ალა + ვერდი/ვედრი) მთვარის ღვთაებისადმი თხოვნას, ვედრებას

ამრიგად, ზემოაღნიშნული ფოლკლორული და ენობრივი მასალის გაანალიზებამ საშუალება მოგვცა დავასკვნათ, რომ საქართველოში მთვარის ღვთაების თაყვანისცემის მრავალფეროვანი სახე არსებობდა, რომელიც მთვარის ფაზებიდან გამომდინარე მზისა და მთვარის ურთიერთქმედების შედეგად იყო განპირობებული „ალა“ სახსე (ბადრი) მთვარის ერთ-ერთი აღმნიშვნელი სახელი უნდა ყოფილიყო, „მანგ“-ი კი ნამგალა (მოღუნული), ახალი მთვარის.¹⁴ შესაძლებელია, ვიფიქროთ, რომ მანგლისის გოპონიმმა ახალი მთვარის კულტის თაყვანისცემის

უნდა ნიშნავდეს. მართლაც, როგორც ცნობილია, „ალავერდობა“ მოსავლისა და ჭირნახულის აღებასა და დაბინავებასთან დაკავშირებული ღღესასწაული იყო, რომელსაც ქრისტიანულ ეპოქაში ალავერდის მონასტრის დამაარსებლის იოსებ (ამბა) ალავერდელის სახელი ჩაენაცვლა, თუმცა წარმართული ღღესასწაულის ნაშთი ღღესაც არის შემორჩენილი. ქრისტიანობამდელ ეპოქაში იგი მთვარის კულტთან რომ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ამას ამტკიცებს თუნდაც ის, რომ „ალავერდობა“ იწყებოდა 28/IX-ს და სამი კვირის განმავლობაში გრძელდებოდა. მას სამსაფეხურიანი ციკლი ჰქონდა (თავი ალავერდობა, შუა ალავერდობა და ბოლო ალავერდობა). ვიფიქრობთ, თქმაც არ სჭირდება იმას, რომ სამსაფეხურიანი ციკლში მთვარის ფაზები იგულისხმება, კერძოდ, მთვარის თაყვანისცემა მომდევნო ფაზების დროს. ამ ღღესასწაულის მთვარის კულტთან დაკავშირების შესახებ აზრს ამყარებს თუნდაც ის, რომ „ალავერდობას“ არა მარტო კახეთისა და ფშავეხევესურეთის მოსახლეობა ჩამოდიოდა, არამედ ჩრ. კავკასიის ხალხებიც, კერძოდ ლეკები და ქისტები. მოდიოდნენ აგრეთვე, თვით მომთაბარე ელემენტები (32, XI, გვ. 262). კახეთის ალავერდის მსგავსად მთვარის კულტს უნდა უკავშირდებოდეს სოფ. ალავერდი ზესგაფონის რნ-ში და თერჯოლის რნ-ის სოფ. ზედა აღისუბნის ეკლესია, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა „ალავერდს“ უწოდებს.

¹⁴ ამასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ, როგორც ქართული ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, ყამარმთოვარე (ნახევარმთვარე-ახალი მთვარე) ქალური საწყისი უნდა ყოფილიყო, ხოლო ბადრი მთვარე (სრული მთვარე) კი მამაკაცური, რომელსაც შემდეგ წმ. გიორგის კულტი ჩაენაცვლა.

ფაქტი შემოგვინახა. მანგლისში ამ მნათობის ერთ-ერთი ძლიერი სალოცავი უნდა ყოფილიყო კავკასიაში. აქედან გამომდინარე აიხსნება ალბათ ის ფაქტი, რომ სწორედ მანგლისში არსებულ უძლიერეს წარმართულ სალოცავს „უფლის ფერხის ფიაცარი“ დაუპირისპირეს. მანგლისის ჯვარში სომეხთა და შესაძლოა ამიერკავკასიის სახვა ხალხთა სალოცავად წასვლას, როგორც ვთქვით, შესაძლოა წინარე ქრისტიანულ პერიოდში ჩაეყარა საფუძველი, რაც განაპირობა კავკასიაში არსებულმა მანგლისის მთვარის ღვთაების ერთ-ერთმა ძლიერმა სალოცავმა.

მანგლისში საკულტო ცენტრის შექმნა უნდა განესაზღვრა მის ხელსაყრელ ადგილმდებარეობას. მანგლისის სტრატეგიულობაზე კლასიკური განმარტება მოგვცა ღვაწლმოსილმა ისტორიკოსმა ნიკო ბერძენიშვილმა: „მანგლისს ფრიად ხელსაყრელი ადგილი უჭირავს აღმოსავლეთ საქართველოში. მანგლისის მხარე ეკერის შიდა ქართლს, თბილისს, სომხეთ-საბაზრათიანოს და წალკა-ჯავახეთს. იმყოფება რა ალგეთის, თეძამის (სამაჭალოს ხევი), სკვირეთის და ვერეს გამოსასვლელეებში. მანგლისის ხეობა სტარტეგიულად ბაგონობს აღნიშნულ მხარეებზე“ (8, გვ. 26). „გზა ქვათახევ-კავთისხევში და ქვათახევ-ნიჩბის-ძეგვში, დიდგორ-მცხეთაში, ვერეს ხევით თბილისში (საბურთალოში), კოჯორ-თბილისში, ფარცხის-სამშვილდეში, კლდეკარზე (აქედან სათარხნო-საჯავახიანოში) წალკა-ჯავახეთში, ყველა ესენი აქ მანგლისში ეჯვარებიან ერთი მეორეს“ (8, იქვე). მანგლისის მხარესთან ერთად „აქ გამოივლიდა ყველაზე უმოკლესი და უმნიშვნელოვანესი გზა ბიზანტიიდან-ქართლში“ (მცხეთაში, თბილისში), კახეთში, სომხეთიდან ქართლში, თრიალეთ-მანგლისზე გადიოდა გზები შიდა ქართლში: ძამის ხეობით, განას ხეობით, თეძამის ხეობით, კლდეკარით, მანგლის-კავთისხევით, მანგლის-მცხეთა, მანგლის-თბილისი. კახეთში – მანგლის-მცხეთის ხილით მანგლის-ისანი, ჰე-

რეთში – მანგლის-სამშვილდე, გარდაბანი; სომხეთში, ქვემო ქართლში: მანგლის-სამშვილდე, გომარეთ-დმანისი; ჯავახეთში: ნარდევან-უარავენა-უოკანი, სამსარი, წითელი ეკლესია-თრიალეთ-გაბისყური. მანგლის-თრიალეთი ზეგანია და სტრატეგიულად ბაგონობს შიდა და ქვემო ქართლსა“ (8, გვ. 32). ასეთი განმარტების შემდეგ ადვილი წარმოსადგენია ვიფიქროთ, რომ მანგლისის სტრატეგიულობას მარგო სავაჭრო და სამხედრო დატვირთვა არ უნდა ჰქონოდა. მანგლისის ხელსაყრელმა მდებარეობამ ალბათ განაპირობა ისიც, რომ აქ არსებული სალოცავი, რომელიც სახელგანთქმული იყო საქართველოსა და სომხეთში, ერთნაირად ადვილად მისადგომი ყოფილა ამიერკავკასიაში მცხოვრები თითქმის ყველა ხალხისათვის. ეს ფუნქცია უნდა შეენარჩუნებინა მას, როდესაც ქრისტიანობას გავრცელდა საქართველოში. „ფერხთა ფიცრის“ დასვენება მანგლისში განპირობებული უნდა ყოფილიყო არა მარგო მთეარის (ახალი მთეარე) ძველი წარმართული სალოცვის ჩანაცვლებით და აღმოფხვრის სურვილით, არამედ, მანგლისის სტრატეგიული მდებარეობის გამოც. როგორც აღვნიშნეთ, მანგლისის მთეარის სალოცავი იმ ადგილას უნდა ყოფილიყო, სადაც ქრისტიანობის პერიოდში ჯვრის სახელობის გაძარი აშენდა. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ბიზანტიიდან მანგლისში გამოიწვლიდა უმოკლესი გზა, რომელიც მიემართებოდა მცხეთაში, მაშინ ადვილი მისახვედრია, რომ სწორედ ამ გზით უნდა გამოეცვლოთ ბიზანტიიდან კონსტანტინე იმპერატორის მიერ გამოგზავნილ იოანე ეპისკოპოსს და მღვდლებს.

ABOUT THE NAME OF MANGLISI.

The mane determinative part of the toponim „Manglisi” is „mang”, which by S.S. Orbeliani means moon („mtvare”). The word „mangal” must have been developed from this word. The richest Georgian language preserved one synonym of the same stem. It is „mguli”, wich means crooked, wry. Hence, the word „mangi” we can understand as crooked, wry or half-moon, crescent. Because of the crooked form, afterwords this name was given to the ancient trade tool - Sikle ancient form of which is „magal-mangal”.

It is not excepted that this tool was associated with half-moon because in the mind of the agricultural people the moon had a particular place. To the astral mark of the moon ☾, which because of its crooked form we can associate with „mangal-namgali” (Sickle), is corresponded to the new moon. Almost to the all peoples of the world and to the Georgians too the new moon was the symbol of growing, becoming full of all living beings (a man, cattle, plants), because the moon in this phase began to grow by and by. They tried to begin all kinds of work at the new moon: to plough, to sow, to lay the foundation, to marry and so on. The new moon together with the full moon was considered as „happy” and „good” moon in contrast to the „not full”, „old” moon (the III and the IV phases of the moon), which considered as „unhappy” and „bad” moon. Hence people connected their happiness or unhappines with the moon. People always asked the new moon to bring them novelty and happiness.

The fact that „mangi” was the synonym of the moon (mtvare) is confirmed by the names kept in the dialects, e. g. „mtvarela” is the sheep with the mark on the forehead (compare with „Shublmvartiani” - (Kartli), „Mtvaria” is the name of the cow (Khevsureti). The paralel word of „mtvarela” we consider

„mange” - mother sheep (Mtiuleti-Gudamakari), in Svaneti „mangi” means cattle. It’s very interesting that „Mangia” is the proper name of a man in Khevsureti. Shota Rustaveli in his undying poem „Vepkhistkaosani” mentions the moon as „mang”, when he characterizes Tinatin, says: „Slender and „mangi” by face” i.m. that face is like the moon.

In the mythology of many peoples the moon is the woman, somewhere it’s a man. In Georgian mythology it’s of the man’s origin, as to S.S. Orbeliani it has the woman’s origin and names it with Arabian word „Kamari”, which in the other etymology (in Khuritian) means „Firmament”, vault (Arch). Arch is known as a crooked roofing between two supports. Thas, once again we make sure that „Kamari” means crooked, curved and this form was used to name the half-moon. In Georgian language, its dialects and in mengrelian and Svaneti languages there exist a lot of figurative expressions such as „mtvaris navi” and „mtvaris nali” (Khevs.), „mtvarisaxali” (Khevs.), „tuta-axali” (Mengr.), „doshdul maxe” (Svan.), „namgala-mtvare” (Kart.). Crescent or new moon in its outward appearance is differ from the full moon, which has the Arabian name „Badri” and it also means „good” and „happy” moon. In Georgia „Badri” exists as man’s name and figuratively it means „perfect”. It is quite possible that „Kamar-mtvare (half-moon or new moon) is of the woman’s origin and „Badrti-mtvare (full moon) is of the man’s origin, which later was replaced by Saint George.

We may think that Manglisi toponym preserved the fact of worship to the new moon cult. Here, in Manglisi, must have been one of the strongest chapel for this heavenly body in the Caucasus. Hence we can explain the fact that with jast in Manglisi existed the moon’s strongest cult chapel was contrasted „Uplis ferkhis fitsari” („God’s foot board”). It is possible that going to „Manglisi Jvari” (Croze) to pray by the Armenians and maybe the other Caucasian people descends to the precristian period, what is determined by the existance in

Manglisi for all the Caucasus, one of the strongest moon deity chapel (in old Armenian language „mangal” is mentioned by the same form „*mangau*”). The creation of cult centre in Manglisi mast have been determined by the convenient position of Manglisi, where crossed each other all the strategic roads passing Georgia and the Caucasus. The Manglisi moon chapel mast have been on the territory, where was placed „Uplis pherkhis phitsari” („God’s foot board”) and afterwards was built the Manglisi Cross church.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდშვილი, ნ. ღამბაშიძე, ქართულ ღლეობათა კალენდარი.
2. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ. 1973.
3. ი. ბაგრატიონი, ქრთლ-კახეთის აღწერა, თბ. 1986.
4. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოთისა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ. 1973.
5. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ღლეობათა კალენდარი, თბ. 1939.
6. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან IV, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, V, თბ. 1951.
7. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ. 1953.
8. ნ. ბერძენიშვილი, გზები რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, თბ. 1966.
9. ნ. ბერძენიშვილი, „ქვემო ქართლი”, სის, წიგნი VIII, თბ. 1990.

10. აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ. 1983.
11. დაბადება (ბიბლია), ნაწ. I და II, თბ. 1884.
12. მ. დვალის, მანგლისის ხუროთმოძღვრული ძეგლი, თბ. 1974.
13. ეპისკოპოსა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარით გამოსცა გ. ალექსიძემ, თბ. 1968.
14. გ. თანდილაძე, წყლის კულტი ქართულ ფოლკლორში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, VII, თბ. 1984.
15. გ. თევზაძე, რუსთაველის კოსმოლოგია, თბ. 1979.
- 15ა. ვ. თოფურიას, მ. ქალღანი, სვანური ლექსიკონი, თბ. 2000.
16. თ. კვირკველია, მოკლე რუსულ-ქართული ხუროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი, თბ. 1961.
17. ვ. კოპალეიშვილი, მითებიდან კალენდრებამდე, თბ., 1991.
18. ლენინური გზა, 1965 30/VIII, 1970 12/IX.
19. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, მანგლისის რაიონი ისტორიულ-არქეოლოგიური თვალსაზრისით, ახალი სკოლისაკენ № 2-3, თბ. 1924.
20. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, მეგალითური კულტურა საქართველოში, მასალები არქაიკული მონუმენტალური ხელოვნების ისტორიისათვის, თბ. 1938.
21. მითოლოგიური, ლექსიკონი, შეადგინა ნ. გაფრინდაშვილმა, თბ. 1972.
22. შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ. 1992.
23. საქართველოს კალენდარი 1897, შედგენილი და გამოცემული ვ. გუნიას მიერ.
24. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიგევა-თქმანი, თბ. 1979.

- 24ა. სვანური პოეზია I, სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს აკ. შანიძემ, ვ. თოფურიამ, მ. გუჯეიანმა, თბ. 1939.
25. აკ. სოხაძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოებისა და მის გადმონაშთებთან ბრძოლის ისტორიიდან, თბ.1964.
26. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული I, თბ.1991; II, თბ.1993.
27. უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და კომენტარით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ.1975.
28. ქართლის ცხოვრება, („ძველი ქართლის ცხოვრება“), გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და ტერმინთა განმარტება დაურთეს აკადემიკოსებმა ილ. ანთელავამ და ნ. შოშიაშვილმა, თბ.1996.
29. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი IX-XIII. შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, თბ.1984.
30. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შემდგენელი ალ. ლლონგი, თბ.1984.
31. ქართული მითოლოგია, შეადგინა, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო აპ. ცანავამ, თბ.1992.
32. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ.1, თბ. 1975, ტ.6, თბ.1983;
- 32ა. ქართული შელოცვები, წიგნთა და ხელნაწერთაგან გამოკრება მ. მოსულიშვილმა.
33. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II, კ. დანელიას და აპ. ცანავას გამოცემა, თბ.1991.
34. ქუთათელაძე, ქვემო ქართლი, პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, თბ. 2001.
35. გ. ჩუბინაშვილი, მცხეთის ჯვრის მცირე ტაძარი, გფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 11, გფ. 1922-23.
36. გ. ჩუბინაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, გფ. 1936.

37. ნ. წერედიანი, სავნურ ხალხურ დღეობათა საწედი წადო კალენდარი, ნაწ. I, ამირანი, კავკასიოლოგთა საერთაშორისო სამეცნიერო-კელევითი საგოგალოებრივი ინსტიტუტის მოამბე XI (1) და ამირანი XI (2), მონრეალი-თბილისი 2003.
38. დ. ჭითანავა, „თეონიმ „ალერგ“-ის ეგიმოლოგიისათვის, საქართველო და ქრისტიანობა, თბ.2001.
39. ალ. ჭინჭარაული, ხეცსურული დიალექტი, თბ. 2005.
40. ზ. ჭუმბურიძე, რა გქვია შენ თბ. 1992.
41. ხალხური სიბრძნე, გ. III, თბ. 1964, გ. IV, თბ. 1965, გ.V, თბ. 1965.
42. ივ. ჯავახიშვილი, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, მასალები ქართველი ერის მაგერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, თბ. 1946.
43. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი 12 გომად, გ.I, თბ. 1979.
44. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима, Мос. 1987.

პოსტ-რევოლუციური საქართველოს აღმა
ბაღთის ქვეყნებში

საქართველოში და საერთოდ სამხრეთ კავკასიაში მიმდინარე მოვლენები მსოფლიო სამოგადოებრიობის ყურადღების ნაკლებობას არასდროს განიცდიდა. ეს ყურადღება განსაკუთრებით „ვარდების რევოლუციის“ შედეგ გამახვილდა. ამას მოწმობს დასავლეთის წამყვან საინფორმაციო გამოცემებში საქართველოს შესახებ გამოქვეყნებული პუბლიკაციების სიმრავლე. ბევრი რამ შორიდან უკეთ მოჩანს. აქედან გამომდინარე, ჩვენი დაინტერესება გამოიწვია იმან თუ რა გამოხმაურება ჰქონდა ბალტიის ქვეყნებში ქართულმა რევოლუციამ. მართალია რევოლუციის შემდეგ გარკვეული დრო გავიდა, მაგრამ ინტერესი საქართველოში მიმდინარე პროცესების მიმართ ბალტიისპირეთში არ ჩამცხრალა. ბალტიის ქვეყნების აღმინისტრაციისა თუ კვლევითი ცენტრების წარმომადგენლები აქტიურად უჭერენ მხარს და იმავდროულად დიდ იმედებს ამყარებენ პოსტ-რევოლუციურ საქართველოში რეფორმატორული ძალების წარმატებაზე. მათ შეფასებებსა და რეკომენდაციებს ვფიქრობთ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი ქვეყნისათვის.

ამჯერად, „უოლ სთრიტ ჯორნელში“ საქართველოს შესახებ გამოქვეყნებული პუბლიკაციის „არ დაუშვათ რუკიდან საქართველოს გაქრობა“ (ავტორი — ესტონეთის ექს პრემიერ-მინისტრი 1999–2002 წ.წ. მარგ ლაარი), მიმოხილვას გთავაზობთ.

პუბლიკაციაში აქცენტირებულია საქართველოს ევროპული წარსული, ხაზგასმულია რომ ეს ქვეყანა ელინისტური სამყაროსა და რომის იმპერიის ნაწილი იყო, სანამ რუსეთი დაიპყრობდა და რომ ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო ის გარკვეული დროით დაშორდა ევ-

როპას და ევროპაც მას დღემდე შორეულ ქვეყნად მიიჩნევს.

ავტორის აზრით, ამგვარმა სიბრმავემ კონტინენტი არაერთ ომში ჩაითრია, რამაც შესაძლოა ახალი გართულებები გამოწვიოს კავკასიაში. ამასთან, იგი აღნიშნავს იმასაც, რომ თანამედროვე სამყაროში ვერავინ იარსებებს იზოლიაციაში და რომ ევროპის მომავალი ისეთ ქვეყნებზეა დამოკიდებული, როგორიც საქართველოა, რომელიც დღეს ჯერ კიდევ მის პორტიმონტს მიღმაა. შემდეგ ავტორი პარალელს ავლებს ესტონეთთან და შენიშნავს, რომ ათიოდე წლის წინ მისი ქვეყანაც შორს იყო ევროპისაგან: 1992 წელს ესტონეთიც ეკონომიკურად დაქცეული იყო, ხოლო ხალხი პესიმისტურად განწყობილი. ინფლაცია წელიწადში 1000%-ს აღემატებოდა, უმუშევრობა 30%-ს აღწევდა, მაგრამ მტკივნეული და გადამჭრელი რეფორმების გატარების შედეგად ესტონეთი დასავლურ სამყაროს დაუბრუნდა.

მარტ ლაარი თვლის, რომ მიხეილ სააკაშვილი, რომელიც ქართველებმა რევოლუციის შემდეგ დიდი ენთუზიზმით აირჩიეს პრეზიდენტად, საქართველოს ახალ და სავარაუდოდ უკანასკნელ შესაძლებლობას თავაზობს რომ ქვეყანა დასავლურ სამყაროში დააბრუნოს, უსონი ძალზე მაღალია, ხალხი იმედს ამყარებს, რომ ახალი პრეზიდენტი ქვეყანას სტაბილურობას მოუტანს.

სტატიის ავტორს კარგად აქვს გაცნობიერებული რომ საქართველოს ესტონეთისაგან განსხვავებული ისტორია და კულტურული მემკვიდრეობა გააჩნია და ის ევროპის სხვა ნაწილშია განთავსებული. ამდენად, სახელმწიფო მოწყობის ესტონური მოდელი დაუმჯობესებელია უცვლელად იქნას გადმოღებული, თუმცა კი ესტონეთის გამოცდილების გამოიარება საქართველოს გამოადგება.

ავტორი გარკვეულ რჩევებსა და რეკომენდაციებს თავაზობს საქართველოს ხელისუფალთ. მისი ხედვით,

ქვეყანაში ჯერ პოლიტიკური საფუძვლების შექმნა და შემდეგ ეკონომიკური რეფორმების გატარებაა საჭირო: სახელმწიფომ გადამჭრელი რეფორმები უნდა გაატაროს და ხელი არ უნდა აიღოს მათ განხორციელებაზე მოკლევადიანი სირთულეების მიუხედავად. ავტორი თვლის რომ მთავრობამ ეკონომიკური სფეროს სტაბილიზაცია უნდა მოახდინოს და ამით საფინანსო ბაზრების ნდობა მოიპოვოს, ამის მისაღწევად კი საბიუჯეტო დეფიციტი უნდა შეამციროს და გადასახადების აკრეფა დაიწყოს. მოლოდინი ძალზე მაღალია, ახალ ხელისუფლებას საგანგებო ღონისძიებების გატარების შესაძლებლობა მაქსიმუმ ერთი წელი ექნება და თუ საქართველო ამ ისტორიულ შანსს არ გამოიყენებს, მაშინ ჩვენ ყველანი ერთად წაგებულნი დავრჩებით, — დაასკვნის იგი.

ავტორის აზრით, თუ საქართველო რეფორმების კურსს გაატარებს მას რეალური შესაძლებლობა ექნება აშშ-სა და ევროპისაკენ მგვიცედ იაროს. ნატოს მეშვეობით კი დასავლეთთან თანამშრომლობა რუსული ბაზების ქვეყნიდან გასაყვანად და გერიგორიული მთლიანობის აღსადგენად ერთადერთი საშუალებაა.

მე-XX საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში საბჭოთა იმპერიის 50 წლიანი სოვეტიზაციისაგან განთავისუფლებული ბალტიის ქვეყნებისა და საქართველოს პოლიტიკურ-ეკონომიკურ პროცესებში იყო ძალიან დიდი მსგავსებაცა და განსხვავებაც. დამოუკიდებელი სახელმწიფოს შენების დასაწყისი გაცილებით უმტკივნეულო იყო ბალტიისპირეთში, განსხვავებით საქართველოსაგან: — ბალტიის არცერთ ქვეყანაში არ ყოფილა სამოქალაქო ომები, არ დაკარგულა გერიგორიული ერთეულები, რამაც საქართველოს სახელმწიფოებრივ განვითარებას მნიშვნელოვანი დაღი დაასვა. ქაოტური პრივატიზაციის პროცესები, საბიუჯეტო კრიზისები, გოგალური კორუფცია მაღალ სამთავრობო ემელონებში, არაკვალიფიკაციური

კადრები – ეს ფაქტორები ერთნაირად დამახასიათებელია იყო როგორც საქართველოს ისე ბალტიის სამივე სახელმწიფოსათვის. ესტონეთმა, ლიგვამ და ლატვიამ ამ პრობლემებს ბევრად სწრაფად და ეფექტურად გაართვეს თავი, ვიდრე ეს საქართველომ მოახერხა. უკანასკნელი რამდენიმე წლის განმავლობაში საქართველომ სამოქალაქო ომები და პოლიტიკური კომფლიქტები გადაიგანა, ჩაეფლო უკიდურეს სიღარიბესა და კორუფციაში. პოსტრევოლუციური საქართველო ფაქტიურად ახლა დაადგა იმ გზას, რომელიც ბალტიის ქვეყნებმა დამოუკიდებლობის აღდგენიდან მე-14-ე წელს წარმატებით დაასრულეს: 2004 წლის გაზაფხულზე ეს ქვეყნები ერთდროულად გახდნენ ნატოსა და ევროკავშირის სრულუფლებიანი წევრები.

ბალტიის ქვეყნების წარმატებისა და მიღწევების ახსნა შეიძლება რიგი მიზეზებით:

1. ამ ქვეყნების მომგებიანი გეო-პოლიტიკური მდგომარეობა;

2. პოლიტიკური კულტურის მაღალი დონე;

3. დემოკრატიულ რეფორმათა გააზრებული პროგრამები და რაც მთავარია – მათი მკაცრი და ზუსტი შესრულება.

ბევრ ბალტიისპირელს მიაჩნდა და დღესაც მიაჩნია, რომ ისინი საბჭოთა იმპერიიდან განთავისუფლებას ქართველი ერის თავგანწირვას უნდა უმაღლოდნენ. ეროვნული მოძრაობის დროს საქართველო და ბალტიის სამი ქვეყანა ერთად იბრძოდნენ დამოუკიდებლობისათვის. ახლა დადგა საქართველოსათვის დახმარების დრო.

როგორც ცნობილია, 2004 წლის ოქტომბერში ლიგვისა და საქართველოს პრეზიდენტები გამოვიდნენ ახალი საერთაშორისო ინიციატივით 3+3 ფორმატით შეიქმნას სამი ბალტიის და სამი კავკასიის ქვეყნის კავშირი, რომლის საშუალებითაც ბალტიის ქვეყნები დაგვეხმარებიან ევროპაში ინტეგრირების პროცესში. აღსანიშნავია, რომ

ამ დეკლარაციის ფარგლებში საქართველო გამოვიდა როგორც რეგიონალური ლიდერი. პრეზიდენტი მიხეილ სააკაშვილი ბალტიის ქვეყნებში ოფიციალური ვიზიტიდან დაბრუნების შემდეგ შეხვდა სომხეთისა და ამერბაიჯანის პრეზიდენტებს და მიიღო მათგან საქართველო-ლიგვის ახალი საერთაშორისო ინიციატივის – 3+3 მხარდაჭერა. ამ ინიციატივის მხარდაჭერის შესახებ, არაერთხელ აცხადებდა უკრაინის პრეზიდენტი ვიქტორ იუშჩენკო. მოსალოდნელია, რომ ამ კავშირში აუცილებლად ჩაერთვება უკრაინა და მოლდოვა, მაშინ ჩვენ მივიღებთ პოსტსაბჭოთა სივრცეში სრულიად ახალ გეოპოლიტიკურ რეალობას.

ცხადია, რომ საქართველო თავისი კურსით, მენტალიტეტით, ფსიქოლოგიით არ უნდა დარჩეს XX საუკუნეში, ამისათვის კი მიხეილ სააკაშვილის მართებული გამოწონაქვამით „ჩვენ მუდმივად უნდა ვიმუშავოთ, რათა საქართველო არ დაივიწყონ და საქართველო გარე თუ შიდა ბნელმა ძალებმა ევროპის რუკიდან ვეღარასოდეს მოაშორონ, ევროპაში ჩვენი კუთვნილი ადგილი საბოლოოდ უნდა დავიმკვიდროთ“.

დაბრუნდება თუ არ ჩვენი დროების საქართველო ევროპის რუკაზე, ამას უახლოესი პერიოდი დაგვანახებს. მართალია არსებული მომენტისათვის საქართველო არ იმყოფება ევროკავშირის მხრიდან „რადარებით გაშუქების“ ქვეშ, მაგრამ დღეს ჩვენ არ გვაქვს სხვა ალტერნატივა, გარდა იმისა რომ წინ წავიდეთ ევროპული და ტრანსატლანტიკური ხედვის გზაზე, სადაც ჩვენი ქვეყანა დაიკავებს თავის ადგილს, როგორც დემოკრატიული საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრი. არავის შეუძლია ხელი შეგვიშალოს იმაში, რომ საქართველო დაუბრუნდეს ევროპული ფასეულობების ოჯახს.

THE IMAGE OF POSTREVOLUTIONARY GEORGIA IN BALTIC COUNTRIES

In this work is described the image of postrevolutionary Georgia in Baltic Countries. Is given the analytical sarvey of current dynamical Economic and political process of recent period in Georgia and Baltic Countries. Proper conclusions have been got about it.

The work is based on the analytical publications and informative materials published in recent period Georgian, Baltic and Russian press and periodicals.

ლიტერატურა

1. Return to the western world: Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition. Tartu University Press, 1997, 378p..
2. Быков И. Демовестернизация: Эстонский вариант. В журн. «Мировая экономика и международные отношения», 2000, №7, 124-128ст..
3. ლაარი მ. — არ დაუშვათ რუკიდან საქართველოს გაქრობა. გაზ. „24 საათი“, №18, 2004 წ.
4. ჯონსი ს. — თანამედროვე საქართველოს პოლიტიკური პროცესები. კრებული „წელიწდეული“, თბ., 2002 წ., გვ. 34-39.
5. ადელმანი კ. — რეფორმა საქართველოში. ჟურნ. „პოლიტიკა“, 1-2¹, 2005 წ. გვ. 46.

“ფესტოსის დისკო – კოლხური ოქროღამწერლობა”

სამეცნიერო საზოგადოებას, დაინტერესებულ პირებს მინდა მივაწოდო ფრიად სასიხარულო ინფორმაცია, რომელიც ეხება დღემდე ამოუკითხავი, ევროპის უძველესი (ოთხი ათასი წლის წინანდელი) რელიგიურ-ლიტერატურული დოკუმენტის – საყოველთაოდ ცნობილი “ფესტოსის დისკოს” (Δίσκος της Φαιστού) წარწერის ჩემს მიერ სრულად გაშიფვრას.

♦ უფრო დაწვრილებით ზემოაღნიშნულის შესახებ დაინტერესებულ მკითხველს შეეძლება იხილოს ჩემს წიგნში, რომელიც სპონსორის გამოძებნის შემთხვევაში გამოქვეყნდება ახლო მომავალში.



“ფესტოსის დისკოს” ისტორია

დისკო აღმოაჩინა იგალიელმა არქეოლოგმა, ლექტორმა ლუიჯი პერნიემ (1874-1937) 1908 წლის 3 ივლისს, კუნძულ კრეტაზე, საარქეოლოგო ქალაქ ფესტოსში. იგი პირობითად დათარიღებულია ძვ.წ. 1850-1600 წწ-ით (ბრინჯაოს ხანა, “პროტოპლაგიალური”/“ძველი სასახლისა” და “ნეოპლაგიალური”/“ახალი სასახლის” პერიოდი,

კერძოდ, შუამინოსური IIA – IIIB შუალედი) და წარმოადგენს თიხის ფირფიგას, რომლის დიამეტრი დაახლოებით 16 სმ-ია, წონა კი – 380 გრ. ამჟამად დისკო ინახება საბერძნეთში, კრეტის მთავარ პორტ-ქალაქ ჰერაკლიონის არქეოლოგიის მუზეუმში (III გალერეა, 41 ყუთი, №EP-1358).

1992 წლის დეკემბერს ვლადიკავკაზში ნაპოვნი იქნა “ფესგოსის დისკოს” მსგავსი თიხის ფირფიგის ფრაგმენტი (დიამეტრი: 10 სმ), რომლის შესახებ ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატმა ვლ. კუმნეცოვმა გამოაქვეყნა მეცნიერული გამოკვლევა: “კავკასიის არქეოლოგიური გამოცანა” (2001).



ამ დრომდე იყო “ფესგოსის დისკოს” ნიშანთა კომპლექსის გაშიფვრის მცდელობები [მაგ.: გ. ჰემპლი (1911), ფ. სტაუელი (1911), ალ. კუნი (1914), ფ. გორდონი (1931), ბ. შეარცი (1959), პ. ბალოგა (1974), ე. ფოკუნო (1975), გ. იპსენი (1976), ლ. პომერანსი (1976), ე. გეორგიევი (1976), პ. ალუფი (1982), რ. ბურდულაძე (1986), ს. ფიშერი (1988), ოლე ჰაგენი (1988), პ. ჰაარმანი (1990), კ. აარტუნი (1992), ლ. ოლენროთი (1996), ს. რიბბიკოვი (1998), პ. ვენცელი (1998), ად. მარგინი (2000), ფ. ვილი (2000), ი. იარალიევი (2001), აქს. ჰაუმანი (2002), რ. ვიენი (2002), მ. კორსინი (2003), ვ. ახტერბერგის

ჯგუფი (2004) და ა.შ.] ძველ ენებზე (მაგ.: იონურ-ბერძნულ დიალექტზე, კვიპროსულზე, სეთურზე, ლუვიურზე, ფილის-გიმურზე, ეგვიპტურზე, სემიტურ ენებზე და ა.შ.).

დისკოს იკვლევდნენ: სერ ართურ ევანსი (1851-1941, ინგლისელი არქეოლოგი), ალესანდრო დელა სეგა (1879-1944, იტალიელი არქეოლოგი), ელის კობერი (1907-1950, ამერიკელი არქეოლოგი, კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტი), მაიკლ ვენტრისი (1922-1956, ინგლისელი არქიტიქტორი და ენათმეცნიერი) და ჯონ ჩედვიკი (1920-1998, ინგლისელი მიკენოლოგი).

დისკოს მეცნიერულად სწავლობენ: ივე დიუ (ბელგიელი მეკლევაარი), ლუი გოდარი (იტალიელი მიკენოლოგი, ეგეოსური და პრეპერძნული კულტურის სპეციალისტი), დიგერ რუმფელი (გერმანელი მეკლევაარი), მარკო გუიდო კორსინი (იტალიელი მეკლევაარი), გორსტენ გიმი (გერმანელი მეკლევაარი), ქევინ და ქით მეისები (ამერიკელი მეკლევაარები), გარეთ ალუნ ოუენსი (ბერძნული ენის, კულტურის, ისტორიისა და ცივილიზაციის სპეციალისტი) და სხვები.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ავსტრიელი მოყვარული ენათმეცნიერის ჰერბერტ ძებიშის ჰიპოთეზა “ფესტოსის დისკოს” წარწერის სავარაუდო ენის თაობაზე, რომელიც მოცემულია მის წიგნებში: “იბერიული – ღმერთების ენა” (*“Iberisch: Die Sprache Der Götter”*, 1991), “პელაგური – იბერიული ენა” (*“Pelasgisch: Eine iberische Sprache”*, 1988) და “პელაგები: ისტორია და კულტურა მათი დროის წერილობითი ნიმუშებიდან” (*“Die Pelasger: Geschichte und Kultur aus Dokumenten Ihrer Zeit”*, 1988). ძებიში ამტკიცებს, წინარეპერძნული მოსახლეობის ენა, კერძოდ, “პელაგური ქართველურ ენათა დედაა”. მან 1988 წელს ბუდაპეშტში, ეირენეს კომიტეტის XVIII საერთაშორისო კონგრესზე განაცხადა, რომ “ფესტოსის დისკოს” წარწერის ენა ქართულია.

① წინაბერძნული მოსახლეობის ენისა და კავშირი სიური ენების ნათესაობის შესახებ ჰიპოთეზები წამოაყენეს გამოჩენილმა პროფესორებმა: ვილჰელმ ჰუმბოლდტმა (1767-1835, გერმანელი ენათმეცნიერი, ფილოსოფოსი და სახელმწიფო მოღვაწე), პაულ კრეჩმერმა (1866-1956, ავსტრიელი ენათმეცნიერი), ანტონ მეიემ (1866-1936, ფრანგი ენათმეცნიერი), ელჟარდ შეიცერმა (1874-1943, შვეიცარელი ენათმეცნიერი, ძველი ბერძნულისა და ბერძნული დიალექტების სპეციალისტი), ფრიც შახერმეირმა (1895-1987, ავსტრიელი ისტორიკოსი, არქეოლოგი და წარწერათმცოდნე), სიმონ ყაუხიშვილმა (1895-1981, ფილოლოგი), არნოლდ ჩიქობავამ (1898-1985, ენათმეცნიერი, ფილოლოგი), სიმონ ჯანაშიამ (1900-1947, ისტორიკოსი), ვლადიმირ გეორგიევმა (1908-1986, ბულგარელი ენათმეცნიერი), აკაკი ურუშაძემ (1918-1988, ლიგერატურათმცოდნე და წყაროთმცოდნე), ედმარ იოან ფურნემ (1926-1996, პოლანდიელი ენათმეცნიერი), თამაზ გამყრელიძემ (1929, ენათმეცნიერი, აღმოსავლეთმცოდნე), რისმაგ გორდეზიანმა (1940, კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტი), ზვიად გამსახურდიამ (1939, საქართველოს პირველი პრეზიდენტი, მეცნიერი-ფილოლოგი და მწერალი) და სხვებმა.

ჩემს მიერ “ფესგოსის დისკოს” წარწერის გაშიფრის შედეგები

ქართველური ენების შესწავლითა და ხანგრძლივი მეცნიერული კვლევა-ძიებით მივედი შემდეგ დასკვნამდე:

1). კოლხი კორიბანტების^② მიერ შექმნილი “კირიბიშის”, “კირბის,”^③ ანუ წერილ-ფირფიცის – “ფესგოსის დისკოს” წარწერის ენა ქართველურია, კერძოდ, კოლხურია – მეგრულ-ლაზურია;^④

② “ანტიკურ წყაროთა ჩვენებით კორიბანტები მცირე აზიის ავგოთონური გომებისა და წინაელისურ პერიოდში კრეცაზე მოსახლე პელასგების მაგრიარქალური ღვთაების კუბელეს ქურუმები იყვნენ. . . კორიბანტები, რომელთაც დამწერლობის – კურების შექმნა მიეწერებათ, კოლხთაგანნი არიან და მჭიდროდ უკავშირდებიან რკინის მეტალურგიის, მჭედულობის

მფარველ ლემნოსელ კაბირებს” (აკაკი ურუშაძე, *“ქართული კოლხეთი არგონავტიკის თქმულებაში”, თბილისი, 1964, გვ. 160, 162, 424. იხ.: სტრაბონის “გეოგრაფია”, X წიგნი, 3, 19, 231).*

③ კირბებზე/კურბებზე (ბერძ. *κῆρυξ*, მხ. რ. *κῆρυξ* <= კოლხ.: *”კერები”/”კირიბი”* – კრავი) ცნობა შემოგვინახეს ბერძენმა ავტორებმა: კრატინემ (ძვ.წ. 490-423/421), ლისიამ (ძვ.წ. 459-380), პლატონმა (ძვ.წ. 428/427-348/347), თეოპომპე ქიოსელმა (ძვ.წ. 377/376-300), ტიმეოსმა (ძვ.წ. 356/352-260/256), აპოლონიოს როდოსელმა (ძვ.წ. 295-215), არისტოფანე ბიზანტიონელმა (ძვ.წ. 257-180), აპოლოდოროს ათენელმა (ძვ.წ. II ს.), სტრაბონმა (ძვ.წ. 64/63-ა.წ. 23/24), პლუტარქემ (46/50-125/127), ფოტიოსმა (810/827-891/897), სვიდამ (X ს.) და ა.შ. (იხ.: აკაკი ურუშაძე, *თბილისი, 1964, გვ. 151-160, 165-166, 296-297, 368-370).*

♦ “[კოლხებმა] შემოინახეს თავიანთი მამათა ნაწერები, ამოკვეთილი კირბებზე, ქვის წერილსეგებზე, რომლებმაც ირგვლივ, ყოველ მხარეს მოგზაურთათვის დაბეჭდილია ზღვისა და ხმელეთის ყველა გზა და საზღვარი” (აპოლონიოს როდოსელი, *“არგონავტიკა”, IV წიგნი, 275-281).*

④ “მეგრული და ლაზური კოლხური ენებია”, – ამბობს ცნობილი ქართველი ენათმეცნიერი და ფილოლოგი, პროფესორი აკაკი შანიძე (1887-1987).

♦ “კირკეს სურდა ქალწულის [მედეას] პირიდან მშობლიური ხმა გაეგონა. მართლაც, მრისხანე აიეგის ასულმა, კირკეს წყნარი ხმით უამბო ყველაფერი კოლხურ ენაზე (აპოლონიოს როდოსელი, *“არგონავტიკა”, IV წიგნი, 731. იხ.: აკაკი ურუშაძის თარგმანი, თბილისი, 1948, გვ. 175).*

♦ “[მედეა] კოლხური ენით გრძელი ლოცვის წარმოთქმას შეუდგა” (დიოდორე სიცილიელი, *“ისტორიული ბიბლიოთეკა”, IV წიგნი, 52-3. იხ.: აკაკი ურუშაძე, თბილისი, 1964, გვ. 402).*

♦ “ძვ. წ. II ათასწლეულის დასაწყისში უკვე არსებობდა მეგრულ-ჭანურის წინაპარი “ზანური” დიალექტი. . . აია-ქვეყნის მეფე აიეგი და მისი მემკვიდრენი. . . დასავლურ-ქართულ დიალექტზე მეტყველებდნენ, რომლის დღევანდელი გაგრძელებაა

ჩვენთვის ცნობილი მეგრული და ლაზური” (თამაზაშვილი, *ყრელიძე*, “ოქროს საწმისი” და ძველი კოლხეთის მოსახლეობის ეთნიკური ენობა, ანუ რა ენაზე მეგრელებმა მეფე აივგი?”, “ლიტერატურული საქართველო”, 1998 წ., 20-27 მარტი, გვ. 3).

2). დისკოზე დაბეჭდილი ნახატნიშნები “კოლხური ოქროდამწერლობაა”;^⑤

⑤ “კოლხური ოქროდამწერლობის” (ბერძ.: *χρυσόγραφία* <=> *χρυσός*; მიკენური ბერძ.: *ku-ru-so* – ოქრო) შესახებ ცნობები უმთავრესად დაკულია ბერძენი ავტორების: ევჰემეროსის (IV ძვ.წ.), ხარაქს პერგამონელის (II-III სს.), იოანე ანგიოქელისა (VII ს.) და თესალონიკეს არქიეპისკოპოს ვესტათოსის (1120-1194) თხზულებებში (იხ.: აკაკი ურუშაძე, *თბილისი*, 1964, გვ. 447).

3). მისი ტექსტი წარმოადგენს საგალობელს – “ნენანას”,^⑥ რომელიც ეძღვნება “აია-ნეშკარის” მფარველ, პელამგურ-კოლხურ დიდ დედალვთაება ნანას/რეა-კიბელეს/ სიბელას (Μεγάλη θεά Νάνας/Ρέα-Κυβέλη/Ρείη-Κυβέλη/Κυβήνη; Magna Mater deorum Idaea, Dea dia Nana/Rhea-ybele/Cibela/Kubau/Kubaba/Kebate/Hepat/Heba; შეად.: ებრ.: *חַוּוֹה* [ხჰვ], Chavoh/Hawwāh/Havah/Hava/Eva – ყოველი ცოცხალის დედა).

⑥ მოგვიანებით, ქრისტიანულ ეპოქაში, “ნენანას”, როგორც რელიგიის ისტორიიდან ცნობილია, ივერონის მონასტრის ბერები ათონის წმინდა მთაზე უგალობდნენ ვითარცა ღვთისმშობელს (იხ.: მთაწარე-პისკოპოს ანანია ჯაფარიძის წიგნი – “შობა, ჯვარცმა, აღდგომა და ამბლლება უფლისა და მაცხოვრისა ჩვენისა იესო ქრისტესი”, I თავი).

ლექსიკურ პარალელებთან ერთად ქვემოთ მოცემულია “უესგოსის დისკოზე” ამოგვიფურული შემდეგი სიტყვები:

I. “ნენა”/“ნენანა” – ახალი ნანა, პირველი დედა, წმიდა დედა;

♦ ლაზ.: “ნენა” – ენა, სიტყვა; მეგრ.: “ნინა” – მტკვრელები;

♦ მეგრ.: “ნე”; ლაზ.: “ალანი”, “ალანე”; მიკნური ბერძ.: ΝΗ [ne-wa]; ბერძ.: ΝΕΨΑ , ΝΕΙΩ , ΝΕΑ , ΝΕΤ , ΝΕΟΝ ; ლათ.: *nouvus* – ახალი;

♦ მეგრ.: “ნეში”/“ნეშა”/“ნეზი”/“ნერზი” – დელამიწისა და [სასახლის] ფუძე-ადგილის მფარველი დელა-ღვთაების გეწოდება; ფუძისა და მიწის ღვთაება, დელა-მიწის ღვთაების სახელი, ადგილის დელა (ივ. ჯაფარიშვილი, *X* ტომი, 1992, გვ. 84); ქველა [მიწის] კერძო (სულხან-საბა);

ზ შეად.: აფხაზ.: “ანგში”/“ანგშვ” – მიწა, ნიადაგი;

♦ კოლხ.: “ნანა”/“ნანაია”/“ნაია”/“ნა” – დელა; დელა-მიწის დელაღვთაება; “ჰანი” – მამის დელა (სულხან-საბა); აფხაზ.: “ან” (მრ. რ. “ანაიცა”/“ანაიცა”) – დელა/ნანა; აფხაზ.: “ნან!” – დელიკო; “ანანა” – ქართული ქალ-ღვთაება; ბერძ.: Ἀνάγκη – ბერძნული ქალღვთაება, მოირების (ბერძ.: μυῖραι – 1. ნაწილი, წილი; 2. ხვედრი, ბედი, რომელიც ეძლევა ყოველ დაბადებულს) დელა; სურიკული: *hannah* – დელა/ნანა; *Hannahannah* – დელა-მიწის დელაღვთაება და ხეთური ღვთაებების დელა/ნანა; სვან.: “ნენე” – დელა/ნანა; უდიური (ლეგვიური ქვე-ჯგუფის ენებიდან): “ნანა” – დელა; ბერძ.: Νέα-Κυβέλη – პელამგურ-კოლხური მოღვმის მაკრონების დიდი დელაღვთაება რეა-კიბელე; ხუნძური (დაღესგნური ჯგუფის ენებიდან): “ებელ” (მრ. რ. “ულბულ”) – დელა; ურიგიული: *Matar Kubileya* – დელა ქუბილია/კიბელე/სიბელა;

ზ შეად.: მეგრ.: “ქობალი” – ხორბალი, პური (კიბელეს შესაწირავი); გოპონიმი “ქობულეთი”; გოპონიმი “სიბულა” – შემოყორილი ადგილი და სოფელი ხობის რ-ში; მეგრ.: “სიბილი”/“სიბირი” – სხლგე; ყორე; ხერვილი/ხერგული; მეგრ.: “სიბუა”/“სგბუა” – ქვის კედლის ამოყვანა მშრალი წყობით; მეგრ.: “სიბა”/“სიბა” – კარი; გოპონიმი “სიბარისი” – კოლხთა დელა-ქალაქი (დიოდორე სიცილიელი, *IV* წიგნი, 48-1).

II. “ნეშკარგ” – ახალი კარი, პირველი კარი, წმინდა კარი, მთავარი კარი; დელის კარი;

შეად.: გოპონიმი “ნე[ნე]შკარი” (მარტვილის რაიონი);

♦ ლაზ.: “ნეკნა” – კარი.

III. “ფაგარტო” – 1. ფაგარი/ფაშარი – ძვირფასი ქვა; 2. საამო;

შეად.: ბერძ.: $\pi\alpha\gamma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ – მშვენიერი, შესანიშნავი; ბერძ.: $\pi\alpha\gamma\kappa\acute{\alpha}\lambda\omega\varsigma$ – ძალიან ლამაზი; მეგრ.: “ფაქარი ღიხა”/“ფაგარი ღიხა” – მშრალი, მსუბუქი, ფხვიერი და უნაყოფო მიწა, ადვილად დასამუშავებელი, – ფაშარი.

3. პელამგები, კრეგელები;

♦ ხეთური: Parista – ფილისტიმელები, პელამგები (წინასაბერძნეთის მკვიდრი მოსახლეობა);

შეად.: მეგრ.: “ფარდი” – მღვარი; მიჯნა; სამღერო;

♦ ბერძ.: $\Pi\epsilon\lambda\alpha\sigma\gamma\omicron\iota$ – თესალიელთა გომი (პომე-როსი); ბერძ.: $\Pi\epsilon\lambda\alpha\sigma\gamma\acute{\iota}\varsigma$ – პელამგთა მითიური წინაპარი; ბერძ.: $\Pi\epsilon\lambda\alpha\sigma\gamma\iota\alpha$ – პელამგთა ქვეყანა, ნახევარკუნძული პელოპონესი (აპოლონიოს როდოსელი, პეროდოტე);

შეად.: ბერძ.: $\pi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\varsigma$ – მღვა; ქართ.: “ფარგვლა” – [შემოსამღვრა, [შემომღვლეა; “ფარაგი” – კონტური; რკალი; ბერძ.: $\pi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\varsigma$ – ახლო, მახლობლად;

♦ მიკენური ბერძ.: 𐀓𐀶𐀔𐀶 [ke-re-si-jo]; ბერძ.: Κρήτη , Κρήσιος ; ეგვიპტ.: ⲕⲣⲏⲥⲓⲟⲩ [ქრეთე]; ებრ.: יְהוּדָה , יְהוּדָה [იქრეთა]; יְהוּדָה , יְהוּדָה [იქრეთა] – კრეტა, პელამგთა საეპიკრიპისი (იხ.: ბიბლია: I მეფეთა 30.13-14; იერემია 47.4; ამო 9.7);

შეად.: Κρητέα – პასიფაეს ღელა (დიოდოროს სიცილიელი, IV წიგნი, 60); “ქართუ” – უძველესი ქართველები; მეგრ.: გოპონიმი “ქართი” – თბილისი; გოპონიმი Καίρατος – ენოსოსი (სტრაბონი, IV წიგნი, 8, 270); გოპონიმი “კარიეთი” – შესაკრებელი ადგილი, ცენტრი (სოფ. ნოსირი, სენაკის რ-ნი); მეგრ.: “ქართა” – 1. ირგვლივ მომღვლეული, შემოფარგლული, გამაგრებული და შესაკრებელი ადგილი; 2. მთვარის გვირგვინი, რკალი. მაშასადამე, “კრეტა” კოლხურად ნიშნავს მღვით გარემოცულ, შემოფარგლულ მიწას;

♦ ბერძ.: Κρήτες; ებრ.: רוּחַפּ, רִיחָ [ქუთუჩი]
 ებრ.: רוּחַפּ, רִיחָ [ქუთუჩი] – კრეტელები (იხ.:
 ბიბლია: ღაბაძე 10.14; II რჯული 2.23; II მეფეთა
 20.23; ეზეკიელი 25.16; სოფონია 2.5);

ზ. შეად.: ლათ.: capital – მთავარ-ქალაქი, დედა-
 ქალაქი.

IV. “თერგ”/“თერგნე” – 1. გვარი, მოგვარე, სის- ლით ნათესაობითი ერთობა; 2. ეგრესკები;

♦ ბერძ.: τέρρις/τέρσις; ლათ.: turris – 1. ციხე-სი-
 მაგრე; 2. კოშკი;

♦ ბერძ.: Τυρρῖναι/Τυρσηνῖαι; ლათ.: Etrūria – გირე-
 ნია, გირსენია, ეგრურია (მხარე იგალიაში);

♦ ბერძ.: Τυρρῖναι/Τυρσηνοί; ლათ.: Etrusci, Tusci;
 ეგრუსკ.: Rasena/Rasna; ეგვიპტ.: 𓆎𓅓𓏏𓏂 [თურშა/თულშა] – გირენები, გირსენელები, ეგრესკები;^⑦

ზ. შეად.: მეგრ.: “თურესკა”, “თესკა” – ნათესავი
 ხალხი.

⑦ “პლუტარქეს გადმოცემით პელასგური წარმო-
 მავლობის გირენები (ეგრესკები) ჯერ თესალიაში
 მოსახლეობდნენ, მერე ლიდიაში გადასახლდნენ, ლი-
 დიიდან კი იგალიაში გადავიდნენ. პლუტარქე ჩვენთვის
 უცნობ, უძველეს წყაროებზე დაყრდნობით გვიმოწმებს
 ამას და რომის დაარსების შესახებ ამბობს, რომ ძვე-
 ლი ცნობებით ეს ქალაქი დაფუძნებულია საბერძნეთი-
 დან ლგოლელი პელასგების ან კოლხთა წინამძღო-
 ლის აიეგის დის კირკეს ვაჟის – რომანოსის მიერო
 (“რომულუსი”, თ. 1; 2)” (აკაკი ურუშაძე, თბილისი, 1964,
 გვ. 123).

ძველბერძენი ლოგოგრაფოსი ჰელანიკე მიგილენე-
 ლი (ძვ.წ. 480-395) თავის თხზულებაში, “ფორონიდში”
 (Φορωνίδης, I, 4(1)) ამბობს, რომ თესალიის მეფე პე-
 ლასგეს შთამომავლის, ნანას მეფობის დროს ელინების
 მიერ უწინ პელაგებად წოდებული ეგრესკები განდევ-
 ნილ იქნენ იგალიაში (იხ.: აკაკი ურუშაძე, 1964, გვ. 109,
 272).

V. “გარგუზ”/“გარგუზნე” – 1. კორიბანგები;

♦ ბერძ.: Κύρβας/Κορύβας (მრ. რ. Κορύβαντες/
 Κύρβαντες); ლათ.: Cyrbas/Kyrbas/ Corybas/Korybas

(მრ. რ. *Cyrbantes/Kyrbantes/Corybantes/Korybantes*)
კორიბანტები, რეა-კიბელეს და მევსის ქურუმები;

შეად.: ბერძ.: *κῠρβης* (მრ. რ. *κῠρβεις*) – კირბი, სამწახნაგოვანი პირამიდული წერილ-სვეტი; ბერძ.: *κυρβασία* – “გიარა”, სპარსული წვეტიანი ქუდი; ბერძ.: *κορυφή* – წერი, კენწერი; მეგრ.: “კორობუა” – [შეგრძელება, [შე]კრება; მეგრ.: “გურაფა” – სწავლა.

2. კაბირები;

ლათ.: *Cabiri*; ბერძ.: *Κάβειρος, Κάββαλος* (“ფუძის ანგელოზი”) => *Κάβειροι, Καβειρα* – კაბირები, ჰეფესტოსის შვილები;

შეად.: ხევს.: “კოპალა”; მეგრ.: “ცობალჯა” – ძე. ქართული ღვთაება; გვარები: “კოპალიანი”, “ქობალია”, “კობერიძე”.

3. კურეგები;

ბერძ.: *κῠριος, κοῦριος, κοῦροι* => *Κοῦρητας, Κοῦρητες, Κοῦρητες* – კურეგები, რეა-კიბელეს და მევსის ქურუმები;

შეად.: მიკენური ბერძ.: *𐀓𐀬 [ko-wa]*; ბერძ.: *κῠρφοι, κῠριος, κοῦριος* – ყმაწვილი; ბერძ.: *κῠριος* – ძალა, ძალაუფლება; ბერძ.: *κῠριος* – ბატონი, მეთაური; მეფე; უფალი; ბერძ.: *κῠრῖς* – თავი (?); მიკენური ბერძ.: *𐀓𐀬 [ko-ru]*; ბერძ.: *κῠრς* – მუშარადი; ბერძ.: *κυρίακος (κῠριος)* – ღვთიური; “კვრია”.

4. კარიელები;

ბერძ.: *Κῠρες* – კარიელები; ბერძ.: *Κῠρι, Κῠρ, Κῠρ, Κῠρος* – კარიელთა მამამთავარი.

5. გარები/გალები => “მანგარელები”/“მანგარელები”;

შეად.: გოპონიმი “მინგარიე”/“მიგარია” – მთა მარგეილის რ-ნში, ეგრისის ქედზე; ბერძ.: *Μεγᾶρα* – ქალაქი კორინთოს უბესთან; ბერძ.: *Μεγαρίς* – მხარე ძე. საბერძნეთში; ბერძ.: *Μεγαρεὺς, Μεγαρέες* – მეგარელები; *μέγαρον* – წმიდათაწმიდა ღვლუოს გაძარში.

6. კოლხები/კოლხები, კოლხები;

ბერძ.: *Κολχίς* (< “კოლ”+“ხი” = “კოლი ხალხი”, ძე. მეგრ.: “ხი” – ხალხი); *Κολχίδος* – კოლხეთი;

ზ შეად.: მიკენური ბერძ.: $\oplus\varphi$ [ka-ko]; ბერძ.: $\chi\alpha\lambda\kappa\acute{o}\nu$ – სპილენძი.

7. ეგრები/ეკრები => მეგრელები/მარგალელები;

♦ ბერძ.: Μακρίεις <= Μακρίεις, მხ. რ. Μακρίεις (<= Μάκρις/Μακρί – პელასგთა ღვთაება პელიოსის ვაჟიშვილი), Μάνραλιν/Μάγρალი, Μάκρωνες, Μίγκρελλοι, Μάγγραλοι, Μάγκραλοι, Ἑκριτική/Ἑγρισιτική – მკრისელები, მკრელები, მკრონები, მეგრელები, ეგრისელები;

♦ აფხაზ.: „აგჯრუა“; ძვ. სომხ.: ხეღრ [ეგერე] => ხეღრagh [ეგერაცი] – მეგრელი;

♦ ევროპ.: Mingrelia/Mengrelia/Megralia/Megrelia – სამეგრელო;

ზ შეად.: მეგრ.: „მარგუალი“ – დამრგველი, ბერძ.: Ἄργος Πελασγικόν – არგოსი, პელამგური ქალაქი თესალიაში (ჰომეროსი); ბერძ.: ἄργος – 1. სწრაფი, მარდი; 2. თეთრი; 3. მბრწყინავი, მშინვარე, კაშკაშა. „გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სიგყვის ძირია ქართველური „მარგალ“ (მეგრელი, ეგრისელი)“ (აკაკი გელოვანი, „მითოლოგიური ლექსიკონი“, თბილისი, 1983, გვ. 65).

③ „სამეცნიერო ლიგერაგურაში აღიარებულია, რომ „მაკრონი“ (სან-ი/ზან-ი) მეგრელთა საგნო სახელი იყო“ (აკაკი ურუშაძე, თბილისი, 1964, გვ. 136; იხ.: ივანე ჯავახიშვილი, „ქართველი ერის ისტორია“, თბილისი, 1913, გვ. 29; სიმონ ჯანაშია, „თუბალ-თაბალი, გიბარენი, იბერი“, „შრომები“, III, თბილისი, 1956, გვ. 6; სიმონ ყაუხჩიშვილი, „რას გვიამბობენ ძველი ბერძნები საქართველოს შესახებ“, თბილისი, 1964, გვ. 18).

♦ ბერძნული წყაროების მიხედვით, „მაკრონების უფრო ძველი სახელი უნდა იყოს დაკული – ეს სახელია მაკრისელები ანუ მკრელები“ (აკაკი ურუშაძე, თბილისი, 1964, გვ. 126).

♦ „მაკრისელების ლაშქარი პელასგურად მოიხსენიება [როდოსელმა პოეტმა], ვინაიდან ისინი [მაკრისელები] ევბელთაგან არიან გადმოსახლებულნი. [კუნძული] ევბეა [ანუ მაკრისი, ხალკოდოგისი, ახლანდელი ნეგროპონგი, ევია, ეგრიბოსი] კი მდებარეობს მახლო-

ბლად პელოპონესისა, რომელსაც ძველად პელასგოს ერქვა” (*Scholia in Apollonii Argonautica ex recensione Henrici Keilii, ed. R. Merkel, Lipsiae, 1854. ob.: აკაკი ურუშაძე, თბილისი, 1964, გვ. 130-133, 136-139, 321*).

♦ “პელასგოთა ოდინდელი სამკვიდრებელი კორინთო – ეფირე (*Εφύρη*) ძველი წყაროების ჩვენებით (ევმელოსი, ეპიმენიდე, სიმონიდე, ლიკოფრონე და სხვ.) პელიოსის ძის აიეგის და მისი შთამომავლობის საგამგებლო მხარე იყო. იასონი და მედეა კორინთოში ჩადიან როგორც წილნახვედრ ქვეყანაში” (*აკაკი ურუშაძე, 1964, გვ. 17, 122*).

♦ “აიეგი ეფირესთან, ანუ წინაბერძნული გომების გავრცელების ერთ-ერთ ძირითად რეგიონთან არის დაკავშირებული, კირკეს სამეუფო მისი კოლხიდიდან დასავლეთით გადასახლების შემდგომ გირსენიის, ანუ ეგრესების ქვეყანაში მდებარეობს, ხოლო პასიფაე კრეგის მეფის, მინოსის მეუღლე ხდება. კრეგა კი წინაბერძნული მინოსური კულტურის გავრცელების ძირითად რეგიონს წარმოადგენს ძვ.წ. II ათასწლეულში. თანამედროვე გამოკვლევების მიხედვით, შესაძლებლად არის მიზნული, რომ ძვ.წ. III–II ათასწლეულთა მიჯნაზე კავკასიის ფარგლებიდან ქართველურ გომთა ერთი ნაწილი ეგეიდაში გადასახლდა, რაც აქ პელასგური ეთნოსის ჩამოყალიბების საფუძველი გახდა. აქედან მოხდა ქართველიზებული გომების ერთი ნაწილის კ. კრეგაზე, ხოლო მეორე ნაწილის იგალიაში გადასახლება. ამ ჰიპოთეზის საფუძველს წარმოადგენს ე.წ. წინაბერძნულ, მინოსურ და ეგრესკულ ენობრივ მონაცემებში მნიშვნელოვანი აშკარად ქართველური ელემენტების გამოყოფა” (*“არგონავტები”, ბერძნული მითების სამყარო, თხრობა და კომენტარები რისმაგ გორდემიანისა, “ლოგოსი”, თბილისი, 1999, გვ. 50*).

VI.

“გლგმფჳ”/“გლგმფჳნე”/“გლგმფჳ^{[რგ]ნ^[თ]ე}”
/“გ^[რ]ჩხგმფჳ”/“გ^[რ]ჩხგმფჳ^{[რგ]ნ^[თ]ე}” – 1. ლაბირინთი; განსაწმენდელი სასახლე;

♦ მეგრ.: “ოღჳფურინთე”, “ოფურინთე”, “ღოფურინთე”, “ღაფურინთე”; ლაზ.: “ღოფუთხინუ” (<= მეგრ.: “ფურინი”/“ფურინუა”; აფხაზ.: “აფჳრრა” – ფრენა, გაფრენა);

♣ შეად.: მეგრ.: “დოფორე” <= “[დო]ფორუკ”
[ლა]ფარეა, ღაფარება; დამალვა;

♦ მეგრ.: “გლზ”/“ოლ”/“ოლუ”/“ოლგ” – სავალი; გზა;
გასასვლელი; მეგრ.: “ულა” – სელა, წასელა; მეგრ.:
“ელუ”/“ულუ” – 1. წასულა; 2. დაულეველი; ღამ:
“ელ”/“ულ” – სიარული, მგზავრობა;

♣ შეად.: ინდო-ევროპული: *ulu* <= *uelu* – გრიალი,
ბრუნვა;

♦ მიკენური ბერძ.: *δα-pu-ri-to-jo po-ti-ni-a*; ბერძ.: *Δαφνρινθιο (Δαφνρινθος) Ποτνία* –
ლაბირინთის ქალღვთაება (არიადნე?);

♣ შეად.: მეგრ.: “პაგენი”, “პაგენია”, “პაგენი”, “პატო-
ნი”; ეგრესკ.: *parthni*; ბერძ.: *Πάρτανις* – პატონი; მიკე-
ნური ბერძ.: *πατή* [pa-te]; ბერძ.: *πατήρ* – მამა.

2. ოლიმპო;

♦ ბერძ.: *Ὀλυμπος, Οὐλύμπιος*; ძვ. ქართ.: “ულუმბო”;
მეგრ.: “ოლუმუუ” – ოლიმპო, მთა საბერძნეთში, თესა-
ლიაში (ბერძ.: *Θεσσαλίας/Θεσσαλία* <= *Θεσσαλός/*
Θεσσαλός – მედეას შვილი. იხ.: დიოდორე სიცილიელი,
IV წიგნი, 54-1, 55-2);

♣ შეად.: “ულუმპია” – მოელვარე (სულხან-საბა).

VII. “ნაფო” – 1. მეგრ.: “ნოფო” – ნაყოფი; 2. ნაყარი,
განმტოება;

VIII. “ჩხოფა[გ]ერგენენა”/“ჩხოფა[გ]ერგენენანა” – გას-
ხივოსნებულა/ცხებული [ახალი, პირველი, წმიდა] დელაღ-
მერთი/სიგყვალვთაება/ენალვთაება;

♣ შეად.: მეგრ.: “ჩხორია” – სხივი; მეგრ.:
“ჩხონა”/“ჩხანა” – მზე; ღამ.: “ჩხოფა” – სიეხე, გვალება;
მეგრ.: “ჩხონაფა” – ცხონება; ღამ.: “ჩხიმოლაფა”,
“ცხიმოლაფა”, “შხიმოლაფა” – ბრწყინება;

♦ ძვ. მეგრ.: “გრენე”, “გრენი”, “გრენე”, “ორონი”,
“ორონე”; მეგრ.: “ლორონთი” – ღმერთი.

♣ შეად.: “ორონი” – ძველი წერილისა (სულხან-
საბა); სეფი (იხ.: ბიბლია: დაბად. 28.18-22; 31.13; გამოს. 20).

IX. “აგაბეშეფუ მაღჩხ” – გამწმენდელი/წინამ-
ძლოლი აია-ჭაბუკები;

♦ ძვ. მეგრ.: “აგა”/“აგა”; მიკენური ბერძ.: $\alpha\gamma\alpha$ [a-wa-ja] – აია; მიკენური ბერძ.: $\kappa\omicron\kappa\iota\delta\alpha$ [ko-ki-da], $\kappa\omicron\kappa\iota\delta\epsilon\text{-}j\omicron$ – კოლხეთი; ბერძ.: Αἶα Κολχίς , Αἶα Κολχίδος – აია-კოლხეთი (პეროდოტე, I წიგნი, 2);

♦ კოლხ.: ბეშე; მეგრ.: “ბოში”; სვან.: “ბეფშუ”/“ბოშუ”; უბიხური (აფხაზურ-ადიღური ჯგუფის ენებიდან): maza ; დაღესტნური ჯგუფის ენებიდან: ანდიური: “ვოშო”; თაბასარანული: “ბიწი” – ბიჭი;

♦ ძვ. მეგრ.: “მარჩხი” (< “ჩხუალა”/“რჩხუალა” – რეცხვა) – გამწმენდელი;

♣ შვალ.: “მაჩხი” – [თვალი] მოთეთრო და მშვენიერი (სულხან-საბა).

X. “უათ” – გოპონიმი 1. უესგოსი; 2. ფოთი;

♦ მიკენური ბერძ.: $\varphi\alpha\iota$ [pa-i-to]; ბერძ.: $\Phiαιστός$ – უესგოსი;

♦ ბერძ.: $\Phiῦτος$,^⑨ $\Phiῦστις$; ლაზ.: “ჭაში”, მეგრ.: “ფუთი” – 1. ფოთი; 2. “ფუშე” – ფუძე, პირველი სამკვიდრო;

♣ შვალ.: ბერძ.: Πόντις – ოსტაგი (?); ეგვიპტ.: mwt [ფოჰ] – ოსტაგ-ღვთაება, ცეცხლის ღვთაება; ბერძ.: Ἡφαίστιος ; რომ.: Vulcanus – ძვ. ბერძნული ცეცხლის ღვთაება და დი-დოსტაგი.^⑩

⑨ “ბერძნული ფასის მიგვანიშნებს ქართველური ენების განვითარების იმ დონეზე, როდესაც ქართულ-მანური ა-ს ო-ში გადასვლა ჯერ კიდევ არ იყო მომხდარი. შესაბამისად, ბერძნულში გმირთა ეპოქაში სახელწოდება ჯერ კიდევ *ფათი ფორმით უნდა შესულიყო, რომელიც შემდგომ მეგრულ ფოთი-ში გადავიდა” (“არგონავტები”, ბერძნული მითების სამყარო, თბრობა და კომენტარები რისმაც ვორდემიანისა, “ლოგოსი”, თბილისი, 1999, გვ. 100).

⑩ “ძველ ეგვიპტელთა ღვთაებანი თითქმის ერთიანად კოლხური ჩამომავლობისა არიან, ფინიკიურთა და პელასგურთა ერთად, ეგვიპტური სახელები და ხალხის ხასიათი კი თვითონ შეუქმნეს” (კურტ იოახიმ შპრენგელი [1766-1833, ცნობილი გერმანელი ბუნებისმეტყველი, ბოგანიკოსი, მედიცინის ისტორიკოსი], “უძველესი კოლხური მედიცინა”. იხ.: არნოლდ ვილა-

ნოველი, "სალერნოს ჯანმრთელობის კოდექსი" (საქართველოს
ლისი, 1989, გვ. 28), ხოლო "ელადაში თითქმის ყველა
დმერთის სახელი ეგვიპტიდანაა შემოსული" (პერო-
ლოტი, II წიგნი, მუხლი 50).

ჩემი გამოკვლევით დადასტურდა:

1). სერ ართურ ევანსის, ჯონ ჩედვიკის, ჟან-პიერ
ოლივესა (ბელგიის სამეცნიერო კვლევების ნაციონალუ-
რი ფონდის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი) და ჟრან-
სუაზა რუქმონის (საფრაგეთის არქეოლოგიისა და ეთნო-
ლოგიის სახლის თანამშრომელი, ეგვიპტური პროგნო-
სტიკის სპეციალისტი) უმთავრესი მოსაზრება, რომ "ფეს-
ტოსის დისკოზე" აღნიშნული ნიშანთა ერთობლიობა გე-
სტია;

2). ვიქტორ კეანის (1931-2003, გერმანელი მკვლე-
ვარი) ჰიპოთეზა, რომ დისკოს A გვერდის ცენტრში წარ-
მოდგენილი მზის სიმბოლო, რეაფურცლიანი როზეტი ❀
დასაწყისის ნიშანია;

♦ მეგრ.: "აზა"/"აღზა"/"ელია" – დასაწყისი;

♦ მეგრ.: "აია-ჟაშხა" – აია-მზის დღე;

♠ შეად.: ბერძ.: ἄλσις, ἥλσις; მეგრ.: "აღზნი",
"აღლნი", "იაღლნი" – აისი, აღიონი, განთიადი; მეგრ.:
"ბჟაიოლზ"/"ბჟაიოლუ"/"ბჟაიოი" – აღმოსავლეთი.

3). ლ. პერნიეს ჰიპოთეზა, რომ დისკოს A და B
გვერდებზე წარმოდგენილი სიმბოლო ვერტიკალური
ხაზი ხუთი წერტილით დასასრულის ნიშანია;

♦ მეგრ.: "ლზა"/"ლაზა"/"ლაღზა" – დასასრული, ბო-
ლო, დამლევით;

♠ შეად.: მეგრ.: "ბჟადაქლზ"/"ბჟადაქლუ"/
"ბჟადაქაი" – დასავლეთი.

4). ლ. პერნიესა და ვ. კეანის არგუმენტები, რომ
ნახაგნიშნები იკითხება მარცხნიდან მარჯვნივ, ანუ ცენ-
ტრიდან ნაპირისაკენ;

5). ეან ფოკუნოს (პარიზის ლინგვისტური სამოღვაწეო საზოგადოების წევრი, მათემატიკოსი), მარკო გუილო კორსინისა და ჩემს მიერ გაშიფრული მარცვლების ნაწილობრივი დამთხვევა;

6). სერ ევანსის ჰიპოთეზა, რომ წარწერა საგალობელია და ეძღვნება ნაყოფიერების ქალღვთაებას.

P.S. მაღლიერებით მინდა აღვნიშნო, რომ უკვე მივიღე უცხოელი მეცნიერების: ქით მეისის (აშშ), მარკო გუილო კორსინის (იგალია), გორსტენ გიმის (გერმანია), ივე დიუს (ბელგია), დიგერ რუმფელისა (გერმანია), გარეთ ალუნ ოუენსის (საბერძნეთი) და კარინა ვამლინგის (შვედეთი) წერილები, რომლებშიც ისინი გამოხატავენ დაინტერესებას “ფესტოსის დისკოს” წარწერის ჩემს მიერ გაშიფრის გამო.

ბოლოს, მივმართავ მეცნიერებს, დაინტერესებულ პირებს წინადადებით – გაიმართოს დიალოგი ამ მეცნიერული გამოკვლევის გარშემო.

Gia D. Kvashilava
giakvashilava@yahoo.com

The Phaistos Disc – the Colchian Gold-Writing

In this work is deciphered a syllabic-logogram writing of the Phaistos Disc. A text is written in the ancient Colchian, on Cretan dialect of the one. The disc is the oldest European religious and literary document, a verse of a hymn to the Aea and Chthonian (Colchian: “Aia-Neshkari/Nerchi”) Palasgo-Colchian Magna Mater deorum Idaea, “Dea Dia”, Great Mother Goddess Nana/Rhea-Cybele/Cibela/Kubau/Kubaba/Kebab/Hepat (Greek: Μεγάλη θεά Νάναζ/Ρέα-Κυβέλη/Ρείη-Κυβέλη/Κυβήνη; Colchian: “Nana” – *mother*; Greek: Ῥέα-Κυβέλη – *Macronian (Colchian) Great Mother*; Phrygian: Matar Kubileya; Cf. Hebrew: מָוּוּ [chwh], Chavoh/Hawah/Hawwäh/Havah/Hava/Heba/Eva – *the mother of all the living*).

1. Luigi Pernier, 1908. "Il Disco di Phaestos con caratteri pittografici", in *"Ausonia"*, III, 1908, pp. 255-302.
2. Sir Arthur J. Evans, 1909, 1952. "Scripta Minoa", vols. I, II, the written documents of Minoan Crete. London, Oxford: At the Clarendon Press, 1909; 1952.
3. Alessandro Della Seta, 1909. "Il disco di Phaistos", in *"Rendiconti dell'Accademia dei Lincei"*, XVIII, 1909, pp. 297-367.
4. Alice E. Kober, 1948. "The Minoan Scripts: Fact and Theory", in *"American Journal of Archaeology"*, Vol. 52, No. 1, S. 102, 1948, pp. 82-103.
5. Jean-Pierre Olivier, 1975. "Le disque de Phaistos", *Edition photographique*, in: *"Bulletin de Correspondance Hellenique"*, Bd, numéro 99, volume 1, Paris, 1975, pp. 5-34.
6. Jean Faucounau, 1975, 1999. "Le Déchiffrement du Disque de Phaistos: Preuves et conséquences", *L'Harmattan*, Paris, 1975, 1999.
7. Yves Duhoux, 1977. "Le Disque de Phaistos, Archéologie. Épigraphie. Éditions Critique". *Éditions Peeters, Louvain*, 1977.
8. Victor J. Kean, 1985. "The Disk from Phaistos", *Efstathiadis Group, Athens*, 1985 (122 p.).
9. John Chadwick, 1987. "Linear B and Related Scripts – Reading the Past", Vol. 1, Berkeley, University of California Press and London, British Museum Publication, 1987, p. 44-61.
10. Louis Godrat, 1995. "The Phaistos Disk: The Enigma of an Aegean Script", Translated by Alexandra Doumas, Editions Itanos, Iraklio, 1995.
11. Emmett L. Bennett, 1996. "Aegean Scripts", in *The World's Writing Systems*, edited by Peter T. Daniels and William Bright. Oxford: University Press, 1996.
12. Kousnetzov, V.A. 2001. "Une Enigme Archéologique du Caucase", *L'Archéologue* No. 52 Février-Mars, Paris, 2001, pp. 26, 27; Electronic Publishing, 2004.
13. ლელა ჩოთაღიშვილი, 2003. "ეგეოსურ დამწერლობათა სისტემები", პროგრამა "ლოგოსი", თბილისი, 2003.
14. Gareth Alun Owens, 2006. "Evidence for the Minoan Language (5) – the Phaistos Disk", *Heraklion*, pp. 41-99, Electronic Publishing, 2006.

ქართული ახალშენები ჩრდილოკავკასიაში
(VIII-X საუკუნეებში)

ჩრდილოკავკასიის ტერიტორიაზე დღემდეა შემორჩენილი ქრისტიანული მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომელთა უმეტესობა IX-X საუკუნეებით თარიღდება (1; 2, გვ. 4; 3, გვ. 14, 18, 20). ქართულ თუ უცხოურ წერილობით წყაროებში გვაქვს ცნობები ამავე პერიოდში აქ ქრისტიანთა არსებობის შესახებაც. მაგ. იოანე საბანისძის “აბო თბილელის წამებაში” აღნიშნულია: “მრავალ არს ქალაქები და სოფლები ქვეყანასა მას ჩრდილოისასა, რომელნი სარწმუნოებითა ქრისტესითა ცხონდებიან უზრუნველად” (4, გვ. 453). იბნ-რუსტეს აღნიშნული აქვს, რომ დაღესტანში (სერირში) “ციხის ყველა მფლობელი ქრისტიანია, დანარჩენები — წარმართები” (5, გვ. 118).

როდესაც ჩრდილოკავკასიის ისტორიის მკვლევარები ამ რეგიონის ქრისტიანიზაციაზე საუბრობენ, სწორედ ეს არგუმენტები მოჰყავთ. არსებობს საწინააღმდეგო მონაცემებიც, რაც აქ მცხოვრები ხალხების ქრისტიანობას არ ადასტურებს. იგივე და სხვა წყაროებიც იუწყებიან, რომ ეს ხალხები არა თუ IX-X საუკუნეებში, არამედ მოგვიანო პერიოდშიც არც მყარი ქრისტიანები იყვნენ და არც მყარი მაჰმადიანები (7, გვ. 552, 553, 638, 639, 653...; 14; 11, გვ. 38, 32, 40; 9, გვ. 264, 267). არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ქრისტიანულ კულტურასთან ერთად, მისგან განსხვავებული კულტურული შრეებია აღმოჩენილი (3, გვ. 89, 107, 187, 190, 201...). ერთმანეთის გვერდით ორი კულტურის თანაარსებობის კვალი აშკარაა. ერთი ქრისტიანულია, ხოლო მეორე არა მარტო წარმართული, არამედ მისგან რადიკალურად განსხვავებულიც. ეს უკანასკნელი რომ ადგილობრივ მცხოვრებლებს ეკუთვნის ამაზე არაყინ დავობს. მკვლევრები თანხმდებიან იმაზეც,

რომ ქრისტიანული კულტურა აქ ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური და კულტურული გავლენის შედეგია. ჩვენის აზრით, გავლენა სხისი მიზანმიმართულ, სხვა კულტურაში უკვე არსებულის მიხედვით განსხვავებულის, რაიმე ახლის შექმნას ნიშნავს. ამ ტერმინის ჩრდილოკავკასიაში არსებულ ქრისტიანულ კულტურასთან მიმართებაში ხმარება, ვფიქრობთ, უადგილოა, რადგანაც ისინი ქართული კულტურის გავლენას კი არ განიცდიდნენ, არამედ მის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენდნენ, და ქართველების მიერ (რა თქმა უნდა, არ გამოირიცხება ადგილობრივი მოსახლეობის მონაწილეობაც) არის შექმნილი და დანაგოვარი, რასაც ლოგიკურად მივყავართ ამ ტერიტორიებზე ქართველთა დასახლებების არსებობასთან. ამ მოსაზრებას ამყარებს: ქართულ და ქართულ-ხუნძურწარწერიანი ქვა-ჯვრების აღმოჩენა, რომლებიც აქ ქართველთა სასაფლაოს არსებობაზე მიგვანიშნებს (15, გვ. 185-197); და-ღესტნურ ფოლკლორსა და გადმოცემებში შემორჩენილი უამრავი ცნობა აქ ქართველების ცხოვრებასა და ქართული წარმომავლობის შესახებ (17, გვ. 255-257); და ბოლოს, ქართულ საისტორიო წყაროებში მოყვანილი არაერთი ფაქტი ამ პერიოდში ჩრდილოკავკასიაში ქართველთა მასიური გადასახლების შესახებ.

ჩრდილოკავკასიაში ქართველთა გადასახლებები აღრეული პერიოდიდან ხდებოდა და მისი გამომწვევი ძირითადი მიზეზი მგრის შემოსევა ან შინაამლილობა იყო. “ქართლის ცხოვრებაში” შემორჩენილია ცნობა, როდესაც თვით ვახტანგ გორგასალი მოუწოდებს მოსახლეობას მთებს შეაფარონ თავი. სპარსელების ერთ-ერთი შემოსევის დროს მან “წარავლინა ქადაგნი, რათა დაუტეონ სოფლები და ქალაქები, რომელი იყო არა ძლიერი, და შეივლტოდინან კავკასიანთა და კახეთად, რამეთუ კახეთი ცყე იყო და შეუვალ მგრისა მიერ” (6, გვ. 200).

გახიზნული მოსახლეობის უმეტესობა საომარი მოქმედების დამთავრების შემდეგ თავის კერას უბრუნდებოდა: ამ შემთხვევაში მთას ბარის მოსახლეობისთვის თავშესაფრის ფუნქცია ეკისრებოდა.

ქართველების ჩრდილოეთ კავკასიაში გადასახლება არნახულ მასშტაბს არაბობის დროს მიაღწია. მათი ბატონობა საქართველოში დაახლოებით სამას წელიწადს გაგრძელდა. VII საუკუნის 50-იან წლებში საქართველოში შემოსული არაბების შედარებით მშვიდობიანი და შემწყნარებლური დამოკიდებულება მალე ადგილობრივი მოსახლეობის მიმართ მგრული, ამკარა თუ ფარული, სარწმუნოებრივი თუ ეკონომიკური შევიწროებადევნით შეიცვალა. VIII საუკუნიდან გახშირდა არაბების დამსჯელი ექსპედიციები ამიერკავკასიაში. ქვეყნისთვის განსაკუთრებით დამანგრეველი არაბების და ხაზარების დაპირისპირება იყო, რომელიც ხშირად საქართველოს ტერიტორიაზე მიმდინარეობდა. არნახული უბედურება დაატეხა თავს საქართველოს არაბთა სარდალმა მურვან-ყრუმ. მას პირველ რიგში აჯანყებული ქართველების სამაგალითო დასჯა ჰქონდა გადაწყვეტილი. სახალიფოში ამ ლაშქრობით ხაზართა საკითხის გადაჭრასაც იმედოვნებდნენ. მურვან-ყრუს მრავალათასიანი არმია ჰყავდა. მან მთელი კავკასია დალაშქრა, ციხეები დაანგრია, მოსახლეობის უმეტესობა ამოხოცა, ნაწილმა კი გაქცევით უშველა თავს.

ქართლის წარჩინებულებმა უამროდ ჩათვალეს მასთან შებრძოლება და ოჯახებიანად მიუვალ მთებში გაიხიზნნენ. გყე-ღრეს შეაფარეს თავი მღაბიოებმაც. ჯუანშერი წერს: “ყოველნი მთავარნი და პიგიახშნი, ნათესავნი ერისთავთა და წარჩინებულთანი, შეიძეოგნეს კავკასიად, და დაიმაღლნენ გყეთა და ღრეთა” (9, გვ. 234). ხოლო ქვეყანა ისე გაპარგახდა, რომ “არღარა იშოვებოდა ნაშენები, არცა საჭამადი კაცთა და პირუტყვთა” (6, გვ. 239).

მშვიდობა არც მურვანის ლაშქრობის შემდეგ დამყარებულა. სახალიფოს ხელისუფლებაში აბასიდების დინასტიის მოსვლის შემდეგ (749წ.) არაბთა ბატონობა უფრო დამძიმდა. მათ გაადიდეს გადასახადები. დაიწყო არამუსლიმანთა ღვეწაც.

არაბთა ბატონობის მთელ მანძილზე ხდებოდა მოსახლეობის მასიური გადასახლებები ჩრდილოეთის მიმართულებით: საქართველოს მთიანეთი, ჩრდილოკავკასია, ეგრის-აფხაზეთი ის ადგილები იყო, სადაც უსაფრთხოდ ცხოვრება შეუძლებოდა. მოსახლეობის კონცენტრაციაც აქ ხდებოდა, ამ კუთხეებში ინაცვლებდა ქვეყნის კულტურული ცხოვრებაც. არაბები განსაკუთრებით ქართველ წარჩინებულებს ემგერებოდნენ. მათი უმეგესობა აჯანყებებს ედგა სათავეში. ამიგომ ქვეყნის განაპირა კუთხეებში მათმა გადასახლებამ მასიური ხასიათი მიიღო. “უკეთუ ვინმე გამოჩნდის რომელიმეცა ღირს იყვის მეფედ შეილთა შორის ვახტანგისათა, იქმნის შემცირებულ სარკინოზთაგან” (11, გვ. 250). ჯერ კიდევ VII საუკუნის ბოლოს ეგრისს თავი შეაფარა სტეფანოზ ერისთავმა ოჯახითურთ. ის და მისი ვაჟი, ტახტის მემკვიდრე მირი ეგრისში გარდაიცვალნენ. მეორე ვაჟი არჩილი დაბრუნდა მშობლიურ ადგილებში და ქვეყნის აღდგენას შეუდგა. მას არაბებმა მოგვიანებით (VIII ს.) თავი მოჰკვეთეს (6, გვ. 235, 241, 247-248). არაბების რისხვას გაექცა ქართლის ერისთავი ნერსეც (VIII საუკუნის ბოლო). იგი ჯერ ხაზარეთში, იქედან კი აფხაზეთში გადავიდა. მან წინდაწინ აფხაზეთში გახიზნა თავისი ოჯახი. ლტოლვილობაში ნერსეს მხოლოდ მამაკაცებისგან შემდგარი სამასკაციანი ამალა გაჰყვა. გასაგებია, რომ მათ ოჯახები წინასწარ ჰყავდათ გახიზნული (4, გვ. 453). მარგო ამ ერთი ცნობიდანაც აშკარა ხდება ამ დროს მიმდინარე მიგრაციისა და შესაბამისად ქვეყნის პერიფერიებსა და ჩრდილოეთ კავკასიის მოსაზღვრე რაიონებში მოსახლეობის კონცენტრაცია.

ციის მასშტაბები. როგორც ჩანს, ლგოლეილებს ადგი-
ლობრივი მოსახლეობისგან პრობლემები არ ხვდებოდა.
ვფიქრობთ, ჩრდილოკავკასიის მოსახლეობის დამოკიდე-
ბულებას შეხიზნულების მიმართ კარგად გამოხატავს იო-
ანე საბანისძე: “ზამართა ხაკანმა ნერსე შეიწყნარნა უც-
ხოებისათვის და სიულტოლისათვის მგერთა მისთაისა და
სცა მას და ყოველსა ერსა მისსა საზრდელი და სამოსე-
ლი” (4, გვ. 453).

ქართველი დიდებულების და მათ კვალდაკვალ მდა-
ბიოების ქვეყნის განაპირა მხარეებში გადასახლებამ ხე-
ლი შეუწყო პერიფერიების კულტურულ დაწინაურებას.
წარჩინებულთა სახლები ხომ ამ დროს ეკლესია-მონას-
ტრებთან ერთად მწიგნობრობისა და კულტურის კერებს
წარმოადგენდა, მოხდა აღმინისტყრაციული ცენტრების
ჩრდილოეთით გადანაცვლებაც, მეტად ნიშანდობლივი
უაქტია, რომ კახეთის ერთ-ერთი ძლიერი სამეფოს ორგა-
ნიზაცია ჩრდილოეთ რაიონებში იწყება (12, გვ. 9-37; 16,
გვ. 383, 384...). ვფიქრობთ თამამ განცხადებაში არ ჩაგ-
ვეთვლება თუ ვიცყვით, რომ ძალაუნებურად მოხდა პე-
რიფერიებისა და ცენტრის ერთად თავმოყრა, რამაც ხე-
ლი შეუწყო არა მარტო განაპირა მხარეების დაწინაურე-
ბას, არამედ ქართველი ხალხის კონსოლიდაციას და სა-
ქართველოს ერთიანობას მყარი საფუძველი შეუქმნა.

კომპაქტურად დასახლებული ქართველები ჩვეული
რიგმით აგრძელებდნენ ცხოვრებას: აშენებდნენ ეკლესი-
ებს, ატარებდნენ ღვთისმსახურებას, მჭიდრო ურთიერთო-
ბა ჰქონდათ ადგილობრივ მოსახლეობასთანაც და, რა
თქმა უნდა, მათ გაქრისტიანებასაც ცდილობდნენ, რასაც
ნაწილობრივ ახერხებდნენ კიდევ.

IX-X საუკუნეების მიჯნაზე ქართლ-კახეთში დიდი
აჯანყება მოხდა. აჯანყებულთა წინააღმდეგ ხალიფა ჰა-
რუნ-არ რაშიდმა (786-809წწ.) გააგზავნა დიდი ლაშქარი
საილ- აბ- ხაისამის მეთაურობით, რომელიც იქამდე ებ-

რძოდა ქართლისა და კახეთის მცხოვრებლებს, ვიდრე ქვეყანა არ დააგოვებინა (12, გვ. 104-105). რა თქმა უნდა, გადასახლებულებს ახალი ნაკადი მიემატებოდა. მასიურ მიგრაციას უნდა ჰქონოდა ადგილი ბულა თურქის შემოსევის დროსაც (853წ).

ჩვენი ღრმა რწმენით, სწორედ არაბობის დროს გადასახლებულ ქართველებს მიეკუთვნება ჩრდილოეთ კავკასიაში დღემდე შემორჩენილი ქრისტიანული კულტურა. მისი გაჩენა ხომ დროში სწორედ ქართული ისტორიული წყაროების მონაცემებს ემთხვევა. X საუკუნის შემდეგ ქვეყანაში შედარებით მშვიდობიანი ვითარებაა. მოსახლეობამაც ცენტრისკენ – ბარში ჩამოსვლა დაიწყო. მაგალითისთვის – თიანეთიდან თელავში გადავიდა კახეთის აღმინისგრაციული ცენტრი (12, გვ. 118, 119; 16, გვ. 384-385). შესაბამისად, მთის იმ მოსახლეობაში, სადაც ქრისტიანობის გავრცელებისთვის აუცილებელი სოციალური საფუძველი არ არსებობდა და ის მხოლოდ იქ მოსახლე ქართველების დამსახურება იყო, თანდათან იკლო ქრისტიანულმა რწმენამ, რომელიც არც მათი იქ ყოფნის დროს იქნებოდა საკმარისად მყარი.

გადასახლების ორი საუკუნის მანძილზე ქართველები განუწყვეტლად ელოდებოდნენ სამშობლოში დასაბრუნებლად ხელსაყრელ დროს. ისინი ხომ ქართული სახელმწიფოს სიახლოვეს, სწორედ საქართველოსკენ მომავალ გზებთან ცხოვრობდნენ (აქ შეიმჩნევა სწორედ ქრისტიანული ეკლესიების სიმრავლე, როგორც ჩრდილო-დასავლეთ, ასევე ცენტრალურ და ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაში). არც ქართულ სახელმწიფოს განუმრავლავს მათ მიერ ათვისებული გერიგორიების შემოერთება. იმდროინდელ ქართულ პოლიტიკურ წრეებში კარგად იცოდნენ საკუთარი მოსახლეობის ფასი და ძალა. მათ ქართველები საკუთარ სამშობლოში, ერთად თავმოყრილი უნდოდათ და არა სხვადასხვა ადგილებში გაბნეული, დაქსაქ-

სული და ასიმილაციისთვის განწირული. სავსებით ღრმად კურია, რომ X საუკუნიდან სწორედ ამ მოსახლეობაზე დაყრდნობით დაიწყო ქართველი ხალხის კონსოლიდაციისა და ქართული სახელმწიფოს გაერთიანების პროცესი.

ჩრდილოკავკასიის ტერიტორიაზე კი დღემდე შემორჩა ქართული ქრისტიანული მაგერიალური კულტურის ძეგლები – ქართველების აქ ცხოვრების უცყუარი მოწმე. ხალხში კი თაობიდან თაობას გადაეცემა თქმულებები ქართველების აქ მშვიდობიანი ცხოვრებისა, მათი პატივისცემისა და ზოგიერთი გვარის ქართული წარმომადელობის შესახებ.

MZIA TKAVASHVILI

NEW GEORGIAN SETTLEMENTS IN THE NORTHERN CAUCASIA (VIII-X CENTURIES)

Most of the historians ascribe the monuments of the Christian culture (IX-X cc.) extant till now in the territory of Northern Caucasia to political, cultural and religious impact of the Georgian State. But to our strong belief they denote existence of the Georgian settlements there. This suggestion is supported not by one reference preserved in the Georgian annals about mass resettlement of the Georgians, both the nobles and commoners, in VIII-X centuries - the Arabian period, to the Northern Caucasia and Egris-Abkhazia.

Compactly settled Georgians continued living they customary lives: they were building churches, carrying out public worship, having close relations with local population, even trying to christianize them.

In the X century comparatively peaceful situation established in Georgia. Population which during two centuries had been waiting for favourable time for returning back to their mot-

herland began coming down to the plain. Neither the Georgian State had any intentions to use settled by them territories for any purposes. The Georgian political circles of that time knew well the value and strength of their own population. They wanted to see the Georgians altogether in their own motherland and not scattered in different places, separated and doomed to assimilation. It's quite logical that from the X century just based on this population began the process of consolidation of the Georgian people and unification of the Georgian State.

Accordingly, with the mountain population when there was not any social basis necessary for dissemination of Christianity and its existence was only the merit of the Georgians inhabited there, the Christian faith began gradually declining which would not be steady in the times of their being there.

წყაროები და ლიტერატურა

1. Гамбашидзе Г., Вопросы христианской культуры и истории географии Аварии, Мацне, Т. 1, ТБ., 1985.
2. Гамбашидзе Г., Беридзе Т., Магомедов Д., Макаилов К., Зов веков, к истории культурно-исторических отношении между Грузией Дагестаном. Газ. «Дагестанская правда», 1977, 14 сентябрь.
3. Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии), Махачкала, 1963.
4. იოანე საბანისძე, ჰაბოს წამება, ქართული მწერლობა, I.
5. А. Шихсаидов, Ислам в средневек Дагестане (11-15), Махачкала, 1969.
6. ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1955.

7. ქართლის ცხოვრება, IV, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1973.
8. ნ. ომარაშვილი, ქვის ხელოვნება და ეპიგრაფიკა, ძეგლები ავარიიდან, კრ. "მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის", XXVI, თბ., 2004.
9. ნ. ომარაშვილი, ისლამი დაღესტანში, კრ. "ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი", VI, თბ., 2004.
10. ს. ჯანაშია, შრომები, II, თბ., 1952.
11. გ. თოგოშვილი, საქართველო-ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს., თბ., 1969.
12. დ. მუსხელიშვილი, უჯარმა, თბ., 1966.
13. დ. მუსხელიშვილი, ჩრდილო კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების საკითხისთვის, კრ. საერთაშორისო კონფერენცია – რელიგია და საზოგადოება – რწმენა ჩვენს ცხოვრებაში, თბ., 2004.
14. მ. გუგეგიშვილი, მ. ჩხარტიშვილი, მ. ხუციშვილი, ქრისტიანობის გავრცელების ისტორიიდან კავკასიაში – ოსეთის სასულიერო კომისია; კავკასიის მაცნე, № 13, თბ., 2005.
15. გ. გუდავა, ორი წარწერა დაღესტნიდან, კრ. "მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის"; თბ., 1954.
16. მ. ლორთქიფანიძე, ახალი ფეოდალური სამთავროების წარმოქმნა, სინ, გ. III.
17. Р. П. Магамедов, Дагестан, Исторические этюды, вып. 2, Махачкала, 1975.

მგია ტყავაშვილი, თამარ შაჰიაშვილი

ჩრდილოკავკასიელთა მიგრაცია საქართველოში (ძვ. წ. III ს.)

მსოფლიო ცივილიზაციების არსებობა განუყრელადაა დაკავშირებული მიგრაციულ პროცესებთან. კაცობრიობის ისტორია ხალხთა მრავალ დიდ გადაადგილებას იცნობს. აღნიშნული პროცესი ხშირად გამხდარა დაპირისპირების, დიდი ომებისა და მრავალი ხალხის გაქრობის მიზეზი; თუმცა, ისტორიამ იცის სხვადასხვა ერების მშვიდობიანი თანაცხოვრების მაგალითებიც.

დღევანდელი მსოფლიო შემოთავსებულია რელიგიებსა და ეროვნებებს შორის არსებული კონფლიქტებით, რომელთა უმეტესობას საუკუნეების წინ მომხდარი მიგრაციების შედეგად წარმოშობილი გერიტორიული პრეტენზიები უდევს საფუძვლად. დაპირისპირებები წლების განმავლობაში გრძელდება. თანამედროვე სახელმწიფოები საერთაშორისო ორგანიზაციებთან ერთად ცდილობენ შექმნან მოქნილი საკანონმდებლო ბაზა, რომლითაც შეძლებენ მიგრაციების გაკონტროლებას, თავიდან აიცილებენ ვითარების შემდგომ გართულებას, მოაწესრიგებენ და დაარეგულირებენ ეროვნებათა და რელიგიურ მიმდინარეობებს შორის ურთიერთობებს, არ დაუშვებენ კონფლიქტებს, რომლის განმუხტვა და დაპირისპირებული მხარეების მორიგება ხშირ შემთხვევაში შეუძლებელი ხდება. ეს კი უარყოფითად მოქმედებს არამარტო უშუალოდ კონფლიქტში მონაწილე მხარეებზე, არამედ მთლიანად რეგიონის პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებასა და ზოგადად პოლიტიკურ ვითარებაზე მსოფლიოში. სეპარატიზმი ხელს უშლის გლობალიზაციას.

აქედან გამომდინარე, საქართველოს დღევანდელი მდგომარეობის გათვალისწინებით, რომელიც ეროვნება-

თა შორის კონფლიქტის რამოდენიმე კერას შეიცავს (მათ შორის: აფხაზეთისა და ცხინვალის (ე.წ. სამხრეთ ოსეთის), კავკასიაში მიმდინარე მიგრაციული პროცესების შესწავლა აუცილებელია და მას დიდი მეცნიერული და პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს.

საკითხის კვლევა ხდებოდა ფრაგმენტულად, ერთმანეთისგან იზოლირებულად, ცალკეული მხარის ისტორიის შესწავლისას და არ ისახავდა მიზნად თვით მიგრაციის პროცესში გარკვევას. ეს კი ხელს უშლის მიგრაციის გამომწვევი მიზეზების, მიმდინარეობის, მოსალოდნელი შედეგების განჭვრეტას, არ იძლევა პროცესის დინამიკაში წარმოდგენისა და სწორი დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას.

წყაროების მონაცემების არასრულყოფილი გამოყენება და არასწორი ინტერპრეტაცია, გენდენციურობასთან ერთად (რომელიც ხშირად თან სდევს ამ საკითხს) ართულებს პრობლემის ობიექტურ კვლევას და მოგჯერ არსებული სრულიად საპირისპირო ვითარებას წარმოგვიდგენს.

ერთის მხრივ გენდენციურობა, ხოლო მეორეს მხრივ დაპირისპირებულ მხარეებს შორის დაძაბულობის განმუხტვის მიზნით სინამდვილის შელამაზებით გადმოცემის მცდელობა ისტორიის გაყალბებას იწვევს. ეს უკანასკნელი კი შეიძლება გამოყენებულ იქნას ტერიტორიული პრეტენზიების დასაბუთების მიზნით, რამაც გამოუწვრილებელი ზიანი შეიძლება მოუტანოს კონფლიქტში მონაწილეებს.

საჭიროდ მიგვაჩნია პასუხი გაეცეს კითხვას - ვინ ცხოვრობდა სადავო ტერიტორიაზე პირველად და კონფლიქტები რატომ არ გვარდება? დღეს ისტორიული თუ მრავალი სხვა ფაქტორის გათვალისწინებით დადგენილია სახელმწიფოთა საზღვრები და ეს განმტკიცებულია საერთაშორისო სამართლის ნორმებით. წარსულის გა-

ყალბებაზე დამყარებული გამოკვლევა კი მხოლოდ მაშინ ხოლოდ რეგიონალური კონფლიქტების გაღვივებას ან არსებულის კიდევ უფრო გასამწვავებლად მასების ეგზალტირებას ისახავს მიზნად.

ვითარების ობიექტური და სრულყოფილი შესწავლა მიგრაციული პროცესების წარმოშობის, მიმდინარეობის, ხასიათის, შესაძლო შედეგებისა და მოსალოდნელი გართულებების წინასწარ განჭვრეტა-გაამრების შესაძლებლობას მოგვცემს. იგი დაეხმარება პოლიტიკოსებს არეგულირონ ქვეყანაში მიმდინარე მიგრაციები და თავის წვლილს შეიტანს საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის კვლევის საქმეში.

კავკასიის რეგიონში ყოველთვის ინგენსიურად მიმდინარეობდა მიგრაციული პროცესები. მიგრაციებს სხვადასხვა მიზეზი იწვევდა, განსხვავებული იყო მათი მასშტაბები და შედეგები. ხალხთა მცირე გადასახლებასთან ერთად ხდებოდა დიდი ეთნიკური ჯგუფების გადაადგილებები და მემოზელ ქვეყანაში მათი კომპაქტურად დასახლება. გადასახლებულების ნაწილი ასიმილირებულ იქნა ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ. უმეტესობა საუკუნეების მანძილზე ინარჩუნებდა ენას, რელიგიას, გრადიციებს და განაგრძობს კომპაქტურად ცხოვრებას.

საქართველოდან ჩრდ. კავკასიაში მოსახლეობის გადასვლის ძირითადი მიზეზი მტრის შემოსევა ან შინააშლილობა იყო, რომლის დროსაც კავკასიის მთიანეთი საქართველოს მკვიდრთათვის ერთგვარი თავშესაფრის როლს ასრულებდა. მაღალმთიანი ზონიდან მოსახლეობის ბარში ჩასახლებას კი ძირითადად ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესება და ნაყოფიერ მიწებზე მთის მოსახლეობის ბუნებრივი ლტოლვა განაპირობებდა.

კავკასიის რეგიონში მიმდინარე ხალხთა დიდი გადასახლებების შესახებ საინტერესო და მდიდარ მასალას შეიცავს "ქართლის ცხოვრება".

ამჯერად ძვ. წ. III ს-ში ჩრდ. კავკასიიდან საქართველოში ღურძუკთა ჩამოსახლებაზე შეეჩერდებით. ამ პერიოდში ღურძუკებით იყო დასახლებული ჩრდ. კავკასიის მნიშვნელოვანი ნაწილი. ამ ქვეყნის საზღვრები სხვადასხვა ეპოქაში იცვლებოდა. მკვლევართა უმეტესობა თანხმდება იმაზე, რომ ღურძუკები ვაინახები იყვნენ და მათი ძირითადი საცხოვრისი ჩრდ. კავკასიაში, თერგსა და დაღესტანს შორის დღევანდელი ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ტერიტორიაზე მდებარეობდა (1). თუმცა აღვნიშნავთ, რომ ჩვენს საკვლევ პერიოდში, ძვ. წ. აღ. IV-II საუკუნეებში, ღურძუკეთი გაცილებით უფრო ვრცელ ტერიტორიაზე განთასებული პოლიტიკური ერთეულია (2), ყოველ შემთხვევაში, ამაზე მიუთითებს ლეონტი მროველის თხზულება.

საკითხის შესწავლისას დავეყრდნობით ლეონტი მროველისა და ვახუშტი ბაგონიშვილის თხზულებების მონაცემებს, რომლებიც ერთიადიმავე ფაქტს აღწერენ. თუმცა, ცხადი ხდება, რომ ერთსაც და მეორესაც სხვადასხვა ან ერთიადიმავე, ოღონდ უფრო ძველი და სრული დედნით უსარგებლია. მ. სანაძის აზრით, "ქართლის ცხოვრების" უძველესი, ვახტანგ გორგასლამდელი ნაწილი შედგება ცალკეული ქრონიკებისა და "ცხოვრებებისაგან", რომლებიც, უეჭველია, სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ავტორთა მიერ დაიწერა" (3).

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში ღურძუკთა გადმოსახლება დაახლოებით ოცდასამი საუკუნის წინ მოხდა და იგი XI და XVIII სს-ის ისტორიკოსების მიერაა აღწერილი, მოვლენათა თანამიმდევრობა სხვადასხვა დროსა და ადგილას მომხდარი მიგრაციების იდენტიზაციის გამო იმდენად ლოგიკურია, რომ მოყვანილი ფაქტების სისწორე ეჭვს არ იწვევს.

ძვ. წ. აღ-ის III საუკუნე აღმოსავლური ქართული სახელმწიფოს გაძლიერების პერიოდია. ამ დროს ქართლში

ფარნავაზი (ერთ-ერთი ძლიერი ქართული დინასტიის ფარნავაზიანთა ფუძემდებელი) გამეფა (ძვ. წ. 328-263). გერიგორიულ-აღმინისგრაფიული და სამხედრო რეფორმის გატარებას ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერება მოჰყვა. მან ქვეყანა რვა საერისთავოდ და ერთ სასპას-პეგოდ დაყო. ერისთავებს ექვემდებარებოდნენ სპასა-ლარნი და ათასისთავნი.

ქვეყნის პოლიტიკურ წარმატებებს სამხრეთში (ბერძნებთან) მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ჩრდილოეთ მეზობლებთან კეთილმეზობლურმა ურთიერთობამ. ფარნავაზს ღურძუკი ცოლი ჰყავდა. იგი დანათესავებული იყო ოსთა მეფესთანაც - მისი ერთ-ერთი და ოსთა მეფის ცოლი იყო (4).

აღმ. საქართველოსა და დას. საქართველოს დიდი ნაწილის პოლიტიკური და კულტურული გაერთიანებით დაიწყო ქართველი ხალხის კონსოლიდაციის პროცესი (5). ამ საქმეში განსაკუთრებულ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს ფარნავაზის მიერ ქართული მწიგნობრობის შექმნა და ქართული ენის გავრცელება ქართული სახელმწიფოს მთელ გერიგორიაზე (6).

უნდა აღინიშნოს, რომ ის მიწა-წყალი, რომელმაც თანდათან გავრცელება იწყო ქართულ გაერთიანებათა პოლიტიკურმა გავლენამ, ქართველურ გომებთან ერთად დასახლებული იყო ცალკეული ჩრდილო-კავკასიური, ჩრდილო-ირანული, ხეთური, ხურიგული, ურარტული და სხვა მოღვმის გომებით. დროთა განმავლობაში ბევრი ამ გომთაგანი გაითქვიფა ამა თუ იმ ქართველ გომში. მათ დაკარგეს საკუთარი ენა და გომობრიობის სხვა ნიშნები, მაგრამ თავის მხრივაც ერთგვარი გავლენა მოახდინეს ქართველი ხალხის ენისა და კულტურის ჩამოყალიბებაზე (7).

კონსოლიდაციის პროცესი შეაფერხა შინააშლილობამ, რომელიც ფარნავაზის სიკედილს და ტახტზე მისი ვაჟის საურმაგის ასვლას მოჰყვა (ძვ. წ. 263-230 წ.). ხელისუ-

ფალთა ცელის მომენტში გამეფებული გაურკვევლობა ხელსაყრელ პირობებს ქმნის არეულობებისთვის. ლ. მროველი წარჩინებულთა უკმაყოფილების რამდენიმე მიზეზს ასახელებს. მოვიყვანთ მის სიტყვებს: "მას ქამსა შინა ზრახვა ყვეს ერისთავთა ქართლისათა და თქვეს: არა კეთილ არს ჩვენდა, რათამცა ვმსახურებდეთ ნათესავსა ჩუენსა, არამედ ვიყოთ ერთად, და მოვკლათ ჩუენ საურმაგ, და ვიყვნეთ ჩუენ თავისუფალ, ვითარცა ვიყვენით პირველ, და მივსცემდეთ ხარკსა ვინცაჲნი გამოჩნდეს მძლე. რამეთუ ესრეთ ყოფითა უფრო განვისუენებთ" (4, გვ. 26).

ამ ნაწყვეტიდან აშკარაა, რომ ქართლის წარჩინებულები იმდენად ძლიერ ცენტრალიზებულ ხელისუფლებას არ ებრძვიან, რამდენადაც თავისნაირის გაბატონებას ეწინააღმდეგებიან. მეტად ნიშანდობლივია შემდეგი ფრაზა: "არამედ ვიყოთ ერთად". აშკარაა, რომ განკერძოებულობას ერთიანობამ, სახელმწიფო ინტერესებმა სძლია. ისინი გამოთქვამენ ერთად ყოფნის სურვილს, ერთიანი სახელმწიფოს უპირატესობის ფაქტს. აქ ერთმანეთშია არეული პირადი და საქვეყნო ინტერესები. მათ "თავისუფლება" ქვეყნის შიგნით, ერთიანი სახელმწიფოს შენარჩუნებით სურთ.

მათთვის განსაკუთრებით მიუღებელი კი სამეფო ძალაუფლების მემკვიდრეობით გადაცემაა. მათ სურთ სუბერენი. მაგრამ ეს პიროვნება, რომელსაც ისინი დაემორჩილებიან უნდა იყოს "მძლე". "მძლე", ბუნებრივია, უკეთესს, ძლიერს, გამორჩეულს, სხვებზე არა მარტო ძალით, არამედ გონებრივი შესაძლებლობითაც აღმატებულს ნიშნავს. აქ მოცემულია იმ საფრთხეზე მინიშნებაც, რაც ძალაუფლების მემკვიდრეობით გადაცემას თან სდევს. ხომ შეიძლება რეგალიებით პირველი სულაც არ იყოს სხვებზე აღმატებული, "მძლე". უფრო მეტიც, იგი შესაძლოა ერთობ უღირსი და ტახტისთვის შეუფერებელი პიროვნებაც აღ-

მოჩნდეს. მაშინ როგორ წავა ქვეყნის საქმე. რა თქმა უნდა, საფუძვლიანი შიშია.

დაპირისპირება იმდენად ძლიერი იყო, რომ საურმაგი ღელის ძმებთან, ღურძუკეთში, გაიხიზნა. აქ მან შეაგროვა ოსებისა და ღურძუკებისაგან საკმაოდ დიდი ლაშქარი და საქართველოსკენ გამოემართა. მემატიანის სიგყვებით: საურმაგ "წარმოემართა ქართველთა ზელა და ვერავინ წინ აღუდგა მას" (4, გვ. 27). ამ ერთი ფრაზის ქვეშ შეუპოვარი ბრძოლები იგულისხმება. შეძლეს თუ არა ქართლის წარჩინებულებმა სუზერენის არჩევა, გაერთიანება და საერთო ძალით ერთი გენერალური ბრძოლის გამართვა მაინც, ძნელი სათქმელია. ვფიქრობთ, რომ რაღაც ამდაგვარს ნამდვილად ექნებოდა ადგილი. თუმცა ამის შემდეგ მათ თავიანთი მამულების დაცვა ცალ-ცალკე მოუწევდათ. საურმაგმა ცეცხლით და მახვილით დაიმორჩილა ფარნავაზის ღროინდელი საერისთავოები და ქვეყანა პირვანდელ საზღვრებში აღადგინა. ასეთი ბრძოლები დიდხანს გრძელდება, რასაც გამოუსწორებელი შედეგები მოსდევს. მას ეწირებიან არა მარტო მოლაშქრეები, არამედ მშვიდობიანი მცხოვრებლებიც: ქალები, ბავშვები, მოხუცები. ისინი ან საომარი მოქმედების მსხვერპლნი ხდებიან, ან უსაფრთხო ადგილებში იხიზნებიან. საურმაგის მიერ ტახტის დაბრუნების შემდეგ განდგომილები (წარჩინებულები და მათი ინგერესებისათვის მებრძოლი მდაბიოები) "მოისრნენ". მოლაღატეებს სასტიკად გაუსწორდნენ. უმეტესობა სიკვდილით დასაჯეს. მხოლოდ მცირე ნაწილი იქნა შეწყალებული. საურმაგმა "დაამდაბლნა ქართლოსიანნი (ადგილობრივები) და წარჩინებულ ყვნა აზნაურნი, ხოლო განმრავლებულ ყვნა ღურძუკნი, ნათესავნი კავკასისნი" (4, გვ. 27).

ტახტის დაბრუნების შემდეგ საურმაგს აუცილებლად სჭირებოდა დასაყრდენი. გასაკვირი არ არის, რომ იგი ადგილობრივებს აღარ ენდობოდა (ის წარჩინებულები,

რომლებსაც იცნობდა და რომელთა შორისაც გაიზარდა შინააშლილობას შეეწირნენ). თუმცა რამდენად ენდობოდა ან ენდობოდა თუ არა საერთოდ კავკასიელებს, ესეც ძნელი სათქმელია. ვფიქრობთ, რომ მას სხვა გზა არც ჰქონდა და მეფობის საწყის ეტაპზე მაინც იძულებული იყო მათთვის ანგარიში გაეწია. მისი დასაყრდენი კი აზნაურნი ("პრომნი") იყვნენ, რომლებიც ლგოლვილობისას ღურძუკეთში გაჰყვნენ.

"ღურძუკების გამრავლება", ანუ მათი ჩამოსახლება საურმაგმა რამდენიმე მიზეზის გამო გადაწყვიტა. ლ. მროველისეული და ვახუშტისეული გექსტები ისეთ კონგექსტში იკითხება, რომ უნებურად ქმნის ილუზიას, თითქოს საურმაგმა ღურძუკები სამსახურის სანაცვლოდ დაასახლა ქართლის მთიანეთში. ქართველი მეფეების მიერ გარეშე თუ შინაური მგრის წინააღმდეგ კავკასიელთა გამოყენების ეს არც პირველი და არც უკანასკნელი შემთხვევა არ იყო. თუმცა დახმარების სანაცვლოდ მათ ქირას უხდიდნენ და ქვეყნის ტერიტორიაზე მასიურად არ ასახლებდნენ. ხომ არ ჩამოუსახლებიათ ამ ლაშქრობის სხვა მონაწილეები - ოსები? საურმაგის მიერ ღურძუკების გადმოსახლებას სხვა უფრო ღრმა მიზეზები ჰქონდა და ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიკური ვითარებით იყო განპირობებული. რაც შემდეგში მდგომარეობდა: გამუდმებულმა ბრძოლებმა ქვეყანაში მოსახლეობა საგრძნობლად შეამცირა, რამაც საფრთხე შეუქმნა ქვეყნის ეკონომიკას და პოლიტიკურ სტაბილიზაციას. საურმაგს გარეშე მგერთან ბრძოლაც გაუჭირდებოდა, რომ არაფერი ეთქვათ, შინა ოპოზიციამ. ამიგომ მან ღურძუკების ჩამოსახლება გადაწყვიტა. გადმოსახლების შემდეგ ღურძუკები, ალბათ, მის მთავარ დასაყრდენ სამხედრო ძალად იქცნენ" (8, გვ. 56). ამ დროს ისინი ისე იყვნენ გამრავლებულნი, რომ "ღურძუკეთი ვერღარა იტევდა კაცთა სიმრავლისაგან" (9, გვ. 58). ლეონტი მროველი ამ გამრავ-

ლების მიზეზსაც ასახელებს: "ხოლო გყუენვასა მას ზართასა ყოველნივე მშვიდობით დარჩომილ იყვნეს, სი-მაგრისაგან ქუეყანისა, და ვერღარა იგვედა ღურძუკეთი" (4, გვ. 27). ე.ი. რადგან მტრები აღარ ესხმოდნენ თავს და მშვიდობა იყო, ღურძუკები გამრავლებულან.

ეს ფაქტორი (ჭარბი მოსახლეობა) გარდა იმისა, რომ მოსახლეობის გადმოსახლებისთვის აუცილებელი წინაპირობა იყო (თუ არ იქნებოდა მოსახლეობის სიმრავლე, ღურძუკეთის მესვეურნი არ დათანხმდებოდნენ საკუთარი მოსახლეობის სხვაგან გადასახლებას), სხვა უმართავ პროცესებთან იყო დაკავშირებული.

მცირემიწიან და მწირ მთას მოსახლეობის მხოლოდ გარკვეული რაოდენობის გამოკლება შეეძლო. ჭარბი მოსახლეობა საკმაოდ დიდ თავსაგებს წარმოადგენდა როგორც მთის მესვეურთათვის, ასევე მეზობელი ბარის რაიონის მოსახლეობისთვისაც. ჩრდილოკავკასიელები ისედაც იძულებულნი იყვნენ მოსაზღვრე ქვეყნებზე თავდასხმითა და ქურდობა-აღაზაკობით გადაეჭრათ თავიანთი ეკონომიკური პრობლემები. მოსახლეობის ზომამე მეტად გამრავლების შემთხვევაში შიმშილი გარდუვალი იყო. ღურძუკეთიდან ქართული ტერიტორიების რბევა გახშირდებოდა და ქართულ სახელმწიფოს სერიოზულ პრობლემებს შეუქმნიდა. ეს კი ამ ორ ხალხს შორის შეიარაღებულ კონფლიქტს გამოიწვევდა.

ქართული სახელმწიფო ყოველთვის იყო დაინტერესებული თავისი ჩრდილოეთი საზღვრების გამაგრებით და აქ მშვიდობიანობის შენარჩუნებით, რასაც სხვადასხვა საშუალებით აღწევდა. ჩრდილოეთ მეზობელთან კარგ ურთიერთობაზე ბევრად იყო დამოკიდებული ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიური სტაბილურობა. გართულებული ურთიერთობის მოსაგვარებლად ქართველი მეფეები ომებსაც მიმართავდნენ, თუმცა პრობლემის მშვიდობიანად მოგვარებას ანიჭებდნენ უპირატესობას. როგორც გე-

ვითაც აღვნიშნეთ, მთა ბარისთვის განსაკუთრებით საშიშოში ჭარბი მოსახლეობის დროს იყო. ამ დროს ხდებოდა მათი ბარში ჩამოწოლა ე.ი. მეზობელ ბარის რაიონებში ჩამოსახლება. მით უმეტეს თუ აქ მოსახლეობა შემცირებული იყო.

მსგავსი საშიშროება დაემუქრა საქართველოს საურმაგის დროსაც. ამ უკანსკნელმა გადაწყვიტა მთიელთა საქართველოში გარდუვალი ჩამოსახლების პროცესი თავისი კონტროლისთვის დაექვემდებარებინა და ქვეყნის ინტერესების შესაბამისად წარემართა: გაეზარდა საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობა, ხელი შეეწყო დაუსახლებელი ადგილების ათვისებისთვის მისთვის სასურველი, ერთგული და საერთოდ საქართველოსთვის კეთილმეზობლურად განწყობილი ხალხის მიერ, დაესახლებინა ღურძუკები იქ, სადაც საჭიროდ მიიჩნევდა და არა, სადაც მათ სურდათ ან მოახერხებდნენ. ამით გადაჭრიდა მეორე პრობლემასც - დაიცავდა ამ ადგილებს არასასურველი, მტრულად განწყობილი ელემენტების ჩამოსახლებისაგან. ეს ღონისძიებები ხელს შეუწყობდა მთაში (გადაუჭრიდა მათ უმიწობის პრობლემას) და მთასა და ბარს შორის ერთგვარი ბალანსის შენარჩუნებას, რითაც თავის ქვეყანას სერიოზულ საფრთხეს აარილებდა გამუდმებული თავდასხმებისა და მათი მოგერიებისთვის გატარებული ღონისძიებების სახით.

სასურველი იყო, რომ ღურძუკების ადაპტირება ახალ გარემოსთან უმტკივნეულოდ მომხდარიყო. ამიტომ ჩასახლების ადგილის განსაზღვრისას აუცილებლად იქნებოდა გათვალისწინებული მათი საქმიანობაც. ღურძუკები მესაქონლეები იყვნენ, ამიტომ მათი დასახლება ბარში, ინტენსიური მიწათმოქმედების რაიონში, გარკვეულ სირთულეებს გამოიწვევდა.

როგორც ცნობილია, საურმაგმა ღურძუკები ქართული სახელმწიფოს მთელ ჩრდილოეთ ზოლში დაასახლა:

"საურმაგ... წარმოიყვანნა იგინი ყოველთა კავკასიის ნათესავთა ნახევარნი... და დასხა მთიულეთს, დიღოეთიდან, ვიდრე ეგრისამე, რომელ არს სვანეთი" (4, გვ. 27).

ფიქრობთ, მან შექმნა ე.წ. ბუფერული ზონა. გაითვალისწინა, როგორც ჩანს, კავკასიონის გადაღმა მცხოვრები ხალხებისგან მოსალოდნელი თავდასხმის საშიშროება და მათი მონათესავეობა, რის გამოც ღურძუკებს შესაძლოა გადმოსახლებული თანამოძმეების რბევისგან თავი შეეკავებინათ. კავკასიის სხვა ხალხების თავდასხმისას კი ისინი საკადრის პასუხს მიიღებდნენ, რადგანაც ღურძუკები კარგი მეომრები იყვნენ.

ასეთი დიდი მასშტაბის მიგრაცია საკმაოდ დიდ საფრთხესთან იყო დაკავშირებული - შესაძლო თავდასხმებისა, აგრესიის კერა უშუალოდ საქართველოს ტერიტორიაზე ყოფილიყო გადმოგანილი. ისტორიული სამშობლოს მოსაზღვრე რაიონებში მათი ჩასახლება კი ტერიტორიის მიტაცების რეალურ საშიშროებას შეიცავდა. ჩვენთვის უცნობია ითვალისწინებდნენ თუ არა ქართულ პოლიტიკურ წრეებში ამ სირთულეებს და რა ღონისძიებებს აგარებდნენ არასასურველი შედეგების თავიდან ასაცილებლად.

მოვლენათა შემდგომმა მსვლელობამ გვიჩვენა, რომ გადმოსახლების პროცესს უმტკივნეულო არ ჩაუვლია. საურმაგის შვილობილის მირვანის, მეფობისას "ღურძუკთა დაივიწყეს სიყვარული ფარნავაზისი და საურმაგისი, და გარდამოვიდეს ღურძუკეთს მყოფნი, და გაერთნეს თანა ჭართალეთსა მსხდომნი კავკასიანნი, მოგყუენეს კახეთი და ბაზალეთი" (4, გვ. 27-28), ე.ი. ღურძუკები შეუამხანაგდნენ საურმაგის მიერ ჭართალში ჩასახლებულ თანამოძმეებს და ქვეყნის რბევა დაიწყეს. ფიქრობთ, მათ მიერ ქართულ ტერიტორიებზე თავდასხმის ეს არც პირველი და არც უკანასკნელი შემთხვევა იყო. მოვლენათა ასეთი განვითარება მოსალოდნელიც იყო. მოსაზღვრე რაიონებ-

ში უცხოგომელთა ჩასახლება ყოველთვის იწვევს ამ ქვეყნის
ნასკნელთა გაძლიერებას და საფრთხეს უქმნის ქვეყნის
გერიტორიულ მთლიანობას. ასეთი მიგრაცია ხშირად აღ-
გილობრივი მოსახლეობის შევიწროვებით და მათი გან-
დევნით ან ასიმილაციით მთავრდება. ამის საუკეთესო
დადასტურებაა ლ. მროველის მიერ მოყვანილი შემდეგი
ცნობა:

“ყოველნი კავკასიანნი იყვნეს სარწმუნოდ მორჩი-
ლებასა ზედა მირვანისსა, რომელნი გარამოვლინებულ
იყვნეს საურმაგ მეფისაგან, თვინიერ ჭართალთასა” (4, გვ
28). ვფიქრობთ, ეს ნაწყვეტი მნიშვნელოვანი დასკვნების
გაკეთების საშუალებას იძლევა. იმ ღურძუკებთან, რომ-
ლებსაც არ ჰქონდათ თავიანთ ისტორიულ სამშობლოს-
თან რეგულარული ურთიერთობის საშუალება, ქართულ
სახელმწიფოს არავითარი პრობლემა არ შეჰქმნია. ისინი
მშვიდად ცხოვრობდნენ, ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს
იმას, რომ მათ ასიმილაცია განიცადეს. ასეთ მოკლე
დროში, ლაპარაკია დაახლოებით ერთ ან ორ თაობაზე,
მათ გაქართველებაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. ქართულ სა-
ხელმწიფოს არასოდეს არ ჰქონია პრეტენზია საქართვე-
ლოში მცხოვრები სხვა ეთნოსების გაქართველებაზე.
ქართველი მეფეები დამსჯელ ღონისძიებებს მაშინ-ღა მი-
მართავდნენ, როდესაც ჩასახლებულები საქართველოს
მოსახლეობასა და გერიტორიულ მთლიანობას საფრთხეს
უქმნიდნენ.

სულ სხვა შემთხვევასთან გვქონდა საქმე ჭართალში
მცხოვრებ ღურძუკებთან მიმართებაში. ისინი ღარიალის
გზით განუწყვეტელ კონტაქტში იყვნენ თანამოძმებთან,
და, ვფიქრობთ, არამარტო. ასეთი ახალშენები ხშირად
აძლევს დასაბამს უკონგროლო გადმოსახლებებს, რასაც
აუცილებლად ექნებოდა ადგილი აღნიშნულ შემთხვევა-
შიც. როგორც რ. თოფჩიშვილი აღნიშნავს: გადასახლებე-
ბი არ არის "ერთდროული აქტი, როგორც დროის, ისე

ტერიტორიის თვალსაზრისით" (10, გვ. 47). მართალია, ეს ფრაზა ოსების საქართველოში ჩამოსახლების შესახებ ნათქვამი, თავისუფლად მიესადაგება ნებისმიერ (მათ შორის ღურძუკების) მიგრაციულ პროცესს.

ნებისმიერი გადმოსახლება მეტად მტკივნეული პროცესია. მითუმეტეს, რომ გადმოსახლებულებს სამშობლოში თითქმის ყოველთვის რჩებათ ფუძე-ოჯახები (მშობლები, ძმები, ნათესავეები). ვფიქრობთ, მთელი კომლების გადმოსახლებას ადგილი არც ექნებოდა. იყრებიან ისინი, ვინც მეტნი არიან. ანუ კომლის კუთვნილ მიწას აღარ შეუძლია მათი რჩენა და სხვა მიწაც არსად არის). აქედან გამომდინარე მათი კავშირი ისტორიულ სამშობლოსთან მეტად ძლიერია. გრადიციები, სარწმუნოება, ახლობლები, იმ ადგილების სიყვარული, სადაც გაიზარდნენ - არის ის ძლიერი მასტიმულირებელი, რომელიც მათ სამშობლოსთან აკავშირებს. ეს გადმოსახლება არ ნიშნავს, რომ ღურძუკეთში ყველაფერი (ეკონომიური პრობლემები) მოგვარდა. აქეთ მიწები ნაყოფიერია, ცხოვრების პირობებიც უკეთესი, სახელმწიფოც ხელს უწყობს, მაშინ როც მათი ახლობლები კვლავ გაჭირვებაში არიან. ისინი უკან სამშობლოში ვეღარ დაბრუნდებიან. ამისი არც სურვილი აქვთ, სამაგიეროდ, კარგი იქნება თუ რაც შეიძლება მეტი ახლობელი ეყოლებათ გვერდით. ამით ხომ ახლობლებსაც დაეხმარებიან და ძლიერებიც იქნებიან. ძნელი პირველი დასახლებაა, უცხო ხალხის გვერდით, ახლებისთვის ის უკვე მტკივნეული აღარ არის. მათ აქ აუარებელი ნაცნობი და თვისგომი ჰყავთ. ეს პროცესი სავარაუდოდ, გადმოსახლებულებსა და ადგილობრივ, ავტოქტონურ მოსახლეობას შორის გამუდმებული კონფლიქტებისა და დაპირისპირების ფონზე მიმდინარეობდა. შესაბამისად ვითარებაც იმის არაადექვატური ხდებოდა, რომელიც გადმოსახლების ორგანიზატორებს წარმოედგინათ. თუ მაშინდელი ჭართალი იმ ტერიტორიაზე ლოკალიზდებოდა,

სადაც მომდევნო პერიოდში მდებარეობდა (11, გვ. 151-156), ნელ-ნელა ხდებოდა ჭართალსა და ღურძუკეთს შორის არსებული ზოლის ათვისება და მკვიდრი მოსახლეობის შემცირება, რადგანაც ადგილობრივები ასეთ შემთხვევაში იძულებულნი ხდებიან ან აიყარონ და სხვაგან გადასახლდნენ, ან ასიმილირებულ იქნენ. ამ შემთხვევაში მდგომარეობას ართულებდა ისიც, რომ ღურძუკთა ნაწილი საურმაგმა წარჩინებული გახადა. ე.ი. მათ საკმაოდ ძლიერი მფარველები ჰყავდათ მეფის გარემოცვაში, რაც უკონგროლო გადმოსახლებებს კიდევ უფრო აძლიერებდა.

აღნიშნული ცნობა მნიშვნელოვანი წყაროა ხელოვნურად (და არა მარტო) ჩატარებული მიგრაციის მიმდინარეობაზე და შეიცავს მეტად საყურადღებო რჩევებს სხვა ქვეყნის მოსახლეობის ჩამოსახლების შემთხვევაში მოსალოდნელი საფრთხეების შესახებ. ერთ-ერთი უპირველესთაგანი, ალბათ, მათთვის დასახლების ადგილის შერჩევაა. როგორც ღურძუკთა ჩამოსახლების გამოცდილებამ გვიჩვენა ისტორიული სამშობლოს მოსაზღვრე რაიონებში ჩასახლებული უცხო ეთნოსი უმეტეს შემთხვევაში შეიცავს კონფლიქტის, განდგომის საშიშროებას და საფრთხეს უქმნის ქვეყნის ტერიტორიულ მთლიანობას. დიდი მნიშვნელობა აქვს ქვეყნის პოლიტიკურსა და ეკონომიკურ მდგომარეობას; თუმცა ვინაიდან ამ ფაქტორების წინასწარი პროგნოზირება არ ხერხდება და შეუძლებელია იმის განჭვრეტა, თუ რა მოხდება საგარეო პოლიტიკურ არენასა თუ ქვეყნის საშინაო ცხოვრებაში თუნდაც ნახევარი საუკუნის შემდეგ – ამდენად მიგრანტების ჩასახლების ადგილის შერჩევას, მათი რაოდენობის განსაზღვრას, ხოლო სასაზღვრო ზოლში არსებულ დასახლებებში უკონგროლო ჩამოსახლებების აღკვეთას და სხვა ღონისძიებების ჩატარებას დიდი მნიშვნელობა აქვს. ბუნებრივია, ღონისძიებებში მათი ასიმილაცია, გრადიციების, ენის, სარწმუნოების და ა.შ. ხელყოფა არ იგულისხმება.

დურძუკების ჩამოსახლებასთან დაკავშირებით და ახლოებით ასეთი ვითარება გვაქვს: საურმაგის მიერ ჩატარებულ ხელოვნურ მიგრაციას მოსდევს დურძუკთა ნებაყოფლობითი გადმოსახლება, რომელიც უკონტროლოდ მიმდინარეობს და უმართავე სახეს იღებს. ამის შედეგად შევიწროვებული ადგილობრივი მოსახლეობის ნაწილი იძულებულია საკუთარი ნებით აიყაროს და სხვაგან გადავიდეს საცხოვრებლად. შედეგი მეტად სავალალოა. სახელმწიფო იღებს უცხო ეთნოსით დასახლებულ საკმაოდ დიდ ტერიტორიას და მთელ რიგ უმართავე პროცესებს, პირველ რიგში კი გერიგორიის დაკარგვის საფრთხეს. ე.ი. მიგრაცია იწვევს სხვა მიგრაციებს.

მირვანი იძულებული გახდა დურძუკების წინააღმდეგ დიდი ლაშქრობა მოეწყო. "მაშინ მირვან მეფემან მოუწოდა ყოველთა ერისთავთა ქართლისათა, და შემოკრიბნა ყოველნი სპანი, მხედარი და ქვეითი... და წარემართა დურძუკეთს" (4, გვ. 28). დურძუკებმა დარიალის მისადგომები ჩაკეტეს შეუპოვარ ბრძოლებს ორივე მხრიდან მრავალი ადამიანი შეეწირა. დურძუკები დამარცხდნენ და გაიქცნენ. "მიუდგეს უკან ქართველნი, მოსრნეს და გყვე ქმნეს. და შევიდა მირვან დურძუკეთს, და მოაოხრა დურძუკეთი და ჭართალი" (20).

ამჯერად ამ პრობლემის მოგვარება ქართველებმა, მართალია, ძალის გამოყენებით, მაგრამ მაინც შეძლეს.

ლ. მარგოშვილის აზრით, გადმოსახლებული დურძუკები, მართალია, ქართლოსიანები არ იყვნენ, მაგრამ ქართლის მკვიდრნი, ე.ი. ქართველები არიან. დროთა განმავლობაში ისინი "ქართველობას" ემთხვეოდნენ ანუ ქართველდნენ (12).

ძვ. წ. აღ-ის III ს-ში ჩრდ. კავკასიიდან საქართველოში განხორციელებული მიგრაცია განხილვის საგნად განგებ ავირჩიეთ. ეს უმტკივნეულო თემაა - დურძუკები აღრ არსებობენ და ამ საკითხის განხილვასაც არავითარი პო-

ლიგიკური ღატვირთვა არ გააჩნია. ეს კი მიგრაციის პროცესის ობიექტური შესწავლისთვის საკმაოდ მნიშვნელოვანი წინაპირობაა. ერთს კი აღვნიშნავთ, ღურძუკების საქართველოში ჩამოსახლების პროცესი კარგად მიესადაგება ღა თითქმის აღდეკატურია კავკასიაში მომღვენო საუკუნეებში მომხდარი სხვა ეთნოსების მიერ განხორციელებული მიგრაციებისა.

MZIA TKAVASHVILI, TAMAR SHAKIASHVILI

**THE NORTHERN CAUCASIANS MIGRATION TO
GEORGIA
(III CENTURY B.C.)**

The progress of mankind is impossible without peoples displacement although this often becomes the reason for ethnic and religious confrontation.

There are some hearths of ethno conflict in today's Georgia. Thus awareness of migration causing reasons, their duration and results is of much importance.

We specially avoided transferring of a question to a political aspect and studied resettlement of the Northern Caucasian people, the Durdzuks, to Georgia by the Georgian king Saurmag (263-230 B.C.) in the III century B.C.

The reason for resettlement of the Durdzuks to Georgia became depopulation and excessive propagation of the Durdzuks what caused danger of their massive and chaotic migration to Georgia. Saurmag took this process under his control and directed it according to the country's interests. Resettled Durdzuks lived peacefully. The Georgian State had problems only in Chartali (new settlement near the historical Durdzukia opportu-

ne for having contacts with homeland). Uncontrolled resettlement of Durdzuks took place there what changed correlation between the local population and the Durdzuks in favour of the latter. The natives were assimilated or moved to other places. The Georgian State faced the threat of loss of territories. Saurmag's successor Mirvan (230-180 B.C.) had to carry big campaign in Durdzukia and keep the frontiers this way. This is that migration caused other migrations what put basis first for local war which then grew to the wars between the states.

This scheme of migration can be adapted to most of the migration processes.

We think that our work will assist the politicians in controlling of migrations and conflict management.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. მ. სანაძე, ნ. შოშიაშვილი, ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1994, გვ. 105; ვ. ითონიშვილი, "კავკასიანთა ეთნიკური ვინაობისა და ისტორიულ-გეოგრაფიული ლოკალიზაციის საკითხები, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, II, თბ., 2000, გვ. 49, 79, ... ო. მელაძე, "ღურძუკეთის" ლოკალიზაციის საკითხისათვის, კრ.: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, II, გვ. 2000, გ. 83-93.
2. მ. სანაძე, თ. ბერაძე, კ. თოფურია, საქართველოს ისტორიის აგლასი, თბ., 2003, რუკა 6, 7.
3. მ. სანაძე, "ქართლის ცხოვრება" და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე), თბ., 2001, გვ. 149.
4. ლ. მროველი, ცხოვრება ქართუელთა მეფეთასა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა, კრ: "ქარ-

თლის ცხოვრება", I, რედ. ს. ყაუხჩიშვილი, თბ., 1955, გვ. 25.



5. დ. მუსხელიშვილი, ქართველთა ეთნოგენეზის პრობლემებისათვის, კრ: ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი, თბ., 2002, 5-17 გვ; რ. თოფჩიშვილი, ქართველი ერის ეთნიკური განვითარება (მოკლე ეთნო-ისტორიული მიმოხილვა, დასახ. კრებული, გვ. 136-149).
6. ლ. მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.
7. საქართველოს ისტორია, დამხმარე სახელმძღვანელო, რედ. ნ. ბერძენიშვილი, ვ. ღონდუა, მ. დუმბაძე, გ. მელიქიშვილი..., თბ., 1958, გვ. 57.
8. მ. სანაძე, თ. ბერაძე, საქართველოს ისტორია, I, თბ., I, გვ. 56.
9. ბაგონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, რედ. ს. ყაუხჩიშვილი, თბ., 1973, გვ. 58.
10. რ. თოფჩიშვილი, საქართველოში ოსთა ჩამოსახლები-სა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები. თბ., 1997, გვ. 47.
11. ვახგ. ითონიშვილი, არაგვის ხეობა, თბილისი, 1986, გვ. 151-156.
12. ლ. მარგოშვილი, პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), თბილისი, 2002, გვ. 17; ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1975, გვ. 257, 259, 260.

ღმანისი ღა მისი გეოგრაფიული გარემო

ღმანისის ნაქალაქარი ღა მასთან ერთად მისი ციხე (შიღა ციხე) უნიკალური ძეგლია. ეს პაგარა გერიგორია მოიცავს 13 ჰექტარს, ხოლო მის სამხრეთით ფინეზაურის ორივე ნაპირზე მდებარე გარეუბანი კი ღაახლოებით 12 ჰექტარს.

კონცხი, რომელიც მაშავერის ღა ფინეზაურის შესართავთან მდებარეობს, თავის ისტორიას იწყებს ფაქტიურად იქიდან, როდესაც ამ მხარეში ვულკანური პროცესები შეწყდა ღა გაცივებულ ღავაზე ღაიწყო ამ პუნქტის ისტორია, უძველესი აღამიანის საღგომიდან ღაწყებული შუა საუკუნეების ძლიერი ქალაქის ღაცემამდე. აქ გაიარა ცივილიზაციის ყველა პერიოდმა.

ამქამად, ჩვენს ყურადღებას შევაჩერებ მის გეოგრაფიულ ღახასიათებაზე, რომელსაც უმთავრესი მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც პირველყოფილი აღამიანის არსებობისათვის, ისე შემდგომში ჯერ ღასახლებული პუნქტის (ღაბის) ღა შემდეგ ქალაქის გაშენებისათვის.

ღმანისის ნაქალაქარი ასიოდე კილომეტრითაა ღაშორებული თბილისის სამხრეთ-ღასავლეთისაკენ. იგი მდებარეობს: „თბილისიდან კალინოეკაში მიმავალ გზაზე. ქალაქს ჩრდილო-ღასავლეთიდან მღინარე მაშავერი ჩამოუღის. აქ, ნაპირის სიმაღლე საშუალოდ 90მ. აღწევს, იგი თითქმის ციცაბო კელღაღა ამართული ღა ამიგომ გამაგრება განსაკუთრებით არ ჭირღებოღა: აქედან ქალაქს ზღუდე არ ჰქონია. სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან ქალაქს ფარგლავს ფინეზაურის ხევი. აქაც ნაპირი მაღალია, თუმცა იმდენად არა, საშუალოდ იგი 80მ. აღწევს ღა მიუხეღავად იმისა, რომ ისიც ძალიან ქარაფოვანია, მაინც

იმდენად დაქანებული არაა, როგორც მაშავრის ნაპირი“ (10, 298).

ბაშქიჩეთის (ახლა დმანისის) რაიონი, რომლის ფარგლებშიც მოქცეულია ნაქალაქარი დმანისი, მთიანი მხარეა. სამხრეთით ის შემოფარგლულია ლოქის მთით, დასავლეთით კეჩუთის ქედით, რომელიც მას ჯაგვახეთისაგან საზღვრავს და ბოლოლის მთებით, ჩრდილოეთით მდინარე ქციით. იგი ესაზღვრება წალკისა და აღბულაღის (დღევანდელი თეთრი - წყარო-ნ.მ.) რაიონებს, ხოლო აღმოსავლეთით ლუქსემბურგის (დღევანდელი - ბოლნისის. ნ.მ.) რაიონთან მას ბუნებრივი საზღვარი არა აქვს. ჩრდილო ნახევარი ბაშქიჩეთის რაიონისა გყევით დაფარულ ლუკუნის მთას უჭირავს, რომლის სამხრეთითაც გაშლილია მაღალი და ფართო, ხეს სრულებით მოკლებული ბაშქიჩეთის პლატო. იგი ვულკანური წარმოშობისაა. დასავლეთში მდებარე ცენტრიდან მეოთხეულ პერიოდში წამოსულა ბაზალტის ძლიერი ნაკადი, რომელიც მდინარე მაშავრის კალაპოტს გაჰყოლია, თვითონ მდინარე კი სამხრეთისაკენ გადაუგდია. იქ სადაც მაშავერს მარჯვნიდან მდინარე ფინეზაური ერთვის, ლავის ერთი პატარა შტო სამხრეთისაკენ წასულა. ორივე წყალს ბაზალტის ნაკადში ღრმა კანიონები ჩაუჭრია. ასე შექმნილა ამ ორი მდინარის შესართავში ეს 90-100მ. სიმაღლის ქარაფოვანი კონცხი, რომელზეც მოთავსებული იყო ძველი დმანისი. ე.ი. აწინდელი დმანისის რაიონის გარდა, ის მოიცავს ლუქსემბურგის (ბოლნისის-ნ.მ.) რაიონის უდიდეს ნაწილსაც. იგი ბუნებრივად იყოფა ორ ნაწილად: აღმოსავლეთი, სადაც ჩრდილოეთიდან ხინწისა და გეგის ხევებია, ხოლო სამხრეთიდან ბალიჭისა და კამრეთის ხევები ჩამოდის (ყველა მაშავრის შემდინარეებია), ვახუშტის ჩვენებით კი: „ფრიად ნაყოფიერი ყოველთავე, ჰავით მშვენი, არამედ გამთარსა ცივი, გაფხულს ცხელი, უვენახო, უხილო, შენობა მრავალი, არამედ შემუსვრილი. არს აქა წყარო, რო-

მელი დაამსხვრევს ქეასა შირიმისასა და დააყრევინებს სმითა“ (1, 39). დასავლეთით კი უდიდესი ნაწილი ღმანის ხევისა გაცილებით მაღალია.

ვახუშტის თავის აღწერაში „ღბანის ხევი“ ცალკე გეოგრაფიულ ერთეულად აქვს გამოყოფილი: „ყარაღაჯისა და ტაშირის მთის ჩრდილოთ კერძ არს ღბანისის ხეობა და მდინერე მაშავერი, მიმდინარე მის შორის. ხოლო იწოდა ქციის რთვისათვის: „მაშა ვერიე ქციას“ და აწ მაშავრად წოდებული. არამედ გამოსდის კერპუთის მთასა და მიდის აღმოსავლით და მიერთვის ქციას ნახიდურის ბოლოს. ხოლო განჰყოფს ხეობასა ამას: სამხრეთით მთა ყარაღაჯი და ლოქის, აღმოსავლით. მცირე მთა ბოლნისისა. არიან უტყეონი, და ხევთა შინა არს არყნალნი და მთა ბალახოვანნი, შამბნარიანი, ყვავილოვანნი და წყაროიანნი. აქ არს ყვავილი სუმბული, ფერით სპეგაკი, მგზავსი ნარისა და მიწასა ზედა განრთხმული, სურნელი ვითარცა ამბარი, და უმეტეს ფშოსანი და ეკლოვანი... ხოლო კერპუთის მთასა შინა არს ირემთა სიმრავლე და ნადირთა... ხოლო სამხრით ფინეგაურის ხევი არს, მიმდინარე ლოქის მთიდან, ეგრეთითავე ნაყოფიერებითა, ვითარცა ტაშირი და ღბანის ხეობა. ღბანისის ქვეით არს, ჩრდილოთ კერძ ხინწის ხევი. მას ქვეით დაბა აბულმუგი. აქ ითხრება ლითონი რკინისა, სპილენძისა და ლაქვარდისა“ (2, 421). მაშავრის აუზი რომ მდიდარი წიაღისეულით გამოირჩევა, ამას აღასკურებს ასევე გერმანელი მეცნიერი გიულდენშტედტი: მაშავრის აუზის მარჯვენა შენაკადზე განადგურებულ სოფელ დამბლუგთან არის ერთი საყენის სიმძლავრის ძარღვი გყვიის კრიალასი (ვერცხლი), სპილენძის და ლაქვარდისა და სპილენძის აღმადანთან ერთად. ეს უკანასკნელი ძარღვი და გარშემომდებარე ადგილები, რომლებიც 10 ვერსის მანძილზე ბევრ რკინისა და სპილენძის ძარღვებს შეიცავენ, იმსახურებენ ყველაზე მეტ

ყურადღებას“ (6, 243) წერდა 1770-იან წლებში მეცნიერ-როდესაც მან საქართველოში იმოგზაურა.

მაშავერას, კაზრეთსა და ბალიჭს შორის, აბულმუგის წინ, ასევე კაზრეთის ხევში, რომელიც რკინის მთიდან მოედინება, მოიპოვებოდა ოქრონარევი ქვიშა.

არქეოლოგიურმა გათხრებმა კაზრეთის ხევის ნასოფლარებში გამოავლინა ლითონის სადნობი ქურები, რომლებშიც ჩანს, ადგილობრივ მადანს აღნობდნენ. ისინი XI-XIV საუკუნეებს განეკუთვნება“ (3, 7).

დმანისი მდიდარი ყოფილა ასევე ბაზალგით, ამას ადასტურებს ციხის გალავნის კედელი, რომელიც ნაგებია ქვიშა-ქვითა და ბაზალგით. ზოგიერთი ბურჯი მთლიანად მხოლოდ ქვიშაქვითაა ნაგები, მაგრამ გალავნის კედლები და ბურჯები უპირატესად ბაზალგის ქვით არის აგებული.

„აღსანიშნავია, რომ ციხეებისა და ქალაქების გალავანთა თუ შიგნითა ნაგებობების მშენებლობაში, სამშენებლო მასალის შერჩევისას გათვალისწინებული იყო ადგილობრივი კარიერები, ეს ნათლად ჩანს დმანისის ნაქალაქარისა და ციხის მაგალითზე. მშენებლებს სხვა ადგილიდან თითქმის არ მოუტანიათ ქვა. მათ იქვე ადგილზე მოიპოვეს და დაამზადეს ქვის სამშენებლო მასალა ე.ი. იმ ქვის მასივებიდან, რომელთა კარიერებიც აქვე იყო. ქალაქის ირგვლივ კი ბაზალგის დიდი მასივებია“ (7, 69).

საყურადღებოა ასევე, ბუჩუკუნის მახლობლად მდებარე ციხე: „რომელიც ბოლნის-დმანისის საზღვრად აუცილებათ, მის სიახლოვეს რკინის წარმოების ნაშთებია, რაზეც აშკარად მიუთითებს მადნის შემცველი კლდეები და წილის დიდი რაოდენობა“ (4, 96-175).

XIX საუკუნეში ცნობილი იყო მაშავერის ხეობის სპილენძის საბადოების არსებობა: დამბლუგში, აბულმუგში – აქ, სპილენძის გარდა ოქრონარევი ვერცხლის მადანიც მოიპოვებოდა, დამბლუგში კი გყვინარევი ვერცხლი.

ზემოთქმულს უნდა დავმაგოს ისიც, რომ ზედააღნიშნული წლების არქეოლოგიურმა გათხრებმა ამ ხეობაში დაადასტურეს მადნის მოპოვება და წარმოება ადრერკინის ხანიდან – ფეოდალური ეპოქის ჩათვლით. ასეთი წარმოებისათვის საჭირო საწვავი კი ხე-ტყის სახით, აქ მრავლად იყო.

რაც შეეხება ნიადაგის ქერქს, ის კარბონატულია, რომელიც შედგება, როგორც ბაზალტური ქანებისაგან, ისე მაგნიუმის შემცველი კალციტისაგან.

მდინარის ხეობები (მაშავერისა და მისი შემდინარეების – გეგისხევის, ბოლნისწყლის, შულავერისწყლის) ამოვსებულია თიხნარებითა და რიყნალებით, ამიგომაც მაგ ბრტყელი, ხშირად გერასისებური ფსკერი აქვთ: „მაშავერას და ღებედას შორის ლავური ღვარებია ჩაწოლილი, თავისი კალაპოტები ზოგან ამ ღავეებში ჩაუჭრიათ და კანიონისებური ფორმები გამოუმუშავებიათ“ (9, 266). ხეობები თითქმის მთლიანად სასოფლო-სამეურნეო კულტურებს უკავია, მთისწინეთის ფერდობები კი დაფარულია ბუჩქნარებით, ძეძვით და სხვა მცენარეებით, ნიადაგი კი აქ, ყავისფერი და რუხ-ყავისფერია.

მცენარეულ საფარს და ცხოველთა სამყაროს ვახუშტიც ეხება: „არს მთა ესე ტყიანი, ნადირიანი და მდინარე მაშავერი თევზითა არადიდითა სავსე, და მთის კერძად-კალმახითა. ხოლო დმანისს ქვეით ქციათღე ფრიალ ნაყოფიერი ყოვლითავე ვენახ-ხილითა, თესლ-მარცვალთათა, ფრინველნი მრავალნი გარეულნი და შინაურნი. ზამთარს თბილი და მშვენი, ზაფხულს შეზავებული. წყარონი ცივნი, მშვენი, ჭალა-ტყიანი, ბალახნი და ყვავილნი მრავალნი“ (2, 421-423).

მაშავერის მთიანი ნაწილის მცენარეული საფარი ფოთლოვანი ტყეების ძირითადი ფონით ხასიათდება (წიფელი, მუხა, რცხილა და შერეული). ტყიანი სარტყლის ზედა საზღვარი, როგორც წესი, ხელოვნურად დაწეულია



(ზოგან 1600-1700 მმ). „ჭალის გიპის ტყეები მაშავერისა და მისი შენაკადების ხეობებში ისტორიულ პერიოდშია განადგურებული. ლოქის მწვერვალი ძირითადად ტყითაა შემოსილი. მაღალ სარტყელში, როგორც უკვე ვთქვით, წიფელი, დაბლა კი მუხა და რცხილაა. ლოკალურად არის ფიჭვნარიც“. (4, 96-175).

მინდლარის (ლუკუნის) სიმაღლე 1900 მ-ს აღწევს. იგი გომარეთისა და დმანისის პლატოებს შორისაა ამართული. მასზე ტყის ნამდვილი საფარი მხოლოდ ჩრდილო კალთებზე და იმ ორ შტო ქედზეა, რომლებიც ჩრდილო აღმოსავლეთით არიან მიმართულნი და ორივე მხრიდან გლუდავენ გეგის ხეობას. თხემი და სამხრული კალთები, რომლებიც დმანისის პლატოს დაჰყურებენ, ძირითადად უტყეოა, დაფარულია მეორადი ბუჩქნარით (თხილი), ხარობს აგრეთვე ნაძვი, მურყანი, ნეკერჩხალი, არყი. გვხვდება ქოლგოსნები და გვიმრისნაირები. „შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ დმანისის შემოგარენში, ლავების გავრცელების ბოლში, გაბატონებული იყო სავანეების გიპის ლანდშაფტი, ხოლო მთის ფერდობებზე და მდინარეთა ხეობებში ფართოფოთლოვანი ტყის მასივები“ (8, 198). ხშირია აქ აკაკის ხის თესლიც, რომელიც აფრიკული სავანის დამახასიათებელი ელემენტია, თუმცა გვხვდება ამიერკავკასიის და შუა აზიის მეჩხერ ტყეებშიც. „არ არის გამორიცხული, რომ აკაკის ნაყოფს დმანისის ადამიანი საკვებად იყენებდა“ (5, 160-170). აღსანიშნავია ასევე: „ნამდვილი ასლი“ (11, 162), რომელიც წითელ წიგნშია შეტანილი, როგორც გადაშენების პირას მდგარი მცენარე.

რაც შეეხება ცხოველთა სამყაროს, ადრეული პერიოდისაა გვხვდება ოლდუვაის სირაქლემა, ბიზონი, მღრღნელები, სამხრეთის სპილო, რომელიც ასკარად არქაული ფორმაა. დმანისის ფაუნა მსგავსებას იჩენს წალკის ფაუნასთან, მაგრამ ანალოგი არ მოეპოვება, დასავლეთ ევროპაში. აღსანიშნავია დმანისისა და უბეიდის (ის-

რაველი) ფაუნების მსგავსება, მაგრამ მიუხედავად ფაუნის მოგიერთი საერთო ელემენტის არსებობისა, უბედის კომპლექსი აშკარად უფრო ახალგაზრდა ჩანს ღმანისზე. ინდივიდთა საერთო რაოდენობის 22% ტყის ბინადარი ფორმებია, 12% კი ჭაობის ცხოველია. ღმანისში ფართოდაა გავრცელებული ძუძუმწოვრები, რომლებიც ტყეში ბინადრობენ; აღინიშნება ირმის სიჭარბე (წყვილჩლიქოსნების საერთო რაოდენობის 8%). მოგიერთი ცხოველი დროთა განმავლობაში გადაშენდა, ახლა კი ბინადრობს გარეული ღორი, მგელი, დათვი.

რაც შეეხება კლიმატს, ზომიერად ნოტიოა. მაშავერისა და ფინეზაურის ზემო წელი ერთიანდება ხრამ-სომხითის მთიან რაიონში. აქ კი წლიური ტემპერატურა სიმაღლის მიხედვით ცვალებადობს 11-12 გრადუსიდან 6-7 გრადუსამდე, ყველაზე ცივი თვის კი 0,3-0,0 გრადუსია. წლიური ამპლიტუდა უდრის 21-23 გრადუსს (მცირდება ქვევიდან ზევით). აგმოსფერული ნალექთა წლიური რაოდენობა 500-700 მმ-ია. სამცხე-ჯავახეთთან შედარებით ამ რაიონის უხვი განესტეიანების მიზეზია ზღვის მხრიდან მომავალი, აღმავალი ჰაერის მასები.

განვიხილოთ ღმანისის მდინარეული სისტემაც. რაიონის მთავარ მდინარეულ არტერიას წარმოადგენს მდინარე მაშავერი. იგი, სათავეს იღებს ჯავახეთის ქედის თხემისპირა სარტყელში და მისი კალთები ესაზღვრება დასავლეთით მის აუზს. ვახუშტი ბაგონიშვილი მათ „კეჩუთისა და ბოლოლის მთებს“ უწოდებს, ჩრდილოეთიდან მაშავერ-ქციის აუზთა წყალგამყოფი მასივი („მთა ლუკუნისა-ვახუშტი), სამხრეთიდან-სომხითის ქედის მთები („მთა ყარაღაჯისა და ლოქისა“ - ვახუშტი), აღმოსავლეთით კი მაშავერ ფოლადაურის აუზთა წყალგამყოფი მთები („მცირე მთა ბოლნისისა-ვახუშტი).

მდინარე მაშავერის სათავედ მიიჩნევენ ადგილს, სადაც ერთმანეთს ერთვის მდინარეები არყნალის ხევი და

პანგიანის ხევი. 1861 მეგრის სიმაღლეზე ზღვის დონიდან მდინარე მიედინება V-ს მაგვარ, ზოგჯერ ასიმეტრიულ ხეობებში: „იღებს რა სათავეს კეჩუთის მთებში, მაშავერა გზად იერთებს სხვადასხვა წვრილ თუ მოზრდილ ხეობებსაც და ნახილურის ქვევით ერთვის ქციას“ (4, 96-175)., მდინარე მაშავერის ყველაზე მნიშვნელოვან შენაკადებს შორის გამოირჩევა მდინარე ფინებაური, რომელიც სათავეს იღებს სომხეთის ქედზე, ლოქის უღელტეხილის რაიონში. ხეობა ჩაჭრილია პალეოზოური ასაკის კრისტალურ და მეზოზოურ დანალექ ქანებში და კანიონისებური ფორმები გამოუმუშავებია.

საყურადღებოა ასევე აქ არსებული გზა, რომელიც დაახასიათა ვახუშტიმ: „არს გზა ორმოზანისა არა ღიდი და უთევზო“. (2, 59).

ამრიგად, როგორც გამოჩნდა, მაშავერის ხეობა მოსახლეობის მიერ უძველესი დროიდანაა ათვისებული და თითქმის უწყვეტია ადამიანის აქ ცხოვრების კვალი. ოლითგანვე შერჩეულია ადგილები ბუნებრივ-კლიმატური, სამეურნეო პირობებით, წიაღისეული სიმდიდრით, ბუნებრივი ღაცულობით. ჩვენს მიერ მოგანილი მონაცემები ღმანისის საარსებო პირობების შესახებ გვიჩვენებს, რომ „ადამიანი აქ არ განიცდიდა არც წყლისა და არც საკვების ნაკლებობას. მისი სადგომი მდებარეობდა გბისა და მდინარეების ახლოს, რომლის მიდამოებში უხვად იყო გავრცელებული, როგორც მრავალფეროვანი მცენარეულობა, ისე ხერხემლიანთა მდიდარი ფაუნა“ (5, 164).

ადამიანს არც იარაღის დასამზადებელი მასალის მოსაპოვებლად უხდებოდა შორს წასვლა, რადგან მახლობელი ხეობები სავსე იყო იარაღის დამზადებისათვის საჭირო რიყის ქვით.

შემდგომში რა თქმა უნდა, დროთა განმავლობაში იცვლებოდა გარემო პირობები და ეს გერიგორია პირველყოფილი ადამიანის მარგივი სადგომიდან გარდაიქ-

მნებოდა ჩვეულებრივ დასახლებულ პუნქტად (დაბად),
დაბიდან კი ძლიერ და მნიშვნელოვან ფეოდალურ ქალა-
ქად, რომელიც ჰყვებოდა და თანდათან წინაურდებოდა
სწორედ რომ მისი გეოგრაფიული გარემოს, გეოგრაფიუ-
ლი მდებარეობის გამო, ეს იქნებოდა მდინარეთა შესა-
ყართან ხელსაყრელი მდებარეობა თუ მოხერხებული სა-
ვაჭრო გზა, რომელსაც ხელი უნდა შეეწყო ვაჭრობისა და
ეკონომიკის აღმავლობისათვის, კულტურის განვითარე-
ბისათვის, რაც ქალაქის სიძლიერის საწინდარი იყო.

NINO MIQELADZE

DMANISI AND ITS ENVIRONMENT

Available written sources corroborate the fact that Dma-
nisi turned from a small city into a city. It is obvious, that geo-
graphical location of Dmanisi had promoted the process.

Dmanisi lies in highland. It borders the Ilogi Mount to the
south, Qechuti ridge to the west, and the Qtsia River to the
north. Dmanisi borders Tsalka and Tetrtskaro regions. It lacks
natural border with Bolnisi to its east.

Dmanisi borders two gorges in its east- Khintsi and Geti, as
well as Baliqi and Kazreti to the south.

Two rivers flow near it: Mashavera and Pinezauri. Masha-
vera proper lacks fish. Lake Orozmani in vicinity is rich in fish.

What concerns mountains: Dmanisi is encircled by Qarag-
hagi and Lukuna Mountains, woodless Qechuti and Bololi Mountains.

There are found iron and copper ore deposits near a small
town of Abulmugi. Gold sands were collected in the Mashavera
River. Dmanisi was also rich in basalt. Here is plenty of cobble-

stones from which a primitive man produced different implements.

Cereal and forage crops are collected in the valleys along the rivers. Foothills are covered with bushes. Mainly thorny-bush grows here. The following species of wood grow in the highland of Mashavera gorge: beech, oak, hornbeam, fir, and maple. Mixed forests are also found. Here grow pine forests and the bush. one should note nettlewood seeds, characteristic of savannas, as well as a rare plant "Real asli" found here. The latter is on Red data book.

Deer, wild boar, wolf and bear live in the forests. fossil bones of elephants and bison are found at the site.

The climate is moderately moist. Brown and dark-brown soils are characteristic of the area.

Taking into consideration the above-mentioned, there were favourable conditions in Dmanisi to give shelter and to feed man, and to be developed into a powerful and rich city.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბატონიშვილი ვახუშტი - „საქართველოს გეოგრაფია“, - ქართლი, წგ. II მ. ჯავახიშვილის გამოცემა. თბ. 1895წ გვ. 39.
2. ბატონიშვილი ვახუშტი - „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, ქართული პროზა - ტ.V. გვ. 421-423;
3. ბერძენიშვილი დ. - „ქვემო ქარტლის ფიზიკური და ეკონომიკური გეოგრაფიის მოკლე მიმოხილვა“, გვ. 7. „ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან. თბ.,
4. ბერძენიშვილი დ. - „ღმანისხევი“ - კრებული „ღმანისი“, თბ. 2000წ, გვ. 96-175;
5. გაბუნია ლ. ვეკუა ა. ლორთქიფანიძე დ - „ღმანისის ჰომონიდის ეკოლოგიური გარემო“, კრებული „ღმანისი“ I, თბ. 1998წ, გვ. 160-170;
6. „გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში“, I გამოსცა გ. გელაშვილმა, თბ. 1962წ, გვ. 243.
7. კოპალიანი ჯ - „ღმანისის ციხე“ თბ. 1996წ, გვ. 69.
8. მაისურაძე გ. ახვლედიანი რ. კლოპოტოვსკაია ნ - „ქვემო ქართლის გეოლოგიურ - გეომორფოლოგიური და პალეოგრაფიული ნარკვევები, კრებული „ღმანისი“ I, გვ. 198.
9. მარუაშვილი ლ - „საქართველოს ფიზიკური გეოგრაფია“, თბ. 1964წ. გვ. 266.
10. მუსხელაშვილი ლ - „ქალაქის ისტორია და ნაქალაქარის აღწერა“. შ. რუსთაველის ეპოქის მაგერიალური კულტურა“, თბ. 1938წ, გვ. 298.
11. საქართველოს წითელი წიგნი, თბ. 1982წ. გვ. 162.

ოსტა განსახლება შიდა ქართლში XIX ს-ის მეორე
ნახევარში

კავკასიის მთიანეთიდან ოსების მოძრაობა შიდა ქართლის ბარის ტერიტორიაზე მთელი მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში დადასტურებული მოვლენაა. იგი შედარებით მეტ მასშტაბებს იძენს XIX ს-ის მეორე ნახევარში, რუსეთის იმპერიაში წარმოებული რეფორმების შემდეგდროინდელ პერიოდში, კერძოდ ბაგონყმობის გაუქმების შემდეგ, ეს პროცესი ძირითადად ეკონომიკური და პოლიტიკური ხასიათის მოვლენა გახლავთ, რაც განპირობებული იყო ახალი საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციის დანერგვით. ქვეყანაში ფეხს იკიდებდა ბურჟუაზიულ-კაპიტალისტური წყობა მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებით.

ფულად-სასაქონლო ურთიერთობის განვითარებამ, გლეხთა ფენის დიფერენციაციამ, გლეხთა იურიდიული თავისუფლების მოპოვებამ, ფულადი მიმოქცევის მნიშვნელოვანმა ზრდამ და სახელმწიფო გადასახადების კომუნიკაციამ განაპირობა მოსახლეობის მიგრაციული პროცესების შედარებით ფართო განვითარება სოფლიდან – სოფელში და ქალაქის მიმართულებით. 1843-1845 წლებში გატარებული საფინანსო რეფორმებით ყველა კატეგორიის გლეხს (საბაგონო, საეკლესიო, სახაზინო) სახელმწიფოსთან ანგარიში მხოლოდ ფულით უნდა გაესწორებინა, რაც გლეხს ძალზედ მძიმე მდგომარეობაში აყენებდა. თუ გლეხი აქამდე ნატურით ახდენდა ანგარიშსწორებას, ახლა იძულებული იყო თავის მიერ წარმოებული პროდუქცია ჯერ ბაზარზე გაეყიდა და შემდეგ ფული გადაეხადა მეზაგონისათვის, ამან კი გლეხი აიძულა ბაზარს დაკავშირებოდა და საშოვარზე გასულიყო.

მრავალგვარი ვალდებულებით გადატვირთული შუამდგომლობა და მცირემიწიანი გლეხები ქალაქში მიდიოდნენ იმ მიზნით, რათა მძიმე შრომით ეშოვათ ფული მემამულისა და ხაზინის გასასტუმრებლად, ოჯახის წევრების მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად (1, გვ. 51).

სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის განვითარება იწვევდა გლეხთა მესარეწეობასა და გარე საშოვარზე გასვლას, ძირითადად ღიდ ქალაქებში. ამ მოვლენას ეხება გ. წერეთლის ერთი პუბლიცისტური წერილი, რომელიც 1873 წელს გამოქვეყნდა ჟურნალ „კრებულში“ - „სა-ცა არ გაიხედავ, ყველგან შენიშნავ უცხო ამბებსა ამ ჩვენს პაწაწინა ქვეყანაში. მიხვალ სურამის სტანციაზე და იქ დაგხვდებიან იმერლები, რომელნიც გზაზე გადასარბენ ცეცხლის ეტლს ეშმაკივით ებლაუჭებიან და როგორც უნდათ და საითაც უნდად, იქით წაყვანენ. იქვე გადმოხვალთ ცეცხლის ეტლითგან და შეხედავთ მეკურგნეებს... „ბაგონო მიბოძეთ თქვენი ბარგი, მოვიკიდებ ზურგზე და გასტინიცისკენ გავშვები“ - ეს გურულებია. იი, ღიდება შენთვის ღმერთო, გურული და მეკურგნე, ეს რა ამბავია. გურულს იარაღი ხელში და წინ მტერი, - აი, მისი საქმე... უწინ რომ გურულისათვის კურგანი მოგეცა, თოფს გესროლდა; ახლა კი თვითონ გეხევეწება, მიბოძე მე წავიღებო, და თან კურგანსაც იკიდებს. გახვალ ბაზარში და შეხვალ ცეცხლის გემზე. იქ მაგროსი ვინ არის? მეგრელი ან იმერელი... იქიდან ჩაჯდები ცეცხლის ეტლში და წამოხვალ. გზაზე ხონელი მიდის, ძარში ქათმები დაუმწყვდევია და კალთები კვერცხით აქვს საფსე... (1, გვ. 13-14).

როგორც ვხედავთ, ახალმა სამოგადოებრივმა ფორმაციამ აამოძრავა მოსახლეობა, გლეხობამ სოფლიდან ქალაქს მიაშურა და იქ სავაჭრო საქმიანობა დაიწყო, ანუ გარე საშოვარზე გავიდა.

1842 წლის კამერალური აღწერით საინტერესო მასალები მოგვეპოვება ქ. ცხინვალის შესახებ. აღწერის მი-



ხედვით იმ დროისათვის ცხინვალში 120 კომლი სახელმწიფო გლეხი ირიცხებოდა, რომელთაგან მიწათმოქმედებას 50 კომლი ანუ 41.6% ეწეოდა. დანარჩენი 70 კომლი ანუ 58.4% ვაჭრობით იყო დასაქმებული (1, გვ. 50).

ასევე საინტერესოა, ახალგორის მაგალითიც, სადაც ჯერ კიდევ 1831 წლის აღწერით, ირიცხებოდა 98 კომლი საბატონო გლეხი, რომელთაგან 96, ანუ საერთო რაოდენობის 97.9%, თავის ერთადერთ საქმიანობად ვაჭრობას, მესარეწაობასა და დღიურ ქირაზე გასვლას თვლიდა. იმავე ახალგორში 10 სახაზინო გლეხი ცხოვრობდა და ათივე არასამიწათმოქმედო შრომით ირჩენდა თავს (1, გვ. 51). მაშასადამე, ახალგორი მთლიანად მესარეწე გლეხებით დასახლებულ სოფელს წარმოადგენდა.

გლეხების ასეთმა მასიურმა გასვლამ საშოვარზე გაზარდა ქალაქის მოსახლეობა და შესაბამისად ეს იწვევდა სამიწათმოქმედო მეურნეობის დაცემას.

აღსანიშნავია, რომ ქალაქის მოსახლეობის ზრდა მიმდინარეობდა უმთავრესად და პირველ ყოვლისა თვით საქართველოს სოფლის მკვიდრთა ხარჯზე (1, გვ. 7).

საქალაქო ცხოვრების განვითარების პარალელურად და მასთან ერთად მიმდინარეობდა ქალაქების მოსახლეობის აბსოლუტური ზრდა. საკმარისია ითქვას, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქების (თბილისი, გორი, თელავი, სიღნაღი, დუშეთი) მოსახლეობა 1821-1865 წლებში გაიზარდა 4-ჯერ და მეტად (22513 სულიდან 9336 სულამდე). განუხრელად იზრდებოდა ქალაქების მობინადრეთა ხვედრითი წონა, რაც აღმოსავლეთ საქართველოში 1821 წელს უდრიდა 12.2%-ს, 1865 წელს კი 18.3% დასავლეთ საქართველოშიც საქმე გვაქვს ქალაქური ცხოვრების შემდგომ განვითარებასთან, თუმცა მისი ტემპები და მასშტაბი გაცილებით უფრო ნელი და ზომიერი იყო (1, გვ. 7).

საქართველოს მოსახლეობის ზრდის ტემპები გაგრძელდა რეფორმის შემდგომ 80-90-იანი წლების მიჯნაზე,

ქვეყანაში მიმდინარე პროცესები თავისთავად შეე-
ხო შიდა ქართლის ოსურ მოსახლეობასაც. ისინიც ხში-
რად გადიოდნენ საშოვარზე, რადგან ეს მათაც აძლევდა
ხელს. საშოვარზე გასვლა მაგერიალური მდგომარეობის
გამოსწორების ერთ-ერთი საშუალება იყო ოსებისათვი-
საც. ამის შესახებ გ. თოგოშვილი წერს: „საშოვარზე გას-
ვლა გლეხთა კეთილდღეობის ერთ-ერთი მთავარი წყა-
როა. მთის სოფლებში მოსავლის აღება უფრო გვიან იწ-
ყება, ამიგომ ოსები მიდიან მოსავლის აღებაზე ამიერკავ-
კასიის სხვადასხვა ადგილებში. სოფლების ძამოლის, ბლუ-
ბირის, კიმახის, სბას, საზელეთის, ჭვრითის და შუა ერმა-
ნის მოსახლეობა ბაფხულში თერგის ოლქში მიდის, და-
ნარჩენი სოფლების მცხოვრებნი კი გორის ღუშეთის და
თბილისის მაზრებში. ბამთარში გემოთ ჩამოთვლილი
შვიდი სოფლის მცხოვრებნი, აგრეთვე ბელოთის, გერის
და ლარსის მოსახლეობა მიდიან საქართველოს სამხედ-
რო გზაზე, სადაც მუშა თავის ხარჯით 15-ს, სახელმწიფო
ხარჯით კი 10 მანეთს იღებს თვეში. ისინი აქ ექვსი თვის
მანძილზე რჩებიან და გზის გაწმენდაზე მუშაობენ. სხვა
ოსური სოფლების მცხოვრებნი ბამთარში მიდიან გორსა
და ღუშეთის მაზრებში, სადაც ბალებში ღლიურად მუშაო-
ბენ. ბევრი ახალგაზრდა ოსი შედის საეროობო დაცვის
სამსახურში. ოსი ქალებიც ღროებით სტოვებენ სამშობ-
ლოს და მიდიან ამიერკავკასიის სხვადასხვა ქალაქებში,
სადაც მათ ქირაობენ ძიძებად და შინა მოსამსახურებად.

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ 80-იან წლებში ქართული ლისის ძიებების 3/5 ოსის ქალებია“ (2, გვ. 57).

საყურადღებოა აკად. გ. ჩიგაიას შეხედულება მთის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელ მიგრაციული პროცესების თავისებურებებზე. იგი აღნიშნავს, რომ „თავისთავად მოსახლეობის მოძრაობის პროცესი მთიდან მთისძირა და ბარში მეტად საგულისხმო გარემოებას წარმოადგენს, ვინაიდან ეს მოვლენა დაკავშირებულია ალპური ლანდშაფტის მეურნეობის თავისებურებებთან. ეს თავისებურება პრიმიტიული, არა ინტენსიური მეურნეობის არსებობის პირობებში ჰქმნის მოსახლეობის რაოდენობის სტაბილურობას, რომლის ნამაგი იძულებულია მთიდან გადმოსახლდეს... ცნობილია, რომ სოფლის მეურნეობის პროდუქცია მთაში განსაზღვრულია იმდენად, რომ ამ ზოლის მოსახლეობის სიმჭიდროვე მთელ მსოფლიოში მეტად მცირეა... ამის გამო როგორც კი მთის ზოლის მოსახლეობა მიაღწევდა თავის საზღვრებს, მოსახლეობის ზედმეტი რაოდენობა იძულებული იყო პირველ რიგში მთის ძირში გადმოსახლებულიყო, სადაც ნაწილობრივ, ამის გამო, მოსახლეობის სიმჭიდროვე მაღალ დონეს აღწევდა. შემჩნეულია, რომ მეტად შემჭიდროვებული სოფლის მოსახლეობა მსოფლიოში უმეტესად მთის ძირა ზოლს ეკუთვნის (3, გვ. 284).

ეს ზოგადი სურათი ჩვენის ამრით, ზედმიწევნით ზუსტად მიესადაგება შიდა ქართლის მთიანეთში და მთისწინა ზოლში განსახლებულ ოს მოსახლეობას, რომელიც როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მთელი მე-19 საუკუნის და განსაკუთრებით მისი მეორე ნახევრის შიდა ქართლის სამხრეთით მდებარე ბარის რაიონებისაკენ, საიდანაც აგრძელებდნენ გადასახლებას საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში.

ოსების სამხრეთით მოძრაობის გასაანალიზებლად, მისი მასშტაბების წარმოსადგენად, საყურადღებოა

რ. თოფჩიშვილის მიერ წარმოდგენილი კვლევა, სადაც დეტალურადაა წარმოდგენილი შიდა ქართლის მთიანეთის, დიდი და პაგარა ლიახვის ხეობების ოსი მოსახლეობის მიგრაციული პროცესები. როგორც რ. თოფჩიშვილი წერს: „1886 წლის საოჯახო სიებით, მდინარეების დიდი ლიახვის და პაგარა ლიახვის ხეობების 76-ზე მეტი სოფლიდან XIX ს-ის 60-70-იან წლებში 1340 კომლზე მეტი ოსი აყრილა და ბარის სხვადასხვა სოფელში დამკვიდრებულა. რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, ორივე ლიახვის მთიან ნაწილში არ დარჩენილა სოფელი, საიდანაც, აღნიშნული დროის მონაცემთა ოსები არ გადმოსახლებულიყვნენ, ბევრი სოფელი ფაქტიურად დაიცალა, ბევრში კი მოსახლეობა განახევრდა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ XIX ს-ის მოსახლეობის აღწერის დავთრებში დიდი ლიახვის და პაგარა ლიახვის ხეობებში მცხოვრები ოსების საკმაოდ დიდი ნაწილი ხიზნის კატეგორიითაა ჩაწერილი, რაც თავისთავად მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ისინი აქ მკვიდრ მოსახლეობას არ წარმოადგენდნენ და არც თუ ისე დიდი ხნის დასახლებულნი იყვნენ. მაგალითად, ხიზანი იყო სოფ. კოშკში ფიქსირებული 169 კომლი ოსი, რომელთაგან 113 კომლი ფაქტიურად ამ სოფელში აღარ მკვიდრობდა და ბარის სხვადასხვა სოფელში იყო განსახლებული“ (4, გვ. 194-195).

როგორც ვხედავთ, მარგო დიდი და პაგარა ლიახვის ხეობაში მცხოვრები ოსური მოსახლეობა, რომლებიც საკუთარი სამოსახლოდან აყრილან და ქართლის ბარის სხვადასხვა სოფლებში ჩამოსახლებულან, საკმაოდ სოლიდურ რიცხვს, 1340 კომლზე მეტს შეადგენდნენ. აღნიშნული რაოდენობის უგყუარობა სხვადასხვა წყაროებიდანაც დასტურდება. მათ შორის საინგერესოა ოსი მკვლევრის პ. ვ. დოგუზოვის მონაცემებიც, რომლის მიხედვით შემდეგი სურათია წარმოდგენილი: „ბელოთის სამოგადოების 583 საგადასახადო კომლიდან გადასახლდა 206

კომლი, ორგევის საზოგადოების 906 კომლიდან 483, როკის 732 კომლიდან – 392, ჯავის საზოგადოების 1178 კომლიდან – 451, ყემულთის 398 კომლიდან – 194 კომლი, მთლიანად გადასახლებულია ორგევის სასოფლო საზოგადოების სოფ. კობიასა და ჯავის ხეობის სოფელ ელბაჩითის ყველა მცხოვრები“ (5, გვ. 62).

პ. ვ. დოგუმოვის მიერ წარმოდგენილი მონაცემების მიხედვით აღნიშნული სოფლებიდან გადასახლებულთა საერთო რაოდენობა 1726 კომლზე მეტს უდრიდა. თუ შევადარებთ რ. თოფჩიშვილის მონაცემებს (1340 კომლზე მეტი), პ. ვ. დოგუმოვის ინფორმაციას (1726 კომლზე მეტი), ვნახავთ, რომ სხვაობა ამ ორ მონაცემებს შორის არცთუ ისე დიდია და დაახლოებით 400 კომლს უდრის, რაც არსებითად ვერ ცვლის ზოგად სურათს.

ორიოდე სიგყვით გვინდა შევჩერდეთ საქართველოში მაცხოვრებელი ოსური მოსახლეობის მთლიანად რაოდენობის შესახებ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში, რადგან ამ საკითხის გაანალიზება იძლევა საშუალებას, დავადგინოთ ოსთა საქართველოში მიგრაციის მასშტაბი. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ XIX ს-ის პირველ ნახევარში საქართველოში სავარაუდოდ 14-15 ათასი სული ოსი ცხოვრობდა. ეს რიცხვი იმავე ასწლეულის მეორე ნახევარში საგრძნობლად გაიზარდა, რის მიზეზებზეც უკვე გვქონდა საუბარი. ბროკჰაუზისა და ეფრონის ენციკლოპედიის საფუძველზე, საინგერესო დასკვნები შემოგვთავაზა ანზორ თოთაძემ. კერძოდ: „1860 წელს ჩრდილოეთ ოსეთში მცხოვრები ოსების რაოდენობა 47 ათასს უდრიდა, ხოლო საქართველოში, კერძოდ ქართლის მთიანეთში 19 ათასი ოსი ცხოვრობდა. ასე, რომ ამ პერიოდში ჩრდილოეთ ოსეთში 2.5-ჯერ მეტი ოსი ცხოვრობდა, ვიდრე საქართველოში. ცნობილია, აგრეთვე ისიც, რომ 1833 წელს რუსეთის იმპერიაში 36 ათასი ოსი ცხოვრობდა და თუ გემოთ აღნიშნულ პროპორციას მივიღებთ მხედველო-

ბაში, მაშინ 1833 წელს საქართველოში ოსების რაოდენობა 14 ათასს უდრიდა...

1880 წელს ჩრდილოეთ ოსეთში 59 ათასი, ხოლო საქართველოში უკვე 52 ათასი ოსი ცხოვრობდა. ასე, რომ ოცი წლის განმავლობაში – 1860- წლიდან 1880 წლამდე ჩრდილოეთ ოსეთში ოსების რაოდენობა 12 ათასით, ანუ მხოლოდ 1.2-ჯერ გაიზარდა, ხოლო საქართველოში 33 ათასით, ანუ 2.7-ჯერ. ამ პერიოდში ჩრდილოეთ ოსეთიდან საქართველოში საცხოვრებლად ოსები დიდი რაოდენობით გადმოდიან. ჩვენ ბუსგად შეგვიძლია განვსაზღვროთ საცხოვრებლად გადმოსული ოსების რაოდენობა. კერძოდ, ცნობილია, რომ გასული საუკუნის 70-იან წლების ბოლოს საქართველოში ყოველ ოს მოსახლეზე გაანგარიშებით საშუალოდ წელიწადში 35.7 ბავშვი იბადებოდა და 14.3 კაცი კვდებოდა. ასე, რომ ბუნებრივი მაგება ოსებში ყოველ ათას სულზე 21,4 კაცს შეადგენდა. ამასთან 1860 წელს საქართველოში ოსების რაოდენობა 19 ათასს, ხოლო 1880 წელს 52 ათასს უდრიდა... ამრიგად, ერთი წლის განმავლობაში საქართველოში ოსების ბუნებრივი მაგება 749 კაცს შეადგენდა (35X21.4), ხოლო 20 წლის განმავლობაში 14980 კაცს. ამდენად, თუ 1860-1880 წლებში ოსების რაოდენობა საქართველოში 33 ათასი კაცით გაიზარდა და აქედან ბუნებრივი მაგება 14980 კაცს შეადგენდა, მაშინ ცხადია, დანარჩენი 18020 ოსი, ანუ თითქმის იმდენივე, რამდენი ოსიც საერთოდ ცხოვრობდა საქართველოში 1860 წელს, გადმოსახლებულია ჩრდილოეთ ოსეთიდან. აქ ერთი არსებითი მომენტიც უნდა მივიღოთ მხედველობაში. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ 1870-იან წლებში საქართველოში მცხოვრებ ყოველ ათას ოსზე წლის განმავლობაში 14.2 ოსი კვდებოდა. მოკვდავობის ეს მაჩვენებელი უადრესად დაბალია იმ პერიოდისათვის... ამ მოვლენის ასახსნელად ის უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ჩრდილოეთ ოსეთიდან საქართველოში საცხოვრებ-

ლად გადმოდიოდა ძირითადად მხოლოდ ახალგაზრდა აგრეთვე შუახნის ასაკის მოსახლეობა, რომელთა შორის სიკვდილიანობა დაბალია“ (6, გვ. 210-211).

ამრიგად, როგორც თვალნათლივ ჩანს, ოსების ჩამოსახლება როგორც შიდა ქართლის ასევე საქართველოს სხვა რეგიონების გერიგორიაზე, განსაკუთრებულ მასშტაბებს იძენს მე-19 საუკუნის 60-90-იან წლებში. უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ოსთა ჩამოსახლება და ამ პროცესის განსაკუთრებით გააქტიურება XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, ხასიათდება ძირითადად როგორც ეკონომიკური ხასიათის მოვლენა, რაც საფუძვლით რეალურია, თუმცა ამ მოვლენის დაკონკრეტება და მასში უფრო ღრმად ჩახვეის მცდელობა არ ყოფილა. ამ კუთხით საკითხი ჯერ კიდევ საკმაოდ შესასწავლია. სწორედ ამიტომ, ჩვენ შევეცადეთ გაგვეანალიზებინა XIX ს-ის მეორე ნახევარში ოსთა მიგრაციის გააქტიურების ძირითადი მიზეზები, რათა უფრო კონკრეტული ფორმა მიგვეცა საკითხისათვის. ჩვენს ხელთ არსებული მასალების საფუძვლიანად შესწავლის შედეგად მივედით იმ დასკვნამდე, რომ ოსების გადმოსახლება ან უფრო სწორად მათი ჩამოსახლება შიდა ქართლის მთიანეთიდან და მთისწინა ბოლიდან უფრო სამხრეთით ანუ ქართლის ბარში მდებარე გერიგორიებზე, გამოწვეული იყო ბაგონყმური წყობილების რღვევით და ქვეყანაში ახალი საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციის ანუ კაპიტალისტურ-ბურჟუაზიული ურთიერთობის დანერგვით, ასევე იურიდიული თავისუფლების მოპოვებით.

ფულად-სასაქონლო ურთიერთობის მნიშვნელოვანმა განვითარებამ, გამოიწვია ქალაქის მოსახლეობის გაზრდა და ეს პროცესი მიმდინარეობდა ძირითადად სოფლის მოსახლეობის ხარჯზე. ეს კი იწვევდა შიდა ქართლის (და არა მარგო შიდა ქართლის) ბარის სოფლების გამეჩხერებას, ანუ ნასახლარების გაჩენას, რითაც დაუ-

ყოველგვარი სარგებლობა მთაში და მთისწინეთში (უმაღლესად) მოსახლე ოსური მოსახლეობა. თავდაპირველად ოსური მოსახლეობა ინდივიდუალური განსახლების პრინციპით სახლდებოდა ასეთ ადგილებში, ანუ მთიანი რაიონებიდან ოსური მოსახლეობის მასიურად აყრას და შიდა ქართლის ბარის რაიონებში ჩამოსახლებას ადგილი იშვიათად ჰქონდა, მაგრამ იმდენად გახშირდა მათი ინდივიდუალური გადმოსახლება, რომ ბევრი ისტორიულად ქართული სოფლებიდან მხოლოდ სახელია შემორჩა ქართული. მაგალითად: ყორნისი, ველები, გვირგვინა, წუნარი, მსხლები, გუფთა, ღომი, ღმენისი, ხელჩუა, სარაბუკი და სხვა, ეს სია საკმაოდ გრძელია.

მამასაღამე, ქართლის ბარის რაიონის ქართული სოფლების მოსახლეობის მიგრაციას ქალაქისაკენ და მათ ადგილებზე შესაბამისად ოსური მოსახლეობის განსახლებას, ხელს უწყობდა ქართული სამოგადოებაში ახალი, კაპიტალისტურ-ბურჟუაზიული ურთიერთობის ჩასახვა, კერძოდ:

1. ფულადი მიმოქცევის მნიშვნელოვანი ზრდა;

2. სახელმწიფო გადასახადების კომუტაცია;

3. გლეხთა ფენის დიფერენციაცია;

4. გლეხთა მიერ იურიდიული ანუ პოლიტიკური თავისუფლების მოპოვება.

ჩვენს მიერ ჩამოთვლილი ოთხი ძირითადი მომენტი იწვევდა გლეხთა მასიურად გარე საშოვარზე გასვლას, რაც ოსთა ქართლის თემებში ჩამოსახლების პროცესის განმსაზღვრელ ფაქტორად იქცა და აღნიშნული მოვლენა მნიშვნელოვნად დააჩქარა, რის გამოც, ქართლის ბარის ტერიტორიაზე არსებულ სოფლებში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საკმაოდ მნიშვნელოვნად შეიცვალა ეთნიკური სურათი.

THE OSSETIANS' SETTLEMENT IN SHIDA KARTLI IN THE SECOND HALF OF 19th CENTURY

In the second part of the 19-th century, especially in 1860-1890, the migration of the Ossetians in Shida kartli and also in the different districts of Georgia has special sizes.

The main problem of this is the new social-economical formation-the developing of the capital-bourjoise relations in Georgia, the comutation of payment and the diferenciation of peasants. This was the result of growing the number of population in the city. This processe was growing especially on the basement of the country population. The result was-increasing population in the places of Kartli, and the front side of shovel. The Ossethians, who lived in the mountains and below, used this problem for their future. They, became the owners of the Georgian's houses and moved to the districts of shovel and on this places new Ossethians came from the historical places, like Dvaleti.

The most important thing is that until 1860, the quantity of the Ossethians was nearly 19000 and in 1886 it was nearly 52000.

Today the real face of Georgian from the wiew of the migration of the Ossethians to the South is deeply changed.

გამოყენებული ლიტერატურის სია:

1. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. V, თბ., 1970.
2. გ. თოგოშვილი, ქართველი და ოსი ხალხის ურთიერთობა 1801-1921 წწ., თბ., 1969.
3. გ. ჩიგაია, ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, ენიშკის მოამბე IV, ტფილისი, 1939.
4. რ. თოფჩიშვილი, საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბ., 1997.
5. П. В. Догужов, Революция в Юго-Осетии в конце XIX в начале XX вв., Сталинир, 1960 г.
6. კრებული „ოსთა საკითხი“, თბ., 1996.

სომხეთ-საქართველოს კონფლიქტის
ისტორიიდან 1918-1921 წწ.

XX საუკუნის დასაწყისში, დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, თავი იჩინა აზერბაიჯანს, სომხეთსა და საქართველოს შორის საზღვრების შესახებ ზოგიერთმა სადავო საკითხებმა. აღსანიშნავია, რომ რუსეთის მიერ ამიერკავკასიის დაპყრობამდე სომხეთის სამეფო აღარ არსებობდა. მისი მიწები განაწილებული იყო მეზობელ მუსულმანურ სახელმწიფოთა შორის. ერევნის ხანი ითვლებოდა ქართველი მეფის მოხარკედ. აზერბაიჯანი, როგორც ერთი მთლიანი სახელმწიფო არ არსებობდა. ის დანაწილებული იყო პაგარა სასანოებად და ზოგი მათგანი იყო საქართველოს მოკავშირე, ზოგიც მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. მაშინ საზღვრებზე დავაც არ არსებობდა. რუსების მოსვლის შემდეგ მდგომარეობა არსებითად შეიცვალა. მათ შემოიგანეს რუსული ადმინისტრაციული დანაწილება და წაშალეს ძველი ეთნიური და პოლიტიკური საზღვრები. ამავე დროს, მოხდა მოსახლეობის შერევა. რუსები სომხებს ასახლებდნენ აზერბაიჯანსა და საქართველოში. რევოლუციის შემდეგ, რაც ამიერკავკასიის ხალხებმა დამოუკიდებლობა გამოაცხადეს, ვითარება მკვეთრად შეიცვალა. საქართველომ ბუნებრივად თავისი ძველი გერიტორია დაიკავა, რის გამოც წარმოიქმნა უთანხმოება მეზობელ სახელმწიფოებთან. ერთის მხრივ, აზერბაიჯანი და მეორეს მხრივ, სომხები პრეტენზიებს აცხადებდნენ ყველა იმ გერიტორიებზე, სადაც მათი მოსახლეობა ჭარბობდა. ისინი გერიტორიების გადანაწილებას მოითხოვდნენ მოსახლეობის პრინციპით, რაც ბუნებრივია მიუღებელი იქნებოდა საქართველოსათვის, ვინაიდან ამ თვალსაზრისით, საქართველოს თვით დედაქალაქი თბილისიც სომხებისთვის უნდა დაეთმო, რადგან ამ

დროს ისინი ქალაქის მოსახლეობის დიდ ნაწილს შეადგენდნენ. როგორც ვაჭრობის მიმდევარი ხალხი სომხები აქ იყრიდნენ თავს “მთელი კავკასიისათვის პოლიტიკურ, კულტურულ და ეკონომიკურ ცენტრში” [1].

სომხეთის პრეგენზიები განსაკუთრებით გამოაშკარავდა 1918 წლის 26 მაისს, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ. სომხური გაზეთები მათ შორის “აშხაგავორი” (დაშნაკ-ცუტუნის ორგანო) და არა მხოლოდ ერევანსა და საზღვარგარეთ გამოშავალ, არამედ თბილისურ სომხურენოვან გაზეთებშიც კი დაშნაკ-ცუტუნის ნაციონალისტური პარტიის ოფიციალური თუ შენიღბული იდეოლოგიები პირდაპირ და შეუფარავად აცხადებდნენ, რომ თბილისი ნეიგრალურ ქალაქად უნდა გამოცხადდეს, რომ თბილისი სომხების აშენებულია და მოსახლეობის უმრავლესობაც სომეხია, ამიგომ არავითარი საუფქველი არ არსებობს მისი საქართველოს დედაქალაქად გამოცხადებისა.

მდგომარეობა სომხეთთან მნიშვნელოვნად გართულდა საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ. ორ მოძმე ხალხს—ქართველებსა და სომხებს შორის გაღვივებულმა ნაციონალურმა შუღლმა, 1918 წლის დეკემბერში, კულმინაციურ წერტილს მიაღწია და ხანმოკლე ომშიც კი გადაიზარდა. ჯერ კიდევ 1918 წლის ოქტომბერში სომხები თავს დაესხნენ ლორესთან მდგარ ქართულ ჯარს, რასაც საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობამ საპროტესტო ნოტიო უქასუხა.

აზერბაიჯანის მხრივ, როდესაც ქართველებმა დაიკავეს ბორჩალოს მაზრა, მათ პროტესტი განაცხადეს, თუმცა საქმე შეთანხმებით გათავდა. საქართველოს მთავრობამ მიიღო აზერბაიჯანის წინადადება, რომ შემდგარიყო საარბიგრო კომისია და სადავო საკითხები მას გადაეწევია. ასე მოხდა მათთან ბავი.

სომხებმა ლორესთან მომხდარი შეტაკების შემდეგ თავი გაიმართლეს და ამ ფაქტს "გაუგებრობა" უწოდეს. სინამდვილეში სომხები დროს წელავდნენ და საქართველოდან გერმანული სამხედრო ნაწილების გასვლას ელოდებოდნენ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ 1918 წლის 27 აგვისტოს რუსეთ-გერმანიას შორის ხელმოწერილი ბრესგ-ლიგოვსკის დამატებითი ხელშეკრულების ძალით გერმანელებმა რუსებისგან საქართველოს დამოუკიდებლობის ცნობის პირობა მოიპოვეს. ხელშეკრულების მე-13 მუხლში ნათქვამია: "რუსეთი თანხმობას აცხადებს მასზედ, რომ გერმანია სცნობს საქართველოს დამოუკიდებლობას სახელმწიფოებრივ ორგანიზმად" [2].

თუ თავდაპირველად ქართველებს გერმანიაზე ჰქონდათ გემი აღებული, სომხები ანგანგის ორიენტიაციას დაადგნენ. პირველ მსოფლიო ომში გერმანიის დამარცხების შემდეგ ყველაფერი შეიცვალა. 1918 წლის 11 ნოემბერს გერმანია ხელს აწერს არმიისგის, რომლის ძალით უქმდება ბრესგ-ლიგოვსკის ხერლშეკრულება, რითაც მართალია ოსმალეთის უფლებაც კი იხსნება მის მიერ დაკავებულ ტერიტორიებზე, მაგრამ ამავე დროს რუსეთის მხრივაც უქმდება გერმანიის მიერ საქართველოს დამოუკიდებლობის ცნობა, რაც გათვალისწინებული იყო ბრესგ-ლიგოვსკის დამატებითი ხელშეკრულებით, რითაც ფაქტიურად დასრულდა გერმანიის ორიენტიაცია საქართველოზე. 1918 წლის ნოემბრის ბოლო დღეებში პირველ მსოფლიო ომში დამარცხებული გერმანიის უკანასკნელი რაზმები იძულებულნი გახდნენ საქართველო დაეტოვებინათ. გერმანიის, რომელიც საქართველოს მფარველობდა, მარცხით ისარგებლეს სომხებმა. 1918 წლის 9 დეკემბერს სომხური ნაწილები თავს დაესხნენ სოფელ სანაინთან მდგარ ქართულ სასაზღვრო ძალებს, რომელსაც ბორჩალოს მაზრის გენერალ-გუბერნატორი წულუკიძე მეთაურობდა. ეს ის სანაინია, სადაც სომხეთზე იერიშით წასუ-

ლი ოსმალები ქართულმა ჯარმა შეაჩერა და უკუაქცია გერმანელთა დახმარებით. მაშინ გერმანიის მიერ გამოწვედილი დახმარების ხელი სომხებმაც ისევე მიიღეს როგორც ქართველებმა. უფრო მეტიც, სომხებს თითქმის არ გაუნძრევიათ, რის შემდეგაც, ურთიერთშეთანხმების საფუძველზე, სწორედ აქ იქნა გავლებული საქართველოსომხეთის საზღვარი.

9 დეკემბრის პროვოკაციას მოჰყვა საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის საგარეო საქმეთა მინისტრის ევგენი გეგეჭკორის საპროტესტო დეპეშა სომხეთის მთავრობისადმი, სადაც იგი იმედს გამოთქვამდა, რომ სომხეთის მთავრობა საკადრისად დასჯიდა “იმ უპასუხისმგებლო პირებს, რომლებიც არღვევენ ორ მეგობარ რესპუბლიკას შორის ურთიერთობას” [3]. სომხეთის მთავრობის მაშინდელი მეთაური გიგრანიანი დაბეჯითებით განუმარტავდა საქართველოს მთავრობას, რომ ლორე-ბორჩალოს მხარე ნამდვილად არ არის საქართველოს ტერიტორია, თითქმის ის შეადგენდა სომხეთის განუყოფელ ნაწილს და საქართველოს ჯარს იგი ძალით ჰქონდა დაკავებული. ლორე-გაშირი საქართველოს ბოლშევიკებმა 1921 წელს ჩამოაცილეს [4].

თავდაპირველად საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის მიერ სომხების წინააღმდეგ გაგზავნილი იქნა მცირერიცხოვანი სახალხო გვარდიის რაზმი, რაც რასაკვირველია არ იყო საკმარისი მგრისთვის წინააღმდეგობის გასაწევად, რის გამოც ქართული ჯარები წულუკიძის მეთაურობით მარცხს მარცხზე განიცდიდა. 1918 წლის 16 დეკემბერს სომხებმა რამდენიმე დასახლებული პუნქტი აიღეს. საქართველოს მთავრობა დარწმუნდა, რომ სამშვიდობო დეპეშებით საქმე ვერ მოგვარდებოდა, საფრთხე რეალური იყო და იძულებული გახდა საყოველთაო მობილიზაცია გამოეცხადებინა.

რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს გაურკვეველია სომხეთ-საქართველოს ომის დაწყების ზუსტი თარიღი. სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს სხვადასხვა მოსაზრება ამასთან დაკავშირებით. მაგალითად, გ. ლამბაშიძე მიიჩნევს რომ საქართველოს მთავრობამ “18 დეკემბერს გამოაცხადა ოთხი ასაკის მობილიზაცია, 20 დეკემბერს დაიწყო მოხალისეთა შეგროვება, ხოლო 21 დეკემბერს დაიწყო კიდეც საომარი მოქმედება. 22 დეკემბერს გაზეთებში გამოქვეყნდა ცნობა, რომ სომხეთმა ომი გამოუცხადა საქართველოს და შეწყდა დიპლომატიური ურთიერთობა საქართველოსა და სომხეთს შორის” [5]. გ. ლამბაშიძე ძირითადად ეყრდნობა გაზეთებში გამოქვეყნებულ ცნობებს. სინამდვილეში სომხები ჯერ კიდევ ოქტომბერში დაესხნენ თავს ლორესთან მდგარ ქართულ ჯარს, რაც ნათლად ჩანს საქართველოს საგარეო საქმეთა სამინისტროს მიერ სომხეთის მთავრობისადმი გაგავნილი ნოტადან. მასში ნათქვამია: “... 18 ოქტომბერს, სომხეთის რეგულარული ჯარის, კერძოდ, პირველი და მეოთხე მსროლელთა პოლკის მიერ დაკავებული იქნა ქობერიდან სასაზღვრო ხილთან მდებარე სოფელი სანაინი. საქართველოს მთავრობა მზადაა მშვიდობიანი გზით გადაწყვიტოს მეგობარ სომხეთის რესპუბლიკასთან საზღვრების საკითხი” [6]. სამშვიდობო ნოტას ხელს აწერენ საგარეო საქმეთა მინისტრის მოადგილე გვარჯალაძე და კანცელარიის უფროსი ლორთქიფანიძე.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში არსებული პოლიტიკური პარტიები, განსაკუთრებით ეროვნულ-დემოკრატიები, აფრთხილებდნენ ქართველ ხელისუფალთ, რომ სომხები ომისათვის ემზადებოდნენ, ქართველი სოციალ-დემოკრატიები, რომლებიც მმართველ პარტიას წარმოადგენდნენ, მათ ყურს არ უგდებდნენ. თავის მხრივ, სომხეთის მთავრობა მომხდარ ფაქტს “სამწუხარო გაუგებრობად” აფასებდა. საქართველოს სოციალ-დემოკრა-

გიული პარტიის გაზეთ "ერთობის" 16 დეკემბრის ნომერში არაუერია ნათქვამი სომხეთ-საქართველოს ომზე. მას შემდეგ, რაც საქართველოს მთავრობამ გამოაცხადა საყოველთაო მობილიზაცია. ეს აისახა 18 დეკემბრის ყველა გაზეთის პირველ გვერდზე, გარდა ბოლშევიკური გაზეთებისა. ზოგადად აღნიშნული მოვლენების შესახებ, სხვადასხვა პოლიტიკური მოღვაწის, მათ შორის ნოე ჟორდანიას, გენერალ მაზნიაშვილის, გენერალ კვინიტაძის, ეროვნული გვარდიის შეფის ვალიკო ჯუღელის, პოლკოვნიკ ღაღით ვაჩნაძის მოგონებები განსხვავებულია, რაც შეიძლება იმით აიხსნას, რომ მოგონებები დაწერილია საკმაოდ დროის გასვლის შემდეგ, ასევე განპირობებულია ავტორთა განსხვავებული პარტიული შეხედულებებით, რის გამოც საესებით შესაძლებელია, რომ ბევრ რამეზე ზოგიერთი მათგანი ღუმილსაც კი ამჯობინებს. თუმცა ამ მემუარების შეჯერებითა და მაშინდელი ქართული და სომხური პრესის ინფორმაციების გათვალისწინებით შესაძლებელი ხდება საკმაოდ რეალური სურათის წარმოდგენა.

ჩვენი მიზანი არ არის წარმოვაჩინოთ საომარი მოქმედებები სამხედრო თვალსაზრისით, ეს სამხედრო ექსპერტების საქმეა, ჩვენ მხოლოდ ამ საომარი მოქმედებების ისტორიული თვალსაზრისით შეუასებით შემოვიფარგლებით. სომეხთა გენერალური შეტევა დაიწყო 13 დეკემბერს ბამბაკიდან. სომეხების რაზმი თავს დაესხა ბორჩალოს რაიონის სოფელ ვორონცოვკაში დისლოცირებულ ქართველთა ასკაციან რაზმს, რომელსაც გენერალი ივანე ციციშვილი მეთაურობდა ქართველების მცირერიცხოვანი რაზმი 6 დღის განმავლობაში მამაცურად იბრძოდა, ისინი ერთადერთი ზარბაზნით უწევდნენ წინააღმდეგობას ძლიერი არტილერიით აღჭურვილ ექვს ასეულს. ციციშვილმა მთავარ ამოცანად სოფელ ეკატერინოვლისკენ ბრძოლით უკან დახევა განიზრახა. ის იმე-

დოკუმენტები, რომ რამოდენიმე დღეში ქართული რამდენიმე მოასწრებდნენ აქ თავმოყრას და მთავრობაც სათანადო ზომებს მიიღებდა. აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ ნოემბრიდან ციციშვილი რეგულარულად აცნობებდა საქართველოს მთავრობას სომხების მზადების შესახებ, თუმცა მთავრობა ამამე სათანადოდ არ რეაგირებდა, უფრო მეტიც, ციციშვილმა სამხედრო მინისტრს გრიგოლ გიორგაძეს იმ სომხები ოფიცრების გვარებიც კი შეაგყობინა, რომლებიც 9 დეკემბერს სანაინთან, სოფელ უზუნლარში მომხდარ ხოცვა-ჟლეტას და საომარ ოპერაციას ხელმძღვანელობდნენ. ესენი იყვნენ: პოლკოვნიკები გოლმაზოვი, ფირუზოვი, მირმანოვი და ხაჩაგუროვი. საქართველოს მთავრობა თითქოს გაერკვია მომხდარში და 18 დეკემბერს, ბრძოლით დაქანცულ გენერალ ციციშვილს, ცოცხლად დარჩენილ 70 ქართველ ჯარისკაცთან ერთად ეკატერინფელდში შესვლისას სოციალ-დემოკრატების პარტიული ლაშქრის-ეროვნული გვარდიის მესვეურები ვალიკო ჯუღელი და გენერალი სტეფანე ახმეგელი დაახვედრა, თუმცა აღნიშნული სამხედრო პირები ციციშვილის ცნობებს სომხთა ძალების შესახებ გადაჭარბებულად მიიჩნევდნენ. ქართველმა სამხედრო მესვეურებმა არ გაითვალისწინეს ციციშვილის არც ის რჩევა, რომ ქართველ რამდენიმეს დაესწროთ სომხებისათვის ეკატერინფელდის გარშემო მდებარე მაღლობების დაკავება. 19 დეკემბერს, სწორედ ამ მაღლობებიდან შემოუტყის სომხებმა და ქართველ გვარდიელთა უმეტესობა ამოწყვეტეს. სწორედ, მაშინ დაიღუპა სიმამაციტ განთქმული ქართული გვარდიის ოფიცერი სანდრო მაისურაძე, რომლის დაკრძალვა თბილისში საერთო-სახალხო გლოვისა და მგრისაღმი მიზღის გამოხატულებად იქცა. ამ პერიოდში თბილისში ჩამოასვენეს სომხეთ-საქართველოს ფრონტზე დაღუპული 26 ქართველი მებრძოლი [7]. 19 დეკემბერს, საღამოს, უკვე მთელმა თბილისმა იცოდა, რომ სომხებმა ქართველი

გვარდიელები დახოცეს და თბილისისაკენ მოიწვედნენ სამხედრო გამწვევ პუნქტებს უამრავი მოხალისე მოაწყდა. მობილიზაცია მართლაც საყოველთაო იყო და არა მარტო სამხედრო თვალსაზრისით. იმ თანხების გარდა, რაც მთავრობამ ომის საჭიროებისათვის გამოყო შეიქმნა თავდაცვის ფონდი, რომელშიც ხალხს უკანასკნელი დანაზოგი შეჰქონდა. დამფუძნებელი კრების ებრაელმა წევრმა მიხეილ ღავარაშვილმა (ებრაელებს ორი ადგილი ჰქონდათ საქართველოს პარლამენტში, მეორე წევრი იყო ი. ელიგულაშვილი - ლ. ს.) განაცხადა, რომ გაიღებდა სოლიდურ ფინანსურ დახმარებას საქართველოს თავდაცვის ფონდისათვის. 20 დეკემბერს ჯულელს დასახმარებლად სულზე მიუსწრო კვალიფიციურმა სამხედრო ძალამ, ფაქტიურად სომხური არმიის შემოსვლას თბილისში წინ არაფერი ედგა. ნოე ჟორდანიას განკარგულებით ქართული არმიის მთავარსარდლად გენერალი მაზნიაშვილი დაინიშნა. ომის ხარჯებისათვის საქართველოს მთავრობამ 25 მილიონი მანეთი გამოყო. სამხედრო მინისტრის ძირითადი ფუნქციის შესრულება სამოქალაქო პირის გრ. გიორგაძის ნაცვლად პროფესიონალ სამხედროს - დავით ვაჩნაძეს დაევალა. მან შეძლო გენერალ მაზნიაშვილისათვის 1500 კარგად გაწვრთნილი და შეიარაღებული ჯარისკაცი გაეგზავნა ბრძოლის ველზე, გამოცდილი ოფიცრების პოლკოვნიკ ბალუაშვილის, კაპიტან შერვაშიძის, კავალერიის პოლკოვნიკ ხაგიშვილის და პორუჩიკ მესხიშვილის მეთაურობით. ამავე დროს, თბილისში ჩამოდიოდა მოხალისეთა და მობილიზებულთა ეშელონები გურიიდან, სამეგრელოდან და საქართველოს სხვა რეგიონებიდან. 29 დეკემბერს გენერალმა მაზნიაშვილმა შულავერი აიღო, ბრძოლები ათი დღის მანძილზე გრძელდებოდა [8]. ეს იყო სომხეთ-საქართველოს ომში გარდაცხის მომენტი. ბრძოლის ველზე მოწინააღმდეგის უამრავი დაჭრილი და დახოცილი დარჩა, დიდი იყო სამხედრო ნა-

დავლიც: 4 მარბაზანი, 15 ტყვიამრუქევე, უამრავი მკვლე-
ნა და ხელყუმბარა [9]. სომხები თავქუდმოგლეჯილი გარ-
ბოდნენ ალავერდისაკენ. ქართველი მეომრების მიზანს
ალავერდის აღება წარმოადგენდა, რომელიც უხსოვარი
დროიდან საქართველოს კუთვნილ ტერიტორიას წარმო-
ადგენდა. ბოლო მომენტში კონფლიქტში ჩაერთო ინგლი-
სური მხარეც, რომელთა კავკასიაში მოსვლით ფაქტიუ-
რად ფრთები შეესხა სომხეთის პოლიტიკურ წრეებში პო-
პულარული “დიდი

სომხეთის” შექმნის იდეას, რასაც მხარს უჭერდნენ ინ-
გლისის გავლენიანი პოლიტიკური წრეები. როგორც ალ.
მანველიშვილი აღნიშნავს, საქართველოს დემოკრატიუ-
ლი რესპუბლიკის მთავრობის საგარეო პოლიტიკური
კურსის, კერძოდ გერმანული ორიენტაციის ინგლისურით
შეცვლა “ოდნაედაც ვერ ამსუბუქებდა კავკასიაში შექ-
მნილ სიტუაციას, ხელს უშლიდა კავკასიელი ხალხების
ურთიერთდაახლოებას. უფრო მეტიც, კავკასიაში ინგლი-
სელების გამოჩენა ამხნევებდა სომხეთს პრეტენზიები
ჰქონოდა მოგიერთ ქართულ ტერიტორიაზე, სადაც ბო-
ლო საუკუნეების განმავლობაში თურქებისა და სპარსე-
ლებისაგან დევნილმა სომხურმა მოსახლეობამ შეაფარა
თავი, ისარგებლა ადგილობრივი სტუმართმოყვარეობითა
და გოლერანტობით, რის გამოც ისინი დიდი რაოდენო-
ბით ცხოვრობენ ამ რეგიონებში. მათ მოთხოვნებს ამ ტე-
რიტორიებზე არავეითარი გამართლება არა აქვს” [10].

აღნიშნულ პერიოდში საქართველოსა და ამიერკავ-
კასიის ქვეყნების ბედს ანტანტის ქვეყნების სამხედრო
საბჭო წყვეტდა. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბ-
ლიკის მთავრობის მეთაური ნოე ჟორდანიას თავის მოგო-
ნებებში წერს: “პირველი ინგლისელი, რომელიც მოვიდა
ჩემთან სადარბაზოდ თავისი ჯარების სახელით, იყო გე-
ნერალი ბრაიდფორდი. მქონდა მთავრობის სხდომა. შე-
მოვიდა, მაგრამ პირველი ფრაზიდან ამკარა იყო, რომ

შემოვიდა როგორც უკმეხი და უზრდელი მბრძანებელი და ბაგონი. მომიხდა სასტიკი შეტაკება. დაგვემუქრა-დიდ-ხანს აქ ვერ იბაგონებთო და წავიდა. ცოტა ხნის შემდეგ მუქარა სისრულეში მოიყვანა-სომხები შემოგვისია” [11].

1918 წლის 25 დეკემბერს, სომხეთის რესპუბლიკის მთავრობისადმი გაგზავნილი დეკლარაციით, რომელსაც ხელს აწერენ რაიკფორტი, შარდინი და ჟორდანიას სომხეთის მთავრობას ეუწყა, რომ დიდი ბრიტანეთის გენერალ-მაიორმა რაიკფორტმა, რომელიც იმდროისათვის თბილისში იმყოფებოდა, ასევე საფრანგეთის მისიის მეთაურმა პოლკოვნიკმა შარდინმა კონფერენციაზე, რომელიც გაიმართა საქართველოს რესპუბლიკის თავმჯდომარე ნ. ჟორდანიასთან და საქართველოში სომხეთის ელჩ ჯამალიანთან ერთად დაადგინეს, რომ სამხედრო მოქმედებები დაუყოვნებლივ უნდა შეწყვეტილიყო. მიუხედავად ჯამალიანის პროტესტისა გენერალმა რაიკფორტმა, პოლკოვნიკმა შარდინმა და საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობის თავმჯდომარემ ნ. ჟორდანიამ დაადგინეს, რომ “შერეული კომისია, რომელშიც შედიან ინგლისის, საფრანგეთის, საქართველოსა და სომხეთის წარმომადგენლები, რაც შეიძლება სწრაფად უნდა გაემგზავრონ ფრონტზე. კომისია განსაზღვრავს იმ გარნიზონების რაოდენობას, რომლებიც დატოვებულ უნდა იქნენ ბორჩალოს მაზრის ჩრდილოეთ ნაწილში ქართველების მიერ და სამხრეთ ნაწილში სომხების მიერ, ასევე ქართველების მიერ ახალქალაქის მაზრაში. გარნიზონები მცირერიცხოვანი უნდა იყოს. ქართული ჯარები იდგებიან იმ ხაზზე, რომელიც მათ ამ მომენტისათვის უჭირავთ, ხოლო სომხურმა ჯარებმა უნდა დაიწიონ უკან თურქული დისიხ-ჯელალ-ოღლის ხაზისაკენ. ბრიტანული პიკეტები ქართულ და სომხურ ჯარებს შორის მოთავსებულ სარკინიგზო ხაზებზე იქნება განლაგებული. ამ სადავო ნაწილის აღმინისგრაფია იქნება შერეული. ახალქალაქის მაზრაში ქართუ-



ლი ადმინისტრაციის დაკვირვებას განახორციელებს ანგანგის წარმომადგენელთა კომისია, რომელშიც შევლენ ადგილობრივი სომხური და მუსულმანური მოსახლეობის წარმომადგენლები. საქართველოსა და სომხეთის დელეგაციები უმოკლეს ხანში გაგზავნილი იქნებიან ევროპაში, სადაც საზღვრებთან დაკავშირებული ყველა საკითხი გადაწყვეტილი იქნება დიდი სახელმწიფოების მიერ” [12].

1918 წლის 30 დეკემბერს სომხეთის მთავრობამ მიიღო აღნიშნული დადგენილება და 31 დეკემბერს, 12 საათზე, საქართველო-სომხეთის ომი შეწყდა. ქართული კავალერიის ნაწილები ფაქტობრივად აღარ არსებობდა, ქვეითებმა კი, თავგანწირული ბრძოლის მიუხედავად, ვერ მოასწრეს ალავერდამდე მისვლა და საზღვარიც მისგან დასავლეთით, რამდენიმე კილომეტრის დაშორებით დაუფიქსირდა. ქართველ ოფიცრებს სულ რამოდენიმე საათი სჭირდებოდათ, რომ თვით ერევნამდე მიეღწიათ.

საქართველოს ახალგაზრდა რესპუბლიკამ წარმატებით გაართვა თავი პირველ სერიოზულ სამხედრო გამოცდას. სომხეთის მცდელობა-განეხორციელებინა თავისი დიდი გეგმა - უშედეგოდ დასრულდა. მიუხედავად ამისა მომხდარმა ფაქტმა ზიანი მიაყენა საქართველოს, რადგან ჯავახეთის გერიგორია, ანუ ახალქალაქის მამრა, უდაოდ ქართული გერიგორია, სადავო გახდა ინგლისელების თვალშიც და მამრის ქართული ადმინისტრაცია ანგანგის სახელმწიფოთა კომისიის მეთვალყურეობაში დარჩა, თუმცა დროებით.

საქართველო-სომხეთის კონფლიქტს თავისებურად განიხილავდნენ თვით სომეხი მესვეურები. მომხდარი ფაქტიდან საკმაო ხნის გასვლის შემდეგ ნიუ-იორკის ცნობილ სომხურ ჟურნალ “აირენიკში” დაიბეჭდა ავეტის აგარონიანის წერილი “სომხეთი, საქართველო და დასავლეთი”. აღნიშნული წერილის ნაწყვეტი დაიბეჭდა პარიზში გამოძავალ საქართველოს ნაციონალ-დემოკრატიული

პარტიის ორგანო, ჟურნალ "სამშობლოში" 1933 წლის 14 ნოემბერს, სათაურით: "რას უქრობენ სომეხი და ქართველი ბელადები". ამ წერილში ავეგის აგარონიანი აღნიშნავს: "დიდად სამწუხაროა და საწყენიც, რომ კავკასიის ეს ორი მოძმე ერი (ქართველები და სომხები - ლ.ს.). ერთს გეოგრაფიულს და კლიმატურ პირობებში მყოფნი, აღმრდილნი ერთ მშობელ ბუნების ძუძუმედ, ჩამოქნილნი და განვითარებულნი ქრისტიანული სარწმუნოებით, ერთი და იმავე ადათ-წესებით, ერთი კულტურისა და ცივილიზაციის მქონენი, ამასთანავე 3 000 წლის განმავლობაში მეზობლად მცხოვრებნი, რომელთაც არასდროს ერთმანეთის წინააღმდეგ არ უომიათ- 1918 წლის კონფლიქტი, ეს მხოლოდ უმნიშვნელო გაუგებრობად ჩაითვლება, თუმცა ამასთანავე ისინი არც არასდროს შესაფერისად შეთანხმებულან საერთო მგრის დასაძლევად, პირიქით, უბედურების ქამს ხშირად უვნიათ ერთმანეთისათვის. ნუთუ ისტორია არ მოგვეცმდა ამისათვის რაიმე დარიგებას? სომეხ-ქართველთა არშაკიდები, სომეხ-ქართველთა ბაგრაგიდები, თამარ მეფე თავისი ორი სომეხი სპასალარით, ივანე და მაქარიან მხარგრძელებით, რომლებმაც ერთად შექმნეს ძლიერება და დიდება საქართველოსი" [13].

ქართველმა პოლიტიკურმა მოღვაწეებმა ნათლად დაინახეს, რომ მესამე ძალა, რომელსაც ხელს არ აძლევდა კავკასიაში დამოუკიდებელი ქვეყნების არსებობა, უხეშად ერეოდა მათ ურთიერთობაში, თესავდა მათ შორის შუღლსა და შოფინიზმს. ამ ძალებიდან უპირველესი რუსეთი იყო. ქართველი მეცნიერი ვიქტორ ნოზაძე მართებულად შენიშნავს: "... სწორედ ჯაფახეთისათვის ღაფაში იჩინა თავი იმ პოლიტიკამ, რომელიც გააგარა პასკევიჩმა იქ სომხების ჩასახლებაში. რუსის მთავრობის ამ ვერაგულმა პოლიტიკამ შესაფერი ნაყოფიც დატოვა ერთა ურთიერთგადაკიდებისათვის" [14].

საქართველოს სომხური მოსახლეობა პრეგენზიებს
აცხადებდა როგორც მათ მიერ დაკავებულ ტერიტორიებ-
ზე, ასევე კულტურის ძეგლებზე. 2002 წლის მოსახლეობის
აღწერის თანახმად, სამცხე-ჯავახეთში ცხოვრობს 207598
ადამიანი, აქედან სომხები 113347, ხოლო ქართველები
89995 [15].

როგორც შენიშნავს ივანე ჯავახიშვილი, სავაჭრო-
ეკონომიკური საქმიანობით განსაკუთრებულად დაინტე-
რესებულ სომხობას არ უჭირდა უცხო ქვეყნის სახელმწი-
ფოებრივ ცხოვრებაში ჩართვა, საქართველოში კი ეს
განსაკუთრებით უადვილდებოდა, რადგან ქართველი
ხალხი გოლერანტულად იღებდა ყველა უცხოს, თანამემა-
მულესავით ექცეოდა, ამასთან ქართველობა

სავაჭრო-ეკონომიკურ პროცესებში ნაკლებად მონა-
წილეობდა და ამ ასპარეზს სომხები ადვილად იჭერდნენ,
რომლებიც სასაზღვრო რაიონებიდან შემოდისდნენ, სახ-
ლდებოდნენ თავიანთ მშობლიურ ადგილებთან ახლოს
და ამით გარკვეულწილად შვებასაც პოულობდნენ [16].

სომხეთ-საქართველოს კონფლიქტმა უარყოფითი
როლი შეასრულა საქართველოს პირველი დემოკრატიუ-
ლი რესპუბლიკის დამოუკიდებლობის ცნობის საქმეში.
საზღვრების გაურკვეველობის საკითხი თავიდანვე ჭირვე-
ულ მოვლენად და უცხო სახელმწიფოთა ჩარევის საბა-
ბად გადაიქცა. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლი-
კის მთავრობამ არაერთხელ მოითხოვა სადავო საკითხე-
ბის გადასაჭრელად სომხეთ-საქართველოს კონფერენცი-
ის მოწვევა. თავის მხრივ, სომხები შეეცადნენ იარაღით
გადაეჭრათ ეს საკითხი.

1919 წელს პარიზში გამოვიდა სომეხი დიპლომატის
მ. ვარანდიანის წიგნი "სომხეთ-ქართველთა კონფლიქტი"
[17]. ეს წიგნი გამოვიდა მაშინ, როდესაც იტალიის ქალაქ
სანრემოში იკრიბებოდნენ ევროპის სახელმწიფოთა წარ-
მომადგენლები, სადაც უნდა გადაწყვეტილიყო ამიერკავ-

კასიის და მაშასადამე, სომხეთის საკითხიც. ამ წიგნის მიზანია, ნაარსი და სულისკვეთება იქითკენ იყოს მიმართული, რომ საქართველო გაესაღებინა როგორც გერმანიის მოკავშირე. ავტორი ვერცლად ჩერდება ომის დროს ქართველ ნაციონალისტთა მუშაობაზე გერმანელებთან. იმ დროს, როდესაც ვერსალის უმაღლეს საბჭოში საქართველოს დამოუკიდებლობის საკითხი იდგა, ასეთი წიგნის გამოცემა მოკავშირეთა წინაშე საქართველოს დასმენას ნიშნავდა. თუმცა ეს სომხეთის საქმესაც ვნებდა, რადგან საერთაშორისო ასპარეზზე სომხეთის საკითხი საქართველოს საკითხის გარეშე ვერ გადაწყდებოდა, რაც ხელ-ფეხს უხსნიდა უცხო ქვეყნების ძალებს თავისუფლად ემოქმედათ ამიერკავკასიაში [18].

სომხეთ-საქართველოს კონფლიქტს კიდევ უფრო ართულებდა პარიზის საზავო კონფერენციაზე (1918 წლის 18 იანვარი-1920 წლის 21 იანვარი) ქართველი და სომეხი დეპუტატების არათანმიმდევრული მოქმედება უცხოეთის წამყვანი ქვეყნების მიერ ამიერკავკასიის სახელმწიფოების ცნობის საქმეში. ყოველივე ეს, ფაქტიურად, გამოწვეული იყო შეთანხმების მიუღწევლობის გამო სომეხ პოლიტიკოსებთან, რომლებიც ცდილობდნენ წარმოეჩინათ საქართველოს ბრალეულობა სომხეთ-საქართველოს კონფლიქტში და ამით ხელი შეეშალათ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის საერთაშორისო აღიარებისათვის [19].

ამრიგად, სომხეთ-საქართველოს კონფლიქტმა მნიშვნელოვნად დააზარალა ორივე ქვეყნის საერთაშორისო ინტერესები.

FROM THE HISTORY OF ARMENIAN-GEORGIAN CONFLICT IN 1918-1921

The rescans of the conflict between Armenia and Georgia are based on the analysis of the archive materials. The paper deals with the claim of Armenia on creating "A United Greater Armenia" along with the efforts of the authority of Georgian Democratic Republic to peacefully solve the conflict. In October 1918, after the Armenian army assaulted Georgian troops at Lore, the Georgian authority confined only with the protest note. The Armenians seemed to show their concern by referring to the conflict as a "misfortunate misunderstanding". The Armenians made the most of the defeat of Germany in the I World War that has actually put an end to the orientation on Germany on the part of the authority of Georgian Democratic Republic. It is noteworthy that at a certain time the Armenians made use of the help provided by the Germans. The Armenian army was attacked by the Ottomans at the village Sanain and the Georgian army with the help of the Germans managed to stop the intruders and to banish them. The Armenians did not take part in this battle and as a matter of mutual agreement the Georgian-Armenian border was drawn by the village of Sanain. This fact was soon forgotten and on 9 December, 1918 the Armenian army assaulted the Georgian frontier guards. The paper deals with the wide range plan of Armenia aiming at annexation of Tbilisi and occupation of Mestheti allowing free access to the sea along with Batumi.

The policy of the United Kingdom in this situation was to instigate Armenia against Georgia. From the moment of declaring the independence Armenia was oriented to the Antante countries and the Armenian authority decided to start war aga-

inst Georgia hoping that the United Kingdom that was just stepping in Caucasia Would Support Armenia.

As soon as the authority of the Georgian Democratic Republic proclaimed general mobilization and a hefty amount of money was allotted to wage the war, the advantage of the Georgian army became vivid; taking into consideration the fact that the head of Georgian government Noe Zhordania appointed General Giorgi MazniaShvili at the head of Georgian army. On December 29 the Georgian army won back Shulavery that became a turning point in the war for the good of the Georgians.

The Armenians fled the place for Alaverdi. At that time the United Kingdom together with France decide that the war should stop on December 31, at midnight and the border should be at the place where the Georgian army happened to be then. Georgian infantry was only several kilometers away from Alaverdi and therefore the border line was drawn to the west of the place. But for the interference of the Antante countries Georgian army would have come to Erevan within several hours.

The emphasis of the work is that the young Georgian State passed its first serious military exam with great success.

დამოწმებული წყაროები, ლიტერატურა
და შენიშვნები:



1. ალ. მანველიშვილი "რუსეთი და საქართველოს დამოუკიდებლობა," სან-ფრანცისკო, 1984, გვ. 203.
2. ზ. ავალიშვილი "საქართველოს დამოუკიდებლობა 1918-1921 წლების საერთაშორისო პოლიტიკაში", თბილისი, 1929, გვ. 55.
3. "გაზეთი საქართველოს რესპუბლიკა", № 77, 1918.
4. ეპისკოპოსი გენონი "სამხრეთის კარიბჭე", დმანისისა და ლორე-გაშირის მხარის და მისი საეპისკოპოსოს ისტორიული ნარკვევები, თბილისი 2005, გვ. 9.
5. გ. ღამბაშიძე "ინგლისისა და აშშ-ს აგრესიული პოლიტიკა საქართველოსა და ამიერკავკასიის მიმართ", გამომც., "საბჭოთა საქართველო", თბილისი, 1964, გვ. 50-51.
6. Нота Министра Иностранных Делъ Грузинской Республики на имя поверенного въ делахъ Республики Арменіи при Правительстве Грузіи, პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, ქართველოლოგიის ცენტრში დაცული აკ. რამიშვილის არქივი, საქმე № 229 (IV).
7. დოდო ჭუმბურიძე "ქართველი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლა XX ს-ის სასაწყისში 1918-1921 წწ", საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა 1918-1921 წწ და ქართული საზოგადოებრივი აზრი, თბილისი, "მემატიანე", 2003, გვ. 234.
8. გიორგი მაზნიაშვილი "მოგონებები", ბათუმი, 1990, გვ. 125-133
9. გაზეთი "სახალხო საქმე", № 408, 1918.
10. Alexandre Manvelichvili, "Histoire de Georgie", La Georgie et les Allies, ed. de la Toison d'or, Paris, 1951, p. 429
11. ნოე ჟორდანია "ჩემი წარსული", გამომც., "სარანგი", თბილისი, 1990, გვ. 92.

- 
12. Телеграмма Председателю Армянской Республики, პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, ქართველოლოგიის ცენტრში დაცული აკ. რამიშვილის არქივი, საქმე № 254 (XXIV).
 13. რას ფიქრობენ სომეხი და ქართველი ბელადები, ავეგის აგარონიანი "სომხეთი, საქართველო, დასავლეთი", პარიზი, ჟურნალი "სამშობლო", № 14, 1939.
 14. ვიქტორ ნოზაძე "საქართველოს აღდგენისათვის ბრძოლა მესხეთის გამო", თბილისი, 1989, გვ. 47
 15. ლავრენტი ჯანიაშვილი "1944 წელს სამხრეთ საქართველოდან გადასახლებულთა ეთნო-ისტორიული პრობლემები", თბილისი, 2006, გვ. 38
 16. ივანე ჯავახიშვილი "საქართველოს სამღვრები", თბილისი, 1919
 17. M. Warandian "Conflict Armeno-Georgien", Paris, 1919
 18. Serge Afanasyan "L'Arménie, L'Azerbaïdjan et la Georgie de l'indépendance à l'instauration du Pouvoir Soviétique 1917-1923", Paris, ed. l'Harmattan, 1981, p. 87
 19. სცსა, პარვარდის უნივერსიტეტის მიკროფირების ასლი, საქმე № 1483.

შრიდონ სიხარულიძე

მოახლოებული იუბილე

კულტურის უდიდესი მონაპოვრის ქართული ანბანის განვითარებულ მწერლობას შედეგად მოჰყვა უნიკალური ქართული ხელნაწერი და ნაბეჭდი წიგნების შექმნა.

აღრეფოდალურ ხანაშივე, ქართულმა ხელნაწერმა წიგნმა განვითარების მაღალ საფეხურზე მდგარი ქვეყნების დონეს მიაღწია. შემდგომ ეპოქებში ქართულმა წიგნმა გაუსწრო მეზობელი ქვეყნების კულტურასა და დიდად შეუწყო ხელი ქართველი საზოგადოების განვითარებას.

წიგნი ხალხთა კულტურული წინსვლის სიმადლის გამომხატველია. მრავალგზისი შემოსევებისაგან გაჩანაგებულ ჩვენ სამშობლოს წიგნის ახალი ისტორიის პერიოდში გაუსწრეს დასავლეთის ქვეყნებმა, რომლებმაც ბიბლიის დასაბეჭდად მოახერხეს სტამბის შექმნა. მოწინავე ქართული საზოგადოებრივი აზრი აღრევე გამოხატავდა ევროპის დაწინაურებულ ქვეყნების მსგავსად, წიგნიერი კულტურის განვითარების სურვილს.

გაბედული ძიებით ქართველმა კულტურის მოღვაწეებმა შესძლეს ბეჭდვის ხელოვნებაში ევროპის დაწინაურებულ სახელმწიფოებში მესგამბეებთან დაკავშირება. ამ მხრივ გამორჩეულია ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის, მეფე არჩილის, ალექსანდრე ბაგონიშვილისა და სხვათა წამოწყებანი, რის შედეგადაც, დიდი განჯვისა და ხარჯების ფასად, მოხერხდა უცხოეთში ქართული ნაბეჭდი წიგნების შექმნა. ამით დაიწყო ჩვენში წიგნის ისტორიის განვითარების ახალი ეტაპი.

ბეჭდურმა წიგნმა დიდი გავლენა მოახდინა ქართველთა იდეურობის განმტკიცებაზე, ყოფაცხოვრებაზე.

ქართველმა საერო და სასულიერო მოღვაწეებმა ყურადღება აღრევე მიაპყრეს ქართველთა ძველისძველ

კავშირებს ევროპის ქვეყნებთან, მათ შორის ვლახეთის სახელმწიფოში იერუსალიმის ქართველთა ჯვრის მონასტრის მამულების არსებობას, რაც მკვლევრებს ჯერონად აქამდე არ გაუთვალისწინებიათ.

ქართველთა ჯვრის მონასტრის საგონებლის არსებობა ძირეულად ცვლის გამოთქმულ ვარაუდებს და ახლებურად ჰყენს შუქს, როგორც ჩვენ ეკონომიკურ, ისე კულტურულ-პოლიტიკურ ხანგრძლივ ურთიერთობას ამ ქვეყნასთან და მკვიდრ ნიადაგზე აფუძნებს კავკასიაში მამინ პირველი და ერთადერთი ქართული სტამბის შექმნის წინაპირობებს.

ურთიერთობათა იმ ფართო წრის შექმნა, რომლის შემზადება ქართველმა საერო და სასულიერო მოღვაწეებმა შესძლეს, აინგერესებდათ გერმანელ, რუმინელ, რუს, შვედ და სხვა მკვლევრებს.

ჩვენი მუშაობის პროცესში პოლანდიური წიგნის შემკულობით დაინგერესდა საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპოდენტი ხელოვნებათმცოდნე ა. სიდოროვი, რომელმაც დაგვიდასტურა ქართული და პოლანდიური წიგნების შემკულობის რამდენიმე ჩვენს მიერ გამოვლენილი ახალი დეტალი.

ქართულ-ოსურ კულტურულ ურთიერთობას იკვლევდა ა. შანიძე, რომელმაც გამოავლინა ქართული ანბანით აწყობილი ოსური წიგნი.

გალაქტიონი ელოლიავებოდა ჩვენი კულტურული გზის მანათობელ ძეგლისძეველ ქართულ ანბანს. მანვე წერილობით გამოთქვა აზრი წიგნის მუზეუმის შესაქმნელად.

ასეთი მუზეუმის დაფუძნებაზე თავის დროზე იმსჯელა საქართველოს წიგნის მოყვარულთა საზოგადოების ყრილობამ, რომელმაც დაიმოწმა წიგნის შესანიშნავი მუზეუმის არსებობის ფაქტი ჩეხეთში.

გაწეული მუშაობა არ აღმოჩნდა საკმარისი საფუძვლიდან დასაძრავად.

1973 წელს წიგნის მუზეუმის შექმნის აუცილებლობა-სა და ამოცანებზე მოხსენებითი ბარათი წარუდგინეთ ხელისუფლებას, მაგრამ ამან შედეგი გვიან გამოიღო.

ასე, რომ წიგნის მუზეუმის დაარსება მხოლოდ ჩვენი დამოუკიდებლობის ქამს ხერხდება.

საქართველოს პარლამენტის ბიბლიოთეკაში რამდენიმე წელია დაარსდა წიგნის ეროვნული მუზეუმი, რომლის სრულფასოვნად ჩამოყალიბებისა და აღორძინებისთვის, უპირველესად მკვლევარებმა, გამომცემლობის ხელმძღვანელებმა და სხვებმა, ვისაც კი წიგნთან შეხება უხდება, მუდმივად უნდა იზრუნონ.

კავკასიაში პირველი ქართული სტამბის სამასწლოვანი იუბილის ჯეროვნად აღნიშვნა განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვს.

მართალია, ტექნიკური პროგრესის შედეგად საზოგადოების ნაწილი წიგნის კითხვას ვიზუალური საშუალებების გამოყენებას ამჯობინებს, მაგრამ წიგნი რჩება ცოდნა-განვითარების მიღების ერთ-ერთ ძირითად საშუალებად.

ვახტანგ ითონიშვილი იოჰან ანტონ გიულდენშტედტის ცნობები ქართველ მთიელთა შესახებ.....	3
VAKHTANG ITONISHVILI I. GIULDENSCHTED'S DATA ABOUT GEORGIAN HIGHLANDERS.....	14
ვალერიან ითონიშვილი ეთნოგრაფიული მონაცემები ელენე ვირსალაძის შრომებში.....	15
VALERIAN ITONISHVILI ETHNOGRAPHICAL DATA IN THE WORKS OF ELENE VIRSALADZE.....	26
თამარ შარაბიძე წინაპართა ცოდნის ინფორმაცია სამყაროს შექმნისა და დასასრულის შესახებ ("უკუნითი უკუნისამდე").....	27
TAMAR SHARABIDZE ANCESTORS' KNOWLEDGE ABOUT THE CREATION AND THE END OF THE UNIVERSE.....	54
ქეთევან კავლიაშვილი საბჭოური იდეოლოგიის ფორმირება და საეკლესიო მოძრაობა /XX ს-ის 20-30-იანი წლები/.....	58
QETEVAN PAVLIASHVILI THE FORMATION OF SOVIET IDEOLOGY AND CHURCH MOVEMENT (20-30S OF XX CENTURY).....	66
მარიამ ილურიძე სოფელ მარტყოვის მოსახლეობა (XVIII საუკუნიდან დღემდე).....	68
MARIAM ILURIDZE THE POPULATION OF MARTKOPI VILLAGE.....	93

გულნარა ზეზხლადე ალექსანდრ პეტსოლდის მწიგნობი ქართული ხალხის ყოფისა და კულტურის შესახებ.....	95
GULNARA ZEZCHLADSE BERICHTE VON ALEXANDER PETZOLDT ÜBER GEORGIEN.....	108
გიორგი გუდუშაური საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წვლილი ჩრდილო კავკასიის ხალხებისათვის სამეცნიერო კადრების მომზადებაში.....	110
GEORGI GUDUSHAURI CONTRIBUTION OF THE GEORGIAN ACADEMY OF SCIENSIS TO TRAIN SCIENTIFIC PERSONNEL FOR THE NORTH CAUCASIAN PEOPLES.....	145
ნაზგაიძე ალექსანდრე ქართული გვარის განსახლების სტრუქტურა (საყვარელიძეთა გვარის მაგალითზე).....	146
ALEKSANDRE NAZGAIDZE THE STRUKTURE OF SETTLING OF A GEORGIAN FAMILY (ON THE SAKVARELIDZES EXAMPLE).....	153
ირმა კვაშილავა აზხაგთა ეთნოფსიქოლოგიის გოგირთი საკითხი ისტორიული წყაროების მიხედვით.....	156
IRMA KVASHILAVA SOME ASPECTS OF ERTHNOPSYCHOLOGY OF ABKHAZIAN ACCORDING TO HISTORICAL SOURCES.....	169
დავით ჭითანავა „ქართლ სანების“ მნიშვნელობა და მისი ქართულ სამყაროში ღებრუნების იღბა სენეკას მიხედვით.....	173
DAVIT CHITANAVA “GOLDEN FLEECE” AND THE IDEA OF ITS RETURN IN THE GEORGIAN WORLD ACCORDING TO SENECA.....	188

გიორგი მამარდაშვილი ცაგერის საეპისკოპოსო XVII-XVIII საუკუნეებში.....	191
GIORGI MAMARDASHVILI TSAGERI DIOCESE IN THE 17 TH AND 18 TH CENTURIES.....	208
ნაილა ჩელებაძე წარღვნის მოტივი აჭარაში ფოლკლორულ- ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით.....	212
NAILA CHELEBADZE FLOOD MOTIVE IN AJARA BASED ON THE ETHNOGRAPHICAL AND FOLK DATAS.....	234
პირიმზე რურუა ლაზური ქორწილი.....	236
ПИРИМЗЕ РУРУА СВАДЬБА В ЛАЗЕТИИ.....	244
ნანული აზიკური ქართული ხალხური საუვნები (თიქვის საუვნები თუშეთიდან).....	246
NANULI AZIKURI GEORGIAN TRADITIONAL CARPETS AND BER-COVERS (TIKVA CARPETS AND BED-COVERS IN TUSHETI).....	254
ქეთევან ქუთათელაძე მარიამჯვარი.....	255
KETEVAN KUTATELADZE MARIAMJVARI.....	279
ქეთევან ქუთათელაძე მანგლისის სახელწოდებისათვის.....	283
KETEVAN KUTATELADZE ABOUT THE NAME OF MANGLISI.....	319

დარეჯან ბუაჩიძე პოსტ-რევოლუციური საქართველოს აღმა ბაღთის ქვეყნებში.....	325
DAREJAN BUACHIDZE THE IMAGE OF POSTREVOLUTIONARY GEORGIA IN BALTIC COUNTRIES.....	330
გია კვაშილავა “ფესტოსის დისკო – კოლხური ოქროდამწერლობა”.....	331
GIA KVASHILAVA THE PHAISTOS DISC – THE COLCHIAN GOLD-WRITING.....	346
მზია ტყავაშვილი ქართული ახალშენები ჩრდილოკავკასიაში (VIII-X საუკუნეებში).....	348
MZIA TKAVASHVILI NEW GEORGIAN SETTLEMENTS IN THE NORTHERN CAUCASIA (VIII-X CENTURIES).....	354
მზია ტყავაშვილი, თამარ შაკიაშვილი ჩრდილოკავკასიელთა მიგრაცია საქართველოში (ძვ. წ. III ს.).....	357
MZIA TKAVASHVILI, TAMAR SHAKIASHVILI THE NORTHERN CAUCASIANS MIGRATION TO GEORGIA (III CENTURY B.C.).....	372
ნინო მიქელაძე ღმანისი და მისი გეოგრაფიული გარემო.....	375
NINO MIQELADZE DMANISI AND ITS ENVIZONMENT.....	383
მალხაზ ვახტანგაშვილი ოსთა განსახლება შიდა ქართლში XIX ს-ის მეორე ნახევარში.....	386
MALKHAZ VAKHTANGISHVILI THE OSSETIANS' SETTLEMENT IN SHIDA KARTLI IN THE SECOND HALF OF 19 th CENTURY.....	396

ლელა სარალიძე	
სომხეთ-საქართველოს კონფლიქტის	
ისტორიიდან 1918-1921 წწ.....	398
LELA SARALIDZE	
FROM THE HISTORY OF ARMENIAN-GEORGIAN	
CONFLICT IN 1918-1921.....	412
 ფრიდონ სიხარულიძე	
მოახლოებული იუბილე.....	416



დაიბეჭდა შ.პ.ს. „ენა და კულტურა“-ს სტამბაში
0162, თბილისი, ქ.ჩოლოყაშვილის გამზ. 3

0. 1/4

4-

