

1162/
2002/2

✓
ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ისტორიულ- ეთნოგრაფიული ქიზანები

IV



თბილისი
2002

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის
და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი



ისტორიულ - ეთნოგრაფიული ქიეზანი

IV



თბილისი
2002

წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ტოპონიმიკური, ონომასტიკური და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების ანალიზის საფუძველზე კრებულში მონაწილე ავტორთა მიერ გამოკვლეულია საქართველოსა და კავკასიის ისტორიის დღემდე შეუსწავლელი უმნიშვნელოვანესი საკითხები, ყოფისა და ტრადიციების თავისებურებანი. გამოცემული სამი კრებულის ანალოგიურად რიგით მეოთხე ეს ტომიც განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **ვალერიან ითონიშვილი**

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **ჯემალ სტეფნაძე**

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **ნელი ბრეგაძე**

კრებული გამოსაცემად მომზადდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის გამომცემლობაში „მემატიანე“

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: მარიამ ბუტიკაშვილი,
ანა რუაძე

გამოცემულია ავტორთა ხარჯით

კრებულის I ტომი გამოიცა 2000 წლის პირველ ნახევარში. მასში მოთავსებულია 16 სტატია (1. ვალერიან ითონიშვილი, თედო სახოკიას ღვაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში; 2. ნანული აბესაძე, საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი; 3. დავით პავლიაშვილი, მებაღეობის საკითხი ვეფხისტყაოსანში; 4. გურამ გეგეჭკორი, საცხოვრებელ ნაგებობათა ერთი სახეობა საქართველოში – ფაცხა, 5. გულნარა ცეცხლაძე, ოჯახის სტრუქტურა იმერეთში; 6. ნათელა კაპანაძე, ბავშვის აღზრდის ხალხური წეს-ჩვეულებანი რაჭაში (ეთნოგრაფიული მასალების მიმოხილვა); 7. ოლეგ მგელაძე, ქართულ-ვაინახური ეთნიკური და ყოფითი ურთიერთობის ისტორიიდან; 8. ვახტანგ ითონიშვილი, დვალთა მიგრაციის საკითხისათვის; 9. თამარ შარაბიძე, საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან უდიებში; 10. მარიამ ილურიძე, მემინდვრეობის ისტორიიდან – სოფელი მარტყოფი; 11. ხათუნა იოსელიანი, სტუმრის მიღების წესი სვანეთში; 12. ირმა კვაშილავა, სამურზაყანოს ისტორიული ადგილები; 13. დავით ჭითანავა, დასახლების ფორმა სოფელ ყულიშკარში; 14. არჩილ კობრეიძე, ოღონდ განძეული გადარჩენილიყო (ეპიზოდი ექვთიმე თაყაიშვილის ცხოვრებიდან); 15. მიხეილ მიქელაძე, მიქელაძეთა საგვარეულოს მოკლე ისტორია; 16. მიხეილ ლაბაძე, კოლხები აძიუბუჟიდან).

2000 წლის მეორე ნახევარში გამოქვეყნდა კრებული III ტომი, რომელშიც კვლავ 16 ნაშრომი დაიბეჭდა (1. ვალერიან ითონიშვილი, სჯულისკანონთა მონაცემები ქართველი ხალხის ტრადიციებისა და სულიერი კულტურის შესწავლისათვის; 2. ნანული აბესაძე, ეთნიკური პროცესები ქ. ქუთაისში; 3. გურამ გეგეჭკორი, ჯარგვალი; 4. ვახტანგ ითონიშვილი, „კავკასიანთა“ ეთნიკური ვინაობისა და ისტორიულ-გეოგრაფიული ლოკალიზაციის საკითხისათვის; 5. ოლეგ მელაძე, „დურძუკეთის“ ლოკალიზაციის საკითხისათვის; 6. თამარ შარაბიძე, ქართველი ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობა XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში (პრესის მონაცემების მიხედვით); 7. გულნარა ცეცხლაძე, რამდენიმე საბუთი იმერეთის მოსახლეობის საოჯახო ყოფის შესწავლისათვის; 8. მარიამ ილურიძე, ზედაშე – „ბუდობის“ ერთი სიმბოლო სოფელ მარტყოფში; 9. ხათუნა იოსელიანი, ქცევის ნორმები სვანური „ჩვეულებითი მართლიერების“ აღსრულებისათვის; 10. ირმა კვაშილავა, სამურზაყანოს მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობა; 11. დავით ჭითანავა, სოფელ ყულიშკარის მხეიძეთა სათავადო; 12 ხათუნა იოსელიანი, სვანი ებრაელები?; 13 გიორგი მამარდაშვილი, საუკუნის აღმოჩენა დმანისში; 13. რუსუდან იოსელიანი, ქართული ლექსიკოლოგიის მნიშვნელოვანი შენაძენი (რეცენზია წიგნზე – სვანური ლექსიკონი); 15 მიხეილ ლაბაძე, სამაგიდო წიგნი საქართველოსა და ქართველების შესახებ (რეცენზია გ. გაბესკირიას წიგნზე – „სადაც ქართველი გადაწვდება“, 1999 წ., რედაქტორი ვახტანგ ითონიშვილი); 16. ნანა გოგიბერიძე, „ყოველი საქართველო“ ყოველთა ქართველთათვის (რეცენზია ვახტანგ ითონიშვილის მიერ შექმნილ პლაკატზე – „ყოველი საქართველო“, 2000 წ.)

კრებულის III ტომი მიეძღვნა ვახტანგ ითონიშვილის ნათელ ხსოვნას. მას წინ უძღვის წერილი ვახტანგ ითონიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობის შესახებ, რაც გამოქვეყნდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახე-

ლობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართვე-
ლოს ეთნოლოგიის სექტორისა და ივანე ჯავახიშვილის სახე-
ლობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კავკასიის
ეთნოგრაფიის კათედრის სახელით. კრებულში დაბეჭდილია
21 ნაშრომი (1. ვახტანგ ითონიშვილი, სტრაბონის „გეოგრა-
ფიის“ ერთი ცნობის სწორი გაგებისათვის; 2. ვახტანგ ითონი-
შვილი, ტერმინ „ბარბაროსის“ წარმომავლობისათვის; 3. ვა-
ლერიან ითონიშვილი, ბექასა და აღბუღას სამართალი, რო-
გორც ეთნოგრაფიული კვლევის წყარო, 4. ნანული აბესაძე,
ეთნიკური პროცესები ქალაქ გორში; 5. ლევან ფრუიძე,
ხალხური ცოდნა-გამოცდილება და საქართველოს ეკოლოგი-
ის პრობლემები; 6. ხათუნა იოსელიანი, სტუმარ-მასპინძლო-
ბასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ტერმინის შესახებ ქარ-
თველურ ენებში; 7. დავით პავლიაშვილი, მევენახეობა-მეღვი-
ნეობა ატენის ხეობაში; 8. გურამ გეგეჭკორი, პიტაფიცარა სა-
ხლი – ადრეული ფორმები; 9. ნაილი ჩელებაძე, მზითვის ინს-
ტიტუტის რაობისათვის (აჭარის ეთნოგრაფიული მონაცემე-
ბის მიხედვით); 10. ნათელა კაპანაძე, აღზრდის ხალხური წე-
სები სვანეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიმოხილვა);
11. თამარ შარაბიძე, ქალთა სალოცავების იდუმალება საქარ-
თველოში; 12. გიორგი ლუდუშაური, ხევსურეთის სოციალურ-
ეკონომიკური წყობის საკითხისათვის XVIII-XIX საუკუნეებში;
13. გიორგი ლუდუშაური, მწყემსობის ორგანიზაცია ხევის მე-
ცხვარეობაში; 14. გულნარა ცეცხლაძე, ედუარდ აიჰვალდის
ცნობები საქართველოს შესახებ; 15. მარიამ ილურიძე, ხელო-
ვნური დანათესავების ფორმები გარე კახეთის მოსახლეობაში
(სოფელ მარტყოფის მაგალითზე); 16. დალი გიორგაძე, ძველი
რელიგიური რწმენის ერთი საკითხი თუშეთში (სულის სახე-
ლი); 17. ნანა ომარაშვილი, ხუნძები (ეთნიკური და პოლიტი-
კური ისტორიისათვის); 18. ირმა კვაშილავა, სამურზაყანოს
სამეურნეო ყოფა XIX-XX საუკუნეებში; 19. დავით ჭითანავა,
აგრარულ კულტთან დაკავშირებული ერთი რიტუალის შესა-

ხეხილსა და მეცხოველეობის (მეცხოველეობა); 20. ია გვარამია, სოციალური წოდებები სვანეთში; 21. ზამირა ქირია, ცხინვალის მრეწველობა 1921-1940 წლებში).

ამჟერად მკითხველს ვთავაზობთ კრებული მეოთხე ტომს, რომელშიაც მონაწილეობენ როგორც სოციალურ ურთიერთობათა ეთნოლოგიური შესწავლის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომლები, ისე სხვა სამეცნიერო ორგანიზაციების წარმომადგენლები. ვფიქრობთ, რომ წინა გამოცემებთან ერთად ეს კრებულიც მკითხველს საინტერესო გამოკვლევებს გააცნობს. სამომავლოდ ვგეგმავთ მორიგი ტომის მომზადებას, რომელში მონაწილეობაც შეზღუდული არ არის.

ვალერიან ითონიშვილი

ორი წელია, რაც ვახტანგი აღარ არის. სრულიად ახალგაზრდა 42 წლის ასაკში წავიდა ჩვენგან. ნაპერწკალივით გაიელვა თითქოს.

საოცრად პრინციპული, პირდაპირი და მიზანმიმართული პიროვნება იყო. მტკიცე ნებისყოფის, ენერგიული, მღვრიე ტალღებს რომ მიაპობდა და სიცოცხლის დაუოკებელი სურვილით აღსავსე დრო და სივრცე არ ეყო თავისი ნაღვანის სრულად წარმოჩენისათვის.

ვახტანგ ითონიშვილი მხოლოდ მოვლენას შეიძლება შევადარო, რადგან ნამდვილი მოვლენა იყო მეცნიერებაშიც და ცხოვრებაშიც, ნიჭით და გონებით გამორჩეული, ჯერ კიდევ სტუდენტობის წლებში რომ მიიქცია ყურადღება. ინსტიტუტში 1983 წელს მოვიდა. უკვე ჩამოყალიბებული მკვლევარი, გამოკვეთილი მეცნიერული ალლოთი და მიმართულებით. მაღლევე დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია. ყველა აახმაურა, მოხიბლული იყვნენ მისი სითამამით, ნიჭით, გაბედულებით, ენერგიით. ძირითადად ეთნოსოციალური ისტორიის, ეთნიკური ნომენკლატურის, ისტორიული გეოგრაფიის, მოსახლეობის მიგრაციული პროცესებისა და დინამიკის პრობლემებით იყო დაინტერესებული. იგი ადრე შეუდგა ჭეშმატირების ძიების ურთულეს გზას და მისი დიდი ნაწილი ერთი სულის ამოსუნთქვასავით განვლო. უმოკლეს დროში მოასწრო თავისი სიტყვის თქმა, მოასწრო ისე ლაღად და თავისუფლად, როგორც ეს მხოლოდ გამოჩენილ ადამიანებს შეუძლიათ.

მე არ ვეკუთვნი იმ ადამიანთა რიცხვს, რომელთაც მიკერძოების განსაკუთრებული გრძნობა ამოძრავებთ, თუნდაც გამონაკლის შემთხვევაში, მაგრამ ვახტანგ ითონიშვილის ფენომენი ჩემთვის გამონაკლისზე მეტია და მიუხედავად იმისა, რომ სათქმელი ბევრი მაქვს, მის შემოქმედებაზე, მაინც მიჭირს საუბარი, მიჭირს იმდენად, რამდენადაც რთული, მრავა-

ლნახნაგოვანი და მრავალფეროვანია ეს შემოქმედება. იგი სა-
განგებო შესწავლასა და განხილვას მოითხოვს, ყველაფერს
კი მომავლის საქმეა. ამჯერად დარწმუნებით შემიძლია
ვთქვა, რომ ვახტანგ ითონიშვილი წუთისოფლიდან უდროოდ
წასული უნიჭიერესი მეცნიერი და ღირსეული მოქალაქე იყო.
ის ჩემს მეხსიერებაში დარჩა ნათელ პიროვნებად, ისეთად,
როგორებიც ინგლისელი მწერლის ჯენ ბრეინის გმირები „თა-
ვისუფალი თაობის ადამიანები იყვნენ“, ეპოქის დინებას რომ
შინაგანად აღელვებულნი, აფორიაქებულები მიჰყვებოდნენ
და მოვლენათა მიმართ საკუთარი უკომპრომისო მრწამსი გა-
აჩნდათ. სწორედ ასეთი ნოვატორული სულის, ჭეშმარიტების
თავისებური მეკვლე იყო ვახტანგი. წარსულის მატთანეს რომ
დღენიდაგ ჩაჰკირკიტებდა და თავის სათქმელს მკაფიოდ,
გამჭირვალედ გამოხატავდა. დღეს ეს სათქმელი ვინმეს შე-
იძლება ძალიან ხმამაღლად, საკამათო აზრად, ზოგ შემთხვე-
ვაში მიუღებლადაც კი მოეჩვენოს, რაც სრულიად დასაშვებია
მეცნიერებაში, მაგრამ ახლა ეს არ არის მთავარი, მთავარი
ისაა, თუ რა დიდი ძალა დაკარგა ქართულმა მეცნიერებამ მი-
სი სახით - ვახტანგ ითონიშვილის სახით.

ზოგჯერ მეჩვენებოდა, რომ ვახტანგი ჩქარობდა, ჩქა-
რობდა ისე როგორც ყველა ნიჭიერი, შემოქმედი ადამიანი.
იქნებ იმიტომ რომ ბედისწერისთვის უნდოდა დაესწრო? და-
ასწრო კიდეც - ბრმა, უბედურმა შემთხვევამ იმსხვერპლა,
ისეთმა შემთხვევამ, ჩვენს ქვეყანაში ამ ბოლო დროს შექმნი-
ლი „გაუსაძლისობით“ რომ აიხსნება მხოლოდ; თითქოსდა სა-
განგებოდ იყო ყველაფერი მოწყობილი. მომავლის გზაზე
მტკიცედ მდგარი, სულით ამაღლებული, პატრიოტი კაცი,
ერთმა ბნელმა ღამემ სამუდამოდ ჩაიკრა გულში.

ჩქარობდაო ვამბობ, მაგრამ რაოდენ საცნაურია ის ფაქ-
ტი, რომ ესოდენ ნიჭიერ, არაჩვეულებრივად პროდუქტიულ
მკვლევარს, რომელსაც უკვე არაერთი სერიოზული ნაშრომი
ჰქონდა გამოქვეყნებული, სადოქტორო დისერტაციის დაცვა

არ ეჩქარებოდა. წერდა ბევრს: წიგნებს, სტატიებს, გამოხმაუ-
რებებს, კითხულობდა ლექციებს, ესწრებოდა სხვადასხვა
ოფიციალურ შეხვედრებს, გამოდიოდა სიტყვით. საჯაროდ,
ტელევიზიით, პრესით, იყო არაერთი შესანიშნავი წამოწყების
ავტორი და ინიციატორი, ხელმძღვანელობდა ახალგაზრდა
ეთნოლოგთა ასოციაციას, გამოსცემდა, ისტორიულ-ეთნოგ-
რაფიულ კალენდარს, ქართულ-კავკასიურ ისტორიულ-ეთნო-
გრაფიულ პლაკატს (ამ მხრივ იგი პირველი იყო ისტორიკოს-
თა შორის), ყავდა შესანიშნავი ოჯახი, იყო ორი შვილის მამა
და ა. შ. აი, ყველაფერი ის, რაც ამ ერთი ახალგაზრდა კაცის
ცხოვრებამ დაიტია. დაიტია კი? რამდენი რამ დარჩა გასაკე-
თებელი. გამოსაცემად მომზადებული შრომები, ჩანაფიქრები,
ჩანაწერები. მისი თვისებებიდან მე მაინც რამდენიმეს გამოვ-
ყოფდი: თავდაუზოგავი შრომის უნარი, არაჩვეულებრივი მი-
ზანსწრაფვა, ნიჭიერება. მთავარი კი რაც მან, ჩემის აზრით,
როგორც ისტორიკოსმა და ეთნოლოგმა შესძლო, ეს არის ეთ-
ნიკური ისტორიის კვლევაში ახალი ეტაპის დამკვიდრება, ეთ-
ნონომენკლატურის სოციალური ანალიზი, რითაც მან მნიშვნე-
ლოვანი წვლილი შეიტანა ეროვნული საისტორიო მეცნიე-
რების განვითარებაში, ქართველოლოგიაში, კავკასიოლო-
გიაში, ზოგადად კულტუროლოგიაში. ვახტანგი სულითხორ-
ცამდე ეროვნული მეცნიერი იყო. არასოდეს ღალატობდა ის-
ტორიზმის პრინციპს და არ იყო ცალსახად გატაცებული ფსე-
ვდოპატრიოტიზმით ან რომელიმე ეთნოლოგიური ფაქტის
მხოლოდ აღწერილობით, იგი უწინარეს ყოფლისა იმ მოვლე-
ნათა არსში წვდომით იყო დაინტერესებული, რომელზეც
ასეთ ფაქტებს ქმნიან. ამიტომაც მისთვის შედეგზე უფრო
მთავარი მიზეზი იყო. ამ პრინციპით შექმნა მან ყველა ნაშრო-
მი, რომელთა ჩამოთვლასაც აქ არ შევუდგები. ჭეშმარიტება
ერთია - ეს ნაშრომები ღირსეულ ადგილს დაიჭერენ ეროვნულ
სამეცნიერო მემკვიდრეობაში. ვახტანგ ითონიშვილის მიერ
ქართულ მეცნიერებაში განვლილი გზა კი წარუშლელ კვალად

დარჩება მუდამ ყველა იმ ადამიანის ცხოვრებაში, ვინც მას
იცნობდა.



ორიოდე სიტყვა მინდა ვთქვა ვახტანგ ითონიშვილის ავტორობით ახლახანს (2002 წ.) გამოცემულ წიგნზე „ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან“. ვფიქრობ ეს არის ნაშრომი, რომელშიც არაჩვეულებრივი სიცხადით არის გამოვლენილი კავკასიის, როგორც მსოფლიო ცივილიზაციის ერთ-ერთი დამოუკიდებელი კერის მნიშვნელობა. მასში სრულიად ახლებური მიდგომით და ფაქტობრივი მასალის სიუხვით არის წარმოდგენილი კავკასიისა და „კავკასიელების“ გენეზისისა და სემანტიკური გრადაციის პრობლემები, ცენტრალური კავკასიის რეგიონის ეთნიკური გეოგრაფია (ძვ. წ. აღ. I და ახ. წ. აღ. VII საუკუნეებზე დაყრდნობით), განხილულია უძველესი კავკასიური ეთნონიმის „ჰონთა“ ლოკალიზაციის საკითხები, ოსთა მოკლე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული დახასიათება, მათი ეთნოგოლუცია და მორფოლოგია, ე. წ. „ოსიანობა“ და მისი შედეგები, რაც სრულიად ახალი მეცნიერული ინტერპრეტაციით არის წარმოდგენილი. ამ წიგნის გამოცემას სხვა დატვირთვაც აქვს. საქმე იმაშია, რომ კავკასიის ხალხთა ისტორიაში, როგორც ეს საყოველთაოდაა ცნობილი, სპეციალური სახელმძღვანელო არ არსებობს. არის მხოლოდ მცირეოდენი გამონაკლისები, ისეთი ნაშრომები, რომლებიც ნაწილობრივ თუ ავსებენ ამ ხარვეზს. მწირია ფართო საცნობარო ლიტერატურაც, მოძველებულია მეთოდика და ა. შ. ამდენად, საისტორიო მეცნიერების ეს ერთ-ერთი კარდინალური დარგი - „კავკასიათმცოდნეობა“, რომელიც დღეს განსაკუთრებულ აქტუალურობას იძენს, კრიზისულ მდგომარეობაშია. სავსებით ნათელია ის მიზეზებიც, რომლებმაც იგი აქამდე მიიყვანა. ჯერ ერთი საბჭოურ პერიოდში დამკვიდრებული პოსტიმპერიული ტენდენციურობის გამო, შეუძლებელი იყო საქართველოში ასეთი სახელმძღვანელოს (საერთოდ ასეთი ტიპის ნაშრომის) გამოცემა. მეორეც რუსულ ენაზე გამოცემულ წიგნებში მცირე

ერების მიმართ გარკვეული „დამცირება“ და ტენდენციურობა იგრძნობოდა. ყველაფერი ეს აშკარად თუ არა შენიღბული ფორმებით მაინც საგანგებო დაკვეთის ხასიათს ატარებდა; ამ საქმეს „ნაროდი მირას“ რუბრიკით გამოცემულმა „ნაროდი კავკაზას“ გამოცემაც (1961-1967) ვერ უშველა. წლების მანძილზე შექმნილი „აისბერგი“ არ იმსხვრეოდა.

ამდენად, ყოველივე ზეიმოთაღნიშნულიდან გამომდინარე, ახალი წიგნის გამოცემა ჩვენში „კავკასიათმცოდნეობის“ დარგში, უთუოდ დიდი და აღსანიშნავი მოვლენაა. იგი თავისებური წვლილის შეტანაა დასმული პრობლემის გადაჭრაში. თუ რამდენად ეხმიანება მას ვახტანგ ითონიშვილის წიგნი, ამაში ნაშრომის გაცნობისას დარწმუნდებით.

კიდევ ერთი ვახტანგის ბოლო წლების პუბლიკაციასთან დაკავშირებით!

2002 წელს დაისტამბა უნიკალური წიგნი - ალბომი „საქართველო“, რომელიც უმაღლეს პოლიგრაფიულ დონეზეა შესრულებული, არაჩვეულებრივი შრიფტით და ფერადი ილუსტრაციებით, დოკუმენტური მასალის ჩართვით. წიგნი ინგლისურ ენაზეა დაწერილი და მისი ავტორია ცნობილი ქართველი ბიზნესმენი, მეცენატი და მოღვაწე გ. გაბესკირია. ეს არის შემოკლებული ვარიანტი საქართველოს ისტორიისა, ქვეყნის პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური, ეთნოლოგიური და კულტურული ცხოვრების ყველა ასპექტის გათვალისწინებით. წიგნის შექმნაში ლომის წილი მიუძღვის მის რედაქტორს ვახტანგ ითონიშვილს. ეს ფაქტი მასში სათანადოდაა აღნიშნული. ავტორი მადლობას უხდის ვახტანგ ითონიშვილს და მსოფლიოს აცნობს მის მოკლე მეცნიერულ ბიოგრაფიას. ვფიქრობ ეს ფაქტიც ძალიან ბერ რამეზე მეტყველებს.

და ბოლოს, ეს წერილი, მოგონება მე ვახტანგის ურთიერთობიდან ერთი ეპიზოდის გახსენებით მინდა დავასრულო. რამდენიმე წლის წინ, სოციალური ურთიერთობის ეთნოგრა-

ფიული შესწავლის განყოფილებაში (რომელიც მაშინ ახლად/ვერცხული ქვემოთქა შექმნილი იყო და ვახტანგიც ახალი მოსული გახლდათ) ერთ სემინარზე ახალგაზრდა დამწყებმა ეთნოგრაფმა, თანამედროვე ევროპელი მეცნიერის ნაშრომის შესახებ წაიკითხა მოხსენება - ინფორმაციული ხასიათისა, იგი ეხებოდა სახვნელი იარაღების კლასიფიკაციას. მომხსენებელმა ეს კლასიფიკაცია სანიმუშო მოდელად მიიჩნია და ისაუბრა ისე, რომ გიორგი ჩიტაიასეულ კლასიფიკაციას არ შეხებია. მახსოვს ჩემს პროტესტს და კრიტიკულ შენიშვნებს ამის გამო, აქტიურად დაუჭირა მხარი ვახტანგ ითონიშვილმა. მან საგანგებოდ გამოკვეთა გ. ჩიტაიას როლი ქართული სახვნელი იარაღების შესწავლაში და ხაზი გაუსვა მისეული კლასიფიკაციის უპირატესობას ევროპულთან მიმართებაში. ეს იყო უკომპრომისო გამოსვლა, პრინციპული და შეურიგებელი (იგი არ მოერიდა ამით მეგობრის განაწყენებასაც კი). ასეთი პრინციპული დარჩა ვახტანგი სიცოცხლის ბოლომდე.

P.S.

მინანერი: როცა ვახტანგს კრძალავდნენ, მთხოვეს ორიოდე სიტყვა მეთქვა გამოსამშვიდობებელი. იმდენად ვიყავი დათრგუნული, რომ ვერ შევძელი. ხმა ვერ ამოვიღე. ახლა ვამბობ ამ სიტყვებს, ვამბობ დავგიანებით, მაგრამ იმედი მაქვს მისი სულისაგან მიტევებისა.

გიორგი გოცირიძე

16. XI 2002.

თავის ხანმოკლე სიცოცხლეში ვახტანგ ითონიშვილმა მრავალი მაღალხარისხოვანი გამოკვლევა შექმნა, რომელთა უმრავლესობა გამოქვეყნდა სამეცნიერო კრებულებში და ჟურნალ-გაზეთებში. მისივე შემოქმედების ნაყოფია თანამედროვე აქტუალური პრობლემებისადმი მიძღვნილი პოლიტოლოგიური წერილები, მხატვრულად გაფორმებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შინაარსის კალენდრები და განსაკუთრებით ფასეული პლაკატები. მათ შორის აღსანიშნავია „კავკასიური სამყარო“, რომელიც ილუსტრირებულია კავკასიის ეთნიკური და კონფესიური რუკებით, ეროვნულსა და კუთხურ ტანსაცმელში გამონწყობილი ტიპებით, კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოტიპებით, მოსახლეობის რიცხოვნობის მაჩვენებლებით და ენათა ოჯახების კლასიფიკაციით. მეორე პლაკატი „ყოველი საქართველო“ ორ ვარიანტად გამოქვეყნდა. პირველ მათგანში ნაჩვენებია 1) ერთიანი დიდი საქართველოს გენერალური ისტორიულ-გეოგრაფიული და ადმინისტრაციული-ტერიტორიული დარაიონება, 2) ეთნოგრაფიული საქართველო აწინდელ შეკვეცილ საზღვრებში, 3) თანამედროვე ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა, 4) ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის ოპტიმალური ვარიანტი. აქვე გამოსახულია სხვადასხვა ეპოქის ქართული გერბები შესაბამისი განმარტებებით. „ყოველი საქართველო“-ს მეორე ვარიანტში გამოსახულია 1) ისტორიული საქართველოს რუკა ძირითადი ტერიტორიული დანაყოფებისა და მათი გერბების სრული ჩვენებით, 2) სამეფო და საგვარეულო გერბები, 3) ქართველი ტიპები ტრადიციული კუთხური ჩაცმულობით, 4) ქართული გვარების მანარმოებელ ძირითად ფორმანტთა

რაოდენობა, 5) ყველაზე მრავალრიცხოვანი ქართული გვარები.
ბი.



აღნიშნულთან ერთად ვახტანგ ითონიშვილმა გარდაცვალებამდე გამოაქვეყნა 5 მონოგრაფია: 1. არაგვის ხეობა, 1986 წ., 2. არაგვი და არაგველები, 1989 წ., 3. ქართველი ხალხის ეთნოსტრუქტურა მრუდე სარკეში, 1990 წ., 4. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, 1992 წ., 5. ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა ისტორიიდან, 1995 წ.

დამთავრებული შრომების უმრავლესობა ავტორს გამოუქვეყნებელი დარჩა, რომელთა გამოცემა დაიწყო მისი გარდაცვალების შემდეგ. რამდენიმე გამოკვლევა უკვე დაიბეჭდა კრებულში - „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“ და ჟურნალებში: „მნათობში“, „ხატაურში“ და „წელიწდეულში (საკე-აგ) - 2000“ (ამ უკანასკნელში „ქართველთა ეთნოციდი“ ქართულად და ინგლისურად). სტატიების დიდი ნაწილი წარდგენილია დასახელებულ ჟურნალებში, ნაწილიც მომზადებულია დასაბეჭდად.

სტატიების პუბლიკაციების პარალელურად მიმდინარეობს გამოუქვეყნებელი წიგნების გამოცემა. ჯერჯერობით გამოიცა 3 წიგნი:

1. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურა XIV-XVIII საუკუნეებში, თბილისი, 2001 წ.

ქართული სამართლის ძეგლების, ისტორიული დოკუმენტების, ეთნოგრაფიული, ფილკლორული, ტოპონიმიკური, ონომასტიკური მონაცემების და სპეციალური ლიტერატურის კრიტიკული ანალიზის მეშვეობით მონოგრაფიაში შესწავლილია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურა XIV-XVIII საუკუნეებში, ტრადიციუ-

ლი ყოფის იერსახე მასში გაჩენილი ანომალიებით, სამართლის წიგნების (გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“, ლევან და ვახტანგ ბატონიშვილების „განჩინება“) შექმნის მიზეზები, მნიშვნელობა და მოქმედების ტერიტორია. ვახტანგ ითონიშვილის ეს მონოგრაფია ყველაზე უფრო სრულფასოვანი გამოკვლევაა ამ საკითხზე არსებულ შრომებს შორის. მისი ესოდენ დიდი სამეცნიერო ღირებულების განმსაზღვრელია ყველა სახის წყაროების ღრმა ცოდნა და მისი საფუძვლიანი ანალიზი.

II. დვალეთის ისტორიის საკითხები მრუდე სარკეში, თბილისი, 2002 წ.

დვალეთისა და დვალეთის შესწავლას მიეძღვნა ვახტანგ ითონიშვილის სადოქტორო დისერტაცია, რომლის დაცვა ვერ შედგა ავტორის მოულოდნელი გადრაცვალების გამო. ამ მონოგრაფიის ზოგიერთი ნაწილი გამოქვეყნებულია. რაც შეეხება ზემოხსენებულ ნაშრომს, იგი ეხება დვალეთის ისტორიის გაბუნდოვანებულ საკითხებს, რომელთა კრიტიკულ შეფასებასთან ერთად მოცემულია მრავალი მათგანის მეცნიერული ინტერპრეტაცია და ობიექტური კვალიფიკაცია.

III. ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან, თბილისი, 2002 წ.

წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ტოპონიმიკური, ონომასტიკური და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ნაშრომში გაშუქებულია დღემდე შეუსწავლელი საკითხები ცენტრალური კავკასიის ხალხთა ისტორიიდან. მრავალწლიანი ნაყოფიერი მუშაობის შედეგად შექმნილ პირველხარისხოვან გამოკვლევებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საქართველოს ისტორიისა და თანამედროვეობის მტკიცნეულ პრობლემებს, სა-

ხელდობრ, რუსეთის იმპერიის თანადგომით წარმოშობილი
ოსური ნაციონალ-სეპარატიზმის არსს და საქართველოს ერ-
თიანი სახელმწიფოებრიობის დამანგრეველ შედეგებს. წიგნი
განკუთვნილია როგორც სპეციალისტებისა და სტუდენტები-
სათვის, ისე კავკასიის ისტორიისა და თანამედროვე ვითარე-
ბაში მკითხველთა ფართო მასის გაცნობიერებისათვის.

სამომავლოდ გათვალისწინებულია ვახტანგ ითონიშვი-
ლის სხვა წიგნებისა და სტატიების გამოქვეყნება, რაც საგ-
რძნობლად გაამდიდრებს ქართულ საისტორიო მეცნიერებას.

ხათუნა იოსელიანი

ლეონტი მროველის ცნობები საქართველოს მთიანეთისა და მისი გადასასვლელების შესახებ

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ კავკასიონის მთავარი ქედი საქართველოს დამცავ ბუნებრივ ზღუდეს წარმოადგენდა და მნიშვნელოვანწილად მის უსაფრთხოებას განაპირობებდა, მაგრამ მრავალ შემთხვევაში ქედის სახით არსებული სიმაგრე გადაულახავი ბარიერის როლს ვერ ასრულებდა. ამის საფუძველს ქმნიდა კავკასიონის ქედის მთელ სიგრძეზე არსებული და ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებთან დამკავშირებელი „კარნი კავკასიანთანი“ – ზეკარები (ჯვართა ყელის, თაკვერის, ჟბის, ყადორის თუ ბელაქნის გადასასვლელები) და კლდე-კარები (დარიალი ანუ არაგვის კარი, კასრის კარი, ფარჩუანის კარი), რომელთა საშუალებითაც ხორციელდებოდა როგორც მშვიდობიანი სამეზობლო ურთიერთობა, ისე საომარი მოქმედებანი. ბუნებრივია, რომ აღნიშნული ორმხრივი ფუნქციის გამო ამ გადასასვლელებს სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რომლის დამადასტურებელია სხვადასხვა ეპოქის წერილობითი მონაცემები, მათ შორის XI საუკუნის ისტორიკოსის ლეონტი მროველის ცნობები.

ლეონტი მროველი თავის საისტორიო თხზულებებში („ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“, „წინოს მიერ ქართლის მოქცევა“, „არჩილის წამება“) გვაცნობს საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანეს მოვლენებს უძველესი დროიდან ვიდრე მეხუთე საუკუნემდე. რამდენადაც ლეონტი მროველი XI საუკუნის ისტორიკოსია, ბუნებრივია, რომ საქართველოს უძველესი ისტორიის თხრობისას მას უსათუოდ უნდა ესარგებლა უფრო ადრინდელი წყაროებით, რომელთა უდიდესი ნაწილი დღემდე არ შემოგვრჩა. ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებით, ლეონტი მროველის უმთავრესი წყარო იყო ძველი ქართული

საისტორიო ქრონიკა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (34, გვ. 187) მეცნიერს პირველ ყოვლისა მხედველობაში ჰქონდა მინი გამოყენების შესაძლებლობა ნაშრომში – „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა“, რასთან დაკავშირებითაც იგი განმარტავდა: „საქართველოს გაქრისტიანების ისტორია ლეონტი მროველს ამოღებული აქვს თითქმის სიტყვა-სიტყვით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-თგან და შატბერდისეული წმინდა ნინოს ცხოვრებითგან“ (34, გვ. 187). თ. ჟორდანიას შეხედულებითაც, ლეონტი მროველი შეიძლება მივიჩნიოთ არა ავტორად, არამედ გადამწერად, ანდა რედაქტორ-გადამწერად (5, გვ. XXIX, XXXVI).

ლეონტი მროველის ავტორობის საკითხის ასეთნაირი შეფასება ზედმეტად კატეგორიულადაც შეიძლება მოგვეჩვენოს. როგორც გ. მელიქიშვილი აკონკრეტებს, ყოველ შემთხვევაში, ლეონტი რომ არ არის ზოგიერთი ამ თხზულების ავტორი, რომელსაც მას მინანერი აკუთვნებს (მაგალითად „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის“ „მოქცევაჲ ქართლისაჲდან“ გადმოღებულ-გადმოწერილი ტექსტისა) ისედაც ცხადია“ (26, გვ. 52). მაგრამ, ასეა თუ ისე, გასათვალისწინებელია ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი – იმ წყაროთა უმეტესი ნაწილი, რომლებითაც უნდა ესარგებლა XI საუკუნის ამ ისტორიკოსს, დღეისათვის არ შემოგვრჩენია და, ამიტომ, ლეონტი მროველის თხზულებებს პირველწყაროს მნიშვნელობა ენიჭება საქართველოს ძველი ისტორიის შესწავლისათვის.

ლეონტი მროველის თხზულებები საინტერესო და საგულისხმო ცნობებს შეიცავს კავკასიაში მცხოვრებ ერთა საზოგადოდ და განსაკუთრებით კი ქართველების წარმოშობის, მათი ურთიერთობის, ქართლის სამეფოს ჩამოყალიბების, მისი გაქრისტიანების და სხვა მოვლენების შესახებ. (34, გვ. 178). „დიდი მნიშვნელობა აქვს ლეონტი მროველის თხზულებებს საქართველოს საისტორიო გეოგრაფიის შესწავლისათვის. იქ ამისათვის ძვირფასი ცნობები მოიპოვება. საქართველოს სხვადასხვა თემისა და სამთავროს საზღვრებისათვის ლეონ-

ტი მროველს უეჭველია რაღაც ძველი ქართული წყაროები ჰქონია" (34, გვ. 187), რომელთა უდიდესი ნაწილი, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, დღეისათვის არ შემონახულა.

საქართველოსა და კავკასიის შესახებ არსებული მონაცემებიდან შეიძლება გამოვყოთ ცნობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის შესახებ. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს „მეფეთა ცხოვრება“ ისეთი საკითხების შესწავლისათვის, როგორიცაა ქართველ მთიელთა განსახლების სტრუქტურა, კავკასიონის გასასვლელ-გადასასვლელები და ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებთან ქართლის სამეფოს ურთიერთობის ხასიათი. მეორე თხზულებაში – „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა“ აღწერილია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ქრისტიანობის გავრცელების პროცესი, ხოლო „არჩილის წამება“ პირველ ყოვლისა ყურადღებას იქცევს ცნობებით წანართა ლოკალიზაციის შესახებ.

„მეფეთა ცხოვრებაში“ ასხული ცნობების საფუძველზე საისტორიო მეცნიერებაში მკაფიოდ გამოიკვეთა შეხედულება, რომ კავკასიონის ზეკარ-კლდეკარები უდიდეს როლს ასრულებდნენ საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის ქვეყნების ურთიერთობაში, განსაკუთრებით კი საომარ სიტუაციაში. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, უაღრესად დიდი იყო მათი სტრატეგიული მნიშვნელობა და მდგომარეობის გართულებით გამოწვეული შედეგები, რამდენადაც გზა-გადასასვლელების ხელში ჩაგდებით საქართველოსთან მეომარ მხარეს ზოგიერთი რეგიონის ან მთელი ქვეყნის დაპყრობის შესაძლებლობაც კი ეძლეოდა (33, გვ. 11). აღნიშნულის დამადასტურებელია ლეონტი მროველის შემდეგი ცნობა: „და ისწავეს ხაზართა ორნივე ესე გზანი, რომელ არს ზღვს-კარი დარუბანდი და არაგვს-კარი, რომელ არს დარიალა და განამრავლეს ხაზართა გამოსლვა და ტყუენვა მათი და ვერლარა წინააღუდგეს. და მიერითგან იქმნეს ესე ყოველნი თარგამოსიანნი მოხარკე ხაზართა“ (1, გვ. 12).

როგორც დამოწმებული ცნობიდან ჩანს, სწორედ კავკასიონის გადასასვლელების საშუალებით ხდებოდა ჩრდილო-აღმოსავლელი ტომების, კონკრეტულ შემთხვევაში კი ხაზარების (ქართულ წყაროებში ხაზარებად სახელდებულ ხალხში, ანაქრონიზმის შედეგად, ერთ შემთხვევაში იგულისხმებიან სკვითები, ხოლო მეორე შემთხვევაში ჰუნები) შემოჭრა ამიერკავკასიის ფარგლებში. მაგალითად, როგორც კი ხაზართა ლაშქარმა შესძლო დარიალისა და დარუბანდის გამოვლა, თარგამოსიანები (ამიერკავკასიის ხალხები) „ვერღარა წინააღუდგეს“ მათ, რის შემდეგაც ხაზარებს აღარ გასჭირვებიათ ამიერკავკასიის დამორჩილება. ამ ლაშქრობის შემდეგ ხაზარებმა უკან დასაბრუნებლად კვლავ კავკასიონის გადასასვლელის გამოყენება არჩიეს. ამას გვაფიქრებინებს ლეონტი მროველის ცნობა იმის შესახებ, რომ უკან გაბრუნებულმა ხაზარებმა „გარდავლეს მთა კავკასია“ (1, გვ. 12). კავკასიონზე მათი „გარდავლა“ კი უსათუოდ რომელიმე გადასასვლელის გამოყენებით უნდა მომხდარიყო. როგორც ჩანს, ხაზარები იმავე მარშრუტით უნდა დაბრუნებულიყვნენ, როგორითაც ამიერკავკასიაში შემოვიდნენ, ე. ი. დარიალისა და დარუბანდის გასასვლელების მეშვეობით, თუმცა არაა გამორიცხული, რომ ხაზარებს სამშობლოში დასაბრუნებლად კავკასიონის სხვა რომელიმე გადასასვლელიც გამოეყენებინათ.

ამრიგად, ჩრდილოელი ტომების შემოჭრა ამიერკავკასიაში კავკასიონის გასასვლელ-გადასასვლელების გამოყენებით ხდებოდა, მაგრამ ლეონტი მროველი იმასაც გვაუწყებს, რომ ამიერკავკასიის ხალხებიც აწყობდნენ ლაშქრობებს ხაზარების წინააღმდეგ, რისთვისაც იმავე კავკასიონის კორიდორებს იყენებდნენ. ნათქვამის დამადასტურებელია ლეონტი მროველის შემდეგი ცნობა: „ხოლო შეკრბეს ყოველნი ნათესავნი თარგამოსიანნი და გარდავლეს მთა კავკასია და მოტყუენნეს ყოველნი საზღვარნი ხაზარეთისანი“ (1, გვ. 11).

ლეონტი მროველის თხზულებაში ფიქსირებული ცნობები „კარნი კავკასიანნი“-ს ორმხრივ მნიშვნელობას წარმოადგენენ. საქართველოს სახელმწიფო ხელისუფლება მათი გამაგრებით სახავდა ჩრდილოეთიდან მონოლილი ტომების შესაჩერებელ ღონისძიებებს, მაგრამ ეს ყოველთვის ვერ ხორციელდებოდა. მეორე შემთხვევაში ეს „კარნი“ გამოიყენებოდა ჩრდილო კავკასიაზე შეტევისა და იქ თავისი პოლიტიკური და კულტურული გავლენის მოპოვებისათვის.

კავკასიონის გასასვლელ-გადასასვლელებიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობით გამოირჩეოდნენ არაგვის კარი ანუ დარიალა და ზღვის კარი ანუ დარუბანდი, რისი დამადასტურებელია „მეფეთა ცხოვრებაში“ მათი ხშირად ხსენება. აღნიშნული ორი უმთავრესი კორიდორიდან ქართლის სამეფოსათვის უპირატესობა ენიჭებოდა დარიალის ხეობას, როგორც ქართლის ტერიტორიიდან ჩრდილო კავკასიაში პირდაპირ გასასვლელ უმოკლეს ჭიშკარს. ლეონტი მროველის თხზულებაში მისი მრავალჯერ დასახელებაც ამგვარი ვითარებით იყო განპირობებული.

„მეფეთა ცხოვრების“ ავტორი ზოგჯერ პირდაპირ არ ასახელებს დარიალის კარს, მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც პირველ რიგში მისი გამოყენება იგულისხმება. ამ მხრივ დამაფიქრებელია ცნობა იმის შესახებ, რომ სპარსელთა წინააღმდეგ წარმოებულ ბრძოლაში, საკუთარ ძალთა უკმარისობის მიზეზით, ქართლის ხელისუფალნი „ეზრახნეს ოვსთა, გარდამოიყვანეს ოვსნი“ (1, გვ. 13-14) და მათი მოშველიებით შეძლეს სპარსელთა უკუგდება. ეს ცნობაც დარიალის გამოყენების შესაძლებლობის მანიშნებელია, რამდენადაც ოსთა მაშველი ძალების ოპერატიული გადმოყვანისათვის უპირატესობა ენიჭებოდა დარიალის უმოკლეს გზას. ამ კონტექსტში გასათვალისწინებელია ლეონტი მროველის მეორე ცნობაც: სომხებთან ბრძოლაში გამარჯვების საგარანტიოდ, „ამათ მეფეთა ქართლისათა აზოკ და არმაზელ მოუწოდეს ოვსთა და

ლექთა და გარდამოიყვანნეს ოვსთა მეფენი, ძმანი ორნი გო-
ლიათნი, სახელით ბაზუკ და აბაზუკ, სპითა ოვსეთისაჲთა და
მათ გარდამოიტანნეს თანა პაჭანიკნი და ჯიქნი და გარდა-
მოვიდა მეფე ლექთა და გარდამოიტანნა დურძუქნი და დი-
დონი და ამათ მეფეთა ქართლისათა შემოკრბნეს სპანი თვსნი
და შეკრბა ესე ყოველი სიმრავლე ურიცხვ" (1, გვ. 45).

როგორც ამ ცნობიდან ჩანს, ეს დიდი სამხედრო ღონის-
ძიება განხორციელდა კავკასიონის გადასასვლელების მეშვე-
ობით, რაშიც პირველხარისხოვანი როლი უნდა შეესრულე-
ბინა დარიალის კარს. ყოველ შემთხვევაში, ოსთა ჯარის და
მათთან ერთად პაჭანიკების და ჯიქების შემოსვლა ქართლში
უპირატესად დარიალის გზით უნდა მომხდარიყო. ამასთან
ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლეონტი მროველი თავის თხზუ-
ლებაში მოიხსენიებს დვალეთის გზასაც, როდესაც წერს, რომ
მეფე ამაზასპის დროს ქართლში „გარდამოვიდეს ოვსნი, სპა-
ნი დიდნი, გზასა დვალეთისასა" (1, გვ. 55). ამრიგად, ოსები
ქართლში შემოდოდნენ დვალეთის გზითაც, რომლის ქვეშ
საგულისხმებელია მამისონის უღელტეხილი. იმავე დვალე-
თის გზის შესახებ ლეონტი მროველის თხზულებაში გვხვდება
მეორე ცნობაც: ქართლში მირიან მეფის არყოფნით ისარგებ-
ლეს ოსებმა და „გარდამოვლეს ოვსთა ფეროშ და კავტია და
განრყუნეს ქართლი. ხოლო მირიან გარეს-გარ გარდავიდა
ოვსეთს, მოტყუევნა ოვსეთი და მიუწია ხაზარეთამდი და გარ-
დამოვლო გზა დვალეთისა და მოვიდა შინა" (1, გვ. 67-68).
ამრიგად, მირიანი ოსეთის დალაშქრვის შემდეგ ქართლში და-
ბრუნდა დვალეთის გზით, რაც იმას გვაფიქრებინებს, რომ
მირიანს იმავე დვალეთის გზა უნდა გამოეყენებინა ოსეთში
გადასასვლელად. ისიც შესაძლებელია, რომ მირიანი ოსეთში
შეჭრილიყო დარიალის გზით, ხოლო ოსეთის მოოხრების შემ-
დეგ უკან დაბრუნებულიყო დვალეთის გზით. ასეა თუ ისე,
ერი რამ კი ცხადია, რომ ქართლის სამეფოსათვის დვალეთის
გზაც გარკვეულ როლს ასრულებდა, თუმცა იგი თავისი მნი-

შენელობით ვერ გაუტოლდებოდა დარიალს, რომელიც ამიერ
და იმიერკავკასიის ურთიერთდამაკავშირებელ გზებსა და
დასასვლელებს შორის უმნიშვნელოვანეს მაგისტრალს წარ-
მოადგენდა (17, 18).

დარიალს, დარუბანდს და კავკასიონის სხვა გასა-
სვლელ-გადასასვლელებს პირველ რიგში მაინც დიდი სტრა-
ტეგიული მნიშვნელობა ენიჭებოდათ, რაც განსაკუთრებით
ნათლად მჟღავნებოდა სამხედრო ოპერაციების მსვლელო-
ბაში. ეს გარემოება კარგად ესმოდათ ქართლის სამეფოს, ამი-
ერკავკასიის თუ სხვა ქვეყნების მმართველებს. ამიტომ გასა-
გებია, რომ როდესაც ვარაზ ბაქარის მეფობის ჟამს ქართლს
სპარსეთმა შემოუტია, „მაშინ სომეხთა მოგზავნეს ვარაზ
ბაქარისსა მოციქული და რქუეს (ურჩიეს – ვ. ი.), რათა შეკ-
რბენ... და განახუნენ კარნი კავკასიანთანი, და გამოიყვანნენ
ოვსნი და ლეკნი, და წინააღუდგენ სპარსთა“ (1, გვ. 136). ამ
ცნობიდან კარგად ჩანს, რომ ქართლის მეფისათვის მიცემულ
რჩევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფაქტორად დასახელე-
ბული იყო „კარნი კავკასიანთანი“, რომელთა მეშვეობითაც მა-
შველი ძალები უნდა გადმოეყვანათ ქართლში. ასეთ კარებად
იგულისხმებოდა დარიალი, დარუბანდი, შესაძლოა დვალეთის
გზა და კიდევ სხვა რომელიმე გადასასვლელი, მაგრამ მათ
შორის დარიალი აშკარა უპირატესობით გამოირჩეოდა.

საინტერესოა ლეონტი მროველის კიდევ ერთი ცნობა
დარიალის შესახებ. ავტორი აღწერს რა ბრძოლას ქართვე-
ლებსა და სომხებს შორის, გვაუწყებს, რომ ქართველებმა
ოსების დახმარებით დაამარცხეს სომეხთა მეფე ზარენი და
შეიპყრეს იგი, რის შემდეგაც „დასუეს პყრობილად ციხესა და-
რიალანისსა“ (1, გვ. 49). ამ ცნობიდან ვგებულობთ, რომ და-
რიალის კარი ციხითაც ყოფილა გამაგრებული. როგორც ვხე-
დავთ, ლეონტი მროველისათვის ცნობილი იყო დარიალის
ციხის არსებობის ფაქტი. ეს გასაგებია, ვინაიდან ჯერ კიდევ
სტრაბონი და პლინიუს სეკუნდი (ახ. წ. I ს-ის ბერძენი და რომ-



მაელი ისტორიკოსები) გვანვდიან ცნობებს დარიალის შესახებ (35, გვ. 251). ამდენად, საფორტიფიკაციო ნაგებობის არსებობის ფაქტი დარიალის კარში კიდევ ერთხელ ადასტურებს მის დიდ სამხედრო დანიშნულებას. მაგრამ დარიალს მართოდენ სტრატეგიული მნიშვნელობა არ ჰქონია ქართლის სამეფოსათვის. უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ არსებული პოლიტიკური სიტუაციისა და სოციალურ-ეკონომიკური ვითარების შესაბამისად დარიალის კარი ხან საქართველოს ჩრდილოეთი საზღვრის ჩამკეტი სიმაგრე იყო და ხანაც „გზა მშვიდობისა“, რომლის საშუალებითაც საქართველო თავის პოლიტიკურ და კულტურულ გავლენას ავრცელებდა იმიერკავკასიაზე და ამიტომ ეს „გზა მშვიდობისა“ „საჭირო და აუცილებელი იყო იმ მნიშვნელოვანი კულტურული ურთიერთობისათვის, როგორიც საქართველოსა და იმიერკავკასიისა თუ „ჩრდილის“ ქვეყნებს შორის არსებობდა“ (9, გვ. 56). სახელმწიფოებრივ ღონისძიებათა განხორციელებაში ორმხრივი გამოყენების შესაძლებლობა დარიალის ხეობის როლს განსაკუთრებით ზრდიდა კავკასიონის ქედის სხვა გადასასვლელებთან ერთად და მათზე კონტროლსაც ქვეყნისათვის უძველესი დროიდანვე სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭებოდა (26, გვ. 292-293).

„მეფეთა ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს, რომ „კარნი კავკასიანთანის“ დიდი ნაწილი ქართლის მეფეთა ხელში იყო, რომელთა გახსნა თუ ჩაკეტვა საჭიროების მიხედვით შეეძლოთ. მაგალითად, „მეფეთა ცხოვრებიდან“ ვგებულობთ, რომ ქართლის ერთ-ერთ მეფეს – ასფაგურს სპარსელებთან ომის დროს როგორც კი დასჭირდა მაშველი ძალები, მან მაშინვე „განახუნის (ე. ი. გახსნა – ვ. ი.) კარნი კავკასიანთანი და გამოიყვანნის ოვსნი, ლეენი და ხაზარნი“ (1, გვ. 59). ასფაგურის ანალოგიურად ხშირად ასევე მოქმედებდნენ სხვა ქართველი მეფეებიც, რაც იმის ნიშანია, რომ „კარნი კავკასიანთანი“, ეს უმნიშვნელოვანესი სტრატეგიული პუნქტები კავკასიონზე,

ძირითადად ქართლის სამეფოს ხელისუფალთ ეპყრათ. გამომდინარე აქედან, მათი დაცვა-გამაგრება, გახსნა თუ ჩაკეტვა მხოლოდ ქართლის მეფეებს ხელენიფებოდათ, თუმცაღა ლეონტი მროველის ერთი ცნობიდან ისიც ნათლად ჩანს, რომ სამეფო ხელისუფლების პრეროგატივა საქართველოს ფარგლებს გარეთაც, მისი გავლენის ზონაშიც ვრცელდებოდა, როდესაც მეზობელი ქვეყნის ტერიტორიაზე მდებარე გადასასვლელებს იცავდნენ და ამით საკუთარი სამეფოს თავდაცვისუნარიანობას ზრდიდნენ. ასეთ გასასვლელს წარმოადგენდა პირველ რიგში ზღვის კარი ანუ დარუბანდი, რაზედაც მეტყველებს ლეონტი მროველის კიდევ ერთი ცნობა: „ოდეს მოვიდიან ხაზარნი დარუბანდს, მაშინ წარვიდის მირიან შუელად დარუბანდისა“ (1, გვ. 66).

ამრიგად, ქართლის სამეფო ხელისუფლება არა მარტო საკუთარი ქვეყნის გზა-გადასასვლელებს ფლობდა, არამედ მეზობელი ქვეყნის ტერიტორიაზე მდებარე გასასვლელ-გადასასვლელებსაც აკონტროლებდა. ასეთი პოლიტიკური სტრატეგიის საფუძველი იყო საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის ქვეყნების დამაკავშირებელი მაგისტრალების მნიშვნელობა, რომელთა გამოყენების გარეშე შეუძლებელი იყო როგორც სამხედრო ოპერაციების წარმოება, ისე და კიდევ უფრო მეტად სასიცოცხლო პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობა. სამხედრო-სტრატეგიული თუ მშვიდობიანი ურთიერთობანი კი ქართველ ხალხს აკავშირებდა იმიერკავკასიის მეზობლებთან – ალან-ოსებთან, დურძუკებთან თუ ლეკებთან (დაღესტნელებთან), რომლებიც თავიანთი სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების დონით ქართველებზე და იმიერკავკასიის სხვა ხალხებზე (სომხებზე, ალბანელებზე) ბევრად დაბლა იდგნენ. იმ პერიოდში, რომელსაც ლეონტი მროველი გვაცნობს, ეს სხვაობა აშკარა იყო. მეცნიერებაში უკვე გამოთქმული შეხედულების თანახმად, ზემოხსენებული ჩრდილოელი ხალხები „ანტიკური

პერიოდის მთელ მანძილზე არ გამოსულან ე. ნ. სამხედრო დე-
მოკრატიის, ე. ი. პირველყოფილ-თემური წყობილებების შემოქმედ-
ნასკნელი საფეხურის ჩარჩოებიდან" (8, გვ. 26).

ეს ფაქტორი მნიშვნელოვანწილად განაპირობებდა მე-
ზობელი ქვეყნებისადმი მათ დამოკიდებულებას, კონკრეტუ-
ლად კი ქართლის სამეფოსთან ურთიერთობის ხასიათს. განვი-
თარების დაბალ საფეხურზე ყოფნის გამო ამ ხალხების შემო-
სავლის მნიშვნელოვან წყაროს შეადგენდა მარბეველი ლაშ-
ქრობანი მეზობელ ხალხებზე და სამხედრო სამსახური რო-
მელიმე ქვეყნისადმი. ჩრდილოკავკასიელი ხალხებისათვის
პრინციპში სულ ერთი იყო, თუ რომელი ქვეყნის სამსახურში
ჩადგებოდნენ. მათთვის მთავარი იყო ის, თუ რომელი და-
მქირავებელი მხარე რა გასამრჯელოს გასცემდა სამხედრო
სამსახურის განევისათვის. უმთავრეს შემთხვევაში მათთვის
ასევე სულ ერთი იყო, ვის წინააღმდეგ მოაწყობდნენ ლაშქრო-
ბას. სამიზნეს კი უმთავრეს შემთხვევაში საქართველო წარ-
მოადგენდა. ვალში არც ქართლის სამეფო რჩებოდა, მაგრამ
სამეფო ხელისუფლება მათთან ომით კი არ იყო დაინტერესე-
ბული, არამედ სამშვიდობო ურთიერთობის სტაბილიზაციით,
რათა ჩრდილო კავკასიის ძალები თავის სამსახურში ჩაეყენე-
ბინა და სამხრეთი ზონის დაცვაზე ეზრუნა. მშვიდობიანი
ცხოვრების პირობებში კი ჩრდილოკავკასიელები „ქირის გუ-
ლისათვის ხალისით მიდიოდნენ ომში ყველა მხარეს" (11,
გვ. 78). უფრო ხშირად კი ჩრდილოკავკასიელი მეომრები ქარ-
თლის სამეფოს სამსახურში დგებოდნენ აქტიური სამხედრო
რეზერვის სახით. „მეფეთა ცხოვრებიდან" ნათლად ჩანს, რომ
ამ ძალების მოხმობა თითქმის დაუბრკოლებლად ხორცი-
ელდებოდა სპარსთა წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში, რაზე-
დაც მიგვანიშნებს თუნდაც ცნობა იმის შესახებ, რომ ქარ-
თლის მეფე ასფაგურმა „განუხუნის კარნი კავკასიანთანი და
გამოიყვანის ოვსნი, ლეკნი და ხაზარნი" (1, გვ. 59). ცხადია,
რომ ესოდენ დიდ სტრატეგიულ ჩანაფიქრს წინ უძღოდა და-

ქირავების პირობებზე წინასწარი შეთანხმება, ხოლო გარიგების შემდეგ კი გასასვლელ-გადასასვლულების გახსნა და ქართლში სამხედრო კონტიგენტის შემოყვანა. ამგვარი ვითარება დამახასიათებელი იყო როგორც ლეონტი მროველის თხრობის, ისე მერმინდელი წყაროების მიხედვითაც. ამიტომ არაფერია უჩვეულო იმაში, თუ სპარსელთა ერთ-ერთი ექსპანსიის დროს რატომ ურჩია სომეხთა მეფემ ვარაზ ბაქარს, რომ მას „განახუნენ (გაეხსნა - ვ. ი.) კარნი კავკასიანნი და გამოიყვანნენ (გამოეყვანა - ვ. ი.) ოვსნი და ლეკნი და წინა აღუდგენ სპარსთა“ (1, გვ. 136). ამრიგად, მაშველ ძალებს მოელოდნენ ოსეთიდან და ლეკეთიდან (დაღესტნიდან), ხოლო მათი შემოყვანა ხდებოდა დარიალის, დვალეთის და სხვა გზების მეშვეობით.

შემთხვევითი არ არის, რომ ლეონტი მროველის თხზულებაში ყველაზე აქტიურ მაშველ ძალად ფიგურირებენ ოსები და ლეკები. ამიტომაც, რომ ერთ-ერთი დიდი სამხედრო ოპერაციის დროსაც ქართველთა მეფეებმა აზორკმა და არმაზელმა პირველ ყოვლისა „მოუნოდეს ოვსთა და ლეკთა... და გარდამოიყვანნეს ოვსთა მეფენი ძმანი ორნი გოლიათნი ბაზუკ და ამბაზუკ სპითა ოვსეთისათა და მათ გარდამოიტანნეს თანა პაჭანიკნი და ჯიქნი და გარდამოვიდა მეფე ლეკთა და გარდამოიტანნა დურძუკნი და დიდონი“ (1, გვ. 45).

ამრიგად, საომარ მდგომარეობაში მყოფი ქართლის ძირითად დამხმარე ძალას წარმოადგენდნენ ოსები და ლეკები, მაგრამ დამოწმებული ცნობიდან ისიც კარგად ჩანს, რომ ქართლის მმართველი წრეები მათთან ერთად იშველიებდნენ პაჭანიკებს, ჯიქებს და დურძუკებსაც. ამასთან დაკავშირებით კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ სამხედრო ოპერაციებში მათი მონაწილეობა ხორციელდებოდა გასამრჯელოს ანაზღაურების პირობით. გარიგების ფაქტორი კი ზოგჯერ საპირისპირო ქმედებას იწვევდა. საკმარისი იყო ქართველების წინააღმდეგ მებრძოლ ძალას მეტი ქირა გადაეხადა, რომ

ამგვარი გარიგება საქართველოს მტრებთან გაფორმებულიყო. ამაზე მეტყველებს ლეონტი მროველის ცნობა, რომ ქართველთა მეფის ყოფილი მოკავშირეები – ლეკები, დურძუკები თუ ოსები საქართველოს წინააღმდეგ მებრძოლი ხაზარების მხარეზე აღმოჩნდნენ. უფრო მეტიც, თავისთვის ხელსაყრელი სიტუაციის შესაბამისად ჩრდილოკავკასიელები საქართველოსაც ესხმოდნენ თავს, რაც ჩანს ლეონტი მროველის თხზულებაში ფიქსირებული იმ ფაქტის მეოხებით, რომ მირიან მეფის ქართლში არყოფნის მომენტში „გარდამოვლეს ოვსთა და განრყვნეს ქართლი“ (1, გვ. 67-68).

აღსანიშნავია, რომ ჩრდილოკავკასიელთა თავდასხმები საქართველოზე უპირატესად მეკობრული ხასიათისა იყო და არსებითად განსხვავდებოდა თუნდაც ხაზართა ორგანიზებული და მასშტაბური ლაშქრობისაგან, მაგრამ ეს სშირი მეკობრული თავდასხმებიც საქართველოს დიდ ზიანს აყენებდა. ამიტომ, სამეფო ხელისუფლების ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანას შეადგენდა ჩრდილოელთა თარეშის აღკვეთა, რაც ორგანიზებული კონტრდარტყმით ხორციელდებოდა. მაგალითად, ასეთი სამხედრო ოპერაცია დაკავშირებულია მირიან მეფის სახელთან, რომელმაც ოსთა ერთ-ერთ მეკობრულ თავდასხმას იმით უპასუხა, რომ „გარეს-გარ გარდავიდა ოვსეთის, მოტყუევნა ოვსეთი“ (1, გვ. 68). ასეთივე კონტრლაშქრობა მოაწყო ქართლის მეფე მირვანმა, მაგრამ ახლა უკვე არა ოსების, არამედ დურძუკების წინააღმდეგ: „შევიდა მირვან დურძუკეთს და მოაოჭრა დურძუკეთი“ (1, გვ. 28). ამის შემდეგ ქართლის სამეფომ ჩრდილოეთი საზღვრები განამტკიცა, იარაღის ძალაზე დაყრდნობით მიაღწია მშვიდობიანი ურთიერთობის დამყარებას დურძუკებთან და შესაძლოა მათი ერთგულების გარანტიაც მიიღო, რამეთუ დურძუკებს მირვანამდე უკვე ჰქონიათ „სიყუარული (ერთგულება – ვ. ი.) ფარნავაზისა და საურმაგისი“ (1, გვ. 27). ეს ცნობა იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ამ პერიოდიდან ქართლის სამეფო ჩრდილო კავკასიასთან პო-

ლიტიკურ და კულტურულ ურთიერთობას ავითარებდა. აწარმოებდა შემთხვევითი ის გარემოება, რომ დურძუკეთისა და ოსეთის „მეფეები“ ქართლის მეფეებთან სამოყვრო კავშირში იმყოფებოდნენ (მაგალითად, საურმაგს დურძუკეთში დედისძმები ჰყავდა, ხოლო მისი მამიდა ოსთა მეფეზე იყო გათხოვილი). ეს კი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ქართლის სამეფო კარი ნიადაგს ამზადებდა ჩრდილო კავკასიაზე, კერძოდ კი ოსეთზე და დურძუკეთზე თავისი პოლიტიკური გავლენის მოპოვებისათვის. ეს შედარებით მოგვიანებით ხდება, მაშინ როცა კავკასიონის გასასვლელ-გადასასვლელები, რომელთა შესახებაც ზემოთ გვქონდა ნთქვამი და რომელნიც ლეონტი მროველის მიერ აღწერილ ეპოქაში ძირითადად სტრატეგიული მნიშვნელობისანი არიან, იქცევიან „მშვიდობის გზად“. ლეონტი მროველის ცნობების მიხედვით, სამხედრო დემოკრატიის საფეხურზე მდგომ ჩრდილოკავკასიელ ხალხებთან საქართველოს სამეფოს არ ჰქონია არც სტაბილური მშვიდობიანობა და არც სისტემატური ომიანობა. მათი ურთიერთობა მაინცდამაინც არ იყო მყარი, მაგრამ ჩრდილოკავკასიელი ხალხები მაინც ყველაზე ინტერსიურად საქართველოსთან იყვნენ დაკავშირებულნი, რაც ძირითადად სამხედრო თანამშრომლობაში სახიერდებოდა. ლეონტი მროველის მიერ აღწერილ ეპოქაში ქართლის სამეფოს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა იმის შესაძლებლობა, რომ ჩრდილო კავკასიაზე გავრცელებინა თავისი პოლიტიკური და კულტურული გავლენა. ლეონტი მროველის ცნობები მხოლოდ იმას გვაფიქრინებს, რომ აღწერილ ეპოქაში მზადდებოდა ნიადაგი ასეთი გავლენის გავრცელებისათვის.

* * *

საქართველოს მთიანეთის შესახებ არანაკლებ საინტერესო ცნობები გვხვდება ლეონტი მროველის მეორე ნაშრომში – „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა“. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ლეონტი მროველი თავის თხზულებაში ქართლის

გაქრისტიანების შესახებ ემყარება ისეთ მნიშვნელოვან მატერიალს, როგორიცაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“.

ლეონტი მროველის ამ ნაშრომს და მის პირველწყაროს მრავალი მკვლევარი შეეხო. მათი ანალიზის საფუძველზე გამოითქვა არაერთი მოსაზრება, რომელთა შორის განსაკუთრებით ნათლად გამოიკვეთა ივ. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულებები (არსებულ შეხედულებათა შესახებ იხ.: 15; 24, გვ. 45-83). საბოლოოდ აღიარება ჰპოვა ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისმა და მასზე დაყრდნობით დადგენილ იქნა, რომ ქართლში ქრისტიანობა გავრცელდა და ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა IV საუკუნის 30-იან წლებში, მირიანის მეფობის ხანაში (31, გვ. 57-76; 29, გვ. 83).

როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ისე ლეონტი მროველის „წინოს მიერ ქართლის მოქცევა“ გვაუწყებენ მძაფრი ბრძოლის სურათს ძველსა და ახალ სარწმუნოებას შორის. ხალხის სულიერ ცხოვრებაში განმტკიცებულ წარმართულ სარწმუნოებას დაუპირისპირდა მანამდე უცნობი რელიგიური მოძღვრება, რაც ქართლში თანადათანობით ვრცელდება დიდ წინააღმდეგობათა დაძლევის გზით. სრულიად აშკარად ჩანს ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანულ რელიგიას მცხეთაში პირველ რიგში ეზიარნენ ნანა დედოფალი და მირიან მეფე, მათთან ერთად ქრისტიანობას ლებულობენ პრივილეგიური წრის წარმომადგენლები, ხოლო შემდეგ სამეფო ხელისუფლების აქტიური ჩარევით ამ სარწმუნოების გავრცელება ხდება ქართლ-კახეთში და მის მთიანეთში.

სამეფო ხელისუფლების ჩარევა მისი წარმომადგენლების აქტიური მონაწილეობით ცხადად გამოჩნდა მთიელთა გაქრისტიანების გეგმის დასაწყისშივე, რაზედაც მეტყველებენ ორივე ზემოხსენებული წყაროს სათანადო მონაცემები. ორივე წყაროს დედააზრი ისაა, რომ სამეფო ხელისუფლება მთიელთა მხრიდან დიდ წინააღმდეგობას მოელის, რომლის გა-

დალაზვა ახალი მოძღვრების ქადაგებასთან ერთად შესაძლებელია კარგად ორგანიზებული ძალებისა და იარაღის გამოყენებით. წყაროებს შორის განსხვავება შეიძლება დავინახოთ მხოლოდ ამ იდეის ინტერპრეტაციაში. თუ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ პირველ რიგში აღნიშნავს წმინდა ნინოს შთამავონებელი ქადაგების როლს, ხოლო შემდეგ წარმოაჩენს იძულებითი მეთოდების მნიშვნელობას, ლეონტი მროველის ცნობით მეფემ თავიდანვე მახვილის გამოყენების გეგმა შეიმუშავა.

მთიელთა გაქრისტიანების შესახებ ლეონტი მროველის ცნობების შეფასებისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია გავეცნოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს, როგორც პირველწყაროს, სათანადო მონაცემებსაც. დავინყოთ იქიდან, თუ როგორ ემზადება ახალი იდეოლოგიის მქადაგებელთა მისია წარმართ მთიელებთან შეხვედრისათვის. „მოქცევაჲს“ შატბერდული ნუსხის მიხედვით, სამეფო კარზე, პრივილეგიურ ზედაფენაში და მცხეთის მოსახლეობაში ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ჯერ მიდგა მთელი სამეფოს გაქრისტიანებაზე. როგორც მათიანეშია აღნიშნული, ნინო მცხეთიდან მთიანეთისაკენ წარემართა. მან თან „წარიყვანა იაკობ მღვდელი, საბერძნეთით მოსრული, და ერისთავი ერთი, წარვიდა და დადგა ნობენს“ (6, გვ. 88).

დაახლოებით ასეთივე სურათს გვიხატავს „მოქცევაჲს“ ჭელიშური ტექსტი, ოღონდ იმ სხვაობით, რომ ამ ტექსტის მიხედვით მისიის შემადგენლობა უფრო გაძლიერებულია: „წარიყვანეს მათ თანა მთავარ ეპისკოპოსი და მღვდელნი და ერისთავი, და წარვიდეს და დადგეს ნობენს“ (6, გვ. 88).

შატბერდული და ჭელიშური ტექსტების ურთიერთშედარება სხვაობას იძლევა იმ მხრივ, რომ შატბერდულ ვარიანტში ნინოს თანმხლებ მოხელეთაგან მხოლოდ ერთი მღვდელი და ერთი ერისთავი იხსენიება, მაშინ, როდესაც ჭელიშური ტექსტის თანახმად მისიის შემადგენლობაში იმყოფებიან მთა-

ვარეპისკოპოსი, ერთი მღვდლის ნაცვლად რამდენიმე მღვდელი („მღვდელნი“) და ერისთავი. ეს რაც შეეხება მისიის შემადგენლობას, მაგრამ როდესაც საქმე ეხება მთიელთა გაქრისტიანების მიზნით წინასწარ დასახულ ღონისძიებას, ამ მხრივ ტექსტები არსებითი ხასიათის სხვაობაზე არ მიგვანიშნებენ. ორივე ტექსტის თანახმად გამაქრისტიანებელ მისიაში მონაწილეობდნენ ახალი რელიგიის მქადაგებელნი და სამეფო ხელისუფლების წარმომადგენლები (მოხელეები). ეს იმას ნიშნავს, რომ „მოქცევაჲს“ ავტორის თვალსაზრისით უმთავრესა და პირველადს ღონისძიებას წარმოადგენდა მიზნის განხორციელების ცდა ქადაგების გზით, ე. ი. ნინოს და სასულიერო პირთა შთამაგონებელი მოქმედება, ხოლო უკიდურეს შემთხვევაში ხელისუფლების წარმომადგენელთა (დედოფალი, ერისთავი) ჩარევა და მათ მიერ სათანადო ზომების მიღება.

„მოქცევაჲს“ ამ მონაცემების საფუძველზე აღნიშნული ვითარება კარგად ცნობილი იყო ლეონტი მროველისთვისაც, მაგრამ მთიელთა გაქრისტიანების ღონისძიებათა ინტერპრეტაციაში მას კორექტივი შეაქვს მისივე ეპოქისათვის დამახასიათებელი პოლიტიკური მსოფლმხედველობის შესაბამისად. ლეონტი მროველი ავითარებს იმ აზრს, რომ მეფე არის ყოვლისშემძლე პიროვნება და ნებისმიერი საკითხი მისი ინიციატივითა და ნება-სურვილით უნდა გადაწყდეს. XI საუკუნის ისტორიკოსი ამ თვალსაზრისით აფასებს მეფის როლს IV საუკუნეში განხორციელებულ ისეთ დიდ მოვლენათა სფეროშიც, როგორიც იყო წარმართული რელიგიის ქრისტიანულით შეცვლა. ლეონტი მროველის ნაშრომის მიხედვით ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების ინიციატორია თვით მირიან მეფე, ხოლო წმინდა ნინო და სასულიერო პირები მეფის ნება-სურვილის აღმსრულებელნი არიან. ასეთნაირად შეიძლება გავიგოთ ლეონტი მროველის თხზულების ის ადგილი, სადაც ნაჩვენებია ნინოსთან და ეპისკოპოსთან მირიან მეფის შე-

ხვედრის ეპიზოდი. მეფემ მათ ასეთნაირად მიმართა: „მნებავეს ესრეთ, რათა იძულებით მახვლითა მოვაქცივნეთ მთელნი და სიძე ჩემი ფეროზ, და დავამონნეთ ძესა ღმრთისასა და ვათაყუნანეთ პატიოსანსა ჯუარსა“ (2, გვ. 125).

ისტორიკოსი ამასთან ერთად აცხადებს, რომ ნინომ და ეპისკოპოსმა მეფის კატეგორიული მოთხოვნა არ შეინწყნარეს. თავის მხრივ მათ მეფეს შესთავაზეს აზრი, რომ უპირატესი მნიშვნელობა მინიჭებოდა არა სამხედრო ძალას, არამედ ჯვრისა და სახარების შთამაგონებელ ზემოქმედებას. მათი პოზიცია შემდეგნაირადაა ფორმულირებული: „არა ბრძანებულ არს უფლისაგან მახვლისა აღება, არამედ სახარებითა და ჯუარითა პატიოსნითა უჩუენოთ გზა ჭეშმარიტი, მიმყვანებელი ცხოვრებად საუკუნოდ, და მადლმან ღმრთისამან განანათლოს ბნელი იგი გულთა მათთა“ (2, გვ. 125).

როგორც ვხედავთ, ლეონტი მროველის ინტერპრეტაციით, მთაში ქრისტიანობის გავრცელების გეგმის შედგენისას გამოიკვეთა ორი თავალსაზრისი. მეფე კატეგორიულად მოითხოვს ძალის გამოყენებას, სასულიერო პირნი კი იდეოლოგიურ ზემოქმედებას. პირველ რიგში მეფის დასახელება და მისი როლის წარმოჩენა ლეონტი მროველის ეპოქის სულისკვეთებას გამოხატავს. როგორც ჩანს, ამაზე უფრო ნაკლებად უფიქრია „მოქცევაჲს“ ავტორს, ვინაიდან ამ თხზულებაში ასეთი ურთიერთსაპირისპირო დიალოგები არ გვხვდება. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მდგომარეობას ისე გვიხატავს, რომ ეს ღონისძიება ითვალისწინებდა პირველ რიგში მთის მოსახლეობის შთაგონებას ახალი იდეოლოგიის ქადაგების გზით, ხოლო უშედეგო ცდის შემდეგ ძალის გამოყენებას.

აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ლეონტი მროველმა უფრო რეალურად შეაფასა არსებული ვითარება. მისი შეხედულებით, ახალი რელიგიის გავრცელება წარმოადგენდა დიდმნიშვნელოვან სახელმწიფოებრივ ღონისძიებას, ვინაიდან ის თავისი მოძღვრებითა და

დოგმებით გამოხატავდა კლასობრივი (ფეოდალური) საზოგადოებისა და მის სათავეში მდგომი სამეფო ხელისუფლების ინტერესებს. ამიტომ, ლეონტი მროველი მთაში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების საქმეში გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს მეფის აზრს. მეფესა და სასულიერო პირებს შორის დიალოგის შინაარსსაც ისტორიკოსი იმიტომ გადმოგვცემს, რომ ქრისტიანული რელიგიის გავრცელება სახელმწიფოებრივ ღონისძიებად წარმოგვიდგინოს და ამ ღონისძიების ინიციატორის როლში მეფე დაგვანახოს. ამის გამომხატველია ის გარემოება, რომ მეფემ უარყო ნინოს და ეპისკოპოსის აზრი და მთიელთა მოქცევის საშუალებად ცნო არა იმდენად ქადაგებით მათი დარწმუნება, არამედ უპირატესად ხელისუფლების წარმომადგენელთა ჩარევა და სამხედრო ძალის გამოყენება.

მთიელთა გაქრისტიანების პროცესის აღწერაშიც ლეონტი მროველი ხაზგასმით აღნიშნავს მეფის როლს. მისი ცნობის თანახმად, მეფესთან თათბირის შემდეგ „წარვიდა წმინდა ნინო და ეპისკოპოსი იოვანე, და მათ თანა წარატანა მეფემან ერისთავი ერთი“ (2, გვ. 125).

ისტორიკოსი ამ შემთხვევაში არსებითად „მოქცევას“ ზემოთ დამოწმებულ ცნობებს იმეორებს, მაგრამ ერთი განსხვავებით. ლეონტი მროველი ერისთავის წარგზავნის ინიციატორად მეფეს ასახელებს, მაშინ, როდესაც „მოქცევას“ არც ერთ ტექსტში ამ მომენტში მეფე არ იხსენიება. განსხვავებულად გამოიყურება თვით მისიის შემადგენლობაც. თუ შატბერდულ ტექსტში ნინოსთან ერთად დასახელებული არიან იაკობ მღვდელი და ერთი ერისთავი, ხოლო ჭელიშურ ტექსტში მთავარეპისკოპოსი, მღვდელნი და ერისთავი, ლეონტი მროველი გამაქრისტიანებელ მისიონერთა შორის ასახელებს ნინოს, იოვანე ეპისკოპოსს და მეფისაგან წარგზავნილ ერისთავს.

ლეონტი მროველი „მოქცევაჲს“ ტექსტებზე დაყრდნობით ჩამოთვლის მთის იმ კუთხეებსა და მცხოვრებთაც (ეთნიკურ ერთეულებს), სადაც ახალი მოძღვრების გავრცელება ხდებოდა. როგორც ის მოგვითხრობს, ნინო, ეპისკოპოსი და ერისთავი „მივიდეს და დადგეს წობენს, და მოუწოდეს მთეულთა, პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა, ქართალელთა, ფხოელთა, წილკანელთა და გუდამაყრელთა“ (2, გვ. 125).

ეს ცნობა რამდენადმე განსხვავდება „მოქცევაჲს“ ცნობისაგან. შატბერდული ტექსტის მიხედვით, წობენს მისულმა ნინომ „მოუწოდა მთეულთა, ქართალელთა და ფხოელთა და წილკანელთა“ (6, გვ. 88). ჭელიშური ტექსტიც გვამცნობს, რომ ჯერ „დადგეს წობენს“, ხოლო შემდეგ „მოუწოდეს მთეულთა ყოველთა, ქართალელ-ფხოელთა, წალკასნელთა“ (6, გვ. 88).

წყაროებიდან დამოწმებული ამ მონაცემების ურთიერთშედარების საფუძველზე გამოჩნდა, რომ ლეონტი მროველი ზუსტად არ იმეორებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის იმ თემებსა და ეთნიკურ ერთეულებთან ერთად, რომლებიც „მოქცევაჲს“ ტექსტებში გვხვდება, ლეონტი მროველი ასახელებს გუდამაყრელთაც.

„მოქცევაზე“ დაყრდნობით ლეონტი მროველი გვაუწყებს, რომ ზემოხსენებულ თემებში ქრისტიანული რჯულის ნებაყოფლობით მიღება მთიელებმა არ ინებეს. „მაშინ ერისთავმან მეფისამან მცირედ წარჰმართა მახვლი მათ ზედა და ძლევით შემუსრნა კერპნი მათნი“ (2, გვ. 125).

ამ შემთხვევაშიც ლეონტი მროველმა კვლავ მეფის სახელი წარმოაჩინა. შატბერდულ ტექსტში მეფის უხსენებლად ალნიშნული, რომ „ერისთავმან მცირედ წარჰმართა მახვლი, და შიშით მოსცნეს კერპნი მათნი დალენად“ (6, გვ. 89). ჭელიშური ტექსტის მიხედვით კი მთიელთა წინააღმდეგობის

დაძლევის მიზნით ერისთავმა ნინოს ბრძანებით იარაღი გამოეცხა
იყენა (6, გვ. 89).

აღნიშნული დეტალის გაუთვალისწინებლად ნათლად ჩანს, რომ მთიელთა ზემოხსენებულ თემებში ქრისტიანობა ვრცელდებოდა სამეფო ხელისუფლების აქტიური ჩარევითა და იარაღის გამოყენებით. ამ მხრივ ანალოგიური ვითარება შეინიშნება აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც – ერწო-თიანეთსა და ფხოვეში. აქ მიმდინარე პროცესები ლეონტი მროველის მიერ აღწერილი და კვალიფიცირებულია შემდეგნაირად: „გარდამოვიდეს მუნით (ქართალეთ-გუდამაყრიდან – ვ. ი.) და დადგეს ჟაღეთს, და უქადაგეს ერწო-თიანელთა. ხოლო მათ შეინყნარეს და ნათელ-იღეს. ხოლო ფხოველთა დაუტევეს ქუეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს. და სხუანიცა მთეულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს, არამედ დაუმიძიმა მათ მეფემან ხარკი, ოდეს არა ინებეს ნათლის ღება. ამისთვის წარკრბეს იგინი და შესცთეს, და რომელნიმე უკანასკნელ მოაქცივნა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსმან და რომელნიმე მათგანი დარჩეს წარმართობასავე შინა დღეს-აქამომდე“ (2, გვ. 126).

ლეონტი მროველი ამ შემთხვევაშიც „მოქცევაჲს“ მონაცემებს ეყრდნობა. ამ წყაროების ურთიერთშედარება არავითარ სხვაობას არ გვიჩვენებს იმ ფაქტის აღნიშვნასთან დაკავშირებით, რომ გამაქრისტიანებელი მისია დგება ჟაღეთს, საიდანაც იწყება ერწოელ-თიანელთა მონათვლა. სხვაობა არც იმ მხრივ შეინიშნება, რომ მთიელები ახალ რელიგიას ეწინააღმდეგებოდნენ და გაურბოდნენ. სამაგიეროდ, ქრისტიანობისადმი დაპირისპირებული მოსახლეობის ჩვენება განსხვავებულ სურათს იძლევა. ლეონტი მროველის ცნობით, ქრისტიანობას განერიდნენ და თუშეთს შეეხიზნენ ფხოველნი, ხოლო „მოქცევაჲს“ ორივე ტექსტის მიხედვით ასეთ როლში ჩანან ყუარელნი (სოფელ ყვარას მკვიდრნი). „მოქცევაჲს“ მიხედვით, წმინდა ნინო „წარვიდა და დადგა ნობენს და მო-

უნოდა მთეულთა: ქართალელთა და ფხოელთა და ნილკანელთა და უქადაგა სარწმუნოება... გარდავიდა ერწუდ და დადგა ჟალეთს, დაბასა ედემს და ნათელსცა ერწუთიანელთა და ყუარელთა ესმა ესე და გარდაკრბეს თოშეთა" (6, გვ. 88).

„მოქცევაჲს“ ამ ცნობის მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ ქრისტიანობას ეზიარნენ ერწოელნი და თიანელნი, მაგრამ მას განერიდნენ „ყუარელნი“, ე. ი. ივრის ხეობის სათავეში მდებარე ერთი სოფლის – ყვარას მკვიდრნი. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს არა მარტო დამონმებული წყაროს ჩვენება ქრისტიანობისაგან „ყუარელთა“ განდგომის შესახებ, არამედ მეცნიერებაში არსებული ინტერპრეტაცია „ყუარელთა“ ვინაობისა და ცალკე ეთნიკურ ერთეულად მათი მიჩნევის თაობაზე. პირველ რიგში მხედველობაში მაქვს ივ. ჯავახიშვილის მიერ მოცემული ნომინაცია, რომლის თანახმად, ქართველი „მთეულნი“ იყვნენ: „ფხოველნი“, ანუ „ფხოვნი“, „გუდამაყარნი“, „მოჭევენი“, „ჭადელნი“, „ცხავატნი“ ანუ „ცხავატელნი“, „ცხრაზმელნი“, „ქართალელნი“, ანუ „ქართალნი“, „ნილკანელნი“, „ერწუთიანელნი“, „ყუარელნი“, „თოშნი“, „ნოჰპატელნი“, ... „ნანარნი“ (33, გვ. 39).

ამ ჩამონათვალში „ყუარელნი“ სხვა ეთნონიმების იდენტური მნიშვნელობითაა შეტანილი, რაც მიუღებელია. „ყუარელნი“ ასეთივე შინაარსობრივი დატვირთვით გვხვდება სხვა მკვლევართა ნაშრომებში. ნ. ბერძენიშვილმა „ყუარელნი“ ფშაველთა და ფხოველთა გვერდით მოიხსენია (10, გვ. 429), რაც მათი გათანაბრების მანიშნებელია. ამ შემთხვევაში არც ის არის გათვალისწინებული, რომ ფშაველნი და ფხოველნი ერთმანეთის თანადროული ეთნონიმები არ არიან. ფხოვი და ფხოველი ადრინდელი ეთნიკურ-ტერიტორიული ერთეული იყო, რომლის გაყოფის შემდეგ წარმოიქმნა ორი ეთნიკურ-ტერიტორიული ერთეული – ხევსურებით დასახლებული ხევსურეთი და ფშავლებით დასახლებული ფშავი. ამდენად, გაუმართლებელია როგორც ფშავისა და ფხოვის სინქრონიზა-



ცია, ისე, მითუმეტეს, იგივეობის ნიშნის დასმა „ყუარელთა“ და საუუენეების განმავლობაში ფორმირებულ ეთნიკურ-რიტორიულ ერთეულებს შორის. იგივე შეიძლება ითქვას დ. მუსხელიშვილის ნაშრომის მიმართ, რომელშიც შეინიშნება ყვარას გათანაბრების ტენდენცია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის თემებთან (28, გვ. 193, 199). იმავე ნაშრომში ითქვა, რომ ყვარელნი „დღევანდელი ივრის ფშავის ძველი მოსახლეობა უნდა ყოფილიყო“. ამის დამადასტურებელ საბუთად მიჩნეულია ივრის ხეობის ზემო წელზე ნასოფლარ ყვარას არსებობა (28, გვ. 183). მკვლევარს უნდა დავეთანხმოთ, რომ ყვარელნი თიანეთის ძველი მოსახლეობის შემადგენელი ნაწილი იყო, მაგრამ გაუმართლებელია თიანეთს „ივრის ფშავი“ უწოდოთ. სულ სხვაა, რომ თიანეთში ჩასახლებულთა აღსანიშნავად ვიხმაროთ „ივრის ფშავლები“, როგორც ეს დაკანონებულია ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში (მაგალითად, ვ. ბარდაველიძის ერთ-ერთ ნაშრომს ეწოდება „ივრის ფშავლებში“ (ენიმკის მოამბე, XI, თბ., 1941 წ., გვ. 67-182).

ტერიტორიულ თემთან ერთი სოფლის – ყვარას იდენტიფიკაცია შეინიშნება რ. თოფჩიშვილის კათხვა-პასუხში: „მაშ რაღას წარმოადგენდნენ ძველ ქართულ ისტორიულ წყაროებში დასახელებული „ერწოელნი“, „თიანელნი“ და „ყუარელნი“? ვფიქრობთ, რომ თავდაპირველად ისინი ივრის ხეობის თემები ყოფილიყვნენ“ (16, გვ. 55). მისივე შეხედულებით, „ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში მოხსენიებული „ყვარელთა“ თემის ლოკალიზაციის საკითხი“ (16, გვ. 82). სინამდვილეში „მოქცევაჲ“-ში ხსენებულია „ყუარელნი“ და არა ყვარელთა თემი, მაგრამ ამის მიუხედავად განაგრძო: „გ. ჩიტაიას მიერ „ყუარელთა“ თემი და „ქვეყანა“ სრულიად სამართლიანად ლოკალიზებულია ივრის ხეობის ზემო წელში“ (მითითებულია: გ. ჩიტაია, თიანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, „ენიმკის მოამბე“, XI, 1941; მისივე, Грузинская советская этнография, ж. «Со-

ветская этнография», 1952 г. №3). გ. ჩიტაიას სოფელ ყვარას-
თვის არ უნოდებია არც ყვარას თემი და არც ყვარას ქვეყანა,
მაგრამ რ. თოფჩიშვილმა მაინც საჭიროდ მიიჩნია ეთქვა, რომ
თიანეთის ტერიტორიაზე „ლოკალიზდება ძველი ქართული
თემი „ყვარელნი“ (16, გვ. 124), ხოლო „ყვარა ... აღნიშნული
„ყუარელთა“ „ქვეყნის“ ცენტრი უნდა ყოფილიყო“ (16, გვ. 83).

გარდა იმისა, რომ არაფრით არ მტკიცდება ყვარას თე-
მის თუ ქვეყნის არსებობა და აშკარაა, რომ ყვარა მხოლოდ
ერთი სოფელი იყო, შეცდომაა დაშვებული ტერიტორიულ-
ეთნიკური ერთეულების ნომინაციაში. რ. თოფჩიშვილის მიერ
თემებადაა სახელდებული არა ტერიტორიული ერთეულები
(ერწო, თიანეთი), არამედ მათი მოსახლეობა (ერწოელნი, თი-
ანელნი). რაც შეეხება „ყუარელთ“, ისინი იყვნენ ერთი სოფ-
ლის – ყვარას მკვიდრნი და არა არარსებული ყვარას თემის
თუ ქვეყნის მოსახლენი. ბოლოს და ბოლოს ხომ ცხოვლია და
ეს არამც თუ მკვლევარმა, არამედ სტუდენტმაც კი უნდა იც-
ოდეს, რომ ტერიტორიული თემი იყო რამდენიმე სოფლის მო-
მცველი გაერთიანება და არა ერთადერთი სოფელი.

„მოქცევაჲ“-ს ცნობისა და სამეცნიერო ლიტერატურაში
გამოთქმულ შეხედულებათა კრიტიკული შეფასების საფუ-
ძველზე თავის დროზე აღვნიშნე, რომ „ერთგვარ გაუგებრო-
ბას იწვევს ლეონტი მროველის მიერ წილკნელების სახელდე-
ბა მთიელებად, ვინაიდან ცნობილია, რომ წილკანი აღმოსავ-
ლეთ საქართველოს მთის რეგიონებიდან გვარიანად დაცილე-
ბული, ბარის ზოლში ლოკალიზებული ტერიტორიული ერთე-
ულია... მიუღებელია აგრეთვე ქართველ „მთიულებად“
(//მთიელებად) ერწოელთა სახელდების ისტორიული ტრადი-
ცია. ამასთან ერთად, ჩვენ ხელთ არსებული ისტორიულ-ეთ-
ნოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით სრული უფლება
გვაქვს სერიოზულად შევიტანოთ ეჭვი ქართველ მთიელთა
ეთნოგრაფიული ჯგუფების გვერდით ყვარელთა დასახელე-
ბის მიზანშეწონილობაშიც, ვინაიდან ისტორიული თიანეთის

ტერიტორიაზე (მდ. ივრის სათავეებში) მცხოვრები ყვარელნი ქართველ მთიელთა დამოუკიდებლად არსებულ ტომს არ წარმოადგენდნენ და ეთნოგრაფიული ნიშნის მიხედვით არსებითად არ განსხვავდებოდნენ თიანელთაგან. ამიტომ, ჯეროვანი თვალსაჩინოებისათვის ყოველივე ამის შესახებ საგანგებოდ უნდა ყოფილიყო მოცემული სათანადო განმარტება ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ქართული საისტორიო წყაროების ანალიზის საფუძველზე თანმიმდევრულად იქნენ ჩამოთვლილნი ქართველი მთიელები და მათ შორის მოხსენიებულნი იყვნენ ნილკანელნი და ყვარელნი" (19, გვ. 11).

ზემოხსენებულ მკვლევრებთან ერთად ყვარას და ყვარელთა შესახებ თავისი მოსაზრება შემოგვთავაზა თ. პაპუაშვილმა, რომელმაც „მოქცევა“-ს ცნობის ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით დაასკვნა: „როგორც ვხედავთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ლეონტისაგან განსხვავებით „ფხოელთა“ ნაცვლად ხმარობს „ყუარელთა“. ყუარელნი დღევანდელი ფშავლების წინაპრები იყვნენ და ფხოელთა განაყოფს წარმოადგენდნენ. ყუარელთ თავიანთი ადგილმდებარეობით ივრის სათავეში ჰქონდათ სამოსახლო" (30, გვ. 71).

ციტირებული განმარტების საპირისპიროდ საკმარისად მიგვაჩნია ალინიშნოს, რომ ფხოელთა (ფშაველთა და ხევსურთა) დასახლება ერწო-თიანეთში მოგვიანო პერიოდში ხდება. თიანეთში უპირატესად ფშავლები დამკვიდრდნენ, და ცხადია, მათ ყვარაშიც მოიკიდეს ფეხი, მაგრამ ყოვლად დაუშვებელია თიანეთში ფხოველთა მიგრაცია დავუკავშიროთ წმინდა ნინოს მოღვაწეობის ხანას. ამიტომ, მტკიცება იმისა, რომ ყუარელნი დღევანდელი ფშავლების წინაპრები იყვნენ და, ამდენად, ისინი ფხოველთა განაყოფს წარმოადგენდნენ, შეუსაბამობაშია რეალურ ქრონოლოგიასთან. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ უძველესი ყუარელნი არ ყოფილან ფხოველთა განაყოფები და, მით უმეტეს, დღევანდელ ფშაველთა წინაპრები. ისტორიული თიანეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ

ფშაველთა წინაპრები არიან თვით ფშავიდან თიანეთში მრგვიანებით გადასული ფშაველები და არა აქ მათ გადმოსახლებაზე ადგილზე მყოფი მკვიდრი მოსახლეები – სოფელ ყვარაში მცხოვრები თიანელები. ამდენად, თქმა იმისა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ლეონტისაგან განსხვავებით „ფხოველთა“ ნაცვლად ხმარობს „ყუარელთა“, გაუმართლებელია.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნინოს მოღვაწეობის პერიოდისათვის ერთი სოფლის – ყვარას მკვიდრნიც თიანელებად სახელდებული ეთნიკური ერთეულის შემადგენლობაში შედიოდნენ. ამასთან მიმართებაში სრულიად მოულოდნელად გაიჟღერა გ. ჩიტაიას შემდეგმა ფრაზამ: „მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში, უფრო ზუსტად პირველ მეოთხედში, ყვარლელები ცალკე ეთნიკურ ერთეულს შეადგენდნენ, რასაც საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცული იმ ხანის სურათები ამტკიცებს. ამ მონაცემების მიხედვით მატიანის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და ყვარლელების ადგილსამყოფელის ივრის ხეობაში ლოკალიზაცია იქნებ დასაშვები იყოს“ (32, გვ. 61).

ლოგიკის ნორმებს არ ექვემდებარება XIX ს. პირველ მეოთხედში ყვარლელთა გამოყოფა ცალკე ეთნიკურ ერთეულად და თანაც მუზეუმში დაცული იმ ხანის სურათების მიხედვით. კიდევ უფრო გაუგებარია ამ მონაცემების საფუძველზე ვარაუდის სახით იმის თქმა, რომ „მოქცევაჲს“ ყვარლელების ადგილსამყოფელის ივრის ხეობაში ლოკალიზაცია იქნებ დასაშვები იყოს“. „იქნებ დასაშვები“ კი არა, სარწმუნოა „მოქცევაჲს“ ცნობა, რისი მტკიცებისათვის გაუმართლებელია წარმოდგენილი არგუმენტები.

ლეონტი მროველისა და „მოქცევაჲს“ ჩვენებანი რამდენადმე განსხვავებულია, ვინაიდან ყვარა თიანეთის ერთ-ერთი სოფელია, ხოლო ფხოვი მთელ თანამედროვე ფშავ-ხევსურეთს მოიცავდა. გამოდის, რომ „მოქცევაჲს“ თანახმად ქრისტიანობას განუდგა თიანეთის ერთი სოფლის მოსახლეობა,

ხოლო ლეონტი მროველის ცნობის მიხედვით კი ფხივედნი (ფშავლები და ხევსურები) მთლიანად.

აღნიშნულ ცნობებს შორის განსხვავების მიუხედავად, ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ქრისტიანობისადმი მთიელთა დაპირისპირებასთან. ამ დაპირისპირებაში „მოქცევაჲ“ გამოყოფს ყუარელთ, ლეონტი მროველი – ფხოელთ, მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, თუ ვინ ილტვოდა თუშეთისაკენ. ორივე ცნობის მნიშვნელობა მდგომარეობს იმის ჩვენებაში, რომ განდგომილი მთიელები თავშესაფარს ეძებდნენ იმ კუთხეში, სადაც, როგორც ჩანს, იმხანად შეღწეული არ იყო ახალი რელიგია და ლტოლვილნი იმედოვნებდნენ პირვანდელი სარწმუნოების შენარჩუნებას.

ლეონტი მროველის ცნობით, ქრისტიანულ მოძღვრებას მწყრალად შეხვედრიან არა მარტო ფხოველნი (ფშავლები და ხევსურები), არამედ „სხუანიცა მთეულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს“. ეს იმას ნიშნავს, რომ მთიელებმა საერთოდ დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს ახალი რელიგიის მქადაგებელთ. ამის გამო, თუ სამეფო ხელისუფლების წარმომადგენლებმა წარმართი მთიელების მიმართ თავდაპირველად სამხედრო ძალა გამოიყენეს და კერპების მსხვრევის შემდეგ მთიელები იძულებით მონათლეს, შემდგომ პერიოდში მეფემ ურჩ მთიელებს ხარკი დაუმიძიმა. ლეონტი მროველი ყურადღებას ამახვილებს იმის შესახებაც, რომ მირიანის მეფობის შემდგომ პერიოდშიც ქრისტიანობის გავრცელების პროცესი მძიმედ მიმდინარეობდა. მირიანის შემდეგ მეფედ დაჯდა მისი ძე ბაქარ „და ამან მოაქცივნა უმრავლესნი კავკასიანნი, რომელნი ვერ მოექცივნეს მამასა მისსა“ (2, გვ. 130). ლეონტი მროველის დაკვირვებით, მთიელთა ნაწილი მის ეპოქაშიც ჯერ კიდევ არ იყო გაქრისტიანებული. ამის მანიშნებელია ცნობა იმის შესახებ, რომ „რომელნიმე უკანასკნელ მოაქცივნა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსმა და რომელნიმე მათგანნი დარჩეს წარმართობასვე შინა დღეს – აქამომდე“.

ლეონტი მროველი რეალურად წარმოგვისახავს საქმის ვითარებას. მას შესაძლებლობა ჰქონდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემებზე დაყრდნობით ეჩვენებინა გაქრისტიანების ადრინდელი ეტაპი, ხოლო ამასთან ერთად, თავისი ეპოქის (XI ს.) სურათიც. ისტორიკოსი როდესაც აღნიშნავს, რომ მთელთა ერთი ნაწილი აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსმა მოაქცია, ხოლო ნაწილი კვლავ წარმართობას ინარჩუნებდა, ეს მისთვის ცნობილი იყო როგორც მოვლენათა თვითმხილველისათვის. ამიტომ, ლეონტი მროველის ცნობებს ორმხრივი მნიშვნელობა ენიჭება: ერთი მხრივ, იმიტომ რომ იგი იმეორებს და ადასტურებს „მოქცევაჲს“ მონაცემებს, ხოლო მეორე მხრივ იმიტომ, რომ უშუალო დაკვირვების საფუძველზე გვაცნობს ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ პროცესს.

ლეონტი მროველის ამ ცნობებთან ერთად, რაც საქართველოს მთიანეთში ქრისტიანობის გავრცელების პროცესს შეეხება, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა უნდა მივაკუთვნოთ ცნობებს მთიანეთის ცალკეული კუთხეების, სამოსახლო პუნქტებისა და თვით მოსახლეობის შესახებ. ამ შემთხვევაშიც ლეონტი მროველი ძირითადად იმეორებს „მოქცევაჲს“ მონაცემებს, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში მას გარკვეული სიახლეც შემოაქვს. როგორც „მოქცევაჲს“ ტექსტებში, ისე მათზე დაყრდნობით ლეონტი მროველის მიერ პირველ პუნქტად დასახელებულია **ნობენი**, საიდანაც იწყეს ქრისტიანობის გავრცელება. აღნიშნული წყაროების მიხედვით აშკარად ჩანს, რომ ეს პუნქტი მდებარეობდა ქართლის მთიანეთის მისადგომებთან, სახელდობრ, არაგვის ხეობის ქვედა ნაწილში, საიდანაც შეიძლებოდა აპყოლოდნენ ამ ხეობას თანამედროვე მთიულეთის მიმართულებით. სპეციალური კვლევა-ძიების შედეგად გაირკვა, რომ ნობენი მდებარეობდა არაგვის ხეობის ქვედა ზონაში, ჭართალის თემის ქვემოთ (სამხრეთისაკენ) და ის წარმოადგენდა ჭართალეთ-მთიულეთის კარებში მდებარე პუნქტს (14).



დამონმებული წყაროების თანახმად, ნობენიდან იხსენი-
 ბენ ქადაგებას მთიულთა შორის. მთის მცხოვრებთაგან შორ-
 ველ რიგში იხსენიებიან **ქართალელნი, ქართალის თემის**
მკვიდრნი. ამ ცნობას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ტე-
 რიტორიულ თემთა ლოკალიზაციისათვის ისტორიული განვი-
 თარების სხვადასხვა საფეხურზე. მთიულეთის არაგვის ხეო-
 ბაში დაბა ფასანაურის ქვემოთ (სამხრეთით) მდებარე ქართა-
 ლი ისტორიულად ცალკე ტერიტორიული თემი იყო. ასეთი ვი-
 თარება ჩანს ვახუშტი ბაგრატიონის დაკვივრებით. როდესაც
 ისტორიკოსი არაგვის ხეობას აღწერს, პირველ რიგში გვაც-
 ნობს **არაგვისპირსა და ბაზალეთს**, ე. ი. არაგვის დინების
 ქვედა ნაწილს მუხრანის მიდამოებიდან ანანურამდე. მისივე
 აღწერილობის თანახმად, „ანანურს ზეით ერთვის არაგუს და-
 სავლეთიდან **ქართალის-ჯევი**” (8, გვ. 354). ვახუშტი არაგვის
 ხეობის აყოლებით ქართალის ზემოთ (ჩრდილოეთის მიმარ-
 თულებით) გამოყოფს **მთიულთ-კარს და ჯანდოს-ჯევს**, უფ-
 რო ზევით არაგვის გვერდით ხეობად ასახელებს **გუდამაყრის**
ხევს, ხოლო შემდეგ იძლევა საკუთრივ **მთიულეთის** აღწერას
 (8, გვ. 355-356). ვახუშტი მთიულეთის შემადგენლობაში აქ-
 ცევს არაგვის ხეობის ტერიტორიას გუდამაყრის ხევის შესარ-
 თავიდან (ლდევანდელი დაბა ფასანაურიდან) ჯვრის უღელ-
 ტეხილამდე (ჩემ მიერ დაზუსტებულია, რომ მთიულეთი ინ-
 ყება ფასანაურის ჩრდილოეთით, 1,5 კმ-ით დამორებული სო-
 ფელ ქავთარაანიდან ანუ ქავთურთკარიდან). მთიულეთის
 ფარგლებში ვახუშტი აფიქსირებს **ამირთ-ჯევს, ჯარჯელ-**
თევს, ნალუარევს, ლუდის-ჯევს, ჯადას და ციკარას (8,
 გვ. 355). 1774 წლის აღწერის მონაცემებით მთიულეთში შე-
 დიოდა ოთხი ტერიტორიული თემი: **ხადა, გარეშემო, მრევლი**
და ცხაოტი (4, გვ. 428). ისტორიულად არსებული ეს სტრუქ-
 ტურა დადასტურდა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგა-
 დაც (25, გვ. 11-13; 36, გვ. 6-7).

აღნიშნული მონაცემების მიხედვით ჩანს, რომ ქართალი მთიულეთის შემადგენელი ნაწილი არ იყო და ის ცალკე ტერიტორიულ თემს წარმოადგენდა (არაგვის ხეობაში ლოკალიზებული ტერიტორიული ერთეულების შესახებ დანვრილებით იხ. 19, 20, 21). ეს გვაფიქრებინებს, რომ „მოქცევაჲსა“ და ლენტი მროველის თხრობის მიხედვითაც ქართალი დამოუკიდებელი ტერიტორიული თემი იყო, სადაც ქრისტიანული მოძღვრების ქადაგებას შეუდგნენ. ქადაგების ასპარეზად აქ მთიულეთი არ არის დასახელებული, მაგრამ იგულისხმება, რომ ეს ღონისძიება გატარდა ქართალის შემდეგ მთიულეთშიც და თანდათანობით აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

როგორც წყაროები მოვგითხრობენ, ქართალებთან ერთად ახალი სარწმუნოების მიღება უქადაგეს ფხოველთაც. მაშინდელი გაგებით, ფხოვი მოიცავდა მერმინდელ ფშავსა ხევსურეთს. ამდენად, ფხოველთა შორის იგულისხმებიან ფშავლები და ხევსურები.

ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ ეტაპზე მქადაგებელთა მისიამ გადაინაცვლა ერწო-თიანეთში. თუ ქართალისა და ფხოვის ფარგლებში ქადაგებისას ბაზად შერჩეულ იქნა ნობენი, ერწო-თიანეთის ტერიტორიაზე ასეთი მნიშვნელობის მქონე პუნქტად წარმოგვიდგება **ჟალეთი**. ამ სახელწოდებით ეს ადგილი თავისი ეკლესიით დღესაც ცნობილია ერწოს ტერიტორიაზე. თვით ერწო-თიანეთის ტერიტორიის თანამედროვე მოხაზულობასა და ისტორიულ ლოკალიზაციას შორის სხვაობას ვერ დავინახავთ. ზემოხსენებულ წყაროებში აღნიშნული ერწო-თიანეთი ამ ტერიტორიის დღევანდელ საზღვრებში თავსდება.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მცხოვრებთა შორის, სადაც ქრისტიანული რელიგიის პროპაგანდა მიმდინარეობდა, იხსენიებიან აგრეთვე **წილკანელნი**. ეს ცნობა ყურადღებას იქცევს იმასთან დაკავშირებით, რომ მთიანეთში



ტოპონიმი წილკანი არ გვხვდება. სამაგიეროდ, სოფელი წილკანი მდებარეობს ბარში – სამუხრანოში. წყაროში "მთიულეთის შორის წილკნელთა დასახელების საფუძველზე გაჩნდა სურვილი წილკნის ძიებისა მთის ზოლში. გამოითქვა მოსაზრება, რომ მთიულეთა რიგში ხსენებული წილკნელნი არ შეიძლება სამუხრანოში მდებარე წილკნის მცხოვრებნი ყოფილიყვნენ. ჯ. გვასალიამ აიკვიატა, რომ წილკანი ისტორიულად ფარავდა მთიულეთის სათავეებს, ჯვრის უღელტეხილის მიმდგომ ტერიტორიას, სახელდობრ, ვახუშტის მიერ ლოკალიზებულ ციკარას (13). მთიულეთში ეთნოგრაფიული მასალის ჩანერის დროს დავრწმუნდით, რომ მსგავსი რამ ადგილობრივი მოსახლეობისათვის სავსებით უცნობია. ამდენად, ჯ. გვასალიას მიერ შეთხზულ ამ ვერსიას სინამდვილესთან არავითარი კავშირი არ გააჩნია. ეს თვით ჯ. გვასალიამ მოიგონა და ის ადგილობრივ მოსახლეობასაც შთააგონა, რომ „ძველი ქალაქების“ მიხედვით ხადას წინათ წილკანი ერქვაო. რეალობის ასე გაყალბების ნაცვლად აღვნიშნავთ, რომ წილკანელნი მთიულეები კი არ იყვნენ, არამედ ნინოს მოგზაურობის მარშრუტში მოხვდა წილკანიც, რომელთა მკვიდრნი მთიულეებთან ერთად უნდა მონათლულიყვნენ. საფიქრებელია, რომ მთაში შესვლამდე გამაქრისტიანებელმა მისიამ იქადაგა წილკნელთა შორის, ხოლო შემდეგ მთიულეებს მიხედა. მისიონერთა მარშრუტის აღწერამ და მთიულეებთან ერთად წილკნელთა დასახელებამ წყაროს ჩვენებაში ერთგვარი გაუგებრობა გამოიწვია, რის ნიადაგზედაც წარმოიქმნა წილკნელთა მთიულობის ვერსია, ხოლო ამან თავის მხრივ განაპირობა მთიულეთის მაღალმთიან ზონაში – ხადაში წილკნის განთავსებაც.

* * *

ზემოთ განხილულ ცნობებთან ერთად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიისათვის მნიშვნელოვან ცნობას ვხვდებით ლეონტი მროველის მესამე თხზულებაშიც (3).

როგორც ისტორიკოსი მოგვითხრობს, არაბთა ბატონობის ხანაში ქართლში მეფობდა თუ ერისმთავრობდა არჩილი. როდესაც მან სარკინოზობის მიღებაზე უარი თქვა, არაბთა სარდალმა ასიმიმა* „უბრძანა შეპყრობაჲ მისი და შეყენებაჲ საპყრობილესა, რაჲთა ღონის-ძიებითა მიაქციოს იგი“ (3, გვ. 209). ეს ამბავი შეიტყო თუ არა ერთ-ერთმა ქართველმა მთავარმა, „მაშინ უკუე წარმოდგა წინაშე ასიმისა მთავარი ერთი გარდაბანელი, მოქცეული სარკინოზად, რომლისა მამის-ძმაჲ მოკლა წანართა და მკვლელნი მისნი განერივნეს მშვიდობით პაპასა არჩილისსა, ადარნასე მეფისა“ (3, გვ. 210).

ისტორიკოსი შემდეგ იმასაც გვაუწყებს, რომ „ამისთვის უკუე შური იგო გარდაბანელმან“ და ასიმი არჩილის წინააღმდეგ განაწყო, მაგრამ ამჟამად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს აღნიშნული მოვლენის განხილვა. ლეონტი მროველის ცნობიდან ჩვენი ყურადღება მიიპყრო წანართა ხსენებამ. XI საუკუნის ისტორიკოსის მიერ წანართა მოხსენიება იმის მაჩვენებელია, რომ VIII საუკუნეში, არაბთა ბატონობის ხანაში, წანარები კახეთის ტერიტორიაზე ჩანან, ისინი ტერორისტულ ღონისძიებებშიც მონაწილეობენ და მეფეც მათ მფარველობს. ეს ფაქტი თავისთავად ისეთ ვითარებაზე მიგვანიშნებს, როდესაც წანარები მოსახლეობდნენ არა მარტო მთიანეთში, არამედ ბარადაც. წანართა ასეთი ფართო განსახლების ფაქტს მნიშვნელობა ენიჭება ეთნიკური ისტორიისათვის, კერძოდ, მთის მოსახლეობის ბარში ჩამოსახლების პროცესის შესწავლისათვის, რასაც ყურადღება მიაქციეს ქართველმა ისტორიკოსებმა. ისინი ფიქრობენ, რომ წანართა პირვანდელ ადგილსამყოფელს წარმოადგენდა ხევი (დღევანდელი ყაზბეგის რა-

* მ. ლორთქიფანიძის განმარტებით, „არაბი სარდლის სახელი ასიმი, როგორც მას ქართველი მემკვიდრე უწოდებს, შეიძლება იყოს ხუზაიმა იბნ ხაზიმის დამახინჯება. იმავე ხუზაიმა იბნ ხაზიმს, არაბი ისტორიკოსის იაკუბის ცნობით, ამავე ხანებში მრავალი ქართველი დაუსჯია სიკვდილით“ (23, გვ. 143).

იონი), საიდანაც შემდეგში ხდება მათი ჩამოსახლება კახეთის ტერიტორიაზეც. ამასთან ერთად, დადგენილია, რომ წანარებაში დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს არაბ დამპყრობლებს. ამ მოვლენის შესახებ არაერთმა ისტორიკოსმა გამოთქვა თავისი შეხედულება (12, 22, 23, 27, 29, 30, 35). ყველა მათგანი პირველ რიგში დაინტერესდა წანართა სამოსახლო ტერიტორიის დადგენით, რაც არც თუ ისეთი იოლი აღმოჩნდა. ხელმისაწვდომი წყაროებისა და ლიტერატურის შესწავლის საფუძველზე წანართა განსახლების შედარებით სრული სურათია დახატული მ. ლორთქიფანიძისა და თ. პაპუაშვილის მონოგრაფიებში (23, 29, 30). მათ ნაშრომებში გარკვევით ითქვა, რომ წანართა პირვანდელ სამოსახლოს წარმოადგენდა ხევი, საიდანაც ისინი ინაცვლებენ კახეთისაკენ, აქტიურად მონაწილეობენ სამხედრო ოპერაციებში არაბ დამპყრობთა წინააღმდეგ და კახეთის გაერთიანება-შემომტკიცებისათვის იღვწიან, რის შედეგადაც VIII საუკუნის დასასრულსა და IX საუკუნის დასაწყისში კახეთის გაერთიანება წანართა მოთავეობით და არაბთა უღლისაგან განთავისუფლებით დამთავრდა.

წანართა შესახებ კვლევა-ძიება ალბათ მომავალშიც გაგრძელდება, მაგრამ ჩვენ ამ შემთხვევაში მიზნად არ დავგისახავს არსებული ლიტერატურის მიმოხილვა და შეფასება. დავჯერდით მხოლოდ იმის თქმას, რომ წანართა განსახლების საკითხზე არსებული გამოკვლევების მიხედვით ეს ეთნიკური მასივი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თერგის ხეობაში) არის ლოკალიზებული და აქედან მათი განსახლება ხდება ბარშიც. ეს გარემოება კი მნიშვნელობას ანიჭებს ლეონტი მროველის ზემოხსენებულ ცნობას წანარების შესახებ.

დასკვნა

ლეონტი მროველის თხზულებები საყურადღებო წყაროებს წარმოადგენენ საქართველოს მთიანეთის ისტორიისა-

თვის. მისი პირველი ნაშრომი ნათლად წარმოაჩენს კავკასიონის გასასვლელ-გადასასვლელების მდებარეობას და მათ როლს ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებთან ქართლის სამეფოს ურთიერთობის საქმეში. ლეონტი მროველის ცნობები გვიჩვენებენ ამ ურთიერთობის მრავალ მხარეს – კავკასიის ხელხებთან ქართველების მეზობლურ დამოკიდებულებას, სამხედრო ოპერაციებში ერთობლივ მონაწილეობას და ურთიერთშორის ბრძოლის ეპიზოდებს.

საქართველოს მთიანეთის ისტორიული წარსულის შესწავლისათვის მნიშვნელოვან ცნობებს ვხვდებით ლეონტი მროველის მეორე ნაშრომშიც. მართალია, ისტორიკოსი ამ მხრივ არსებითი ხასიათის სიახლეს არ იძლევა, მაგრამ მისი ნაშრომი უსათუოდ საყურადღებოა შემდეგ გარემოებათა გამო: 1. ლეონტი მროველი ადასტურებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემებს საქართველოს მთიანეთის ცალკეული კუთხეების, ეთნონიმიკისა და ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების ხასიათის შესახებ. აღნიშნული ვითარების მნიშვნელობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ XI საუკუნეში ისეთსავე ტოპონიმებთან და ეთნონიმებთან გვაქვს საქმე, როგორსაც ვხვდებით წინამორბედ წყაროში – „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“-ში. 2. ლეონტი მროველს ამასთან ერთად შემოაქვს გარკვეული სიახლეც. ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების არეში ის აქცევს გუდამაყრის ხეობასაც, რაც „მოქცევაჲ“-ში ხსენებული არ არის. განსხვავება შეინიშნება იმ მხრივაც, რომ თუშეთისაკენ ლტოლვილთა შორის „მოქცევაჲ“ ასახელებს „ყუარელთ“, ხოლო ლეონტი მროველი – ფხოელთ. 3. „მოქცევაჲ“-სთან შედარებით ლეონტი მროველის თხზულებაში უფრო მკაფიოდაა ნაჩვენები სამეფო ხელისუფლების როლი და აქტიური ზემოქმედება იდეოლოგიურ ცვლილებათა სფეროში, რაც უნდა აიხსნებოდეს თვით ეპოქის სულისკვეთებით – უფრო მეტად განვითარებული ფეოდალური ქვეყნის მმართველი წრეების ყოვლისშემძლეობით.



საქართველოს მთიანეთის ისტორიული წარსულისათვის საყურადღებოა ლეონტი მროველის მესამე თხზულება, რამდენადაც იქ ხსენებული წანარნი ლოკალიზებულია ხევის ტერიტორიაზე, რასაც გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება მთიანეთის ეთნონიმიკის შესწავლისათვის.

საქართველოს მთიანეთის შესახებ ლეონტი მროველის ცნობების მნიშვნელობა კიდევ უფრო სრულად და მკაფიოდ გამოჩნდება მომავალში, როდესაც ამავე თვალსაზრისით იქნება განხილული ქართული საისტორიო მწერლობისა და უცხოური წყაროების მონაცემები.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

I. წყაროები:

1. ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა... „ქართლის ცხოვრება“, I, თბ., 1955 წ.
2. ლეონტი მროველი, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, „ქართლის ცხოვრება“, I, თბ., 1955 წ.
3. ლეონტი მროველი, წამება არჩილისი, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, II, თბ., 1967 წ.
4. ე. თაყაიშვილი, მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა XVIII საუკუნეში, ტფ. 1907 წ.
5. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, I, თბ., 1892 წ.
6. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1963 წ.

II. ლიტერატურა:

7. ზ. ანჩაბაძე, ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობა ძველ ხანაში, „ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები“, თბ., 1969 წ.
8. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973 წ.
9. ნ. ბერძენიშვილი, გზები რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, თბ., 1966 წ.
10. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1990 წ.
11. ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, I, თბ., 1948 წ.
12. ჯ. გვასალია, წანარების ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. 59, №3, 1970 წ.
13. ჯ. გვასალია, მთიულეთის ისტორიული გეოგრაფიიდან (ცხავატი, წილკანი, წანარნი), „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, III, თბ., 1971 წ.
14. ჯ. გვასალია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ნობენის ლოკალიზაციისათვის, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. 66, №3, 1972 წ.
15. ვ. გოილაძე, წმინდა ნინოს ქართლში შემოსვლისა და ქართლის მოქცევის დათარიღებისათვის, ჟ. „მნათობი“, 1986 წ., №2; მისივე, ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბ., 1991 წ.
16. რ. თოფჩიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XX სს., თბ., 1984 წ.
17. ვალ. ითონიშვილი, ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდებანი, ჟ. „მაცნე“ (ისტორიის ... სერია), 1974 წ., №1.
18. ვალ. ითონიშვილი, მეგობრობის გზა, თბ., 1983 წ.
19. ვახტ. ითონიშვილი, არაგვის ხეობა, თბ., 1986 წ.

20. ვახტ. ითონიშვილი, არაგვი და არაგველები, თბ., 1989 წ.
21. ვახტ. ითონიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიიდან, თბ., 1992 წ.
22. С. Какабадзе, О племени цанар, „საისტორიო კრებული“, III, თბ., 1928 წ.
23. მ. ლორთქიფანიძე, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება, თბ., 1963 წ.
24. ნ. ლომოური, ნარკვევები ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიიდან, თბ., 1975 წ.
25. ს. მაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930 წ.
26. გ. მელიქიშვილი, საქართველოს უძველესი და ძველი ისტორიის წყაროები, „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, I, თბ., 1970 წ.
27. Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959 г.
28. დ. მუსხელიშვილი, ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, I, თბ., 1977 წ.
29. თ. პაპუაშვილი, შერეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1970 წ.
30. თ. პაპუაშვილი, რანთა და კახთა სამეფო, თბ., 1962 წ.
31. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ., 1973 წ.
32. გ. ჩიტაია, თიანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, „ენიმკის მოამბე“, XI, ტფ., 1941 წ.
33. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბ., 1948 წ.
34. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VIII, თბ., 1977 წ.
35. ს. ჯანაშია, შრომები, II, თბ., 1952 წ.
36. რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965 წ.

ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმოშობის შესახებ

საყოველთაოდ ცნობილია საქართველოს სამხედრო გზად სახელდებული არაგვის გზის ისტორიული და თანამედროვე მნიშვნელობა. უძველესი დროიდან დღემდე ამ გზასთან არის დაკავშირებული არაერთი ღირსშესანიშნავი მოვლენა. პირველ რიგში ეს ეხება საქართველოს მრავალსაუკუნოვან ურთიერთობას ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებთან, მოგვიანებით კი რუსეთთან, რამაც განსაკუთრებით ცხოველყოფილი ხასიათი მიიღო XVIII საუკუნიდან. აღნიშნული მაგისტრალის მნიშვნელობასთან კავშირში განიხილება აგრეთვე მის გაყოფაზე მდებარე მხარეების, თითოეული მიკრო თუ მაკრორაიონის ისტორიული წარსული, ყოფა და კულტურა.

თავის მხრივ არაგვის გზის ისტორიული როლის ობიექტურად და მასშტაბურად წარმოჩენა წარმოუდგენელია ხსენებული მაგისტრალის იმ მონაკვეთების მნიშვნელობის შეფასების გარეშე, რომელთა ფუნქციონირებაზე მთლიანად იყო დამოკიდებული დასახლებული კომუნიკაციის რამდენადმე ეფექტიანი ექსპლუატაცია. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს დარიალის ხეობა და ჯვრის უღელტეხილი, რომელთა დაუფლებით ქართულმა სახელმწიფომ უძველესი დროიდანვე მტკიცე და ხელუყოფელი კონტროლი დაამყარა მთელ არაგვის გზაზე. სამეფო ხელისუფლებამ ამით უზრუნველყო თავისი ჩრდილოეთი საზღვრის საკმაოდ ვრცელი მონაკვეთის უსაფრთხოება და საიმედო პლაცდარმი შექმნა პოლიტიკური და სამეურნეო-კულტურული გავლენის გავრცელებისათვის ჩრდილოეთ კავკასიის მიმართულებით.

სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ დარიალის კარისა და ჯვრის უღელტეხილის მნიშვნელობის ჯეროვანი სის-

რულით შეფასება, რაც გულისხმობს აღნიშნული „მთის ალი-გების“ შესახებ არსებული მონაცემების წარმოჩენას მონათესავე რაფიული კვლევის დონეზე, ჯერ კიდევ ქართული ისტორიო-გრაფიის დღის წესრიგში მდგარ ამოცანას წარმოადგენს. ამ სერიოზული ხარვეზის შევსებაზე მეცადინეობა კი ნიადაგ ითვალისწინებს ხსენებული თემის ყველა ასპექტის საფუძვლიან შესწავლას, რომელთა შორის, უწინარეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს დარიალის კარისა და ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდებათა წარმომავლობის საკითხი. ამასთან, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ სახელწოდება „დარი-ალის“ ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა საკმარისი დამაჯერებლობითაა ახსნილი, უთუოდ უპრიანი ჩანს ამჯერად შევეხოთ მხოლოდ ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის საკითხს, რომლის გაშუქებასაც ტრადიციულად არაერთი სიძნელე ახლავს.

აღნიშნულ სიძნელეთა ხასიათის გარკვევა მიზანშეწონილია დავიწყოთ იმ ფაქტის ხაზგასმით, რომ ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის ახსნით ჯერ კიდევ XIX საუკუნის რუსი და ევროპელი სწავლულები დაინტერესდნენ. მაგრამ ეს უკანასკნელნი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობას უკავშირებდნენ მაინცდამაინც XIX ს-ის მოვლენებს, პირველ რიგში კი საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარების დროიდან ხსენებულ გადასასვლელზე ორგზის (1803 და 1809 წწ.) აღმართული ქვის ჯვრის განახლების ღონისძიებას, რაც 1824 წელს განხორციელდა. თქმულის საილუსტრაციოდ საკმარისია დავიმოწმოთ ე. ვეიდენბაუმის მოსაზრება იმის თაობაზე, თითქოს „Перевал чрез Главный хребет называется обыкновенно крестовым. Название это возникло вследствие того, что в 1824 году управлявший тогда горскими народами майор Давид Кананов поставил на старой дороге каменный крест для обозначения точки перевала“¹.

მოცემული მტკიცება, რასაკვირველია, თავიდან ბოლომდე მიუღებელია, ვინაიდან ამ შემთხვევაში გათვალისწინებული არ არის ის გარემოება, რომ ჩვენთვის საინტერესო უღელტეხილის სახელწოდებად „ჯუართა ყელი“ ჯერ კიდევ XIV-XVIII საუკუნეებით დათარიღებულ ქართულ წერილობით წყაროებში ფიგურირებს², რასაც დამატებით მხარს უჭერს ეთნოგრაფიული მასალებიც. მაშასადამე, XIX საუკუნის მოვლენებთან კავშირში ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის ახსნის ნებისმიერი ცდა არსებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების სრული იგნორირების ტოლფასია. თუმცა, რამდენადაც ადვილია ამ რიგის ცდების უარყოფა (და ამაში ჩვენ ქვემოთ კიდევ არაერთგზის დავრწმუნდებით), იმდენად ძნელია ამომწურავი პასუხის გაცემა კითხვაზე – საერთოდ ჰქონდათ თუ არა ზემოთ განხილული მოსაზრების ავტორს და მის თანამედროვე სხვა სწავლულებს თუნდაც მინიმალური წარმოდგენა ზემოთ მითითებული მონაცემების შესახებ. და მაინც, როგორც იმავე ე. ვეიდენბაუმის ნააზრევზე დაკვირვება გვაფიქრებინებს, ასეთი შესაძლებლობის ვარაუდის სახით დაშვება უფრო ნაკლებად შეესაბამება სინამდვილეს.

ვითარების ასეთნაირად შეფასების საერთო ფონზე არანაკლებ თვალში საცემია XIX ს-ის ზოგიერთი სხვა ავტორისათვის დამახასიათებელი მეორე რიგის უკიდურესობა, რაც გამოხატულებას პოულობს საკვლევი საკითხის გაშუქებისას ამჯერად უკვე ჩვენთვის სრულიად უცნობი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემებით სარგებლობის პრაქტიკაში. ამგვარი მიდგომის საუკეთესო მაგალითად გვესახება ა. ანდრეევის თვალსაზრისი იმის თაობაზე, თითქოს „Перевал этот назван крестовым потому что в 200 саженьях влево от дороги находится крест поставленный по преданию грузинским царём Давидом Возобнавителем... Крест этот в 1824 году был реставрирован генералом Эрмоловым и называется Эрмолоовским”³.

ძნელი სათქმელია კონკრეტულად რა მონაცემებს ეფუძნებოდა დამონმებული თეზისის ავტორი, მაგრამ, გამოყენებული გადმოცემებისადმი მეტ-ნაკლები ნდობით განწყობის შემთხვევაშიც, მაინც სრულიად დაუშვებელია 1824 წელს ჩატარებული სარესტავრაციო სამუშაოს ობიექტად თითქოსდა დავით აღმაშენებლის მიერ აღმართული ქვის ჯვრის მიჩნევა და არა იმავე ადგილას 1803 და 1809 წლებში დადგმული ქვისავე ჯვრების გააზრება. თუმცა, მიუხედავად ასეთი ხარვეზისა და იმ საგულისხმო ფაქტის გათვალისწინებისა, თუ რაოდენ უპერსპექტივოა მარტოოდენ ა. ანდრეევისათვის ხელმისაწვდომი ეთნოგრაფიული მასალის მოძიება, ხსენებული სწავლულის ნააზრევიდან მაინც შედარებით უფრო მეტად გამოსჭვივის საკვლევი საკითხის ობიექტურად გაშუქების მოთხოვნილება. ჩვენ აქ მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ავტორი ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობას ქართველი მეფის ღონისძიებას უკავშირებს, განსხვავებით მის თანამედროვე სხვა მკვლევართაგან, რომელნიც იმავე საკითხის ახსნას ადგილობრივი სინამდვილისაგან მოწყვეტით ცდილობენ. მაგრამ, როგორც XIX საუკუნის ლიტერატურის გაცნობა გვარწმუნებს, ამნაირ ორიენტაციას მომხრეები არ გამოუჩნდნენ, რაც სავსებით ბუნებრივიცაა, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ ფაქტს, რომ არამც თუ XIX საუკუნის, არამედ ჩვენი ეპოქის ქართველ მკვლევართა ერთი ნაწილიც კი საკვლევი საკითხის შესახებ XIX ს-ში შემუშავებული ვერსიების მექანიკური გამზიარებლების როლით კმაყოფილდებოდა. ამას მოწმობს მაგალითად ი. არჯევანიძის ნაშრომში მოცემული შემდეგი განმარტება: „Перевал был назван „Крестовым“ в 1824 году, когда водрузили крест на высшей точки перевального участка. Крест находится в стороне от нынешней дороги“⁴. ანალოგიურ პოზიციაზე დგანან აგრეთვე ვ. დოლიძე და რ. შმერლინგი, რომელთა შეხედულებით: „Крестовый пере-

ვალ получил название от каменного креста, водруженного по приказанию Ермолова в 1824 г."⁵.

რამდენადაც მოტანილი მტკიცებანი ჩვენს მიერ კრიტიკულად შეფასებული შეხედულებების სრული განმეორებაა, მათი საგანგებოდ გარჩევის საჭიროება ამჯერად აღარც ჩანს. სამაგიეროდ, აუცილებელია საგანგებოდ გაესვას ხაზი იმ დეტალს, რომ თუ XIX ს-ის ავტორები ნაკლებად ან საერთოდ არ იცნობდნენ ჯვრის უღელტეხილის შესახებ არსებულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, ხსენებული ქართველი მკვლევარნი ფაქტიურად არ ცნობდნენ იმავე მონაცემებს. ასეთნაირი კვალიფიკაციის მიზანშეწონილობაში მკითხველს ექვი რომ არ შეეპაროს, ალბათ, სავსებით საკმარისი იქნება თუნდაც ისეთი შემთხვევის დამოწმება, როდესაც ერთ-ერთ ნაშრომში ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომადგენლობა 1824 წლის მოვლენასთან კავშირშიც აიხსნა და იმავდროულად იქვე ქართულ წერილობით წყაროებში სახელწოდება ჯვართა ყელის უძველესი დროიდან არსებობაზეც იქნა მითითებული⁶. კიდევ უფრო სერიოზული დაბნეულობის საფუძველს ქმნის დასახელებულ წიგნში შეტანილი ის განცხადებაც, თითქოს: „По последним данным название „Джврис угел-техили“ известно было в Грузии с древних времен (XI-XII век.)“⁷. ამნაირი მტკიცებიდან ხომ ძალაუვნებურად იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში („ძეგლის დადება“, „ძეგლი ერისთავთა“ და სხვ.) დაცულმა და მეცნიერულ დონეზე არაერთგზის გაანალიზებულმა ცნობებმა ჯვრის უღელტეხილის შესახებ მხოლოდ ხსენებული თეზისის ავტორის მოღვაწეობის ხანაში შეიძინა პრაქტიკული ღირებულება მის მიერ ბოლო დროს გამოვლენილი მონაცემების მნიშვნელობით. ვფიქრობთ, კონკრეტულ შემთხვევაში იმ რიგის უზუსტობასთან გვაქვს საქმე, რომელიც კომენტარს საერთოდ არ საჭიროებს. დაახლოებით იგივე ითქმის ციტირებული ნაშრომის ისეთ ხარვეზზეც, როდესაც ჩვენთვის სა-

ინტერესო გადასასვლელის ძველ, ქართული საისტორიო
თხზულებებით ცნობილ, სახელწოდებად მიჩნეული ~~ქვეყანა~~
„ჯუართა ყელი“, არამედ მოგვიანებით ხმარებაში დანერგილი
„ჯვრის უღელტეხილი“⁸. ერთი სიტყვით, ქართველ მკვლევარ-
თა ნაშრომებშიც, ისევე როგორც XIX საუკუნის რუს და ევ-
როპელ სწავლულთა ნაწერებში, ჯვრის უღელტეხილის წარ-
მომავლობის განსაზღვრას ტრადიციულად თან ახლავს სერი-
ოზული ხასიათის შეცდომები, რომელთა სრულად გამომზეუ-
რების შესაძლებლობას ამჟერად მოკლებული ვართ წინამდე-
ბარე სტატიის შეზღუდული მოცულობის გამო. სამაგიეროდ,
დიდ ადგილს არ დაიჭერს იმის საგანგებოდ აღნიშვნა, რომ სა-
ნამ რომელიმე ქართველი ავტორი ზემოთ განხილულ უზუს-
ტობათა კრიტიკული შეფასებისა და საკვლევ თემაზე თავისი
ორიგინალური მოსაზრების ჩამოყალიბების საჭიროებას დაი-
ნახავდა, ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე XIX საუკუნეში შე-
მუშავებულმა, ხოლო XX საუკუნეში მექანიკურად გაზიარე-
ბულმა ყველა ვერსიამ საბოლოოდ დასაბუთებული თვალსაზ-
რისის უფლებით საბჭოთა ენციკლოპედიაში ჰპოვა თავისი
ასახვა. ამას მოწმობს ენციკლოპედიაში მოცემული შემდეგი
განმარტება: „Крестовый перевал – перевал на Военно-Гру-
зинской дороге... Название получил в 1824 от каменного креста,
поставленного для обозначения точки перевала“⁹. ეს აზრი სრუ-
ლი სახით იქნა განმეორებული დიდი საბჭოთა ენციკლოპედი-
ის მესამე გამოცემის მე-13 ტომშიც¹⁰.

ენციკლოპედიის დონეზე ჯვრის უღელტეხილის სახელ-
წოდების წარმომავლობის საკითხის ცალმხრივად გაშუქებამ
კი, როგორც ჩანს, უკვე გვარიანად დააფიქრა ზოგიერთი ქარ-
თველი მკვლევარი. იმის შესახებ, რომ „ჯუართა ყელი“ იხსე-
ნიება ჯერ კიდევ XIV საუკუნის ქართულ წყაროებში („ძეგლის
დადება“ „ძეგლი ერისთავთა“), მითითებულია ნ. კვეზერელი-
კოპაძის გზამკვლევი¹¹, ხოლო აღნიშნული სახელწოდების
ისტორიულად არსებობა დასაბუთებულია ვალერიან ითონიშ-

ვილის სპეციალურ გამოკვლევებში. როგორც გაირკვა, ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის ახსნა 1824 წლის მოვლენასთან კავშირში გაუმართლებელი იყო თუნდაც იმ მიზეზით, რომ საკვლევ რაიონში ქვის ჯვრები აღმართეს ჯერ კიდევ 1803 და 1809 წლებში, რის კვალობაზეც ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობა, ლოგიკის თანახმად, უნდა დაკავშირებულიყო უპირველეს ყოვლისა სწორედ 1803 წლის ღონისძიებასთან. მაგრამ სამართლიანად ითქვა, რომ ხსენებული გადასასვლელის სახელწოდება არც 1824 წლის ღონისძიებას უკავშირდება და არც იმაზე ადრე ჯვრის ორჯერ აღმართვას. ზემოხსენებული ადგილის ტოპონიმიკაში სიტყვა ჯვარი რუსეთთან საქართველოს შეერთებამდე ბევრად ადრე ყოფილა ცნობილი, რაც დასტურდება წერილობითი წყაროების მონაცემებით და ეთნოგრაფიული მასალებით¹².

მართალია, დასახელებულ ნაშრომებში ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების გაანალიზების საფუძველზე დამტკიცდა ჩვენთვის საინტერესო საკითხის შესახებ ადრე შემუშავებული ვერსიების სრული უნიადაგობა და დამაჯერებლად დასაბუთდა ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობა მხოლოდ ადგილობრივი ქართული სინამდვილიდან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აღნიშნულ საკითხებში სანახევროდ იქნა შეტანილი სასურველი სიცხადე, ვინაიდან მთლიანობაში აუხსნელი დარჩა ის, თუ დაახლოებით როდის და როგორი კანონზომიერებით უნდა მომხდარიყო საკვლევი გადასასვლელის სახელდება ჯვრის უღელტეხილად. ამ თვალსაზრისით კი უთუოდ ყურადღებას იქცევს ნ. კვეზერელი-კოპაძის ნაშრომი¹³, რომელშიც არა იმდენად საკუთრივ ხევ-მთიულეთის გამიჯნავი ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების, რამდენადაც ზოგადად სახელწოდება „ჯვრის უღელტეხილის“ წარმომავლობა საქართველოს სამიმოსვლო გზებზე, მათ შორის უღელ-

ტეხილებზე მდებარე სხვადასხვა დანიშნულების მქონე ობიექტების ფუნქციასთან პირდაპირ კავშირში იქნა განხილვისას.

ნ. კვეზერელი-კოპაძის განმარტებით, საქართველოს ცალკეულ რაიონებში გზა-გადასასვლელელებზე იდგა სხვადასხვა სახის ნაგებობანი – ქვის სვეტები, ქვაყრილები, ქვის ჯვრები ან მშრალი წყობით აშენებული და ასევე ჯვრად სახელდებული სამლოცველოები, რომელთაც ჰქონდათ გარკვევით დიფერენცირებული ორგვარი დანიშნულება: პრაქტიკულ-უტილიტარული და რელიგიურ-საკულტო. მაგრამ მათი ეს ფუნქციონალური მხარეები ისე იყო ურთიერთშეზრდილ-გადახლართულ-გადანწული, რომ დიდხანს, თითქმის ბოლო დრომდე, დამკვირვებელთა და მკვლევართა თვალში ამ ძეგლთა სასულიერო დანიშნულება ჰფარავდა, ჩქმალავდა, აუჩინარებდა არსებითს მხარეს – მათს თავდაპირველ, ძირითად, განმსაზღვრელ, პრაქტიკულ დანიშნულებას, რომლის გამოც იქცეოდნენ ისინი კულტის ობიექტებად. ვითარების ასეთიანად შეფასებასთან ერთად ავტორმა ხაზი გაუსვა იმ დეტალს, რომ მაღალ, ქვის აყუდებულ სვეტს, ქვის შექუჩულ გროვებს არ ეძახდნენ „ჯვრებს“, მაშინ როდესაც ქვებისაგან მშრალი წყობით მოწყობილ ნაგებობებს, რომელთაც საკულტო-სამლოცველო დანიშნულება ჰქონდათ, ადგილობრივი მოსახლეობა „ჯვარს“ უწოდებდა. ამის შესაბამისად კი იმ უღელტეხილებს, რომლებზედაც ისინი იყვნენ განლაგებულნი, დაერქვათ „ჯვრის უღელტეხილები“. ნ. კვეზერელი-კოპაძის მითითებით, საქართველოში ორ ათეულზე მეტი „ჯვრის უღელტეხილია“. და ბოლოს, იმავე მკვლევარის შენიშვნით, ბევრ „ჯვრის უღელტეხილს“ დროთა მსვლელობაში დაუკარგავს თავდაპირველი, ძირითადი სახელწოდება და ახლა საქართველოს გეოგრაფიულ რუკებზე აღნიშნულია სხვა სახელებით. თქმულის საილუსტრაციოდ ავტორი იმონებს, ერთი მხრივ, ჯვრის უღელტეხილთა ძველ სახელწოდებებს (ჯვრის მინდორი, ჯვარი-მბთო, რკინის ჯვარი, ჯვრის თავი, ჯვრის წვერი,

ციხე-ჯვარი, ჯვარისი), მეორე მხრივ კი ჩამოთვლილი ადგილების თანამედროვე სახელწოდებებს (ტაგანური, ბადიძე, ზეკარი, ვენტლაშეტო, გომის ციხე, სველი მთები, გომბორი)¹⁴.

დამონმებული მოსაზრება არაა თავისუფალი სერიოზული უზუსტობებისაგან. ჩვენ ძირითადად ვეთანხმებით ავტორს იმაში, რომ საკვლევი უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის ახსნას უნდა ვცდილობდეთ უწინარეს ყოვლისა სწორედ ჯვარის, ვითარცა ორმაგი ფუნქციის (საგზაო ნიშნისა და საკულტო-სამლოცველო ნაგებობის) მქონე ობიექტის მნიშვნელობასთან კავშირში, მაგრამ სრულიად გაუმართლებლად მიგვაჩნია ჯვრის უღელტეხილად ყველა იმ გზა-გადასასვლელის სახელდება, სადაც კი ჯვარი იყო ლოკალიზებული. ამნაირი ვარიანტის დაშვებისას მხედველობაში არ არის მიღებული ის გარემოება, რომ არაერთ გზა-გადასასვლელზე ჯვრების არსებობის მიუხედავად ყველა ამ ალაგისათვის ჯვრის უღელტეხილი არ შეურქმევიათ. წინთქმულის სასარგებლოდ მეტყველებენ თუნდაც ნ. კვეზერელი-კოპაძის მიერ თავის ნაშრომში მოტანილი ის მონაცემებიც, რომელთა თანახმად საქართველოს სხვადასხვა რაიონში მდებარე გზა-გასასვლელებზე მართლაც იყო აღმართული საგზაო ნიშნები (მაგ., ქვის სვეტები, ლოდები), მაგრამ ამის შესაბამისად ყველა ამ გადასასვლელს, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, კონკრეტულ სახელწოდებად „ქვის სვეტის უღელტეხილი“ ან „ლოდის უღელტეხილი“ არ დამკვიდრებია. რამდენადაც ამგვარი ვითარების ვარაუდის სახით წარმოსახვა თვით ნ. კვეზერელი-კოპაძესაც არ უცდია, მით უფრო მოულოდნელად და დაუფერებლად გამოიყურება სხვენებული ავტორის მოსაზრება ათეულობით „ჯვრის უღელტეხილის“ არსებობის თაობაზე.

არანაკლებ თვალშისაცემია იმავე ავტორის მხრიდან იმ ფაქტის გაუთვალისწინებლობაც, რომ მის მიერ დამონმებული ე. წ. ჯვრის უღელტეხილთა თითქოსდა ძველი, თუმცა დროთა განმავლობაში სახეშეცვლილი, სახელწოდებანი (მაგ.

ფერის მინდორი, ჯვარი-მხთო, რკინის ჯვარი და სხვა) უნდა დახასიათებულიყვნენ მარტოოდენ ამა თუ იმ გზა-გადასასვლელის გარკვეული ადგილის და არა მთელი გზა-გადასასვლელის აღმნიშვნელ ტოპონიმებად. მაგრამ ამ უკანასკნელთა მნიშვნელობის ასეთნაირი გაფართოების შემთხვევაშიც, რაც თავისთავად დაუშვებელია, ძალაუნებურად მოგვიხდება, ამ-ჯერად უკვე იმის აღიარება, რომ დასახელებული ტოპონიმების სახით საქმე გვაქვს არა ე. წ. ჯვრის უღელტეხილების ძველ და შემდგომში დაკარგულ სახელწოდებებთან, არამედ სავსებით ორიგინალური ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის მქონე სახელწოდებებთან. მართლაც, თუკი ნ. კვეზერელი-კოპაძისათვის საინტერესო ე. წ. ჯვრის უღელტეხილთა ძველ სახელწოდებებად გამოვაცხადებთ ჯვრის მინდორს, ჯვარი-მხთოს, რკინის ჯვარს, ჯვრის თავს, ჯვრის წვერს, ციხე-ჯვარს და ჯვარისს, მაშინ ხომ, ელემენტარული ლოგიკის თანახმად, ამ სახელწოდებებით ცნობილი ყველა გზა-გადასასვლელი დაიმსახურებს არა ზოგადად ჯვრის უღელტეხილად, არამედ შესაბამისად ჯვრის მინდვრის, ჯვარი-მხთოს, რკინის ჯვარის, ჯვრის თავის, ჯვრის წვერის, ციხე-ჯვარის და ჯვარისის სახელწოდებების მატარებელ უღელტეხილებად გააზრებას. აქედან გამომდინარე, მკვლევარს მოეთხოვებოდა განემარტა, რომ თავისი თავდაპირველი სახელწოდება დაკარგეს სწორედ ჯვრის მინდვრის, ჯვარი-მხთოს, რკინის ჯვარის და სხვა უღელტეხილებმა არა ე, წ. „ჯვრის უღელტეხილებმა“. თუმცა ჩვენ არც ამნაირი განმარტების მომხრენი ვიქნებოდით, ვინაიდან საერთოდ გამოვრიცხავთ არა ერთი ან ორი, არამედ ათეულობით უღელტეხილის ძველი სახელწოდების უკვალოდ დაკარგვის შესაძლებლობას, რაც ნ. კვეზერელ-კოპაძეს რამდენადმე გამარტივებულ მოვლენად ესახება. ასეა თუ ისე, ერთი რამ კი სავსებით ნათელია – როგორი კუთხითაც არ უნდა შევაფასოთ ნ. კვეზერელი-კოპაძის ნააზრევი ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე, ავტორისეული თეზისი ათე-

ულობით ჯვრის უღელტეხილის არსებობის შესახებ არავითარი ფაქტობრივი მასალით არ საბუთდება. ამდენად, ის საფუძვლიან ბით მიუღებელია, რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ დეტალებზე, თუ რაოდენ არსებით სხვაობას აქვს ადგილი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ტრადიციით ცნობილ სახელწოდება „ჯუართა ყელსა“ და იმავე ალაგის გვიანდელ, მოდიფიცირებულ სახელწოდება „ჯვრის უღელტეხილს“ შორის, რაც ასევე არ იქნა მხედველობაში მიღებული ხსენებული მკვლევრის მიერ.

მამასადამე, ნ. კვეზერელი-კოპაძის ნაშრომშიც ვერ მოხერხდა ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის საკითხის დაზუსტება. მართალია, ავტომამ ზოგად ხაზებში მაინც მიგვანიშნა იმაზე, თუ კონკრეტულად რა ობიექტისაგან შეეძლო მიეღო სახელწოდება „ჯუართა ყელი“ ჩვენთვის საინტერესო გზა-გადასასვლელს, მაგრამ მაინც ერთობ ზედაპირული დამოკიდებულება გამოიჩინა იმ უთუოდ მაპროფილებელი საკითხისადმი, თუ მაინც რა მიზეზით შეეძლო მიეღო აღნიშნული ობიექტის („ჯვრის“) სახელწოდება მარტოოდენ ერთ კონკრეტულ უღელტეხილს და არა ყველა იმ გზა-გადასასვლელს, სადაც ანალოგიური ფუნქციის მქონე ნიშნულები იყო აღმართული. არადა მხოლოდ ასეთი ორმხრივი მიდგომა წარმოადგენს ჩვენთვის საინტერესო საკითხის რამდენადმე სრულფასოვნად გაშუქების უცილობელ პირობას, თუმცა სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ ნ. კვეზერელი-კოპაძის და ვალ. ითონიშვილის მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგებმა უთუოდ კარგი სამსახური გაუწია შესასწავლი საკითხის უმთავრესი ასპექტების დაზუსტების საქმეს. რაც მთავარია, ხსენებულ ავტორთა ნაშრომებში დამაჯერებლად იქნა გაბათილებული არაქართული მონაცემების შუქზე ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის ახსნის ცდები, და, ამდენად, აღნიშნული საკითხის კვლევას უთუოდ სწორი გეზი მიეცა.

ყოველივე ამის შემდეგ იმის მოლოდინში უნდა ვყოფილიყავით, რომ ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდებით ლოკალიზაციით დაინტერესებული ნებისმიერი მკვლევარი პირველ რიგში ქართული წყაროების მონაცემებსა და მათზე დამყარებული კვლევა-ძიების შედეგებს გაითვალისწინებდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, სრულიად მოულოდნელი ვითარების წინაშე აღმოვჩნდით. მხედველობაში მაქვს „მოგზაურთა კლუბის“ გადაცემა ცენტრალური ტელევიზიის 1985 წლის მაისის პროგრამით, რომელიც სპეციალურად მიეძღვნა საქართველოს სამხედრო გზის ისტორიულ წარსულს თუ თანამედროვეობას და სადაც ტელემაყურებელთა ფართო აუდიტორიის სამსჯავროზე საგანგებოდ იქნა გამოტანილი ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის თაობაზე შემუშავებული სრულიად ახალი „ვერსია“. ამ უკანასკნელის ავტორად ამჯერად მოგვევლინა ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი ჰენრი ისმაილის ძე კუსოვი, რომელმაც განაცხადა: „В семидесятих годах двадцатого века был открыт интереснейший памятник материальной культуры. Около селения Заманкул еще никто не обращал внимания на стоящий в ложбине каменный, довольно мощный крест. Когда его нашли, определили, описали, мы сразу почувствовали, что конечно же он связан с каким то интереснейшим событием. В начале была точка зрения а нет ли здесь какого нибудь захоронения. Сделали раскопки – нет захоронения. Более того. Мы обратили внимание на такую деталь: вокруг когда-то стояли мусульманские селения, и здесь же христианский символ. Как и почему мусульмане могли так обращаться, относится к кресту, не повредить, не убрать его? – Значит он играл какую-то роль в быту. Так какую-же роль? – Мы начали думать. Появилась интересная гипотеза – а не связан ли он с убиством в золотой орде ханом Улубеком Великого Тверского князя Михаила Тберского. Но вот мы больше относимся с интересом к другой версии, которая появилась совсем недавно. Просто Заман-

კულსკი კრესტი ზეოგრაფიკური ორიენტირი სრედნევეკოვია, კოგაძე პოტი ვსე პრედკავკაზე ბილი პოკრუტი კრესტაი-ორიენტირაი, კოტორე უკაზივალე ნა გლავნე პერევალინე დორეი. ონაჟდე მი პოსმორელი ვ იასნუ პოგოდუ ნა ზამანკულსკი კრესტი ვ დრუგ უვიდელი, ჭო ონ ტოკნო უკაზივალე პერეკრესტიაი ნა დარიალსკი პროჰოდი, ნა კრესტოვი პერევალი. ი მი პოდუმალი: ა ვოტი ნე ნაზვანი კრესტოვი პერევალი პო იმენი ზამანკულსკო კრესტა, კოტორი უკაზივალე ვსემ კარავანა ტორგოვი პუტი – პოდოიდეთე კ კრესტუ ი დერჟიტი პუტი პრეკო ნა დარიალსკი პროჰოდი" (ტელეგადაცემის ეს ვერსია ჩავინერე მაგნიტოფონზე – ვ. ი.).

დამონებული მოსაზრება იმდენად მოულოდნელია ჩვენთვის, რამდენადაც წინააღმდეგობებით აღსავსე და მეტისმეტად სუსტად აგრუმენტირებული. ეს უწინარეს ყოვლისა ვლინდება იმ ფაქტის გაუთვალისწინებლობაში, რომ თითქმის ქ. გროზნოს პორიზონტალზე ლოკალიზებული სოფ. ზამანყული ძალიან დიდი მანძილითაა დაცილებული საქართველოს ჩრდილოეთ საზღვრებს, რასაც უსათუოდ უნდა დაეფიქრებინა ამ ვერსიის შემთხვევლი მკვლევარი. ამასთან ერთად, პ. კუსოვს მხედველობიდან გამოჰპარვია იმ საკითხის გარკვევის აუცილებლობაც, თუ რა პერიოდიდან ფიგურირებს წერილობით წყაროებში სახელწოდება ჯვართა ყელი და როდისაა გამოკვეთილი და აღმართული ზამანყულის ჯვარი. სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ავტორი ვალდებული იყო ზედმინევნით ზუსტად დაედგინა მისთვის საინტერესო უღელტეხილის შესახებ არსებული ცნობებისა და ხსენებული გადასასვლელის სახელწოდების წარმომქმნელ ობიექტად ნაგულისხმევი ზამანყულის ჯვრის დადგმის დროის ქრონოლოგიური ურთიერთმიმართება. ამის გარეშე სრულიად წარმოუდგენელია აღნიშნული „ვერსიის“ ლოგიკურად გამართვა მეცნიერული ნააზრევის დონეზე. მაგრამ პ. კუსოვმა ამის საჭიროება, როგორც ჩანს, ვერ დაინახა იმ მარტივი მიზეზით, რომ იგი საერთოდ არ

იცნობს და არც ცნობს ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მონაცემებს.



ავტორის კომპეტენტურობის სასარგებლოდ არ მეტყველებს აგრეთვე ის ფაქტი, რომ მან დაბეჯითებით გამოაცხადა ზამანყულის ჯვარი მაინცდამაინც გეოგრაფიულ ორიენტირად, ხოლო მთელი ჩრდილოეთ კავკასია ასეთი დანიშნულების მქონე ჯვრებით დაფარულ რეგიონად წარმოგვისახა. ძნელი სათქმელია რა მონაცემები დაედო საფუძვლად აღნიშნულ თვალსაზრისს, მაგრამ ამ უკანასკნელის შეფასებისას ხომ თვალშისაცემია იმავე ჯვრების, ვითარცა ორმაგი ფუნქციის გამორჩეული ობიექტების მრავლად არსებობა არა მარტო ჩრდილოეთ კავკასიის, არამედ საქართველოს ტერიტორიაზეც¹⁵. აქედან გამომდინარე, ჯვრის უცელტეხილის სახელწოდების ახსნას ჰ. კუსოვი ისევ და ისევ საქართველოს ფარგლებში დაფიქსირებულ მასალაზე დაფუძნებით უნდა ცდილიყო, მაგრამ რამდენადაც ასეთ ცდას მკვლევარის მხრიდან საერთოდ არ ჰქონია ადგილი, ვფიქრობთ სრული საფუძველი გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ მან რატომღაც გვერდი აუარა ამჯერად უკვე ქართველ მკვლევართა ნაშრომების დამონშებას. ყოველივე წინათქმული კი გვაძლევს უფლებას უყოყმანოდ განვაცხადოთ, რომ ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების ახსნა ზამანყულის ჯვართან კავშირში მხოლოდ და მხოლოდ ჰ. კუსოვის ფანტაზიის ნაყოფია.

მართალია, ჰ. კუსოვის მოსაზრება თავიდან ბოლომდე მიუღებელია, მაგრამ ხსენებულ „ვერსიას“ ის პრაქტიკული ღირებულება მაინც გააჩნია, რომ მისმა გამოჩენამ კიდევ ერთხელ თვალნათლივ დაგვარწმუნა შესასწავლ საკითხზე შეძლებისამებრ დაზუსტებული და ოპტიმალური მეცნიერული თვალსაზრისის შემუშავების საჭიროებაში. აღნიშნული ვითარებისა და საერთოდ საკვლევ თემატიკასთან დაკავშირებით დღემდე წარმოებული კვლევა-ძიების მთელი გამოცდილების გათვალისწინება კი ჩვენ გვავალებს იმ უთუოდ მაპროფილე-

ბელი საკითხის გარკვევაზე საფუძვლიან მეცადინეობას, თუ მაინც რისგან და როგორ შეიძლება დამკვიდრებოდა სახელწოდება „ჯუართა ყელი“ მარტოოდენ არაგვის გზაზე მდებარე უმნიშვნელოვანეს უღელტეხილს.

აღძრულ კითხვებზე პასუხის გაცემა უნდა დავინყოთ იმის განმეორებით, რომ სახელწოდება „ჯუართა ყელი“ მართლაც პირდაპირ კავშირს ავლენს საკვლევ რაიონში ძველთაგანვე მცირე ზომის ქვის ჯვრებთან და ასევე ჯვრებად სახელდებულ შედარებით მოზრდილ საკულტო ნაგებობებთან. ამასთან, როგორც სპეციალური ლიტერატურის ანალიზი ცხადყოფს, ხსენებული ობიექტების თავდაპირველი და უმთავრესი ფუნქციის განსაზღვრაში აზრთა სხვადასხვაობას აქვს ადგილი. ერთ-ერთ ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჯერ კიდევ ქართლის მოქცევის პირველ ხანებში აღმართული ქვაჯვარები თავდაპირველად მხოლოდ სალოცავ ძეგლებს წარმოადგენდნენ, რომელთა ადგილი შემდგომში ჯვრის ტიპის ტაძარმა დაიჭირა ან დროთა განმავლობაში ქვაჯვართა დანიშნულება შენელდა და დღეს ზოგან ისინი სამიჯნო ნიშნადაც მიაჩნიათ¹⁶. მოგვიანებით შემუშავებული სხვა შეხედულების მიხედვით კი ჩვენი ქვეყნის სამიმოსვლო გზებზე, უწინარეს ყოვლისა უღელტეხილებზე, დადგმული ჩვეულებრივი ქვის ჯვრები და ასევე ჯვრების სახელწოდებით ცნობილი საკულტო ნაგებობანი თავდაპირველად ძირითადად საგზაო ნიშნების ფუნქციას ასრულებდნენ, რის გამოც გადაიქცნენ კიდევაც ისინი კულტის ობიექტებად¹⁷. მართალია, პირველი მოსაზრება უფრო დამაჯერებლად გამოიყურება, მაგრამ მეორე თვალსაზრისიც ერთობ დამაფიქრებელია, რომლის შეფასება მოითხოვს ჯვრის უღელტეხილის გარემოსა და აქ გამავალი არაგვის გზის მონაკვეთზე საგანგებოდ დაკვირვებას. მართლაც, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ის დეტალი, რომ დასახელებული გადასასვლელის მისადგომებთან არაგვის

გზა სამი მიმართულებით იტოტება, რაც სამხრეთიდან ჩრდილოეთისაკენ (ე. ი. ხევისაკენ) მიმავალ მგზავრს საშუალებას აძლევდა დიდველზე გამავალ გზა-გადასასვლელის გარდა ესარგებლა ლუდის ხევისა და ხადის ხეობაზე გამავალი გვერდითი კომუნიკაციებითაც¹⁸.

ეს ფაქტი თავის მხრივ გვაძლევს უფლებას, რომ საკვლევი რაიონი გავიაზროთ ერთგვარ გზა-ჯვარედინად, სადაც მგზავრები თავისი შეხედულებისამებრ ირჩევდნენ ყველაზე ხელსაყრელ მარშრუტს. ამაში კი მათთვის გარკვეული (თავდაპირველად ალბათ ქმედითი, ხოლო შემდგომში უფრო სიმბოლური) დახმარების განეცა შეეძლოთ სწორედ საორიენტაციო მიზნით გზის განშტოების ადგილას დადგმულ ქვის ჯვრებს. როგორც ჩანს, ამგვარი დანიშნულების ქვის ჯვრების ფუნქციის დაკნინების შემდეგ ხსენებული საგზაო ნიშნები თანდათანობით გარდაიქმნენ კულტის ობიექტებად, რის შესახებაც თავის დროზე მითითებულ იქნა ნ. კვეზერელი-კოპაძის ნაშრომში. თუმცა, წინთქმულთან ერთად აუცილებელია საგანგებოდ განიმარტოს, რომ აღნიშნული ტრასფორმაცია შეეძლო განეცადა ქვა-ჯვართა მხოლოდ ერთ ნაწილს, ვინაიდან მათი უმრავლესობა, ასევე ჯვრებად სახელდებული საკულტო ნაგებობების ჩათვლით, ძველთაგანვე ფუნქციონირებდა ჩვეულებრივ სალოცავ ძეგლებად, რაც ასევე იქნა შენიშნული ვ. თოფურიას გამოკვლევაში. მართალია, ვითარების ასეთნაირად შეფასებით, ძირითადად იკვეთება ჩვენი დამოკიდებულება ხსენებულ მკვლევართა მოსაზრებისადმი, მაგრამ თხრობის გაჭიანურების თავიდან აცილების მიზნით ამჯერად მიზანშეწონილია ღიად დავტოვოთ ჯვრებად სახელდებული ობიექტების ფუნქციის საკითხი, რადგანაც საკვლევ საკითხში ჯეროვანი სიცხადის შეტანისათვის მთავარი მაინც არა იმდენად ჯვრების დანიშნულების გარკვევაა, რამდენადაც იმის ახსნა, თუ რატომ იქნა ნაწარმოები აღნიშნული ობიექტებისაგან მარტოდენ ერთი უღელტეხილის სახელწოდება. მოცემუ-

ლი კუთხით კვლევის წარმართვა კი გულისხმობს ყურადღების აქცენტირებას ჯვრის უღელტეხილის რაიონის და მის მიჯნაზე (თუ მიმდებარე) ტერიტორიაზე ლოკალიზებული ძეგლების განსაკუთრებული სიმრავლის ფაქტზე.

უთუოდ დამაფიქრებელია ის გარემოება, რომ არაგვის გზის ძველი მარშრუტით მიმავალი და ჯვრის უღელტეხილის რაიონში (მაგ. დიდველზე) მოხვედრილი მგზავრი დასავლეთით ხედავს მაღლა მთის წვერზე მდგარ ლომისის ეკლესიას, ხოლო დიდველის თავზე აღმართულ მთაზე, სტრატეგიული თვალსაზრისით მეტად მომგებიან ალაგზე დგას და ქვემოთ გამავალ გზას დაჰყურებს ცეცხლის ჯვრის კომპლექსი. მათთან ერთად, ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ღუდის ხევში მდებარე ყველანმინდის ეკლესია, რომელსაც ემატება ასევე გადასასვლელის რაიონში და მასთან უშუალო სიახლოვეში განლაგებული მრავალრიცხოვანი ციხე-კოშკები და ჯვარ-ხატები. რად ღირს მარტო 60-კოშკიანი ხადის ხევის (ყამთაალმწერლისეული „ციკარეს“, „ვახუშტისეული „ციკარას“, ხოლო ეთნოგრაფიული ტრადიციით „გალმა ხადად“ სახელდებული ტერიტორიული ერთეულის) და დაახლოებით 25-კოშკიანი დიდველის (წერილობითი წყაროებით ცნობილი „ვაკე ჯადისა“ ან „დაბა ჯადა“, ხოლო მთიულთა მიერ „გამოდმა ხადად“ სახელდებული მიკრორაიონი, რომელიც რუსული მმართველობის დამყარების პერიოდიდან ლიტერატურაში კაიშაურის ველის სახელწოდებით ფიგურირებს) დასახელება. სხვადასხვა დანიშნულების მქონე ძეგლებით ესოდენ მდიდარ „მთის ალაგზე“ დაკვირვების შედეგად ჯვრის უღელტეხილის მთელი მიდამო, მიმდებარე ტერიტორიითურთ, მართლაც საკულტო და საფორტიფიკაციო ნაგებობების სიმრავლით გამორჩეული (და ამასთანავე ოთხკუთხა ფორმის) მიკრორაიონის შთაბეჭდილებას სტოვებს. ამასთან, ჩვენი აზრით, აღნიშნული რაიონი გაცილებით უფრო ძლიერ ზემოქმედებას იქონიებდა მნახველზე, აქ რომ შემორჩენილიყო მკვლევართა მიერ სწორედ საკვლევ

ტერიტორიაზე ნაგულისხმევი მცირე ზომის ქვის ჯვრები, დროთა განმავლობაში გამქრალნი, ან მათ ადგილზე აშენებული ღია ჯვრის ტიპის ეკლესიებით შეცვლილნი. ამგვარი ტრანსფორმაცია ჯვრის უღელტეხილის რაიონში შეიძლება განვჭვრიტოთ თუნდაც ცეცხლისჯვრის ეკლესიის კონკრეტულ მაგალითზე, თუმცა ამნაირი ვარაუდის სათანადო არგუმენტაციის გარეშე და იმის გაურკვეველადაც გეოგრაფიული სახელები უფრო დიდხანს ძლებენ, თუ ამ სახელებით აღნიშნული ადგილების დამახასიათებელი ნიშნები, ერთი რამ სავსებით ნათელია – საფორტიფიკაციო და საკულტო ნაგებობათა სიუხვის თვალსაზრისით, მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს მასშტაბით, პირველობა უდავოდ ეკუთვნის სწორედ საკვლევ რაიონს. ეს გარემოება კი ძალაუნებურად განგვანყობს დასკვნისაკენ, რომ აღნიშნული სპეციფიკით გამორჩეულ მაკრორეგიონზე გამავალ გადასასვლელს მართლაც ყველაზე მეტად შეჰფეროდა სახელწოდება „ჯუართა ყელი“, რისი აღიარებაც თავის მხრივ მეტად ამარტივებს იმ საკითხებში ზუსტად ორიენტირებას, თუ დაახლოებით როგორი კანონზომიერებით შეიძლებოდა დამკვიდრებულიყო ხსენებული სახელწოდება ჩვენთვის საინტერესო უღელტეხილის აღმნიშვნელ ტოპონიმად.

წინთქმულის კვალობაზე, ასევე კანონზომიერად გვესახება სწორედ ჯვრის უღელტეხილის (და არა სხვა რომელიმე) რაიონში ძეგლების განსაკუთრებული სიმრავლე. ეს აიხსნება, ერთი მხრივ „მუნებური“ მოსახლეობის მიერ საკუთარი კუთხის უსაფრთხოების მიზნით წარმოებული აღმშენებლობითი საქმიანობით, რაც თავისთავად ქვეყნის თავდაცვისუნარიანობის ამაღლების სახელმწიფოებრივი ამოცანის გადანყვეტასაც აადვილებდა, მეორე მხრივ კი ცენტრალური ხელისუფლების სისტემატური ზრუნვით აქაურობის კეთილმოწყობაზე, რაზეც დამოკიდებული იყო მთელი არაგვის გზის ნორმა-

მართალია, ოფიციალური ხელისუფლების მიერ ამ მიმართულებით შემუშავებულ ღონისძიებათა საილუსტრაციო მონაცემები ჩვენ თითქმის არ მოგვეპოვება, მაგრამ სამაგიეროდ დამონმებულ ხარვეზს ნაწილობრივ მაინც ავსებს ქართულ წერილობით წყაროებში დაცულ იმ მონაცემებზე დაკვირვება, სადაც აღწერილია ჩვენი სახელმწიფოს მმართველთა მეცადინეობა მთელი არაგვის გზის, განსაკუთრებით კი მისი საზღვრისპირა მონაკვეთის გამაგრებაზე. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ჯერ მირვან მეფის (ძვ. წ. III საუკუნის ბოლო და II ს-ის დასაწყისი), შემდგომ ვახტანგ გორგასლის, ბოლოს კი დავით აღმაშენებლის ღონისძიებები, მიმართული დარიალის კარის თავდაცვითი სისტემის განმტკიცებისაკენ. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ხელისუფლებას უყურადღებოდ დაეტოვებინა ჯვრის უღელტეხილის რაიონი. რასაკვირველია, დარიალთან შედარებით საკვლევი რაიონის გამაგრების საჭიროება ნაკლებად იგრძნობოდა, მაგრამ სამაგიეროდ არაგვის გზის უმთავრესი გზა-გადასასვლელის კეთილმოწყობაზე გარჯაც დარიალის კარის სიმტკიცისუნარიანობის ინტერესებთან კავშირში გაიაზრებოდა. მოცემულ კვალიფიკაციასთან დაკავშირებით კი უთუოდ ინტერესს იწვევს ა. ანდრეევის მიერ მოტანილი, თუმცა ჩვენთვის სრულიად უცნობი, გადმოცემა დავით აღმაშენებლის მიერ საკვლევ რაიონში ქვის ჯვრის აღმართის შესახებ. ჩვენი აზრით, რუსი სწავლულისათვის ხელმისაწვდომი მონაცემების ხარისხის მიუხედავად ისინი მაინც აგნარიშგასაწევია და მათზე დაკვირვებას თან ახლავს იმ ვარაუდის გამოთქმის ცდუნება, რომ სახელოვან ქართველ მეფეს მართლაც შეეძლო არაგვის გზის გავლის დროს რაიმე ღონისძიებაში (თუნდაც ჯვრის აღმართვაში) მონაწილეობის მიღება. არ არის გამორიცხული, რომ ამ რიგის მოვლენაში გამოხატულება ეპოვა მეფის სურვილს რამენაირად აღენიშნა

თავისი ინიციატივით წარმართული უმნიშვნელოვანესი ჩრდილოკავკასიური კამპანიის (იგულისხმება ყივჩაყთა-გაღმა მოსხლების საქმის ორგანიზება) წარმატებით მიმდინარეობა ან უკვე დასრულება, რისთვისაც ყველაზე უფრო შესაფერისი დრო სწორედ არაგვის გზის უმთავრესი უღელტეხილის „გარდავლის“ ჟამს უნდა გამოენახა. მოცემულ ვარაუდთან დაკავშირებით მეტად ნიშანდობლივია საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარების დროიდან საკვლევ გზა-გადასასვლელზე ქვის ჯვრის ორჯერ (1803 და 1809 წწ-ში) აღმართვის ფაქტიც, ვინაიდან ეს უკანასკნელი შესაძლოა ზოგადად მიგვანიშნებდეს იმ ძველი ტრადიციის სიცოცხლისუნარიანობაზე, როდესაც ჩვენთვის საინტერესო უღელტეხილზე გზის მეპატრონეთა ინიციატივით პერიოდულად ხდებოდა განსაზღვრული ფუნქციის მატარებელ ქვა-ჯვართა შეკეთება-განახლება ან ახალ ქვა-ჯვართა დადგმა. როგორც ჩანს, მარტოოდენ აღნიშნული ტრადიციის მოქმედებაც საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ ხსენებული უღელტეხილის რაიონში განსაკუთრებულად მომრავლებულიყო დასახელებული ობიექტების რაოდენობა, ხოლო მოვლენათა ამგვარი მსვლელობის ძალით მთელი გზა-გადასასვლელი მართლაც ტიპიური „ჯვართა ყელის“ შთაბეჭდილებას მოახდენდა აქაურობის მნახველ ნებისმიერ მგზავრზე.

ძნელი სათქმელია, ადგილობრივი (ე. ი. კუთხური) წარმომავლობისაა ხსენებული ტოპონიმი, თუ ის ოფიციალური ხელისუფლების მეცადინეობით არის ხმარებაში დანერგილი, მაგრამ ამის გაურკვევლადაც დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენთვის საინტერესო მთის ალაგისათვის დამახასიათებელი თავისებურების განმსაზღვრელ ნებისმიერ ფაქტორს, პირველ რიგში კი ჯვართა სიმრავლეს, ერთნაირი სიმართლით შეეძლო დაემსახურებინა როგორც გზის მეპატრონეთა (ან აქ მოხვედრილ მგზავრთა), ისე მუნებურ მოხელეთა ყურადღება. ამის შესაბამისად კი უღელტეხილისათვის ყვე-

ლაზე შესაფერისი სახელწოდების შერჩევა არც ავტორიტეტულ და არც რიგით დამკვირვებელს არ უნდა გასჭირვებოდა. ამიტომ, ჩვენ ვერც ერთი მხარის ალღოს ვერ მივანიჭებთ გადამწყვეტ უპირატესობას.

არანაკლები სიძნელეები ახლავს თან აგრეთვე იმის დაზუსტებას, თუ დაახლოებით როდის უნდა დამკვიდრებულიყო „ჯუართა ყელი“ ჩვენთვის საინტერესო უღელტეხილის აღმნიშვნელ სახელწოდებად. მოცემულ საკითხში მართებული ორიენტაციისათვის აუცილებლად გასათვალისწინებელია ერთ-ერთ სპეციალურ გამოკვლევაში გამოთქმული ის მოსაზრება, რომ „...ქვაჯვართა დასაბამი საქართველოში მოქცევის პირველ ხანებს უკავშირდება. ქრისტიანობის გავრცელებისთანავე ჯვარმა მოიკიდა ფეხი. შემდეგში მის ადგილს იჭერს ტაძარი, და რაც საგულისხმოა, სწორედ ჯვრის ტაძარი. ამდენად ჯვრის ტაძარი უშუალო გაგრძელებაა ჯვრისა თუ ქვაჯვარასი“¹⁹.

ვინაიდან აღნიშნული პროცესი საგულვებელია ჯვრის უღელტეხილის მაკრორაიონშიც, ბუნებრივია არსებობს იმ ვარაუდის გამოთქმის ცდუნება, რომ „ჯუართა ყელი“ ჯერ კიდევ მაშინ შეიძლებოდა დამკვიდრებულიყო საკვლევი უღელტეხილის სახელწოდებად, როდესაც აქ ქვა-ჯვართა დადგმა მოხდა. მაგრამ ამგვარ ვარაუდს ეწინააღმდეგება ის ფაქტი, რომ საერთოდ ქვა-ჯვარები სხვა გზა-გადასასვლელებზეც იქნა დადგმული, რასაც არ მოჰყოლია მათი სახელდება „ჯუართა ყელად“. რამდენადაც საქართველოს სხვადასხვა კომუნიკაციებზე პირველ ქვა-ჯვართა დადგმა დაახლოებით ერთი და იმავე პერიოდის ღონისძიებად უნდა გავიაზროთ, ხოლო ჩვენთვის საინტერესო უღელტეხილის იმ სპეციფიკის გაფორმება, რისთვისაც მან სახელწოდება „ჯუართა ყელის“ მიღება დაიმსახურა, მოვლენათა საკმაოდ ხანგრძლივად მსვლელობის შედეგი ჩანს, სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ხსენებული სახელწოდების გადაქცევა არაგვის აუზის

მთავარი უღელტეხილის აღმნიშვნელ ტოპონიმად ამ რაიონში პირველ ქვა-ჯვართა დადგმაზე გაცილებით უფრო ადრე უნდა მომხდარიყო, მაგრამ ზუსტად როდის, ამის დადგენა ჯერ-ჯერობით ვერ ხერხდება. ყოველ შემთხვევაში XIV საუკუნემდე წერილობით წყაროებში ჩვენთვის საინტერესო უღელტეხილზე ცნობას საერთოდ არ ვხვდებით, ხოლო „ძეგლი ერისთავთაში“ ის XIII საუკუნის მოვლენებთან კაშირში ფიგურირებს. როგორც აქედან ირკვევა, საკვლევი უღელტეხილის სახელწოდებად „ჯუარის ყელის“ დამკვიდრების თარიღი არ ემთხვევა წყაროებში ხსენებული ტოპონიმის პირველად ხსენების (XIV ს.) პერიოდს. თუმცა ეს გარემოება არავითარ შემთხვევაში არ იძლევა აღნიშნული მოვლენების ქრონოლოგიური შეუსაბამობის მასშტაბების ხელოვნურად გაზვიადების უფლებას. ჩვენი აზრით, ჯვართა ყელის სახელწოდების ხმარებაში დანერგვა საკვლევი უღელტეხილის ტოპონიმად დიდი დაგვიანების გარეშე ჰპოვებდა ასახვას წერილობით წყაროებში. არაგვის გზის განსაკუთრებული პოპულარობა ამის ყველა პირობას ქმნიდა, რაც კარგად ჩანს იმავე დარიალის მაგალითზე. წინთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენ უფრო იმ აზრისკენ ვიხრებით, რომ სახელწოდება „ჯუართა ყელი“ დაახლოებით XII საუკუნეში უნდა გადაქცეულიყო ხსენებული გზა-გადასასვლელის აღმნიშვნელ ტოპონიმად.

მაშასადამე, ზემოთქმულის შეჯამების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სახელწოდება „ჯუართა ყელი“ დაკავშირებული ჩანს ამ გზა-გადასასვლელის რაიონში ძველთაგანვე მდებარე ობიექტებთან, რომელნიც სხვადასხვა დანიშნულების შესრულების მიუხედავად ჯვრების ზოგადი სახელწოდებით იყვნენ ცნობილნი. მართალია, ეს უკანასკნელნი საქართველოს არაერთ სხვა გზა-გადასასვლელზეც იდგნენ, მაგრამ კონკრეტულ სახელწოდებად მათ „ჯუართა ყელი“ არ დამკვიდრებიათ. ეს ტოპონიმი ლოკალიზებულია მხოლოდ ისტორიული არგვის გზის უმაღლეს ზონაში, რომელიც თავისი

ლოკალური თავისებურებებით (უწინარეს ყოვლისა კი საფორტიფიკაციო და საკულტო ნაგებობების, აგრეთვე საგზაო მშენის განსაკუთრებული სიმრავლით) ყველა დანარჩენ გზა-გადასასვლელზე უფრო მეტად იმსახურებდა აღნიშნული სახელწოდების მიკუთვნებას, რაც დაახლოებით XII საუკუნეში უნდა მომხდარიყო. მართალია, უამთა სიავით მოისპო ბევრი ის ობიექტი, რომელნიც ხსენებული უღელტეხილის რაიონში, ჩვენს ეპოქამდე შემორჩენილ ძეგლებთან ერთად, განსაზღვრავდნენ კოდეც საკვლევ რაიონის განუმეორებელ სპეციფიკას, მაგრამ მიუხედავად ასეთი დნაკლისისა, აქაურობამ ნაწილობრივ მაინც შემოინახა თავისი უძველესი სახელწოდება. ადგილობრივ მოსახლეობაში დღემდე პოპულარულია ტოპონიმი „ჯორთვაკე“ (//ჯვართვაკე“). რაც შეეხება წერილობითი წყაროებით ცნობილ ტრადიციულ სახელწოდებას – „ჯუართა ყელი“, ის საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარების დროიდან თანდათანობით შეიცვალა გამარტივებული ფორმის ტოპონიმით – „ჯვრის უღელტეხილი“, რომელიც შემდეგში დატანილ იქნა ქვეყნის თანამედროვე გეოგრაფიულ ატლასზე.

მითითებული ლიტერატურა:

1. **Е. Г. Венденбаум**, Путеводитель по Кавказу (Военно-Грузинская дорога), Тифлис, 1888, с. 296.
2. ძეგლის დადება მეფეთ-მეფის გიორგის მიერ, „ქართული სამართლის ძეგლები“, **ი. დოლიძის** რედ., ტ. I, თბილისი, 1963, გვ. 402; ძეგლი ერისთავთა, „ქართული სამართლის ძეგლები“, **ი. დოლიძის** რედ., ტ. II, თბილისი, 1965, გვ. 105; ახალი ქართლის ცხოვრება, მეორე ტექსტი, „ქართლის

- ცხოვრება", ს. ყაუხჩიშვილის რედ., ტ. II, თბილისი, 1959, გვ. 443; ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა და ქალაქთა თველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., ტ. IV, თბილისი, 1973, გვ. 356.
3. А. Н. Андреев, От Владикавказа до Тифлиса. Военно-Грузинская дорога, Тифлис, с. 105-106.
 4. И. А. Арджеванидзе, Военно-Грузинская дорога, Тбилиси, 1954, с. 194.
 5. В. Долидзе, Р. Шмерлинг, Военно-Грузинская дорога, Тбилиси, 1956, с. 35.
 6. ი. არჯევანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 194.
 7. იქვე.
 8. იქვე.
 9. БСЭ, т. 23, второе издание, М., 1953, с. 353.
 10. БСЭ, т. 13, третье издание, М., 1973, с. 395.
 11. Н. Н. Квезерели-Копадзе, Военно-Грузинская дорога, Тбилиси, 1967, с. 98-100.
 12. ვალ. ითონიშვილი, ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდებანი, ჟ. „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1974, №1; მისივე, დარიალის გზა საქართველო-რუსეთის ურთიერთობაში. ჯვრის უღელტეხილი. ჟ. „მნათობი“, 1983, №9; მისივე, მეგობრობის გზა, საქართველოს სსრ საზოგადოება „ცოდნა“, თბილისი, 1983.
 13. ნ. კვეზერელი-კოპაძე, გზათა მშენებლობა საქართველოში, თბილისი, 1974.
 14. ნ. კვეზერელი-კოპაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 135-168.
 15. ვ. თოფურია, ქვაჯვარნი საქართველოში, „მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის“, ნაკვეთი IV, თბილისი, 1942; ნ. კვეზერელი-კოპაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 143-165.
 16. ვ. თოფურია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 63.
 17. ნ. კვეზერელი-კოპაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 144-163.

18. ჯ. გვასალია, აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული
გეოგრაფიის ნარკვევები, თბილისი, 1983, გვ. 32-48.
19. ვ. თოფურია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 63.

შავი ზღვის აუზის ეთნიკური გეოგრაფიიდან (ენიასნარი მონახაზი)*

შავი ზღვის სანაპირო ზოლი მიმდებარე ტერიტორიები-
თურთ ოდითგანვე წარმოადგენდა იშვიათი პოლიეთნიკუ-
რობით გამორჩეულ რეგიონს, სადაც საუკუნეების მანძილზე
ადგილი ჰქონდა ევროპული და აზიური ცივილიზაციების ინ-
ტენსიური კონტაქტებით სტიმულირებულ ეთნოგეოგრაფიულ
და ეთნოტრანსფორმაციულ პროცესებს. შავიზღვისპირეთის
მოსახლეობის ფორმირება ამა თუ იმ ქრონოლოგიურ მონა-
კვეთში და მისი ეთნიკური ფიზიონომიის სისტემატური ცვლა
შეპირობებული იყო ისეთი უმნიშვნელოვანესი ისტორიული
მოვლენებით, როგორებიცაა, მაგალითად, ე. წ. „ეგეოსური ხა-
ლხების“ და თრაკიულ-კელტური ტომების პერიოდული შეჭრა
მცირე აზიაში და ზღვისპირა რაიონებში მათი დამკვიდრება
(ძვ. წ. XIII-VIII სს.), შუა აზიიდან დაძრული ირანულენოვანი
სკვით-სარმატების ინკორპორაცია ჩრდილო კავკასიისა და
ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთის რაიონებში (ძვ. წ. I ათასწლ. I
ნახევრიდან), თავდაპირველად ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთ-
სა და აზოვისპირეთში მცხოვრები და შემდეგ სკვითებისგან
გამოდევნილი კიმერიელების მასობრივი მიგრაცია სამხრე-
თისაკენ აზოვისა და შავი ზღვის სანაპიროების (ე. წ. მეოტი-
და-კოლხეთის გზის) გავლით (ძვ. წ. VIII-VII სს.), შავიზღვისპი-
რეთის ბერძნული კოლონიზაცია (ძვ. წ. VII-VI სს.), ოსმალეთი-
სა და რუსეთის იმპერიათა ბრძოლა შავი ზღვის „შიდა ტბად“
გადაქცევისათვის და ა. შ.

* რედაქტორის კომენტარი: პირველად დაიბეჭდა გაზეთში - „ახალი
ერა“, 2002 წ. №78.

სწორედ ამ რიგის ისტორიული კატაკლიზმების კანონზომიერი რეზულტატია ხაზგასმული რეგიონისათვის დამახასიათებელი თანამედროვე ეთნოგეოგრაფიული სიტუაციაც, რომელიც დიდად განსხვავდება თუნდაც ორი საუკუნის წინანდელი ვითარებისაგან.

დღესდღეობით ჩვენთვის საინტერესო არეალი პირობითად ოთხ უმთავრეს სექტორად შეიძლება დაიყოს, რომელნიც ტერიტორიულად შეეფარდება შესაბამისად უკრაინა-რუსეთის ზღვისპირა რაიონებს (ჩრდილო და ჩრდილო-აღმოსავლეთი სექტორი), საქართველოს ზღვისპირეთს (აღმოსავლეთი სექტორი), თურქეთის სანაპირო ზოლს (სამხრეთ-აღმოსავლეთი და სამხრეთი სექტორი) და თურქეთ-ბულგარეთ-რუმინეთის ზღვისპირეთს (დასავლეთი სექტორი).

პირველი სექტორის დასავლეთი მონაკვეთი (უკრაინის ტერიტორია) რუსებისა და უკრაინელების, ხოლო აღმოსავლეთი უბანი (რუსეთის ტერიტორია) ძირითადად რუსების კომპაქტური განსახლების რეგიონებს წარმოადგენს. მაგრამ მათი ესოდენ მასიური კონცენტრაცია ჩრდილო და ჩრდილო-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში სრულებით არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი აქ ოდითგანვე ცხოვრობდნენ. რუსებიც და უკრაინელებიც შავი ზღვის სანაპიროებზე მოგვიანებით (დაახლოებით XVIII საუკუნიდან) დასახლდნენ, ე. ი. მას შემდეგ, რაც აღნიშნული რაიონები რუსეთის იმპერიის შემადგენელ ნაწილად იქცა. მანამდე შავიზღვისპირეთის როგორც ჩრდილო, ისე ჩრდილო-აღმოსავლეთ უბნებზე სლავების კომპაქტური მოსახლეობა თითქმის არსად ჩანს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ტამანის ნახევარკუნძულზე დროებით (X-XII სს.) გაჩენილ ძველ რუსულ დასახლებას ტმუტარაკანს და შავი ზღვის დასავლეთ სანაპიროზე ასევე დროებით წარმოქმნილ თითო-ოროლა ქალაქს. სამაგიეროდ, უძველესი დროიდან ვიდრე XVIII საუკუნემდე ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთში ერთმანეთს თანმიმდევრულად სცვლიდა კიმერიული, სკვითურ-

სარმატული, ბერძნული, თურქულ-თათრული ეთნიკური ელემენტები. რაც შეეხება სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთს, აქ ოდითგანვე ადიღური მოდგმის ტომები (ანტუკურ-წყაროების სინდები, კერკეტები, ტორეტები, აქაველები, ზიგები ან ზიხები) ცხოვრობდნენ, რომელნიც XV-XVIII სს. წყაროებში ზოგადად „ჩერქეზების“ შემკრებლობითი სახელწოდებით ფიგურირებენ. რუსეთის იმპერიის მიერ მათ მიმართ გატარებულმა ეთნოციდის პოლიტიკამ ვეებერთელა სანაპირო ზოლი ტამანიდან ვიდრე საქართველოს საზღვრამდე მონოეთნიკურ რეგიონად (resp. რუსეთად) აქცია.

მეორე სექტორი იმითაა ღირსშესანიშნავი, რომ პირველი სექტორისაგან განსხვავებით მის ორ უმთავრეს უბანზე (1. აფხაზეთი; 2. სამეგრელო-გურია-აჭარა) დაცულია ორი ეთნიკური მასივი ქართველებისა და აფხაზების სახით. მართალია, აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართულ-აფხაზური მოსახლეობის გვერდით ლოკალიზდება რუსების, სომხების, ბერძნებისა და ესტონელების ეთნოდისპერსული ჯგუფებიც, მაგრამ ეს უკანასკნელნი მოგვიანებით (უპირატესად XIX-XX საუკუნეებში) დამკვიდრდნენ აქ.

აფხაზების (თვითსახელწოდება „აფსუა“) ეთნიკური ისტორიის არაერთი საკვანძო საკითხი ჯერაც ბურუსითაა მოცული და უკიდურესად ტენდენციურად შუქდება, რაც უწინარეს ყოვლისა საძიებელი ხალხის ეთნონიმიკისა და ეთნიკური გეოგრაფიის პრობლემების ფრიად ზერელე დამუშავებით და მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით შეუწყნარებელი „ორი აბორიგენი ერის“ თეზისის უცნაური „სიცოცხლისუნარიანობით“ აიხსნება.

როგორც ჩვენს ხელთ არსებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული, ლინგვისტური და ონომასტიკური მონაცემების ანალიზი ცხადყოფს, აფხაზ-აფსუები კოლხეთის მინა-წყალზე გარკვეული ქრონოლოგიური პერიოდიდან ინფილტრირებული ეთნოსია, რომელსაც ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში

დღესაც ეგულებოდა ეთნიკური განაყარი ყუბანის აუზში მცხოვრები ხალხის – აბაზების (თვითსახელწოდება „აბაზა“) სახით. თავად აბაზები კი ადიღეური ეთნიკური მასის დერივატია. მეტად სიმპტომატურია, რომ თურქები აფხაზებს „აბაზას“ უწოდებენ, რაც ძალაუფლებურად აბაზას და აფხაზის (აფსუას) იდენტურობაზე მიგვანიშნებს. გამომდინარე აქედან, „აბაზას“ ანალოგიურად „აფხაზიც“ ადიღეური ეთნიკური მასის დერივატია.

აფხაზ-აფსუებისა და აბაზების ურთიერთობა ეთნოკვალიტატიური თვალსაზრისით თითქმის ისეთივეა, როგორიც, მაგალითად, ჩაჩნებისა – ინგუშებთან, ადიღეელებისა – ყაბარდოელებთან და ჩერქეზებთან, რუმინელებისა – მოლდაველებთან და ა. შ.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ აბაზები აფხაზებს უწოდებენ „აშვუას“, ხოლო აფხაზები აბაზებს ეძახიან „აშუას“. 1929 წელს ს. ჯანაშიას მიერ ჩაწერილი ეთნოლინგვისტური მასალების თანახმად, აბაზები აფხაზ-აფსუებს აბაზური (კერძოდ, მედოვეური) მოდგმის ტომად მიიჩნევდნენ და საკუთარ ენას და ტომობრივ ქსოვილსაც (აფსუას ჩათვლით) აღნიშნავდნენ ტერმინებით: „აფსაშ>ა“, „აფსაშ>ქუა“. ამდენად, სრულიად ნათელია, რომ ეთნონიმები „აშუა“//„აშვუა“ და ენის აღმნიშვნელი „აფსაშ>ა“//„აფსაშ>ქუა“ ერთიან აბაზურ-აფსუურ ეთნიკურ მასას ფარავს. ასე, რომ აბაზები და აფსუები უყოყმანოდ შეიძლება გავიაზროთ ერთი და იგივე ეთნოსის შემადგენელ ორ ეთნოგენტილურ ჯგუფად.

მაშასადამე, რამდენადაც აბაზები ადიღეური ეთნიკური სამყაროს მონასხლეტია, ცხადია, მათი განაყარი აწინდელი აფსუების ეთნიკური ფესვებიც ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში, სახელდობრ ყუბანის აუზში არის საძებნი და არა კოლხეთის ტერიტორიაზე.

აბაზ-აფსუების მოძრაობას კოლხეთის ზღვისპირა რაიონებისაკენ და აქ მათი წინაპრების ინკორპორაციას ადგილი

უნდა ჰქონოდა ჩრდილო კავკასიაზე სარმატ-ალანთა დიდ-
მოწოლის ეპოქაში (ძვ. წ. I საუკუნის მიწურულს ან ახ. წ. I საუკუნის
უკუნის დამდეგს).

მესამე სექტორი ძირითადად თურქების, ხოლო ნაწი-
ლობრივ ქართველების (უპირატესად ჭანების ან ლაზების),
მუჰაჯირობის დროს გადმოსახლებული ადიღურ-აფხაზური
ეთნიკური ჯგუფების (ე. წ. „ჩერქეზების“) და ბერძნების გან-
სახლების არეალს წარმოადგენს. თურქებმა XI-XII სს-დან მო-
იკიდეს ფეხი საერთოდ მცირე აზიაში და კონკრეტულად შა-
ვიზღვისპირეთში. მანამდე აღნიშნული სექტორის დასავლეთი
და ცენტრალური უბნები ბერძნულ, თრაკიულ და კელტურ
მოსახლეობას (მაგალითად, ბითინიელებს, გალატელებს), აგ-
რეთვე გაურკვეველი ეთნიკური ვინაობის პაფლაგონიელებს
ეკავათ, ხოლო შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპი-
როზე და მასთან უშუალო სიახლოვეში მდებარე რაიონებში
ქართველური ტომები (ანტიკური წყაროების ხალდ-ხალი-
ბები, მოსინიკები, ტიბარენები, მაკრონები, ბიძერები, სანები
ან ჭანები და სხვ.) იყვნენ განსახლებულნი. ისტორიულ-ეთ-
ნოგრაფიული ჭანეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები ჭანები (ან
ლაზები) ძველთაძველი ქართველური ეთნიკური მასივის
ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კომპონენტად წარმოჩნდებიან,
რომელნიც კარგა ხანია მოსწყდნენ ქართველ ეთნოსს და
სამწუხაროდ ინტენსიურ ეთნოტრანსფორმაციულ პროცესში
არიან ჩართულნი.

მეოთხე სექტორის მკვიდრთ დღესდღეობით შეადგენენ
ბალკანეთის ნახევარკუნძულის სამხრეთ კიდეზე მცხოვრები
თურქები, მათ ჩრდილოეთით ლოკალიზებული ბულგარელები
და რუმინელები. თურქების დამკვიდრება აქ XV საუკუნის
მერმინდელი ფაქტია. მანამდე მათ ამ რაიონში უსწრებდა
თრაკიული და ბერძნული მოსახლეობა. ბულგარელები ბალ-
კანეთში VI-VII საუკუნეებში გადმოსახლებული სლავების ად-
გილობრივი თრაკიული მოსახლეობისა და VII საუკუნეში

ჩრდილო შავიზღვისპირეთიდან მოსული თურქული მოდგმის
ბულგარების შერწყმის გზით წარმოქმნილი ეთნოსია. ხოლო
რაც შეეხება რუმინელებს, ისინი შავიზღვისპირა და დუნა-
ისპირა რაიონებში განსახლებული უძველესი თრაკიული ტო-
მების (გეტების, დაკების და სხვ.) რომანიზირებულ მემკვი-
დრებს წარმოადგენენ.

21.05.1997 წ.

ტერიტორიული თემი საქართველოში

ქართველი ხალხის საზოგადოებრივი ყოფის უმნიშვნელოვანეს კომპონენტებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს სხვადასხვა დროისა და სახეობის თემის სტრუქტურას. ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში მიღებული ნომინაციით ცნობილია სამი კატეგორიის თემი – გვაროვნული, საოჯახო და ტერიტორიული. პირველი მათგანი, რომლის არსებობის საფუძველი იყო სისხლით ნათესაობა, ფუნქციონირებდა გვაროვნულ წყობილებაში, რის გამო მისი პირვანდელი ფორმის შესწავლისათვის არც წერილობითი წყაროების მონაცემები არსებობდა და არც შესაბამისი ეთნოგრაფიული მასალა. უკეთეს შემთხვევაში სამეცნიერო კვლევა-ძიებას ექვემდებარება მხოლოდ ყოფაში შემორჩენილი გადმონაშთური ტრადიციები. ხელმისაწვდომი მონაცემების მიხედვით ასევე შეუძლებელია საოჯახო თემის რეკონსტრუქცია. ამიტომ, კვლევის ობიექტად გვესახება მრავალთაობიანი დიდი ოჯახი, როგორც საოჯახო თემის ტრანსფორმირებული სახეობა. აღნიშნული უძველესი სოციალური ორგანიზაციებისაგან განსხვავებით ხელშესახები წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების რეტროსპექტული ანალიზის საფუძველზე შეისწავლება ტერიტორიული ანუ სამეზობლო თემი, რომლის არსებობა დასტურდება ფეოდალიზმის პერიოდში და XIX საუკუნეში.

საქართველოში მრავალწლიანი კვლევის შედეგად თვალნათლივ გამოჩნდა, რომ ძველი ყოფითი კულტურის, მათ შორის სოციალური ინსტიტუტების გადმონაშთური მოვლენები უპირატესად მთიანეთის მოსახლეობამ შეინარჩუნა. აღნიშნული ვითარების საფუძველი იყო ბარში კლასობრივი ურთიერობის ბევრად ადრე და ინტენსიურად განვითარება მთი-

ანეთთან შედარებით. ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობა მთიანეთისათვის არ იყო დამახასიათებელი, დავას არ იწვევს. ერთიანი სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში მთიანეთი სამეფო ხელისუფლებას ემორჩილებოდა სახელმწიფო ფეოდალიზმის დონეზე. ასეთ პირობებში თემობრიობის ტრადიციები ქმნიდა მთიანეთის მოსახლეობის ცხოვრების პროფილს, რომლის დამადასტურებელია ტერიტორიული თემის არსებობა ცალკეული კუთხეების ლოკალური მახასიათებლებით.

იმის გამო, რომ ტერიტორიული თემის შესწავლა მთიანეთის ყველა კუთხის მიხედვით მოცულობით ლიმიტირებულ ნაშრომში შეუძლებელია, შემოვიფარგლები მხოლოდ რამდენიმე მათგანის თავისებურების ნარმოჩენით.

ტერიტორიული თემის სტრუქტურითა და თემობრიობის ტრადიციებით გამორჩეულ ერთ-ერთ კუთხეს წარმოადგენდა სვანეთი, რომლის შესახებ ჯერ კიდევ I საუკუნის ბერძენი ისტორიკოსი სტრაბონი წერდა: „სვანები თითქმის საუკეთესონი არიან სიმამაცისა და ძალის მხრივ; ფლობენ ისინი ირგვლივ ყველაფერს და უპყრიან კავკასიონის მწვერვალები, რომლებიც დიოსკურიის ზემოთ არის: ჰყავთ მათ ბასილევსი და საბჭო 300 კაცისაგან შემდგარი, და, როგორც ამბობენ, ჰკრებენ ლაშქარს 200 000 კაცის რაოდენობით“ (27, გვ. 126).

დამოწმებული ცნობა სვანეთის ესოდენ ვრცელი ტერიტორიისა და მოსახლეობის სიმრავლის შესახებ გადაჭარბებულია, მაგრამ შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ სტრაბონის ცნობა ეხება შორეული წარსულიდან მომდინარე თემობრიობის ტრადიციას მმართველი საბჭოს ფუნქციონირებით და სამხედრო დემოკრატიის კომპონენტებით.

ტერიტორიული თემის სტრუქტურა და მისი მმართველობის სისტემა კიდევ უფრო ნათლად გამოჩნდა ფეოდალური ხანის წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე. ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში ჩატარებული კვლევის შედეგად გაირკვა, რომ სვანეთში რამდენიმე სოფლის გაერთიანებას ერქვა საზოგადოება ან სოფლობა („აბუასდ“), ხოლო საზოგადოების კავშირს – ხეობა („ჴეობ“). აღნიშნული ტერიტორიული ერთეულებისაგან განსხვავებით, უძველესი დროიდან არსებულსა და ერთი წინაპრის შთამომავლობას გვარეულობის სახით ეწოდებოდა თემი („ლამხუბ“), რომლის წევრებიც შორს წასული გენეალოგიის, გამრავლებისა და რამდენიმე სოფელში განსახლების მიუხედავად, ერთმანეთში ნათესაობას და ურთიერთშორის მჭიდრო კავშირს ინარჩუნებდნენ. შეუძლებელი იყო თემის შიგნით ქორწინება. მათი ერთობის გამომხატველი იყო სათემო სალოცავი, დღესასწაულები და საერთო სასაფლაო. ლამხუბს ეკონომიურად აერთიანებდა სათემო სათიბ-საძოვრები და ტყე (25, გვ. 106, 115-117).

შემდგომი კვლევის შედეგადაც გამოჩნდა, რომ თემთა კავშირი წარმოადგენდა ტომობრივი ხასიათის გაერთიანებას, რომელსაც ეწოდებოდა „ერთობილ სვანეთის ჴეჴ, ანუ ჴეჴ ბედნიერი“. მისი განსახლების სივრცეს გააჩნდა თავისი საზღვრები, რაც ხშირად იცვლებოდა საზოგადოებრივი განვითარების შესაბამისად. ფაქტიურად ერთობილი სვანეთის ხევი, ბალს ქვემო სვანეთში დადგენილიანების გაბატონებამდე, აერთიანებდა ბალს ზემო და ბალს ქვემო სვანეთს. მთელი სვანეთის ყრილობის შესაკრებ ადგილად მიჩნეული ყოფილა აღმოსავლეთით უშგული, დასავლეთით ლალვერი, ხოლო სვანეთის შუა ნაწილში იფარის მინდორი – „სვიმონი“ (31, გვ. 165-167).

ერთობილი სვანეთის ხევის შიგნით არსებულ ლოკალურ ხევებს ეწოდებოდათ ბალს ზემო სვანეთში ლაკრან-ი, ბალს

ქვემო სვანეთში – სიკვობ-ი, ხოლო ქვემო სვანეთში ლასკარ-ი (34, გვ. 77).



ერთობილ სვანეთის ხევის შეკრებას, რაც სამ წელიწადში ერთხელ ხდებოდა, სვანეთის ყველა თემს ბუკით (საყვირით) ატყობინებდნენ. ასეთ შეკრებაზე განიხილებოდა ერთობილ ხევის საკითხები და კალას თემის ლაგურკას ეკლესიაში იდებოდა ფიცი მიღებულ გადანყვეტილებათა აღსრულებისათვის. განსახილველი საკითხების რიგს განეკუთვნებოდა უმთავრესად მთელი სვანეთის ამოცანების განხორციელება მეზობელ ქვეყნებთან ურთიერთობაში, რაც საჭირო შემთხვევაში სალაშქროდ მომზადებასაც ითვალისწინებდა (31, გვ. 69, 170-172).

სათემო მმართველობის უზენაესი ინსტანცია იყო ერთობილ სვანეთის საზოგადო კრება („ლუზორ“) ან ყრილობა („ლუზორ“). მასში მონაწილეობდა 20 წელზე მეტი ხნის ყველა მამაკაცი. ისეთ შემთხვევაში კი, თუ ოჯახიდან რომელიმე მამაკაცი ყრილობას დააკლდებოდა, საერთო სასვანეთო შეკრებაში ქალიც მონაწილეობდა. საერთოდ, ასეთი უფლებით სარგებლობდნენ გონიერებითა და ავტორიტეტით სახელმოხვეჭილი ქალებიც.

ყრილობის უფლებებში შედიოდა მოსახლის აყრა, მისი სახლ-კარის გადანვა, დამნაშავეთა მოკვება, ქვეყნის მოღალატის ან ეკლესიის მძარცველის სიკვდილით დასჯაც. ყრილობის უმნიშვნელოვანეს ამოცანას შეადგენდა ქურდობისა და უზნეობის აღკვეთა, გადამტერებული ოჯახებისა და გვარების მორიგება-დაშოშმინება, მოსისხლეთა შერიგება „ნორის“ (საურავის) გადახდის პირობით, ჩრდილო კავკასიაში სამეკობროდ წასვლის ორგანიზაცია, თემთა შორის ურთიერთობის მოწესრიგება, ტყვეების დახსნა შეგროვებული თანხით, საქორწინო კავშირის რეგულირება ნათესაობის ნორმების გათვალისწინებით და ა. შ. (25, გვ. 85).

თემის მოქმედ ძალას წარმოადგენდა ყოველ ხევში სა-
უკეთესო ვაჟკაცებისაგან შედგენილი „სჷმრა“ (შეიარაღებული
ლი რაზმი), რომლის ჩარევა ხდებოდა თემის გადანყვეტილე-
ბათა შეუსრულებლობის შემთხვევაში. თემთა ასეთი რაზმები
ერთიანდებოდა ერთობილი ხევის სვიმრაში, რომლის გამოყუ-
ნებითაც ხორციელდებოდა ყველა სახის დანაშაულის აღკვე-
თა და სვანეთის კრების გადანყვეტილებათა აღსრულება.
სვიმრას უფლებამოსილებაში შედიოდა აგრეთვე მეზობელ
მხარეებში ლაშქრობა ბეგარის ასართმევად. თემში დადგენი-
ლი წესების დარღვევის შემთხვევაში (ლალატი, ქურდობა,
ჩხუბი, სახნავ-სათიბის წახდენა, უქმის გატეხვა) სვიმრა დამ-
ნაშავეს ავალდებულებდა საურავის („ჰიბარ“) გადახდას თე-
მისა და სოფლის სასარგებლოდ (31, გვ. 189-198).

მეზობელი თემების დაბეგვრასთან ერთად მებეგრეობას
ადგილი ჰქონდა თვით სვანეთის თემთა შორისაც. წერილობი-
თი წყაროებისა (13, გვ. 44) და ეთნოგრაფიული მონაცემების
მიხედვით სვანეთის თითოეულ თემს ჰყოლია თავისი მებეგ-
რეები, რომელთა საქმიანობას „ქვეყნისა ჩენილნი“ (თემთა
რჩეულები სათემო საბჭოში) განაგებდნენ. მებეგრეობა ნიშნა-
ვდა ძლიერი თემის მიერ სუსტი თემის დაბეგვრას. ამ მხრივ
ცნობილი იყო მულახის ძლიერი თემისადმი სუსტი თემების
(წვირმი, იფარი, კალა, ჰადიში, მუჟალი) მებეგრეობა – გამას-
პინძლება. ვალდებულების შეუსრულებლობას მოყვებოდა
ჩხუბი, ხოლო შესრულების შემთხვევაში შენარჩუნებული იქ-
ნებოდა „მეგობრობა“ იმ დონეზე, რომ დაქვემდებარებული
თემებისათვის მულახელებს დახმარებაც კი მართებდათ. იქ
კი, სადაც ფეოდალური ურთიერთობა იყო ფეხმოკიდებული
(მაგალითად, ლაშხეთის თემში), სავალდებულოდ ითვლებოდა
ნივთიერი გადასახადი დადიანისათვის – ე. წ. „დადიანა ბე-
გარ“ (31, გვ. 177-178).

თემობრივი მმართველობის სისტემაში პირველ პირად
ითვლებოდა „მახვში“, როგორც სათემო ან სასოფლო ყრილო-

ბის თავმჯდომარე. მისი არჩევის საფუძველი იყო პიროვნული ღირსება – პატიოსნება, სიმამაცე, გამოცდილება, საზოგადოებისადმი ერთგულება. ჩვეულებისამებრ მას ირჩევდა საზოგადოება ყველა სრულწლოვანი მამაკაცის მონაწილეობით. ნდობის მოხვეჭის შემთხვევაში მახვში თავის მოვალეობას სიბერემდე ასრულებდა. სამართალწარმოებაში მასთან ერთად მონაწილეობდნენ მოდავე მხარეთა მიერ თანაბარი რაოდენობით (2,6 ან უკიდურეს შემთხვევაში 12 კაცი) არჩეული მსაჯულები („მორვარ“), რომელთა ერთი ნახევარი ერთი მოდავის, ხოლო მეორე ნახევარი მეორე მოდავის ინტერესებს იცავდა. მახვს არავითარი გასამრჯელო არ ეძლეოდა. ერთადერთი ის იყო, რომ მეთემეები სამეურნეო საქმიანობაში ეხმარებოდნენ მისი მოუცლელობის გამო (25, გვ. 90-95).

სათემო მმართველობაში მონაწილეობდნენ ცალკეული ხეების ანუ თემის მახვშები და არა „თემის ქორა მახვშები“, როგორც ეს ითქვა ერთ-ერთ ნაშრომში (31, გვ. 168). „ქორა მახვში“ ეწოდებოდა ოჯახის უფროსს და არა თემის მახვშს. ორივე შემთხვევაში მახვში ნიშნავს უფროსს, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ ერთია თემის მახვში, ხოლო მეორე – ოჯახის მახვში. ეს უკანასკნელი შეიძლება ყოფილიყო ოჯახის სრულუფლებიანი წარმომადგენელი მთელი სვანეთის თუ მისი რომელიმე თემის ყრილობაზე.

სვანეთის საისტორიო ძეგლებისა და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ერთობილ სვანეთის ხევს ჰქონდა თავისი დროშა – „ლემ“ ლომის გამოსახულებით (ზოგიერთი გადმოცემით დროშაზე მგელი იყო გამოსახული), რომელსაც მელომე ანუ მედროშე ატარებდა. ბალს ზემო სვანეთში მეჭურჭლის არსებობაც დასტურდება, რომელიც ხევის საეკლესიო ქონებას მეთვალყურეობდა. აღნიშნულ მოვალეობათა შემსრულებლებს საპატიო ადგილი ეჭირათ ერთობილ სვანეთის საბჭოში (31, გვ. 172-174).

განხილული მონაცემებით აშკარადება სამეზობლო/ურთიერთობაზე დამყარებული ტერიტორიული თემის/განხილული ბოზა სვანეთში, რაც სათავეს იღებს სტრაბონის დროიდან და სამხედრო დემოკრატიის ნიშნებით ფუნქციონირებს ფეოდალურ ეპოქაში. სოციალური განვითარების დონით განსხვავება შეინიშნება ბალს ზემო, ბალს ქვემო და ქვემო სვანეთის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ამ სპეციფიკის გათვალისწინებით ერთობილი სვანეთის შესახებ მეცნიერებაში ჩამოყალიბდა განმაზოგადებელი შეხედულება, რომ XII-XIII სს. სვანეთი იმყოფებოდა გარდამავალ საფეხურზე სამხედრო დემოკრატიიდან ადრეფეოდალურ ურთიერთობაში. მონღოლების თუ თურქების შემოსევების დროსაც „სოციალურ-პოლიტიკურად სვანეთი იმავე ნიშნისა რჩებოდა, რაც აქამდე იყო (სამხედრო დემოკრატია და ადრეფეოდალური ურთიერთობა)". სვანეთში „არც განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობაა, იქ მხოლოდ ადრეფეოდალური ურთიერთობაა სამხედრო დემოკრატიის მეტნაკლებად ძლიერი გადმონაშთებით" (5, გვ. 438-441).

სვანეთის სოციალური განვითარების შესახებ მეცნიერებაში გამოთქმულია მეტნაკლებად განსხვავებული შეხედულებებიც, რომელთა განხილვა სპეციალურ კვლევას მოითხოვს. ამჯერად მიზანშეწონილად მიმაჩნია გავიზიაროთ ნ. ბერძენიშვილის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ტერიტორიული თემი სვანეთში ფუნქციონირებდა ადრეფეოდალური განვითარების სტადიაზე სამხედრო დემოკრატიის გადმონაშთებით.

საქართველოს კუთხეებს შორის ყოფითი კულტურის ტრადიციულობით გამორჩეულ მხარეს წარმოადგენდა ისტორიულად არსებული ფხოვი, რომელიც დაახლოებით XV საუკუნიდან ორ კუთხედ – ხევსურეთად და ფშავად გაიყო. უნდა ვიფიქროთ, რომ ფხოვი მის გაყოფამდე იყო სვანეთის მსგავსი

ერთიანი ტერიტორიული თემი მასში შემავალი ლოკალური ხევეებით ანუ თემებით. მისგან გამოყოფილი ხევსურეთისა და ფშავის სახით საკმაოდ მსხვილი ტერიტორიული ერთეულები წარმოიქმნა, რომლებიც თავის მხრივ შედარებით მცირე თემებს აერთიანებდნენ.

XIX-XX საუკუნეებში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების რეტროსპექტული ანალიზის საფუძველზე ყველა მკვლევარმა დაადასტურა, რომ თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის მიხედვით ხევსურეთი ორ ნაწილად იყოფა. მთავარი კავკასიონის ქედის სამხრეთ კალთებზე მდებარე ნაწილს ეწოდება პირაქეთი ანუ ბუდე ხევსურეთი, ხოლო ქედს გადაღმა მხარეს – პირიქითი ხევსურეთი. ორივე ეს მხარე მოიცავს რამდენიმე ხეობას, რომლებიც თავისთავად წარმოადგენენ ერთიან ხევსურეთში შემავალ მცირე ტერიტორიულ თემებს.

ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 80-იან წლებში გამოითქვა აზრი, რომ ხევსურეთი რამდენიმე ტერიტორიული თემის კავშირს წარმოადგენდა. ყოველ ასეთ თემს თავისი სათემო სალოცავი გააჩნდა, რომელსაც სხვაგან გადასახლების შემდეგაც არ ივიწყებდა და რელიგიურ დღესასწაულებზე ძღვენის მიტანით მასთან კავშირს ინარჩუნებდა. ამგვარ ვალდებულებათა შესრულებით სხვაგან გადასახლებული ხევსური კვლავ მამა-პაპური სალოცავისადმი კუთვნილებას აღიარებდა. რაც შეეხება მკვიდრ მოსახლეობას, მისი ყოველი წევრი სათემო რჯულსა და ჩვეულებას ემორჩილებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის თემიდან მოიკვეთებოდა, რაც უმძიმეს სასჯელად ითვლებოდა. იმის გამო, რომ თემის ორგანიზაცია მის მთავარ სალოცავთან იყო დაკავშირებული მისი პერსონალის (ხუცესი მისდამი დაქვემდებარებული პირებით) თაოსნობით, ხევსურული თემისათვის დამახასიათებელი ყოფილა თეოკრატიული მმართველობის სისტემა (36, გვ. 19, 20, 23, 35).

მთელი ხევსურეთის მთავარ სალოცავს წარმოადგენდა გუდანის ჯვარი ყველაზე მრავალრიცხოვანი და ძლიერი გვა-

რების - არაბულების, ქინჭარაულებისა და გოგოჭურების
პრიორიტეტით. ამ გვარებიდან გამოყოფილი ხუცეს-გვერდნი
რები, რომელთაც ხელთ ეპყრათ გუდანის ჯვარის დროშა,
ცდილობდნენ თავიანთი ძალა-უფლების გავრცელებას მთე-
ლი ხევსურეთის ტერიტორიაზე. ამ მიზნით ისინი ბეგრავდნენ
შატილისა და არხოტის თემებს. წინააღმდეგობის შემთხვევა-
ში ზემოხსენებული გვარები - გუდანის მეგანძურები ანუ
ჯვარის ყმები, ლაშქრობას აწყობდნენ და ძალით ართმევდნენ
შენწერილ ცხვარს, მაგრამ ხევსურეთის სხვა გვარების გაერ-
თიანებულ ძალებთან დამარცხების შემდეგ გუდანის ჯვარის
პრიორიტეტსაც ძალა დაუკარგავს. სამაგიეროდ, გუდანის
ჯვარისა და სხვა სალოცავების დროშით ხევსურები ნადა-
ვლის მოპოვების მიზნით თავს ესხმოდნენ საქართველოს
მთიანეთისა და ჩრდილო კავკასიის კუთხეებს, რაც ცნობილია
მეკობრეობის სახელწოდებით. როგორც მეკობრეობის ორგა-
ნიზაცია, ისე თემის შიგნით არსებული დარღვევები თემის
ბჭეთა მიერ განიხილებოდა. სპეციალური ლიტერატურის
მიხედვით თემის საბჭოს ერქვა საფეხნო, ხოლო მონაწილე მა-
მაკაცთა ჯგუფს - ფეხონი. ასეთი შესაკრები ყორით ნაგები
მცირე დარბაზის სახით შემონახული ყოფილა შატილში, სა-
დაც არა მარტო ბჭობდნენ, არამედ საუბრობდნენ და საქმია-
ნობდნენ - ტყავს ზელდნენ, თოფის წამალს ამზადებდნენ და
ა. შ. (22, გვ. 79, 80, 99, 104; 28). როგორც ჩანს, საეჭვოა ბჭო-
ბის ორგანოდ შატილის საფეხნოს არსებობა თურდაც იმის
გამო, რომ ბჭეთა შესაკრებ ადგილად ითვლებოდა ხევსურე-
თის მთავარი სალოცავი გუდანის ჯვარი.

შემდგომი პერიოდის გამოკვლევების მიხედვით ხევსუ-
რეთი, როგორც ერთიანი თემი, თავის მხრივ მსხვილ და
წვრილ სათემო ერთეულებად იყოფოდა. ამ „ერთიანობის“ მი-
უხედავად თემებს შორის მუდმივი ბრძოლა მიმდინარეობდა -
ერთი თემი მეორეს ლაშქრავდა და ბეგრავდა. თემის ეკონო-
მიკურ საფუძველს შეადგენდა ჯვარის მიწები, სათემო ადგი-

ლები, საგვარო-სამამო და საოჯახო მამულები. ადგილ-მამულების უმეტესობა სამამო (პატრონიმიულ) საკუთრებას წარმოადგენდა. საჯვარო და სათემო მიწების ექსპლუატაციის წესის მიხედვით ხევსურული თემი სტადიალურად გაიგივებულია ძველ აღმოსავლეთში ცნობილ სატაძრო თემთან. ჯვარხატის ქონების მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდნენ საკულტო ნაგებობანიც, რომელიც ყოველ თემს გააჩნდა, ხოლო მთელი ხევსურეთის თეოკრატიული მმართველობის ცენტრი იყო გუდანის ჯვარი. ამ საქმეში აშკარა პრიორიტეტით სარგებლობდა მისი მომსახურე პერსონალი ხუცესის ანუ ხევისბერის მეთაურობით, რომელიც შედარებულია ძველ აღმოსავლური ტაძრის ქურუმთან (2; 3).

ანალოგიური სურათი გამოჩნდა ფშავის საკულტო ძეგლების შესწავლის საფუძველზედაც. აღრიცხული ნაგებობებიდან საერთო-საფშავლო ძეგლებად სახელდებულია ლამარის ჯვარი, საკვირაო, თამარის ხატი და დამასტურის ხატი. ამასთან ერთად, ფშავში შემავალ 12 ტერიტორიულ თემს თავისი სათემო ხატები ჰქონდა საკულტო ნაგებობებითა და სახატო მეურნეობით, რომლებიც ამგვარი თემების ადგილობრივ საზოგადოებრივ-საკულტო ცენტრებს წარმოადგენდნენ (4, გვ. 11-12).

„საზოგადოებრივ-საკულტო ნაგებობებს განეკუთვნებიან: **დარბაზი** ანუ **საბერო**, სადაც სრულდებოდა სადღესასწაულო ღვთისმსახურების წესები, ამავე დროს ამა თუ იმ დიდი ხატობის დღეებში ცენტრალური ხატის, სახელდობრ ლაშარის ჯვარის დარბაზში და მის მახლობლად საგანგებო ადგილას, რომელიც ხალხური სამართლის წარმოების ადგილი იყო და ამისდა შესაბამისად, ბჭე-ხევისბერთა საბჭო ერქვა, რჯულის საკითხებს არჩევდნენ და გამოჰქონდათ განაჩენი თემის რთულ და ძნელად გადასაჭრელ საშინაო საქმეებზე“ (4, გვ. 14).

ფშავში თემი წარმოადგენდა რამდენიმე სოფლის გაერთიანებას, რომელთა სახელწოდება ან გვარობრივია, ან ფეოდალური. თითოეული თემის სათავეში იდგა ხევისბერი, ხოლო მთელი ფშავის ხევს კი თავხევისბერი განაგებდა. თემის მართვა-გამგეობასთან ერთად მათ თუნქციას შეადგენდა უცხო პირის მიღება თემის წევრად ხატის და თემის ერთგულებაზე დაფიცების პირობით. დამნაშავეის მოკვეთაც მის კომპეტენციაში შედიოდა, ხოლო დანაშაულის საფუძველი იყო თემისა და ხატის ღალატი, გვარში პირის გატეხა და ა. შ. კიდევ უფრო მძიმე სასჯელს წარმოადგენდა ჩაქოლვა, რაც გამართლებულად ითვლებოდა თემისადმი ღალატის ან ქალისათვის ნამუსის ახდის შემთხვევაში. ბჭეების დასხმაც და მოსისხლეता შერიგებაც ხევისბერის თავმჯდომარეობით ხდებოდა.

საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების ანალოგიურად ფშავის თემის ერთ-ერთი ატრიბუტი იყო მეკობრეობა, რაც უპირატესად შერისიძიების მიზნით სრულდებოდა იმათ მიმართ, ვისგანაც ფშავლებმა თავდასხმები იგემეს (21, გვ. 68-72, 84-87).

ფშავ-ხევსურეთში რელიგიური ცენტრებისა და თემობრივი მმართველობის სისტემასთან დაკავშირებით კიდევ ერთ ნაშრომშიც აღინიშნა, რომ ჯვარ-ხატები წარმოადგენდნენ მთიელთა რელიგიურ და საერო ცენტრებს, რომელთაგან ხევსურეთისა იყო გუდანის ჯვარი, ფშავისა – ლაშარის ჯვარი და თუშეთისა – ლაშარის ჯვარი. აღნიშნულ სალოცავებში განიხილებოდა რელიგიისა და ჩვეულებითი სამართლის საკითხები. ამ საქმეში პრიორიტეტით სარგებლობდნენ თეოკრატიული ხელისუფლების მესვეურები – ხუცეს-ხევისბერები. მათი თაოსნობით მიღებული გადაწყვეტილება ვრცელდებოდა თითოეულ კუთხეში შემავალი თემის სალოცავებში (17).

განხილული მონაცემების მიხედვით ფშავ-ხევსურეთში ფუნქციონირებდა ტერიტორიული თემი მისი დიდი და პატარა

ერთეულების სახით, რომელთა მართვა ემყარებოდა კლასობრივ საზოგადოებაში შენარჩუნებულ ხალხურ ტრადიციას. მას საერთო არაფერი ჰქონდა ძველალმოსავლურ სატაძრო თემთან. ყოვლად შეუძლებელია პარალელის გავლება უდიდესი გაბარიტების ტაძარსა და ხევსურეთში ჯვარ-სალოცავად განკუთვნილ ქოხს შორის. ასევე დაუშვებელია ხევსურეთში ჯვარის მიწებად გამოყოფილი პატარ-პატარა საყანეების გათანაბრება უზარმაზარი მოცულობის სატაძრო მიწებთან. ასეთ ვითარებაში ხევსური ხუცეს-ხევისბერი, კულტის მსახურის ფუნქციების მქონე ღარიბი მეთემე, არაფრით არ ჰგავს უდიდესი უფლებამოსილებით აღჭურვილ უმდიდრეს ქურუმს. გამომდინარე აქედან, მიუღებელია შეხედულება, თითქოს საქართველოს მთიანეთში თითქმის ჩვენს ეპოქამდე შენარჩუნებული თემი და თემობრივი ტრადიციები სტადიალურად ესადაგებოდეს ძველალმოსავლური ტიპის ადრეკლასობრივი (ადრემონათმფლობელური) საზოგადოების სტრუქტურას და განასახიერებდეს მის შესაბამის მმართველობის სისტემას (ვ. ბარდაველიძე).

ხევსურული ტერიტორიული თემის სტრუქტურის წარმოჩენის ცდასთან დაკავშირებით ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში თავი იჩინა კიდევ ერთმა გაუგებრობამ. რ. თოფჩიშვილის მტკიცებით, ხევსურეთისათვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა მრავალრიცხოვან გვართან მცირერიცხოვანი გვარის შეყრა-გაერთიანების წესი, რაც ცნობილია ჯარ-ქვებით შეყრის სახელწოდებით. სპეციალური გამოკვლევებით ცნობილი ამ ტრადიციის უარყოფის საფუძველი არ არსებობს და რ. თოფჩიშვილიც ამ ჩვეულების ფუნქციონირებას ადასტურებს (11). გვართა შეყრის ცალკეულ შემთხვევებს მართლაც ჰქონდა ადგილი, მაგრამ უსაფუძვლო იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ შეყრის გზით იქმნებოდა დიდი საგვარეულო, ხოლო ეს უკანასკნელი წარმოადგენდა ტერიტორიულ თემს. ამ შემთხვევაში გათვალისწინებული არ არის მეორე უმნიშვნ-

ნელოვანესი ფაქტორი – გვარის ზრდა-გაფართოების ბუნებრივი პროცესი და მის პარალელურად უკუპროცესიც (სიმცირეობა) საც ერთი ძირიდან მომდინარე გვარი რამდენიმე შტოგვარად იყოფოდა. ეს კი თავის მხრივ იწვევდა დედაგვარის არა გამსხვილებას, არამედ მის დანაწევრებას და, ამდენად, ძირეული გვარის სიდიდის შემცირებას. გვარის, მისი შტოგვარების, ჯარ-ქვაბით შეყრილი გვარებისა და მათი სამოსახლო სოფლების გაერთიანება ქმნიდა ტერიტორიულ ანუ სამეზობლო თემს. ტერიტორიული თემის ფარგლებში შედიოდა როგორც მონოგენური, ისე პოლიგენური დასახლებები სოფლების სახით. ხევსურეთში ჯერ-ჯერობით არავის აღმოუჩენია მონოგენური (ე. ი. ერთი გვარით დასახლებული) ტერიტორიული თემი. ამდენად, ყოვლად დაუშვებელია არა მარტო იგივეობის ნიშნის დასმა გვარსა და ტერიტორიულ თემს შორის, არამედ პროცესის ისე წარმოდგენა, თითქოს „ხევსურეთში მცირერიცხოვანი გვარების დიდ და ძლიერ გვარებში შესვლა ფაქტიურად წარმოადგენდა ტერიტორიული თემის ჩამოყალიბების ერთ-ერთ გზას“ (11, გვ. 68). ჩემთვის პირადად გაუგებარია, ამ „ერთ-ერთი გზის“ გარდა კიდევ სხვა რა გზა აქვს მხედველობაში რ. თოფჩიშვილს ტერიტორიული თემის ფორმირებისა, მაგრამ აქვე მტკიცება იმისა, რომ „ეს სოციალური მოვლენა ანონასწორებდა აქ არსებულ სოციალურ სტრუქტურას და ერთგვარად ხელს უშლიდა ამ სოციალურ სტრუქტურას და საზოგადოებრივ ყოფაში დისონანსის შეტანას“ (11, გვ. 68), რბილად რომ ითქვას, შორს დგას საღი მსჯელობისა და დასაბუთებისაგან. სიტყვების კორიანტელი ამითი არ მთავრდება და კვლავ გრძელდება იმის აბსურდული მტკიცება, რომ „მცირერიცხოვანი გვარების მრავალრიცხოვან გვარებში შესვლა ეს იყო ხევსურეთში ტერიტორიული თემის წარმოქმნის პროცესი“ (11, გვ. 74). საინტერესოა, როგორ აქვს წარმოდგენილი რ. თოფჩიშვილს – ჯარ-ქვაბით შეყრის ტრადიციის შესრულების დროს ხევსურეთში ტერიტორიული თემი არ არსებობდა?

გამოდის, რომ ტერიტორიული თემი ვერ შეიქმნებოდა გვარების შეყრის ცალკეული შემთხვევები რომ არ მომხდარიყო. თუმცა ამის შესახებაც თავისი შეხედულება შეუშუშავებია, რომლის დასანახადაც საჭიროდ მიმაჩნია მისი „ნააზრების“ ციტირება: „ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაკვირვება უფრო იმ აზრის სასარგებლოდ იხრება, რომ ხევსურეთის თავდაპირველი დასახლება უნდა მომხდარიყო საოჯახო თემის სტადიაზე, გვაროვნული თემიდან ტერიტორიულ თემზე გადასვლის გარდამავალ საფეხურზე. ხევსურეთში დასახლებულები საოჯახო თემებად სახლდებოდნენ. აქ დასახლებული ამა თუ იმ გვარის წინაპრები, პირველ რიგში, ხდებოდნენ საოჯახო თემის უფროსები, რომლებმაც, ამავე დროს, საოჯახო თემის სეგმენტაციის შედეგად გვარებს დაუდეს საფუძველი. პირველად ჩვენ უნდა გვექონოდა არაბას დიდი საოჯახო თემი, ჭინჭარას დიდი საოჯახო თემი, სანაგის საოჯახო თემი და ა. შ., რომელთა გარშემოც თავმოყრილი უნდა ყოფილიყო მათი შთამომავლების რამდენიმე თაობა. თითოეული საოჯახო თემი სეგმენტაციის შედეგად გვარებად გარდაიქმნა. ხოლო ამ საოჯახო თემიდან გამოსულმა მამაკაცებმა საფუძველი დაუდეს პატრონიმიებს, ე. ი. მამანს (მამიშვილობებს)“ (11, გვ. 70).

საოჯახო თემის (დიდი ოჯახის) დაშლის შედეგად რომ პატრონიმია (ახლო ნათესავთა გაერთიანება) იქმნებოდა, ეს საყოველთაოდაა ცნობილი სპეციალური გამოკვლევებით. ისიც ცნობილია, რომ პატრონიმიის სახელწოდება მომდინარეობს ეპონიმიის სახელიდან, მაგრამ რ. თოფჩიშვილის მსჯელობა ეფუძნება სრულ გაუგებრობას, რისი საფუძველიც არის მეცნიერებაში მიღებული კლასიფიკაციის აღრევა. მას არ გაუთვალისწინებია, რომ სამი კატეგორიის თემიდან უძველესი იყო გვაროვნული თემი, რომლის არსებობა შეესატყვისება გვაროვნული წყობილების სტადიას. გვაროვნული წყობილების დაშლისა და სამხედრო დემოკრატიის ფორმირების საფუძველზე, ი. ი. წინაკლასობრივი საზოგადოების რღვევისა და

ადრეკლასობრივი ურთიერთობის ჩამოყალიბების პერიოდში იქმნება საოჯახო თემი. როგორც გვაროვნული თემის საფუძველი საოჯახო თემის ფუნქციონირების განმსაზღვრელი კომპონენტია სისხლით ნათესაობა. თემის მესამე კატეგორია ცნობილია ტერიტორიული ანუ სამეზობლო თემის სახით, რომლის ძირითადი მახასიათებელია ერთ განსაზღვრულ ტერიტორიულ არეში განსახლებულთა მეზობლობა. ამდენად, მკვლევარს სტუდენტისა და ასპირანტისათვის სავალდებულო ცოდნა მაინც მოეთხოვებოდა აღნიშნული სამი კატეგორიის თემის შესახებ. ასეთი ცოდნით შეიარაღების შემთხვევაში დაუშვებელი იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ „გვარის წინაპრები, პირველ რიგში, ხდებოდნენ საოჯახო თემის უფროსები“ (11, გვ. 70). კიდევ უფრო კურიოზულ ელფერს იძენს იმის აღნიშვნა, რომ საოჯახო თემის უფროსებმა საოჯახო თემის სეგმენტაციის შედეგად გვარებს დაუდეს საფუძველი, რომ „თითოეული საოჯახო თემი სეგმენტაციის შედეგად გვარებად გარდაიქმნა“ (11, გვ. 70). თანაც საკითხავია, რა სახის მონაცემები არსებობს იმის დასამტკიცებლად, რომ ხევსურეთში პირველად საოჯახო თემები დასახლდნენ არაბას, ჭინჭარას თუ სანაგის დიდი საოჯახო თემების სახით. აქვე იბადება მეორე კითხვაც – თუ შეყრის გზით გამსხვილებულ გვართა გაერთიანების შედეგად ჩამოყალიბდა ტერიტორიული თემი, ერთი დიდი გვარის რამდენიმე შტოგვარად დანაწევრების შემთხვევაში რა ემართებოდა ტერიტორიულ თემს – იშლებოდა?

როგორც ვხედავთ, რ. თოფჩიშვილმა სრული ქაოსი შემოიტანა ხევსურეთის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურის სფეროში, რაც განაპირობა საკითხის კვლევისადმი ზერელე და არაკვალიფიციურმა დამოკიდებულებამ. რეალობა კი მხოლოდ ისე უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ გვართა შეყრაც და ძირეული გვარის შტოგვარებად დაყოფაც, მიმდინარეობდა არსებული ტერიტორიული თემის ფარგლებში, რაც თავისთავად

ვად გამოორიცხავს შეყრის გზით ხელოვნურად გადიდებული გვარის გაიგივების შესაძლებლობას ტერიტორიულ თემთან

ტერიტორიული თემის სტრუქტურის შესწავლისათვის ერთ-ერთი საყურადღებო კუთხეა თუშეთი, რომელიც, როგორც ერთიანი თემი, მასში შემავალი ცალკეული ხეობების მიხედვით, რამდენიმე ლოკალურ თემს აერთიანებდა. ამაზე წარმოდგენას გვაძლევს როგორც არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა, ისე ჩემს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა. ადგილობრივი მოსახლეობა დღემდე ინახავს გადმოცემებით მიღწეულ ცოდნას, რომ თუშეთის შემადგენელი ნაწილები იყო: 1. ნოვათა, 2, გომენარი, 3, ჩალმა და 4. პირიქითი თუშეთი. რუსული ადმინისტრაციული დაყოფის შედეგად თუშებით დასახლებულ ტერიტორიაზე შეიქმნა 7 საზოგადოება. ამის გამო XIX საუკუნის მკვლევართა მიერ ტრადიციულად არსებული 4 თემი და მის ბაზაზე შექმნილი 7 საზოგადოება შესაბამისი სახელწოდებებით ზუსტად გამიჯნული არ არის. რ. ერისთავმა თუშეთის თავდაპირველი ტერიტორიულ თემებს საზოგადოებები უწოდა. მის ჩამონათვალში აღირიცხა: 1. პირიქითის საზოგადოება (12 სოფელი), 2. გომენარის საზოგადოება (18 სოფელი), 3. ნოვათის საზოგადოება (4 სოფელი) და 4. ჩალმის საზოგადოება (13 სოფელი) (9, გვ. 87-89). თუშეთის 4 ტერიტორიული თემი საზოგადოებებადაა სახელდებული ი. ცისკარიშვილის ნაშრომშიც (30).

მ. მაჩაბელმა თუშეთის ანუ სათუშოს, როგორც მთელი კუთხის მომცველი ერთიანი თემის შემადგენელ ნაწილებს, საზოგადოებები უწოდა, მაგრამ ფრჩხილებში მიაწერა თემიც, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ის იცნობდა როგორც ძველ, ისე ახალ სტრუქტურას. თანახმად მისი განმარტებისა, თუშეთი ორ დიდ ნაწილად იყოფა; ერთია ჩრდილოეთი თუშეთი, ანუ პირიქითი თუშეთის საზოგადოება (თემი), ხოლო მეორეა სამ-

ხრეთი თუშეთი სამი საზოგადოების (თემის) – ნოვათის, გომენისა და ჩაღმის მოსახლეობით (23, გვ. 318-319) შედგება. კვალიფიკაცია შეესატყვისება ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ მოცემულ ლოკალიზაციას, რომლის თანახმადაც მდინარე ალაზნის ორი დიდი ხეობიდან ერთი მოიცავდა ფარსმანის თუშეთს (ე. ი. პირიქით თუშეთს), ხოლო მეორე ნოვა-გომენარ-ჩახმართის თუშეთს (1, გვ. 554).

1873 წლის მონაცემებზე დაყრდნობით აღინიშნა, რომ თუშეთის დიდი თემის ანუ „საოლქო თემის“ ტერიტორიაზე განთავსებულია 7 საზოგადოება: 1. დართლოს (5 სოფელი), 2. ჯვარბოსელის (10 სოფელი), 3. ილურთის (10 სოფელი), 4. ნაციხვარის (8 სოფელი), 5. ომალოს (5 სოფელი), 6. ფარსმის (7 სოფელი), ნოვათის (ინდურთა და საგირთა) – სულ 46 სოფელი. ნოვების საზოგადოებად სახელდებულია ალვანის ველზე სოფელ გურგალჭალაში დასახლებული ნოვა-თუშები. ეს იმას ნიშნავს, რომ ხსენებული 7 საზოგადოებიდან 6 იყო თუშეთში და მეშვიდე ალვანის ტერიტორიაზე (23, გვ. 334-336).

დამოწმებული მონაცემებისაგან განსხვავებით სხვა ნაშრომში საზოგადოებათა სხვადასხვა რაოდენობაა (6, 7, 8) ნაჩვენები (6, გვ. 14, 302, 326). ს. მაკალათიამ თუშეთის ძირითად ტერიტორიულ ერთეულებად დაასახელა გომენარი, ჩაღმა და პირიქითი – გაუკაცრიელებელი ნოვათის გამოკლებით, მაგრამ არ აღუწერა ისტორიულად არსებული ამ თემების დაყოფის შედეგად შექმნილი საზოგადოებები (20, გვ. 20).

თემებად და საზოგადოებებად თუშეთის დაყოფის სტრუქტურასთან კავშირში განიხილება ხალხური მმართველობის სისტემა, რაც სახიერდებოდა ბჭობაში ნდობით აღჭურვილი თავკაცების მონაწილეობით. საზოგადოებრივი თუ კერძო საკითხების განსჯა ხდებოდა როგორც მთელი თუშეთის მასშტაბით, ისე ცალკეული თემების თუ სოფლების მიხედვით. თუშეთის მოსახლეობისათვის ცნობილია და ეს ყველა

მკვლევარმა დააფიქსირა, რომ სათუშეთოს საანჯმოს და სა-
თემო ყრილობის ადგილი იყო **ჩილოს ღელე**. ჯერ კიდევ XIX
საუკუნეში აღინიშნა, რომ კერძო პირთა თუ სოფელთა შორის
წარმოქმნილი სადაო საკითხები განიხილებოდა ღელეში 12
მოსამართლის მონაწილეობით (19, გვ. 124). „მთელი თუშეთის
შესაკრები ადგილი უნინ „ჩილოს ღელე“ ყოფილა“ (6, გვ. 22).
ერთ-ერთი გამოკვლევის მიხედვითაც, საერთო-სატომო საკი-
თხების განხილვა მთიელთა მთავარ ჯვარ-სალოცავებში კი
არ ხდებოდა, როგორც ამისი მტკიცების ცდაა მოცემული ზო-
გიერთ ეთნოგრაფიულ ნაშრომში, არამედ თემის ყრილობის
თუ ბჭეთა სათათბიროდ განკუთვნილ ადგილებში. თუშეთის
მაგალითზე აღნიშნულია, რომ „სათემო ყრილობა ტარდებო-
და ე. წ. „თუშეთის ღელეზე“, რომელიც თუშეთის ყველა თემი-
სათვის ცენტრალურ და სასაზღვრო ადგილს წარმოადგენდა“
(8, გვ. 40).

ამგვარ შეკრებაზე, როდესაც ბჭობის საგანი იყო საერ-
თო-სათუშეთო პრობლემა, ყველა თემის წარმომადგენლობა
მონაწილეობდა. ესოდენ ფართო ხასიათის ბჭობა თუშეთის
დაცვის, ან თემებს შორის ურთიერთობის მოწესრიგების ინ-
ტერესებით იყო ნაკარნახევი და შედარებით იშვიათად ხდე-
ბოდა, ხოლო უფრო ხშირად ყოველი სოფლის საჭიროებაზე
მსჯელობა იმართებოდა თითოეული მათგანისათვის საამი-
სოდ განკუთვნილ ადგილზე. ასეთ შესაკრებ ადგილს, სადაც
სხვადასხვა მნიშვნელობის საკითხები განიხილებოდა, „სა-
ანჯმო“ ეწოდებოდა. თვით ბჭობის პროცესის შესახებ ნათ-
ქვამია: „სოფ. დართლოს ბოლოზე არის საფრინდო (ადგლის
სახელია). აქ დასავლეთ მხარეს არის ქვის სკამები, რომელზე-
დაც მსხდარან მოსამართლენი. მთავარი მოსამართლე მჯდა-
რა სამხრეთ მხარეს აღმოსავლეთ მხრისაკენ მაღალზურგიან
სკამზე. შუაში არის ერთი პრტყელი ქვა წინ დაყუდებული
წვრილი ქვით, რომელთანაც მუხლზე დადგებოდა და მოახსე-
ნებდა მოჩივარი. ჩრდილოეთ მხარეს არის მოწმის ქვა, ჩრდი-

ლო-დასავლეთ კუთხეში კი - დამნაშავესა. აქ ირჩეოდა სისხლის საქმე. აქვე, საფრინდაოს ჩრდილო ნაწილში არის "საქმეცარი ქვა", თავმოტეხილი. იმას ამოიღებდნენ მოფიცრები, ულვაშებს გამოიძრობდნენ, ჩაჰყრიდნენ და ისევ ქვას დაადგამდნენ. საფრინდაოზე არის 11 ქვა საზურგით (მე-12 დაკარგულია) და შუაში - 1 ქვა, წინაღმართული მეორე ქვით მომჩინისათვის, 1 მოწმისათვის და 1 დამნაშავესათვის. მოსამართლენი თორმეტნი მსხდარანო" (6, გვ. 298).

უნდა ვიფიქროთ, რომ მთავარ მოსამართლედ ხსენებული პიროვნება იყო თავხევისბერი, რომლის თავმჯდომარეობითაც თუშეთის ყველა თემიდან არჩეული ხევისბერების ბჭობა იმართებოდა სოფ. დართლოში არსებულ სათუშეთო საბჭოში ანუ თუშეთის მთავარ საანჯმოში. მთელი თუშეთის მოსახლეობის შესაკრები ადგილისა და სახალხო ყრილობისაგან განსხვავებით, რაზედაც განიხილებოდა თუშეთის დაცვის, თემებსა და მეზობელ ქვეყნებთან ურთიერთობის საკითხები, სათუშეთო საანჯმოში უმთავრესად ირჩეოდა სისხლის სამართლის საქმეები. თავისი მასშტაბითა და უფლებამოსილებით ის მაღლა იდგა ამა თუ იმ თემის ან სოფლის საანჯმოზე, რომელსაც ლოკალური დანიშნულება ჰქონდა.

საანჯმო და ბჭობის ხალხური წესი თუშეთში არსებობას ინარჩუნებდა რუსული მმართველობის პირობებშიც. გ. ბოჭორიძის დაკვირვება სწორედ იმ პერიოდს შეეხება, როდესაც თემები შეცვალეს საზოგადოებებით და უფლებამოსილება მიანიჭეს სახელმწიფო მოხელეებს (ნაცვალი, მამასახლისი), მაგრამ ადგილობრივი ტრადიციული თვითმმართველობა კვლავაც ხალხის ნდობას და ინტერესებს განასახიერებდა. შექმნილი ვითარების შედეგად თემობრიობა და ტრადიციულობა არსებობას ინარჩუნებდა რუსული ადმინისტრაციული სტრუქტურისა და ხალხური მმართველობის თანაარსებობის პირობებში.

თემური მმართველობის სისტემას და ადათობრივ სამართალს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი მთიელების ურთიერთობის რეგულირებაში. ამ შემთხვევაში იგულისხმება როგორც მშვიდობიანი სამეზობლო კავშირი, ისე ინდივიდუალური ან ტომობრივი მტრობა. მშვიდობიან ვითარებაში თემის მონაწილეობა ნაკარნახევი იყო ისეთი საკითხებით, როგორიც იყო მოსახლეობის გადაადგილება ერთი თემიდან მეორეში, საადგილმამულო ურთიერთობა, ალებ-მიცემობის განვითარება და ა. შ. რჯულის კაცებს კიდევ უფრო დიდი პასუხისმგებლობა ეკისრებოდა მტრობით დაპირისპირებულ მხარეთა შერიგების საქმეში. რწმენის სხვადასხვაობა ხელს არ უშლიდა რჩეული კაცების ერთობლივ მონაწილეობას, ვინაიდან ხალხური სამართალწარმოება კაკასიის ყველა ხალხისათვის ერთნაირად ცნობილ ადათობრივ ნორმებს ექვემდებარება. ბჭეების ერთობლივი მონაწილეობა ხდებოდა უმთავრესად მოსისხლეთა შერიგების მიზნით. იყო შემთხვევა, როდესაც ქართველი მთიელები თავიანთ მედიატორებთან ერთად ინვევდნენ ჩრდილოკავკასიელ რჯულის კაცებსაც და პირიქით. ისეთ ვითარებაში კი, როდესაც მტრობა ჩამოვარდებოდა ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელებს შორის და მათი შერიგებით ორივე მხარე იყო დაინტერესებული, ორმხრივი შეხვედრა ხდებოდა ბჭობისათვის ამორჩეულ ადგილზე, უპირატესად იქ, სადაც სისხლი დაიღვარა. ასეთი ურთიერთობა განსაკუთრებით დამახასიათებელი იყო ერთიმეორის მეზობლად მცხოვრებ ქართველ მთიელებსა (ხევსურები, თუშები) და ვაინახებს შორის. ინგუშეთში ბჭეთა შეკრებას ერქვა ფჰიელა, რაც შინაარსობრივად ხევსურული და თუშური ბჭობის ანალოგიურია (29, გვ. 115). როგორც წესი, შერიგება ხდებოდა დაზარალებული მხარისათვის მატერიალური ანაზღაურების პირობით, ე. ი. კომპოზიციის წესით, რაც არსებითად განსხვავდებოდა შურისძიების გვაროვნული ჩვეულებისაგან (33).

სამეზობლო ურთიერთობაზე დამყარებული ტერიტორიული თემის ერთობა სახიერდებოდა სხვადასხვა სიდიდისა და მნიშვნელობის ჯვარ-სალოცავების არსებობაში და შესაბამისად დღესასწაულების ორგანიზაციაში. ამის საფუძველს ქმნიდა კერძო პირთა მიერ ხატის სახელზე შეწირული ჯვარის მამულებით ან სასოფლო მიწებით სარგებლობის ტრადიცია. „ჯვარის მემამულე არის სოფელი. თუ ვინმე უშვილო ამოსწყდებოდა, ის თავის მამულს ხატს შესწირავდა. ამ მამულს ნათე ხმარობდა და შემოსავლის ნაწილს ჯვარს ახმარებდა, ნაწილს თითონ იღებდა“ (6, გვ. 326).

შემდგომი კვლევის შედეგად გამოჩნდა, რომ უპატრონოდ დარჩენილი ნაოხარი ადგილებით იქმნებოდა სასოფლო მიწის ფონდი, რომლის ერთ ნაწილს – მცირედი მოცულობის საჯალე მიწას ქვრივ-ობლებს აძლევდნენ, ხოლო მეორე – ე. წ. სახატო მიწას ანუ ჯვარის ყანას მორიგეობით ამუშავებდნენ და ჭირნახულსაც დღესასწაულებისათვის იყენებდნენ (32, გვ. 199).

სასოფლო-საჯვარო მიწებით სარგებლობისა და დღესასწაულების ორგანიზაცია მინდობილი ჰქონდა ხატის მომსახურე პერსონალს ხელოსნად ნოდებული ხევისბერის მეთაურობით. ხელოსნის თანაშემწედ ითვლებოდა შულტა, რომელსაც გვარებიდან ირჩევდნენ ¹ წლის ვადით. მას ევალებოდა ხატის მამულის ჭირნახულით ლუდის დუღება და ერთი საკლავის დაკვლა. ხატის უმამულობის შემთხვევაში შულტა ხალხს სალუდეში მიატანინებდა თავიანთ წილ ფირს, შეშას და წყალს. ლუდის დამზადებაში შულტას ეხმარებოდა მგოლავი, რომელსაც გასამრჯელოდ ეძლეოდა ხოტი (ფორის ჩენჩო). შულტასაგან განსხვავებით, რომელსაც ზაფხულის დღეობის მოწყობა ევალებოდა, საახალწლო დღესასწაულზე მასპინძლობდა ნათე. ლუდის დასამზადებლად ის იყენებდა ხატის მამულის ჭირნახულს და გიორგობა დღეს დაკლულსა და დამარილებულ საკუთარი ძროხის ხორცს. ნათეს ეხმარებოდა

ერთი წლით არჩეული მაქალათი. მისი ოჯახიდან ქალები პურს აცხობდნენ, კაცები ლუდს ხარშავდნენ, ხოლო მესაფურსებს ლუდი ებარა (20, გვ. 193-195; 6, გვ. 317-323).

თუშეთის ტერიტორიული თემის სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი იყო ერთიმეორესთან ახლო მდებარე ორი სოფლის ერთობა, რაც ცნობილია მეკოდეობის სახელწოდებით. მათი კავშირი ვლინდებოდა ერთობლივ ხარჯში, ლხინსა და ჭირში. თვით მიცვალებულის სულის მოსახსენიებლად გამართულ დოღშიც მეკოდეთა მხედრების მონაწილეობა სამეკოდო ურთიერთობის წესით იყო ნაკარნახევი. სოფელთა კავშირის აღსანიშნავად გამოყენებული სახელწოდებების – „მეკოდეს“ და „მეკოდეობის“ საფუძველია თვით ლუდის დასაყენებლად კოდის (სანდეს) სახელწოდება. აქედანვე მომდინარეობს ტერმინი „კოდისკარი“, რაც ერქვა ხატში კოდის დასადგმელად და ხალხის შესაკრებად განკუთვნილ ადგილს (6, გვ. 327, 433).

სპეციალური კვლევის შედეგად კიდევ უფრო სრულად და ნათლად გამოჩნდა მეკოდეობის ხასიათი და მისი ადგილი თუშეთის ტერიტორიული თემის სტრუქტურაში. ფაქტობრივი მონაცემების ანალიზის საფუძველზე გაირკვა, რომ ორი თუ სამი სოფლის კავშირი განპირობებული იყო თავდაცვისა და ცხოვრებისეული ინტერესებით, რაც გამოხატულებას პოულობდა ერთმანეთისადმი დახმარებაში, ნათესაობის დონეზე აყვანილ ურთიერთობაში, ერთობლივი დღესასწაულების მონაწილეობაში და ტრადიციული რიტუალების შესრულებაში. მიღებული დასკვნის მიხედვით, „მეკოდეობა თუშეთის ტრადიციულ საზოგადოებაში მეზობლური გაერთიანების ფორმას წარმოადგენდა და თუშური ყოფის ძირითად ინტერესებს ემსახურებოდა, თუშეთის მეთემეთა საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ და რელიგიურ ინტერესებს ანესრიგებდა“ (18, გვ. 39).

როგორც ერთიან თუშეთს, ისე მასში შემავალ ხეობებს ჰქონდათ ციხე-კოშკებით გამაგრებული თავდაცვის სისტემა,

ხოლო მტრის დასახვედრად დგებოდა ადგილობრივ მეომართა/ ლაშქარი ბელადის წინამძღოლობით. მტერთან შებრძოლება მდე წინ მიდიოდა ყარაული (მზვერავი), ხოლო ამბის მომტანად გამოყოფილი იყო მაცნე. ბელადის შემდეგ მეორე კაცად ითვლებოდა მეზაირახე ანუ მეზაირახტრე, რომელსაც ხელთ ეყურა ბაირახი – სამხედრო დროშა, თავისი დანიშნულებით განსხვავებული მიცვალებულის სახელზე გამართულ დოღში გამოყენებული ალამისაგან და სალოცავებისათვის განკუთვნილი რიტუალური დროშაკისაგან. თავდაცვის მიზნით დარაზმული ჯარისაგან განსხვავებით ნადავლის მოპოვებისათვის შემდგარი ჯგუფის მონაწილეს ერქვა მეკობარი. მეკობრეობა ეწყობოდა უმთავრესად მეზობელ ჩრდილოკავკასიურ თემებში შერისძიებისათვის, რისი შედეგიც იყო ბარგის (სპილენძეულისა და სხვა ნივთების) წამოღება, საქონლის გამორეკვა, ადამიანთა დატყვევება, მათ შორის ქალების მოტაცება (6, გვ. 56).

მეკობრეობა თუშეთში ისეთივე ხასიათისა იყო, როგორიც სხვა ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში. ეს წარმოადგენდა თემობრივი ტრადიციების ერთ-ერთ კომპონენტს, რაც სხვა ნიშნებთან ერთად დამახასიათებელი იყო ტერიტორიული თემის სტრუქტურისათვის.

წარმოადგენილი მოკლე მიმოხილვა წარმოაჩენს ტერიტორიული თემის ფუნქციონირებას თუშეთში მისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტებით, რაც თუშეთის ტრადიციული საზოგადოებრივი ყოფის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფენომენად წარმოგვიდგება.

როგორც წერილობითი წყაროების, ისე ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ტერიტორიული თემებად დაყოფილ რეგიონად წარმოგვიდგება ქართლის არაგვის მხარე. ასეთ თემებად ლოკალიზებულია შავი არაგვის ხეობაში გუდამაყა-

რი, ხოლო თეთრი არაგვის ხეობაში **ხადა, ცხავატი, ხანდო** და **ჭართალი**. გიორგი V ბრწყინვალის მეფობის პერიოდში (1314-1346 წწ.) ხადა და ცხავატი ცალკეულ თემებადაა სახელდებული (7), მაგრამ შემდგომ პერიოდში ამ ორი თემის გაერთიანების სახელწოდებად დამკვიდრდა **მთიულეთი**, რომელიც მოიცავდა ტერიტორიას სოფ. ქავთარაანთკარიდან (დაბა ფასანაურის სამხრეთით მე-2 კილომეტრზე) ჯვრის უღელტეხილამდე. ვერტიკალური ზონალობის მიხედვით მთიულეთის შედარებით უფრო მაღალმთიან ნაწილს ეწოდება **თავმთიულეთი**, ხოლო ქვემო ნაწილს – **ბოლომთიულეთი**. ფაქტიურად თავმთიულეთი მოიცავდა ისტორიულ ხადას, ხოლო ბოლომთიულეთი – ცხავატს. ისტორიულად სწორედ ხადისა და ცხავატის თემები არსებობდა, რომელთა გაერთიანების შედეგად შეიქმნა მთიულეთი (14, გვ. 83-157; 15, გვ. 5-68).

სხვა ავტორებთან ერთად რ. თოფჩიშვილსაც მიაჩნია, რომ „მთიულეთი და გუდამაყარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის დამოუკიდებელ, თავისთავად კუთხეებს წარმოადგენდნენ“ (12, გვ. 101). წყაროების მოხმობით იქვე აღნიშნავს, რომ „გუდამაყარი მთიანეთის სხვა კუთხეებთან ერთად (ჭართალელნი, ფხოელნი, წილკნელნი) მოხსენიებულია ლეონტი მროველთან“ (12, გვ. 101). მისივე თქმით, „გუდამაყრის მოსახლეობა ტრადიციულად თემების მიხედვით იყო დაყოფილ-დასახლებული“ (12, გვ. 101), რაც შემდეგნაირადაა არგუმენტირებული: „ეს კუთხე, ალბათ, რამდენიმე თემისაგან შედგებოდა, რასაც გვაფიქრებინებს დეკანოზის დალოცვა: „ღმერთმა გაუმარჯოს თემს ოსავს და სოფელს გუდამაყარს“-ო, ე. ი. აქ აშკარად საუბარია გუდამაყრის ოსავის თემზე, სოფელ გუდამაყარში კი ძველი გაგებით, გუდამაყრის მხარე, კუთხე უნდა იგულისხმებოდეს“ (12, გვ. 101).

რ. თოფჩიშვილს უნდა დავეთანხმოთ, რომ გუდამაყარი ერთ-ერთი ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხეა, მაგრამ მიუღებელია მისი დაყოფა თემე-

ბად. ამის მტკიცების საფუძველს არ ქმნის დეკანოზის დალოცვაში ხსენებული ოსავის თემი და სოფელი გუდამაყაროში გაუგებრობის გასაფანტავად იკმარებდა იმის აღნიშვნა, რომ ამ დალოცვაში გუდამაყარი შეცდომითაა გაიგივებული სოფელთან, ხოლო ოსავის თემის არსებობა საერთოდ უცნობია როგორც წყაროებით, ისე ეთნოგრაფიული ლიტერატურით. საქმეს ვერ შველის ვარაუდი, რომ გუდამაყარი „აღბათ რამდენიმე თემისაგან შედგებოდა. ეს „აღბათობა“ არაფრის მთქმელი არ არის ასეთ ვითარებაში, ვინაიდან ადგილზე წარმოებული ეთნოგრაფიული მუშაობის დროსაც არავითარი ოსავის თემის არსებობა არ დადასტურდა. მით უფრო, ეს „აღბათობა“ შეუსაბამობაშია ავტორის კატეგორიულ მტკიცებასთან, რომ „გუდამაყრის მოსახლეობა ტრადიციულად თემების მიხედვით იყო დაყოფილ-დასახლებული“.

ციტირებული ადგილი უზუსტობის მაგალითია იმ მხრივაც, რომ ეთნონიმები (ქართაღელნი, ფხოელნი, წილკნელნი) კუთხეებადაა წარმოჩენილი. სულ სხვაა, რომ ამ ხსენებული ყოფილიყო ქართალი თუ ფხოვი. რაც შეეხება წილკნელთ, ესეც ბარში მდებარე სოფელ წილკნის მოსახლეობის აღმნიშვნელია და არა კუთხისა. აშკარად შეინიშნება აქ ჯ. გვასალიას გავლენა, რომელმაც თავისი აკვიატებული ფანტაზიით წილკანი უწოდა ჯადას და, ამდენად წილკნელნიც მთიელებად გამოაცხადა.

მთიულეთის შიდასტრუქტურაში შემავალი მიკროთემები (ხადა, გარეშემო, ცხავატი, ლუდა) აღნუსხულია სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ შედგენილ უთარილო საგადასახადო დოკუმენტში, რომელსაც ეწოდება მთიულეთის, გუდამაყრისა და ხანდოს „დებულობა“ (35, გვ. 41). მისი ჩამონათვალი განსხვავდება ლოკალიზაციის უფრო სრული ვარიანტისაგან, სადაც მთიულეთის შემადგენელ ნაწილებად სახელდებულია: ხადა (რომელშიც შედიოდა „დებულობაში“ ხსენებული ლუდა), ცხავატი, გარეშემო და მრევლი (10).

ამგვარი ლოკალიზაცია შეესაბამებოდა არაგვის ხეობის ამ მონაკვეთში თემებად დაყოფის ძველ ტრადიციას, რაც სახელმწიფო ხელისუფლებამ არ შეცვალა, მაგრამ იმის გამო, რომ გიორგი ბრწყინვალის ეპოქაში „ძველთაგან გაჩენილი“ სახელმწიფო კანონის უგულვებელყოფისა და „განაჩენ-დაუდებლობის“, ე. ი. ახალი კანონის შეუდგენლობის მიზეზით სუფევდა „აღრევით ყოფა ერთმანეთსა შიგან“, სამეფო ხელისუფლებამ საჭიროდ ცნო საგანგებო კანონის შექმნა „ძეგლის დადების“ სახით (7; 16, გვ. 47).

„განაჩენ-დაუდებლობის“ მიზეზით „აღრევით ყოფის“ გამომხატველი იყო თვით ტრადიციული ცხოვრების წესის მოშლა, განუკითხაობა, გამძაფრებული შურისძიება, მკვლელობა, ქურდობა, მეკობრეობა სოფლებსა და თემებს შორის, სალაშქრო და საბეგრო სამსახურის შეუსრულებლობა (7).

როგორც ჩანს, სახელმწიფო ხელისუფლებამ ბოლომდე ვერ შესძლო ვერც კანონიერების განმტკიცება და ვერც თემის შინაგანი რღვევის პროცესის შეჩერება, თორემ XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში კვლავ საზრუნავი არ იქნებოდა კიდევ ერთი სამართლის წიგნის შედგენა, რაც დაკავშირებულია ერეკლე მეორის შვილების – ლევან და ვახტანგ ბატონიშვილების სახელთან. მათ მიერ დანერგილი „განჩინება“ „ძეგლის დადების“ ანალოგიურად ითვალისწინებდა როგორც სახელმწიფო კანონმდებლობის აღსრულების საჭიროებას, ისე ცხოვრებისათვის შეუთავსებელი ჩვეულებებისა (მესისხლეობა, ქურდობა, ჯვარდაუნერლად ქორწინება...) და ქრისტიანული რელიგიისადმი დაპირისპირებული წარმართული რწმენა-წარმოდგენების აღმოფხვრას. „განჩინებამ“ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა მიწაზე საკუთრების საკითხს. სამართლის შესაბამისი მუხლი ეხება ამონყვეტილი ოჯახის დანატოვარს ბეითალმანის სახით, რომლის თვითნებური მითვისება ყველას ეკრძალებოდა და სათანადო გადაწყვეტილების მი-

ლება სახელმწიფო მოხელეთა კომპეტენციას შეადგენდა (26, გვ. 107).

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

„განჩინებიდან“ აშკარად ჩანს, რომ სამეფო ხელისუფლება თავისთვის სასარგებლოდ იყენებდა სათემო გაერთიანებებს და ცდილობდა თემობრივი სტრუქტურის შენარჩუნებას, რომლისკენაც იყო მიმართული სახელმწიფო ხელისუფლების ბრძოლა კანონების დანერგვისა და ყოფა-ცხოვრების ნორმალიზაციის მიზნით.

ეთნოგრაფიული კვლევის საფუძველზე გაირკვა, რომ ყოველ თემს ჰქონდა მთავარი სალოცავი და თემის ბჭეთა შესაკრები ადგილი. ხანდოს თემისათვის ასეთი საერთო სალოცავი იყო მთავარაგნელოზის ხატი (სოფ. წინამხარი), ხოლო ბჭეთა შესაკრებად განკუთვნილ ადგილს ეწოდებოდა **საფიცარი**. თვით ეს სახელწოდება პირდაპირი მაჩვენებელია იმისა, რომ იქ იდებოდა ფიცი თემის გაუტეხლობისა და ცხოვრების წესის შენარჩუნებისათვის. ამ სალოცავის სახელზე თემისათვის საკლავისა და სასმელის სახით კულუხის გადახდა ევალებოდათ სხვა თემიდან შემოხიზნულ გვარებსა და ოჯახებს (35, გვ. 48).

თემის სტრუქტურის თავისებურება ვლინდებოდა საკუთრების ფორმებში. საქართველოს სხვა კუთხეების ანალოგიურად საარაგვოს თემებშიც საერთო საკუთრებას შეადგენდა სათემო საძოვრები და მამულები, რაც სოფლების მიხედვით იყო გამიჯნული. ამ საზიარო მამულს ოჯახები ან მორიგეობით ამუშავებდნენ, ან ერთობლივად იყენებდნენ მოსავლის თანასწორად გაყოფის პირობით. საზიარო ყანით მოსარგებლე ოჯახები სოფლის სალოცავში სათემო პურობას მართავდნენ, რასაც **საბეგრო** ეწოდებოდა. სათემო პურობის გადახდა კულუხის სახით (1 საკლავი და 20 თუნგი სასმელი) ევალებოდა იმ ოჯახსაც, რომელიც ხატის სახელზე შემოწირულ სახნავ-სათიბს გამოიყენებდა. შესაბამისად ამ წესისა, ასეთ მამულს ეწოდებოდა **საკულუხე მიწა**, ხოლო მით მოსარგებლე ოჯახს

- მეკულუხე (35, გვ. 50). თავისი შინაარსით ბეგარა, კულუხი და მათი შესატყვისი მებეგრე და მეკულუხე, აგრეთვე მეთემის აღმნიშვნელი ხატის ყმა მიუთითებს ვალდებულებათა ფეოდალურ ხასიათზე, და იმ გზებზე, საიდანაც უნდა შესულიყო ეს ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში (24, გვ. 411; 35, გვ. 51).

საარაგვოს თემებში ტრადიციული მმართველობის უმნიშვნელოვანეს ატრიბუტს შეადგენდა ხალხური სამართალწარმოება, რომლის კომპეტენციაში შედიოდა მეთემის მიერ ჩადენილი დანაშაულის შეფასება და შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება. სასჯელის უმკაცრეს ზომად ითვლებოდა დამნაშავის მოკვება. მისგან განსხვავებული დასჯის ფორმად მიღებული იყო **სამრისხველო სამანის** ჩადგმა თემის ამრევისა და უქმის გამტეხისათვის. სამანჩადგმულ კაცს ეკრძალებოდა ხატში მისვლა. დანაშაულის პატიების საფუძველი იყო მონაწიება ფიცის დადებითა და საკლავის დაკვლით. დასჯასთან ერთად თემში მიღებული იყო სახელოვანი ადამიანის ღვაწლის დაფასებაც. იმ პიროვნების სახელზე, რომელიც ხალხში კარგი ყმის სახელს მოიხვეჭდა, სრულდებოდა **სამლოცველო სამანის** ჩადგმა და გადაწყვეტილების მიღება, რომ ის ყოფილიყო „სუფრა უშურველი“ (ე.ი. დაუპატიჟებლად ყველგან მისვლა შესძლებოდა) და „ქალი უთხოვარი“ (ნებისმიერი გვარის ქალი ცოლად შეერთო ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე). ასეთ პიროვნებათა უფლებამოსილება მთელ მის გვარზე ვრცელდებოდა (35, გვ. 51).

განხილული მონაცემების მიხედვით შეიძლება დავასვნათ, რომ ქართლის არაგვის ხეობაში რამდენიმე ტერიტორიული თემი არსებობდა ლოკალიზებული ტერიტორიით და ხალხური ტრადიციების ფუნქციონირებით. ამ ტრადიციებისა და ხალხური მმართველობის სისტემის შენარჩუნება ხდებოდა სახელმწიფო ხელისუფლებისადმი სამეზობლო თემების დაქვემდებარების პირობებში, რისთვისაც დამახასიათებელი

იყო ერთ შემთხვევაში ბრძოლა სახელმწიფო კანონმდებლობის მოქმედება-განმტკიცებისათვის, ხოლო მეორე შემთხვევაში ქმედითი საშუალებების გამოყენება მეთემეთა ყოფაცხოვრების ნორმალიზაციისათვის.

საკითხის მიმოხილვა იმითი შეიძლება დავასრულოთ, რომ ტერიტორიული თემი საქართველოში ისტორიულ რეალობას წარმოადგენდა, რაც გამოკვეთილი სახით ძირითადად მთიანეთმა შემოგვინახა ყოველი კუთხისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული ატრიბუტებით. მისი ყოველმხრივი შესწავლა საქართველოს ყველა კუთხის მონაცემების მიხედვით მონოგრაფიული კვლევის ამოცანას ექვემდებარება.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973.
2. ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. XIII, №8, 1952.
3. ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. XIII, №10, 1952.
4. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I (ფშავი), თბ., 1974.
5. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1990.
6. გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, თბ., 1993.
7. ი. დოლიძე, გიორგი ბრწყინვალის სამართალი, თბ., 1957.

8. ვ. ელანიძე, თუშეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1988.
9. Р. Д. Эристов, О тушино-пшаво-хевсурском округе, «Записки кавказского отдела императорского русского географического общества», кн. III Тифлис, 1855.
10. ე. თაყაიშვილი, მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა მეთვრამეტე საუკუნეში, თბ., 1907.
11. რ. თოფჩიშვილი, ხევსურული გვარები (ზოგიერთი ეთნო-ისტორიული და სოციალური საკითხები), კრ. «ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები», თბ., 1990.
12. რ. თოფჩიშვილი, მთიულეთისა და გუდამაყრის მოსახლეობის ზოგიერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხი, ყ. „მაცნე“, (ისტორიის... სერია), 1985, №2.
13. პ. ინგოროყვა, სვანთის საისტორიო ძეგლები, ნაკვეთი მეორე, თბ., 1941.
14. ვახტ. ითონიშვილი, არაგვის ხეობა (მთის კუთხეების ლოკალიზაციისა და ეთნონიმიკის საკითხები), თბ., 1986.
15. ვახტ. ითონიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1992.
16. ვახტ. ითონიშვილი, ერთხელ კიდეც „ძეგლის დადების“ შედგენის მიზეზისა და მიზნის, სამართლის წიგნის მნიშვნელობისა და მოქმედების ტერიტორიის შესახებ, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. XXIII, თბ., 1987.
17. მ. კანდელაკი, ხევსბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ ტ. XVIII, თბ., 1975.
18. მ. კანდელაკი, მეკოდეობის ტრადიცია თუშეთში, თბ., 1995.
19. М. И. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. II, М., 1890.
20. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933.
21. ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1934.
22. ს. მაკალათია, ხევსურთი, თბ., 1935.

23. М. В. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии, «материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края», т. V, Тифлис, 1887.
24. Г. А. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959.
25. ბ. ნიჭარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. I, თბ., 1962.
26. ი. ფუტყარაძე, ქართველ მთიელთა სამართლის ისტორიისათვის, თბ., 1964.
27. თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957.
28. გ. ჩაჩაშვილი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან ხევსურეთში (მატილის საფეხნო), „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. VII, თბ., 1955.
29. Г. Д. Чиковани, Из истории общественного быта вейнахов, «Кавказский этнографический сборник», т. VI, Тб., 1986.
30. И. Д. Цискаров, Записки о Тушетии, газ. «Кавказ», 1849, №7.
31. რ. ხარაძე, სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. VI, თბ., 1953.
32. რ. ხარაძე, საოჯახო თემის გადმონაშთები თუშეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. X, თბ., 1959.
33. Р. Л. Харадзе, некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей, «Кавказский этнографический сборник», т. II, Тб., 1968.
34. რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
35. რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965.
36. ნ. ბიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.

კაპიტალისტური ურთიერთობების განვითარების თავისებურებანი ტანა-ატენის ხეობაში

ტანა-ატენის ხეობა, რომელიც ადმინისტრაციულად გორის რაიონს ეკუთვნის, თრიალეთის ქედის ერთ-ერთი შემადგენელი, პატარა და ულამაზესი ადგილია. უძველესი დროიდანვე, იგი თავისი გეოპოლიტიკური მდგომარეობით, უმოკლეს დერეფანს წარმოადგენდა შიდა ქართლისა და ახლო აღმოსავლეთ ქვეყნებს შორის. ხეობა ამ რეგიონებთან, არა მარტო მრავალმხრივი საცალფეხო ბილიკებით იყო დაკავშირებული, არამედ საურმე გზებითაც, რაც ბუნებრივია, ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა ამ ხალხთან ურთიერთ სოციალურ-ეკონომიკური კავშირ-ურთიერთობისათვის. ასეთ ვითარებაში, თავისთავად, განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ხალხთა ეკონომიკურ კავშირ-ურთიერთობას, მეურნეობრივი ტრადიციების შერწყმას, ალებ-მიცემობას და სხვ. რაც ზედმინევით კარგად ვლინდებოდა საზოგადოების განვითარების იმ პირობებში, რომელსაც საფუძვლად მთა-ბარობის წესი ედო. კერძოდ, ბარის მოსახლეობა მთას აწვდიდა ძირითადად მარცვლეულს, ხაშმელს და სამრეწველო საქონელს, ხოლო მთა, თავის მხრივ ამარაგებდა ბარს ხე-ტყით, მეცხოველეობის პროდუქტებით, სხვადასხვა სამეურნეო იარაღ-ინვენტარით და სხვ. მათ ურთიერთკავშირს ადუღაბებდა საერთო რწმენა და ხატ-სალოცაებში შესრულებული რიტუალი, რაშიც ყველა მონაწილეობდა განურჩევლად მათი ეროვნული კუთვნილებისა და სოციალური მდგომარეობისა. ამ გზით ხდებოდა ხალხთა ურთიერთდაახლოება-დანათესავება, კულტურულ-მეურნეობრივი გამოცდილების გაზიარება. თუმცა, ისტორია მეტყველებს არაერთ მძიმე პერიოდზე, როდესაც საშინაო თუ საგარეო ურთიერთობათა მოშლისას მთა-ბარობის ეს ტრადიცია ირღვეოდა.



ასეთ პირობებში, ღრმად ფესვებგადგმული ტრადიციები მაინც ინარჩუნებდნენ თვითმყოფადობას და შენდგომში, მეტ-ნაკლებად შექმნილი ნორმალური ცხოვრების უამს, მათი აღორძინება და შემოქმედებითი სრულყოფა გარკვეულ აღმავლობას აღწევდა. ამის ნათელი დადასტურებაა თუნდაც ის, რომ ასეთ ვითარებაში ბარისა და მთის მოსახლეობას, შესაბამისი მოვლენების ფონზე, გამოუმუშავებია და შეუქმნია დამოუკიდებელი ცხოვრების არაერთი კომპონენტი, რომელსაც ე.წ. „კარჩაკეტილი“ პირობები კარნახობდა. კერძოდ, ცხოვრების იმ აუცილებელი მინიმალური პირობების შექმნა-შენარჩუნება, რაც ქვეყნისა და ერის ფიზიკური და სულიერი გადარჩენისათვის იყო გარდუვალი.

ყველა ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ფრიად საინტერესოდ წარმოგვიდგება შესასწავლი რეგიონი, სადაც განსაკუთრებით XVIII-XX სს. მანძილზე მიმდინარეობდა რთული პოლიტიკური პროცესები. აქ, ტანა-ატენის ხეობაში, რომ არაფერი ვთქვათ „ლეკაინობის“ შედეგებზე, საკმაო ძალით მიმდინარეობდა ადგილობრივი ყოფითი ტრადიციების რღვევისა და დაკნინების პროცესები. თვალსა და ხელს შუა ჰქრებოდა და ირღვეოდა მთისა და ბარის ურთიერთ მჭიდრო კავშირები, რაც ბუნებრივია განპირობებული იყო ქვეყანაში შექმნილი შიდა და გარე პოლიტიკური გარემოებით. ამ ხნის მანძილზე, აღნიშნული პროცესები, საბედნიეროდ განუწყვეტლად არ მიმდინარეობდა და იყო პერიოდები, როდესაც ხალხი სულსაც ითქვამდა, თუმცა იმ განწყობით, რომ მათში უიმედობის გრძნობაც არ იყო ჩამქრალი. ასეთ ვითარებაში, მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი თავის შრომით საქმიანობას წარმართავს ძირითადად საარსებო საშუალებათა შესაქმნელად: უმთავრესად ხვნა-თესვით, სამუშაო ძალის გაქირავება-გაყიდვით, მყუდრო-მშვიდობიან ადგილებში გადასახლებით, სახელოსნოებში და სავაჭრო დუქნებში დასაქმებით და სხვ. მაშინ, როდესაც ტრადიციულად ქართველი გლეხის ძირითად საარსებო

საშუალებად ხვნა-თესვასა და მესაქონლეობასთან ერთად მრავალწლიანი ნარგავების წარმოება იყო, რომ მისი (ამ შემთხვევაში ქართლელის) საშოვარზე გასვლა ერთ-ერთ დამამცირებელ პირობას წარმოადგენდა. და მიუხედავად ამისა, ეს მძიმე პროცესი გარკვეული სახით და გარკვეულ პერიოდებში ტანა-ატენის ხეობაშიც მიმდინარეობდა, სადაც ხშირად მათ ადგილს სხვადასხვა რეგიონებიდან მოსული ფენები იკავებენ.

ამგვარი მიგრაციული პროცესები, განსაკუთრებით შემამჩნევი ხდება XIX საუკუნიდან, კერძოდ მეორე ნახევრიდან, როდესაც გლეხი „განთავისუფლდა“ და ადგილმონაცვლეობის საშუალება მიეცა. ასეთ ვითარებაში იქმნება გარკვეული სოციალური ფენები, რომელთა მიგრაციულ პროცესებში ჩართვა ბუნებრივია საზოგადოების განვითარების, მიმდინარე პოლიტიკური მოვლენებით იყო ნაკარნახევი. მიმდინარეობს ტრადიციული მეურნეობრივი ფორმების ახლებურად წარმოება-გააზრება, მასში შემოქმედებითი ძვრები, რომელიც არცთუ იშვიათად არღვევს ძველ თუმცა ჯერკიდევ საჭირო მეთოდებს, ძნელდება მათი შერწყმის პროცესები და სხვ. „თავისუფალ“ გლეხთა და ხელოსან-ვაჭართა გარკვეული ნაწილი ეძებს ერთის მხრივ ნოყიერ, ნაკლებად დასახლებულ ადგილებს, მეორის მხრივ, გამომდინარე დარგის სპეციფიურობიდან, ირჩევს ხალხმრავალ რეგიონებს. ამ მხრივ, ტანა-ატენის ხეობის მოცულობამ, მისმა გეოპოლიტიკურმა მდებარეობამ, კერძოდ თრიალეთის გადასასვლელებმა, შიდა ქართლის ცენტრალურ რეგიონებთან – ძირითად სამიმოსვლო მაგისტრალებთან სიახლოვე-კავშირმა, განაპირობა მისი აღზევება-აღორძინება, რაც გამოიხატა ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონებიდან მოსახლეობის მეტ-ნაკლებ სწრაფვაში, ვაჭარ-ხელოსანთა მომძლავრების გააქტიურებაში, მსხვილ მემამულეთა მოქმედების არეალის დაინტერესება-გაფართოებაში და ა. შ.

ტანა-ატენის ხეობაში შედიან ქალაქელი ვაჭარ-ხელოსნები, ქსან-არაგვის დიდი და პატარა ლიახეებისა და ქციის ხე-

ობებიდან აყრილი გლეხობის გარკვეული ნაწილი, რაც განზო-
ბოებული იყო ერთხანს ამ რეგიონის თითქმის დაცარიელები-
ბით. ამასთან, მათი განთავისუფლების ვერტიკალური ჭრილი
შესაბამისად მიმდინარეობდა სოციალური ნიშნისა და მეურ-
ნეობრივი ტრადიციების მიხედვით. აქედან გამომდინარე, ხე-
ობის ქვედა წელში ჭარბობდნენ ვაჭარ-ხელოსნები, გარდამა-
ვალ ზოლში მიწათმოქმედნი, ხოლო მთაში მეცხოველეობაში
დასაქმებული ადამიანები. აღნიშნული პროცესი, თანდათანო-
ბით კიდევ უფრო ინტენსიურ ხასიათს ატარებს, რაც დაფუძ-
ნებული იყო ზონალობის მჭიდრო ურთიერთკავშირზე, მის გა-
რდუვალობაზე. მიმდინარეობს გლეხთა ფენებიდან ვაჭართა,
ხელოსანთა და წვრილ-წვრილ მემამულეთა წარმოქმნის პრო-
ცესები, რომელთა ნიადაგზე ხშირად იგივე მოქალაქე გლეხის,
მემამულის, ხელოსნის ან ვაჭრის როლში გვევლინება. თუმცა,
მაინც გამოკვეთილია ერთიანი სოციალურ-მეურნეობრივი
სისტემის ხასიათი, მათი ვერტიკალურ-ჰორიზონტალური
ჭრილით.

როგორც წესი, მიწათმოქმედი და მესაქონლე ხალხი,
თავისთავად მტკიცედ ფეხმოკიდებულ ფენას წარმოადგენდა,
ხოლო ვაჭრების და ხელოსნების გარკვეული ნაწილი უმთავ-
რესად მომთაბარულ საქმიანობას ეწეოდნენ. აქედან ვაჭრები
უმთავრესად ქალაქელები იყვნენ. აქედანვე იყვნენ მჭედლე-
ბი, ნალბანდები, მეწაღეები, ქვის მთლელები, რომელნიც პე-
რიოდულად მოძრაობდნენ. ხოლო რაც შეეხება ხელოსანთა
სხვა კატეგორიას: ხით-ხურო კალატოზი, ყავრის მხდელი,
ურემ-მარხილის მკეთებლები, სხვადასხვა წვრილი იარაღ-ინ-
ვენტარის მკეთებლები, უმთავრესად ადგილობრივი გლეხობა
წარმოადგენდა. ასეთ ვითარებაში, შეინიშნება აგრეთვე ახლა-
დწამოსახლებულთა ერთი ნაწილის – განსაკუთრებით ოსური
მოსახლეობის ძირითადი საქმიანობის პროფილის გამოკვეთა-
სპეციალიზაცია, რაც გამოიხატებოდა ხე-ტყის დამზადებაში,
ურემ-მარხილის კეთებაში, ყავარის გამოხდაში, ხის სასოფ-

ლო-სამერნეო იარაღების, საოჯახო ინვენტარის დამზადებაში, რომლის რეალიზაციასაც თვითონ ახდენდნენ. ხოლო რეგულარულად ტყავის პირველად დამუშავებას, რკინა-კავეულის, წინდა-პაჭიჭების, ხამი ქსოვილების წარმოება და სხვ. მთელი ხეობის მახასიათებელს შეადგენდა. ოსურმა მოსახლეობამ მეტ-ნაკლებად გაააქტიურა მეცხოველეობის დარგისა და მისგან მიღებული პროდუქციის, აგრეთვე შალის, ნაბდისა და ხამის წარმოება. ამის შესახებ ვახუშტი ბატონიშვილი წერს: „სიმდიდრე მათი (ოსთა) არს თოფი, ხმალი, ჯაჭვი, ჯავშანი, სპილენძი და ოქრო და ვერცხლი მცირედ. არა უწყიან თეთრი, არამედ თეთრისა წილ ნაბადი, ჩოხა, ხამი, შალი, ცხვარი, ძროხა და ტყვე, და ვაჭრობენ ურთიერთსა შინა ამით. უწყიან უცხოთა სტუმართა პატივი და უენებლობით დაცვანი... უწყიან ხელოვნებანი ტყავისა, ქსოვა შალისი, თელვა, კეთება ნაბდისა კარგისა. იციან მჭედლობა, ზეინკლობა, ხეთა მუშაკობა, სახლთ შენება, არამედ არღარა ხმარობენ ქვითკირსა. გარნა აღაშენებენ სახლთა უსარკმელოდ, და მრავალთა ერთმანეთსა ზედა... ხდიან მცირედს ლუდსაცა, არამედ არა არს მათ შინა სვივა, და იგიცა მიაქუთ ქართლიდან, რაჭიდან და ჩერქესიდან. კვალად ხდიან და აკეთებენ იყსა, ბოზასა, პურთა და ქერთაგან, და სმენ დღესასწესა თვისსა და სტუმრობასა შინა. უწყიან სულთა მკვდართა მათთა სასხრად და მოსახსენიებლად... სარწმუნოებით არიან ძველა ქრისტიანენი და სამწყსონი ნიქოზლისანი, და უფრის დვალნი, არამედ აწინედოი ჟამსა დვალნი სახელით ოდენ ქრისტიანენი, რამეთუ იმარხვენ დიდ მარხვისა, ხატთა, ეკლესიათა, და სამღვდელოთა პატივისა და თაყვანისცემენ, და სხვისა სრულად უმეცარნი, არა უვისთ მღუდელი, და უნათლისღებანი არიან, თვინიერ რომელნი ქართლსა და რაჭას მოინათვლიან... უწყიან მსგავსი კერპისა, რომელსა უწოდებენ ვაჩილას, რამეთუ შესწირვენ ელიას თხასა და ხორცსა შესჭამენ თვითვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმენ მაღალ ძელსა ზედა და თაყვანისცემენ ტყავსა მას დღესა შინა

ელიასასა, რათა არა მოუვლინოსთ ელიამ სეტყვანი და მისცეს/ ნაყოფნი ქვეყნისანი" [1, გვ. 108-109].

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

როგორც ვნახეთ ვახუშტის აღწერა უმთავრესად საქართველოში დამკვიდრებულ ძველ, ოსურ მოსახლეობას ეხება, რომელთაც ძირითადად შეთვისებული აქვთ ადგილობრივი, ქართული ყოფა და კულტურა, რამაც განაპირობა მათი ფაქტობრივად შეუზღუდავი მომძლავრება უმთავრესად ქართლის, კახეთისა და რაჭის მთიან რეგიონებში. ასეთ ვითარებაში, მათი მეურნეობრივ-საყოფაცხოვრებო კულტურა ბუნებრივია დიდად არ განსხვავდებოდა ადგილობრივი ქართული ტრადიციებისაგან, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ მცირეოდენ სახეცვლილებებს, რაც გამოიხატა ბინათმშენებლობაში, შინამრეწველობის ცალკეულ დარგებში და სულიერი ცხოვრების ელემენტებში. კერძოდ, ტანა-ატენის ხეობის მაგალითზე თუ ვიმსჯელებთ, სადაც ოსური მსახლეობა ფეხს იკიდებს უმთავრესად XX საუკუნის 20-30-იანი წლებიდან, ჩანს, რომ ადგილობრივ ქვით-კირით ნაგებობებს საკმაოდ კარგად მიუსადაგეს მათთვის დამახასიათებელი ხის საცხოვრებელი სამეურნეო ნაგებობანი. ამ მხრივ კარგად შეინიშნება ქვით-კირით ნაგებ პირველ სართულზე დაშენებული ხის საცხოვრებელი, ბანიან-ერდოიანი სახლები, რომელთა დამხმარე მეურნეობრივი კომპლექსი შეიცავს როგორც ბარის, ისე მთისათვის დამახასიათებელ კომპონენტებს. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია ხის ბინების მშენებელ-ხელოსნებიც უმთავრესად ოსები იყვნენ. ასევე ითქმის მარხილების კეთების, ყავრის გამოხდის, ხე-ტყის დამუშავების, ხის საოჯახო, სამეურნეო იარაღ-მოწყობილობის კეთება-რეალიზაციის მიმართულებითაც.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდგომ, როდესაც საერთო მოვლენების ფონზე, დღის წესრიგში დგება კარჩაკეტილი ცხოვრების პირობების მეტნაკლები გაუმჯობესება და ხელ-ფეხი ეხსნება კაპიტალი-

სტურ ურთიერთობათა მახასიათებელ ელემენტებს, ბუნებრი-
ვია წინა პლანზე წამოიწია ვაჭარ-ხელოსანთა ინსტიტუტების
გააქტიურებამ, საბაზრო დანიშნულებით სოფლის მეურნეო-
ბის პროდუქტების წარმოების გაფართოებამ, მიგრაციულმა
პროცესებმა. ამ მხრივ განსაკუთრებული აქტიურობით გამო-
ირჩეოდა ალექსანდრე მესტიის, ანუ ვაჭრობისა და ხელოსნური
დარგების გააქტიურება, რომელთაც ტრადიციულად საკმა-
ოდ მძლავრი ბაგა გააჩნდათ.

მიუხედავად იმისა, რომ XIX ს. 30-იანი წლებისათვის რუ-
სეთის ცარიზმის პოლიტიკა ამიერკავკასიაში უმთავრესად
საომარი მოვლენებისაკენ იყო მიმართული და ეკონომიკური
ათვისებისათვის და საერთოდ ადგილობრივი მმართველობი-
სათვის არ ეცალა, მაინც ზემოაღნიშნული პროცესები ბუნებ-
რივი განვითარების კანონზომიერებით მიმდინარეობდა, ირ-
ღვეოდა პატრიარქალურ-ნატურალური მერნეობრივი თავი-
სებურებანი წვრილ გლეხურ მიწათმოქმედებაში, თანდათან
დრომოჭმული ხდებოდა შესაბამისი იარაღ-მოწყობილობა,
აგროტექნიკური პროგრესი გარდაუვალს წარმოადგენდა.
თუმცა, ცარიზმის რუსეთის ეკონომიკური პოლიტიკით, მისი
განაპირა მხარეები, მხოლოდ ნედლეულის მიმწოდებლები და
საქონლის გამსაღებელნი უნდა ყოფილიყვნენ, რითაც ხელ-
ფებს უბორკავდა ადგილობრივ სასაქონლო მეურნეობას და
ალექსანდრე მესტიის ვაჭრობის განვითარებას. ამასთან, რუსეთის
ინტერესებში შედიოდა აგრეთვე ამიერკავკასიის სავაჭრო-სა-
ტრანსპორტო ობიექტად გამოყენება, რომელსაც საამისო
ტრადიციებიც გააჩნდა. 1831 წ. რუსეთმა საქართველოში გაა-
უქმა შიდაფეოდალური გადასახადი და შეღავათები, რითაც
უკმაყოფილო დარჩა ადგილობრივი ნაციონალური ბურჟუა-
ზია, რამდენადაც შეიზღუდა მათი უფლებები მსხვილ სავა-
ჭრო-სამრეწველო ცენტრებთან, რომელთა ფერხულშია ჩაბ-
მული საქართველოს ქალაქები: თბილისი, ქუთაისი, გორი,
თელავი და სხვ. [2, გვ. 191]. რუსეთთან ეკონომიკური კავში-

რების გააქტიურებამ გამოიწვია სხვა ქვეყნებთანაც მსგავსი დამოკიდებულების გაფართოება. საქართველოში სხვადასხვა სავაჭრო-სამრეწველო ცენტრებიდან „შელავათიან ტარიფით“ შემოდიან საქმიანი ადამიანები, რომელთა მეშვეობითაც ადგილობრივ ვაჭართა ხელში თავს იყრიდა საკმაოდ მნიშვნელოვანი ფულადი კაპიტალი, რომელიც პირველ რიგში მრეწველობის მიმართულებით ბანდდებოდა. იზადებოდნენ ახალ-ახალი ფაქრები და მასთან ერთად ხელოსნობის დარგებიც. აღნიშნული პროცესები მიმდინარეობდა ძველი ტრადიციების გარკვეულწილად რღვევითა და უცხოური გამოცდილება-მიღწევების ფონზე, რაც უმტკივნეულოდ ცვლის გლეხის ყოფაში დამკვიდრებულ ოჯახურ შინამრეწველობას. გლეხურ-მეურნეობრივ მარტივ ხელოსნურ წარმოებას ერწყმის ქალაქად უკვე საკმაოდ გაბატონებული ამქრული მოძრაობა.

1844 წლის მონაცემებით, მარტო აღმოსავლეთ საქართველოს სოფლებში აღრიცხული იყო სამი ათასზე მეტი შინაური დაზგა, რომლებზედაც ბამბის, შალის და აბრეშუმის ქსოვილებს ამზადებდნენ. გორის სამაზრო ადმინისტრაციის არასრული ცნობებით, 1845 წელს საქართველოში გაიყიდა დამზადებული „სოფლის ნაწარმი“ დაახლოებით 30-60 პროცენტი. სულ 15 ათასამდე მანეთის ღირებულების, რომელთა შორის ჭარბობდა ხალიჩები, ჩული, ქეჩა, ფლოსტები, შალის ქსოვილი, ტილო, აბრეშუმის ქსოვილი, ჭილოფი, შალის ზონარი, მაფრაშა და სხვ. [3, გვ. 69]. აღნიშნული ნაწარმის გარკვეული ნაწილი ბუნებრივია ადგილობრივადაც მოიხმარებოდა, ხოლო ნაწილი ახლო-მახლო ბაზრებზე გადიოდა. ამავდროულად, უცხოური ნაწარმის შემოტანა, როგორც ითქვა, თანდათანობით უხშობდა კარს ოჯახურ რეწვას და ჰქმნიდა პირობას მათი წვრილ კაპიტალისტურ სარეწებად გადაქცევას, რაზეც მეტყველებდა სოფლად ხელოსნურ წარმოებაში დასაქმე-

ბულ ოსტატთა რიცხვის ზრდა, რომლის ოდენობა 1845 წლესათვის 2800-მდე შეადგენდა.

ტანა-ატენის ხეობის მაგალითზე თუ ვიმსჯელებთ, ეს პროცესები ვერტიკალური განლაგებით მიმდინარეობდა, რამდენადაც იგი სწორედ იმ სოფლების სინამდვილეში იკიდებდა ფეხს, რომელნიც მსხვილი ქალაქებიდან და გზა-ჯვარედინების სიახლოვეს მდებარეობდა. აღნიშნულის ერთ-ერთი საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენდა ფაქტობრივად ახალი სოფლის – ხიდისთავის წარმოქმნა. აღნიშნული სოფელი ფაქტობრივად გორის მიმდებარე ტერიტორიაზე წარმოიქმნა, იქ სადაც ტანა-ატენის ხეობა იწყებოდა. სოფელი, რომელიც მტკვარზე ხიდისყურთან წარმოიქმნა, XIX ს. პირველ ათწლეულშივე იქცა იმ გარდამავალ სავაჭრო-საქმიან ტერიტორიად, რომლის მეშვეობითაც შიდა ქართლი თრიალეთის გადასასვლელებით ქვემო ქართლსა და ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებს უკავშირებდა. აღნიშნულ გარემოებას – ხიდისთავის დაწინაურებას, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო აგრეთვე ხეობაში უძველესი ისტორიული სოფლის – ატენის არსებობამაც, სადაც ამ მხრივ მდიდარი ტრადიციები არსებობდა.

სოფ. ატენი, რომელიც ქ. გორთან ათიოდე კილომეტრზე მდებარეობს და, როგორც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კულტურულ-ეკომომიკური ცენტრი, VII საუკუნიდან იყო ცნობილი, ბუნებრივია ვაჭარ-ხელოსნობის გარეშე არ იქნებოდა, რომელთა არეალი ხეობის ფარგლებსაც სცილდებოდა. შემდგომში, კერძოდ XVIII საუკუნეში ლეკთა განუწყვეტელმა შემოსევებმა დააკნინა და დააქვეითა ერთდროს ძლიერი ქალაქი, თუმცა სოფელი, როგორც სავაჭრო-სამეურნეო კულტურის ცენტრი თავის პრიორიტეტულ მდგომარეობას XIX საუკუნემდეც ინარჩუნებდა. ამავე საუკუნის შუა ხანებისათვის გორი-ხიდისთავის გავლით, მიმდინარეობს კაპიტალისტური ურთიერთობების განვითარების პროცესი. კერძოდ, XIX ს. 40-იანი წლებისათვის თავად-ერისთავებს მოწყობილი ჰქონდათ

წყლის ენერგიაზე მოწყობილი „ქარხნები“, რომელთაგან ერთი ატენში იყო განთავსებული. ცოტა მოგვიანებით, 1930-იან წლებში, ფინელმა მრეწველმა ავეუსტ იაგორისძე ზეზემანმა ტანა-ატენის ხეობაში გაიყვანა ვიწროლიანდაგიანი რკინიგზა, რომელიც გორიდან ამ ხეობის გავლით გადიოდა ბორჯომის ხეობამდე. რკინიგზის ძირითადი ფუნქცია ხეცის გატანაში მდგომარეობდა, რომელიც მზადდებოდა განსაკუთრებით ხეობის ზედა წელის სოფლებში: ბოზნევეში, ბიისში, თრინალაში, ორმოცაში, ბოშურში, ტუსრებში, საცხენისში, თეთრწყალში, ლევიტანაში. ზეზემანს შესაბამისი ქარხნები ჰქონდა მოწყობილი სოფ. ზინდისში, ლევიტანაში და პატარა ატენში, რომელთაგან ერთი ცეცხლზე და ერთიც წყალზე მუშაობდა.

განსაკუთრებით ხეობის ცენტრალურ სოფლებში: ხიდისთავში, ატენში, წედისაში, ბოზნევეში და სხვაგან ჩნდება კირის, აგურის, ნახშირის გამოსაწვავი მცირე საწარმოები, ნავთობის რეზერვუარები, საპნის სახდელეები, თიხის ქურჭლის გამოსაწვავი, სამღებრო და სხვა სახის საოჯახო მოთხოვნილების საქონლის მწარმოებელი ქარხნები, მრავლდება წყლის ნისქვილები, არყის სახდელეები, რასაც თავისთავად მოსდევდა ვაჭარ-ხელოსანთა ზრდა, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი გლეხთა ფენაზე მოდიოდა.

აღსანიშნავია, რომ XIX ს. მეორე ნახევარში, ტანა-ატენის ხეობაში მოწყობილი პირველი საწარმოებისა და ქარხნების ნაკვალებმა XX საუკუნის მეორე ნახევრამდეც კი მიაღწია, რომელთა ბაზაზეთ შემდგომ მოეწყო არაერთი მძლავრი, ელექტროენერგიაზე მომუშავე ხის სახერხი ქარხანა, ნათვთობ-პროდუქტების გადასამუშავებელი საწარმო, შპალსაჟლენთი ქარხანა, და სხვ. სერგი მაკალათიას გამოკვლევით „ზეზემანის რკინიგზა აქ დღესაც კარგად ახსოვთ, მისი პირველი მუშა ყოფილა სანდრო თედოს ძე ჭილაძე. ზეზემანის ეს რკინიგზა მუშაობდა 1918 წლამდე, როდესაც იგი წყალდიდობამ

წალეკა, გააფუჭა და შემდეგ ის აყარეს"-ო. ამასთან აქვე დასძენს, რომ ზეზემანის მიერ ჩარჩული, უწყალობო ექსპლოატაციის შედეგად ნადგურდებოდა ატენის ამ ლამაზი ხეობის უნიკალური ტყე ჯიშები, რომლის კვალი დღესაც სავალალოდ გამოიყურებაო" [4, გვ. 15].

ტანა-ატენის ხეობის ქვედა წელში, შეინიშნებოდა არა მარტო ადგილობრივი და მიმდინარე რეგიონებიდან სარენაოებისა და საამქროების მოწყობის მსურველები, არამედ აქ შეხვდებოდით ქ. თბილისიდან, ბათუმიდან და სხვ. სამრეწველო-სავაჭრო ცენტრებიდან ჩამოსული ადამიანსაც. მაგ. 1898 წლისათვის, სოფ. ხიდისთავში, ნათვის მსხვილი რეზერვუარი გააჩნდა პეტრე დავითის ძე აბუევს, რომლის ქონება 600 მანეთად იყო შეფასებული და იხდიდა წელიწადში 12 მან. გადასახადს; მის ძმას ზაქარია აბუევს პურის საცხობი, შეფასებული 600 მან. და იხდიდა 12 მან., მესამე ძმას ივანეს შერეული სახის სანარმოები 400 მან. შეფასებული და იხდიდა 8 მანეთს; აქვე წისქვილი ჰქონდა მოწყობილი ვინმე გიორგი დავიდოვს, შეფასებული 120 მანეთად და იხდიდა 2 მან. და 40 კაპიკს; სოლომონ ბარათოვს ჰქონდა სავაჭრო ღუქანი 400 მანეთად შეფასებული და იხდიდა გადასახადს 8 მანეთს. [5] და ა. შ.

ამავე ხიდისთავის მხარეში – სოფ. ატენში 1857 წლისათვის ფუნქციონირებდა მძაფრი ხე-ტყის გადასამუშავებელი სახერხი ქარხანა, რომლის შემოსავალი 3550 მანეთს უდრიდა, აგრეთვე შუშის ქარხანა 4100 მან. შემოსავლის სიმძლავრით და ა. შ., რომლის პროდუქცია არა მარტო გორსა და მის შემოგარენში საღებოდა, არამედ ქ. თბილისშიც. აღსანიშნავია, რომ აღნიშნული პერიოდისათვის ხიდისთავის მხარეში აღრიცხული იყო 10426 მამაკაცი და 9434 ქალი, რომელთა საკმაოდ მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ სანარმოებში იყო დასაქმებული [6].

კაპიტალისტური ურთიერთობის განვითარების შედეგად, ტანა-ატენის ხეობის ვაჭარ-ხელოსანთა და საერთოდ მოსახლეობის ამ პროცესებში გააქტიურებაზე მეტყველებს

მეზობელ რეგიონებიდან ურთიერთ ეკონომიკურ-კულტურული კავშირები. ამ მხრივ განსაკუთრებით შეინიშნება და ფციის ხეობებთან, ბორჯომ-მანგლისთან და სხვ. მაგალითად, XIX ს. 30-იან წლებში, როდესაც ბორჯომის ხეობაში, ხოლო შემდეგ აწყურის მახლობლად არსებობდა ზავილესკის მინის „ქარხანა“ მისთვის პეტერბურგიდან გამოწერილი იქნა პოლანდიური მინის საღებავი ქურა. მის წარმოებასაც რუსი ოსტატები ხელმძღვანელობდნენ. მათთან მჭიდრო თანამშრომლობა ჰქონდათ ატენის ხეობის შესაბამის საწარმოებს, რამდენადაც აქ ასეთივე ტიპის „ქარხანა“ ჰქონდათ მოწყობილი თავად ერისთავებს, რომელმაც XIX ს. 40-70-იან წლებში იმუშავა. აღნიშნულ „ქარხანაში“ 20-30-მდე დაქირავებული მუშა მუშაობდა, ხოლო დამხმარე სამუშაოებში – შეშის დამზადება, სილის მოთხრა-მოზიდვა და სხვ. საქმიანობას მათი ყმები ასრულებდნენ. ისე, რომ აღნიშნულ საწარმოებში მთლიანად 100-ზე მეტი კაცი იყო დასაქმებული და 15 ათასი მანეთის ღირებულების პროდუქციას უშვებდა, რომლის რეალიზაცია მიმდინარეობდა არა მარტო საქართველოს მასშტაბით, არამედ ჩრდ. კავკასიაშიც. აქ ძირითადად იწარმოება ბოთლი, ფანჯრის მინა, სააფთიაქო და სხვა ჭურჭელი [3, გვ. 81].

აღნიშნული პროცესების განვითარების მომდევნო ეტაპზე, გარკვეულწილად, რუსეთიც უწიდა ხელს, რამდენადაც მათ ფაბრიკული ნაწარმის გასაღების ბაზრად საქართველოს მსხვილი ქალაქები ეგულებოდათ, რისთვისაც აარსებდნენ იამარკებსა და ბაზრებს, ხოლო სოფლებში ხელს უწყობდნენ რუსი მეწვრილმანეების მოძრაობას. თუმცა, თავდაპირველად, როგორც აღვნიშნეთ, იგი ყოველმხრივ აბრკოლებდა მრეწველობის ფართომასშტაბიან განვითარებას საქართველოსა და ამიერკავკასიაში საერთოდ, რამდენადაც ის მხოლოდ სანედლეულო და სავაჭრო კოლონიად უნდა ყოფილიყო გამოყენებული.

ქვეყნად მიმდინარე მოვლენები, იწვევდა გლეხთა ფენების სამრეწველო-საეკონომიკურ მოძრაობაში ჩაბმას და მათგან მენარმეთა და ვაჭართა საზოგადოების ჩამოყალიბებას, საშოვარზე გასვლის ტენდენციას. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ამგვარ მოძრაობას მეტ-ნაკლებად მხარი აუბა არა მარტო შეძლებული გლეხობის გარკვეულმა ნაწილმა, არამედ გაღატაკებულმა ფენამაც, რომლის ნათელი დადასტურებაა 1897 წლის მონაცემებიც. კერძოდ, აღნიშნული პერიოდისათვის მარტო თბილისის გუბერნიის ძირეული მაცხოვრებლებიდან ადგილზე არ აღმოჩნდა, ანუ საშოვარზე იყო გასული 28846 კაცი, რომელთა უმეტესობა სამუშაოდ იყო გასული და სამუშაო ძალას ყიდდა სოფლისა და ქალაქის ბურჟუა-კაპიტალისტებზე [3, გვ. 357].

ეს ის პერიოდია, როდესაც სამიმოსვლო, განსაკუთრებით სარკინიგზო მეურნეობის განვითარებამ ხელი შეუწყო ძველი ქალაქების აღორძინება-გამოცოცხლებას და ახალი სავაჭრო-სამრეწველო დასახლებების, დაბა-სოფლების წარმოქმნას. ასეთთა რიცხვს საკვლევ რეგიონში განეკუთვნებოდა სამაზრო ქალაქი გორი; „მცირე ქალაქები“: ალი, სურამი, ახალგორი, ცხინვალი და სხვ., რომელნიც XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე წარმოადგენენ ვაჭრობისა და უპირატესად კი წვრილი საქონლური წარმოებების ცენტრებს. თუკი ჯერ კიდევ XVII-XVIII საუკუნეების საქართველოში ნატურალური მეურნეობის ბატონობის პირობებში, დაპირისპირება სოფელსა და ქალაქს შორის ნაკლებად იგრძნობოდა და ქალაქების სამეურნეო ფუნქციები შემოიფარგლებოდა შედარებით შეზღუდული მასშტაბის საშუამავლო ვაჭრობით, შემდგომ, წვრილსაქონლური – უპირატესად ხელოსნური წარმოების განვითარებით, რომელიც მომსახურებას გაუწევდა ვიწრო ბაზრის გარდა თბილისისას, XIX ს. პირველ ნახევარში, განსაკუთრებით კი 40-50-იანი წლებიდან, ნატურალური მეურნეობის რღვევის ინტენსიურ პროცესთან დაკავშირებით ხდება ქალაქისა და



სოფლის დაპირისპირების გაღრმავება, ქალაქების აქტიური ზემოქმედება სოფელზე. ისე, რომ ქალაქები ხდებიან სოფლიდან ფაქტობრივად გამოდევნილი მოსახლეობის თავშესაფრად. აღნიშნულ პროცესებში კი განსაკუთრებით აქტიურად ებმევა მთის სოფლის მოსახლეობა, სადაც თავის რჩენის პირობები შედარებით ნაკლებად არსებობდა. თავის მხრივ, გამოცდილი ქალაქელი ვაჭრები კაპიტალს სოფლებში აბანდებდნენ, აარსებდნენ სავაჭრო დუქნებს და ქირით ადგილობრივ გლეხობას აძლევს. მაგალითად, 1816 წელს ერთ-ერთ „შეკრულობის წიგნში“ ნათქვამია: „ესე შეკრულობის წერილი მოგეცე მე, მელიქიანთ შაქრუას შვილმა იოსებმა, შენ, იოსების შვილი ბაყალი სიმონას და ბაყალი სოლომონას, ესე რომ ხადაკოაანთშვილი(ის) ქისეთას ორი დუქანი ჩემთა გირაოთ არის და თქვენ ერთის წლის პირობით ქირით მოგეცით ორი დუქანი, თავში (თვეში?) ორი მინალთუნით“... [7, გვ. 259] ან კიდევ, სოფლებში, თუ დაბა-სავაჭრო ადგილებში მიმართავენ წვრილ-წვრილი საწარმოების მოწყობას და მის იჯარით გაცემას, კერძოდ, 1800 წ. ივნისის 7 ბრძანებაში აღნიშნულია დავით ბატონიშვილისა სურამის მოურავების ევგენ და დავით აბაშიძეებისადმი სურამისა და ხეფინის – ხევის ბაჟისა და სამღებროების იჯარით გაცემის შესახებ [7, გვ. 25] და ა. შ.

საგლეხო რეფორმის შემდგომი ხანა საქართველოში, როგორც საგარეო, ისე საშინაო ვაჭრობის, ხელოსნობის გამოცოცხლება-განვითარებისათვის საკმაოდ ხელსაყრელ პერიოდად ითვლება. ეს ის დროა, როდესაც რკინიგზის გაყვანამ, სამთამადნო მრეწველობის აღმავლობამ, სავაჭრო მინათმოქმედების განვითარებამ და სახელმწიფო კერძო საკრედიტო ორგანიზაციების დაარსებით, საქართველო ებმება მსოფლიო საქონელბრუნვაში. ამ ფერხულში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს სასოფლო-სამეურნეო კულტურების თვისობრივი და რაოდენობრივი წარმოების ზრდა. გლეხობაში და მემამულეებში იზრდება მისწრაფება ტრადიციული და ახალი,

განსაკუთრებით ტექნიკური სასოფლო-სამეურნეო კულტურების საწარმოებლად და ამ მხრივ საბაზრო მოთხოვნილებებთან დასაკმაყოფილებლად. განსაკუთრებულ პრიორიტეტს იძენს მევენახეობა-მელვინეობის, მეხილეობის, სიმინდის; მეცხოველეობის დარგებიდან მეცხვარეობა, მატყლისა და სხვა-თა საბაზროდ წარმოება. საგარეო ვაჭრობაში გარკვეულ ადგილს იკავებს წიაღისეული.

მიუხედავად ამ სფეროში გარკვეული წარმატებებისა, ქვეყნის საშინაო ვაჭრობას ჯერ კიდევ არ შესაბამებოდა იმ საქონლის ბრუნვა, რომელიც ადგილობრივ ბაზრობებზე სუფევდა. ამ მიმართულებით, ტანა-ატენის მოსახლეობა აქტიურად მონაწილეობს მიმდებარე მუდმივ და სეზონურ ბაზრობებში. კერძოდ, ხეობიდან გაედინება, როგორც დამუშავებული, ისე დაუმუშავებელი ხე-ტყე, მესაქონლეობის პროდუქტ-ნედლეული, ღვინო-არაყი, სასოფლო სამეურნეო და საოჯახო იარაღ-ინვენტარი, სხვადასხვა სახის ქსოვილი. ამ მხრივ აქაურ გლეხებს და მეწარმეებს კარგად იცნობდნენ გორის, ახალქალაქის, ერთაწმინდის, ხიდისთავისა და გორისჯვრის ბაზრობებზე. ხეობაში წარმატებით მიმდინარეობდა ადგილობრივი ვაჭრობაც, საქონელგაცვლა. ღვინო-არაყის, ცოცხალი პირუტყვის, ერბო-კარაქის, მატყლისა და ტყავის, ხე-ტყის შესაძენად ადგილზე მიდიოდნენ სირაჯები, ბაყლები, დაბალები, სოვდაგრები, მენვრილმანეები და სხვ. რომელნიც ხშირად წინასწარ უხდიდნენ ფულს, ან სამრეწველო საქონელს უტოვებდნენ. ასეთ პირობებში, ბუნებრივია გლეხები იძულებული ხდებოდნენ მიღებული მოსავალი სარაჯ-შემსყიდველების დაწესებულ ფასებში, ან სარგებელში მიეცათ. თუმცა XIX ს. 90-იანი წლებიდან საქართველოს საშინაო საფრობაში აქტიურად ვითარდება ვაჭარ-შემსყიდველთა საშუამავლო ფუნქციის შემცირების ტენდენცია. ეს ის პერიოდია, როცა თვით მწარმოებელი ცდილობს ხელი მიჰყოს წარმოებული პროდუქციის რეალიზაციას. აქედან გამომდინარე, იქმნება გაერთიანებები,

რომელთაც თავდაპირველად მსხვილი მემამულეები ბენ, ხოლო შემდეგ დაბალი ფენებიც. ეს პროცესი მიმდინარეობს, როგორც სოფლის მეურნეობის, ისე სამრეწველო პროდუქციის წარმოების მიმართულებით. აღნიშნულმა გარემოებამ, მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ხეობის სოფლების: ხიდისთავის, წუდისის, ატენის, ბობნევის, წეროს და სხვ. მოსახლეობის ზრდას და ეკონომიკურად დაწინაურებასაც. ამ მხრივ, როგორც აღვნიშნეთ, განსაკუთრებული როლი ხეობის საქონელბრუნვის კონცენტრაციაში შეასრულა სოფ. ხიდისთავმა, სადაც მნიშვნელოვნად გაიზარდა წვრილ-ბურჟუაზიული ფენა – წვრილმწარმოებელ ხელოსანთა, ვაჭართა, მიწის მუშაკთა ოდენობა და არეალი. ხეობის ცენტრალური სოფლების გლეხობიდან გამოსული ვაჭარ-ხელოსნები ავსებდნენ და ამდიდრებდნენ ქალაქის წვრილ-ბურჟუაზიულ ფენას. ისევე, როგორც ამ ტიპის დაბა-სოფლებში ასრულებდნენ იმ საშუამავლო-ვაჭრობის ფუნქციას, რომელიც უმთავრესად დაკავშირებული იყო მსხვილი ქალაქების ცხოვრების პირობებთან.

XX საუკუნის დასაწყისში, აღნიშნული პროცესი განვითარების მნიშვნელოვნად მაღალ დონეს აღწევს. გორის მაზრაში მევენახეობა-მელვინეობის ერთ-ერთ საუკეთესო რეგიონად ითვლებოდა ხიდისთავი და ატენი, სადაც მის წარმოებაში ადგილობრივ ტრადიციებთან ერთად მკვიდრდებოდა ევროპული მეთოდებიც. აღნიშნული რეგიონებიდან, ლეინო გაჰქონდათ 3-5 წლისა. მაშინ, როდესაც 1908 წლის მონაცემებით საქართველოში წლიური მოსავალი უდრიდა 5.584.340 ვედროს და 1908-1916 წლების საშუალო ოდენობა გორის მაზრაში აღწევდა 200.000 ვედროს, მუხრანთან ერთად მისი ძირითადი მწარმოებელი იყო ტანა-ატენის ხეობის სოფლების ხიდისთავისა და ატენის რაიონები [8, გვ. 74].

XX ს. 20-30-იანი წლებიდან, საქართველოს სხვა რეგიონების მსგავსად, ტანა-ატენის ხეობაში, ერისთავების, ორბელიანების, ამილახვრების, ზეზემანისა და სხვათა მამულები-

დან ქონება განსაზოგადებული იქნა, რომელთა ადგილებზე გაფათროვდა და მომრავლდა ახალი სოფელ-უბნები: ჯებირ-ვანიანთ უბანი, გარდატენი, პატარა ატენი, დეგეულა, ჭეჭე-ლანთ უბანი და სხვ.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941 წ.
2. Г. Хачапуридзе, К истории Грузии первой половины XIX в., Тб., 1950 г.
3. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. V, თბ., 1970 წ.
4. ს. მაკალათია, ატენის ხეობა, თბ., 1957 წ.
5. საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალური ისტორიული არქივი (სსცია), ფ. 254, ანაწ. 3, საქ. 12702.
6. სსცია, ფ. 48, ანაწ. 1, საქ. 1834.
7. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, ნ. ბერძენიშვილის რედაქტორობით, თბ., 1953.
8. გ. გეხტმანი, საქართველო, ადერბაიჯანი, სომხეთი, ტფ., 1923 წ.

მოსაზრებანი აკად. გ. ჩიტაიას სახელობის ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის სახელმწიფო ღია ცის ქვეშ მუზეუმის რეანიმაციისა და ფუნქციონირებისათვის

XX საუკუნის 60-იან წლებში მეცნიერულ-თეორიულად მომწიფდა საკითხი, რომ საქართველოს დედაქალაქში ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის ამსახველი ღია ცის ქვეშ მუზეუმი დაარსებულყო. ამ დიდი ეროვნული საქმის ინიციატორად საბჭოთა ეთნოგრაფიის მამამთავარი აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია გამოვიდა. მასთან თანამშრომლობდა ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრების შესანიშნავი მცოდნე არქიტექტორი ლონგინოზ სუმბაძე. მათი ზრუნვით საქართველოში პირველი ღია ცის ქვეშ მუზეუმის იდეა განხორციელდა¹.

ღია ცის ქვეშ მუზეუმისათვის ტერიტორია თბილისში, კუს ტბის მიდამოებში 1960 წელს შეირჩა, საზღვრები 1965

¹ გ. ჩიტაია, ხალხური არქიტექტურისა და ყოფის მუზეუმი, „ძეგლის მეგობარი“, 1964, №1, გვ. 18-21; მისივე ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმი ღია ცის ქვეშ (თბილისი), „ძეგლის მეგობარი“, 1966, №7, გვ. 3-8; მისივე, ღია ცის ქვეშ მუზეუმის მოწყობის ძირითადი პრინციპები, „ძეგლის მეგობარი“, 1971, №25, გვ. 40-51; ლ. სუმბაძე, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის პარკ-მუზეუმის გენერალური გეგმის შესახებ, „ძეგლის მეგობარი“, 1966, №7, გვ. 9-14; მისივე, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის პარკ-მუზეუმი (გენერალური პროექტი და მისი ხუროთმოძღვრულ-გეგმარებითი გადაწყვეტა კუს ტბის მიდამოებში. არქიტექტორი ლ. სუმბაძე, კონსულტანტი გ. ჩიტაია), „ძეგლის მეგობარი“, 1971, №25, გვ. 52-65; მისივე, გიორგი ჩიტაია - ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის ღია ცის ქვეშ მუზეუმის ფუძემდებელი „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, „ხელეწილი“, 1985, ტ. 22, გვ. 24-30, გზამკვლევათა სახით გამოცემულია წიგნებიც.

წელს დამტკიცდა, ხოლო სამშენებლო ობიექტად 1966 წლიდან იქნა აღიარებული. დახლართული და მძიმე საბჭოური უროკრათიული ბარიერები რევაზ ფრუიძის (სწორედ ამ წლებში იყო ჯერ თბილისის კპ საქალაქო კომიტეტის პირველი მდივანი, შემდეგ საქართველოს კპ ცკ-ს მდივანი, ბოლოს მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის პირველ მოადგილე) უშუალო მხარდაჭერით და დახმარებით გადაიჭრა.

მიზანი გრანდიოზული გახლდათ: მოცემულ ტერიტორიაზე საქართველოს ყველა ტრადიციული კუთხე უნდა ასახულიყო განსახლების სისტემით, გზებით, მოედნებით, შუკებით, ორღობებით, თვით ბილიკებითაც კი, ეზო-კარმიდამოებით, საცხოვრებელი, სამეურნეო, საკულტო და თავდაცვითი ნაგებობებით, ღობე-სავარგულებით, ქიშკრებით, წყაროს-თვლებით, ნისქვილებით, ზეთსახდებელით, საცეხველებით, საერობო-საფიხვნოებით და ა. შ. ყოველი ნაგებობა, ავეჯი, ნივთი, იარაღ-ჭურჭელი, ტანსაცმელი, უბრალო თუ ხატოვანი ქსოვილები, მუსიკალური საკრავები და ა. შ. უშუალოდ ყოფიდან უნდა ყოფილიყო აღებული, ნატურალური, ხმარებული, მაგრამ სამუზეუმოდ და სანახავად სახეშენარჩუნებული. თითოეული კარმიდამო, სახლი თუ სამეურნეო ნაგებობა და სხვა დამოუკიდებელ, თავისთავად ექსპოზიციად უნდა განხილულიყო, სადაც გამოწვლილვით აისახებოდა ქართველი ხალხის მრავალათასწლოვანი ყოფა და კულტურა, ვერტიკალურ ზონალობაში განლაგებული მოსახლეობის თავისებურებათა აბსოლუტური ჩვენებით. ამ უდიდესი ამოცანის განხორციელებას სათანადო სახსრებთან ერთად, შესაბამის მეცნიერებათა (ისტორია, ეთნოგრაფია, არქეოლოგია, ისტორიული გეოგრაფია, ეკოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ფოლკლორი, ბოტანიკა, მემცენარეობა საერთოდ, მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა და ა. შ.) სრული მობილიზაცია სჭირდებოდა. ამ მხრივ არავითარი მნიშვნელოვანი სახელმწიფო დაფინანსება არ გამოყოფილა, ძირითადად ორგანიზაციად კულტურის ძეგლთა



დაცვის ნებაყოფლობითი საზოგადოება გამოვიდა და მუზეუმის მშენებლობა ფაქიურად შიშველი ხელებით დაიწყო, მაგრამ იმდენად დიდი იყო ენთუზიაზმი, რომ 1961 წელს უკვე პირველი საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიცია განხორციელდა.

მუზეუმის ერთ-ერთი მესვეური და დამაარსებელი გამოჩენილი ქართველი მწერალი ლევან გოთუა გახლდათ. გადასახლებიდან დაბრუნებული მწერლობიდან თავისუფალ დროს მთლიანად ამ საქმეს ახმარდა. სამეცნიერო საბჭოს მხცოვანი აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია ხელმძღვანელობდა, ხუროთმოძღვრულ სფეროს პროფესორი ლონგინოზ სუმბაძე განაგებდა. საბჭოში შესაბამისი დარგების ყველა თვალსაჩინო მეცნიერი იყო გაერთიანებული, მაგრამ ძირითად პრაქტიკულ საქმიანობას ეს სამი კაცი ეწეოდა. ხანგრძლივი მსჯელობა იმართებოდა, თუ ვინ უნდა დაენიშნათ მუზეუმის დირექტორად, ხმამაღლა არ ამბობდნენ, თუმცა ყოველმხრივ იგრძნობოდა, რომ ის კომპარტიის წევრი არ უნდა ყოფილიყო, მიუთმეტეს „ურა ბოლშევიკი“ უცოდველ და ეროვნულ-პატრიოტული სულისკვეთებით გამსჭვალულ კაცს ეძებდნენ, ასეთად ლექსო (ალექსი) ივანიშვილი მიიჩნის, რეპრესირებული, ლევან გოთუასთან ერთად გადასახლებაში ნამყოფი, რომელსაც ერის სამსახური გულწრფელად სწყუროდა. ამრიგად, ახალდაარსებული მუზეუმის პირველ დირექტორად რაიკომის, ცეკას და ტეკას დაუკითხავად ლექსო ივანიშვილი დაინიშნა, რათქმა უნდა მცირე, სიმბოლურ ხელფასზე. კულტურის სამინისტროში მუზეუმისათვის მიკროავტობუსის გამოყოფაც მოხერხდა და საქმე გაიჩარხა, რაიონებში გასვლა შესაძლებელი გახდა. სამუზეუმო-ეთნოგრაფიულ მუშაობას, კოლექციების, ექსპონატების მოძიებას, საერთოდ საველე-საექსპედიციო საქმეს, აკად. გ. ჩიტაიას რწმუნებით, ამ სტრიქონების ავტორი ხელმძღვანელობდა. გარდა ამისა, ჯერ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის, ხოლო შემდეგ ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის რიგითი მეცნიერ-თანამშრო-

მელი, ყოველგვარი ანაზღაურების გარეშე ვასრულებდი ღრუ-
ცის ქვეშ მუზეუმის სწავლული მდივნის მოვალეობას, ძალაში
ნებურად საფონდო-სამუზეუმო და საექსპოზიციო პრობლე-
მების გადაწყვეტაც მინევდა, დაუფინანსებლად სპეციალის-
ტების მოწვევა გვიჭირდა, მუზეუმი ძირითადად ენთუზია-
ზმით შენდებოდა. იმჟამად მთავარი ამოცანა იყო მოცემული
ტერიტორია როგორმე აგვეთვისებინა და ორიოდ ნაგებობა
ჩაგვედგა.

მუზეუმი კულტურის სამინისტროს დაექვემდებარა: ამ
უნებაში სამეცნიერო-სამუზეუმო საქმიანობაზე ძალიანი
მცირე ხელაფასს იძლეოდნენ, არ ითვალისწინებდნენ სამეც-
ნიერო წოდებებს და ხარისხებს, ამიტომ კვალიფიციური მეც-
ნიერები მუზეუმში მუშაობით მატერიალურად არ იყვნენ დაი-
ნტერესებულნი, აქედან გამომდინარე, საქმიანობის მთელი
ტვირთი დამწყებმა მეცნიერებმა იკისრეს, ასე დადგნენ მუზე-
უმის დაარსების სათავეებთან ანზორ და დურმიშხან გოგიაშ-
ვილები, დავით ხახუტაშვილი, რობერტ (ზურაბ) კეკელიძე,
ამირან მელია, გიორგი დავითაშვილი, ალექო ნარიშკინი,
იგორ კეცელავა, შადურ შუკვანი და სხვები.

მშენებარე მუზეუმს ზრუნვას არ აკლებდა საქართვე-
ლოს ძეგლთა დაცვის საზოგადოების სწავლული მდივანი ბ-ნი
ირაკლი ზაქარიაშვილი.

არქიტექტურულ საქმიანობას უძღვებოდნენ ირაკლი
მოსულიშვილი, შალვა ცინცაძე და სხვები.

ყველანი ერთი იდეით გატაცებული ახალგაზრდები ვი-
ყავით, ზოგი „შტატში მოხვედრილი“, ზოგიც „უშტატოდ“,
სრულიად აუნაზღაურებლად სოფელ-სოფელ დავდიოდით და
ხშირად ნაჩუქარ, ზოგჯერ შეძენილ ექსპონატებს მუზეუმში
ვეზიდებოდით. კუს ტბის ფერდობზე თანდათან წამოიმართა
საქართველოს თითოეული მხარისათვის დამახასიათებელი
ნაგებობანი: რაჭული კათხა-სახლი, მესხური დარბაზები, ქარ-
თლური ბანიანი სახლები, იმერული, გურული, მეგრული ოდე-



ბი და სამეურნეო ნაგებობანი, აჭარული სახლები, საკულტურო ნაგებობანი და ა. შ. გაომიკვეთა ეზო-კარმიდამოები, ტყე-ბი, შუკა-ბანდები, ფოლორცები, ტალავერ-ხეივნები და ა. შ.

მუზეუმში უსასყიდლოდ მოღვაწეობდა მაშინ სრულიად ახალგაზრდა, ხოლო შემდეგ ქართული მევენახეობა-მელვინეობის ცნობილი სპეციალისტი, უდროოდ გარდაცვლილი პროფესორი რევაზ მაქსიმეს ძე რამიშვილი. ერთი სიტყვით, ღია ცის ქვეშ მუზეუმში იმ ადგილად იქცა, სადაც ბოლშევიკური დიქტატურის პირობებში სულმეხუთული და ფრთაშეკვეცილი მამულიშვილები უანგარო მოღვაწეობის ასპარეზს ჰპოვებდნენ. მაგრამ ეს ბედნიერება დიდხანს არ გაგრძელებულა, 70-იან წლებში ლექსო ივანიშვილი გულის შეტევით გარდაიცვალა, ლევან გოთუაც მიიბარა არმაზის მიწამ და ის ეროვნული სული გაიბზარა, ის აღტკინება და მამულიშვილური მგზნებარება ჩაიფერფლა... გამოცდილი, უკვე ნანრთობი კადრები გაიბნა, ზოგიც უდროოდ გარდაიცვალა (დავით ხახუტაშვილი, რობერტ კეკელიძე) და საქმე დაბრკოლდა. გარკვეული წინააღმდეგობანი თავიდანვე იგრძნობოდა: ჩვენ, გიორგი ჩიტაიას მონაფეები კატეგორიული წინააღმდეგი ვიყავით მუზეუმში რაიმე ფანტაზიური, ე. წ. „შემოქმედებითი“ განხორციელებულიყო. აქ მხოლოდ მეცნიერული სიზუსტით ქართველი ხალხის მრავალათასწლოვანი ყოფა და კულტურა უნდა ასახულიყო. ვინც ქართველი ხალხის განსახლების სისტემაში, ნაგებობათა ტიპსა და მოსახმარი ნივთების თავისებურებებში გარკვეულია, ის უსათუოდ დამეთანხმება, რომ გამოყენების, ე. ი. ფუნქციის გარეშე მკვიდრ, ჭეშმარიტ, ტრადიციულ მოსახლეს არცერთი რეალია არ ჰქონდა, თუ არ სჭირდებოდა, ეზოში სარს არ დაასობდა, ასევე არც მცენარეს დარგავდა, არც ორნამენტს ამოკვეთდა, მით უმეტეს, ნაგებობას არ ააშენებდა და ნივთებს არ გააკეთებდა. ამიტომ ღია ცის ქვეშ მუზეუმში მომუშავე ეთნოგრაფთა მთავარი ამოცანა გახლდათ ქართველი ერის უაღრესი რაციონალიზმი გვეჩვენებინა, რაც

უკვე თავისთავად ქმნიდა სრულყოფილი მშვენიერების წარუ-
ბოცელ შთაბეჭდილებას. ბუნებრივია, არქიტექტორებიც
უმთავრეს იდეას უნდა მომსახურებოდნენ. სხვათა შორის, ეს
ამოცანა კარგად ჰქონდათ გათვალისწინებული არქიტექტო-
რებს, როგორც ირაკლი მოსულიშვილს, ისე შალვა ცინცაძეს,
მაგრამ ბ-ნ ლონგინოზ სუმბაძე, რომელსაც მთელი ეს მუზე-
უმი თავისი შემოქმედებით პირმშოდ (გენერალური პროექ-
ტის ავტორი გახლდათ) მიაჩნდა, ხალხურ რაციონალიზმს
ზოგჯერ „შემოქმედებით ესთეტიკურობას“ ამჯობინებდა. მას
სურდა მუზეუმის ძირითადი კონტურები კოშკებით მოენიშნა
და ნაგებობანი ისე დაედგა უფრო „ესთეტიური“ – „ლამაზი“
ყოფილიყო, ვიდრე რაციონალური. ასე აღმოჩნდა კუს ტბის
გორაზე სვანური კოშკი, მაშინ როდესაც სვანეთში კოშკებს
მწვერვალებზე ვერსად ვერ ნახავთ, მათი განლაგების ადგი-
ლები ჩვეულებრივ, ზვავსაშიში ფერდობებია. გარდა ამისა,
კუს ტბის ფერდობი მეტად დამრეცი და მოუხერხებელია; იქ
ეზო-კარმიდამოების გამონახვა ძლიერ გაჭირდა. კუს ტბა რა-
ტომღაც მუზეუმის ფარგლებს გარეთ დარჩა და „ზღვის“ შთა-
ბეჭდილების შექმნის, ქართული უძველესი სანაოსნო საშუა-
ლებების ჩვენების ფრიად ხელსაყრელი შესაძლებლობა დაი-
კარგა.

ლევან გოთუას და ლექსო ივანიშვილის გარდაცვალების
შემდეგ სამეცნიერო საბჭოც ნაკლებ პრინციპული გახდა, ხო-
ლო ახლადდანიშნული დირექტორები ან არასპეციალისტები
იყვნენ, ანდა კაბინეტსა და ბეჭედზე შეყვარებული პერსონე-
ბი. მოკლედ, მუზეუმის მშენებლობის ძირითადი იდეა დაირ-
ღვა, კარ-მიდამოები და ნაგებობანი მკვდარ სამუზეუმო ექს-
პონატებად დარჩნენ. მათი უსიცოცხლობა, ე. ი. გამოუყენებ-
ლობა თითოეული მათგანის ნგრევა-განადგურებას განაპი-
რობებდა და განაპირობებს.

ჩანაფიქრი, რომ მუზეუმში წარმოდგენილი თითოეული
ნაგებობა და ეზო-კარმიდამო მის მშობლიურ კუთხესთან სის-



ხლხორცეულ კავშირში უნდა ყოფილიყო, მათზე ზრუნვა იმ რაიონს, სოფელს უნდა განეხორციელებინა, საიდანაც ის იყო ჩამოტანილი, მუზეუმის დირექციის და ძეგლთა დაცვის სამმართველოს მოუქნელი მუშაობის გამო, ვერაფრით ვერ განხორციელდა. არა და ამის მიღწევა საბჭოთა ხელისუფლების წლებშიც დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენდა. მაშინ სრულიად თავისუფლად შეიძლებოდა დედაქალაქის ამ უკვე აღიარებული, ღირსშესანიშნავ მუზეუმში ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების და შინარეწვის მუდმივმოქმედი ექსპოზიციების მოწყობა. ამისი მატერიალურ-ტექნიკური ბაზაც არსებობდა და მეცნიერულ-თეორიული საფუძვლებიც, მაგრამ პრესაში მრავალგზის მწვავე გამოსვლის მიუხედავად ვერაფრით ბიუროკრატიული ბარიერები ვერ გადაილახა. მიუხედავად იმისა, რომ ამ საქმის თავდადებული ქომაგი და გამოჩენილი სპეციალისტი, საქართველოს დამსახურებული მხატვარი გურამ გაბაშვილი დიდად იყო მონადინებული ღია ცის ქვეშ მუზეუმში ემოლვანა, იგი იქ არავინ მიიწვია, ხოლო ადგილმრეწველობის სამინისტროსთან ასრებული ხალხური გამოყენებითი ხელოვნებისა და რეწვის გაერთიანება „სოლანსა“ (ამ გაერთიანებას ეს სახელწოდება აკად. გ. ჩიტაიამ შეარქვა; მისი დაარსების სათავეებთანაც ქართველი ეთნოგრაფები იდგნენ) და ღია ცის ქვეშ მუზეუმს შორის შემოქმედებითი კავშირი პრაქტიკულად ვერ განხორციელდა. საბოლოოდ „სოლანი“ თავის მოწოდებას, მიზანდასახულობას ასცდა და „ცეხავიკების“ ასპარეზად გადაგვარდა, ღია ცის ქვეშ მუზეუმი კი მკვდარშობილად დარჩა. მას ვერც კარზე მომდგარმა ტურიზმის ინდუსტრიამ უშველა. ჯანსაღი კომერციის ყოველი ცდა მიზანმიმართულად იდევენებოდა. ამ მხრივ მარიკა არჩავაძის წამოწყებები გამოირჩეოდა, მაგრამ მისი საქმიანობაც გადაულახავ წინააღმდეგობას წააწყდა და ფაქტიურად დაკონსერვდა.

თბილისში ექსპოზიციის მოწყობაზე არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ადგილებზე ეთნოგრაფიული ნაკრძალების

შერჩევას, დაცვას და გამოყენებას. ამ მხრივ ხევისურეთში მათი ტილი, ხოლო სვანეთში უშგული გაომირჩეოდა. იქ ნაკრძალში ბი დაარსდა კიდეც, მაგრამ მთელ ქვეყანაში ამ მიმართულებით ფართო მუშაობა ვერ გაიშალა. ჟამთასვლის აუცილებლობიდან გამომდინარე და გულგრილობის, უყურადღებობის გამო ეთნოგრაფიული ძეგლები და ექსპონატები სწრაფად ქრებიან, მათ გამოსავლენად, აღრიცხვა-დაცვა-დაუნჯებისათვის რაც კეთდებოდა და კეთდება, ეს ზღვაში წვეთია. საველე-ეთნოგრაფიულ მუშაობაში ამაო ოცნებად დარჩა ფიქსაციის თანამედროვე საშუალებების გამოყენება, თვით ფოტოგრაფირებაც კი დილეტანტიზმს ვერ გაშორდა. დამოუკიდებლობის წლების სიდუხჭირემ მეცნიერება ყოფას მთლიანად მონყეიტა, საბჭოთა პერიორდის სახელდახელო ექსპედიციებიც კი სანატრელი გახდა. ეთნოგრაფიულ ნაკრძალებად შერჩეული სოფლები სწრაფად კარგავენ სახეს, კოლორიტს ვინ ჩივის, მიგრაციის უმართავი პროცესები და მახინჯი ურბანიზაცია ქართულ ტრადიციულ სოფელს დაღუპვით ემუქრება. კერძო საკუთრებაში მყოფი მრავალი სამუზეუმო ღირებულების მქონე კოლექცია ან ადგილზე იღუპება, ანდა უცხოეთის განძსაცავებს ავსებს, იქ ძვირფასი ექსპონატები მუზეუმიდანაც გაედინება, ამ მხრივ საჩოთირო მონდომებას ჩვენი მეგობარი სახელმწფო ისრაელი იჩენს... ჯერჯერობით განგაში ამაოა, რადგან „უცხოეთის სამოთხის“ მსხვერპლი თვით ადამიანები ხდებიან, ნივთებს ვინ ჩივის...

უსახსრობის გამო საქართველოს ეროვნულ მუზეუმებში ახალი კოლექციების მიზიდვა თითქმის არ ხდება, დაუნჯებული ექსპონატებიც მძიმე მდგომარეობაშია. ამის სამწუხარო მაგალითები ღია ცის ქვეშ მუზეუმშიც საკმაოზე მეტია. გარდა ამისა, იქ დაშვებულმა შეცდომებმა ახლა განსაკუთრებით მტკივნეულად იჩინა თავი. საერთოდ ღია ცის ქვეშ მუზეუმში ნაგებობა მხოლოდ და მხოლოდ ხალხური წესის დაცვით, სახალხო ოსტატების მიერ უნდა აგებულყო. აშენება ერთდრო-

ულია, მაგრამ აშენებულის მოვლა ხანგრძლივი, შეუქცევადი პროცესია. ღია ცის ქვეშ მუზეუმში სწორედ ეს მარტივი მარიტებაა დავინყებული. ბუნებრივია, ასეთ პირობებში ძნელია მუზეუმის გადარჩენაზე ფიქრიც კი, როცა თითოეული ნაგებობა დაუყოვნებლივ შველას საჭიროებს, ხოლო სახსრები არ არის, ანდა მინიმალურია. სამწუხაროდ, ღია ცის ქვეშ მუზეუმის დაარსებიდან დღემდე აშკარად ნათქვამი, პრესაში გამოქვეყნებული საქმიანი წინადადებები სრულიად უყურადღებოდ რჩება², ხოლო საჩივრებს და ანონიმურ წერილებს უპირატესობა ენიჭება. იყო ერთი გამონაკლისიც: 1997 წლის ივლისში მუზეუმზე მორიგი საჩივრის განხილვის დროს კულტურის სამინისტროში მიგვინვიეს და ღია ცის ქვეშ მუზეუმის

² ღია ცის ქვეშ მუზეუმის ცხოვრებას პრესაში ხშირად ვაშუქები და მის მშენებლობასთან დაკავშირებული პრობლემები ფართო საზოგადოების წინაშე პირუთვნელად გამომქონდა. უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერულად დასაბუთდა და განისაზღვრა ეთნოგრაფიული ძეგლების რაობა და დანიშნულება, რათა ღია ცის ქვეშ მუზეუმის მიერ მათი გამოვლენა-შესწავლა-ექსპონირება-დაცვა სწორედ წარმართულიყო (ლ. ფრუიძე, ეთნოგრაფიული ძეგლები (არსი და დაცვის აუცილებლობა), „მაცნე“ ისტორიის სერია... 1977, №1, გვ. 34-48; ყოფა და ტრადიციები, წიგნი პირველი, გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1981 წელი). ღია ცის ქვეშ მუზეუმში რაჭა-ლეჩხუმის სწორად ასახვისათვის საგანგებო სტატია გამოვაქვეყნე (იხ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1972, №10, გვ. 48-53). მუზეუმში არსებულ მუქ-ჩრდილებზე დაუფარავად ვწერდით სტატიაში – „ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმი ეთნოგრაფის თვალთახედვით“ (ყურ. „ცისკარი“, 1980, №11, გვ. 141-146). მრავალ საგაზეთო წერილს აღარ მოვიხსენებ, ოღონდ ერთ გამონაკლისზე ვამახვილებ ყურადღებას: როდესაც ღია ცის ქვეშ მუზეუმში ხელალებით დაირღვა ხალხური ყოფის სიზუსტით ასახვის პრინციპი, მაშინ საემაოდ დიდი ძალის მქონე ჟურნალ „ნიანგს“ მივმართე და პამფლეტი – „თვალს არ ვუჯერებ, ბიძია!“ გამოვაქვეყნე (იხ. „ნიანგი“, 1976, №6, გვ. 2, ფსევდონიმი -ესე გულდამწვარი). ამას დიდი აურზაური და ავტორის დევნა მოჰყვა, მაგრამ მუზეუმის ექსპოზიციაში უნებლიე თუ განზრახ დაშვებული შეცდომების გასწორებისათვის არავინ გარჯილა. ყველაფერი ძველებურად დარჩა.

შემონებებაში მონაწილეობა მიგვაღებინეს. შევხვდით კოლექტივს; მიუხედავად დაძაბული მდგომარეობისა საქმისადმი ერთგვარი სიყვარული მაინც იგრძნობოდა. მუზეუმის სტრუქტურა და საქმიანობის კონცეფცია სწორად გამოიყურებოდა, რაც შესაბამის დოკუმენტებში იყო ასახული. მიმდინარეობდა მუშაობა ფონდების შეჯერება-მონესრიგებისათვის, კოლექციების აღრიცხვა და დაცვა შედარებით დამაკმაყოფილებლად ჩანდა. დაკარგულ ექსპონატებზე მთელი წიგნი ჰქონდათ შედგენილი (დაკარგულს თუ სწორად გააცნობიერებ, ესეც საქმეა), იყო ცდები საველე-საექსპედიციო და საექსპოზიციო საქმიანობის უკეთესად ორგანიზებისა და ა. შ. ახალი დირექცია (დირექტორი ზაზა ჯინჭარაძე) და სამეცნიერო საბჭო თითქოს ვითარების გაუმჯობესებას ცდილობდა. რაც მთავარია იგრძნობოდა სურვილი ახალ ეკონომიკის პირობებში სამუზეუმო საქმიანობის გარდაქმნისა. აქედან გამომდინარე, კულტურის მინისტრის სახელზე, დირექტორთან ერთად, მოხსენებითი ბარათი მოვამზადეთ:

„საქართველოს კულტურის მინისტრს
ბ-ნ ვალერი ასათიანს

აკად. გ. ჩიტაიას სახელობის ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის ღია ცის ქვეშ მუზეუმში თანამედროვეობის შესაბამისად მიმდინარეობს მუშაობის გარდაქმნა. ჩატარდა ფონდების მეცნიერული ინვენტარიზაცია და გამიჯვნა. ამჟამად ძირითადი ამოცანაა მუზეუმის ე. წ. "გაცოცხლება", რაც ითვალისწინებს თითოეული კარმიდამოს და ნაგებობის ისეთნაირად გამოყენება-ადაპტაციას, რომ არ დაირღვეს ექსპონატის დაცვის სამუზეუმო წესდება.

ცნობილია, რომ გამოუყენებელი ნაგებობანი ადვილად ზიანდება და მათი შენახვის ხარჯები მუზეუმის ისედაც მცირე ბიუჯეტს მძიმედ აწევბა. მოუვლელი კარ-მიდამოები და

ნაგებობანი სანახაობით-შემეცნებით ღირებულებას მალე კარგავენ და მათ დაღუპვა ემუქრებათ. ასეთია ჩვენი სინამდვილე. ამრიგად მუზეუმის კოლექტივი მზად არის საბაზრო ეკონომიკაში თავისი ადგილი დაიკავოს და შემოსავლის ნორმალური წყაროები გამოახოს. ერთ-ერთ უმთავრეს წყაროდ გვესახება ჩვენი მუზეუმის თბილისობის დღესასწაულის საბაზო დაწესებულებად გადაქცევა. თქვენთვის ცნობილია დედაქალაქისა და რაიონების ხელმძღვანელობას თბილისობის ჩატარებისათვის რამდენი ძალისხმევა სჭირდება. აქამდე კამპანიურობისა და აუნაზღაურებელი ხარჯებისათვის თავი ვერ დაუღწევიათ.

ჩვენი კონცეფციის თანახმად, თბილისობის ორგანიზაცია მეცნიერულ საფუძველზე წარიმართება და ჯანსაღი კომერციული მიმართულება მიეცემა, რითაც თბილისობა ჭეშმარიტი სახალხო დღესასწაულის სახეს მიიღებს.

სახალხო დღესასწაულის არსი ის არის, რომ ადამიანები ყოველგვარი დაძალების გარეშე, თავიანთი სურვილით მონაწილეობდნენ. ეს მაშინ მიიღწევა, თუ დღესასწაულს ფუნქცია ექნება და იგი მონაწილეებისათვის სარგებლობის მომტანი გახდება. ერთი სიტყვით, ჩვენ შევძლებთ თბილისობას ასეთი ფუნქციური დატვირთვა მივანიჭოთ. საქართველოს ყველა მხარის ადგილობრივ ხელმძღვანელებთან, სათანადო რწმუნების მიღების შემდეგ, კონკრეტულ პროექტებს წარვადგენთ, რომლებიც ძირითადად ურთიერთსარგებლობაზე იქნებიან გააზრებული.

თბილისობის მეშვეობით ადგილობრივი მცხოვრებლები თავიანთი საქონლის ორგანიზებულ რეალიზაციას შეძლებენ და მოგებასთან ერთად სულიერ კმაყოფილებასაც მიიღებენ.

ღია ცის ქვეშ მუზეუმი საქართველოს რეგიონალურ პრინციპებზეა აგებული და ამის მეშვეობით ქვეყნის ყველა კუთხესთან საქმიანი კავშირი დამყარდება. დედაქალაქში ჩამოსულები ჩვენთან თავიანთ სათვისტომოებს იპოვიან.

მუზეუმი, კულტურის სამინისტროს შესაბამის დეპარტამენტებთან ერთად, ადგილებზე ორგანიზაციას გაუკეთებდა მხატვრული თვითშემოქმედების ანსამბლებს და ინდივიდუალურ შემსრულებლებს, ხალხური გამოყენებითი ხელოვნებისა და შინარეწვის ოსტატებს. ეს უზარმაზარი სამუშაოა, მაგრამ კულტურის მინისტრის, სამინისტროს და შესაბამისი უწყებების მხარდაჭერა, ქვეყნის პრეზიდენტის კეთილგანწყობა საშუალებას მოგვცემს ყველა დაბრკოლება გადავლახოთ და თბილისობა სრულიად საქართველოს ჭეშმარიტ დღესასწაულად გადავაქციოთ.

ამ საქმეს მინიმალური ხარჯები დასჭირდება. თუ ქვეყნის პრეზიდენტის კეთილი ნება და თქვენი თანხმობა იქნება, მაშინ დაწვრილებით პროექტს წარმოგიდგენთ და თბილისობის ორგანიზაციას წელსვე შევუდგებით. მიუხედავად იმისა, რომ მცირე დროა დარჩენილი, ჩვენი ჩანაფიქრის უპირატესობის ჩვენებას მაინც შევძლებთ. სახელმწიფოებრივი მხარდაჭერისა და ხელშეწყობის შედეგად, მომავალი წლიდან უკვე თბილისობა მართლაც გრანდიოზულ სახალხო დღესასწაულად გარდაისახება და საბოლოოდ მყარ ტრადიციად დამკვიდრდება".

1997 წელს გაგზავნილ ამ მოხსენებით ბარათს თან ახლდა თბილისობის დესასწაულის ახლებურად ჩატარების პროგრამა. კულტურის მინისტრმა და სამინისტროს შესაბამისმა დეპარტამენტმა ჩვენს წინადადებას მხარი დაუჭირა და სათანადო შუამდგომლობით საქართველოს პრეზიდენტს მიმართა. პრეზიდენტმა ჩავნაფიქრი მოიწონა და 1988 წლის 22 ოქტომბრის განკარგულებით – „საქართველოს დედაქალაქში თბილისობის მოწყობის შესახებ" (იხ. გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა 1998, №275, 24 ოქტომბერი, გვ. 1) თბილისობის მოწყობის ეპიცენტრი ღია ცის ქვეშ მუზეუმში გადმოვიდა, მომავალი წლიდან წარმოდგენილი პროგრამა დიდებულებად უნდა ჩამოყალიბებულიყო, მუზეუმთან არსებული სამეცნიერ-

რო საბჭო გადახალისებულიყო და მუშაობა ყველა შესაბამის
უნაწილობაში უმაღლეს დონეზე დამტკიცებული დებულებების
უნდა წარმართულიყო. თანდათან უნდა დაძლეულიყო თბი-
ლისობის საბჭოურ-პარადული, პომპეზური ხასიათი, რისგა-
ნაც ჭეშმარიტი სახალხო დღესასწაული ჩვეულებრივ თავისუ-
ფალია. თავის დროზე შეცდომა იქნა დაშვებული, რომ ასეთი
ფუნქციური დატვირთვა ღია ცის ქვეშ მუშუმს არ მიანიჭეს
და თბილისის შუაგული „რიყე“ კიჩის ასპარეზად, „ფსევდო-
სოფლად“ აქციეს. თავის დროზე ამის შესახებ ბევრი დაინერა
და ამჯერად სიტყვას აღარ გავაგრძელებ, თუმცა რიყეს კიჩის
დამახასიათებელი პროვინციული ელფერი დღემდე შემორჩა.
საბოლოოდ იქ რესტორნებმა, მედუქნეებმა და მეხინკლეებმა
იხიერეს, რომელთა ძალისხმევით ქართული ხალხური საკრა-
ვების ერთადერთი სახელოსნო გაუქმდა...

აქვე იმასაც დავძენთ, რომ საზოგადოებრივი კვება და
საერთოდ მოსახლეობის დაპურება თუ სტუმართა გამასპინ-
ძლება ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საქმეა
და მისი მეცნიერული მართვა აუცილებელი. სამწუხაროდ,
დღეს ეს სათუთი სფერო თვითდინებაზეა მიშვებული, ვისაც
რა მოესურვება იმას აკეთებს, მეცნიერება და მეცნიერული
ნააზრევი არავის სჭირდება. ბუნებრივია, ასე გაგრძელება შე-
უძლებელია, ღია ცის ქვეშ მუშუმი ეროვნულ-ტრადიციული
კვების თვალსაჩინოების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერა უნ-
და გახდეს. დამთვარიელებელს სასამელ-საჭმელი თუ საჩუ-
ქარ-სუვენირების სახით ქართული კულტურის დამახასიათე-
ბელი ყოველივე საუკეთესო უნდა შევთავაზოთ, რათა მათ
სრულფასოვნად შეიცნონ ჩვენი ცივილიზაციის ფასი. თუ მხა-
რდაჭერა და მონდომება იქნება, ამისი მიღწევა სავსებით შე-
საძლებელია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტურიზმის ინდუს-
ტრიამ საქართველოს ჭიშკარი უკვე გააღო. ღვთის განგებით
ტურიზმის დეპარტამენტი და ღია ცის ქვეშ მუშუმი გვერდი-
გვერდ არიან განლაგებული, მაგრამ, ახლო მეზობლობის მიუ-

ხედავად, მათ შორის არავითარი შემოქმედებითი კავშირი არ არსებობს. დროა ყინული გალხვეს და სათანადო კოორდინაცია დამყარდეს. სხვა საჭირო უწყებებთანაც უნდა გამოინახოს საერთო ენა. ერთი მერცხალი, რა თქმა უნდა, გაზაფხულს ვერ მოიყვანს...

ამ ამოცანების გადაწყვეტის დროს ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმმა მეცნიერებასა და კომერციას შორის ოქროს შუალედი უნდა გამოინახოს. უეჭველია მუზეუმს სამიკიტნოდ და საბაზრო ადგილად ვერ გადავაქცევთ. იქ მხოლოდ კულტურული ღონისძიებანი უნდა ჩატარდეს, ისეთი ღონისძიებანი, რომლებიც დღესასწაულებსა თუ ჩვეულებრივ დღეებში რაც შეიძლება მეტ დამთვარიელებელს მოიზიდავს. ჩვენი ღრმა რწმენით, როგორი წყობილებაცა არ უნდა იყოს საქართველოში მუზეუმის პროფილი მკაცრად უნდა იყოს დაცული. ის მარადჟამს სამეცნიერო-საგანმანათლებლო კერად უნდა დარჩეს და ყოველივე სხვა დანარჩენი აქედან უნდა გამომდინარეობდეს. ითვალისწინებს რა აღნიშნულ პრინციპს, ამ სტრიქონების ავტორმა ჯერ კიდევ XX ს-ის 70-იან წლებში საგანგებო მოხსენებით ბარათით მიმართა „ცეკავშირის“ ხელმძღვანელობას, რომ თბილისობასთან დაკავშირებული კომერციული საქმიანობა მას ეწარმოებინა, ოღონდ ღია ცის ქვეშ მუზეუმთან მჭიდრო კავშირში. სხვათა შორის მაშინდელ ცეკავშირში იყო ცდები კვების ობიექტების ერთგვარი „ფოლკლორიზაციისა“. საგზაო მაგისტრალებზე, დაბა-ქალაქებისა თუ სოფლების თვალსაჩინო ადგილებში ჩნდებოდა „ფაცხები“, „ოდები“, „მარნები“ და ა. შ. ზოგიერთი მათგანი ახლაც მოქმედებს. ეს მისწრაფება იყო ერთგვარი კიჩი, უგემოვნობის, ფსევდოკულტურის შემოდგომის ყვავილობა. მაშინ ცეკავშირში სურდათ თბილისში ან მის შემოგარენში ღია ცის ქვეშ მუზეუმის მსგავსი ვეებერთელა კვების ობიექტები მოეწყოთ (ასეთები ახლაც მრავალად შენდება, ოღონდ ემპირიულად, მეცნიერული აზრის გაუთვალის-

ნიმუშად). თავისთავად აქ თითქოს ცუდი არაფერია, მაგრამ
გახსნილმა ობიექტებმა და განსაკუთრებით რიყის „სოფლის“
ვაიარქიტექტურამ უკვე აჩვენა მსგავს მისწრაფებათა გამო-
უსწორებელი ნაკლოვანებანი. ხალხური ხუროთმოძღვრება,
კვება, მუსიკა, ტანსაცმელი და ა. შ. სრულფასოვანი ფენომე-
ნებია და მათი შებღალვის, დამახინჯების უფლება არავის აქ-
ვს. ღია ცის ქვეშ მუზუმი სწორედ იმის მოთავედ უნდა გამო-
ვიდეს, რომ ხალხური ხუროთმოძღვრება და ყოფა სუფთად,
თავანკარად იყოს შემონახული, ნაგებობა იქნება ეს თუ ქსო-
ვილი, მუსიკალური ინსტრუმენტი თუ სასმელ-საჭმელი. ყო-
ფაში, მუზეუმებსა თუ მიზნობრივად გამოყენებულ ნებისმიერ
ტერიტორიაზე სწორედ ისეთი რეალიები უნდა იყოს დაცული
და ექსპონირებული, რომლებიც დამხვდურს თუ მოსულს და-
მახასიათებელ მაღალ ეროვნულ კულტურას აჩვენებს, ჯერ
კიდევ ცეკავშირისადმი წარდგენილ მოხსენებით ბარათში
ვნერდით, რომ დედაქალაქში საქართველოს ყველა კუთხეს
დასამხრისად თავისი სათვისტომო უნდა ჰქონოდა – მუდმივ-
მოქმედი კულტურულ-კომერციული ცენტრი, დამახასიათე-
ბელი ნაგებობებით და სხვა ყოფითი რეალიებით. მიუხედავად
მოწონებისა და კეთილგანწყობისა. მაშინ ეს ეროვნული საქმე
ვერ განხორციელდა, რადგან მოსკოვმა დასტური არ მისცა...
ამჟამად თავსიუფლება გვაქვს, მაგრამ საშინელ ხელმოკლეო-
ბას განვიცდით, ამიტომ ჩვენი მიზანი მეტად მოკრძალებუ-
ლია: ღია ცის ქვეშ მუზუმი გადარჩეს და მან არსებობა ისე შე-
ძლოს, როგორმე საკუთარი თავი შეინახოს. ამისი განხორციე-
ლება კი არსებულ სიდუხჭირეშიც შეიძლება, თუ ხელისუფ-
ლების კეთილი ნება იქნება და მუზეუმის დირექცია და სამეც-
ნიერო საბჭო თავის მოვალეობას პირნათლად შეასრულებს.

სამწუხაროდ, 1998 წელს თვით საქართველოს პრეზიდენ-
ტის და კულტურის სამინისტროს მხარდაჭერა გამოუყენებე-
ლი დარჩა. წინამორბედების მსგავსად მუზეუმის დირექცია
კვლავ თვითდინებას მიენდო. ქალაქის მერიასთან საერთო



ენა ვერ გამოინახა და იქ გადატანილი თბილისობის დღესასწაულის ეპიცენტრი არარაობად იქცა. მუზეუმთან ვერაფრით მოქმედი სამეცნიერო საბჭო ვერ ჩამოყალიბდა. მუზეუმის პირველი დირექტორის ლექსო ივანიშვილის გარდაცვალების შემდეგ ეს არცთუ რთული საქმე მიუწვდომელი ოცნება გახდა. ეტყობა კაბინეტი და ბეჭედი დირექტორებაზე მაგიურად მოქმედებს... მიუხედავად ჩვენი დაჟინებული რჩევისა, საბჭოს გარდაქმნა და ამოქმედება ზაზა ჯინჭარაძისთვისაც მიუღწეველი შეიქნა. ყველაფერს ფინანსურ კრიზისს ნუ გადავაბრალბთ, საქართველოში უამრავი ფულ შემოდის, მაგრამ მაფანთა ჯიბის გასქელებას ხმარდება, გადაუდებელი პრობლემები კი გადაუწყვეტელი რჩება. ზაზა ჯინჭარაძეს თანადგომა რომ გამოეყენებინა, ასეთ საჩოთირო მდგომარეობაში არ აღმოჩნდებოდა, მაგრამ მან ეს არ ისურვა, იგი შტატების შემცირების თუ სხვა მტკიცებულ პრობლემების წინაშე თავისი ნებით პირისპირ აღმოჩნდა, საჩივრების აგონიამ პიკს მიიღწია, მაკონტროლებელ ორგანოებთან ურთიერთობასა და სპონსორების ძიებაში ათას ხათაბალაში გაიხლართა (იხ. თეონა გეგელია, ეთნოგრაფიულ მუზეუმში მალე პროკურატურა შევა?! სად „აორთქლდა“ ნახევარი მილიონი დოლარი? გაზ: „ალია“, 2000 წ. №36, 4-5 მარტი, გვ. 7). გასაგები მიზეზების გამო ამ ვაიბიბლიოგრაფიას აღარ გავაგრძელებ. ამჟამად მუზეუმი სულთმობრძავია. როგორც მითხრეს, დირექტორი თავის გადასარჩენ შვებულებაშია გახიზნული, სამეცნიერო საბჭო აღარ არსებობს. ვიმედოვნებ კულტურის სამინისტროს და კულტურის ძეგლთა დაცვის დეპარტამენტის ახალი ხელმძღვანელობა ამ უნიკალური მუზეუმის გადასარჩენად ყველაფერს იღონებს. ამ სტრიქონების ავტორი პირადად შეხვდა კულტურის მინისტრს ქ-ნ სესილი გოგიბერიძეს და პრაქტიკული წინადადებები შესთავაზა. ასევე ესაუბრა საქართველოს პარლამენტის შესაბამისი ქვეკომიტეტის თავმჯდომარეს ბ-ნ გიორგი შაიშმელაშვილს, სწორედ მათი საუბრიდან

გამომდინარე დაინერა წინამდებარე მოსაზრებანი. უეჭველია მუზეუმის ბედით დაინტერესებულმა ყველა პიროვნებამ და გამონახოს დრო და ამ საგანგაშო ვითარებიდან თავის დაღწევის პრაქტიკული წინადადებანი წერილობით ჩამოაყალიბოს. თითოეულ დასაბუთებულ შენიშვნას და საქმიან კრიტიკას დიდი სიამოვნებით მივიღებ. როგორც თანამდებობის პირებმა, ისე სპეციალისტ-მეცნიერთა საბჭომ ყოველი ჯანსაღი აზრი უნდა გაითვალისწინოს და მუზეუმის გადარჩენის, ასევე ფუნქციონირების პროგრამა შეიმუშაოს.

ჩემი ღრმა რწმენით, მუზეუმი სახელმწიფოს ხელში უნდა დარჩეს. მისი ნორმალური მართვისა და ფუნქციონირებისათვის ნებაყოფლობის პრინციპზე დაუყოვნებლივ უნდა შეიქმნას მეცნიერ-სპეციალისტთა დიდი საბჭო, რომელიც მუზეუმის ხელმძღვანელობისათვის აირჩევს მუდმივმოქმედ მცირე საბჭოს. მცირე საბჭო ანგარიშვალდებული იქნება დიდი საბჭოს წინაშე.

საბჭოში ერთ-ერთი წევრი დირექტორის მოვალეობის შემსრულებლად დაინიშნება. ყველა ადმინისტრაციულ დანიშვნას დიდი საბჭო დაამტკიცებს.

დიდი საბჭოს მიერ არჩეული საგანგებო კომისია მუზეუმში შექმნილი ვითარების მეცნიერულ ანალიზს გააკეთებს, რომლის გათვალისწინებითაც შედგება მუზეუმის გადარჩენისა და ამოქმედების პროგრამა, რომელიც თანთაღან კონცეფციის სახეს მიიღებს, რაც შესაბამის კანონმდებლობაში აისახება.

არსებული პრობლემები სიმწვავის მიხედვით უნდა დალაგდეს და მათი გადაწყვეტა სახელმწიფოებრივ და საერთოსაზღვრო საქმედ უნდა გადაიქცეს.

ამ დიდი ეროვნული საქმის პრაქტიკულად განხორციელებისათვის სახსრები სახელმწიფომაც უნდა გამოიხმოს და იმ შეძლებულმა პირებმაც, რომელთაც ეროვნული კულტურის გადარჩენა კეთილშობილურ მიზნად აქვთ დასახული.

ვაინახების გადმოსახლება საქართველოს მთიანეთში ანტიკურ ხანაში

ვაინახები (ჩაჩნები და ინგუშები) ცენტრალური კავკასიონის ჩრდილოეთი მაკროფერდობის აღმოსავლეთი ნაწილის უცილობელ ავტოქტონებს წარმოადგენენ, რომელთაც ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია „დურძუკთა“ სახელწოდებით მოიხსენიებს და მათ ზოგადად „კავკასიანებად“ წოდებული ეთნოკონგლომერაციის შემადგენელ ერთ-ერთ უმთავრეს კომპონენტად განიხილავს.

საინტერესოა, რომ ლეონტი მროველის (XI ს.) თხზულების „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა“-ს მიხედვით ტერმინი „კავკასიანნი“ თავისი ვიწრო და შესაძლოა, უფრო არქაული გაგებით, ფარავს ცენტრალური კავკასიონის პირიქითი კალთების ტომობრივად არაერთგვაროვან მთიელ მოსახლეობას, ხოლო შედარებით უფრო ფართო გაგებით – ცენტრალური კავკასიონის ორივე კალთის მკვიდრთ (ქართლ-კახეთის მთიელების ჩათვლით).

ლეონტის მიერ შემუშავებული ეთნოგენეტიკური სქემით ე.წ. „კავკასიანთა“ ეთნარქად წარმოჩინდება მითიური თარგამოსის ერთ-ერთ ძლევაბოსილ ძედ შერაცხული კავკასი (ან კავკასიანი, კავკასიოსი)¹, რომლის „...შვილთა ზედა...იყო უფალ დურძუკ, ძე ტირეთისი“². ამასთან, მემპტიანის განმარტებით კავკას-კავკასან-კავკასიოსს თავდაპირველად წილში რგებია იმიერკავკასიის საკმაოდ ვრცელი მიწა-წყალი „...ლომეკის მდინარითგან (ე.ი. მდ. თერგიდან, ო.მ.)

¹ ლეონტი მროველი. ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. „ქც“, I. გვ. 3-4.

² „ქც“, გვ. 11.

ვიდრე დასასრულამდე კავკასისა, დასავლით“,³ მაგრამ შემდეგ, რაც კავკასის წილხვედრი ქვეყნის დიდი ნაწილი ჩრდილოეთიდან მოზღვავენულ „ხაზართა“ (ლეონტიხელ „ხაზართა“ ქვეშ იგულისხმებიან ჩრდილოიარსული მოდგმის სკვითები*) მიერ იქნა მიტაცებული „...დურძუკ, რომელი უწარჩინებულეს იყო შვილთა შორის კავკასისთა, მივიდა და დაჯდა ნაპრალსა შინა მთისასა, და უწოდა სახელი თუხსი დურძუკეთი და მისცემდა ხარკსა მეფესა ხაზართასა“.⁴

ამგვარად, ჩვენთვის საყურადღებო ეთნოგენეტიკური სქემა დურძუკ ტირეთის ძეს ლეგენდარული კავკას-კავკასიან-კავკასიოსის შთამომავლად და თანამედროვე ვაინახთა ეთნიკური წინაპრების – დურძუკების მამამთავრად გვაცნობს. თანაც, მითიური კავკასოსის ამ „უწარჩინებულესი“ ნატამალის პირველსაცხოვრისი ლეონტი მროველს იმიერ-კავკასიის ბარის რაიონებში (სადაც დღევანდელი ოსეთ-ალანეთის ტერიტორიაზე) ეგულება, საიდანაც ის „ხაზართა“ (ე.ი. სკვითთა) ზეწოლის მიზეზით მთებისკენ მოიღვტვის და „ნაპრალსა შინა მთისასა“ დამკვიდრების შემდეგ საფუძველს უყრის ცენტრალური კავკასიონის მიუდგომელ ხეობებში დურძუკთა მთიელი ტომის ფორმირებას.

რაოდენ კრიტიკულადაც არ უნდა განვეწყოთ „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“-ს ამ ცნობებისადმი, ისინი უთუოდ მეტად საგულისხმო და ანგარიშგასაწევია, ვინაიდან არაა გამორიცხული, რომ ლეონტის აღნიშნული მონათხრობი თვალს გვიხელდეს ვაინახთა ეთნიკური ევოლუ-

³ იქვე გვ. 6.

* ლეონტიხელ „ხაზარში“ სწორედ „სკვითის“ შეცნობის მიზანშეწონილობასთან დაკავშირებით იხ.: **Г.А.Меликишвили**, К истории древней Грузии, გვ.35; **В.Б.Ковалевская**, Скифы, Мидия, Иран во взаимоотношениях с Закавказьем по данным Леонтия Мровели, „მაცნე“, ისტორიის სერია, №3, 1975; გვ. 64.

⁴ ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, „ქც“, გვ. 12.

ციის დასაბამით ეტაპზე და იმიერკავკასიის ტერიტორიზე მორეულ წარსულში მიმდინარე ეთნიკურ პროცესებზე პერიოდულ აწინდელ ჩაჩან-ინგუშთა ეთნიკური წინაპრების – ღურძუკების იმიერკავკასიის ბარის რეგიონიდან ცენტრალური კავკასიონის მაღალმთიანი ზოლისაკენ ოდინდელი იძულებითი მიგრაციის დოკუმენტურად უცნობ ფაქტზე.

მართალია, იმიერკავკასიის ონომასტიკურ სივრცეში აღმოცენებული „ღურძუკეთის“ ეპონიმურ სახელ ღურძუკისაგან მომდინარეობის ლეონტიხეული ვერსია ძნელად შესაწინარებელია. მაგრამ სამაგიეროდ, საკმაოდ დამაჯერებლად გვეჩვენება ტერმინ „ღურძუკის“ ოსური ენის მონაცემებით ახსნის მცდელობა (ოს. დურძუყ = „ქვის ორმო“ ან „მთის ხეობა“; დიგორული ფორმა = დორჰუყ; შესაძლოა ღურძუკი ნიშნავდეს „მთის ხეობას“ ან „მთის ხეობის მკვიდრს“), რასაც არგუმენტირებულად გვთავაზობს ა.გენკო და თავის ამ ეტიმოლოგიას ზურგს უმაგრებს ლეონტის თხზულებაში დაცული მითითებით ღურძუკთა მამამთავრის მაინცდამაინც „ნაპრალსა შინს მთისასა“ დაშენების შესახებ.⁵ არადა, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ დაახლოებით ძვ.წ. VII ს-დან მოყოლებული ცენტრალური კავკასიონის მთებში შემოკვეტილ ღურძუკებს ჩრდილოეთის მხრიდან უშუალოდ ემეზობლებოდნენ ჩრდილოირანული მოღვმის სკვითები (ლეონტიხეული „ხაზარნი“), სარმატები და ას-ალანები (ან ალან-ოსები), სწორედ ამ უკანასკნელთა (მეტადრე ღურძუკებთან ახ.წ. I ს-დან დამეზობლებული ალან-ოსების) მხრიდან ვაინახთა სამოსახლო მხარის „მთის ხეობად“, „მთის ნაპრალად“, თუ „ქვის ორმოდ“ მოაზრებისა და იქ მცხოვრები ტომის შესაბამისი ეთნიკური სახელ-

⁵ А.Н.Генко. Из культурного прошлого ингушей, „ЗКВПАН СССР“, т. V, Л., 1930, гл. 705.

დების მოტივიც, ვფიქრობთ, სრულიად ნათელი ხდება, მიუ-
შემატეს, რომ ლეონტის მკაფიო ჩვენებით დურძუკთა მთავრის
იმერკავკასიის ბარიდან გამოდევნით და „ნაპრა-
ლსა შინა მთისასა“ მისი შემწყვედევით „ოვსების“ ეთნიკურ
წინაპრებად წარმოჩენილმა „ხაზარებმა“ (ე.ი. სკვითებმა)
„ისახელეს თავი“. ამდენად, იმ საკითხის გაურკვევლადაც,
თუ მაინც ვინ უწოდა „ნაპრალსა შინა მთისა“ მცხოვრებ
ვაინახებს „დურძუკი“ – სკვითებმა, სარმატებმა, თუ ალან-
ოსებმა, ალბათ ლოგიკური იქნება ქართველთა მიერ ეთნო-
ნიმ „დურძუკის“ სწორედ ერთ-ერთი ირანულენოვანი ხა-
ლხისაგან (მეტადრე კი დურძუკთა მომიჯნავე „ოვსები-
საგან“) შეთვისების შესაძლებლობის დაშვება, რაზეც
თავის დროზე სამართლიანად იქნა მინიშნებული ერთ-ერთ
ნაშრომში.⁶

მიუხედავად იმისა, რომ ყველაზე ჩაღრმავებული ის-
ტორიულ-გეოგრაფიული კვლევაც კი არ იძლევა დურძუკ-
თა ტომის სამოსახლო ქვეყნის – „დურძუკეთის“ თავდა-
პირველი საზღვრების ზედმიწევნითი სიზუსტით მოხაზვის
საშუალებას, მაინც დაბეჯითებით შეიძლება ამ ქვეყნის
ლოკალიზაცია თანამედროვე ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ტერიტო-
რიაზე.

როგორც ვახუშტი ბაგრატიონი განმარტავს თავის
„აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“-ში, „...დურძუკოს, უწ-
არჩინებულეს იყო ნათესავთა შორის კავკასოსთა, შემო-
ივლტო კავკასიის მთასა შინა, აღაშენა ქალაქი და უწოდა
სახელი თუსი. ამის გამო უწოდა არაგვს აღმოსავლის
კერძს, ლეკეთის საზღვრამდე, ძურძუკეთი, ხოლო არაგვს
დასავლით, რომელ არს მდინარე ლომეკი და აწ თერგი,
რომელი დის ქვევიდამ კავკასთა შინათა, უწოდა დუალეთი

⁶ В.Б.Виноградов. К.З.Чокаев. Древние свидетельства о названиях и размещении нахских племен. „Археолого-этнографический сборник“. Гр., 1966, გვ. 85.

...ხოლო შემდგომად ფარნაოზის გამეფებისა, დარჩა ფარნაოზს ძურძუკი და ღუაღეთი, და სხუანი ჴევნი იგინი ოვსეთად, შემოსახლებითა და დამონებითა მათითა მათგანვე. ხოლო შემდგომად კუალად განიყო ძურძუკეთი ძურძუკად, ჴისტად და ღლიღუად...“⁷

იმავე ავტორის სხვა ცნობით: „...ჩამოვიდა ესე ძურძუკოს კავკასიასა შა, და ჴპოვა ადგილი ფდ მაგარი, და აღაშენა ქალაქი, და უწოდა სახელი თჳსი ძურძუკი, და ხარკთა მისცემდა ხაზართა, და ეწოდა შდ მისსა ძურძუკეთი ჴევის აღმოსავლეთთა ჴეობათა: ხ ჴევის დასავლეთითა კავკასნი, ანუ შდ მისა ძურძუკეთი, ანუ ღუაღეთი, რლთა შა დაეშენნენ კავკასოს ძეთაგანნი და ნათესავთაგანნი, და იყვნენ ყნი ძურძუკოსის მორჩილებასა შა და შდ მისსა ჩამომავალთა მისთა, და ესენი მორჩილებასა შა მცხეთელ მამასახლისისასა, ვე პლისა მეფისა ფარნავაზისადმე: ხ ფარნავაზ მოიყვანა ნათესავი ძურძუკოსი ქალი ძურძუკეთიდან, და შეირთო თჳთ ცოლად, და დაიმორჩილა კდ უმეტესად ძურძუკეთი ამით და შდ ფარნავაზ მეფისა, ვა აჩენს ცხოვრება, იყვნენ მორჩილებასა შა, და მომცემლნი ხარკთა მეფეთა ქართველთასა: ძურძუკი, ჴევი, ღუაღეთი, კასრის კარს ზეითი. ხ სხვანი იყვნენ მორჩილებასა შა ოვსთა მეფეთასა. .“⁸

დამოწმებული ციტატების გულისხმიერი ანალიზი გვარწმუნებს, რომ „პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა“ ეპოქის ღურძუკეთი (ან ძურძუკეთი) მდ. თერგის (ან პირიქითი არაგვის, ხევის არაგვის)⁹ აღმოსავლეთით მდებარე

⁷ ვახუშტი, „აღწერა“, გვ. 633.

⁸ ვახუშტი, „აღწერა“, გვ. 654.

⁹ როგორც წერილობითი, ეთნოგრაფიული და ონომასტიკური მასალა მოწმობს, მდ.თერგის უფრო ძველ სახელწოდებას „არაგვი“ წარმოადგენდა და საერთოდ, საქართველოს მიწა-წყალზე აღირიცხება არაგვად სახელ-



მაღალმთიან ხეობებს მოიცავდა და მთლიანად ლოკალიზებულია ცენტრალური კავკასიონის ჩრდილოეთ კალთებზე.

ღურძუკეთ-ძურძუკეთის მიჯნების შემღებისამებრ მართებულ დადგენასთან დაკავშირებით მეტად ფასეულია აგრეთვე ვახუშტის თხზულების ის ადგილებიც, სადაც ავტორი ცნობებს გვაწვდის მისი თანამედროვე „ქისტის“ (ან „ქისტეთის“), „ძურძუკის“, „ლლიღვის“ (ან „ლლიღვეთის“) ქვეყნებისა და ლლიღვ-ლლიღვეთის აღმოსავლეთით მდებარე ერთ-ერთი ხეობის (სამწუხაროდ ამ ხეობის აღმნიშვნელი სახელწოდება მკითხველისათვის გამოცანად რჩება „აღწერის“ ტექსტის ნაკლულობის გამო) შესახებ და მათ თანმიმდევრულ აღწერას აგვირგვინებს შემდეგი ფრაზით: „არამედ ეს ჭევნი, რომელნი აღვსწერეთ, პირველ იყო ყოველთა სახელი ძურძუკეთი, ხოლო აწ ესრეთ განიყოფებიან“.¹⁰

საინტერესოა, რომ ვახუშტი „ქისტს“ (ან „ქისტეთს“) მდ. თერგის მარჯვენა შენაკადის – ქისტეთის წყლის (თანამედროვე მდ. არმხის) ხეობის შუა წელზე (ჯარიახის კლდისა და კოშკის მეზობლად) უჩვენებს („...გარნა ჭევის ბოლოს, სადა დაივაკებს მდინარე არაგვ ანუ ლომეკი, ამ არაგუს...ერთვის ქისტეთის წყალი და ძურძუკისა. ესე მორთვის აღმოსავლეთიდან, გამოსდის ძურძუკეთსა და ფშავ-ჭევსურეთს...შორის კავკასსა, დის სამკრიდამ ჩდილოთ და მცირედ ჩდილო-დასავლეთ შუა. სიგრძით არს კავკასიდან ლომეკამდე. ხოლო სად იყრებიან ორნი ესე მდინარენი, მუნ არს შუაში ჯარიეხი, კლდე დიდი, მოვლებული ველსა დიდსა გარე, ქარაფოვანი, და ამითი არს ფრიად მაგარი,

დებული 12 მდინარე (ვახტ. იოთნიშვილი, არაგვი და არაგველები, თბ. 1989, გვ.19, 39-40, 54-57). საინტერესოა, რომ ძვ. წ. VIII ს-ის ისტორიული მოვლენების გადმოცემისას ლეონტი მროველი მოიხსენიებს „არაგვის-კარს“, რაც დარიალად წოდებული კლდეკარის პირვანდელ ქართულ სახელწოდებად შეიძლება მივიჩნიოთ.

¹⁰ ვახუშტი, „აღწერა“, გვ. 653.

და შენი არს კოშკი დიდი, ზღუდოვანი, ვითარცა ციხე, და ამ წყალსა ზედა, კეობაში, ამ ჯარიებს ზეით, არს ქისტეთი დაბნებიანი, შენობიანი¹¹), „ძურძუკს“ ქისტეთის „სამხრით“ და მის „ზეით“ მდებარე მხარედ წარმოაჩენს („...კუალად ამის სამკრით, ქისტეთს ზეით, არს ძურძუკი, შენობიანი, დაბნებიანი, კოშკოვანნი ორნივე“¹²), „ღლიღვს“ (ან „ღლიღვოს“) ქისტ-ძურძუკის აღმოსავლეთით (დაახლოებით აწინდელი ინგუშეთის ტერიტორიაზე მომდინარე ასის ხეობასა და თანამედროვე „ჩრდილო-ოსეთის“ ფარგლებში მოქცეული სოფ. ტარსის მიდამოებში) ათავსებს („...ხოლო ამ ქისტ-ძურძუკის აღმოსავლეთად არს ღლიღუეთი ...რომლის მდინარე გამოსდის ფშავისა და ღლიღვს შორის კავკასსა, და მოდის სამკრიდამ ჩდილოთ და მიერთვის...წყალსა, მერმე მიერთვის ბორაღნის წყალსა. ამ წყალზედ არს ანგუშტი, დაბა დიდი. და არს შენობიანი კეობა ესე და დაბნებიანი...“¹³), ხოლო ღლიღვ-ღლიღვეთის აღმოსავლეთით იმ ხეობას მიუთითებს, რომლის სახელწოდება ჩვენთვის უცნობია, თუმცა საერთო კონტექსტიდან ძნელი არაა მასში ჩაჩნებით დასახლებული მდ. არღუნის (უფრო ზუსტად ჩანთი-არღუნის) ხეობის ზემოწელის შეცნობა („...ხოლო ამ ღლიღუს აღმოსავლით არს ... კეობა, რომლისა მდინარე გამოსდის ამასა და პანკის შორის კავკასსა, მოდის სამკრიდამ ჩდილოთ, მიერთვის ღლიღვს

¹¹ იქვე. გვ. 651.

¹² იქვე. გვ. 652.

¹³ იქვე, შენიშვნა: საინტერესოა, რომ ვახუშტის მიერ ხსენებული დაბა ანგუშტის (თანამედროვე დაბა ტარსი-ტარსკოე) სახელწოდება უდევს საფუძვლად ეთნონიმ „ინგუშს“. როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღიარებული, კავკასიაში დაბუდებულმა რუსებმა აღნიშნული სახელწოდება თვითნებურად გაავრცელეს იმ ეთნოსზე, რომელიც საკუთარ თავს ღაღღას უწოდებს.

წყალსა, და მერმე მიერთვიან ბორაღნის წყალს და
ვლეთიდაძ. და არს ცეობა ესეცა შენობიან-დაბნებიან

თუ ჩვენ ერთმანეთთან შევაჯერებთ ვახუშტის ცნობას
ე.წ. „ხაზართა“ (ე.ი. სკვითთა) შემოსევების ეპოქიდან დუ-
რძუკ-ძურძუკეთად პირიქითი არაგვის (გვიანდელი თერგის)
„აღმოსავლის კერძის“ სახელდების შესახებ და იმავე ავ-
ტორის მკაფიო მინიშნებას დურძუკეთის ქვეყნის მერმინდე-
ლი „განყოფის“ თაობაზე, ალბათ ძნელი არ უნდა იყოს იმ
ლოგიკურ დასკვნებამდე მისვლა, რომ:

1. ძვ. წ. VII-VI სს-დან დურძუკეთი (ძურძუკეთი) პირი-
ქითი არაგვის (მერმინდელი თერგის) აღმოსავლეთით მდებ-
არე ხეობებს მოიცავდა;

2. დროთა განმავლობაში მოხდა დურძუკეთის (ძურძუკე-
თის) დაყოფა ოთხ ურთიერთმომიჯნავე „ხევად“: ქისტე-
თად, საკუთრივ დურძუკ-ძურძუკეთად, ღლიღვეთად და ამ
უკანასკნელის მეზობელ ხეობად (როგორც ჩანს, ჩანთი-არ-
ღუნის ხეობად);

3. რამდენადაც ვახუშტის მიერ ხსენებული ეს ოთხივე
მხარე („ხევი“) ზუსტ ტერიტორიულ შეფარდებაშია თერ-
გის აღმოსავლეთით მდებარე ხეობებთან ანუ ამჟამინდელი
ინგუშეთისა და ჩაჩნეთის მიწა-წყალთან (უფრო სწორედ
ინგუშეთისა და ჩაჩნეთის მთიანეთთან), უძველესი დურძუ-
კეთ-ძურძუკეთის ქვეყნის ლოკალიზაცია დასაშვებია იმ ის-
ტორიულ-გეოგრაფიულ არეალში, რომელსაც თანამედროვე
ჩაჩნები და ინგუშები თავიანთ ისტორიულ სამშობლოდ
თვლიან;

4. ამასთან, ვახუშტის მიერ ვიწროდ გაგებული „დურძუ-
კეთ-ძურძუკეთის“ ლოკალიზაცია ქისტეთის წყლის (არ-
მხის) ხეობის სათავეებში (ინგუშეთის ტერიტორიაზე) ალ-
ბათ იმაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ თავდაპირველად დუ-
რძუკეთი არმხის ხეობის მაღალმთიან და ყველაზე უფრო

¹⁴ იქვე, გვ. 652-653.

მწელად მისადგომ მონაკვეთს მოიცავდა (ანუ იმ მხარეს, რომელიც თავისი ბუნებრივი პირობებით ყველაზე მეტად მოგვაგონებს ეთნარქ დურძუკის პირველსამოსახლო ადგილად წარმოჩენილ „ნაპრაღსა მთისასა“), საიდანაც შემდგომში მოხდა მისი ტერიტორიული გაფართოება მომიჯნავე ხეობების ხარჯზე.

დურძუკეთის ქვეყნის ლოკალიზაციასთან დაკავშირებით ყურადღებას იმსახურებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ (IX ს.) ის ფრაგმენტიც, სადაც ლაპარაკია სპარსელთა მიერ დურძუკეთში ოვსეთთან დამაკავშირებელი ერთ-ერთი „კარის“ აგების შესახებ: „და ვითარცა მეფობა დაესრულა ქართლსა შინა, სპარსნი განძლიერდეს და ერეთი და სომხითი დაიპყრეს. ხოლო ქართლი უმეტესად დაიპყრეს და კარნი ოვსეთისანი აიგნეს და ერთი დიდი კარი ოვსეთვე და ორნი დვალეთს და ერთი პარჭუანს დურძუკეთისასა, და იგი მთიულნი გომარდად დაადგინეს და სხუა ვინმე კაცი დაადგინეს მთავრად წანარეთისა ჴევსა და მორჩილებად დასდევს მისი.“¹⁵

თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ VII-ში ოსეთ-ალანეთის აღმოსავლეთი საზღვარი თერგისპირა დაბლობებამდე აღწევდა, „პარჭუანად“ წოდებული ადგილის ძებნაც უთუოდ ასის ან არმზის ხეობებში არის მიზანშეწონილი, ვინაიდან მხოლოდ აღნიშნული ხეობების მეშვეობით იყო შესაძლებელი „ოვსეთის“ ქვეყანასთან მეზობლური კონტაქტების განხორციელება (ცხადია, იმავე ჩანთი-არღუნის ხეობაში „ოვსეთის კარს“ ვერ ააგებდნენ იმ მარტივი მიზეზით, რომ ჩანთი-არღუნის ხეობა ოსეთს უშუალოდ არ ესაზღვრებოდა). ამასთან, „მოქცევაჲ“-ს ის ცნობა, რომ „ოვსეთის კართა“ მცველებად დადგინებული

¹⁵ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, ილ. აბულაძის რედ., თბ., 1963, გვ. 95.

მთიელები წანარეთის ხევის (გვიანდელი ხევის, აწინდელი ყაზბეგის რ-ნი) „მთავარს“ ემორჩილებოდნენ, ცაღლსახად მიგვანიშნებს პარჭუნად სახელდებული კლდეკარის და საერთოდ, დურძუკეთის ქვეყნის, წანარეთთან ტერიტორიული სიახლოვის ფაქტზე.¹⁶

ამრიგად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მიხედვით VII-ის დურძუკეთის ქვეყანა დანამდვილებით თანამედროვე ინგუშეთის მთიან ნაწილს შეეფარდება, თუმცა ეს იმას როდნიშნავს, რომ იმხანად დურძუკეთი აწინდელი ჩაჩნეთის მთიანეთზეც არ ვრცელდებოდა.

დურძუკეთი რომ თავის დროზე ჩაჩნეთის მიწა-წყალსაც მოიცავდა, ეს კარგად მტკიცდება არა მარტო ვახუშტის „აღწერის“ ცნობებით, არამედ ზოგიერთი ონომასტიკური ფაქტითაც, კერძოდ ჩაჩნეთის ტერიტორიაზე ფიქსირებული ისეთი ტოპონიმებითაც, როგორებიცაა მაგალითად, დურზშიე ქორთა (Дурзмие корта) – მთის სახელწოდება ჭანთას თემის სოფ. წამადასთან და დურზშიე (Дурзмие) –

¹⁶ საინტერესოა, რომ ერთ-ერთი ხალხური თქმულება ჩაჩანთა ეთნიკური აკვნის დარწმუნების ადგილად წარმოაჩენს აკი-ლამად წოდებულ მხარეს და სწორედ ამ რაიონიდან 14 თაობის წინ გამოსულ უძველეს ნათესაურ კოლექტივებად ახასიათებს ფარჩხოის და ცეჩეის გვარებს (იხ. „Сборник сведений о Терской области“, Владикавказ, 1878, вып. 1, გვ. 266-268). ამ შემთხვევაში ჩვენთვის განსაკუთრებით საგულისხმოა გვარსახელი ფარჩხოი, რომელშიც გამოიყოფა ფარჩ-ფუძე, ქართული -ელ-ის შესაბამისი ხო- სუფიქსი და -ი მრავლობითობის ნიშანი და რომელიც ნიშნავს „ფარჩოელს“ (მდრ.: ЖИаирахой -ჯარიახელები; ПЕНгишхой – პანკისელები და ა.შ.). რამდენადაც ფარჩხოი ტოპონიმური წარმომადგენლობის ანთროპონიმია, ძნელი არაა იმის მიხვედრა, რომ თავის დროზე აკი-ლამის რაიონში არსებულია ფარჩოდ სახელდებული თემ-სოფელი. ვინაიდან ფარჩ ტოპოფუძე გარკვეულ ფონეტიკურ მსგავსებას ამჟღავნებს „მოქცევაჲს“ ტექსტში ასახულ „პარჭუნის“ პარჭ თუ პარჭუ ნაწილთან, ადვილი შესაძლებელია, რომ ქართული პარჭუანი სწორედ ნახური ფარჩ-ფარჩოს გადმოცემას წარმოადგენდეს.

ადგილის სახელწოდება ზუმსას თემში¹⁷. ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ერთ-ერთი ჩაჩნური სოფლის დორძიხოს სახელწოდება და ხალხური თქმულება იქ შორეულ წარსულში მცხოვრები დარდისოვლების შესახებ,¹⁸ რომელთაც მკვლევარნი თავდაჯერებით უკავშირებენ ტერმინ ღურძუკს.¹⁹

ამრიგად, ლეონტი მროველისა და ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობებისა და ზოგიერთი ეთნოგრაფიულ-ონომასტიკური ფაქტის ანალიზი ქმნის საიმისო საფუძველს, რომ ძველ ქართულ მატრიანეებში მოხსენიებული ღურძუკეთ-ძურძუკეთის ქვეყნის უძველესი მიჯნები თანამედროვე ჩაჩნეთ-ინგუშეთის მთიანი ნაწილის საზღვრებს შევუფარდოთ, ანუ ღურძუკეთად წარმოვიდგინოთ ის მიწა-წყალი, რომელსაც კაინახები თავიანთ ისტორიულ სამშობლოდ თვლიან და თაობიდან თაობას გადასცემენ ცოდნას სწორედ აღნიშნული მიწა-წყლიდან არღუნისპირა, სუნჯისპირა და თერგისპირა დაბლობებში გვიანდელი (XIV-XIX სს.) ჩასახლების შესახებ.²⁰ ამასთან, როგორც წერილობითი წყაროების ჩვენებე-

¹⁷ А.С.Сулейманов, Топонимия Чечено-Ингушетии, ч.1, Гр., 1976, გვ.143, 145.

¹⁸ Н.С.Иваненков, Горные чеченцы, "Терский сборник", Владикавказ, 1930, вып. VII, გვ.9.

¹⁹ В.Б.Виноградов, К.З.Чокаев, დასახ. ნაშრომი, გვ.86; Н.Г.Волкова, Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа, М., 1973, გვ.139.

²⁰ ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს, რომ საკუთრივ ჩაჩნთა წარმოდგენით ისინი იყოფიან მთიელებად (ლამროი) და ბარელებად (ოყარანახ), ხოლო თავად ჩაჩნეთი („ნოხნიიჩო“) შეიცავს სამ ძირითად რეგიონს: 1. მთიან ჩაჩნეთს („ლოამ მოხქ“), 2. დაბლობს ან შიდა ჩაჩნეთს („ჩო“) და 3. თერგისპირეთს („ტერკიისტე“). ამათგან მთიანი ჩაჩნეთი, რომელიც თავის მხრივ შედგება რამდენიმე მხარისაგან (იქქერია ან ნოხნიმოხქ, ჭე-ბერლოი, შატოი, შარო, მალხისტა და სხვ.), ფაქტობრივად წარმოადგენს კიდევ რეალურ-ისტორიულ ჩაჩნეთს, ნოხნთა უძველეს სამკვიდრებელ არეალს, საიდანაც XIV-XIXსს-ში მოხდა მათი ჩამოსახლება თერგის, სუნჯისა და არღუნისპირა დაბლობებზე. ასევე, ინგუშეთი იყოფა მთის და ბარის რეგიონებად. ამათგან მთის თემები (დალდაიჩო, ცორი,



ბზე დაკვირვება გვაფიქრებინებს, უძველეს დურძუკეთსა და მის მეზობლად წარმოქმნილ ქართლის (იბერიის) მწიფოს შორის ჩამოყალიბებული სასაზღვრო ხაზი სწორედ აწინდელ ჩაჩნეთ-ინგუშეთსა და საქართველოს შორის არსებულ სასაზღვრო ზოლს ემთხვეოდა. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემები ნამდვილად არ იძლევა კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის ჩრდილოეთ მაკროფერდობზე გამავალი აღნიშნული საზღვრის არც უფრო ჩრდილოეთით და არც უფრო სამხრეთით გადმოწევის უფლებას.

ლეონტი მროველისა და ვახუშტი ბაგრატიონის თხზულებებში დაცული ცნობებით თუ ვიმსჯელებთ, დურძუკეთი ძველთაგანვე მეზობელი საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ზეგავლენას განიცდიდა. ვახუშტის მითითებით, ჯერ კიდევ ქართლის (იბერიის) სახელმწიფოს დაფუძნებამდე დურძუკები ყოფილან „...მორჩილებასა შა მცხეთელ მამასახლისასა“, ხოლო ფარნავაზის გამეფებისა და დურძუკებთან მისი დამოყვრების შემდეგ ქართლის პირველმა ქართველმა მეფემ „დაიმორჩილა კდ უმეტესად ძურძუკეთი ამით და შდ ფარნავაზ მეფისა, ვა აჩენს ცხოვრება, იყვნენ მორჩილებასა შა და მომცემელნი ხარკთა მეფეთა ქართველთასა: ძურძუკი, ჰევი, დუაღეთი, კასრის კარს ზეითი...“

მართალია, წერილობითი წყაროების სიმწირის გამო ჩვენ გვიძნელდება იმის ჯეროვანი სიზუსტით განსაზღვრა, თუ როგორი იყო საქართველოსადმი დურძუკეთის „მორჩი-

ჯარიანი, ფაჰპი-მეცხალი), რომელნიც მდებარეობს მდ. ასის და არმზის ხეობების სათავეებში და შუაწელზე, წარმოადგენს „ბუდე ინგუშეთს“, საიდანაც „ღაღღები XVI-XIXსს-ში ჩასახლდნენ ნაზრანის რაიონში და თერგ-სუნჯისპირა დაბლობებში (იხ. **Н. Г. Волкова**, დასახ. ნაშრომი, გვ. 164-173; Народы Кавказа, т. I, М., 1960, с. 347, 375).

ლების“ ხასიათი და ხარისხი, მაგრამ სამაგიეროდ, დაბეჯითებით შეიძლება იმის თქმა, რომ ძვ.წ. III ს-დან ღურძუკეთი მეზობელი დვალეთისა და ხევის (ძველი წანარეთის) ღარად თუ მთლიანად ან უშუალოდ არ შემოდიოდა მზარდი ქართული სახელმწიფოს შემადგენლობაში, იგი მასზე ეასალურ დამოკიდებულებაში მყოფ ქვეყანას მაინც წარმოადგენდა. მეტად ნიშანდობლივია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მკაფიო ჩვენებით VI ს-ში სპარსელთა მიერ ღურძუკეთში აგებული „პარტუანის კარის“ „მცველებად“ დადგინებული ადგილობრივი მთიელები (ე.ი. საკუთრივ ღურძუკები) წანარეთის ხევის (გვიანდელი ხევის) „მთავრად“ განწყესებულ დიდმოხელეს ემორჩილებოდნენ, რაც შესაძლოა მთელი ღურძუკეთის ან მისი გარკვეული ნაწილის ქართლის სამეფოსადმი ოდინდელ ადმინისტრაციულ კუთვნილებაზე მიგვანიშნებდეს.

ცხადია, ღურძუკეთის ქვეყნის საქართველოზე პოლიტიკურ და კულტურულ ორიენტაციას თავისი ისტორიული მოტივაციაც გააჩნდა. საქმე ისაა, რომ ღურძუკეთს ძვ.წ. VII ს-დან ჩრდილოეთის მხრიდან უშუალოდ ემეზობლებოდნენ ჩრდილოირანული მოდგმის აგრესიული ნომადები სკვითების სახით, რომელთაც ლეონტისა და ვახუშტის ვერსიით ღურძუკთა ლეგენდარული ეთნარქი - ღურძუკი „ხარკსაც“ კი აძლევდა. სკვითებისა და შემდგომ სარმატების იმიერკავკასიაში განუკითხავი ბატონობის ხანაში (ძვ.წ. VII-I სს.) ცენტრალური კავკასიონის მაღალმთიან ხეობებში შემოკეტილი ღურძუკები ფაქტობრივად მოკლებულნი აღმოჩნდნენ მათდამი მტრულად განწყობილ მომთაბარეებთან ნორმალური ურთიერთობების განვითარებისა და თერგისა და სუნჯისპირა დაბლობების მიმართულებით თავისი საარსებო სივრცის გაფართოების შესაძლებლობას. ამიტომ სავსებით კანონზომიერია ის, რომ ღურძუკებმა იმთავითვე სამხრეთისკენ იბრუნეს პირი და იმედია იმხერა

ქართლის (იბერიის) ახლად წარმოქმნილ სახელმწიფოს
მიმართ, სადაც მათ ქართველთა სახით გენეტიკურად
კულტურულ-ყოფითი ნიშნით ახლოს მდგომი ხალხი ეკუ
ლებოდათ. ფარნავაზის მიერ ღურძუკთა „მეფის“ ასულის
ცოლად მოყვანის შემდეგ კი ქართველთა და ღურძუკთა
ურთიერთობა როგორც ჩანს, თვისობრივად ახალ სიმაღ
ლეზე ავიდა და ამიერიდან ღურძუკები ქართველთა იმიერ
კავკასიელ სტრატეგიულ მოკავშირეებადაც იქცნენ.

ღურძუკებს ფარნავაზიანები რომ თავიანთ ახლომონა
თესავე ხალხად და საიმედო დასაყრდენად განიხილავდნენ,
ამას თვალნათლივ მოწმობს ფარნავაზის ძის – საურმაგის
მეფობის ჟამს განვითარებული მოვლენები, კერძოდ ის სა
გულისხმო ფაქტი, რომ მან ერთობ თამამად მიიღო საქარ
თველოს მთიანეთში თავის „დედულთა“ - ღურძუკთა მასო
ბრივი გადმოსახლებისა და საკმაოდ ვრცელ ტერიტორიაზე
„მისანდობელად თვსად“ მათი „დასხმის“ არც თუ ურისკო
გადაწყვეტილება.

როგორც ლეონტი მროველი მოგვითხრობს, ფარნავა
ზის მემკვიდრემ - საურმაგმა სწორედ ღურძუკების შემწე
ობით მოახერხა მისგან მოულოდნელად განდგომილი ქარ
თველი ერისთავების „მოსრვა“ და ტახტის შენარჩუნება,
რის შემდეგაც მან „...დაამდაბლნა ქართლოსიანნი და გან
მრავლებულ ყვნა ღურძუკნი, ნათესავნი კავკასისნი. ზოლო
ტყუენვასა მას ხაზართასა ყოველნივე მშუდობით დარჩო
მილ იყვნეს, სიმაგრისაგან ქუეყანისა, და ვერღარა იტევდა
ღურძუკეთი. მაშინ ამან საურმაგ წარმოიყვანნა იგინი ყო
ველთა კავკასის ნათესავთა ნახევარნი, და რომელნიმე მათ
განნი წარჩინებულ ყვნა, და სხუანი დასხნა მთიულეთს,
დიდოეთითგან ვიდრე ეგრისამდე, რომელ არს სუანეთი, და
ესენი დაიპყრნა მისანდობელად თვსად, დედულნი.“²¹

²¹ ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, „ქც“, I, გვ. 27.

იმავე მემატიანის ცნობით, საურმაგის გარდაცვალების და მირიან I-ის გამეფების შემდეგ „...დურძუკთა დაივიწყეს“²² სიყუარული ფარნავაზისა და საურმაგისი; და გარდამოვიდეს ღურძუკეთს მყოფნი, და გაერთნეს თანა ჭართალეთსა მსხდომნი კავკასიანნი, მოტყუენეს კახეთი და ბაზალეთი. მაშინ მირვან მეფემან მოუწოდა ყოველთა ერისთავთა ქართლისათა, და შემოიკრიბნა ყოველნი სპანი, მკედარი და ქუეთი, და ყოველნი კავკასიანნი იყვნეს სარწმუნოდ მორჩილებასა ზედა მირვანისსა, რომელნი გარდამოვლინებულ იყვნეს საურმაგ მეფისაგან, თვნიერ ჭართალთასა. შემოიკრიბნა ესე ყოველნი და წარემართა ღურძუკეთს. შეკრბეს და დაუდგეს სიმაგრეთა ზედა გარდასავალთა გზასა მას... იქმნა მათ შორის ბრძოლა ძლიერი...ხოლო იძლივნეს ღურძუკნი და ივლტოდეს...მიუდგეს უკან ქართველნი, მოსრნეს და ტყუე ქმნეს. და შევიდა მირვან ღურძუკეთს, და მოაოკრა ღურძუკეთი და ჭართალი. და შეაბნა კარნი ქვტკირითა, და უწოდა სახელად დარუბალ“.²²

დამოწმებული ამონაწერების ურთიერთშეჯერებით ჩვენთვის ნათელი ხდება, რომ: 1) ძვ.წ. III ს-ში მეფე საურმაგის ინიციატივით ადგილი აქვს ნამეტი მოსახლეობის პრობლემის წინაშე დამდგარ ღურძუკთა დიდი ნაწილის („ყოველთა კავკასის ნათესავთა ნახევარნის“) მასობრივ გადმოსახლებას საქართველოში; 2) ღურძუკების ერთი ნაწილი საურმაგმა „წარჩინებულ ყვნა“, ხოლო დანარჩენები დაასახლა საქართველოს მთიანეთში „დიდოეთითგან ვიდრე ეგრისამდე, რომელ არს სუანეთი“, ანუ ცენტრალური კავკასიონის მაღალმთიან ზოლში დიდოეთიდან ვიდრე სვანეთამდე; 3) ცენტრალური კავკასიონის ზეობები დიდოეთიდან მოყოლებული ვიდრე სვანეთამდე ქართლის (იბერიის) სამეფოს ხელშია და ზოგადად „მთიულეთად“ (მთიანეთად) არ-

²² ლეონტი მროველი, იქვე, გვ. 27-28.



ის სახელდებული. ეს რეგიონი მოიცავს ცენტრალურ კავკასიონის როგორც პირაქეთ, ისე პირიქით კალთებს და მის ფარგლებში იგულისხმება კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის ჩრდილოეთ მაკროფერდობზე მდებარე მხარეებიც, კერძოდ თუშეთის ქვეყანა, პირიქითი ხევსურეთის ტერიტორია, აგრეთვე ხევის და დვალეთის მიწა-წყალი. ცხადია, ქართლის (იბერიის) კუთვნილი „მთიულეთის“ შემადგენლობაში თუშეთი, რომ არ იგულისხმებოდეს, მაშინ ქართველი მემკვიდრე მარტივი ლოგიკით „მთიულეთის“ აღმოსავლეთ კიდედ დაასახელებდა არა დიდოეთს, არამედ თუშეთს; ხოლო თუკი „მთიულეთის“ შემადგენლობაში ვიგულისხმებთ თუშეთს, მაშინ იმავე რეგიონის ფარგლებს გარეთ პირიქითი ხევსურეთის (დღევანდელი არხოტის და შატილ-მიდმახევის ხეების) ყოფნა უბრალოდ ძნელი წარმოსადგენი ხდება. რაც შეეხება ხევსა და დვალეთს, მათ გააზრებას იმავე „მთიულეთის“ შემადგენელ ნაწილებად მხარს უჭერს ერთი მხრივ, ვახუშტის ცნობა აღნიშნული მხარეების ფარნავაზის ხელში გადასვლის შესახებ, ხოლო მეორე მხრივ, დარიალის ხეობაში მირიან I-ის მიერ ქვიტკირის ზღუდის აგების ფაქტი.²³ ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, დარიალის კლდეკარის გამაგრება ხომ იმის მანიშნებელია, რომ ქართლის (იბერიის) მესამე მეფე პირიქითი არაგვის (მერმინდელი თერგის) ხეობას საქართველოს მონაპირე რაიონად თვლიდა და ხსენებული კლდეკარის გამაგრებით ის საბოლოოდ წყვეტდა ქვეყნის ჩრდილოეთი კარიბჭის საიმედოდ ჩარაზვის ამოცანას; 4) ღურძუკთა კომ-

²³ ლეონტიძე „დარუბალში“ რომ სწორედ დარიალის სიმაგრე იგულისხმება, ამაში გვარწმუნებს ვახუშტის თხზულების ერთი ფრაგმენტი, სადაც ხევის აღწერისას განმარტებულია: „...ამას ქუეით არს დარიელა არაგუს აღმოსავლით, კიდეა ზედა, მმეფის მირვანის მიერ. შეაბა კარი და ქმნა სიმაგრე ხაზართა და ოვსთათკს, რათა უმისოდ ვერდარა ვიდოლენ...“ (ვახუშტი, „აღწერა“, გვ. 358).

ბაქტური განსახლების არეალის ერთ-ერთ მხარეს წარმოადგენს ჭართალი, რომელიც მდებარეობს არაგვის ხეობაში ხანდოს მეზობლად და მთიულეთ-გუდამაყრის მახლობლად²⁴; 5) ქართლის (იბერიის) სამეფოს მთიანეთში „დას-ხმულ“ ღურძუკთა ერთი ნაწილი მართალია, ძვ.წ. II ს-ში განუდგა მირიან I-ს, მაგრამ მათი უმრავლესობა მაინც დარჩა „სარწმუნოდ მორჩილებასა ზედა მირიანისსა“. ეს გარემოება კი თავისთავად იმის მაჩვენებელია, რომ საქართველოს „მთიულეთში“ ძვ.წ. III ს-ში „გარდამოვლინებულ“ ღურძუკთა უდიდესი ნაწილი იმთავითვე შეურიგდა თავის ახალ ეთნოპოლიტიკურ სტატუს კვოს და ქართველთა მეურვეობაში ყოფნასთან დაკავშირებულ პირობებს, რაც მათი თანდათანობითი ასიმილაციის პერსპექტივას სახავდა.

ჩვენი აზრით, ლეონტი მროველის თხზულებაში დაცული ჩვენთვის საინტერესო ცნობის რეალურობაში ეჭვის შეტანის საფუძველი ნამდვილად არ არსებობს და ამდენად არაა გასაკვირი ის, რომ ცალკეული მკვლევარნი მას სრული ნდობით ეკიდებიან.²⁵ ჯ.გეასალიას აზრით, ლეონტის აღნიშნული ცნობა „შეიძლება დამათარიღებლად გამოდგეს ქართლში ნახური ტომების თავდაპირველი შემოღწევისა და ნახური ტოპონიმების გაჩენისათვის ... ნახურ ტომთა ინფილტრაციას აღვილი ჰქონდა ქართველური ტომებით დასა-

²⁴ ქართლის თემის ლოკალიზაციასთან დაკავშირებით იხ.: ვახტ. ითონიშვილი, არაგვის ხეობა, თბ. 1986, გვ. 151-154; შიხიყე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1992, გვ.49-50.

²⁵ გ.ჩიბაია, ეთნონიმიკური ზალხური გადმოცემები, „ისტორიის ინსტიტუტის შრომები“, I, 1955, გვ. 393; **В.Н.Гамрекели**, Двалы и Двалетия в I-XV вв. н.э., Тб., 1961, გვ.18, 23-24; ჯ.გეასალია, აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ნარკვევები (შიდა ქართლი), თბ., 1983, გვ. 168; ლ.შარგოშვილი, პანკისელი ქისტების წეს-ჩვეულებები და თანამედროვეობა, თბ., 1985, გვ.5; ვახტ. ითონიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, გვ. 167.

ხლებულ ტერიტორიაზე”²⁶. მაგრამ ერთ-ერთ ნაშრომში გამოთქმულია მოსახრება ქისტურ-ბაცბური მოდგმის ტომების არა მარტო კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის ჩრდილოეთით, არამედ მის სამხრეთ კალთებზე ოდითგანვე გავრცელების შესახებ და მიჩნეულია რომ ლეონტის ცნობა ღურბუკთა ქართლ-კახეთის მთიან მხარეში დასახლების შესახებ უნდა ასახავდეს კავკასიონის სამხრეთ კალთებზე ჩრდილოკავკასიური მოსახლეობის გაჩენის გზებზე შემუშავებულ წარმოდგენას.²⁷

ობიექტურობა მოითხოვს ითქვას, რომ ლეონტის ცნობის ამდაგვარი ინტერპრეტაცია რამდენადმე ნაჩქარევია, ვინაიდან: 1) ლეონტი გარკვევით ლაპარაკობს საურმაგის მეფობის ჟამს (ძვ.წ. III ს.) ქართლის (იბერიის) „მთიულეთში” ღურბუკთა მასობრივი გადმოსახლების შესახებ და თვალს გვიხელს ქართლის (იბერიის) მთიანეთში ღურბუკთა „გარდამოვლინების” კონკრეტულ მოტივზეც — მათ დიდ დამსახურებაზე საურმაგისთვის სამეფო ტახტის შენარჩუნების საქმეში; 2) ქართველი მემატიანე აშკარად შორსაა იმის თვითნებური ახსნის მცდელობისაგან, თუ საიდან შეიძლება გაჩენილიყო ქისტურ-ბაცბური მოდგმის მოსახლეობა კავკასიონის სამხრეთ კალთებზე, ანუ იმ ისტორიულ-გეოგრაფიულ რეგიონში, სადაც ძვ.წ. III ს-ის წინარე ხანაში ჩრდილოკავკასიური ტომების (კერძოდ ვაინახების) ცხოვრება არავითარი ფაქტობრივი მასალით არ მტკიცდება; 3) ლეონტის ცნობა ნამდვილად არ იძლევა იმ დასკვნის გაკეთების უფლებასაც, რომ ღურბუკთა „დასხმა” მოხდა მაინცდამაინც კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის სამხრეთ კალთებზე, რამეთუ პირველწყაროსეული „მთიულეთი”, გადაჭიმული დიდოეთიდან ვიდრე სვანეთამდე,

²⁶ ჯ.გვასალია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 168.

²⁷ Г.А.Меликишвили, К истории древней Грузии, гв. 40, 120, 125, 295.

შესაძლოა მოიცავდეს კავკასიონის პირიქით კალთებსაც, ანუ იმ მხარეებს, რომელნიც ქართლის (იბერიის) სამეფოს დაარსებისთანავე შევიდა მის შემადგენლობაში.

ამრიგად, ლეონტის ცნობისადმი არაერთგვაროვანი დამოკიდებულების მაგალითზეც საკმარისად კარგად ჩანს, რომ ძვ.წ. III ს-ში ვაინახთა (დურძუკთა) საქართველოს ტერიტორიაზე მასობრივი გადმოსახლებისა და მათი შემდგომი ეთნიკური ბედის საკითხი სასურველი სიღრმითა და სისავსით არ არის შესწავლილი. ამასთან, ჯერაც დაუდგენელია საქართველოს „მთიულეთში“ დურძუკთა კომპაქტური განსახლების ისტორიულ-გეოგრაფიული არეალის საზღვრები და არ არის მოცემული მათი ოდინდელი ლოკალიზაციის კარტოგრაფიული სურათის წარმოჩენის მცდელობა. ასე რომ, ჩვენ ამოცანას შეადგენს აღნიშნული ხარვეზის თუნდაც ნაწილობრივი შევსება.

უწინარეს ყოვლისა აუცილებელია შეინიშნოს, რომ საქართველოს მთიანეთში ვაინახთა ოდინდელი გადმოსახლება-განსახლებას თვალნათლივ მოწმობს ჩვენს ხელთ არსებული მრავალრიცხოვანი ონომასტიკური მონაცემები. სწავლულნი ყურადღებას ამახვილებენ რა ქართული ენის მთის კილოთა გავრცელების არეალის (თუშეთი, ხევსურეთი, ფშავი, მთიულეთი, გუდამაყარი, ხანდო, ჭართალი, ხევი) გეოგრაფიულ სახელებზე, დასაბუთებულად მიუთითებენ მათ ნახურ წარმომავლობაზე.

ასე, მაგალითად, ერთ-ერთი მკვლევარი სწორედ ნახური წარმოშობისად თვლის ხევსურულ ტოპონიმებში მოცემულ -ლა და -ტი სუფიქსებს და არგუმენტირებულად დასძენს, რომ ამ „... გეოგრაფიული სახელების ანალიზი ეხლანდელი ხევსურეთის ტერიტორიაზე ქისტური მოსახლეობის არსებობას გვაგარაუდებინებს. მაგალითად, შემდეგი გეოგრაფიული სახელწოდებები ქისტური ენების ნიადაგზე უნდა იხსნებოდეს: ჭიმლა – სოფელია არხოტში,

ჭიმლის მაღალი - მთაა არხოტში. ამაღა - სოფელია, კომ-
ლის მაღალი მთაა. ქმოსტი - სოფელია ხევსურეთში. ^{გეოგრაფიული}
ხოტი სოფელია. აღნიშნულ სახელებში და, ტი ქისტური
მიმართულების აღმნიშვნელი თანდებულები უნდა იყოს
წარმოშობით.”²⁸

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მოძიებულ ცა-
ლკეულ ტოპონიმთა ლინგვისტური ანალიზის საფუძველზე
თ.უთურგაიძე დაასკვნის, რომ „მთის კილოთა გავრცელე-
ბის ტერიტორიაზე ძირითადად ქართული წარმომავლობის
გეოგრაფიული სახელები გვხვდება, მაგრამ საკმაო რაოდე-
ნობით ვხვდებით ისეთ ტოპონიმებსაც, რომელთა წარმო-
მავლობისა და ეტიმოლოგიის გარკვევა ხერხდება მხოლოდ
ნახური ენების მონაცემთა გათვალისწინებით”.²⁹ ავტორი
განიხილავს საქართველოს მთის კუთხეების (თუშეთი, ხევ-
სურეთი, ფშავი, ხევი, მთიულეთი, გუდამაყარი) ტერიტო-
რიაზე ფიქსირებულ -ლო, -გო, -გა, -ჩო, -ჩა, -ჩე, -მათე, -
ტე, -ეხ, -ტი სუფიქსიან გეოგრაფიულ სახელებს (მაგ.: არ-
ჭილო, კაკნიელო, დიშლო, ომალო, კვავლო, კესელო, ტე-
ბულო, ბაჩქათელო, ჩაფრილო, ქალილო, წუნტელო, ბაცა-
ლიგო, ლაღანიგო, ბეცეგო, ამუგა, თარმათიგო, მოძღვარკი-
რიგო, დაღაგოტე, ქერიგო, დათაგო, ბათხანამუგო, გორთი-
გო, კანთეგ-კირიგო, ძარანგუ, შოჩოგო, შოჩოკო, ხანიგა,
ლოგანგა, ჭაფნაგა, ხოდგა, ბაშამაგა, აწიგა, ლაფოგა, ატ-
ნიგა, ბადაკადგა, ამუგა, მუხათკეჩო, ბახკიჩოხი, მასტალი-
ჩო, ედეკნიჩო, ვუყერეჩო, ნაყავეჩო, ეკინეჩო, დოინონაჩო,
ჭიჩო, დიჭჩო, ლაქეჩე, გამბაჩა, ყოფჩა, შუეხჩო, ლუიბარჩე,

²⁸ დ.იშნაიშვილი, ქართული ენიდან სიტყვათა სესხების კანონზომიერები-
სათვის პანკისის ქისტურში, „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“
XI, 1959, გვ. 245; შენიშვნა: არხოტის ხევი ავტორს შეცდომით სოფ-
ლად აქვს წარმოდგენილი.

²⁹ თ.უთურგაიძე, ქართული ენის მთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ.,
1966, გვ. 88-89.

კომათე, მაციმათე, ბაციმათე, ლომათე, ცუგირმათე, ხოხომათე, მათე, გაღმათე, მაჭეშტე, მუჭარტე, კორეშტაე, წურტე, ბაიტე, დალაგოტე, ლაპანტე, ქეშალტე, გონახკოტე, ვოკოტე, კარატე, ახოსტი, დალესტი, დახეშტი, ტარახუტი, არხოტი, გერგეტი, კაჭმატი, თხასეტი, ფანშეტი, ყორშატი, აჩხოტი, ტილავეტა, ვეტა, ჟებოტა, ხიბრეტი, აცეხი, ვაუეხი, ბაყაწეხი, გაზნეხი, ბაკნეხი, დაქოეხი, ფენიეხი, აყეხი, იჭუენი, კაკნიეხა, ბუყიეხა, თურსიეხი, მუყიეხი, ურციეხი, გინჯეხი, მაწარეხი და სხვ.) და მათ სწორედ ნახური ენის მასალით ხსნის. ამასთან ერთად, მკვლევარი იძლევა ზოგიერთი ნახური წარმომავლობის გეოგრაფიული სახელის (ხეელის წყალი, ქაჩუ, ხიდოტანი, არჭილო, ამუგა-ამდა, ახიელი, წუნტელო, ბაციმათე, კოკლათა, ვუყერეჩო, ტაბაჩე, დოჰერწუე, ჯელათუე, ჯელარკუე) ეტიმოლოგიას. მას ნახური ენის ნაშთად მიაჩნია აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მხარეებში დამოწმებული -სო, -ში დაბოლოებიანი ისეთი ტოპონიმებიც, როგორებიცაა მაგალითად ხისო, თრუსო, ჭანიშო, ხარჭიშო, ჭორმეშო, ჭეშო და სხვ. ჩატარებული კვლევის შედეგად თ.უთურგაიძე იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ქართული ენის მთის კილოთა გავრცელების არეალში აღვილი ჰქონდა ქართული და ნახური ტომების შერევას.³⁰

გბეღოშვილი ერწო-თიანეთის ტოპონიმიაში საგანგებოდ გამოყოფს გაურკვეველი სემანტიკის ტოპონიმებს (ალოტი, არბუკი, არხალი, აძეძი, ახადი, ახუნი, ბოჭორმა, ბაჩალი, გოთაღრა, გუზუმბათი, დამასტე, დოლოშა, ევჟენტი, ერწო, იდრაყო, იკვლივი, ილდაკანი, იხინჭა, კადაჩალი, კარატე, კარსა, კაწალო, კორსავი, ლარტუშო, ლახატო, ლიშო, მაკასტახი, მასარა, ჟებოტა, ღორღაში, ყვარა, ჩაბანო, წერათო, ხაიშო, ხახმატი, ხოფცა, ჭიჩო და სხვ.) და განმარტავს, რომ აღნიშნულ სემანტიკურად ბუნდოვან სახე-

³⁰ თ.უთურგაიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 14, 88-103.

ლებში „პირველ რიგში ნახური (ბაცბური) ენობრივი დანა-
ლექი უნდა ვივარაუდოთ.“³¹

გ.ხორნაულს უცხო ენის ნაშთად მიაჩნია არაგვის ხე-
ობის მთის ზოლში (კერძოდ მთიულეთსა და გუდამაყარში)
მოკვლეული ისეთი ტოპონიმებიც, როგორებიცაა, მაგალი-
თად, იუხო, შონჩო, ლემაგო, ესოჯე, შონჩოქო და მაშა-
გო.³² ადვილი შესაძლებელია, რომ ყველა ზემოაღნიშნული
ტოპონიმი თუ არა, მათი დიდი ნაწილი მაინც, მართლაც
ნახური წარმომავლობისა იყოს.

დაახლოებით იგივე შეიძლება ითქვას აღმოსავლეთ
საქართველოს სხვადასხვა მთის თემების (მთიულეთი, გუ-
დამაყარი, თუშეთი, ფშავი, ხევი, ხევსურეთი) ტერიტორი-
აზე მოძიებული ისეთი სემანტიკურად გაუმჭირვალე ტოპო-
ნიმების შესახებაც, როგორებიცაა, მაგალითად: მაშალი-
თი//მაშალიტი, დაუნიჟი, წაჯარო, დიხჩო, თხორჩალი, ლი-
ფო, წიბარბაცი, სმორე, ლუთხუბი, მაჩაგანი, ცობაცი, დი-
მეჟგა (-გუდამაყარში); იანტალო, ნალემო, კეტმო, მირისე,
ზმარტლიჩო, იზუქე, ლემაგო, ჟორთო, ტემათაი, უცეხო,
კაკლიჩო, შოჭრო, კოჩინო, შორჩოქო, იუხო, კიმიჩხო,
მულთო, ოლიანჩო, ჟორთო, ტე, ფიადო, დანეში, შორჩოკო,
წაქანიტები, ხიწლაკო, ფეთო, ხირგო, თახეილო//თახაელო,
ფო, ხაჯალიჩო, შონჩო, უბურგო, ჩირე, ძეგლე, ლობცა,
ესოჯე//ემოჯე, მიდრე, წიტე (-მთიულეთში);³³ აუმბარჩა,
აფორა, აღარტე, აყუნიეზი, აშტო, აჩაროი, ბაიჯლე, ბახან-
ჩო, ბემბელე, ბუიჩო, გარჩაგო, დედბაჩე, დოიდალოე, დოტ-
კალტო, ვაცეტა, ვეჭკუ, ზარანგუ, იმურკლე, ილონე, კპას-
ტე, მაინიში, მასენკაკუ, ნისტოხი, ნიშტაყო, ტიე, უყერეჩო,
ფაშკატე, ცირმაშტე და ა.შ. (-თუშეთში);³⁴ ალიშბალიში,

³¹ გ.ბედლიშვილი, ერწო-თიანეთის ტოპონიმიკა, თბ., 1980, გვ. 48.

³² გ.ხორნაული, მთები და სახელები, თბ., 1983, გვ. 30.

³³ გ.ხორნაული, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61-133.

³⁴ გ. კურდღელაძე, თუშეთი, თბ., 1983, გვ. 90-129.

ალბანინში, დოლთი, დონატაი, ბაქნო, დეკელკო, ტელკო, ბლოტაი, ელოგეში, იკარე, მაღალესი, ლამორდენი, შადამაგაი, გალამაშაი, სურბეტაი, ტარაგაი (-ხევში);³⁵ ზეისტერო, ესაჩუ, ედეკენიჩო, მასტალიჩო, ტეკუჩო, ჩეგეჩო, ხერხინაჩო, შიბუენო, ეტერიაჩო, უსტამალაე, ზიტალე, ატაბე, ბოქჩვილო, ჯოხემართლო, მიცხელო, წუნტელო, ქერალილო, ლაღანიგო, კოზღუ, უდელო, ეშმაიალო, ბეცეგო, მაშალიგო, მეშნიგა, იმიეგა, დენილა, დიხნეგა, მაამიტე, სამარსიტე და სხვ. (-ხევსურეთში);³⁶ მაშალო//მაშაგო, სიდლო, კერბუკა, ჩიკორკა, ხანიგა, ჭიჩო, ზიმშუ, ჭაფნაგა, ბოგოჩარა და სხვ. (-ფშავეში).³⁷

ერთ-ერთ ნაშრომში გაინახური წარმომავლობის ტოპონიმად არის მიჩნეული წაი (ყოფილი მაღრან-დვალური სოფლის სახელწოდება დიდი ლიახვის ხეობის სათავეებში),³⁸ რომელიც ნახურ ენათა ნიადაგზე საკმაოდ დამაჯერებლად ეტიმოლოგიზირდება, როგორც „სახლი“ (ჩაჩნურ-ინგუშურად ძა ნიშნავს „სახლს“, „ოჯახს“, „ოთახს“) და ხასიათდება ქართული „დარბაზის“, „ვანის“, „სავანეს“, „ბაგების“ ანალოგიური ტიპის გეოგრაფიულ სახელად.³⁹

საქართველოს მიწა-წყალზე ნახური ძირის ტოპონიმთა შეძლებისამებრ უცდომელად მოძიების ამოცანას მნი-

³⁵ ვალ. ითონიშვილი, ხევის ტოპონიმისკა, თბ., 1971, გვ. 16-42.

³⁶ ვახტ. ითონიშვილი, „ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალები“ (ქვემოთ ყველგან „ხემ“), 1987-1988 წ.წ. რვ. 1-3.

³⁷ ვახტ. ითონიშვილი, „ფშავეის ეთნოგრაფიული მასალები“ (ქვემოთ ყველგან „ფემ“), 1988-1989 წ.წ. რვ. 1-2.

³⁸ ვახტ. ითონიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, გვ. 167.

³⁹ ვ. გაშრეკელი, დვალეთის ტოპონიმისკის ანალიზისათვის, „შრომები“, ტ. IV, ნაკვ. 1, თბ., 1958, გვ. 138-139.

შენელოვნად გვიადვილებს ის საგულისხმო ტოპონიმური მეხვედრებიც, რომელნიც საკმაოდ ხშირად იჩენს თავს თანამედროვე ჩაჩნეთ-ინგუშეთისა და საქართველოს ონომასტიკურ სექტორებს შორის, აი ისინიც:

ჩარბაყი (Чарбакъи - ნასახლარის სახელწოდება ზუგდიდის თემში, ჩაჩნეთი)* - ჩარბაყი (ადგილის სახელწ. ს. ხახმატში, ხევსურეთი⁴⁰);

ამლა (Амгла - ადგილის სახელწ. მაისტის თემში, ჩაჩნეთი) - ამლა (სოფლის სახელწ. პირიქითა ხევსურეთში, არხოტის თემში);

თერათე (Терате - მთის ფერდობის სახელწ. ს. ბუნახულოში, ჭებირლას თემში, ჩაჩნეთი) - თერათეგო (სოფლის სახელწ. თუშეთში);

რიგახო (Ригахуо - ნასოფლარის სახელწ. ჭებირლას თემში, ჩაჩნეთი) - რეგეხი (ადგილის სახელწ. ს. უკანხადუში, ხევსურეთი;⁴¹ შდრ.: რეგახი - სოფლის სახელწ. დვალეთში);

გუორუო (Гуоруо - ნასოფლარის სახელწ. ტერლას თემში, ჩაჩნეთი) - გურო (სოფლის სახელწ. პირიქით ხევსურეთში, გურო-შატილის ხევში);

ერხოტა (Эрхотла - ადგილის სახელწ. გუჩან-კხელის თემში, ჩაჩნეთი) - არხოტი (პირიქითი ხევსურეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ხევის სახელწ.);

ჭეშოინ-ლამ (Чиешойн-лам - ადგილის სახელწ. სანდახოს თემში, ჩაჩნეთი) - ჭეშო (სოფლის სახელწ. თუშეთში) - ჭეშე (სოფლის სახელწ. ფშავში);

აჩხოი მართან (Ачхой-мартан - სოფლის სახელწ. ჩაჩნეთში) - აჩხოტი (სოფლის სახელწ. ხევში);

* ეს და სხვა ჩაჩნური ტოპონიმები მოძიებული გვაქვს წიგნში: А. С. Сулейманов, Топонимия Чечено-Ингушетин, ч. I, Грозный, 1976.

⁴⁰ „ხემ“, 1988, რვ. 1, გვ. 11.

⁴¹ იქვე, გვ. 38.

გემართი (Гемарой - ნასოფლარის სახელწ. ქეის თემში, ჩაჩნეთი) - გიმარა (სოფლის სახელწ. თრუსოს ხევში);

ყაი (Къай - ნასოფლარის სახელწ. ქეის თემში, ჩაჩნეთი) - ყაი (ადგილის სახელწ. ს.კარკუჩაში, ხევი)⁴²;

სონა (Сона - სოფლის და მთის სახელწ. შუათას თემში, ჩაჩნეთი) - სონი, სონა (ხევის და მოხვევების აღმნიშვნელი ოსური სახელწ.);⁴³

ესიეხ (Есиех - ადგილის სახელწ. ხილდიხაროს თემში, ჩაჩნეთი) - ესახოქედი (ადგილის სახელწ. ს. გერგეტში, ხევი);⁴⁴

ქანატეკახ (Канатекъах - ადგილის სახელწ. წესას თემში, ჩაჩნეთი) - კანატია (სოფლის სახელწ. ფშავში);

ერშე (Эрше), არშტე (Арште) - სოფლების სახელწ. ინგუშეთში* - არშა (სოფლის სახელწ. ხევში);

ღულ (Гул - სოფლის სახელწ. ხამზის თემში, ინგუშეთი) - ღული (სოფლის სახელწ. ხევსურეთში);

ქხოირადე (Кхойраде - სოფლის სახელწ. მეცხალის თემში, ინგუშეთი) - ქოროდო (სოფლის სახელწ. მთიულეთში);

ასხა (Есса - მდინარის სახელწ. ინგუშეთში) - ასი-სხევი (მდინარის სახელწ. ფშავში);⁴⁵

⁴² ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 42.

⁴³ ტერმინ სონის (/სონას/წონას) გავრცელების არეალისა და მნიშვნელობის შესახებ იხ.: Н.Г.Волкова, დასახ. ნაშრომი, გვ. 106-107, 125-127; ვახტ. ითონიშვილი, არაგვის ხეობა. თბ., 1986, გვ. 40-48. შენიშვნა: საინტერესოა რომ გიულდენშტედტი ხევს უწოდებს სწორედ Son-ს (გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. II, გველამუილის გამოც. თბ., 1964, გვ. 63).

⁴⁴ ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 29.

* ინგუშური ტოპონიმები მოგვყავს წიგნიდან: З.К.Мальсагов, Грамматика ингушского языка, Грозный, 1963.

⁴⁵ „ფეხ“, 1988, რე. 1, გვ. 5.



ფხუვ, ფხუვოი (Пхув, Пхуввой - სოფლის სახელწოდება) - ხამხის თემში, ინგუშეთში) - ფხოვი (აწინდელი ფხოვ-ხუვ-სურეთის უძველესი სახელწოდება).

როგორც ზემოთ მოტანილი მონაცემებიდან ჩანს, ვაინახური წარმომავლობის ტოპონიმები გვხვდება თანამედროვე თუშეთის, ხევსურეთის, ფშავის, მთიულეთის, გუდამაყრის, ხევის, ერწო-თიანეთისა და ისტორიული დვალეთის ტერიტორიაზე და მათი გავრცელების არეალის საზღვრები თითქმის სრულად ემთხვევა ლეონტის თხზულების მკაფიო ჩვენებით დიდოეთიდან ვიდრე სვანეთამდე გადაჭიმული „მთიულეთის“ მიჯნებს. ეს საგულისხმო ფაქტი კი, თავის მხრივ, ლოგიკურად გვეწვევს იმ აზრისაკენ, რომ აღნიშნული ტოპონიმები სწორედ ძვ. წ. III ს-ში ქართლის (იბერიის) მთიანეთში „დასხმულ“ დურძუკთა დანატოვარს უნდა წარმოადგენდეს, რაზეც თავის ერთ-ერთ ნაშრომში სამართლიანად აქვს მითითებული ჯ.გვასალიასაც.⁴⁶

ჩვენი აზრით, აღნიშნული ტოპონიმების გაჩენის დროის ხელოვნური დაძველება და მათი მიჩნევა ყობანური არქეოლოგიური კულტურის შემქმნელი ტომების ენობრივ ნაშთად, რითაც სცოდავს რუსი ავტორის ვ.კობიჩევის გამოკვლევა,⁴⁷ ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს და დაუსაბუთებელ მტკიცებათა თანრიგს განეკუთვნება. ამ შემთხვევაში აშკარად იგნორირებულია ლეონტი მროველის ცნობა საურმაგის მიერ დურძუკთა საქართველოს „მთიულეთში“ გამოსახლების შესახებ, რომელიც მართლაც „შეიძლება დამატარილებლად გამოდგეს ქართლში ნახური ტომების თავდაპირველი შემოღწევისა და ნახური ტოპონიმების გაჩენისათვის“ (ჯ.გვასალია); თანაც, ნახური ძირის ტოპონიმების

⁴⁶ ჯ.გვასალია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 168.

⁴⁷ В.П.Кобычев, Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры, „Этническая история и фольклор“, М., 1977. გვ.173.

მაინცდამაინც ყობანური ტომების ენობრივ დანაშრევად გამოცხადებით ძალზე ცალმხრივად არის გადაწყვეტილი ყობანელთა ეთნიკური ატრიბუციის საკითხიც - ავტორის „ლოგიკით“ ხომ ძალაუწებურად ისეთი სურათი იხატება, თითქოს ე.წ. ყობანელები ერთთავად ვაინახურ ეთნიკურ წრეს ეკუთვნოდნენ, რაც ცხადია, მხოლოდ სერიოზული დაბნეულობის საფუძველს ქმნის.

ამრიგად, ლეონტის თხზულებაში დაცული ერთი ცნობისა და ჩვენს ხელთ არსებული ონომასტიკური მასალის შუქზე. ძვ. წ. III ს-ის 30-იან წწ-ში საქართველოს მთიანეთში (უფრო ზუსტად ქართლის სამეფოს მაღალმთიან ზოლში) დურძუკების (-თანამედროვე ჩაჩან-ინგუშთა ეთნიკური წინაპრების) მასობრივი „გარდამოვლინება-დასხმის“ ფაქტი ეჭვს არ შეიძლება იწვევდეს. ასევე დაბეჯითებით შეიძლება იმის თქმაც, რომ ძვ.წ. III ს-ის წინარე ხანაში ვაინახური მოსახლეობის საქართველოს მიწა-წყალზე ინფილტრაციის დამამტკიცებელი საბუთი ნამდვილად არ არსებობს და მაშასადამე, ზოგიერთ ნაშრომში გატარებული აზრი კავკასიონის მთავარი ქედის სამხრეთ კალთებზე ქისტურ-ბაცბური მოდგმის ტომების ძველთაგანვე განსახლების შესახებ სათანადო არგუმენტაციას არის მოკლებული.

ამ ცალსახა დასკვნის შემდეგ კი ჩვენს წინაშე დგება დურძუკთა განსახლების ოდინდელი ისტორიულ-გეოგრაფიული არეალის საზღვრების შეძლებისამებრ ზუსტად დადგენისა და საქართველოს მთის რეგიონში „დასხმულ“ ვაინახთა შემდგომი ეთნიკური ბედის გამორკვევის ამოცანა.

სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ ქართლის (იბერიის) „მთიულეთში“ გადმოსახლებულ დურძუკთა განსახლების არეალის საზღვრების დაზუსტებას მნიშვნელოვნად გვიადვილებს დურძუკთა „დასხმის“ დოკუმენტურად ცნობილი მთიანი რეგიონის მიჯნებისა (ქართლის (იბერიის) კუთვნილი „მთიულეთი“ დიდოეთიდან ვიდრე სვანე-



თამდე) და ნახური წარმომავლობის ტოპონიმიკური გლოსების თითქმის სრული ურთიერთდამთხვევა. პირველწყარო დურძუკთა კომპაქტური დასახლების ერთ-ერთ მთის მხარედ წარმოაჩენს არაგვის ხეობაში მდებარე ჭართლის თემს, ხოლო ჩვენს მიერ გამომზეურებული ონომასტიკური ფაქტების შუქზე იოლად ხერხდება იმ ისტორიულ-გეოგრაფიული არეალის საზღვრების მოხაზვაც (იგულისხმება თანამედროვე თუშეთის, ფშავის, თიანეთის, მთიულეთის, გუდამაყრის, ხევის ტერიტორია), სადაც ნახური ენის კვალი ადგილობრივ გეოგრაფიულ ნომენკლატურას ყველაზე უფრო შთამბეჭდავად ემჩნევა და ნახურ-ქართული ტოპონიმიური შეხვედრებიც განსაკუთრებული სიხშირით იჩენს თავს, რაც თავისთავად, სწორედ ხსენებულ მხარეებში დურძუკთა ოდინდელი უპირატესი თავმოყრის მანიშნებელია.

ამდენად, ლეონტის თხზულებაში დაცული ცნობებისა და ონომასტიკური მონაცემების ანალიზი გვაძლევს უფლებას ვამტკიცოთ, რომ საურმაგის ინიციატივით ძვ.წ. III ს-ის 30-იან წწ-ში „გარდამოვლინებული“ „კავკასის ნათესავნი“ - დურძუკები „დასხმულ“ იქნენ ქართლის (იბერიის) კუთვნილი „მთიულეთის“ საკმაოდ ვრცელ ტერიტორიაზე დიდოეთიდან ვიდრე სვანეთამდე, თუმცა ისინი კომპაქტურ დასახლებებს ქმნიდნენ და ძირითადად თავმოყრილი იყვნენ ცენტრალური კავკასიონის აღმოსავლეთ სექტორში (კერძოდ, დღევანდელი თუშეთის, ხევსურეთის, ფშავის, მთიულეთის, გუდამაყრის, ხანდოს, ჭართლის, ხევის და თიანეთის ტერიტორიაზე), ხოლო შედარებით მცირე რაოდენობით და სპორადულად სახლობდნენ ცენტრალური კავკასიონის დასავლეთ სექტორში (ქსნის, დიდი ლიახვისა და არდონის ხეობების მაღალმთიან ზოლში).

რაც შეეხება საქართველოს მაღალმთიანეთში „დასხმულ“ დურძუკთა შემდგომი ეთნიკური ევოლუციის სა-

კითხვს, ამ უკანასკნელის გაშუქება უპრიანია დავიწყოთ იმას წინასწარი განმარტებით, რომ საურმაგმა ღურბუკებზე დასახლა არა უკაცრიელ მთის ხევ-ხუვებში, არამედ ძველთაგანვე ქართველური ტომებით დასახლებულ ტერიტორიაზე, რის შესახებაც სავსებით მართებულად არის მითითებული სპეციალურ ლიტერატურაში.⁴⁸ ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ქართლის (იბერიის) მთიანეთში ძვ.წ. III ს-დან საფუძველი ეყრება მკვიდრი ქართველური მოსახლეობისა (-როგორც ეთნიკური სუბსტრატისა) და საურმაგის ინიციატივით „გარდამოვლინებულ“ ღურბუკთა (-როგორც ეთნიკური სუპერსტრატის) მკვიდრო სამეზობლო ურთიერთობის ტრადიციას, მათი კულტურულ-ყოფითი ურთიერთდახლოების პროცესს, რაც საბოლოო ანგარიშით, კანონზომიერად განაპირობებდა ღურბუკთა თანდათანობით ასიმილაციას ავტოქტონური ქართული მოსახლეობის მიერ. ამასთან, ლოგიკურად გვეჩვენება იმის დაშვებაც, რომ ქართლის (იბერიის) მთიანეთის ისეთ რაიონებში, სადაც საურმაგის მიერ „დასხმული“ ღურბუკები ეთნიკურ უმცირესობას წარმოადგენდნენ, მათი ქართველიზაცია განსაკუთრებით ინტენსიურ ხასიათს ატარებდა, ხოლო ისეთ მხარეებში, სადაც ღურბუკი მოახალშენები ეთნიკურ უმრავლესობას შეადგენდნენ, იგივე პროცესი შედარებით უფრო ღუნედ მიმდინარეობდა.

როგორც ჩანს, ახ.წ. I საუკუნის დამდეგისათვის ღურბუკთა გარკვეული ნაწილი უკვე გათქვეფილი იყო მკვიდრ ქართველურ მოსახლეობაში და იმხანად უკვე არსებობდა ქართულ-ვაინახური ეთნოსიმბიოზი „მთიელი იბერიელების“ ზოგადი სახელწოდებით ცნობილი ეთნიკური ერთობის სახით. ამას გვაფიქრებინებს თუნდაც სტრაბონის „გეოგრა-

⁴⁸ Г.А.Меликишвили, К истории древней Грузии, გვ.295; „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, ტ. I, გ.მელიქიშვილის რედ., თბ., 1970, გვ. 461; ჯ.გვასალია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 168.

ფიის” იმ ადგილზე დაკვირვება, სადაც იბერიის მოსახლეობა დაყოფილია დაბლობისა და მთის მცხოვრებლებად და საგანგებოდ არის განმარტებული: „დაბლობზე ცხოვრობენ იბერთაგან უფრო მეტად მიწათმოქმედნი, ესენი მშვიდობიანად არიან განწყობილი, არმენიელთა და მიდიელთა მსგავსად ეწყობიან. უფრო დიდ ნაწილს, რომელიც მეზობელი ბუნების არის, უჭირავს მთიანი მხარე და ცხოვრობს სკვითებისა და სარმატების ყაიდაზე, რომელთა მეზობლებიცა და ნათესავებიც არიან: თუმცა ეწვევიან მიწათმოქმედებასაც და როდესაც ჩამოვარდება შფოთი, თავისი და მათი (ე.ი. სკვითებისა და სარმატების) სახსრებით გამოჰყავთ მრავალი ათასი მეზობელი“.⁴⁹

მართალია, ამ შემთხვევაში მთიელი იბერიელები ე.წ. „სკვითებისა” და „სარმატების” ნათესავებად და მეზობლებად არიან გამოყვანილი, მაგრამ დამოწმებულმა ცნობამ მხოლოდ ის არაკომპეტენტური მკითხველი შეიძლება შეიყვანოს შეცდომაში, ვინაც არ იცის, რომ სტრაბონთან და ანტიკური ეპოქის არაერთ სხვა ავტორთანაც, ტერმინები „სკვითი” და „სარმატი” ხშირად კრებითი მნიშვნელობით არის გამოყენებული და გარკვეული კულტურულ-ისტორიული კოდის შემცველია⁵⁰. როგორც გმელიქიშვილი განმარტავს, სტრაბონთან „...სახელი „სარმატი” ჩანს, ფართო მნიშვნელობით იხმარება, როდესაც იგი მოიცავდა აგრეთვე საკუთრივ ჩრდილო კავკასიელ ტომებსაც და თუ სტრაბო-

⁴⁹ თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია (ცნობები საქართველოს შესახებ), თბ., 1957, გვ.128.

⁵⁰ ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950; Г.А.Меликишвили, К истории древней Грузии, გვ. 119-120; ვახტ. ითონიშვილი, ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა ისტორიიდან, თბ., 1995, გვ.108; ნაფსაზავა, კულტურულ-ეთნიკური პროცესები შიდა ქართლის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში უძველესი დროიდან გვიან შუა საუკუნეებამდე, კრ. „ოსთა საკითხი“, თბ., 1996, გვ. 71-75.

ნის ეს ცნობა ნამდვილად რეალურ ვითარებას ასახავს, ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ იბერიის მთიანეთის მოსახლეობას სწორედ ამ უკანასკნელებს ენათესავებოდა და არა სარმატ-ალან-ოსებს. ამას თითქოს მხარს უჭერს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობაც, რომლის მიხედვით აღმ.საქართველოს მთიანეთი „კავკასიანთა“ ტომებით (ე.ი. ბაცბურ-ქისტურ ენაზე მეტყველი მოსახლეობით) იყო დასახლებული.“⁵¹

მაშასადამე, ძნელი მისახვედრი არაა ის, რომ სტრაბონისეულ მთიელ იბერებში იგულისხმებიან როგორც საკუთრივ ქართველი მთიელები ამ უკანასკნელთა მასაში გათქვეფილი (ასიმილირებული) ნადურძუკალი მოსახლეობის ჩათვლით, ისე ქართველიზაციის პროცესში ჩართული ან აღნიშნული პროცესისაგან ჯერაც დაზღვეული ვაინახების ლოკალური ჯგუფები. ხოლო რამდენადაც ქართულ-დურძუკული ეთნოსიმიბიოზისა და ქართულ-დურძუკული ეთნოკონგლომერაციის ერთი მნიშველოვანი ნაწილი (კერძოდ, დურძუკოფილი იბერიელები და საკუთრივ დურძუკები) მართლაც ემეზობლებოდა და ენათესავებოდა ისტორიული დურძუკეთის მკვიდრ მოსახლეობას. ცხადია არაფერია უზრევულო იმაში, რომ აღნიშნულმა ფაქტმა სტრაბონის „გეოგრაფიაშიც“ ჰპოვა ასახვა სწორედ „მთიელი იბერიელებისა“ და „სკვით-სარმატებად“ სახელდებული იმიერკავკასიელი მოსახლეობის ურთიერთმონათესავეობისა და მეზობლობის შესახებ საგანგებო მითითების სახით.

ცხადია, შემდგომ საუკუნეებში ქართლის(იბერიის) „მთიულეთში“ გადმოსახლებულ დურძუკთა ქართველიზაციის პროცესს კიდევ უფრო მეტი გასაქანი უნდა მისცემოდა, განსაკუთრებით მას მერე, რაც ქართლში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად იქნა გამოცხადებული (IV ს.).

წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის შესახებ თხრობისას ლეონტი მროველი მოიხსენიებს ქართლ-კახეთის მთი-

⁵¹ „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, ტ. I, გვ. 461.

ანეთის მკვიდრთ („მთიულნი კაკასიანნი“, „მთიულნი კაკასიანნი“): ჭართალელთ, ფხოელთ, გუდამაყრელთ, წილკანელთ და ერწო-თიანელთ („...წარვიდა წმიდა ნინო და ეპისკოპოსი იოვანე, და მათ თანა წარატანა მეფემან ერისთავი ერთი. მივიდეს და დადგეს წობენს, და მოუწოდეს მთიულთა, პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა, ჭართალელთა, ფხოელთა, წილკანელთა და გუდამაყრელთა. და უქადაგეს მათ სჯული ქრისტიანეთა ჭეშმარიტი...ხოლო მათ არა ინებეს ნათლისღება. მაშინ ერისთავმან მეფისამან მცირედ წარმართა მახული მათ ზედა, და ძლევით შემუსრნა კერპნი მათნი. გარდამოვიდეს მუნიით და დადგეს ჟალეთს, და უქადაგეს ერწო-თიანელთა. ხოლო მათ შეიწყნარეს და ნათელიდეს. ხოლო ფხოელთა დაუტევეს ქუეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს... და სხუანიცა მთიულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს...და რომელნიმე უკანასკნელ მოაქცივნა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსმან და რომელნიმე მათგანნი დარჩეს წარმართობასავე შინა დღეს-აქამომდე...“⁵²), რომლებშიც, ჩვენი ღრმა რწმენით, უთუოდ ქართველი მთიელები უნდა დავინახოთ და არა ქართლ-კახეთის მთიანეთში მოსახლე „უცხო ტომის ხალხი“, როგორც ამის შესახებ ერთ-ერთ ნაშრომშია მითითებული.⁵³ ვფიქრობთ, ზემოხსენებულ ფხოელებში, გუდამაყრელებში, ჭართალელებში, წილკანელებსა და ერწო-თიანელებში უკვე ის ქართველი „მთიულნი“ უნდა შევიცნოთ, რომელთაც დროთა განმავლობაში ორგანულად შეისისხლხორცეს ასიმილირებულ დურძუკთა მნიშვნელოვანი ეთნიკური კონტინგენტი და საბოლოო ანგარიშით ქართლ-კახეთის ბარის მოსახლეობისგან კულტურულ-ყოფითი პარამეტრებით მკვეთრად განსხვავებულ ეთნოტერიტორიულ ჯგუფებად განიცადეს ფორმირება.

⁵² ლეონტი მროველი, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, „ქც“, I, გვ. 125-126.

⁵³ „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, ტ. I, გვ. 461.

სწორედ ამ მიზეზით ქართველ მემკვიდრეებსაც სრულიად ადრე ეხსენებოდა „მთეულთა“ ფრიად გამკილავი ფორმით („მოუწოდეს მთეულთა, პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა“) მოხსენიება, რაშიც არეკლილი ჩანს ეთნოსოციალური ნიშნით ქართლის (იბერიის) მთის და ბარის მოსახლეობის ხისტი ურთიერთგამიჯვნის ძველი ქართული მწიგნობრული ტრადიცია.

ამრიგად, ძვ.წ. III ს-ში საურმაგ მეფის მიერ საქართველოს მთიანეთში „დასხმულ“ ღურძუკთა დიდი ნაწილის ქართულ მოსახლეობაში ნატურალიზაციის ფაქტი IV საუკუნისათვის უკვე ეჭვს არ შეიძლება იწვევდეს, თუმცა დაბეჯითებით უნდა ითქვას ისიც, რომ ქართლ-კახეთის მთიანეთის იმ ალაგებში, სადაც ღურძუკები ეთნიკურ უმრავლესობას შეადგენდნენ და კომპაქტურ დასახლებებს ქმნიდნენ, მათი ასიმილაციის პროცესს საბოლოო წერტილი უფრო მოგვიანებით უნდა დასმოდა.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალის ანალიზი ხომ თვალნათლივ ცხადყოფს, რომ ცალკეულ მაღალმთიან რაიონებში მცხოვრები ვაინახები ყველა ღონეს ხმარობდნენ, რათა როგორმე შეენარჩუნებინათ თავისი ეთნიკური მეობა და საურმაგისაგან ბოძებული ეთნიკური ტერიტორია, რაც გარკვეულ ქრონოლოგიურ პერიოდებში ქართულ მოსახლეობასთან ძალისმიერი დაპირისპირებისა და მიწა-წყლის მფლობელობისათვის საკმაოდ მძაფრი ურთიერთბრძოლის ფორმასაცღებულობდა. ეს პირველ რიგში ალბათ დღევანდელი პირიქითი ხევსურეთის ხევებზე (არხოტი, მთასიქითი, მიღმახევი) და თუშეთის განაპირა თემებზე (მაგ. ფარსმა) ითქმის, სადაც წერილობითი და ეთნოგრაფიული მასალა იქჩისტების ხევსურებამდელ განსახლებას, ხევსურთა მიერ მათი ძალით განდევნა-დამორჩილებას ან გვიანობამდე შემონახულ „ორენოვნებას“ მოწმობს. ვახუშტის ცნობით იმ



თუშებმა „რომელნი არიან მკარეთა ქისტთა და ლეღეშთა“⁵⁴ უწყიან ენანი უფროს მათნი. გარნა ფარსმანის კევისაზი სარწმუნოებით და ენით შერეულნი არიან, ვითარცა ქისტნი“⁵⁴ ხოლო ხევსურეთში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით „დღევანდელი პირიქითი ხევსურეთის ტერიტორია ქისტების ნადგომად ისახება“⁵⁵ თ. ოჩიაური საგანგებოდ განიხილავს რა ფშავ-ხევსურულ თქმულებებს ღვთისშვილთა (იახსარის, კოპალას) მიერ ოდესღაც ფშავ-ხევსურეთის, გუდამაყრისა და თიანეთის ტერიტორიაზე მოსახლე დევ-კერპების განადგურების შესახებ, გამოთქვამს აზრს, რომ ამ შემთხვევაში „დევ-კერპების სახელს ამოფარებული უნდა იყვნენ სწორედ ის ჩრდილო კავკასიელი ტომები, რომელნიც დროის გარკვეულ მონაკვეთში ცხოვრობდნენ ჩვენს მთაში ქართველ მთიელებთან ერთად. რაც შეეხება სახელწოდება დევს, ვფიქრობთ იგი ამ შემთხვევაში პირობითია, აღებული ჯადოსნური ზღაპრების სამყაროდან. დევ-კერპების სახელით მოხსენიება ხალხისა, რომელიც ჩვენი წინაპრებისაგან განსხვავდებოდა ზნითა და ადათით, რომელიც მასთან მტრულ ურთიერთობაში იყო, რომლებთანაც სასტიკი ბრძოლები მოუხდათ, დროთა განმავლობაში უნდა მომხდარიყო, თქმულების გაზღაპრულებასთან შეფარდებით.“⁵⁶ იმავე ავტორის დასაბუთებული მტკიცებით ხევსურული გადმოცემა შატილის თავდაპირველ და ჟამიანობის მიზეზით შემდგომში ამოწყვეტილ მოსახლეობასა (კერძოდ ქისტური მოდგმის ანატორელ სისვაურებსა) და შატილის მახლობლად მდებარე ქაჩუს სიმაგრეში გამაგრებულ ჭინჭარაულებს შორის ბრძოლის შესახებ, ასევე ვაინახურ და ქართულ მოსახლეობას შორის სამოსა-

⁵⁴ ვახუშტი, „აღწერა“, გვ. 555.

⁵⁵ თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 72-73.

⁵⁶ იქვე გვ. 79.

ხლო ადგილისათვის მიმდინარე ბრძოლას უნდა ასახავდეს.⁵⁷ გ. ჩიტაია ეხება რა ეთნონიმიკურ ხალხურ გადმოცემას გუდანის ჯვარის მიერ კავკაზაურთა (ან კიკაზაურთა) ამოწყვეტის შესახებ, კავკაზაურ-კიკაზაურებში სწორედ იმ ეთნიკურ ფენას ხედავს, რომელიც გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში ივარაუდება „კავკასიონის ცენტრალურ ნაწილში, პირაქეთ-პირიქითში, დიდოეთიდან მოყოლებული ვიდრე სუანეთამდე“.⁵⁸ ანალოგიურ მოსაზრებას აწვდის თ.ოჩიაურიც, რომლის ნაშრომში გამომზეურებული ეთნოგრაფიული მასალა კინკოზაურებს (ან კიმკაზაურებს, კიკოზაურებს) „ურჯულობად“ და სამაგანძუროს „მჩაგრელებად“ წარმოაჩენს, ხოლო ოხერხეველ ბადრიაულებს „ურჯულობად“ და „ქისტებად“.⁵⁹

ასე რომ, ზემოთ მოტანილი ფაქტობრივი მასალა ცალსახად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ საურმაგ მეფის მიერ გადმოსახლებულ ვაინახთა ეთნოგვოლუცია საქართველოს მთიანეთში მიმდინარეობდა როგორც მკვიდრ ქართულ მოსახლეობასთან მშვიდობიანი თანაცხოვრებისა და მასთან კულტურულ-ენობრივი შერწყმის, ისე ეთნიკური ინდივიდუალობისა და ეთნიკური ტერიტორიის შენარჩუნებისათვის წარმოებული მედგარი ბრძოლის ნიშნით. ამასთან, არ შეცდებით თუ ვიტყვით, რომ ვაინახების ქართველიზაციის პროცესი საკვლევ რეგიონში მთლიანობაში საკმარისად დინამიურ ხასიათს ატარებდა და ის ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური აღზევებისა და კულტურული გაფურჩქვნის „ოქროს ხანაში“ (XII-XIII სს.) ძირითადად უკვე დასრულებული უნდა ყოფილიყო, თუმცა ამ წინასწარო ვარაუდის საფუძვლიანი არგუმენტაცია და ვაინახთა ქართველიზაციის ყველა ასპექტის შეძლებისამებრ სრულფასოვანი გაშუქება

⁵⁷ თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67-75.

⁵⁸ გ. ჩიტაია, ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები, გვ. 393.

⁵⁹ თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 104-109.

ამჯერად ჩვენ ამოცანას არ შეადგენს და ამდენად არაა
შნულ საკითხზე სიტყვის გაგრძელების საჭიროება აღარც
ჩანს.

ამრიგად, ჩატარებული კვლევის შედეგად შეიძლება
დავასკვნათ, რომ ძვ.წ. III ს-ის 30 წწ-ში რეალურად ჰქო-
ნდა ადგილი ვაინახთა მასობრივ გადმოსახლებას ცენტრა-
ლური კავკასიონის იმ მაღალმთიან ზოლში, რომელიც ქა-
რთლის (იბერიის) სამეფოს ეკუთვნოდა. ლეონტი მროვე-
ლის ცნობა საურმაგ მეფის (ძვ.წ. III ს.) მიერ დიდოეთი-
დან ვიდრე სვანეთამდე განვრცობილ ქართლის (იბერიის)
„მთიულეთში“ დურძუკთა „გარდამოვლინება-დასხმის“ შესა-
ხებ ისტორიულ სინამდვილეს ასახავს და ის მართლაც შე-
იძლება დამთარიღებლად გამოდგეს საქართველოში ნახური
მოსახლეობის თავდაპირველი შემოღწევისათვის.

ძვ. წ. III საუკუნეში საქართველოში ვაინახების ჩა-
მოსახლება-დამკვიდრებისა და ამის ნიადაგზე მომხდარი
ეთნიკური პროცესების შესწავლით შუქი ეფინება ქართულ-
ვაინახური ურთიერთობის ხასიათს უძველეს პერიოდში. ეს
ურთიერთობა გრძელდება მომდევნო საუკუნეებშიც, რაც
განაპირობა ერთი მხრივ მათმა გენეტიკურმა ნათესაობამ
და მეზობლობამ, ხოლო მეორე მხრივ სახელმწიფოებრივი
აღმავლობის გზაზე დამდგარი საქართველოს ინტერესებმა.
ამ ესოდენ მრავალმხრივი ურთიერთობიდან, რომლის სრუ-
ლფასოვანი შესწავლა ბევრად აღემატება ერთი დისერტა-
ციის ფარგლებს, მიზანშეწონილად გვესახება სარწმუნო-
ებრივ-კულტურული ურთიერთობის წარმოჩენა X საუკუნის
შემდგომი პერიოდისათვის დამახასიათებელი ხელშესახები
მონაცემების საფუძველზე.

ქართულ-ვაინახური სარწმუნოებრივი და კულტურული ურთიერთობანი შუა საუკუნეებში

ქართული სახელმწიფოს კავკასიურ პოლიტიკას ჯერ კიდევ ფარნავაზ-საურმაგ-მირიანის ეპოქაში ეყრება მტკიცე საფუძველი, როდესაც ქართლის (იბერიის) ახლად წარმოქმნილი სამეფო ახერხებს ჩრდილოეთი საზღვრების კავკასიონის მთავრი წყალგამყოფი ქედის პირიქით კალთებზე გადანას და თავისი პოლიტიკური გავლენის სფეროში იმიერკავკასიის მკვიდრთა ერთი ნაწილის (პირველ რიგში კი დურძუკების) მოქცევას. სწორედ ამ შორეულ ხანაში (ე. ი. ძვ. წ. IV-II სს-ში) იწყებს ჩამოყალიბებას ქართულ-ვაინახური მჭიდრო სამეზობლო ურთიერთობანიც, რომელნიც განსაკუთრებით ინტენსიურ ხასიათს ღებულობს მაშინ, როცა საქართველოს ფეოდალური მონარქია გაერთიანების გზაზე დგება და მას ამ რეგიონში პოლიტიკურ-კულტურული ჰეგემონობის პრეტენზია უჩნდება.

ს. ჯანაშიას დასაბუთებული მტკიცებებით საქართველოს გაერთიანებული ფეოდალური სახელმწიფო „...წარმოიშვა მაშინ, როდესაც კავკასიაში ჩვენ ვამჩნევთ უალრესად ხელსაყრელ ტენდენციას, რომელიც მიზნად ისახავს ეროვნული კულტურული ერთობის ერთ სახელმწიფოებრივ ქერქვეშ მოქცევას. ახლა აყენებს უფრო მნიშვნელოვან, უფრო ფართო ტენდენციას, რომელიც ობიექტურ მიზანს ისახავს ერთ ფეოდალურ სახელმწიფოს ფარგლებში მრავალი ერისა და ტომის გაერთიანებას. ეს ისტორიული ამოცანა, ისტორიის ობიექტურმა მსვლელობამ დააყენა კავკასიის ხალხების წინაშე, მაგრამ აქ მხოლოდ ორ ქვეყანაში ვამჩნევთ იმას, რომ არის შესაძლებლობა, ან შედარებით შესაძლებლობა, ეს ტენდენცია

ატარონ ან განახორციელონ. ეს ქვეყნებია: საქართველო და სომხეთი, მაგრამ სომხეთში ეს ტენდენცია ეცემა უმალ, ვიდრე ჩნდება და მხოლოდ საქართველოს შეუძლია განავითაროს ის მანამ, სანამ იქნება საშუალო საუკუნეებში დიდი ქართული ფეოდალური სახელმწიფო, რომელსაც თითქმის მთელი კავკასია ეკავა. აქ იბადება შესაძლებლობა, რომ გაფართოვდეს თვითონ ის ფარგლებიც, რომლის შიგნითაც გამაერთიანებელი ტენდენციით მუშაობდნენ, კერძოდ, კულტურული ქვეყნის ჩამოყალიბებისათვის¹.

როგორც ნ. ბერძენიშვილის ერთ-ერთ ნაშრომშია შენიშნული „X-XII საუკუნეებში არა მარტო „საქართველო“ – ახალი ქვეყანა – წარმოიქმნა, არამედ ჩაისახა კიდევ უფრო დიდი სამყარო კავკასია. მას ჯერ კიდევ ისტორიულ-გეოგრაფიული სახელიც არ ჰქონდა, მაგრამ ყველაფრიდან ჩანდა, რომ მისი სახელი „საქართველო“ იქნებოდა... ამ ქვეყანაში არა მარტო კავკასიის სამხრეთი და აღმოსავლეთი (სომხეთი, შირვანი), არამედ მთის იქითი კავკასიონიც (დაღესტან-ჩაჩნეთი, ოსეთი, ჩერქეზეთი) აქტიურად მონაწილეობდნენ. იქმნებოდა დიდი „მსოფლიო“, რომლის მაიორგანიზებული ცენტრი საქართველო იყო... ამ ახალ ქვეყანაში მთიანეთის მდგომარეობა მეტად თავისებური იყო. მთიანეთი, რამდენადაც უფრო მაღალ კულტურას ეზიარებოდა, სულ უფრო და უფრო შემოდიოდა ქართულ მსოფლიოში, სულ უფრო და უფრო აქტიური მონაწილე ხდებოდა ახალი ქვეყნის მშენებლობისა“².

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ქართული ქრისტიანული კულტურა საკმაოდ წარმატებით იკავავდა გზას ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში. „ქართული ენა და ქართული წიგნები, ქართველთა კულტურული მონაპოვარი, პოეზია, ხე-

¹ ს. ჯანაშია, „შრომები“, ტ. VI, თბ., 1988, გვ. 181-182.

² ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1990, გვ. 643.

ლოვნება, ფილოსოფია და ისტორია, საყოფაცხოვრებო წესები და ადათ-ჩვეულებანი, უმთავრესად თავისი პროგრესული ხასიათისა და შინაარსობრივი მიმზიდველობის გამო, ძლიერი ძალით არღვევდა ეროვნულ კარჩაკეტილობის ძველ ზღუდეებს და არა მარტო კავკასიელთა, არამედ ბევრი სხვა ხალხის შემოქმედებითი ინტერესის საგნად და მისი შესწავლის ობიექტად ხდებოდა”³.

ამასთან, აქვე საგანგებოდ უნდა ითქვას, რომ საქართველოს მიზანს არასოდეს წარმოადგენდა იმიერკავკასიელ ტომთა ძალდატანებითი ასიმილაცია და მათი ეთნოკულტურული თავისთავადობის სრულ გაქრობაზე გათვლილ ღონისძიებათა გატარება. როგორც ერთ-ერთ ნაშრომშია განმარტებული „... ისტორიულად ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების კულტურული კავშირები ორმხრივ სასარგებლო და საჭირო საფუძველზე ვითარდებოდა... საუკუნეთა მანძილზე მჭიდრო თანამშრომლობამ ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ ხალხებს შორის ჩვეულებების, რწმენის, მითოლოგიის, ზეპირსიტყვიერების, ხალხური ხელოვნების ბევრი ელემენტის ერთობა მოგვცა, ზოგჯერ მისი თავდაპირველი წარმოშობა ძნელი დასადგენია”⁴.

სპეციალურ ლიტერატურაში კარგა ხანია მყარად არის ფეხმოკიდებული ის შეხედულება, რომ ჩაჩრეთ-ინგუშეთის ქრისტიანიზაციის ყველაზე აქტიური ეტაპი IX-XIII სს-ზე მოდის და რომ საქართველომ ვაინახთა გაქრისტიანება მათი პოლიტიკური დაქვემდებარების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფორმად აირჩია⁵. ვაინახებსა და ქართველებს შორის წარსუ-

³ ტ. სარაჯიშვილი, სკოლა და სახალხო განათლება რევოლუციამდე დელ ოსეთში, სტალინირი, 1956, გვ. 30.

⁴ გ. ლუდუშაური, ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების კულტურული ურთიერთობა (XIX საუკუნე და XX ს. დამდეგი), თბ., 1985, გვ. 139-140.

⁵ С. Ш. Дидебулидзе, Роль Грузии в распространении христианства на Кавказе. – Тезисы научной конференции аспирантов и молодых науч-

ლში არსებულ მჭიდრო და მრავალმხრივ სარწმუნოებრივ-კულტურულ ურთიერთობებზე დამაჯერებლად მეტყველებს თანამედროვე ჩაჩნეთ-ინგუშეთში დამონმებული არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული, არქიტექტურული და ნუმიზმატიკური მონაცემები, აგრეთვე ქართულ-ვაინახური ლექსიკური პარალელები, რაც შედეგია არა მხოლოდ ენათა ნათესაობისა, არამედ ვაინახებზე საქართველოს კულტურული ზეგავლენისა.

ქართველთა და ვაინახთა საკმაოდ ნაადრევი სარწმუნოებრივი ურთიერთობის შესახებ საინტერესო ინოფრმაციას შეიცავს XIV ს-ის ერთი დოკუმენტი, საიდანაც ირკვევა, რომ „ქ: ოდეს: სანატრელმან: მან: პატრიარქმან: ჩუენმან: ექვთიმე: მოიხილა: კახეთს: ანნუხისა საეფისკოპოზო: და: მიერიტგან გადმოვიდა: ნახურს: კაკ-ელისენს: და: მოვლო: საყდარნი:... ხუნძთა: ნახჩთა: თოშეთისა: და ყოვლისა ვაკისა: ესე გი არს: ძუელი: მოვაკნისა და ელისენისა: ვერხვიანითზეგანით: გამო: ვიდრე: ივრის მდინარის: ჩასართავამდე: ალასანსა: და: ამან: სანატრელმან: ექვთიმე: გიბრძანა: მთავარ-ეფისკოპოსსა: და ყოვლისა: მთიულისა: წინამძღუარსა: კირილე: დონაურსა: გარდანერნებად: სახარებისა: და წარგზავნად: თუითეულისა: თვს: ეკლესიისა“⁶.

როგორც ვხედავთ, კონკრეტულ შემთხვევაში გარვევითაა ლაპარაკი გიორგი V ბრწყინვალის (1314-1346) მეფობის უამს საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქად გამწესებულ

ных работников, Тб., 1972, გვ. 19-20; მისივე, Из истории средневековой культуры народов Северного Кавказа, "Грузино-Северокавказские взаимоотношения" Тб., 1981, გვ. 107; გვ. 66-67; Г. Г. Гамбашидзе, Из истории связей Грузии и Ингушетии в средние века. — Тезисы докладов IV крупновских чтении, Орджоникидзе, 1974, გვ. 66-67; მისივე, К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа, Тб., 1977, გვ. 2-12 და სხვ.

⁶ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტფილისი, 1895, გვ. 205.

ექვთიმე III-ის (1310-1325) მიერ კახეთ-ჰერეთის ზოგიერთი რაიონის და ცენტრალური და აღმოსავლეთი კავკასიონის მთის მხარეების „მიმოხილვა-მოვლაზე“. ამასთან, „მთელ“ (//მთიელ) ტომთაგან მოიხსენიებიან „ნახჩები“, რომელნიც ისეთ გეოგრაფიულ და ონომასტიკურ კონტექსტში არიან მოცემულნი, რომ მათში უპრობლემოდ ამოიცნობიან აზინდელი „ნოხჩები“ (ე. ი. ეთნიკური ჩაჩნები). დოკუმენტებიდან ისიც ირკვევა, რომ XIV ს-ის I ნახევარში „ნახჩები“ (აღმოსავლეთელი ვაინახები), როგორც „ყოვლისა მთიულისა“ ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი, ქურმუხის მთავარეპისკოპოსის სამწყსოში შედიოდნენ და იმხანად მათ წინამძღვარს კირილე დონაური წარმოადგენდა. ამდენად, ზემოთ მოყვანილ საბუთზე დაყრდნობით ერთ-ერთ ნაშრომში მართებულადაა შანიშნული, რომ „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, დაღესტანსა და ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ქრისტიანული რელიგიის განმტკიცებისათვის ზრუნავდა გიორგი ბრწყინვალე და ქართული სასულიერო წრეები. ამ მიზნით პატრიარქ ექვთიმეს შემოუვლია ეს კუთხეები და შეუსწავლია შექმნილი მდგომარეობა.

ამ ღონისძიებას პრაქტიკული მნიშვნელობაც ჰქონია. მთიულებში ქრისტიანული რელიგიის განმტკიცებითა და გაძლიერებით მან მოახერხა ამ ხალხების თავისი გავლენის ქვეშ შენარჩუნება. მთის ხალხებში პატრიარქის მოგზაურობის შედეგი ის იყო, რომ ნახჩთა ქვეყანაში შეიტანეს სასულიერო წიგნები, აღადგინეს ეკლესია-მონასტრები და გაგზავნეს მისიონერები”⁷.

მართალია, წერილობითი წყაროების უქონლობის გამო ვაინახთა ქრისტიანიზაციის დაწყების თარიღის ზედმიწევნითი სიზუსტით დადგენა პრაქტიკულად შეუძლებელია, მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული, ფოლკ-

⁷ ა. შავხელიშვილი, საქართველო-ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ურთიერთობა XVI-XVIII სს-ში, თბ., 1980, გვ. 74.

ლორული თუ არქიტექტურული მონაცემების შეჯერება მინც ქმნის იმის მტკიცების საფუძველს, რომ საკვლევში ონში საქართველოდან ქრისტიანობა აღწევს IX საუკუნიდან, ხოლო XI-XIII სს-ში აღნიშნული პროცესი კიდევ უფრო ინტენსიური ხდება. საინტერესოა, რომ ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ისტორიის განმაზოგადებელ ნაშრომში ვაინახთა ქრისტიანიზაციასთან დაკავშირებული ყველა სიუჟეტი ქრონოლოგიურად თავსდება მხოლოდ XI-XII სს-ის ჩარჩოებში⁸. ცალკეულ მკვლევართ ვაინახთა ქრისტიანიზაცია XI-XIII სს-ის მოვლენად აქვთ გააზრებული⁹, ხოლო ზოგიერთ სტატიაში მეტ-ნაკლებად თამამად არის გამოთქმული თვალსაზრისი საქართველოს მხრიდან ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ქრისტიანობის XVI-XVIII სს-ში ხელმეორედ შეღწევის შესახებ¹⁰.

ქართული ქრისტიანული კულტურის უძველეს ძეგლს ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ტერიტორიაზე **თხაბა-ერდის** ეკლესია წარმოადგენს, რომელიც მდებარეობს მდ. ასის ხეობაში, ყოველი მხრიდან მთებით შემოზღუდულ ბუნებრივ ქვაბულში (ინგუშეთის მთიან ზოლში). მისი მშენებლობის ყველაზე ადრეული პერიოდი IX საუკუნეზე უნდა მოდიოდეს, თუმცა ჩრდილოეთ კავკასიის ქვეყნებს (მათ შორის დურძუკეთ-ქისტეთის) მიმართულებით საქართველოს მიერ წარმოებული მისიონერული პროპაგანდა განსაკუთრებით ფართო მასშტაბებს იღებს XI ს-ის I ნახევრიდან, საქართველოში ბაგრატ III-ის

⁸ Очерки истории Чечено-ингушской АССР, т. 1, Грозный, 1967, გვ. 38-49.

⁹ Е. И. Крупнов, Средневековая Ингушетия, М., 1971, გვ. 195; М. Б. Мужухоев. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII вв.), Грозный, 1977.

¹⁰ В. И. Марковин, К вопросу о язычестве и христианстве в верованиях горцев Кавказа. — «Вестник Кабардино-Балкарского научно-исслед. института», вып. 6, Нальчик, 1972, с. 258; В. Б. Виноградов, Н. Н. Бараниченко, Об одном аспекте грузино-вайнахских взаимоотношений в XVI-XVII вв., „მაცნე“, ისტორიის... სერია. 1980, №3, გვ. 73-83.

(975-1014) მეფობისა და კათალიკოს-პატრიარქ მელქისედეკ I-ის (1010-1033) ხელდასხმის ჟამიდან¹¹. ეს ქართული სახელმწიფოს სვებედნიერი განვითარების ის ხანაა, როდესაც წერილობითი წყაროების ჩვენებით ბაგრატ III-მ „... დაიპყრა ყოველი კავკასია თვთმპყრობელობითა ჯიქეთითგან ვიდრე გურგენამდე“, ხოლო მისი ახლო ნათესავი მელქისედეკ I ისტორიაში შევიდა, როგორც სვეტიცხოვლის გამამშვენიერებელ-აღმდგენელი. სწორედ ამ ქრონოლოგიურ პერიოდში მთავრდება თხაბა-ერდის სამნავიანი ბაზილიკის მშენებლობა და იმავე ასის ქვაბულში იგება ალბი-ერდისა და თარგიმის მშვენიერი ტაძრებიც¹².

თხაბა-ერდოს ტაძარი კარგა ხანია წარმოადგენს მრავალრიცხოვან დამკვირვებელთა განსაკუთრებული ინტერესის საგანს, რომელნიც ერთხმად განიხილავენ მას იმიერკავკასიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს არქიტექტურულ ძეგლად. ორნამენტირებული ფილებისა და ადამიანთა და ცხოველთა რელიეფური გამოსახულების გამორჩეული სიუხვით აღნიშნული ტაძარი მნახველზე მართლაც წარუშლელ შთაბეჭდილებას ახდენს. დ. ბაქრაძე თხაბა-ერდის აგების თარიღად 830 წელს ასახელებს, გ. ჩუბინაშვილი მის მშენებლობას ოთხ ეტაპად ყოფს (I ეტაპი – IV ს-ის წინარე ხანა; II ეტ. – IX ს.; III ეტ. – X-XII სს., ხოლო IV ეტ. – XV-XVI სს.), ხოლო ა. შანიძისა და ლ. სემიონოვის აზრით ხსენებული ძეგლი აგებულ-განსრულებული უნდა იყოს არა უადრეს XII საუკუნისა¹³.

¹¹ Г. Г. Гамбашидзе, Из раскопок Тхаба-Ерды, «Декоративное искусство СССР», 1970, №7, с. 50; Л. П. Семенов, К вопросу о культурных связях Грузии и народов Северного Кавказа, «Материалы и исследования по археологии СССР», 1951, №3, гв. 302-306.

¹² Л. П. Семенов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 302-306.

¹³ В. Миллер, Археологические наблюдения в области Чеченцев, «Материалы по археологии Кавказа» (ქვემოთ ყველგან «МАК»), вып. 1, М., 1888, сс. 8-24; Д. Бакрадзе, «МАК», вып. 12, М., 1909, гв. 25; Г. К. Мартirosян, Нагорная ингушетия, «Известия ингушского

საინტერესოა, რომ ინგუშები გვიანდელი გამაჰმადიანების მიუხედავად, თხაბა-ერდის ტაძრისა და მისი შემოგარენის სადმი უჩვეულო რელიგიურ მოწინებას იჩენდნენ და აქაურობას წმინდა ადგილად თვლიდნენ. ერთი ინგუშური თქმულებიდან ირკვევა, რომ ადგილობრივ მკვიდრთა წარმოდგენით აღნიშნული ტაძარი იმ ადგილზე აუგიათ, სადაც წინასწარმეტყველ მაჰამედს ყურანი დაუფლავს¹⁴.

ყველა სხვა მკვლევართან ერთად თხაბა-ერდის, როგორც ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლის მნიშვნელობას აღნიშნავს ვ. ხრისტიანოვიჩი¹⁵. იგი აღიარებს ქართული ფეოდალური კულტურის დიდ გავლენას ვაინახურ სამყაროზე და უარყოფს ზოგიერთი დამკვირვებლის მცდარ შეხედულებას, თითქოს ასეთი გავლენა არ არსებობდა. უარყოფის საფუძვლად რუსი ავტორი მიიჩნევს აგრეთვე ქართული ლექსიკის ნაკვალევს, რასაც სხვა მონაცემებთან ერთად ქვემოთ გავეცნობით.

მდ. ასას მარცხენა ნაპირს თავის დროზე ამშვენებდა ამჟამად ნანგრევებად ქვეული **ალბი-ერდის** ქრისტიანული ეკლესია, რომლის ძველი ქართული სახელწოდება – **ტვირლისწმინდა** დაცულია ფრანგი ავტორის ე. შანტრის 1887

института краеведения» (ქვემოთ ყველგან «ИИИК»), т. 1, Владикавказ. 1928, გვ. 46-48; მ. ჯანაშვილი, შესანიშნავი ნაშთი, „ივერია“ 1895, №132; გ. ჩუბინაშვილი, საქართველოსა და ინგუშეთის კულტურული კავშირების საკითხისათვის, „საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის საზოგ. მეცნ. განყოფ. X სესიის მოხსენების თეზისები“, თბ., 1941; Е. И. Крупнов, Грузинский храм Тхаба-ерды на Северном Кавказе, «КСДИИМК», т. XV, М., 1947, გვ. 116-125; Л. П. Семенов, Археологические и этнографические разискания в Ингушетии в 1925-1932 годах, Грозный, 1963, გვ. 97-98; Г. Г. Гамбашидзе, Из раскопок Тхаба-Ерды, «Декоративное искусство СССР», 1970, №7, გვ. 50.

¹⁴ Ч. Ахриев, Ингуши, «ССКГ», VIII, Тифлис, 1875, გვ. 50.

¹⁵ В. П. Христианович, Горная Ингушия, Ростов на Дону, 1928, გვ. 69.

ნელს გამოცემულ ნაშრომში¹⁶. ამ ქართული არქიტექტურული ძეგლის აგებაც, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, XI-XII სს-ში ივარაუდება.

ცხადია, ასის ხეობაში (ინგუშეთი) ქართული ქრისტიანული ძეგლების ასეთი თვალშისაცემი თავმოყრა შემთხვევითობას არ შეიძლება მივანეროთ. ეს საგულისხმო ფაქტი სავსებით მართებულად აქვს ინტერპრეტირებული ლ. სემიონოვს, რომელიც ასის ხეობას ინგუშებზე საქართველოს გავლენის უმთავრეს კერად განიხილავს¹⁷. რუსი სწავლულის ამ თვალსაზრისს ზურგს უმაგრებს რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის მიერ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანილი ერთი ხევისურული თქმულება თამარ მეფის ღლიღვეთში ყოფნის ჟამს იქ ს. არნახთან მართლმადიდებლური ეკლესიის აშენების, ალგილობრივ მცხოვრებთა ნაწილის გაქრისტიანებისა და შემდეგ წარმართ თანამეტომეთა ზეწოლის მიზეზით მათი საქართველოში (ხევისურეთში) გადმოსახლების შესახებ¹⁸. არანაკლებ საყურადღებოა ვ. კობიჩევის მიერ 1970 წელს ჩანერილი ლეგენდაც ასის ხეობაში თხაბა-ერდის ტაძრის დაარსების შესახებ, რომელშიც გადმოცემულია ს. ცორში ქართველთა მოსვლის, აქ ქრისტიანული ეკლესიის აშენების, შემდეგ ასის ხეობაში (Асс-чеч) მათი დროებითი ბატონობის და ადგილობრივ მოსახლეობასთან დაპირისპირების ამბები¹⁹. ამდენად, ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ ასის ხეობაში (მეტადრე თარგიმის ქვაბულში) ქართულ ფეოდალურ სახელმწიფოს XI-XIII სს-ში ყველაზე მყარი პოზიციები გააჩნდა ვაინახურ სამყაროზე თა-

¹⁶ Л. П. Семенов, დასახ. ნაშრომი; გვ. 62.

¹⁷ იქვე, გვ. 61.

¹⁸ Р. Л. Харадзе, А. И. Робакидзе, К вопросу о нахской этнонимике — «КЭС», вып. 2, Тб., 1968, გვ. 33-34.

¹⁹ В. П. Кобычев, Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников материальной культуры, «Этническая история и фолькор», М., გვ. 176-177.

ვისი პოლიტიკურ-იდეოლოგიური და კულტურული გავლენის განვრცობისათვის. ამასთან, საგანგებოდ უნდა ითქვას, რომ ასის ხეობა შეიძლება განვიხილოთ საქართველოს მხრიდან მთელი სავენიახოს (და არა მხოლოდ ინგუშების) ქრისტიანიზაციის უმთავრეს პლაცდარმად.

ვაინახთა ოდინდელ ქრისტიანიზაციას თვალნათლივ მოწმობს ჩაჩნეთ-ინგუშეთის მიწა-წყალზე საკმაო რაოდენობით გავრცელებული ქვის ჯვრებიც, რომელთაგან უძველესი თხაბა-ერდის ეკლესიაშია მიკვლეული²⁰. თუ ვ. მილერისა და პ. ხიცუნოვის ცნობებს ვირწმუნებთ, ასეთი ჯვრები თავის დროზე მდგარა ს. ჩახქერსა (ჩაჩნეთი) და ს. ცორიში (ინგუშეთი). ამასთან, ინგუშური მასალის მიხედვით ს. ცორის მთაზე ქვის ჯვარი აღუმართავთ მუსლიმანთა ლაშქარზე მოპოვებული გამარჯვების აღსანიშნავად, ხოლო რაც შეეხება ჩახქერის ქვის ჯვარს, ეს უკანასკნელი ეკუთვნოდა გათთოის გვარს (შატოის თემიდან), რომელიც მას თაყვანს სცემდა თავისი მუსლიმანური მრწამსის მიუხედავად²¹. საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტიც, რომ ზოგჯერ ქვის ჯვრები მუსლიმანურ სასაფლაოებზეც აღიმართებოდა ხოლმე. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევა დაფიქრებული აქვს ი. პოპოვს, რომლის ნაშრომში აღწერილია მამის უცნაური გადაწყვეტილებით (პაპის საფლაოზე ქვის ჯვრის დადგმით) გაკვირვებული შვილის სრული გაურკვევლობა ამდაგვარი წეს-ჩვეულების არსში²².

ზოგიერთი მკვლევარი ქრისტიანობის ოდინდელ არსებობას ჩაჩნეთში ისე გამოკვეთილად ვერ ხედავს, როგორც ინგუშეთში. შეინიშნება იმის მტკიცების ცდაც, თითქოს ჩაჩნეთ-

²⁰ Г. Г. Гамбашидзе, Из истории связей Грузии и Ингушетии в средние века..., გვ. 65.

²¹ В. Ф. Миллер, Терская область, Археологические экскурсии, «МАК», вып. 1, М., 1888, გვ. 7.

²² И. Попов, Ичкеринцы, «Сборник сведений о Терской области» (ქვემოთ ყველგან "ССТО"), Владикавказ. 1878, გვ. 262.

ში გაბატონებული და ერთადერთი რელიგია იყო ისლამი და რომ ჩაჩნები ქრისტიანები არასდროს არ ყოფილან. ამას ამტკიცებდა ა. იპოლიტოვი, თუმცა იგი იმასაც აღნიშნავდა, რომ ვაინახთა ერთ ნაწილში შესაძლებელია ოდესღაც ქრისტიანობაც ყოფილიყო გავრცელებული (მაგალითად, აკის საზოგადოებაში). მისივე მითითებით, ტბის პირად მდებარე სოფელ გალანჭოჩში ბორცვზე მდგარა ეკლესია. გადმოცემით, ის ოთხი საუკუნის წინ აუშენებიათ „ფირენგებს“ („ევროპელებს“, ე. ი. ქრისტიანობის მიმდევრებს), რომლებიც ღალღის თემიდან მოსულან. ეკლესიაში იკრიბებოდნენ ჩაჩნები, ქართველები, ლლიღვები და ადგილობრივი მცხოვრებნი²³.

ამ ეკლესიის ნანგრევები აღწერა ვ. მილერმა მანვე შატოის ციხიდან 4 კმ-ის დაშორებით, სოფელ მახალოს ახლოს ნახა ქრისტიანული ჯვარი და აღნიშნა, რომ საერთოდ ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ქართულის ანალოგიური მრავალი ჯვარი არსებობდა. მკვლევარმა კონკრეტულად დაასახელა დიდ ჩაჩნეთში, არლუნის ხეობის დასაწყისში აღმოჩენილი დიდი ქვის ჯვარი, რომელიც ფორმით ჰგავდა ძველ ქართულ ჯვარს. მისივე მოწმობით, ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ნაპოვნი რკინის ჯვრები არ განსხვავდებოდნენ ხევის სოფელ სნოში არსებული ჯვრებისაგან²⁴.

ქრისტიანობის გავრცელების საბუთად ქვის ჯვრების ჩაჩნეთში არსებობის ფაქტი გამოვლენილია სხვა დამკვირვებლების მიერაც. ასეთი ჯვარი ჭებერლოის საზოგადოების სოფელ ხოის ახლოს უნახავს ნ. ზეიდლიცს²⁵. გაზეთი „დროე-

²³ А. Ипполитов, Этнографические очерки Аргунского округа, «ССКГ», I, 1868, გვ. 6, 48-49.

²⁴ В. Миллер, Археологические наблюдения в области Чеченцев, გვ. 6-7, 21-22, 46.

²⁵ Н. Зейдлиц, Поездка в Чечнию, к верховьям Аргуна, в Ичкериию и через Хасав-Юрт вверх по Тереку до Моздока, "ИКОРГО", т. II, №4, Тифлис, 1973, გვ. 154-155.

ბაც" იტყობინებოდა, რომ 1844 წელს ციხე-სიმაგრის მშენებლობის დროს ქ. გროზნოს ახლოს მინაში აღმოუჩენიათ დიდი ხის ეზოში დაუდგამთ ორი ქვის ჯვარი²⁶.

ვედენოს საზოგადოების სოფელ გუნიბში ხალხისაგან მიღებული ინფორმაციის საფუძველზე ი. პოპოვი წერდა, რომ აქაურნი ადრე ქრისტიანები იყვნენ და ყველაზე დაგვიანებით გამაჰმადიანდნენ. უფრო მეტიც, ნაშრომში დაბეჭდილია ფოტოსურათი ქრისტიანული საფლავის ქვისა, რომლის მსგავსი ბევრი ყოფილა ამ მიდამოებში²⁷.

ჩაჩნეთში ქრისტიანობის არსებობის მაჩვენებლად ნ. დუბროვინი თვლის ეკლესიის ნანგრევებს და ხალხურ გადმოცემებს²⁸.

ხალხში შემორჩენილი გადმოცემების მიხედვით ა. ზისერმანიც წერდა, რომ ოდესღაც ჩაჩნები ქრისტიანები იყვნენ, მაგრამ ბარად ჩამოსახლების დროისათვის უკვე მაჰმადიანობას მისდევდნენ²⁹.

ე. ვეიდენბაუმის შხედულებით, ჩაჩნეთში წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შენარჩუნებასთან ერთად ერთ დროს გავრცელდა ქრისტიანობაც, რის დამამატიკიცებლადაც მას მიაჩნია ზოგიერთი ჩვეულების შესრულების ტრადიცია ძველი ეკლესიის ნანგრევებთან³⁰.

ქრისტიანობის კვალს ჩაჩნეთში ხედავდა ე. მაქსიმოვიც. მისი დაკვირვებით, XVIII საუკუნის დასაწყისისათვის პრიორი-

²⁶ რ. ძამსაშვილი, მგზავრის შენიშვნები, „დროება“, 1880, №123.

²⁷ И. Попов, Ичкерия (историко-этнографический очерк), «ССКГ», IV, Тифлис, 1870, გვ. 12.

²⁸ Н. Дубровин, История войн и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. I, СПб., 1871, გვ. 383.

²⁹ А. Зиссерман, Двадцать пять лет на Кавказе, II, СПб., 1879, გვ. 438.

³⁰ Е. Вейденбаум, Путеводитель по Кавказу, Тифлис, 1888, გვ. 94.

ტეტული მდგომარეობა მოიპოვა ისლამმა, მაგრამ ამის მიუხედავად ზოგიერთი გვარი ქრისტიანობასაც ინარჩუნებდა³¹

ქისტურ კოშკებსა და საკულტო ნაგებობებზე საკმაოდ მრავლად გვხვდება ე. წ. **გოლგოთიანი ჯვრების** (xpapɣ) გამოსახულებები, რომელთაც დამკვირვებელთა უმრავლესობა ადამიანთა ფიგურალურ ნიშნად და ჟვარცმის ცნობილი სიუჟეტის შესაძლო განსახიერებად აღიქვამს. ცხადია, ვაინახთა ყოფითი კულტურის ეს ელემენტიც საქართველოდან არის შეტანილი. ერთ-ერთ ნაშრომში ამ ტიპის ჯვრები დახასიათებულია ვაინახური საზოგადოების იმ ნაწილის სოციალურ და სარწმუნოებრივ სიმბოლოდ, რომელიც თავის დროზე ფეოდალურ საქართველოზე იყო ორიენტირებული და ამის წყალობით სოციალურად დანინაურებული³². მაჰმადიან ვაინახებთან გვიანობამდე იყო შემონახული ქრისტიანი წმინდანების სახელებისადმი პატივისგების ტრადიციებიც, რის შესახებ ცნობას გვანდის ი. ცისკარიშვილი³³. ჩაჩნეთ-ინგუშეთში დადასტურებული სანთლის ხმარების წესიც ქართველებისგან არის შეთვისებული, თუმცა ამ უკანასკნელისათვის ვაინახურ გარემოში უცხოა მყარ კანონიკურ ჩარჩოებში მოქცევა; სანთელს ქისტები მარტოდენ მაგიურ თვისებებს მიაწერდნენ³⁴.

საინტერესოა, რომ XVII ს-ის ერთ რუსულ დოკუმენტში ჩაჩნთა გარკვეული ნაწილის (კერძოდ შატოის თემის მკვიდრთა) კონფესიური კუთვნილების საკითხი შემდეგნაირად

³¹ Е. Максимов, Чеченцы, «ТС», вып. III, кн. II, отд. 1. Владикавказ, 1893, гл. 27.

³² Д. Ю. Чахкиев, О социальном и конфессиональном статусе владельцев вайнахских боевых башен с крестами — «голгофами», «Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушев в дореволюционный период», Грозный, 1981, гл. 52-57.

³³ И. Цискаров, Записки о Тушетии, «Кавказ», 1849, №7.

³⁴ Ч. Ахриев, Ингушевские праздники, «ССКГ», вып. 5, Тифлис, 1871, с. 10; М. А. Мамакаев, Чеченский тайп в период его разложения, Грозный, 1973, гл. 63.

არის გადანყვეტილი: „მართლმადიდებელ ქრისტიანებად ეძღვნებოდნენ იმიტომ, რომ ჭამენ ღორის ხორცსო“ („Называются де они православными христианами, потому что едят свинину“);³⁵ ანალოგიური წარმოდგენები მთიელ ჩაჩანთა (ტერლოელების, ჭანთელების და სხვ.) კონფესიური კუთვნილებისა და მათ მიერ საკვებად ღორის ხორცის გამოყენების შესახებ XIX საუკუნემდეც იქნა შემონახული, რის შესახებ გვაუწყებს ნ. ივანენკოვი³⁶.

ჩვენი აზრით, ღორის ხორცისადმი დამოკიდებულების მიხედვით ვაინახთა შორის ქრისტიანთა გამოყოფის ტრადიციას იმ დროიდან უნდა ჩაყროდა საფუძველი, რა დროიდან იმიერკავკასიის ქვეყნებში (დაღესტანში, ჩაჩნეთ-ინგუშეთში) ფეხი მოიკიდა ისლამმა და გამაჰმადიანებული (თუ გამაჰმადიანების გზაზე საბოლოოდ დამდგარი) ადგილობრივი მოსახლეობის (მათ შორის ვაინახების) კვების რაციონიდან ფაქტობრივად ამოღებული იქნა ღორის ხორცი. მეტად ნიშანდობლივია, რომ ვახუშტი ბაგრატიონი სწორედ ხაზგასმული ნიშნის მიხედვით ახდენს მის თანემედროვე ოსთა საერთო მასიდან ქრისტიანული კონტინგენტის გამორჩევას, როდესაც წერს: „... რომელნი თავნი და წარჩინებულნი მათნი არიან მაჰმადიანნი და დაბალნი გლეხნი ქრისტიანენი, გარნა უმეცარნი ორივეს რჯულისანი, რამეთუ გარჩევა მათი არს ესე: რომელნი სჭამენ ღორსა, არიან ქრისტიანენი, და რომელნი სჭამენ ცხენსა, ესენი არიან მაჰმადიანნი“³⁷.

მოსკოველი ეთნოგრაფის ნ. ვოლკოვას მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალით თანამედროვე ჩაჩანთა შორის აშკარად გამოიყოფა მთის ქრისტიანთა (ჩაჩნ. ლამქერსტთა)

³⁵ Е. Н. Кушева, М. А. Усманов, К вопросу об общественном строе вайнахов, «СЭ», 1978, №6, გვ. 105,

³⁶ Н. С. Иваненков, Горные Чеченцы, «Терский сборник», вып. 7, Владикавказ, 1910, გვ. 9-13, 150.

³⁷ ვახუშტი, „ახწერა“, გვ. 638.

ფენა, რომელიც ხევსურეთის მომიჯნავე მაისტიისა და მალ-
ხისტის თემების მოსახლეობით არის დაკომპლექტებული.
ჩაჩნების ერთი ნაწილი (სახელდობრ ჭინახოელები) მაისტე-
ლებს არ თვლის ეთნიკურ ნოხჩებად და მათ ენობრივად და
კულტურულად უფრო ქართველებთან დაახლოებულ, ნარ-
სულში ქრისტიანობის მიმდევარ ხალხად ახასიათებს. სხვა
ჩაჩნები (კერძოდ ურუს-მარტანის მკვიდრნი) მალხისტელებს
ნოხჩებად განიხილავენ, ხოლო მაისტელებს მთის ქრისტი-
ანებს (ლამქერსტებს) უწოდებენ. სს. დაის და როშნიჩუს
მცხოვრებთა ცნობით მაისტიისა და მალხისტის მოსახლეობა
აღრე ქრისტიანული იყო. ნ. ვოლკოვას დაფიქსირებული აქვს
აგრეთვე საგულისხმო ინფორმაცია მალხისტელების არა
ნოხჩური, არამედ ქართული (კერძოდ ხევსურული) წარმავ-
ლობის შესახებ. ასევე ყურადღებას ქიცევს ორსთხოელებთან
მოკვლეული ეთნოგრაფიული მასალაც, რომლის მიხედვით
მალხისტელები არ მიეკუთვნებიან არც ნოხჩებს (ჩაჩნებს),
არც ლალებს (ინგუშებს) და არც ორსთხოელებს³⁸.

ნ. ვოლკოვას ეთნოგრაფიულ მასალას ერთგვარად ავ-
სებს XIX ს-ის 70-იან წლებში გამოქვეყნებული ერთი ხალხური
გადმოცემა ჩაჩან-ინგუშთა წარმოშობის და უძველესი ად-
გილგადანაცვლების შესახებ. ამ უკანასკნელის მიხედვით
„საღლაც ბაშ-ლამისკენ (ყაზბეგისკენ) არის მთები, საიდანაც
მოედინება მდინარეები ასა, ფორტანგა და გეხი... ამ მთებს
აქი-ლამ ეწოდება. აქ ოდესღაც ბინადრობდნენ ჩაჩანთა წი-
ნაპრები – ლამ-ქრისტები (ე. ი. ქრისტიანები). ეს ადგილი ჩაჩ-
ნების აკვანია. თოთხმეტი თაობის წინ ლამ-ქრისტების ნაწი-
ლი წამოვიდა იქიდან და აღმოსავლეთისაკენ გაემართა, იმ მი-
ზეზით, რომ მათ პირველსამშობლოში მოსახლეობის სიჭარ-
ბის გამო გაძნელდა ცხოვრება. მათ გაიარეს მდინარეები არ-

³⁸ Н. Г. Волкова, Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа,
გვ. 166-167.

ლუნი და აქსაი, მაგრამ ეს ადგილები საცხოვრებლად არ მოეწონათ. საბოლოოდ დამკვიდრდნენ იმ ალაგზე, სადაც მდებარეობდა ადგილი იურთ-აუხია (ნარსულში შირში) გაშენებული. ამ ადგილის პირველმოსახლენი იყვნენ ფარჩხოის (ფეშხოის) და ცეჩეის (ცეცეის) გვარები³⁹. იგივე თქმულება გამოქვეყნებულია ვ. ხრისტიანოვიჩის ნაშრომში „მთიანი ინგუშეთი“, თუმცა ამჯერად ის მთავრდება ჩაჩან ინფორმაცორთა შემდეგი განმარტებით: „... роды Нохчи или свинину и были русские (т. е. христиане)⁴⁰. ამ შემთხვევაში „ქრისტიანი“ ასოცირებულია არის დაკავშირებული „რუსთან“, რაც ჩაჩნეთ-ინგუშეთში რუსთა გაბატონებით და ვაინახთა გვიანდელი მსოფლშეგრძნებაზე ამ მოვლენის თავისებური ზეგავლენით აიხსნება.

როგორც ზემოთ დამოწმებული მასალიდან ჩანს, ლამქერსტები (ან ლამქრისტები) ერთ შემთხვევაში ჩაჩანთა წინაპრებად არიან წარმოდგენილნი და მათ პირველსაცხოვრისად აქის მთებია დასახელებული, ხოლო მეორე შემთხვევაში მთის (თუ მთიელ) ქრისტიანებად მაისტის და მალხისტის ჩაჩნური თემების მცხოვრებნი არიან მიჩნეულნი. ეს ეთნოგრაფიული ფაქტები კი თავის მხრივ გვაძლევს უფლებას, რომ მთის (თუ მთიელ) ქრისტიანებში (ლამქერსტებში ან ლამქრისტებში) საქართველოს მოსაზღვრე ქისტურ მხარეებში განსახლებულ ვაინახთა ის ნაწილი დავინახოთ, ვისაც ჩაჩნეთ-ინგუშეთზე საქართველოს იდეოლოგიური ზეგავლენის პერიოდში ყველაზე მეტად შეეხო ქრისტიანიზაციის და ქართველიზაციის პროცესები და ვისაც ალბათ გულისხმობდა კიდევ თეიმურაზ ბაგრატიონი, როცა მკითხველს აუწყებდა:

³⁹ П... в. Землевладения у чеченцев, «ССТО», Владикавказ, 1878, вып. 1, გვ. 266-268.

⁴⁰ В. П. Христианович, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70.

„ქისტნი, ღლიღვნი და ძურძუკნი პირველ იყვნეს ენითა ქართულითა მომზარახნი და ქრისტიანენიო“⁴¹.

როგორც ჩანს, ქრისტიანიზაციის პროცესში ვაინახთა არცთუ მცირე ნაწილი აღმოჩნდა ჩათრეული. წინააღმდეგ შემთხვევაში ე. ლაუდაევის ნაშრომში „Чеченское племя“ არ შევხვდებოდით იმ თამამ მითითებებს, რომ „ჩეჩნები ყურანის მიღებამდე ქრისტიანები იყვნენ“... ჩეჩენთა მტკიცებით „მათი წინაპრები ქერესტანები იყვნენ. სიტყვათა თანაჟღერის მიხედვით ეჭვგარეშეა ის, რომ ქერესტანი ქრისტიანს ნიშნავს“⁴². იმავე ავტორის განმარტებით წარმართობიდან ჯერ ქრისტიანობაზე მიდრეკილი, შემდეგ კი გამაჰმადიანებული ჩაჩნებისათვის ქრისტიანები საბოლოოდ მტრებად იქცნენ, რის გამოც ტერმინმა „ქერესტანმაც“ ყველა არამაჰმადიანის მისამართით გამოყენებული გამკილავი, სალანძღავი სიტყვის შინაარსი შეიძინა. ერთ-ერთი არაბული ხელნაწერის შესწავლის საფუძველზე უ. ლაუდაევი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ჩაჩნები ქრისტიანებად რჩებოდნენ XVII ს-ის ბოლომდე და მხოლოდ XVIII ს-ში მოხდა მათი საბოლოო დადგომა გამაჰმადიანების გზაზე⁴³.

ვაინახთა ქრისტიანიზაციის პროცესის მასშტაბებზე სათანადო წარმოდგენას გვიქმნის ის საგულისხმო ფაქტიც, რომ ზოგიერთი ქისტი მთხრობელი თვით ეთნონიმ „ქისტსაც“ კი ტერმინ ქერისტ-ქრისტესაგან (ე. ი. ქრისტიანისაგან) მომდინარედ თვლის. მ. ალბუთაშვილის ეთნოგრაფიული ჩანაწერების თანახმად, ბარელ ჩაჩანთა გამაჰმადიანების შემდეგ მთებში ასული დაღესტნელი მოლები ადგილობრივ მთიელ ჩაჩნებს ქერისტ-ქრისტებს ეძახდნენ, ვინაიდან ბარელმა ჩაჩნებმა მოლებს თავისი მთიელი თანამოძმენი ქერისტ-ქრისტე-

⁴¹ თეიმურაზ ბატონიშვილი, საქართველოს ისტორია, თბ., 1948, გვ. 36.

⁴² У. Лаудаев, Чеченское племя, "ССКГ", вып. VI, Тифлис, 1872, გვ. 56.

⁴³ იქვე, გვ. 27, 57.

ბად (ე. ი. ქრისტიანებად) გააცნეს, რომელთაც ამიერიდან შერჩათ სახელწოდება „ქისტი“. მსგავსი გადმოცემა ძველ ქართულ სირებულ აქვს ლ. მარგოშვილსაც⁴⁴.

მართალია, ეთნონიმ „ქისტის“ წარმომავლობის ასეთნაირი ახსნა უკიდურესად ხელოვნურია, მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის მთავარია აღნიშნული სახელდების მოტივზე და ერთობ გულუბრყვილოდ შეფასებულ ნომინაციის სიტუაციაზე დაკვირვების შედეგად მიღებული ის ლოგიკური დასკვნა, რომ ქრისტიანიზაციის პროცესი ფაქტობრივად საქართველოს მომიჯნავე მთიან რაიონებში მცხოვრებ ვაინახებს შეხებია, ხოლო ისლამიზაციას პირველნი ბარში ჩასახლებული ვაინახები დაქვემდებარებიან.

როგორც სპეციალური კვლევა ცხადყოფს, XVI-XVII ს-ში ჩაჩნეთ-ინგუშეთის მთიან რეგიონებში ადგილი აქვს საქართველოს მხრიდან იქ ქრისტიანობის შერყეული პოზიციების ხელახალი განმტკიცების მცდელობას, თუმცა იმავე ეპოქაში ვაინახური თემ-საზოგადოებები მთისწინეთ-ბარის ზოლში უკვე ისლამიზაციას განიცდიან და მაჰმადიანობა იკაფავს გზას ზოგიერთი მთის მხარის მიმართულებითაც⁴⁵.

ს. ბრონევსკი თავის დროზე შენიშნავდა, რომ ძველად ვაინახები ქრისტიანული აღმსარებლობის ხალხი იყო, რომელიც „ქართველ მეფეთა ქვეშევრდომს წარმოადგენდა. ქრისტიანებისაგან განმდგარნი, ისინი დაუბრუნდნენ თავისი ძველი ღმერთების თაყვანისცემას (აქ იგულისხმება წარმართო-

⁴⁴ Л. Ю. Маргошвили, Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX и нач. XX в. (Кисты Панкиси), Тб., 1990, გვ. 12.

⁴⁵ В. Б. Виноградов Н. Н. Браниченко, Об одном аспекте грузино-вайнахских взаимоотношении, გვ. 74-83.

ბის ტრადიციებისაკენ მიბრუნება - ო.მ.), თუმცა შემდეგ ისევ მცირე ხნით წარმოიქმნა ქრისტიანობა⁴⁶.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ შემთხვევაში ვაინახთა სარწმუნოებრივი განვითარების გვიანდელი სურათი მთლიანობაში სწორადაა გადმოცემული, ავტორი ბოლომდე მაინც ვერ იცავს სიზუსტეს, როცა გაკვერით მიუთითებს ჩაჩან-ინგუშუბთან „ქრისტიანობის მცირე დროით წარმოქმნაზე“, ვინაიდან XVI-XVII სს-ში ვაინახებთან ქრისტიანობა კი არ წარმოიქმნა, არამედ ის ხელმეორედ დროებით აღორძინდა მათთან საქართველოს ძალისხმევის შედეგად. როგორც, მართებულად არის შენიშნული ერთ-ერთ ნაშრომში (და ეს შენიშვნა ეხება სწორედ ს. ბრონევსკის): „Оно христианство - не \"возникло\", а вторично проникло из Грузии, засвидетельствовав очередное оживление связей через Кавказский хребет“⁴⁷.

ვაინახებში ქრისტიანობის გავრცელების ბოლო მცდელობას ადგილი ჰქონდა რუსეთის მთავრობის ინიციატივით 1774 წელს შექმნილი სამისიონერო ორგანიზაციის - „ოსეთის სასულიერო კომისიის“ მხრიდან. ეს კომისია დაკომპლექტებული იყო ქართველი სასულიერო პირებით. 1765 წლის დოკუმენტში („Письмо осетинской комиссии игумена Григория начальствующему в урочище Моздок подполковнику П. И. Гаку о льготах и вспоможении желающим переселиться в урочище Моздок: осетинам, кистинам, грузинам и армянам“) ოსეთის კომისიის ერთ-ერთი აქტიური წევრი ილუმენი გრიგოლი იუწყება, რომ Чрез нынешнее лето в бытность мою для проповеди слово божия в осетинском и киштинском народе, мною святым

⁴⁶ С. Броневский, Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. 1, М., 1823, გვ. 161.

⁴⁷ В. Б. Виноградов, Н. Н. Бараниченко, დასახ. ნაშრომი, გვ. 83.

крещением просвящено как из старшин и из подлаго народа жонами и 3 детьми не малое число душ...⁴⁸

როგორც ამ საბუთიდან ჩანს, XVIII ს-ის 60-იან წლებშიც კი ქისტების გარკვეული ნაწილი ქართველ მისიონერთა პროპაგანდის შედეგად ქრისტიანიზაციას ექვემდებარებოდა, თუმცა ზემოხსენებული კომისიის საქმიანობამ მთლიანობაში ვეღარ შეუშალა ხელი ვაინახთა გამაჰმადიანების პროცესს.

ვაინახებთან შექმნილი რელიგიური სიტუაციის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ნ. გრაბოვსკიც. იგი ინგუშეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეზე დაყრდნობით დაასკვნის, რომ ღალღებთან საქართველოს გავლენით ქრისტიანობა გავრცელებული იყო თვით XVIII ს-მდე, თუმცა მათთან კიდევ უფრო მყარი იყო წარმართობის პოზიციები. ავტორის თქმით: „ინგუშთა რელიგია ამჟამად მაჰმადიანურია. ამ რელიგიის განმტკიცება დაიწყო უმთავრესად... ჩაჩნეთის და დაღესტნის დაპყრობის დროიდან, ანუ მაშინ, როცა აქაურ მოლებს მიეცათ კავკასიის ყველა მხარეში თავისუფალი შეღწევის შესაძლებლობა. მანამდე ინგუშთა რელიგია წარმოადგენდა რაღაცნაირ შენარევს: ნამაზის გვერდით, აღნიშნავდნენ კვირის უქმობას და იცავდნენ წარმართულ წეს-ჩვეულებებს“⁴⁹.

მოგვიანებით ისლამიზირებულ ინგუშთა რელიგიური ყოფის ხაზგასმული სპეციფიკის გათვალისწინება კი ლოგიკურად გვეჩვენა იმ აზრისაკენ, რომ ვაინახებთან ფეხმოკიდებული ქრისტიანობაც თავისი არსით სინკრეტული ბუნებისა იყო და ის ფაქტობრივად საქართველოდან შეტანილი

⁴⁸ Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в., изд. В. Н. Гамрекели, Тб., 1968, გვ. 167.

⁴⁹ Н. Грабовский, Ингуши, "ССКГ", IX, Тифлис, 1876, с. 21. შენიშვნა: ავტორი „ჩაჩნეთის და დაღესტნის დაპყრობაში“ ალბათ გულისხმობს რუსეთის წინააღმდეგ მეგრძოლი ჩაჩნეთ-დაღესტნის მიერ იმიერკავკასიის სხვადასხვა ხალხის თუ ქვეყნის თავისი გავლენის სფეროში მოქცევას.

რელიგიური წარმართობის შენაზავს წარმოადგენდა. ამ მხრივ მას ბევრი საგულისხმო პარალელი შეიძლება დაეძებნოს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა (მეტადრე თუშ-ფშავ-ხევსურთა) ქრისტიანობასთან, რომლისთვისაც ასევე დამახასიათებელი იყო წარმართული და ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შერწყმა-შეთანაწყობა და ძველი და შედარებით ახალი კულტის ელემენტების თავისებური ურთიერთდშრევება. ამიტომ, ვაინახებთან შედგენულ და XVIII ს-ის შუა პერიოდამდე შემონახულ ქრისტიანობას პირობითად „**მთური ქრისტიანობა**“, ან, როგორც ცალკეული მკვლევარნი გვთავაზობენ, „**ეთნიზირებული ქრისტიანობა**“ შეიძლება ვუწოდოთ. მართალია, ამ ორი სახელწოდებიდან არც ერთს არ აქვს სრულფასოვნების პრეტენზია, მაგრამ ამის გარეშეც, სრულიად ნათელია ის, რომ ვაინახურ ისტორიულ-გეოგრაფიულ და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ გარემოში ქრისტიანობა სულ ცოტა 7 საუკუნის მანძილზე მაინც საკმარისად მყარად ინარჩუნებს თავის პოზიციებს და თანამედროვე ჩაჩანთა თუ ინგუშთა წინაპრების ათეულობით თაობა ქრისტიანულ ტრადიციებთან არის ნაზიარევი.

ცხადია, საქართველოს მხრიდან ვაინახთა ქრისტიანიზაციის მცდელობა განაპირობებდა მათ შორის ქართული ენისა და დამწერლობის გავრცელებასაც, რასთან დაკავშირებით ნამდვილად არ უნდა იყოს ზედმეტი თეიმურაზ ბატონიშვილის იმ ცნობის ხელმეორედ დამოწმება, რომ „... ქისტნი, ლილვნი და ძურძუკნი პირველ იყვნეს ენითა ქართულითა მომზრახენი და ქრისტიანენი“. მართალია, ამ ცნობით რამდენადმე გაზვიადებულია ქართული ენის როლი და მნიშვნელობა ვაინახებისათვის, მაგრამ ის უთუოდ ძალზე ფასეულია საკვლევ რეგიონებზე საქართველოს კულტურული გავლენის მასშტაბების დასადგენად.

1922 წელს პეტერბურგში გამოსულ წიგნში „თანამედროვე ქართული ენის შესწავლისათვის“ ნ. მარი შემდეგნაირ

შეფასებას აძლევდა ქართული ენის მნიშვნელობას: „ქართული დღევანდლამდე ტომობრივი კი არა, არამედ ეროვნული ენაა.. ქართული საზოგადოდ კავკასიის საზოგადოების ენა, კავკასიის ტერიტორიის მნიშვნელოვან ფართობზე გავრცელებული, ისეთ ტომებსა და ერებს შორისაც კი, რომელნიც ტომობრივი წარმოშობილობით, ანდა თავიანთი პრაქტიკული ყოფაცხოვრებით მათზე სრულებით შორს დგანან, ამასთანავე სარწმუნოებისდა მიუხედავად... წარსულთან შედარებით ქართულს, ვითარცა კავკასიის საერთაშორისო ენას, ზოგიერთი ადგილი (პოზიცია), რასაკვირველია, დაკარგული აქვს, მაგრამ, ამისდამიუხედავად, ქართული ეროვნული ენა ამჟამადაც კავკასიის მცირერიცხოვან საერთაშორისო ენათაგანის ყველა თვისების მქონეა... კავკასიის საზომიან საერთაშორისობასთან ერთად ქართულ ეროვნულ ენას განსაკუთრებული დემოკრატიულობაც გააჩნია. ორივე ეს თვისება... უზარმაზარი კულტურული მუშაობის ნაყოფია.. ამ შემოქმედებაში მონაწილეობას ქართველი ერის მარტო ერთი ფენა, მარტო ერთი ქართველი ტომი, მხოლოდ ქართველი ერი არ იღებდა. ქართული ენა ნაწილობრივ კავკასიის კულტურული ცხოვრების, რომელიც ძველადაც ერთი საზოგადოებრივი ენის შექმნას ცდილობდა, სინთეზიც არის”.

ვფიქრობთ, ესოდენ შთამბეჭდავი სტრიქონების საერთო ფონზე გაკვირვებას აღარ შეიძლება იწვევდეს ის ფაქტი, რომ ქართულმა ენამ, როგორც „კავკასიის საერთაშორისო ენამ“, საკმაოდ ღრმა კვალი დაამჩნია არა მარტო ვაინახების, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიის არაერთი სხვა ხალხის თუ ტომის ლექსიკას და ონომასტიკურ ველს.

თქმულის ილუსტრირება კი უპრიანია დავიწყოთ იმ საინტერესო ფაქტით, რომ ქართული სიტყვა „ჯვარი“ შესულია და ადაპტირებულია იმიერკავკასიის მრავალი ხალხის თუ ტომის ენაში. ეს კარგად იცოდა ს. ჯანაშიამ, როდესაც წერდა: „ქართული ტერმინი „ჯვარი“ შემონახულია კავკასიის მთიან-

ნეთისა და ჩრდილო კავკასიის მრავალ ადგილას (ჩერქეზეთში: შავიზღვისპირა შაფსულებში, ყუბანის შაფსულებში, საერო-თოდ კიახების სხვადასხვა ტომში; ყაბარდოელებში; აბაზებში (პირიქითა აფხაზებში); ოსებში; ქისტებში". ავტორი იქვე შენიშნავს: „საყურადღებოა, ამასთან, ტერმინის დღევანდელი მნიშვნელობანი, რომელთაგანაც ძირითადია ორი: 1) ტერმინს შერჩენილი აქვს ძველი აზრი, იგი გამოხატავს ქრისტიანულ სიმბოლოს, 2) ტერმინი აღნიშნავს წარმართულ ღვთაებას, კერძს"⁵⁰.

სპეციალურ ლიტერატურაში „ჯვართან“ ერთად აღნუსხულია უმთავრესად ქართულიდან მომდინარე და ჩრდილოეთ კავკასიის რეგიონებში გავრცელებული ტერმინები ადგილობრივი ნორმებით: ქართული „ჯვარი“ (>ჩაჩნური და ინგუშური „жIара, жарг“, ოსური „дзуар“), ქართული „ეკლესია“ (>ინგუშური „килс“), ქართული „მთავარანგელოზი“ (>ოსური „таранджелос“), ქართული „ორშაბათი“ (> ჩაჩნური და ინგუშური „оршот“), ქართული „პარასკევი“ (>ინგუშური „пIаьраска“ და ჩაჩნური „пIераска“; ოსური „Бараска“), ქართული „შაბათი“ (>ინგუშური „шоатта“ და ჩაჩნური „шот“), ქართული „კვირა“ (>ინგუშური „кIиранди“ და ჩაჩნური „кIирананде“, ოსური „ку-ири“), ქართული „გიორგობა“ (>ოსური „джиоргобна“), ქართული „სამება“ (>ოსური „саниба“), ქართული „მიქელგაბრიელი“ (>ოსური „микалгабирта“), ქართული „მარიამი“ (>ოსური „майрам“), და ა. შ.⁵¹ ზ. ვანევიც წერდა, რომ იესო ქრისტეს სახელიც კი ოსურში უშუალოდ საქართველოდან შევიდა⁵².

ვაინახური ენების ლექსიკურ ფონდში „ჯვართან“ (жIара, жарг) ერთად ქართულიდან ნასესხებ ტერმინებად მიიჩნიეს

⁵⁰ ს. ჯანაშია, შრომები, I, თბ., 1949, გვ. 251.

⁵¹ В. Христианович, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69; ა. შავხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 74; 3. III. Дидебулидзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 110.

⁵² З. Ванеев, Средневековая Алания, Сталинир, 1956, გვ. 170.

ა. გენკომ და ს. უმაროვმა ჩაჩნურ-ინგუშური *mozglar* („მღვდელი“, „მოძღვარი“), *marxa* („აღდგომა“), *yasamani*, *yasamale* („სამოთხე“), *jojzaxati*, *jojzgate* („ჯოჯოხეთი“), *cluram*, *kleram* („სანთელი“) და ა. შ.⁵³

როგორც თ. გონიაშვილის ნაშრომშია ნაჩვენები, „ჯერ ქრისტიანობამ და შემდეგ ისლამმა შეიწირა ოდინდელი ნახური სარწმუნოების არა ერთი ლექსემა, მათ შორის ჯვრის სახელწოდება. მიუხედავად იმისა, რომ არმხის, ასას, მართანისა და ორივე არღუნის ხეობები დასერილია ქრისტიანობამდელი და ქრისტიანობისდროინდელი ქვის ჯვრებით, თვით ცნება გადმოცემულია ნახური ფონეტიკური წესების შესაბამისად გამართული ქართული სიტყვით ჯვარი: შაროული ჯშარ, ინგუშური ჟშარგ ჯშარგ (<ჯშარიგ/ ჯშარ), ბარის ჩაჩნური ჯა^აარ/ჟა^აარ/ჯშარა, აკიური ჯა^აარ და ბაუბური ჯორ (<ხევს. ფშ. ჯორი „ჯვარი“) ...ჯვრისთაყვანისმცემლობა, როგორც ქრისტიანული კულტის გამოხატულება, აღიბეჭდა ჩაჩან-ინგუშთა ნივთიერი კულტურის ძეგლებში. ჯერ კიდევ ვს. მილერმა აღწუსხა ქვის ჯვრები მათი ტერიტორიის არა მარტო ტაძრებზე და სალოცავებზე, არამედ საომარ და საცხოვრებელ ციხე-კოშკებზე, რომ აღარაფერი ვთქვათ ცალკე აღმართულ ჯვრებზე. ჯვრები ყოფილა, მაგ. მწვერვალ და^ალიტეზე, რომელიც საკულტო მთად იყო მიჩნეული. სამხრეთ ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ისტორიის მონაცემები - ზეპირსიტყვიერება, ნივთიერი კულტურის ძეგლები გვაფიქრებინებს, რომ ამ მხარეში ქართ. ჯვრისა და ინგ. ერდა-ს მსგავსად ჯშ-არ „ჯვარი“ აღნიშნავდა ნაგებობასაც - ჯვრის სალოცავს. ასეთი სალოცავები აქა-იქ თუ ატარებდა სახუროთმოძღვრო ფორმებს, ძირი-

⁵³ А. Н. Генко, Из культурного прошлого ингушей, "ЗКВМАН СССР", т. V, Л., 1930, с. 738; С. Ц. Умаров, Доисламские религиозные верования чеченцев и ингушей "Характер религиозности и проблема атеистического воспитания", Грозный, 1979, гл. 120-121.

თადად კი, ალბათ წარმოადგენდა ადგილობრივ წარმართულ საკულტო მეობას, რომელშიც გარკვეულ ხანაში ჯვრის სიმბოლო ბოლო სავალდებულო უნდა ყოფილიყო⁵⁴. ასეთი დასაბუთებული მსჯელობის შემდეგ მკვლევარი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ სამი ნახური ტოპონიმის - ჯელ-ლამ (< ინგ. ჯჰარ-ლოამ, კლდოვანი ქედის მწვერვალი ინგუშეთში; ითარგმნება როგორც „ჯვრის მთა“, „ჯვრის გორი“), ჯერაბ (ინგ. ჯჰაჰრაბ, სოფლის და ხევის სახელწოდება ინგუშეთში) და ჯარეგო (ჩაჩნური სოფელი მითხოს თემში) ანალიზი ავლენს მათ წარმომავლობას სიტყვა ჯჰარ-ისაგან („ჯვარი“ > „სალოცავი“), რომელიც ოდესღაც იქ ყოფილა აღმართული⁵⁵.

დაბოლოს, თ. გონიაშვილი გამოთქვამს აზრს, რომ ინგუშური სიტყვა ელგაც//ელგეც („სასახლე, პალატი, სამლოცველო“, „სახლი, სადგომი“) ქართული (<ბერძნ.) ეკლესია უნდა იყოს, რომელმაც ჩაჩნურ-ინგუშური ფონეტიკის წესთა შესაბამისად იცვალა სახე და ამ ენებში შესაძლოა შეიჭრა ბევრად ადრე, ვინემ ჩაჩნური ქილს (< თურქ. Kilise „ეკლესია“) ან ინგუშური ქინაზ („ეკლესია“). გამოთქმული ვარაუდის შესამაგრებლად კი ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ ზეპირი დამოწმებით თვით ნახებს ელგაცების აგება თამარ მეფის ხანაში გადააქვთ. პირველი ელგაცი, რომელიც აღწერა ვს. მილერმა სოფ. ეგენტის ახლოს (ინგუშეთი, მეცხალის თემი) ტიპური ქართული ქრისტიანული ბრტყელსახურავიანი, სამკამაროვანი ქვის ეკლესიაა. გავრცელებული სახით, კი ცხადია, ელგაცი ერდას ტიპის ქვის საკულტო შენობასაც დაერქმეოდა, რომელიც რაიმე ნიშნით უახლოვდებოდა ქრისტიანულ ტაძარს. ტერმინის წმინდა კუთხური ხასიათი მოწმობს

⁵⁴ თ. გონიაშვილი, ქართველთა და ნახთა კულტურული კონტაქტიდან, „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, III, თბ., 1971, გვ. 213-214.

⁵⁵ იქვე, გვ. 214-216.

ქართველთა ინტენსიურ საგანმანათლებლო მოღვაწეობას ელგაც/ელგაც-ის გავრცელების უბანში⁵⁶.

ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ქართული დამწერლობის გამოყენებას მოწმობს სასულიერო წიგნები, ცალკეული ტაძრებისა და აკლდამების კედლებსა და ფილებზე თუ იქ ნაპოვნ ჭურჭელზე გაკეთებული წარწერები და სხვ. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია თხაბა-ერდის ტაძრის ორ ფილაზე დაცული ასომთავრული ქართული წარწერები, რომელთაც მკვლევარნი ათარილებენ 830 წლით (დ. ბაქრაძე) ან არა უადრეს XII ს-ით (ა. შანიძე). ქართული წარწერები გვხვდება აგრეთვე იმავე ტაძარში აღმოჩენილ თხის ფილაზე (ა. შანიძის აზრით ეს წარწერა არა უადრეს XII საუკუნისაა) და მაგატეს და მოხტეს აკლდამებში მიკვლეულ დოქებზე (არა უადრეს XIII-XIV სს.)⁵⁷.

მაგი-ერდისა და თხაბა-ერდის ეკლესიებში აღმოჩენილია ძველი ქართული ხელნაწერები (ამათგან ძალზე საგულისხმოა ქართული ფსალმუნის XI-XII ს-ის ხელნაწერი), რაც ცალსახად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ქისტ-ლალლებთან თავის დროზე ნამდვილად გამოყენებაში იყო ქართული დამწერლობა და აქ ღვთისმსაუხრება ქართულ ენაზე წარმოებდა⁵⁸.

ა. შავხელიშვილის თქმით „ინგუშეთის საველე მასალებით, პერგამენტზე დანერილი ქართული ტექსტები (სასულიერო წიგნების ფურცლები თუ ფრაგმენტები) 1944 წლამდე ინგუშების მრავალ ოჯახს გააჩნდა. მას ინახავდნენ როგორც წმინდა, სასწაულებრივ საგანს. ასეთი ფურცლები ზოგს ახ-

⁵⁶ იქვე, გვ. 216-217.

⁵⁷ Л. П. Семенов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61-62.

⁵⁸ Е. Такашвили, Грузинские надписи на археологических предметах... "Известия Кавказского отдела Московского археологического общества", вып. 1, Тифлис, 1904, გვ. 63; Г. Г. Гамбашидзе, Древнегрузинские церковные книги из Ингушетии, "Тезисы докладов V Крупновских чтении по археологии Северного Кавказа", Махачкала, 1975, გვ. 115; История народов Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в., М., 1988, გვ. 263.

ლაც აქვს, მაგრამ მას გარკვეული რელიგიური მოსაზრებით არავის აჩვენებენ - ინახავენ როგორც ოჯახის განძს და დასაგადადის თაობიდან თაობაზე⁵⁹.

იმავე მკვლევარის ნაშრომებიდან ვგებულობთ, რომ „ასის ხეობაში შემონახულია ძველი, რომელსაც ინგუშები სამებას უწოდებენ. ამ ეკლესიაში ინახებოდა სახარების წიგნები. მათ ადგილობრივი „წმინდა“ კაცი დარაჯობდა. საერთოდ, ამ მხარეში ძალზე უხვად ყოფილა გავრცელებული ქართული ხელნაწერები, რომელთა ნაწილი XVI-XVII სს. თარიღდება. ნ. იაკოვლევი ინგუშეთში ნაპოვნ ხელნაწერს ქრისტიანულად თვლის იმის გამო, რომ წარწერას ახლავს ქართული ტიპის ჯვარი. ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ის გარემოება, რომ ავტორის აზრით, ტექსტში ნახმარი „ენოლა“ არაქართული წარმომავლობისაა და ამდენად იგი ადგილობრივი ხელოსნის სახელზე უნდა მიუთითებდესო. იგი ასკვნის, რომ ადგილობრივ ენაზე წერისათვის ჩრდილო კავკასიაში იყენებდნენ ქართულ ანბანს. ნ. იაკოვლევის გამოთქმული მოსაზრება კიდევ ერთხელ გვიდასტურებს ვაინახებზე ქართული კულტურის გავლენას⁶⁰.

ჩაჩნურ-ინგუშური დამწერლობის შესწავლამ მ. ჩენთიევა მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ვაინახებთან ადრე მართალია, გამოიყენებოდა ძველ ქართულ ანბანზე დაფუძნებული დამწერლობა, მაგრამ ამ უკანასკნელმა მათთან ვერ ჰპოვა ფართო გავრცელება და ის მხოლოდ სასულიერო საქმიანობისათვის იყო გამიზნული. ავტორის მტკიცებით ვაინახებთან XVII საუკუნისთვის ქართული დამწერლობისა და ენის კვალი ფაქტობრივად გამქრალია⁶¹.

⁵⁹ ა. შავხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 75-76.

⁶⁰ იქვე, გვ. 76.

⁶¹ М. Д. Чентиева, История Чечено-Ингушской письменности, Грозный, 1958, гл. 19.

მ. ჩენთიევას ამ მოსაზრებას ა. შავხელიშვილი შემდეგნაირ კომენტარს უკეთებს: „რადგან ეს საკითხი სპეციალურ კვლევის საგანი არ გამხდარა და ამავე დროს, არ შეიძლება ერთი ენის მეორეზე გავლენის ფაქტები უცებ გაქრეს, მ. ჩენთიევას მოსაზრება ნაჩქარევად მიგვაჩნია“⁶².

ჩვენი მხრიდან უფრო თამამად დავსძენთ, რომ ერთ-ერთ ქრისტიანულ სამლოცველოში - ღალ-ერდის ტაძარში ნაპოვნ ჭურჭელზე ამოკითხული ქართული წარწერები XVII-XVIII სს-ით თარიღდება⁶³, რაც იმის დამაჯერებელი მოწმობაა, რომ ვაინახურ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ქართული ენა და დამწერლობა გამოიყენებოდა XVII-XVIII სს-შიც, ანუ იმ ქრონოლოგიურ პერიოდში, როცა მ. ჩანთიევას აზრით, ქისტებთან ქართული ენა-დამწერლობის კვალი უკვე გამქრალია.

მ. ჩენთიევას მოსაზრებას აბათილებს 1733 წლის ერთი საყურადღებო დოკუმენტიც ("Письма старшин горных провинцией Гудамакари, Мтиулет, Кистети, Тагаури и Хеви к царю Вахтангу VI, с изъявлением своей верноподданности"), რომელშიც ქისტეთის პროვინციის თავკაცები ვახტანგ VI-ს ქვეშევრდომობას შესთხოვენ და ერთგულების ფიცს აძლევენ; უპრიანია ამ წერილის ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტის სრულად მოყვანა:

"Перевод з грузинского письма

Величайший царь иверский Вахтанг Леониевич
всемилоостивейший государь

Всепокорнейше просим мы нижайшие рабы Кистецкой
провинции жители, а имянно:

Яндосшвилс Подза Караджа

Абулжаевшвилс Кериханас

⁶² ა. შავხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 76.

⁶³ Л. П. Семенов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61.

ჩიურიშვილს Боджас и Жабო

Хаматанишвилс Канчас

Леванишвилс Ахорас

Чиულიშვილს Пата

Харисов Батер

Лавджакас Бония

Котайшвилс Лазыбекс

Садикшвилс Адзус

Таршас Дидис Кадзас

Итишвилс Мерцхала

Тамишвилс Кацос

Вадзовшвилс Матаვс

Ангетелс Кикча Марзов

Арджахашвилс Ачакс

и все старшие обыватели означенной провинции всенижа-
йшие просим и в верности вашему царскому величеству присягу
учинили, которая нашими руками и подписана и от нас под-
данных нарочно посланы люди, которая о верности нашей и обо
всем обстоятельно вашему царскому величеству донесут. Оное
переводил з грузинского на русской диалект князь Борис турки-
станов...⁶⁴

როგორც წარმოდგენილი დოკუმენტიდან ჩანს, ქისტე-
თის პროვინციის გავლენიან პირთა მიმართვა ვახტანგ VI-
სადმი ქართულ ენაზეა შედგენილი, ხოლო ამ წერილის ხელის
მომწერი ქისტები გვარ-სახელთა ტრადიციული ქართული გა-
ფორმებით არიან მოხსენიებულნი. მათ შორის გვხვდებიან
ისეთებიც, რომელნიც აშკარად ქართული წარმოშობის პი-

⁶⁴ Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в., гв. 123-124, შენიშვნა: „ქისტეთის პროვინციაში“ როგორც ჩანს, ინგუშეთის ერთ-ერთი უმთავრესი ნაწილი - ჯარიახის ხეობა იგულისხმება.

როვნულ სახელებს (პატა, ლევან, მერცხალა, კაცო) ატარებენ. ყოველივე ეს მათზე ქართული კულტურის და ენის ძლიერი ზეგავლენით შეიძლება აიხსნას. ცხადია, ამგვარი დოკუმენტი ვერ შეიქმნებოდა ისეთ გარემოში, სადაც ქართულ ენას და დამწერლობას თავის დროზე საკმაოდ მტკიცე პოზიციები არ ჰქონდა და მით უმეტეს, სადაც ისინი სრულიად გამქრალი იყო.

საინტერესოა, რომ XVIII ს-ის 50-იან წლებში ქისტები (კერძოდ ინგუშები) ქართულ ენაზე შედგნილ წერილში ყიზლარის კომენდანტს აუწყებდნენ, რომ ისინი „ძველთაგან საქართველოს სამეფოს ქვეშევრდომები იყვნენ“ და „მხოლოდ ორმოცდაათიოდე წლის წინ (ე. ი. XVII-XVIII სს-ის მიჯნაზე) გამოვიდნენ მათი მეურვეობიდან“⁶⁵. ვფიქრობთ, ეს დოკუმენტი გამოდგება იმის საბუთად, რომ ვაინახებთან ქართული ენის და დამწერლობის გამოყენებას XVIII ს-ის 50-იან წწ-შიც არ დასმია საბოლოო წერტილი.

ამრიგად, მოტანილი ფაქტები მ. ჩენთიევას მტკიცებას საფუძველს აცლის და გვარწმუნებს იმაში, რომ ჯერ კიდევ XVIII ს-ის შუა პერიოდისათვის ვაინახთა შორის არცთუ მცირე რაოდენობით აღირიცხებოდნენ „ენითა ქართულითა მომზარბნი“ და ქართული დამწერლობაც უკვალოდ არ იყო გამქრალი.

ქართულ-ვაინახური მრავალმხრივი ურთიერთობის კვლევასთან დაკავშირებით საყურადღებო ვითარება ვლინდება მატერიალური კულტურის სფეროში. ვაინახებზე ქართული კულტურის გავლენის ერთ-ერთ საბუთად მეცნიერებაში მიჩნეულია, მაგალითად, სახვნელი იარაღის სახელწოდება გუთანი, რაც ჩაჩნეთ-ინგუშეთში აღინიშნება ტერმი-

⁶⁵ Б. В. Скитский, К вопросу о феодальных отношениях в истории ингушского народа, "ИЧИННИ", т. 1, вып. 1, Грозный, 1959, гл. 190.

ნით „gota“. ისიც აღნიშნულია, რომ ვაინახებმა ქართულიდან შეითვისეს სიტყვები: херх („ხერხი“), хьонхал („სახნისი“), маха („ნემსი“, „მახათი“) და სხვ⁶⁶. ვაინახურ ლექსიკაზე ქართულის ზეგავლენას მოწმობს ისიც, რომ შემონახულია ქართული მოგებების სახელწოდებანი: აბაზ (აბაზი), შაურშეი (შაური)⁶⁷.

სრულიად კავკასიაში ძნელად თუ სადმე მოიძებნება ისეთი შესანიშნავი ქვითხურონი, როგორიც ჩაჩან-ინგუშები არიან. მათი კოშკური კულტურის შემხედვარეს ალბათ არ გაუკვირდება ის, რომ ვაინახური ხალხური ეტიმოლოგიით ინგუშთა თვითსახელწოდება ГІаІгаІ (ღაღღაი) „კოშკის მშენებელს“ უნდა ნიშნავდეს, რის შესახებაც ცნობებს გვანდის ულაუდაევი⁶⁸.

როგორც ცნობილია, ვაინახური საბრძოლო კოშკები ჩვეულებრივ, სახურავის კონუსისებრ-საფეხურებრივი ფორმით გამოირჩევა. საინტერესოა, რომ ასეთივე გადახურვის ციხე-კოშკები და საკულტო ნაგებობები საკმაოდ ფართოდ გავრცელებულია ქართლ-კახეთის მთიან კუთხეებშიც (ხევსურეთში, ფშავში, თუშეთში, გუდამაყარში, ხევში და მალრანდვალეთში). სწორედ კონუსისებურ-საფეხურებრივი გადახურვის მქონე ერთი საბრძოლო კოშკი დღემდე ამშვენებს ანანურის დიდებულ ანსამბლს⁶⁹. ამდენად, სრულიად ბუნებ-

⁶⁶ История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в., გვ. 262.

⁶⁷ Л. П. Семенов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 35.

⁶⁸ У. Лаудаев, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43.

⁶⁹ ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1935; მისივე, ფშავი, თბ., 1985; მისივე, თუშეთი, თბ., 1933; მისივე, საბრძოლო და თავდაცვითი ნაგებობანი საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1945; გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, თბ., 1993; ვალ. ითონიშვილი, ხევი ძველად და ახლა (საცხოვრებელი ნაგებობანი) თბ., 1967; П. Закарая, Фортификационные сооружения Шида-Картли, "Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях института истории материальной культуры АН СССР", XLVI, М., 1952, გვ. 122-134.

რივია, ის რომ აღნიშნული „ნაგებობების თავისებურების კვლევის დროს ავტორთა ერთ ნაწილს მათი ჩაჩნეტიანების თვის ტერიტორიაზე გამოჩენა მიაჩნია ქართული კულტურის გავლენის შედეგად, რის დამადასტურებელ საბუთად მოაქვთ ნაგებობების აშენების ტექნიკა, ქრისტიანული ჯვრის გამო-სახულება, სათვალთვალოების დატანება, მიშენებული ქონ-გურები, შიდა ფართის გამოყენების ხალხური ტრადიცია და სხვ“⁷⁰. საკითხის ასეთნაირი დასმის საუკეთესო მაგალითს იძ-ლევს უ. ლაუდაევი, რომელიც შემდეგნაირად აყალიბებს აზრს: „სავსებით შესაძლებელია, რომ საბრძოლო კოშკები მთაში ქართველების აგებული იყოს... მართალია, ხალხში არაა შემონახული გადმოცემები ამ კოშკების მშენებლობის შესახებ, მაგრამ... შეიძლება დაუშვათ მათი აგება ქართველ-თა მიერ. ქართველებს ძალუძდათ ჩრდილოეთ კავკასიაში შეღწევა. ისინი მრავალი... ფეხით სავალი გზით იყვნენ დაკავ-შირებული ჩაჩნებთან; ასანიშნავია ისიც, რომ მრავალი ჩაჩნუ-რი გვარი მიიწერს ქართულ წარმომავლობას. ჩაჩნებზე ბატო-ნობის უამს ქართველებს შეეძლოთ ქვის კოშკების აგება, რა-თა იქ თავისი ლაშქარი შეენახათ; ეს კოშკები მათ დასაყრდენს წარმოადგენდა უფრო სუსტი ხალხის წინააღმდეგ. კოშკებს აქვთ წაკვეთილი ოთხნახნაგოვანი პირამიდის ფორმა, მცირე საძირკვლით, რის გამოც ისინი გაომიყურებიან ვიწრო და მა-ღალ ნაგებობებად. ადგილობრივი მკვიდრნი მათ უწოდებენ ლალა-ს (სიმაგრეს); ეს ისევ იმაზე მიუთითებს, რომ იქ ინახა-ვენ ჯარს. ამასთან, ისინი აღმართულია ისეთ ადგილებზე, სა-იდანაც ხელსაყრელია გარემო მიდამოზე დაკვირვება. კოშკე-ბი აულ ვარდანის ახლოს ბატონობენ არღუნის მრისხანე ხეო-ბაზე...“⁷¹

⁷⁰ შავხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 80.

⁷¹ У. Лаудаев, დასახ. ნაშრომი, გვ. 42- 43.

ა. შავხელიშვილი სწორედ უ. ლაუდაევისა და ვაინახებზე ქართული კულტურის ძლიერი გავლენის მაღიარებელს სხვა ავტორების ნააზრევს ეთანხმება, როცა წერს: „... ის ფაქტი, რომ კონუსისებური, კირის დუღაბით გადახურული ციხე-კოშკების კომპლექსი მრავლად გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც (თუშეთი, ხევსურეთი, ფშავი, ხევი) და ბარის (მარტყოფი, ენისელი, შუამთა და სხვ.) რაიონებში, ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ბარის ადგილებზე კი მსგავსი კოშკების არსებობის არავითარი ნიშანწყალი არ არის, მკვლევრებს აძლევს საშუალებას თამამად განაცხადონ, რომ ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ეს ნაგებობები გაჩნდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთთან კულტურული ურთიერთობის წყალობით. აღნიშნული ძეგლები XVI-XVIII სს-ით თარიღდება. ეს ის დროა, როდესაც ქართლ-კახეთის ელჩები რუსეთისაკენ, მოსკოვისაკენ იღებენ გეზს. თუშეთის, ხილდახაროს, ჰაჩაროს და სხვ. ადგილების გავლით ასტრახანის მიმართულებით“⁷².

საცხოვრებელი და თავდაცვითი ნაგებობების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლა შედეგიანი აღმოჩნდა ჩაჩნეთ-ინგუშეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში 1962-1965 წლებში. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილების ექსპედიციამ (რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, ვალ. ითონიშვილი, გ. გეგეჭკორი, ბ. გამყრელიძე და სხვანი) ალგილზე მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე ცხადჰყო ვაინახური და ქართული მატერიალური კულტურის დიდი მსგავსება და თანაც, ჩაჩნეთ-ინგუშეთისა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზოლში. კვლევის შედეგები აისახა ძირითადად ალ. რობაქიძის, გ. გეგეჭკორის, ი. სადოვის და სხვათა

⁷² შავხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 80.

ნაშრომებში, რომლებიც მიეძღვნა დასახლების ფორმების
საცხოვრებელი და თავდაცვითი ნაგებობების შესწავლას.

ჩვენი მხრიდან ყურადღებას გავამახვილებთ იმ გარემო-
ებაზე, რომ კონუსისებურ-საფეხურებრივი (თუ პირამიდული)
გადახურვის მქონე მატერიალური კულტურის ძეგლები (საბ-
რძოლო კოშკები, საკულტო ნაგებობები) საკუთრივ ჩაჩნეთ-
ინგუშეთის მიწა-წყალზე XVI-XVIII სს-ში არის აშენებული, ხო-
ლო მათთან ტიპოლოგიურად დაახლოებული ის კოშკები და
საკულტო-ნაგებობანი, რომელნიც გვხვდება აღმოსავლეთ
საქართველოს მთიანეთში (მეტადრე თუშეთში, ფშავსა და
ხევსურეთში) შედარებით უფრო ადრეულ ხანაში ჩანს ნაგები.
ეს ფაქტი შესაძლოა იმაზე მიგვანიშნებდეს, რომ ჩვენთვის სა-
ინტერესო არქიტექტურული სტილის გენეზისის უძველეს
არეალს სწორედ აღმოსავლეთ საქართველოს მაღალმთიანი
რეგიონი წარმოადგენდა, საიდანაც მოხდა მატერიალური
კულტურის ზემოაღნიშნული ელემენტის დიფუზია ცენტრა-
ლური კავკასიონის ჩრდილოეთი კალთების მიმართულებით.
მხედველობაში მისაღებია ის დეტალიც, რომ საუკეთესო ვაი-
ნახური საბრძოლო კოშკები ყველაზე დიდი რაოდენობით მა-
ინცდმაინც ასის ხეობის სათავეში (თარგიმის ქვაბული, ეგი-
კალი და სხვ.) და ჯარიახის ხეობაში არის თავმოყრილი, ანუ
თანამედროვე ინგუშეთის იმ რაიონებშია გავრცელებული,
რომელნიც სავაინახოს ყველა სხვა რეგიონზე უფრო მეტად
განიცდიდა საქართველოს პოლიტიკურ, სარწმუნოებრივ და
კულტურულ გავლენას და დროდადრო საქართველოს სა-
ხელმწიფოს შემადგენელ ნაწილსაც წარმოადგენდა.

მაგრამ გამოთქმულ მოსაზრებებს რამდენადმე სათუოს
ხდის ის ფაქტი, რომ კონუსისებურ-საფეხურებრივი გადა-
ხურვის ძეგლები (მეტადრე მინისზედა აკლდამები, სალოცა-

⁷³ კვლევის შედეგები აისახა კრებულში: "Кавказской этнографической
сборник" (ქვემოთ ყველგან "КЭС"), т. II, Тб., 1968.

ვები) საკმაოდ დიდი რაოდენობით ფიქსირდება ოსეთის ტერიტორიაზეც. ოსეთის აღმოსავლეთი ნაწილის ზოგიერთ მთის ხეობა (მაგ. სანიბის ხეობა თავაურის თემში) კი ოსური ეთნოგრაფიული მასალით, წარსულში ვაინახებით ყოფილა დასალებული, რომელთაც სხვათა შორის, მიენერება კიდევ აღნიშნული (კონუსისებურ-საფეხურებრივი გადახურვით ღირსშესანიშნავი) ძეგლების მშენებლობა⁷⁴. ასე რომ, კონკრეტულ შემთხვევაში უკვე დიდია იმის ცთუნება, რომ ჩვენთვის საინტერესო მატერიალური კულტურის ძეგლები ან ცალსახად ვაინახებს დავუკავშიროთ ან კიდევ ვილაპარაკოთ მთელი ცენტრალური კავკასიონისათვის დამახასიათებელი მატერიალური კულტურის ერთ ლოკალურ გამოვლინებაზე, რაც ჩვენი აზრით, სუბიექტური მსჯელობისაგან თავის დაზღვევის ყველაზე კარგი საშუალებაა.

ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის შესწავლისათვის საინტერესო მაჩვენებლების არსებობა შეინიშნება ენისა და სულიერი კულტურის სფეროში. ვაინახებისა და ქართველი მთიელების ნაწილს ერთმანეთთან აკავშირებდა ენობრივი ფაქტორიც. როგორც ეთნიკური და ყოფითი ურთიერთობის საკითხის განხილვასთან დაკავშირებით ქვემოთ კიდევ დავინახავთ, ამის შესახებ წერდნენ ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონი და იოჰან გიულდენშტედტი⁷⁵. ვაინახური ენების ცოდნით პირველ რიგში გამოირჩეოდნენ წოვა-თუშები. შეიძლება ითქვას, რომ მათ შორის ენობრივი ბარიერი არ არსებობდა. რაც შეეხება სხვა ქართველ მთიელებს, მათ შორისაც მოინახებოდნენ ვაინახური ენის მცოდნენი, ისევე, როგორც ვაინახე-

⁷⁴ П. Л. Семенов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 26-28; В. П. Кобычев, დასახ. ნაშრომი, გვ. 176.

⁷⁵ ვახუშტი, „აღწერა“, გვ. 555; გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, გ. გელაშვილის გამოც., თბ., 1962, გვ. 263.

ბიდანაც ზოგიერთს სცოდნია ქართული ენა. ენის ცოდნა ემ-
თავრესად შეინიშნებოდა ერთმანეთთან ახლო მეზობლობის
დაკავშირებულ ქისტებსა და ქართველებს შორის. მაგალი-
თად, ხევის სოფლ გველეთში XIX საუკუნეში დასახლებულმა
ინგუშებმა იცოდნენ ქართული ენა. თვით მოხვევებს შორისაც
ზოგიერთს სცოდნია ქისტური (ვაინახური) ენა. იგივე ვითა-
რება შენიშნებოდა ხევსურებისა და ვაინახების მეზობლობა-
ში. ეს მაფიოდ ჩანდა პირიქითი ხევსურეთისა და მის ახლოს
მდებარე ჩაჩნეთის თემების მცხოვრებთა შორის.

ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის შესწავლის საფუძ-
ველზე ა. შავხელიშვილიც მიუთითებს: „მთხრობელთა გადმო-
ცემით, თუშეთში ქისტური ენის მცოდნე კაცი ავტორიტეტი-
ანი იყო. იგი ქისტებთან ურთიერთობის დროს მოენედაც იყო
გამოყენებული. საერთოდ კი ქისტურის ცოდნა, ისევე რო-
გორც სხვა ენებისაც, საამაყოდ ითვლებოდა თუშისთვის⁷⁶.

ვახუშტისა და გიულდენშტედტის ცნობებთან ერთად
(ამის შესახებ ქვემოთ) ა. შავხელიშვილის ეს ცნობა დამაჯრე-
ბელია, მაგრამ ამასთან შეუსაბამო ჩანს შემდეგი მტკიცება:
„საქართველო-ჩეჩნეთ-ინგუშეთს შორის მჭიდრო კულტურუ-
ლი, ეკონომიკური და პოლიტიკური ურთიერთობის არსებო-
ბას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ ჰაჩაროს, ხილდიხაროს, მა-
ისტის, ასის ხეობის მცხოვრებთა უმრავლესობამ კარგად
იცოდა ქართული სალაპარაკო ენა, ხოლო ხევსურეთის, ხევის,
მთათუშეთის მოსახლეობამ გომენრისა და ჩაღმის ხეობის გა-
მოკლებით, - ქისტური ენა“⁷⁷.

საჭვოა, რომ ფართო მასშტაბით ენების ცოდნის შემთხ-
ვევაში ენის მცოდნეს განსაკუთრებული ავტორიტეტით

⁷⁶ ა. შავხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 79.

⁷⁷ იქვე, გვ. 78-79.

ესარგებლა და ეს ცოდნა ესოდენ საამაყო ყოფილიყო. როგორც ჩანს, ენის ცოდნა ვაინახებსა და ქართველებს შორის არ იყო საყოველთაო ხასიათისა და ამიტომ გამორჩევით აფასებენ იმას, ვინც ენას ფლობდა. ენების საყოველთაო ცოდნის პირობებში არ იქნებოდა მოენის გამოყენების საჭიროება.

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

ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ქრისტიანობა ისლამმა შეცვალა. იქ ეს ორი რელიგია ერთდროულად არ არსებობდა. ერთადერთი, რაც ქართველ მთიელებთან მათ აკავშირებდა, იყო უფრო მეტად წარმართული ტრადიციები, ხოლო შედარებით ნაკლებად ქრისტიანობის გადმონაშთები. ამ მხრივ სულ სხვანაირი მდგომარეობა იქმნებოდა სხვა ქვეყნის ტერიტორიაზე დასახ-



ლებულთა ცხოვრებაში. ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ პანკისის ხეობა, სადაც ერთდროულად მოსახლეობდა ერთმა ნაწილმა შეინარჩუნა თან მოტიანილი მაჰმადიანობა, მეორე ნაწილმა მიიღო ქრისტიანობა და შემდეგ თანდათანობით ეს ორი რელიგია ერთმეორეს ენაცვლებოდა გარდამავალი უპირატესობით. ამასთან, შენარჩუნებული ჰქონდათ წარმართობის გადმონაშთებიც.

იმის შესახებ, თუ პანკისის ქისტები როდის რა დამოკიდებულებას იჩენდნენ სხვადასხვა რელიგიისადმი, ლ. მარგოშვილი წერს: „აღსანიშნავია ისიც, რომ სამამულო ომამდე პანკისის ხეობის ქისტები ორი რელიგიის (ქრისტიანული და მუსლიმანური) მიმდევრები იყვნენ. სოფელ დუისის მცხოვრებლები მუსლიმანობას მისდევდნენ (თუმცა მათი პირველი ტალღა საქართველოში წარმართული სარწმუნოებით მოვიდა), ხოლო ჯოყოლოს და ომალოს მცხოვრებნი კი - შიგადაშიგ, ზოგიერთი ოჯახების გარდა, - ქრისტიანობას. მათი სასაფლაოც ორად იყო გაყოფილი. ცალ მხარეზე ასაფლავებდნენ ქრისტიანებს, ხოლო მეორე მხარეს - მუსლიმანებს. საილუსტრაციოდ შეიძლება მივუთითოთ დღემდე შემონახულ სოფელ ომალოს სასაფლაოზე. სოფელ დუისის სასაფლაო შემოღობილი იყო. თუ სოფელში ვინმე ქრისტიანი გარდაიცვლებოდა, მას ღობის გარეთ მარხავდნენ. სამოსსაც რელიგიის მოთხოვნებს უფარდებდნენ. ამჟამად პანკისის ხეობაში მცხოვრები ქისტების სარწმუნოება მუსლიმანურია, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში ორივე რელიგიის მიმართ იგრძნობა ფორმალური დამოკიდებულება (ვის როგორ აწყობს, რომ საზოგადოებაში მოიპოვოს ავტორიტეტი). მათ რელიგიისადმი თავდადებად მიაჩნიათ სექტებში მონაწილეობა, სადაც გართობის მომენტიცაა ჩაქსოვილი. რაც შეეხება საქართველოს მთიანეთის ქართველ მოსახლეობაში მცხოვრებ ქისტებს, მათი რე-

ლიგიური რწმენაც ქრისტიანულია, თუმცა ყოფაში ემჩნევა
წარმართობის კვალი⁷⁸.

პანკისის მოსახლეობაში შეკრებილი ეთნოგრაფიული
მასალების მიხედვით ლ. ხუციშვილმაც ანალოგიური სურათი
დაინახა. მისი დაკვირვებით, პანკისის ქისტები ზოგიერთ რი-
ტუალს თუმებთან ერთად ასრულებდნენ. მკვლევარი ამის სა-
ფუძველს ხედავს ჯერ ერთი იმაში, რომ მათ აკავშირებდათ
წარმართული რელიგიის გადმონაშთების ფუნქციონირება და
მეორე მხრივ ქრისტიანობის გავლენა და ქისტების დიდი ნა-
წილის მისდამი ზიარება, ქრისტიანულ სალოცავებში მონაწი-
ლეობა შესაბამისი წესების დაცვით⁷⁹.

სულიერი კულტურის სფეროში ქართულ-ვაინახური
ურთიერთობის ხასიათის მაჩვენებელია ხანგრძლივად შემორ-
ჩენილი რწმენა-წარმოდგენები და დღეობათა შესრულების
წესები, რაც კარგად ჩანს გვიანდელი ეთნოგრაფიული მონა-
ცემების მიხედვითაც. ამის შესახებ წერდა ნ. ხიზანაშვილი,
როდესაც ეხებოდა ქისტების სალოცავში ხევსურების მიერ
შესრულებულ ერთ-ერთ რიტუალს: „ივნისის პირველ რიცხ-
ვებში, როცა გუთანი აეშვება, სოფელი და საზოგადოება შეიკ-
რიბება და დაადგენს - ეს და ეს დღეები ვიუქმოთ, რომ სეტყ-
ვამ არ გაგვიფუჭოს, ნათესი და სათიბი არ წაგვიხდინოსო:
„მეუქმეებს“ ირჩევენ, რომელნიც თვალყურს ადევნებენ არა-
ვინ დაარღვიოს დარისხება, უქმე დღე არ გასტეხოსო. დარის-
ხების გამტეხელს „სარბიელი“, დასარბევი ერთმევა. საყუ-
რადლებოა, რომ სოფ. ხახმატში სეტყვის მოსაშორებლად ქის-
ტების ხატს ლოცულობენ, მაისტის ხატს. ეს ხატი ქვისა ყოფი-
ლა და კაცი იყო გამოხატულიო ვერცხლ-პირიანი; ღრუბელი
და ბურუსი მაისტის მხრით მოდის და სეტყვა-ხორხომელას

⁷⁸ ლ. მარგოშვილი, ჩაცმულობა, რომელიც მოდას არ დაგიდევთ,
თბ., 1992, გვ. 134.

⁷⁹ Л. Хуцишвили, Из Грузино-вейнахских культурно-исторических
взаимоотношений, "КЕС", VI, Тб., 1986.

იქაური ხატი მოგვავლენს ხოლმეო: საკლავსაც უკლავდნენ⁸⁰
ხატს⁸⁰.

ს. მაკალათიას დაკვირვებით, თვით ხახმატის ჯვარიც ხევსურებისა და ქისტების ერთობლივი სალოცავი ყოფილა: „ხევსურების თქმით, ხახმატის ჯვარი საქონელს იცავს ქურდისა და მავნე ნადირისაგან. თუ არა ხახმატის ჯვარის ნებით, ქურდი საქონელს ვერ მოიპარავსო. ამიტომ ქისტებიც თურმე ლოცულობენ ხახმატის ჯვარს, რომ ხევსურეთის ამ ხატმა მათ ხელი მოუმართოს საქონლის ქურდობაში“⁸¹.

ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა ენიჭებოდა არა იმდენად ქურდობის მიზნით ლოცვას, არამედ იმ ფაქტორს, რომ ხახმატის ჯვარი „**რჯულიან-ურჯულოს**“ სალოცავად ითვლებოდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ სალოცავში ქრისტიანი ხევსურებისა და მაჰმადიანი ქისტების ერთდროული მონაწილეობა გამოძახილია იმ ეპოქისა, როდესაც მათ რწმენას აერთიანებდა წინაქრისტიანული თუ წინაისლამური რელიგია წარმართობის სახით. აქედან მომდინარე ტრადიცია ინერციით განაგრძობდა არსებობას სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენელთა შორის. აღნიშნულის დამადასტურებელია ს. მაკალათიას მეორე ცნობაც: „ამლაში ხუცესს ნიკლაურის გვარიდან ირჩევენ და ხატობას მხვენარს ის ამწყალობებს. იახსარის ხატში ათენგენობას წინათ ქისტებიც მოდიოდნენ თურმე. ქისტები ამ ხატს კვიცებს უკლავდნენ და იახსარს ცხენების გამრავლებას შესთხოვდნენ. დღეს კი იახსარის ხატს ამღელეები **სარემაოს** უხდიან. ამ მიზნით, როდესაც ცხენი კვიცს მოიგებს, ცხენის პატრონმა კვიცის მაგიერ იახსარს ციკანი ან ბატკანი უნდა დაუკლას, თორემ ხალხის რწმენით, კვიცი არ გაიზრდება“⁸².

ქართულ-ვაინახური კავშირის საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ კიდევ ერთი სალოცავი შატილში, რომე-

⁸⁰ ნ. ხიზანაშვილი, დასახ. ნარომი, გვ. 71.

⁸¹ ს. მაკალათია, ხევსურეთი, გვ. 242.

⁸² ს. მაკალათია, ხევსურეთი, გვ. 265.

ლიც საერთო იყო შატილის, ანატორისა და მოსაზღვრე ქისტების სოფლებისათვის (ჯარეგო, სახანო და ა. შ.) ა. რობაქიძეს 100 წლის მთხრობლის ხვთისო აბულეთის ძე ჭინჭარაულისაგან ჩაუნერია შემდეგი: ამ სალოცავში ამალლება დღეს იკრიბებოდნენ ქისტები და ხევსურები. როგორც წესი, დეკანოზი ყოველთვის შატილელი ყოფილა, ხოლო მედროშე - ქისტი. საკლავები თავ-თავისი მოყავდათ, რომლებიც ხევსურ დეკანოზს უნდა დაეკლა, მაგრამ ვინაიდან მაჰმადიანური რელიგია ქისტს უკრძალავდა ქრისტიანი დეკანოზის მიერ დაკლული საკლავის ხორცის ჭამას, ამიტომ დეკანოზი საკლავს ყურზე უმნიშვნელო ჭრილობას მიაყენებდა, რომ სისხლი გამოედინა და თავს კი თვით ქისტს მოაჭრევინებდა. დეკანოზი ამწყალობებდა ყველა იქ დამსწრეს ქართულად, ამ ღოცვაში გაისმოდა ღმერთის თუ ქრისტეს სახელი, ცალ მუხლზე დაჩოქილი და ქუდმოხდილი ქისტებიც ისმენდნენ ამ დამწყალობებას, ქისტი მედროშე დროშას აჟღარუნებდა და ასე ტარდებოდა დღესასწაული გვიან გამაჰმადიანებული ქისტებისა და ქრისტიანი ხევსურებისა, რომლებიც არ ივინყებდნენ წინაქრისტიანულ რწმენა-წესებს. შემდეგ იმართებოდა საერთო ქეიფი. ხევსურები სვამდნენ არაყსა და მაგარ ლუდს, ხოლო ქისტები უალკოჰოლო ლუდს. ამბობდნენ ერთმანეთის სადღეგრძელოებს. აქედან მიდიოდნენ ქისტების სოფლებში და იქ აგრძელებდნენ ღრეობას⁸³.

ფიქსირებული მონაცემებიც იმ ურთიერთობის მაჩვენებელია, რაც საუკუნეების სიღრმიდან მოდის და დამახასიათებელია ისეთი რეალობისათვის, როდესაც ქართველებსა და მკვიდრებს შორის სარწმუნოებრივი ბარიერი არ არსებობდა. ქრისტიანობისა და მაჰმადიანობის სახით და ორივენი წარმართული რელიგიის სამსახურში იმყოფებოდნენ. ახალი რე-

⁸³ А. Робакидзе, Жилища и поселения горных ингушей, "КЕС", II, 33-100.

პროცესი
მომდევნო

ლიგიებისადამი ზიარების მიუხედავად ბოლომდე ვერ მოიმა-
ლა ოდინდელი ერთობა სულიერი კულტურის სფეროში⁸⁴ მიმდევ-
ნად, რწმენა ერთ-ერთი კომპონენცია იმ მრავალმხრივი ურ-
თიერთობისა, რაც არსებობდა და ვითარდებოდა ქართველი
და ვაინახი მთიელების ცხოვრებაში, მათ საზოგადოებრივ ყო-
ფაში, მატერიალურსა და სულიერ კულტურაში.

სულიერი კულტურისათვის დამახასიათებელ პარალე-
ლურ მოვლენებს შორის ზოგიერთი თავისებურება შეინიშნე-
ბა მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებითაც. ამ მხრივ
საყურადღებოა ერთნაირი გლოვის დამაგვირგვინებელი რი-
ტუალი, რაც მხოლოდ თუშეთში სრულდებოდა „დალაობის“
სახელწოდებით. ამ ჩვეულების არაერთი აღწერილობის მი-
ხედვით⁸⁴, რასაც ახლავს ლექსად თქმის ნიმუშებიც, მიცვალე-
ბულის წლისთავზე დალაობა იმართებოდა ხუთი მხედრის მო-
ნაწილეობით. მათ შორის რიტუალის მთავარი შემსრულებე-
ლი მიცვალებულის ცხენზე ჯდებოდა. ცხენი შავი საფენით
იყო შემოსილი და ხურჯინიც ეკიდა. მხედრების შუაში ჩამდ-
გარი მთავარი მოდალავე სევდიანი კილოთი სიმღერით იწყებ-
და მიცვალებულის შექებას, ხოლო დანარჩენები შეუბანებდ-
ნენ. მთავარი მოდალავე მოთქმით ჩამოთვლიდა მიცვალებუ-
ლის ღირსებებს, თემში და ოჯახში მის დამსახურებას, კაი
ყმის სახელიანობას, მისი სიკვდილით გამოწვეულ უსაზღვრო
მწუხარებას, ხოლო დანარჩენი მხედრები ყოველ მის ნათქ-
ვამს „დალაიდალაის“ განმეორებით აგრძელებდნენ ლექსად
ხოტბის შესხმას. დალაობას მოყვებოდა დოღი, ნიშანში სრო-
ლა, გამარჯვებულთა დასაჩუქრება და შესანდობარის შესმა.

მკვლევართა შორის პირველად ი. ცისკარიშვილმა 1849
წელს აღწერა დალაობა და თანაც წოვა-თუშებში. მის მიერ ჩა-
წერილი ტექსტი აღჭურვილია წოვური ტერმინებით. ი. ცის-

⁸⁴ И. Цискаров, записки о Тушетии, газ. "Кавказ", 1849, № 10; ს. მაკა-
ლათია, თუშეთი, გვ. 171-178; გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, გვ. 310-311.

კარიშვილის შემდეგ ს. მაკალათიამ და გ. ბოჭორიძემ დალაშქრეს ალწერეს გომეწრის, ჩაღმისა და პირიქითის თემების თუშებში. ლ. მარგოშვილის ცნობით, 1940-იანი წლებიდან წოვა-თუშების ცხოვრებაში ეს ჩვეულება მოშლილა⁸⁵. როგორც ჩანს, მთიდან დიდი ხნის წინ ჩამოსახლებულმა წოვებმა ზოგიერთ სხვა მამაპაპურ ჩვეულებასთან ერთად ეს რიტუალიც დაივიწყეს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მათთვის დაღობა არ იყო ცნობილი. პირიქით, სხვა რომ არაფერი, სახელწოდების მიხედვით მაინც წოვა-თუშების პრეროგატივაა საგულეველი. ამ მხრივ დამაფიქრებელია პირველ რიგში გიულდენშტედტის ცნობა ქისტების შესახებ: „მათ სწამთ ერთი ღმერთი, რომელსაც **დაკლა**-ს უწოდებენ და არ იციან არც კერპები, არც სხვა ღმერთები და წმინდანები“⁸⁶. ანალოგიურ მდგომარეობას აღნიშნავს ინგუშებში: „მათ სწამთ მხოლოდ ერთი ღმერთი, რომელსაც **დაილას** უწოდებენ, თუმცა არ იციან არაფერი წმინდანების, ან რელიგიაში მნიშვნელოვანი პიროვნებების შესახებ“⁸⁷.

ღვთაების ორივე ხსენებული სახელწოდება, უფრო მეტად კი მეორე, ფაქტობრივად იგივეა, რაც „დალა//დალე“, რასთან დაკავშირებითაც ივ. ჯავახიშვილმა შენიშნა: „ღმერთის XVIII ს. ქისტური სახელი **დალა**-დ გვაქვს აღბეჭდილი. თანამედროვე ქისტურად კი **დალა**-ს ეძახიან“. ქისტურთან მიმართებაში ივ. ჯავახიშვილი წოვურ ენობრივ მონაცემებსაც ეხება: „წოვურში XVIII ს. სახელად დალე გვაქვს. ეხლა ღმერთს წოვები **დალ**-ს უწოდებენ, დალე კი ნათ. ბრ. ფორმაა. დაღობა უკვე ღვთაებას ნიშნავს“⁸⁸. ნათქვამის დამადასტურებელია

⁸⁵ ლ. მარგოშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 73.

⁸⁶ გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. II, გ. გელაშვილის გამოც., თბ., 1964, გვ. 71.

⁸⁷ გიულდენშტედტი, ტ. II, გვ. 121.

⁸⁸ ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 185.

სხვა მკვლევართა განმარტებებიც: ზ. მალსაგოვი და ბ. ალბო-
როვი მიუთითებენ, რომ „დალა//დალე“ ვაინახური სიტყვაა,
და ღმერთს ნიშნავს⁸⁹, ხოლო ს. მაკალათიას დაკვირვებით,
„დალა“-დან წარმოებული თუშური „დალაობა“ ნიშნავს „ღმე-
რთი ვახსენოთ“⁹⁰.

არსებული მონაცემების მიხედვით, დალაობა თუშეთის
ყველა თემის მცხოვრებთა ჩვეულებას წარმოადგენდა, მაგ-
რამ, როგორც მისი სახელწოდებიდანაც ჩანს, თუშეთში შემო-
სული უნდა იყოს ჩაჩნეთ-ინგუშეთიდან. თანაც ამაზე მიგვა-
ნიშნებს მისი ანალოგიური ჩვეულება ვაინახებში, რის შესახე-
ბაც ლ. მარგოშვილი წერს: „თუშური დალაის წარმოთქმა, სა-
ხელდობრ, ბანის მიცემა, გვაგონებს ვაინახურ ძიქარ-ს, რო-
მელიც სრულდება მიცვალებულის გასვენების დღეს და მას-
თან დაკავშირებული წესების (ორმოცი, დოლი) შესრულების
დროს. ვაინახებში 10-12 მამაკაცი წრედ დადგებიან და დამ-
ნუხრებული ხმით ერთი წამოიწყებს „სიმღერას“ და სხვები კი
ბანს აძლევენ. შესაძლებელია დალაი მეზობლობის, ნათესაო-
ბის შედეგად ერთიმეორისაგან გადაღებული წესი იყოს და
შემდგომ, რელიგიის შესაბამისად, ყოფაში თავისებურადაა
განმტკიცებული. ფაქტია ის, რომ აღმოსავლეთ საქართვე-
ლოში დალაის შესრულება მარტო თუშეთშია დადასტურებუ-
ლი“⁹¹.

ის გარემოება, რომ ერთიმეორის მსგავსი ორი ჩვეულება
პარალელურად არსებობდა ვაინახებსა და თუშებში, დამატე-
ბით იმის გათვალისწინებითაც, რომ ვაინახური სიტყვა დალა
ღმერთს ნიშნავს და მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებუ-
ლი რიტუალი თუშეთშიც ვაინახური სახელწოდებით იყო

⁸⁹ З. Мальсагов, Ингушская грамматика со сборником ингушских слов, Владикавказ, 1915 гв. 139; Б. Алборов, Ингушское "гальерды" и осетинское "альерды", "ИИНИИК", Владикавказ, 1918, гв. 356.

⁹⁰ ს. მაკალათია, თუშეთი, გვ. 172.

⁹¹ ლ. მარგოშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 73.

ცნობილი, ვაინახებისა და თუშების მეზობლობით განპირობებული ურთიერთობის მაჩვენებელია. როგორც ჩანს, მათი უკავშირი გამოვლდინდა პირველ რიგში ვაინახებისა და წოვა-თუშების ცხოვრების წესში, ხოლო შემდეგ გავრცელდა დანარჩენი თუშების ყოფაშიც.

ამრიგად, ჩატარებულმა კვლევამ გვიჩვენა, რომ ქართულ-ვაინახური კულტურული და სარწმუნოებრივი ურთიერთობა საუკუნეების მანძილზე ვითარდებოდა. ამ ურთიერთობაში პრიორიტეტული მღვდმარეობა ჰქონდა საქართველოს მისი მაღალგანვითარებული სახელმწიფოებრიობით, კულტურით, ენით და სარწმუნოებით. ნათქვამის საფუძველია ქართული ქრისტიანული მატერიალური კულტურის ძეგლების მრავლად არსებობა ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ტერიტორიაზე, ქართული წარწერების ფაქტები, მონაცემები ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების შესახებ, მასთან დაკავშირებული სიმბოლიკის არსებობა ჯვრების თუ სამღვდელოების სამოსელის სახით, ქართული ნასესხობები ნახური ლექსიკის სფეროში. კულტურულ-სარწმუნოებრივ ურთიერთობაში შეინიშნებოდა ერთის მხრივ, ქრისტიანობის საქართველოდან გავრცელებისა და მერმე ქრისტიანული სარწმუნოების ისლამით შეცვლის პროცესი, ხოლო, მეორე მხრივ, რელიგიურ დღესასწაულებში მონაწილეობა. ორი სხვადასხვა რელიგიის მსახურთ აკავშირებდათ ქრისტიანობამდელი და ისლამამდელი სარწმუნოება წარმართობის სახით, რასაც თავის დროზე ერთნაირად მისდევდნენ ქართველი და ვაინახი მთიელები, ხოლო შემდგომ პერიოდშიც, სარწმუნოების სხვადასხვაობის მიუხედავად, გრძელდებოდა ამ უძველესი ტრადიციის შესრულება.

ბავშვის აღზრდის ტრადიციები საქართველოში

თანამედროვე საქართველოში, როცა პრინციპულად დგება საკითხი, თუ რა სტრატეგიული მიმართულებანი უნდა ავირჩიოთ ქართული სახელმწიფოს მშენებლობისათვის, დიდ მნიშვნელობას იძენს მემკვიდრეობითობის უნივერსალური პრობლემის გადაწყვეტა: თუ რა მემკვიდრეობას უნდა დავეყრდნოთ იმისათვის, რომ მტკიცე საფუძველი ჩავუყაროთ ახალი ქართული სახელმწიფოებრიობის პოლიტიკურ, სამართლებრივ და სოციალ-ეკონომიკურ სტრუქტურებს.

თავის დროზე, კერძოდ კი, 1918 - 20-იანი წლების საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკაში რეფორმების გატარებისას, ივანე ჯავახიშვილი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ქართული სახელმწიფოს წარმატებითი მშენებლობისათვის აუცილებელია რეფორმის განხორციელება ჩვენი უძველესი და უმდიდრესი ეროვნული მემკვიდრეობის გათავისების საფუძველზე. საჭიროა საუკუნეების მანძილზე ხალხის პრაქტიკული ცხოვრებით შობილი პრინციპების ახალ ისტორიულ პირობებში აღორძინება და მათი შემდგომი განვითარება.

ეს მითუმეტეს ეხება ეროვნული ცხოვრების ისეთ დიდ-მნიშვნელოვან სფეროს, როგორიც ოჯახური ტრადიციები და ბავშვთა აღზრდის ხალხური პრინციპებია. ოჯახი იყო, არის და მარად დარჩება ჩვენი ეროვნული მეობისა და თვითმყოფადობის „ბალავრის ქვად“, აღნიშნავდა დიდი ილიაც და სასტიკი კრიტიკის ქარცეცხლში აყენებდა იმათ, ვინც ჩვენი ეროვნული ყოფაცხოვრების და საოჯახო ურთიერთობის წინააღმდეგ გამოჟღერებდა. ამ მხრივ სამაგალითოა მისი პოლემიკა სომეხ ნაციონალისტ-დაშნაკთან გიორგი თუმანოვთან, სადაც იგი საქართველოს მომავალს სწორედ ოჯახის სიმტკიცეს,

„დედაკაცობის ძველი ეროვნული ტრადიციების შენარჩუნება-განმტკიცებას უკავშირებს. ერისა და ქვეყნის საქმეც უკუღმა მაშინ დატრიალდება ხოლმე, როცა ეს „მტკიცე ზღუდე-გალავანი მოეშლება“ – ასკვნის იგი (1, გვ. 99-100).

ერთი სიტყვით, ჩვენი დიდი ერისკაცები საგანგებო ყურადღებას აქცევდნენ ოჯახურ-საყოფაცხოვრებო ტრადიციებსა და ახალი თაობის სწორი აღზრდის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ერის სამომავლო განვითარებაში და ამ მხრივ ოჯახის პრობლემა, ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემაა დღევანდელ გარდამავალ პერიოდშიც. სწოდერ გარდამავალ პერიოდში უნდა გადაწყდეს ჩვენი 200-წლოვანი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის უმთავრესი პოლიტიკური საკითხი – ქართული სახელმწიფოს აღდგენა-აღორძინება და მისი შემდგომი სრულყოფა-განვითარება.

ამასთან, ისიც უნდა ითქვას, რომ როგორცაა ოჯახი, ისეთია ბავშვიც. ამდენად, სხვა ფაქტორებთან ერთად, ოჯახს უდიდესი გავლენა აქვს ბავშვის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე. ოჯახი, საზოგადოების მცირე უჯრედია, და რამდენადაც ძლიერია ოჯახი, საზოგადოებაც იმდენად ჯანსაღი და ძლიერი იქნება. თავდაპირველად, ოჯახმა უნდა უზრუნველყოს ბავშვის ბედნიერება, სიყვარული, ჰარმონია.

ჩვენ გვქონდა შესანიშნავი სიტყვა ოჯახისშვილი, რომელმაც სამწუხაროდ, დაკარგა თავისი მნიშვნელობა. ოჯახი ერის ბურჯია, ამიტომ, როდესაც ერის მოსპობა სურდათ, ყველაფერს აკეთებდნენ, რომ პირველ რიგში გაუფასურებულიყო ოჯახის გავლენა. „ჩვენზე გრიგალივით გადაიარდა მრავალნაირი ურდოები, მრისხანე შემოსეული ლაშქრები, ნაიღებდა ყველაფერს, ნალეკავდა ყოველივეს, მაგრამ ვერ ნალეკავდა ძირითად ასოციაციას – ოჯახს და გვარს და ესენი ერთიმეორის დახმარებით კვლავ ფეხზე დგებოდნენ – ერი არ კვდებოდა. ცივილიზაციის ახალ ხანაში მრავალწლიანი ოჯახის როლი და მისდამი ინტერესი დაქვეითდა, ოჯახის დაშლაც

გაადვილდა, მაგრამ XX ს-ის პირველ ნახევარშიც „ქართველებს ჯერ კიდევ ყველაზე უფრო შერჩათ ოჯახის ძველებურად გაგება“ (2, გვ. 98-99).

ოჯახი ჩნდება გვაროვნული წყობილების დაშლის საფეხურზე, მანამდე კი ძირითად სოციალურ ერთეულს წარმოადგენდა გვარი, სისხლით მონათესავე პირების ბუნებრივი საზოგადოებრივი გაერთიანება, ხოლო გვართა კავშირი შეადგენდა ტომს (4, გვ. 110).

როგორც ვალერიან ითონიშვილი შენიშნავს: „ივ. ჯავახიშვილის დამსახურებაა იმის აღნიშვნა, რომ V საუკუნის საქართველოში უკვე არსებობდა ინდივიდუალური ოჯახი, რომელიც კლასობრივ საზოგადოებაში იქცა ოჯახის ძირითად ფორმად, ხოლო მის პარალელურად, როგორც ეს ივ. ჯავახიშვილის სხვა გამოკვლევებიდანაც ნათლად ჩანს, ქართველი ხალხის ყოფაში არსებობას ინარჩუნებდა საოჯახო თემის გადმონაშთური სახეობა დიდი ოჯახის სახით (5, გვ. 11).

XIX საუკუნეში არსებული დიდი ოჯახი გენეტიკურად უკავშირდება საოჯახო თემს და წარმოადგენდა მის გადმონაშთურ სახეობას. დიდი ოჯახის შენარჩუნების ყველაზე უფრო მტკიცე საფუძველს წარმოადგენდა საოჯახო-თემური საკუთრების მოუშლელობა (6, გვ. 34).

ოჯახის განვითარებაში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ბავშვის აღზრდის სისტემას. ბავშვი რომ იზრდებოდა, ოჯახში მისთვის სამაგალითო იყო ყველა მის გარშემო მყოფი. ბავშვს უხამსობას არავინ აპატიებდა. სამწუხაროდ საბჭოთა პერიოდში „ოჯახისშვილობის“ გვერდით „არაოჯახისშვილები“ მომრავლდნენ, მოიშალა აღზრდის ის ფორმა, რომელიც სრულფასოვან ადამიანს აყალიბებდა, ბევრი საუკეთესო თვისება, რომლითაც ცნობილი იყო ქართველი, დაიკარგა, მაგრამ იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ არა სამუდამოდ; ქართველი, ალბათ, კვლავ დაიბრუნებს თავის ჩვეულ სახელს.

ოჯახი, შვილები, საზოგადოების, ერის ერთ-ერთი ფუნქცია, საძირკველია. ოჯახი, ადამიანთა საზოგადოების ბაზაა, მისი ძირითადი უჯრედია, რომლის შექმნა, „დაარსება უდიდესი პრობლემაა, გაძღოლა – კი „უდიდესი და უმაღლესი მოვალეობაა“. ახალი ოჯახი იქცევა იურიდიულ პირად, საზოგადოების ახალ უჯრედად” ოჯახის ფუნქცია არის არა მარტო ადამიანთა გამრავლება, არამედ შვილების აღზრდა ჰუმანიზმისა და მოთმინების, გამძლეობისა და თანასწორობის ურთიერთპატივისცემისა და ძმობის ქრისტიანულ პრინციპებზე (7, გვ. 14-15).

საქართველოში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, განსაკუთრებული ყურადღება ენიჭება ოჯახს, რამეთუ ოჯახი მუდამ ეროვნული თვითმყოფადობის სახეს ქმნიდა და, ამდენად, ბავშვის აღზრდას განსაკუთრებული მნიშვნელობა განეკუთვნებოდა.

ნოე ჟორდანია მოუწოდებდა თავის ერს დაეცვა ბუნებრივობა, არ გაჯიბრებოდა უგზო-უკვალოდ მქროლავ დასავლეთს და შეენარჩუნებინა საკუთარი ეროვნული, ადამიანური სახე, ოჯახი, საზოგადოება, კულტურა, რამეთუ, როგორც სარგის ცაიშვილი წერდა: „მიმბაძველობისა და პროვინციალიზმის მძიმე სნეულება სულიერი და ზნეობრივი გადაგვარებისაკენ ეზიდებოდა ქართველ ხალხს (8, გვ. 15).

ბავშვის აღზრდის მრავალრიცხოვან საშუალებებში სათანადო ადგილი ეჭირა სხვადასხვა ორგანიზაციულ ფორმას, მათ შორის სწავლა-დარიგებას, რასაც ბავშვი უშუალოდ ასევე ოჯახიდან ღებულობდა. აღზრდის პროცესში აღმზრდელები ცდილობდნენ თავიანთი შვილიშვილებისათვის შთაენერგათ მაღალზნეობრივი ქცევის ჩვევები. ბავშვის ზნეობრივი განვითარების ძირითადი საფუძველი იმ ადამიანთა ტრადიციებისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლა იყო, რითაც ისინი ცხოვრობდნენ. აღზრდის უპირველესი მიზანი იყო ხალხური

ტრადიციებისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლა, რასაც ბავშვი, უნინარეს ყოვლისა, მშობლებისაგან ღებულობდა.

აღზრდას ჩვენში სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ხასიათი ჰქონდა. იყო დრო, როდესაც ყველა ბავშვს ერთნაირად არ ზრდიდნენ: ზოგს ყრმობიდანვე სასულიერო სამსახურისა და სამონასტრო ცხოვრებისათვის ამზადებდნენ, ზოგს – საერო სამსახურისათვის და ა. შ.

საგულისხმოა მეფე-პოეტის არჩილის „საქართველოს ზნეობანი“ (9, გვ. 9-16). რომელიც ფეოდალური ზნეთსწავლულების მხატვრული კოდექსია და თავისი დროისათვის მოწინავე იდეებს ქადაგებდა.

აკად. ნიკო ბერძენიშვილმა მნიშვნელოვნად გააფართოვა ჩვენი წარმოდგენა არისტოკრატიის, და განსაკუთრებით ქართული არისტოკრატიის ფორმირების პროცესზე იმით, რომ გვარიშვილობისა და სიმდიდრის გვერდით, უფრო სწორედ მაღლა, კარგად აღზრდა დააყენა. ის ემყარება აკად. ნიკო მარის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ XII საუკუნეში შექმნილ ლექსში „ათასად გვარი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა“, ასახულია ქართული ჰუმანიზმის პოლიტიკური შინაარსი. ნიკო ბერძენიშვილი თავს უყრის უამრავ ისტორიულ მასალას და დაასკვნის: „ის ფაქტი, რომ ზრდილობა ასე ძვირად ფასობდა ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებაში, რომ ზრდილობას აქ აგრე დიდი პატივი ედო, მხოლოდ იმის მაჩვენებელია კი არ იყო, რომ ეს საზოგადოება მაღალგანვითარებული იყო, არამედ იმისაც, რომ ამ საზოგადოებაში შესასვლელი კარები დახშული არ იყო, რომ ზრდილობიან ადამიანს ამ საზოგადოებაში შემოსვლის საშუალება ჰქონდა, ზრდილობა რომ გვარიშვილის პრივილეგია არ იყო (10, გვ. 163-168), სწორედ ოჯახში ეზიარებოდა ბავშვი ზრდილობის ამ ელემენტებს, რითაც თავი მოჰქონდა ყოველთვის ქართველ კაცს.

აკად. ნიკო ბერძენიშვილის გამოკვლევით, დადგენილია სასკოლო ასაკის საწყისი პერიოდი – შვიდი წელი, გიორგი

ათონელის ბიოგრაფიის მიხედვით შესრულებულ გამოკვლე-
ვაში „მასალები მეთვრამეტე საუკუნეში სწავლა-აღზრდას
შესახებ“, იგი წერს გიორგის დედ-მამამ პირველი ქალი – თეკ-
ლა, შვიდი წლისა როცა შეიქმნა, მონასტერში წაიყვანა, წინამ-
ძღვარმა აიყვანა ის და „ვითარცა შვილი თვისი“ კეთილად აღ-
ზარდა... აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე ნ. ბერძენი-
შვილი დაასკვნის: „შვიდი წელი, როგორც ჩანს, მიღებული ყო-
ფილა საკმაო ჰასაკად, რომ ბავშვის დედ-მამამ მოიცალოს და
აღსაზრდელად გასცეს. ჩანს სწავლა-აღზრდა იწყება შვიდი
წლიდან“ (11, გვ. 20).

აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ნ. ბერძენიშვილის გამო-
კვლევით პირველად დადგინდა ძველ საქართველოში შემუშა-
ვებული ასაკობრივი პერიოდიზაციის სქემა, რომლის მიხედ-
ვით ექვს პერიოდს გაივლის ადამიანი დაბადებიდან მოხუ-
ცებულობამდე.

1. ჰასაკი - ჩჩვილი (შვიდ წლამდე),
2. ჰასაკი - ყრმა,
3. ჰასაკი - ჭაბუკი,
4. ჰასაკი - სრული,
5. ჰასაკი - განმწყესებული
6. ჰასაკი - მოხუცებულობის

სასწავლო ჰასაკია პირველი სამი – 50 წელი სიბერედ არ
ითვლება (12, გვ. 22).

ივ. ჯავახიშვილი ავლენს ადამიანთა ორივე სქესის ასა-
კის შესაბამის სახელწოდებებს და ერთმანეთისაგან მიჯნავს
ყრმობას და ჰასაკს, რომელთაგან პირველი გამოხატავდა ბავ-
შეობის ასაკს, ხოლო სქესობრივი მომწიფების პერიოდიდან
იგულისხმება ჰასაკად მოსვლა (13, გვ. 130-138).

ოჯახი, ასევე დიდ ყურადღებას უფმობდა მოზარდთა
აღზრდას პატრიოტიზმისა და ჰუმანურობის, მშობლიური ენ-
ის, ტრადიციების, თავისი ხალხისა და მშობლიური მიწის სი-

ყვარულის, კეთილსინდისიერების და პატიოსნების კვეთებით. ამ მიზნით ბავშვებს უყვებოდნენ ძველ საგმირო ამბებს, ზღაპრებს, ლეგენდებს, თქმულებებს, რაც ხელს უწყობდა მათ გონებრივ განვითარებას. ასე ზრდიდა ოჯახი თანდათანობით მამულიშვილს.

„მამულიშვილის“ აღზრდა სათუთი ხანგრძლივი პროცესია. ადამიანი მთელი სიცოცხლის მანძილზე უნდა საზრდოობდეს მამულიშვილური სულისკვეთებით. ამ სულისკვეთების წყაროს კი მისთვის უნდა წარმოადგენდეს ოჯახი.

მამულიშვილობის პირველი და რეალური გაკვეთილები მოზარდმა ოჯახში უნდა მიიღოს. მშობელი, რომელიც ჯანსაღი საზოგადოებრივი და პატრიოტული იდეალებით ცხოვრობს და მოღვაწეობს მომავლისათვის უაღრესად შთაბეჭდავ ზნეობრივ მაგალითს წარმოადგენს. კარგი მაგალითი კი მოზარდისათვის შეუცვლელი მასწავლებელია.

ოჯახი სწორედ ამ თვისებებით განსხვავდება სკოლისაგან. სკოლაში ასწავლიან, ოხახში უჩვენებენ.

ოჯახის ამ თავისებურებაზე საგანგებოდ მიუთითებს ანტონ მაკარენკო და აფრთხილებს მშობლებს, რომ მოზარდების თვალწინ ყოველთვის ფრთხილად იყვნენ, რადგან ოჯახში ბავშვები იზრდებიან არა მხოლოდ მშობელთა რჩევა-დარიგებით და არა მხოლოდ მაშინ, როცა ისინი შვილებთან არიან, არამედ მაშინაც, როცა მშობლები შინ არ არიან და მოზრდილები მათი ქცევებისაგან მიღებული შთაბეჭდილებებით საზრდოობენ. სწორედ მშობელია ყრმის მამულიშვილური სულისკვეთებით აღზრდის მთავარი წყარო.

ყრმის პატრიოტული აღზრდისათვის ოჯახს მდიდარი შესაძლებლობანი გააჩნია. ოღონდ მთავარია სამშობლოს ეროვნული ინტერესებისათვის ზრუნვა, მშობლის საქმიანობის წარმმართველ მოტივს წარმოადგენდეს (14, 31.09.91).

ჩვენი განმანათლებლები დიდ ყურადღებას უთმობდნენ ბავშვის აღზრდას. კერძოდ აკაკი წერეთლის პედაგოგიური

კონცეფციის ამოსავალი პრინციპია აღზრდის საზოგადოებრივი დანიშნულების აღიარება „კარგი აღზრდა საზოგადოების წინსვლაა, ცუდი აღზრდა – კი მის წახდენას მოასწავლებსო – წერდა აკაკი.

აკაკი ღრმად არის დარწმუნებული ბავშვის ფიზიკური წრთობის აუცილებლობაში, კერძოდ სპარტანული აღზრდის სიკეთეში: „საზოგადოდ უნდა ვთქვათ, რომ – წერს აკაკი, – სპარტანულად გვზრდიდნენ არ გვარიდებდნენ არც სიცივეს, არც დარს და არც ავდარს. დილდილაობით ცვრიან ბალახზე ფეხშიშველას უნდა გვერბინა. პირველი თოვლი რომ მოვიდოდა, ფიფქზე რამდენჯერმე უნდა გაგვერბინ-გამოგვერბინა. დასველებული და სიცივისაგან გაჭარხლებული ფეხები ცეცხლზე უნდა შეგვეშრო. დარწმუნებული ვიყავით, რომ ამით ჯანმრთელობა მოგვემატებოდა. მართალია სპარტანული აღზრდა გაცილებით უფრო მკაცრი და რთულია, ვიდრე „ცვრიან ველზე ფეხშიშველა გარბენა, მარგამ თვით საკითხის დაყენება, აკაკის მხივ სკოლამდელი ასაკის ბავშვის ფიზიკური წრთობის აუცილებლობის შესახებ ანგარიშგასაწევია დღესაც (15, გვ. 78).

დედის აღმზრელობითი საქმიანობის მთავარი პრინციპი, რომლითაც იგი ხელმძღვანელობდა სკოლამდელი ასაკის ბავშვის აღზრდაში, იყო ბავშვის შრომაში აღზრდის პრინციპი. აკაკი წერეთლის დედაც ღრმად იყო დარწმუნებული შრომის აღმზრდელობით პოტენციალში და უდიდეს პატივს სცემდა შრომას, შრომისმოყვარეობის მიხედვით აფასებდა თითოეული ადამიანის პირად ღირსებასაც. ყველას გასაგონად ხშირად იტყოდა ხოლმე „სიზარმაცე და უსაქმურობა დედა არის ყოველგვარი ბოროტებისა“-ო (6, გვ. 162). ამიტომაც უსაქმოდ არავის გააჩერებდა.

ვნახოთ რა ვითარებაა ამ მხრივ ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით საქართველოში, კერძოდ გურიაში, ოჯახი მტკიცე და ჰარმონიული იყო. ოჯახის ყველა წევრის ფუნქცია

გარკვეული იყო. ყველამ იცოდა თავისი მოვალეობა ქმარი პატივისცემით ექცეოდა ერთმანეთს. შვილი მორჩილი იყო მშობლისა. ზრდილობაც უნინ მეტი იყო. ასეთ ამბებს, რაც ახლა ხდება, სად გაიგონებდით, მაშინ თემი ჩაქოლავდა უნესო ადამიანს, რწმენაც მეტი ჰქონდათ. მშობელს მხოლოდ ბატონობით მიმართავდნენ. სინდის-ნამუსი იყო. ენდობოდნენ ყველას და ყველაფერს. ახლა ნდობა აღარაა, რწმენა აღარაა.

ბავშვების ფიზიკური დასჯა წესად არ იყო. ჩემი შვილები ახლაც უსიტყვოდ მემორჩილებიან. დავასაქმებდი ბავშვს, უსიტყვოდ გააკეთებდა ყველაფერს. უჩემოდ ვერსად გაბედავდა წასვლას.

შვილს სალანძღავი სიტყვებით არ მივმართავდით, ვინაიდან ბავშვი რასაც უყურებდა და რაც ესმოდა, იმასვე აკეთებდა. აღზრდის ასეთი ფორმა შთამომავლობიდან-შთამომავლობამდე გადადიოდა; არ მახსოვს მამა სახლში შემოსულიყო და ხმამალალი სიტყვა ეთქვას, ან ჩვენ ფეხზე არ ავმდგარიყავით და ისე არ შევგებებოდით.

ბავშვებს არ გვათამამებდნენ. ფეხზე კარგად სიარული რომ შეგვეძლო, იმ ხნიდან თითქმის დაკავებული ვიყავით პატარ-პატარა საქმეებით. ახლანდელი ახალგაზრდობა კი, შეიძლება ითქვას, თითქმის მთლიანად დაუსაქმებელია. ჩვენ დროს მამაკაცი თავის საქმით იყო დაკავებული, ქალი კი — ქალის საქმით. მამაკაცის ძირითად მოვალეობას ოჯახში შეადგენდა საგარეო საქმეების მოგვარება, ყანაში მუშაობა. იგი ჩალანგდარიც იყო.

ქალი, ძირითადად, დიასახლისი იყო. გურიაში, ქალის გარეთ, მაგალითად, ყანაში მუშაობა არ იყო მიღებული. იგი, ძირითადად, ოჯახში ტრიალებდა, შვილებს ზრდიდა, კერავდა, ქსოვდა, ქარგავდა. საოჯახო აღზრდა იყო მტკიცე სკოლა, რომელიც მამა-პაპის მიერ გადაეცემოდა მემკვიდრეობით თაობიდან თაობას (17).

ბევრს ფიქრობენ იმის შესახებ, თუ როგორ შეუწყონ ხელი ოჯახის სიმტკიცეს, იმას, რომ ქალი მეტად დაკავდეს ოჯახში და ამავე დროს მრავალი შვილის ყოლის სურვილი ჰქონდეს. ამ პრობლემებზე დაფიქრება, რასაკვირველია, საჭიროა ვინაიდან, მართლაც, სტატისტიკას რომ მივმართოთ, დღეისათვის საქართველოში ასეთი მდგომარეობაა: 5 მილიონი მოსახლეობიდან 69%-ია ქართველი, ერთობ დაბალია ბუნებრივი ნამატი (9,5%) და შობადობის (17,5%) კოეფიციენტი ქართველთა ხვედრითი წილი ყველაზე მცირეა სხვა ხალხებთან შედარებით. ასეთ ვითარებაში, ყველანი იმ აზრისა ვართ, რომ ერს გამრავლება სჭირდება, ოჯახებს მეტი სიმტკიცე, მაგრამ ვერაფრით დავეთანხმებით იმათ მოსაზრებას, რომელთაც ამის მიღწევა სურთ ქალის სწავლა-განათლების აკრძალვით ან შეზღუდვით. საკითხის ამგვარად დაყენება არასწორად მიგვაჩნია. ფეოდალურ ეპოქაშიც ხომ მნიგნობრობა და წერა-კითხვა ქალის საქმე იყო. ქალი რომ თხოვდებოდა, მას „ვეფხისტყაოსანს“ ატანდნენ მზითვად და ეს შემთხვევითი არ იყო. შვილების აღზრდას, ყოველ დროსა და ეპოქაში, დედა წარმართავდა და წერა-კითხვის პირველდანიყებითი სწავლება, ბავშვისათვის, სწორედ დედის ინიციატივით ხდებოდა.

დღევანდელ საზოგადოებაში ქალის უსწავლელობა მთლიანად მოშლის ჩვენი ცხოვრების რიტმს; შეუთავსებელი იქნება ქალისა და კაცის ურთიერთობა. ამ საკითხების გადაჭრა, ვფიქრობ, ალბათ, უფრო სხვა გზით უნდა მოხდეს, კერძოდ, ოჯახებისათვის, განსაკუთრებით ახალგაზრდა და მრავალშვილიანი ოჯახებისათვის, მატერიალური და მორალური დახმარებით.

ჩვენი განმანათლებლების აზრიც ქალთა სწავლა-აღზრდის შესახებ ასეთი იყო:

„დედათა სქესმა კაცობრიობის უკეთესთა წარმომადგენელთა თაოსნობით, ღვაწლით და გარჯით, უკვე დაიმტკიცა

• უფლება უმაღლესის სწავლისა და განათლების მიღებისა და ეხლა მარტო ბრმანი და თვალახვეულები ეურჩებიან ამ უფლებას...

იგი უსამართლობა, რომელიც დღეს აქამომდე დედათა სქესს, ამ ნახევარს მთელის კაცობრიობისას, საძიძაოდამ და სამზარეულოდამ გარეთ არ უშვებდა და ამით გარე არავითარს საქმეში მონაწილედ არ ხდიდა, ასე რომ ლუკმანაშურის საშოვარის გზასაც არ აძლევდა, დიდხანს ველარ გაუძლებს ერთხელ ფეხადგუმლს მოძრაობას (18, გვ. 194).

...„გვგონია ვერაფერს სამსახურს უწევენ ქალებს ისინი, ვინც ამ საქმეს მოკლე ფარგლით უზომავენ ადგილს და დედა-კაცი ადამიანობიდან ჩამოჰყავთ, რომ მარტო დედობისა, ცოლობისა და დობის უღელი გააწევიონ, ესე იგი ბევრისაგან ცოტა უწყალობონ“ (19, გვ. 372).

ილია ჭავჭავაძე დაასკვნის, რომ განათლებული ქალი უფრო კარგი ცოლი, და, დედა და, რაც მთავარია, კარგი აღმზრდელი იქნება:

„ესეთს აზრებით, რწმენით და თვალთამხედველობით დედაკაცი გაუთანასწორდება მამაკაცსა და მისებრივ ადვილად გაიგებს, ადვილად მიხვდება მოვალეობას, და უკვე განათლებულის ჭკუითა და გულით ადვილად შეიძენს იმ განსაკუთრებულს ცოდნას, რომელიც ოჯახში ასე თუ ისე მისთვის საჭირო იქნება (20, გვ. 336).

აკაკი წერეთელიც ამ აზრს ავითარებს და თვლის, რომ ქალებს უნდა მიეცეს განათლება. წარმოიდგინეთ, ქალებს უპირატესობასაც კი აძლევს ეროვნული საკითხების გადწყვეტაში, მამაკაცთან შედარებით:

„ეროვნული ნაყოფი ქალებს მეტი მოაქვთ, ვიდრე ვაჟებს თუმცა სულ მოკლე ხანია, რაც ისინი გამოდიან ასპარეზზე და მიტომაც საჭიროა, რომ ქალებს მეტი ყურადღება მივაქციოთ, ვიდრე ვაჟებს“ (21, გვ. 490).

„კაცებსა ჰგონიათ, რომ ქალებს ჩიტივით გაზრდისა და გათხოვების მეტი არა უნდათ რა, მადლობა ღმერთს, რომ ეს არ დაიჯერეს ქალებმა და ეს ერთი ხანი მიჰყვეს ხელი თვითგანვითარებას, დადიან ეს რამოდენიმე წელიწადია მაღალ სასწავლებლებშიაც და გლეხურად ვიტყვი, მოსავალსაც კარგი პირი უჩანს“ (22, გვ. 489).

დაბოლოს დასძენს: „მართალია, იქიდან ყველა აქტრისა ვერ გამოვა, მაგრამ სამაგიეროდ გამოვლენ კარგად მომზადებული ქართველი ქალები, რომელნიც შვილებსაც გამოზრდიან და ოჯახსაც წაუძღვებიან“ (23, გვ. 489).

აღბათ, ორი აზრი არ არსებობს რომ ქართველმა ქალებმა განათლება უნდა მიიღონ და საკმაოდ მაღალი განათლებაც სწორედ იმისათვის, რომ კარგი დედა და ოჯახის დისახლისები იყვნენ, და მათი შეგნება უნდა ავიყვანოთ იმ დონემდე, რომ ერს გამრავლება და ოჯახს სიმტკიცე ჭირდება, რაშიც ქალს მართლაც უდიდესი და გადამწყვეტი როლი განეკუთვნება.

აქედან გამომდინარე დიდია დედის როლი შვილების საქმეში. შვილები უნდა აღიზანდონ ჩვენი საზოგადოებისა და ცხოვრებისათვის შესაფერის მოქალაქეებად, რაც, უპირველეს ყოვლისა, შრომით აღზრდას გულისხმობს. სკოლის ასაკამდე ბავშვის აღზრდა მთლიანად, მშობელზეა დამოკიდებული. ამ საქმეს სათავეში ძირითადად დედა უგდას, ამიტომ ბავშვის სწორად აღზრდის ელემენტებს დედა უნდა ფლობდეს, სწორედ დედამ უნდა ჩაუწეროს შვილს შრომის დიდი სიყვარული, სულიერი სისპეტაკე, კაცთმოყვარეობა. ერი ყოველთვის ამყობდა კარგი აღმზრდელი დედებით. ცხოვრების ასპარეზზე გასულ ახალგაზრდას უმაღლესი ეტყობა ოჯახიდან გამოყოლილი დადებითი ან უარყოფითი თვისებები. მშობლები ხშირად იმიზეზებენ, ოჯახში ყველა ვმუშაობთ და დრო არ გვრჩებაო. ის კი ავინყდებოდათ, რომ ბავშვს დღეს რასაც დააკლებ, ხვალ ვერაფრით შეუვსებ. ამავდროს, ყველა მშო-

ბელმა უნდა იცოდეს, რომ ის მშობელია და პასუხისმგებელია თავის შვილზე ქვეყნის წინაშე. დიდი ილია ამ მოვალეობას მისი განსაზღვრავდა: „ტანთ მოიკელი, ფეხთ მოიკელი, მშიერ-მწყურვალი იარე და ნუ ჩადგები ჯერ შვილისა და მერე ქვეყნის ცოდვაში – აი, რა უნდა ენეროს გულის ფიცარზე იმ წმინდა საქმეს, რომელსაც მამა-შვილობას ეძახიან. ეს ბრძნული შეგონება უნდა ახსოვდეს ყველას და შვილების აღზრდა არამც და არამც მეორეხარისხოვან საქმედ არ უნდა მიიჩნიონ“.

ვაჟა-ფშაველა ქალის მოვალეობასა და ადგილს ცხოვრებაში ასე განსაზღვრავდა:

„დედაკაცს დიდი მნიშვნელობა აქვს კაცობრიობის ცხოვრებაში. კაცობრიობა შესდგება სხვადასხვა ერებისაგან, ერები ცალკე ოჯახებისაგან, ხოლო საძირკველი პირველისა, მეორისა და მესამისა არის პიროვნება, ცალი ადამიანი; რამდენადაც მათი შემადგენელი ადამიანები არიან სრულნი, ამაღლებულნი, განვითარებულნი და ბედნიერნი, იმდენადვე ამაღლებულია ოჯახი, ოჯახის გარეშე – ერი, ერის გარეშე – კაცობრიობა. თავი და თავი, მამასადამე, ოჯახის გონივრულად მოწყობა უნდა ვაღიაროთ, ხოლო ოჯახში უფლობს დედაკაცი. დედაკაცს დიდი ძალა აქვს ოჯახში დიდზე და პატარაზე: შვილების პირველდანიყებითი აღზრდა, რასაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, დედის ხელშია: დედაა გადამწყვეტი შვილების ბედნიერებისა, შვილის მომავალი უსათუოდ იმაზეა დამოკიდებული, თუ დედამ რა შთაბეჭდილებებით ასაზრდოვა შვილის ნორჩი, მაგრამ ღრმად აღმბეჭდავი გული და გონება... ამიტომ საჭიროა ყოველი დედა იყოს განათლებული, რათა შინ ოჯახში და გარეთ საზოგადოებაში რა აზრები გაავრცელოს, რას ემსახუროს, ვინაიდან მას შეუძლიან დაამხოს ერი და კიდეც აღადგინოს.

როგორც დღეს, ისე მომავალში დედაკაცი უმთავრესად უნდა ემსახუროდეს ოჯახს და შვილების აღზრდას, თუ ამას

ღირსეულად შეასრულებს, დიდს, ძალიან დიდ საქმეს გააკეთებს, დიდს ამაგს დადებს თავის ქვეყანას (24, გვ. 302).

შემდეგ ვაჟა-ფშაველა გვიზიარებს საზოგადოების აზრს ქალის შესახებ და გვამცნობს თუ რას ავალებს ის დედაკაცს ქვეყნის წინაშე:

„საზოგადოებრივი აზრი და ჩვეულება ამრიგად დედაკაცს ბევრს მოვალეობას ადებს კისრად და ყოველივე ეს კი მოითხოვს მისგან მხნეობას, შრომას და მომჭირნეობას, რაშიც ფშაველ დედაკაცს იშვიათად თუ ვინმე შეედრება. იგი მარტო ოჯახს როდი უვლის და მის საქმეებს განაგებს, აწესრიგებს, ამავე დროს ოჯახის გარეთაც შრომას ეწევა, შვილის აღზრდასაც არა ჰღალატობს: სიცხე-პაპანაქებაში ხშირად ჰნახავთ ფშაველის დედაკაცს სადმე გვერდობში ყანას ჰმკიდეს გაცხარებული, ხოლო იქვე პალოებზე აკვანი იყოს მიბმული, რაშიც ძუძუთა ბავშვი წევს ხის ტოტებით დაჩრდილული, მოგრილებული“ (25, გვ. 302).

აკაკი წერეთელი, შეიძლება ითქვას, აჯამებს ქალის იმ უდიდეს როლს, რაც მას აკისრია ერის წინაშე: „ამ პატარა საქართველოს შემოსეული ჰყავდა ირგვლივ მტრები და უნდოდათ მოესპოთ. ეს ერთი მუჭა ხალხი გაკაჟდა, დადგა საზღვრებზე, რომ მტრები მოეგერიებინა. და მართლაც გმირობის სახელი მოიპოვა და ჩაიდინა ისტორიული საკვირველება. ეს უტყუარი ფაქტია. და ამის მიზეზი ქალები იყვნენ. დედები შვილებს ძუძუსთან ერთად აწოვებდნენ სამშობლოს სიყვარულსა და მისთვის თავდადებას. აკვანს რომ არწევდნენ საგმირო „ნანინას“ უმღერდნენ და საგმირო ზღაპრებით აღულებდნენ ახალგაზრდობას“ (26, გვ. 486).

ქალი, გარდა ბავშვის აღზრდისა და საოჯახო საქმიანობისა, დიდ როლს ასრულებდა ყოველთვის ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც და მუდამ განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდა კიდევც.



დავინყოთ „შუშანიკის ნამებით“, რომ დედით და მამით ქრისტიანმა და თავადაც ქრისტეს მოძღვრების მიმდევარმა დიქტატორმა, პოლიტიკური მოსაზრებების გამო რწმენას რომ უღალატა და სხვა რელიგია აღიარა. ქმრის ამ საქციელით აღშფოთებული ცოლი მეუღლეს სასტიკ პროტესტს უცხადებს, ოჯახს ტოვებს და მცირეწლოვან შვილებთან ერთად ეკლესიაში გადადის საცხოვრებლად. დიქტატორი ქმრის ყველა ცდა, ცოლი როგორმე თავის ჭკუაზე დაეყენებინა და ოჯახში დაებრუნებინა, ამოა გამოდგა. არ გაჭრა არც დარწმუნებამ, არც მუქარამ, არც ლანძღვა-გინებამ და არც ფიზიკურმა შეურაცხყოფამ. ცოლმა აჯობა ქმარს. თითქოსდა უუფლებო ქალმა აჯობა ყოვლისშემძლე დიქტატორს.

და ეს ამბავი მეხუთე საუკუნეში მოხდა. მოხდა იგი საქართველოში, კერძოდ, მის ერთ-ერთ პროვინციაში, ქართლში, ქალაქ მცხეთაში. თავნება დიქტატორი ქართლის პიტიახში ვარსკენი იყო. ქალი – მისი მეუღლე შუშანიკი.

ღიახ, იმ ეპოქისათვის, ალბათ, მსოფლიო მასშტაბით არატიპიური ეს ისტორიული ამბავი, როგორც ცნობილია, საქართველოში მოხდა და ეს სულაც არ იყო გამონაკლისი, იშვიათი სენსაციური მოვლენა. ისტორიულადაა ცნობილი, რომ ჩვენს ქვეყანაში ძველთაგანვე დომინირებდა დედის კულტი. არც ის ფაქტი ყოფილა შემთხვევითი, რომ იმავე მეხუთე საუკუნის ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ბრწყინვალე წარმომადგენელმა იაკობ ცურტაველმა, შუშანიკის ცხოვრების ამ ტრაგიკულ შემთხვევას მაღალმხატვრული რომანი მიუძღვნა.

ამ შემთხვევაში ჩვენ მიზანს არ შეადგენს არც ვარსკენის საქციელის შეფასება, არც მომხდარი ტრაგედიის საბოლოო შედეგი და არც ცურტაველისეული რომანის მხატვრულ დონეზე საუბარი. ჩვენ გვაინტერესებს და ხაზს ვუსვამთ იმ გარემოებას, რომ ჯერ კიდევ მეხუთე საუკუნეში, საქართველოში ქალი არა მარტო ოჯახის, არამედ მთელი საზოგადო-

ების სრულყოფილებიანი წევრი იყო. ქვეყანაში კი ისეთი სოციალ-ეკონომიკურ-მორალურ-ზნეობრივი ატმოსფერო სუფევდა, რომ შეეძლო არ დათანხმებოდა ქმარს, ხელმწიფეს, დიქტატორს, მიემართა პროტესტის უკიდურესი ზომისათვის, ამკარად გამოეთქვა საკუთარი შეხედულებები პოლიტიკის, რელიგიის, ზნეობის, ოჯახური ურთიერთობების შესახებ.

თვით ის ფაქტი, რომ შუშანიკის ამ საქციელს ცურტაველმა რომანი მიუძღვნა, არა მარტო ავტორის მიერ ორთოდოქსი ქრისტიანი ქალის ქებათა-ქება, არამედ და უპირველეს ყოვლისა, იმის ნათელი დადასტურებაა, რომ იმ დროს საქართველოში, ქალის ეს გაბედული საქციელი (მამაკაცის, ქმრისა და ხელმწიფის წინააღმდეგ გალაშქრება) საყოველთაო მხარდაჭერისა და განზოგადების ღირს მოვლენას განეკუთვნებოდა. თუ კი, რა თქმა უნდა, ქალის ასეთი ქცევა მორალურ-ზნეობრივი პრინციპით გამართლებული იყო. ჩვენს ქვეყანაში დედის კულტი, მისდამი გამორჩეული თაყვანისცემა რომ განსაკუთრებულ ფენომენს წარმოადგენდა, ამის დამადასტურებელია ქართულ ენაში დამკვიდრებული და ძალზე პოპულარული ტერმინები. ყველაფერ მთავარსა და მნიშვნელოვანს ქართველი კაცი დედას უკავშირებს. პლანეტას, რომელზედაც ვცხოვრობთ, დედამინა ჰქვია, მშობლიურ ენას – დედა ენა, მთავარ ქალაქს – დედაქალაქი, მთავრ აზრს – დედაზრი, ძველი ქართული არქიტექტურისათვის დამახასიათებელ მთავარ ბოძს, რომელზედაც მთელი შენობა იყო დაფუძნებული – დედაბოძი, გუთნეულზე მომუშავე კარგ მეგუთნეს – გუთნის-დედა, მშობლიურ ადგილს სადაც ადამიანი დაიბადა და აღიზარდა – ადგილის დედა და ა. შ.

მრავლისმეტყველია საყოველთაოდ აღიარებული და საუკუნეების მანძილზე ოფიციალურად მიღებული ის ფაქტი, რომ საქართველო ღვთისმშობლის (ესე იგი ქალის) წილხვედრი ქვეყანაა და რომ ქრისტიანობა ჩვენში პირველად ქალმა – ნინო კაპადოკიელმა შემოიტანა.



ქართული ანდაზის მიხედვით „ქალს წესიერი ძალისა არ დაუყევს“. ქართულ მეტყველებაში არსებულ მარჯვე და მოქნილ ისეთ კომპოზიტებში, როგორიცაა ქალ-ვაჟი, ცოლ-ქმარი, ცოლ-შვილი, დედ-მამა, და-ძმა და სხვა, ქალი, როგორც წესი, პირველ ადგილზეა და ამით მისდამი დიდი პატივისცემაა უდავოდ გამოხატული.

საქართველოში ქალისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობის პრობლემა რომ საერთოდ თავიდანვე არ მდგარა, ამის მჭერმეტყველურ დასტურად, გენიალური რუსთაველის „ვეფხისტაოსნის“ ცნობილი აფორიზმიც კი იკმარებდა, სადაც ვკითხულობთ, რომ „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს გინდა ხვადია“. იმავე „ვეფხისტყაოსანში“, რომელშიც მეთორმეტე საუკუნის საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური ცხოვრების რეალური სურათებია დახატული, პოემის პერსონაჟი ქალები: ნესტან-დარეჯანი, თინათინი, ფატმანი, ასმათი და სხვები, ძალზე აქტიურ საზოგადოებრივ ცხოვრებას ეწევიან. ერეკლიან ქვეყნის საშინაო თუ საგარეო ურთიერთობათა სფეროში, თავად ქმნიან სახელმწიფო პოლიტიკას, ამჟღავნებენ ჯანსაღ პატრიოტიზმს, სანიმუშონი არიან სიყვარულში, მეგობრობაში (მამაკაცებთან მეგობრობაშიც). განსახილველი საკითხის კუთხით, ყველაზე საინტერესო კი მაინც ის გახლავთ, რომ პოემის ორივე მთავარი მომქმედი პირი ქალი – თინათინიცა და ნესტან-დარეჯანიც, თავიანთ მიჯნურებს, ფაქტიურად, პირველად თვითონ უტყუდებიან სიყვარულში, რაც, კაცმა რომ თქვას, ზოგიერთ აღიარებულ მეტად ცივილიზებულ ქვეყანაშიც კი ერთგვარად საჩოთიროა.

მივუბრუნდეთ ისევ ისტორიულ ფაქტებს: საქართველოში ბაგრატიონთა ათასწლოვანი დინასტიის უამრავ დიდ მეფეთა შორის ყველაზე პოპულარული, საყოველთაოდ აღიარებული და სიყვარულით გრემოცული მეფექალი თამარი გახლდათ. და ეს იმიტომ კი არა, რომ იგი ყველა დანარჩენზე

(თუნდაც ბაგრატი დიდზე, დავით აღმაშენებელზე, გიორგი ბრწყინვალეზე) უკეთესი იყო, არამედ, და უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ ქალი იყო. თამარის, როგორც ქალის, სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ იგი არც ერთ დიდ ბაგრატიონ მამაკაცს, არაფერში ფაქტიურად ტოლს არ უდებდა.

ცნობილი ფაქტია, რომ ტახტზე ახლადკურთხეულ ახალგაზრდა მეფე ქალს, განუსაზღვრელი უფლებებით განებივრებული ფეოდალების ერთმა ნაწილმა სერიოზული პოლიტიკური შეთქმულება მოუწყო. ქვეყანა ორ რადიკალურად დაპირისპირებულ ბანაკად გაიყო. ძმათა სისხლისმღვრელი ომი თითქოს გარდაუვალი იყო. თამარ მეფემ ამ ძნელბედობის ჟამს მაინც გამონახა ორი პიროვნება, რომლებიც (დღევანდელი პოლიტიკური ტერმინოლოგია რომ მოვიშველიოთ) მიუსხდნენ შეთქმულებთან მოლაპარაკების მაგიდას და მოხერხებული დიპლომატიური მანევრებით შესძლეს ქვეყანა კატასტროფისაგან ეხსნათ. დაპირისპირებულ მხარეებს შორის დაიდო კომპრომისული შეთანხმება, რომლის ძალითაც, თამარის სამეფო კართან შეიქმნა თანამედროვე პარლამენტის მსგავსი პოლიტიკური ორგანო – კარავი. საღად მოაზროვნე მეფე ქალის დიპლომატიამ გაიმარჯვა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ამ ბრძნინვალე დიპლომატიური მისიის განმახორციელებლები ქალები იყვნენ სამეფო კართან დაახლოებული აქტიური მანდილოსნები: კრავაი ჯაყელი და ხვაშაგ ცოქალი.

საქვეყნოდაა ცნობილი მომდევნო საუკუნეების საქართველოში მანდილოსანთა მრავალმხრივი აქტიური საზოგადოებრივი მოღვაწეობა: ორბელიანების, ჭავჭავაძეების, ციციშვილების, ბარათაშვილების, წერეთლების ასულთა ლიტერატურული სალონები, კულტურულ-საგანმანათლებლო ღონისძიებები.

ქართველ ქალებს რომ მუდამ ფართო ცხოვრებისეული ასპარეზი გააჩნდათ და ქართული საზოგადოებრივი აზრისათვის უცხო არ ყოფილა ქალი ლიდერი, თუნდაც აჯანყებული



და მეომარი, ამის ნათელი დასტურია სოციალური უთანასწორობისათვის ბრძოლის ჭეშმარიტი სახალხო გმირები - მანია წყნეთელი, თამარ ვაშნოვანელი და სხვები. უძველესი ქართული ქრისტიანული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხულთა შორის საყოველთაო სიყვარულითა და თავყვანისცემით არიან მოსილნი ქეთევან წამებული და იგივე შუშანიკი.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია საქართველოს ერთ-ერთი ისტორიული კუთხის - ხევსურეთის მართლაც რომ უპრეცედენტო ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც სულით რაინდი და რომანტიკოსი ხევსური მამაკაცები სამკვდრო-სასიცოცხლო ორთაბრძოლასაც კი სწვეტდნენ და მახვილებს ქარქაშში აგებდნენ, თუ მათ შორის ქალი თეთრ მანდილს ჩააგდებდა.

ზემოაღნიშნული უნიკალური რაინდული ტრადიციის თავისებურ ინტერპრეტაციად შეიძლება ჩაითვალოს ამ რამდენიმე ხნის წინათ საქართველოში ჩამოყალიბებული ქალთა საერთოშორისო მოძრაობა - „თეთრი მანდილი“, რომლის შექმნის ინიციატორებმა გადაწყვიტეს სწორედ ასეთი მშვიდობის მანდილი ჩაეგდოთ აფხაზთა და ქართველთა შორის ძმათამკვლელ ომში. ათასობით მამაცი ქართველი ქალი შეიკრიბა მაშინ საქართველოს დედაქალაქში და გაემგზავრა აფხაზეთში უშუალოდ ბრძოლის წინა ხაზზე გასავლელად, მაგრამ საქართველოს ხელისუფლებამ ნება არ დართო მათ ასეთი სარისკო ნაბჯი გადაედგათ. საშიში იყო არა მთლიანად აფხაზი ერი, რამედ სისხლით დამთვრალი სეპარატისტების გარკვეული ბანდიტური ჯგუფები, პროფესიონალი მკვლევები, რომლებიც ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსული ბოვეიკების სახით იბრძოდნენ ქართველთა წინააღმდეგ. მათი არაადამიანური საქციელი სარიოზულ საშიშროებას უქმნიდა მანდილოსანთა სამშვიდობო მისიის მონაწილეებს.

ქართველ ქალთა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ასპარეზზე აქტიურობის ისტორიული ტრადიციები, ბუნებრივია,

ჩვენს საუკუნეში მშვიდობიან ცხოვრების პირობებშიც გრძელდება, ვითარდება და ახალ-ახალ საინტერესო ფორმებს ემსახურება: ქალი მეცნიერი, სახელმწიფო მოღვაწე, პოეტი, მწერალი, მხატვარი, სამეურნეო ხელმძღვანელი, ექიმი, მძღოლი, ტრაქტორისტი, მეცითრუსე, მეჩაიე, მშენებელი. აღნიშვნის ღირსია კლასიკურ დონეზე აყვანილი და საყოველთაოდ აღიარებული ქართული სუფრის უაღრესად დახვეწილი წეს-ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც ქალს განსაკუთრებული მოწინებით და პატივისცემით ეპყრობოდნენ. პირველი სადღეგრძელო, როგორც წესი, ქალისა ისმება, ქალის თანდასწრებით სუფრასთან ჩხუბს, აყალ-მაყალს, ბილნსიტყვაობას და ხმამაღლა ლაპარაკსაც კი ძალზე ერიდებიან.

ერთი სიტყვით, საქართველოს მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში, არ მოიძებნება ისეთი ეპოქა, რომელშიც ქალი განსაკუთრებული პრივილეგიებით, პატივისცემითა და მოღვაწეობის ფართო ასპარეზით არ ყოფილიყო განებივრებული და ეს დამახასიათებელია არა მარტო ქრისტიანობის მიღების შემდგომი პერიოდის (ე. ი. ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველივე საუკუნეებისთანავე), არამედ წინაისტორიული ეპოქისთვისაც (გავიხსენოთ თუნდაც ფარნავაზ მფის დედის აქტიური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა).

აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად ქალის ასეთი დიდი აქტიურობისა საზოგადოებრივ თუ ისტორიულ-პოლიტიკურ პროცესებში, ქართველი ქალი თავის ძირითად ფუნქციად მაინც მიიჩნევდა ოჯახის, ქმარ-შვილის მოვლას, მომავალი თაობის აღზრდას, მეუღლისადმი ერთგულებას. ქართველმა ქალმა ყოველთვის იცოდა და იცის თავისი ნამდვილი ადგილი საზოგადოებასა თუ ოჯახში. უფრთხილდება და პატივისცემით ეპყრობა მეუღლის ავტორიტეტს. ყოველმხრივ უწყობდა ხელს ოჯახის, როგორც საზოგადოების ჯანსაღი უჯრედის ჩამოყალიბება-განმტკიცებას. თამამად

შეიძლება ითქვას, რომ 40 საუკუნის მანძილზე გეოპოლიტიკურად ძალზე უხერხულ ადგილზე განთავსებულმა ქართველთა პატარა სახელმწიფომ, ისტორიულ ქართველებს სწორედ ქართველი ქალის მიერ ნასათუთევი ოჯახის, მის მიერ აღზრდილი შვილების, ბავშვების შემდგომში ვაჟკაცების სიმტკიცით გაუძლო.

ქართველი ქალი ამაყი იყო, მაგრამ არა ეგოისტი. „ახირებულად ვერავინ შეხედავდა. მან თავისი ფასი და ღირსება იცოდა... ითხოვდა პატივისცემას, როგორც ქალი, დედა, მეოჯახე, შთამომავლობის მოთავე..., ქმარ-შვილიანი... ყოველივე ამას პატარა ერისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს და "გავერობილება ქართველ ქალს დიდ საფრთხეს უქადის..."

ქალის უფლების ნამდვილი დაცვა უნდა ნიშნავდეს ოჯახის დაცვას, მისი ამ მთავარი ასპარეზის შენარჩუნებას, უამისოდ ქალის დამოკიდებულება და თავისუფლება ფიქციაა. „საზოგადოების მთავარი უფრედი არის ოჯახი, ხოლო ოჯახის მთავარი ბურჯია ქალი" – ოჯახის გაუქმება უტოპიაა. საზოგადოებანი იშლებიან, სახელმწიფოები ირღვევიან, ადამიანთა შემაერთებელი ყველა ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ძაფები იგლიჯება, ადამიანები იფანტებიან, აქეთ-იქით მიდმოდიან. ამ საერთო ქაოსში მხოლოდ ერთი პატარა ასოციაცია რჩება დაურღვეველი, გადაუშენებელი, გაუმქრალი, - ეს არის ოჯახი. ის მუდმივია". შეიცვლება მამაკაცის განუკითხავი ძალმომრეობა და ბატონობა ოჯახში, მაგრამ არ შეიცვლება ქალის და მამაკაცის, ცოლისა და ქმრის ურთიერთდამოკიდებულება, როგორც ოჯახის საფუძველი, „ორივე გონიერი არსებაა, იძულებულნი არიან იყვნენ ერთმანეთზე დამოკიდებულნი, თუმცა ორი სხვადასხვა ანატომიურ-ფიზიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური სამყაროა და ამიტომ „არც ერთი საკითხი არ არის ისე რთული, ისე ღრმა და ძნელი გამოსაცნობი, როგორც ქალისა და კაცის როლი და ადგილი ცხოვრებაში.

ცხადია მხოლოდ ერთი რამ – ქალი და კაცი ვერ შეცვლიან და არც უნდა შეცვალონ ერთმანეთი, რადგან თავიანი უცვლელი დანიშნულება აქვთ. რაკი კაცი ვერ გასწევს ქალის მაგივრობას, რატომ ქალმა უნდა გასწიოს კაცის მაგივრობა, რაზედაც თანამედროვე ვითომ ემანსიპირებული, თავისუფალი ქალი აცხადებს პრეტენზიას, რაც ხორციელდება ან პროსტიტუციით ან ნივთად გადაქცევით. ორივე შემთხვევაში კი უოჯახობით და უშვილობით ქალსაც რომ ვნებს, კაცსაც არ არგია და მთელ საზოგადოებასაც რომ აზიანებს.

„დედა და მამა ორივე ერთნაირად ეჭირვება ბავშვს – დედის ალერსი და (მკაცრად მოქცევა) ოჯახს მაყვარებდა, ხოლო მამის სიდინჯე და გინიერი მოპყრობა სწავლასო“ – წერს ნოე ჟორდანი, ერთადერთ ვაჟიშვილს არ მანებივრებდნენ, დედა ხშირად ხელსაც შემომარტყამდა, მაგრამ დედის ხელი არასოდეს მეტკინებოდა, მით უფრო, რომ ორი შვილის პატრონს ერთშვილიანად მიაჩნდა თავი, რადგან ჩემი დაი „სხვის ნაცრად“ ითვლებოდა, მე კი, „ბიჭი ოჯახის ბურჯად“ – ოჯახში ეს ტრადიციული ქართული აზრი ბატონობდა XIX-XX საუკუნის მიჯნაზეც.

ქალის მთელი ფიზიკური პროცესი ხომ ემორჩილება ბუნების უმაღლეს მოთხოვნილებას – შვილოსნობას, ქალს ორი გული აქვს – ნამდვილი გული, როგორც კაცსაც, და საშვილო, რომელთა შორის მეორე პირველს ჭარბობს და ფლობს მთელ მის არსებას, მის ფსიქიკას, რის მსგავსი კაცს არაფერი მოეპოვება. ამიტომაც, რომ „ქალმა შვა არა მარტო ადამიანი, არამედ ღმერთიც“, რაც ქალის გაღმერთების საფუძვლად იქცა განსაკუთრებით „ღვთისმშობლის ნილხვდომილ“ საქართველოში. ქალის ღვთისმშობლობამ ძლიერ აამაღლა ქალის როლი და შუასაუკუნეთა რაინდობა წარმოშვა, რასაც მოჰყვა მისი კულტი, როგორც მისდამი პატივისცემის უმაღლესი გამოვლინება, ქრისტიანობის იმ იდეის საპირისპიროდ, რომ თითქოს ორსული და მშობიარე ქალი „უნმინდურია“. პირიქით

ქალი და მისი უმთავრესი დანიშნულება შვილოსნობა და შვილის აღზრდა უნმინდესია (26^ბ, გვ. 20, 21, 53, 61, 90-92, 97-98, 89-90, 94, 98).

ამავე დროს „ქალი უნდა დარჩეს არა მხოლოდ როგორც მეუღლე და დედა, არამედ როგორც დიასახლისი და არა მხოლოდ შვილების, არამედ საერთოდ სახლის დედა, როგორც ოჯახის სიტბოს მშვენიერების, მყუდროების, მეუღლის (ქმრის), ყოველდღიური სიმშვიდის, კმაყოფილების, იმედის, ჰუმანურობისა და დავანების დღენიადაგ განახლებადი წყარო (26^ბ, გვ. 73).

ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით: „ფშაველს უყვარს ფართოდ ცხოვრება. არის დაუღალავი მუშა, სახლისთვის შრომა, მუშაობა მარტოკაცს არ ეკუთვნის, მამაკაცს გვერდს უდგას დედაკაცი თითქმის ყველა საქმეში და ვაჟკაცურად, კაცთან ართად, ეწევა ცხოვრების უღელს: მკაში, ლენვაში, ხვნაში, შეშის მოტანაში. ის არის ნამდვილი მეუღლე კაცისა. დადაკაცი იკიდებს შეშის ტვირთს და წინდის ქსოვით ორი ვერსის სიშორიდან მოაქვს სახლში. დედაკაცს, გარდა კაცურის შრომისა აქვს თავისი სადედაკაციო საქმეცა, - ის ქმარს და შვილებს „თავის ხელით აცმევს“, როგორც თვითონვე ამბობს, მხოლოდ საპერანგის და საახალუხის ყიდვა სჭირდება. დედაკაცი ქსოვს ფარდაგებს, წინდებს, ხურჯინებს, ფლასებს, შალებს, სთელავს. ქალებს სცოდნიათ პურის გამოცხობა, საჭმლის გაკეთება და შინაურობის მოვლა ხომ ყველგან დედაკაცის ვალია (26^ბ, გვ. 9).

რაც შეეხება ხევსურეთს, ქალი, ხევსურის საოჯახო შრომა-საქმიანობაში, მის ეკონომიკურ ცხოვრებაში უდიდეს როლს თამაშობს. ხევსურის ოჯახის კეთილდღეობა დამყარებული იყო ქალის შრომაზე, მის გამჭრიახობაზე. იგი პირველ რიგში ზრდიდა ბავშვებს და მამაკაცთან ერთად მონაწილეობას ღებულობდა ყოველმხრივ საქმიანობაში. ამასთანავე

ქალზე იყო დამოკიდებული ოჯახის წევრების ჩაცმა (26 გვ. 178).

თანამედროვე ოჯახში უნდა სუფევდეს ქალისა და მამაკაცის შეთანხმებული ერთსულოვანი მოქმედება ოჯახის სიმტკიცისა, ბავშვების სწორი აღზრდისა და ქვეყნის წინაშე მოვალეობის შესასრულებლად. ქალმა, საზოგადოებრივ აღმზრდელობით ორგანიზაციებთან ერთად, უნდა აღზარდოს თავისი შვილი, რათა ღირსეულად მოიხადოს თავისი მოქალაქეობრივი ვალი ოჯახისა და ქვეყნის წინაშე.

დასამალი არ არის, რომ ამ ცხოვრების გართულების ხანაში, როცა ქალი იძულებულია გარეთაც იმუშაოს ქმარივით და იყოს შემომტანი ოჯახში, შრომის გაყოფის პირობები ირღვევა და თვით ოჯახი მხოლოდ აჩრდილი რჩება. ოჯახი აღარ არის ის, სადაც დიასახლისი მთელი დღე სახლში არაა. ჩნდება საშიშროება იმისა, რომ ცოლ-ქმრობა, როგორც ინსტიტუტი გაუქმდეს და ოჯახს სიძლიერე უსუსტდება.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში მოპოვებული მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ აჭარაშიც ოჯახი აერთიანებდა მშობლებისა და მათი დაქორწინებული შვილების ოჯახებს. გაუყოფელი ოჯახი, ჩვეულებრივ, მრავალრიცხოვნობით ხასიათდებოდა. გურიის სოფელ ზოტში, სადაც უმეტესად აჭარელები ცხოვრობენ, მრავალრიცხოვანი ოჯახები ჰყავდათ და დიდი ოჯახები იყო. დიდი ოჯახი, როგორც წესი, ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობას თვითონვე აწესრიგებდა.

ოჯახის უფროსი იყო ხნით უფროსი მამაკაცი: ოჯახის მამა ან ბაბუა, ან უფროსი შვილი, რომელსაც ეკისრებოდა მთელი ოჯახის ბატონპატრონობა. ოჯახის უფროსის ძირითად მოვალეობას მაინც შეადგენდა ოჯახის წევრთა შორის შრომის მონესრიგება და ზრუნვა ოჯახის მომარაგებაზე. მას უსიტყვოდ ემორჩილებოდა ოჯახის ყველა წევრი, მაგრამ უფრო უშუალოდ იგი ეხებოდა ოჯახში მამაკაცებს შორის შრომისა და ოჯახის შემოსავლის სწორად განაწილებას, ოჯახის

ყველა მნიშვნელოვანი საკითხის მოგვარებას და გადაწყვეტას.

შინასაოჯახო საკითხებს კი განაგებდა ოჯახის უფროსი ქალი, რომელიც იყო დედა ან ხნით უთროსი ქალი. უფროსი ქალის – დიასახლისის ძირითად საქმიანობას წარმოადგენდა ოჯახის დაპურება და საქმელ-სასმელზე ზრუნვა, ბავშვების აღზრდა და ოჯახის ყველა წევრზე ზრუნვა, მოვლა-პატრონობა, სისუფთავე. ქალი იმით ფასობდა თუ როგორი ხელსაქმე იცოდა და როგორი დიასახლისი იყო. იგი ოჯახში დიდი ნდობით სარგებლობდა.

სამი ძმა თუ იყო ოჯახში, მაგალითად, დაოჯახებული უფროსი ვაჟი ცხოვრობდა, ჩვეულებრივ მშობლებთან, მაგრამ შემდეგ მომდევნო ორი ძმაც რომ დაქორწინდებოდა – ოჯახი იყოფოდა: უფროსი ძმა „გადიოდა“, ხოლო უმცროსი ძმა რჩებოდა ოჯახში მშობლებთან ერთად.

სოფელ ზოტში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სადაც ძირითადად აჭარიდან გადმოსული ქართველები ცხოვრობდნენ, თოთხმეტი, თხუთმეტი წლის გოგონა უკვე სრულწლოვნად ითვლებოდა და ასაკში შესულს ეტყოდნენ. ამდენად, აქედან მოყოლებული, ქალი, ფეხშიშველი ან თავშიშველი მამაკაცს, და განსაკუთრებით უცხო მამაკაცს, რომ ჩვენებოდა არ შეიძლებოდა. ადრე ქალები მთლიანი სახის გამოჩენასაც ერიდებოდნენ, ჩადრით დადიოდნენ. ამდენად სირცხვილად ითვლებოდა შიშველი ყელისა და მკერდის გამოჩენა.

ქალი მამაკაცს წინ არ გაუვლიდა. მგზავრობის დროს უკან მიჰყვებოდა. ქალები და მამაკაცები სუფრაზეც ცალცალკე სხდებოდნენ.

ახალმოყვანილი პატარძალი მოკრძალებით იქცეოდა ოჯახში. განსაკუთრებით მორიდებული იყო მამამთილთან და მამულთან. ხატრით მათ ვერც კი დაელაპარაკებოდა. შემდგომშიაც მამამთილს სახელით არ მიმართავდა.

ცოლი, ჩვეულებრივ, ქმრის მორჩილი იყო. ქმრის სიტყვებისთვის კანონი იყო და ქმრისათვის სიტყვის შებრუნება საზღვრისადა ითვლებოდა. ქალი ოჯახის მთავარი ბურჯი იყო.

აქ, სოფელ ზოტში, ოჯახის უფროსი ხნით უხუცესი მამაკაცი იყო, რასაც იტყოდა, დანარჩენები აკეთებდნენ იმას, დილით ან საღამოს საქმეს გაანაწილებდა. ოჯახში ყველა უჯერებდა მას, და უსიტყვოდ ასრულებდა ყველაფერს.

ახალმოყვანილი რძალი ოჯახში ხმას არ გასცემდა უფროსებს, ფეხს კი დაბანდა მამამთილს, მაზლებს, მაზლიშვილებს, პატივისცემით ეპყრობოდა მათ. სანამ არ შეეჩვეოდა ოჯახის უფროსობას, ხმას არ გასცემდა.

წლამდე მამაკაცი ხელს არ მოკიდებდა ჩვილ ბავშვს, რცხვენოდა მასთან მისვლა.

ოჯახის საქმეს ქალი აკეთებდა. ქალი გარეთ სამუშაოზე არ გავიდოდა. მამაკაცის მოვალეობას შეადგენდა მეურნეობა, საქონლის, მიწის პატრონობა.

სტუმარი რომ მოვიდოდა, კაცი მას ცალკე, სასტუმრო ოთახში მიიღებდა. ქალი გაამზადებდა საჭმელს და კაცი შეიტანდა.

ქალი თუ მოვიდოდა სტუმრად, იმას ქალი მიიღებდა, კაცი არ შევიდოდა მასთან. ქალი და კაცი ერთად თუ ესტუმრებოდნენ ოჯახს, ქალი ქალთან დაჯდებოდა ცალკე, კაცი კაცთან, ბავშვები მათ საუბარში არ ჩაერეოდნენ. ქალისა და მამაკაცის მორიდება ძალიან დიდი იყო. ადრე ქალი მამაკაცს სახით არ ეჩვენებოდა, თუ ნათესავი არ იყო. ნათესავს შეიძლებოდა რომ ჩვენებოდა.

სოფელ ზოტში სტუმრისათვის ალკოჰოლიანი სასმელის მირთმევა არ იცოდნენ. სტუმარს, ძირითადად ყავით უმასპინძლებდნენ.

ქალი და კაცი საჭმელად ერთად არ დასხდებოდნენ. ჭირშიც და ლხინშიც მამაკაცები ცალკე სეფაში სხდებოდნენ, ქალები - ცალკე.

ქვემო ქართლში - კი ოჯახურ ცხოვრებაზე გვაუწყებენ მთხრობლები, რომლებიც მოგვითხრობენ თავიანთი და ჭირზე, ტკივილსა და სიხარულზე, შრომასა და გარჯაზე, რწმენასა და ბედ-იღბალზე. სიყვარულსა და სიძულელზე, სტუმართმოყვარეობაზე, რელიგიურ თუ საერთო დღესანა-ულეებზე, მოკლედ ყველაფერზე, რასაც ჰქვია ცხოვრება.

დავიმონმოთ ეთნოგრაფიული მასალაც: მაშო სუხიტა-შვილი (დარიკო ნონიაშვილი): რვა და ძმანი ვიყავით, ეხლა ექვსნი დავრჩით. დაბადებული ვართ რატევანში. ადრე დიდი ოჯახები იყო. ყველა ძმები თავიანთ ცოლ-შვილითა და მშობლებით ერთ ბანიან სახლში ვცხოვრობდით. კედელზე გადებული გვექონდა გრძელი ხის ტახტი და ერთად გვეძინა ყველას. ბანიანი სახლები ქვისაგან იყო აშენებული, გარშემო ხე ჰქონდა მოჩუქურთმებული. ამ დიდ ოჯახში ხნით უფროსი მამაკი განაგებდა ყოველგვარი სახის მეურნეობას, მამა იყო უფროსი; ყველამ თავისი საქმე იცოდა ოჯახში. დიდი ბებია მყავდა და ის იყო უფროსი დიასახლისი, მამა მუშაობდა მინდორში, გუთანი ჰქონდათ, ყანასა მკიდნენ, დიდ ძნებს დააყენებდნენ და მერე გავლენავდით. ხორბალს ჩავყრიდით ამბარში. სათიბები გვექონდა მინდორში თაფანზე. მკა ინყებოდა ივლისის თვეში, მკათათვიდან. პური, ქერი გვეთესა და ცელით ვთიბავდით. ხორბალს ნამგლით ვმკიდით. ძნებს შევკრავდით, დავათეულებდით. ოცდაორი ძნა ერთი ათეული იყო. „კოლხოზი“ ბრიგადებად იყოფოდა. მერე ძნებს შევკრავდით ათეულებს დავდგავდით. მკას რომ მოვრჩებოდით, შევუდგებოდით კალოს და კალოებს ცხენით ან ხარით ვლენავდით. ცხენს გამობმული ჰქონდა კევრი, კევრზე ქვები იყო ჩასმული, ეს იყო სპეციალური დამტვრეული ქვა და ფიცარზე იყო ჩარჭობილი. ამ ქვას ისე არჭობდნენ, რომ არ გამოვარდნილიყო. კევრი ლენავდა ხორბალს, ქერს. ზედ დადგებოდნენ მძიმე რომ ყოფილიყო. ლენვის დროს უმეტესად ბავშვები დგებოდნენ კევრზე. ორთითებით ავჩეჩავდით, ავაბრუ-

ნებდით. არნადით მოვხვეტავდით მარცვალს და ნიჩბებით ვა-
ნიავებდით, შემდეგ ხახალში (ეს საცერზე უფრო დიდია) ხდე-
ბოდა გამორჩევა მარცვლის. ჩელხი ცალკე რჩებოდა და სუფ-
თა მარცვალი ცალკე, შემდგომში „მალატინკები“ შემოვიდა,
„მალატინკებზე“ შევდგებოდით და ღამეებს ვათენებდით.

თიბვა თიბათვეში, ე. ი. ივნისში იწყებოდა. თიბვის დროს
ქალებიც მიჰყავდათ. ისინი აფოცხებდნენ და აბულულებდნენ
თივას. მოთიბავდნენ, დაზვინავდნენ, კირთებად დასტვირთა-
ვდნენ, ბულულებად დააყენებდნენ, ძირებად დაზვინავდნენ.
ყანას ხელით მკიდნენ. საძნე დიდრონი ურმები იყო და ძნები
იმით მოქონდათ. საძნე ურმებზე გვერდებზე ლაიდრებს ან-
ყობდნენ, ბევრი ძნა და თივა რომ დატეულიყო. საძნე ურმებში
ყევარი ხარი, ორი უღელი ხარი იყო შებმული. ყანის მკაშიც და
თიბვაშიც ერთმანეთს ეხმარებოდნენ. ყანებს გუთნით ხნავ-
დნენ. გუთანზე ვინც მუშაობდა იყო გუთნისდედა. დღის მეხ-
რე, გუთანში 6 უღელს აბავდნენ ხოლმე. ვინც დღე აძოვებდა
ხარს – დღის მეხრე ერქვა, ვინც ღამე – ღამის მეხრე. გუთნის-
დედას შრომაში ორი ალო ერგებოდა., ღამის მეხრეებს ორ-
ორი, დღის მეხრეებს – თითო. თითო უღელ ხარში მათ პატ-
რონებს ჩვეულებრივ უხნავდნენ თითო დღეს.

სამუშაო დღეს სოფელში რომ ვინმე გარდაცვლილიყო,
„გუთნეული უნდა ჩაშლილიყო“. სანამ მიცვალებული სახლში
ესვენა „მინის გადაბრუნება არ შეიძლებოდა“.

გივი ლაზარაშვილის ცნობით, თავდაპირველად დიდი
გაუყოფელი ოჯახები იყო. მამაჩემს თავისი საკუთარი გუთა-
ნი ქონდა, ჩვენი ხარ-კამეჩიც გვყავდა. ყავდათ საქონელი, 300
სული ცხვარი, ამავე დროს თესავდნენ ხორბალს შავფხათა-
თუხს და თეთრფხათათუხს უძახდნენ, ხორბლის ასეთი სა-
უკეთესო ჯიშები იყო, ახლა სადღაა ეს ჯიშები, ხორბალს კო-
დავდნენ ხოლმე, მათ თავსა და ბოლოს აცლიდნენ და შუ-
აგულს თესლად ინახავდნენ, ამას ეძახდნენ დაკოდვას, ყველა

ოჯახს ჰქონდა პურის საცხობი ფურნე. ფურნე ქვით იყო
გები, თაღოვანი ფორმისა. ფურნეები ახლაც გვაქვს".

მარიამ მანთაშოვის თქმით; „ძველად დიდი ოჯახები
იყო. რამოდენიმე ძმა ცხოვრობდა ერთ სახლში. მიწებიც არ
იყო იმდენი, რომ გაყოფილიყვნენ. ასეთ ოჯახში ხნით უფ-
როსი მამაკაცი იყო უფროსი, რომელსაც ყველა უსიტყვოდ
ემორჩილებოდა. შემდგომ თანდათანობით იწყეს ოჯახებმა
გაყოფა. მოიწვევდნენ ვინმე მოწმეს, „შუამავალს“ ეძახიან მას
და ის აწყობდა ამ საქმეს, ყველაფრის გაყოფა ხდებოდა - მი-
წის, ავეჯისა. მშობლებსაც აუცილებლად თავისი წილი უნდა
აეღოთ.

დიდი ხის „სტოლი“ გვქონდა. ერთად დავსხდებოდით და
ერთად ვჭამდით. სტუმარი რომ მოვიდოდა, ბავშვები ცალკე
ვსხდებოდით, სტუმართან არც კი შევიდოდით; რომ ეხვეწათ
ბავშვებისათვის. იქ არ შევიდოდნენ მაინც. რაც შეეხება რა-
ციონს, ასეთი იყო: ვჭამდით მანვნის კერძს ძიფუას. საჭმელ-
სასმელის შესახებ მოგვითხრობენ: ძიფუა კეთდება რძით,
ფქვილით და კვერცხით. წყალში გახსნილ ფქვილს ჩავასხამ-
დით რძეში და ჩავახლიდით კვერცხს. ეს მიგვქონდა გუთანზე.
რძიკორკოტა - რძეში ვხარშავდით დაფქულ ხორბალს. მა-
ხოხი - ცომს ჩასდებდნენ ქილაში, ამოჭყლეტდნენ, წყალს და-
ასხამდნენ, ხახვს დაუნეავდნენ და მანვნის კერძით ვჭამ-
დნენ. ლოლოს კერძი - ლოლოს მოვხარშავდით და ვჭამდით;
მაშინ ჯანიც კარგი იყო, მიუხედავად იმისა, რომ არც ამდენი
კვება იყო.

ვჭამდით ხის პინებზე, ხის კოვზებით. საჭმელს თუჯისა
და სპილენძის ქვაბში ვაკეთებდით. ძროხას ვწველიდით სპი-
ლენძის ბადიაში. ცომს ვზელდით ვარცლში. მარცვლეულს ვი-
ნახავდით ხის ამბარში, ფქვილს ვინახავდით პატარა ამბრებ-
ში. წყლის ჭურჭელი იყო კოკა და თიხის პატარა ნიტრა.

პურს ვაცხოვდით ფურნეში. ვაცხოვდით თუჯის საჭეზე ცეცხლზე ზედადგარს ვდებდით და ისე ვაცხოვდით. სატრანსპორტო საშუალება იყო ხარის ურემი და ცხენის ფურგონი.

ასევე საინტერესოა რაჭიდან და იმერეთიდან გადმო-სული მოსახლეობის ნაამბობი.

გრუზა გრძელიშვილი (რაჭიდან) გვიანმბობს: დიდი ოჯახი გვქონდა, სადაც ხუთი ძმისა და ორი დის შთამომავლობა ცხოვრობდა ერთად. ორსართულიან ქვიშითა და კირით ნაგებ სახლში. ძილით ეძინათ ხის ტახტებზე. ასეთ დიდ ოჯახებს, რასაკვირველია, ესაჭიროებოდა უფროსი, რომელიც ანესრიგებდა ყოველგვარ სამეურნეო თუ საოჯახო საქმიანობას. ყოველ ახალ წელს ხდებოდა არჩევნები, თუ ვინ უნდა ყოფილიყო ოჯახის უფროსი, რაც, ჩვეულებრივ, ხნით უფროს მამაკაცს ეკუთვნოდა. აირჩეოდა ოჯახის უფროსი, რომელიც ანაწილებდა შრომას და ირჩევდა მცხოვრებს, ხაბაზ ქალს, მარნის მიმხედავს, საქონლის მომვლელს, მწყემსებს (ცხვრებისა ცალკე ყავდათ, ღორებისა ცალკე). ერთი იქნებოდა გარე საქმეების მომგვარებელი და ფულის მომწოდებელი. მათი მიზანი იყო, რაც შეიძლება მეტი მიწები ეყიდათ. გარედან მონოდებულ ფულს აბანდებდნენ ტყეებისა და მიწების შეძენაში, სახნავ-სათესების შეძენაში. ის ითვლებოდა მდიდრად, ვისაც ბევრი მიწა ქონდა.

ოჯახს შეადგენდა ცოლი, ქმარი და შვილები. თუ ოჯახში მამაკაცი თავის ადგილზე დგას, იქ შვილებიც წესიერები იქნებიან. როცა შვილებს ყველაფერს უსრულებენ, ის არავითარ შემთხვევაში მორჩილი და დედა-მამის სურვილის შემსრულებელი არ იქნება.

ვახტანგ ჯავრიშვილი იტყვის: „ვაზმა თქვა თუ ჩემი და-ღუპვა გინდა, ყველა ლერწი დამიტოვეო, თუ შვილის დაღუპვა გინდა ყველა სურვილი აუსრულო“. ახალგაზრდობაში სიტყვა „თავისუფლების“ სწორი გაგება არაა, ამიტომ ბევრი უკუღმართობა ხდება. ჩვენ მოვითხოვთ კანონის უზენაესობას და

კანონიერებას არა მარტო ქალაქებში, არამედ ცხოვრებაში, მის ამოქმედებასა და შესრულებასაც მოვითხოვთ. მამულის მფლობელმა უნდა შეწყვიტოს ქნება ნამდვილი თავისუფლება, ჯანსაღი ყოფა-ცხოვრება ჭირდება დღეს ჩემ სამშობლოს, რომელიც იტანჯება”.

ვიქტორ ნოზაძე (იმერეთიდან): ადასტურებს, რომ იმერეთში ადრე დიდი ოჯახები იყო. შვილი დაქორწინდებოდა თუ არა, იყოფოდა და ცალკე გადიოდა ოჯახიდან. მედიატორი მოყავდათ და ის აწესრიგებდა ამ საქმეს. მინასაც და ქონებასაც ძმურად იყოფდნენ. იმ დიდ ოჯახში ოჯახის უფროსი ადრე მამაკაცი იყო. ახლა თითქმის ხმა ერთნაირი გვაქვს და შვილებსაც აღარ აქვთ იმდენი დისციპლინა, ადრე რომ იყო. ცოლი ესიტყვება ქმარს, ამას უყურებს ბავშვიც და ისევე იქცევა. ჩვენს ბავშვობაში დისციპლინა დიდი იყო. ახლაც მეხატრება მკვდარი მამის. 6 წლის ვიყავი დედა რომ მომიკვდა, 6 წლიდან შრომაში ვარ ჩაბმული.

ნოდარ შეყლაშვილი (იმერეთი) ასევე აგრძელებს თხრობას: „იმერეთში დიდი ოჯახები იყო 10, 12, 18 სული ცხოვრობდა ერთად. ერთი ხის გრძელ ტახტზე ეძინათ. უფროსი იყო მამა ან უფროსი ძმა და იმის სიტყვას ემორჩილებოდა სუყველა. პურს ვერ გატეხდნენ იმის გარეშე. მეურნეობასაც ოჯახის უფროსი განაგებდა. შემდეგ და შემდეგ დაიწყო დიდი ოჯახების გაყოფა. სოფელს ეყოლებოდა თავკაცი, რომელსაც მედიატორეს ეძახდნენ და ის გაყოფდა ხოლმე ოჯახებს”.

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქვემო ქართლში დიდი ოჯახები იყო. ამ ოჯახებში ცხოვრობდნენ ჰარმონიულად, შეხმატკბილებულად, ორგანიზებულად, დისციპლინა და წესრიგი სუფევდა ყველა ოჯახში. კაცი თავისი საქმეებით იყო დაკავებული: შოულობდა ფულს, მოჰქონდა შეშა, ამუშავებდა ყანას, უვლიდა ვენახს, საქონელს, თიბავდა თივას, იღებდა პურს, ნამგლით მკიდა, კრავდა ძნას და მიქონდა კალოზე ურ-

მით. კალოზე პურის ძნებს დადგამდნენ დიდ ძირებზე და ლე-
წავდა ხარებით.

ქალებს ძირითადად ოჯახი ევალეობოდათ, სისუფთავე,
პურის ცხოება და ბავშვის აღზრდა.

ნოდარ შაყელაშვილის თქმით, ძველად იყო რწმენა და
ჩვეულება, რომელსაც ვერავინ გადაუვიდოდა, მშობლის წინ
შვილი ხმას ვერ ამოიღებდა. მშობლის უკითხავად ვერაფერს
გააკეთებდა. სიტყბო-დამჯერობა იყო მთელ ოჯახში, რასაც
მშობლები გადასცემდნენ თავის შვილებს, იმას ითვისებდნენ
და ისევე იქცეოდნენ. დედა, ქალი, მორიდებული იყო ქმრის,
მამამთილისა და საერთოდ უფროსების მიმართ. რძალი
მაზლს ვერაფერს შეასაქმებდა. სტუმართან ბავშვი ვერ დაჯ-
დებოდა, წესად არ იყო მაგიდასთან ბავშვის მისვლა. დი-
ასახლისიც კი სტუმრებთან არ დაჯდებოდა, მით უმეტეს თუ
უმრავლესობა კაცები იქნებოდნენ. ამხელა კაცი გავხდი, სუ-
ფრასთან ვინ მიმიშვებდა, არ არსებობდა, რომ პატარა, მო-
ზარდი ბავშვი სტუმართან ერთად და საერთოდ უფროსებთან
მაგიდასთან დამჯდარიყო. ეს კი არა მაგალითად ვაჟი რომ
წამოიზრდებოდა და თამბაქოს წევას დაიწყებდა, მამასთან
ვერ მოწევდა, ერიდებოდა. ჯარს რომ მოივლიდა ბიჭი, იმის
შემდეგ გაბედავდა მამის გვერდით დაჯდომას და მასთან ერ-
თად სუფრასთან ყოფნას.

ვნახოთ რა ვითარებაა რაჭაში: რაჭაში ძირითადად „დი-
დი ოჯახები“ იყო, სადაც ერთად ცხოვრობდნენ მშობლები და
მათი ვაჟიშვილები ოჯახებით. „დიდი ოჯახი საშუალოდ ოცი
სულისაგან შედგებოდა, ძმები არ იყოფოდნენ, სირცხვილად
მიაჩნდათ გაყოფა. სიამაყით იტყოდნენ: სახლი არ გაუყვიათ
შეხმატკილებულად ცხოვრობენო.

ზემო რაჭა განთქმული იყო ხელოსნობით. ძირითადად
ხეზე მუშაობდნენ, ქვის ხელოსნებიც იყვნენ. პურის მცხო-
ბლებიც ბევრი იყვნენ: ვისაც მარჯვე ხელი ჰქონდა მშობლის
ხელობას სწავლობდა ისიც (27).

ამასვე ადასტურებს ფრანგი მოგზაური გამბა ნიგნი /
„მოგზაურობა სამხრეთ რუსეთში და ამიერკავკასიაში“ ჟურნალში
ხკაცთა უმეტესობა რომელიღაც ხელობას არის დაუფლე-
ბული. ზოგი მათგანი ნაყიდ ბამბისაგან ტილოს ქსოვს, ღებავს
მას ძალზე კარგი მინდვრის ენდროთი... ზოგი ამზადებს უხეში
ქსოვილის მაუდს, რომლისათვის მატყლს ქართლში საქონლის
გაცვლით შოულობენ. ამ მაუდს ჰყიდიან კავკასიის მთიანეთ-
ში და თვით თბილისში. რაჭველები აკეთებენ აგრეთვე ხის
სახლებს და ჰყიდიან მას მეზობელ მხარეებში” (28). ასე ცხოვ-
რობდა რაჭველი კაცის ოჯახი თავისი გარჯითა და შრომით.

ოჯახის უფროსი იყო ბაბუა ან მამა. ბაბუაჩემს მარტო
ჩვენი ოჯახი კი არა, მთელი სოფლის ჭკუაც ეკითხებოდა, ვი-
ნაიდან ჭკუით გამორჩეული კაცი იყო. იგი განაგებდა ოჯახს
და მის მეურნეობას. ბაბუაჩემი სპირიდონ ტურძელაძე შეძ-
ლებული კაციც იყო. ფოთში ნიკო ნიკოლაძესთან ერთად დიდ
საქმიანობას ეწეოდა. სოფელ ზნაკვეთში (ამბროლაურის რაი-
ონი) სამეურნეო საქმიანობას მისდევდა. მოჰყავდა სიმინდი,
ლობიო, ღვინოც გვქონდა, მესაქონლეობასაც მისდევდა. ძი-
რითადად კაცი იყო ოჯახის მომარაგებელი და ოჯახში შემომ-
ტანი. ქალის ძირითადი საქმე ოჯახში საქმიანობა იყო. სადი-
ლის კეთება, სისუფთავის დაცვა. ბოსელში ქალს არ გაუშ-
ვებდნენ, საქონელს კაცი უვლიდა, ვენახში, ყანაში კაცი მი-
დიოდა, თიბავდა; ქალი სადილს მიუტანდა. ოჯახში ყველამ
თავისი საქმე იცოდა, ბავშვმაც, კაცმაც და ქალმაც (29).

როგორც რაჭაში, ასევე მთელ საქართველოში XIX საუ-
კუნიდან მოყოლებული გრძელდებოდა ქართული ოჯახის გა-
ნახლების პროცესი. გაუყრელად ცხოვრება მხოლოდ მთაში
იყო შემორჩენილი, როგორც ეს იყო მთის რაჭაში (გლოლა, ჭი-
ორა, ღები). ბარში და ქალაქებში დიდი ქართული ოჯახები სა-
ბოლოოდ იშლებოდა. გარკვეულ ცვლილებებს განიცდიდა,
თანდათანობით, ოჯახის სამეურნეო ფუნქციაც, ცოლ-ქმრის,
მშობელთა და შვილთა ურთიერთდამოკიდებულებაც. მამაკა-

ცის საშოვარზე თუ სამსახურში სიარულის გამო, ქალს სადი-
ასახლისო საქმეებთან ერთად მამაკაცის საქმის კეთებაც უწევ-
დებოდა. შვილებისაგან მეტს მოითხოვდა. ახალ ვითარებაში
შრომასთან ერთად სწავლა-განათლებაც იყო საჭირო. ქარ-
თული ოჯახის ბატონ-პატრონად მიჩნეული იყო უფროსი მა-
მაკაცი, რომელიც ისმენდა ოჯახის დანარჩენ წევრთა რჩევას,
მაგრამ შეეძლო საიოჯახო საქმე მათი ნება-სურვილის გა-
უთვალისწინებლადაც გადაეწყვიტა. საეკლესიო მორალისა და
სახელმწიფო კანონმდებლობის გარდა, ამას ის გარემოებაც
განაპირობებდა, რომ მამაკაცი მშოვნელი და მარჩენალი იყო,
ქალის როლი კი უპირატესად სარჩოს გონივრული მოხმარე-
ბითა და შვილების აღზრდით განისაზღვრებოდა.

სვანეთშიც, ოჯახში, ყველა წევრის ფუნქცია განსა-
ზღვრული იყო.

პატარა ბავშვებს, როგორც წესი, სტუმართან მაგიდას-
თან არ დასვამდნენ. ბავშვებისათვის ცალკე სუფრა (ტაბაკი)
ჰქონდათ. ქალებიც ცალკე ჭამდნენ. ბიჭი უთქმელად გრძნობ-
და მამასთან რისი ნება ჰქონდა და როგორ უნდა მოქცეული-
ყო. უფროს-უმცროსობის კანონი აქ მკაცრად იყო დაცული.

ვფიქრობთ, ყოველივე ეს იმ ტრადიციის გაგრძელება
იყო, რომელსაც ისინი არ არღვევდნენ, რაც წინაპართაგან
მომდინარეობდა და რასაც საუბრითა და პირადი მაგალი-
თებით გადასცემდნენ მომავალ თაობას იმდენად, რომ ისინი
თავისთავად გრძნობდნენ და შეითვისებდნენ უფროსთა პატი-
ვისცემას, რომელსაც ტრადიციის ძალით ღებულობდნენ პა-
ტარები და საქართველოში უძველესი დროიდან იყო დამკვიდ-
რებული, რაც გამოიხატებოდა მოხუცისადმი განსაკუთ-
რებულ პატივისცემაში. ეს ჩვეულება კიდევ უფრო ფართო-
დაა ფესვგადგმული მთიელ ტომებში. ს. მაკალათია და ვალე-
რიან თიონიშვილი ისტორიულ ასპექტში წარმოგვიდგენენ რა
მოხვევითა სოციალურ და ეთნოგრაფიულ ყოფას, აღნიშნავენ,
რომ ამ კუთხეში თემური წყობილების გადმონაშთები გვი-

ანობამდე შემორჩა. „ოჯახის სათავეში დგას უზუცესი მამაკაცი „სახლის უფროსი“ და უზუცესი დედაკაცი „დიხსახლისი“. უფროს მამაკაცს თავის საკუთარი საპატიო „სამარტო სკამიც“ აქვს. ამ უფროსების პატივისცემის ნებსებიც არსებობდა, რასაც წინათ მტკიცედ ასრულებდნენ. სალმის დროს ოჯახის უფროსებს ყველანი ფეხზე უდგებოდნენ. როცა უფროსი წყალს დალევდა, ან ცხვის დააცემინებდა, ყველანი ფეხზე დგებოდნენ. მათ წინ გავლაც არ შეიძლებოდა, შორით უნდა მოევლოთ (30; გვ. 98).

სვანეთში ისევე როგორც მთელ საქართველოში ოჯახის ყველა წევრმა თავისი მოვალეობა იცოდა. კაცი სამამაკაცო საქმით იყო დაკავებული, ქალი, სადედაკაცო საქმით და ასევე ბავშვებმაც იცოდნენ თავიანთი უფლება-მოვალეობანი.

ქართული ოჯახის სხვა უპირატეს თვისებად ნოე ჟორდანიას მიიჩნევს საოჯახო შრომის გადანაწილებას სადედაკაცო (საშინაო) და სამამაკაცო (საგარეო) საქმიანობად – ცოლი მომხმარებელია, ქმარი მწარმოებელი და „ასე აწყობილი საქმიანობა ახანგრძლივებს ერთიმეორის სიცვარულსა და, მაშასადამე, ხელს უწყობს მეორე დიდ საქმეს – მოდგმის გაგრძელებას“, ქალი არსად არ არის ისე პატივცემული, როგორც ქართველთა შორის. „ჩვენში არასოდეს არ ყოფილა სადაო ქალთა უფლება (31, გვ. 110, 111).

სვანეთში მამაკაცის ძირითადი საქმიანობა იყო მესაქონლეობა, საქონლის საკვებით მომარაგება, თიბვა, შეშის მოტანა, მშენებლობა, ხვნა, თესვა, ფულისა და სანოვავის შოვნა, ტრანსპორტის გამართვა.

ტრანსპორტის ძირითადი სახე იყო მარხილი, შიგ შებჟული ხარებით. მარხილით მოქონდათ თივა, ჩალა, შეშა, მორების გარდა ყველაფერი. კარტოფილის გადასატანად კი იყენებდნენ თხილის წკნელისაგან მოწნულ ჩავს, რომელსაც დგამდნენ პატარა მოკლე მარხილზე.

მის მოვალეობას შეადგენდა აგრეთვე საზამთროდ პროექტების მომარაგება. ცხიმად ღორის ქონს ინახავდნენ, საშემოდგომოდ ხარი იკვლებოდა. ქონს ინახავდნენ გვიან შემოდგომიდან კოშკში. საქონლის და ღორის ხორცსაც ამარილებდნენ; თხის ხორცისაგან შაშხს ამზადებდნენ, ხორცს შხერის კვამლზე ბოლავდნენ. ზამთრისათვის სასოფლო-სამეურნეო მოსავალს იღებდნენ. პურს, ქერს ლენავდნენ, ამორეცხავდნენ, ამრობდნენ და წისქვილში ფქვავდნენ.

მამაკაცი ძირითადად სამუშაოზე ყაბარდო-ბალყარეთში დადიოდა. იქ, ყაბარდოელებში ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი მამაკაცი საუკეთესო ცელით გაუძღვებოდა სვანებს წინ, მას ერთ კილომეტრზე მიჰქონდა რიგი და სვანებიც უნდა გაყოლოდნენ შეუსვენებლივ. ამ სამუშაოდან შემოჰქონდათ ვერცხლი და მოყავდათ ხარები, რომელიც ძალიან კარგი ჯიშისა იყო, ძროხა – იშვიათად. ყაბარდოელებსა და სვანებს შორის ყოფილა ძალიან კარგი მეზობლობა, იშვიათი გამონაკლისის გარდა. ახლა ცოტა აირია ურთიერთობა, მაგრამ მიმოსვლა მაინც აქვთ ერთმანეთში, გადადიან უღელტეხილზე და საქმიანობენ ერთად.

თიბვაც მამაკაცის საქმე იყო. თიბვის დაწყებას ახანახა ერქვა. ნათესავ-ახლობლები ეხმარებოდნენ ერთმანეთს თიბვაში. როცა სოფელი დაადგენდა, მაშინ იწყებოდა თიბვა, უმეტესად აგვისტოში. წესი იყო ობოლ, ხელმოკლე ოჯახებისათვის ერთი-ორი დღით ადრე დაენიშნათ თიბვის დაწყება. მათ სამმო ეხმარებოდა და ვიდრე ისინი არ მორჩებოდნენ თიბვას სოფელი არ დაიწყებდა. მთიდან თივა მარხილით ჩამოჰქონდათ და ზვინებად დგამდნენ. ცელს – კი ქალი ხელს არ მოკიდებდა. თიბვაში ქალის დახმარება სირცხვილად ითვლებოდა. თიბვას რომ დაამთავრებდნენ, საკლავს დაკლავდნენ და კარგადაც მოილხენდნენ.

მამაკაცის საქმე იყო ნადირობა და თევზაობა. მონადირე აუცილებლად მეკლდეულიც უნდა ყოფილიყო და ფიზიკურად

ძლიერი, მარჯვე და მოხერხებული. სანადიროდ მოზარდ ქა-
ბუკს 16-17 წლის ასაკში წაიყვანდა, მანამ კი წესებს აჩვენდა.
ხალხი ჯიხვებზე ნადირობას ერიდებოდა, უმეტესად შემო-
დგომაზე ნადირობდნენ. ისე კი ნებისმიერ დროსაც შეიძლე-
ბოდა, ნადირობდნენ ძირითადად მგელზე, დათვზე, კურდღე-
ლზე, კვერნაზე, მელაზე, ფოცხვერზე.

სანადიროდ შეიძლებოდა ექვსიც წასულიყო და ორიც.
ექვსზე მეტი არ იკრიბებოდა. სანადიროდ წამსვლელი არავის
არ უნდა გაუტყდეს; მონადირე ჩუმად უნდა წავიდეს. ექვსი
კაცი დათქვამდა წასვლის დროს და სამგზავროდ სასმელი და
საგზალი მიჰქონდათ; ღორის ხორცის წაღება არ იყო მიღე-
ბული; „წმინდანად“ უნდა წასულიყვნენ. ოჯახში ქალს რიგი
თუ ჰქონდა ვინმეს, მაშინ მონადირის სანადიროდ წასვლა არ
შეიძლებოდა, ოჯახიც სუფთა უნდა ყოფილიყო. ახალშობილი
თუ ყავდათ ოჯახში, არც იმ ოჯახიდან არ შეიძლებოდა მო-
ნადირის წასვლა. წასვლის წინ პირჯვარს გადაიწერდნენ და
ღმერთს მშვიდობიან დაბრუნებას შესთხოვდნენ. იცოდნენ რა
მხარესაც მიდიოდნენ და სად უნდა გაეთიათ ღამე. გამო-
ქვაბულში ყოველთვის არის შეშა, მაგრამ მიუხედავად ამისა,
თავისი სამყოფი შეშა მაინც უნდა წაეღოთ, ვინაიდან დიდ
სირცხვილად ითვლება სხვისი მოგროვებული შეშის სულ
დანვა.

დავუშვათ ყველამ ვერ მოკლა ნადირი. ნანადირევი იყო-
ფა თანაბრად ყველა მონადირეზე. მხოლოდ რქები და ტყავი
ეკუთვნის იმ მონადირეს, რომელმაც მოკლა ნადირი.

მესტიაში არის მოლრიჯგრაგ მონადირეთა წმინდა გი-
ორგის სახელობის ეკლესია, მონადირენი გამარჯვებულნი
რომ წამოვლენ, მარჯვენა ბეჭი უნდა წამოიღონ, აიტანონ ამ
ეკლესიაში, შეულოცონ და შესწირონ ამ ეკლესიას. რქები კი
შეეძლოთ შეეწირათ წმინდა გიორგის ეკლესიებში სხვაგანაც.

ნადირობა შეიძლებოდა ორ დღეს ან ერთ კვირაზე მე-
ტიც გაგრძელებულიყო.

ნადირობის დამთავრების შემდეგ ანთებდნენ ცეცხლს და წვავდნენ ნანადირევის გულ-ღვიძლს, თან წაილებდნენ ნაწილებს (პირველად წამოსულ არაყს) და შეულოცავდნენ - „ღმერთო მშვიდობით გვამყოფე და რამდენიც ნანადირევს ბალანი ქონდეს, იმდენი გვაშოვნინე“ და იქვე მიირთმევდა ყველა მონადირე. ეკლესიაში შეიძლება სხვა მონადირეებიც მიეწვიათ. იმ მარჯვენა ბეჭს, რომელიც ეკლესიას ეწირება, წვავდნენ, ხოლო ბეჭის ძვალს სალოცავში ტოვებდნენ. ვინც ყველაზე დიდ ბეჭს მიიტანდა, ეს სახელი იყო მონადირისათვის.

მოზარდებს, ნადირობის წესებს თანდათანობით ასწავლიდნენ. სროლას რომ ისწავლიდა, უკვე შეიძლებოდა იგი სანადიროდ წაეყვანათ. მათ თავდაპირველად მწყერზე ნადირობით აწყებინებდნენ (მესტია, მარლენ რატიანი).

ოჯახის კეთილდღეობა და სიმტკიცე მეტწილად ქალზე იყო დამოკიდებული. ისტორიულად, ისევე, როგორც მთელ საქართველოში, სვანეთშიც ქალი ოჯახის მეტად შრომისმოყვარე წევრია. მისი უმთავრესი საქმე ოჯახის მოვლა და შვილების აღზრდა იყო. მას შეეძლოდა უნდა სცოდნოდა საოჯახო საქმე - რთვა, ჩეჩვა, სვანური ქუდების დამზადება, ჩოხის შეკერვა, ქსოვა, კერვა. სვანეთში მეცხვარეობა დიდად არ ყოფილა განვითარებული, მაგრამ ყველა ოჯახს იმდენი ცხვარი ჰყავდა, რამდენიც ოჯახის მოთხოვნილებას დააკმაყოფილებდა. ქალი უვლიდა საქონელს, სადგომს ასუფთავებდა, წველიდა; მთაშიც საქონელს ქალები მიყვებოდნენ, სადაც 2-3 თვეს რჩებოდნენ (ივნისი, ივლისი, აგვისტო), ყველის ჩამოტანა კი ისევ მამაკაცს ევალებოდა.

სვანურ სახლს ჰქონდა დერეფანი, ეს იყო მარცვლეულის გასახმობი ადგილი. იმ დერეფნის ყველა ღრიჭოს ნაკე-ლით ამოქოლავდნენ, რომ ერთი მარცვალიც არ დაკარგულიყო. მაჩუბს დერეფანი ჰქონდა მზის მხარეს. მარცვლის მოვლაც ქალის საქმე იყო. ოჯახის სიმდიდრე ხორბლის სიუხვეზე



იყო დამოკიდებული, ხორბალი და ფქვილი ბარაქის სიმბოლო იყო. რაც უფრო ძლიერი იყო ოჯახი, მით უფრო დიდი ნომის კიდობანი ჰქონდა მას. თუ კიდობანი ორი, სამი ან მეტი ჰქონდა, მით უფრო ძლიერი იყო ოჯახი. ხორბლის დაფქვა, განაწილება, ფქვილის განაწილება უფროსი დიასახლისის საქმე იყო, მაგრამ მიუხედავად ყოველივე ამისა ქალის უპირველესი და ძირითადი საზრუნავი მაინც იყო ოჯახი, განსაკუთრებით შვილებზე ზრუნვა, გაზრდა და აღზრდა.

უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ბავშვის შრომით აღზრდას. საჭირო იყო მისი შრომაში ჩაბმა ისე, რომ მათთვის ეს ტვირთი და უსიამოვნო აქტი არ ყოფილიყო, არამედ შრომას მათთვის სიხალისე და სიამოვნება უნდა მოეტანა. ეს მართლაც ასე ხდებოდა. ოჯახში, სადაც ყველა შრომობდა და სადაც შრომა თანაბრად იყო განაწილებული ყველაზე, ბავშვიც არ რჩებოდა უყურადღებოდ და იგი მის წილ სამუშაოს ყოველთვის ასრულებდა ასაკის შესაბამისად. ეს იწყებოდა წყლის მოტანით, მწყემსობით, შეშის დაჭრით და მოტანით. 15 წლის ასაკიდან უკვე თიბავდა და ასე შემდეგ. გოგოც ასევე მისი წლოვანებისათვის შესაბამისი საოჯახო საქმით იყო მუდამ დაკავებული.

ვაჟი სრულწლოვნად 18-20 წლის ასაკიდან ითვლებოდა. ნვერ-ულვაში რომ ამოუვიდოდა, იარაღის ტარების ნებას მისცემდნენ. ჩვეულებრივ სვანი კაცი თუ მტრიანი იყო, მაშინ მუდამ იარაღით დადიოდა, ხოლო სხვა შემთხვევაში უიარაღოდ. ჰქონდათ სადღესასწაულო იარაღი, რაც განსხვავდებოდა ყოველდღიურისაგან; იგი იყო ვერცხლის, დაფარული ოქროთი, დამშვენებული ორნამენტებით, ვერცხლის ფირფიტებითა და კოპებით.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ვაჟების რაინდულ აღზრდას, რომელსაც ბავშვობიდანვე იწყებდნენ. არსებობდა სვიფი, ყველა სოფელს ჰქონდა შესაფერისი ადგილი, სადაც ხდებოდა ხოლმე შეკრება საღამო ხანს ან დილით. ად-

რე აქ ელაგა სხვადასხვა ზომის საჯილდაო ქვეები - ლაკჭუ-
რალ ბაჩარ (საჯილდაო ქვა). იწყებოდა ბიჭების წვრთნა. ისინი
ცდილობდნენ საჯილდაო ქვის აზიდვაში შეჯიბრებოდნენ
ერთმანეთს, ვინაიდან ვაჟის ფიზიკურ წვრთნას დიდი მნი-
შვნელობა ჰქონდა. თუ მამაკაცი ძლიერი არ იყო ფიზიკურად,
განსაკუთრებით მთაში, ის ოჯახი დაღუპული იყო. მამაკაცს
უნდა შეძლებოდა მთიდან მარხილის ჩამოტანა თივით, შეშით
და ა. შ. ამიტომაც ბავშვის წვრთნას 5-6 წლიდან იწყებდნენ
სირბილში, ცხენზე ჯდომაში, ასწავლიდნენ ნადირობას და
მასთან დაკავშირებულ ნეს-ჩვეულებებს.

სვანეთმა დღემდე შემოგვინახა ეროვნული ტრადიცი-
ები, ქართველებისათვის დამახასიათებელი შრომისმოყვარე-
ობა და მაღალი ზნეობის ნორმები, სანესო რიტაულები და
ადათ-ნესები, სადაც სამეურნეო საქმიანობის სრულყოფას-
თან ერთად ისტორიულად ვითარდებოდა ეროვნული კულტუ-
რა.

ყველაფერი ეს კი გვიჩვენებს, თუ რა მყარ ზნეობრივ სა-
ფუძვლებზე იყო აგებული ოჯახურ-საყოფაცხოვრებო ურთი-
ერთობა საქართველოში, რაც ბუნებრივია პიროვნების აღ-
ზრდის აუცილებელი წინაპირობაა. სრულყოფილი პიროვნება
კი შეუძლებელია ჩამოყალიბდეს ოჯახის გარეშე. ამიტომ
ჯანსაღი ოჯახური გარემო, ოჯახთან ერთად კი, გვარისა და
მთელი თემის მონაწილეობა იძლევა იმის სრულ გარანტიას,
რომ ღირსეულ მამულიშვილთა ახალ-ახალი თაობები აღიზა-
რდოს. ამიტომაც, რომ ხალხი ისტორიული ტრადიციით განსა-
კუთრებულ როლს ანიჭებდა ბავშვის აღზრდის ისეთი სისტე-
მის შექმნას, რომელშიც აქტიურ მონაწილეობას მიიღებდა სა-
ზოგადოების ყველა სოციალური უჯრედი, ოჯახის ყველა
წევრი, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, ცხოვრებისეული გამო-
ცდილებით დაბრძენებული უფროსი თაობა. რაც შეეხება
უშუალოდ მშობელთა მონაწილეობას, აქ ორივე მშობელს,
როგორც დედას, ისე მამას თანაბარი პასუხისმგებლობა ეკის-

რეზოლუტ. თემი, საზოგადოება, როგორც წესი, სამეურნეო-საქმიანობასაც აქტიურად იყენებდა ბავშვის აღზრდის მთელ სისტემაში.

ამრიგად, ქართველებმა საუკუნეთა მანძილზე შექმნეს ახალგაზრდობის სულიერი და ფიზიკური აღზრდისა და სრულყოფის მეტად თავისებური და ორიგინალური სისტემა. ამ სისტემის საშუალებით ხალხი თაობიდან თაობამდე მზარდ თაობაში ზრდიდა ვაჟკაცურ სულს, ერთგულებას წინაპართა ტრადიციებისადმი და წეს-ჩვეულებისადმი, ქალებისა და მოხუცებისადმი პატივისცემას, ეროვნულ სიამაყესა და ღირსებას, შრომისმოყვარეობას, მეგობრებისადმი ერთგულებას და სხვა მაღალხეობრივ თვისებებს.

ამიტომ მიგვაჩნია, რომ ბევრი რამ აღზრდის ამ პრინციპებიდან უნდა გათვალისწინებულ იქნას თანამედროვე პირობებში. ის, რაც საუკუნეთა მანძილზე ხალხის პრაქტიკული ცხოვრებით არის გამოცდილი და განმტკიცებული, მომავალმა თაობებმა არ უნდა დაკარგონ.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ი. ჭავჭავაძე, თბ., თბ., 1989, გვ. 688-689.
2. ნ. ჟორდანი, წიგნი ოჯახში საკითხავი, თბ., 1989, გვ. 99-100.
3. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1960. ტ. VI, გვ. 98-99.
4. ს. ჯანაშია, გვაროვნული წყობილება ქართველ ტომებში, შრომები, II, თბ., 1952, გვ. 110.
5. ვალ. ითონიშვილი, კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა, თბ., 1977, გვ. 11.
6. ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 34.

7. ნ. ჟორდანია, წიგნი ოჯახში საკითხავი, გ. შარაძის, ნ. შატაიძის, გ. ალხაზიშვილის რედაქციით, თბ., 1989, გვ. 14-15.
8. ი. ჭავჭავაძე, ტ. 1, თბ., 1985, გვ. 15.
9. არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 1, ტფ., 1930, გვ. 3-16.
10. იური ბიბილეიშვილი, შრომები, შოთა რუსთაველის სახელობის ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, I, 1995, გვ. 163-168.
11. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VII, თბ., 1966.
12. იქვე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 22.
13. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, თბ., გვ. 130-138.
14. იური ბიბილეიშვილი, მამულიშვილის აღზრდა, გაზეთი „ჭარა“, 31.03.91.
15. ა. წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი, თბ., 1989, გვ. 78.
16. იქვე, გვ. 102.
17. პეტრე ტრაპაიძე, სოფელი ზემო სურები, ჩოხატაურის რაიონი, მთხრობელი.
18. ი. ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1957, გვ. 194.
19. ი. ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IV, ერი და ისტორია, თბ., 1955, გვ. 372.
20. ი. ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 8, თბ., 1957, გვ. 336.
21. ა. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. XIV, თბ., 1961, გვ. 490.
22. ა. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. XIV, თბ., 1961 გვ. 489.
23. ა. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. XIV, თბ., 1961, გვ. 489.

24. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. III, თბ., 1961, გვ. 302.
25. ვაჟა-ფშაველა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 302.
26. ა. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. XIV, თბ., 1961, გვ. 486.
- 26^ა. ნ. ჟორდანია, წიგნი ოჯახში საკითხავი, გ. შარაიძის, ნ. შატაიძის, გ. ალხაზიშვილის რედაქტორობით, თბ., 1889, გვ. 20, 21, 53, 61, 90-92, 77-81, 89-90, 94-98.
- 26^ბ. პ. გუგუშვილი, საქართველოს სსრ მოსახლეობის აღწერილობის საკითხები, თბ., 1973, გვ. 73.
- 26^გ. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. V, თბ., 1961, გვ. 9.
- 26^დ. ნ. ცინცაძე, ბავშვის შრომითი აღზრდა ხეცსურეთში, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები. თბ., 1987, გვ. 178.
27. თედო რეხვიაშვილი (მთხრობელი, სოფ. რაჭისუბანი)
28. ჟაკ ფრანსუა გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში.
29. რუსუდან ფურცელაძე (მთხრობელი, სოფ. ნიკორწმინდა)
30. ს. მაკალათია, ხევი, 1934, გვ. 98; ვალ. თიონიშვილი, მოხვევთა საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.
31. ნ. ჟორდანია, წიგნი ოჯახში საკითხავი, გ. შარაიძის, ნ. შატაიძის, გ. ალხაზიშვილის რედაქციით, თბ., 1889, გვ. 16, 110-111.

საოჯახო ეტიკეტი იმერეთის მოსახლეობაში

საოჯახო ეტიკეტი ანუ ოჯახის წევრთა ქცევის ნორმები საოჯახო ყოფის სხვა ძირითად საკითხებთან ერთად შეისწავლება. XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან კი იგი ცალკე შესწავლის საგანიც გახდა. ამ საკითხს მრავალმა ეთნოგრაფმა მიაქცია ყურადღება.

ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში მიღებული ნომინაციით ტრადიციულ-ყოფითი კულტურა არის ის, რასაც ჩვენ ჩვეულებრივ ხალხურ კულტურას ვუწოდებთ. ეს მეცნიერება პრაქტიკულად ყოველთვის პირველ რიგში სწავლობდა მატერიალურ კულტურას, წეს-ჩვეულებებს, ხალხურ შემოქმედებას, ე. ი. იმ კომპონენტებს, რომლებშიც უფრო თვალნათლივ ჩანს ეთნიკური სპეციფიკა (20, გვ. 6). ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის ამ ჩამონათვალში შესაძლებლად და აუცილებლად მიჩნეულია „ურთიერთობის“ დამატებაც. ტერმინი „ურთიერთობის ეთნოგრაფია“ პირველად იხმარა ამერიკელმა მეცნიერმა დ. ჰაიმზმა (19, გვ. 160). შემდეგ ეს ტერმინი დავიწყებას მიეცა. ბ. ბგაჟნოკოვი ცდილობს მის აღდგენას და დამკვიდრებას. დასავლეთში „ურთიერთობის ეთნოგრაფიის“ შესაბამისად ამჟამად იხმარება ტერმინი „ქცევის ანთროპოლოგია“. ამ საკითხით თავის დროზე მეცნიერების რამდენიმე დარგი დაინტერესდა, როგორიცაა ლინგვისტიკა, სემიოტიკა, ფსიქოლოგია. ეს არის ახალი მიმდინარეობა, რომელიც, პირველ რიგში, ეთნოგრაფიულ მეცნიერების პრობლემაა. იგი წარმოადგენს ეთნოსის კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხს. ჩვენ გვაინტერესებს კომუნიკაციის ეთნოგრაფიული ასპექტი. აქ ისმის კითხვა - ეთნიკური კულტურის რომელ ფენას განეკუთვნება ოჯახის წევრთა ურთიერთობის კულტურა, ანუ საოჯახო ეტიკეტი? უნდა აღინიშნოს, რომ ეს, პირველ



რიგში, არის ტრადიციულ-ყოფითი კულტურა. ეს საკითხები ხშირად ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებში ერთმანეთშია გადაჯაჭვული, ამიტომაც მათ ცალკე ნაშრომების სახე არა აქვთ მიღებული და „ეს მდგომარეობა გაგრძელდება მანამ, სანამ ურთიერთობის ეთნოგრაფიული შესწავლა სერიოზულ თეორიულ ხასიათს არ მიიღებს“ (19, გვ. 160). ვფიქრობთ, აუცილებელია ამ საკითხების ცალკე შესწავლა, მაგრამ საოჯახო ყოფის კვლევის დროსაც მათი უგულვებელყოფა არ შეიძლება.

მიუხედავად იმისა, რომ მორიდების წეს-ჩვეულებანი ფართოდ გავრცელებული მოვლენაა მსოფლიოში, მისი გენეზისის შესახებ ერთიანი აზრი არ არსებობს და არ არის დადგენილი ის მიზეზები, რამაც იგი საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა დონეზე მყოფ ხალხებში XX საუკუნემდე შემოინახა. მორიდების სოციალური ინსტიტუტის შესწავლაში მნიშვნელოვანია ფსიქოლოგიური მომენტი.

როგორც ცნობილია, საოჯახო-საქორწინო აკრძალვების წარმოშობის შესახებ სამი ძირითადი თეორია არსებობს. პირველი თეორია და მისი წარმომადგენლები ამ აკრძალვების წარმოშობას მოტაცებით ქორწინების იძულებით ფორმასთან აკავშირებენ. (27, გვ. 63, 4, გვ. 157). მეორე თეორიის წარმომადგენელთა თვალსაზრისით ეს აკრძალვები (მორიდება) განიხილება როგორც სქესობრივი ურთიერთობის ამკრძალავი მექანიზმი, რომელიც წარმოიშვა და განვითარდა იმ დროს, როცა მოხდა ჯგუფური ქორწინებიდან ინდივიდუალურ ქორწინებაზე გადასვლა. სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ამ თეორიას შეუძლია მორიდებულობა ახსნას მხოლოდ სხვადასხვა სქესის წარმომადგენელთა შორის (და არა ერთი სქესის), ამიტომაც ამ თეორიას უნივერსალურ ხასიათს არ ანიჭებენ (27, გვ. 63; 4, გვ. 158). მესამე თეორია მორიდებულობას მატრილოკალურიდან პატრილოკალურ დასახლებაზე გადასვლის გარდამავალ პერიოდს უკავშირებენ (27, გვ. 63).

ბ. ბგაჟნოკოვი ემხრობა მეორე თეორიას; ამასთანავე მან წამოაყენა მეოთხე თეორიაც, რომელშიც იგი ერთ-ერთ გადამწყვეტ მნიშვნელობას ფსიქოლოგიურ ფაქტორს ანიჭებს. ის წერს: „ერთმანეთს დაემთხვა საზოგადოების განვითარების ორი უნივერსალური ტენდენცია - ერთი მხრივ, ჯგუფურიდან წყვილად ქორწინებაზე გადასვლა და მეორე მხრივ, მორიდებულობის, სირცხვილის, ურთიერთპატივისცემის ფორმირება-მორალური გრძნობების კრისტალიზება“ (18, გვ. 142). ამ თვალსაზრისის გამომხატურება იყო ე. სმირნოვასა და ა. პერშიცის ერთობლივი ნაშრომი, რომელშიც ისინი მორიდების წეს-ჩვეულებებს ფორმაციული კრიტერიუმებით ხსნიან. (27). ეს თეორიები კრიტიკულად იქნა შეფასებული (24). მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მესამე თეორიას განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცეის. ამავე თეორიაში ხედავდა მ. კოსვენი მორიდებულობის გენეზისის ძირითად მექანიზმს (27, გვ. 63). ამ აკრძალვების ფსიქოლოგიური მომენტიტ ახსნა პირველად ა. მაქსიმოვმა მოგვცა, რომელიც შემდეგ ნ. კისლიაკოვმა განავითარა (24; 23, გვ. 237). მათი აზრით, მორიდებულობის ფესვები უნდა ვეძებოთ არა მარტო ქორწინების ლოკალიზაციის ცვლილებაში, არამედ იმ მორიდებაში, რომელიც ახასიათებს ერთმანეთთან ქორწინებით დაკავშირებულ პირებს, რომლებიც მანამდე ერთმანეთისათვის უცხონი იყვნენ. ეს თეორია დამოუკიდებელ თეორიადაც კი არის წარმოდგენილი (26, გვ. 37-40). ამ საკითხების შესწავლამ დიდი დისკუსია გამოიწვია, ის ცნობილია და მასზე აქ აღარ შევჩერდებით.

თანამედროვე ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ ტერმინების ეტიკეტის, ეთიკისა და მორიდების ურთიერთმიმართების საკითხებს. ფართო მნიშვნელობით ამ ტერმინებს საერთო ისტორიული ფესვები აქვთ, ისინი ადამიანთა ურთიერთობებს არეგულირებენ ოჯახსა და საზოგადოებაში და მათ გარკვეულწილად ზღუდავენ კიდეც (29, გვ. 70-72).

ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულებას მრავალი ფაქტორი განსაზღვრავს: საცხოვრებელი ადგილი, სოციალური მდგომარეობა, ასაკი, სქესი, მათი საქმიანობა ოჯახში და მის გარეთ, განათლების დონე, რეგიონში ძველი და ახალი წეს-ჩვეულებების დაცვის ტრადიცია და სხვ.

ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულების ნორმებს განსხვავებული სტრუქტურა, ფუნქცია და რაც მთავარია, სხვადასხვა წარმომავლობა აქვთ. ზოგიერთი მათგანი არეგულირებს მოზრდილთა ურთიერთობას, ურთიერთობას სხვადასხვა გენეალოგიური ხაზის წარმომადგენლებს შორის, ურთიერთობებს არასრულწლოვან წევრებთან იმავე გენეალოგიური ჯგუფიდან (17, გვ. 53). ეს უკანასკნელი, ე. ი. მშობლებისა და შვილების ურთიერთობა აღმზრდელობითი ხასიათისაა და სხვა სახეობებთან ნაკლებ კავშირშია.

ტრადიციულად ქართულ ოჯახში ოჯახის წევრთა სქესობრივ-ასაკობრივი განსხვავების ნორმები მოქმედებდნენ. ოჯახის წევრთა ურთიერთობის დროს, მართალია, განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მათ სქესსა და ასაკს, მაგრამ ამავე დროს მნიშვნელოვანია ამ ადამიანთა ნათესაური ურთიერთობა, აგრეთვე მათი ურთიერთობის ადგილი, ოჯახში თუ საზოგადოებაში იგი განსხვავებულია. ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი მთავარი საკითხია ამ ადამიანთა ეთნიკური წარმომავლობაც.

ოჯახის წევრებს შორის ურთიერთობის მრავალ საკითხზე მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში (15). ძველი ქართული ოჯახის ერთ საყურადღებო მხარეს შეადგენდა ის, რომ, როგორც საზოგადო ცხოვრებაში, ისე ოჯახში განხორციელებული იყო უფროს-უმცროსობა, წევრთა შორის დიდ-პატარაობა. ვახტანგ მეექვსემ თავის სამართალში იერარქიულად აღწერა ეს მოვლენა და თითოეულ წევრს გაყრის დროს თავისი საკუთარი ხვედრი დაუნიშნა (16, გვ. 152).

ოჯახის უფროსი, როგორც წესი, ასაკით უფროსი მამაკაცი იყო, რომლის სიტყვას ძალა ჰქონდა. მის განკარგულებას ყველა ემორჩილებოდა. ოჯახის წევრები, მიუხედავად მათი რაოდენობისა, უფროს მამაკაცს ყველაზე მეტ პატივს სცემდნენ (9, გვ. 127; 22, გვ. 121).

მამის გარდაცვალების შემდეგ ოჯახის მართვა უფროსი ძმის ხელში გადადიოდა და ამ უკანასკნელს იგივე უფლებამოსილებანი ჰქონდა, როგორც მამას. მას სამკვიდრო ქონებაშიც მეტი წილის მიღების უფლება ჰქონდა. იმერეთის ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით ი. ფუტყარაძე აღნიშნავს, რომ უფროსი ძმის პატივისცემა დაკავშირებული იყო არა იმასთან, რომ იგი ოჯახის უფროსი იყო, არამედ იმასთან, რომ უფროს ვაჟიშვილს წინაპართა პატივისცემისა და სულის მოსახსენებლად საჭირო სამსახური უნდა გაეწია (9, გვ. 121). ჩვენს მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, ვერ დავეთანხმებით ამ მოსაზრებას, რადგანაც წინაპართა პატივისცემისა და სულის მოსახსენებლად საჭირო სამსახური არა მარტო უფროს ვაჟს, არამედ ოჯახის ნებისმიერ უფროსს უნდა გაეწია. ვფიქრობთ, უფროსი ძმისადმი მეტი პატივისცემა და სამკვიდრო ქონებაში მეტი წილის მიღების უფლება განპირობებულია ასაკით და იმ შრომითი წვლილით, რომელიც ამ უკანასკნელს შეაქვს ოჯახში.

ეთნოგრაფიულ ყოფაში არსებული საქორწინო - საოჯახო აკრძალვები ასეთი სახით წარმოგვიდგება: 1) აკრძალვები ცოლ-ქმარს შორის, 2) მშობლებსა და შვილებს შორის, 3) ქალსა და მისი ქმრის ნათესავებს შორის, 4) მამაკაცსა და მისი ცოლის ნათესავებს შორის (26, გვ. 37-40). აკრძალვების 1-2 სახეობა უშუალოდ ოჯახის წევრებს ეხება, 3-4 სახეობა სცილდება ოჯახის ფარგლებს და გულისხმობს ერთ-ერთი მეუღლის დამოკიდებულებას მეორის ნათესავებთან, როგორც ოჯახის ფარგლებში, ისე მათ გარეთ.

საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ფართოდ იყო გავრცელებული, რამაც შეცვლილი სახით საქართველოს მრავალ კუთხეში XX საუკუნემდე მოაღწია (რ. ხარაძე, ვალ. ითონიშვილი), სადაც მკვეთრად ჩანს განსხვავება დიდი და პატარა ოჯახის წევრებს შორის არსებულ ურთიერთობებში.

იმერეთში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, უფრო სრული სახით შემორჩენილი იყო ქალის მორიდება ქმრის ნათესავებთან, განსაკუთრებით უფროსებთან. „უმძრახობის“ წესი ამ რეგიონში ტრადიციული ფორმით არ დასტურდება, მაგრამ ადრეულ პერიოდში მის არსებობაზე ზოგიერთი შემორჩენილი ელემენტი მიგვანიშნებს, რაც მოწმობს, რომ მორიდების წესები ადრე იმერეთის მოსახლეობისთვისაც დამახასიათებელი მოვლენა ყოფილა.

ქვემოთ ვაჩვენებთ თუ როგორია ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულების ნორმები, საოჯახო ეტიკეტი და რა სახისაა მათ შორის არსებული აკრძალვები.

ცოლ-ქმარი დიდ ოჯახში იცხოვრებდა, თუ პატარა ოჯახში, ქალის უფროსად მაინც ქმარი ითვლებოდა. ქართველმა მწერალმა თავისი მოთხრობის პერსონაჟს ასეთი რამ ათქმევინა: „ქმარი ღმერთია ქალის“ (6, გვ. 572). მეუღლისადმი ასეთი ჩვევად ქცეული დამოკიდებულება ისტორიული სიღრმიდან მომდინარე მოვლენად არის მიჩნეული. ქმარს უპირატესობა ჰქონდა ცოლთან შედარებით.

მდიდარი და სოციალურად დანინაურებული ოჯახიდან გამოსული ქალი უფრო ნაკლებად ასრულებდა ქმრისადმი დაქვემდებარების წესებს.

იმერეთის მოსახლეობის წეს-ჩვეულებების მკვლევრის მ. სალარაძის ცნობით, XIX საუკუნის ბოლოს იმერულ ოჯახში ქალი მამაკაცის სურვილის უსიტყვო შემსრულებელია, რომელიც მის ბატონად და მფარველად ითვლება. ცოლსა და ქმარს შორის კამათი მუდამ მამაკაცის სასარგებლოდ მთავრდება, რომელიც გრძნობს თავის სრულ უპირატესობას. ის ხშირად

ცოლს სამართლიანად არ ექცევა. ქალს მხოლოდ ბავშვის მოვლა და საოჯახო საქმე ევალება, ამიტომაც ცოლ-ქმრის უკმაყოფილებაზე და გაყრაზე ლაპარაკიც კი არ არის (25, გვ. 5).

ორთაობიან ოჯახებში, სადაც არ იყვნენ ქმრის მშობლები და უფროსი თაობის სხვა წარმომადგენლები, მეუღლეებს შორის ურთიერთობა უფრო თავისუფალი იყო, თუმცა საზოგადოებაში მათი ურთიერთობა კვლავ შეზღუდული რჩებოდა.

ქართული წეს-ჩვეულებით ქალს არ შეეძლო ოჯახის გარეთ რაიმე საქმიანობა ეწარმოებინა, ნაცნობობა ჰქონოდა გარეშე მამაკაცთან, მასთან უბრალო საუბარიც კი სირცხვილად ითვლებოდა.

იმერეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ცოლ-ქმარს შორის მორიდება იმითაც გამოიხატებოდა, რომ ისინი ერთმანეთს სხვების თანდასწრებით სახელით ვერ მიმართავდნენ. ცოლქმრულ ურთიერთობაში ცოლი „ვერ ბედავდა“ და ქმარი „არ დაბლდებოდა“, რათა მეუღლისათვის სახელით მიემართა. ეს მხოლოდ მათი მარტოდ დარჩენის შემთხვევაში ხდებოდა. ამისათვის იყენებდნენ შემდეგ გამოთქმებს - „კაცო“, „ქალო“, „ეი“, „გესმის“. ცოლი ქმარს ხშირად მიმართავდა სიტყვებით „ოჯო“, „ვეჟო“. სხვასთან მოხსენიების დროს ცოლი ქმარზე იტყოდა „ჩემი კაცი“-ო, მამაკაცი კი ცოლზე იტყოდა „ჩემი ოჯახობა“-ო. „ოჯახობას“ მხოლოდ ქალზე იტყოდნენ, მამაკაცზე არა. ქმარი ცოლს ასედაც მოიხსენიებდა - „ჩემი ქალი“, თუ ქალი მოხუცი იყო - „ჩემი დედაბერიო“.

იმერეთსა და გურიაში ხშირი იყო ქალის ჩამომავლობის, მამის გვარის ან სადაურობის მიხედვით მოხსენიება. ასე მაგ: ნიქორიფხე (ნიქორიძის ქალი), ლომინაიფხე (ლომინაძის ქალი), გოლიაფხე (გოლიაძის ქალი) და სხვ.

თავდაპირველად შესაძლებელი იყო ქართველებს სუფიქსების მიხედვით განესხვავებინათ ქალისა და კაცის გვარები. ადრე ასეთი ფუნქცია ზანურში და დასავლეთ საქართველოს სხვა ქართველთა მეტყველებაში ჰქონდა -ფხე(-ხე) სუფიქსს

(3, გვ. 53). სუფიქსი - ფხე აწარმოებს ქალის გვარს და მიუთითებს ქალის ძველ, მამისეულ გვარს. მაგ.: ცინცაიფხე, უჯმაჯურიფხე, ასათიანიფხე, ჩანტლაიფხე, იმნაიფხე, ჯიბლაიფხე და სხვ. (7, გვ. 64).

ს. უღენტის განმარტებით - ფხე სუფიქსია, რომელიც ქალთა გვარებს აწარმოებს და ქალის წარმოშობით გვარს უჩვენებს, იგი მას მეგრულ - ხეს უდარებს (7, გვ. 248).

ალ. ლლონტის თვალსაზრისითაც - ფხე ქალთა გვარების სუფიქსია. ის აღნიშნავს ქალიშვილს, ქალს, ასულს, მაგ.: ჯიბუტიფხე - ჯიბუტის ასული, ჩხაიფხე - ჩხაიძის ქალი (10, გვ. 169).

ქალის ჩამომავლობის ან სადაურობის აღსანიშნავად, სუფიქს - ფხეს ხმარება ცნობილი იყო აჭარაშიც, რომელსაც ქმარი ცოლის სახელის აღსანიშნავად იშველიებდა, მაგ.: ბაჯელიფხე, - ბაჯელიძის ქალი (1, გვ. 96).

მამაკაცი არ მიმართავდა ქალს სახელით, რათა ამით ქალის განსაკუთრებულობა არ აღენიშნა. ქალსაც საოჯახო ჩვეულება უკრძალავდა ქმრის სახელის ხსენებას, რომ თავისი თავი ქმრის თანატოლად არ მიეჩნია. ორივე შემთხვევა მამაკაცის დომინირების ტენდენციად არის მიჩნეული (11, გვ. 119).

ძველი ტრადიციული ოჯახისაგან განსხვავებით, თანამედროვე ოჯახში გაცნობიერებული არა აქვთ ამა თუ იმ მიმართვის აკრძალვა. თავის მოქმედებას ისინი იმით ხსნიან რომ პირიქით მოქცევა „უხერხულია“, „ასე არის მიღებული“, „ჩვეულებრივია“. საფიქრებელია, რომ ქცევის ასეთი შეფასება ცხოვრების წესის იმ გაგებას უახლოვდება, რომელიც „ურთიერთობის ნორმების ერთობლიობას გულისხმობს“ (8, გვ. 47; 11, გვ. 120).

მორიდეების ნორმები თავიდან ორივე მეუღლეს თანაბრად ეხებოდა, შემდგომში კი მხოლოდ ქალს დაეკისრა. ამ მოვლენას ხშირად ქალის უუფლებობას უკავშირებენ. ვფი-

ქრობთ, აქ მთავარი სქესობრივი განსხვავება უნდა იყოს. გახსოვთ, რა ამისა, მარტო მორიდების ფორმების მიხედვით ქალის უფლებობაზე ვერ ვილაპარაკებთ, რადგანაც არსებობს მორიდება ერთი სქესის წარმომადგენელთა შორისაც (27, გვ. 64).

საყურადღებო და მნიშვნელოვანია ქალის ურთიერთობა მეუღლის ოჯახის წევრებთან. ოჯახის, გვარის თუ სოფლის უფროსებისა და მამაკაცის წინაშე ქალის მორიდება ფართოდ იყო გავრცელებული სხვა ხალხებშიც.

საქართველოში ყოველთვის განსაკუთრებით იგრძნობოდა უფროსი თაობის პატივისცემის ტრადიციის ძალა, ხანდაზმული პირისადმი მოკრძალება. საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, იმერეთშიც ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულება უმცროს-უფროსობის პრინციპს ემყარებოდა.

დიდ ოჯახში რძლის მიერ მამამთილისათვის ან სხვა უფროსი მამაკაცისათვის თვალის არიდება სავალდებულოდ ითვლებოდა. რძალი იძულებით დამცირებულ და უხერხულ მდგომარეობაში ვარდებოდა და ასეთი სიტუაცია უზრუნველყოფდა მამამთილის და სხვა უფროსების უპირატესობას.

იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე ჩანს, რომ ამ რეგიონში „უმძრახობა“ ტრადიციული ფორმით არ დასტურდება. რძალს უფლება ჰქონდა დედამთილ-მამამთილს ოჯახში შესვლისთანავე დალაპარაკებოდა, თუმცა ქმრის ბაბუასა და მამამთილს მაინც განსაკუთრებული რიდით ექცეოდა. როგორც ყველგან, აქაც მათ „უბატონოდ“ ვერ გასცემდა ხმას. ჩვეულებრივი იყო მიმართვა - „მამა-ბატონო“ და „დედა-ბატონო“. გვიანდელი მოვლენა არის ის, რომ მათ მიმართავენ „დედას“ და „მამას“, რაც დღევანდელ პირობებში თითქმის ტრადიციად დამკვიდრებული ჩანს. მათი მოხსენიებაც უთუოდ დიდ პატივისცემას ემყარება.

რძლის მორიდება უფროსი მამაკაცების მიმართ იმაში გამოიხატებოდა, რომ ის მათ თვალს არიდებდა, მხოლოდ აუ-



ცილებლობის შემთხვევაში ელაპარაკებოდა. სახლში რომ უფროსი შემოვიდოდა, ის მაშინვე უნდა ამდგარიყო, სკამი მიეწოდებინა და მის დაჯდომამდე არ დამჯდარიყო. მათი თანდასწრებით ბავშვისთვის ძუძუს ნოვება სირცხვილად ითვლებოდა.

უფროს-უმცროსობის ტრადიცია ჩანს აგრეთვე ოჯახის უფროსი ქალისადმი დამოკიდებულებაშიც. იმერეთში უფროსი ქალი - „დიასახლისი“ განაგებდა ქალთა საოჯახო საქმიანობას. ყველა ქალი მის სიტყვას უჯერებდა და ურთიერთგაგებით ხდებოდა ყველაფრის მოგვარება. თუმცა დიდ ოჯახში უთანხმოებაც არ იყო გამორიცხული, რასაც თავდაპირველად მამაკაცებს არ აგრძნობინებდნენ. სიტუაციის გამწვავების შემთხვევაში მასში მამაკაცებიც ერეოდნენ, რაც თანდათანობით ამ ოჯახის გაყრის მიზეზიც კი ხდებოდა.

ძირითადად უფროსი მამაკაცი განაგებდა ოჯახის ურთიერთობას მეზობლებთან და ნათესავებთან, მაგრამ თუ საქმე ქალთა სფეროში შედიოდა, მაშინ უფროსი ქალი - „დიასახლისი“ აგვარებდა საკითხს. რაიმეს შეძენა, სესხება თუ გასესხება, სურსათის თადარიგი, საოჯახო, საგვარეულო თუ სასოფლო დღეობებისათვის მზადება უფროს მამაკაცთან ერთად დიასახლისის კომპეტენციაში შედიოდა. რძალს რომ „თავის სახლს“ (ე. ი. მამის ოჯახში) წასვლა უნდოდა, ჯერ დედამთილის ნებართვა უნდა მიეღო, მხოლოდ ამის შემდეგ ეკითხებოდა ქმარს.

რძალი პატივს სცემდა მაზლებსა და მულებს, განსაკუთრებით კი ასაკით უფროსებს. მაზლის აკვნის ფეხით დარწევის აკრძალვა ხომ მთელი საქართველოსთვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო. მულს, ტოლ და უმცროს მაზლს რძალი სახელით მიმართავდა, უფროს მაზლს კი „ჩემო მაზლო“-ო ეტყოდა და სხვებთანაც ასე მოიხსენიებდა.

ქალი პატივისცემას და მორიდებას გამოხატავდა არა მარტო ოჯახის უფროსი წევრების, არამედ მეზობლების, ნათესავებისა თუ სხვა ახლობელი პირების მიმართ.

არანაკლები პატივისცემით ეპყრობოდნენ ოჯახში რძალს, მისდამი დამოკიდებულებას ფიზიკური და პიროვნული თვისებების გარდა, მისი მშობლების სოციალური და მატერიალური მდგომარეობაც განსაზღვრავდა.

მთხრობლები გადმოგვცემენ, რომ ადრეულ პერიოდში სიძეც ერიდებოდა სიდედრ-სიმამრს და მეუღლის ოჯახის სხვა უფროს წევრებს. მათ „ბატონო“-ბით მიმართავდა, მაგრამ ეს ტრადიცია დიდი ხანია დაკარგულა და ძირითადად სახელით მიმართვა დამკვიდრებულა, რომელსაც ზოგჯერ სიტყვა „ბატონო“-ს უმატებენ. მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევაში დასტურდება, რომ მათთვის მიემართოთ „დედა“ და „მამა“. ბოლო ხანებში დამკვიდრდა მამის სახელით, ოღონდ რუსული ფორმით მიმართვა, ასე მაგ.: კონსტანტინოვიჩ, გრიგორიჩ და სხვ. სიძე მეუღლის ოჯახს პირველი შვილის, უფრო კი ვაჟის შეძენამდე ერიდებოდა, რაც შეეხება სიძის მიმართ დამოკიდებულებას, უნდა ითქვას, რომ ის ყოველთვის გამორჩეული იყო, გარდა იმ შემთხვევისა, თუ მათ შორის რაიმე უსიამოვნება არ არსებობდა.

როგორც ზემოთ გამოჩნდა, მორიდების მეტი თავისებურებებით ხასიათდებოდა რძლის ურთიერთობა მეუღლის ოჯახის წევრებთან, მაგრამ ეს როდი გამორიცხავდა მშობლებისა და შვილების ურთიერთკრძაღვას. რაც, ძირითადად, კვლავ უმცროს-უფროსობის პრინციპს ემყარებოდა. შვილები პატივს სცემდნენ მშობლებს, ხშირად ეშინოდათ კიდეც მათი, განსაკუთრებით კი მამის, რომლის სიტყვა იმერეთში, ისევე როგორც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში „კანონი იყო“. დიდი იყო მამის როლი შვილების დაქორწინების საკითხში, მაგრამ ეს საქმე დედის რჩევის გარეშეც არ გადაწყდებოდა. თვითნებურად, მშობლების გარეშე დაქორწინებას

ვერც ერთი შვილი ვერ გაბედავდა - ვერც ქალი და ვერც ვაჟი. ეს ტრადიცია ბოლო დრომდე, როგორც წესი, ძალაში იყო, თუმცა გამორიცხული არც გამონაკლისი შემთხვევები ყოფილა.

მამის სახლში ყოფნა თითქმის ყველა ოჯახში იგრძნობოდა. შვილები უფრო წყნარად საქმიანობდნენ და საუბრობდნენ, ვიდრე მისი არ ყოფნის დროს. მამის მოსვლისთანავე შვილები ფეხზე დგებოდნენ, ტანსაცმელს ჩამოართმევდნენ, ხელს დააბანინებდნენ, მის დაჯდომამდე ვერ დასხდებოდნენ. მამას „თვალეში უყურებდნენ“ რაიმე ხომ არ უნდაო. უფროსების საუბარში შვილები ვერ ჩაერეოდნენ, მხოლოდ შეკითხვაზე თუ უპასუხებდნენ. მამა შვილის აკვანს სხვების თანდასწრებით ვერ დაარწმუნებდა, ვერც ბავშვებს მოეფერებოდა. ეს მისთვის სირცხვილად ითვლებოდა და საზოგადოების თვალში მის ავტორიტეტს დაბლა სცემდა. ოჯახის უფროსის უპირატესობა ყოველთვის იგრძნობოდა - მგზავრობის დროს ოჯახის თავი წინ მიდიოდა, მეუღლე და შვილები უკან, ოჯახის თავი პირველი შედიოდა ნათესავისა თუ უცხოის ოჯახში, ოჯახის წევრებიდან პირველს ხელს მას ართმევდნენ, პირველი შედიოდა ოჯახის თავი სამძიმარზე ჭირისუფალთან, ახლობლებთან გადახვევნის დროს პირველობა ასაკით უფროსს ენიჭებოდა, პირველ ნაყოფს ოჯახის უფროსი წევრი მიირთმევდა (12, გვ. 95).

ცნობილია, რომ უფროს მამაკაცს თავისი გამორჩეული ადგილი ჰქონდა სუფრასთან და კერასთან. ამ მხრივ, ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს იმერეთში, სადაც ველზე მუშაობის დროს დადასტურდა უფროსი მამაკაცისათვის განკუთვნილი სკამის არსებობა, რომელიც ოჯახის სხვა წევრების სკამებისაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ ის უფრო მაღალი იყო, ზოგჯერ საზურგეც კი ჰქონდა. ასეთი სკამები მთელ იმერეთში ყოფილა გავრცელებული, თუმცა მისი სახელწოდების დაფიქსირება ვერ მოხერხდა. ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სა-

ხელობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ეთნოგრაფიულ კუთხეში შუა ცეცხლთან (უნდა ვივარაუდოთ, რომ იქვე მდგომარეობა იყო შემდგომში ბუხართანაც) ნარმოდგენილია სკამები დაახლოებით ისეთი, როგორიც ზემოთ აღწერიეთ, რომელთაგან ერთი უფროსი მამაკაცისათვის, მეორე კი - დიასახლისისათვის ყოფილა განკუთვნილი. დანარჩენი კი ჩვეულებრივი სამფეხიანი, უზურგო სკამებია. ეს ფაქტი ოჯახში უმცროს-უფროსობის პრინციპის დაცვის და სქესობრივი განსხვავებულობისადმი ყურადღების გამოხატულებაა.

სუფრასთან სხდომისა და ჭამის დროსაც ურთიერთობა ასაკისა და სქესის მიხედვით იყო განსაზღვრული. მაგრამ ამ დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ოჯახის სტრუქტურას. დიდ ოჯახში ჯერ უფროსი თაობის მამაკაცები ჭამდნენ, შემდეგ ახალგაზრდები, მათ შემდეგ კი - ქალები და ბავშვები. პატარა ოჯახებში მშობლები და შვილები ერთად მიირთმევდნენ. თუ ოჯახში სტუმარი ჰყავდათ, იქ ბავშვები საერთოდ არ ჩანდნენ, გამონაკლისი, ისიც. ცოტა ხნით, მხოლოდ სტუმრის სურვილით თუ თხოვნით დაიშვებოდა.

ყურადღებას იქცევს დედამამიშვილთა ურთიერთობა. მათ შორის მორიდება თითქმის არ არსებობს. მხოლოდ შეიმჩნევა მოკრძალება და-ძმებს შორის. ისინი ერთმანეთს სახელებით მიმართავენ და არა ნათესაობის აღმნიშვნელი სხვა ტერმინებით.

ცხოვრების წესისა და განვითარების დონის ცვლილება მრავალი წეს-ჩვეულების ცვლილებას განაპირობებს. იგივე შეიძლება ითქვას ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთიერთდამოკიდებულების ნორმებზეც.

იმერეთში დიდი ხანია აღარ არსებობს „უმძრახობა“ ტრადიციული გაგებით. რძალს უფლება აქვს დედამთილ-მამამთილს ქორწილის დღესვე დაელაპარაკოს. თუმცა მამამთილთან ურთიერთობა მეტ-ნაკლებად მაინც შეზღუდულია. მეუღლეებს შორის სახელით მიმართვა ჩვეულებრივი მოვლენა

გახდა. ისინი საზოგადოებაშიც ერთად ჩნდებიან, ზოგჯერ ერთად ღია ჟამს, ღია ქუჩაში, ღია ვეზოში, ღია ტერასაში, ღია კაფეში, ღია ბარში, ღია რესტორანში, ღია კინოთეატრში, ღია სპორტული მოედანზე, ღია პარკში, ღია ტყეში, ღია მთაზე, ღია ვეზოში, ღია ტერასაში, ღია კაფეში, ღია ბარში, ღია რესტორანში, ღია კინოთეატრში, ღია სპორტული მოედანზე, ღია პარკში, ღია ტყეში, ღია მთაზე.

თანამედროვე პირობებში ქალისა და მამაკაცის მდგომარეობა თითქმის თანაბარია, მაგრამ კვლავ ძალაშია ქმრის განსაკუთრებული უფლებები ცოლის მიმართ მორალურ-ზნეობრივი ურთიერთობის სფეროში (5, გვ. 84). ბევრი სხვა ხალხისაგან განსხვავებით ქართულ ოჯახში ჯერ კიდევ მტკიცეა ამ საკითხის ტრადიციული გაგება.

რაც შეეხება ოჯახის ეკონომიკურ საფუძველს, თანამედროვე პირობებში ქალი მამაკაცთან ერთად არის ჩაბმული შრომაში, მასთან ერთად ეკონომიკურადაც და მორალურადაც თანაბრად მონაწილეობს ოჯახურ ცხოვრებაში. ხშირ შემთხვევაში, ამ მხრივ, ქალის როლის უპირატესობაც კი შეინიშნება, დღევანდელ საყოველთაო უმუშევრობის პირობებში ქალთა უმრავლესობამ ვაჭრობას (ადგილზე თუ დედაქალაქში) მიჰყო ხელი. ვაჭრობიდან მიღებული შემოსავალი გახდა ამჟამად ოჯახის ძირითადი საარსებო წყარო.

ქალის შრომამ უზრუნველყო და უკანასკნელ პერიოდში განამტკიცა კიდევ ქალის ეკონომიკური დამოუკიდებლობა, ისევე როგორც მისი იურიდიული თანასწორობა მამაკაცთან, ეს არის ოჯახის წევრთა ურთიერთობის ახალი ფორმების ძირითადი ფაქტორი (28, გვ. 83; 21, გვ. 41).

ეკონომიკური და სოციალურ-დემოგრაფიული სტრუქტურების, პიროვნებისა და სოციალური ჯგუფების მისწრაფებათა ცვლილებები გავლენას ახდენენ ტრადიციებზე.

როგორც აღვნიშნეთ, ძველად შვილები მშობლების სურვილის მიხედვით ქორწინდებოდნენ. შვილები ამჟამადაც ითვალისწინებენ მშობელთა აზრს, მაგრამ ხშირად საქმეს საბოლოოდ თვითონ წყვეტენ. ეს საერთო მოვლენაა და აქ მთავარია მშობლების ავტორიტეტი. გადამწყვეტი როლი მშობლებს, რა თქმა უნდა, აღარ აქვთ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ

მათ აზრს სრულიად არ ექცევა ყურადღება (2, გვ. 45). ტრადიციამ მშობლებს შეუნარჩუნა გარკვეული როლი. მშობლების აზრის გათვალისწინების საჭიროებას თვით ქართული ოჯახის ხასიათიც აყენებს. კვლავ დიდია მშობლების როლი მორალური, ეკონომიკური, შთამომავლობის აღზრდის და სხვა თვალსაზრისით.

მიუხედავად ცვლილებებისა, შვილების დამოკიდებულება მშობლების მიმართ, მაინც გარკვეული ეტიკეტის დაცვით გამოირჩევა. ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს ახალგაზრდების როლიც შედარებით ამაღლდა, რაც მათი განათლების დონითა და საზოგადოებრივ საქმიანობაში აქტიური მონაწილეობით უნდა აიხსნას.

საქართველოში ყოველთვის განსაკუთრებით იგრძნობოდა უფროსი თაობის პატივისცემის ტრადიციის ძალა, ხანდაზმული პირისადმი მოკრძალება. დღევანდელ პირობებში უფროსი თაობა ვერ ეგუება უფროს-უმცროსობის წესის დარღვევას და ამ ტრადიციის დამცველ ოჯახებს დიდი პატივისცემით ეპყრობიან.

სოციალური და კულტურული დონის განვითარება თანამედროვე საზოგადოებაში ბევრად მაღალია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ რაც მანამდე არსებობდა, ის უცებ მოისპობა. 70-იან წლებში ი. სმირნოვამ და ა. პერშიცმა აწარმოეს ანკეტური გამოკითხვა, რომელიც ორმოცდაათწლიანი პროპაგანდის შემდეგ ჩატარდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, გამოკითხულთა დიდი ნაწილი მაინც ოჯახის წევრთა შორის მორიდების მომხრე გამოვიდა (27; 29, გვ. 73).

ამგვარად, ქართულ ოჯახში ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთიერთდამოკიდებულების ნორმებზე გავლენას ახდენს ოჯახის სტრუქტურა, საცხოვრებელი ადგილი, ოჯახის წევრთა საქმიანობა. ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა უმცროს-უფროსობისა და სქესობრივი დაყოფის პრინციპს, მორიდების წესს. ყველაფერი ეს სხვა ხალხთა ჩვეულებებშიც



მოქმედებდა. კავკასიისა და შუა აზიის ხალხებში ნათესაობა
 ჯგუფებს შორის არსებობდა და გარკვეული სახით დღესაც
 არსებობს თავისებური კომუნიკაცია. ტაბუ ამ სფეროში გან-
 საკუთრებულ ინტერესს იწვევს. ზოგიერთ სხვა ხალხში კი
 ასეთი სახის მორიდებას უმნიშვნელო ადგილი უჭირავს (19,
 გვ. 18).

ადამიანთა ქცევა იცვლება როგორც დიაქრონულ, ასევე
 სინქრონულ ჭრილში, ე. ი. ისტორიულ და ეთნიკურ სივრცეში.
 ეთნიკური ტრადიციის ფორმა და შინაარსი ერთად ან ცალ-
 ცალკე ყოველთვის განსაზღვრულია ისტორიული პერიოდით,
 მისი კონკრეტული თავისებურებებით. ეთნიკურ ტრადიციას
 აუცილებლად აქვს ფუნქცია და სწორედ ამის გამოა საოჯახო
 ეტიკეტი ცოცხალ სინამდვილეში არსებული და მოქმედი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. თ. აჩუგა, ოჯახი და საოჯახო ყოფა აჭარაში, თბ., 1990.
2. მ. ბექაია, საოჯახო და საქორწინო ტრადიციების მნიშვნე-
 ლობა თანამედროვე ქართული ოჯახის სიმტკიცისათვის,
 თბ., 1981.
3. რ. თოფჩიშვილი, როდის წარმოიშვა ქართული გვარსახე-
 ლები, თბ., 1997.
4. თ. იველაშვილი, საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ქარ-
 თული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, მაცნე, ის-
 ტორიის... სერია, 1980, №3.
5. ვალ. ითონიშვილი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების
 საოჯახო ყოფა., თბ., 1969.
6. ე. ნინოშვილი, ცოლი და ქმარი „ქართული პროზა“, ტ. 15,
 თბ., 1988.

7. ს. ჟღენტი, გურული კილო (გამოკვლევა, ტექსტები, ლექსიკონი), ტფ., სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამოცემა, 1936.
8. აღ. რობაქიძე, ტრადიცია და ცხოვრების წესი, თბ., 1981.
9. ი. ფუტყარაძე, გლეხთა საოჯახო ყოფა, „ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის მასალები“, თბ., 1971.
10. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შეადგინა აღ. ლლონტმა, ტ. II, თბ., 1975.
11. გ. ჩაგანავა, განრიდების ფსიქოლოგიური მექანიზმი, „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა“, XI, თბ., 1985.
12. გ. ჩაგანავა, განრიდების ჩვეულება და საკუთრება, „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა“, XIII, თბ., 1986.
13. გ. ცეცხლაძე, გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
14. გ. ცეცხლაძე, იმერეთის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, 1991-1995 წ.წ.
15. ს. ჭანტურიშვილი, ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევის ცდა), თბ., 1984.
16. ნ. ხიზანაშვილი, რჩეული იურიდიული ნაწერები, თბ., 1982.
17. С. А. Арутинов, Анализ и оценка избегания, "Советская этнография", 1979, №1.
18. Б. Х. Бгажноков, Адыгский этикет, Нальчик, 1979.
19. Б. Х. Бгажноков, Очерки этнографии общения адыгов, Нальчик, 1983.
20. Ю. В. Бромлей, К вопросу об особенностях этнографического изучения современности, "Советская этнография", 1977, №1.
21. Ю. В. Бромлей, М. С. Кашуба, Брак и семья у народов Югославии, М., 1982.

- 
22. Г. Н. Джавахишвили, Быт и культура горняков Грузии (по этнографическим материалам Ткибули и Чиатура), Тб., 1980.
23. Н. А. Кисляков, Очерки по истории семьи и брака у народов средней Азии и Казахстана, Л., 1969.
24. А. М. Максимов, Ограничение отношений между одним из супругов и родственников другого, "Этнографические обозрения", 1980, №1-2.
25. М. Сагарадзе, Обычай и верования в Имерети, "Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа", XXVI, I отд., Тифлис, 1899.
26. Я. С. Смирнова, Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, М., 1983.
27. Я. С. Смирнова, А. И. Першиц, Избегание: формационная оценка или "этический нейтралитет?", "Советская этнография", 1978, №6.
28. А. Е. Тер-Саркисянц, Современная семья у армян, М., 1972.
29. С. А. Токарев, "Избегание" и этикет, "Советская этнография", 1979, № 1.

მიწის დავატრონების გავრცელებული ნახატი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (XVIII-XIX სს.)

მთაში მიწა, როგორც წესი, დიდი თუ მცირე (ინდივიდუალური) ოჯახების კერძო საკუთრებას შეადგენდა¹. ეს ფაქტი დამოწმებულია მრავალი უცხოური თუ ქართველი მკვლევარის მიერ. სპეციალურ ლიტერატურაში არსებულ შეხედულებათა მიხედვით XIX-XX სს. სახნავ-სათესი მიწა საქართველოს მთაში კერძო საკუთრებას წარმოადგენდა, ხოლო სათიბები (ძირითადად ურწყავი) და საძოვრები თემის განკარგულებაში იყო, აქ ტყეც საერთო-სახალხო საკუთრებად ითვლებოდა (ხევი, ხეცსურეთი, თუშეთი, ფშავი და სხვ.)².

ჩვენ ეჭვი არ შეგვაქვს ზემოთაღნიშნულ დებულებათა სისწორეში, მაგრამ საჭიროდ მიგვაჩნია იმის აღნიშვნაც, რომ ჩემი წინაპრებისა და ზოგიერთი სხვა შეძლებული მცირე თუ დიდი ოჯახების კერძო საკუთრებას ს. ცდოში (ყაზბეგის რაიონი) ტყეც შეადგენდა და მისი მოჭრა დასაშვები იყო მხოლოდ მეპატრონეთა ნებართვით. ეს წესი შენარჩუნებული იყო მე-20

¹ გ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, ჟურნ. „მაცნე“ (ისტორიის... სერია), 1979, № 1, გვ. 21.

² М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, I, М., 1890, с. 60-61; II, М., 1890, с. 55, 83-84, 107-109, 162, 206, 269-270; В. Гурко-Кряжин, Хевсуры, М., 1928, с. 18; А. Хаханов, Тушины, "Этнографическое обозрение", 1889, с. 7-8; ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 44; ვალ. ითონიშვილი, მოხევეების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970, გვ. 42, 50; ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962, გვ. 114-115; გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხეცსურეთში, II, თბ., 1939, გვ. 44, 76; გ. ჯალაბაძე, მიწათმოქმედება ფშავ-ხეცსურეთში, თბ., 1963, გვ. 47.



საუკუნის 30-40-იან წლებამდე, ანუ მათი კოლმეურნეობის განმგებლობაში გადასვლამდე. რაც შეეხება სასოფლო ანუ სახალხო ტყეებს, ისინი ინტენსიური და არასწორი ექსპლოატაციის შედეგად მწირი და გაჩანაგებული იყო.

ოდესღაც დანაწილებული სათემო თუ სხვა სახის მიწები დროთა განმავლობაში ცვალებადობას - გადანაწილებას განიცდიდა, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ოჯახი, თემი მრავლდებოდა. ამ შემთხვევაში მამეულიდან მომდინარე თავისივე ტყის ხარჯზე შეეძლო გაეზარდა მიწის ნაკვეთი (მამული): 1) ე. წ. „ახოს დანაყვის“ გზით, 2) სახნავ-სათესი მიწის ყიდვა-გაყიდვით, 3) მიწის იჯარით გაცემით, 4) ძალად დაჭრეწინების ნიადაგზე (ხევსურეთში), 5) მიწის მიცემა მოსავლის სანახევროდ, ან სამესამედოდ, 6) მიწის დანინდვით (ვალეების გულისათვის), 7) მიწის ძალადობით დაკავება, 8) ნაკვეთის გაღორღვის - ქვისაგან გარჩევის გზით, 9) ბეითალმან (უპატრონო) მიწაზე უფლებების შენარჩუნებით, 10) ამანათთან დაკავშირებით და ა. შ.

განსახილველ მხარეებში მიწის დაპატრონება-დაუფლების ყველა ეს ფორმა სხვადასხვა დონით დამოწმებულია სპეუციალურ ლიტერატურაში და მას თავისი დამახასიათებელი და განმსაზღვრელი ნიშან-თვისება აქვს.

ჩვენი მოკრძალებული მცდელობაც ამ თავისებურებათა და გარემოებათა მოკლე მიმოხილვით შემოიფარგლება.

1. მამულის გაფართოება თავისივე ტყის ხარჯზე - „ახოს დანაყვის“ გზით

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისეთი მხარეები, როგორიცაა თუშ-ფშავ-ხევსურეთი, მთიულეთი, ხევი თავისი გეოგრაფიული მდებარეობით, რელიეფის თვალსაზრისითა და ნიადაგებით არ არის ხელსაყრელი მიწათმოქმედების წარმატებით განვითარებისათვის, თუმცა დასახლებულ მხა-

რეებში განსაკუთრებული დონეები მაინც შეიმჩნეოდა, მაგრამ არა წარმატებული. აქ მეტ-ნაკლებად უფრო ვითარდებოდა მეცხოველეობა, რომელიც ისევე, როგორც მიწათმოქმედება, ადგილზე დიდი შრომის შედეგად მიიღწეოდა. ამ მხარისათვის სოფლის მეურნეობის ორივე ეს მნშვნელოვანი და წამყვანი დარგი, როგორც ითქვა, არახელსაყრელი ბუნებრივი პირობების გამო მოქცეული იყო გარკვეულ ჩარჩოებში და ყველგან (ხევსურეთი, ხევი და სხვ.) ადგილობრივი მოსახლეობის მოთხოვნებს სრულად ვერ აკმაყოფილებდა. განსაკუთრებით ოდითგან მამებზე განაწილებული სახნავ-სათესი მიწები, სათიბი, ტყეები და საძოვრები, რომლებიც იყო როგორც კერძო, ისე სათემო მოხმარებაში (საძოვრები).

გ. ჯალაბაძის ცნობით ხევსურეთში „ძველი მამის შვილებს თემისაგან მიღებული მიწის ნაკვეთი უნდა დაემუშავებინათ და მამიშვილობის სეგმენტაციის დროს მამეული სახნავი და ტყე თანატოლად გაენაწილებინათ „საძმოდ“. როცა მამეული ოჯახი აქტიურად მრავლდებოდა, მაშინ მამულის რაოდენობა თანდათან კლებულობდა. მამულის გაფართოება თითოეულ ოჯახს მხოლოდ თავისავე ტყის ხარჯზე შეეძლო ე. წ. „ახოს დანაყვის“³ გზით.

ტყის გარკვეული მონაკვეთი იჩეხებოდა, ხოლო დარჩენილი ჩირგები ფესვებიანად ამოიყრებოდა მიწიდან, მათ გორებად აგროვებდნენ და წვავდნენ. ამის შემდეგ ნიადაგი სუფთავდებოდა ქვა-ლორღისაგან, სარეველა მცენარეებისაგან და საბოლოოდ კი ხდებოდა ნიადაგის ზედაპირას „გადაქარჩვა“ - გაფხვიერება.

ახოს ასაღებად ტყესაც საგანგებოდ არჩევდნენ. ტყის დანაყვა ძალზე შრომატევადი და ხანგრძლივი პროცესი იყო და ადგილობრივი ხელოსნების მიერ დამზადებული მარტივი იარაღით (ცული, ქარჩი, თოხი, წერაქვი და სხვ) ხდებოდა.

³ გ. ჯალაბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 47.



გ. ჯალაბაძის ცნობით, „ტყის დანაყა“ მაშინ იწყებოდა, როცა ხე ფოთლით შეიმოსებოდა. გაზაფხულზე ხეს მიწიდან ერთი მტკაველის სიმაღლეზე ცულით ან საყვერით შემოყვერავდნენ. შემოყვერვა გულისხმობდა ამ სპეციალური იარაღით (რომელსაც სახელად საყვერი ეწოდა) ქერქის შემოთლას, ან ცულით, ან ქერქის დაკეჭნას და ამოთლას. იარაღის საყვერ-საკვერიდან მომდინარე ფორმა უნდა იყოს⁴. დროთა განმავლობაში ხის ამოსაძირკვი იარაღი იხვეწებოდა. სავარაუდოა, რომ ის იყო ქვის ცული, ქვის კვერი, რითაც ნაყავდნენ (შემოკვერავდნენ) ხის ქერს, რაც მთელი ოჯახის - კოლექტიურ და ხანგრძლივ შრომას მოითხოვდა. ამ საქმით დაკავებულ პირებს „ტყის მნაყველებიც“ ეწოდებოდა. დანაყილ ხეებში საკვეები აღარ მიეწოდებოდა და ხმებოდა, შემდეგ ჭრიდნენ და ამოძირკვავდნენ ან ზეზეურად წვავდნენ.

ახოობით მოპოვებული დამატებითი მიწის ნაკვეთი, როგორც ითქვა, ოჯახის ერთობლივი შრომით მიიღწეოდა. „სამაგიეროდ ასეთი წესით დამუშავებული ნაკვეთი სხვისთვის ხელშეუხებელი იყო და ოჯახის საკუთრებად ითვლებოდა, რადგან ტყის აჩეხვაში მხოლოდ ოჯახის წევრები მონაწილეობდნენ და აქ სხვისი დახმარება... არ შეიძლებოდა. დამატებითი მიწები ოჯახს საკუთარი შრომით უნდა მოეპოვებინა“⁵.

აღსანიშნავია, რომ ტყის ხარჯზე სახნავ-სათესი მიწის გაფართოება ყოველთვის ხელსაყრელი არ იყო, რადგან ეს იწვევდა თავისივე კუთვნილი ტყის მარაგის შემცირებას, რაც ესოდენ საჭირო იყო ოჯახისათვის. „ტყის გატეხვით“ - ახოობით მოპოვებული მიწის ნაკვეთი ფშავში რჩებოდა ოჯახის მფლობელობაში მიწის ხელახალ გადანაწილებამდე, ანუ ასეთი წესით შემატებული მიწა ოჯახის დროებით (4-5 წლით) სა-

⁴ იქვე, გვ. 48.

⁵ გ. ლუდუშაური, ხევსურეთის სოციალურ-ეკონომიკური წყობის საკითხისათვის XVIII-XIX სს-ში, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, III, თბ., 2001.

რგებლობაში - ოჯახებს შორის მიწის გადანაწილებამდე რჩება. დროებით სარგებლობაში გატეხილი მიწის ვადის გასწვლამდე მისი ხელახალი გადანაწილება დაუშვებელი იყო. მიწის ასეთი წესით გამოყენების შესახებ საქართველოს სამართლისა და კანონმდებლობის მიმოხილვის ერთ მუხლში დავით ბაგრატიონი მიუთითებს, რომ „ვინც ტყეს გატეხავდა და სახნავ-სათესად აქცევდა, მას შეეძლო 4 წლის განმავლობაში აღნიშნული ნატეხი გამოეყენებინა, ხოლო 4 წლის შემდეგ ასეთი მიწა გადადიოდა საერთო სათემო მიწების კატეგორიაში“-ო⁶.

2. სახნავ-სათესი მიწის ყიდვა-გაყიდვა

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის პროვინციებში დამკვიდრებული იყო მტკიცედ რეგლამენტირებული ნორმების დაცვით მიწის ყიდვა-გაყიდვა, ძირითადად ნატურით და ეს მიწის მოპოვების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა. მიწის ყიდვა-გაყიდვა უპირატესად ახლო ნათესაურ (ერთი ალ-ლუმის - მამის მოდგმის - საძმოს) ურთიერთობაში მყოფ პირთა შორის ხდებოდა. ეს კარგად ჩანს ხევსურეთის მაგალითზე. დასაშვები იყო გამონაკლისიც, როდესაც ახლობლები უძლურნი იყვნენ და არ შეეძლოთ მიწის შეძენა. მაშინ მიწის გამყიდველი ეძებდა მყიდველს უფრო შორეულ ნათესაობაში ან სულაც სხვა, უფრო შორეული ალლუმის წარმომადგენლობაში. მიწის ფასიც განსხვავებული იყო. ეს კი განისაზღვრებოდა მისი ღირსებით. გ. ჯალაბაძეს აღნიშნული აქვს, თუ რა განაპირობებდა მიწის ღირსებას: „სახელდობრ ძვირფასად ითვლებოდა „კარის“ ანუ „ბოსლის“ მიწები, იაფად - მთისა“⁷. კარის მამულის ღირებულება, თუ ს. მაკალათიასაც დავიმო-

⁶ დავით ბაგრატიონი, საქართველოს სამართლისა და კანონმცოდნეობის მიმოხილვა, აპ. როგავას რედაქციითა და გამოკვლევით, 1959 წ., გვ. 316.

⁷ გ. ჯალაბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.



ნმებთ 5-ჯერ აღემატებოდა მთის მასულის ღირებულებას⁸ ხოლო საახოე, ტყე და, საერთოდ, ახალნატები მამულები უფრო ძვირად ფასობდა. მამულის შესყიდვა საქონლით - ძროხით ან ხარით ხდებოდა, ამიტომაც მამული ამის მიხედვით ფასდებოდა: „ძროხის“ ან „ხარის“ მამული. „ხარის“ მამული ეწოდებოდა იმ შემთხვევაში, თუ მიწა თავისი ნაყოფიერებითა და მოსავლიანობით აღემატებოდა ძროხის ღირებულებას.

მამული შეიძლება ყოფილიყო ერთი ან მეტი ძროხის ღირებულების. ასეთ მამულზე იტყოდნენ, რომ ერთი, ორი ან მეტი ძროხის მამული აქვსო. დადგენილი იყო მიწის ღალიანობის კრიტერიუმებიც. „საშუალო ღირსებით დღიურ მიწაზე დათესილი ქერი 70 ძნა უნდა დამდგარიყო“⁹. ამრიგად, ხევსურეთში მიწის შედარებითი ზომის ერთეული დღიური იყო. მიწის ზომის ერთეულის გამოსახატავად ხმარობდნენ სხვა ტერმინებსაც: „დაღალვას“ (ხვნის დროს შესვენებიდან შესვენებამდე დროის მონაკვეთითა და ერთ დღიურში ოთხი დაღალვა შედიოდა) ან „მძღვარს“ (დღიური მიწის ერთი ნაკვეთი).

ხევსურეთში შეძლებული მეკომურები მიწის ნაკვეთის გარდა ტყისა და სათიბის მფლობელნიც იყვნენ და მათი ყიდვა-გაყიდვაც ამავე პრინციპებით (ძმათაშვილობა) და ა. შ. ხდებოდა. ასევე ცხვრითა და სხვადასხვა საქონლით, მთის სათიბები უპირატესად - ცხვრით. გ. ჯალაბაძის ცნობით, „არხოტში“ 12 მთიბელის სათიბის ოდენობა 1 ცხვრად ფასობდა“¹⁰.

მიწის მყიდველნი, როგორც წესი, შეძლებული მეკომურები იყვნენ, რომლებიც ეუფლებოდნენ გაღარიბებული ოჯა-

⁸ ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

⁹ გ. ჯალაბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.

¹⁰ გ. ჯალაბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52.

ხების მამულებს, რაც საბოლოო ჯამში მოსახლეობის უკმაყოფილებას იწვევდა.

მიწის ყიდვა, შეფასებიდან გამომდინარე, შეიძლებოდა ისეთი ნივთებითაც, როგორიცაა ფარდაგი, სპილენძი, ვერცხლესი და იარაღი.

3. მიწის იჯარით გაცემა

მიწის იჯარით გაცემის რამდენიმე წესი და საფუძველი არსებობდა. მიწას იჯარით გასცემდნენ უპირატესად ბარში ჩამოსახლებული მეკომურები იმ მოსაზრებით, რომ თუ კი ვერ შეეგუებოდნენ ბარში ცხოვრებას ან გადაწყვეტდნენ ისევ სამემკვიდრო ადგილებში დაბრუნებას, მამული შენარჩუნებული ყოფლიყო და ჩვეულ პირობებში გაეგრძელებინათ არსებობა - ცხოვრება. მამულების იჯარით გაცემაც ისევე, როგორც ყიდვა-გაყიდვა, უპირატესად ძმათა შვილებზე და უახლოეს ოჯახებზე ხდებოდა, რაც თავის მხრივ უზრუნველყოფდა მიწაზე უფლების შენარჩუნების გარანტიას და რაც მთავარია, ამით ხელი ეწყობოდა ღვიძლი ნათესავების ეკონომიკური მდგომარეობის ხელშეწყობა-გაუმჯობესებას და თვითონაც სანაცვლოდ ღალას იღებდნენ. იჯარა არ იყო ერთჯერადი აქტი და „ზოგჯერ ეს იჯარა ნახევარ საუკუნეზე მეტ ხანს გრძელდებოდა“¹¹.

მიწის იჯარით გაცემა ყოველთვის უმტკივნეულოდ როდი ხდებოდა. თვით ბიძაშვილებშიც ზოგჯერ იყო შეცილება და ამის ნიადაგზე მრავალი გართულებებიც. სპეციალურ ლიტერატურაში დამოწმებულია ურთიერთ შეტაკების და მკვლელობის ფაქტებიც.

¹¹ ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56.

4. მიწის დაუფლება ძალად დაჭრევინების ნიადაგზე



ხევესურეთში საერთოდ ცნობილია დაჭრის ნიადაგზე დაზარალებულის სასარგებლოდ მატერიალური ანაზღაურება პირუტყვის სახით. დავის აღსაკვეთად გამოიყენებოდა აგრეთვე მიწის გარკვეული ნაკვეთის დაზარალებულისათვის გადაცემა. ხევესურეთში მიწის მოპოვება დაფიქსირებულია აგრეთვე ძალად დაჭრევინების ნიადაგზე. მართალია ეს იშვიათად ხდებოდა, მაგრამ ამ თუნდაც ცალკეული შემთხვევების გვერდის ავლა სწორი არ იქნებოდა. ეს კი თურმე ასე ხდებოდა: მიწის უქონელი კაცი შარს აუტეხდა მიწის მქონებელს და თუ ის დაჭრიდა, მაშინ დაზარალებულისათვის საზღაურად მიწის ნაკვეთი უნდა მიეცა. მიწის ნაკვეთის ოდენობა კი განისაზღვრებოდა ჭრილობის ასანაზღაურებლად იქ დაწესებული საზღაურით. მაგალითად, „1 დღიური მიწა ხუთი ძროხის ღირებულებას ფარავდა“¹².

5. მიწის მიცემა სანახევროდ ან სამესამედოდ, მიწის დანინდვა

მიწის სანახევროდ ან სამესამედოდ მიცემა შეიძლება ითქვას, რომ მიწის იჯარით გაცემის წესის თანაბრად გამოიყენებოდა. მიწის პატრონი იძლეოდა მიწას მთელი მოსავლის ნახევრის ან მისი მესამედის მიღების სანაცვლოდ, რაც მიწის პატრონსა და მის დამმუშავეებს შორის შემდგარი გარიგების საფუძველზე ხდებოდა. ვადებიც აქვე განისაზღვრებოდა და მათი დაცვა ორივე მხარისათვის სავალდებულო იყო. მიწის პატრონს გარიგების თანახმად შეეძლო საფასურის რაღაც ნაწილის წინასწარ მიღება. მიწის დროებით გაცემას მმართველმა მცირემინიანი მეკომურებიც. ამას, როგორც წე-

¹² გ. ჯალაბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52.

სი, იძულებით აკეთებნენ - ვალების ან სისხლის საქმეების გამო, მას მიწის დანიშნულებას უწოდებდნენ.



6. მიწის ძალადობით დაკავება

მიწის დაჩემებით, ძალადობით დაკავების ფაქტები აღინიშნებოდა, როგორც ცალკეული შემთხვევების, ისე ცალკეული სოფლების მიერ (სადავო საზღვრების დაჩემა - შემოტევილების მიზნით. ეს გასაუგებრებელი ხდებოდა სათიბ-საძოვრების მიმართ. სათიბი და საძოვარი მიწის საკითხი ხეშმეტყველებით გამწვავებული იყო და სხვადასხვა სოფლებს შორის ესა თუ ის ნაკვეთი სადავო ხდებოდა და არც შეხლა შემოხლა და სისხლიანი შეტაკებაც კი გამორიცხული არ იყო. ამასთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობას იძლევა ხევის მკვიდრი ალ. ყაზბეგის თანამედროვე ანდრია კობაიძე. სასოფლო მიწებზე ორწლიან დავას ფხელშე-გორისციხესა და სიონს შორის წაყოფი რომ არ გამოუღია მოძალადეთა ასალაგმავად ერთ დღეს ს. სიონში საბრძოლო შეტაკებისათვის სამზადისი დაუწყიათ და იარაღის გამოყენებაც განუზრახავთ. ეს კონფლიქტი უსისხლოდ არ დამთავრდებოდა რომ არა ს. ტყარშეტის დეკანოზთა და ალ. ყაზბეგის ძალისხმევა. ეს კი ასე მომხდარა: „სოფელ ტყარშეტის მცხოვრებთ, რიცხვით 15-20 კომლამდე, ორივე სოფლის ასეთი სამზადისი რომ შეუტყვიათ, რადგანაც თავისი ძალით ამათი გაშველების იმედი არ ჰქონდათ, დეკანოზებს ეს ღონე უღონებიათ: გამოუბრძანებიათ ერთ-ერთი სალოცველი ხატი, რომელსაც „მამანმინდას“ უწოდებდნენ. მოდავე სოფლელები ნახირის ფეხით ისე სიჩქარით ვერ ითვლიდნენ, როგორც ეს მოახერხეს ხატის გამომეხელებელმა დეკანოზებმა, რომელთაც მოდავე-მოპასუხეს საზღვარზედ მოასწრეს. ამ ხატის გამობრძანებამ ცოტად თუ ბევრად მოამბოხე მოსისხლეები წყნარის ნაბიჯით ატარა სადაო ადგილისაკენ და სიონელებმა ამასობაში თავისი საზღვრის

გამაგრება მოასწრეს; ე. ი. მიაღწიეს იმ ალაგთან, სადაც კობი აშვილის დავითის დროს ქვის ჯვარი არის დადგმული საზღვრის სახსოვრად და ხალხი ამ ალაგს მეტსახელად „ჩაძინებულს“ ეძახის.

ამ დროს, სრულიად მოულოდნელად, სიონელების საზღვარზედ ჩოხის კალთებ-შემოკეცილი და ოფლში გაბანული, ნაბდისქუდიანი ალექსანდრე ყაზბეგი (ჩვენებურად კი სანდრო) გამოჩნდა. აქ ხატით ხელში ტყარშეტის დეკანოზებიც მოვიდნენ. ხატის ხვეწნამ და სანდროს ლაპარაკმა ხალხის გულში თანდათან ალაგი დაიჭირა. ხალხმა შეისმინა გონიერის კაცების ხვეწნა-მუდარა, გული მოუღბა. ამასთან, ჩვეულებისამებრ, ხატს ორივე მხარემ პატივი სცა და წყნარად მოისმინეს დეკანოზების ხვეწნა-მუდარა. გორისციხელებმა თავისი ნახირი, სიონელების ხელგაუნძრევლად, საზღვრიდან უკან გააბრუნეს და სიონელებიც საზღვარს მოშორდნენ. როდესაც იხილა ალექსანდრემ ხალხის უხიფათოდ გადარჩენა, ძალიან ესიამოვნა. ჩამოჯდა ქვაზე და თქვა: დღეს ათენგენობა არის, მე იქ უნდა ვხარობდე და ეხლა კი უფრო მოხარული ვარ, რომ აქ მშვიდობით გადარჩითო. თან დასძინა ღმერთმა ნუ აპატიოს, ვინც თქვენს შორის ასეთი განხეთქილება ჩამოაგდოს“-ო¹³.

მიწის მიტაცების ფაქტები აღწერლი აქვს რ. ერისთავს¹⁴, ს. მაკალათიას¹⁵ და სხვ.

¹³ ა. კობაიძე, აღ. ყაზბეგი და ორი სოფლის დავა ერთ სოფელთან, „ცხოვრება აღ. ყაზბეგისა“, მოგონებები, 1988, გვ. 152-153.

¹⁴ Р. Эрстов, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, г. "Кавказ", 1854, №51.

¹⁵ ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57-58.

7. ნაკვეთის გაღორღვის – ქვისაგან გარჩევის გზით მიწის დაპატრონება



ქვა-ღორღიანი მიწის ნაკვეთის ქვებისაგან გასუფთავებას ხევში, ხევსურეთში გაღორღვას უწოდებდნენ. ქვისაგან განმენდილი - გაღორღილი მიწის ნაკვეთი იმ ოჯახის სარგებლობაში რჩებოდა, ვინც მას გაღორღავდა და სახნავ-სათესად გამოიყენებდა, ყოველ შემთხვევაში იმ დრომდე, ვიდრე მოხდებოდა მიწის ხელახალი გადანაწილება.

ქვა-ღორღიანი ნიადაგი უნაყოფო იყო და მას განსაკუთრებული მოვლა ესაჭიროებოდა. პირველ რიგში საჭირო იყო მიწის ნაკვეთის ყოველწლიური შეპატიება საქონლის ნაკელით, ნარჩენი ქვისაგან განმენდა, რაც ხანგრძლივი შრომით მიიღებოდა.

8. ბეითალმან (უპატრონო) მიწაზე უფლებების შენარჩუნება

სათემო საკუთრების ერთ-ერთ გადმონაშთად აღ. რობაქიძე მიიჩნევს წესს „რომლის მიხედვითაც კერძო საკუთრების პირობებში ბეითალმანად დარჩენილი, ამონყვეტილი ოჯახის მიწას, თუ ის წინასწარვე ხატისათვის შეწირული არ იყო, მისი უახლოესი ნათესავები ეპატრონებოდნენ და აქაც სათემო უფლებები ძალაში რჩებოდა“-ო¹⁶. თუმცა ოფიციალური ხელისუფლება ვერ ეგუებოდა სათემო საკუთრების ამ წესს და მის „განჩინებაში“ შეაქვს სპეციალური მუხლი, რითაც ფაქტობრივად აუქმებს მას. მაგალითად, „ქ“ნ ნუ ქნას, რომ რომელსამე სოფელში კაცი ამოსწყდეს, ან შვილი, ან ძმა არ დარჩეს, იმის მამულს ნურავინ დაიჭერს თუ უნდა გაყრი-

¹⁶ აღ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965, გვ. 46.

ლი ძმაც ჰყავდეს, მინამდისინ ჩვენ არ მოგვახსენოს, მანამდე სინ ის მამული ისევ ბეითალმანად უნდა იდგას: მოწელე მოვიდეს მოგვახსენოს, და როგორც ჩვენ უბძანოთ იმ მამულის საქმე ისრე უნდა აღსრულდეს"-ო¹⁷.

აი, ასე ცდილობდა ოფიციალური ხელისუფლება ამ მიწების სახაზინო გამგებლობაში შეტანისათვის.

თემიც თავის მხრივ ვერ ეგუებოდა ხელისუფლების ამ მოთხოვნებს და არც თუ იშვიათად სათემო საკუთრების ძმაბიძაშვილზე გადანაწილება მაინც ხდებოდა, სათემო უფლებების დაცვით.

თუშეთში და ხევსურეთში დანესებული იყო სათემო სახნავ-სათესი მიწების პერიოდული, ხელახალი გადანაწილება. ეს წესი კი ამა თუ იმ მიზეზთა გამო ხშირად ირღვეოდა, რაც თავის მხრივ იწვევდა ამა თუ იმ ოჯახის ხელში სხვადასხვა გზით მოპოვებული მიწების ყიდვა-გაყიდვას. ამის შესახებ გ. ჯალაბაძე აღნიშნავს: „ამ გარემოებას მოყოლია მრავალი უსამართლობა, მიწა არა მარტო ყიდვა-გაყიდვის ობიექტად ქცეულა, არამედ გაჩუქებისაც და ზოგჯერ მიცვალებულის სულის მოსაგონარ დოღშიც კი შეუტანიათ გამარჯვებულის დასაჯილდოვებლად. ყოფილა შემთხვევა, როცა დოღში იმარჯვებდა მეორე სოფლელი და მიწა მოუგია საჩუქრის სახით. დოღში მოგებულ მიწას სხვა თემის კაცი თვითონ იშვიათად ამუშავებდა, მიწას ან გაყიდდა, ან ადგილობრივთ აძლევდა საღალოდ, სახნავ-სათეს მიწაზე ესოდენ თავისუფლება ძირითადად მწარმოებელთ, ე. ი. მხვნელ-მთესველთ მძიმედ აწევდა. იწყებოდა მიწების კონცენტრაცია ერთეულთა ხელში; ეს ერთეულები იყვნენ ძლიერი ოჯახები, მრავალი ცხვრისა და ცხენის პატრონები¹⁸.

¹⁷ შ. ჩხეტია, წილკნელის სარგოს გარიგების წიგნი 1660 წლისა, „საისტორიო მოამბე“, II, ტფ., 1925, გვ. 23.

¹⁸ გ. ჯალაბაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 15-16.

იყო კიდევ მიწის დაპატრონების სხვა შესაძლებლობებიც, კერძოდ ხატის მიწებით სარგებლობის საკმაოდ გავრცელებული წესი.

ჩვენს მიერ ზოგადად განხილული მიწის მოპოვება-დაპატრონების წესები, რომლებიც უპირისპირდებოდნენ ძველ მამებზე სათემო მიწების ოდესღაც დანესებულ მიწით ფლობის წესებს, თანდათან ფეხს იკიდებდნენ ამ რეგიონების მიწათსარგებლობაში, რადგან მამეული ოჯახის გამრავლების დროს მამულის გაფართოება და ოჯახის რჩენა ამ გზით ყოფილიყო შესაძლებელი.

მიწების მიტაცების ან ყიდვა-გაყიდვის შედეგად მართალია ეკონომიკურად რამდენადმე ძლიერდებოდნენ ცალკეული ოჯახები, მაგრამ თუშ-ფშავ-ხევსურეთში, მთიულეთში, ხევში თემი მტრულად შეხვდა ამ გზით გამდიდრებული თემის წევრების მიერ სხვათა მიწების ხელში ჩაგდებას და სასტიკად უსწორდებოდნენ აღზევებისა და თემზე გაბატონების მსურველებს, რასაც შემდგომში შეიძლება მათი კიდევ უფრო გამდიდრება მოჰყოლოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გზა-ბილიკების საკითხისათვის

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეკონომიკური და სოციალური ყოფისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სამიმოსვლო გზებსა და ბილიკებს, რომელთა მეშვეობითაც ხორციელდებოდა როგორც შიდა რეგიონული, ისე ჩრდილოეთის მხრიდან მოსაზღვრე ქვეყნებთან კავშირი. მტრების თავდასხმებისა და სხვა გარემოებათა გამო მთის მაცხოვრებლები მთებსა და ტყეებში იხიზნებოდნენ და აქ გამავალი ბილიკებით სარგებლობდნენ, თუმცა ეს გზები არცთუ უსაფრთხო იყო. მათ შესახებ ვაჟა-ფშაველა წერს:

„გზას ვამბობ თორემ რა გზაა,
 ვინრო ბილიკი კლდეზედა?
 სავალად მეტად ძნელია,
 ფეხს ძლივს აცილებს ფეხზედა“ [1].

დროთა განმავლობაში ოდესღაც ნადირთა და ცხოველთა მიერ გაკვალულ ვინრო ბილიკებს მთაში მცხოვრებნი სასიარულოდ გამოსადეგს ხდიდნენ და თანდათან ითვისებდნენ. შემდგომში ცხოვრების განვითარების კვალობაზე სულ უფრო მნიშვნელოვანი და აუცილებელი ხდებოდა დასახლებულ პუნქტებს შორის ურთიერთკავშირი. ეს კი, ბუნებრივია, მოითხოვდა გზა-ბილიკების გაუმჯობესებას; მათს ხარისხზე ზრუნვას, რაც უპირველეს ყოვლისა დაკავშირებული იყო მთიელ მინათმოქმედთა, მესაქონლეთა, მონადირეთა და შინამრეწველთა შორის პროდუქტებისა და ადგილობრივი ნაწარმის გაცვლასთან. მაგრამ უმთავრესად მაინც უნდა მივიჩნიოთ ცალკეული სამეურნეო დარგების გამოყოფა-განვითარების პროცესი, ისტორიული კანონზომიერებანი და ყველა იმ აუცილე-

ბელი მოთხოვნების დაკმაყოფილებისათვის ზრუნვა, რაც ერთმანეთისაგან მოწყვეტით ვერ განვითარდებოდა.

მართალია, სამიმოსვლო გზა-ბილიკების გაკვლევა-განვითარება სხვადასხვა ეტაპს, სხვადასხვა თავისებურებას უკავშირდება, მაგრამ მათი ინტენსიურად განვითარება უპირატესად XVIII-XIX საუკუნეებში ხდებოდა. ეს ისეთივე შეუქცევადი პროცესი იყო, როგორც თვით სიცოცხლე და მოძრაობა.

ავილოთ თუშეთი, რომელიც მდებარეობს კავკასიონის მთების უკიდურეს ჩრდილოეთ მხარეს, სადაც ადრე, XIX საუკუნეში, მიმოსვლა შეიძლებოდა სამი გზით: პირველი გზა გადიოდა მაშინდელი თელავის მაზრაში არსებულ ლეჩურის ხეობაზე; ნაქერალასი – დიდგვერდისა და სამცორნის მთაზე და შედიოდა სოფლებში ვესტმოსა და საჩილოლოში; მეორე იყო პანკისის ხეობაზე ტბათანზე (სადაც ზაფხულობით ბინადრობენ წოვათუშები), ალაზნის თავზე, ანუ ბორბალოს მთაზე გამავალი გზა სოფელ ალისგორამდე, ხოლო მესამე გადიოდა დიდოეთზე (მაშინდელი თელავის მაზრა), შემდეგ ყადორის მთებზე, დიდოს სოფლებზე სუფრასა და ხიტრახოზე, სადუციას მთაზე, ვესტმოს ვაკეზე და შედიოდა სოფ. ომალოში.

თუშეთის კახეთსა და მთელ საქართველოსთან დამაკავშირებელი გზების შესახებ უფრო სრულ წარმოდგენას იძლევა ს. მაკალათიას ცნობა: „დიდგვერდით გზა გადის სოფ. ომალოდან (2106 მ) და ბოჭორმა (2232 მ) – გორგულთა (2160 მ) – ვესტომით კავკასიონზე გადადის დიდგვერდისა (3515 მ) და საკიხის (კანის) ლელის (3186 მ) გადასასვლელზე და ლეჩურფშავლის გზით კახეთში ჩადის.

კეპნის გზა სოფ. ხისოდან (1890 მ) გადადის ზეთავის გადასასვლელზე (3101 მ) და ლეჩურ-ფშავლით კახეთში მიდის.

ალაზნისთავის გზა ჯვარბოსელ-ალისგორით (2144 მ) და ალაზნის სათავით (2357 მ) გადადის საყორნის გადასასვლელზე (2475 მ) და ნიფლოვანის ხევით ეშვება ტბათანაში და

აქედან ბირკიან-ალვანის გზატკეცილით კახეთში გადის" [2].
ს. მაკალათიას აღწერილი აქვს აგრეთვე ახალი მოკლე გზის
მშენებლობა, რომელიც თუში მ. აზიკაურის ინიციატივით და-
წყებულია 1929 წელს და 120 კმ-იანი ძნელად სავალი გზის 31
კმ-მდე შემცირებას ითვალისწინებდა, ანუ 3-4 დღის სავალი
გზა ერთი დღის სავალი უნდა გამხდარიყო. მისი მარშრუტი
ასეთი იყო: გზა იწყებოდა სოფ. ხისოდან და აბანოს ღელეთი
გადადიოდა კავკასიონის ქედზე ბულანჩოს წვერისა და შა-
ვკლდის შუა „საცხვრეორზე“ და ჩადიოდა „თუშეთის აბანოში.
იქიდან თორღვას აბანოზე“ გავლით – ლეჩურ-ფშავლით კახე-
თში. ამის შემდეგ ს. მაკალათია აღწერს თუშეთიდან გამავალ
გზას, რომელიც მას ხევსურეთსა და ფშავთან აკავშირებს და
აღნიშნავს, რომ: „დასავლეთით თუშეთიდან გზა გადის ხევ-
სურეთში პირიქითი ალაზნის ხეობით, ანუნტას გადასავალზე
(3570 მ). ფშავში გზა მიდის ალაზნის სათავით (2357 მ), საყორ-
ნისა და ბორბალოს გადასავალზე (3135 მ), რომელიც წოვის
თავზე (2677 მ) გადადს და უკანა ფშავში ჩადის.

აღმოსავლეთით თუშეთიდან ლეკეთში გზა გადადის
სოფ. დიდოდან (2153 მ) და ჭერო (1852 მ) – ხუშეთით (2046 მ)
დაღესტანში ჩადის.

ჩრდილოეთით, ჩაჩნეთ-ინგუშეთის მიმართულებით რა-
მდენიმე ბილიკი არსებობს: პირიქითი ალაზნის სათავიდან
თებულოს გადასავალზე (3342 მ) ჭონთიოდან (1995 მ) ქერი-
გოს გადასავალზე (3551 მ) [2].

ა. შავხელიშვილის ცნობით: „თუშეთში ქონებრივი და
სოციალური დიფერენციაციის ხელშემწყობ პირობად შეიძ-
ლება დავასახელოთ მის ტერიტორიაზე გამავალი გზა-ბილი-
კები, რომლებიც ერთმანეთს უკავშირდებოდა თუშეთ-ჩე-
ჩნეთ-ინგუშეთ-დაღესტანს, ფშავ-ხევსურეთსა და კახეთის
ბარს“ [3]. ისტორიის გარკვეულ პერიოდში ამ გზებით ხორცი-
ელდებოდა საქართველო-ჩრდილო კავკასიისა და საქართვე-
ლო-რუსეთის ურთიერთობანი“ [4].

ვ. ლაგაზიძეც აღწერს იმ გზა-ბილიკებს, რომლებიც თუშეთის აკავშირებდა მეზობელ ტომებთან. იგი წერს: „თუშები ოდითგანვე დაკავშირებულნი იყვნენ მეზობელ ტომებთან შემდეგი გზებით: აღმოსავლეთით ჭეროს ვიწრო და მიუვალი ბილიკით, ხუშეთის გზა მიდიოდა დიდოელ ტომებთან, ცოტა სამხრეთ-აღმოსავლეთით, სადღუციის გზით ყადორის ღელეზე გავლით თუშეთი უკავშირდებოდა კახეთს.

ჩრდილოეთით, ქაჩუს ღელეზე მიდის გზა, რომელიც მიემართება გროზნოს ოლქისაკენ. ქერიგოს გზაზე მიმავალი გზაც მიემართება გროზნოს ოლქისაკენ, ხოლო უფრო დასავლეთით, თებულოზე გადის გზა, რომელიც ჩრდილოეთისაკენ მიდის.

დასავლეთისაკენ ფშავ-ხევსურეთში ქვა-კადის ხევიდან პანუნტის ღელით გზა ეშვება ხარაკის წყალზე. არის კიდევ საყორნის გადასასვლელი, რომელიც მიემართება პირიქით ხევსურეთისაკენ, ალაზნის თავისა და ანდაქის გადასასვლელი, რომელიც მიემართება ფშავ-ხევსურეთის უკანა მხარეში ნიფლოვანის ხევიდან იორზე. ერთი გზა გადადის უკანა ფშავში, ხოლო მეორე გზა იორზე, თიანეთისაკენ.

კახეთთან თუშეთი დაკავშირებული იყო პანკისის ხეობით: ტბათანიდან ალაზნისთავზე მიმავალი გზით, ალაზნის თავიდან გომენრისაკენ მიმავალი გზით გაივლიდა ნაქერალას და საკინოს ღელით ჩადიოდა ორწყალში, შემდეგ გომენრის ხეობიდან პირიქითისაკენ და ჩალმისაკენ მიემართებოდა ეს ყველაზე უძველესი და ადრინდელი გზა. კიდევ არის გზა, რომელიც ლოპოტის ხევით, ნაქერალის, დიდგვერდისა და ბულანჩის გადასასვლელით, ფიცრისჭალის გავლით, მიდის ჩალმა თუშეთისაკენ. ეს გზა უფრო ახალია და უახლოესი გზაცაა. გარდა აღნიშნული გზებისა, ბარიდან მთათუშეთში გადადის სამი საცხვრე ბილიკი.

ზემოაღნიშნული გზები, უმრავლეს შემთხვევაში, სადაზღვეო ბილიკებია და ცხენით მგზავრობისათვის მეტად ძველი და მოუხერხებელია [5].

თუშეთში კახეთიდან გადასასვლელ ბილიკებს გ. კურდ-ლელაიძის ცნობით რამდენიმე სახელით იხსენიებენ: ყადორის გზა, ანდარაზანის, კეპნის, ნაქერალის, ალაზნისათვისა და, ძირითადი, აბანოსხევისა, ანუ იგივე ყოჯას გზა, რომლითაც, როგორც იქნა, ეღირსა თუშეთს 1978 წლის 23 სექტემბერს პირველი ავტომანქანა ამოსულიყო. გზა სოფელ ფშავლიდან იწყება, სტორის ხეობას მიუყვება, თორღვას აბანოს ძირზე მდინარის მარცხენა მხარეს გადადის და შეუყვება მომქანცველ მიხვეულ-მოხვეულ აღმართს და ზღვის დონიდან 2970 მ სიმაღლეზე გადადის თუშეთისაკენ, რაც ეშვება ჭანჭახოვნის ხეობაში, ფიცრისჭალაში, გაივლის სამხევს, ურციხეს, ხისოს, ცოკალთოს ჭალას და შედის ომალოში, რომელიც 2100 მეტრზეა. მანძილი სოფ. ფშავლიდან ომალომდე 90 კილომეტრია [6].

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ სამიმოსვლო გზების შეკეთება-გაუმჯობესებამდე ისეთი მომთაბარე თემისათვის, როგორიცაა თუშეთი, იქ არსებული გზა-ბილიკებით სარგებლობა დიდ რისკთან და ხიფათთან იყო დაკავშირებული. ამასვე ადასტურებდნენ უცხოელი მოგზაურ-დამკვირვებლები, რომლებიც განცვიფრებას ვერ მალავდნენ თუშეთის წარმტაცი ბუნების გამო და იმ შთაბეჭდილებების შესახებ, რაც მათ განიცადეს იქ მოგზაურობის დროს. მათი დასკვნით, ამ გზა-ბილიკებით თუშები იძულებული იყვნენ ესარგებლათ, რათა მოეპოვებინათ საარსებო საშუალებანი, თუმცა არცთუ იშვიათად ეწირებოდნენ იქაური მკაცრი ბუნების პირობებს „Один только неосторожный шаг, гибель неизбежна“ [7]. თავის საგაზეთო სტატიაში თუში ი. ცისკარიშვილი აღწერს, თუ რამდენად სასიცოცხლო და გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა თუშებისათვის სამიმოსვლო გზებს. ასეთივე აზრს გამოთქვამს ვ. გურკო-კრიაჟინი. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს თუშეთისათვის და-

მახასიათებელ განსაკუთრებულ თავისებურებებს, რომლებიც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მთაში ბინადართა ცხოვრებასთან: „Тушины занимают совершенно особое место среди всех других грузино-картвельских племен в этой сплошной массе оседлых земледельцев они являются единственными кочевниками-скотоводами“ [8].

ხევსურეთი ისევე, როგორც აღმოსავლეთ მთიანეთის სხვა მხარეები უგზოობით გამოირჩევა. გზად იქ მიაჩნდათ საცალფეხო ბილიკები, რომლებითაც სარგებლობა შეიძლებოდა ძირითადად ზაფხულში, ხოლო ზამთრობით, განსაკუთრებით დიდთოვლობის დროს ამ ბილიკებით მიმოსვლა პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო. ამიტომ ხევსურეთის ცალკეული თემებიც კი ვერ უკავშირდებოდნენ ერთმანეთს და „კარჩაკეტილად“ ცხოვრობდნენ.

გზების მშენებლობა აქ 1930 წლიდან დაიწყო და ამჟამად არსებულ სამანქანო-სამიმოსვლო გზებსაც მაშინ ჩაეყარა საფუძველი. ეს იყო 94 კილომეტრიანი გზა შატილამდე, რომელიც შატილს ჩაჩნეთსა და ქ. გროზნოსთან აკავშირებს.

ს. მაკალათია დაწვრილებით აღწერს ხევსურეთის როგორც ძველად არსებულ ყველა სამიმოსვლო გზას, ისე გაუმჯობესებულს. „ეს გზა დუშეთიდან გადის არაგვის ხეობით, გაივლის ჟინვალს და მალაროსკარს, ორწყალთან უხვევს ხევსურეთის არაგვის ხეობაში და ბარისახოში შედის.

მეორე საცალფეხო გზა მიდის ფასანაურიდან გუდამაყრის ხეობით. ეს გზა გასდევს შავი არაგვის ხეობას, შემდეგ ის უხვევს ბაკურხევისაკენ და გადადის ფხიტუს ღელეს გადასასვლელზე, საიდანაც უკანა-ახო-ბუჩუკურთით ბარისახოში ჩადის.

მესამე გზა ხევსურეთში მიდის ხევიდან (ყაზბეგის რაიონი) სნოს ხეობით სოფ. ჯუთამდის; აქ ეს ბილიკი ერთის მხრით გადადის ინგუშეთში შიბულელეს გადასასვლელზე (3447 მ), მეორე მხრით კი არხოტში ცირცლოვანასა და სამთ-

რეხლოზე და შემდეგ ჩადის კვირინმინდა-ახიელში. ამას გარდა, არის აგრეთვე ხევსურეთ-უკანაფშავის გადასასვლელი ბილიკი მათურისა (3167 მ) და ანდაქის გადასვლით. ხევსურეთ-თუშეთის გზა გადადის ანუნტის (3570 მ) გადასავალზე.

ჩრდილოეთის მიმართულებით ხევსურეთიდან გზები გადადის არხოტიდან და შატილ-არდოტიდან ინგუშეთ-ჩაჩნეთის ტერიტორიაზე, საიდანაც შეიძლება ჩრდილო კავკასიის სხვადასხვა რაიონებში მიმოსვლა.

შიგ ხევსურეთში არის ორი სამიმოსვლო გზა, რომლითაც ყველა თემი სარგებლობს. ასეთია არხოტისა და შატილ-არდოტის გზა.

არხოტის გზა ცირცლოვანის ხეობით გადადის არხოტის თავზე, რომკის ხორხზე და რომკა-ღელისვაკით ბარისახოში ჩადის.

შატილ-არდოტის გზა არაგვის ხეობით მიდის ბარისახო-ღულიდან გუდანამდე. აქ გზა უხვევს ხახმატის ხეობაში, სოფ. ბისო-ხახმატით გადადის დათვისჯვრის გადასავალზე და ჩადის ნუბროვანის ხეობაში. აქედან ლებაისკარსა და გუროზე გავლით გზა შატილში მიდის [9]. ჩრდილოეთ კავკასიასთან უმთავრესი დამაკავშირებელი იყო ამჟამინდელი საქართველოს სამხედრო გზა. ვიდრე ამ გზის გაყვანის ისტორიულ ასპექტებს შევხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია დავასახელოთ ის მარშრუტები, რომლებიც დაფიქსირებული აქვთ რ. ხარაძესა და ალ. რობაქიძეს, როდესაც წერენ „ქალაქეთის“ გაგების იმ ციხე-სიმაგრეებისა და, აქედან გამომდინარე სამიმოსვლო კომუნიკაციების შესახებ. ისინი აღნიშნავენ, რომ: „ერთი მარშრუტი ამ ხეობაზე (იგულისხმება გზა, რომელიც ხადაზე გადიოდა – გ. ლ.) შემდეგი მიმართულებით გადიოდა: გუდაური – სახოკის გადასასვლელი – მულურე – წკერე-სანიოსქედი – შონჩოს ყელი – შონჩო – ჟოჟონი – არგვის ხევი – ქვეშეთი. მეორე მარშრუტი გადადიოდა წკერედან ზაქათზე, დიდველზე

ანუ კაიშაურზე, ხოლო შემდეგ ღუდის ხიდით არახვეთს უფრო
თდებოდა.

მესამე მარშრუტი გულისხმობდა გუდაურიდან და შო-
ნჩო-ყოჩონიდან მიმავალი და ხადაში შეყრილი გზების გაგრ-
ძელებას შემდეგი მიმართულებით:

1. ხადას ხევი→ქვეშეთი (ხადას ხევით);
2. ხადას ხევი→ზაქანი→კაიშაური→სეთურნი→ქუმლის-
ციხე→არაგვისხევი" [10].

ამ მარშრუტის (ამჟამინდელი საქართველოს სამხედრო
გზის) კეთილმოწყობა-განვითარებისათვის ზრუნვა დაიწყო
1801 წლიდან, ხოლო პრაქტიკული ნაბიჯები გადაიდგა 1803
წლიდან, როდესაც გაიცა მეფის განკარგულება. ცნობილია,
რომ რუსეთის მეფემ ალექსანდრე I-მა მთავარმართებლად
საქართველოში დანიშნა თავადი პ. ციციანოვი, რომელიც იმ
დროს სამხედრო სამსახურში იმყოფებოდა. მან თავიდანვე მი-
ზნად დაისახა, რათა საქართველოს რუსეთთან საიმედო კავ-
შირი ჰქონოდა და ამის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორად
საქართველოს სამედრო გზის მოწყობა-განვითარება ესახე-
ბოდა. მან ამისათვის პროექტიც შეადგინა და მოახსენა იმპე-
რატორს: „ვთვლი რა უპირველეს აუცილებლობად კავკასიის
ხაზის საქართველოსთან დაკავშირებას, ვბედავ, თქვენო იმ-
პერატორობითო უდიდებულესობავ, წარმოგიდგინოთ აღნიშ-
ნული პროექტი განსახილველად“.

მთის რთული რელიეფისა და მკაცრი ბენების პირობე-
ბში გზის მოწყობა იოლი საქმე როდი იყო, მით უმეტეს, რომ
მას არ ჰყავდა საგზაო პროფილის სპეციალისტები, არ ჰონდა
სათანადო ტექნიკა და სხვ. მაგრამ პ. ციციანოვი შეუპოვრად
ისწრაფვოდა თივისი ჩანაფიქრის აღსასრულებლად და ბუნე-
ბის პირობების გათვალისწინებით მის მშენებლობას ეტაპობ-
რივად და კლიმატური პირობების შესაფერისად გეგმავდა,
რაც თავის რაპორტში ასახა კიდევ: „ჩემი მგზავრობისას, –

მოახსენებდა იგი იმპერატორს, – გადავლევ რა ეს წინააღმდეგობანი, აშკარად დავრწმუნდი იმ ცნობების ქეშმარიტებაში, რაც ჩემამდე აღწევდა. ჩემი დასკვნით, ვბედავ მოგახსენოთ თქვენს იმპერატორობითი უდიდებულესობას, რომ ამ გზის ისეთ მდგომარეობაში მოყვანას, რომ დიდი შრომის გარეშეც შეიძლებოდეს ჯარის გადაყვანა, არტილერიისა და საჭირო ჭურვების გადაზიდვა, დასჭირდება არანაკლებ ორასი ათასი მანეთისა. მიუხედავად, ასეთი დიდი თანხისა, თქვენი იმპერატორობით უდიდებულესობის ხაზინის დასაზოგად და სახელმწიფოს სასარგებლოდ ამ გზის არსებობა დაკავშირებულია აუცილებლობასთან, ვინაიდან მოზდოკთან საქართველოში აქ მყოფი ჯარისათვის ამუნიციისა და არტილერიისათვის ჭურვების ჩამოზიდვაზე ყოველ წელს იხარჯება ორმოცდაათი ათას მანეთამდე. ეს ათ წელიწადში შეადგენს ხუთას ათას მანეთს. აქედან ნახევარს მაინც თუ მოვახმართ გზის გაკეთებას, დახარჯული თანხა მოკლე დროში სარგებლით ანაზღაურდება, რომ არაფერი ვთქვათ იმ სარგებლობაზე, რასაც ეს გზა მომავალში მოუტანს რუსეთს ვაჭრობაში, როცა სპარსეთთან კავშირი გაიოლდება. თუ ეს დიდი და საჭირო საქმე ღირსი გახდება თქვენი იმპერატორობითი უდიდებულესობის უმაღლესი წყალობისა, ჩემი თქვენდამი იმპერატორობითი უდიდებულესობის გულმოდგინე სამსახური მავალებს ქვეშევრდომულად დავსძინო, რომ ამ საკითხში თქვენი უმაღლესი ნებართვა მეტად საჭიროა. ხიდების აშენება, რომლებმაც მთები უნდა შეაერთონ, კირისა და სხვა საჭირო მასალების დამზადება დიდი წარმატებით შეიძლება ინარმოოს მიმდინარე გაზაფხულზე. მთლიანად მშენებლობის შესრულება მიმდინარე წლის აგვისტოს ნახევრიდან მომავალი წლის ივნისამდე..." [11].

რაპორტის ეს ვრცელი ამონარიდი იმიტომ გაგაცანით, რომ ნათლად წარმოვაჩინოთ გზის იმდროინდელი მდგომარეობა. თუ როგორ განვითარდა შემდგომში საქართველოს სამ-

ხედრო გზის მოწყობა-მშენებლობის საქმე, ეს ჩვენი კვლევის თემას არ წარმოადგენს და ამჯერად მხოლოდ ცნობების შუქებით შემოვიფარგლებით.

ვალ. ითონიშვილი საგანგებოდ აღნიშნავს არაგვისა და თერგის ხეობაში გამავალი ამ სამიმოსვლო არტერიის, ანუ ამჟამინდელი საქართველოს სამხედრო გზის, მნიშვნელობის შესახებ და, მისი აზრით, ამ მაგისტრალმა უდიდესი როლი შეასრულა საქართველოსა და რუსეთის მრავალმხრივი ურთიერთობების განვითარების საქმეში. იგი წერს: „საქართველოსა და რუსეთის მრავალმხრივი ურთიერთობის განვითარება დიდად იყო დამოკიდებული ამიერ და იმიერკავკასიის ურთიერთდამაკავშირებელ გზებსა და გადასასვლელებზე, რომელთა შორის უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა არაგვისა და თერგის ხეობებში გამავალი მაგისტრალი“ [12].

ჩვენ შევეცადეთ რაც შეიძლება კომპაქტურად წარმოგვეჩინა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გზა-ბილიკები და საერთოდ, სამიმოსვლო გზები, რომლებიც აღწერილია სპეციალურ ლიტერატურაში. ამასთან, ჩვენი აზრით, შეძლებისდაგვარად დავახასიათეთ მათი როლი მთიელთა ყოფაცხოვრებაში, მათ სოციალურ წყობასა და თემთა შორის კავშირურთიერთობის დამყარება-განმტკიცების საქმეში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ვაჟა-ფშაველა, თბ., 1985, გვ. 173.
2. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983, გვ. 15-16.
3. ა. შავხელიშვილი, თუშეთი, 1987, გვ. 82.
4. И. Полиевктов, Материалы по истории Грузино-Русских взаимоотношений 1615-1640 гг., Тб., с. 233.

5. ვასილ ლაგაზიძე, თუშეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წარსულიდან (ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატი, თბილისი, 1966, გვ. 82-83).
6. გ. კურდღელაძე, თუშეთი, თბ., 1983, გვ. 5.
7. Газ. «Кавказ», №50, 1946.
8. В. Гурко-Кряжин, В нагорной Тушетии, II, Грузины-Кочевники, 1929, с. 3.
9. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984, გვ. 18-19.
10. რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965, გვ. 39.
11. ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი 2, აღწ. II, შენახ. ერთ. ეგზ. 364.
12. ვალ. ითონიშვილი, მეგობრობის გზა, თბ., 1983, გვ. 3.

ჯადოსნური ხალიჩა

ბებიას¹ მონაყოლი ზღაპრიდან მახსოვს, რომ მეფემ, რომელსაც მზეთუნახავმა საცოლემ მოსთხოვა ქორწილამდე რამე ხელობას დაუფლებოდა, ხალიჩების² ქსოვა ისწავლა. ქორწილიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ მეფემ მდაბიურად ჩაიცვა და ხალხის გასაცნობად სასახლის გარეთ გავიდა, მაგრამ ყაჩაღებმა დაიჭირეს და დილეგში ჩააგდეს. მეფე ყაჩაღებს ისეთი ხალიჩის მოქსოვას შეჰპირდა, რომელშიც დედოფალი უთვალავ თვალ-მარგალიტს გადაიხდიდა. ხალიჩა, მართლაც, ზღაპრული გამოვიდა. წაუღეს ყაჩაღებმა დედოფალს ხალიჩა. დედოფალი ხალიჩაზე გამოყვანილი ორნამენტების მიხედვით მიხვდა, სადაც იმყოფებოდა მეფე, გაგზავნა მეომრები და ქმარი დაიხსნა.

აღნიშნული ზღაპარი მრავალმხრივია საინტერესო, მაგრამ უპირველესად აღსანიშნავია ის, რომ ზღაპრის საშუალებით ნათელი ხდება მისი შემქმნელი საზოგადოების შეხედულება ორნამენტებზე, როგორც ინფორმაციის მატარებელ სიმბოლურ ნიშნებზე და, აგრეთვე, ის, რომ, უეჭველია, დედოფალმაც იცოდა ქსოვა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერ გაშიფრავდა სიმბოლოებს.

ცნობილია, რომ საქართველოში ქსოვა და მატყლის ხელსაქმე მხოლოდ ქალებმა იცოდნენ (ქართულ ზღაპრებშიც ქალის დაბადების მაცნედ ჯარა-ძაფის დასაგრეხი ხელსაწყოა

¹ ბებიაჩემი მარიამ ბერიაშვილი კახელი ქალი იყო, სოფ. ველისციხიდან.

² ხალიჩა სულხან-საბა ორბელიანის "ლექსიკონი ქართულის" მიხედვით უცხო სიტყვაა, ქართულად ხაოიანი საფენია (ტ. I, 607). XX ს-ის დასაწყისიდან საფენს (ხაოიანს და უხაოოს) ფარდავი ეწოდება (I, 32-33), ამიტომ სტატიაში ყველგან, ზღაპრის ციტირების გარდა, ხალიჩისა და საფენის ნაცვლად ტერმინ ფარდავს გამოვიყენებთ.

წარმოდგენილი). ქალები თავად ამუშავებდნენ და ღებავდნენ მატყლს, თელავდნენ ნაბდებს, ქსოვდნენ ფარდაგებს, კერავდნენ ტანსაცმელს. ქსოვას ქალს პატარობიდანვე აჩვევდნენ. ხუთი წლიდან გოგონები წინდებს ქსოვდნენ; ათი-თორმეტი წლიდან კი — ფარდაგებსაც. ქალი მხოლოდ რთვა-ქსოვისა და კერვა-ქარგვის დაუფლების შემდეგ ითვლებოდა გასათხოვრად მზად. რადგანაც ქალები ხელსაქმის მიხედვით ფასდებოდნენ, ცდილობდნენ თავი მოეწონებინათ თავიანთი ნახელავით. მაგ., თუშეთში ქალებს სახეიმო თავყრილობაზე ლამაზი ფარდაგები მიჰქონდათ, რათა ზედ ჩამომსხდარიყვნენ, ხოლო ქსოვისას ცდილობდნენ ბეჭის (საქსოვი ხელსაწყოა) ხმა სახლიდან ყველაზე ადრე და ყველაზე შორს გასულიყო. შრომისმოყვარეობის დასამტკიცებელი საბუთიც ჰქონდათ — მოქსოვილი ფარდაგების რაოდენობის მიხედვით ჭოდის (საქსოვი ხელსაწყოა) ტარზე ამოგდებული ნაჭდევეები (1, 19-20).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ არამხოლოდ რთვა-ქსოვა და კერვა-ქარგვა იყო ქალების საქმე, არამედ — ხატვაც. მაგ., ზემო სვანეთში მიცვალებულთა დღეობის ლიფანალის დროს, ხოლო ქვემო სვანეთში — დღესასწაულ ბობლიას დღეებში ქალები ხატავდნენ გომურის ფასადზე, ხის ჭურჭელსა და ავეჯზე — ჯვრებს, ცის მნათობებს, შინაურ და გარეულ ცხოველებს, მცენარეებს და ა.შ.

ცნობილია, რომ ქართული ტრადიციული ნაბდები, ფარდაგები, ტანსაცმელი თუ სხვა ნაწარმი გამოირჩევიან თავისებური და მრავალფეროვანი ორნამენტებით და, თუმცა, ყოველი ოსტატი ქალის ნახელავს ფერთა შეხამების, ორნამენტის სირთულისა და კომპოზიციის მიხედვით მკვეთრად განსხვავებული მხატვრული სტილი ახასიათებს, მათზე გამოყვანილი ორნამენტები მხოლოდ ერთი პიროვნების მხატვრულ აზროვნებას კი არ ასახავენ, არამედ, როგორც უკვე აღიარებულია ისტორიულ მეცნიერებაში, მათი შემქმნელი საზოგადოების მი-

თოლოგიურ, კოსმოგონიურ, რელიგიურ და მაგიურ შეხედულებათა ამსახველ სიმბოლურ ნიშნებს წარმოადგენენ (9,3-6).

მართალია, ორნამენტთა სიმბოლური მნიშვნელობა ნაქსოვებზე დღეს დაკარგულია და მათ მხოლოდ მხატვრული ფუნქცია აკისრიათ, მაგრამ მათში ჩადებული იდეის გამოვლენა თითქმის ყოველთვის შესაძლებელია, რამდენადაც მათი შინაარსი, რომელიც გარკვეული მოვლენის ძირითად თავისებურებებს ასახავს, სხვადასხვა ფორმითაა შემორჩენილი საზოგადოების წეს-ჩვეულებებსა და მითოლოგიაში.

ქსოვილის ყველა ორნამენტი თავისთავად საინტერესოა, მაგრამ ამჟამად დავინტერესდით ერთი ორნამენტის ელემენტით, რომელიც გამოიხატება გეომეტრიული ფიგურით – კუთხით (ნახ. 1) და რომლის სტილიზებული ფორმის ორნამენტიც ხევსურულად “შიბა” (ნახ. 2), ხოლო თუშურად “შიბი” (ნახ. 3) ტერმინით აღინიშნება (6, 6-23).

ჩვენთვის საინტერესო ელემენტი – კუთხე სტილიზებული სახით – სხვა სახელწოდების მქონე ორნამენტებშიც გვხვდება. მაგ., ხევსურულ ორნამენტებში: “დაკაკკაული”, “გეზერა”, “დაკაული”, “მარტუღელა”, “ქისტაურა”, “კეხაი”, “თევზის ზურგა”; თუშურ ორნამენტებში: “მიხი”, “ნაჭრელი”, “თითო ღეზი” “ჯირკვანაი”, “ზოლიან ჯირკვანაი”, “ჯირკვანაიანი ზოლები”, “ციცაის ფეხი”, “მერცხალაის კუდი”, “ყვავისფეხაი”, “ტოტები”, “ტოტიან ჯარანაი” (ნახ. 4-21) (6, 23; 1, 35-39).

აღსანიშნავია, რომ თუშური ფარდაგის ქსოვა იწყება და მთავრდება “შიბით”. გვხვდება “ცაღპირა შიბი” – ერთხელ გადატარებული და “ორპირა შიბი” – ორჯერ გადატარებული. ცაღპირა შიბს გრეხილის იერი აქვს, ორპირას კი – წნულისა. ფარდაგის ბოლოს სამზე მეტად ატარებენ შიბს და მას გაბმული წნულის იერი აქვს (1, 36-37).

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, “შიბი” – “ერთი ნაქსოვია”, ან “შიბი” არის “ყელის ჯაჭვი თვალ-მარგა-

ლიტისა" (2, 300), ე.ი. ჩვენ მიერ აღნიშნული კუთხრის ფორმის ელემენტთა გარკვეული რაოდენობა ან სტილიზაცია ქმნის ჯაჭვს.

ცნობილია, რომ ჯაჭვს ქართველთა წარმოდგენაში რიტუალური დანიშნულება ჰქონდა. მათი შეხედულებით, ჯაჭვით ანუ "შიბის" საშუალებით ციდან ჩამოდიან და ხეზე დაბრძანდებიან ღვთაებები. ასეთი ხე ყოფილა ღაშარის ჯვრის მუხა ფშავში, ხმელგორში; ასეთი შიბები, გაბმული ორ საკულტო ადგილს შორის, ცნობილია იახსარის მითიდანაც; ზეციდან ჩამოვარდნილი შიბის ადგილას დაუარსებიათ კარატეს ჯვრის (კოპალას) სალოცავი (9, 180-181). ცნობილია ყელზე ჯაჭვმობმული მონების სიმბოლური მსხვერპლშეწირვა სოფ. აწყურის თეოტრიორგობის დღესასწაულზე, რომელსაც ივანე ჯავახიშვილი მთვარის ხატობად მიიჩნევს (13, 51-53). ვფიქრობთ, აღნიშნულ შემთხვევაში ჯაჭვი მსხვერპლად შეწირულის ღმერთთან კავშირზე მიუთითებს. ცნობილია, აგრეთვე, რაჭაში, სოფ. სორში "ჯაჭვის მონასტერი" — მრავალ-ძალის წმინდა გიორგის სახელობაზე (13, 55).

საინტერესოა, რომ საქართველოში, კერძოდ, თუშეთში ჯაჭვის გამოყენება სამგლოვიარო რიტუალშიც სცოდნიათ. ჯაჭვი წარმოადგენდა შავი ფერის ნაბდის მოგრძო ნაჭერზე ასხმულ რკინის რგოლებს, რომელსაც ბოლოში უკუღმა დართული ძაფისგან გრძელი ფოჩი — "ხავაროი" უკეთდებოდა. სამგლოვიარო ჯაჭვი მთელი გლოვის განმავლობაში ჰქონდათ ქალებს ტანსაცმელზე უბის გასწვრივ მიმაგრებული (2, 51).

როგორც ჩანს, ჯაჭვი, ქართველთა რწმენით, დამაკავშირებელი ვერტიკალური ღერძი იყო როგორც ზეცასთან-ზესკნელთან, ასევე — სულეთთან-ქვესკნელთან და ამრიგად შენარჩუნებული იყო ღვთაებასთან კავშირი როგორც სიცოცხლეში, ასევე — სიკვდილის შემდეგაც.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით აშკარაა, რომ ქალები "შიბის" ("შიბას") ორნამენტებში ღვთაებასთან

კავშირს გამოსახავდნენ. ვფიქრობთ, რომელიმე კონკრეტულ მოვლენას უნდა შთაეგონებინა მათთვის “შიბის” (“შიბას”) ორნამენტისათვის კუთხოვანი ფორმის მიცემა, რადგანაც მათ უკვე ჰქონდათ (ან შესაძლოა, შემდეგ შექმნეს) მრგვლოვანი ფორმისგან შედგენილი ორნამენტები, რომელთა სახელწოდებაშიც აისახება ტერმინები - “შიბა” და “ჯაჭვი”, მაგ. ორნამენტები: “თვლიანი შიბი”, ანუ “თვლიანი ჯაჭვისთვალი” (ნახ. 22), “შიბიანი”, ანუ “ჯაჭვისთვალიანი ზოლები” (ნახ. 23).

ხევესურეთსა და ფშავეში (სავარაუდოა, საქართველოს სხვა კუთხეებშიც) ქალსა და კაცს შორის არსებობდა სასიყვარულო ურთიერთობა, ხევესურეთში - სწორფრობის, ზოლო ფშავეში - წაწლობის სახელწოდებით. ამ ურთიერთობის შესახებ ამჟამად არ ვიმსჯელებთ, რადგანაც ეს საკითხი ერთ-ერთ სტატიამი უკვე განხილული გვაქვს (11, 119-126). აღნიშნავთ მხოლოდ, რომ სწორფრობა (და წაწლობა) არის მისტერია, რომელიც სრულდებოდა პირველი ცოდვის შესამსუბუქებლად, რაც ქალმა იტვირთა, რადგანაც ეს მისი მოვალეობა იყო და ეს ტვირთი გამოხატა არა წამებით ან მსხვერპლშეწირვით, არამედ სიყვარულით. ვფიქრობთ, აღნიშნული მისტერიის არამხოლოდ შინაარსი, არამედ გარეგნული ფორმაც ღვთაებასთან კავშირის იდეას ატარებს. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს სწორფრობის (და წაწლობის) დროს ქალისა და კაცის წოლის ფორმა - ქალი წევს ვაჟის მკლავზე, მაგრამ ფეხები ორივეს განზე უწყვია, დაუშვებელია მუხლების მიახლოება; თუ წარმოვიდგენთ მათ სხეულებს სხივებად, წოლის ფორმა მიიღებს კუთხის გამოსახულებას. ჩვენი აზრით, სწორედ ეს ფორმა გადაიტანა ქალმა “შიბის” (“შიბას”) ორნამენტში.

ამ მოსაზრებას ერთგვარად განამტკიცებს ქალის თავისებური საჩუქრები სწორფერი კაცისადმი. კერძოდ, 1. ქალი სწორფერისათვის ქსოვდა “ფარავას” (პერანგის ნაწილი, რომელიც გულ-მკერდს ფარავს), რომელიც “შიბაის” წესით სრულდებოდა და ისეთი სახით (“ხუთიც ამოვლებისა”-ით),

რომლითაც ყველაზე მდიდარი ორნამენტი გამოდიოდა (12, 205-206); 2. ქალი სწორფერისათვის კერავდა მძივებით მორთულ ორნამენტიან “კუთხაის” (ნახ. 24; 12, 199), რომელსაც კაცი იმაგრებდა პერანგის გულზე და, რაც უფრო ბევრი “კუთხაი” ჰქონდა მას, უფრო მეტად ფასდებოდა ხალხში – უფრო მეტად “დღიანი” იქნებოდა (12, 207). ხეცსურთა აზრით, შეიძლებოდა დღიანი კაცის სიტყვა სხვის სიტყვაზე ნაკლები ყოფილიყო, მაგრამ ხალხს მაინც ის მოსწონდა (3, 20).

საინტერესოა, რომელ ღვთაებასთან კავშირს გამოხატავდა სწორფრობისა (და წაწლობის) მისტერია?

ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (სადაც ბოლო დრომდე შემოინახა აღნიშნული მისტერია) ღვთაებათა პანთეონი ტრიადულია: მორიგე ღმერთი – ქვეყნის მომრიგებელ-მომწესრიგებელი, შემდეგ, ქალ-ღვთაება მზე, იგივე მზექალი ანუ დღე დღესინდელი და კვირა (კვირია, კვირიე, კვირიაე) – ხმელთ მოურავი, კარავიანი და ცეცხლიანი. აღსანიშნავია, რომ ვერა ბარდაველიძე ტრიადის სათავეში მდგომ მორიგე ღმერთს მთვარეს უკავშირებს, მზექალს–მზეს, ხოლო კვირიას – მიწიურ სამყაროს და ისიც, რომ ღვთის კარზე ღვთისშვილთა შეკრება “მზის დაბრუნვისას”, ე.ი. მზის ჩასვლისას ხდებოდა (5, 167).

საინტერესოა, რომ სწორფრობის (და წაწლობის) მისტიკაც ღამით იმართებოდა და რომ სწორფრობისას ქალის მეშვეობით ხდებოდა კაცი “დღიანი” (ქალი, რომელიც ნათელ სიძბოლოს წარმოადგენდა – გათხოვებამდე ყვითლად იღებავდა და სხივისებურად - ნაჭაპნურად იწნავდა თმას (4, 141-142), “კუთხაის” ჩუქნიდა კაცს), ე.ი. ქალისგან გადაეცემოდა მას ნათელი (ისევე, როგორც მზე ანათებს და “ადღიანებს” დედამიწას), რაც გვაფიქრებინებს, რომ სწორფერი ქალი და კაცი შესაბამისად მოიაზრებიან ღვთაებების მზე-ქალისა და კვირიას წარმომადგენლებად დედამიწაზე, შესაძლებელია შვილებად, ნაწილიანებად ან თუნდაც ანგელოზებად (მზექალს, ხალხის

რწმენით, თავისი ანგელოზები ჰყავდა, რომლებიც დღის მნათობის სხივებს განასახიერებდნენ და პერსონიფიცირებულნი იყვნენ ე.წ. ღობილებად (სწორფრობაშიც არსებობს ტერმინი “ღობილი”), თუმცა მათ სხვა დანიშნულება ჰქონდათ (5, 168) და მათი საშუალებით მყარდება კავშირი მორიგე ღმერთთან და ეს კავშირი არის ღვთაებრივი სიყვარულით გასხივოსნებული (სხივისებური ფორმისაა ორნამენტის ელემენტი “შიბა” – “შიბი”, სწორფრობის (და წაწლობის) წოლის ფორმა და სწორფერის საჩუქარი “კუთხაი”).

თუმცა მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა მზის, მთვარისა და დედამიწის ღვთაებათა სქესისა და მათი უმთავრესობის შესახებ (10), მაგრამ, ვფიქრობთ, აღნიშნულ მოსაზრებას არსებობის უფლება აქვს, რადგანაც სწორფრობა (და წაწლობა) მხოლოდ ღვთაებრივი სიყვარულის გამოხატულებაა, სქესობრივი კავშირი კი აკრძალულია.

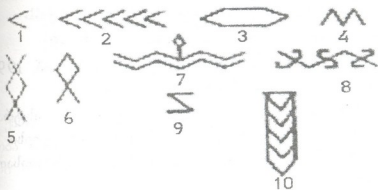
უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ზღაპრებში, ჯაჭვის გარდა, ირმისა და ჯიხვის რქებიც წარმოიდგინებიან ღვთაების სამყაროსთან დასაკავშირებელ საშუალებად (9, 110-111). ვფიქრობთ, ამ მოვლენას ასახავს ხევსურის აზრიც, რომ “რაიც კაცნ გაჩენილანავ, იმის მემრავ ქალ-ვაჟს სრუ სდობნივავ ერთუცივ, წინავ უფრო სდობნივას ერთმანეთი, სურულით ზოცილანავ წინან კაცნივ, ერთად წოლა ქვე არ ყოფილ, ეგერ თუ უაზრებდიან ერთუც. მემრ ღმერთს ათერი-დ, აბურსელ უნახიან სურულით დაზოცილნი, ამდგარა-დ სურულ ქალ-ვაჟისად მაუშორებავ, ირმის რქაზე, თამაქოზედა, ქალის ფარაგაზე გადაუტანავ” (3, 11). სურულის (სურვილის) ირმის რქაზე გადატანაც ასახეს ქალებმა იმ ორნამენტებში, რომელთა ტერმინიც და ფორმაც რქებზე მიგვანიშნებენ. ასეთებია, მაგ., ხევსურული ორნამენტები: “რქადახრილა”, “სკლატის რქაჩამახრილ მარტულელაი”, “რქიან მარტულელანი”, “ჯვარ-რქიან მარტულელაი”, “რქიან მარტულელაი”, “რქანი”, “რქიან ყაწიმი” (12, 185, 190-198).

ცნობილია, აგრეთვე, ირმის გამოსახულებიანი თუთუნის ფარდაგებიც (1, 27). რაც შეეხება “თამაქოს”, ეს არის ირმის რქა, რომელსაც ხევსური ქალი ჩუქნის სწორფერს თუთუნის შესანახად. საინტერესოა, აგრეთვე, რომ მთიულეთში მამაკაცები ატარებენ თუთუნის შესანახ “თამაქოს”, რომელიც არის ნაქსოვი და დაჭრელებულია “შიბიანი” ორნამენტებით.

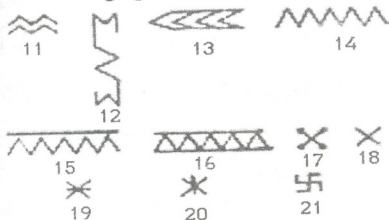
ამრიგად, ჩვენი აზრით, გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ფარდაგის ორნამენტს “შიბას” (“შიბის”), რომლითაც ქალები სიმბოლურად გამოხატავდნენ ღვთაებასთან კავშირის იდეას, საფუძვლად უდევს სწორფრობის (და წაწლობის) მისტერია.

და, ბოლოს, ალბათ, სწორედ ასეთი ორნამენტიანი იყო ის ჯადოსნური ხალიჩები, რომლებითაც დაფრინავდნენ ზღაპრებში – ღვთაებასთან კავშირის იდეა ხომ ცაში ფრენის ნიშანიცაა; ქართული ხალიჩები, რომლებსაც დღესაც ქსოვენ ქალები ტრადიციული იდემალებით. მართლაც, ზრაპრული სილამაზით გამოირჩევიან.

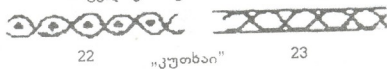
ხევსურული ორნამენტები



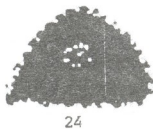
თუშური ორნამენტები



მრგვლოვანი ფორმის ორნამენტები



„კუთხაი“



1. ნანული აზიკური, თუშური ფარდაგი, თბ. 1999;
2. ნანული აზიკური, თუშური ფარდაგი, თბ. 1999;
3. ნათელა ბალიაური, სწორფრობა ხევესურეთში, თბ. 1991;
4. სერგი მაკალათია, ხევესურეთი, თბ. 1984;
5. ვერა ბარდაველიძე, ქართველური ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი, “მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის”, X, თბ. 1959;
6. ნატო დავითაშვილი, ბებოს სკივრი, თბ., 1991.
7. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991.
8. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ., 1993.
9. ირაკლი სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ. 1993;
10. ირაკლი სურგულაძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხისათვის, “ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი”, ტ. I, თბ. 2001;
11. თამარ შარაბიძე, სწორფრობის (და წაწლობის) მისტერია, “მნათობი”, თბ. 2000, №9-10;
12. გიორგი ჩიტაია, შრომები, ტ. II, თბ. 2000;
13. ივანე ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ. 1961.

ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობა საქართველოში

(სპეციალური ლიტერატურის მიმოხილვა)

ქართველი ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობა მრავალ ქართველ მეცნიერს აქვს შესწავლილი. აღნიშნული საკითხი განხილული აქვთ ისტორიკოსებს, ფილოლოგებს, ეთნოგრაფებს, მაგრამ რადგან ყველა მკვლევარი ქართველი ქალის საკითხს განიხილავდა სხვადასხვა მიმართულების (საოჯახო ან საზოგადოებრივი მდგომარეობის, ისტორიული როლის და სხვა) მიხედვით, მთლიანი მონოგრაფია ქართველი ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესახებ ჯერ არ შექმნილა, თუმცა, ვფიქრობთ, შესაძლებელი იქნება უკვე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის შევსების, გამოლიანებისა და განსჯის შედეგად ქართველი ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობის ამსახველი სრული სურათის შექმნა.

ამჟამად შემოვიფარგლებით არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის მცირე ნაწილის განხილვით.

დ. ბაქრაძე ნაშრომში “ქართველი ქალები”² ახასიათებს ქართველ ქალებს, მოჰყავს ფრანგი ჟან შარდენის სიტყვები ქართველი ქალების სილამაზისა და მშვენიერების შესახებ, შემდეგ აღნიშნავს, რომ ბიზანტიის მფლობელნი ხშირად ცდილობდნენ ქართველ ქალებთან შეუღლებას და მოჰყავს შესაბამისი მაგალითები ისტორიიდან. ავტორი არ ეთანხმება ფრანგ მწერალ დიუბუა-დე-მონპერეს, რომლის აზრითაც ზეციურმა განგებამ იმიტომ მიაყენა საქართველოს ეს უბედურება — ქართველ ქალ-ვაჟთა გაყიდვა უცხო ქვეყანაში, რომ აღმოსავლეთის ხალხთა სისხლი გაწმენდილიყო. დ. ბაქრაძის აზრით, ადამიანს სახის სიმშვენიერე კი არა, ზნეობრივი ხასიათი ამ-

შეენებს, კერძოდ, გონიერება, ძალა, ხასიათის სიმტკიცე, ზრდილობა, მიმზიდველი მანერები და სხვა და ქართველი ქალების ბედკრული ხვედრის მიზეზიც ეს უნდა ყოფილიყო და, თუმცა ისტორია დაწვრილებით არ მოგვითხრობს ქართველ ქალთა მდგომარეობის შესახებ სამშობლოს გარეთ, უეჭველია, მათ დიდი გავლენა უნდა ჰქონოდათ სულთანებსა და შახებზე და ამ გავლენას სამშობლოს სასარგებლოდ მოიხმარდნენ. შემდეგ განიხილავს ქართველი ქალის მდგომარეობას საქართველოში და აღნიშნავს, რომ, მართალია, დამყუდროებულ ხალხში დაუბრკოლებლად ჰყვავის ადგილ-მამულის მართვა და სწავლის წარმატება, ხოლო იქ, სადაც გარემოება ლაშქრობის ზრუნვას მოითხოვს, ეს თვისება მიყრუებულია, მაგრამ ქართველ ქალებს ხელთსაქმე შეეძლოთ და მათ შორის ნიჭიერებიც გამოირჩეოდნენ, რაც მოწმდება ეკლესიებსა და მონასტრებში დაცული იმათი ნაქარგ-ნაქსოვით; წერა-კითხვაც მრავალმა იცოდა: კითხულობდნენ უცხო ენიდან ნათარგმნებს, „ვეფხისტყაოსანს“, ბერძენ ფილოსოფოსთა თხზულებებს, მათა ცხოვრებასა და საღმრთო წერილებს, წერდნენ შრომებს, მაგ. კახეთის დედოფალმა აღწერა წმინდა ნინოს მოსვლა საქართველოში და მირიანის მოქცევა, ხოლო XVII ს-ში თეიმურაზ პირველის დამ — მაკრინემ შეადგინა ქართველ წმინდანთა საგალობლები და სხვ.

დ. ბაქრაძის აზრით, იმ ქვეყნებში, სადაც დედაკაცი მონობაშია (მაგ. აზიაში), ქალი ვერც ხასიათის სიმტკიცეს იჩენს და, შესაბამისად, ვერც სამოქალაქო მართვაში მიიღებს მონაწილეობას, მაგრამ საქართველოში სხვა ვითარებაა და მისი რწმენით, ამის მიზეზია ის, რომ ივერია წილად-ხელომია ღვთისმშობელს, რომლის მაღლიც უმეტესად ქალებს მოჰყვნიათ და, თუ „ჭეშმარიტი სარწმუნოების“ დამყარებამდის საქართველოში დედაკაცებს ვერა ვხედავთ, ამის შემდეგ, ცხადად აღმოჩნდებიან: საქართველოში დედაკაცმა მიიღო პირველად ქრისტიანობა და დედაკაცების (ნინო, სიღონია, ნანა, სალომე)

მეშვეობითვე გავრცელდა ქრისტეს რჯული. მხოლოდ თამარის მეფობა და საქმეები წარმოაჩენს არა მხოლოდ თამარ მეფეს, არამედ მთელი საქართველოს დედათა სქესს. შემდეგ ავტორი აღწერს ქართველ ქალთა გულადობისა და მამაცობის მაგალითებს და აღნიშნავს, რომ, მართალია, ისტორიამ იცის ქართველ ქალთა მანკიერებანიც, მაგ. რუსუდანისა და ნესტან-დარეჯანის უღირსი ყოფა-ქცევა, მაგრამ რადგან ქვეყნად სისრულე არაფერშია, ეს აუცილებელიცაა, ბიწიერება ზნეობისათვის გრიგალია, რომელიც ორ-სამს იმსხვერპლებს, სხვებს კი გააფრთხილებს და ისტორიაც იმ აზრით იწერება, რომ მაგალითები გვიჩვენოს, რა არის მანკიერება და თავის დაცვა შეგვეძლოს.

დავით ქორიძე ნაშრომში „სახელოვანი ქართველი ქალები“²³ ისტორიული წყაროებისა და ქართული სიტყვიერების შესწავლის საფუძველზე განიხილავს ქართველ ქალთა პორტრეტებს. პირველ თავში — „ქართველი ქალის სახე წერილობით ძეგლებსა და ზეპირსიტყვიერებაში“ — ავტორი აღნიშნავს, რომ ქართველი ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობა ცვალებადია, კერძოდ, თუ მატრიარქატის დროს ქალის როლის სამეურნეო მნიშვნელობის წინ წამოწევის გამო ქალი ითვლებოდა ოჯახის უფროსად, პატრიარქატისას, როცა მესაქონლე მამაკაცი ჩაება სამეურნეო საქმიანობაში და გაუძღვა ეკონომიკურ სადავეებს, ქალი დარჩა ბავშვების აღმზრდელად, რამაც შეამცირა მისი როლი საოჯახო საქმიანობაში, თუმცა, კაპიტალიზმის დროს, ქალი კვლავ ჩაება წარმოებაში, მაგრამ ეს იყო მონური შრომა, რის გამოც ქალის პიროვნება არ დაწინაურებულა.

მკვლევარი ქვეთავში — „ქართველი ქალი ანტიკურ და ფეოდალურ საქართველოში“, აღნიშნავს, რომ ანტიკური ხანის საქართველოში ქალი იყო ოჯახის ბურჯი და სიტყვა „დასახლისიც“ (დედა სახლისა) ამას ამოწმებს და იზიარებს მოსე ჯანაშვილის აზრს ტერმინ „რძლის“ შესახებ. „რძალი“ და-

ლასა და ძლიერებას ნიშნავს, რადგან ახლად მოყვანილი რძე-
ლი, გვარის გამრავლებასთან ერთად ოჯახში შედის, როგორც
მუშაკაცი — დამხმარე ძალა.

დ. ქიქოძის აზრით, ქალის როლს ოჯახში ამტკიცებს
ანდაზებიც: „ქალს დაუსახლებია“ ან „კარგი დედაკაცის პატ-
რონს საგზალი არ უნდაო“ და სხვ. ქალის პატივისცემის
მიზნით შექმნილია ლეგენდები, რომელშიც ქალი წარმოდგე-
ნილია მზედ, ამავე აზრს ამტკიცებს „იავნანაც“— „მზე დაწვა
და მთვარე შობა“ და სხვ. ავტორი აღნიშნავს, რომ ქალის პა-
ტივისცემა მატრიარქატის ნიშანია, რისთვისაც იმოწმებს ტერ-
მინებს: „დედასამშობლო“, „დედაენა“, „დიასახლისი“⁴ და სხვ.,
ასევე, გვარების ქალის სახელიდან წარმოშობას (ანაშვილი,
თამარაშვილი, ელისაბედაშვილი, ბებიაშვილი და სხვ.), ავ-
ტორი განიხილავს ქართველი ქალის სახეს ბალადაში „მოყმე
და ვეფხე“, „ვეფხისტყაოსანში“, ილიასა და აკაკის თხზულე-
ბებში. შემდეგ მოჰყავს უცხოელ ავტორთა (ესქილეს, პტოლე-
მაიოსის, კლიმენტი ალექსანდრიელის, სტრაბონის, პიეტრო
დელა-ვალეს და სხვ.) ცნობები ქართველი ქალების შესახებ.

ნაშრომის მეორე თავში დავით ქორიძე ახასიათებს ქალ-
თა პორტრეტებს წერილობითი ძეგლების მიხედვით. დახასია-
თებულია შემდეგი ქალები: „ხაზართა სასძლო“-არჩილ მეფის
შვილი შუშანი (VIII ს. 40-50-იანი წწ.), გრიგოლ ხანძთე-
ლის დროინდელი ქალები — ფებრონია, ბევრეული-ანასტასია
და მარიამი, მარიამ დედოფალი-ბაგრატის (1027-1072 წწ.)
დედა, მართა — დედოფალი ბიზანტიისა, რუსუდან დედო-
ფალი-დემეტრე I-ის (1125-1156 წწ.) ასული, თამარი — დედა
ქართლისა (XII ს.), თამარი-დედოფალი იკონიისა (1224-
1277 წწ.)-თამარ მეფის შვილიშვილი, სალომე ქართველი
(მუსულმანებისაგან წამებული XII ს-ის დასასრულს), კვაბთა-
ხეველნი წამებულნი — თემურ-ლენგის დროინდელი მონაზვნე-
ბი (1393 წ.), შალიკაშვილის ქალი — უცხოეთში გადახვეწი-
ლი ქართველი ქალი, ქეთევან დედოფალი (1575-1624 წწ.),

მარიამ დადიანი (XVIII ს.), დარეჯან ბაგრატიონი – შვილი ვახტანგ V-ის ძის – არჩილის და თეიმურაზ I-ის ძის დავითის ასულის ქეთევანისა, თამარ ბაგრატიონი – ვახტანგ VI-ის ასული (დედა პატარა კახისა), ქეთევან ანდრონიკაშვილი (1754-1782 წწ.) – ქიზიყის მოურავის პაპუნა ანდრონიკაშვილის შვილი, მარიამ დადიანი – იმერეთის მეფის სოლომონ მეორის მეუღლე (XVIII-XIX სს.), ნინო ბაგრატიონი – ერეკლე მეფის შვილიშვილი (1773-1817 წწ.), დარეჯან დადიანი (1726-1807 წწ.), მარიამ დადიანი (1605-1682 წწ.), თეკლა ბატონიშვილი (1776-1846 წწ.), ქეთევან აბაშიძე-წერეთლისა (XVIII-XIX სს.). შემდეგ აღწერილია სოციალურ უსამართლობასა და გარეშე მტრებთან მებრძოლი ქალების ცხოვრება, რაც მანამდე ცალკე ნაშრომის – „თავისუფლებისათვის მებრძოლი ქართველი ქალები“²⁴ – სახით იყო გამოცემული.

აღნიშნული ნაშრომის შესავალში დავით ქორიძეს მოჰყავს რომაელი მისიონერის პავლე მარია ფაიანცელის დახასიათება ქართველი ქალების შესახებ: „ქართველი დედაკაცები ტანმაღალნი და მშვენიერი მოყვანილობისანი არიან... ცხენოსნობაც იციან, სანადიროდ მიმინო დაჰყავთ და თან დააქვთ მშვილდ-ისარი და კაპარჭი“, შემდეგ აღნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ძველმა სოციალურმა და პოლიტიკურმა პირობებმა ქალს მამაკაცზე მეტი მოვალეობა დააკისრა ოჯახსა და სოფლის მეურნეობაში (ქართული გამოთქმა „გუთნისდედაც“ იმაზე მიუთითებს, რომ ძველად გუთანს მართავდა დედა-ქალი), ქართველი ქალები იმავდროულად თავგანწირვით იბრძოდნენ იარაღით ხელში სამშობლოს დამოუკიდებლობისათვის თამარ მეფის ლაშქარში, გიორგი სააკაძის რაზმში და სხვ.

დ. ქორიძის აზრით, ქართველი მემკვიდრეები ან ღუშან, ან მოკლედ აღწერენ ზოგიერთ ისტორიულ ფაქტს, რის გამოც ჩვენთვის უცნობია ბევრი სახელოვანი ქალის, განსაკუთრებით კი გლეხი ქალების თავგადასავლები, მაგრამ ხალხს შე-

მოუნახავს მათ შესახებ ცნობები, რომელთა საშუალებითაც და, აგრეთვე, სხვადასხვა ავტორთა (დ. ჯანაშვილი, თ. ჭიჭინაძე, ალ. გარსევანიშვილი, მირ. ხუხუნაშვილი, გ. ლეონიძე, ქს. სიხარულიძე, ლ. ასათიანი, კ. დგებუაძე) ნარკვევებისა და წერილების მიხედვით მკვლევარი გვაწვდის დამპყრობთა წინააღმდეგ მებრძოლ გლეხ ქალთა გმირულ თავგადასავალებს. ესენი არიან: ხერხეულიძეების დედა (XVIII ს. მარაბდის ომის მონაწილე), ნანა თოთელი (ჯუთელი ქისტ-ხევსურების ბრძოლის მონაწილე), „შურისმაძიებელი ქართველი ქალი“ (1724 წ. ავღანების წინააღმდეგ იბრძოდა), ბებერი ქრისტინე (იბრძოდა გორის ციხის აღებისას ავარიის ბატონის წინააღმდეგ), დარეჯან შილდელი (იბრძოდა ლეკების წინააღმდეგ), მაია წყნეთელი (XVIII ს-ის 40-იან წლებში იბრძოდა ლეკების, თურქებისა და შინაური მტრების წინააღმდეგ), თინა წაკისელი (იბრძოდა 1795 წ. ალა-მახმად-ხანის წინააღმდეგ), თამარ ვაშლოვნელი (XVIII ს-ის მეორე ნახევარში იბრძოდა ლეკების წინააღმდეგ), მუხათელი რძალი ანა, ცნობილია ანა-ბაჯის სახელით (იყო მოჭიდავე, ღონიერი, XVIII ს-ის მეორე ნახ.) თუში შალვაის ასული (შური იძია ქმრის მკვლელ ქურდებზე), თინა ფარსმელი (ცნობილია ლეკების წინააღმდეგ ბრძოლით), ელისაბედ მრეკელი (ებრძოდა ბატონ თაქთაქიშვილს).

საინტერესოა, რომ ავტორი ქალების საგმირო საქმეების აღწერის გარდა გვაწვდის მნიშვნელოვან ცნობებს მათი საოჯახო მდგომარეობის, ქორწინების, ქმარ-დედამთილთან ურთიერთობის (მორიდება-მორჩილება), მოჯალაბე ქალის მდგომარეობის და სხვათა შესახებ.

აღსანიშნავია დავით ქორიძის კიდევ ერთი ნაშრომი — „ქართველი ქალები“,²⁵ რომლის პირველ თავშიც — „ქალი ქართული ზეპირსიტყვიერებასა და ლიტერატურაში“, ავტორი შედარებით ფართოდ მიმოიხილავს ქართველი ქალის სახეს მითოლოგიასა და ლიტერატურაში, კიდრე ზემოთ განხილულ

ნაშრომში „სახელოვანი ქართველი ქალები“, ხოლო მეორე თავში „ქალი ქართულ საისტორიო მწერლობაში“, ისტორიული ლიტერატურის მონაცემების მიხედვით აღწერს ჩვიდმეტი ქართველი ქალის ცხოვრებას. ეს ქალები არიან: ზენობია, სერაფიტა, სალომე უჯარმელი, დუხტა დედოფალი და სხვა. მესამე თავი ეძღვნება სოციალური უსამართლობისა და გარეშე მტრებთან მებრძოლ ქალებს (სულ ოცდაათი ქალია), ხოლო მეოთხე თავი—ტყვედ წაყვანილ და გაყიდულ ქალებს.

საინტერესოა შალვა დადიანის ნაშრომი „ქართველი ქალები ისტორიული წყაროებისა და „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით.“⁷ მკვლევარი განიხილავს ქართველ ქალთა ცხოვრებასა და მოღვაწეობას შუშანიკიდან თამარ მეფემდე, აღნიშნავს მათ დამსახურებას ქრისტიანობის გავრცელებასა და პოლიტიკაში, შემდეგ ახასიათებს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირ ქალებს, რომლებიც, მისი აზრით, ქმნიან ქართველი ქალის სახეს—მშვენიერს, ბრძენს, მიჯნურს, მეგობარს, სათნოს, სამშობლოს მოყვარულს და აღნიშნავს, რომ ამ თვისებებმა შეუწყო ხელი ქართველი ქალის იდეალიზაციას.

აღსანიშნავია სერგი გერსამიას გამოხმაურება, „ქართველი ქალი ძველად და ახლა“⁵ კ. კაპანელის წიგნზე „სული და იდეა“. სერგი გერსამია აკრიტიკებს მოქ. კაპანელის მიერ ქართველ ქალზე შედგენილ საბრალმდებლო ოქმის მუხლებს:

1. ქართველი ქალი, როგორც დედა, უვარგისია, 2. ქართველი ქალი, როგორც მეოჯახე, ცუდია, რადგან ჩაკლული აქვს ოჯახის შექმნის სურვილი, 3. ქართველი ქალი მოკლებულია სექსუალობას, არ არის ეროტიული, 4. ქართველ ქალს არა აქვს ინდივიდუალობა, 4. ქართველმა ქალმა არ იცის მიჯნურობა—სიყვარული, 6. ქართველი ქალი დამნაშავეა, მან არ გაამრავლა ქართველი ხალხი. ყველა აღნიშნული თვისების მთავარ მიზეზად კ. კაპანელი მიიჩნევს ამაზონობას, რამაც ქართველ ქალში ჩანერგა რაინდული სული და ყველა დანარჩენისაგან განძარცვა.

სერგი გერსამიას აზრით, მხოლოდ საკუთარი შთაბეჭდილების მიხედვით, ფაქტების გარეშე, კატეგორიული მსჯელობა მწერალს არ შეშვენის და გვთავაზობს ძველი ქართველი ქალისა (უძველესი დროიდან XVIII ს-ის დას-მდე) და ახალი ქართველი ქალის (XIX-XX სს.) დახასიათებას ისტორიული და მხატვრული ლიტერატურის მიხედვით და არა მხოლოდ აბათილებს კ. კაპანელის ბრალდებებს, არამედ მისი თვალსაზრისით, ქართველი ქალი იყო ის მნიშვნელოვანი ძალა, რომელმაც გადაარჩინა საქართველო აუარებელ მტერთა შემოსევებისაგან.

ქართველი ქალის საოჯახო მდგომარეობის შესწავლას ხელს უწყობს ქართველ ეთნოგრაფთა მიერ მაღალმეცნიერულ დონეზე დამუშავებული ქორწინების ინსტიტუტი და საოჯახო ყოფა. ამ მიმართულებით აღსანიშნავია თედო სახოკიას, სერგი მაკალათიას, რუსუდან ხარაძის, ილია ჭყონიას, ვალერიან ითონიშვილის, მზია ბექაიას, ნუნუ მაჩაბელის, სოსო ჭანტურიშვილის, ლია მელიქიშვილის, გოგი გოცირიძის, ბიძინა ნანობაშვილის, გულიკო ცეცხლაძის, ნუგზარ ანთელავას და სხვათა შრომები.

თედო სახოკიას ნაშრომში „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, მნიშვნელოვანი ცნობებია მოცემული მეგრელი ქალის შესახებ. კერძოდ, ქალი მითოლოგიაში, ქალის მონაწილეობა ახალი წლის რიტუალებში, საქორწილო და დაკრძალვის წეს-ჩვეულებებში, აღწერილია ქალის უუფლებობა ოჯახში, სადედაკაცო და სამამაკაცო საქმე, ცოლის შერთვა-მოტაცება, ყიდვა-გაყიდვა და სხვ.

აღსანიშნავია სერგი მაკალათიას ნაშრომები: „მთიულეთი“, „თუშეთი“, „ზევი“, „ფშავი“, „მესხეთ-ჯავახეთი“ და სხვ.

ნაშრომში „მთიულეთი“¹¹ მკვლევარი ეკონომიკური მდგომარეობის აღწერისას ახასიათებს ქალის შრომას — რძის ნაწარმის დამზადებას, მატყლის წარმოებას, შალისა და ფარდა-

გის ქსოვას, ხოლო საზოგადოებრივი მდგომარეობის აღწერისას — ოჯახის შემადგენლობასა და მის უფროს-უმცროსობად დაყოფას, ყოფის რეალებიდან გამოყოფს ტანთ ჩაცმა-მოკაზმულობას, ორნამენტებს, ხალხურ ჩვეულებებს (ქორწილი, დიდი და პატარა ნიშანი, მშობიარობა, ბოსლობა, ბავშვის აღზრდა, ტირილისა და გლოვის წესები, ცრუმორწმუნეობა „ჩიტფაფობა“, „მგელთკვერაობა“, „მდილის უქმე“, ფუძის ანგელოზისა და სახლის ანგელოზთან დაკავშირებული რიტუალები) და მასში ქალების მონაწილეობას.

ნაშრომში „თუშეთი“¹² სერგი მაკალათია მრავალ საინტერესო რიტუალს აღწერს, რომლებშიც ქალებიც მონაწილეობენ, მაგ. საქორწინო წეს-ჩვეულებები, მშობიარობა, მიცვალებულის ტირილი, წელიწდობა, ქალთგორობა, თხურსიეხის ხატის დღესასწაული, შელოცვები აკადმყოფობის წინააღმდეგ და სხვ.

ნაშრომში „ხევი“¹³ ავტორი მნიშვნელოვან მონაცემებს იძლევა ქორწილის, ქალის დანიშვნის, მზითვის, ქორწილის სუფრის, პატარძლის წყალზე გაყვანის, „მთხოვართ მირეკას“, მშობიარობის, ქალის სახელების, ბავშვის აღზრდის, ხმით მოტირალი დედაკაცების შესახებ. სერგი მაკალათია აღწერს რელიგიურ რიტუალებსა და მათში ქალების მონაწილეობას.

ნაშრომში „ფშავი“¹⁴ სერგი მაკალათია ეკონომიკური მდგომარეობის აღწერისას განიხილავს შინამრეწველობას, რომელიც მეცხვარეობასთან არის დაკავშირებული და რითაც დასაქმებული არიან ფშაველი ქალები, ხოლო საზოგადოებრივი ყოფის აღწერისას სხვა საკითხებთან ერთად განიხილავს ოჯახის შემადგენლობას, საოჯახო საქმიანობის განაწილებას ოჯახის წევრთა და ქალებს შორის, შემდეგ ახასიათებს ფშაველ ქალს, აღწერს ქალების მომზადებულ საჭმელებს, ქალების ტანთსაცმელს, ხალხური ჩვეულებების აღწერისას მნიშვნელოვან ცნობებს იძლევა დობილობის, წაწლობის, მუცლად დაქორწინების, ქალის გათხოვება - გარიგების, ქალის მოტაცე-

ბის, კვეთილში ჩასმის, ნიშნობის და ქორწილის, ქორწილის შემდგომი პერიოდის, მშობიარობის, მებოსლე ქალის, ბავშვის აღზრდის, ქალთა სახელების, ტირილისა და გლოვის წესებში ქალების მონაწილეობისა და სხვათა შესახებ. ავტორი აღწერს აგრეთვე რელიგიურ რიტუალებს (ახალი წლის შესახვედრ წეს-ჩვეულებებს, „მგელთუქმეს“, „ჩირჩილთუქმეს“, „კუდიანების ღამეს“,) და მათში ქალების მონაწილეობას. საკულტო ადგილსამლოცველოებისა და მასთან დაკავშირებული რიტუალების აღწერისას ავტორი აღნიშნავს, რომ სამლოცველოსთან და ხატებთან ქალების მისვლა არ შეიძლება, უპირატესობით სარგებლობს მხოლოდ „მოწმინდარი დედაკაცი“, შემდეგ ახასიათებს „ხატის ქალებს“, რომლებიც ქალწულებად რჩებიან და ემსახურებიან ხატს, მკითხავს, ქადაგს, აღწერს „ადგილის დედის“ რიტუალს, „მამის სალოცავს“ და „დედის სალოცავს“, „ლაშარობას“ და სხვ.

სერგი მაკალათიას ნაშრომი „მესხეთ-ჯავახეთი“¹⁶ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ხასიათისაა, ეთნოგრაფიულ ნაწილში აღწერილია სოფლის მეურნეობა და მასში დედაკაცის მონაწილეობა, ქალისა და მამაკაცის ტანსაცმელი, ადათ-ჩვევები: ქორწილი, მშობიარობა და ტირილი. ნაშრომის ნაწილში სახელწოდებით „ცრუმორწმუნეობა“ აღწერილია ოჯახის სალოცავები (ახალი წლის მიგებების წესები, „ბედობა“, „ბერიკობა“, „დიდება“, „ბუძუს ქვა“, ან „ძიქვა“) და მათში დიასახლისის მონაწილეობა.

სერგი მაკალათია ნაშრომში „მთის რაჭა“¹⁷ საზოგადოებრივი ყოფის აღწერისას გვაწვდის ცნობებს სადიასახლისო საქმეებში ქალებს შორის როლების განაწილების, ქალების პირადი ქონების შესახებ, ყოფის დამახასიათებელი რეალიების აღწერისას—ქალთა ტანთმაცმულობისა და მოკაზმულობის შესახებ, ხალხურ ჩვეულებათა შორის გამოყოფს მშობიარობის, ქორწინებისა და გლოვის წესებს. ხოლო ხალხურ რწმენაში—ახალწლის მიგებების წეს-ჩვეულებებს და მათში ქალის მო-

ნაწილეობას, შემდეგ აღწერს საკუთრივ ქალების რიტუალს, რომლის დროსაც გათხოვილი ქალები ოჯახის გამრავლებას შესთხოვენ სახლის ანგელოზს და იხდიან „სანამღლოს“ (სოფ. ჭიორაში „არ ვარგეას“). ნაშრომის ერთ-ერთ თავში — „საკულტო სამლოცველოები და მათთან დაკავშირებული რიტუალი“ — აღწერილია სათემო და სასოფლო სამლოცველოები, კერძოდ, „შხელის სამლოცველო“, რომელსაც ქალებს ახლოს არ აკარებენ და ქალების სალოცავი „დედაღვთისას კოშკი“, რომელიც ითვლებოდა შვილიერებისა და დედათა სქესის მფარველად.

ნაშრომში „ხევსურეთი“¹⁵ სერგი მაკალათია ხევსურების გეოგრაფიული მდებარეობისა და ისტორიული მიმოხილვის შემდეგ განიხილავს მის ეკონომიკურ მდგომარეობას, რომლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხსაც წარმოადგენს ქალის სამეურნეო საქმიანობა, კერძოდ, ქსოვა, საზოგადოებრივი ყოფის განხილვისას გვაწვდის ცნობებს ხევსური ქალის საზოგადოებრივი ცხოვრების შესახებ, ხოლო ყოფის დამახასიათებელ რეალიებში საინტერესოდ აღწერს ხევსური ქალის ჩაცმულობას, ვარცხნილობასა და მანდილის მნიშვნელობას, ხალხურ ჩვეულებებში აღწერს სწორფრობის წესს — ქალ-ვაჟის ძმობილობას ანუ სიყვარულს, ქალის დანიშვნას, მოტაცებას, ქორწილს, ცოლ-ქმარს შორის ურთიერთობას, მშობიარობას, ბავშვის აღზრდას, ხმით ტირილს და სხვ.

აღსანიშნავია ვალერიან ითონიშვილის მონოგრაფიები საოჯახო ყოფის შესახებ, კერძოდ, „ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან“, რომელიც ეხება საქორწინო წეს-ჩვეულებებს და ქორწინებისათვის სავალდებულო პირობებს, ნიშნობას, ქალის მოტაცებას, ქორწილს, ქორწილის შემდგომ პერიოდს და, ამრიგად, მოცემულია მეტად მნიშვნელოვანი ცნობები ხევში ქალის მდგომარეობის შესასწავლად და „მოხვევების საოჯახო ყოფა“, რომელშიც განხილულია საოჯახო ყოფის ძირითადი საკითხები: ოჯახის შემადგენლობა,

ეკონომიკური საფუძვლები, მმართველობის სისტემა და საკუთრების ხასიათი. ჩვენთვის საყურადღებო მასალა და ანალიზი ძირითადად ოჯახის მმართველობის სისტემის, შრომის ორგანიზაციის, ურთიერთდამოკიდებულების ნორმებსა და რიტუალებშია მოცემული, რადგანაც აქ ნათლად ჩანს ქალის საოჯახო მდგომარეობა, კერძოდ, დედაკაცის დიასახლისად გამოყოფის მომენტი, წინამდეგი ქალი, მორიგე რძლები, მესწორე რძლები და სხვ. ნაშრომში საინტერესო მასალები და ანალიზია მოცემული, აგრეთვე, „ფუძის ანგელოზის“, „სახლის ანგელოზის“ და „ადგილის დედის“ შესახებ.

აღსანიშნავია სოსო ჭანტურიშვილის ნაშრომი „ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში“, ²⁷ რომელშიც წერილობითი წყაროებისა და ჰაგიოგრაფიული ძეგლების მონაცემების მიხედვით აღწერილია ქალთა სამეურნეო საქმიანობა (მენელსაცხებლობა, „ჭიჭნაუხტის საქმე“), ურთიერთობა ოჯახის წევრებს, კერძოდ, ქალსა და კაცს შორის, ქორწინების წესის ზოგიერთი დეტალი—ნიშანი, მზითევი, ტანსაცმელი, აგრეთვე ბავშვის აღზრდა და მოცემულია ცნობები ცოლის ურვადით შერთვისა და ცოლ-ქმრის გაყრის შესახებ.

ქალის საოჯახო მდგომარეობის შესახებ საინტერესო მონაცემებია გულნარა ცეცხლაძის ნაშრომში „გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა“ ²⁷. ნაშრომში ოჯახის წევრთა დახასიათებისას ავტორი აღნიშნავს, რომ გურიაში, ისევე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, გამოიყოფოდა სადედაკაცი და სამამაკაცი საქმე, რომ ქალის ძირითად მოვალეობას საოჯახო საქმიანობა წარმოადგენდა, დაწესებული იყო რძლების მორიგეობა და ქალებს შორის ფუნქციები ასაკის მიხედვით ნაწილდებოდა, რომ ყურადღება ექცეოდა ქალისთვის საოჯახო საქმის და განსაკუთრებით, ხელსაქმის სწავლებას. ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულების აღწერისას ავტორი გვაწვდის ცნობებს ქალთა ქცევის ნორმების შესახებ ოჯახის, გვარის და სოფლის სხვა წევრთა მიმართ, ხოლო

ოჯახის გაყრისა და საოჯახო ქონების განაწილების წესების განიხილავს „ქალის წილს“, მზითევს, არჩევს და სხვ.

აღსანიშნავია, აგრეთვე, გულნარა ცეცხლადის სტატია „ქალის საოჯახო მდგომარეობა გურიაში ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით“²⁷, რომელშიც ქალის საოჯახო მდგომარეობის გარდა მოცემულია მასალები ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობის, კერძოდ, „უბნის ქალის“ ფუნქციების შესახებაც.

ქალის საოჯახო მდგომარეობის შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობებია ნაშრომებში, რომლებიც ეხებიან საქორწინო წესჩვეულებებს საქართველოში, კერძოდ, მზია ბექაიას „ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში“³, ლია მელიქიშვილის „ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია“¹⁹, ნუნუ მაჩაბელის „ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში“¹⁸, გოგი გოცირიძის „ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში“⁶, ნუგზარ ანთელავას „ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებები სამეგრელოში“¹, ბიძინა ნანობაშვილის „საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში“²⁰, თინა იველაშვილის „საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში“⁸. აღნიშნულ ნაშრომებში მოცემულია ცნობები ქალის მდგომარეობის შესახებ ქორწილამდე, ქორწილში და ქორწილის შემდეგ, ასევე ქალის ქონებრივი მდგომარეობა და უფლება-მოვალეობანი.

საინტერესო მასალებია მოცემული ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესახებ ფაფალა გარდაფხაძე-ქიქოძის ნაშრომში „ქართული ხალხური დღეობები“⁴, საყურადღებოა, რომ ნაშრომში აღწერილი რიტუალების უმრავლესობა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში უცნობია და, ამასთან, რაც ჩვენთვის საინტერესოა, მათში კარგად ჩანს ქალის როლი. მაგ. ასეთი რიტუალებია: „მეისარობა“, „კაი პარასკევი“, „ბოსლობა“, „დაურწყება“, „ყველიერი სამშაბათი“ და სხვ.

ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესახებ რადღებო ნაშრომს წარმოადგენს თინა ოჩიაურის „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან“.²¹ ნაშრომი ეყრდნობა ხევესურეთსა და ქართლში მოპოვებულ მასალებს და სხვა საკითხებთან ერთად განხილულია ქადაგი ქალების უფლება-მოვალეობანი.

ამრიგად, ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესახებ განხილული არასრული, მაგრამ ძირითადი ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მიხედვით გამოიკვეთა შემდეგი:

1. ქართველი ქალი დახასიათებულია, როგორც დადებითად, ასევე უარყოფითად, თუმცა მისი უარყოფითი შემფასებლები გაკრიტიკებულნი არიან საფუძვლიანად.

2. ქართველი ქალის ძირითადი მოვალეობა იყო საოჯახო საქმიანობა, ბავშვების აღზრდა.

3. ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენელი ქართველი ქალი, მიუხედავად თავისი საოჯახო საქმიანობისა, აქტიურად ეწეოდა საზოგადოებრივ საქმიანობასაც (ცნობილია ქალი მეფე, დიპლომატი, დამპყრობელთა, შინაური მტრებისა და სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი), იცოდა წერა-კითხვა, ასწავლიდა სხვებს და ქმნიდა ნაშრომებს.

4. მიუხედავად იმისა, რომ მამაკაცები უკრძალავდნენ ქალებს ჯვარ-ხატებთან და სალოცავებთან მიახლოებას, ქალებს თავიანთი სალოცავები ჰქონდათ, როგორც საოჯახო, ასევე საზოგადო, ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ქალი იყო ქადაგი, ანუ პიროვნება, რომელიც მოციქულობდა ხალხსა და ღვთაებას შორის, ლაპარაკობდა ღვთაების პირით და აუწყებდა ხალხს მის ნება-სურვილს.

5. საქართველოში ქრისტიანობა პირველად ქალმა მიიღო და ქალისავე საშუალებით გავრცელდა.

ლიტერატურა:

1. ნუგზარ ანთელავა, ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებები სამეგრელოში, 1989. ხელნაწერი.
2. დიმიტრი ბაქრაძე, ქართველი ქალები (ისტორიული მიმოხილვა), ტფილისი, 1891.
3. მზია ბექაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974.
4. ფაფალა გარდაფხაძე-ქიქოძე, ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბ., 1995.
5. სერგი გერსამია, ქართველი ქალი ძველათ და ახლა, ბორჯომი, 1923.
6. გოგი გოცირიძე, ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში, თბ., 1987.
7. შალვა დადიანი, ქრთველი ქალები ისტორიული წყაროებისა და „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, კრებული, პეტროგრადის უნივერსიტეტის ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრის გამოცემა, ტფილისი, 1915.
8. თინა იველაშვილი, საქორწინო წეს-ჩვეულებები სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, 1987.
9. ვალერიან ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
10. ვალერიან ითონიშვილი, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.
11. სერგი მაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930.
12. სერგი მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933.
13. სერგი მაკალათია, ხევი, ტფ., 1934.
14. სერგი მაკალათია, ფშავი, ტფ., 1934.
15. სერგი მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984.
16. სერგი მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.
17. სერგი მაკალათია, მთის რაჭა, თბ., 1987.

18. ნუნუ მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბილისი, 1978.
19. ლია მელიქიშვილი, ტრადიციული საქორწილო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია, თბილისი, 1986.
20. ბიძინა ნანობაშვილი, საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში (ქორწინება ქიზიყის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბილისი, 1988.
21. თინა ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.
22. თედო სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1965.
23. დავით ქორიძე, სახელოვანი ქართველი ქალები, თბ., 1965.
24. დავით ქორიძე, თავისუფლებისათვის მებრძოლი ქართველი ქალები, თბ., 1665.
25. დავით ქორიძე, ქართველი ქალები, თბ., 1976.
26. გულნარა ცეცხლაძე, გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
27. გულნარა ცეცხლაძე, ქალის საოჯახო მდგომარეობა გურიაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, II, თბ., 1985.
28. სიმონ ჭანტურიშვილი, ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში, თბ., 1984.

სამხედრო საქმის ისტორიიდან სვანეთში

ქართველთა სამხედრო ორგანიზაციის ისტორიას მრავალი ნაშრომი მიეძღვნა, რომლებშიც მეტ-ნაკლები სისრულითაა შესწავლილი ეს მრავალმხრივ საინტერესო საკითხი. აღსანიშნავია, რომ ჯერ-ჯერობით კვლევაში ჩართული არ არის სვანური მონაცემები. ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებში სვანეთი ან საერთოდ არ ფიგურირებს, ან ყოველგვარი სპეციფიკის გათვალისწინების გარეშე მიბმულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სამხედრო ორგანიზაციებთან და აქედან გამომდინარე, მისი ხასიათი, ისიც მწირ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, განსაზღვრულია მხოლოდ როგორც მელაშქრეობა-მეკობრეობა.

არადა, იმ მცირე წერილობითი წყაროების მონაცემთა საფუძველიან შეჯერებას, ეთნოგრაფიულ, არქეოლოგიურ, ფოლკლორულ თუ არქიტექტურულ მონაცემებთან, რომლებიც სვანეთის შესახებ არსებობს, შესაძლებელია სრული და განსხვავებული სურათი შეექმნა სვანეთის სამხედრო ორგანიზაციის შესახებ.

გასათვალისწინებელია, რომ სვანეთს გააჩნდა ჩამოყალიბებული საფორტიფიკაციო სისტემა, რომელიც იცავდა როგორც ცალკეული თემების, ისე მთლიანობაში ხევის უსაფრთხოებას. მრავალფეროვნად იყო წარმოდგენილი საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღები, რომელთა უმეტესობა მეცნიერთა თვალსაზრისით ადგილზევე მზადდებოდა (1, 200-223; 13). სამხედრო ორგანიზაცია მოიცავდა კოორდინირებულ მოქმედებას "ერთობილი სვანეთის" ინტერესებიდან გამომდინარე და "ერთობილი საქართველოს" ლაშქარში ბრძოლას.

ქართული სამხედრო ორგანიზაციის ცნობილი მკვლევარი ქ. ჩხარტიშვილი ვ. ბარდაველიძის სტატიაში მოცემულ მოსაზრებას სვანეთის სამხედრო ორგანიზაციის შესახებ უყოყმანოდ იზიარებს და თვლის, რომ სვანეთის ლაშქრის ორგანიზაცია თეოკრატიულ პრინციპებს ემყარებოდა; მოლაშქრე-მეკობრეთა მფარველი

წმ. ბარბალე იყო, ხოლო ლაშქრობის გამრიგე-გამგებელნი სვანეთის ამ სალოცავის მსახურნი იყვნენ (14, 28). თავისთავად ეს მსახურება, შესაძლებელია სინამდვილეს შეესაბამებოდეს, თუმცა ისე ადრინდელს, რომ მისი ბუნდოვანი ანარეკლიაა დარჩენილი ერთადერთ ლექსში და მისი განზოგადება მთელი სვანეთის მასშტაბით გაუმართლებელია. ამ დასკვნამდე ცოტათი ზემოთ იგი წერს: "სვანი მოლაშქრეები მასობრივად იბრძოდნენ შუა საუკუნეების საქართველოს ლაშქარში და დიდ როლს ასრულებდნენ საგარეო მტრისაგან ქვეყნის დაცვაში. სწორედ სამხედრო სამსახურის ნიადაგზე უნდა აიხსნას სვანეთის თემთა ზედაფენების წარმომადგენელთა ხშირი სოციალური დაწინაურება ბარის მხარეებში, როგორც მეფის მსახურეული პირებისა (ერისთავი, ტაძრეული...)" - (14; 27) აქ საინტერესოა მეორე მხარე, რომელიც მეცნიერის მსჯელობაში იკვეთება: მის თანახმად არსებობენ სვანეთის თემთა ზედაფენები, რომელთა წარმომადგენლების დაწინაურება ხშირია როგორც ერისმთავრებისა და ტაძრეულებისა და მეორე: ამ დაწინაურების საფუძველი სამხედრო სამსახურია. წერილობით წყაროებსა და მრავალ მეცნიერთა გამოკვლევებზე დაყრდნობით მკვლევარი იმავე ნაშრომში ხაზგასმით მიუთითებს, რომ სამხედრო სამსახური "პატივი, პრივილეგია" იყო და იგი "მხოლოდ ზედაფენების მოვალეობასა და პრივილეგიას" შეადგენდა, რაც ფეოდალური ურთიერთობის უტყუარი ნიშანი იყო...

ფაქტია, რომ ამ მხრივ შემდგომი კვლევა-ძიების ჩატარებაა საჭირო, რათა შუქი მოეფინოს სვანეთის სოციალური სტრუქტურის დღემდე შეუსწავლელ საკითხებს.

სვანეთის გეოპოლიტიკური მდგომარეობა, მისი დაცულობა კავკასიონის მთავარი ქედითა და ლეჩხუმის, სამეგრელოს, აკიბოსა და კოდორის ქედებით, ქართულ ისტორიოგრაფიაში იმ ზოგიერთი მიუღებელი მოსაზრების საფუძველად იქცა, რომლის თანახმადაც სვანეთი კარჩაკეტილ კუთხედ მოიაზრებოდა, რომელსაც არანაირი ხიფათი არ ემუქრებოდა არც მეზობლებისგან და არც შორეული დამპყრობლებისგან. საქმე იქამდეც მივიდა, რომ საფორტიფიკაციო სისტემის რთული ქსელი, რომლითაც მთელი სვანეთია დაფარუ-

ლი, მხოლოდ შინაური შუღლისა და გვაროვნული მტრობის ფაქტორად იქნა აღქმული.

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ გეოგრაფიული დაცულობა საბოლოო ჯამში არასდროს არ უზრუნველყოფდა რომელიმე ქვეყნის თუ კუთხის სრულ უსაფრთხოებას და არ განაპირობებდა მის მთლიან იზოლაციას მეზობელთაგან. როგორც ვახ. ითონიშვილი მიუთითებს: "კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედი, მართალია, ოდითგანვე წარმოადგენდა ერთგვარ ხალხთაგამყოფ ქედსაც, მაგრამ აღნიშნულ ბუნებრივ ზღუდეს მასზე გამავალი ათეულობით დიდ-პატარა კომუნიკაციით, არასოდეს შეუქმნია გადაულახავი დაბრკოლება ამიერკავკასიური და იმიერკავკასიური ეთნიკური ჯგუფების ორმხრივი ტრანსმიგრაციისათვის" (3; 123), მითუმეტეს, რომ ქედებზე, რომლებითაც სვანეთია გარშემორტყმული, მხოლოდ უღელტეხილების რაოდენობა 50-ს აღემატება (12; 20), რაც საშუალებას აძლევდა დაინტერესებულ მომხდურს დაელაშქრა ან დაერბია სვანეთი. ძირითადად სწორედ ამან განაპირობა (სხვა მიზეზებთან ერთად, რომელთაც, ცხადია, ჩვენ არ გამოვრიცხავთ) თავდაცვითი ნაგებობების სიუხვე, საგუშაგო და სასიმაგრო კოშკების ქსელის არსებობა; თუმცა ყოველივე ამის მიუხედავად, სვანეთი ვერ ასცდა სხვადასხვა ჯურის მომხდურების თარეშსა და რბევას. როგორც წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, სვანეთი თავის დროზე ისეთი დიდი ქვეყნების ცილაობის ობიექტი იყო, როგორებიც იყვნენ ირანი და ბიზანტია. წერილობით წყაროებთან ერთად ხალხურ გადმოცემებში უხვადაა შემონახული ინფორმაცია თათრების, კეისრის თარეშის შესახებ, რომელთა ინსცენირებას რიტუალების სახით დღესაც შეხვდებით ყოფაში. ალბათ ბევრისთვის უცნობია, რომ სვანეთში "ლეკიანობის", "ოსიანობის", "რუსიანობის" იდენტური ცნება "თათრიანობა" "თათრალობ, თათრობ" არსებობს, რომელიც არ შეიძლებოდა გაჩენილიყო დამპყრობელთა არსებობისა და მათ მიერ წარმოებული ბრძოლების გარეშე.

ამ კუთხით არანაკლებ საინტერესოა სვანებისა და მათი მეზობელი ჩრდილოკავკასიელების ურთიერთობა, რომელიც ხან კეთილგანწყობით გამოირჩეოდა, ხან კიდევ ერთმანეთის რბევითა და აკლებით. ამ მხრივაც მრავალ ინფორმაციას ინახავენ სვანური



ფოლკლორის ნიმუშები თუ გადმოცემები, სადაც მოთხრობილია თუ სშირად რა მძიმე შედეგებით მთავრდებოდა ჩრდილოკავკასიელ ტომთა შემოსევები. როგორც ამ მონაცემებიდან ჩანს, სშირად ხდებოდა არა მარტო ეკლესიების რბევა, საქონლისა და ქონების წართმევა-მოპარვა, არამედ ხალხის მოტაცება, ტყვედ წაყვანა და გაყიდვა. ყოფილა პერიოდი, როდესაც ბავშვებს აკვნებიდან იპარავდნენ, გზად მიმავალს იჭერდნენ და ყიდიდნენ. "სვანეთი აყრისთვის მიგიყენებია, შენ ეს ნუმც შეგრჩენია"... ასე იწყება ერთი სვანური ლექსი. თუმცა, სამხედრო საქმის კარგად ცოდნისა და მეომრული ბუნების წყალობით, სვანებმა შეძლეს თავიანთი კუთხის დაცვა-შენარჩუნება და ამით დაიცვეს საქართველოს საზღვრის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მონაკვეთი კავკასიონის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში. ალბათ ძნელი დასანახი არ უნდა იყოს ის როლი, მითუმეტეს დღევანდელი მოვლენების ფონზე, რომელიც სვანეთმა, როგორც მესაზღვრე კუთხემ, შეასრულა საქართველოს წინაშე.

სამხედრო ორგანიზაციის სოციალურ მხარეზე არანაკლებ ინტერესს იმსახურებს ის საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღი, რომელიც საკმაო მრავალფეროვნებითაა წარმოდგენილი სვანეთში. ცხადია, ისინი ისეთივე სახეობისანი იქნებოდნენ, როგორც საერთოდ საქართველოში იყო გავრცელებული, მაგრამ მათი შესწავლა მრავალ სხვა ასპექტთან ერთად მნიშვნელოვნად გვეჩვენება, თუნდაც იქიდან გამომდინარე, რომ იარაღთან დაკავშირებული სვანურენოვანი ტერმინოლოგია გარკვეულწილად ხელს შეუწყობს ძველი ქართული ტერმინების აღდგენა-შესწავლასაც, რომელთა დიდი ნაწილი უცხო ენებიდან შემოსული სიტყვებითაა განდევნილი.

ამჯერად განვიხილავთ სვანეთში გავრცელებული ძველი იარაღების რამდენიმე ნიმუშს. მათი კლასიფიკაცია და ძირეული შესწავლა კი მომავალი კვლევა-ძიების ამოცანას შეადგენს.

მშვილდ-ისარი, რომელიც "უძველესი ღრის ქვეყნებში მოიპოვებოდა" (15; 244) თოფისა და ტყვია-წამლის გაჩენამდე, სხვადასხვა საჭრელ-საკვეთელ იარაღებთან ერთად, ერთ-ერთი ძირითადი ატრიბუტი იყო სვანი მეომრის შეიარაღებისა. როგორც ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებს, მას საქართველოში XVII ს-მდე არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა (15; 246). ასევე იყო სვანეთშიც, სვანე-

ბის მიერ მშვილდ-ისრის კარგად ხმარების შესახებ ცნობას იმ-
ლევა სტრაბონი: "სვანები ისრის წვერებისათვის წამალს ხმარობენ
და საოცრად იტანჯებიან მისი სუნისა გამო მოუწამლავი ისრებით
დაჭრილებიც კი" (9:82). რაც შეეხება არქეოლოგიურ მასალას, სვა-
ნეთის ტერიტორიაზე მოპოვებულია შუაბრინჯაოს ხანიდან მოყო-
ლებული ისრისპირების, შუბისპირებისა და ცულების დიდი რაო-
დენობა (11), რაც იმაზე მეტყველებს, რომ სვანები უძველესი დრო-
იდანვე იყენებდნენ ამ იარაღებს.

მშვილდ-ისრით წარმოებული ბრძოლებისა და შეტაკებების
ამსახველ ეპიზოდებს უხვად შეიცავენ სვანური ფოლკლორის ნი-
მუშები და პროზაული ტექსტები. ერთ-ერთი მთხრობელის თქმით
"ერთხელ თურმე თათრები მოადგნენ სვანეთს, მათ სვანეთის ალება
სდომებიანთ, მაშინ ომი მშვილდ-ისრებით ყოფილა და ორივე მხა-
რეს მშვილდ-ისარი ჰქონია" (5; 89). ერთ-ერთ სვანურ ლექსში აღ-
წერილია, როგორ მოადგა სვანეთს თათრის ლაშქარი (აღსანიშნა-
ვია, რომ არ არის დადგენილი, თუ კონკრეტულად ვინ იგულისხმე-
ბა სვანების მიერ სიტყვა "თათრის" ქვეშ. ზოგადად ისინი თათარში
იგულისხმობენ მუსლიმანური რწმენის ხალხს, თუმცა აქვე უნდა
მიეთითოს ისიც, რომ მასში არ იგულისხმებიან ჩრდილოკავკასიე-
ლები. მათ სვანები კონკრეტული ტომობრივი სახელებით მოიხსე-
ნიებენ) სოფ. მუჟალის მხრიდან. ერთმა მონადირემ შემთხვევით
ნახა ისინი და სოფელს შეატყობინა. შეიყარა მთელი თემი მულახ-
მუჟალისა და შეხვდა მომხდურებს გვარიშთან (ტოპონიმია). სანამ
ბრძოლას დაიწყებდნენ, გამოიკითხეს მეთაურები. თათრების
მეთაურს თუმჯაყიანი რქმევია, სვანებისას - ტოტა. მათ დათქვეს,
რომ პირველად ერთმანეთს თვითონ შეებმებოდნენ: სამჯერ უნდა
ესროლათ მშვილდ-ისარი ერთმანეთისთვის და ისე აეცილებინათ,
რომ ფეხი ადგილიდან არ დაეძრათ. თათრების წინამძღოლმა
პირველი სროლის უფლება მოითხოვა: "თათარი შორიდან
მოვდივარო". სამჯერ ესროლა ისარი ტოტას, რომელმაც სამივე-
ჯერ აიცილა. შემდეგ ესროლა ტოტამ და მოკლა თუმჯაყიანი. უმე-
თაუროდ დარჩენილები მათა ვიწროებში მოიმწყვდიეს, უკან
წასასვლელი გზები მოუჭრეს და ამოწყვიტეს" (6; 52-56).

ამ ნაწყვეტში აღწერილი მეთაურების შერკინების წესი ბრძოლის წინ, როგორც ჩანს ძველია და საერთოკავკასიური. როგორც ვიცით, ქართულ წყაროებში არაერთი ასეთი შებრძოლების შესახებაა მოთხრობილი.

უადგილო არ იქნება აქვე აღინიშნოს იმ რაინდული ქცევის შესახებაც, რომელიც ასე დამახასიათებელი იყო კავკასიური მენტალიტეტისთვის და რომლის ერთი მცირე მაგალითი ამ ლექსშიც მოიპოვება - რახან თათარი შორიდან მოდის და გრძელი გზა აქვს გამოვლილი პირველი სროლის უფლებით სარგებლობს, დამხვედურისაგან რაინდული დამოკიდებულებაა გამოხატული - ტოტა უყოყმანოდ უთმობს პირველი სროლის უფლებას და ღვება მის წინაშე, რომ არა მისი მოხერხება, იგი სასიკვდილოდაა განწირული.

მშვილდ-ისრის სვანური სახელწოდებაა ცხუი ი ჳემდ (ცხუი - ისარი, ცხემდ - მშვილდი), რომელიც შემდგომ, დროთა განმავლობაში ერთ სიტყვად - "ცხემდ"-ად ჩანს ფორმირებული. აღნიშნული ტერმინი სვანური ენის ოთხივე დიალექტში გვხვდება. არსებობს აგრეთვე მეორე სახელწოდება "ცხულა-ჳემდ"-ი, რაც ჩვენი ფიქრით, რის საფუძველსაც ეთნოგრაფიული მასალა გვაძლევს, მათი სხვადასხვა დანიშნულებიდან მომდინარეობს.

"ცხუი ი ჳემდ" ანუ "ცჳემდ" იყო ჩვეულებრივი მშვილდ-ისარი, ხოლო "ცხულა-ჳემდ" კი ცეცხლის წასაკიდებელი. შინაარსი თვითონ ტერმინებშიც არის ჩადებული. "ცხვი" ისარს ნიშნავს, მას აქვს აგრეთვე მეორე მნიშვნელობაც "ნესტარი ფუტკრისა", ხოლო "ცხულა" უნდა უკავშირდებოდეს "ლი-ცხულე-ს", რაც გადაწვას, შეტრუსვას ნიშნავს. აქედან გამომდინარე, "ცხულა-ჳემდ" გადასაწველ, ცეცხლის წასაკიდებელ მშვილდ-ისარს უნდა გულისხმობდეს.

ცჳემდ-ი "ზოგი კარგი თეთრი ძვლისგან კეთდებოდა, ზოგი ვერცხლით იყო მოჭედილი. ისრებს გრძელი რკინები ჰქონდათ, ბოლოში შუბივით წაწვეტებული. ძველად საომრად რკინის ისრები ჰქონიათ ყველას" (8; 158-159).

ამავე ტექსტების მიხედვით "სხვანაირს აკეთებდნენ კიდევ, რომელსაც ცხულა-ჳემადი ჰქვია, ამას თითის გამოსაკრავი აქვს

რქისგან გაკეთებული... ზოგს დღესაც აქვს ძველი ცხულა-ვემადი კამლისაგან ძლიერ გაჭვარტლული". (8; 159)

"კამლისაგან ძლიერ გაჭვარტლული" ადასტურებს იმას, რომ ცხულა-ვემადი ცეცხლის წასაკიდებელი მშვილდ-ისარი უნდა ყოფილიყო. ასეთივე ინფორმაციას იძლევა ერთ-ერთი მთხრობელი, რომელიც ზღაპრის მოყოლის დროს შენიშნავს "ამას ისეთი ცხულა-ცხემადი ჰქონდა, ისეთი რომ ყველაფერს ხვრეტდა და ცეცხლს უკიდებდა." (4)

ამრიგად, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების მიხედვით, სვანური მშვილდ-ისარი შესაძლებელია ორნაირი ყოფილიყო და ეს სხვაობა სახელწოდებებშიც არის მოცემული: ცხუი ი ვემად - ისარი და მშვილდი, ჩვეულებრივი საომარი და ცხულა-ვემად - ცეცხლის წასაკიდებელი მშვილდ-ისარი.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, სვანები კედლებისა და კარების შესამტვრევად ხმარობდნენ მოწყობილობებს, რომელთაც "ჯორაჲ" და "კიკბერ" ეწოდებათ.

"ჯორაჲ" ბზ; ლნტ, "ჯორაჲ" ბქ, "ჯორაჲ" ლშხ. - მოზრდილი მორი, რომელსაც ათი-თხუთმეტი ვაჟკაცი ხელებით მაღლა სწევს და გამოქანებით ურტყამს სახლის კარებს ან ჭიშკარს შესამტვრევად". (2; 888)

"ჯორაჲ"-ის გამოყენება სიმბოლურად დაფიქსირებულია ერთ-ერთი რიტუალის "უღუღლაშობის" დროს, რომელიც თებერვალში ტარდება ბალსქვემო სვანეთში, კონკრეტულად ჭუბერსა და ჩუბეხევში. დღესასწაულის მეორე დღეს ახალგაზრდა კაცები შეიკრიბებიან და ჩამოივლიან სოფელს. ყველა მოსახლე ამ დროისათვის კარ-ფანჯრებს კეტავს, ხოლო ახალგაზრდები ძალით ცდილობენ შიგნით შეღწევას. თუ კარებს ვერაფრით ვერ შეაღებენ, აიღებენ "ჯორაჲს" და ურტყამენ კარებს. საინტერესოა, რომ ამ დროს სახლებში მხოლოდ ქალები და მოზარდები უნდა ყოფილიყვნენ, რომლებიც წყლითა და სხვა საშუალებებით ცდილობენ მათ მოგერიებას. (7; 232) შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ ამ რიტუალის საფუძველი, ისევე როგორც მრავალი სხვა ამგვარი სვანური რიტუალებისა, ძველი ყოფითი რეალიები იყოს.



ამ ტიპის სამტკრევ საშუალებებს განეკუთვნება აგრეთვე "კიკბერ"-ი. "კიკბერი დიდი ხის მორი ყოფილა. ეს მორი სამ ადგილას ყოფილა გახვრეტილი, სადაც გაყრილი ჰქონია ხელის მოსაკიდებლად ხის კეტები. ამ კეტებს ორ-ორი კაცი კიდებდა ხელს და ამტკრევდნენ კარი იქნებოდა თუ კედელი". (8; 14) როგორც ენათმეცნიერები თვლიან, ამ სიტყვას შემდეგ ძალის მნიშვნელობაც მიუღია. (2; 347)

საინტერესოა, რომ სიტყვა "კიკბერი" ოდნავ სახეცვლილი გვხვდება ლეჩხუმურ დიალექტშიც, სადაც ის ასევე ხის მორს აღნიშნავს "კაკიბერა სამზარეულო სახლში შუაცეცხლის პირდაპირ ზევით გადებული ხე, რომელზედაც საქვაბე ჰკიდია." შესაძლებელია, რომ "კიკბერ" ლეჩხუმშიც თავდევპირველად ისეთი დანიშნულებისა იყო, როგორც სვანეთში და ეს სიტყვაც ძველი ქართულის იმ ტერმინებსა და იარაღებს მიეკუთვნებოდა, რომლებიც საერთო იყო ქართული სამყაროსათვის, ან იგი სვანურიდან არის. შესული ლეჩხუმურ მეტყველებაში. (10; 147)

ამგვარად, განხილული წერილობითი წყაროების, სპეციალური გამოკვლევების მონაცემების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული და ლინგვისტური მასალების მიხედვით გამოჩნდა, რომ სვანეთში, ისევე როგორც საქართველოში საერთოდ, საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბდა და განვითარდა მრავალმხრივ საყურადღებო საბრძოლო ტრადიციები. საკუთრივ სვანეთისათვის დამახასიათებელი ამ ტრადიციების საფუძვლიანი შესწავლა მომავლის საქმეა.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ახალკაცი ნ., სამჭედლოები და მათი მოწყობილობა სვანეთში, კრ. "ეთნოლოგიური ძიებანი", N-I, თბ., 2000.
2. თოფურია ვ., ქალდანი მ., სვანური ლექსიკონი, თბ., 2000.
3. ითონიშვილი ვახ., ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან, თბ., 2002.

4. იოსელიანი რ., საველე-ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), 2002.
5. სვანური ენის ქრესტომათია, თბ., 1978.
6. სვანური პოეზია, თბ., 1939.
7. სვანური პროზაული ტექსტები, ბალსქვემოური კილო, II , თბ., 1975.
8. სვანური პროზაული ტექსტები, ლაშხური კილო, თბ., 1979.
9. სტრაბონი, გეოგრაფია, წიგნი, IX , ეთნოლოგიის ქრესტომათია, თბ., 1997.
10. ქართველურ ენათა ლექსიკა, I. თბ., 1938.
11. ჩართოლანი შ., სვანეთის ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური ძეგლები, თბ., 1977.
12. ჩართოლანი შ., ძველი სვანეთი, თბ., 1996.
13. ჩართოლანი შ., მასალები სვანეთის არქეოლოგიისათვის, თბ., 1976.
14. ჩხარტიშვილი ქ., ნარკვევები სამხედრო საქმის ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში, თბ., 1979.
15. ჯავახიშვილი ი., მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III-IV, თბ., 1962.

საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის ამსახველი ტერმინები სვანურ ენაში

იარაღის ქართული ტერმინოლოგია საუკუნეების მანძილზე იცვლებოდა, რასაც სხვადასხვა მიზეზებთან ერთად განაპირობებდა იმ ერებთან ხანგრძლივი ურთიერთობაც, რომელთანაც ქართველებს ომების წარმოება უხდებოდათ. ქართული სამხედრო ტერმინოლოგია ხშირად იცვლებოდა უცხოენოვანი სიტყვებით, რომლებიც საბოლოოდ დამკვიდრნენ ქართულ ენასა და მის დიალექტებში.

საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის აღმნიშვნელი უძველესი ქართული ტერმინები საჭურველი და ჭური დროთა განმავლობაში განდევნილი იქნა ხმარებიდან და მას ჩაენაცვლა აბჯარი, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი უცხოენოვან ტერმინად მიიჩნევდა და წერდა, რომ "მისი ძირი და ეტიმოლოგია არსად ჩანს და სადაურობა გამოსარკვევია" (13, გვ. 206). რაც შეეხება პერიოდს, თუ როდის მოხდა "აბჯრის" დამკვიდრება ქართულ ენაში, ივ. ჯავახიშვილის თანახმად "IX-X საუკუნეების ძეგლებში აბჯარიც და საჭურველიც გვხვდება, XII საუკუნეში უკვე აბჯარი იმარჯვებს, ხოლო საჭურველი თანდათან ქრება და მწიგნობრულ სიტყვად ხდება" (13, გვ. 206-207).

მ. ანდრონიკაშვილის გამოკვლევის თანახმად "ქართული აბჯარისათვის ამოსავალ ფორმად უნდა მივიჩნიოთ არშ. ფალ apacar, რაც "იარაღს ინსტრუმენტს, მოწყობილობას" ნიშნავს. მას აგრეთვე მიაჩნია, რომ თუმცა პირველად "მოქცევაჲ ქართლისაჲში" გვხვდება, აბჯარი უფრო ადრე, არშაკიდული პერიოდის ბოლოს უნდა იყოს შემოსული ქართულ ენაში (2, გვ. 216-217).

ტერმინი აბჯარი საბა ორბელიანთან ასეა განმარტებული: "აბჯარი-ესე ზოგადი სახელი არს ყოველთა საჭურველთა და უფროსად საცვამთა ჯაჭვთა" (5, გვ. 38); "აბჯარი - საჭურველი, იარაღი" (1, გვ. 51); "აბჯარი-ძველი სამხედრო საჭურველი, იარაღი" (9,

გვ. 86). როგორც ვხედავთ, ყველა ძირითად ლექსიკონში აბჯარი ერთნაირი განმარტება აქვს, იგი ზოგადი სახელია საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღისა, როგორც ჯაჭვ-ჯავშანის, ისე საჭრელ-საკვეთელის. ივ. ჯავახიშვილი, რომელმაც ამ კუთხით საფუძვლიანად გამოიკვლია ქართული წერილობითი ძეგლები, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ აბჯარი ზოგადი ცნების გამომხატველი ცნება იყო, ხმალიც აბჯრად ყოფილა მიჩნეული და ეს სიტყვა XVIII საუკუნემდე იქნა დაცული, რის შემდეგაც იგი აღვილს უთმობს თურქულ ტერმინს "იარაღი", რომელიც XV საუკუნიდანაა ცნობილი და XVIII საუკუნიდან უკვე საბოლოოდ მკვიდრდება (13, გვ. 207-214).

ჩვენი კვლევის საგანს ამჯერად სვანური ენის მონაცემები შეადგენს, იყო თუ არა "აბჯარი" სვანურში დამკვიდრებული და კონკრეტულად რა მნიშვნელობას ატარებდა იგი. ამ მხრივ საინტერესო ცნობებს შეიცავენ როგორც სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ისე ხალხური პოეზიის ნიმუშები.

სვანეთის წერილობით ძეგლებში ტერმინი "აბჯარი" არაერთხელ იხსენიება. იგი გვხვდება ხალხურ პოეზიაშიც, თუმცა აქ მის პარალელურად სხვა ტერმინიც გამოიყენება, რომელსაც ქვემოთ შევეხებით.

სვანეთის წერილობითი ძეგლები, რომელთა ქრონოლოგიური მონაკვეთი X-XVIII საუკუნეებს მოიცავს, ბევრ საინტერესო ცნობას გვაწვდიან სამხედრო საქმის შესახებ სვანეთში. XIV ს-ის II-ნახევრით დათარიღებულ საბუთში "დაწერილი ქვეყნის სამაგრობელი სრულიად სვანეთის ვევისა", რომელშიც საუბარია "უშგულიდან ლალვერს შორის", ანუ სრულიად სვანეთის ერთობასა და ურთიერთთანადგომაზე, წერია: "რაი ლომი და მოლაშქრე მოვიდეს, რომელიცა ვევი ანუ სოფელი არ მოჰყვეს მისითა აბჯრითა, იმა ვევისა და სოფელსა მიუვდეთ ჩვენ ერთობილი ვევი" (7, გვ. 108). ამ ამონაწერში, ცხადია, იგულისხმება მოლაშქრე სრული შეიარაღებით და არა მხოლოდ ჯაჭვ-ჯავშნით, ანუ სწორედ იმავე მნიშვნელობით, როგორც ივ. ჯავახიშვილი განიხილავს, "აბჯრის" შინაარსს. მეორე საბუთში კი, "წიგნი ალექსანდრე მეფისა სვანთა მიერ ჯაფარიძეთა სასისხლოს გადახდაზე", რომელიც 1503 წელს არ-

ის დაწერილი, აბჯარი ორჯერ არის ნახსენები, პირველად ასეთი კონტექსტში: "თუითო კარგი აბჯარი ჩუენის თავის საჯსრად გამოვიღეთ" (7, გვ. 113). აქ ძნელია გარკვევა, "კარგ აბჯარში" ჯაჭვ-პერანგი იგულისხმება, თუ საჭრელ-საკვეთელი იარაღი. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ეს "კარგი აბჯარი" თავის გამოსახსნელად კახეთიდან დაბრუნებულმა ასმა სვანმა გაიღო, რომელნიც გლოლასა და ჭიორას შორის დაუტყვევებით, შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ მხოლოდ იარაღზეა საუბარი და არა ჯაჭვ-პერანგზე, რადგანაც ნაკლებად სავარაუდოა, რომ კახეთში სამუშაოდ წასული სვანები ჯაჭვის პერანგებში ყოფილიყვნენ გამოწყობილნი, თუმცა ბოლომდე გამორიცხულიც ალბათ არ არის, იმ პერიოდში სვანეთის მძიმე მდგომარეობიდან გამომდინარე. რაც შეეხება ამავე საბუთში მეორე აღვილას ნახსენებ აბჯარს, აქ უკვე ცხადია, რომ ჯაჭვ-ჯავშანი იგულისხმება: "...ამ მამულის გარეთ სამასი სამანქანური და ზედალური აბჯარი გადავივადეთო" (7, გვ. 115), რაშიც "სამანქანურისა და ზედალურის" მნიშვნელობის გარკვევა დაგვარწმუნებს.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში არის ასეთი განმარტება: "ჯავშანი არის აბჯარი რკინისა, ტანსაცვამი ჯაჭვი, ხოლო ამ ჯავშანთა გვარნი არიან ხუთ: სამანქანი, ზეიდალი, ხოსროანი, ქირიფქა და ჯაბალა. სამანქანი არს ჯაჭვის თვალი მგრგვალი, სამ ფარეშოსანი, შიგნით ნიკარტოვანი, რბილი, გარდაგრეხით ძნად გასატეხელი. ზეიდალი არს მსგავსი სამანქანისა, თვითო რიგი მთელი, უფარეშო, თვითო თვალი ფარეშოსანი" (6, გვ. 450).

როგორც ამ განმარტებიდან ჩანს, სამანქანური და ზედალური აბჯრის - კონკრეტულად ტანზე ჩასაცმელი ჯაჭვის პერანგის სახეობებს ნიშნავს. ეს სახეობა ხუთი ყოფილა. სვანურ საბუთში მოხსენიებული სამანქანური და ზედალური, აბჯრის ორ სახეობას გამოხატავს. სამანქანური, ჩვენთვის გასაგებად რომ განვმარტოთ ისევ საბას ლექსიკონი უნდა დავიმოწმოთ: იგი "ჯაჭვის მრგვალი თვლებით სამ ფარეშოსან, ანუ სამ რკინის ჭანჭიკიან (ფარეშორკინის ჭანჭიკი (6, გვ. 183)), ნიკარტიან, ანუ როგორც ჩანს წვეტიან (ნიკარტი-ფრინველის ტუჩი (5, გვ. 593)), ნაქსოვ ჯაჭვის პერანგს ნიშნავს, რომელიც რბილი და გარდაგრეხით ძნად გასატე-

ხელი ყოფილა. ხოლო ზეიდალი, რომელიც სვანურ საბუთში როგორც "ზედალური", ისე წერია, სამანქანურის მსგავსი ჯაჭვის პერანგი ყოფილა, რომელსაც თვითო რიგი მთელი და უფარეშო მიჰყვებოდა, თვითო თვალი კი რკინის ფარეშოსანი.

ამრიგად, სვანურ საბუთში "სამასი სამანქანური და ზედალური აბჯარი" გადავიხადეთო, საუბარია კონკრეტულად ჯაჭვის პერანგებზე, რომლებიც სვანებმა რაჭის ჯაფარიძეების სისხლის სანაცვლოდ გაიღეს, რომელთაც იმერეთის მეფე ალექსანდრე II- (1484-1510 წ.წ.) მფარველობდა.

აქვე უნდა აღინიშნოს იმის შესახებაც, რომ სამასი ჯაჭვის პერანგის გადახდა სვანების მიერ (მამულებთან, ეკლესია-ციხეებთან, სოფლებთან, ცხენ-ჯორებთან და მრავალ ძვირფას ნივთთან ერთად, რომელთა გრძელი ჩამონათვალიც ამ საბუთშია მოცემული), იმის დასკვნის საშუალებას გვაძლევს, რომ სვანეთში საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღების კულტურა მაღალ დონეზე ყოფილა განვითარებული. აქ ჯაჭვის პერანგები მათი სახეობების მიხედვით არის ჩამოთვლილი, რაც, ალბათ, იმას ნიშნავს, რომ სვანეთში ადგილზევე იცოდნენ ამ ჯაჭვის პერანგების დამზადება. გავისენოთ ზემოთ მოყვანილი ამონაწერი მეორე საბუთიდან, სადაც ყოველი სოფელი ვალდებულია გამოიყვანოს მოლაშქრე თავისი აბჯრით ხევის საერთო ინტერესების დასაცავად, რაც ისევ იმაზე მეტყველებს, რომ გარკვეული ნაწილი სვანი მოლაშქრეებისა, შეიარაღების სრულ კომპლექტს ფლობდა, რახან ხევი მას ასეთ პირობებს უყენებდა.

რაც შეეხება სვანური ფოლკლორის მონაცემებს, აქ აბჯარი ძირითადად ჯაჭვის პერანგის მნიშვნელობით გამოიყენება, რადგანაც თითქმის ყველგან აბჯრის ჩაცმაზეა საუბარი:

"ტანის ღვბქუმენე აბჯარის,
თხუმას ესუგემნე ზურჩიას
მევრალს ღვბუდესგი ხეშნავრის,
თვეფს ი დაშნაჲს სგა ღვბუმენე".

"ტანზე ჩავიცვამ აბჯარს,
თავზე დავიხურავ ზურჩს,

მკლავებზე მოვიცვამ ბეგთარს
თოფს და ხმაღს დავიკიდებ" (8, გვ. 136)

"ტანას ხეჭქში დი ჰაბჯარი",

"ტანზე ეცმევა აბჯარი" (8, გვ. 160);

"ტანას ჰაბჯარუ ჭურ ხოქუა...
თხუმას ზურჩი უიჟ ესუგენა...
მიჩა ფანგური ფოყას ხობა..."

"ტანს აბჯარი თურმე ჩაუცვამს,
თავზე ზური დაუხურავს,
თავისი ფრანგული წელზე დაუკიდია" (8, გვ. 162).

მსგავსი მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლებოდა, თუმცა ისედაც ნათელია, რომ აბჯარი აქ ყოველთვის ტანზე ჩასაცემელს გულისხმობს. ცალკეა გამოყოფილი არა მარტო ხმაღი და თოფი, არამედ ზური და მკლავებზე დასაფენი "ჰეშნავირი", რომელიც ბეგთარად არის სევანურ პოეზიაში თარგმნილი (8). ხალხურ მეტყველებაში აბჯარი მთლიან შეიარაღებას რომ გულისხმობდეს, ერთხელ მაინც იქნებოდა პოეზიის ნიმუშებში ამ მნიშვნელობით ნახსენები.

ამრიგად, მოყვანილი მაგალითებიდან ნათელია, რომ სევანურ ენაში "აბჯარი" უფრო მკვეთრად ჯაჭვ-ჯავშანს ნიშნავს, თუმცა ზოგჯერ (ისიც ქართულ ენაზე შესრულებულ საბუთებში) მთელი საჭურველსაც. ეს მნიშვნელობა სრულიად შეესაბამება სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებას, რომ "აბჯარი ესე ზოგადი სახელი არს ყოველთა საჭურველთა და უფროსად საცვამთა ჯაჭვთა" (5, გვ. 38). ამასთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ "აბჯარი ზოგადი, შემკრებლობითი მნიშვნელობის მქონებული ტერმინიც ყოფილა და სპეციალურიც, დარგობრივიც. ს. ორბელიანს აბჯარი თავდასაცავად განკუთვნილი საცემელი საჭურველის საერთო სახელად მიაჩნდა. ცხადია, რომ ამ განმარტებაში აბჯრის მნიშვნელობის საბასდროინდელი გაგება უნდა იყოს აღბეჭდილი" (13,

გვ. 209). როგორც დავინახეთ სვანური მასალები აბჯრის საბასე-
ულ განმარტებას უჭერს მხარს.



ანგარიშგასაწევია ისიც, რომ სვანურ ფოლკლორში იარაღის
ზოგად, კრებით სახელად დასტურდება ტერმინი "ავეჯი", რომელიც
აბჯრის პარალელურად იხმარება და უფრო ფართო მნიშვნელობა
გააჩნია. შეიძლება ითქვას, რომ ის სიტყვა "იარაღის" შინაარსის მა-
ტარებელია. რასაც ქართულ ენაში აბჯარი მოიცავს მთლიანობაში,
ის სვანურ მეტყველებაში, როგორც ჩანს, დანაწევრებულია: აბჯა-
რი უფრო ჯაჭვ-პერანგს გულისხმობს, ხოლო დანარჩენ საბრძო-
ლო იარაღს ტერმინი ავეჯი გამოხატავს.

ავეჯი არაბული სიტყვაა: "ჰაუჯიუ და ნიშნავს საჭირო სა-
განს, ნივთს" (11; გვ. 190). იგი შედარებით გვიან შემოსული ჩანს
ქართულ ენაში, რადგანაც ძველი ქართული ენის ძეგლებში, მათ
შორის ვეფხისტყაოსანშიც, არ გვხვდება. თანამედროვე ქართულში
კი მისი მნიშვნელობა ასეთია: "ავეჯი-ბინის მოსაწყობი სკამი, მაგი-
და და სხვა; სამკაული, ოთახის მოსაწყობ-მოსართავი ნივთები" (9,
გვ. 152). ასევეა იგი განმარტებული საბა ორბელიანის ლექსიკონში:
"ავეჯი-ესე არს სახლის იარაღი და ჭურჭელი, რაგინდრა" (5,
გვ. 40). ანალოგიური მნიშვნელობა გააჩნია მას ხევსურულ დია-
ლექტში: "ავაჯი, უნჯ-მანჯი=ინვენტარი" (12, გვ. 294); ხოლო სვა-
ნურ ენაში ამ ტერმინმა საბრძოლო იარაღის

მნიშვნელობა შეიძინა, რაც უფრო ახლოს დგას ამ სიტყვის
არაბულ მნიშვნელობასთანაც, სადაც ის საჭირო საგანსა და ნივთს
ნიშნავდა. შესაძლებელია, რომ სწორედ ავეჯის დამკვიდრების შემ-
დეგ მოხდა "აბჯრის" მნიშვნელობის შევიწროება. თუმცა, აბჯარი
რომ უფრო კონკრეტულად ჯაჭვ-პერანგის გამომხატველი არ ყო-
ფილიყო. ალბათ არ დადგებოდა მასთან ერთად (ან შემდგომ) ახა-
ლი ტერმინის დამკვიდრების აუცილებლობაც. პარალელის გავლე-
ბა შეიძლება ტერმინ "იარაღთან" დაკავშირებით, რომელიც ასევე
ფართო მნიშვნელობის სიტყვაა და "თურქულად საშუალებას და

* ტერმინ "ავეჯის" არაბულ ენაში მოძიებაში დაგვეხმარა არაბული ენის სპეცია-
ლისტი, სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოცენტი, ქალბატონი მარიამ ნეღოსპა-
სოვა, რისთვისაც მას დიდ მადლობას გუხდით.

ყველა იმას ნიშნავს, რაც რაიმე მიზნისთვის გამოსაყენებელია" (8, გვ. 213). "იარაღმა", როგორც ვიცით, განდევნა "აბჯარი" და გაბატონებული მდგომარეობა დაიკავა საბრძოლო ტერმინოლოგიაში. ანალოგიურ პროცესს უნდა ჰქონოდა ადგილი სვანურ ენაშიც, სადაც "ავეჯმა" ასევე შეავიწროვა "აბჯარი" და იარაღის, ზოგადი საბრძოლო საშუალებების მნიშვნელობა შეიძინა. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე სვანურშიც "იარაღია" დამკვიდრებული და სწორედ მის მიერ ჩანს განდევნილი ტერმინი "ავეჯი".

ავეჯის აღნიშნული მნიშვნელობის საილუსტრაციოდ მოვიყვანოთ მაგალითები სვანური ფოლკლორიდან:

"ალ ურწმულუ საჟდარისგა
ჰაჟჯარ კაჩუმ ჯაძგუბურეხ"

"ამ ურწმუნო სავებში
იარაღი ზეზეურად ჩამოგგლიჯეს" (8, გვ. 20).

"რიგს ხაცუდა ტანი ჰაჟეჯ,
რიგს ხაცუდა ნაბლი ქაფარ".

"ზოგს ეკიდა აბჯარი ("ტანის იარაღი")
ზოგს ეკიდა ნაბლის ტვირთები" (8, გვ. 24).

"ჩი მიშლადელ მურყვამთადე
თჷეფს ი ჰაჟეჯს ხაწმუნდაჟღას"

"ყოველ კვირადღეს ციხეში აღი
თოფს და იარაღს გასწმენდღე" (8, გვ. 129).

"აფხნეგ-მარე ქორთაღჯერნე,
თჷეფს ი ჰაჟეჯს ქა ხაბიშა"

"ამხანაგები შინ შეიყვანა,
თოფ-იარაღი ჩამოურთმევია" (8, გვ. 152).

"სგაჲ ამჟედლი თჳეფ-ჰაჲეჯთე"

"შესულა თოფ-იარაღისთვის" (8, გვ. 282).

"ავეჯი" სვანურ ლექსიკონში ასეა განმარტებული: "ჰაჲეჯ" (ზს.), "აჲეჯ" (ლშხ.) - იარაღი (4, გვ. 892). ავეჯს, როგორც აბჯარს ისე თარგმნის კ. დონდუა "აჲეჯ-იშ; აჲეჯარ=აბჯარი, იარაღის მოკაზმულობა, აგრეთვე კვეს-აბედი" (3, გვ. 18). "აბჯრად" და "იარაღად" არის თარგმნილი იგი სვანურ პოეზიაშიც, რაც აგრეთვე იმით არის გამოწვეული, რომ მას ისეთივე მნიშვნელობა გააჩნია (ზოგადი, კრებითი), როგორც ქართულად აბჯარს ან იარაღს. თუმცა, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ "აბჯარი", როგორც დავინახეთ, სვანური ენისათვის ცნობილი ტერმინია და რომ არა სხვაობა მათ შინაარსში, მაშინ ყველგან აბჯარი იქნებოდა გამოყენებული ავეჯის ნაცვლადაც.

საინტერესოა ისიც, რომ სიტყვა "ავეჯიდან" ჩანს წარმოებული "ლიჰაჲეჯი" (ლი-ჰაჲეჯი), რაც სროლას, იარაღის ხმარებას ნიშნავს: "კუთხჳა ისგუ ბარჯს ჯიკიდა, ჴოდ ჯიბინა ლიჰაჲეჯი", "შენი კუთხა მხარზე გადმოგიდია, სანამ სროლას შეუდგებოდი" (8, გვ. 288). არსად მსგავსი შემთხვევა "აბჯართან" დაკავშირებით არ არის დაფიქსირებული.

აღსანიშნავია, რომ ქართული ენის დიალექტებში გარდა რაჭულისა, ჩვენ ვერ შევძელით "ავეჯის" მსგავსი მნიშვნელობით დაფიქსირება. რაჭულ დიალექტში სიტყვა "ავეჯს" სვანურთან მიახლოებული მნიშვნელობა გააჩნია, რაც ალბათ, სვანეთისა და რაჭის ისტორიული სიახლოვით, უფრო მეტად კი რაჭაში სვანურ-ენოვანი მოსახლეობის არსებობით უნდა იყოს გამოწვეული. ამითი უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ რაჭაში ავეჯი ტანის მოკაზმულობა-მორთულობას ნიშნავდა (10, გვ. 24).

ამრიგად, როგორც წერილობითი ძეგლების, ფოლკლორისა და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების ანალიზმა გვიჩვენა, სვანურ ენაში ზოგადად საჭურველის გამოსახატავად ორი ტერმინი "აბჯარი" და "ავეჯი" გამოიყენებოდა. აქედან პირველი უფრო კონკრეტულად ჯაჭვის პერანგს ნიშნავდა, ხოლო მეორეს უფრო

ფართო მნიშვნელობა გააჩნდა, იგი მეომრის მთლიან აღჭურვილობას, უფრო მეტად კი სასროლ-საკვეთელ იარაღს გულისხმობდა.

ჩვენი კვლევის დასასრულს გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სვანურ ფოლკლორსა და გადმოცემებზე დაყრდნობით, სავარაუდოა, რომ იარაღის აღმნიშვნელად სვანურ ენას გააჩნდა საკუთარი, სვანურ-ენოვანი ტერმინი, რომელიც უცხოენებიდან შემოსული სიტყვების დამკვიდრების შედეგად მიჩქმალული ჩანს. ამ ტერმინად ჩვენ მიგვაჩნია "ნახ", "ნახოლ" (იარაღი), რომელიც ძალიან იშვიათად ფიქსირდება და მასთან დაკავშირებულად, ან მისგან წარმოებულად გვეჩვენება "ღეხანზე", ჟი ღჷხანზან", რომელსაც დღეს მხოლოდ მორთულ-მოკაზმულის მნიშვნელობა გააჩნია. შეიარაღებულად არის ეს სიტყვა თარგმნილი სვანურ პოეზიაშიც (8), თუმცა ამ ტერმინების ანალიზი ენათმეცნიერთა კომპეტენციას შეადგენს.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ანდრონიკაშვილი მ., ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, თბ., 1966.
3. დონდუა კ., სვანურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 2000.
4. თოფურია ვ., ქალღანი მ., სვანური ლექსიკონი, თბ., 2000.
5. ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991.
6. ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ., 1993.
7. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, თბ., 1986.
8. სვანური პოეზია, თბ., 1939.
9. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. I, თბ., 1950.
10. ღლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
11. წერეთელი გ., არაბული ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, თბ., 2000.
12. ჭინჭარაული ალ., ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960.
13. ჯავახიშვილი ივ., მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III- IV, თბ., 1962.

ხელთუქმნელი ხატი და მასთან დაკავშირებული დღესასწაული საქართველოში

ხელთუქმნელი ხატის მოსვენება საქართველოში ანტონ მარტყოფელის სახელს მიეწერება. „მამა ანტონი შუამდინარელი, რომელი იყო მოწაფე იოვანესი, იყო წმიდა ესე განშორებული შორის ფრიად სათნო და წარჩინებული (6, გვ. 395). წმინდა მამა ქ. ედისიდან საქართველოში მოსულა 545 წელს (4, გვ. 394). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლის „შოი და ევაგრეს ცხოვრების“ მიხედვით იოანეს ჟამის წირვის დროს ანგელოზის მიერ საკურთხეველიდან მორთმეულ ქარტაში ერთად იყო მოხსენიებული უფლის მიერ გამორჩეული ძმების სახელები: შოი, დავით, იოსებ, ანტონ, თეოდოსიოს, თათა, პიროს, ელია, პიმენ, ნათან, აბიბოს, იოანე. „ხატისა მარტომყოფელისა და წმიდისა მამისა ანტონ მარტომყოფელის“ სვინაქსარში, რომელიც შექმნილია XVII-XVIII სს. მიჯნაზე, მითითებულია, რომ ანტონს გამოუკითხავს თავისი მოძღვრის იოანესა და მისი მოწაფეების გზა „ტრფიალებითა თჳსისა“ (6, გვ. 395) და ჩრდილოეთისაკენ მათ ნაკვალევზე წასულა. ე. გაბიძაშვილის გამოკვლევით, აღნიშნული სვინაქსარული ცხოვრების წყარო უნდა ყოფილიყო არსენ ბულმაისიმისძის საგალობლები (6, გვ. 218-225). აღნიშნულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ყველგან მითითებულია, რომ ანტონმა საქართველოში ჩამოსვენა მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატი. მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის ისტორია უკავშირდება აპოკრიფულ თხზულებას „ეპისტოლე ავგაროზი მეფისაჲ უფლისა ჩუენისა მიმართ იესე ქრისტესა ზედა წარწერილი“ (5, გვ. 88). ხატის ისტორია მოთხრობილია ზემოთ მოყვანილ სვინაქსარში „თუესა აგვისტოსა იჲვ სვინაქსარი ხატისა მარტომყოფელისა და წმიდისა მამისა ანტონი მარტომყოფელისა“ (6, გვ. 393-398).

უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტეს პირისახით ტილოზე გა-
მოსახული ხელთუქმნელი ხატის ძალით ედესის წარმართი მე-
ფე ავგაროზი კეთრისგან განკურნებულა. თადეოზის მიერ მი-
სი სახლეული ამ სასწაულის შემდეგ „ნათელ-იყო“. ავგარო-
ზის მემკვიდრეები კი კვლავ განსდგომნიან ღმრთის მსახურე-
ბას. ერთ-ერთ მათგანს (ავგაროზის შვილის შვილს) მოუსურ-
ვებია ამ საუფლო ხატის დამხობა, რომელიც ავგაროზს ქალა-
ქის გალავნის ბეჭზე ჰქონდა დასვენებული, „რათა ყოველნი
შემაგალნი მუნ შინა ხილვით თაყვანს-სცემდნენ“ (6, გვ. 394).

ედესიის ეპისკოპოსმა ამ ავი განზრახვის საპასუხოდ მა-
ცხოვრის ხატის წინ აღანთო კანდელი, ხოლო მისი ნიშის კამა-
რა, ისე ამოქოლა და შელესა, რომ ვერავის მიეგნო.

ხოსრო ანუშირვანის ლაშქარს ქალაქში შესაღწევად
ზღუდის სიძირკველის გამოთხრა დაუწყია.

ეპისკოპოსს ევლავიოზს გამოეცხადა დედა ღმრთისა,
რომელმაც ამცნო, რომ ქალაქის „ბჭესა ზედა არის ხატი. იგი
ჯელით-უქმნელი და დაფარული“ (6, გვ. 394). ეპისკოპოსი ლი-
ტანიით გაეშურა და „პოვა წმიდა ხატი იგი ყოვლად განურყუ-
ნელი და კანდელი იგი წინაშე მისსა აღნთებული ეგეოდენტა
ჟამთა სიმრავლესა შინა“ (6, გვ. 395). კანდელი მოაღყეებს
„გარდაანუეთეს“, რომლებიც „ვითარცა მტუერი გარდაიბნი-
ვნეს“.

საქოლავზე (კეცზე) გამოსახული იყო პირი წმინდა ხელ-
თუქმნელი ხატისა. ეს ხატები ნესტორიანთა ეკლესიაში გადა-
ასვენეს.

ანტონმა წამოასვენა კეცის ხატი, დაადგა გზას ჩრდი-
ლოეთისაკენ და „მიიწია მტკუარს ზედა, განაპო იგი და დაემ-
კვიდრა აღმოსავლეთით, ვითარ ოთხ მილიონ ნაპრალსა კლი-
დისასა შინაგან მათა აკრიანთა...“ (6, გვ. 396). ჯუანშერის
თხზულებაში ზუსტად ასევეა მითითებული ანტონის „დამკვი-
დრება“ აკრიანის მთებში (2, გვ. 213).

წმინდა მამა ანტონის ღვანლი წარმმართველია მოვლენების განვითარებაში. ასურელი მამები აღმოსავლეთ საქართველოს ეკლესია-მონასტრებში დაფუძნებულან და აქ მოღვაწეობით არა მარტო თავიანთი სამლოცველო ადგილისა, არამედ ქართველთა სქრისტიანოს წმინდა მამები გამხდარან. მამა ანტონის აკრიანის მთებში მოსვლით, ქარისტიანობის განმტკიცებით, მის მიერ დაარსებულმა მონასტერმა რჩეული ისტორია შეუქმნა ამ რეგიონს.

მარყოფის ხეცს ზედა „არს, ეკლესია ღუთაებისა, გუმბათიანი დიდშენი, გარ ზღუდე გოდლოსანი, მგზავრი ციხისა, კეთილს შუენიერს ადგილს, აქ დაადგრა... მამათაგანი ანტონი და ჰყო მონასტრად ესე (1, გვ. 537). ღუთაების მონასტრის აღმოსავლეთით, ერთ-ერთ მაღალ მწვერვალზე აუგია სვეტი, სადაც თავისი სიცოცხლის ბოლო თხუთმეტი წელი მარტოს გაუტარებია.

ვახუშტის აღწერით, მამა ანტონი, „თვთ მცირედ განშორებით ქუეხსა შინა მყოფობდა მარტოდ, და მით ეწოდა ადგილსა ამას, მარტომყოფი და ან მარტყოფი“ (1, გვ. 537).

ამდენად, სწორედ მამა ანტონის სახელს უკავშირდება საქართველოს ერთ-ერთი დიდი და უძველესი სოფლის მარტყოფის სახელწოდება. ლეგენდად შემორჩენილი ეს ამბავი მარტყოფში ყველა მთხრობელმა იცის. ამასთანავე ხალხმა შემოინახა სოფლის ადრეული სახელწოდება აკრიანიც, რომელიც ზუსტად იმ ადგილის სახელწოდებაა, სადაც მამა ანტონი „დამკვიდრდა“.

პლატონ იოსელიანის ცნობით, მარტყოფი ძველად აკრიანის სახელწოდებითაა ცნობილი (10, გვ. 6).

აკ. მათიაშვილის აღწერით, მარტყოფის ჩრდილოეთით მდებარე მთას საგურამოდან სოფელ საცხენისის უკიდურეს საზღვრამდე ეწოდება იალნოს მთა, აკრიანის მთები კი იალნოს მთის საერთო მასივის სამხრეთ დასავლეთ კალთებს შეადგენს. ამ მთების სხვადასხვაობის დასასაბუთებლად მკვლე-

ვარი იმონმებს დავით კახთა მეფის – იმამ-ყული ხანის (1703-1722) მიერ მარტყოფის ღვთაების მონსტრის სახელზე გაცემულ სიგელს (1722 წ.), რომელშიც ცალ-ცალკეა მოხსენიებული იალნოსა და აკრიანის მთები (11, გვ. 98). ამ სიგელშივე მითითებულია, რომ მამა ანტონეს განმარტოებული ცხოვრების გამო უწოდეს მარტომყოფელი. სოფელ აკრიანისათვის კი „ნეტარისა სახელისა ძალით... სოფლისიოსთა კაცთა ენითა მარტყოფი უხმევიათ (3, გვ. 369).

ნეტარ მამას ამ ადგილას ვახტანგ გორგასლის დროს აგებული ეკლესია დახვედრია, რომელიც მეფეს „განეჩინა საეპისკოპოსოდ, და მის ხარისხსა და ზედან მჯდომარ ექმნა ეპისკოპოზად ბერი ერთი (3, გვ. 352).

მამა ანტონი ერთ-ერთ ძველ ხატზე ირემთან ერთად არის გამოსახული (13, სურ. 34). სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით, უფალმა წმინდა ანტონს ხორციელ საკვებად ირმები მიუჩინა. ისინი თავად მიდიოდნენ საძოვარზე და შინაც ბრუნდებოდნენ, თითქოს მწყემსავდა ვინმე. ერთხელ დამფრთხალნი დაბრუნდნენ. ერთ-ერთ ნუკრს ხორცი ცოცხლად ჰქონდა მოკვეთილი. მამა ანტონი გაჰყვა მათ კვალს. გზად სანადიროდ გამოსულ მთავარს შეეყარა. მთავარმა ვინაობა ჰკითხა. მამა ანტონმა აქაური ენა არ იცოდა და ხელით ანიშნა თავისი სამყოფელისაკენ. მთავარი განყრა, წმინდა მამის შეპყრობა და ხელის მოკვეთა ბრძანა.

წმინდა მამა ანტონი მიჰგვარეს მჭედელს. მჭედელმა მანთი გაახურა და ხელის მოკვეთა დაუპირა. თავად გაუშეშდა ხელები. წმინდა ანტონმა გაუშვირა ხელები და ანიშნა: „ყავადრე ბრძანებული შენდა“. თვითმხილველებმა მთავარს სასწრაფოდ მოახსენეს ყოველივე და მანაც ბრძანა მამა ანტონის მოყვანა. მთავარმა შესთავაზა „რა გნებავს, სთქუ და ყოველი მოგცე“. მამა ანტონმა აიღო პატარა ქვა და ალოკა. მიხვდნენ, რომ ქვამარილს ითხოვდა. მიართვეს ორი დიდი ლოდი. მან

„მოჰყლიჩა ერთი ლიტრა და წარვიდა და ალოკა ფურთა
თვსთა“ (6, გვ. 97).

წმინდა მამა ანტონი აღსასრულამდე იმ ხატის წინაშე
მსახურებდა. „და წმიდა იგი წმიდათა შინა წმიდისა მიიცვალა
და ჩვენ დაგვტევა ხატი იგი საუფლო, და არს ვიდრე დღეინდე-
ლად დღემდე უჩინარად და სასწაულმოქმედებს განცხადებუ-
ლად, რომელ უადვილეს არს აღრიცხვა ზღვსა ქვშათა, ვიდრე
საკვრველებათა საუფლო მის ხატისათა“ (6, გვ. 398).

ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილი შესაბამისი ჰიმ-
ნოგრაფიული მასალის შექმნა აბუსერისძე ტბელის სახელს
უკავშირდება. ეს ის პერიოდია, როდესაც საქართველოს შე-
მოესივნენ მონღოლი დამპყრობლები. დგება უმძიმესი დრო
და „საჭირო ხდება მესიანისტური იდეის გაცოცხლება, კერ-
ძოდ იმის, რაც ისტორიულად ჩვენში შემუშავებული იყო, და
ამავე დროს ახალი იდეის შემოტანაც“ (5, გვ. 90). ამ იდეოლო-
გიას უკავშირებენ მრავალი ჭეშმარიტი შემოქმედის მიერ შე-
ქმნილ ნაწარმოებებს. ასეთი ქმნილებებია: იოანე შავთელის
„გალობანი ვარძიის ღმრთისმშობლისა“, ნიკოლოზ გულაბე-
რიძის „გალობანი სუეტიის ცხოველისანი“, არსენ ბულმაისიმი-
ძისა და საბა სვინგელოზის საგალობლები. იოანე ანჩელი
(XII-XIII ს.) ანჩისხატს აჭედინებს ბექა ოპიზარს, ნერს საგა-
ლობელს ანჩისხატზე.

ხელთუქმნელი ხატის დღესასწაულის შემოღების ინიცი-
ატორად და დამკანონებელად კი გვევლინება აბუსარისძე
ტბელი, რომელმაც შემოიკრიბა არსენ ქართლის კათალიკოსი
და საბა სვინგელოსი (კარის ეპისკოპოსი). არჩევანი გააკეთა
ჰიმნორაფ არსენ ბულმაისიმიძეზე. სამსახურში ჰყავს ჩაყე-
ნებული ძმებიც. ხელნაწერ A-85-ში არსენისა და საბას კანო-
ნების უშუალოდ მოსდევს აბუსარისძე ტბელის განმარტება-
კომენტარი, „თუესა აგვსტოსასა ივ თაყვანისცემაჲ ცხოველს-
მყოფელისა საუფლოჲსა ხატისა ჴელითუქმნელისაჲ, ოდეს მი-
ყვანებულ იქმნა ედესიაჲთ კონსტანტინეპოვლედ. ხოლო მეო-

რედ, ვინაიდან მიემადლა ნათესავსაცა ჩუენსა მონყალეებით
ლმრთისაათა ღირსისა ჩუენისა მამისა ანტონი მარტომყოფე-
ლისა მიერ. და დღესა ფერისცვალებასა ვემთხუევით კეცსა
ზედა გარდამოხუფრულსა ტილოსა მიერ. ამისათჳს ესე „უფ-
ალო ღალადყავი“ ითქუა არსენის მიერ კათალიკოზისა. ესე
რომელ ამას ზემოთ წერილ არს ჳმად და გუერდსა გალობითა;
და მეორენი თჳთძლისპირნი გალობანი, რომელნი ამის სიტ-
ყჳსა შემდგომად წერილ არიან მეორესა გუერდსა, რომელთა
საქცევნიცა მუჳლმუჳლისა თჳსა წარწერილ არიან.

ხოლო მესამის გუერდისნი ითქუნეს საბაჲს მიერ სუნგე-
ლოზისა, კაცისა ღმერთშემოსილისა, კარის ეპისკოპოსისა, და
ვიტყჳთ ზ(7) გავისტოსსა.

ხოლო ვინაიდან ღირსისა ანტონის მიცვალებაჲცა ათ-
ჩუდმეტსავე იანვარსა იქმნა დღესა დიდისა ანტონის მეგვბ-
ტელისასა, ამისთჳს მაშინცა ვგალობ და ვიტყჳთ: პირველად
რომელ „მჳხნეონთა“ ზედა სწერია და მოურთავთ მაშინლა,
რაჲ (რ~ჲ) დიდისა ანტონისი ზულე ითქუას, და მოურთავთ დი-
დებად „მჳდომარესა“ ამას, ვითარმედ „შუამდინარეთი“ (5,
გვ. 91, 92).

ამ განმარტებიდან მართლაც კარგად ჩანს, რომ აბუსე-
რისძე ტბელს ეკუთვნის ხელთუქმნელი ხატის მოსვენების
(მესიანისტური იდეა) ფაქტთან დაკავშირებული დღესასწაუ-
ლის შექმნის იდეა და ამ დიდი საქმის განსახორციელებლად
პროგრამის პროექტის ჩამოყალიბებაჲც, რის საფუძველზეც
შეიქმნა საგალობლები.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „დღესასწაუ-
ლი – ესე არს დღე დიდებული და წმიდა, რომელსა შინა თანა-
გვაც სხვათა საქმეთა დატევება და მოცლა ვედრება(დ) ღმრ-
თისა“ (14, გვ. 338).

საეკლესიო მოვლენებთან დაკავშირებული დღეები თან-
დათან მომრავლდა. სახარებასთან დაკავშირებულ დღეებს
შემდეგ (II ს.) შეემატა მოწამეთა „დაბადების“ დღეები (დაბა-

დების დღედ იწოდებოდა მათი მონამეობრივი აღსასრულის დღე (6, გვ.).



აბუსერისძე ტბელის ინიციატივას დღესასწაულის შექმნის შესახებ მოქმედ საეკლესიო კალენდარში უნდა შეეტანა ცვლილება, გამოყოფილიყო საგანგებო დღე. აბუსერისძის დასკვნით, ეს უნდა ყოფილიყო აუცილებლად აგვისტო. ვინაიდან მართლმადიდებლური ეკლესია ედესიიდან კონსტანტინეპოლში ხატის გადასავენებას 16 აგვისტოს დღესასწაულობს, აგვისტოს ექვსში ფერისცვალებაა. საბა სვინგელოზის გალობას 7 აგვისტოს ვიტყვითო. და მეორე, აბუსერისძე ტბელი ანტონ მარტომყოფელის გარდაცვალებას 17 იანვრით ათარილებს, დიდი ანტონი მემკვიპტელის გარდაცვალების დღით... (5, გვ. 93).

ეს წინადადებები თითქმის ასევე იქნა დაკანონებული და დღეს სრულდება მცირეოდენი განსხვავებით. თანამედროვე კალენდრითაც 16 აგვისტოს (ახ. სტ. 29/VIII) აღინიშნება „მიძინების შემდგომი დღესასწაული, წამოყვანება ედესიით კონსტანტინეპოლს ხელთუქმნელი ხატისა უფლისა ღვთისა და მაცხოვრისა ჩვენისა იესო ქრისტესი. ანჩისხატობა – მამა ანტონობა მარტყოფში“ (16, გვ. 68). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ლიტურგიკულ წყაროებში ანჩისხატი განირჩევა ხელთუქმნელი ხატისაგან. რაც შეეხება მის თანასახელწოდებას „მამა ანტონობას“ საეკლესიო დღესასწაულის, ეკლესიაში აღვლენილი წირვა-ლოცვის გარდა ეს დღე დღეობის სახით დღესაც აღინიშნება მარტყოფის ღვთაების მონასტრის ტერიტორიაზე. დროთა მანძილზე აქ თავს იყრიან ახლო-მახლო სოფლების (მარტყოფი, ნორიო, საცხენე, ლილო, ახალსოფელი, გლდანი...) მოსახლეობა ღვთის სადიდებლად და მოლხენისათვის.

გაზეთი „კავკაზი“ (1856 წ. №67) წერდა: ქართველებს მრავალი დღეობა აქვთ, მაგრამ ყველა მათგანი როდი სარგებლობს ისეთი პატივისცემით, როგორც წმ. ანტონ მარტყოფე-

ლის დღეობა. საქართველოში ძნელად მოიძებნება ადამიანი, რომელიც ამ დღეობაზე არ ყოფილიყოს, ხოლო ტფილისის მცხოვრებლებზე ხომ ლაპარაკი ზედმეტია. ყოველი ქრისტიანული ოჯახი თავის აუცილებელ მოვალეობად თვლის წელიწადში ერთხელ მაინც მივიდეს ამ წმინდანის მონასტერში, ხოლო თვით დღეობის დროს აქ თითქმის მთელი ქალაქი მიემგზავრება... შეიძლება გეფიქრათ, რომ ამ დროს ხალხის გადასახლება ხდებოდა (12, გვ. 48).

მარტყოფის მონასტერი საკმაოდ დიდ მამულებს ფლობდა. ქართველი ხალხის რელიგიურ და სამეურნეო ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა მარანს. ძველი მარნების ნაკვალევი აღმოჩენილია საქართველოს ყველა კუთხეში. შუა საუკუნეებში შესანიშნავი მარნები ყოფილა ნორიოსა და მარტყოფში, განსაკუთრებით ღვთაების მონასტრის მიდამოებში, სადაც რუსთველ ეპისკოპოსებს ვრცელი ზვრები ჰქონდათ (20, გვ. 4).

გაყრილ ოჯახებს საერთო საკუთრებაში ჰქონდათ მარანი, რომელიც შემდეგშიც, ერთი ცეცხლიდან გასული, თოთიოეული ძმის დანატოვარი სხვადასხვა ბუდობებისთვის (პატრონიმისთვის) საზიაროდ რჩებოდა (18, გვ. 4).

ზოგი მარანი ძველ სახლთან იყო ახლოს, ზოგი ვენახთან. ეს ქვითკირით ნაგები, ბანიანი შენობა საღვინე სახლები (14, გვ. 438), როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სამეურნეო დანიშნულების გარდა წმინდა ადგილის როლსაც ასრულებდა. აქ მოთავსებული იყო ცალკეული პატრონიმის „ბუდობის“ იდეოლოგიური ერთობის გამომხატველი ზედაშის ქვევრები. სულხან-საბას განმარტებით, ზედაშე არის შესანიშნავი ღვინო (14, გვ. 278). ეს სახელი შემდეგში ამ ღვინის შესანახი ქვევრის სახელწოდებად ქცეულა. თვით ღვინოს კი ზედაშეს ღვინოს უწოდებენ. თითოეულ ბუდობას სხვადასხვა სალოცავის სახელზე ჩადგმული ზედაშეები ჰქონდა. დაწურვის დროს პირველად ამ ქვევრებში ასხამდნენ ღვინოს, რომლითაც ზედაშეზე

გაკეთებულ შესანიშნავ ან მისი სახელობის სალოცავის დღესასწაულზე და „სამხთოს“ (საღმრთო) სუფრაზე ილოცებოდნენ. ძველი მარნების მოშლის შემდეგ ზედაშეს ქვევრებს იმ სალოცავს „სწირავდნენ“, რომლის სახელზეც იყო იგი ჩადგმული. ბუდობების უმრავლესობას ღვთაების სახელობის ზედაშეები ჰქონდათ. მონასტრის ტერიტორიაზე დღესაც არის შემორჩენილი სიმბოლურად რამდენიმე შეწირული ქვევრი.

რაც შეეხება აბუსერისძე ტბელის ზემოთ მოყვანილ ცნობას ანტონ მარტოდმყოფელის გარდაცვალების თარიღად, დიდი ანტონ მეგვიპტელის გარდაცვალების დღედ მოიხსენიება. დროთა მანძილზე წყაროების მიხედვით გვხვდება კომბინირებული საგალობლები და ცალკეულიც (5, გვ. 95). თანამედროვე საეკლესიო კალენდრის მიხედვით კი 17 იანვარი (ახ. სტ. 30/1) არის „ღირსისა და ღმერთშემოსილისა მამისა ანტონი დიდის“ ხსენების დღე, ხოლო 19 იანვარი (ახ. სტ. 1/II) „ღირსისა მამისა ჩვენისა ანტონ მესვეტისა, მარტმყოფელისა (VI) – ცამეტ სირიელ მამათაგანისა“ (16, გვ. 19, 20).

საუკუნეების მანძილზე ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ ღვთისმოსავი მამები. მათი სამონასტრო ცხოვრება ცალკე კვლევის საგანია. უკანასკნელი წლების XX ს. II ნახ. მამათაგან ზოგიერთი ცნობები თვითმხილველთა გადმოცემის წყალობითაც ვიცით; კერძოდ არქიმანტრიტების გერმანესა და ხარლამპეს მოღვაწეობა (1934-1960 წწ).

1993 წ. სოხუმის დაცემის შემდეგ ცხუმ-აფხეზთის ეპარქიის მრევლმა და სამღვდელოებამ დატოვა ეპარქიის საზღვრები და სხვა დევნილებთან ერთად, სვანეთის უღელტეხილის გავლით, გადმოვიდა ჭუბერში. უნმინდესისა და უნეტარესის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ღოცვა-კურთხევით მათ ღვთაების მონასტერში დაიდეს ბინა. როგორც თავად ბერები ამბობენ: „ჩვენ ვცდილობთ კეთილი კვალი დავტოვოთ ჩვენი მასპინძლის „ღვთაების“, ღირსი და ღმერთშემოსილ მამათა სავანეში და შევევედროთ მამა

ანტონს და ყველა წმინდა მოღვაწე მამებს მეოხებას, რათა ვე-
თილად წარიმართოს ჩვენი ბერული ცხოვრება, ასრულდეს
ყველა ქართველი მართლმადიდებელი ქრისტიანის ნატვრა -
დაგვიბრუნდეს ცხუმ-აფხეზეთი, სამაჩაბლო და, რაც უმთავ-
რესია, მშვიდობა ღმერთთან, რის შემდეგაც ყველაფერს მად-
ლიერებით, რწმენით, იმედით და სიყვარულით მივიღებთ" (9,
გვ. 29).

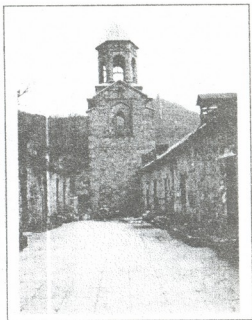
ბერები მიუთითებენ, რომ დღესაც აღესრულება სას-
წაულები ანტონ მარტომყოფელის სახელობის ღვთაების წმი-
ნდა სავანეში. დროდადრო წმინდა მამის საფლავიდან, რომე-
ლიც მოთავსებულია მთავარ ტაძარში საკურთხევლის წინ მა-
რცხენა მხარეს, ამოედინება კეთილსურნელება, იკურნებიან
რწმენით მოსილნი. საფლავის კანდელიდან წაღებული ზეთი
კი სიწმინდეა. ღვთაებრივი ძალის მქონე ამ მონასტერში ხელ-
თუქმნელ ხატთან დაკავშირებულ სასწაულებზე ძველი მემ-
ტიანეებიც აღნიშნავდნენ. 1267 წელს მუცლის სენით დაავა-
დებული დავით ულუ „მოეახლა მარტომყოფსა, მივიდა ხატსა
მას ხელთ-უქმარსა" (2, გვ. 214).

თემურ-ლენგის მესამე ლაშქრობასთან (1394 წ.) არის
დაკავშირებული მარტყოფის მაცხოვრის ხატის „გაუჩინარე-
ბა". რუსთავ-მარტყოფის მაშინდელ ეპისკოპოსს გიორგი რუ-
სთველს ხატი გადაუმალავს, მაგრამ ისე მოუკლავთ, რომ საი-
დუმლოს გამჟღავნება ვერ მოუხწრია. მონასტერში დარჩენი-
ლა ხატის ასლი, რომელიც ლეკიანობის დროს 1752 წელს თბი-
ლისში ჩამოუბრძანებიათ.

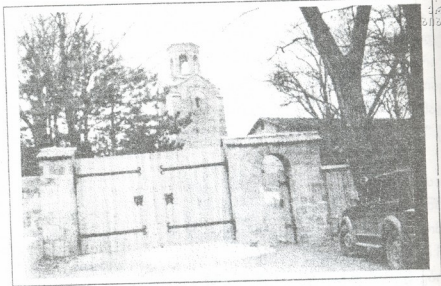
ღვთაების მონასტრის ახლო-მახლო სოფლებში აღებუ-
ლი საველე მასალით ხელთუქმნელი ხატი მაშინ „იჩენს თავს",
როდესაც ხალხი გახდება ღირსი.



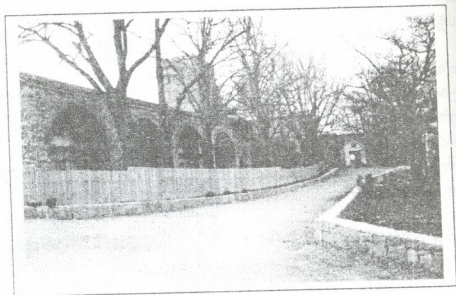
ლეთაების ეკლესია



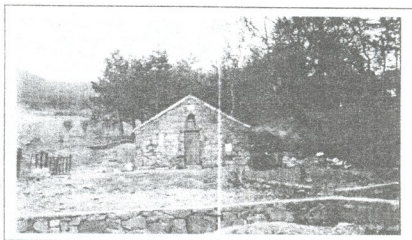
სამრეკელო



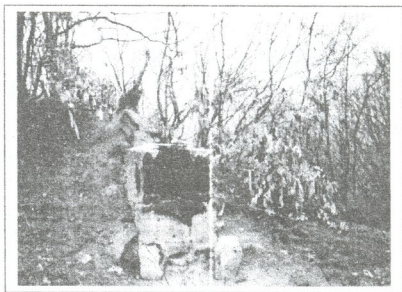
ლვთაების მონასტრის შესასვლელი



მონასტრის ტერიტორია



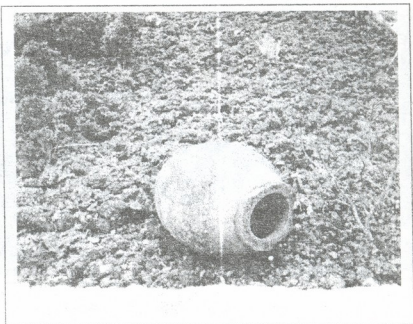
მონასტრის მიმდებარე ტერიტორიაზე
არსებული ერთ-ერთი სამლოცველო

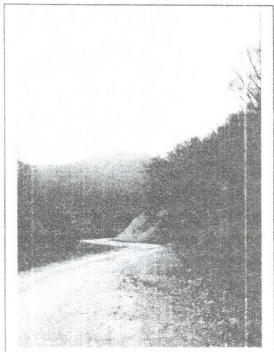


მიმდებარე ტერიტორიაზე არსებული
ნიში („მისალოცი“)



„შენირული“ ქვევრები.





მამა ანტონის სვეტი



მამა ანტონის საფლავი



ილუმენი მამა ბენიამენი (ბელქანია) ნათლავს
11 თვის გურამ ყურაშვილს (სოფ. ნორიო)

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973 წ.
2. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, 1955 წ.
3. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, 1965 წ.
4. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. I, თბ., 1976 წ.
5. აბუსერისძე ტბელი, თხზულებანი, ნარგიზა გოგუაძის, მიხეილ ქავთარიას და რაულ ჩაგუნავას გამოცემა, ბათუმი, 1998 წ.
6. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ენრიკო გაბიძაშვილის გამოცემა, ნ. IV, თბ., 1968 წ.

7. ძველი ქართული აგიორგაფიული ლიტერატურის ძეგლები
ენრიკო გაბიძაშვილისა და მიხეილ ქათვარიას გამოცემა, ნ.
V, 1989 წ.
8. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციე-
ბი, ილია აბულაძის გამოცემა, ძველი ქართული ენის კათე-
დრის შრომები, I, 1955 წ.
9. „ღვთაების“ სავანე, თბ., 2000 წ.
10. პლატონ იოსელიანი, Описание Марткопского монастыря,
1847 წ.
11. აკ. მათიაშვილი, მარტყოფის ისტორიიდან, 1963 წ.
12. აკ. მათიაშვილი, მარტყოფის ღვთაების მონასტერი,
1963 წ.
13. გ. იოსელიანი, წმინდანთა ცხოვრება, 1991 წ.
14. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, 1991 წ.
15. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II,
1993 წ.
16. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1989 წ.
17. მ. ილურიძე, ზედაშე – „ბუდობის“ ერთობის სიმბოლო სო-
ფელ მარტყოფში, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიება-
ნი“, II, 2000 წ.
18. მ. ილურიძე, გვარები და „ბუდობები“ სოფელ მარტყო-
ფში, თბ., 1998 წ.
19. მ. ილურიძე, „აქ დაადგრა... მამათაგანი ანტონი...“ ჟურნ.
„ცისკარი“, 1998 წ.
20. მ. ჯანგირაძე, ძველი მარნები, გაზ. „სამგორი“, 1967 წ.
№99.

ნაბადი ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში

ნაბადს, ანუ მატყლის თელვით მიღებულ ნაწარმს, ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია. მას იყენებდნენ თავბურვასა და შესამოსელში, სახლის ინტერიერის გასალამაზებლად, დასათბუნებლად და მოსამყუდროებლად. ხმარობენ აგრეთვე დროებითი საცხოვრებლის, სახელდახელოდ მოწყობილი ღამისსათევი ქოხის გადასახურად, კარვებად, საჩრდილობლებლად და მოსაქრებადაც – მისგან ქარისაგან თავდასაცავ ზღუდეებს აკეთებდნენ მწყემსები; სასაპალნე და ტვირთმზიდი პირუტყვის (ცხენი, ჯორი, ვირი) აღკაზმულობაში; საღამურებად – ლოგინებად, სამზითვოდ... გამოიყენებოდა აგრეთვე ხალხურ მედიცინასა და სხვადასხვა საწესჩვეულებო რიტუალში. მეცხვარეობით დანიშნურებულ კუთხეებში ოჯახი არ იყო სხვადასხვა სახისა და დიდი რაოდენობის ნაბდები არ ჰქონოდა. ყველა ქალი ცდილობდა მის ოჯახში რაც შეიძლება მეტი და ღამაზი ნაბდები ყოფილიყო, რადგან ოჯახის სიმდიდრეს, სხვა დოვლათთან ერთად, დასაფენი და დასახური ნაბდების ოდენობაც განსაზღვრავდა (მათ ბევრი სტუმრის მიღება შეეძლოთ), ქალს კი თავისი ღამაზი და უხვი ნახელავი საზოგადოებაში სახელოვნად წარმოაჩენდა.

მოთელილი მატყლის ნაწარმს დიდი პრაქტიკული დანიშნულება აქვს – თბილია, რბილია, მსუბუქია, ეკოლოგიურად სუფთა, და მისგან შეკერილი შესამოსი შესანიშნავი თერმორეგულიატორია ორგანიზმისათვის. ამასთან ერთად თუ კარგადაა მოთელილი წვიმასა და წყალს ადვილად არ ატარებს და ველზე, მწყემსურ პირობებში, მეტად ხელსაყრელია. გარდა ამისა, იგი დარტყმისაგან თავსა და სხეულს კარგად იცავს. ისიც ცნობილია, ველად გასული აბრაგები გაშლილ ნაბადში

თავშეფარებულები რა ოსტატურად უსხლტებოდნენ მდევარს – ნაბადს ისე მოხერხებულად უმარჯვებდნენ სატევარსა და ტყვიასც კი, რომ ხშირად უვნებელი გადიოდნენ სამშვიდობოზე. მხრიანი ანუ საველე ნაბადი, თუ კარგადაა მოთელილი, ძნელად იჭრება და იკვეთება.

გარდა აღნიშნულისა, ნაბადი საველე პირობებში იმითაცაა მიმზიდველი, რომ ადამიანს კარგად იცავს მწერებისა და ქვეწარმავლებისაგან. ცნობილია, თუ როგორ უფრთხიან ისინი მატყლის ბუსუსს. საველე სამუშაოებზე (მკა, თიბვა) წაყვანილ თოთო ბავშვებს დედები მარტოებს იმედიანად ტოვებდნენ – აკვანს ნაბადზე დგამდნენ, საჩრდილობელსა და მოსაქრებასაც ნაბდისგან უკეთებდნენ, მათთან მხოლოდ დიდი ქართული ნაგაზები თუ დარჩებოდნენ. მარილწყალში დასველებულ ნაბდის ნაჭრებს მწყემსები წარმატებით იყენებდნენ მოტეხილი კიდურების მკურნალობისას.

ნაბდის ნაჭრებს იყენებდნენ საქარგავ ფონადაც.

საყოფაცხოვრებო, უტილიტარული დანიშნულების გარდა, იგი გარკვეული საწესჩვეულებო რიტუალების აუცილებელ ატრიბუტსაც წარმოადგენს. ეს არც არის მოულოდნელი, რადგან თვით მატყლს აქვს დიდი დატვირთვა. ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ საქართველოში, მეცხვარეობით დანიშნულ კუთხეებში, მატყლი წაყოფიერებისა და სიუხვე-ბარაქიანობის სიმბოლოდ ითვლებოდა და აუცილებლად იყო საშობაო და საახალწლო – წაყოფიერებისა და დოვლათის დასაბეგებელ სუფრაზე. ამ სუფრაზე, მატყლის გარდა, იდგა თაფლი და ელაგა გაუფუებელი ცომისაგან გამომცხვარი ნაირნაირი „ბედის კვერები“ – „ცხვრის ძუძუ“, „ხარის კვერი“, „ცხენის ნალი“, ძროხის ძუძუ, „ხარ-გუთანი“,

* ამ მხრივ საქართველო გამოჩაჩივს არ წარმოადგენს. მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში მატყლი, როგორც წაყოფიერების სიმბოლო საერთოდ ცნობილია და იგი უკავშირდება „მსოფლიო ხის“ სახელს (7, გვ. 238).

ოჯახის წევრთა სახელზე გამომცხვარი ბედის კვერები. ლაფერი ის, რის სიმრავლესაც ნატრობდა ოჯახი. საქართველოს ზოგ კუთხეში საშობაო და საახალწლო რიტუალში მატყლს ცვლიდა აბრეშუმის შულოები (იმერეთი, 1, გვ. 64; კახეთი, გურია, სამეგრელო (6, გვ. 113) ან ბამბა (ერწო-თიანეთი, 5, გვ. 191). ბარაქიანობის სიმბოლოდ ცოტა მატყლს დებდნენ სამეკვლეო სუფრაზეც და მეკვლე როცა სახლში ბრუნდებოდა, ხელცარიელს არც მას გაუშვებდნენ, სხვა სანოვაგესთან ერთად ცოტა მატყლსაც გაატანდნენ.

მატყლის სიუხვე-ბარაქიანობის მიმანიშნებელია ხალხური გამოთქმაც: „მატყლს ეთქვა – სწორში გამრიე და სწორებს გაგასწორებო“, ე. ი. ნუ გადამაგდე, ნუ მიმოაბნევ, სწორში გამრიე და სწორებზე უკეთ გამყოფებო და მართლაც, მატყლს ძალიან ეკრძაღვიან, არ გადააგდებენ მის მცირე ნაწილსაც კი. როცა რეცხავენ, ცდილობენ წყალს არ გააყოლონ – უბარაქობა იცისო, ცხვრისთვის არ ვარგაო. არ დაწვავენ – ცოდვაო, ამბობენ – მატყლი მწყემსს საშველად უხმობს, იძახის – „მემცხვარევ, მიშველეო“. მატყლი რომ დაწვან, იტყვიან ცხვარი „იზარალებსო“ ან ყვავილი გაჩნდებაო (4). ამჟამად ეს რწმენა ახალგაზრდებში აღარ არის, მაგრამ მატყლს მაინც არ წვავენ – ცუდ სუნს უშვებსო, შესაძლოა ტრადიციის ძალითაც. გადასაყრელ ნარჩენ ბენვებსა და მატყლს მოხვეტავენ და ისეთ ადგილას გადაყრიან, რომ არ დაიწვას და ფეხი არ მოხვდეს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შობის და ახალი წლის დილითაც ოჯახის დიასახლისი წყალს „მიუკვალავს“. წყაროზე წასული თან წაიღებს პურს, ყველს, ცოტა მატყლს ან ბამბას (5, გვ. 193) და „წყაროს ბედის კვერს“. ამ კვერს წყაროზე შეაგორებს და თან იტყვის „წყალო, პური მოგიტანე, წყალო, ბედი გამაყოლეო...“

ყველიერში, შობის დღეს, მზისა და მზის მყოლი ანგელოზებისათვის გაშლილ სუფრაზე მატყლიც იყო წარმოდგე-

ნილი. ამ დღეს ლოცვაში კაც-საქონლის სიმრავლესა და ოჯახის
ხის ხვავსა და ბარაქას შესთხოვენ უფალს...

მატყლის სიუხვე-ბარაქიანობას მიანიშნებს დაფიცების
ფორმულაც. „ცხვარ-მატყლის მადლმა“ – იტყვის მწყემსი და
მის ნათქვამში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება.

სადღესასწაულო დღეების გარდა მატყლი წარმოდგენი-
ლი იყო მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებშიც და
ესეც მოსალოდნელია, რადგან თვით მიცვალებულის კულტი
მჭიდრო კავშირშია აგრარულსა და ნაყოფიერების კულტთან.
მატყლს დებენ მიცვალებულის თავთან და მისი დაკრძალვის
შემდეგ ახლობლებს ჩუქნიან. „დალაობის ფლასზეც“ (მიცვა-
ლებულის წლისთავზე ფარდაგზე დაფენილი მიცვალებულის
სამოსი და ნივთები) მატყლი იდო...

ნაყოფიერებისა და სიუხვე-ბარაქიანობის სიმბოლოა
თვით სიტყვა „ცხვარიც“. როგორც ცნობილია, „ცხვარს“
„ცხოვრებას“ უკავშირებენ (3, გვ. 52, 53; 8) და „ქონებ-ცხოვ-
რება“ კი დიდ სიმდიდრესა და ოჯახის ძლიერებაზე მიუთი-
თებს. ცხვარი რომ სიმდიდრის სიმბოლოა, კარგად ჩანს ერთი
ქართული ლეგენდიდანაც: „ერთი ოჯახი მეტად ღარიბი იყო.
სახლს სიღარიბე ჰყავდა დაპატრონებული. მოადგა ცხვარი
და სიღარიბეს უთხრა – სახლი უნდა დამიცვალოო. სიღარიბემ
იუარა, მაგრამ ბოლოს მაინც ცხვარმა გააგდო. შესთხოვა
ცხვარს სიღარიბემ – ერთ კუთხეში მაინც დავდგებიო. არაო –
ცხვარმა – ერთ კუთხეში ბატკანი უნდა დავაყენო, ერთში ყვე-
ლი დავდო, ერთში – მატყლი და ერთში მე უნდა დავდგეო. იმ
დღიდან ოჯახში სიღარიბისათვის ადგილი აღარ დარჩა“ (3,
გვ. 22).

ცხადია, ხალხის ყოფაში ძლიერად დამკვიდრებულსა და
მის ცნობიერებაში ასე გააზრებული მასალისაგან (მატყლი –
ნაყოფიერებისა და სიუხვის სიმბოლო) დამზადებულ ნაწარმს
სანესჩვეულებო რიტუალებშიც გარკვეული ადგილი ეკავა,
ნაბადი ხალხის ცხოვრების ბევრ მხარეში ჩანდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშ-ფშაველ-
ესურეთი) ძველად გავრცელებული იყო მიცვალებულის ნაბა-
დსა და ფარდაგში გახვევა და ისე დაკრძალვა. საამისოდ ყვე-
ლა ოჯახს, ვისაც კი ხანდაზმული ჰყავდა, წინასწარ მომზადე-
ბული ჰქონდა დიდი ზომის და აუცილებლად თეთრი ფერის
მატყლისაგან მოთელილი ნაბდები.

„სულის ცხენის“ – მიცვალებული მამაკაცის კუთვნილი
და მის სახელზე გასაცემი ცხენის აღკაზმულობის აუცილებე-
ლი ნაწილი იყო ცხენის ტახტზე დაკრული მხრიანი ნაბადი. მი-
ცვალებულის წლისთავზე ამ ცხენს მთელი თავისი აღკაზმუ-
ლობით (მოვერცხლილი აღვირი, უნაგირი და სამკერდული,
ლამაზი ჩულები, ტახტზე დაკრული ნაბადი, უნაგირზე გადა-
დებული ხურჯინი) ნაძმობს ან დედისძმას ჩუქნიდნენ.

ქალიშვილებს, სხვა ნივთებთან ერთად, მზითვში იატა-
კის, კედლისა და ტახტის სამშვენ ნაბდებსაც ატანდნენ.

მეოცე საუკუნის შუა წლებამდე შემორჩა ქართველ მთი-
ელთა ყოფას ბერიკების – ახალი წლისა და ყველიერის რიტუ-
ალების აუცილებელ მონაწილეთა საწესო ნიღბები, რომლე-
ბიც ნაბდისაგან იკერებოდა. ამ ნიღბებს, სახის გარდა, ყელ-
ყური და კისერიც უნდა დაეფარათ. ოთხკუთხედად შეკერილ,
თავზე ჩამოსაცმელ ნაბდის ნიღაბს – „ბერიკის ქუდს“, პირსა
და თვალებს ამოუჭრიდნენ, ნასვრეტებს გაუკეთებდნენ ცხვი-
რთანაც. პირთან ხის „კბილებს“ დაუმაგრებდნენ. თვალების
გარშემო შავ ნაბადზე თეთრი ფერის ბაწრით წარბ-წამწამსაც
შემოავლებდნენ, თეთრი მატყლის უღვაშებს გაუკეთებდნენ,
თეთრ ნიღაბს კი შავი ფერით გააწყობდნენ.

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ქართველთა ტრადი-
ციულ ყოფაში დიდი ადგილი ეკავა ნაბდის გამოყენებას და
ყოფის ზოგიერთ მხარეს (საველე პირობებში ნაბდის გამოყე-
ნება, სახლის ინტერიერის მოლამაზება, თავბურვა, ტვირ-
თმზიდის პირუტყვის აღკაზმულობა...) ის დღემდე შემორჩა და

მენაბდობა-მეცხვარეობით დაწინაურებულ კუთხეში – შეთში – შინამრეწველობის დღესაც ცოცხალი დარგია.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბესაძე ნ., მეაბრეშუმეობა საქართველოში, თბ., 1957.
2. გიგინეიშვილი ბ., ცხვრის აღმნიშვნელი უძველესი ქართული სიტყვა//საენათმეცნიერო კრებული, თბ., 1978.
3. გოგებაშვილი ი., თხზულებანი, თბ., 1975, წიგნი I.
4. კაცაძე აკ., ქართლის 1948 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, M², №83 (ხელნაწერი).
5. ღამბაშიძე ნ., საახალწლო დღესასწაული ერწო-თიანეთში//ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, II, თბ., 1985.
6. ყარაულაშვილი ც., ქსოვის ხალხური წესები კახეთში, თბ., 1985.
7. Мифы народов мира, М., 1988.
8. Климов Г. А. Этимологический словарь картвельских языков, М., 1964.

საქმით სტუმრობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში

იმ ხალხურ ტრადიციებს შორის, რომლებიც გამოირჩევიან ცხოველმყოფელობითა და რაციონალურობით, შეიძლება მოხსენიებული იყოს მოსაქმეთა მოსვლა-სტუმრობა ანუ „საქმით სტუმრობა“. იგი გავრცელებული იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კუთხეებში. მის შესახებ ცნობებს ჩვენ ამჯერად თუშეთის მაგალითზე წარმოვადგენთ. რას წარმოადგენს მოსაქმეთა მოსვლა, იგივე სტუმრობა? თუ სტუმარია მოსაქმე და მუშა რადაა? თუ მუშაა და მოსაქმე, სტუმარი რად არის?

ეთნოგრაფიული მასალებიდან ცნობილია, რომ ხშირად ქალები თავისი ხელსაქმით, სამუშაოს სიმძიმის შესამსუბუქებლად, გასახალისებლად და გასაიოლებლად ნათესავ-მოკეთებებში მიდიოდნენ ძირითადად 1-2 კვირით, ზოგჯერ ერთი თვითაც კი, თუკი ოჯახური პირობები ამის შესაძლებლობას აძლევდა, ე. ი. ოჯახში თუ ჰყავდა დედამთილი, რძალი ან მოსწრებული ქალიშვილი, რომელიც მისი შინარყოფნისას ოჯახში საქალო საქმეს გაუძღვებოდა. ქალი წინასწარ შეუთანხმდებოდა ოჯახის წევრებს, სახლშიც საქმეს ისე ააწყობდა, რომ გარკვეულ ხანს მისი შინ ყოფნის აუცილებლობა არ ყოფილიყო და ამის შემდეგ წავიდოდა სახლიდან. წინასწარ განსაზღვრავდა იმასაც, თუ რამდენი ხნით წავიდოდა და ხელსაქმესაც იმ ოდენობით წაიღებდა, რომ ამ ხნის განმავლობაში მისი დამუშავება მოესწრო. ქალი ძირითადად შინა და გარე (მინდვრის) სამუშაოებისაგან შედარებით თავისუფალი ზამთარში იყო, განსაკუთრებით მაშინ, როცა მატყლის დართვა იწყებოდა. წასაღებადაც უფრო მოსახერხებელი იყო დაჩეჩილი, დასართავად გამზადებული მატყლის ფთილები: მსუბუქია და

თან არც დიდი ადგილი სჭირდებოდა. ქალი მას ხელითაც ად-
ვილად ატარებდა. აქ ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ ზან-
თარში სოფლებს შორის მიმოსვლა მხოლოდ ფეხით შეიძლე-
ბოდა და ხელით მძიმე ტვირთს ვერც ზიდავდნენ. ქალი თავის
საქსოვ აბგაში ჩაილაგებდა ტარ-სახრელს, ფთილებს, მცირე
საგზალს და გასწევდა ნათესავ-მოკეთისაკენ. ასე წასულ ქა-
ლებს „მოსაქმეთ“ (ჩაღმის თემი) ან „მზდავაყებს“ (პირიქითის
თემი), „საზდავაყით წასვლას“ (გომენრისა და წოვათის თემე-
ბი) ეძახდნენ. იტყოდნენ „მოსაქმენ მოვიდნესო“, ან „მზდავა-
ყებ მოვიდნესო“.

ერთი სოფლიდან ან თემიდან ამა თუ იმ თემსა თუ სოფე-
ლში წასასვლელად რამდენიმე ქალი შეამხანაგდებოდა და
ერთად გაემგზავრებოდნენ. ადგილზე მისულნი კი თავ-თავის
ნათესავ-მოკეთეებს ესტუმრებოდნენ. ასე მიდიოდნენ ჩაღმის
თემიდან პირიქითის თემში, გომენრიდან და წოვათიდან ჩაღ-
მაში და ა. შ. ე. ი. თემიდან თემში და სოფლიდან სოფელში,
როცა თუშეთში მოსახლეობა მკვიდრად იყო, საფეხითო გზე-
ბი სოფლებს შორის მუდმივად იყო გაკვალული, მიმოსვლა
მუდმივი იყო.

ერთ სოფელში ზოგჯერ რამდენიმე „მოსაქმე“ ერთდრო-
ულად იყო მისული, ოღონდ სხვადასხვა ოჯახში. ოჯახში მი-
სვლის, მოკითხვისა და შესვენების შემდეგ ქალი თავის ხელ-
საქმეს შეუდგებოდა. პირველ დღეს გზადაგზა ნაქსოვ წინდას
მოქსოვდა – ისვენებდა, ეს საქმედ არ ითვლებოდა. ძირითად
საქმიანობას – დართვას კი მისვლის მეორე დღიდანვე იწყე-
ბდა. წინდის ქსოვას კი ისევ გზისათვის გადადებდა. ქალები
მოსაქმედ ძირითადად „ჯალაფთას“ იარებოდნენ, დედის ან
მამის თემ-სოფელში. მოსაქმის მოსვლა ოჯახის ცხოვრების
რეჟიმს არაფრით არ ცვლიდა. დამხვდური ოჯახი ისევე განა-
გრძობდა თავის ყოველდღიურ და ჩვეულ საქმიანობას და არ-
სებობას, როგორც მანამდე. მხოლოდ ამ ხნის განმავლობაში,
სანამ მათთან მოსაქმე იყო მოსული, ცდილობდნენ მხიარუ-

ლად და ლაღად ყოფილიყვნენ, რომ სტუმარს უხერხულთა
არ ეგრძნო და არ მოეწინა, „შინა არ მოჰგონებოდა“. „ცეცხლ
უნდა გულის სტუმარსა, თვარ შინა მოაგონდებაო“ – შეუმღე-
რებდნენ კიდევაც. საჭმელსაც მის პატივსაცემად შედარებით
ამრავალფეროვნებდნენ.

ოჯახის დიასახლისი, თავისი ხელსაქმის დღიურ ნორმას
რომ მორჩებოდა, მოსაქმესაც ეხმარებოდა დართვაში, ასევე –
ოჯახში მყოფი სხვა ქალებიც. მოსაქმე კი მხოლოდ თავისი ხე-
ლსაქმით იყო დაკავებული და სტუმრობით განებივრებული.

ზოგჯერ მასპინძელი ოჯახი მოსაქმე სტუმრის პატივსა-
ცემად „მზდავაყებს“ (მზდველი ქალები) მოიწვევდა და მის ხე-
ლსაქმეს ერთ ღამეში დაართავდნენ. შემდეგ დღეებში კი თუ
ვინმეს „მჩეჩელობა“ ან „ზდავაობა“ (მომხმარენი დართვასა
და ჩეჩვასი) ჰქონდა ოჯახის ქალებთან ერთად სტუმარიც წა-
ვიდოდა მისახმარებლად და ხან ერთ სტუმრობაში 2-3 მზდა-
ვაობასა და მჩეჩელობაში მოუხდებოდა ყოფნა. თუ სტუმარი
ქალის ხელსაქმეს დამხმარეთა მოწვევით ადრე მორჩებო-
დნენ, ქალი მაინც დანიშნულ დრომდე მასპინძლის ოჯახში
რჩებოდა სტუმრის სტატუსით, მას ადრე არ გაუშვებდნენ. პი-
რიქით, ცდილობდნენ იგი დიდხანს დაეტოვებინათ თავისთან,
რადგან ეს ოჯახისთვის სასახელო იყო.

როცა თავის ხელსაქმეს შეასუსტებდა, მოსაქმედ მო-
სულ ქალს სოფელში რიგ-რიგობით ყველა ოჯახში პატიჟე-
ბდნენ, მიუხედავად იმისა იყვნენ თუ არა ახლო ნათესავები.
მთის პატარა სოფლებში კი ყველა ოჯახი მეტ-ნაკლებად ერ-
თიმეორის ნათესავი იყო. გადაპატიჟებულ მოსაქმეს ყველა
ოჯახი თითო დღე-ღამეს ტოვებდა, იქაც თავისი სართავი თან
მიჰქონდა და იქაც ეხმარებოდნენ მას. მოსაქმედ წასვლა ხში-
რად ყველიერში იცოდნენ, როცა ბევრი უქმეებია, საქმის
დღეებში კი გაცდენილ დღეებს მიხმარებით უვსებდნენ. ყვე-
ლიერში ბევრი ნათესავ-მოკეთე იყრიდა ერთად თავს და
ერთად ყოფნა უფრო საინტერესო ხდებოდა, დიდი ხნის უნა-

ხავი ნათესავები ერთიმეორეს ხვდებოდნენ. ასევე სტუმრობდნენ თუშეთში მყოფი დიდოელი ქალები თავის დობილებს.

როგორც კი თან წაღებულ მატყლს დაართავდა ქალი, მაშინვე შინისკენ გასწევდა. მას დიდი სითბოთი და მხიარულებით გააცილებდნენ, თან საგზალსაც გაატანდნენ.

დღეს უკვე მივიწყებულ ამ ტრადიციაში ბევრი რამ სასიკეთო და საინტერესო იყო.

როგორც ცნობილია, ურთიერთობა და სტუმრობა, ერთიმეორის მონახულება ნათესაობას განამტკიცებს, ნათესაობა არ იკარგება. მაგალითად, ხევსურეთში ხევსური გამოსწურავდა არაყს, ჩაასხამდა ტიკში და ცხენით მიდიოდა ნათესავ-მოკეთისაკენ, ამით განამტკიცებდა ნათესაობას. თუშეთში ამის შესაძლებლობა კაცებს არ ჰქონდათ, ისინი მთელი წლის განმავლობაში წასული იყვნენ სახლიდან. თუშეთში ეს ფუნქცია ქალს ეკისრა. იგი მთელი წლის განმავლობაში სახლში იყო, ოჯახთან, ზამთარშიც და ზაფხულშიც. შინიდან დიდი ხნით წასვლა მას არ შეეძლო. ზამთარში იყო ცოტაოდენი ამოსუნთქვის შესაძლებლობა – აღარც ყანა იყო მოსამკელი, არც შეშა მოსაჭრელი, აღარც წყალ-წისქვილი იყო საფიქრალი. ყველა ეს საქმე ზაფხულში სრულდებოდა და თანაც ისეთი საქმეები იყო, რაც მუხლჩაუხრელ შრომას ითხოვდა, თან საუბარსა და ურთიერთობას გამორიცხავდა. მატყლის ხელსაქმე კი ისეთია, რომელსაც ქალი აკეთებს დამჯდარი და თან საუბარიც შეუძლია. ქალი ნათესავ-მოკეთისაკენ საქეიფოდ ვერ გასწევდა, ცხადია, თან ხელსაქმე უნდა წაეღო. ხელსაქმის თან წაღება კი სახლიდან მის წასვლას თავისებურად ამართლებდა. ამასთან, ქალი თავისი დატვირთული ყოველდღიურობიდან გადიოდა, ხალისდებოდა, ისვენებდა ისე, რომ არც თავის საქმეს სცდებოდა. ეს იყო ქალური დროსტარებისა და ოჯახთან, ყოველდღიურობასთან მიჯაჭვულობისაგან ამოსუნთქვის მცირე მონაკვეთი.

ამ ურთიერთ მისვლა-მოსვლით ხდებოდა ერთიმეორის მონახულება, მყარდებოდა შრომითი ჩვევები, ხდებოდა გამოცდილების ურთიერთგაზიარებაც და, რაც მთავარია, ნათესაური კავშირების განმტკიცება. ამასთან, ხდებოდა ერთი კუთხიდან, თემიდან თუ სოფლიდან მეორეში ფოლკლორული მასალის გატანაც. როგორც ცნობილია, ქალის ხელსაქმე და ფოლკლორი, ხალხური ზეპირსიტყვიერება, ხალხური შემოქმედება მჭიდრო კავშირშია ერთიმეორესთან: სახელსაქმოდ შეყრილი ქალები ათასნაირ ამბებს იგონებდნენ და უყვებოდნენ ერთიმეორეს, ამბობდნენ გამოცანებსა და ანდაზებს, ყვებოდნენ ზღაპრებს... აქვე მოსახსენიებელია მომავალი თაობის აღმზრდებლობითი ფაქტორიც. ეს ყველაფერი ხომ ბავშვების თვალწინ ხდებოდა, რაც ტრადიციისა და ფოლკლორის სიცოცხლისუნარიანობას აძლიერებდა.

ზემონათქვამიდან გამომდინარე, მოსაქმედ წასვლა შეიძლება ორგანიზებული შრომის დიდი ფუნქციით დატვირთულ საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთ-ერთ თავისებურ ფორმად მივიჩნიოთ, ამასთან ისეთ ფორმად, რომელიც თავისი შინაარსით მეტად ჰუმანური, რაციონალური და პროგრესული იყო: იგი ქალს აძლევდა თავისუფლებისა და ამოსუნთქვის საშუალებას. ჩანს, რომ ქალი არ იყო მეტისმეტად ოჯახს მიჯაჭვული და შეზღუდული, მას არავინ ზღუდავდა და მას თავისი მკვეთრად გამოხატული უფლებები ჰქონდა, იყო საკმაოდ დამოუკიდებელი. ამასთან, მოსაქმედ წასვლა ხელს უწყობდა ტრადიციის ერთიანობას, უწყვეტელობას და იყო თემსოფლის შემკრავ-შემაკავშირებელი და გამაერთიანებელი.

რეისლამიზაციის პროცესები დაღესტანში

დაღესტანში ისლამის აღორძინება გასული საუკუნის 80-იანი წლების II ნახევრიდან დაიწყო. 1990 წ. დაღესტნის უმაღლესმა საბჭომ მიიღო კანონი „სინდისისა და რელიგიის თავისუფლების შესახებ“. გაიხსნა რამდენიმე უმაღლესი სასწავლებელი მუსლიმანთათვის, აშენდა მრავალი მეჩეთი, იმატა წმინდა ადგილების თაყვანისცემამ, ათასობით ადამიანმა მიაშურა მექასა და მედინას. რეისლამიზაციის პროცესი დაღესტნის დასავლეთ რაიონში უფრო მკაფიოდ გამოიხატა, ვიდრე იქ, სადაც ისლამი ბევრად ადრე იყო გავრცელებული (ლეზგები, ლაკები, ტაბასარანელები, დარგოელები). თითქოს კი პირიქით უნდა ყოფილიყო. დასავლეთ დაღესტანში XV ს-მდე ისლამი ძირითად აღმსარებლობად ვერ გაბატონდა, აქ ადათებსა და ძველი რელიგიის ნაშთებს ბოლო დრომდე მკვეთრად ჰქონდათ ფესვები გადგმული. ეს, ალბათ, იმიტომ აიხსნება, რომ რეისლამიზაციის რაიონები სუფიური მიურიდების მხარეა და ისლამის აღორძინებას მეტი დასაყრდენი გამოუჩნდა.

დაღესტანში მიმდინარე რეისლამიზაციის პროცესი ემთხვევა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობის გამოცოცხლებას ამ ქვეყანაში. დაღესტნის ეთნიკური კონგლომერაცია სრულად გამოვლინდა 1989-94 წწ. ჩამოყალიბებულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ორგანიზაციებში: ავარელებმა შექმნეს „შამილის საზოგადოება“, ლაკებმა - ყაზიყუმუხი“. ეს ორგანიზაციები ეროვნული მოძრაობის ჩანასახს წარმოადგენდა, მათში რელიგიური ასპექტები სუსტია. ეთნიკური სიჭრელე ჩიხია ეროვნული მოძრაობისათვის. ისმის კითხვა: შეუძლია თუ არა ისლამს თანამედროვე ეტაპზე შეასრულოს ის ფუნქცია, რაც მან მთიელთა მოძაობაში შეასრულა XIX ს. I ნა-

ხევარში? გავიხსენოთ, რომ შამილმა სწორედ ისლამზე დაყრდნობით შეძლო სახელმწიფოს აშენება, მაგრამ მის შექმნამდე რთული გზა განვლო (სახანოს დამხობა, თავისუფალი თემების დამორჩილება), ე. ი. ერთ-ერთი ეთნიკური ჯგუფიდან გამოსული ძლიერი ხელისუფალი იქცა საყრდენად არა მარტო დაღესტნისათვის, არამედ, მთელი ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიისათვის. დღევანდელ დაღესტანში არ არსებობს ხელშემწყობი გარემო იმისათვის, რომ ტრადიციულმა ისლამმა ითავოს ეროვნულ ძალთა გაერთიანება. უკეთეს შემთხვევაში შეიძლება ქვეყანაში ჩამოყალიბდეს ისლამური ტიპის სახელმწიფო, თუმცა არც ამისათვის მზადყოფნა შეინიშნება.

როგორც ჩანს, დაღესტანის სინამდვილეში უნდა მოხდეს ჯანსაღი პოლიტიკური ძალების გაერთიანება, მათში არსებული ეთნიკური პარტიკულარიზმის დაძლევა, მხოლოდ ამის შემდეგ შესაძლებელი გახდება ფიქრი ეროვნულ მოძრაობაზე, რომელიც თავისი ინტერესების დასაცავად ტრადიციულ ისლამსაც გამოიყენებს. ამ ეტაპზე რეისლამიზაცია მაინც გარედანაა ნასაზრდოები და საერთო ისლამური სამყაროსათვის ხარკის გადახდად აღიქმება. მიმდინარე რელიგიური პროცესები კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ დაღესტანში ეთნიკური და რელიგიური ერთმანეთს არ ფარავს; მიმდინარეობს რეისლამიზაცია, მაგრამ არ ხდება ეროვნულ ძალთა გაერთიანება.

ბოლო ხანებში ახალი რელიგიური მიმართულება - ვაჰაბიზმი შემოვიდა, რომელიც XV ს-ის მიწურულს ჩამოყალიბდა ცენტრალურ აზიაში. მის დოგმათა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ჯიჰადს - საღვთო ომს. საუდის არაბეთში ვაჰაბიზმი ოფიციალურ რელიგიად ითვლება; გავრცელებულია ახლო და შუა აღმოსავლეთის ისლამურ ქვეყნებში. კავკასიაში მის გავრცელებას ხელს უწოებს ამერიკის სტრატეგიული პარტნიორი - საუდის არაბეთი. ჩეჩნეთსა და დაღესტანში ათიათასამდე ვაჰაბიტია. ამჟამად დაღესტანი ვაჰაბიტური

მოძრაობის ცენტრია კავკასიაში, მაგრამ საღვთო ომს აქ ისლამით შენიღბული პოლიტიკური ომი ცვლის. საეჭვოა, რომ ეს მოძრაობა შეესაბამებოდეს დაღესტნის ეროვნულ და სახელმწიფო ინტერესებს. რაც შეეხება ჩეჩნეთს, აქ ისლამური რესპუბლიკის გამოცხადება არ ნიშნავს, რომ ჩეჩნებმა აღიარეს ვაჰაბიზმი, რომელიც უარყოფს ყოველივე ეროვნულს. რუსეთი, რომლისთვისაც მიუღებელია დამოუკიდებელი სახელმწიფოს იდეაც კი ჩრდილოეთ კავკასიაში, ვაჰაბიზმს შეეგუება მანამ, ვიდრე ვაჰაბიტები კავკასიური სულის ჩაკვლას შეცდებიან, ხოლო თუ ისინი ანტირუსულ კამპანიას გააჩაღებენ, მაშინ ვაჰაბიტები მიურიდების ბედს გაიზიარებენ, თუმცაღა ვერასოდეს იტვირთებენ იმ მისიას, რაც მიურიდებმა აღასრულეს კავკასიის ისტორიაში.

ჩრდ. კავკასიელი ვაჰაბიტები საკუთარ თავს წმინდა ისლამის მიმდევრებად თვლიან, რომელიც არსებობდა მუჰამედისა და ოთხი ხალიფას დროს, რაც თავისი არსით ენინააღმდეგება კავკასიურ ტრადიციულ სუფიურ ისლამს (ერთი სუფიელი შეიხისათვის სწავლულ აღიმებს უკითხავთ: სუფიზმი რა არის? იგი მეორე ოთახში გასულა, ულოცია და შევედრება ალაჰს, წაეღო მისი სული, რათა უხერხულობისაგან ეხსნა. ამიტომ ამბობენ, ყველაფერი რაც ენით ითქმის, არ არის სუფიზმი"). თუ ვაჰაბიტები სუფიტებს ისლამიდან გადახვევაში ადანაშაულებენ, ტარიკატისტები მათ სექტანტობაში ამხელენ. ვაჰაბიტების გამოჩენა კავკასიაში დაკავშირებულია იმ წინააღმდეგობებთან, რომელიც სუნიტურ თურქეთს, ფუნდამენტალისტურ ირანსა და საუდის არაბეთს შორის არსებობს. ამ სახელმწიფოთა ინტერესები ერთმანეთს შეეჯახა კავკასიის რეგიონში, რაც ამ მხარის და ცენტრალური აზიის ბუნებრივ რესურსებს უკავშირდება; თუმცა დაპირისპირებულ ქვეყნებს ერთი საერთოც აქვთ - დამოკიდებულება რუსეთისადმი. თუ ირანისა და თურქეთისათვის კავკასია ტრადიციულად ინტერესთა სფეროა, საუდის არაბეთის დაინტერესება

ამ რეგიონით ახალია. ჩრდილო კავკასიის კონფლიქტი (ჩეჩენეთი, დაღესტანი) მომგებიან პოზიციაში აყენებს ირანს, აშკარაა მისი მცდელობა, ევროპის საიმედო პარტნიორი გახდეს მისთვის ენერგომატარებლების მიწოდების მეშვეობით, რითაცაა გამოწვეული სახელმწიფო მეთაურის ვიზიტები ევროპის რიგ სახელმწიფოებში. საუდის არაბეთი კავკასიიდან შორს მდებარეობს, მაგრამ ენერგომზიდებით სარგებლის მიღებას იდეოლოგიისა და ფინანსების გულუხვად ხარჯვით ცდილობს (3, გვ 73). ვაჰაბიტები ცდილობენ დამკიდრებას არა მარტო კავკასიის ტრადიციულ რელიგიურ ორგანიზაციებში, არამედ პოლიტიკურ სტრუქტურებშიც. საბჭოთა იმპერიის დაშლამ ბევრი საზრუნავი გაუჩინა მანამდე ცენტრზე დამოკიდებულ დაპყრობილ ხალხებს. უაღრესად ძნელი გამოდგა ბრძოლა დამოუკიდებლობისათვის: დანგრეული ეკონომიკა, ხელოვნურად შექმნილი ეთნოკონფლიქტები, კორუფცია, ადამიანებით ვაჭრობა, ნარკობიზნესი. ასეთ პირობებში ადამიანების მანიპულირება და მათი გადაბირება ადვილია. მითუმეტეს, რომ რუსეთ-ჩეჩენეთის ომის შედეგად ვაჰაბიტების პოზიციები გამყარდა და მათ შეაღწიეს კიდეც სამხედრო, სახელმწიფო თუ რელიგიურ სტრუქტურებში. ვაჰაბიტები ტარიკატისტებსა და ოფიციალურ წრეებს რუსეთთან კავშირში ადანაშაულებენ და ორივეს ომს უცხადებენ. ვაჰაბიტებს აქტიური მოქმედებისათვის ჩეჩენეთში უკეთესი პირობები ჰქონდათ, ვიდრე დაღესტანში, მაგრამ მაინც ეს უკანასკნელია ვაჰაბიტური მოძრაობის ცენტრი კავკასიაში. ვაჰაბიტებსა და ტარიკატისტებს შორის ბრძოლა ვასცდა იდეოლოგიურ ჩარჩოებს და შეიარაღებულ კონფლიქტში გადაიზარდა (1996-1997 წწ. მოვლენები ბუინაკსკის, ყიზილიურთის, ნუმადისა და ხასავიურთის რაიონებში) (2, გვ. 195).

ჩეჩენეთში ხელისუფლებამ და რელიგიურმა ორგანიზაციებმა ბრძოლა ვაჰაბიტებთან იმით დაიწყო, რომ ატარებდნენ მორწმუნეებთან საუბრებს ვაჰაბიზმზე, კრძალავდნენ

არარეგისტრირებულ ლიტერატურას, ხურავდნენ უკანონოდ გახსნილ მეჩეთებს. რელიგიური ორგანიზაციები მოუწოდებდნენ სახელისუფლო ორგანოებს საზღვარი დაედოთ ვაჭაბიტთა თავხედობისათვის. მიუხედავად ამისა, ვაჭაბიტების ზემოქმედება პოლიტიკურ პროცესებზე სულ უფრო საგრძნობი ხდებოდა. მათ წინააღმდეგ გამოვიდა ჩრდილო კავკასიის მუსულმანთა კონგრესი, ასევე იჩქერიის დედაქალაქში მონეული აღმოსავლეთ კავკასიის მუსლიმანთა კონგრესი. კონგრესმა ხელისუფლების ორგანოებს მოსთხოვა ვაჭაბიტები კანონგარეშე გამოეცხადებინათ. აღმოსავლეთ კავკასიის მუსლიმანთა კონგრესის გადანყვეტილება თავდაყირა დააყენა 1998 წ. მოსკოვში პრეზიდენტის რეზიდენციაში გამართულმა სხდომამ, რომელსაც ესწრებოდნენ იუსტიციის, შინაგან საქმეთა და ეროვნებათა მინისტრები. სხდომამ გადანყვიტა, რომ ვაჭაბიტები ექსტრემისტები არ არის. რუსეთმა მხარი დაუჭირა ვაჭაბიტებს იმ დროს, როცა იგი ოფიციალურად აკრძალეს ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში, ხოლო დაღესტანში ისლამურ ფუნდამენტალიზმად და მიჩნულა.

1998 წ. 21 აგვისტოს მოკლეს დაღესტნის სულიერი წინამძღოლი - მუფტი. ზოგიერთი მომხდარ დანაშაულს ამერიკულ და ებრაულ სპეცსამსახურებს მიაწერდა. ამ ფაქტს მოჰყვა ისლამური რესპუბლიკის გამოცხადება სოფლებში - კარამახში, ჩაბანმახში, კადარში. დაღესტნის ხელისუფლებამ ეს მოვლენა შეაფასა როგორც ანტიკონსტიტუციური და მიიღო გადანყვეტილება აღედგინა კანონიერება და წესრიგი ამ რეგიონში. დაღესტნის მთავრობას მხარი დაუჭირა ჩეჩნეთის ხელისუფლებამ. ჩეჩნეთის მუფტიმ ფუნდამენტალისტებთან კაშირში ამხილა შამილ ბასაევი. ამ კონფლიქტთან დაკავშირებით რუსეთმა თავი ისევ გამოაშკარავა: რუსეთის შინგან საქმეთა მინისტრმა ს. სტეპაშინმა კარამახელების მოთხოვნა კანონიერად გამოაცხადა და მოუწოდა დაღესტნის ხელისუ-

ფლებას, არ შეურაცხეყო მათი რელიგიური გრძნობები (სსრკ-ის კანონი, გვ. 105).

დაღესტნის ახალი მუფტი აჰმედ-ჰაჯი აბდულაევი უფრო ფრთხილი აღმოჩნდა. მისი განმარტებით, ისლამი რეჟიმი კი არ არის, არამედ ცხოვრების წესია და თითოეული მუსლიმის მოვალეობაა იცხოვროს შარიათის კანონებით.

მუფტი წინააღმდეგია რელიგიისა და სახელმწიფოს განცალკევებისა, ასევე ნეგატიურადაა განწყობილი სახელმწიფო რელიგიის ინსტიტუტის აღდგენის მიმართ. აჰმედ-ჰაჯი აბდულაევი უმნიშვნელოვანეს ამოცანად მიიჩნევს აზიაროს ისლამს სახელმწიფო მოხელეები, რათა მათ ქვეყანა მართონ შარიათის კანონებით. 1998 წ. შეიქმნა ჩრდ. კავკასიის მუსლიმანთა საკოორდინაციო ცენტრი. ეს ორგანიზაცია ხელს უშლის იმ ძალებს, რომლებიც ცდილობენ ჩრდილო კავკასია გამოსტაცონ რუსეთს (მუფტი კი ამტკიცებს, რომ რელიგიური პოლიტიკა თუ პოლიტიზირებული რელიგია დაღესტანში არ არსებობს). თუ ეს ის ძალებია, რომელიც დაღესტანში ნგრევასა და უბედურებას გამოიწვევენ და დაღესტანს წაიყვანენ არა დამოუკიდებლობის, არამედ ახალი დამოკიდებულებებისაკენ, მაშინ მუფტიც და აღნიშნული რელიგიური ორგანიზაციაც სწორ გზას ადგანან, მაგრამ ინტერვიუდან, რომელიც რელიგიურმა ლიდერმა გაზეთ „მუსულმანეს“ მისცა (1993, №3), არ ჩანს, რომ იგი თავის ქვეყანას რუსეთის იმპერიის გარეთ მოიპყრებს.

1990 წ. ასტრახანში დაარსდა პირველი მუსლიმანური პარტია - აღორძინების ისლამური პარტია. სსრკ დაშლის შემდეგ ამ პარტიაში შემავალი დაღესტნური ჯგუფის მთავარი იდეა იყო დაღესტნის ხალხების ერთიანობა ერთიანი სასულიერო ორგანიზაციის შესაქმნელად.

1998 წლიდან არსებობას იწყებს „დაღესტნის მუსულმანთა სასულიერო სამმართველო“. ამის შესაბამისად შეიქმნა ყუმუხებისა და დარგოელების სასულიერო სამმართველოები,

გაიხსნა 1500 მეჩეთი, 13 ისლამური უმაღლესი სასწავლებელი, ასობით მედრესე, დაკანონდა 200-ზე მეტი წმინდა ადგილი (მიურიდეებისა და მუსულმან წმინდანთა საფლავები). ასობით ახალგაზრდა სწავლობს ახლო და შუა აღმოსავლეთის ისლამურ ცენტრებში. 80000-ზე მეტმა დაღესტნელმა შეასრულა ჰაჯი - წმინდა ადგილების მოლოცვა. დაღესტნის ხალხთა ენებზე ითარგმნა ყურანი. XX ს. დასაწყისიდან დღემდე სუფიური ტარიკატის სამი მიდინარეობა მოქმედებს: ნაკშბანდის, კადარის და შალიზის. ხელახლა გამოიცა ძველი ისლამური ლიტერატურა. გამოდის რამდენიმე დასახელების ისლამური მიმართულების ჟურნალი და გაზეთი. რელიგიურ პროპაგანდას ეწევა რადიო და ტელევიზია.

1995-1998 წწ. ჩატარებულმა გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ სოფლის მოსახლეობის 53,4% და ქალაქის მოსახლეობის 38,3% თვლის, რომ სწორედ ისლამი აკავშირებს მათ სამშობლოსთან. ისინი ეთნიკური კულტურის ორგანულ ნაწილად აღიქვამენ რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს და ტრადიციებს. 1998 წ. ჩატარდა სოციოლოგიური გამოკითხვა კონფესიური ნიშნით: რესპოდენტს 5-ჯერ უნდა ეპასუხა შეკითხვაზე: ვინ ვარ მე? მხოლოდ 21%-მა განმარტა თავისი კონფესიური კუთვნილება, აქედან მარტო 6,3%-მა მიაჩნია ამ საკითხს უპირატესობა. 1998 წ. კიდევ ერთი სოციოლოგიური გამოკითხვა ჩატარდა დაღესტნის ახალგაზრდობის რელიგიურობის გამოსარკვევად. რესპოდენტები იყვნენ ძირითადად დაღესტნის უმაღლესი სასწავლებლების სტუდენტები, სულ 617 კაცი. აქედან 83%-მა უპასუხა, რომ ის მორწმუნეა, ისლამისტი, 28%-მა დააკონკრეტა, რომ ის სუნიტია. გამოკითხულთა 4,6% დაქორწინებულია მაჰმადიანური წესით, 38 % იცავს ისლამის 5 ძირითად მოთხოვნას, 36% კითხულობს ყურანს (აქედან 8% არაბულად). კითხვაზე: დაღესტნის ტერიტორიაზე რომელ წმინდა ადგილებს იცნობთ, 2%-მა უპასუხა: რომ ამ ადგილებზე ლოცვის რიტუალს ასრულება, 3%-ს მოლოცვილი აქვს მექა

და მედინა. კითხვაზე: საჭიროა თუ არა დაღესტანში შარიათის კანონების შემოღება, დადებითი პასუხი გასცა 13,3%-მა, დაღესტანი არარელიგიურ სახელმწიფოდ ესახება 70,8%-ს. გამოკითხვის შედეგები უჩვენებს რომ ახალგაზრდობის დიდი ნაწილი ზერელედ რელიგიურია და მის რელიგიურობაში უფრო მეტად შეიგრძნობა ინდივიდი - საკუთარი ეთნოსის წარმომადგენელი.

მაჰაჩყალაში მოქმედებს აზერბაიჯანის რელიგიური საზოგადოების მეჯლისი. სამხრეთ დაღესტანში ცხოვრობენ მუსულმანი შიიტები და სუნიტები. მუსულმანი შიიტების პოზიციების გამყარება დაკავშირებულია XVI ს-ის მოვლენებთან, კერძოდ, კასპიისპირეთის მიწები შირვანისა და დერბენდის ჩათვლით სეფიანთა ირანის გავლენის ქვეშ მოექცა. შიიტურ თემს შეადგენენ აზერბაიჯანელები, ირანელები, ლეზგების ნაწილი. შიიტების სასულიერო ცენტრთაგან უპირველესია დერბენდი, აქ მდებარეობს მთელი დსთ-ს ტერიტორიაზე ყველაზე ძველი ჯუმა-მეჩეთი (VIII ს.). პატარა შიიტური თემი და მეჩეთი მაჰაჩყალაშიც არსებობს. იგი ირანელების მიერაა აშენებული XIX ს., როდესაც ქალაქს ერქვა პორტ-პეტროვსკი. 1939 წ. მეჩეთი დახურეს და გადასცეს განათლების სახკომსა-ბჭოს, მორწმუნეებს ის 1991 წ. დაუბრუნეს. შიიტური თემის ბაქოს წარმომადგენელი კავკასიის მუსულმანთა სამმართველოს წევრია.

დაღესტნის მუსულმანთა სამმართველოს ინიციატივით დაარსდა „სამხრეთ დაღესტნის იმამთა კავშირი“ (სამხრეთ დაღესტანი შამილის სულიერი მოძღვრის მუჰამედ ეფენდი ალ-იარაღელის სამშობლოა). მის იურისდიქციაში შედის სამხრეთ დაღესტნის 13 რაიონი. მათ ურთიერთობა აქვთ ხელისუფლებასთან, სხვადასხვა რელიგიურ სტრუქტურასთან, მეზობელი აზერბაიჯანის მუსულმანებთან, პირადად კავკასიის მუსულმანთა სამმართველოს უფროსთან (ამ კავშირთან თანამშრომლობდა დაღესტნის განსვენებული მუფტი), კავშირი

აქვს თურქეთის მთავრობასთან არსებულ რელიგიური საქმეების სამმართველოსთან. სამხრეთ დაღესტნის უნივერსიტეტში გახსნეს ღვთისმეტყველების ფაკულტეტი კვალიფიციური იმამების მოსამზადებლად, სადაც ვაჟებთან ერთად ქალებიც სწავლობენ. დაგეგმილია ისლამური ლიცეუმის გახსნაც.

1997 წლიდან დაღესტანში მოქმედებს სასულიერო-საგანმანათლებლო საზოგადოება - ახლადმოქცეულ მუსულმანთა კავშირი. იგი უნიკალურია ყოფილი სსრკ-ს ტერიტორიაზე. მასში გაერთიანებულნი არიან ის ადამიანები, ვინც ადრე ქრისტიანობას ან სხვა რელიგიურ მრწამსს აღიარებდნენ, მაგრამ სულიერების ძიების გზამ, როგორც ამბობენ, ისლამის რწმენასთან მიიყვანა. ეს საზოგადოება აერთიანებს ახალძიმებსა და დებს, ისინი 200 არიან, უმრავლესობა რუსია. კავშირის განყოფილებები მუშაობს მაჰაჩყალაში, ბუინაკსკში, ჰასავიურთში. დაგეგმილია მისი დაარსება დაღესტნის ფარგლებს გარეთაც. ეს საზოგადოება თანამშრომლობს დაღესტნის მუსულმანთა სასულიერო სამმართველოსთან და მისი მხარდაჭერით სარგებლობს. საზოგადოების მესვეურნი ამბობენ, რომ ერთ-ერთი წევრი ჩამოვიდა ულან-უდედან, რათა ქეშმარიტი ისლამი დაღესტანში შეიქცნოს.

დაღესტნის ქალთა საზოგადოებაში პოპულარულია ორგანიზაცია „მუსლიმატი“. მისი მიზანია ისლამის ღირებულებების პროპაგანდა ქალთა შორის. „მუსლიმატის“ წევრები მონაწილეობენ რესპუბლიკურ კონფერენციებში, მეჩეთებისა და მედრესეების გახსნაში. აარსებენ ქალთა სკოლებსა და მედრესეებს, უვლიან შეიხების საფლავებს, ყმანვილებს ასწავლიან ისლამის ძირითად დებულებებს, ორგანიზებას უწევენ ყურანის შესწავლას. ყურანის მეოთხე სურას ეწოდება „ნისა“ („ქალები“). ერთ-ერთი ჰადისი მოუწოდებს მამაკაცებს, მოუფრთხილდნენ ქალებს, რადგან ისინი მათი ტყვეები არიან. მხოლოდ დედის მიმართ ამბობს მუჰამედი, რომ „სამოთხე მის ფერხთაა“. ეს მოტივი „მუსლიმატისთვის“ ძირითადია.

ამრიგად, ისლამი დაღესტანში ოდესღაც ერთიანი (ეთნიკურად, კულტურულად, რელიგიურად) კავკასიის დიფერენციაციის მნიშვნელოვანი მოვლენაა. რელიგიური მთლიანობის დარღვევა, რა თქმა უნდა, უფრო გვიან მოხდა, თუმცა ამით ეთნიკური კავკასიელების შინაგანი მთიანობა არ დარღვეულა, რასაც მათი კავკასიური წარმომავლობა განაპირობებს. ისლამიც კი კავკასიაში თავისებურად, კავკასიურად დაფუძნდა. ამიტომაც ჩრდილო კავკასია ვერასდროს იქცა ფუნდამენტურ ისლამურ ქვეყნად. მთიელთა რელიგიურ რწმენაში ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული ადგილობრივი კულტები და ყურანის სიუჟეტები, რასაც სპეციალისტები სინკრეტიზმს უწოდებენ. ჩრდილო კავკასიის ხალხების ცხოვრებაში რელიგიური ელემენტები ბევრად ადრე გაჩნდა, ვიდრე მუჰამედი დაიბადებოდა. კავკასიის ქრისტიან და მაჰმადიან მოსახლეობას შორის ისლამი კედლად აღიმართა, მაგრამ საბოლოოდ საშიშ ძალად მაინც ვერ იქცა, რადგან დაღესტანში ცნებები „ეთნიკური“ და „რელიგიური“ პარალელურად არ აღიქმედა. პირველი ეთნოსის წიაღში ვითარდება და მისი სახეა, მეორე ისტორიული შენაძენია. კავკასიური ისლამის გასაგებად შამილის სახელი სრულიად საკმარისია. მხოლოდ ისლამის ყოფასთან მჭიდრო კავშირმა გამოიწვია ეროვნულისა და რელიგიურის ყალბი გაიგივება. შამილის დამოკიდებულება ეროვნული ელემენტებისა (იგი წმინდანად აცხადებს რუსეთის წინააღმდეგ მებრძოლ მთიელებს, კულტის მნიშვნელობას ანიჭებს მათ საფლავებს) და ადათებისადმი თანამედროვე ისლამის განვითარების საფუძველია, მით უმეტეს, რომ მძლავრი მხარდაჭერა აქვს ფუნდამენტური ისლამური სახელმწიფოებისაგან, რომლებსაც გარკვეული პოლიტიკური და ეკონომიკური მიზნები გააჩნდათ კავკასიაში, რაც ეწინააღმდეგება რუსეთის ინტერესებს და იწვევს პოლიტიკური სიტუაციის დაძაბვას, კონფლიქტებს, სისხლისღვრას, რის შელამაზებასაც ზოგჯერ იდეოლოგიით ცდილობენ. მსგავსი პროცესები მიმდინარეობს და-

დესტანში. ეს ქვეყანა მთელს კავკასიასთან ერთად დიდ ძლიერ სახელმწიფოთა ინტერესების სფეროში ხვდება. მიზნის მისაღწევად ზოგი იარაღს იყენებს, ზოგი რელიგიურ მიმდინარეობას. ამ ფუნქციას ამჯერად ვაჰაბიზმი ასრულებს, რომლის გავლენაც ადგილობრივ ნიადაგზე ჩამოყალიბებულ ისლამთან შედარებით სუსტია და არც საშიშროებას არ წარმოადგენს. რა გზას ირჩევს ტრადიციული სუფიური ისლამი ასეთ ვითარებაში? ამ კითხვაზე დაღესტნის სასულიერო პირთა და პოლიტიკურ მოღვაწეთა პასუხი ერთია: „რუსეთთან ერთად“, თუმცა ამტკიცებენ, რომ ისლამი აქ პოლიტიზებული არ არის. რაც უფრო რთულდება კავკასიის ურთიერთობა გარესამყაროსთან, მით უფრო ნათელი ხდება კავკასიური სულისა და სხეულის მთლიანობის აუცილებლობა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აკაევი ვ., რელიგიურ-პოლიტიკური კონფლიქტი იჩქერიის რესპუბლიკაში 105 (რუს. ენაზე).
2. შიჰსაიდოვი ა., ისლამი დაღესტანში, „ცენტრალური აზია და კავკასია“, 1999, №4, გვ.195 (რუს. ენაზე).
3. ხაინდრავა ი., რელიგიური ომი ჩრდილო კავკასიაში: ხედვა საქართველოდან; „ცენტრალური აზია და კავკასია“, 1999, №5, გვ. 73 (რუს. ენაზე).

ქართლის სოციალური სტრუქტურა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით ძვ. წ. IV ს-ის ბოლოდან ახ. წ. IV ს-ის II ნახევრამდე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ უაღრესად ძუნწ ცნობებს გვან-
ვდის ძველი და ადრეფეოდალური ქართლის სოციალურ აღ-
ნაგობაზე.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ პირველი დიდი ნაწილით ძველი
ქართლის ისტორიის ქრონოლოგიური ჩარჩოებია ძვ. წ. IV -
ახ. წ. IV ს. I ნახევარი. ამ დიდ ქრონოლოგიურ ჩარჩოში „მოქ-
ცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით დღევანდელი ქართლის, აღმო-
სავლეთ საქართველოს, ტერიტორიაზე ორი საზოგადოებაა
წარმოსახული: უკლასო, წინასახელმწიფოებრივი საზოგადო-
ება და კლასობრივი.

უკლასო წინასახელმწიფოებრივი საზოგადოება ძეგლში
ძალიან მოკლედაა მოცემული, ეს პერიოდი ალექსანდრე მაკე-
დონელის ეპოქაა - ძვ. წ. IV ს-ის II ნახევარი. ძეგლით ქართლში
ექვსი ციხე-ქალაქია: სარკინე, კასპი, უფლისციხე, ურბნისი,
ოძრაჯე და „ძველი მცხეთა“ (3, გვ. 81-82). ეს ქართული სახელ-
წოდების ტოპონიმები (ციხე-ქალაქები), ცხადია, იმაზე მეტ-
ყველეს, რომ აქ ქართული მოსახლეობაა, მაგრამ „მოქცე-
ვაჲს“ მიხედვით, ჯერ მას აქ სახელმწიფოებრიობა არ გააჩნია.
ამიტომ, აშკარაა, ძეგლი აქ გვისურათებს უკლასო გვარო-
ვნულ საზოგადოებას, ე. წ. სამხედრო დემოკრატიის ზედა სა-
ფეხურს, წინასახელმწიფოებრივ სტრუქტურას. ძეგლის „უფ-
ალი“, რომელიც, შეჭველია, ქართულ მოსახლეობას ჰყავდა,
აქ უფრო სამხედრო დემოკრატიის ტომთა გაერთიანების სა-
ტომო სამხედრო ბელადია, ვიდრე ქვეყნის პოლიტიკური
ხელისუფალი, საზოგადოება, ცხადია, წარმართულია.

ცხადია, ძნელი არაა წინაკლასობრივი გვაროვნული საზოგადოების არსებობა ვალიაროთ დღევანდელი ქართლის ტერიტორიაზე უძველეს ხანაში, ეს არქეოლოგიური მონაცემებითაც კარგად დასტურდება. მაგრამ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობას უძველეს ქართლში წინაკლასობრივი გვაროვნული საზოგადოების არსებობის შესახებ მხარს უჭერს საკონტროლო ქართული ორიგინალური წერილობითი წყაროც, „ქართლის ცხოვრება“, სახელდობრ, ლეონტი მროველი.

უძველეს ხანაში კავკასიის ხალხთა ეთნარქების ამბავის თხრობისას, ლეონტი ეხება „ქართლის ქვეყანას“ და ქართლოსიანების უძველეს ისტორიას და აღნიშნავს, რომ თავდაპირველად ქართლოსიანების (ქართველების) დამკვიდრებისას ქართლში, „არავინ იყო მათ შორის უწარჩინებულეს და უსახელოვანეს, არამედ ადგილითი-ადგილად თავადნი იჩინიან. ხოლო ვინცა იყვის მცხეთას, რეცა თავადი იგი იყვის ყოველთა მათ სხუათა ზედა. და არცა სახელედებოდათ მეფედ, არცა ერისთავად, არამედ მამასახლისი ეწოდებოდათ, და იგი იყვის მაზავებელ და ბჭე სხუათა ქართლოსიანთა“ (5, გვ. 11).

ბრწყინვალედ წარმოსახული და ნათლად დახასიათებული ამჟყარა წინაკლასობრივი და წინასახელმწიფოებრივი გვაროვნული საზოგადოება, XI ს. ქართველი ისტორიკოსის მიერ მოცემული. საზოგადოება, სადაც არ არიან „წარჩინებულნი“, არ ჰყავთ „მეფე“ ანუ პოლიტიკური ხელისუფალი, არ ჰყავთ ერისთავები - სამხედრო-ადმინისტრაციული მოხელეები, მაშასადამე არ ჰყავთ გაბატონებული კლასი თავისი წარმომადგენლობით, არა აქვთ სახელმწიფო თავისი პოლიტიკური ინსტიტუტებით.

ლეონტის მიერ აღწერილ ძველი ქართლის უკლასო საზოგადოებას ჰყავს მხოლოდ გვაროვნული წყობილებისათვის დამახასიათებელი ხელისუფალნი: ქართლის კუთხეების („ადგილითი-ადგილად“) გვაროვნულ საზოგადოებათა თავკაცები „თავადნი“, რომელთაც, ჩანს, ირჩევდნენ. ამ თავკაცთა და

მთელ ქართლოსიანთა უფროსი ხელისუფალი კი არის მცხეთას მჯდომი „თავადი“, რომელსაც მამასახლისი ეწოდებოდა, იგი იყო „მაზავებელი და ბჭე“ ქართლოსიანთა საზოგადოებისა. ქართლის გვაროვნული საზოგადოების ეს „მამასახლისობის ხანა“ წინაკლასობრივ, „სამხედრო დემოკრატიის“ ეპოქას განეკუთვნება.

აქ ჩვენ შეგვიძლია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ აღნიშნული ცნობის სხვა საკონტროლო წყაროების მოყვანაც, ქართლში უძველეს ხანაში უკლასო საზოგადოების შესახებ, მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს იმდენად ცნობილია, რომ ამჯერად მისი დამოწმება საჭიროებას არ წარმოადგენს. მთავარი ისაა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ სავსებით სწორად მოცემულია ცნობა ქართლში წინაკლასობრივი საზოგადოების არსებობაზე. სადავო შეიძლება იყოს მხოლოდ ქართლში კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოქმნის პერიოდი - ქრონოლოგიურად IV ს-დან მისი უფრო სიღრმეში გადატანის მიზანშეწონილობის თვალსაზრისით.

უკლასო, წარმართული გვაროვნული საზოგადოების მოკლედ დახასიათების შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ გამოგვცემს უკვე კლასობრივი საზოგადოებისა და ქართული სახელმწიფოს წარმოქმნას, რასაც იგი ალექსანდრე მაკედონელსა და მის ეპოქას უკავშირებს.

„მოქცევაჲს“ მიხედვით ალექსანდრეს ქართლში თან მოჰყვა ერთ-ერთი სარდალი არიან-ქართლის მეფის ძე აზო, რომელსაც მიუბოძა მცხეთა საჯდომად. აზო მიდის სამშობლოში, არიან-ქართლში, საიდანაც მოყავს ქართლში „რვაჲ სახლი“ (ჩანს სამოხელეო წარჩინებული არისტოკრატია) და „ათნი სახლნი მამა-მძუძეთანი“ (გამზრდელნი), არსენისეული „წინოს ცხოვრების“ მიხედვით კი „ათასი სახლი“ თანამემამულე-თვისტომნი, ჯდება ძველ მცხეთას, წარმართული პანთეონიდან მისი კერპებია გაცი და გაიმი.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ აქ გვამცნობს: აზო იყო „პირველი მეფე მცხეთას შინა“ (3, გვ. 81-82), ანუ ასე წარმოიშვა ქართველთა ახალი სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია ქართლში.

როგორც ითქვა, შესაძლოა, ასეთ ისტორიულ ფაქტს ძვ. წ. IV ს. ბოლოს მართლაც ჰქონოდა ადგილი: სამხრეთით, მცირე აზიის რეგიონში პონტოს სამეფოს აღმოსავლეთით არსებული სამხრეთქართული პოლიტიკური გაერთიანებიდან, „არიან-ქართლიდან“ (რომელსაც, ძეგლით, მეფე განაგებს), პოლიტიკური ცენტრის ჩრდილოეთით, მცხეთის რეგიონში გადანაცვლებას, რაც აღნიშნულია ქართულ ისტორიოგრაფიაში და დაუჯერებელი აქ არაფერია.

ჩვენს ყურადღებას ამჟამად იქცევს „მოქცევაჲში“ მოცემული ამ მოვლენის მეორე, სოციალური მხარე, - კლასობრივი საზოგადოების წარმოქმნა ქართლში (თუ „ჩრდილოეთ ქართლში“).

უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ „მოქცევაჲით“ არიან-ქართლის სამეფოდან მცხეთის რეგიონში აზოს გადმოჰყვა კლასობრივი საზოგადოება - რვა სახლი, არიან-ქართლის სახელმწიფოს მსახურეული არისტოკრატია და „ათნი“ თუ „ათასი სახლი“ (საგვარეულო) თანამემამულენი, რომელთა ნაწილი, შესაძლოა, მხედრები, ქურუმები, ვაჭარ-ხელოსნები და კიდევ სხვა სოციალური ფენა თუ ჯგუფი ყოფილიყო. ვფიქრობთ, ამ თვალსაზრისს საფუძველი გააჩნია. მართალია, „მოქცევაჲ“ მიგრანტი „სახლების“ სოციალურ დიფერენცირებას არ იძლევა, მაგრამ არსენისეული „ნინოს ცხოვრება“ „ათას სახლს“ „მდაბიორებად“ იხსენიებს. მთავარი კი მაინც ის არის, რომ სამხრეთიდან, არიან-ქართლიდან, ჩრდილოეთით, ქართლის ცენტრალურ ნაწილში - ურბნის - კასპ-უფლისციხე-მცხეთის რეგიონში სახელმწიფოებრიობის გადმონაცვლებას მოჰყვა, ასევე, ამ რეგიონში არიან-ქართლის კლასობრივი საზოგადოების მიგრაციაც. მართალია, უფრო რეალურ-ისტორიული ისაა, რომ ჩრდილოეთით,

ქართლში კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოქმნა, როგორც ერთდროული პროცესი, მოხდა ადგილობრივი, სპონტანური განვითარების შედეგად, მაგრამ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ კონცეფცია ისტორიული საქართველოს მოსაზღვრე სამხრეთ რეგიონიდან (რომელსაც „მოქცევაჲს“ ავტორი „არიან-ქართლის“ სამეფოდ იცნობს) ჩრდილოეთით მცხეთის რეგიონში სახელმწიფოებრიობისა და კლასობრივი საზოგადოების მიგრაცია-გადანაცვლების შესახებ, უსაფუძვლო არ ჩანს, რადგან ქართველ ტომთა საცხოვრისი ძვ. წ.-ის IV-III სს-ში განფენილი ჩანს მთელ ამ ტერიტორიაზე, - პონტოს მოსაზღვრე ისტორიული მესხეთიდან (მოსხიკე) დაწყებული ვიდრე ძველი ალბანეთის საზღვრებამდე.

ისიც შესაძლოა, ქართლში (იბერიაში) კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოქმნა მომხდარიყო სამხრეთ ქართული და ჩრდილოეთ-ქართული გაერთიანებების შერწყმის, მათი სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი სინთეზის გზით. მაგრამ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მაინცდამაინც სახელმწიფოებრივი ცენტრის მიგრაცია-გადმონერგვას უჭერს მხარს ქართლის სახელმწიფოსა და კლასობრივი საზოგადოების წარმოქმნის საკითხში.

რაც მთავარია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით, ძვ. წ.-ის IV ს.-ის ბოლო მესამედში (ალექსანდრე მაკედონელის ეპოქაში) ქართლში იქმნება სახელმწიფო - ქართლის სამეფო, თავისი კლასობრივი საზოგადოებით. „მოქცევაჲს“ ეს ცნობა-კონცეფცია სწორია და მას მხარს უჭერენ საკონტროლო ნყაროებიც - არქეოლოგიური და წერილობითი.

აღინიშნა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ქართლის (იბერიის) უძველეს ქალაქებად IV ს-ში მიიჩნევს, კასპს, უფლისციხეს, ურბნისსა და მცხეთას - შიდა ქართლში, ხოლო ოძრვს - მესხეთში. არქეოლოგ-სპეციალისტთა გამოკვლევებით „მოქცევაჲს“ ეს ცნობა ძირითადად დადასტურდა (4, გვ. 620). უფრო მეტიც, არქეოლოგთა აზრით, მცხეთა ძვ. წ. VI-V სს-ში უკვე

ქალაქური ტიპის სამოსახლო იყო და იგი ადრეელინისტურ ხანიდან იბერთა მეფის დედაქალაქად იქცა (4, გვ. 623). ამავე პერიოდის (VI-V სს.) ქალაქური ტიპის დასახლება იყო, მათი აზრით, უფლისციხე (4, გვ. 623).

გ. მელიქიშვილის აზრით, „ქართლის (იბერიის) ერთიანი დიდი სამეფოს წარმოქმნა დედაქალაქით მცხეთაში, როგორც ჩანს, მართებული იქნება, რომ ძვ. წ. IV-III სს. დავუკავშიროთ (4, გვ. 444). როგორც იგი აღნიშნავს, ამაზე ისიც უნდა მეტყველებდეს, რომ არქეოლოგ-სპეციალისტთა აზრით, იბერიის უძველესი დედაქალაქის, ციხე-ქალაქ არმაზციხის (დღ. ბაგინეთი) უძველესი არქეოლოგიური ფენა სწორედ ამ დროისაა (1).

უნდა აღინიშნოს, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ მოცემული შიდა ქართლის უძველეს ციხე-ქალაქთა მთელი კომპლექსი, ძირითადად გამოვლენილ-შესწავლილი არქეოლოგთა მიერ, სწორედ იმ პერიოდისაა, როცა IV-III სს-ში „მოქცევაჲ“ გვაუწყებს სახელმწიფოსა (სამეფოს) და კლასობრივი საზოგადოების წარმოქმნას ქართლში.

არქეოლოგიური მონაცემების გარდა, წერილობითი წყაროებიც ადასტურებენ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობას - ქართლის სახელმწიფოს არსებობას ადრეელინისტურ ხანაში. ამ მხრივ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ძვ. წ. I ს-ის ცნობილი გეოგრაფის და ისტორიკოსის სტრაბონის (ძვ. წ. 64 - ახ. წ. 24 წწ.) აღწერილობა იბერებისა და მისი ქვეყნის შესახებ, სადაც ნათლად ჩანს, როგორც იბერთა (ქართლის) სახელმწიფო მეფით სათავეში, ისე იბერიის კლასობრივი საზოგადოება (ოთხი კლასი, წოდება („გენოსი“)) (6).

ძვ. წ-ის I ს-ში ქართლი (იბერია) რომ საკმაოდ ძლიერი სახელმწიფოა, ამას ცხადად მოწმობს ამ პერიოდის მსოფლიო პოლიტიკური მოვლენები - რომაელთა (პომპეუსის) ლაშქრობა იბერიის სამეფოში ძვ. წ.-ის 65 წელს და ქართლის სამეფოს

ურთიერთობა რომის უძლიერეს იმპერიასთან (დიონ კასიუსი-
სა და პლუტარქეს ცნობები) (4, გვ. 501-503).

ამასთან, კარგადაა ცნობილი ქართლის სამეფოს ძლიერება და მისი პოლიტიკური აქციები რომის, პართიისა და ამიერკავკასიაში მეზობელი სახელმწიფოების (ალბანეთი, სომხეთი) მიმართ I-II სს-ში (სტრაბონი, პლუტარქე, დიონ კასიუსი, ტაციტუსი) (4, გვ. 510-515).

ბერძნულ-ლათინური წერილობითი წყაროების გარდა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობას ადრეელინისტურ ხანაში ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნისა და არსებობის შესახებ, ჩვენი აზრით, მონმობს, ასევე, თვით ქართლის ძველ დედაქალაქ მცხეთაში აღმოჩენილი ეპიგრაფიკული წარწერები I-II სს-ისა: რომის იმპერატორ ვესპასიანეს წარწერა მცხეთის გალავანზე 75 წელს, არმაზის ბილინგვა, - ორენოვანი წარწერა (ბერძნულ-არამეული) II ს-ისა, სადაც კარგად ჩანს ძველი ელინისტური ქართლის სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია - უმაღლესი პოლიტიკური სამოხელეო სტრუქტურა მეფით სათავეში.

ამრიგად, უძველესი ქართული საისტორიო წყაროს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა ადრეელინისტურ ხანაში, ძვ. წ. IV ს. ბოლოს და III ს. დასაწყისში, ქართლში სახელმწიფოსა და კლასობრივი საზოგადოების წარმოქმნისა და არსებობის შესახებ დადასტურებას პოულობს ანტიკური ეპოქის არქეოლოგიურ, წერილობით და ეპიგრაფიკულ ძეგლებში. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ამ ცნობის რეალობას მხარს უჭერს აგრეთვე ქართული ისტორიული ტრადიცია - ქართული ორიგინალური ძეგლი „ქართლის ცხოვრება“ (ლეონტი).

ამჯერად ჩვენს მიზანს შეადგენს „მოქცევაჲში“ დაცული ანტიკური ეპოქის (ძვ. წ. III - ახ. წ. III სს.) ქართლის სახელმწიფოს სოციალური სურათის რეკონსტრუქცია, რამდენადაც ამის საშუალებას თვით ძეგლი მოგვცემს.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა შევეხოთ წინაქრისტიანული ქართლის სოციალურ სურათს ძვ. წ. IV ს. ბოლოდან ახ. წ. IV ს. 20-იან წლებამდე. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ეს ხანგრძლივი პერიოდი მშრალი ქრონიკული ჩანაწერებით, სახელდობრ, ქართლის მეფეთა სიითა და ამ მეფეების დროს მიკროპოლიტიკური და სამშენებლო ქრონიკის სახითაა მოცემული. მართლაც, „მოქცევაჲს“ ცნობებით, აზო-ფარნავაზ მეფეთა მემკვიდრეების დროს დიდი სამშენებლო სამუშაოები წარმოებდა ქართლის სამეფოს დედაქალაქ მცხეთაში - საქალაქო თავდაცვითი და საკულტო ნაგებობანი. უფრო ადრე მინიშნებულია ქართლში საირიგაციო სამუშაოებიც, ალექსანდრე მაკედონელის დროს, როცა აღნიშნულია, სარწყავი რუს გამოყვანა მდ. ქსნიდან („ალექსანდრემ რუჲ გამოიღო ქსნით“) და მისი წესრიგში ყოფნის მიზნით სარწყავ არხზე მერუეების დაყენება. მართალია, წინაქრისტიანული კლასობრივი საზოგადოება „მოქცევაჲს“ ცნობით სახეზეა, მაგრამ ძეგლში ქვეყნის საზოგადოების სოციალური სურათი უაღრესად ზოგადია: მოცემულია მეფეთა სია და მწარმოებელი საზოგადოება ზოგადად, სოციალური ფენები კი, გაბატონებული და ექსპლუატირებული კლასისა, წინაქრისტიანულ ქართლში მოცემული არაა. ამიტომ, წინაქრისტიანული ქართლის სოციალური სტრუქტურის, საზოგადოების დიფერენცირებული სოციალურ-კლასობრივი სურათის რესტავრაცია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით თითქმის არ ხერხდება.

მართალია, სოციალური ანუ საზოგადოებრივი განვითარების თვალსაზრისით, ქართლის ეს წინაქრისტიანული პერიოდის საზოგადოება, ძეგლის მიხედვით, კლასობრივია, მაგრამ იგი არ ჩანს არც ტიპოლოგიური (ფორმაციული) და არც სტადიალური (საფეხურებრივი) განვითარების დონის თვალსაზრისით. ერთი რამ კი აშკარაა: ქართლის პირველი კლასობრივი საზოგადოება (რაც მოცემულია „მოქცევაჲში“) შეიცავდა ექსპლუატაციისა და მორჩილების სხვადასხვა ფორმებს,

მათ შორის მონობას. ასევე იგი შეიცავდა კლასობრივი საზოგადოების მახასიათებელ ატრიბუტს, სახელმწიფოს სამოხელეო სტრუქტურას. მართალია, წარმართი მეფეების სია - ქრონიკაში, უკანასკნელ წარმართ მეფე მირიანამდე, ქართლის მეფეების გარდა, არ ჩანს წინაქრისტიანული ქართლის სხვა სახელმწიფო მოხელეები: „მთავრები“, „ერისთავები“, „სპასპეტები“, „ქურუმები“ თუ სხვა, ასევე სოციალური ფენებიც, მაგრამ ქართლის კლასობრივი საზოგადოების სოციალური და სახელმწიფოს სამოხელეო სტრუქტურის სურათი - ზოგადად, მაინც ჩანს უკანასკნელი წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის დროს, რაც რეტროსპექტულად შეიძლება გადავიტანოთ წინა, ადრეულ ხანაზე, მათ შორის ადრეელინისტურ ხანაზეც - ძვ. წ-ის IV-I საუკუნეებზე. კერძოდ, მირიან მეფის დროს „მოქცევათ“ ქართლის სახელმწიფოში არის მეფის „პალატ-ბანაკი“ (3, გვ. 86), ანუ სამეფო დარბაზი (საბჭო), რომელშიც იგულისხმება ქვეყნის უზენაესი ხელისუფალნი. ასევე, „მოქცევაჲს“ ცნობებით, მირიანის მეფობის დროს ქართლში არიან გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები: „ერისთავები“ („ერისთავი“ - ნინოს მხლებელი) და „მთავარნი“ („კახნი მთავარნი“) (3, გვ. 88-89). მოხსენიებულია აქ „ყოველი ერი“-ც („მირიან მეფე და ყოველი ერი“) (3, გვ. 91), რომელშიც, ჩვენი აზრით, იგულისხმება იმ დროის ქართლის ყველა საზოგადოებრივი ფენა - გაბატონებული და მორჩილი.

ამასთან დაკავშირებით, უაღრესად მნიშვნელოვანია ის, რომ „ქართლის მოქცევის“ ქრონიკის ცნობების შესამოწმებლად, ძველ ადრეელინისტურ ქართლში კლასობრივი საზოგადოების სოციალური სურათისა და სახელმწიფოს სამოხელეო სტრუქტურის შესახებ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გვაქვს საკონტროლო მონაცემები: კერძოდ, II ს-ის მცხეთის არმაზის ბილინგვის , - ორენოვანი ბერძნულ-არამეული წარწერით კარგად ჩანს ქართლის სამეფოს მაღალი სამოხელეო

ორგანიზაცია და ამის მიხედვით, ნაწილობრივ, სოციალურ-სურათიც: მეფე, ეზოსმოდღარი, სპასპეტი, პიტიახში (7, გვ. 525, 534...) და სხვ. და რაც მთავარია, ადრეელისტიურ ქართლში კლასობრივი საზოგადოების სურათის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემების შესამოწმებლად, ჩვენ გვაქვს პირდაპირი და მეტად დიდმნიშვნელოვანი ცნობები უფრო ადრინდელი, ბერძენი გეოგრაფისა და ისტორიკოსის სტრაბონისა, რომლის მიერ მოცემული იბერიის (ქართლის) აღწერით, ძირითად ზოგად ხაზებში ნათლად არის ასახული აღნიშნულ პერიოდში, - ძვ. და ახ. წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში ქართლის სოციალური აღნაგობა, საზოგადოების კლასებად, ფენებად დაყოფა. სტრაბონის აღწერით, ქართლში (იბერიაში) ოთხი „გვარი“, ანუ ოთხი კლასი, სოციალური ფენა არსებობდა: 1. მეფეთა საგვარეულო; 2. ქურუმები (კულტის მსახურნი, რომელნიც, შესაძლოა, „ერისთავებიც“ და სხვა რიგის ადმინისტრაციული მოხელეები, კუთხეების გამგებლებიც იყვნენ); 3. მინათმოქმედნი და მხედრები; 4. სამეფო მონები („ბაზილიკოჲ დულოჲ“) (6, გვ. 129-130). როგორც ვხედავთ, ზოგადი, მაგრამ მაინც, საკმაოდ ნათელი სურათია ელინისტური ხანის ქართლის სოციალური სტრუქტურისა.

ამრიგად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს პირველი ნაწილის - ძველი ქართლის, ძვ. წ. IV - ახ. წ. IV სს. იბერიის წარმართ მეფეთა სია - ქრონიკაში მოცემული, არსებითად, ბოლო წარმართი მეფის მირიანის დროს არსებული ქართლის საზოგადოების მეტად მწირი და ზოგადი კლასობრივი სოციალური სურათი, დადასტურებას პოულობს სხვა საკონტროლო მონაცემებით და იგი რეალურ-ისტორიული ჩანს. მართალია, სტადიან-ლურ-ტიპოლოგიურად ამ დროის ქართლის საზოგადოების სახე და განვითარების დონის გარკვევა რთულია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი კლასობრივ-მონათმფლობელური იყო.

1. ა. აფაქიძე, არმაზციხის ლოკალიზაციის საკითხისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. VI, ნაკვ. 1. 1958 წ.
2. ნ. ლომოური, დიონ კასიოსის ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ., 1966 წ.
3. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილ. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1963 წ.
4. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970 წ.
5. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, თბ., 1955 წ.
6. თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ., 1957 წ.
7. გ. წერეთელი, არმაზის ბილინგვა, ენიმკის მოამბე, ტ. XIII, თბ., 1942 წ.

ქართული სალესური კოსმეტიკის ტრადიციები საქართველოში (ფერ-უმარილი)

სახის მოსავლელ კოსმეტიკურ საშუალებათა შორის ფერ-უმარილი სახის ერთ-ერთი ძირითადი გასამშვენებელი საცხია.

აღნიშნული სახელწოდება, თუმცა, კომპოზიცია, მაგრამ თითოეულ მათგანს თავისი დამოუკიდებელი მნიშვნელობა გააჩნია. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონის მიხედვით „უმარილი - ვერცხლისწყალზე ძლიერი მუავის მოქმედებით დამზადებული თეთრი ფრენილია, რომელსაც წყალში გახსნილს ხმარობდნენ ქალები სახეზე ნასასმელად“¹. „ფერი კი, მოვარდისფრო საღებავია სახისა, ხმარობენ უმარილთან ერთად“².

უმარილი, როგორც ერთ-ერთი უძველესი კოსმეტიკური საშუალება, დამოწმებულია, აგრეთვე, ქართულ სამედიცინო წიგნებსა და კარაბადინებში³. „იადიგარ-დაუდის“ მიხედვით, უმარილი სამკურნალოა, თუმცა ერთი რეცეპტის მიხედვით, იგი კანზე გამოწყარის - სხმოს სამკურნალოდ გამოიყენება⁴.

ს-ს ორბელიანის განმარტებით უმარილი კალის ნაცარია⁵. „უსწორო კარაბადინის“ ლექსიკონში განმარტებულია: „უმარილი ქალთა კოსმეტიკური საშუალებაა პირისახის თეთრი, ყირმიზი ფერით გასახალისებლად⁶, ხოლო მის ყველა რეცეპტში დამოწმებულია როგორც სამკურნალო⁷.

ტერმინ ფერ-უმარილის განმარტება მოცემულია, აგრეთვე, დავით ჩუბინიშვილის ქართულ-რუსულ ლექსიკონში⁸ და ანდრია აფაქიძის მიერ შედგენილ არქეოლოგიურ ლექსიკონში⁹.

არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით არმაზის მუქი სამარხებში (III-IV ს-ნე) ნანახი ფერი წარმოდგენილია მოწითალო კრისტალების სახით; აქვეა აღმოჩენილი ფერ-უმარილის სალესი ლამბაქი¹⁰. ანალოგიური ფერი წითელი პიგმენტების სახით ნაპოვნია ძველ ეგვიპტურ სამარხში. მეცნიერთა აზრით, იგი წითელ ჟანგ-მინას წარმოადგენს¹¹.

საინტერესოა, რომ ჭიათურის რაიონის სოფ. დიდი რგანის ტერიტორიაზე არქეოლოგების მიერ ნანახის ოვალური მოყვანილობის რიყის ქვა, რომელსაც კარგად ეტყობა ნაკანრები, ვარაუდობენ, რომ ეს იარაღი მინერალური საღებავის დასანაყად გამოიყენებოდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ამავე რაიონის სოფელ ძუძუნაში ოხრას კვალი არის მიგნებული. ფიქრობენ, რომ ეს არქეოლოგიური მასალა სახის ტატუირებისათვის იყო განკუთვნილი¹².

დარეჯან მეგრელაძისა და მზია იაშვილის ცნობით, „ფერად გამოიყენებოდა მუქი იასამნისფერი კრისტალები, რომლებიც წყალში გახსნისას წითელ ფერს იძლეოდა¹³. ამ საღებავს ს-ს ორბელიანი „ახალფერს“, „უბე ფერს“ უწოდებს¹⁴.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, „ფერი ტუჩის საცხივით (პომადასავით) იყო უფრო ხშირად მას დოლბანდზე ნაუსვამდნენ და მაგვარად მშრალი სახით იყენებდნენ. ხმარების წინ დოლბანდს დაასველებდნენ და ისმევდნენ ლოყის ზედა ნაწილზე, ფერს უფრო მეტად ფერმკრთალი ქალები იყენებდნენ. იგივე ფერი გამოიყენებოდა ტუჩის საცხადაც.

უმარილს კი, იყენებდა ყველა სოციალური ფენის ქალთა აბსოლიტური უმრავლესობა.

უმარილი, ძირითადად, სითხისა და ფხვნილის სახით მზადდებოდა. ფერის მიხედვით, იგი, თეთრი და ვარდისფერია. სუფთა სახეზე ხელით ან შუშტაკით გადაისვამდნენ. შუშტაკი – ამ მიზნით შეკერილი, ხავერდის ან ბამბის ქსოვილის მრგვალი ფორმის პატარა ნაჭერია. სახეზე ნელსაცხებლის ნასასმელად.

ტრადიციული ფერ-უმარილი აერთიანებდა როგორც ქიმიურ ნივთიერებებს: კალა, ვერცხლის წყალი, ასევე ბუნებრივ ნივთიერებებს: თხის ქონი, კაკლის გული, თხილი¹⁵.

საინტერესოა, რომ სამედიცინო წიგნებსა და კარაბადინებში უმარილთან ერთად იმავე მნიშვნელობით დამოწმებულია ტერმინი „უმარილო“¹⁶. ამ ტერმინს იხსენიებს იოანე ბაგრატიონი: „იყო პირდაბანილი უმარილოთა და ფერწასმული და მშვენივრად შემკობილი“¹⁷. დასახელებულ ტექსტში უმარილს სახის საცხად იყენებს მაღალი წრის წარმომადგენელი - დედოფალი.

ტერმინი უმარილი, რომელიც თავისი შინაარსით არაეშხიანს ნიშნავს, თავდაპირველად ხომ არ გულისხმობდა, რომ უმარილის გამოყენების გარეშე სახე არაეშხიანი, უმარილო იყო.

საინტერესოა, რომ საველე მასალის მიხედვით, ზოგჯერ სახის ფერის შესაღამაზებლად სხვადასხვა სახის ბალახეული გამოიყენებოდა. სახის ბალახეულით შეღებვის წესია დამოწმებული ჩვენს მიერ ქართლსა და კახეთში.

საველე მასალის თანახმად, გოგონები სახის ფერის შესაცვლელად წითელი ფერის ყვავილს, ენდროს ან წითელი ყურძნის მარცვლის წვენს ისმევდნენ. ეს წესი, ჩვეულებრივ, ყოველდღიური ხასიათისაა, თუმცა მას, საგანგებოდ, ფერიცვალება დღეს მიმართავდნენ¹⁸.

ანალოგიური მასალა კახეთში დამოწმებული აქვს თედო სახოკიას: „ძველად, კახეთში, ჩვეულება ჰქონდათ, ფერიცვალებას ფერიცვალა ბალახის წითელი ნაყოფით სახე შეეღებათ და ამნაირად ფერი ეცვალათ“¹⁹.

აქვე დავძენთ, რომ რიგ მთხრობელთა გადმოცემით, კახეთში, ითესებოდა საგანგებო ბალახი, რომელსაც უმარილა ეწოდება. მათივე განმარტებით, ამ ყვავილს თეთრი გული აქვს, ყვავილი კი წითელია²⁰.

ბალახოვანი მცენარის ფერად გამოყენებაზე იოანე რატიონიც მიუთითებს. საყურადღებოა, რომ იგი ამ მიზნით საგანგებოდ შერჩეული ყვავილის ქალის ფერას ასახელებს. „ქალის ფერა - Fchuem italum. ამ ორს წლისას აქვს ღერო... ყვავილთა გარდმოხდების წითელი ფერი, რომელსაც მდაბიური ქალნი ისმენ ფერად²¹.

სავარაუდოა, რომ ამ შემთხვევაში ერთიდა იგივე მცენარე იგულისხმებოდა.

საინტერესოა, რომ გურიასა²² და სამეგრელოში²³ სილამაზის დასაბედებლად ახალდაბადებულ გოგონას უმარილს უსმევდნენ.

ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში ტერმინ უმარილში წიფელი ფერის მომცემი, რომელიმე ბალახი ან მცენარე იგულისხმება, რადგანაც ტრადიციული უმარილის გამოყენება ახალდაბადებულისათვის, ალბათ ნაკლებად სავარაუდოა.

წარმოდგენილი მასალის ანალიზის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფერ-უმარილი ითვლებოდა სახის მოსავლელ ძირითად კოსმეტიკურ საშუალებად. აქვე დავძენთ, რომ გარდა ტრადიციული ფერ-უმარილის საცხისა, ყოფაში დამოწმებულია ბალახოვანი საშუალებები: უმარილის ბალახი და ქალისფერა, რომლებიც ყოფაში, სადღეისოდ, იშვიათად მონმდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.
2. იქვე.
3. ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940; „იადიგარ-დაუდი“, თბ., 1985. ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი, სამეკურ-

- ნალო წიგნი - კარაბადინი. ტ. I, თბ., 1982, Яшвили А., На родная медицина в закавказском крае; Тб., 1902.
4. „იადიგარ-დაუდი“, დასახ. ნაშრომი.ს-ს ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი.
5. ს-ს ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი.
6. ს-ს ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი.
7. ქანანელი, დასახ. ნაშრომი.
8. დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1984.
9. ა. აფაქიძე, არქეოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 1980.
10. ა. კალანდაძე, ... მცხეთა, I, თბ., 1985.
11. Лукас А., Ремесленное производство древнего Египта, М., 1957.
12. დ. თუშაბრამიშვილი, გვარჯილის კლდის პალეოლითური ნაშთები, თბ., 1976.
13. დ. მეგრელაძე, მ. იაშვილი, ქართული კოსმეტიკის ისტორიდან, „საბჭოთა ხელოვნება“, თბ., 1976.
14. ს-ს ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი.
15. ქ. სიხარულიძე, ხალხური ჰიგიენა აღმოსავლეთ საქართველოში (საკანდიდატო დისერტაცია), 1990.
16. ქანანელი, დასახ. ნაშრომი, ზ. ფანასკერტელი-ციციშვილი, დასახ. ნაშრომი.
17. დ. ბატონიშვილი „კალმასობა“, თბ., 1986.
18. იხ. ავტორის საველე მასალა, ქართლი, კახეთი 1980-82 წწ.
19. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვათქმანი, თბ., 1979.
20. იხ. ავტორის საველე მასალა, საგარეჯოს რ-ნი, 1980.
21. ი. ბაგრატიონი, საბუნებისმეტყველო განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1986.
22. იხ. ავტორის საველე მასალა, ჩოხატაურის რ-ნი, 1980.
23. ნ. კაპანაძე, ბავშვის აღზრდის ქართული ხალხური ჩვეულებანი, თბ., 1986.

ნარმართული წეს-ჩვეულებები სამურზაყანოში

ნარმართული რწმენა-წარმოდგენები ფართოდ იყო გავრცელებული დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ სამურზაყანოში, რაც განსაკუთრებით XIX ს. პერიოდულ პრესაში აისახა. სხვადასხვა მნიშვნელობის სალოცავების არსებობას ხალხი დღესაც არ ივინყებს, ვინაიდან წეს-ჩვეულებას ხალხი ქმნის; დროის მოთხოვნილების მიხედვით მასში ცვლილებები შეაქვს და მანამ ინახავს, სანამ მას საზოგადოებრივი ფუნქცია აქვს. ხოლო როცა წეს-ჩვეულება ამ ფუნქციას დაკარგავს, იგი ზედმეტი და მიუღებელი ხდება და დავინყებას ეძლევა [2, გვ. 31].

ჯ. რუხაძე სამართლიანად შენიშნავდა, რომ „ერის სულიერი კულტურის შესწავლა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებით ხერხდება... მიუხედავად ამისა, საუკუნეების წინ შექმნილი დღესასწაულები და ყოფის სხვა რეალიები, რაც ერის ისტორიისა და კულტურის განუყოფელი ნაწილია, ჩვენ თვალწინ ქრება, ჩვენ კი არ გვაქვს მათი დაცვის სათანადო სრულყოფილი შესაძლებლობა“ [32, გვ. 3].

მაგრამ იქნება გეგონოთ, რომ ჩვენ გვსურს ყველა ჩვეულების დაცვა, - აღნიშნავდა ნ. ხიზანაშვილი (ურბნელი). არა, ჩვეულებასაც თავისი აზრი და მნიშვნელობა აქვს. და თუ იგი ხალხის ვინაობის გამომხატველია, და ამასთანავე ზნეობითს კანონს არ ეწინააღმდეგება, მისი დაცვა ყოვლად საჭიროა [42, გვ. 3]. მ. გორგოშაძის დაკვირვებით, უპირველესად ამა თუ იმ ხალხის ჩვეულება იძლევა ვინაობას და არა ტრადიცია [15, გვ. 20]. სხვათაშორის სწორედ ასეთი ჩვეულება აძლევს ხალხს განსაკუთრებულ ფერს, პიროვნულ ხასიათს. როგორც ყველა ცალკე პირისათვის საჭიროა მისი პიროვნული თავისებურება, ვინაობა, ისე ხალხისათვის საჭიროა გონივრული ხალხოსნუ-

რი ჩვეულება. სადაც ასე არ არის, იქ არც ცხოვრებაა, იქ არც პროგრესია შესაძლო [42, გვ. 4].

ქართველთა უძველესი სარწმუნოების თვალსაჩინო მკვლევარის ვ. ბარდაველიძის დაკვირვებით, ქართველების უძველესი მსოფლმხედველობის შემცველი სარწმუნოებრივი ხასიათის გადმონაშთები ეთნოგრაფიულ ყოფასა და ამ ყოფის ამსახველ წერილობით წყაროებში უმთავრესად რელიგიური სინკრეტიზმის სახით გვევლინება. უნდა ითქვას, რომ ეს გადმონაშთები ყველაზე მეტად ქრისტიანულ ელემენტებთან არის შერწყმული. ეს გარემოება უთუოდ იმით აიხსნება, რომ ქრისტიანობა ჩვენში ძლიერ ფეხმოკიდებული რელიგია იყო... ქრისტიანობა და საზოგადოდ უცხო მხრიდან შემოსული რელიგიები ხალხურ სარწმუნოებას შედარებით ნაკლებად შეეხო. იგი უფრო ხალხური სარწმუნოების გარეგნულ, სადემონსტრაციო ყველასათვის თვალსაჩინო მხარეში აისახა [3, გვ. 1].

ს. მაკალათიამ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლის საფუძველზე განსაზღვრა, რომ ხალხური ცრუმორწმუნეობა გენეტიკურად დაკავშირებულია ამა თუ იმ სარწმუნოებრივ მოძღვრებასთან... რელიგიის განყენებული დოგმატიკა მდაბიო ხალხისათვის მუდამ გაუგებარი იყო, მხოლოდ მისი გამოსახულების რიტუალი კი - უფრო თვალსაჩინო და მისაწვდომი [23, გვ. 292]. მისივე დაკვირვებით, ხალხური რწმენის გასარკვევად საჭიროა ამ რწმენის გამომსახველი კულტისა და რიტუალის გაცნობა, რომელსაც ხალხი ერთგვარი სასოებით ასრულებს. თვით ამ რიტუალს გამოყენებითი დანიშნულება ეძლევა, რომელიც მიზნად ისახავს ადამიანისა და მისი მეურნეობის კეთილდღეობას. რწმენის პრიმიტიულობის რაჭველებსაც ახასიათებთ და მათი ოჯახები ჯერ კიდევ გარემოცულია კეთილი და ბოროტი სულებით, რომელსაც რაჭველი გლეხი დღესაც ლოცვით მიმართავს [24, გვ. 71].

ნიშანდობლივია, რიტუალის როგორც სიმბოლური მოქმედების დეფინიცია. კერძოდ, რიტუალი თავისი არსით ღვთა-

ებრივ ყოფიერებასთან ერთიანობის, მასში თანამონაწილეობის გამომხატველი სიმბოლური მოქმედებაა, საკრალური პირველსახის ანუ ღვთაებრივი განმეორება და, ამდენად, მრავალპრიანი კულტურული მოვლენა, ერთდროულად აღმნიშვნელი „შინაგანის“ (უხილავის) და „მინიერის“ ანუ სოციალური და ბუნებრივი „კოსმოსის“. სწორედ რწმენა, ანუ ადამიანის სულიერი კავშირი თავის შემქმნელთან, ღმერთთან შინაგანი აუცილებლობის ძალით განაპირობებს ხალხის მიერ გარკვეული ჩვეულებების რეგულარულ და უცვლელ, სტერეოტიპულ განმეორებადობას, მათ თაობიდან თაობაში გადაცემას [38, გვ. 5-6].

საინტერესოა, გაზეთ „დროების“ კორესპოდენცია ზოგიერთ ხალხურ წეს-ჩვეულებაზე. „ბევრი ისეთი ჩვეულებაა დარჩენილი ხალხის ცხოვრებაში, რომლის უწინდელი აზრი და მნიშვნელობა ახლანდელ დროში ჩვენ არ გვესმის, რომელიც თითქმის სასაცილოდ და სამასხროდ მიგვაჩნია. მაგრამ ცოტა რომ დაუკვირდეს კაცი ნახავს, რომ ამ ჩვეულებებს თავის დროში დიდი მნიშვნელობა ჰქონია ცხოვრებისათვის, ნახავს რომ მათში გამოხატულია ხალხის ცხოვრების პირობები, რომლის ქვეშ დაუწყია მას თავისი ცხოვრება“ [6]. იდეოლოგიური თვალსაზრისით, მეტად განსხვავებულია ჟურნალ „მწყემსის“ კორესპოდენცია. „ჩვენს ხალხში ბევრს ამაოდ მორწმუნობას და ცუდ ჩვეულებას აქვთ ფესვი გადგმული. მდაბიო ხალხი მტკიცედ ასრულებს ამ მორწმუნეობათ და ჩვეულებათა, რომელთაც ცუდი ზემოქმედება აქვთ ხალხის სარწმუნოებასა და ზნეზე. ამ ამაოდ მორწმუნეობათა შორის, ზოგი ისეთია, რომ კიდევ ვერ წარმოგიდგენია, თუ საიდან შემოიღო ისინი ხალხმა და ან რა მიზნით ასრულებენ. ასეთია გურიაში არაქრისტიანული ჩვეულება, როგორიცაა „ყანის მოძახილი“ [26, გვ. 9].

ამჯერად, განსაკუთრებით სამეგრელოს მოსახლეობაში გავრცელებული წეს-ჩვეულებები იქცევა ჩვენს ყურადღებას,

რომელიც იდენტურია სამურზაყანოსი. უფრო მეტიც, ახლო
ურთიერთობიდან გამომდინარე გარკვეული მსგავსება ვლი-
ნდება აფხაზებთან. სწორედ ამას გულისხმობდა მკვლევარი,
როდესაც წერდა, ჩვეულება არის ისტორიულად ჩამოყალიბე-
ბული და თაობიდან თაობაზე გადაცემული ცხოვრებისეული
ვითარებით (სიტუაციით) ნაკარნახევი ქცევათა ისეთი ნორმე-
ბი და წესები, რომელიც ძირითადად ოჯახში, ყოფა-ცხოვრე-
ბაში თუ ადამიანთა ისეთ ჯგუფებშია გაბატონებული, რომე-
ლიც ტერიტორიული მდებარეობით, ისტორიული წარსულით,
ენითა და კულტურით ახლოს დგანან ერთმანეთთან [21, გვ. 6].

„სამეგრელოში, ავადმყოფობის დროს შემწეობას თვით
მათგან შექმნილ ღვთაებებში ეძებენ - ანუ დიდ ქვევრებში,
რომელსაც ხალხის ფიქრით აქვსთ ზესთა ბუნებითი ძალა. ას-
ეთ ქვევრებს აამსებენ ღვინით და უწოდებენ სახელებს: „საკა-
პუნო“, „საუცოდნო“, „საოხორო“, „სამიქელგაბრიო“, „ოდაბა-
დე“, „სალორონთო“, „საწაჩხურო“ და სხვა. შემდგომ ოჯახის
უფროსი მოწინებით და მეტანიით მიდის ამ ქვევრების მოსახ-
თელად და ლოცვილობს; ლოცვაში იხსენიებს მთელ ოჯახო-
ბას და სთხოვს მას (ქვევრს) მოურჩინოს ავადმყოფი, სიმ-
რთელე არ დააკლოს ჯანმრთელთა და გაუმრავლოს შინაური
პირუტყვი. საზოგადოდ, ამ ქვევრებს აწერენ ყოველ მათ თავ-
გადასავალთა! ამისათვის მსხვერპლის შეწირვა და ლოცვა ამ
ქვევრებისადმი მოუცილებელ საჭიროებად მიაჩნიათ... მა-
გრამ ეს ამაოდ მორწმუნეობა მისის მეუფების, ყოვლად სამ-
ღვდელო გაბრიელის მოძღვრებისა და დარიგების შემდეგ და,
ცოტა არ იყოს ღვინის მოსავლის შემცირების მიზეზითაც, შე-
სამჩნევად მოისპო“ [27, გვ. 9].

აფხაზების რელიგიურ შეხედულებათა შესახებ პ. ჭარა-
ია წერდა, „ყველა ავადმყოფობათა შორის, რომელნიც აფხა-
ზის აზრით გამოწვეულნი არიან სხვადასხვა ზეგარდმო მიზე-
ზითა და ბრალით, ანუ სხვადასხვა კეთილ და მავნე მოქმედ
არსებათა მიერ, ჩვენ შეგვიძლიან დავასახელოთ ის ავადმო-

ფობა, რომელსაც აფხაზი რაცხს შედეგად ღვთის „მიზეზის“
ან ბრალისა. ხოლო ავადმყოფობის გამომწვევად აღიარება
ღვთის ბრალისა ხდება მკითხავის ანუ უკეთ „მელობიეს“ მიერ
ლობიოს მარცვლების გადაყრ-გადმოყრის შემდეგ, კვერს უკ-
რავს და უხსნის ჭირისუფლებს, თუ რის გამო შებრძანებულა
ღმერთი და რა გვარის ლოცვით შეუძლიათ თავი გამოიხსნან
სიკვდილისაგან... ამ „ბრალის“ გამო აფხაზი ვალად იდევს,
რომლისამე დღის წმინდ დაცვას, ანუ უქმებას... მეხის დაცე-
მის დროსაც ყოველ წლობით ამ გვარს სალოცავს კისრულობს
აფხაზი და ყოველკვირა თითო დღის უქმობას" [8].

ზეციური ბრალისადმი ანუ ზენა დიდებულს, როგორი-
ცაა ქუხილი, ელვა და მეხი, ყოველ წელიწადს დანიშნულს
დროს ლოცვა იმართებოდა სამეგრელოს ზოგიერთ სამრევ-
ლოებში. ჟურნალ „მწყემსის“ ფურცლებიდან სამრევლოებს
მიმართავდნენ, რათა ხალხი დაეხსნათ ამისთანა კერპთაყვა-
ნისმცელობისაგან და უმეცრებისაგან. „სამწყსომ უნდა იცო-
დეს, რომ ქუხილი, ელვა და მეხი არის ბუნების მოვლენანი და
მათი თაყვანისცემა და მსხვერპლის შეწირვა წინააღმდეგია
ღვთის მცნებისა" [31, გვ. 6]. ამისთანა ღვთის საწინააღმდეგო
საქმე იყო მკითხავეების მრავლად არსებობა სამეგრელოში.
„ძნელად ნახავთ რომელიმე სოფელს ანუ ისეთ სოფლის სა-
ზოგადოებას, რომელშიაც არ იყოს მკითხავი და სოფლის ცრუ
ექიმი. მათ მიმართავდა ხოლმე გაუნათლებელი ხალხი რაიმე
ავადმყოფობის დროს [30, გვ. 8]. ლოცვის აღსრულების შემ-
დეგ, თუ მორჩა ავადმყოფი ხომ კარგი, თუ არა ისევ გარბის
ავადმყოფის პატრონი მარჩიელთან, რომელიც აიძულებს, რომ
შემცდარა, წმინდა გულით არ შეუწირავს მსხვერპლი. და ამი-
ტომ ხელახლა უნდა ილოცოს ხოზოთი (ხოზოს რძით მოხა-
რშულ ყველიან მჭადს უძახიან). თუ ავადმყოფი მორჩა ხომ კა-
რგი და თუ მოკვდა, მაშინ დაწესებულ დღემდე არ გაამხელენ
და არც იტირებენ [28, გვ. 10].

ასე იქცევია „ჟინის“ სალოცავის დროს. ჟინი მეგრულად
სიტყვაა და ქართულად ნიშნავს ზეციურს.

სამურზაყანოშო წარმართულ წეს-ჩვეულებებს და კულტებს ნაწილობრივი ცვლილება განუცდია. აქ წმინდა გიორგის განსაკუთრებული ადგილი უკავია, რაც ქრისტიანული რწმენის გავლენის შედეგია. სამურზაყანოშო ხალხის რწმენით, ელვისა და ქუხილის განმკარგულებელი არის წმინდა გიორგი. უზენაესი ღვთაების ჟინის ბრძანებით, ილორის წმინდა გიორგი ამარცხებს ეშმაკს თავისი გაორებული ისრით. სადაც ელვამ დაარტყა, იქ პოულობენ გაორებულ რკინის ისარს. თუ ელვა შინაურ ცხოველს მოკლავს, იგი უნდა მოათავსონ ფიცარნაგზე, თუ ხრამში არ გადაისვრიან, მაშინ ოჯახის წევრი დაავადდება [17, გვ. 115].

სამურზაყანოს მოსახლეობაში გავრცელებულ სალოცავების შესახებ თ. სახოკია გადაუჭარბებლად შენიშნავდა, აქაური საქონელი დასაკლავადაც იყიდება კარგი ძალი, განსაკუთრებით სალოცავებისათვის. სამურზაყანოშო იშვიათად ნახავთ ოჯახსა, რომ წელიწადში სამნაირი სალოცავის სამსახური არ ემართოთ. თითოეულ მათგანს თითო თავი საკლავი სჭირია. ახლა ამას მიუმატეთ მკითხავის რჩევით შეწირული საქონელი! ზოგი მოსახლე - მწყემსი წელიწადში 200 მანეთის საკლავს გაჰყიდის [33, გვ. 288].

ვ. ზუხბაიას ცნობით, ძირითადი სალოცავები ძველ სამურზაყანოშო იყო სალოცავი საღორონთო, საჯგეგო (წმ. გიორგის), ოჭკადირე (გაზითა და ჩაქუჩით ლოცულობდნენ); წკელი - სალოცავი, ვაცით ლოცულობდნენ - ვაცს დაკლავდნენ; სამიქანგარიოს - მამლითა და გოჭით ლოცულობდნენ, იქვე უნდა მდგარიყო ძროხა. ლოცვა ჟინიში - თიკანითა და მოხარშული კვერით (ხოზოკვერი). მთიდან საქონლის ჩამოსვლამდე საკლავს დაკლავდნენ, ელარჯსა და ჩემქვას აკეთებდნენ. იცოდნენ გვალვისა და წვიმების („ჭოროფას“) შელოცვა, „ციმუა“ ხარის დაკვლით და სხვა. იცოდნენ სხვადასხვა შე-

ლოცვები... მთელ რიგ სალოცავებში (მაგ. ჟინიში, ოჭკადირეში, ოხვამერიში და სხვა) ქალებს უფლება არ ჰქონდათ მიეღოთ მონაწილეობა [17, გვ. 113].

ხალხურ წარმოდგენაში მჭედლობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. აფხაზეთში სამჭედლოს და მჭედელს იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც მორწმუნე ქრისტიანეთათვის საყდარსა და მღვდელს - წერდა პ. ჭარაია. - და კიდევ მეტიც... ვისაც ფიცს გაუჩენდნენ თავის გასამართლებლად ის ფიცულობდა სამჭედლოში (ფიცის მიღების დროს იტყოდა „ამ ხატის მადლმამო“ და კვერს დაკრავდა გრდემლზე). თუმცა კანონით დღეს აკრძალულია, მაინც აფხაზი შინაურულად ეხლაც ხშირად, ფიცულობს სამჭედლოსა და სამჭედლოში [10]. მეგრელთა წარმოდგენით, მჭედელი სოფელში საპატიო და ამავე დროს ისეთ პირად იყო მიჩნეული, რომელიც განგებასთან იყო დაკავშირებული... მას და მის სამჭედლოს ავი ძალები ვერაფერს აკლებდნენ. მჭედელს შეეძლო ურჩები და ავაზაკები გრდემლზე დაერისხა და მათთვის დიდი უბედურება დაეტეხა [20, გვ. 88]. ს. მაკალათიას ცნობით, ფიცი და ხატზე გადაცემა იცოდნენ სამჭედლოში... სამჭედლოს ძველ სამეგრელოში ერთგვარის პატივისცემით ეკიდებოდნენ. „სახეხუჯო“ ხელ-მხარის სალოცავია და მას 31 დეკემბერს ასრულებდნენ, განსაკუთრებით მჭედლები. იმ ღამით ისინი იხდიდნენ „ოჭკადირეშიმ ოხვამერს“ (სამჭედლოს ლოცვას) [23, გვ. 322].

ჩვენი მასალებით, სამურზაყანოში, ძველი სტილით ახალი წლის პირველ ღამეს ბაბუა ილოცებოდა მოხარშული ღორის თავით ანდა შემწვარი გოჭით, სანთელითა და ღვინით. მიჰქონდათ სამჭედლოში, სადაც ინახებოდა გრდემლი ჩაქუჩით და სხვა ხელსაწყოები. ლოცულობდა ჯანმრთელობისათვის, ადამიანის გამრავლებისათვის. ამ ლოცვას „ხერხუნჯი“ ერქვა. მინახავს ეს რიტუალი და მას გიყვები [22, გვ. 10]. სამურზაყანოში მჭედლები თავიანთ მფარველად თვლიდნენ სამას

სამოცდახუთი (წლის დღეების ტოლი) ხელობის ოსტატს სოლომონს. მ. ჩიქოვანის ცნობით, ოდიშში, გადმოცემით, მჭედ-
ლობის ხელობის დამაარსებლად წმ. სოლომონია მიჩნეული
[40, გვ. 309]. ხალხში გრდემლს ყოველთვის დიდი მონინებითა
და პატივისცემით ეპყრობიან. ვ. ზუზბაიას ცნობით, სამურზა-
ყანოში გრდემლს მიიჩნევენ წმინდანად, მას თაყვანს სცე-
მდნენ. ევედრებოდნენ გადარჩენას, ფიცს სდებდნენ, მტერს
სწყევლიდნენ [17, გვ. 11].

სამჭედლოს ამ უმნიშვნელოვანესი ნაწილის - გრდემლის
აუგად ხსენება აკრძალულია. ლეჩხუმში, ს. ცხეკუმერელი ოს-
ტატების გადმოცემით, მას ყოველთვის სუფთად ინახავდნენ.
დამით ტილოს გადააფარებდნენ და ბრძნობის დღეს ხმიადს
მიართმევდნენ. როგორც კარის ზღურბლზე, ისე გრდემლზე
ჩამოჯდომა არ შეიძლება [40, გვ. 309].

კიდევ ერთხელ უნდა გავუსვათ ხაზი, აფხაზ-ქართვე-
ლთა იმ სულიერ ერთობას, რომელსაც თვალსაჩინოდ ამჟღავ-
ნებენ წარმართული წეს-ჩვეულებებიც. ლაზებისა და ჭანების
ენობრივი მასალების მიხედვით, ქართული ტერმინი „რკინა“
(კინა) ნიშნავს ცას, სამშაბათს ჭანურ ენაზე ეწოდება ცის დღე
(ერკინაშხა)... აფხაზურ ენაზე სამჭედლოს ეწოდება - აჟრა,
მჭედელს აჟრუ, სიტყვა აჟან კი - ნიშნავს ცას. ამ მაგალითზე
ნათლად ჩანს ის მჭიდრო კავშირი, რომელიც ქართველი ტო-
მებისა და მათ მონათესავე ტომის წარმოდგენაში არსებობდა
რკინის და ცის ცნებათა შორის [1, გვ. 41-42].

სამეგრელოში საქონლის გამრავლება-მფარველობას
შესთხოვდნენ მიქელ-გაბრიელ მთავარანგელოზს, ჟინიში ორ-
თას (წმ. გიორგის) გალენიში ორთას, კაპუნიას და ჟინი ან-
თარს, წერს მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ რწმენა-
წარმოდგენების შესწავლისას. მკვლევარი მ. მაკალათია [25,
გვ. 63]. ხოლო აფხაზეთში, კ. ბერულავას ცნობით, „სამგარი-
ოს“ ლოცვისას, ქრისტიანული სარწმუნოების ზეგავლენით
ჰკლავდნენ გოჭს, მიქელ და გაბრიელ მთავარანგელოზებისა-

დმი მიძღვნილს. ნესს ასრულებდნენ კერასთან, როგორც ძველ საბერძნეთის „მეგარონში“ (ვრცელი ოთახი, სადაც ენთო გაუქრობელი საღმრთო ცეცხლი). კერის ღვთაებას მსხვერპლად სწირავდნენ ხოლმე გოჭს ან ღორს. მეგრული „სამგარიო“ უნდა მომდინარეობდეს ძველ ბერძნულ მეგარონისაგან [4, გვ. 4].

დიდი ი. ჯავახიშვილი ხალხში დარჩენილი მრავალი წარმართობის დროინდელი ზნე-ჩვეულებებისა და თქმულებების შესწავლისას სიფრთხილისკენ მოუწოდებდა მკვლევარებს. „თვით საგანი მეტად რთულია და დიდი სიფრთხილე და კრიტიკული წინდახედულობაა საჭირო, რომ უცხო ქართულად არ ვიცნათ, ახალი ძველად არ გვეჩვენოს. ამიტომ ჩვენ მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ როგორც შემდეგს, ისტორიულად კარგად ცნობილს დროში, ისევე წინათაც, უუძველეს ხანშიაც, ქართველებს სხვადასხვა უცხო ერთან, მაგ. ასურელებთან, სპარსელებთან, ბერძნებთან, სომხებთან და მრავალ სხვა-სთან მეგობრული ან მტრული მეზობლობა ჰქონდათ და რომ, ქართულ წარმართობას, ზნე-ჩვეულებას და თქმულებებს ამ მეზობლობის კვალი უნდა ემჩნეოდეს [43, გვ. 38].

ჩვენი მასალებით, სამურზაყანოში „სამგარიოს“ ხუთშაბათს ლოცულობდნენ. შეიძლებოდა ხოზოთი (რძეში მოხარშული ყველიანი კვერი) სანთლითა და ღვინით ერთად. ძირითადად ოჯახის უფროსი შესთხოვდა საქონლის გამრავლებას, ზარალისაგან დაცვას. ძროხა რომ პირველად ხბოს მოიგებდა, მის რძის ნაწარმს მანამ არ გასინჯავდნენ, სანამ არ შეულოცავდნენ. ამ ლოცვასაც საქონლის გამრავლების მიზნით ასრულებდნენ [22, გვ. 6].

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მეგრული ოხვამერი ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება. ერთი მხრივ ის ადგილია, სადაც ლოცვა-რიტუალი სრულდება, ხოლო მეორე მხრივ, ის სალოცავისათვის განკუთვნილი შესაწირავია. იგი შეიძლება იყოს ღვინო, პური, სანთელი თაფლი და სხვა, რომელიც ღვ-

თაებისათვის არის მიძღვნილი. ასეთივე მნიშვნელობისაა იმერულ-რაჭული „სალოცვილი“ [19, გვ. 120].

ენობრივ მასალებს თუ დავეყრდნობით, მისაღებია არნ. ჩიქობავას მოსაზრება, რომ ოხვამე უნდა იყოს წარმართობის დროინდელი ტერმინი [39, გვ. 153].

ცნობილია, რომ ზოგიერთი სალოცავი გაქრისტიანებული იყო. ხოლო ქრისტიანული სანესო პრაქტიკა ჰქმნიდა ჩვენი ხალხის სულის ისტორიულ ერთობას, ერთიან ზოგად ქართულ კულტურას. ასეთი ერთიანობის გამომხატველად ლ. ჩინჩალაძე სამართლიანად მიიჩნევს მარანს, ზედაშესთან გამართულ რიტუალურ პურობებს, რომელიც გავრცელებული იყო სრულიად აფხაზეთის ჩათვლით. თითოეულ ოჯახში ინახებოდა ღვთისადმი და რომელიმე წმინდანისადმი შესანიშნავი ნითელი ღვინო - ზედაშე, რომელსაც ამ წმინდანის მოსახსენებელ დღეზე გახსნიდნენ [38, გვ. 74-75].

სამურზაყანოში მაგიზმიც იყო გავრცელებული, რომელიც ადრე, XVII ს. უცხოელ მოგზაურებს სამეგრელოში შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ. აქ „მიხვალ თუ არა ვისმეს ოჯახში, ნახავთ დიდ ჯოხს, საჟენზედ უმაღლესს, სახლის წინ დასობილს. ეს ჯოხი არის მწარე ტყავიანი ხეებისა. თავი აქვს ზევით ჯვარის სახით გაპობილი და იმაში არის ჩანყობილი პატარა ქვები, მასთან წამოცმულია მწარე გოგრა, მისთვის რომ ეშმაკები ყოველ ღამე დადიანო და როცა მოვლენ, წინ პირველად ამას ეტაკებიანო. მწარე გოგრას და ქვას ვერაფერს უზამენ და უკან დაბრუნდებიანო - ამნაირი აზრისანი არიან აქაურები [7]. გათვალვასთან დაკავშირებით, თ. სახოკია თავის მოგონებებში წერდა: სამეგრელოში მზაკვრების, კუდიანების, მღალავების, ავი თვალის პატრონ ადამიანთა წინააღმდეგ სახლის კარს ზემოდან გვეკიდა გახვრეტილი ქვა, კარის ზღურბლზე დაჭედილი გვექონდა ცხენის გაცვეთილი ნალი, ღობის სარზე, საჩინო ადგილას, ჭიშკრის ახლო ჩამოცმული გვექონდა ცხენის ან ხარის თავის ქალა, მეორე სარზე - გახვრეტილი

ქვა, მხოლოდ ცოტა დიდი ზომისა, რომ გარედან კაცს ადვილად დაენახა. ყველა ესენი ეზოს შიგნით მყოფთ გვიფარავდნენ სიავისა და ბოროტისაგან, რადგან ყველას სწამდა, რომ ავი თვალის ადამიანნი თვალს მოავლებდნენ თუ არა სარზე წამოცმულ გახვრეტილ ქვას და ცხენის თავის ქალას, მის მისნობას, მის მღალაობას, ყოველივე ძალა ეკარგებოდა [34, გვ. 17]. გასაოცარია, მაგრამ ამგვარი რწმენის მატარებელ ადამიანებს დღესაც შეხვდებით სამეგრელოსა და სამურზაყანოში. ამ მხრივ აღსანიშნავია კ. ბოროზდინის ცნობა, რომ მეგრელები მეტად ცრუმორწმუნენი არიან. მაგ. ყველა დარწმუნებულია, რომ კუდიანები და ტარტაროზები არიანო, და ხანდახან მეტად დრამატული ამბებიც ხდება [5, გვ. 36].

მაგიზმის ელემენტებს შეიცავს სამურზაყანოში მავნებელი სულდგმულისათვის ორნაირი სახელის დარქმევა: ერთი - ნამდვილი და მეორე მოგონილი. როგორც თ. სახოკია შენიშნავდა, ცდილობენ ყოველთვის მოგონილი სახელი დაუძახონ ხოლმე ამგვარ სულდგმულთ. იმიტომ რომ, - ამბობენ, ნამდვილი სახელი რომ დაგუძახოთ, ეგონება - გვეძახიანო. მოვლენ და დაგვაზიანებენო... თავგსა და ჭიანჭველას გამოცვლილ სახელებს განსაკუთრებით მაშინ უძახიან, როცა აბრეშუმის ჭია უსხედთ და თანაც დაატანენ: „ომ გელოშ ვიშო“ - ას მთის იქით. ე. ი. ასის მთის იქით მისი (ცხოველის სახელი) თავიო!.. გარდა ამისა, თუ ნადირმა რაიმე ზიანი მოგაყენათ, ან აბრეშუმის ჭიას თავგი და ჭიანჭველა დაეხვია, ანდა ქათმები და საქონელი ჭირმა გაგინყვიტათ, სხვის სახლში თქვენს გაჭირვებას ვერ იტყვით. ვითომ, რაც თქვენ გადაგხდათ თავზე ვისაც უთხარით იმათ გადაედებაო. თქვენი ლაპარაკის შემდეგ თუ რამე მოუვიდათ, იტყვიან (თქვენზე): „მხარით მოიტანა (მარცხი) და დამისვაო“ [33, გვ. 282].

წარმართულ წეს-ჩვეულებათაგან სამეგრელოსა და სამურზაყანოში დღესაც გავრცელებულია თავზე ხელის შემოვლება (მეგრულად ხეშ გოლუაფა), რომელიც ითვლება განუსა-

ზღვრელი სიყვარულის ნიშნად. თ. სახოკიას ცნობით, იგივე ნიშანია იმისა, რომ ხელის შემომვლები მზადაა მოკვდეს მაგიერ, ვისაც ხელს შემოავლებენ. ეს ჩვეულება წარმოშობილია მეგრელის იმ რწმენისაგან, რომ ერთს შეუძლია მეორის მაგიერ მოკვდეს, ერთს შეუძლია თავისი სიცოცხლე მეორის კარგად ყოფნას ამსხვერპლოს. მიმართავენ ამ ჩვეულებას, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საყვარელი არსება, ვინმე მძიმე ავად გახდება... შეიძლება ადამიანის მაგიერ მსხვერპლად სიკვდილმა ცხოველიც შეინიროს. ამ შემთხვევაში შესანიშნავ საქონელს სამჯერ შემოატარებენ ავადმყოფის გარშემო [35, გვ. 95]. მსგავსი ჩვეულება გავრცელებული იყო აფხაზეთში. აფხაზი მეტადრე ქალები ამბობენ „შენ შემოგეცელოს ჩემი თავი“, „რა ადგილზედაც დგებარ იმ ადგილს შემოვევლე“. და მართლა აფხაზის ქალი დიდი ხნის უნახავს, ანუ ავადმყოფს გაზრდილს გარს უვლის სამჯერ ამ სიტყვებით: „შენი ავი, შანი ფათერაკი მე წამელოს...“ აფხაზის რწმენით, ამ გარშემოვლების დროს ნამდვილად გადაედება კაცს იმისი ავი და ფათერაკი, რასაც გარს უვლის [9].

სამეგრელოში ბევრი წარმართული წეს-ჩვეულებაა, რომელიც სათანადოდ არის შესწავლილი მკვლევართა მიერ. ამჯერად ჩვენს მიზანს შეადგენს, ზოგიერთი დღემდე შემონახული წეს-ჩვეულების ქართულ-აფხაზური ეთნოგრაფიული პარალელები სულიერი კულტურის ხაზით წარმოჩნდეს.

თ. სახოკიას ცნობით, სამეგრელოში კერის პირას დამსხდართ ვინმე უმცროსს წინ რომ გადაეარნა, ხელს მოჰკიდებდნენ და უკანვე გააბრუნებდნენ. იგივე დასტურდება სამურზაყანოში. მკვლევარი ვისსამე წინგადასვლის საქციელს ცუდის მომასწავლებლად, აკრძალულად მიიჩნევს. სწორედ ამიტომ, წინგადამსვლელის უკანდაბრუნებით ცდილობენ შეანელონ საქციელის მავნებლობა, ძალა დაუკარგონ. შემდეგში ასეთი საქციელს მიეცა ხასიათი კადნიერებისა, ურჩობისა, არაფრად ჩაგდებისა [36, გვ. 161].

უმთავრესი ის იყო, რომ სამურზაყანოში, „ამ საბლაღო-საბლაღო“
ჩინო ოლქს ყველა მცხოვრებნი მართლმადიდებელნი არიან.
მათში მაჰმადის სარწმუნოების აღმსარებელი არ მოიპოვება.
ქრისტიანობას აქ მტკიცედ აქვს ფესვი გადგმული... სარწმუ-
ნოების მხრით აქაურებზე დიდი გავლენა აქვს სამეგრელოს.
ოქუმელები (სამურზაყანოს ცენტრი - ი. კ.) მოსაზღვრენი და
მეზობელნი არიან მეგრელებისა. ოქუმელები მეგრელებისა-
გან იღებენ ზნე-ჩვეულებას და ამ ორივე ხალხს ხშირი მი-
სვლა-მოსვლა აქვს ერთმანეთში. მათში გახშირებულია ხორ-
ციელი და სულიერი ნათესაობა" [29, გვ. 5].

სამურზაყანოში საოცარი ცრურწმენა არსებობდა აბრე-
შუმის მოყვანის შესახებ. „იქ ხალხი დარწმუნებულია, რომ აბ-
რეშუმის ჭია თუ დავისვით, წმ. გიორგი გაგვირისხდება და
დაგვხოცავსო" [11]. ს. გალის მცხოვრებლები აბრეშუმის მოყ-
ვანას სრულიად არ მისდევენ. რადგანაც ამათის ფიქრით, აბ-
რეშუმის მიზეზია, რომ სიმინდს პეპელი გაუჩნდა [12]. აბრე-
შუმის მოყვანა სააფხაზოში იშვიათია. გლეხები ფიქრობენ,
ვითომ ყაჭის ჭიას დამოკიდებულება აქვს ჩვენს სალოცავ-
ზედ, რომელსაც ჟინის ვეძახითო... (ზენასი) ეს ლოცვა ვისაც
ჰმართებს აბრეშუმის მოყვანა არ შეუძლიაო [13].

ასეთი დამოკიდებულება ისე იყო გამჯდარი ხალხის
ცნობიერებაში, რომ ინფორმატორს დღესაც სჯერა, ს. გუდა-
ვის მცხოვრების მ. კოტუას ახალგაზრდა მეუღლის სიცო-
ცხლე ემსხვერპლა მათ ოჯახში აბრეშუმის ჭიის გაჩენას [22,
გვ. 9].

მნათობთა თაყვანისცემის გადმონაშთი სამურზაყანო-
შიც შემორჩენილა. როდესაც გამოჩნდება ახალი მთვარე, პი-
რველად უნდა შეხედონ წმინდა ვერცხლს ან რკინას, ან სუ-
ფთა მინას. ამას აკეთებენ იმისათვის, რომ ადამიანი თვითონ
განახლდეს (გადახალისდეს), ისე როგორც მთვარე და იყოს
ისეთივე წმინდა (სუფთა) როგორც ის საგნები, რომელიც მან
ნახა. მაგრამ ახალი მთვარის ნახვისას თუ შეხედა არანესიერ

(არანმინდა) კაცს, მისი არანესიერება მას გადაეცემა [13, გვ. 116].

ამრიგად, წარმართული წეს-ჩვეულებების აღმოფხვრა და უმეტესად შეცვლა, ქრისტიანულმა რელიგიამ ვერ შეძლო. წარმართული რელიგიის კვალი დღესაც ძალუმად არის წარმოდგენილი მაგ. შელოცვებში. „ზოგიერთმა შელოცვამ დღემდე შეინარჩუნა თავისი წარმართული სახე... ხოლო შელოცვების გარკვეული ჯგუფი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ასახავს [41, გვ. 133]. შელოცვებს ადრე ინტენსიურად მიმართავდნენ, პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. მოსახლეობაში დღესაც საკმაოდ ძლიერია სამკურნალო შელოცვებისადმი რწმენა. ინფორმატორი ასახელებს სოფელში ცნობილ შემლოცველს, მაინც სწამთ მისი. ვინაიდან შელოცვა მაგიის ელემენტებს შეიცავს, ეშინიათ კიდევაც. ი. გაგულაშვილი სამართლიანად მიიჩნევს, რომ შელოცვა ხალხმა საუკუნეების მანძილზე შემოინახა, არა როგორც მხატვრული ღირებულების სიტყვიერი მოვლენა, არამედ როგორც პრაქტიკული მნიშვნელობის საშუალება. ე. ი. შელოცვის შემონახვის ერთ-ერთი მთავარი და განმსაზღვრელი მხარე მისდამი რწმენის აქტში ვლინდება [14, გვ. 9] მაგ. როდესაც საქონელი ღამე ტყეში ან მინდორში დარჩება, შეულოცავენ... მერე შეკრავენ კანაფით სავარცხელსა და მაკრატელს, რომ ასე შეეკრას ნადირს კბილიო და სკამის ქვეშ შესდებენ [24, გვ. 85]. მსგავსადვე იცოდნენ სამურზაყანოში. კერძოდ, თუ ღამით პირუტყვი ტყეში დარჩებოდა, იმისათვის რომ იგი მგელს არ შეეჭამა, ასეთ წესს ასრულებდნენ: აიღებდნენ მაკრატელს და პირს ნაჭრით შეუკრავდნენ ან თოკით. მიაჩნდათ, რომ ამით მაგიურ ზემოქმედებს ახდენდნენ მგელზე, რომელსაც თითქოს პირი შეკვროდა და პირუტყვს ვერ ავნებდა [18, გვ. 92].

ამასთან დაკავშირებით, უთუოდ საყურადღებოა ისიც, რომ აფხაზებისა და ქართველების (მეგრელების) ახლო ურთიერთობა ფოლკლორულ მასალაშიც სათანადოდ აისახა.

მკვლევარის დაკვირვებით, „ქართულიზმების“ გარკვეული ნაწილი აფხაზურ შელოცვებში მეგრული ან ქართული ენის წილად მოდის, რომელიც მეგრული მთქმელის საშუალებით უნდა ჰქონოდა აფხაზს შეთვისებული [14, გვ. 188].

ამგვარად, საკმაოდ ხელშესახებად არის წარმოდგენილი ქართველ მორწმუნეთა ყოფაში წარმართული რწმენის გადმონაშთები, რომელიც ვლინდება მორწმუნეთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. როგორც ა. სოხაძე შენიშნავს, მათგან ერთი ნაწილი პირველყოფილი რელიგიის ფორმების (ფეტიშიზმი, მაგია, ანიმიზმი, ტოტემიზმი) ხოლო მეორე პოლითეიზმის გადმონაშთების ჯგუფს განეკუთვნება [37, გვ. 130].

არც ის გარემოება უნდა გამოგვრჩეს, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ერთგვაროვანი ურთიერთობის, იდეების, ქცევის ნორმებისა და სხვათა მუდმივი განმეორება წარმოქმნის მყარ კოლექტიურ ჩვევებს, რომელიც დროთა განმავლობაში იძენს გარკვეული სისტემის სახეს. ჩვევათა ეს მზა ფორმები გადაეცემა მომდევნო თაობას, რომელიც უკრიტიკოდ, ინერციით იყენებს მათ, რითაც ხელს უწოვს ჩვევების ტრადიციად გარდაქმნის პროცესს და მათ შემდგომ კონსერვაციას [16, გვ. 9].

მორწმუნეები დღესაც თაყვანს სცემენ წარმართულ სალოცავებს, მაგრამ არა ისეთი სიცხოველით. მათი დაცვა საზოგადოებრივი აზრის ზემოქმედებითაცაა უზრუნველყოფილი.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961.
2. ახვლედიანი გ., ტრადიციების პრობლემა XIX-XX სს. ქართველი ისტორიკოსების ნაშრომებში, თბ., 1984.

3. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოებები, ტორიიდან, თბ., 1949.
4. ბერულავა კ., აფხაზეთის ისტორიული ადგილები, თბ., 1938.
5. ბოროზდინი კ., ბატონყმობა სამეგრელოში, ტფ., 1927.
6. გაზეთი „დროება“, №30, 1872.
7. გაზეთი „დროება“, №181, 1878.
8. გაზეთი „ივერია“, №185, 1888.
9. გაზეთი „ივერია“, №167, 1888.
10. გაზეთი „ივერია“, №186, 1888.
11. გაზეთი „ივერია“, №216, 1898.
12. გაზეთი „ივერია“, №158, 1904.
13. გაზეთი „ივერია“, №19, 1894.
14. გაგულაშვილი ი., ქართული მაგიური პოეზია, თბ., 1986.
15. გორგოშაძე მ., ტრადიციების არსი, ფუნქციები, მომავალი, ბათუმი, 1990.
16. გუგუტიშვილი მ., ახალი ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1976.
17. ზუხბაია ვ., ზანთარაია ს., გალი, სოხუმი, 1988.
18. ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
19. თოფურია ნ., საკულტო ნაგებობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII, 1985.
20. კაკაბაძე ც., ჯალაბაძე გ., მჭედლობა სამეგრელოში, მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მესწავლისათვის, თბ., 1979.
21. კეკელია მ., ეროვნულ ჩვეულებათა და ტრადიციათა ბუნებისათვის, თბ., 1982.
22. კვაშილავა ი., საველე მასალა, რვეული 2, 1999.
23. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
24. მაკალათია ს., მთის რაჭა, თბ., 1987.

25. მაკალათია მ., მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმუნა-ნარმოდგენები სამეგრელოში, მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1979.
26. ჟურნალი „მწყემსი“, №21, 1887.
27. ჟურნალი „მწყემსი“, №19, 1892.
28. ჟურნალი „მწყემსი“, №16, 1885.
29. ჟურნალი „მწყემსი“, №12, 1889.
30. ჟურნალი „მწყემსი“, №10, 1885.
31. ჟურნალი „მწყემსი“, №32, 1886.
32. რუხაძე ჯ., ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბ., 1980.
33. სახოკია თ., მოგზაურობანი, თბ., 1950.
34. სახოკია თ., როგორ ვიზრდებოდით ძველად, თბ., 1955.
35. სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, ტ. III, თბ., 1955.
36. სოხაძე ა., ქართველთა უძველესი სარწმუნოებისა და მის გადმონაშთებთან ბრძოლის ისტორიიდან, თბ., 1964.
37. ჩინჩალაძე ლ., ზოგიერთი ქართული ხალხური წ/ჩვეულების ინტერპრეტაციისათვის, თბ., 2000.
38. ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
39. ჩიქოვანი მ., ქართული ეპოსი, წ. 1, თბ., 1959.
40. ცანავა აბ., ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1990.
41. ხიზანაშვილი ნ. (ურბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
42. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, წ. 1, თბ., 1960.

ყულიშ-კარის ეტიმოლოგიისათვის

ყულიშ-კარი სამეგრელოში წარმართობისდროინდელ, ერთ-ერთ ძლიერ ხატ-სალოცავს წარმოადგენდა, რომლის სახელზეც ამავე სახელწოდების სოფლის ჩრდილოეთით დგას XIX საუკუნის ყულიშკარის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესია.

ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, ყულის ხატი სვანეთიდან ჩამოუტანია ყულიშკარში დღესაც მცხოვრებ როგავების გვარის წინაპრებს, რომლებიც სვანეთში „როგუანებად“ ყოფილან ცნობილნი. ჩამოსვლის მიზეზი მათ მიერ სვანეთში კაცის მოკვლა ყოფილა; მათ იქ ვიღაც დაჩქელიანი მოუკლავთ (ალბათ იგულისხმება დადეშქელიანი). ჩამოსულა როგავების სამი ძმა და ერთი და; ერთ ძმას ერქვა უჩანა, რომელიც დასახლებულა უჩაშონაში, მეორეს როსტო, მესამეს კი ჯეგე; ყულიშკარში ისინი იმ ადგილას დასახლებულან, სადაც დღეს „ჯეგე-საგულადო“ და „ლეკერძაიო საროგა“ მდებარეობს. მათ სვანეთიდან თან წამოუღიათ ყულის ხატი და „ჯეგე-ფერდად“ (სიტყვასიტყვით „წმ. გიორგის ფერდობი“) წოდებულ ადგილას აუშენებიათ პატარა ხის ეკლესია; შემდგომში კი იმ ადგილას, სადაც ყულიშკარის წმ. გიორგის ქვის ეკლესია დგას, აუგიათ ჯერ ხის, ხოლო შემდეგ (XIX ს-ში) ქვის ეკლესია და ყულის ხატიც იქ გადაუტანიათ. როგავები თავიანთ „ჯინჯ“ (ძირ) ხატად ყულის ხატს მიიჩნევენ და ამ ხატის „მეხატულებსაც“ (მნათეებს) თავდაპირველად მხოლოდ როგავების გვარიდან ირჩევდნენ (19, გვ. 150-151).

როგავების გვარის სვანეთიდან ჩამოსვლის და მათ მიერ იქ კაცის მოკვლის შესახებ ხალხში ამგვარი ლექსიც არსებობს:

„რიგუ-რაგუ შონემქია;
პაპას დუდი მეკვათესდო;
რობუს ქიგიორაგვესია“.

„რიგუ-რაგუ სვანებმა;
მღვდელს თავი მოაჭრეს;
და ხრამში გადააგდესო“.

არის მისი სხვა ვარიანტიც:

„რიგუ-რაგუ როგემსია;
მუ რლოლით დო მუ შერცოდით;
რობუს ქიგმორაგვეთია“

„რიგუ-რაგუ როგავებს;
რა გაგიკეთეთ ისეთი და რა შეგცოდეთ;
(რომ) ხრამში გადაგვადეთო“ (23).

როგავების გვარის სვანეთიდან ჩამოსვლის და ყულის ხატის ჩამოტანის შესახებ გადმოცემა ჩანერილი აქვს ექვთ. თაყაიშვილს (4, გვ. 200), ს. მაკალათიას (8, გვ. 364) და ჯ. როგავას (10, გვ. 194-197); თ. სახოკია კი მიუთითებს, რომ „ყულის ხატი სვანეთშია მოპარულიო“ (11, გვ. 63).

ექვთ თაყაიშვილი, როგავების გვარის აქ ჩამოსვლას, ადგილობრივი როგავას გვარის მღვდელმსახურთა გადმოცემის მიხედვით, კაცია II დადიანის დროს ვარაუდობს და ± 1788 წლით ათარილებს (4, გვ. 200), თუმცა ექვთ. თაყაიშვილის განმარტებით, „ყულიშკარის ხატი“ ამ დროისა არ ჩანს, რადგანაც, როგორც თვითონ ავტორი აღნიშნავს, მას XIX საუკუნის უშნო მხედრულით ამგვარი წარწერა ჰქონია: „მღ(ვდელ)მა გაბრიელ როგავა გავაჭედიე ხატი სულის ყულისა“ (4, გვ. 200).

მთხრობელთა გადმოცემით „ყულის“, „ილორის“, „უგურყელის“ და ყულის სალოცავიდან ასევე ორ კილომეტრში მდებარე „ალერტი“-ს ხატ-სალოცავები ძმებად ითვლებოდნენ. „ყულის წმ. გიორგის“ ხატი უფრო ძლიერ ხატად მიაჩნდათ, ვიდრე „ალერტის წმ. გიორგი“-სა. (20, გვ. 111). იმ ადგილას, სადაც დღეს ყულიშკარის წმ. გიორგის ეკლესია დგას, იკრიბებოდა მთელი ყულიშკარის თემის ხალხი წმ. გიორგის

ხატობა დღეს (ძველი სტილით 10 ნოემბერს), სადაც იკვლიებოდა მთელი თემის ხალხის მიერ საერთო ხარჯით ნაყიდრ ნაწარმი, რომელსაც „ენტარ ხოჯს“ (ენტარი ხარი) ეძახდნენ (მთხრ. როგავა ლუდუკი მუშნის ძე, დაბ. 1930; ლოგუა ლულუნი კოსმანის ძე, დაბ. 1922).

ყულიშკარის თემის ხალხი ამ ეკლესიასთან იკრიბებოდა არა მარტო ხატობა დღეს არამედ სათემო საქმეების მოსაგვარებლად (თემის შიგნის მომხდარი დავისა თუ დამნაშავის დასასჯელად და სხვა) „ოყედ“ წოდებული საყვირის ხმაზე, რომელიც ეკლესიაში ინახებოდა (მთხრ. მაქაცარია კიკულა ლევას ძე, დაბ. 1919; მაქაცარია ბოჩო ილას ძე, დაბად. 1921).

როგორც ჟ. მურიე გვამცნობს, „ყულიშკარის წმ. გიორგის მთელ სამეგრელოში უდიდეს პატივს სცემდნენ სამართლის დამყარებისას ან სერიოზული პროცესების ჩატარებისას, ზუსტად მის განთქმულ გამოსახულებაზე დებდნენ ფიცს მსჯავრდებულები...“ (28, გვ. 352).

მაშასადამე, დამონმებული მასალიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, ლოგიკურია ის აზრი, რომ „ყული“ თემის ხალხის „სჯა-ბაასის“ და „სამსჯავრო“ ადგილს წარმოადგენდა. როგორც ჩანს ამ ტოპონიმს საერთოქართველური ფუძე გააჩნია და ის თეონიმიური წარმოშობისა არ უნდა იყოს, მაგრამ სანამ ამ საკითხზე ჩვენს მოსაზრებას შემოგთავაზებდეთ საჭიროდ მიგვაჩნია დავიმოწმოთ შემდეგი გადმოცემა: „ყული თურქული სიტყვაა, რომელიც ნიშნავს „მონას“ და ის ადგლი, სადაც ყულიშკარის წმ. გიორგის ეკლესია დგას, ძველად შემოღობილი ყოფილა, სადაც თურქები ტყვეებს ყიდდნენ“ (მთხრ. მაქაცარია კიკულა ლევას ძე, დაბ., 1919; მაქაცარია ბოჩო ილას ძე, დაბ. 1921., ყულიშკარი).

მაშასადამე, მთხრობელთა გადმოცემით, ყული იყო „მონათა საბაზრო“ ადგილი. ამასთან დაკავშირებით, საჭიროა გავეცნოთ სამეცნიერო ლიტერატურაში მოცემულ ზოგიერთ მოსაზრებას.

პირველ რიგში უნდა შევნიშნოთ, რომ „ყულ“ ფუძის შემცველი ტოპონიმი სამეგრელოში ერთ ადგილას არის ფიქსირებული, „ყულევი“-ს სახით, ხობის რაიონში. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ „ყულალისი“ - სოფლებია ახალციხის და ბოგდანოვკის რაიონში, „ყულანუხვა“ - აფხაზეთში, გუდაუთის ახლოს, „ყულარი“ - მარნეულის რაიონში, „საყულია“ - იმერეთში, ქუთაისთან ახლოს (15, გვ. 662).

ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის მეათე ტომში „ყული“, ტამილურ სიტყვად არის წარმოდგენილი, რომელიც სიტყვასიტყვით „სამოვარს“ ნიშნავს: „ყული ეწოდებოდათ დაბალხელფასიან, არაკვალიფიციურ მუშებს - მეზარგულებს, მტვირთავებს და სხვა. ყული ამერიკის ქვეყნებში ეწოდებოდათ (სამხრეთ ამერიკასა და ავსტრალიაში) ხელშეკრულებით დაქირავებულ არაკვალიფიციურ მუშებს - ჩინელებს, ინდოელებს, მალაიელებს, ზანგებს, რომლებიც მძიმე სამუშაოს ასრულებდნენ პლანტაციებში. ყულის ინსტიტუტი აღმოცენდა XIX ს-ის 30-იან, 40-იან წლებში ინგლის-ჰოლანდიის და საფრანგეთის კოლონიებში მონობის გაუქმების შემდეგ და მნიშვნელოვნად განვითარდა XIX ს-ის მეორე ნახევარსა და XX ს-ის პირველ ნახევარში“ (15, გვ. 662).

„ყული“, თავის უცხო სიტყვათა ლექსიკონში მ. ჭაბაშვილსაც ამგვარი განმარტებით აქვს შეტანილი (14, გვ. 545).

ნ. ჯომიდავას მასალის საფუძველზე, სამეგრელოში არსებობს გვარი „ყულია“ ხოლო „ყული“ ავტორს განმარტებული აქვს, როგორც მონის აღმნიშვნელი სიტყვა (30, გვ. 162).

ამგვარი სახელწოდების („ყული“), გლეხთა ფენა არსებობს ბალყარეთშიც, რომლებიც აქ ტაუბებს (მაღალი წოდება ბალყარეთში) ჰყავდათ ოჯახში მომუშავეებად და აღსანიშნავია, რომ ბალყარეთის წოდებრივი დაყოფის მაგალითზე „ყულე“-ბი ყველაზე დაბალი ფენის წარმომადგენლები იყვნენ (24, გვ. 111-112).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოში, ვახტანგ VI-ის დროს შეიქმნა „ყულარალასის“ ინსტიტუტი, რომელიც მეფის მცველი რაზმის სახელწოდება იყო და თავადიშვილების, აზნაურიშვილების და მსახურებისაგან შედგებოდა (3, გვ. 367), ხოლო ყულარალასისადმი დაქვემდებარებული მეფის მცველი ჯარის წევრებს „ყულე“-ბი ეწოდებოდათ (12, გვ. 290).

ვახუშტი ბატონიშვილის სიტყვით, როსტომმა „მონათუხუცესსა ყულარალასი უწოდა“, ხოლო „მონათუხუცესის ხელისა იყო ყოველნი მეფის როქის სპანი“ (1, გვ. 499); შემდეგ ვკითხულობთ: „...ამათ ეკუთნა მაჰმუდ, აოტნა ყიზილბაშნი და მოიკლა ძმა მეფისა ყულარალასი როსტომ, მჴნედ მებრძოლი ყულით“ (1, გვ. 23).

ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს სოფელ „ყულევი“-ს სახელწოდება, რომელიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ხობის რაიონში, ზღვისპირა სამეგრელოში მდებარეობს.

სპაკი-ავტონომოვი, ყულევის ანუ, როგორც მას უწოდებს, „რედუტ-კალეს“ აღწერილობის დროს, ეხება რა მისი სახელწოდების წარმოშობის საკითხს, აღნიშნავს: „როცა 1804 წელს კაზაკებმა დაიკავეს ხობის შესართავი, მათ მდინარის მარცხენა ნაპირზე, თითქმის ზღვის შესართავთან, ააგეს რედუტი; ამ „რედუტმა“ და ჯაიანის ძველმა კოშკმა „კულემ“ ანუ „კალემ“ მისცეს სახელი დღევანდელ რედუტ-კალესო“ (26, გვ. 25).

ნ. ხოშტარიას განმარტებით, სიტყვა „რედუტი“ ფრანგულია და ნიშნავს მომცრო ციხე-სიმაგრეს, რომელიც იმავე მნიშვნელობით რუსულშიც იხმარებოდა; „კალე“ და „კულე“, აღნიშნავს ავტორი, თურქული სიტყვები უნდა იყოს: პირველი ნიშნავს ციხე-სიმაგრეს, მეორე კი კოშკს (25, გვ. 77).

თ. ბერაძის აზრით, დღევანდელმა ყულევმა თავისი სახელი თურქული სიტყვა „რედუტ-ყალესაგან“ მიიღო (2, გვ. 42).

ნ. ასათიანმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ სახელწოდება „ყულევი“ შეიძლება ნაწარმოები იყოს თურქული სიტყვა „ყული“-დან, რომელიც მონას ნიშნავს (ხობის შესართავთან რომ ოსმალებს ქართველი ტყვე-მონები გაჰყავდათ - ნ.ა) და მ. პაჭკორია, ნ. ასათიანის ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, აღნიშნავს, რომ ამგვარ მოსაზრებას, იქნებ ეხმაურება „ყულისკარი“, რომელიც ზუგდიდის რაიონში ერთ-ერთი სოფლის სახელწოდება იყო (9, გვ. 8).

ზემოთ წარმოდგენილი მონაცემებიდან გამომჩნდა, რომ „ყული“ განმარტებულია, როგორც „მონის“ (ან დაბალი ფენის გლეხის - ბალყარეთში) ან კიდევ თურქული ციხე-სიმაგრის („კალე“) და კოშკის („კულე“) აღმნიშვნელი სიტყვა. რა თქმა უნდა, ჩვენ არ უარვყოფთ „ყული“-ს ამგვარ გაგებას, რომ ის თურქულ-მონღოლურ ენებზე „მონას“ ნიშნავს და არც იმას, რომ საქართველოში ვახტანგ VI-ის დროს შექმნილი „ყულარალასის“ ინსტიტუტის სახელწოდებას სწორედ ამ თურქულ-მონღოლურ „ყულ“ სიტყვიდან აქვს საწყისი; სავსებით დასაშვებია ისიც, რომ სამეგრელოში მდებარე ნავსადგურმა - „ყულევმა“ სწორედ ამ უცხო სიტყვიდან მიიღო თავისი სახელი, მაგრამ ჩვენი აზრით, ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმს (ყულიშკარი) არავითარი კავშირი არა აქვს ამგვარ გაგებასთან.

ამასთან დაკავშირებით შეიძლება გაგვახსენდეს XVII საუკუნიდან მოყოლებული, სამეგრელოსა და მთლიანად დასავლეთ საქართველოში ცნობილი ტყვეთა გაყიდვის ფაქტები; აქვე შევნიშნავთ, რომ, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ზღვისპირა სამეგრელოში არსებობს ტოპონიმი „ყულევი“, ხოლო სამეგრელოს მთისწინეთის ერთ-ერთ დამაკავშირებელ ხაზზე „ყულიშკარი“; ამასთან დაკავშირებით შეიძლება გაჩნდეს აზრი: ხომ არ იყო ყულიშკარი და ყულევი, რაღაც დამაკავშირებელი ხაზი ტყვეთა გაყიდვის საქმეში მთიან და ზღვისპირა სამეგრელოს შორის, ან კიდევ მთავარი „ტყვეთა ბაზრები“? ამ მოსაზრების საწინააღმდეგოდ პირველ რიგში მოქმედებს ის ფა-

ქტი, რომ სამეგრელოსა და საერთოდ დასავლეთ საქართველოში ტყვეთა ყიდვა-გაყიდვა არც ისე სააშკარაოდ ხდებოდა, რომ ამ სახის ბაზრები გაჩენილიყო, ხოლო შემდგომ კი ის ტოპონიმად ქცეულიყო; მეორე მხრივ კი, ვფიქრობთ, რომ ისეთი ძლიერი ხატ-სალოცავის სახელწოდებად, როგორიც არის ყულიმ-კარის ხატი, არ შეიძლებოდა დამკვიდრებულიყო თურქული სახელი და ამ შემთხვევაში „მონი“-ს აღმნიშვნელი სიტყვა ყოფილიყო.

ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმ - ყულიმ-კარის ეტიმოლოგია ქართველური ენებისა და დიალექტების საფუძველზე სავსებით დასაშვებად მიგვაჩნია, რომელსაც მხარს უჭერს „ყულ“-ად წოდებული ადგილის დანიშნულება ყულიმკარის თემის მოსახლეობისათვის.

კერძოდ, სვანური ენის ჩოლურულ კილოში „ყუული“ სიტყვასიტყვით ნიშნავს, „ბლავის“, „ყვირის“ (ბლავილს, ყვირილს), რომლის მსგავსი სახელები ჩოლურში ადგილის სახელწოდებად არის წარმოდგენილი (7, გვ. 300).

„ყუილი“, ქიზიყურ დიალექტზე - ტურათა და ძაღლთა ღამის ხმაგაბმივ ყმუილს ნიშნავს“ (16, გვ. 615).

სიტყვა „ყვირილი“-ს აღმნიშვნელი ფუძეები ქართულშია „ყვირ“, ჭანურში „ყურ“, ხოლო მეგრულში „ყურ“, თუმცა მეგრულში მისი მნიშვნელობა დავინროებულია - იგი მხოლოდ გარკვეული სახის ყვირილს - „ყმუილს“ აღნიშნავს, ხოლო ფუძის მნიშვნელობა ქართულსა და ჭანურში არსებითად ერთი და იგივეა (17, გვ. 359); „ყურ“-ძირის რედუპლიკაციით მიღებულია „ყულ“-ი (14, გვ. 374).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმი საერთოქართველურ დონეზე შეიძლება აღდგეს და, უფრო მეტიც, ჩვენი აზრით, როგორც სემანტიკურად, ისე აზრობრივად სვანურში მას უფრო გამოკვეთილი შესატყვისიც მოეპოვება; კერძოდ კი, სვანური ენის ჩოლურულ კილოში „ყულე“ სიტყვასიტყვით ნიშნავს - „ვამბობ“, „ვყოფ“ (7,

გვ. 300), აქედან „მი ყულე“ უნდა ნიშნავდეს - „მე ვამბობ“¹ „ვყოფ“; ხოლო საერთო სვანურში „ყულე“ სიტყვასიტყვით ნიშნავს - „ყოფს“ (5, გვ. 807).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, პირველ რიგში თუ გავითვალისწინებთ მთხრობელთა გადმოცემას იმის თაობაზე, რომ „ყულ“-ად წოდებული ადგილი ყულიშკარის თემში წარმოადგენდა თემის შესაკრებად განკუთვნილ მთავარ ადგილს „სჯა-ბაასის“ ანუ „სალაპარაკოსი“ და „სამსჯავრო“ ანუ „სასამართლოსი“, მაშინ მას სავსებით შეესაბამება საერთოქართველურ დონეზე აღდგენილი „ყურ-ყულ“ ძირი და სვანური „ყულე“, რომელიც ნიშნავს „ვამბობ“, „ვყოფ“, ე. ი. ერთ შემთხვევაში ყულიშკარის მაგალითზე „სალაპარაკოს“, „სჯა-ბაასის“ („ვამბობ“) ხოლო მეორე შემთხვევაში „სასამართლო“, „სამსჯავრო“ („ვყოფ“) ადგილის მნიშვნელობას იძენს.

როგორც ვხედავთ, ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმი, მიუხედავად იმისა რომ მან ჩვენს დრომდე ერთ-ერთი ძლიერი წარმართული ხატ-სალოცავის სახელწოდებად მოაღწია, წმინდა თეონიმური წარმოშობისა არ არის.

აღსანიშნავია, რომ თვითონ სახელწოდება ყულიშკარი, როგორც სოფლის და ხატის აღმნიშვნელი XVII საუკუნეში, სამეგრელოს შესახებ არსებულ არც ერთ წერილობით წყაროში არ ჩანს, და აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, ეს ტოპონიმი უფრო გვიანდელი უნდა იყოს, რამდენადაც ისეთი ძლიერი ხატ-სალოცავის სახელწოდებად როგორმაც მან ჩვენს დრომდე მოაღწია, XVII საუკუნეში რომ არსებულებო ძნელი წარმოსადგენია. ვფიქრობთ, ის არ უნდა გამორჩენოდეს ამ პერიოდში წლების მანძილზე სამეგრელოში მცხოვრებ არქ. ლამბერტს, ჟ. შარდენს, მ. ძამპს და სხვებს. ჩვენ ამით არ ვამბობთ იმას, რომ ყულიშკარში ამ დროს (XVII საუკუნეში და უფრო ადრეც) ძლიერი წარმართული სალოცავი არ არსებობდა, არამედ პირიქით, ამაზე აქ არსებული წმინდა ხე მიუთითებს. ჩვენი აზრით, ტოპონიმი ყულიშკარი სოფლის სახელწოდებად

დამკვიდრდა როგავეების გვარის ანუ სვანი როგუანების სვანეთიდან ჩამოსახლების შემდეგ, რომელიც XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში (ან კიდევ საუკუნის დასაწყისში) უნდა მომხდარიყო.

ჩვენი აზრით, როგავეების გვარის აქ ჩამოსვლამდეც უნდა ჰქონოდა ამ ადგილს ამ სოფლის თუ თემის ცხოვრებაში (რომლის ადრინდელი სახელწოდება ჩვენთვის უცნობია) იგივე დანიშნულება, რაც სიტყვა „ყულ“-ში (სჯა-ბაასის, სამსჯავრო-სასამართლო) ჩვენ გამოვყავით, რამდენადაც, როგორც მთხრობელთა გადმოცემიდან ირკვევა, როგავეების გვარს სვანეთიდან ჩამოსვლის დროს ხატი პირველად დაუსვენებიათ არა იმ ადგილას, სადაც დღევანდელი ყულიშკარის წმ. გიორგის ეკლესია მდებარეობს, არამედ მისგან საკმაოდ შორს, ხოლო მოგვიანებით ისინი ხატს გადააასვენებენ და ეკლესიას აგებენ სწორედ იმ ადგილას, სადაც დღევანდელი ყულიშკარის ეკლესია მდებარეობს. ეს ფაქტი კი უნდა მეტყველებდეს იმაზე, რომ ამ ადგილას, როგავეების გვარის აქ ჩამოსვლამდე, იგივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ამ სოფლის თემის ცხოვრებაში, რასაც აქ ადრინდნვე მდგარი და დღესაც შემორჩენილი წმინდა ხის სალოცავის არსებობა განსაზღვრავდა.

მაშასადამე, აქედან გამომდინარე, ლოგიკურია დასკვნა, რომ როგავეების მიერ სვანეთიდან ჩამოტანილმა წმ. გიორგის ხატმა (რომლის პირველადი სახე და სახელწოდება ჩვენთვის უცნობია) სახელწოდება „ყული“ (ყულის ხატი), ამ ადგილის დანიშნულების მიხედვით, ადგილის სახელწოდებიდან მიიღო.

აქ შეიძლება საკითხი დაისვას იმის შესახებ, გააჩნია თუ არა როგავეების გვარის სვანეთიდან ჩამოსვლის შესახებ ხალხში არსებულ გადმოცემას რაიმე რეალური საფუძველი?

აღსანიშნავია, რომ ჩვენს მიერ სამეგრელოს სხვა რაიონებში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, როგავეების გვარის შესახებ სვანეთიდან ჩამოსვლის თაობაზე გადმოცემა გამონაკლისს არ წარმოადგენს. კერძოდ სვანეთი-

დან ჩამოსულად თვლიან თავიანთ წინაპარს ჯგალის (ნალენ-
ჯიხის რაიონი) კვარაცხელიები, რომელნიც სვანეთში კვიცი-
ნები ყოფილან, ჯგალში მცხოვრები ჩანგელიები - სვანეთში
ჩანგრსელიანები ყოფილან (21, გვ. 10-50), ჩქვალერის (ნალენ-
ჯიხის რაიონი) ფიფიები, სვანეთში ფილფანები ყოფილან, ხა-
ბუმეს (ჩხოროწყუს რაიონი) შენგელიები სვანეთიდან ჩამოსუ-
ლან და სხვა. (22, გვ. 20-40).

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მთიდან ბარში (ან კიდევ პი-
რიქით) მოსახლეობის მიგრაციის პროცესების განხილვა ამ-
ჯერად შორს წაგვიყვანდა, მაგრამ საკითხის დასმის მიზნით
ზოგიერთი რამის აღნიშვნა შესაძლებლად მიგვაჩნია.

საყურადღებოა, რომ XIII საუკუნის სვანეთის საისტო-
რიო ძეგლებში, სვანური-იან დაბოლოებებით მოხსენიებულია
ბევრი ისეთი გვარი, რომლებიც დღესდღეობით სამეგრელოში
არიან გავრცელებულნი: მაგალითად - ჩახტელიანი (6, გვ. 144)
- იგივე ჩანგელია; აფაქიანი (6, გვ. 128). - იგივე აფაქია; გაბე-
ლდანი (6, გვ. 128) - იგივე გაბელია; ფანჯიკიანი (6, გვ. 126),
იგივე - ფანჯიკია; ლიპარტიანი (6, გვ. 126), იგივე - ლიპარტია;
ნიფურიანი (6, გვ. 138), იგივე - ნიფურია, ჭითიანი-ჭითანი (6,
გვ. 140-145), იგივე - ჭითავა//ჭითანავა; გუარამიანი (6,
გვ. 143), იგივე - გვარამია, ჯამბურიანი (6, გვ. 145), იგივე ჯამ-
ბურია.

ჩვენთვის საინტერესო როგავების გვარის მსგავსი ფო-
რმა არც ამ ტექსტში და საერთოდ არც სვანეთის მაგალითზე
დასტურდება; სვანური ფორმა, როგორც მთხრობლები აღნი-
შნავენ, „როგუანი“ უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ვფიქრობ, საინ-
ტერესოა თვითონ ამ გვარის ეტიმოლოგია, რომელიც ჩვენი
აზრით, სვანური ენის საფუძველზე იხსნება, კერძოდ კი ზემო
სვანურად „როგ“ ნიშნავს „ცერცვს“ (7, გვ. 252); მის ამგვარ
ახსნას მხარს უმაგრებს ის ფაქტიც, რომ არსებობს ქართული
გვარი ცერცვაძე, ხოლო იმერეთში - როგაძე. მაშასადამე, გვა-

რსახელები როგავა//როგუანი//როგაძე//ცერცვაძე ჩვენს
ნტურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ არ გამოვრიცხავთ ზოგიერთი მეგრული გვარის, კერძოდ კი როგავეების გვარის სვანეთიდან ჩამოსვლის შესაძლებლობას, ვინაიდან სავსებით შესაძლებელია ადგილი ჰქონოდა მთიდან ბარში ეთნიკური მიმოქცევის პროცესებს; ამის მიზეზი კი შეიძლება ყოფილიყო მცირემიწიანობა, რის გამოც სიღარიბით შეწუხებული სვანეთის მოსახლეობა სამეგრელოში სამუშაოს საძებნელად ჩამოდიოდა. ეს ვითარება მთხრობელთა გადმოცემიდან გამომდინარე, XX საუკუნის თითქმის მთელ სიგრძეზეც შეინიშნება და სამუშაოდ ჩამოსული სვანი უმრავლეს შემთხვევაში ადგილზევე რჩებოდა და სახლდებოდა. მათ აქ დარჩენას და დასახლებას ადრინდელ ეპოქებში (იგულისხმება XVI-XVII საუკუნეები და შემდგომ) ადგილობრივი ფეოდალებიც ხელს უწყობდნენ, რამდენადაც ისინი მათ თავიანთ ყმებად იხდიდნენ. ჩამოსახლების კიდევ ერთი მიზეზი უნდა ყოფილიყო სვანეთში სისხლის აღების წესის შემორჩენილობა, რომელიც დამნაშავეს (მკვლელს) აიძულებდა თავისი სოფლიდან, თემიდან, ხევიდან შორს წასულიყო და სამეგრელოსთვის შეეფარებინა თავი და იქ დასახლებულიყო.

განსახილველ ტოპონიმთან (ყულიშ-კარი) დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს მისი მეორე კომპონენტი - „კარ“ ლექსემა.

რ. ხარაძის აზრით, სახელწოდება „კარი“, რომელიც სოფლების ტოპონიმიკაშიც არის შემორჩენილი, გამოხატავს განსაკუთრებულ კომპაქტურ დასახლებას, რომელიც წარმოდგენილია საოჯახო თემის დაშლის შედეგად (27, გვ. 63).

ენათმეცნიერ პ. ცხადაიას განმარტების მიხედვით, „მეგრულის გავრცელების ზონაში „კარ“ ლექსემის შემცველი ტოპონიმები აღნიშნავენ „მცირე დასახლებას“, რომელიც შექმნილია იმ ბუნებრივი თუ ხელოვნური ობიექტის გარშემო,

რომლის სახელი კომპოზიტის პირველ ნევრადაა წარმოდგენილი: „ოხვამე-კარი“ (ეკლესიის კარი), „ვედიდკარი“ (ვედიდის კარი), „თხინაშკარი“ (თხილნარის კარი) და სხვა; მაგრამ უფრო ხშირია ისეთი შემთხვევა, როდესაც მსაზღვრელ კომპონენტს წარმოადგენს ეკლესიის ან წმინდანის (ხატის) სახელი. ეს ამკარად ჩანს, როგორც სოფლების, ისე მისი უბნების სახელებშიც: გულიეკარი, ალერტკარი, მანცხვარკარი, ბარბაეკარი, უფალკარი, ყულიშკარი და სხვა (18, გვ. 117).

მაშასადამე, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ყული“ ნიშნავს „სალაპარაკოს“, „სასჯაბასოს“, „სამსჯავრო-სასამართლო“ ადგილს, ხოლო „კარ“ ლექსემა მის ირგვლივ მდებარე მცირე დასახლებას.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, თბ., 1952.
2. ბერაძე თ., XVII ს-ის პირველი ნახევრის ოდიშის რუკა, „ძეგლის მეგობარი“, №21, თბ., 1970.
3. ბერძენიშვილი ნ., ჯავახიშვილი ივ., ჯანაშია ს., საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, თბ., 1952.
4. თაყაიშვილი ექვთ., არქეოლოგიური მოგზაურობა სამეგრელოში, „ძველი საქართველო“, ტ. III, თბ., 1913-1914.
5. თოფურია ვ., ქალდანი მ., სვანური ლექსიკონი, თბ., 2000.
6. ინგოროყვა პ., სვანეთის საისტორიო ძეგლები, ნაკვ. 2, თბ., 1941.
7. ლიპარტელიანი ა., სვანურ-ქართული ლექსიკონი (ჩუღურული კილო), თბ., 1999.
8. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

9. პაჭკორია მ., რედუტ-კალე, თბ., 1968.
10. როგავა ჯ., გლეხთა კლასობრივი ბრძოლა XVIII ს-ის დასავლეთ საქართველოში, „საისტორიო კრებული“, III, თბ., 1970.
11. სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
12. სურგულაძე ივ., ნარკვევები საქართველოს სახელმწიფო-სა და სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1952.
13. უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, შემდგენელი მ. ჭაბაშვილი, თბ., 1989.
14. ფენრიხი ჰ., სარჯველაძე ზ., ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990.
15. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. X, თბ., 1986.
16. ლლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
17. ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
18. ცხადაია პ., ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიიდან, I, თბ., 1999.
19. ჭითანავა დ., დასახლების ფორმა სოფელ ყულიშკარში, „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, I, თბ., 2000.
20. ჭითანავა დ., თეონიმ „ალერტის“-ს ეტიმოლოგიისათვის, „საქართველო და ქრისტიანობა“, თბ., 2001.
21. ჭითანავა დ., საველე-ეთნოგრაფიული მასალები, ჯგალის თემი, რვ. №1, რვ. №2, 1998.
22. ჭითანავა დ., საველე-ეთნოგრაფიული მასალები, (ზუგდიდის, წალენჯიხის და ჩხოროწყუს რაიონები), 1997.
23. ჭითანავა დ., საველე-ეთნოგრაფიული მასალები, ყულიშკარის თემი, რვ. №1, რვ. №2, 1998.
24. ხარაძე რ., სოფლის თემი ბალყარეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. XI, თბ., 1960.

- 
25. ხოშტარია ნ., სოფელ ყულევის არქეოლოგიური გამგეობის
 ლევა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მონაბეჭდი“,
 ტ. VII, თბ., 1946.
26. ჯომიდავა ნ., კოლხური (მეგრული) გვარ-სახელები, თბ.,
 1989.
27. Спаский - Автономов К., Редут-кале., ცალკე ამონაბეჭდი
 კრებულიდან "отечественные записки", т. 55, 1847.
28. Харадзе Р., Грузинская семейная община т. II, Тб., 1961.
29. Mourier J., La Mingrelie, Odessa, 1883.

გზა-გადასასვლელი არხოტის თემიდან

მეზობელ ქისტებთან მიმავალი ძირითადი და უმოკლესი გზა მდ. ასსას მიუყვება. მანძილი თემის განაპირა სოფლიდან – ამაღ-ინგუშეთის უახლოეს დასახლებულ პუნქტებამდე, – პუი-, რომელსაც არხოტივნები გოშტიკაურს ეძახიან, 18-20 კმ-ს შეადგენს.

ეს გზა ადვილი გასასვლელია გვიან გაზაფხულსა და შემოდგომაზე, როცა თოვლის დნობა დამთავრებულია და წყლის დებოტი ძალზე შემცირებულია, მაგრამ საკმაოდ რთულია გაზაფხულსა და ზაფხულში, როცა წყალდიდობისაგან ხიდების უმრავლესობა განადგურებულია. ამ დროს ადიდებულ მდინარეზე ცხენით გასვლაც კი შეუძლებელია და ხშირად საჭირო ხდება მდინარის ფერდზე აღმა-დაღმა სიარული ფერდს მომდგარი წყლიანი ინტერვალის გადასალახავად. ზაფხულის წყალდიდობის დროს ხშირად მთის ბილიკებით სიარულს არჩევდნენ, რომელიც გაცილებით შორი და ფიზიკურად დამლელი, მაგრამ სიცოცხლისათვის პრაქტიკულად უსაფრთხო იყო.

ასეთი გზა, რომლის სიგრძე 40 კმ-ს აღწევდა, ხოლო მის გავლას თითქმის ორი დღე სჭირდებოდა, იწყებოდა სოფელ ამაღიდან და ზეთუქის მთის (2668 მ), შუა ცხვირის ლელის (3112 მ) და ტერლის მთის (3209 მ) მიდამოების გავლით ჩრდილოეთისაკენ მიემართებოდა.

ამ გზაზე პირველი ინგუშური სოფელია ქიახკი, რომელიც მდ. ასის მარცხენა შენაკადის სარტუს ხეობაში მდებარეობს. ამ გზაზე ბილიკი გაკვალული არაა, და ამიტომ ნისლიან ამინდში მისი გავლა გამოცდილ ადამიანსაც უჭირს. ინგუშეთის დასავლეთ ნაწილს – შონი (შავანი), – გულის (ლულის) თემს შიბუ-ლელის გადასავლით უკავშირდებოდნენ. ეს გზა

სოფელ ჭიმლიდან იწყება და შიბუ-ლელის გადასასვლელამდე დასავლეთით მიემართება.

შემდეგ ეს გზა ეშვება მდ. არმხის (შონდონის) ხეობაში, საიდანაც საკმაოდ კარგი გზა მიდის სოფელ შონში და მის მიმდებარე სოფლებში. ამ გზაზე ბილიკი საკმაოდ კარგადაა გაკვალული და მისი გავლა საპალნიანი ცხენითაც შეიძლებოდა, თუმცა გადასასვლელი საკმაოდ მაღალია და თითქმის 3500 მ-ს აღწევს.

მანძილი სოფელ ჭიმლიდან ს. შონამდე 35-40 კმ-ია.

არხოტის ერთ-ერთი სოფლის, ჭიმლის მოსახლეობასა და შავანელთ (ინგუშეთის დას. ნაწილის თემი) კარგი ურთიერთობა ჰქონდათ. ზოგიერთებს „ძმადნაფიცობაც“ აკავშირებდა ერთმანეთთან. ახალ წელს შავანელი ქისტები საჩუქრით გადმოდიოდნენ ჭიმლას. საჩუქრად მოჰქონდა ჯიხვის ტყავები, თავ-რქანი.

შავანელ ქისტებს კარგად სცოდნიათ ქართული, ასევე არხოტიელებს (ჭიმლიელებს) ქისტური. სხვა დანარჩენი სოფლებისა და გვარების ურთიერთობა, კეთილგანწყობა, სტუმარ-მასპინძლობა და ქისტური ენის ცოდნა (გარდა ერთეული შემთხვევებისა) არ ფიქსირდება არხოტში, გარდა ჭიმლიელებისა.

არხოტიონთ მტრობა და მესისხლეობა ჰქონდათ ქისტებთან. ასევე ქისტებს მათთან, მაგრამ ამ მტრობაში ჭიმლიელები არასოდეს ერეოდნენ.

არხოტის თემი მოსაზღვრე თემებთან დაკავშირებულია საცხენოსნო და საცალფეხო ბილიკებით.

ერთი საცალფეხო ბილიკი არხოტის ქალაში შემოდის ლილლოდან (შავანი).

მეორე, ზეთუკის გადასასვლელით შემოდის ამლაში.

ლილლოდან გადმომავალი ეს გზები მხოლოდ საცალფეხო იყო, აქ ცხენით არავინ შემოდიოდა, რადგან ამ გზებით

უფრო სასისხლო საქმეების მოგვარების, დაზვერვის მიზნით შემოდიოდნენ.

ეს იყო საიდუმლო გზები, რომლებიც ბევრმა არ იცოდა. ერთი გზა ამ მხრიდან (ქისტების) ჭიმლის ჯორჯშიც გადმოდიოდა.

წინააღმდეგობა წამსვლელი (საიდუმლო ბილიკით) ღილღოდან შემომაველ (საიდუმლო ბილიკი) გზას ორწყალთან უერთდებოდა.

წითელათანას (ადგილის სახელია) შეივლის (აივლის – მ.წ.) „ამლის კუდი“ (ადგილის სახელია), აქედან იწყება ამლის სახნავ-სათესი, და შევდივართ ამლაში.

ქისტების მხრიდან შემომაველი ახიელში კიდევ ერთი გზა არის. ეს გზა სანადირო გზაც არის.

აქ ჩამოთვლილი ყველა საცალფეხო ბილიკია, ისინი როგორც ზევით აღვნიშნეთ, სასისხლო საქმეების მოგვარების, დაზვერვის მიზნით გამოიყენებოდა.

ბუდე-ხევსურეთის თემთან არხოტს სამი გზა-ბილიკი აკავშირებდა. სოფ. როშკაში გადასასვლელად ყველაზე უფრო პოპულარული იყო ცირცვლოვანის წყლის ხეობა (მდ. ასის სათავეები) და ბოგოვაჩოს ღელე გადასასვლელი (2968 მ). ეს გზა საკმაოდ კარგად იყო გაკვალიანი. ამ გზით საპალნიანი ცხენები ბარიდან ეზიდებოდნენ პირველადი მოხმარების საგნებს – ნავთს, მარილს და სხვ.

გზის სიგრძე სოფ. ახიელიდან სოფ. როშკამდე დაახლოებით 20 კმ-ია. ეს გზა ზამთარში ზვავსაშიშია, ამიტომ ამ პერიოდში, თუ მგზავრობა აუცილებელი იყო, ცირცვლოვანის წყლის სათავეებთან როშკისაკენ მიმავალი ბილიკიდან მარცხნივ გაუხვევდნენ, აუყვებოდნენ მოტიტვლებულ გორას, ავიდოდნენ ბოგოვაჩოს ღელის დასავლეთის მთავარ წყალგამყოფ ქედზე და ასევე გორდაგორ სოფ. ბლოსკენ დაეშვებოდნენ. ეს გზა „საქვესურეთო გზის“ სახელწოდებითაა ცნობილი და მისი უპირატესობა ისაა, რომ ბილიკი, ძირითადად მო-

შიშვლებულ გორაკებს მიუყვება, აქ ქარი თოვლს ნაკლებად აჩერებდა, რის გამოც ზვავის საშიშროება შედარებით ნაკლები იყო. ამ გზის სიგრძე სოფ. ახიელიდან სოფ. ბლომდე 15-20 კმ-ია.

მესამე გზა მდ. კალოთანის ხეობას მიუყვებოდა, გაივლიდა კალოთანის ღელეს (2978 მ) და სოფ. წინწადუში ჩადიოდა. მისი სიგრძე სოფ. ამლიდან სოფ. წინწადუმდე 20-25 კმ-ია. ამ გზით უფრო სოფ. კალოთანის მცხოვრებნი სარგებლობდნენ. არხოტის დანარჩენი მოსახლეობა კი მაშინ იყენებდა, როცა დანიშნულების პუნქტი სოფ. წინწადუ და მისი ახლომდებარე სოფლები იყო.

სოფ. ჯუთასთან არხოტის თემს საკმაოდ კარგად გაკვალული გზა აკავშირებს. ცირცვლოვანის ხეობაში, რომკაბარისახოსაკენ მიმავალ ბილიკს გამოეყოფა საჯუთო გზა, რომელიც აღმოსავლეთისაკენ მიემართებოდა. იგი გაუყვებოდა ცირცვლოვანის წყლის ერთ-ერთ განშტოებას და არხოტისთავის გადასასვლელით (3287 მ) მდ. ჯუთის წყლის მარჯვენა შენაკადის ვეშათწყაროს ხეობაში ეშვებოდა, საიდანაც საკმაოდ ფართო ხეობა მიდის სოფ. ჯუთამდე. ამ გზის სიგრძე სოფ. ახიელიდან სოფ. ჯუთამდე დაახლოებით 25-17 კმ. იქნება.

„მოხევეებთან მიმავალი ბუდე-ხეცსურები და არხოტივებიც ჯუთის ბოლოზე გაივლიდნენ და სოფლის ბოლოში პატარა მდინარეზე გადებულ ხიდზე გავიდოდნენ“ – ვკითხულობთ ალ. ოჩიაურის წიგნში „სტუმარ-მასპინძლობა ხეცსურეთში“.

ამ გზაზე დადიოდა მთელი პირიქით-პირაქეთი ხეცსურეთი და ვლადიკავკაზის მხრიდან მოჰქონდათ მარილი, სიმინდი და სხვ. (ვლადიკავკაზს მოხევეები და ხეცსურები უწოდებდნენ ძაუგს). ძაუგიდან სხვადასხვა საოჯახო საგნებიც მოჰქონდათ და ყოველდღე ბევრი მგზავრი დადიოდა ამ გზაზე” (1).

არხოტის თემს მოსაზღვრე ქართულ თემებთან ძირითადად, ნათესაური ურთიერთობები აკავშირებდა. ხშირი იყო მათ შორის მიმოსვლა დღეობებზე, ქირსა და ლხინში.

ჯუთლები იგონებდნენ: თიბათვეში, პარასკევობით, დაუქმების ხანს ფადუხ-საძელე გადმოვლილი დაწალიკული ცხენჯორები გამოჩნდებოდნენ, არხოტიელებიც გამოამოაყინტრავებდნენ თავის საფერხეებს. ზოგი სამოკეთეო მიმოსვლით გადმოდიოდა, ზოგსაც გაცვლა-გამოცვლის საქმეები ჰქონდა ხევისწყალზე მოსაგვარებელი... და იყო შაბათ-კვირას შეხვედრების მშვენიერი დღესასწაული (3).

შატილის თემთან უმოკლესი გზა სოფ. ამლიდან იწყება და აღმოსავლეთით მიემართება. გაივლის სოფ. კალოთანას და შემდეგ ვაშანიკის მთის (3028 მ) მიდამოების გავლით ისართლელის გადასასვლელისაკენ (3486 მ) მიემართება. აქედან გზა ეშვება ქვევით მდ. არლუნის მარცხენა შენაკადის გიორგინშიდის ხეობაში, სადაც შატილიდან 8-10 კმ-ით დაშორებული სოფ. გიორგინშიდა მდებარეობს.

გზა სოფ. ამლიდან სოფ. გიორგინშიდამდე საკმაოდ რთულია და მისი სიგრძე ოციოიდე კილომეტრს შეადგენს, თუმცა გზებს მთაში უფრო განვადობის ხარისხით აფასებენ, ვიდრე მანძილით. ამიტომ არხოტიელები შატილის მიმართულებით მგზავრობისას, ხშირად სამჯერ უფრო გრძელი გზით სიარულს არჩევენ, რადგან რომკა-გუდანი-დათვისჯვრის გადასასვლელით მიმავალი გზა უსაფრთხოდ მიიყვანდა ადამიანს დანიშნულების ადგილას.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის ახლო, კეთილმეზობლური ურთიერთობები არ შეწყვეტილა მაშინაც კი, როცა ცალკეულ თუ ჯგუფურ თავდასხმებს ჰქონდა ადგილი, სოფლებისა თუ მგზავრთა გაძარცვის მიზნით. ხევსურებს, მოხევეებს, თუშებს, ფშაველებს და მთიულებს ერთმანეთშიც ჰყავდათ ძმადნაფიცები, მეგობრები, ჰქონდათ მოყვრული ურთიერთობებიც.

კეთილმეზობლური ურთიერთობა აკავშირებდა მოხვედრებს არხოტივნებთან და საერთოდ ხევსურებთან.

სწოდან და კარკუჩიდან ათიოდე კილომეტრის დაშორებით არის ამჟამად ყაზბეგის რაიონში შემავალი, მაგრამ ხევსურებით დასახლებული სოფელი ჯუთა. აქედან გადადიოდნენ მოხვევები მთის იქითა ხევსურეთში, არხოტსა და შატილის თემში. მათ ერბოში, ყველსა და ძროხაში გადასაცვლელად მიჰქონდათ მარილი, სპილენძის ჭურჭელი, იარაღი, რაზედაც ხევსურეთში დიდი მოთხოვნილება ყოფილა იმ დროს. ხევსურებიც გადმოდიოდნენ სავაჭროდ მოხვევებსა და მთიულეებში.

ამ დროისათვის (XX ს. დასაწყისამდე) ვაჭრობა მთაში საქონლის გაცვლა-გამოცვლის პრინციპზე ყოფილა დამყარებული. ფული მომოქცევაში არ ყოფილა (4).

მართალია, ჩვენ აქ არხოტიონთა და ქისტების ურთიერთობებს ზოგადად შევხებით, მაგრამ არ შეიძლება რომ არ იქვას: ხევსურეთის ისტორიამ არაერთი მაგალითი იცის ხევსურებისა და ქისტების ურთიერთთავდასხმისა და რბევა-ანთიკებისა, რაც სწორედ ზემოთ დასახელებული გზა-ბილიკებით ხორციელდებოდა. ამიტომ იყო, როგორც წესი, ახლად მოსულს ფეხზე ადგომით რომ შეხვდებოდნენ ხევსურნი, მოსული ასე უპასუხებდა: „დასხეთ, მტერსამც წამაუდგებით“.

ამ გზა-ბილიკებითვე წარმოებდა არხოტიონთა და მეზობელ თემთა მტრულ-მოყვრული, სავაჭრო და სხვა კულტურული ურთიერთობები.

მხოლოდ მტრობა როდი იყო, მეგობრობა და მოყვრობა რომ არა, ვერც არხოტივნები და ვერც მისი მეზობელი მტერ-მოყვარენი ვერ შეძლებდნენ მდიდარი სულიერი და მატერიალური კულტურის უნიკალური ძეგლების შექმნას.

არხოტიონნი და მისი მეზობელი თემები, მტრიანობისა და ურთიერთთავდასხმებისაგან რომ დაეცვათ თავის ოჯახე-

ბი, წლების განმავლობაში აშენებდნენ საცხოვრებელ სახლებს თუ ციხე-კოშკებს, როგორც თავთაცვით ნაგებობებს.

არხოტიენები სავაჭრო ურთიერთობების მიზნით მგზავრობდნენ ძირითადად ვლადიკავკაზში, რომელიც უფრო ახლოს მდებარეობს არხოტიდან, ვიდრე თბილისი და კავკასიონის მთაგრეხილების გადალახვაც აღარ უხდებოდათ.

იარაღასბმული არხოტიენები, რომლებიც უფრო ჯგუფურ მგზავრობას არჩევდნენ, დინჯად გაივლიდნენ ინგუშეთის ვრცელ ტერიტორიას, ვლადიკავკაზის შესასვლელთან კაზაკების საგუშაგოს ჩააბარებდნენ თოფ-იარაღს, ქალაქში შეიძენდნენ საჭირო საქონელს და უკან გამობრუნდებოდნენ. ქალაქიდან გამოსვლისას კაზაკები უკლებლივ უბრუნებდნენ იარაღს, და თანაც წააქეზებდნენ: დასცხეთ, მაგ ძაღლებს, ტყვია-წამალი ჩვენზე იყოსო.

როგორც ზევით აღვნიშნეთ, ქისტებისა და ხევსურების ურთიერთობებში მაინც მტრობა და მესისხლეობა სჭარბობდა, ამიტომ მათი ძირითადი საზრუნავი ყოველთვის იარაღი იყო.

ამას მოწმობს ალ. ყაზბეგის თხზულებათა ერთი ნაწილიც. „გადაკაგული მხარე“, სადაც ავტორი ხევსურების ყოფა-ცხოვრებას აღწერს, „ხევსურების ღარიბ ცხოვრებასა და მოწყობილობაზედ არა მცირედი მოქმედება აქვს იმათს ქისტებთან მეზობლობას, რომელნიც არ უსვენებდნენ მათ და წამდაუნუმ თავს ესხმიან. ისინი ყოველთვის მზად უნდა იყვნენ მტრის დასახვედრად. ამის გამო ხევსურები უფრო იარაღზედ ზრუნავენ: ცდილობდნენ სხეულის გამაგრებას, ფარ-ხმალის ხმარებაში გავარჯიშებას. ხევსურის დაშნა, ხმალი, თოფი, ჯაჭვი ჩაჩქანი ყოველთვის გამართული, განმენდილი და მოვლილია (2).

არხოტიენები თემს (მამაკაცები) დიდი ხნით მხოლოდ მოსისხლეობის შემთხვევაში ტოვებდნენ. სხვა შემთხვევაში

ყველა ზრდასრული მამაკაცი სიცოცხლის ძირითად ნაწილში ატარებდა.

მშენებლობა არხოტოვნებს მაინც და მაინც არ ეხერხებოდათ, და ამიტომ ხელოსნები სხვა დასხვა ადგილებიდან, უფრო კი ხევიდან (ყაზბეგის რ-ნი) მოჰყავდათ.

გარდა სავაჭრო ურთიერთობებისა, მოხვევები სამუშაო საქმიანობითაც ყოფილან დაკავშირებული ხევისურებთან, მათი დ;ურგლები და კალატოზები ხევისურეთში დადიოდნენ და სახლების მშენებლობაზე მუშაობდნენ, ქირად რძის ნაწარმსა და პირუტყვს (უმეტესად ძროხებს) იღებდნენ (4).

არხოტში მშენებლებად ჩეჩენ-ინგუშებსაც ასახელებენ, ხევისურთა გადმოცემით აქ ციხეები და კოშკები ძირითადად ქისტების აშენებულია, თავის მხრივ ქისტებიც ციხეების მშენებლებად ქართველებს მიიჩნევენ.

როშკა-ბარისახოს გავლით არხოტივნებს ბარში, ძირითადად თბილისში გასაყიდად ჩაჰქონდათ ყველ-ერბო, უფრო კი ერბო, რადგან მისი ტრანსპორტირებაც ხელსაყრელი იყო და მყიდველიც ბევრი ჰყავდა მისი მაღალი ხარისხის გამო. ასევე გასაყიდად ჩაჰყავდათ პირუტყვი.

აღებული ფულით ყიდულობდნენ ნავთს, მარილს, ასანთს, იარაღს, ტყვია-წამალს, ვერცხლეულს, სპილენძის ჭურჭელს, ხალიჩებს და სხვა პირველადი მოხმარების საგნებს. მარცვლეული ძირითადად ადგილზე მოჰყავდათ, მაგრამ ზოგჯერ მოუსავლიანობის შემთხვევაში დამატებით ბარიდანაც შემოჰქონდათ, ყველაფერი ეს ცხენებით გადმოჰქონდათ არხოტში.

ბარის რაიონებიდან არხოტივნებს ძირითადად ურთიერთობა ჰქონდათ კახეთთან, განსაკუთრებით ახმეტა-თიანეთისა და შირაქის რაიონებთან, სადაც მე-19 ს-ის II ნახევრიდან ფეხს იკიდებს ჩამოსული მოსახლეობა.

ხევისურების სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების შესახებ ალ. ყაზბეგი წერს:

„ხევსურები ბევრი არა ვაჭრობდნენ, თუმცა მათთვის
ერბო ბლომად ჩამოდის თბილისში, ამ ერბოსა და ცოტაოდენი
მსხვილ საქონელს გარდა ხევსურეთიდან არა გამოაქვთ რა.
რა საკვირველია ანგარიშში ჩასათვლელი არ არის კვერნის,
მელის, მგლის ტყავეები, რომელნიც ხანდახან მოდის ხევსურე-
თიდან, – მართალია ხევსურები ასე ცოტას ჰყიდიან, მაგრამ
აღებული ფული ჰყოფნით თავიანი მცირედი საჭიროებისა-
თვის. ისინი ყიდულობენ სხვადასხვა მძივებს, ღვინჭილებს,
ნაკუნებს, რომელთაც თავიანთი ტანსაცმლის მოსართავად
ხმარობენ, ნემსებს, ტყვია-ნამალს და ა. შ. (2).

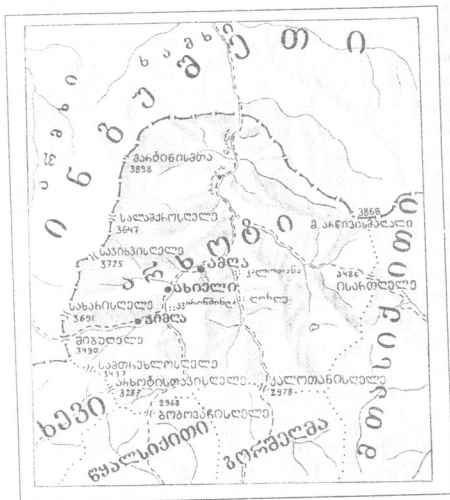
ნანადირევის ტყავებსა და თავ-რქას ისინი ოჯახებშივე
იყენებდნენ. არხოტში დღესაც შეხვდებით ერთი შეხედვით
ხევსურულად, მაგრამ გემოვნებით გამოწყობილ საცხოვრე-
ბელ სახლებს, რაც უფრო ეთნოგრაფიულ მუზეუმს მოგვაგო-
ნებს, ვიდრე ხევსურის სახლს, რომელსაც ცოტა არ იყოს უსი-
ამოვნოდ ახასიათებენ ზოგიერთი მკვლევარნი.

არ შეიძლება თვალი აარიდო ხევსურულ ფარდაგებს,
კარგად გამოყვანილ ნანადირევის ტყავეებს, რომლებსაც კე-
დელზე ან სკამ-სავარძელზე ნახავთ მიფენილს.

ნანადირევის ტყავს უფენენ საწოლთან ფეხქვეშ, ან და-
საჯდომ სკამთან ოჯახის უფროსს.

ნანადირევის ტყავს საჩუქრადაც იყენებენ მთასა და ბა-
რში სტუმრობისას: ღილღველ-შავანელნი „წელწადში“ (ახალ
ნელს) სტუმრად რომ გადმოდიოდნენ ჭიმლას, ჯიხვის ტყავე-
ბი და თავ-რქა ჩამოჰქონდათ ჭიმლივლებისათვის საჩუქრად.

ამრიგად, კავკასიონი მიუვალ თუ ძნელად მისავალ მთა-
გრეხილებში შეხიზნულ, მის ჩრდილოეთით თუ სამხრეთ კალ-
თებზე მცხოვრებ მთიელებს, საარაკო სტუმარ-მასპინძლობას
აჩვენდა, ასწავლიდა მტერ-მოყვარეობას, თავისი დაუწერელი
კანონებისა და ჯანსაღი, კარგი წეს-ჩვეულებების სახით.



1:200 000

• სოფელი

:: ნასოფლარი

(უღელტეხილი

--- ბილიკი

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ალ. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980.
2. ალ. ყაზბეგი, გადაკარუგლი მხარე, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950.
3. კობა არაბული, ავ. არაბული, მყევანა ნისქვილები, თბ., 1984.
4. სპ. რეხვიაშვილი, ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა სავაჭრო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1980.

სოციალური ვალდებულებანი XIV-XIX სს-ის სვანეთში

ცნობილია, რომ სვანეთში როგორც საქართველოს ერთ-ერთ საერისთაოში კუთხის მასშტაბის შესაბამისი ფეოდალური ურთიერთობა სუფევდა. როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში სვანეთის საზოგადოებაც ორი ძირითადი კლასის ფეოდალური წოდებისა და გლეხებისაგან შედგებოდა.

სვანეთის საზოგადოების სოციალურ წოდებათა შორის ბეგარა-ვალდებულებითი ურთიერთობის ამსახველი ჩვენამდე მოღწეული უძველესი დოკუმენტები ბალსზემო ანუ ე. წ. თავისუფალ სვანეთს შეეხება და XIV-XV სს-ით თარიღდება.

აღნიშნული საბუთები ჩვენთვის საინტერესოა იმ კუთხითაც, რომ სოციალური ურთიერთობის ამსახველი საისტორიო წყაროები ბალსქვემო და ე. წ. სადადიანო სვანეთიდან მხოლოდ გვიანდელი პერიოდიდან მოგვეპოვება.

XIV-XV სს-ის სვანეთის საისტორიო ძეგლები არაერთგზის განსაზღვრავენ ადგილობრივ აზნაურებსა და ყმა-გლეხებს შორის არსებულ ვალდებულებით დამოკიდებულებას. დავასახელებთ ზოგიერთ მათგანს. XV ს-ის I ნახევრით დათარიღებულ ერთ-ერთ დოკუმენტში ნათქვამია: „წმიდის გიორგის სეტისა და მაცხოვრისა მულახისა თავსდობობითა და შუვამდგუმლობითა დაგინერეთ და გიბოძეთ ჩუენ მჯაფარიანმან თქუენ ხერგვიანთა მტკიცე და უქცეველი: თუ ხერგვიანი ასი მოსახლე იყოს, ამ ორი საკლავის მეტი არა ჰმართებდეს; რაც იოსელიანსა და მათ ყმათა სიგელი უდს, ამა პირზედა იყოს, რაც მათ პაპუვას (?) ერთისა ჰმართებდა“ (8, 15). საბუთის მიხედვით ხერგვიანების ვალდებულება აზნაურ ჯაფარიძეებისადმი (ხერგვიანები ასი მოსახლეს რომ იყოს), ორი საკლავით შემოიფარგლებოდა, რასაც იმავე პერიოდის სხვა სა-

ბუთში ჯაფარიძეები ფიცით ადასტურებენ: „...თუ ასი მარცხი
ხლე შეიქნას, ამ ორ საკლავს იქეთ არა ემატოს; თუ განაყოფი
ამოუწყდეს, ქრთამი არ მოუხდეს; თქუენით კარკაცობითა თუ
სამგზაუროს წამოგუყვებით, თუ არა არა გკადროთ სადაცა
გუახლდეთ, თქვენ არა ვისი ვარჩიოთ, რომე ჯაფარიძე ყმია-
ნად დაიწოცოს – მაშინცა არა ვესარჩლო...” (8, გვ. 16). არსე-
ბული მოსაზრების მიხედვით „ხსენებულ ორ გვარს (ჯაფარი-
ძეებსა და ხერგიანებს) შორის ურთიერთობა წოდებრივ და
ქონებრივ ანუ სოციალურ-ეკონომიკურ უთანასწორობაზე
იყო დამყარებული” (2, გვ. 121).

აზნაურ ჯაფარიძეების მიმართ ვალდებულებით ურთი-
ერთობაში იმყოფებოდნენ მუტცილიანებიც. XV ს-ის ერთ-ერ-
თი დანერილის მიხედვით ქელდიშ მუტცილიანის ოჯახის ვალ-
დებულება ჯაფარიძის სასარგებლოდ განისაზღვრებოდა შემ-
დეგში: „...ერთი ცხუვარი ბეგარა, ერთი მგზავრობაჲ საჯა-
მაგროს იყოს, ერთი ხამი, სამი ნადობა, – უკუნისამდე” (8,
გვ. 16). სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ დოკუმენტთან მიმარ-
თებაში არაერთგვაროვანი მოსაზრებები არსებობს. მ. ბერძ-
ნიშვილი თვლის, რომ ამ საბუთში განსაზღვრულია ჯაფარი-
ძესა და მუტცილიანს შორის არა ბატონყმური, არამედ პირა-
დი დამოკიდებულების ფაქტი (1, გვ. 124). განსხვავებული ინ-
ტერპრეტაციის მიხედვით კი საქმე გვაქვს აზნაურსა და
გლეხს შორის ფეოდალური დამოკიდებულების არსებობას-
თან (2, გვ. 124).

სვანეთის საზოგადოების სოციალურ წოდებთა შორის
ბეგარა-ვალდებულებით ურთიერთობას ზემოაღნიშნულის
გარდა ასახავენ სხვა დოკუმენტებიც. საბუთები ეხება აგრე-
თვე სვანეთის საზოგადოებასა და ეკლესიას შორის ვალდებუ-
ლებით დამოკიდებულებასაც. როგორც აღინიშნა ეს დოკუმე-
ნტები ბალსზემო სვანეთს შეეხება და XIV-XV სს-ით თარიღ-
დება.

სვანეთის სამთავროს ჩამოყალიბების შემდგომ, თავისუფალი საკუთარი ჰეგემონობა დაემყარებინათ ე. წ. „თავისუფალ სვანეთზე“ წარმატება არ მოჰყოლია. ბალსზემო სვანეთი წვრილანაურთა ცალკეულ თემებს წარმოადგენდა. საარქივო მასალების მიხედვით აქ ცხოვრობდნენ აზნაურები: ჯაფარიძეები, ჩარკვიანები, ყიფიანები, ქურდიანები, დევდარიანები, იოსელიანები და სხვ. რომელთა მიმართაც ბალსზემო სვანეთის მოსახლეობას გარკვეული ვალდებულება ეკისრა.

ერთ-ერთი ცნობის მიხედვით ლენჯერის, მულახის, მუჟალის, იფარის, ადიშის და კალის საზოგადოებები ვალდებული იყვნენ: ჯაფარიძეების, ყიფიანების, ქურდიანების, იოსელიანებისა და დევდარიანებისათვის გადაეხადათ გარკვეული რაოდენობის მარცვლეული (ხორბალი და ქერი), რომლის ღირებულება კომლზე 20 კაპიკიდან 5 მანეთამდე შეადგენდა (25, გვ. 518).

პ. უსლარის ცნობით მულახის საზოგადოების ყოველი კომლი 5 ან 6 კარან ხორბალს უხდიდა აზნაურს, უმასპინძლებოდა მას და მცველად მიჰყვებოდა მგზავრობის დროს (9, გვ. 3; 6. გვ. 104).

საარქივო მასალების მიხედვით სადადიანო სვანეთის - მინაზე გავლისათვის, კალის საზოგადოების ყოველ ოჯახს უნდა გადაეხადა ორი გირვანქა გვარჯილა ლენტეხის მოურავისათვის, დადიანის სასარგებლოდ (9, გვ. 1; 6, გვ. 107).

ბალსზემო სვანეთის ორი საზოგადოების, ლენჯერისა და ლატალის მოსახლეობა კი სამეგრელოს მთავარს დადიანს ბაჟს უხდიდა ვაჭრობის უფლებისათვის (17, გვ. 467; 6, გვ. 108).

ს. კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ საქართველოს პოლიტიკური დაშლის შემდეგ თავისუფალი სვანეთის ნაწილი აღიარებდა იმერეთის მეფის უფლებას, რაც გამოიხატებოდა იმაში, რომ თავისუფალი სვანი (კონკრეტულად უშგულის მოსახლე-

ობა) მეფის ხაზინის სასარგებლოდ წელიწადში იხდიდა (თავის მიერ დამზადებულ) 3 ბათმან თოფის წამალს (7, გვ. 197; 16, გვ. 256).

ი. მამაცაშვილის ცნობით, მე-19 ს-ში ბალსზემო სვანეთში, აზნაურის მოკვლისათვის დამნაშავე იხდიდა 200, ხოლო გლეხის მოკვლისათვის კი 100 ძროხას (23).

ბალსქვემო სვანეთში ბეგარა-ვალდებულებითი ურთიერთობის ამსახველი საბუთები მხოლოდ გვიანდელი პერიოდის მოგვეპოვება, როდესაც აქ დადიშქელიანთა (დადიშქელიანთა) სამთავრო ჩამოყალიბდა.

ე. წ. „ჯაფარიძეთა სიგელის“ მიხედვით სვანეთში დადიშქელიანების ფეოდალური საგვარეულოს არსებობა დასტურდება ჯერ კიდევ XV ს-ში. რიჩგვიანებთან და სვანეთის სხვა პრივილეგირებულ საგვარეულოებთან პირველობისათვის წარმოებული ბრძოლა საბოლოოდ დადიშქელიანების გამარჯვებით დამთავრდა და ისინი ბალსქვემო სვანეთის ერთადერთი მფლობელები გახდნენ.

დადიშქელიანების თავდაპირველი რეზიდენცია იყო ბარში (სოფელი ეცერის თემში). ბარშის დადიშქელიანებისეული საცხოვრებელი კომპლექსიდან, რომელიც XVI ს-ის დასაწყისში აგებულად ითვლება, დღემდე მხოლოდ კოშკიღაა შემორჩენილი, თუმცა მოგზაურთა მიერ დატოვებული აღწერილობებისა და ადგილობრივი მცხოვრებლების გადმოცემების გათვალისწინების საფუძველზე ჩანს, რომ თავის დროზე იგი მოიცავდა თავდაცვითი ფუნქციის, საცხოვრებელი და სამეურნეო დანიშნულების მრავალ ნაგებობას. იგი მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა რიგითი სვანის საცხოვრებლისაგან და გამოჩნული იყო პრივილეგირებულ-ფეოდალური მთავრისათვის, რომელსაც მრავალრიცხოვანი ყმა-გლეხი, მსახური და შინაყმა ჰყავდა (14, გვ. 55-59).

თავად დადიშქელიანებსა და ყმა-გლეხებს შორის არსებული ურთიერთობის შესახებ წარმოდგენას გვიქმნის საარქი-

ვო დოკუმენტები, აგრეთვე ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა.

სვანეთის სამთავროში ყმა-გლეხების მძიმე მდგომარეობაზე მიუთითებს ის უამრავი გადასახადი, რომელსაც ისინი სვანეთის მთავრების სასარგებლოდ იხდიდნენ. სადადიშქელიანო სვანეთში ყმა-გლეხები ვალდებული იყვნენ ბატონის მამულში შეესრულებინათ ნებისმიერი სახის სამუშაო, რომელსაც დადიშქელიანები მოისურვებდნენ. ასე მაგალითად, გლეხი თავისი ოჯახით ვადბელული იყო „გამწევი ძალით, შრომის იარაღებითა და თავისი ხარჯით მებატონის პირად მეურნეობაში ემუშავა ნებისმიერ დროს, როგორც ხვნა-თესვის, აგრეთვე მკა-თიბვისას. ამასთან გლეხები ვალდებული იყვნენ მითითებისამებრ დადიშქელიანების ყანები შეეღობათ, გაენაყოფიერებინათ, გაემარგლათ, მოსავალი დაეზინავებინათ, ხორბლეული გაესუფთავებინათ და დაეფქვათ, თივა და შეშა დაემზადებინათ და შინ მიეზიდათ. მონაწილეობა მიეღოთ თავისი ფულის საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობათა მშენებლობაში... ამასთან გლეხები იხდიდნენ ღალას (მოსავლის მესამედს ან მეოთხედს) ან მის ფულად ღირებულებას (ფულადი გადასახადი ბოლო დროს საკმაოდ გავრცელებული იყო). ამის გარდა, გლეხის კომლს ევალებოდა განსაზღვრულ დროში გადაეხადა ცხვარი, თხა, ძროხა ან ხარი (მსხვილფეხა საქონელი ერთ ან ორ წელიწადში ერთხელ, ხოლო წვრილფეხა – უფრო მოკლე დროში). გლეხის კომლი ვალდებული იყო აგრეთვე მებატონე დადიშქელიანისათვის ერთი შინამოსამსახურე მიეცა ყოველწლიურად, ლაშქრობაში მიეღო მონაწილეობა (კომლიდან ერთს ან ყველა ბრძოლისუნარიან მამაკაცს), აგრეთვე ბატონი გაეცილებინა მგზავრობისას. მისი ბარგი გაეზიდა და სხვ.” (3, გვ. 46-47).

ზამთრის პერიოდში ყმა-გლეხები ვალდებული იყვნენ გამოეკვებათ თავადის საქონელი ორი ძროხა ან ორი ხარი (ზოგ შემთხვევაში ერთი ძროხა ან ერთი ხარი), ან შესაბამის

სად გადაეხადათ 4 ან 2 ფუთი ხორბალი (11, გვ. 194-195-197, გვ. 87).

გარდა ზემოაღნიშნულისა არსებობდა აგრეთვე დამატებითი გადასახადებიც იმ შემთხვევაში თუ გლეხი დაქვრივდებოდა თავადისათვის უნდა მიერთმია 60 მანეთის საჩუქრები, ქვრივის გათხოვებისას კი თავადი მისი ქმრისაგან ღებულობდა 120 მანეთის ქონებას. ქელების გადახდის დროს გლეხი ვალდებული იყო თავადისათვის გადაეხადა დაკლული საქონლის მეოთხედი, აგრეთვე გაკვეთილი რაოდენობის არაყი და პური (11, გვ. 194-195; 15, გვ. 87; 3, გვ. 47).

ე. გაბლიანის ცნობით, სვანეთის სამთავროში თვითოეული კომლი ყოველწლიურად 20 მანეთს იხდიდა, სამ წელიწადში ერთხელ კი თვითეულ მოსახლეს ბატონისათვის უნდა მიეცა ძროხა, ყოველწლიურად მოსავლის ნახევარი. ამასთანავე მშენებლობის დროს კირის, ხე-ტყისა და სილის საფასურად გლეხისათვის დაკანონებული იყო 25 მანეთის გადახდა და სხვ. თუ ბატონს ვინმეს ოჯახში მოეწონებოდა ცხენი, ხარი ან ძროხა, პატრონის დაუკითხავად მიჰყავდა. გლეხს არ შეეძლო ბატონის დაუკითხავად გათხოვება, არც ცოლის მოყვანა. წინააღმდეგ შემთხვევაში დამნაშავე ისჯებოდა, ხოლო როცა საქმე მორიგდებოდა, სასიძოს ბატონისათვის სასყიდელი უნდა გადაეხადა (4, გვ. 69).

საარქივო მონაცემების მიხედვით მხოლოდ და მხოლოდ ბეჩოს თემიდან ოთარ დადიშქელიანის წლიური შემოსავალი 1980 მანეთს და 45 კაპიკს შეადგენდა (11, გვ. 198; 6, გვ. 92).

ყმა-გლეხებისაგან მიღებული ბეგარა-გადასახადები არ იყო დადიშქელიანების შემოსავლის ერთადერთი წყარო. სვანეთის ისტორიის მკვლევარი რ. კანდელაკი აღნიშნავს, რომ სვანეთის მთავრები ზაფხულის თვეებში სვანეთის საძოვრებით სარგებლობისათვის მეგრელებიდან, აფხაზებიდან, ყარაჩაელებიდან და ყაბარდოელებიდან ე. წ. საბალახო გადასახადს კრებდნენ (16, გვ. 82).

არაერთი ცნობის მიხედვით სვანეთის სამთავროში რეგულბუღი იყო ტყვეთა სყიდვა. ჰაქტჰაუზენის ცნობით, რომელმაც XIX ს-ის 30-იან წლებში იმოგზაურა კავკასიაში, სვანეთის მფლობელები ძალიან ხშირად ყიდდნენ ბიჭებს და გოგონებს. ისინი გადაჰყავდათ მთებით ჩერქეზეთში, იქიდან კი კონსტანტინოპოლში, მისივე ცნობით ბიჭების ღირებულება 400-ს, ხოლო გოგონებისა კი 200 მანეთს შეადგენდა (20, გვ. 135; 18, გვ. 10).

დადიშქელიანების მიერ ტყვეებით ვაჭრობის შესახებ ცნობებს გვანვდიან იმდროინდელი ისტორიკოსები: ლაბანოვ-როსტოვსკი, დობროვოლსკი და სხვ. ისინი თვლიან, რომ ტყვე ადამიანებით ვაჭრობას სვანეთის თავად-აზნაურების მიერ ფართო ხასიათი ჰქონდა და იგი სვანეთის მფლობელების შემოსავლის ერთ-ერთ სარფიან წყაროს წარმოადგენდა.

სვანეთის მთავრების ყმა-გლეხებთან ურთიერთობის შესახებ ე. გაბლიანი აღნიშნავს, რომ „საშინელ მდგომარეობაში ჰყავდათ თავად დადიშქელიანებს ჩაყენებული თავისი ქვეყნის გლეხკაცობა. გლეხები სულიან-ხორციანად ბატონების ხელში იყვნენ. ხშირად ისინი თავის ქვეშევრდომთ ოსეთში და სხვაგან ყიდდნენ, დამნაშავეებს ასამართლებდნენ, აჯარიმებდნენ, სიკვდილითაც სჯიდნენ“ (4, გვ. 69).

სვანეთის სამთავროში ყმა გლეხების მდგომარეობას აღწერს ლაბანოვ-როსტოვსკი. მისი სიტყვით „არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს ადამიანები ბედნიერები იყვნენ. იქნება სასიხარულო თუ სამწუხარო შემთხვევა ბატონების ოჯახში, ისინი ძარცვავენ გლეხებს. დაიბადება, იქორწინებს თუ მოკვდება ვინმე, მათგან კვლავ ღებულობენ სხვადასხვა გამოსაღებს“ (24).

აღნიშნულ საკითხს ეხება აგრეთვე ისტორიკოსი ნ. დუბროვინი და წერს, რომ სვანეთის სამთავროში ბატონსა და გლეხს შორის დამოკიდებულება მიდიოდა მონობამდე. ბატონები გლეხებს ყოველგვარი დანაშაულისათვის აჯარიმებ-

ბდნენ, ზოგჯერ დიდი რაოდენობითაც. მათ დააწესეს გადასახადები გაყრისთვის, ქორწინებისთვის. მიითვისეს უფლება ყოველწლიურად რიგრიგობით ჰყოლოდათ მონობაში მამაკაცი ან ქალი. დადიშქელიანებმა თავის სასარგებლოდ ერთგვარი გადასახადები დააწესეს. ყველა ეს გადასახადი თავადების არსებობის ერთადერთ წყაროს შეადგენდა (21, გვ. 91).

სვანეთის სამთავროში გლეხების მიძიმე მდგომარეობაზე წერენ აგრეთვე მკვლევარები: მ. კოვალევსკი, ი. ივანიუკოვი და სხვ.

ცნობილია, რომ სვანეთის სამთავროში მიწის უდიდესი ნაწილი დადიშქელიანებს ეკუთვნოდა. მიწის ხელში ჩასაგდებად მთავრები სხვადასხვა საშუალებას მიმართავდნენ. მთხრობელთა გადმოცემის მიხედვით ისინი ცდილობდნენ ერთმანეთისათვის გადაემტერებინათ თემები, გვარები, რიგითი ოჯახები, რათა უკაცრიელად დარჩენილ მიწას თვითონ დაპატრონებოდნენ (13, გვ. 240).

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ თავად ლევან დადიშქელიანის საკუთრებაში მყოფი მიწების ერთ დღეში დასამუშავებლად საჭირო იყო 224 მხვნელი. 280 მომკელი, 170 კაცი ძნების შესაკრავად, 500 კაცი მარცვლეულის გასაღენად, 116 მთიბველი. გარდა ამისა გლეხები მას აძლევდნენ წელიწადში 14 მოსამსახურეს, 28 ძროხას, აშენებდნენ და აახლებდნენ დადიშქელიანების ყოველგვარ ნაგებობებს (10, გვ. 14; 6, გვ. 92; 15, გვ. 88).

ერთ-ერთი ცნობის მიხედვით დადიშქელიანების უმცროსი შტოს წარმომადგენლის თენგიზის სამფლობელოში მე-19 ს-ის შუახანებში შედიოდა 132 კომლი გლეხი, აქედან 603 მამაკაცი, ხოლო ბექირბის მფლობელობაში იყო 57 კომლი გლეხი (25, გვ. 516).

საარქივო მასალის მიხედვით სვანეთის სამთავროში კაცის მოკვლისათვის დამნაშავე იხდიდა 120 მანეთს, ხოლო დაჭრისათვის 60-ს (11, გვ. 195), სხვა მონაცემებით კი კაცის მო-

კელისათვის 300, ქურდობის გამო 200 და იარაღით დაჭრისათვის 100 მანეთი იყო დაწესებული (4, გვ. 69; 19, გვ. 607).

არაერთი ავტორი აღნიშნავს, რომ სვანეთის სამთავროში ბატონსა და ყმა-გლეხს შორის ვალდებულებითი ურთიერთობა მძიმე და მრავალფეროვანი ფორმით ხასიათდებოდა. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით ამ ვალდებულების საფუძველი იყო არა მინა, არამედ პოლიტიკური მფარველობა (15, გვ. 86).

ქვემო სვანეთი, რომელზეც სამეგრელოს მთავრებმა დადიანებმა გაავრცელეს თავიანთი პროტექტორატი, ადმინისტრაციულად სამეგრელოს სამთავროში შედიოდა და „სადადიანო სვანეთად“ იწოდებოდა. გელოვანები, რომლებიც ლაშხეთის უდიდეს ნაწილს ფლობდნენ და გარდაფხაძეები, რომლებიც ჩოლურის თემის მფლობელებად ითვლებოდნენ სხვა მებატონეებთან ერთად დადიანების უზენაესობას აღიარებდნენ. გადმოცემის მიხედვით „გალფხანებს (გარდაფხაძეებს) იმდენად უყვარდათ გლეხების ტანჯვა-წვალება, რომ ფერდობში ყანების გათოხნის დროს მუშებს წელი და მუხლები რომ უფრო ძლიერ სტკენოდათ, აიძულებდნენ გაეთოხნათ ყანები არა ისე, როგორც საზოგადოთ არის შემოღებული ქვევიდან ზევით, არამედ ზევიდან ქვევით, ხოლო როცა გლეხებმა ამ ფიზიკური ტანჯვისაგან თავის დასაღწევად მიმართეს ხრიკებს და თავის ბატონს მადლობა უთხრეს ყანების ამ წესით დათოხნისათვის, რადგან თოხნის დროს გადმოცვენილი ქვეები ფეხებში არ გვხვდებო, მაშინ ბატონმა ყანების ამ წესით დათოხნა შესცვალა და ისე დააწყებინა, როგორც საერთო წესია“. (5, გვ. 27).

ქვემო სვანეთში დადიანის უშუალო ყმებს ლენტეხში 170 და სოფელ სასაში (ლაშხეთის თემი) 26 კომი შეადგენდა (22, გვ. 384-386; 2, გვ. 268).

ლენტეხში მებეგრე გლეხი ყოველწლიურად იხდიდა ნატურალურ გადასახადს; ერთ ღორს, ორ ცხვარს, ექვს ქათამს,

ერთ ჯამ კანაფის თესლს, რვა გორო ხორბალს, 1/4 გორო
ლობოს, ექვს კოკა ღვინოს (12, გვ. 170-171; 6, გვ. 95). ამ გვ.
დასახადის ფულადი ღირებულება კი 10 მანეთსა და 80 კაპიკს
არ აღემატებოდა (22, გვ. 285).

საერთოდ კი რ. კანდელაკის ცნობით სამეგრელოს მთა-
ვრის შემოსავალი, სადადიანო სვანეთიდან ფულზე გადაყვა-
ნით 1180 მანეთსა და 85 კაპიკს უდრიდა (6, გვ. 96).

გარდა ამისა ლაშხეთის თემის ერთ-ერთი სოფლის სამი
საუკეთესო ვაჟკაცი ვალდებული იყო სოფელ გორდში, სამეგ-
რელოს მთავრის საზაფხულო რეზიდენციაში ემსახურა მთა-
ვრის პირად დაცვაში (6, გვ. 96).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული მოსაზრების
თანახმად ბატონყმური ურთიერთობა სვანეთის სამთავროსა
და სადადიანო სვანეთში თითქმის იმავე შინაარსისა და ხასია-
თის იყო, როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა სამეფო-სა-
მთავროებში (6, გვ. 10).

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ბერძნიშვილი მ., სვანური დოკუმენტები როგორც წყარო
XIV-XV სს-ის სვანეთის სოციალური ისტორიისათვის, კრ.
„ქართული წყაროთმცოდნეობა“, II, თბ., 1968.
2. გასვიანი გ., დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორი-
იდან, თბ., 1973.
3. გასვიანი გ., ნარკვევები შუა საუკუნეების სვანეთის ისტო-
რიიდან, თბ., 1991.
4. გაბლიანი ე., ძველი და ახალი სვანეთი, ტფ., 1925.
5. გაბლიანი ე., თავისუფალი სვანეთი, ტფ., 1927.
6. კანდელაკი რ., სვანეთი XIX ს-ის I ნახევარში (საკანდიდატო
დისერტაცია), თბ., 1959.

7. კაკაბაძე ს., საქართველოს მოკლე ისტორია, ტფ., 1920.
8. სვანეთის საისტორიო ძეგლები, ნაკვეთი II, პ. ინგოროყვას გამოცემა, თბ., 1941.
9. სცსსა, ფ. 416, აღნ. 4, საქმე 37.
10. სცსსა, ფ. 545, საქმე 8.
11. სცსსა, ფ. 545, აღნ. 1, საქმე 6.
12. სცსსა, ფ. 220, საქმე 1076.
13. სვანური პროზაული ტექსტები, II, ბალსზემოური კილო (ტექსტები შეკრიბეს ა. დავითიანმა, ვ. თოფურიამ და მ. ქალდანმა), თბ., 1957.
14. ქალდანი ა., დადუშქელიანების ციხე-დარბაზი სოფ. ბარშში, „ძეგლის მეგობარი“, №43-44, თბ., 1976-77.
15. ჩარკვიანი ა., სვანეთი (XIX ს-ის მეორე ნახევარში და XX ს-ის დასაწყისში), თბ., 1967.
16. Акты, т. IV, Тиф., 1870.
17. Акты, т. VIII, Тиф., 1881.
18. Авалиани С. А., Крестьянский вопрос в Закавказье, т. I, Одесса, 1912.
19. В Сванетии, Из путешествия И. Иванюкова и М. Ковалевского, «Вестник Европы», 1886, т. V, кн. 8-я.
20. Гактгаузен, Закавказский край, СПб., 1857.
21. Дубровин Н., История войны и владычество русских на Кавказе. т. I, кн. II, СПб., 1871.
22. Документы по истории Грузии, т. I, ч. I, под редакцией проф. М. К. Чхетия, Тб., 1954.
23. Кавказ, №121, 1872.
24. Кавказ, №16, 1852,
25. Сельское хозяйство и аграрные отношения, т. II, составил проф. П. В. Гугушвили, Тб., 1950.

დმანისის ნეოლითური მონეტები

დმანისის ტერიტორიაზე არქეოლოგიური გათხრები 1936-37 წწ-დან თითქმის ინტენსიურად მიმდინარეობს, საიდანაც უამრავ მასალას ვიღებთ. ერთ-ერთი მათგანია ნეოლითური კოლექცია. აქ, გვხვდება, როგორც ქართული, ისე უცხოური ნარმოშობის ფულები.

პირველად შევეხეთ ქართული ნარმოშობის ნიმუშებს.

„ნაქალაქარის ტერიტორიაზე, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილია 400 მონეტაზე მეტი, რომელთა უდიდეს ნაწილს ქართული მონეტები შეადგენენ. მის გარეუბანში შემთხვევით აღმოჩენილი მონეტების რაოდენობა კი დაახლოებით ამდენივეს შეადგენს - (300 ცალს აღემატება). (17, გვ. 153). ეს 1974 წ. მონაცემებით.

1960 -66 წწ. მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ აღმოჩენილია იშვიათი ცალები XI-XII სს-ის, სწორედ ამ ექსპედიციის მიერ არის ნაპოვნი დავით აღმაშენებლის 1 მონეტა.

ვ. ჯაფარიძის კი მიაჩნია, რომ:

„რიცხოვრივად, ყველაზე მეტი რაოდენობით ქართული მონეტებია, რომელთა ნაკადი იწყება დემეტრე I-ის (1125-1156 წწ.) მონეტებით და თავდება XIX ს-ის დასაწყისის ქართული ვერცხლის ფულით. ქართული მონეტებიდან XII ს-ზე ადრინდელი ფული დმანისში არ გვხვდება“ (18, გვ. 23). და იქვე აღნიშნავს, რომ:

„XII-მდე დმანისში გვხვდება მხოლოდ და მხოლოდ ბიზანტიური მონეტები და სრულებით არ გვხვდება ქართული და აღმოსავლური მონეტები, მათ შორის არ აღმოჩნდა, არც ერთი სპარსული მონეტაც“ (18, გვ. 23).

დმანისში აღმოჩენილია დემეტრე I-ის ერთადერთი მონეტა, მოჭრილი 1136-1152 წწ. არანესიერი ჭედვით გამოირჩევა. 1936 წ. წარმოებული გათხრის შედეგად აღმოჩნდა გიორგი III-ის (1156-1184 წწ.) მონეტებიც. აქ არის, როგორც ე. წ. არანესიერი, ისე ნესიერი ჭედვის ეგზემპლარები. გიორგი III-ის დროიდან ადგილი აქვს პარალელურ ჭედვას, როდესაც ნესიერი, მრგვალი ფორმის ცალკეული ცალები უთუოდ გამოხატავდნენ გარკვეულ ფულად ღირებულებას მაშინ, როდესაც „არანესიერი“ ჭედვის ერთეულებზე სხვადასხვა თანხა მიდიოდა. გიორგი III-ის ფული, წინამორბედი ქართული მონეტებისაგან რამდენიმე სიახლით გამოირჩევა. მასზე აღარ არის უცხო მმართველთა სახელები, პირველად ჩნდება „მხედრული“ ასოები და ქორონიკონით გამოხატული თარიღი.

XIII ს-ში ფულების რაოდენობა უცებ საგრძნობლად მატულობს.

1964 წ. ითხრებოდა საყდრის ქედის ეკლესია. ეკლესიის დასავლეთით, კედლის კვადრატში აღმოჩნდა ქართული ფულების განძი. ეკლესიის დასავლეთით კედლის ძირში 0,16 მ სიღრმეზე აღმოჩნდა თამარის და დავითის სახელით მოჭრილი სპილენძის ფულები კიდევ ერთი განძის 33 ც. რაოდენობით.

აღვნიშნეთ, რომ საყდრის ქედის ეკლესიის გაწმენდისა და გათხრის პროცესში აღმოჩნდა 52 მონეტა, რომელთა დიდი ნაწილი განძის სახით შესანიშნავად მოტანილი მონეტებია. ეს იყო თამარის და დავითის სახელით 1200 წ. მოჭრილი მონეტები, რომლებიც აღმოჩნდა ეკლესიის დასავლეთით, კედლის ძირას. ერთი განძი შედგებოდა 15 მონეტისგან, ხოლო მეორე 33 ც., რომელიც პირველი განძის მახლობლად იყო ჩაფლული.

„თამარის და დავითის სახელით მოჭრილი მონეტები 48-ე 1200 წელსაა მოჭრილი, რასაც მტკიცედ ადასტურებს მონეტაზე არსებული ქორონიკონი, მაგრამ საყურადღებო

ისაა, რომ ყველა მონეტას დასმული აქვს დამლა. დამლები დასმულია რევერსზე და წარმოადგენს ცნობილ დამლას, რომლებიც მხოლოდ თამარის და დავითის სახელით მოჭრილ მონეტაზე გვხვდება. ეს დამლა შედგება ორი ასოსაგან. ქართული ასომთავრული - ო-ონისა და არაბული „μ“-ისაგან, რომელიც დონის მარჯვნივაა აღბეჭდილი" (1, გვ. 157-158).

გარკვეულია, რომ პირველი დამლიანი მონეტები თამარის დროს ჩნდება და არ შეიძლება ისინი 1213 წ-მდე უგვიანეს იყოს.

„1936 წ. გაითხარა აგრეთვე ქალაქის კარი. აქ, ორ ნახევარ მ. სიღრმეზე აღმოჩნდა დიდი, მქისედ დამუშავებული ფილაქნების ქვაფენილი, რომლის ზემოთ კულტურულ ფენაში ნაპოვნი თამარის ფული - 1200 წლისა. იგი უნდა მიეკუთვნოს არაუგვიანეს XII საუკუნეს (11, გვ. 4).

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დმანისში ბიზანტიური ფულის ბრუნვის შეწყვეტისთანავე ჩნდება ქართული ფული. ჯერ დემეტრე I-ისა და გიორგი III-ის შემდეგ თამარ მეფის, გიორგი ლაშასი, რუსუდან დედოფლის და სხვა ქართველ მეფეთა სახელით მოჭრილი მონეტები. განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით გვხვდება თამარისა და რუსუდანის სახელით მოჭრილი მონეტები.

ქართული ფულის რაოდენობა განსაკუთრებით მატულობს XII ს-ის ბოლოსა და XIII ს-ის დასაწყისში. როგორც აღინიშნა, დმანისში აღმოჩენილი ქართული ფული რაოდენობით მნიშვნელოვნად ჭარბობს აქვე აღმოჩენილ უცხო ქვეყნის ფულს ერთად აღებული.

აღსანიშნავია, რომ თამარის სახელით ორგვარი ფული იჭრებოდა. დმანისში მისი ორივე სახესხვაობაა ნაპოვნი. ამათგან არანესიერი ჭედის 3 ეგზემპლარი, რომლებზეც გაცვეთილობისა და შტამპის სიმცირის გამო თარიღი (1189 თუ 1210 წწ.) ვერ ამოიკითხეს. თამარის ამგვარი მონეტები, რომ ორი განსხვავებული თარიღით იჭრებოდა 4614=1187 და

430=1210 წწ. დიდი ხანია ცნობილია. ქართულ ისტორიულ რაფიაში დამკვიდრებული თამარის გარდაცვალების თარიღი - 1212 თუ 1213 წწ., ბოლო დროს კვლავ მეცნიერული დავის საგანი გახდა, რამაც გააცხოველა ინტერესი თამარის 430 წლით დათარიღებული მონეტისადმი. მის დროს მრგვალი, სწორი ფორმისა და გარკვეული ტიპის მონეტებიც იჭრებოდა, მათზე თამარისა და დავით სოსლანის სახელებია დაქარაგმებული (ნაპოვნი 190 ც); ტიპით ყველა ერთნაირია, დათარიღებული 420ქრკ (1200 წ.). მათ შორის 6 ეგზემპლარი უთარიღოა.

1948 წ. არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ ჩატარებული კერამიკული სახელოსნოს გათხრის შედეგად აღმოჩნდა, სხვა უმნიშვნელო კერამიკულ მასალასთან ერთად, 150-მდე მონეტა. აღმოჩენილ მონეტებს შორის არ ყოფილა XIII ს-ის 30-იან წლებზე უფრო გვიანი მონეტა. ამიტომ, როცა გ. ლომთათიძეს 1950 წ. 9 იანვარს წაუკითხავს ინსტიტუტში საანგარიშო მოხსენება 1984 წ. ჩატარებული კერამიკული სახელოსნოს გათხრის შესახებ, ნუმისმატიკური მონაპოვრის საფუძველზე იმ დასკვნამდე მისულა, რომ სახელოსნო შეიძლება დაენგრიათ XIII ს-ში" (18, გვ. 3).

ამ ნელს არქეოლოგიური გათხრის დროს 133 მონეტა სახელოსნოს ნანგრევებში ადამიანის ჩონჩხთან ახლოს აღმოჩნდა.

თამარ მეფისა და დავით სოსლანის სახელით 1200 წ. მოჭრილი - 3 ც. ასევე 12 მონეტა აღმოჩნდა სახელოსნოს ფართობზე, რომლებზეც გატარებულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ნუმისმატიკური განყოფილების საინვენტარო დავთარში.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ზემოხსენებული 12 მონეტიდან 6 კერამიკის ნამტვრევების გადანაყარ გროვაში აღმოჩნდა. გიორგი-ლაშას მონეტა VII თხრილში - 1,8 მ სიღრმეზე; რუსუდანის - 2, 1 მ სიღრმეზე, გიორგი III-ისა ერთი 1,7 მ სიღრმეზე, ხოლო მეორე 2,1 მ სიღრმეზე; ორი ძლიერ გაცვე-

თილი მონეტიდან ერთი აღმოჩნდა - 1,6 სიღრმეზე, ხოლო მეორე - 2,5 მ სიღრმეზე.

ამასთან დაკავშირებით გ. ლომთათიძე ასკვნის, რომ ეს მონეტები და კერამიკის ნამტვრევები თანადროულია, რაც სრულიად მართებულია; ეთანხმება ვ. ჯაფარიძეც.

1965 წ. ითხრებოდა C¹ შენობა და 1966 წ. აქ, ამ ფართობზე აღმოჩნდა 14 მონეტა, რომელთაგან ჯერჯერობით გარკვეულია - 1.

ვ. ჯაფარიძე მიგვითითებს, რომ „13 მონეტიდან თამარ მეფის სახელითაა მოჭრილი 2 მონეტა“ (19, გვ. 71).

დმანისის მონაპოვარში არის, როგორც დამლიანი, ისე უდამლო ცალები.

ლაშა-გიორგის დროს მონეტების დადამღვის წესი ქრება და ახლდება რუსუდანის მეფობაში. წესიერი ჭედის ორი განსხვავებული ტიპის მონეტები ატარებენ „გიორგი თამარის ძის“ სახელს. სახეობა, რომელზეც გიორგი-ლაშა „ჯავახთუბლად“ იხსენიება, საკმაოდ იშვიათია. ცნობილი ცალების რიცხვი რამდენიმე ათეულს არ აღემატებოდა, ამგვარი ცალი დმანისში - 2 ც. ნაპოვნი.

XIII ს. მნიშვნელოვნად მატულობს მონეტების რიცხვი და განსაკუთრებით ქართული მონეტების. აქედან ყველაზე დიდი როდენობით გვხვდება რუსუდანის მონეტები - 287 ც.

როგორც ზევით აღვნიშნეთ, მონეტის დადამღვა, რუსუდანის მეფობაში აღმდგარა და მოქმედებდა 1222-26 წწ.

1948 წ. არქეოლოგიური კამპანიის დროს, აღვნიშნეთ, რომ ამოვიდა 145 ც. მონეტა, აქედან რუსუდან დედოფლის 3 ც., რომელიც საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ნუმიზმატიკის განყოფილების საინვენტარო დავთარში შემდეგ ნომერზეა.

7. რუსუდანის - 1127 წ.

8. სპილენძის ფირფიტა

9. სპილენძის ფირფიტა.

აქვეა ლაშა-გიორგი 1 ც. რომელიც 12-ე ნომრით არის
12. გიორგი-ლაშასი (1213-1222 წ.)

რუსუდან დედოფლის სპილენძის ფულები დათარიღებულია 447 ქორონიკონით (1227 წ.) ყველა ერთი ტიპისაა, მხოლოდ მრავალი განსხვავებული შტამპით მოჭრილი. რუსუდანის სპილენძი ხშირად იდამღებოდა სხვადასხვა ნაირი დამლით. არის დაუდამლავიც. მათ შორის არიან სრულიად დამახინჯებულნიც. არაბული ზედწერილები უთუოდ იმდროინდელი ნაყალბეცა.

მონეტის Av-ზე რუსუდანის სახელის ქარაგმა ჩასმულია რთულ ჩარჩოში, რომლის შინაარსი აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ეს ფიგურული ნიშანი სპეციალურად შეისწავლა თ. ბარნაველმა. მისი აზრით, მოჩარჩოების, როგორც გარეგან, ისე შინაგან ხვეულებში, მოცემულია გარკვეული სისტემის მონოგრამულად შერწყმული ასოები, რომლებიც რუსუდანის სახელს შეადგენენ და ამასთან, გარეგან ხვეულებში სახელი დანერილია მხედრული ასოებით, ხვეულების შინაგან ყუღფებში კი მონოგრამა მოხაზულია მთავრული ასოებით.

„ვფიქრობთ, ეს მოსაზრება ერთგვარად გაუგებარია და აუხსნელიც: რა მიზნით იყო ეს ფარული მონოგრამები რუსუდანის სახელის სრულიად წითელ დაქარაგმების თავზე“ (20, გვ. 357-58).

1965 წ. არქეოლოგიური გათხრების დროს, შენობის ფართობზე აღმოჩნდა 13 მონეტა, ხოლო 1966 წ. - 7 ც. განსაკუთრებული მნიშვნელობა შენობის დათარიღებისათვის აქვს 1965 წ. აღმოჩენილ მონეტებს იმის გამო, რომ სწორედ აღნიშნულ წელს ჩავიდა ექსპედიცია შენობის იატაკისა და საძირკველის დონეზე. 13 მონეტიდან, ორის გარკვევა არ მოხერხდა მათი ძლიერი გაცვეთილობის გამო: 2 მონეტა აღმოჩნდა შენობის გარეთ 1,5-2,4 მ სიღრმეზე. 4 ც. ზედა ფენაში (0,9-1,1 მ-მდე), ხოლო დანარჩენი 5 შენობის გარეთ 1,5-2,4 მ. სიღრმეზე

ამოვიდა. აღნიშნული 5 მონეტიდან 2 ც. რუსუდან დედოფლის სახელითაა მოჭრილი (1227-1245 წწ.).

„ამავე წელს, - C¹ ოთახის გათხრისას აღმოჩნდა 4 მონეტა: ერთი ქართულ-ჰუდაგუიდური (XIII ს.), მეორე - ვერცხლის მონეტა, რომლის განსაზღვრა დამატებით მუშაობას მოითხოვს; მეფე რუსუდანის მონეტა - აღმოჩენილი - 1,5 მ სილრმეზე, ხოლო მეოთხე იმდენად გაცვეთილია, რომ მისი განსაზღვრა ვერ ხერხდება“ (19, გვ. 73).

1966 წ. კი, ამავე ფართობზე აღმოჩნდა 14 მონეტა და მათ შორის რუსუდან დედოფლის - 5 მონეტა.

1968 წ. აგურით ნაგები უცნობი დანიშნულების შენობის ნანგრევებს შორის აღმოჩნდა სპილენძის ორი მონეტა - რუსუდან დედოფლის, დავით ნარინის (1244-45 წწ.) სიქით და ჯალიარიდების მონეტა, XIV ს. დასასრულის.

„XII შენობის ჩრდილოეთის კუთხესთან აღმოჩნდა ორი მონეტა, ორივე სპილენძის, რუსუდან დედოფლის სახელით მოჭრილი. ერთი მათგანი 0,80 მ სილრმეზე აღმოჩნდა, ხოლო მეორე 0,9-1,0 მ სილრმეზე. დმანისის გათხრების პრაქტიკაში საკმაოდ იშვიათი შემთხვევაა, როცა დიდ ფართობზე ორი მონეტის მეტი არ აღმოჩნდა, თანაც ორივე სულ 20 სმ სილრმითაა ერთმანეთისაგან დაშორებული“ (2, გვ. 77).

X შენობაში აღმოჩნდა F¹ ოთახში 2 მონეტა. მონეტებიდან აღსანიშნავია: დავით ნარინის და რუსუდანის მონეტები (VIII ს.) აქვე 0,7 მ სილრმეზე აღმოჩნდა რუსუდანის კიდევ ერთი მონეტა. 1,2 მ სილრმეზე კი თამარის და დავითის. აქ არის დავით ნარინის დმანისში მოჭრილი ფული ქართული ქორონიკონით. უნდა აღინიშნოს ერთი ფაქტიც, რომ აქვე ნაპოვნი რამდენიმე ამავე სახის მონეტა, რომლებსაც ქორონიკონი აქვთ არა მარტო ავერსზე, არამედ რივერსზეც - ამ უკანასკნელზე უკუღმა სახით.

ე. ი. ირკვევა, რომ საქართველოში, გარდა ტფილისისა, ზარაფხანა გარკვეულ დროს დმანისშიც ყოფილა. „როგორც

ჩანს XIII ს-ის პირველ ნახევარში ეს ქალაქი კვლავ თავისი მნიშვნელობას მთლად მოკლებული არ ყოფილა და ცენტრის როლიც კი უთამაშია: იქნებ რუსუდანის რეზიდენცია დროებით ქუთაისიდან გადმოსვლის შემდეგ დმანისში იყო. დავით ნარინის დასავლეთ საქართველოში გადასვლის შემდეგ დმანისი, როგორც ჩანს, ლაშას ძისა და მისი შთამომავლების ხელშია. დავით ლაშას ძე განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენს დმანისის მიმართ და ცდილობს მისი მოსახლეობის გაძლიერებას" (10, გვ. 32).

XIII ს-ში რომ დმანისშიც იჭრებოდა ქართული ფული, პირველად გ. წერეთელმა შენიშნა. ქართულად ამ ფულს დავით მეფის დამლა აზის; არაბულად აღნიშნულია მეფის სახელიც, ზარაფხანის ადგილიც - ქ. „დმანისი“ და თარიღიც, რომელიც 1244 წ. უდრის: „ასეთი უცდილობად დმანისში მოჭრილი ფული სულ 18 ცალია, ხოლო ასეთივე 13 მონეტის შესახებ ჯერჯერობით ცნობა სათუოდ რჩება, დმანისში მოუჭრიათ ისინი თუ თბილისში" (12, 447).

როდესაც შიდაციხის ტერიტორიაზე ორსართულიანი შენობა გაითხარა (შესაძლებელია სასახლე), რომელსაც მიშენებული ჰქონდა აბანო, მაშინ გაირკვა, რომ: „აქ იყო ზარაფხანა და იჭრებოდა 1245 წ. დავით ნარინის ფული" (20, 357-358).

1244-45 წწ. ჩნდება დავით ნარინის სახელით აღბეჭდილი სპილენძის მონეტა - „აღსანიშნავია ერთი ფაქტიც - რომ დავით ნარინის სახელით თბილისში მოჭრილ მონეტებთან შედარებით, დმანისში მოჭრილი მისივე მონეტები საერთოდ უფრო სრულწონიანია და ტექნიკურადაც უკეთ დამუშავებული ჩანს" (9, გვ. 88) რომლის შუბლის ცენტრში ასომთავრულით წერია მეფის დაქარაგმებული სახელი, ხოლო ირგვლივ შემოყოლებული არაბული ზედწერილი გვამცნობს, რომ ფული: „მსოფლიოს მფლობელ ყაანის მონას, დავით მეფეს" ეკუთვნის. ზურგზე არაბულად აღნიშნულია მოჭრის ადგილი (დმანისი) და თარიღი - ჰიჯრის 642 (1244-45 წწ.); მონეტას

ხშირად ქართული 465 ქორონიკონიც (=1245 წ.) ანერია ხოლმე" (8, გვ. 25).

ამ მონეტას ალბათ საქართველოში დარჩენილი დედამისი და მისი მომხრეები ჭრიდნენ. ეს გასაკვირიც არ არის, რადგან 1244 წ. რუსუდანი ჯერ ისევ ცოცხალია, ხოლო მისი ძე დავით-ნარინად წოდებული. ამ დროს ყარაყორუმში იმყოფება, თუმცა ის იმ დროს უკვე მეფედ იწოდება.

ყარაყორუმიდან დაბრუნების შემდეგ, სახელდობრ 1247-48 წწ. სპილენძის მონეტას და ვერცხლის დრაჰმას დავით ნარინი ჭრის, უკვე თბილისში.

დავით ნარინის მოჭრილი ფული სხვადასხვა სახისაა - ქორონიკონიანი და უქორონიკონო, მაგრამ საფიქრებელია, რომ მუსლიმანური თარიღიანი ცალების გამოშვება წინ უსწრებდა ქორონიკონიანს. ნარინის მონეტები გამოირჩევა მოჭრის მაღალი ტექნიკით, (რაც არ ითქმის თბილისში მოჭრილზე) ზედწერილობის შრიფტის დახვეწილობით, მაღალი წონით. ისინი ნახა მ. ბარათაშვილმა (მ. ბარათაევმა), მაგრამ ვერ შეძლო ზედწერილობის სწორად ახსნა.

დავით ნარინის სახელით დმანისში მოჭრილი მონეტის საინტერესო ვარიანტია დაცული საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ფონდში. მას თარიღი სულ არ აქვს. ეს ცალი ეტყობა გამონაკლისს წარმოადგენს. ზედწერილის („ხანგრძლივჱყოს იგი ღმერთმან“) ქვემოთ, იქ სადაც, როგორც წესი, ყოველთვის ჰიჯრით გადმოცემული თარიღია მოთავსებული. არის ორნამენტიც, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ მონეტის წარწერები საერთოდ დაუდევრადაა შესრულებული და იმდენად დამახინჯებულია, რომ იმის გარკვევა, რომ მონეტა დმანურია თუ თბილური, ძნელია. შესაძლებელია ეს მონეტა რომელიმე სხვა ზარაფხანაში მოიჭრა, თუმცა არც ის არის გამორიცხული, რომ მონეტა იმ დროინდელ ნაყალიბევს წარმოადგენს. უკანასკნელ ვარაუდს ისიც უწყობს ხელს, რომ ცნობილია იმ დროინდელი აშკარად ყალბი ცალები.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მ. ბარათაევმა, დავითის მოჭრილი მონეტა, შეცდომით თბილისში მოჭრილად მიიჩნია. ეს მონეტები 1936-37 წწ. არქეოლოგიური გათხრის შედეგად აღმოჩნდა დმანისში, სხვა მრავალრიცხოვან ნივთებთან ერთად. ყველა ერთნაირი ტიპისაა, რომლებზეც არაბული ასოებით გამოყვანილი წარწერებია მოთავსებული. გ. წერეთელმა მონეტებზე, ტექსტის პირველი გაცნობისთანავე აღმოაჩინა, რომ მათზე ქალაქის სახელი - დმანისი არის მოთავსებული. როგორც გამოიკვია, ანალოგიური ტიპის მონეტები კარგა ხანია არსებობენ სხვადასხვა ნუმიზმატიკურ კოლექციებში, ცნობილია ლიტერატურაში. მაგრამ ქალაქის სახელი, მანამდე ყველა ავტორის მიერ მცდარად იკითხებოდა (თბილისი, ნაცვლად დმანისისა).

დმანისის მონეტა პირველად ამ 100 წლის წინათ გამოიცა. მ. ბარათაშვილის მიერ. თავისი შრომის VIII ტაბულაზე, ავტორმა მოათავსა ლითონის ანაბეჭდების ფოტოგრაფიები, ხოლო 142-143 გვერდზე გამოაქვეყნა წარწერის ტექსტი. თარგმანითა და კომენტარებით. წარწერის ტექსტს, რომელიც №3-ზეა მოთავსებული, მ. ბარათაშვილი ამგვარად კითხულობს. ამასთან, პირველი სტრიქონის შემდეგვე შენიშვნა აქვს:

„უკანასკნელ სიტყვას ერთგვარი მსგავსება აქვს თბილისის სახელთან, რომლებიც შემდგომ ნომრებზეა წარმოჩენილი, მაგრამ წინამავალი ასოების მნიშვნელობა მე არ შემიძლია განვსაზღვრო“ (5, გვ. 142-143).

ხსენებული მონეტა თბილისში მოჭრილად იყო მიჩნეული საქართველოს მუზეუმისა და პეტერბურგის ერმიტაჟის ნუმიზმატიკურ კაბინეტებში.

„ვინაიდან ფულის ტექსტი ყველა თავისი ვარიანტით ჯერჯერობით ზუსტად არ არის წაკითხული, საეჭვოდ მიგვაჩნია მათი აქ წარმოდგენა მთლიანად (აქ 10 ც. მონეტაა წარმოდგენილი“ (13, გვ. 167-172).

№1 ფიგურაზე ტექტი კარგად იკითხება. ყველა ასო
თლად ჩანს და რაიმე ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ წარწერა ყველა
ეგზემპლარზე ერთნაირად არ არის წარმოდგენილი.

განსაკუთრებით საყურადღებოა Rv, რომელიც №1-თან
ამგვარად იკითხება: ქალაქი დმანისი ხანგრძლივ ჰყოფს მას
ღმერთი - ნელსა ექვსას ორმოც[და]ორსა. ტექსტის წაკითხვა
სიძნელეს არ იწვევს. პირველი სიტყვა განსაკუთრებით კარ-
გად არის შენახული №3-ზე, იქვე №4-ზე ნათლად ჩანს ქალა-
ქის სახელი. ისე რომ, აღრევა (თბილის)თან შეუძლებელია.

ამგვარად, ტაბულაზე, ფულის სხვადასხვა ვარიანტი
არის წარმოდგენილი. ცხადია, დმანისის ამ დღემდე უცნობ
ზარაფხანაში, რამდენიმე სიქა არსებობდა მონეტის მოსაჭრე-
ლად. მონეტების დიდი რაოდენობა, რომლებმაც ჩვენამდე
მოაღწია, ასევე მათმა სხვადასხვა სახეობამ დაამტკიცა, რომ
დმანისის ზარაფხანას ერთ დროს საკმაო როლი უთამაშია.

ამ მომენტის შესახებ ცნობას გვანვდის თ. ლომურიც.
რომელიც ეთანხმება იმ აზრს, რომ ეს მონეტა დავით ნარინი-
საა და მოჭრილია დმანისში: „ვფიქრობთ, ეს დავით რუსუდა-
ნის ძეა: იმიტომ, რომ ამ დროს ნაკურთხ მეფედ ითვლებოდა
რუსუდანის ძე. მართალია, ის ჯერ კიდევ არ იყო დამტკიცე-
ბული მონღოლთა უმაღლესი ყაენის მიერ და ჯერ ისევ უცხო-
ეთში იმყოფებოდა, მაგრამ მაინც ცნობილი იყო, როგორც სა-
ქართველოს ტახტის მფლობელი და ამ ფულების მოჭრით მონ-
ღოლები აღიარებდნენ, როგორც მის უფლებებს, ისე საქა-
რთველოს სახელმწიფოებრივ სუვერენიტეტსაც. 1247 და
1252 წწ. ამავე ტიპის მონეტებიც ამავე დავითს უნდა მივაკუ-
თვნოთ“ (10, გვ. 125).

ეს იმიტომ იყო მაშინ ძნელი დასაჯერებელი და წაკი-
თხვის დროს შეცდა ლანგლუა, რომ საქართველოში მოჭრილ
ქართულ და არაქართულ მონეტებზე, გარდა ტფილისისა,
არც ერთი სხვა ქალაქი მოხსენიებული არ არის და ამიტომ
არც შეიძლება იყოს ზარაფხანის ადგილად მიჩნეული. ერთი

კი ცხადია - ზემოხსენებული მონეტები მოჭრილია ქ. დმანისში ჰიჯრის 642 წ. (-1245 წ.), დანარჩენი ამგვარივე მონეტები მოჭრილია ქ. ტფილისში ჰიჯრის 468 და 650 წწ.

დავითთა სახელით მოჭრილ მონეტათა შორის დღემდე დავის საგანია ცხენოსნის გამოსახულებიანი და ქართულ ინიციალებიანი „DC“ სპილენძის მონეტა არაბული ზედწერით - მეფე მეფეთა, მეორე ხაზზე დავით ძე გიორგისა მახვილი მესიისა.

დმანისში მოჭრილი მონეტები სხვამხრივაც არიან საინტერესონი. ზოგიერთ მათგანზე, გარდა იმ წარწერებისა, რომლებიც შეუმჩნევიათ და, თუმცა შეცდომით, მაინც ამოუკითხავთ ამ მონეტის გამომცემლებს. არის კიდევ რამოდენიმე ნიშანი, რომლებიც აქამდე ლიტერატურაში აღნუსხული არ არის. AV - იქ სადაც მოთავსებულია უკანასკნელი სიტყვა, მარცხნივ ჩანს ქართული ასომთავრული **ჟჟ**, ხოლო მარჯვნივ **სჟ**. მთლიანად **ჟჟსჟ**, როცა იხსენება: ქორონიკონსა 465 (1245 წ.), ამგვარად რევერსის თარიღი ჰიჯრით 642 და AV ქართული ქორონიკონით სავსებით ეთანხმება ერთი მეორეს.

1964 და 1965 წწ-ში დავითის სახელით მოჭრილი 6 ც. სპილენძის მონეტა აღმოჩნდა, რომელიც XIII ს-ის საცხოვრებელ ნაგებობაში იქნა მიკვლეული.

„დმანისის ზარაფხანის პროდუქციად შეიძლება ჩაითვალოს XIII ს-ის ბოლო წლების თითო-ორროლა „სომხეთის“ სამონეტო ტიპი, რომელიც იმეორებს იმ დროს გავრცელებულ ქართულ-ჰულაგუიდურ დრაჰმის ტიპს“ (9, გვ. 95).

დ. კაპანაძემ ყურადღება მიაქცია და გამოარკვია, რომ „სომხურ“ მონეტებად მიჩნეული ერთი ჯგუფი XIII-XIV სს. მონეტებისა, სინამდვილეში ქართული მონეტები ყოფილა: „რომელსაც საქართველოს სამხრეთ პროვინციაში - სომხითში ჭრიდნენ, ამ საკითხის გადაჭრაში დიდი როლი ითამაშა დმანისში აღმოჩენილმა მასალამ“ (20, გვ. 58).

ძნელია იმის გამორკვევა, თუ რითი აიხსნება ზარაფხანის დმანისში გადატანა: იყო ეს იმითი გამონეული, რომ საქართველოს დედაქალაქში - თბილისში, მონღოლთა ხელისუფლების დამკვიდრების გამო შეუძლებელი გახდა იქ ფულის მოჭრა, თუ რაიმე სხვა მიზეზები არ იყო. თვით ფაქტი კი ყოველ შემთხვევაში დმანისში ზარაფხანის არსებობისა, ინტერესს მოკლებული არ არის.

ვ. ჯაფარიძეს მიაჩნია, რომ აქ ზარაფხანის მოქმედება მხოლოდ ექსტრემალური ვითარებით იყო გამონეული. ამას ისიც მოწმობს, რომ: „შემდეგში მისი სახელწოდება მონეტებზე პირდაპირ აღარსად აღინიშნება, თუ არ მივიჩნევთ, რომ XVIII ს. 80-იანი წლების ანონიმური სპილენძის ჯვრის გამოსახულებითა და სომხური ასოებით („სომხითის მონეტები“), ვარაუდით დმანისში იჭრებოდა (20, გვ. 58).

ჩემის აზრით კი, დმანისში ზარაფხანის არსებობა შესაძლებელია, მართლაც ექსტრემალურ ვითარებით იყო გამონეული, მაგრამ არც ისაა აზრს მოკლებული, რომ დმანისი ამ დროს საკმაოდ მდიდრობს - როგორც ქალაქი, მდებარეობს საკმაოდ ხელსაყრელ სავაჭრო გზაზე, დედაქალაქიდან საკმაოდ ახლოს იმყოფება და ჩვენი მეფეებიც, ამ ყველაფრიდან გამომდინარე სწორედ აქ გადაწყვეტენ ეროვნული ფულის მოჭრას. ამას ისიც ადასტურებს, რომ აქ აღმოჩენილი მონეტების რაოდენობით, დმანისს ვერც ერთი შუა სს-ის არქეოლოგიურად მეტნაკლებად შესწავლილი სხვა ვერცერთი ქალაქი კონკურენციას ვერ უწევს.

რაც შეეხება ვ. ჯაფარიძის აზრს, რომ „სომხითის“ მონეტები, ვარაუდით დმანისში იჭრებოდა, ამას საბოლოოდ დ. კაპანაძემ დაუსვა წერტილი და დაამტკიცა, რომ ისინი ნამდვილად ქართული მონეტებია და საქართველოს სამხრეთ პროვინციაში - სომხითში იჭრებოდა.

დმანისშივე აღმოჩნდა ვახტანგ III-ის და დავით VIII-ის მონეტები. ამ უკანასკნელის დირჰემები ჯერ კიდევ გასულ

სს-ში იყო ცნობილი. ყველა ცნობილი ცალის შესწავლით დადგინდა, რომ ისინი იჭრებოდა 1297 წ. 25 აპრილიდან ამავე წლის 27 ივნისამდე (ან შესაძლოა შემდეგაც).

ვახტანგ III-ის სახელს ორი განსხვავებული ტიპის სპილენძის ფული ატარებდა - ერთი, რომლის შუბლის სამსტრიქონიანი ზედნერის ბოლოში მთავრულად წერია: **წჰჳ**, ხოლო მეორე, რომლის ზურგზე ოთხსტრიქონიანი მუსლიმანური სარწმუნოებრივი სიმბოლოს შემდეგ არის ქართული მონოგრამა **წ**. ორივე ეს სახეობა საკმაოდ იშვიათია.

ერთი რამ კი აღსანიშნავია, რომ 1960-66 წწ. ექსპედიციის განმავლობაში მოპოვებული 154 სხვადასხვა მონეტა, უმთავრესად სპილენძის და ვერცხლისაა, რა თქმა უნდა ქართული ნამატიტ.

ასეთსავე სურათს იძლევა მოსახლეობიდან ამოღებული მონეტები, რომლებიც შემთხვევით იქნა აღმოჩენილი. ამ შემთხვევაშიც უმეტესი ნაწილი ქართული მონეტებია და მათ შორის რუსუდანის სახელით მოჭრილი.

ე. ი. XII ს-ის მეორე ნახევარსა და XIII ს-ში დმანისი არის თავისი დროის ვრცელი და მდიდარი სავაჭრო ქალაქი. ამის დამადასტურებელია მრავალრიცხოვანი მონეტები (2000 ცალზე მეტი), აღმოჩენილი როგორც ნაქალაქარის ტერიტორიაზე, გათხრების პროცესში, ისე მის გარეუბნებსა და გარეუბნის ვრცელ სამაროვნებზე, სამარხებში. ასევე (მათ შორის განძების სახით), როგორც ამიერკავკასიის ქვეყნების ტერიტორიაზე, ისე ჩრდ. რუსეთის, ბალტიკური რეგიონის ქვეყნებში.

შემდეგ არის ოთხსაუკუნოვანი ხარვეზი და ამასთან გაურკვეველობა, მეცნიერთა აზრთა შეუსაბამობა. მაგ.: ამ აზრს იზიარებენ ი. ჯალალანია და ვ. ჯაფარიძე. ისინი თვლიან, რომ არის მხოლოდ არაქართული ფულები, შემდეგ თვითონ ვ. ჯაფარიძე წერს, რომ XIV ს. აღმოჩნდა მონეტა „დავითის ფარის“ გამოსახულებით (ეს მონეტა აღმოჩნდა 1968 წ. არქეოლოგიუ-

რი მუშაობის შედეგად III უბანზე. აქ იყო 10 ც. სპილენძის მონეტა, მათ შორის 6 ც. შენობის შივნით") (84, გვ. 65).

დ. მუსხელიშვილი კი გვამცნობს, რომ XV ს-ში გვაქვს 1 მონეტა (გიორგი VII-ის). XV-XVII სს-ები კი სულ არაა წარმოდგენილი ფულის სახით. ეტყობა ეს უნდა ყოფილიყო ქვეყნის დიდი ეკონომიკური კატასტროფის შედეგად, რაც შეიძლება გამოენვია თემურ ლენგს არაერთგზის მძვინვარე შემოსევას, რამაც ქვეყანა დალუპვის პირამდე მიიყვანა. ამ დროიდან დმანისი აღარ წარმოადგენს ქალაქს, იგი სოფელია.

დ. კაკაბაძეს კი მიაჩნია, რომ:

„XVI ს-ის ქართულ წარწერიანი მონეტები გაცილებით უფრო იშვიათად გვხვდება, ვიდრე ადრინდელნი, სამაგიეროდ გავრცელდა თურქული და ერანული მონეტები და მათი მიბაძვით ადგილობრივ მოჭრილი ფული, რადგანაც ხონთქარმა და ყაენმა საქართველო შუაზე გაიყვეს (8, გვ. 35).

ე. ი. ამით მტკიცდება, რომ ამ 4 ს-ის განმავლობაში საერთოდ კი არ არის, როგორც ქართული, ისე არაქართული მონეტები, არამედ სხვა საუკუნეებთან შედარებით ნაკლებად მოგვეპოვება (ნ. მ.), ამის ნათელი დადასტურებაა 1960-66 წწ. აღმოჩენილი XIV ს-ის მონეტები, მათ შორის ოლჯაითუ ილხანის (1304-1316 წწ.), აბუსაიდის (XIV ს.), ვერცხლის მონეტები. იშვიათად, მაგრამ მაინც არის XVII-XVIII სს. მონეტები (სვიმონ მეფის, ბაქარის). ირანული სულეიმან I-ის (1666-1694 წწ.), ირანული საქალაქო მონეტები XVII ს-ის. „სოფ. პატარა დმანისში (ბაშკიჩეთის რ-ნი), აჰმედ ჯელაირის (1382-1411 წწ.) ვერცხლის მონეტა“ (6, გვ. 65).

სპილენძის მონეტა

1927 წ. გამოქვეყნებული იქნა სპილენძის მონეტების მცირე ჯგუფისადმი მიძღვნილი ე. პახომოვის წერილი „О не-

кольких монетах, чеканенных в Армении в XIII-XIV вв.", რომელიც

შიც ნუმისმატიკური მასალა ორადაა დაყოფილი:

1. ქრისტიანობის უდავო ნიშნების მატარებელი მონეტები.

2. მონეტები, მოჭრილი საერთო მუსლიმანური ტიპით.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ამ მონეტების პირველმა ჯგუფმა, რადგან ქართულ ნუმისმატიკაში მნიშვნელოვან აღმორჩენათა წყალობით, მასალის შესწავლისათვის უკეთესი პირობები მოგვცა.

სპილენძის მონეტები აღმოჩენილი იქნა 1948 წ., არქეოლოგიური კამპანიის დროს - 2 ც. ისინი მოთავსებულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ნუმისმატიკის განყოფილების საინვენტარო დავთარში შემდეგი ნომრებით.

8. სპილენძის ფირფიტა.

9. სპილენძის ფირფიტა.

XVIII ს-ში გვხვდება თეიმურაზ II-ის სახელით მოჭრილი მონეტა. XIX ს-ში კი თბილისური მონეტები „ქართული თეთრი“ (ვერცხლის) და „ქართული ფული (სპილენძის) აღ. ბატონიშვილის (1795-96 წწ.).

ქართულ-ჰულაგუიდური

დმანისში არქეოლოგიური კამპანიის დროს აღმოჩენილი იქნა თავისებური ფულები, რომლებიც ქართულ-ჰულაგუიდური მონეტების სახელით არის ცნობილი.

აქ იყო XIII ს-ის 80-90 წწ. ცალები. არღუნის (1284-91 წწ.) - 10 ც. ბაიდუხი (1295 წ.) - 2 ც. ამ მონეტის ძირითადი სახეობის აღწერილობა ქართულად არც გამოქვეყნებულა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მ. ბარათაშვილს.

ამგვარი დირჰემების გარდა, ნაკლები რაოდენობით; მაგრამ მაინც არსებობს ასეთივე სპილენძის მონეტები.

ეს სამონეტო ტიპი, უცხო ქვეყნების ზემო აღნიშნულ ნიშნებს რომ შევადაროთ, დავრწმუნდებით, რომ მათ შორის

უდავო მსგავსებაა. ამიტომ, დამკვიდრებული ტერმინი („ქრისტიანულ-ჰულაგუილური დირჰემი“) მას არ უხდება. ამ დირჰემების ქართულ წარმოშობას არც ე. პახომოვი უარყოფს, როდესაც მას „საქართველოში მოჭრილ ქრისტიანულ-ჰულაგუილურ დირჰემს“ უდარებს. ამასთან დაკავშირებით დ. კაპანაძე შენიშნავს: „ჩვენ მას ვეთანხმებით, რომ ეს მონეტა საქართველოშია მოჭრილი, - ამისთვის მრავალი საბუთი მოიპოვება, მაგრამ ტერმინს „ქრისტიანულ-ჰულაგუიდურს“ ვერ ვიზიარებთ, რადგან მონეტის ჭეშმარიტი წარმოშობის შესახებ ნამდვილი შთაბეჭდილებას არ იძლევა. ამ გავრცელებული ტერმინის შეცვლისა და მონეტისათვის ნამდვილი სახელის მიცემის შესახებ კატეგორიულად უნდა დაისვას საკითხი. ჩვენ პირადად ვარჩევთ, რომ მას „ქართულ-ჰულაგუიდური დრაჰმა დავარქვით“ (7, გვ. 42).

შევადაროთ ე. წ. „მონღოლურ-სომხური“ სპილენძის მონეტა ამ ჩვენ ქართულ-ჰულაგუიდურ დრაჰმას. მათ შორის მჭიდრო ნათესაობაა. განსხვავება მხოლოდ ზედმეტ დეტალებშია - სომხურ ინიციალებში, რომლებიც ჯვრის ტოტებს შუა არის მოთავსებული. მაგრამ არც ეს გარემოება და არც იმავე არაბული ზედწერილის სხვანაირი განლაგება მდგომარეობას არ ცვლის. შინაარსი უცვლელი რჩება, ძირითადი დეტალები ორივე მონეტაზე ერთნაირია, ისევე როგორც დავით VI-ის და ვახტანგ III-ის დრაჰმები და ზოგიერთი შავი ფული, №№1-3 სპილენძის ფულიც ქართულ-ჰულაგუიდური დრაჰმების ძირითადი სამონეტო ტიპის განშტოება უნდა იყოს მხოლოდ.

უპირველეს ყოვლისა, დავადგინოთ ქართულ-ჰულაგუიდური დრაჰმის და №№1-3 მონეტის წარმოშობის ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა. ამ მონეტაზე თარიღის უქონლობა ე. პახომოვს ხელს არ უშლის ასეთები 1280-1282 წწ. დაათარილოს. ამის დასასაბუთებლად მას ის გარემოება მოჰყავს, რომ აბაღას სახელით აღბეჭდილ მონეტებზე მონღოლური ზედწერილის ზემოხსენებული ფორმა თავდაპირველად სწორედ ამ

დროს ჩნდება, მაგრამ ამავე ზედწერილის ზუსტად ასეთი ფაქტობრივობა, რომლებსაც ქართულ-ჰულაგუიდურ დრამებზეც არის ამ უკანასკნელისათვის, ასეთი თარიღის მიყენების საბუთს მკვლევარს აღარ აძლევს. ამრიგად, შექმნილია გარღვევა, რომლის მიხედვითაც №№ 1-3 სპილენძის მონეტები რამოდენიმე თვით ადრე მოჭრილად გვეჩვენება. ამის საფუძველზე ე. პახომოვი ფიქრობს, რომ ქართული მონეტების ტიპის შექმნისათვის „передаточную роль сыграли армянские княжества гулагуидского времени“.

სხვა წყაროები გვარწმუნებენ, რომ სამონეტო ტიპის ათვისების საკითხი სხვანაირად უნდა ყოფილიყო. ა. მარკოვს მოყვანილი აქვს ქართულ-ჰულაგუიდური დრაჰმა, რომელზედაც თარიღი გაცილებით ადრინდელია, სახელდობრ რებიულ ახირ 678 ჰიჯრისა (=1279 წ. აგვისტო) ([1]; 571), მაგრამ ეს ცნობაც რომ არ ყოფილიყო, ცხადია, რომ ე. წ. „მონღოლურ-სომხური“ მონეტები, ქართულ-ჰულაგუიდურ დრამებზე ადრევე მოიჭრებოდა. ეს უფრო პირიქით უნდა მომხდარიყო, რადგან მიბაძვის დროს საერთოდ ისეთ ნიმუშებს ირჩევენ, რომლებიც უფრო ხშირია და რომელსაც მოსახლეობა შეჩვეულია. ამ შემთხვევაში კი მისაბადი ნიმუში რა თქმა უნდა ქართულ-ჰულაგუიდური დრაჰმაა. ამ ორი სახესხვაობათა ცნობილი რაოდენობა რომ შევაჯამოთ, ქართულ-ჰულაგუიდური დრაჰმების აშკარა უპირატესობას შევნიშნავთ. ეს მონეტები ძალიან გავრცელებულია. მხოლოდ ჩვენთვის ცნობილი რაოდენობაც კი ასეულებს აღწევს. №№ 1-3 სპილენძის მონეტები კი სულ 17 ცალადაა ცნობილი. ე. პახომოვის წერილში აღუწერს ხულმა ამ სპილენძის მონეტების რაოდენობამ უკანასკნელ დროს საგრძნობლად იმატა, ამიტომ მათ ხელმეორედ აღვრიცხავთ:

1. სახელმწიფო ერმიტაჟში (სანკტ-პეტერბურგი) - 2 ც.
2. ა. ბაიბურთიანის კოლექციაში (ახალციხე) - 1 ც.
3. ნ. პ. ივამჩენკოს (თბილისი) - 2 ც.

4. თბილური - 2 ც. („-“). ეს 7 ც. ე. პახომოვს აღუნუსტოვანად
აქვს. ამჟამად ამას დაემატა
5. ჩვენი პირადი კოლექციის (თბილისი) - 2 ც.
6. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის (თბილისი) - 8 ც.
შეძენილია დმანისის არქეოლოგიური მუშაობის შედე-
გად.

ამრიგად, 17 ცნობილი ცალიდან საქართველოს საზ-
ღვრებს გარეთ მხოლოდ 2 ცალია, რვას აღმოჩენის ადგილის
და პირობებს შესახებ ძვირფასი ცნობები ახლავს. ეს მაჩვენე-
ბელი ფრიად მნიშვნელოვანია, მაგრამ გაცილებით მეტი მნიშ-
ვნელობა აქვს ერთ გარემოებას. აკად. ნ. მარის ხელმძღვანე-
ლობით ანისში წარმოებული არქეოლოგიური ექსპედიციების
შედეგები ცნობილია, მაგრამ აქ აღმოჩენილ ნუმისმატიკურ
მასალაში, ასეთი მონეტა ნაპოვნი არ ყოფილა. ამავე დროს კი
1936-1937 წწ. დმანისის გათხრების შედეგად (ექსპედ.
ხელმძღ. ლ. მუსხელიშვილი) ამ მონეტის საერთო რაოდენო-
ბამ ერთი-ორად იმატა.

1261-62 წწ. იჭრება ახალი ტიპის მონეტები, რომლებიც
თავისი წინამორბედისაგან ანონიმურობით გამოირჩევა. ყაან
მანგუს სახელი შეცვლილია „დიდი ყაანის“ ტიტულით. ამ ახ-
ალ სამონეტო ტიპს „ყაანური“ ეწოდება. აქ ნაპოვნია ვერ-
ცხლის მხოლოდ ორი - „ყაანური“ და საგრძნობი რაოდენობა
„ყაანურის“ თანადროული სპილენძის. 1279-1280 წწ. მთავრ-
დება დღეს ცნობილი ანონიმური „ყაანურების“ მოჭრისა და
ილხან აბალას დროს იწყება სრულიად ახალი ტიპის მონეტე-
ბის გამოშვება - ის დინასტიურ ცვლილებებთან არ იყო დაკა-
ვშირებული. ეს ე. წ. ქართულ-ჰულაგუიდური მონეტებია (მო-
ჭრილი XIV ს-ის 20-იან წლებში), რომლის ერთ მხარეს თავს-
დებოდა ხუთსტრიქონიანი უიღურული ზედწერილი, ბოლო
სტრიქონი ილხან არღუნის დროიდან არაბულია და შეიცავს
ილხანის სახელს: მეორეზე ქრისტიანული ლოცვაა არაბულად
და ჯვრის გამოსახულება. ამ ტიპის ფული საკმაოდ დიდხანს

იჭრებოდა. ამგვარად, აქ არის, როგორც ვერცხლის, ისე სპილენძის ფული. ეტყობა ეს უკანასკნელი იმ დროინდელი ნაყა-
ლბევია, რომელიც დავერცხლის შემდეგ ვერცხლად საღდე-
ბოდა.

ქართულ-ჰულაგუიდური მონეტებთან ახლოს დგას და
ტიპოლოგიურად მათთან პირდაპირ კავშირშია XIII ს. ბოლოს
მოჭრილი სპილენძის მონეტების პატარა ჯგუფი, რომელიც
დღემდე მკვლევართა დავის საგანია. ეს სამი, განსაკუთრებუ-
ლი ტიპის მონეტები, მათზე მოთავსებული ზედწერილობისა
და გამოსახულებების მიხედვით - ქრონოლოგიურად ლაგდე-
ბა. მათგან უადრესია ისინი, რომლებიც წარმოდგენილია დმა-
ნურ კოლექციაში.

Av სტრიქონზე უილურული ზედწერილი: „სახელითა ყაა-
ნისა, აბალას მოჭრილი“. გარეთა სეგმენტებში დამახინჯებუ-
ლი თარიღი.

ამ ჯგუფის მონეტათა მოჭრის ვითარება ჩვენ შემდეგნა-
ირად წარმოგვიდგება. სპილენძის მონეტა ჯვრის გამოსახუ-
ლებითა და სომხური წარწერით შეიძლებოდა მოჭრილიყო
უმაღ ქართულ-ჰულაგუიდური დირჰემის გამოშვების შემდეგ
(XIII ს. 80-იანი წლები), ხოლო მეორე ტიპი „რანჯ“ - უკვე ვა-
ხტანგ III დირჰემის მოჭრის შემდეგ (1298 წ.) თითქმის ყველა
ცნობილი ამგვარი ფულის პოვნა დმანისში გვაფიქრებინებს,
რომ ისინი შეიძლებოდა მოჭრილიყო დიდ სავაჭრო ქალაქ
დმანისში, სადაც სომხური მოსახლეობაც იყო.

უცხოური წარმოშობის

ბიზანტიური:

1964 და 1969 წწ. დმანისის არქეოლოგიური ექსპედიცი-
ის დროს აღმოჩენილი იქნა ბიზანტიური მონეტები. ასევე
1963 წ. სოფ. ლოქჯანდარის ძველ სასაფლაოზე. 1966, 1970

წწ. მიწის დამუშავების დროს. 1968, 1969; 1974 წწ. მაისში ისევ ლოქჯანდარას სასაფლაოზე.

„1981 წ. ივლისში - სოფ. კამარლოში - მონეტა მუზეუმს შეწირა კახა კახიანმა. 1970 წ. ორი გაცვეთილი მონეტა. 1932 წ. დაბა დმანისში - საქართველოს მუზეუმს შემოწირეს ლ. და გ. ლეონიძეებმა. 1962 წ. აღმოჩნდა გომარეთ-ზურტაკეტის პლატოზე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ ყორღანში ჩაშენებულ საფლავში (3, გვ. 52).

დმანისი VI ს-დან მოყოლებული XII ს-მდე მჭიდროდ ჩანს დაკავშირებული ბიზანტიასთან და ამავე დროს, ამ პერიოდში, სრულიად არ ჩანს, მისი კავშირები სხვა ქვეყნებთან. აღნიშნული პერიოდის განმავლობაში მრავლად გვხვდება მხოლოდ ბიზანტიური ფული და სრულებით არ ჩანს სხვა ქვეყნების ფული. კონსტანტინე VII (913-959 წწ.); 1964 წ. ითხრებოდა „საყდრისქედის ეკლესია“. ეკლესიის სამხრეთით ჩანდა რალაც ნაგებობის ნანგრევი. ექსპედიციამ (ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი) 1973 წ. დაიწყო ამ ნაგებობის თხრა. მონაშენის კარის ზღურბლზე (ი-0,5 მ) აღმოჩნდა სპილენძის ბიზანტიური მონეტა, მოჭრილი თეოდორას (1055-1056 წწ.) სახელით. მეორე - აგრეთვე სპილენძის რომანოზ III-ის (1028-1034 წწ.). აქვე გვხვდება რომის იმპერატორის დიოკლიტიანეს (284-305 წწ.) სპილენძის მონეტა; პართელ ოროდ II-ის (ძვ. წ. 57-ახ. წ. 37) და იმპერატორ ავგუსტეს (ძვ. წ. 37-14 წწ.) ვერცხლის ფულები. „ამათგან განსაკუთრებით საყურადღებოა დიოკლიტიანეს მონეტა, რომელიც ამის გარდა მხოლოდ ლაგოდეხშია ნაპოვნი (14, გვ. 17).

დმანისში აღმოჩენილი ფულები უმთავრესად სპილენძისაა და ვერცხლის. სულ განმედილი და შესწავლილია 228 ც. უძველესი მონეტები ბიზანტიურია: VI, VII და IX ს-ის (თითო ცალი). XI ს-ის - 3 ც. X-XI სს-ის - 1 ც.; XI ს. - 7 ც. მიხეილ IV პა-

ფლაგონელის (1034-1041 წწ.); კონსტანტინე მონომახის (1042-1056 წწ.).

ბიზანტიური მონეტები შეისწავლა და ერთ კატალოგად გამოსცა თ. აბრამიშვილმა.

აქვე არის: იუსტინე II-ის (565-578 წწ.) - 2 ც., რაც აღმოსავლეთ საქართველოსთვის პირველი შემთხვევაა. კონსტანტინე II-ის (641-668 წწ.) - 1 ც. ოქროს მონეტა. მასზე მეფის წელსზევითი გამოსახულება - მარჯვენა ხელში უჭირავს სფერო ჯვრით, მეორე მხარეს ოთხსაფეხურიან გოლგოთაზე - ჯვარი. VIII ს-ში იუსტინე II-ისა და მისი შვილის ტიბერიუსის (705-711 წწ.) სახელით მოჭრილი. IX ს-დან ბიზანტიური ფულის ნაკადი მატულობს. ნიკიფორე I-ის (802-811 წწ.); მიხეილ II-ის და თეოფილის (820-842 წწ.) ტიპის, ბასილი I-ის (867-886 წწ.) და ბოლოს, საკმაოდ მოზრდილი ჯგუფი ლეონ VI-ის (886-912 წწ.) მონეტებისა, რომელთა აღმოჩენა აღმოსავლეთ საქართველოში სწორედ დმანისით შემოისაზღვრება. იგი ეტყობა ვაჭრობის გზით შემოსულა აქ.

X ს. იმპერატორ იოანე I ტიმისხის (969-976 წწ.) - 1 ც. მის შუბლზე დაკრულია აღმოსავლური დამლა და ისიც ალბათ, მუსლიმანური საემიროს გზით არის მოხვედრილი ჩვენთან. გვხვდება აგრეთვე რომანო III (1028-1034 წწ.); კონსტანტინე X ოქრო (1059-1067 წწ.), რომანოზ IV დიოგენი (1068-1071 წწ.); მიხეილ VII დუკა (1071-1078 წწ.); ალექსი I კომნენის (1081-1118 წწ.); კონსტანტინესი და ევდოკიასი (XI ს.), კონსტანტინეს ხელით მოჭრილი (1058-1067 წწ.). ეს არის ოქროს ფულის აღმოჩენის ერთერთი შემთხვევა, დმანისის არქეოლოგიური ექსპედიციების პრაქტიკაში. აღმოჩენილია, ჯვაროსანთა მიერ დაარსებული, ლათინთა იმპერიის მმართველის, ჰენრი ფლანდრიელის (1205-1206 წწ.) მონეტა. საინტერესოა დემეტრე დუკას (1244-1245 წწ.) თესალონიაში მოჭრილი მონეტაც. იოანე II-ისა (1280-1297 წწ.) ძალიან გაცვეთილი მონეტა. აქვე

ზედაპირულად ნაპოვნი ავგუსტე კეისრის რომაული დენარის
არის აგრეთვე ტრაპიზონურ ასარი იოანე II-ისა (1280-97 წწ.).

ბიზანტიურ მონეტებთან დაკავშირებით უნდა ითქვას,
რომ VI-VIII ს-ში აღნიშნული მონეტების ერთეულები გვხვდე-
ბა, ხოლო IX სს-ში პროგრესულად იზრდება. შეიძლება
ითქვას, რომ აღნიშნული ორი ს-ის ყველა იმპერატორის ფუ-
ლებია აღმოჩენილი ნაქალაქარის ტერიტორიაზე.

ბიზანტიური ფულის ნაკადი იმპერატორ ალექსი I კომ-
ნენის (1081-1118 წწ.) მონაცემებით წყდება და სრულიად არ
გვხვდება XII-XIII სს. ბიზანტიური იმპერატორების მონეტები.

აღმოსავლური მონეტები

1953 წ. ივნისში, დმანისის რ-ნის სოფ. დმანისში, ნასახ-
ლარების დათვალიერებისას მიწის ზედეპირზე აღმოჩნდა
ოროდ I-ის დრაქმა:

„მოკუნელმა განსაზღვრსათვის საქართველოს სახელმ-
წიფო მუზეუმის ნუმიზმატიკის განყოფილებაში მიიტანა. შემ-
დგომში მონეტა მასთან დარჩა კვლავ“ (3, გვ. 101).

1960-72 წწ. (ამ დროს გათხრებს ვ. ჯაფარიძე ხელმძღვა-
ნელობდა) მრავლად ამოვიდა მონეტები. ამ დროს აღმოჩნდა
მანგუ ყაენის ორი მონეტა - შიდაციხის აბანოში (ერთი მათგა-
ნი სამხრეთ-დასავლეთ კედლის ძირში) სპილენძის.

1964 წ. „საყდრის ქედის ეკლესიის“ გათხრისას, მისი ნა-
ნგრევების გასუფთავების დროს, აღმოჩნდა ორი თურქული
მონეტა XVIII ს. ერთი მოჭრილი აჰმედ III-ის სახელით (ვე-
რცხლის), ხოლო მეორე მონეტის მომჭრელის ვინაობა გაურკ-
ვეველია გაცვეთილობის გამო.

„1941-43 წწ. დმანისი რაიონის სოფ. დამლუთისხევში,
ოქროს ძიების დროს აღმოჩენილია ძალიან გაცვეთილი არა-
ბული ფელსი“ (15, გვ. 8).

აქვეა მიკვლეული (დმანისში) ილდიგიზური მონეტები
2 ც. (მოჭრილი XII-XIII სს-ში) (აზერბაიჯან. ათაბაგ.) ჯალალ-
ედ-დინის მიერ მოჭრილი - 1226 წ.

იმ მრავალრიცხოვანი, ძნელად გასარჩევი სპილენძის
მონეტებიდან, რომლებიც დმანისშია ნაპოვნი, მხოლოდ 7 ც.
უცილობლად ეკუთვნის ჯალალ-ედ-დინს. ეს საყოველთაოდ
ცნობილი ერთადერთი ტიპია.

აქ არის აგრეთვე ქაიქუბად I-ის (1219-1236 წწ.) ორი დი-
რჰემი და 20 სელჩუკური ფელსი, რომელთა უფრო ზუსტი გა-
ნსაზღვრა ვერ ხერხდება მეტისმეტი გაცვეთილობის გამო.
აღსანიშნავია, რომ ადრეულ XII ს. ფელსები მათში არ ურევია
მონღოლური XIII ს. 40-50 წლების - 4 ც. კი, საქართველოს გა-
რეთ არის მოჭრილი. არის რუმის სელჩუკების (XII ს. 90-იანი
წლები, XIII ს-ის I ნახევარი); ქეიქუბად I (1219-37 წწ.) - 1 ც. და
მანგუ ყაენის (1251-1260 წწ.) სახელით მოჭრილი მონეტები.
არის აგრეთვე ე. წ. ყაანური მონეტების ერთი ტიპის (XIII ს. 60-
იანი წლები) და მეორე ტიპის ყაანურები (XIII ს. 60-70- წწ.). ჰუ-
ლაგუიდური, რომლებიც გავრცელებული ჩანს XIV ს-ის დასა-
წყისიდან, მათ შორის ყველაზე ადრინდელია ოლჯაითუს სა-
ხელით მოჭრილი მონეტები (1304-1317 წწ.). დმანისის განა-
თხარში შედარებით გავრცელებული ჩანს ჰულაგუიდი აბუ
საიდის (1317-1335 წწ.) მონეტები, მაგრამ გვხვდება აგრეთვე
სულეიმანის (1339-1349 წ.) და ანუშირვანის (1343-1355 წწ.)
მონეტებიც.

ყველაზე გვიანი მონღოლური მონეტაა, რომელიც დმა-
ნისში გვხვდება. ეს არის ოქროს ურდოს ხანის - გიიჰსად-დინ
თოხთამიშის (1376-1395 წწ.) სახელით მოჭრილი მონეტა. შე-
მდეგ კი XIII ს-თან შედარებით, მონეტების რაოდენობა XIV ს-
ში მნიშვნელოვნად კლებულობს.

ვ. ჯაფარიძე წერს:

„რომ აქ, საერთოდ არ გვხვდება სასანური ირანის ფუ-
ლები, თუმცა ქვის საკულტო ძეგლებზე V-VI სს. სტელებზე,

სტელების ბაზისებზე ქრისტიანული სიმბოლოს ჯვრის გვერდით გვხვდება მადეიზმის სიმბოლოს წმინდა თავსაკრავის რელიეფური გამოსახულებაც. ეს გარემოება შესაძლებელია ირანის იდეოლოგიური ექსპანსიისა და ზეგავლენის გამომხატველი იყოს, მაგრამ ამასთანავე ფაქტია, რომ დმანისში და მის მიდამოებში აღმოჩენილი არ არის სასანური ირანის არც ერთი მონეტა" (21 გვ. 24).

დმანისშია მოკვლეული - ქესრადინ შირვანშაჰის მანუჩერ II-ის - XII - 1 ც.

1948 წ. არქეოლოგიური კამპანიის დროს, აღმოჩენილი იქნა აბუ-ბაქარის (1191-1210 წწ.) - 5 ც. ილდიგიზიდების XII-XIII სს. - 9 ც. ჯალალ-ედ-დინის - 7 ც. სელჯუკური მონეტები - XII-XIII ს. - 8 ც. ამას გარდა სელჯუკ ქეიქუბად I (1219-1237 წწ.) - 6 ც. ქეიხოსრო II (1237-1246 წწ.) - 4 ც.

„მონღოლოიდური მონეტებიდან აღსანიშნავია მანგუყანის (1251-60 წწ.) მონეტები (რომლებიც მნიშვნელოვანი რაოდენობით გვხვდება) - 58 ც. ე. წ. ანონიმური მონეტები - ყაანურები - (XIII ს. 60-70 წწ.) 10 ც. მონღოლური ფელსი - XIII ს. - 2 ც." (21). ჰულაგუიდების-ოლჯაითუსი (1317-1335 წწ.) - 11 ც. სულეიმანის (1339-1342 წწ.) - 2 ც. ნუშირვანის - 6 ც. ილხანების XIV ს. - 1 ც. ჯელაიდური - XIV ს. - 1 ც. ქუჩიდი თოხთამიშის (1376-85 წწ.) - 1 ც.

აქ არის აგრეთვე თურქული წვრილი ფულები ე. წ. აყჩა".

აღსანიშნავია ერთი ფაქტიც, რომ 1948 წ. არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილი იქნა რუსული ორკაპიკიანი - 1883 წ. რომელიც საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ნუმისმატიკის განყოფილების საინვენტარო დავთარში 4-ე ნომერზე იმყოფება.

ამრიგად, ნუმისმატიკური მასალა საფუძველს იძლევა ვივარაუდოთ სავაჭრო-ეკონომიკურ ურთიერთობებზე, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე გარე სამყაროსთან. ალებ-მიცემობის აუცილებლობითა და ქვეყნის ეკონომიკური აღმავლობით

იყო ნაკანახევი ხსენებულ ხანაში სამონეტო ზარაფხანების
სიმრავლე საქართველოში.

გაცხოველებული სავაჭრო ურთიერთობების ნიადაგზე
თავის ახლო მეზობელ ერებთან და ახლო აღმოსავლეთთან,
დმანისი იგროვებს დიდ ეკონომიკურ დოვლათს და ხდება
საშუალო სს-ის კეთილმოწყობილი დიდი სავაჭრო ქალაქი, სა-
დაც საკმაოდ განვითარებულია შინამრეწველობის სხვადა-
სხვა დარგი. იგი იმდენად მნიშვნელოვანი ქალაქი ხდება, რომ
მონღოლთა ბატონობის დროს, იქ იჭრება ქართული ფული.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. თ. აბრამიშვილი - საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის
ბიზანტიური მონეტები, თბ., 1965 წ.
2. ვ. ართილაყვა, ვ. ჯაფარიძე, - გათხრები დმანისსა და მის
მიდამოებში (სსმ არქეოლოგიური ექსპედიციები II), თბ.,
1971 წ.
3. თ. აბრამიშვილი - საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის
პართული მონეტების კატალოგი, თბ., 1965 წ.
4. ვ. ართილაყვა, ვ. ჯაფარიძე, - სსმ არქეოლოგიური ექსპე-
დიციები, თბ., 1971 წ.
5. მ. ბარათაშვილი - ნუმიზმატიკის ფაქტები ანუ ძველი ფულნი
საქართველოს სამეფოვსანი, პეტერბურგი, 1844 წ.
6. გ. დონდუა - სამონეტო მიმოქცევის საკითხისათვის XV ს-ის
საქართველოში, თბ., 1999 წ.
7. დ. კაპანაძე - XIII-XIV სს. მოჭრილი რამოდენიმე სადავო სპი-
ლენძის მონეტის შესახებ, სსმ. აკადემიის მოამბე, ტ. VII,
№1,2, თბ., 1999 წ.
8. დ. კაპანაძე - ფული ძველ საქართველოში, თბ., 1950 წ.
9. დ. კაპანაძე - ქართული ნუმიზმატიკა, თბ., 1969 წ.

10. თ. ლომოური - XIII ს-ის ქართული ფულის საკითხთა განმარტება სსმ მოამბე X-B, თბ., 1940 წ.
11. ლ. მუსხელიშვილი - დმანისის არქეოლოგიური გათხრების წინასწარი შედეგები, კომუნისტი, 1937 წ. 28 თებერვალი.
12. ლ. მუსხელიშვილი - შ. რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა - დმანისი, 1938 წ.
13. გ. წერეთელი - დმანისის მონეტის გამო. „ლიტერატურული ძიებანი“, II, თბ., 1944 წ.
14. ი. ჯალალონია - ქუფური მონეტების ტოპოგრაფია საქართველოში, თბ., 1972 წ.
15. ი. ჯალალონია, ვ. ჯაფარიძე - დმანისის არქეოლოგიური ექსპედიციის ნუმიზმატიკური მონაპოვარი (ფსად. V), თბ., 1987 წ.
16. ვ. ჯაფარიძე - დმანისის სავაჭრო ურთიერთობანი შუა საუკუნეებში, დმანისი - I, 1999 წ.
17. ვ. ჯაფარიძე - შუა საუკუნეების ერთი ისტორიული არქეოლოგიური ძეგლი ნაქალაქარ დმანისის გარეუბანში, ფსად II, თბ., 1974 წ.
18. ვ. ჯაფარიძე - შუა საუკუნეების მოჭიქული კერამიკის დაზუსტებისათვის. დმანისი - I, 1999 წ.
19. ვ. ჯაფარიძე - სსმ არქეოლოგიური ექსპედიციები 1965-76 წწ., თბ., 1969 წ.
20. ვ. ჯაფარიძე - ნაქალაქარ დმანისის არქეოლოგიური შესწავლა, „მეცნიერება“, თბ., 1969 წ.

მესაქონლეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები რაჭაში

რაჭის მკვიდრთა ყოფაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, რომლებმაც დღემდე შემოინახა თავი.

ამ წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებულ რიტუალს ხალხი ერთგვარი სასოებით ასრულებდა. თითოეულ მათგანს გამოყენებითი დანიშნულება ჰქონდა, რადგან იგი მიზნად ისახავდა მისი საქონლის თუ მეურნეობის კეთილდღეობას, მათ გამრავლებას.

სხვადასხვა ლოცვებით და ამა თუ იმ მოვლენასთან დაკავშირებული რიტუალებით ადამიანები ცდილობდნენ დაეთრგუნათ ბოროტება და თავიდან აეშორებინათ იგი.

რაჭაში, უფრო მეტად კი მის მაღალმთიან სოფლებში, დღესაც შეხვდებით ეზოს მესერზე თუ ღობეზე ჩამოცმულ, ან ბოსლის კედელზე ჩამოკიდებულ გახვრეტილ ქვებს. უფროსი ადამიანები ამას მიმართავდნენ იმისათვის, რომ საქონელი დაეცვათ ავი თვალისაგან, არავის „გაეთვალა“, „ჯვარწერილად“ ყოფილიყო.

სწამდათ, რომ „გათვალული“ ხარი კანკალებს, კბილები ერყვევს და იმასათვის, რომ ამ მდგომარეობიდან გამოეყვანათ ნალმის ცეცხლზე სამჯერ გადაატარებდნენ, შეულოცავდნენ და ნალოც ქალადღს რქაზე შეაბამდნენ. ადამიანები დარწმუნებული იყვნენ ცეცხლის მაგიურ ძალაში, იმაში რომ ის ავი თვალისაგან და სულისაგან იცავდა ადამიანსა და ცხოველებს. სავსებით ბუნებრივია, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ცეცხლმა უდიდესი როლი შეასრულა პირველყოფილი ადამიანის ფორმირებაში. შემდგომ, ცეცხლთან და კავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალური წეს-ჩვეულებე-

ბი კერის კულტში ჩამოყალიბდა. ამდენად, ჩვენს მიერ წარმოდგენილი წეს-ჩვეულებაც ცეცხლის კულტთანაა დაკავშირებული და მას შორეულ წარსულში ედება სათავე. სახელდობრ ცეცხლის მაგიურ ძალასთანაა დაკავშირებული ერთ-ერთი წეს-ჩვეულება, რომელიც ა. სოხაძის მიერაა ფიქსირებული სოფელ ნიკორწმინდაში. მასალის მიხედვით ახალშობილ გოჭებს დიდ ქვაბში ჩასვამდნენ, შემდეგ ქვაბს ცეცხლზე შემოჰკიდებდნენ და იქამდე გაახურებდნენ, სანამ გოჭები ხტუნვასა და ჭყივილს არ დაიწყებდნენ. ამ რიტუალის შესრულების შემდეგ გოჭები იქნებოდნენ ჯანმრთელი, მათ სახადი და სხვა ავი ძალა ვერაფერს დააკლებდა (9, გვ. 23-24), ავი თვალისაგან დასაცავად ავგაროზებსაც იყენებდნენ. რქაზე ნალოც ჩვარს უკეთებდნენ. ვინც ლოცვა არ იცოდა, სხვას შეალოცვინებდნენ. იცოდნენ ბოსელში ნალოცი მცენარის „ბჭორის“ (ეკლიანი ფოთლები აქვს), ნალის ჩამოკიდება. ხალხის რწმენით, საქონელს ეს დაიცავდა ავი თვალისაგან და ავი სულისაგან. რაჭაში ნალს იშვიათად იყენებდნენ, აქ უფრო გავრცელებული იყო ბოსელში „ბჭორის“ შეტანა.

სოფელ სადმელში მცხოვრებ ესტატე კერესელიძეს XX საუკუნის დასაწყისში თბილისში კერძო სტამბა ჰქონდა, სადაც სალოცავ ავგაროზებს ბეჭდავდა. ლოცვები გაზეთშიც იბეჭდებოდა, რის გამოც გაზეთი აქტიურად საღებოდა. თითქმის ყველა ოჯახს ჰქონდა ავგაროზი. მას წვრილად გაკეცავდნენ, ტყავის ბუდეში ჩადებდნენ რომ არ გაცვეთილიყო და აკვანზე ჰკიდებდნენ. ესტატე კერესელიძის სტამბაში იბეჭდებოდა საქონლის ლოცვები, სიზმრის ახსნა, რაც შემდეგ პატარა ნიგნად შეიკრა და გამოიცა. ყოველივე ეს ხალხში საკმაოდ სწრაფად ვრცელდებოდა. ესტატეს შემდგომ ამ საქმეს მისი შვილიშვილები აგრძელებდნენ.

იშვიათად, მაგრამ მაინც დღემდე შემორჩა ის ჩვეულება, რომ ოჯახი თავისი საყვარელი ფურის ან ხარის თავის ქალას ბოსლის კედელზე მიაკრავს. ცხადია, ამ წესსაც თავის დროზე

მაგიური დანიშნულება უნდა ჰქონოდა და დღემდე გადმონათესავე
შთის სახით შემოინახა.

ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით თუ ღამე
საქონელი გარეთ დარჩებოდა, ნადირისაგან დაცვის მიზნით
მას შეულოცავდნენ. ლოცვასთან ერთად სკამს ოთხივე ფეხზე
თასმას ან ბანარს გააბამდნენ, „დაბორკავდნენ“, მასზე ძაფით
კბილშეკრულ ხის სავარცხელს, თასმით პირშეკრულ მაკრა-
ტელს დაჰკიდებდნენ და ქვასანაყს დაუდებდნენ. „დაბორ-
კილ“ სკამს მთელი ღამე გარეთ მოაჯირზე სტოვებდნენ. ამით
იმედოვნებდნენ, რომ ნადირს კბილი შეეკვრებოდა და კბილ-
შეკრული ნადირი საქონელს ვერ მიეკარებოდა. ანალოგიური
რიტუალური წეს-ჩვეულებები რაჭაში ფიქსირებული აქვს
ა. სოხაძეს. მკვლევრის კომენტარით, ნადირის განუძრევლო-
ბის გამომწვევ მოქმედებად სკამის ფეხების შეკვრა მიაჩ-
ნდათ, მაკრატლის თასმებით შეკვრა მისი „პირის შეკვრად“,
ხოლო სავარცხლის კბილების შეკვრა, ნადირის „კბილების შე-
კვრის“ საშუალებად (9, გვ. 23).

დაცემულ საქონელს ნაჯახით ან წალდით წრეს შემოუ-
ხაზავდნენ გარშემო, რომ ავი სულისაგან დაეცვათ, ხოლო
თვით იარაღი, რკინა, ავისაგან დამცველ ძალის მატარებლად
იყო მიჩნეული.

მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების ამსახველ საკუ-
ლტო წეს-ჩვეულებათა შემცველი ქართული ხალხური დღეო-
ბებიდან უმნიშვნელოვანესი იყო „ბოსლობა“, რომელიც ახა-
ლი წლის შემდეგ, შაბათს, ყველიერამდე ერთი კვირით ადრე
სრულდებოდა. მიჩნეულია, რომ ეს იყო არქაული წეს-ჩვეუ-
ლება, რაც სათანადოდაა შესწავლილი ქართულ ეთნოგრაფი-
ულ ლიტერატურაში (9, გვ. 24). ამიტომ მისი დეტალური აღ-
წერილობიდან თავს შევიკავებთ და, მხოლოდ ზოგიერთ მომე-
ნტებზე გავამახვილებთ ყურადღებას. ქვემო რაჭის სოფლე-
ბში ჩანერილი მასალის მიხედვით, სხვა პურებთან ერთად სამ
განატებს აცხობდნენ ხარის, ძროხის და ვენახისას. სორში ბო-

სლობა დღეს შეეცდილებს აცხოვდნენ, რომელთაგან რომელიც ბოსელში უნდა წაეღოთ „განატეხი“ ერქვა. ხვანჭკარაში საბოსლებოდ სართვიან პურებს (ლობიანს) აცხოვდნენ, მათგან ერთში, რომელიც ჯვარსახიანი განატეხი იყო ანთებულ სანთელს ჩაარჭობდნენ, ბოძზე დადებდნენ, აქვე დაალაგებდნენ გოჭის ბეჭს, ჭიქით ღვინოს და ოჯახის უფროსი კაცი ბოსელში წაიღებდა. იგი საქონელს ყველას ცალ-ცალკე თავზე შემოავლებდა და ამგვარად შეულოცავდა: „საქონლის ანგელოზო“, ააშორე ჩვენს საქონელს ყველაფერი გაჭირვება, სახადი და ნადირი - ამ ბარაზე მოგვირთმევია სანთელი და განატეხი“ (4, გვ. 66).

მთა რაჭის სოფლებში - გლოლაში, ღებსა და ჭიორაში დიასახლისი საგანგებო „განატეხს“ და რამდენიმე „ლობიანს“ აცხოვდა, იმის მიხედვით თუ რამდენი სული ხარი და ძროხა ჰყავდა. ფქვილს რომ გაამზადებდა მოსაზელად და ხელს აურევდა, დაილოცებოდა: „ღმერთო, ამრავლე შენი საქონელი, ააშორე ავადმყოფობა და წყალში დახრჩობა“ (9, გვ. 36). ამ დღისათვის რაჭის სოფლებში ზოგი ხაჭაპურს აცხოვდა და ბოსელში კვერცხთან ერთად მიჰქონდათ. ნიკორწმინდაში ქონიანი პური, კვერცხი და ღვინო შეჰქონდათ ბოსელში და იქ შეეცდებოდნენ. ზემო რაჭაში საბოსლო რიტუალურ პურებს განეკუთვნებოდა ცხიმიანი ბაჭულები. ბაჭულებს კაცის სულზე აცხოვდნენ. შეღამებისას ოჯახის უფროსი აიღებდა ორ ბაჭულას, კვერცხებს და ბოსლისაკენ გაემართებოდა. მათ აქვე შეეცდებოდნენ და ლოცულობდნენ (8, გვ. 62-63). ბოსლობა დღეს ან ბოსლობის კვირის განმავლობაში ქალებს სასტიკად ეკრძალებოდათ რთვა, ძახვა, ქსოვა, კანვა და ყოველგვარ საქმე. მამაკაცებს ბოსლობის კვირაში აღკვეთილი ჰქონდათ ყველა სამუშაო.

საბოსლო რიტუალის შესრულების დროს გლეხი საქონელს ტანზე ქათმის კვერცხს ან ღორის ქონიან ნაჭერს უსვამდა, ამით კვერცხს თავისი თვისებები უნდა გადაეცა საქონ-

ლისათვის - სიმრგვალე, სისქელე, სითეთრე, ე. ი. უნდა გვსძებნულიყო, „ხორცი შეესხა“. ამ რიტუალის შესრულების დროს ილოცებოდნენ „გაიზარდეთ, გაიზარდეთ, გახდით ისე სავსენი, როგორც ეს კვერცხია“, ასე გამრავლდი, „დათვი მჭლე და შენ მსუქანო, ასე თეთრად გასუქდე“, „ასე სუქდებოდეთ, ასე კეთდებოდეთ, აგცილდეთ ჭირი და ყოველივე ტკივილი“ (10, გვ. 49).

მიჩნეულია, რომ „ბოსლობასთან“ დკავშირებული მთელი რიტუალი იყო არქაული წეს-ჩვეულების რთული კომპლექსი, რომელმაც ჩვენამდე გადმონაშთის სახით მოაღწია. ის მსხვილფეხა საქონლის კეთილდევობას და გამრავლებას ემსახურებოდა. რაც შეეხება „საბოსლო განატეხზე“ უღელგამობი სახენელის გამოსახულებას, ეს მიწათმოქმედების, ხარის, როგორც გამწვევი ძალის დიდი მნიშვნელობის, მეურნეობის ამ ორი დარგის (მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის) დიდი ტრადიციებისა და სიმბოლურობის მაჩვენებელია.

ასეთივე ხასიათისა და დანიშნულებისაა მეორე დღეობა „თედორობა“, როდესაც წმინდა თედორეს ევედრებიან საქონლის გამრავლებას, განსაკურებით ცხენისას; ამიტომ დიდი მარხვის პირველ შაბათს აცხობენ კვერებს და თედორეს შესთხოვენ ცხენის და ხარის მომრავლებას. ამ დღეს ზოგი ხარს შუბლს პარსავს, ვისაც ცხენი ჰყავს ცხენის ბედზე მარხულობს. როგორც ს. მაკალათია წერს, სოფელ ღებში წმინდა თედორეზე შეწირული ყოფილა ერთი სათიბი და ორი ყანა. თედორობას ამ მამულის შემოსავლიდან ყიდულობენ პურს და ღვინოს, ეკლესიის ეზოში იკრიბება კომლზე ორი კაცი, ღოცულობენ და ამ პურ-ღვინოს შეექცევიან (8, გვ. 79).

რაც შეეხება მსხვერპლშენირვას, უმეტეს შემთხვევაში შეიწირებოდა საფურე მას შემდეგ, რაც ის 6 თვის ასაკს გადასცილდებოდა. მსხვერპლად შეწირვა ხდებოდა გიორგობას ან მარიობას. ამ დროს ოჯახის წევრი ღმერთს ევედრებოდა თავის ოჯახის სიკეთისათვის. შეიძლებოდა სალოცავზე მიეყვან-

ნათ ოჯახის რომელიმე წევრზე შეთქმული შესანიშნავი მიჯნა-
ვალეზულისათვის კი ნებისმიერ ადგილზე შეიძლებოდა საკ-
ლავის დაკვლა.

ოჯახი, რომელსაც შესანიშნავი მიჰყავდა სალოცავზე, მეზობლებს, მეგობრებს და უახლოეს ნათესავებს პატიუბდა. დაკვლას ქალი ვერ დაესწრებოდა, ხორცს კი აჭმევდნენ; არც მორჩენილი ხორცის ნაღება შეიძლებოდა სახლში. მას იქვე ვინმეს გაუნანილებდნენ. დაკლული ცხოველის ძვლებს მარ-ხავდნენ. მთა რაჭის სოფელ ჭიორაში ფიქსირებულია მასალა, რომელიც უშუალოდ კერის კულტანაა დაკავშირებული და საინტერესო ცნობას შეიცავს: „ძროხა რომ მოიგებდა, პი-რველ გამონანველ რძეს კერაში ჩაანვეთებდნენ (ნაკვერ-ჩხალს დადებდნენ თიხის ნატეხებზე და ზედ დაანვეთებდნენ), რომ წველა გაძლიერებულიყო, ოჯახს დოვლათი და ბარაქა ჰქონოდა, შემდეგ კი ამ რძეს კეცზე დაასხამდნენ, კარგად შე-წვავდნენ და ბავშვებს აჭმევდნენ. იტყოდნენ „რძის დოვლათი ოჯახში იტრიალებსო“. ამ მასალას აქვს რა მიცემული სათა-ნადო კვალიფიკაცია, სხვათა შორის ნათქვამია, რომ რაჭის ამ ზოლში მეურნეობის ძირითადი, წამყვანი დარგი იყო მესაქონ-ლეობა, ოჯახის კეთილდღეობა „რძის დოვლათის დატრიალე-ბაზე“ იყო დამოკიდებული და აღნიშნული რიტუალიც ამ მი-ზანს ემსახურებოდა (2, გვ. 28).

„საბოსლობო“ გოჭის მსხვერპლშენიშნა უპირატესად გოჭების გამრავლებისა და დაცვის მიზნით ხდებოდა. რაჭაში თუ „ბოსლობა“ დღეს გოჭი არ დაიკვლებოდა, მაშინ საქო-ნლის ღვთაებას „ლორი“ მიეძღვნებოდა. ამრიგად, ღორის სა-კულტო მნიშვნელობა რაჭაში დიდი იყო. ღორის გამრავლება-განაყოფიერების მიზნით რაჭაში ორი დიდმნიშვნელოვანი დღეობა არსებობდა: გოჭის ხუთმაბათი და ღორების მილო-ცვის დღე, რომელიც ბოსლობის კვირაში ეწყობოდა. რაჭაში საახალწლოდ ღორი ან გოჭი უნდა დაკლულიყო, ღორის თავი ჩიჩილაკთან, ყველიან განატეხთან და ღვინოსთან ერთად უმ-

ნიშვნელოვანესი შესანიშნავი იყო რაჭაში, რომელიც ყოველ
ოჯახს უნდა ჰქონოდა. ახალ წელს, თუ გლეხი ღარიბი იყო და
ღორს ვერ დაჰკლავდა, ის საახალწლოდ ღორის თავს მაინც
იყიდდა.

ღორის სიმრავლეს შესთხოვდნენ ღმერთს საკალანდო
რიტუალის შესრულებისას. საღამოს ოჯახის უფროსი გამოი-
ყვანდა საკალანდოდ გასუქებულ ღორს, დაკვლავდნენ, თავს
და შიგნეულს გაასუფთავებდნენ და გადამალავდნენ ისე,
რომ არავის შეეხედა ნათლილებამდე. დანარჩენ ხორცს, ნა-
წილს მოხარშავდნენ, გამოაცხობდნენ ერთ საშუალო განა-
ტეხს, ჩაურთავდნენ შიგ საკალანდო ღორის ქონს. ეს განატე-
ხი იყო „ღორის სალოცველი“, მას დააჭრელებდნენ საფოთ-
რით, ნაფტკენით (შეკრული ფრთები) და შესძახებდნენ „ნეი,
ნეი, ნეი, ტახი, ნეი, ნეი, ნეი, ტახი“. „ღორის სალოცველ“ განა-
ტეხს დაადებდნენ თავზე უძველეს ხორცს, პატარა ნაკვე-
რჩხალს, სანთელს, ერთ ჭიქა ღვინოს და ვახშმობამდე უფროს
კაცს ან ბიჭს უნდა წაეღო საღორის კარებთან და შეილოცე-
ბოდა: „წმინდა ბასილამ ამრავლოს, შენ ამრავლე ჩვენი ღო-
რები“, თან განატეხს და ხორცს მოსტეხდნენ. რამდენჯერაც
მოსტეხდნენ განატეხს, იმდენჯერ უნდა ეთქვათ „ამრავლე
ჩვენი ღორები“, ამის შემდეგ შინ შებრუნდებოდნენ და კერას-
თან დაილოცებოდნენ. ვახშმად საკალანდო ღორის ხორცს ჭა-
მდნენ, სხვას (თუ ოჯახის წევრ არ იყო) არ აჭმევდნენ.

ვახშმობა რომ დამთავრდებოდა და კაცები მილაგდებო-
დნენ, ქალები მოხარშავდნენ გადამალულ შიგნეულს, შეკ-
მაზავდნენ და ჩაურთავდნენ პურში. აცხობდნენ მოზრდილ
ჯვარსახიან განატეხს, რომელსაც „სირის კუდი“ ერქვა. ამ
პროცესს კაცი არ ესწრებოდა. უფროსი ქალი ცეცხლში ჩააკ-
მევდა სანთელს კერასთან დაილოცებოდა ღვინით - „ღმერ-
თო, მრავალი მოგვასწარი ეს დღე ოჯახის წევრებით“ და დაი-
წანილებდნენ განატეხს. კალანდა ღამეს ოჯახის წევრი ქალე-
ბი და გოგონები ჭრელ-ჭრელ კაბებს ჩაიცვამდნენ, თვალ-

წარბს შეიღებავდნენ რომ ჭრელ-ჭრელი გოჭები გაზრდო-
დათ" (4, გვ. 61).

რაც შეეხება საკალანდო ღორის დასაკლავ დანას, მას
ინახავდნენ მომავალ კალანდობამდე. სოფელ ახალსოფელში,
ვიქტორ ქევანაშვილის ოჯახში, საკალანდო ღორის დასაკლა-
ვი დიდი დანა საგულდაგულოდ ჰქონდათ შენახული, ისე რომ
არავინ მიჰკარებოდა, მას მხოლოდ საკალანდო ღორის დასაკ-
ლავად და მისი ხორცის დასაჭრელად იყენებდნენ.

რაჭაში „საბოსლობო“ შესანიშნავებიდან ერთ-ერთ უმნი-
ვშნელოვანეს შესანიშნავს ღვინო წარმოადგენდა. შესანიშნავ
ღვინოს „ზედაშე“ ანუ „საზედაშე“ ღვინო ეწოდებოდა. ღვინო
საქონლისა და დედამიწის ღვთაებებს მიეძღვნებოდა და მით
ლოცავდნენ. „ზედაშეს“ საკითხი სათანადოდაა შესწავლილი
ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში (1, გვ. 65; 5, გვ. 131;
6, გვ. 155; 7, გვ. 107; 3, გვ. 27), ამიტომ მასზე აქ აღარ შევჩერ-
დებით. გარდა ამისა ის სცილდება კიდეც ჩვენს საკვლევ პრო-
ბლემას. საყურადღებოა, რომ რაჭაში ამინდის პროგნოზისა
და ზამთრის უხვთოვლიანობას ღორის მეშვეობითაც ადგენ-
დნენ რაჭველები. მაგალითად, თუ ღორი შინ გარბის ჩალას,
ბალახს, ძონძებს პირით მიათრევს და ბუნაგს იწყობს, დიდი
წვიმაა მოსალოდნელი: თუ საშობაოდ დაკლული ღორის ელ-
ენტა თავში დიდია, ზამთარიც დასაწყისში დიდთოვლიანი იქ-
ნება, თუ ელენტა შუაშია დიდი, შუა ზამთარში უხვად ითო-
ვებს, თუ ელენტა ბოლოშია დიდი, ზამთარი კუდს მოიქნევს.

რაჭველთა რწმენით, მფარველი ანგელოზების გარდა
მის ოჯახზე და საქონელზე რაღაც ჯადოსნური გავლენა ახალ
მთვარესაც ჰქონდა, რომლის განრისხებას შეეძლო დაეზარა-
ლებინა ოჯახი ცეცხლითა და ნადირით. ამ მიზნით ისინი იხ-
დიდნენ „ცინცხალობას“ (ახალი მთვარე). მთვარის მოქცევის
პირველ პარასკევს მარხულობდნენ და უქმობდნენ, რომ ნა-
დირს საქონელი არ დაეზიანებინა ან ოჯახს ცეცხლი არ გას-
ჩენოდა. ამიტომ „ცინცხალობის“ გატეხვა შეუძლებელი იყო

და თუ ვინმეს ცეცხლისა და ნადირისაგან ზარალი მოუვიდოდა, იტყოდნენ, რომ „ცინცხალი“ არ შეინახაო“ (8, გვ. 81).

საყურადღებოა ისიც, რომ ახალ მთვარეზე საქონელს არ კოდავდნენ. არც ახალ მთვარეზე დაბადებულ ხბოს შეინახავდნენ საჯიშედ, რადგან თვლიდნენ რომ ამ დროს დაბადებული საქონელი გასამრავლებლად არ გამოდგებოდა.

ამრიგად, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, ზოგიერთი ცვლილებებით, გავრცელებული იყო როგორც ზემო, ისე ქვემო რაჭაში. ყველა სოფელში სხვადასხვა სალოცავ რიტუალს დიდი პატივისცემით ასრულებდნენ.

ძველი ხალხური დღესასწაულები თედორობა, ბოსლობა, კოხინჯრობა და სხვა ერთსა და იმავე დროს ეძღვნება როგორც მესაქონლეობას, ისე მიწათმოქმედებას.

რაჭის ეთნოგრაფიულ ყოფაში, ისევე როგორც საერთოდ საქართველოში, შემორჩენილია ხარის კულტთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანიც, რადგანაც ხარი უპირატესად მხვნელის, მიწის მუშის საქონლის სახითაა წარმოდგენილი. საქონლის გამრავლებისა და ხარის სიმრთელისადმი მიძღვნილი სარიტუალო ქმედებანი სრულდებოდა სხვადასხვა სადღესასწაულო ვითარებაშიც - „ბარბარობის“, ახალი წლის და სხვა.

საინტერესოა ისიც, რომ მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა ერთ წყებაში ვლინდება კერისა და ცეცხლის კულტი და უმეტესობა კერასთან სრულდებოდა: კალანდა, ახალი წელი, ბოსლობა, თედორობა და სხვა.

ამრიგად, რაჭის მკვიდრთა წეს-ჩვეულებებში დიდი ადგილი ეთმობა ადამიანთა აზროვნების უძველესი საფეხურიდან გამომდინარე მაგიას და მასზე დამყარებულ სარიტუალო ქმედებებს. ცხადია, რომ მაგიის გადმონაშთების არსებობა რაჭის დღეობათა ციკლში სხვა მომენტებთან ერთად მის სიძველეზე მიუთიებს, რაც ადასტურებს იმას, რომ ადგილობრი-

ლიტერატურა:

1. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и образы графические искусство грузинских племен, Тб., 1957.
2. ბ. გამყრელიძე, რაჭული მთური საცხოვრებელი კომპლექსი, ძეგლის მეგობარი, №2, თბ., 1990 წ.
3. ბ. გამყრელიძე, ცენტრალური კავკასიის მთიელთა ალბური მესაქონლეობა, თბ., 1982.
4. ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, - ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-რეჩხუმში), თბ., 1995.
5. ნ. თოფურია, მასალები ვაზის კულტურის ისტორიისათვის საქართველოში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბ., 1953.
6. ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XII-XIII, თბ., 1963.
7. ნ. თოფურია, მეურნეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XX, თბ., 1979.
8. ს. მაკალათია, მთის რაჭა, თბ., 1930.
9. ა. სოხაძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნეობისა და მისი გადმონაშთების ბრძოლის ისტორიდან, თბ., 1964.
10. ა. სოხაძე, წეს-ჩვეულებათა ავ-კარგიანობის კრიტერიუმისათვის, თბ., 1985.

დაბოლოვლი კაცის ნაცოდვილარი*

გაზეთ „ლიტერატურული საქართველოს“ (2002 წ. №29) ერთი სავსე გვერდი დაეთმო პუბლიკაციას - „სოლო პლაგიატისათვის უმეცრების თანხლებით“, რომლის ავტორია მალხაზ აფრიდონიძე. რეცენზიად სახელდებული ეს პასკვილი ფაქტიურად არის ჩემი წიგნის - „სადაც ქართველი გადაწვება“ (თბ. 1999 წ.) ლანძღვა-გინება. მ. აფრიდონიძემ დიდი გულმოდგინებით დაახვავა წიგნის ავტორისადმი მიმართული დამამცირებელი ფრაზები, შეზავებული უტიფარი ბრალდებებით და ცილისწამებებით. რეცენზენტმა, ამჯერად, თავისი ბოლმა და შხამი გადმოდანთხია წიგნის იმ ნაწილისადმი, რომელშიც განხილულია ჰერალდიკის საკითხები. პოლემიკისათვის შეუფერებელი მისი ავყია გამონათქვამების ციტირებას აქ არ ვაპირებ. შევხები მხოლოდ მის პრეტენზიულსა და დაუსაბუთებელ შენიშვნებს, რაც ააშკარავებს რეცენზენტის ბინძურ ბუნებას, უსამართლობას და უმეცრებას.

დავინწყოთ იმ უცნაური დამოკიდებულების მხილებით, რაც გამოიხატა ანოტაციაში და წინასიტყვაობაში ავტორისეული ნათქვამისადმი. საკითხავია, რატომ უნდა ყოფილიყო მოულოდნელი რეცენზენტისათვის იმის აღნიშვნა, რომ მეცნიერულ-პოპულარული ჟანრის ნარკვევი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის (ანოტაცია). ან ასე რატომ შეიცხადა მან წინასიტყვაობაში თქმული: „ძნელი სათქმელია, როგორ მიიღებს ჩემს ნაშრომს მაღალი მნიშვნობრული გემოვნებით გამორჩეული ქართველი საზოგადოება, მაგრამ თუკი ის მცირეოდენ მაინც

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთში („ლიტერატურული საქართველო“, 2002 წ. №40) სახელწოდებით - უცნაური რეცენზიის გამო.

გამოუკეთებს მკითხველს სულიერ განწყობილებას, თავს ედნიერეს კაცად ჩავთვლი, რამეთუ მნამს, რომ „გაუკეთეს“-
ბული სული ქვეყნისა მუდამ კეთილის წესის დამადგენელი იქ-
ნება“ (ვაჟა-ფშაველა) (გვ. 12).

ნუთუ გაურკვევლად ითქვა, რომ წიგნი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის, რომ მის შემფასებლად ავტორს ეგულება მაღალი მნიგნობრული გემოვნებით გამორჩეული საზოგადოება და არა ჩასაფრებული ინტრიგანი, რომელიც თავის „თანამოაზრეებთან“ ერთად დეპრესიას შეუპყრია წიგნის გამოქვეყნების გამო. დეპრესიის მიზეზი უფრო მეტად ის უნდა იყოს, რომ ბოლმითა და გესლით შეპყრობილი ხელმოცარული „ისტორიკოსი“ მეტისმეტად ჩამორჩა ცხოვრებას. თავისი უნიჭობისა და უცოდინარობით სვეგამწარებული მ. აფრიდონიძე მხოლოდ იმითი სულდგმულობს, რომ სხვისი საქმის განქიქებით დაიმკვიდროს „მეცნიერის“ ადგილი საზოგადოებაში მაშინ, როდესაც მისი ასაკის ისტორიკოსების ერთი ნაწილი მეცნიერებათა დოქტორის დიპლომებს ფლობენ.

რეცენზენტმა მკრეხელობად ჩამითვალა წიგნის დაწერით ჩემი ჩანაფიქრის განხორციელება და სწავლულთაგან კონსულტაციის მიღება. იგი პერსონალურად ეხება ცნობილ კინორეჟისორს ლერი სიხარულიძეს, რომელიც მადლიერების გრძნობით მოვიხსენიე საჭირო ლიტერატურით მომარაგებისათვის. დაბოლმილმა რეცენზენტმა ღვარძლიანად ამცნო მკითხველს, რომ ლ. სიხარულიძის მიერ მოტანილი წიგნები და სტატიები პირდაპირ შევიტანე საკუთარ წიგნში. ამ უსუსური და უაზრო ბრალდების ავტორმა ნუთუ ვერ დაინახა ჩემს მიერ გამოყენებული წყაროებისა და ლიტერატურის ვრცელი სია (130 დასახელება), რომელიც, თვით ხელნაწერების ჩათვლით, მითითებულია წიგნის შესაბამის გვერდებზე. საკითხავია, ლ. სიხარულიძის მიერ მოტანილი წიგნებიდან და სტა-

ტიებიდან რომელი ერთი შევიტანე ჩემს ნაშრომში პირდაპირ და რანაირად გავასაღე ჩემად?

ამასთან დაკავშირებით ჩემი უბადრუკი ოპონენტი შემდეგი სახის კურიოზულ განმარტებას გვთავაზობს: „უდავოდ ნიჭიერი კაცია. მე ყოველ შემთხვევაში მხოლოდ ერთი-ორი კაცი მეგულება სხვისი ნაწერების მითვისებას 24 საათზე ნაკლები მოანდომოს“. ჭკუათმყოფელ კაცს ხომ უნდა ეფიქრა, რომ სხვისი ნაწერები ავტორს ერთ დღე-ღამეში როგორ უნდა მიეთვისებინა. იქნებ ისიც კი დამაბრალოს, რომ ლ. სიხარულიძემ ეს წიგნი სასტამბოდ გამზადებული გადმომცა და ჩემი სახელით ერთ დღე-ღამეში გამოვეცი? დაე, თვით მკითხველმა განსაჯოს - ნორმალური კაცი ასეთ კურიოზულ სისულელეს იტყოდა?

ერთადერთი ორსტრიქონიანი ფრაზა, რომელიც სიმბოლიკის განმარტებას ეხება და რომლის მითითება მექანიკურად გამომრჩა, არის რეცენზენტის ერთადერთი საბუთი, რითაც მან პლაგიატობაში დამდო ბრალი. ყველა სხვა შემთხვევაში, წიგნში გამოყენებული ყოველი წყარო და ნაშრომი უკლებლივ მითითებულია. ამის მიუხედავად იგი უსაფუძვლო ბრალდებას მიყენებს, თითქოს „მთელი წიგნი სხვადასხვა ავტორებისაგან არის გადაწერილი“. ე. ი. ის ერთმანეთისაგან ვერ ანსხვავებს „გადაწერას“ და „ციტირებას“.

რეცენზენტი დიდი გულმოდგინებით მიყიჟინებს და ამის ერთ-ერთ „საბუთად“ მიიჩნევს საქართველოს სახელმწიფო, ანუ სამეფო ხელისუფლების ნიშნების ჩამონათვალს (წიგნი, გვ. 52). ეს ჩამონათვალი ეფუძნება ივანე ჯავახიშვილისეულ კლასიფიკაციას, რომელიც ნიშნებს შორის ასახელებს დროშას, გერბს და ბეჭედსაც (ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VII, თბ., 1984 წ. გვ. 157). ფაქტიურად მ. აფრიდონიძე უმეცრებაში ბრალს სდებს ივ. ჯავახიშვილს და თანაც მის ნათქვამსაც „ასწორებს“: „სხვათა შორის, იმ „ბეჭედშიც“,

აღბათ, „საბეჭუავი“ იგულისხმება“. გამოდის, რომ ივ. ჯავახიშვილი შეიღოს ბეჭედი საბეჭდავისაგან ვერ განუსხვავებია.

დროშის შესახებ მ. აფრიდონიძე იმონმებს ჩემს განმარტებას: „დროშის შემადგენელი კომპონენტებია: 1. ტარი ან ტანი („ბუნი დროშისა“), 2. თავი ან ბუდე („დროშის თავი“, „დროშის ბუდე“) და 3. დროშის ტილო - ალამი (ან „სამხრე ზორტი“) (ნიგნი, გვ. 52).

ამ შემთხვევაში ვეფუძნებით სულხან-საბა ორბელიანისა და ივ. ჯავახიშვილის განმარტებას, მაგრამ რეცენზენტი, თავის მხრივ, გესლითა და ღვარდლით დაყურსულ ფრაზას გვთავაზობს: „ს.-ს. ორბელიანის „სამხრე ზორტის“ გაბესკირიასეულ გააზრებაზე არ გავამახვილებ ყურადღებას. ასე რომ მივყევ მთელი ჩემი დარჩენილი ცხოვრება ამ ნიგნის კრიტიკაში უნდა გავლიო. რაც შეეხება დროშას: გაცდებით, ბატონო გიორგი, მაგრამ სწორედ „დროშის ტილო“ არის დროშა, ხოლო ყველა სხვა დანარჩენი, ტარი თუ „თავი“, დროშის შემადგენელი ნაწილია მხოლოდ, თანაც არა სავალდებულო“. ე. ი. ტილოს შემადგენელი ნაწილები ყოფილა ტარი და თავი. თანაც საკითხავია, თუ ტარი და თავი დროშის შემადგენელი ნაწილებია, როგორღა შეიძლება დროშად წარმოვიდგინოთ მხოლოდ ტილო? დროშად ხომ აღიქმება ამ ნაწილების ერთობლიობა და არა მხოლოდ მისი ერთი დეტალი - ტილო. გაუგებარია იმის თქმაც, რომ ტარი და თავი არ ყოფილა „სავალდებულო“. ეს იმას ხომ არ ნიშნავს, რომ ომში თუ ხატობაში მხოლოდ ტილოს მიაფრიალებდნენ? რა გაენწყობა - დროშის რაობაში მ. აფრიდონიძე უკეთესად ყოფილა გარკვეული, ვიდრე ივ. ჯავახიშვილი.

ციტირებულ ადგილში გაიჟღერა უცნაურმა ნათქვამმა, რომ ჩემი ნიგნის კრიტიკული შეფასებისათვის მისი დარჩენილი ცხოვრებაც კი არ ეყოფა. როგორ გავიგოთ ეს - ჩემი ნიგნი მისთვის მიუწვდომლობის ნიშნაა, თუ თვითონ იმდენად უმ-

ნეო და უმეცარია, რომ მის შეფასებას მთელი დარჩენილი ცხოვრება შეაღიოს?

რეცენზენტი ასევე ხელალებით უარყოფს მეცნიერებაში გამოთქმულ ვარაუდს, რომ „ყაზბეგში აღმოჩენილი ბრინჯაოს ღვთაება (ძვ. წ. I ათასწლ. I ნახ.), რომელიც რამდენიმე წყებად ერთმანეთზე დამაგრებულ ხარის რქებზეა შემდგარი და რკინის ენებიანი ბრინჯაოს ზარებითაც არის დამშვენებული, სწორედ ერთ-ერთ უძველეს დროშას უნდა წარმოადგენდეს (ს. ბარნაველი, ქართული დროშები, თბ., 1953 წ., გვ. 6, ჩემი ნიგნი, გვ. 53).

სპეციალისტის ამ შეხედულებას, რომელსაც მე ვიმოწმებ, ახლავს რეცენზენტის კომენტარი: „რაც შეეხება მის დროშად აღქმას, ამისათვის მეტად ცხოველი ფანტაზია და ერთობ უცნაურად მოქცეული ჭკუაა საჭირო“. ნათქვამი აღძრავს კითხვას - ვისი ჭკუაა „უცნაურად მოქცეული“ - ცნობილი სპეციალისტის ს. ბარნაველის, თუ დილეტანტი რეცენზენტისა? - პასუხი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს - ამისი მთქმელი უცილობლად ნალრძობი ტვინისა და მოღრეცილი ჭკუის პატრონია.

რეცენზენტი უარყოფითად აფასებს გ. ბულაძის მიერ შესრულებულ ნახატებს, რომელთა გააზრებას საფუძვლად უდევს ჰერალდიკის სპეციალისტის დ. კლდიაშვილის მიერ მოცემული აღწერილობა და არა მხატვრის ფანტაზია.

ნიგნიდან (გვ. 55) მ. აფრიდონიძე იმოწმებს დ. კლდიაშვილის განმარტებას იმ ცვლილებების შესახებ, რაც საქართველოს სამეფო დროშამ XIV საუკუნეში განიცადა და დ. კლდიაშვილის ნათქვამს „ბედაური ტყუილი“ უწოდა. მისივე თქმით, დ. კლდიაშვილი „უცნაური“ კაცია და თავისი ნააზრევით თავსატეხს უჩენს „ჰეროლდთა ასოციაციას“ და მის ნევრებს რეცენზენტის ჩათვლით. ამასთან დაკავშირებით ვიტყვოდი, რომ ერთმანეთში სადავო საკითხების გადანყვეტა მათი საქმეა, ხოლო ის გარემოება, რომ დ. კლდიაშვილმა თავისი ხელნაწე-

რი ნაშრომით სარგებლობის საშუალება მომცა, ეს ჩემი პირველი
დან მისდამი მადლიერების გამომხატველია. ისიც უნდა აღი-
ნიშნოს, რომ რეცენზენტის უსახურ არგუმენტაციას აქარ-
წყლებს ივ. ჯავახიშვილის შეხედულება იერუსალიმში ქართუ-
ლი დროშებით შესვლისა და საქართველოს სამეფო დროშაზე
წმინდა გიორგის გამოსახულების შესახებ (ივ. ჯავახიშვილი,
თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VI, გვ. 161).

ივ. ჯავახიშვილის განმარტებაზე დაყრდნობით, წიგნში
აღნიშნულია, რომ „საქართველოს სამეფო-დროშაზე დანამდ-
ვილებით წმინდა გიორგი იყო გამოსახული“ (იხ. სურ. 7).

დამოწმებული შეხედულების უარყოფის საფუძველად და
წიგნის ავტორის „უმეცრების“ სამხილად რეცენზენტი მიიჩ-
ნევს იმ გარემოებას, რომ შეუძლებელია იერუსალიმში კოტო-
ვიჩს ენახა ბულადისეული დროშის ნახატი. ამის საპასუხოდ
მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ, არსებული ცნობების სა-
ფუძველზე, გ. ბულადის მიერ დახატულია დროშა იმ სახით,
როგორც ის უნდა ყოფილიყო ქართველთა იერუსალიმში შე-
სვლის დროს. როგორ შეიძლება რეცენზენტმა მომანეროს ის
უაზრობა, რომ კოტოვიჩს ენახა გ. ბულადის მიერ ახლახან შე-
სრულებული ნახატი?

რეცენზენტი არა მარტო ჩემს ღირსებას ეხება აუგად,
არამედ იმ წყაროებსაც უნდობლობას უცხადებს, სადაც ღერ-
ბი და ნიშანი გაიგივებულია (ვახუშტისეული „ღერბნი ანუ ნი-
შანი“). მისი მტკიცებით, უაზრობა ყოფილა ის, რომ „საქართვე-
ლოში გერბის-შესატყვისი სიტყვა „ნიშანი“, რომელიც XVIII
საუკუნის ბოლოდან რუსეთიდან შემოსულმა „ღერბმა“ შეც-
ვალა“ (წიგნი, გვ. 57). მ. აფრიდონიძე იმასაც არაფრად აგ-
დებს, რომ „იოანე ბატონიშვილის მიხედვით, „ღერბნი არიან
ნიშანნი ხარისხისა და პატივისანი“ (წიგნი, გვ. 57). მისთვის
ასევე მიუღებელია თ. ასათიანის ნათქვამი: „საქართველოს
სახელმწიფო გერბს სამსაუკუნოვანი დოკუმენტირებული ის-
ტორია აქვს. იგი ისეთივე მრავალგვარი და ცვალებადია, რო-

გორც ჩვენი სამშობლოს უკანასკნელი სამასი წლის ცხოვრება" (თ. ასათიანი, საქართველოს გერბები, ჟ. „არტანუჯი“, 1996 წ. №5, გვ. 37).

თ. ასათიანის ეს ნათქვამი დავიმოწმეთ წიგნში, რაც ვერ აკმაყოფილებს რეცენზენტის „მაღალ გემოვნებას“, მაგრამ 2002 წლის 10 მაისს დაცულ საკანდიდატო დისერტაციაში - „ქართული გერბთმცოდნეობა ანუ ჰერალდიკა“, თ. ასათიანმა კვლავაც მიუთითა: „წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში წარმოებული კვლევის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარია XVII საუკუნის მეორე ნახევარი, უფრო ზუსტად კი - 1672 წელი. ეს არის ჩვენამდე მოღწეული პირველი ქართული კლასიკური ევროპული ტიპის გერბების დაფიქსირების თარიღი.

შესწავლილი საგნის ზედა ქრონოლოგიურ მიჯნად XX საუკუნის ბოლო - 90-იანი წლები უნდა მივიჩნიოთ" (თ. ასათიანი, დისერტაციის ავტორეფერატი, გვ. 5).

ამას წერს სპეციალისტი, რომელმაც ამ თემაზე ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხი მოიპოვა, წინააღმდეგ ჩემი თავგზააბნეული ოპონენტისა, დაახლოებით 45 წლის ხელმოცარული ვაი ისტორიკოსისა, რომელსაც ასეთი ქაოტური ჯახირით, ალბათ, საკანდიდატო დისერტაციის დაწერაც გაუჭირდება. როგორც თვითონვე წერს, ამ წიგნის გამოცემით, „სულიერ დეპრესიას ძლივს გადაურჩა“, მაგრამ შემოძლია ვანუგეშო, რომ მისი ნაცოდვილარი დეპრესიის ადეკვატურია. უმჯობესი იქნებოდა მას თავისი ავტორიტეტი კეთილსინდისიერი შრომით აემაღლებინა და „პოპულარობის“ მოპოვებისათვის წიგნის ავტორის დამცირებაზე არ ეფიქრა. სამწუხარო ის არის, რომ მისი უმეცრება „დამშვენებულია“ გაუმართლებელი სიცრუით. მაგალითისათვის იკმარებდა თუნდაც იმის აღნიშვნა, რომ 1735 წლით დათარიღებულ ვახუშტის რუკაზე „ქართული და საქართველოსთან ვასალურ დამოკიდებულებაში მყოფი ქვეყნების „ღერბნი ანუ ნიშანია გამოსახული“ და არა იმის ჩვენება, თითქოს შირვანის ჰერალ-



დიკაზედაც მქონდეს რაიმე ნათქვამი. საკმარისია თუქნადაც №10 სურათს დახედოთ, რომ ეს უხამსი ცილისნამება გაიფანტოს.

დ. კლდიაშვილის ხელნაწერ ნაშრომზე დაყრდნობით ნიგნში წერია: „ამრიგად, საქართველოს ეროვნულ გერბს - ტერიტორიულის სიმბოლოს - წმ. გიორგის (ჰერალდიკურად მხედრის) სტილიზებული გამოსახულება წარმოადგენდა. ქართული სამეფოების რუსეთთან ურთიერთობის შემდეგ, სამეფო გერბზე პირველობა მას ქრისტეს კვართის გამოსახულებამ „ჩამოართვა“, რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში მყოფი საქართველოს აღმნიშვნელ ემბლემად მხედარი (წმ. გიორგი ნიშბის გარეშე), ცეცხლისმფრქვეველი მთა (ამირანის სიმბოლო) და აჯილღა გვევლინებიან, ხოლო რაც შეეხება ქრისტეს კვართს, როგორც საქართველოს მიწა-წყლის აღმნიშვნელ სიმბოლოს, ის მხოლოდ ბაგრატიონთა საგვარეულო გერბში დარჩა“ (ნიგნი, გვ. 59).

ნათქვამთან დაკავშირებით „სწორუპოვარი ჰერალდიკოსი“ ცინიკურად შენიშნავს: „მეტად მეჭვება, პატივცემულო მკითხველო, სადმე სხვაგან ასეთ მოკლე ამონაწერში ამდენი შეცდომა აღმოაჩინოთ და ამიტომ, რომ არ აგერიოთ რაიმე, ყველას დავნომრავ“. ასედაც მოიქცა და თავისი უმეცრებით ყოველი დანომრილი შენიშვნა მიუტევებელი შეცდომებით გადატენა. მივყვით მის მიერ დანომრილ განმარტებებს: პირველ ნომრად გამოყოფილ პუნქტში აცხადებს, რომ „გერბი სიმბოლო არ არის, არც ყოფილა და არც იქნება მანამ, სანამ ყველა გაბესკირიას ჭკუაზე არ მოიქცევა“.

ამ უტიფარი კატეგორიულობის პასუხად იკმარებდა თ. ასათიანის დამოწმება: „ჯერ კიდევ საბოლოოდ არ არის გადნყვეტილი თანამედროვე ეროვნული სიმბოლოების - სახელმწიფო გერბისა და დროშის საკითხი (თ. ასათიანი, ავტორეფერატი, გვ. 3). თ. ასათიანის დებულებამ აპრობაცია გაიარა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის

სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში დამო-
სი სამეცნიერო საბჭოს წევრთაგან არავის არ გაუხდია სადა-
ოდ. მაგრამ, როგორც ჩანს, სამეცნიერო საბჭოს წევრები „მო-
ტყუდნენ“, რომ წინასწარი კონსულტაცია არ მიიღეს მანია-
კური თვითდაჯერებით შეპყრობილი რეცენზენტისაგან. მკი-
თხველი ალბათ დამერწმუნება, რომ ისტორიისა და ეთნოლო-
გიის ინსტიტუტის სადისერტაციო საბჭო, თ. ასათიანთან ერ-
თად, სწორედ რომ გაბისკირიას ჭკუაზე მოიქცა და არა ჭკუ-
ასთან მწყრალად მყოფი მ. აფრიდონიძის „ნაფიქრალზე“.

მეორე ნორმად ფორმულირებულია შემდეგი „ნასიბ-
რძნი“: „ნმ. გიორგი არ არის თეთრი გიორგი. ნმ. გიორგი ქრის-
ტიანული წმინდანია, ხოლო თეთრი გიორგი წარმართული
ღვთაება. და ის, რომ ვიღაცამ, რომელიღაც ჩამორჩენილ რე-
გიონში ისინი გააიგივა, ეს ნამდვილად არ არის ქრისტიანული
ეკლესიის ბრალი. სხვათა შორის, ასეთივე „გაიგივება“ მოხდა
მეზობელ სომხეთში, სადაც წარმართული ღვთაება, „კარაპე-
ტი“ ნმ. იოანე ნათლისმცემელთან გაიგივდა. ესე, რომ, თუ
ნმ. გიორგი თეთრი გიორგია საქართველოში, მაშინ ნმ. იოანე
ნათლისმცემელი კარაპეტი ყოფილა სომხეთში. პირადად მე,
სანამ ვინმე არ მომიტანს იმის დამადასტურებელ საბუთს,
რომ ნმ. გიორგი მთვარის ღვთაება იყო, ხოლო თეთრი გიორგი
რომაელი ლეგიონერი, მანამ ნება მომეცით მათი გამაიგივე-
ბელი არა მარტო ურჯულოდ და ქრისტიანობისაგან განდგო-
მილად, არამედ ავადმყოფური გონების ადამიანად ჩავთვა-
ლო. თუმცა, თუ ასეთ ადამიანს მხოლოდ იმის სურვილი ამოძ-
რავებს, რომ თეთრი გიორგი წარმართულ უმეცრებაში არ და-
ტოვოს და რომელიმე ქრისტიანად მოაქციოს, მივესალმებით
მის მარტვილობასა და ღვთიურ სათნოებას; თხოვნაც გვაქვს:
კარაპეტიც არ დაივინყოს“.

დამონმებული ნაცოდვილარის შეფასებამდე, ბატონ მა-
ლხაზს პირობას ვაძლევთ, რომ მის მშობლიურ ღვთაება კარა-
პეტს არ დავივინყებთ. რაც შეეხება მის ამდენ უთავბოლო ჯა-

ხირს, ეს განაპირობა უმეცრებამ, როდესაც თეთრი გიორგი წარმართულ ღვთაებად გამოაცხადა. მან ვერ გაიგო ივ. ჯავახიშვილის განმარტება, რომ „ქართველი ხალხის აზროვნებაში წმინდა გიორგის ძველი წარმართობისდროინდელი, ქართველების მთავარი ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია“ (ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. I, 1979 წ., გვ. 90). დიდმა მეცნიერმა დაასაბუთა, რომ წარმართული ღვთაება მთვარის ადგილი ქრისტიანულმა ღვთაებამ წმინდა გიორგიმ დაიკავა. ეს რომ სცოდნოდა ამბიციებით შეპყრობილ „ისტორიკოსს“, აღარ გაირჯებოდა იმისათვის, რომ წმინდა გიორგი „წარმართული უმეცრებიდან“ ეხსნა და, ცხადია, არც კარაპეტს გაიხსენებდა. საინტერესოა, ამ შემთხვევაში ვინ უნდა იგულისხმებოდეს „ავადმყოფური გონების ადამიანად“, ვილაც ტყუილად ბრალდებული „ურჯულო და ქრისტიანობისაგან განდგომილი“, თუ ხელმოცარული „ისტორიკოსი“?

ერთ-ერთი განმატრებით, „გერბში დაფიქსირებული წმ. გიორგი არ ნიშნავს იმას, რომ წმ. გიორგი გერბი გახლდათ“.

ამ უპასუხისმგებლო განცხადების გასაქარწყლებლად კვლავ შეიძლება დავიმოწმოთ სპეციალისტის შეხედულება: „რუსეთის რევოლუციამ ყოფილი იმპერიის ტერიტორიაზე ერთბაშად მოშალა უძველესი ჰერალდიკური ტრადიცია, რის გამოც, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის გერბად უძველესი ემბლემის ნაცვლად წმ. გიორგის სტილიზებული „თეთრ გიორგად“ წოდებული შუბოსანი მხედრის გამოსახულება მივიღეთ“... საბჭოურ პერიოდში სხვა სახის ემბლემა შემოიღეს, ხოლო „XX საუკუნის 90-იან წლებში დამოუკიდებელი საქართველოს სახელმწიფო სიმბოლოდ კვლავ „თეთრი გიორგი“ დადგინდა“ (თ. ასათიანი, ავტორეფერატი, გვ. 11).

ჩემი აზრით, მ. აფრიდონიძეს არ აწყენდა, რომ ჰერალდიკის ანბანის შესწავლისათვის მოწაფედ მიჰპარებოდა თ. ასათიანს.

„კრიტიკოსის“ აზრით, „ცეცხლისმფრქვეველი მთა“

ბოლო არ არის, იგი ემბლემაა... ცეცხლისმფრქვეველი მთა ამირანის სიმბოლო არასოდეს ყოფილა... უფრო მეტიც, კლდიაშვილ-გაბესკირიასეული „ცეცხლისმფრქვეველი მთა“ საქართველოს ეროვნული გერბის ფარში საერთოდ არ არსებობს და იგი მეტად ცხოველი ფანტაზიის ნაყოფია”.

ამასთან დაკავშირებით უპრიანია კვლავ პროფესიონალის შემდეგი განმარტება დავიმონმოთ: „საქართველოს კლასიკური სამხარეო, ქართლისა და კახეთის გერბებიც, სახელმწიფო გერბთან ერთად პირველად რუსეთის მეფის ალექსი მიხაილოვიჩის „ტიტულიარნიკში“ გვხვდება. ქართლის სამეფოს გერბი, რომელსაც დართული აქვს რუსულენოვანი წარწერა - „государ иверские земли“, შემდეგნაირად გამოიყურება: სტილიზებულ ოვალურ ფარში - ორი ისრით ირიბად გამსჭვალული ცეცხლისმფრქვეველი მთა. კომპოზიცია სავარაუდოდ კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვული ამირანის, პრომეთეს შესახებ ლეგენდას უნდა ასახავდეს“... (თ. ასათიანი, ავტორეფერატი, გვ. 11).

ნათქვამიდან გარკვევით ჩანს, რომ ცეცხლისმფრქვეველი მთა ნამდვილად სიმბოლოა იმიტომ, რომ ის გერბის ოვალურ ფარში ზის, მისი შემადგენელი კომპონენტია, ხოლო გერბი თავისთავად სიმბოლოა და არა ემბლემა. ამდენად, ამ შემთხვევაში უაზროდ გადმოსროლილ ფრაზებს მეცნიერულ კვალიფიკაციასთან არავითარი კავშირი არა აქვს.

აღნიშნული რეალობის მიუხედავად, მ. აფრიდონიძე კვლავ ჯიუტად იმეორებს: „რაოდენ სამწუხაროდაც არ უნდა გვეჩვენოს, ბატონო გიორგი, ქართული ჰერალდიკის „სამკუთხოვანი დოკუმენტური ისტორია ზღაპარია“. თურმე ნუ იტყვით, საქართველოს გერბი „შექმნილია მხოლოდ საქართველოს რუსეთის მიერ დაპყრობის შემდეგ და შეიქმნა, როგორც რუსეთის იმპერიის ერთ-ერთი პროვინციის აღმნიშვნელი ნი-

შანი. ხოლო პირველი ქართული გერბი კი შეიქმნა 1918 წელს მაისს".

რეცენზიად წოდებული უხამსი მიღებ-მოდება მთავრდება მკითხველისადმი მიმართვით: „წინასწარ გულდათუთქული ვიზიარებ თქვენს მწუხარებას ქართული ისტორიოგრაფიის დამხმარე ისტორიული დისციპლინების - ჰერალდიკისა და ვექსილოლოგიის ტრაგიკულად დაღუპვისა და დასამარების გამო. თვალზე ცრემლშეუშრობელი ვსტირით თქვენთან ერთად".

ესოდენ უსუსურად ფორმულირებული ამ სტრიქონების ავტორი მკითხველის წინაშე ვალდებულია აღიაროს, რომ ზემოაღნიშნულ დარგებს თვითონ ასამარებს უზომ-უძირო უმეცრებით. ჩემმა წიგნმა კი უდიდესი პოპულარობა მოიპოვა და ეს აღიარა არაერთმა კომპეტენტურმა ოპონენტმა. „სწორუპოვარ ჰერალდიკოსს" ისიც უნდა შევახსენო, რომ ჩემი წიგნის რედაქტორი იყო **ვახტანგ ითონიშვილი** - საქვეყნოდ ცნობილი ისტორიკოსი და ეთნოგრაფი, მრავალი პირველხარისხოვანი გამოკვლევის ავტორი. მისმა თანაკურსელმა რეცენზენტმა კი არც ვახტანგ ითონიშვილი დაინდო.

ბოლოს ჩემი რჩევა იქნებოდა, რომ მ. აფრიდონიძემ, რომელსაც ჰერალდიკაში ფასეული არაფერი გაუკეთებია, ჩემი წიგნის გამოქვეყნებით ამ დარგის ტრაგიკულად დაღუპვას კი ნუ დასტირის, არამედ იტიროს თავის უმეცრებასა და უსუსურობაზე, ხოლო თავისი საკუთარი უმწეობის გამოტირებისას არც მშობლიური კარაპეტი დაივიწყოს.

ვალერიან ითონიშვილი რედაქტორის ინფორმაცია.....	3
გიორგი გოცირიძე ვახტანგ ითონიშვილის გახსენება.....	7
ხათუნა იოსელიანი ვახტანგ ითონიშვილის ახალი წიგნები.....	13
ვახტანგ ითონიშვილი ლეონტი მროველის ცნობები საქართველოს მთიანეთისა და მისი გადასასვლელების შესახებ.....	17
ვახტანგ ითონიშვილი ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის შესახებ.....	53
ვახტანგ ითონიშვილი შავი ზღვის აუზის ეთნიკური გეოგრაფიიდან (წინასწარი მონახაზი)	78
ვალერიან ითონიშვილი ტერიტორიული თემი საქართველოში.....	84
დავით პავლიაშვილი კაპიტალისტური ურთიერთობების განვითარების თავისებურებანი ტანა-ატენის ხეობაში.....	115

ლევან ფრუიძე

მოსაზრებანი აკად. გ. ჩიტაიას სახელობის ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის სახელმწიფო ღია ცის ქვეშ მუზეუმის რეანიმაციისა და ფუნქციონირებისათვის.....	132
---	-----

ოლეგ მელაძე

ვაინახების გადმოსახლება საქართველოს მთიანეთში ანტიკურ ხანაში.....	149
--	-----

ოლეგ მელაძე

ქართულ-ვაინახური სარწმუნოებრივი და კულტურული ურთიერთობანი შუა საუკუნეებში.....	185
---	-----

ნათელა კაპანაძე

ბავშვის აღზრდის ტრადიციები საქართველოში	230
--	-----

გულნარა ცეცხლაძე

საოჯახო ეტიკეტი იმერეთის მოსახლეობაში.....	273
--	-----

გიორგი ლუდუშაური

მინის დაპატრონების გავრცელებული წესები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (XVIII-XIX სს.)	291
---	-----

გიორგი ლუდუშაური

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გზა-ბილიკების საკითხისათვის.....	304
--	-----

თამარ შარაბიძე

ჯადოსნური ხალიჩა..... 315

თამარ შარაბიძე

ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი
მდგომარეობა საქართველოში..... 325

ხათუნა იოსელიანი

სამხედრო საქმის ისტორიიდან სვანეთში..... 341

ხათუნა იოსელიანი

საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის ამსახველი
ტერმინები სვანურ ენაში..... 350

მარიამ ილურიძე

ხელთუქმნელი ხატი და მასთან დაკავშირებული
დღესასწაული საქართველოში..... 359

ნანული აზიკური

ნაბადი ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში..... 376

ნანული აზიკური

საქმით სტუმრობა აღმოსავლეთ საქართველოს
მთიანეთში..... 382

ნანა ომარაშვილი

რეისლამიზაციის პროცესები დაღესტანში..... 387

მედეა გოგოლაძე

ქართლის სოციალური სტრუქტურა „მოქცევაჲ
ქართლისაჲს“ მიხედვით ძვ. წ. IV ს-ის ბოლოდან
ახ. წ. IV ს-ის II ნახევრამდე..... 398

ქეთევან სიხარულიძე

ქართული ხალხური კოსმეტიკის ტრადიციები
საქართველოში (ფერ-უმარილი) 409

ირმა კვაშილავა

წარმართული წეს-ჩვეულებები
სამურზაყანოში..... 414

დავით ქითანავა

ყულიშ-კარის ეტიმოლოგიისათვის..... 431

მზია ნიკლაური

გზა-გადასასვლელები არხოტის თემიდან..... 445

ია გვარამიანი

სოციალური ვალდებულებანი XIV-XIX სს-ის
სვანეთში..... 456

ნინო მიქელაძე

დმანისის ნუმიზმატიკური მონაცემები..... 467

მანანა ქევანაშვილი

მესაქონლეობასთან დაკავშირებული
წეს-ჩვეულებები რაჭაში..... 494

გიორგი გაბესკირია

დაბოლმილი კაცის ნაცოდვილარი..... 504

2002-353

