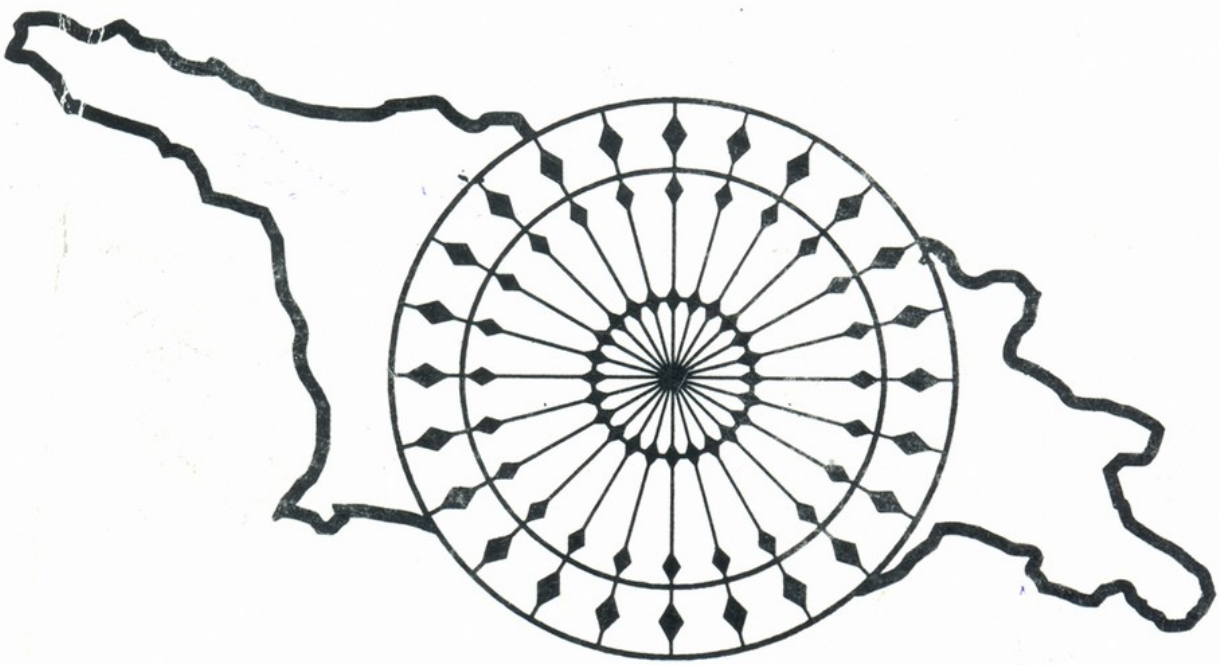
1162/2
2005

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი



VII

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი
VII



თბილისი - 2005

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

YDK 947.922:39(479.22)
(082) 0885

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

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

სარედაქციო კოლეგია:

ნანული აბესაძე
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი
გერონტი გასვიანი
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
დავით პავლიაშვილი
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
ოთარ მიმინოშვილი
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
ავთანდილ სონღულაშვილი
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
ხათუნა იოსელიანი
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი

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

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: **მარინა ბუტიკაშვილი**
ლელა ჯაფარიძე

გამოცემულია ავტორთა ხარჯით

ISSN 1512-2727

0 151
2005

ეროვნული ბიბლიოთეკა

კრებული ძღვნება გურამ გეგეჭკორის ხსოვნას

2000
ოჩხუბ
ს ესახე
899.486.81
ალმ



გურამ გეგეჭკორი
(1930-2005)

ქართველ მეცნიერთა რიგებს გამოაკლდა ცნობილი ეთნოლოგი გურამ გეგეჭკორი. იგი დაიბადა ქ. გორში 1930 წლის 5 ივლისს, მოსამსახურის ოჯახში. 1954 წ. მან დაამთავრა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი. გ. გეგეჭკორმა თავისი საქმიანობა დაიწყო მასწავლებლობით. ამის პარალელურად იგი ხელმძღვანელობდა მოსწავლე ახალგაზრდობის ტურისტულ ლაშქრობებს და მათ აცნობდა ქართველი ხალხის ისტორიულ წარსულს, მატერიალური კულტურის ძეგლებს და ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებს.

გ. გეგეჭკორი სამეცნიერო მოღვაწეობას შეუდგა 1962 წლიდან, როდესაც ის სამუშაოდ ჩაირიცხა საქართველოს

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში. წლების მანძილზე იგი მუშაობდა, ჯერ კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში, შემდეგ მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილებაში, ხოლო 1995 წლიდან სიცოცხლის დასასრულამდე უფროსი მეცნიერი თანამშრომლის თანამდებობაზე იმყოფებოდა სოციალურ ურთიერთობათა ეთნოგრაფიული შესწავლის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში მუშაობის პერიოდში გ. გეგეჭკორი აქტიურად მონაწილეობდა ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში, რომელიც იკვლევდა უმთავრესად ჩრდილო კავკასიის ხალხთა (ჩაჩნები, ინგუშები, ოსები...) ყოფას და კულტურას. ამავე მიმართულებით მუშაობა მიმდინარეობდა საქართველოს მთიანეთშიც. ყველა ვითარებაში საექსპედიციო მუშაობის მთავარი ორგანიზატორი იყო გ. გეგეჭკორი. ამ რეგიონებში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალები დაედო საფუძვლად მის მრავალრიცხოვან შრომებს, რომლებშიაც უმთავრესად შესწავლილია საცხოვრებელი ნაგებობანი, დასახლების ფორმები და საოჯახო ყოფა.

ვაინახებში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზის საფუძველზე გ. გეგეჭკორმა დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე – „ჩაჩნეთ-ინგუშეთის მთური საცხოვრებელი კომპლექსი". ამავე პრობლემის შესწავლას მიუძღვნა მრავალი სხვა ნაშრომიც ოსეთის, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის და სამეგრელოს შესახებ. 1995 წლიდან მკვლევარმა საფუძვლიანად შეისწავლა სამეგრელოს მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, რომლის დიდი ნაწილი გამოქვეყნდა სტატიების სახით.

ნაყოფიერი კვლევითი მუშაობის პარალელურად გ. გე-
გეჭკორი აქტიურად მონაწილეობდა სამეცნიერო სესიების
მუშაობაში, კითხულობდა ეთნოგრაფიის კურსს უმაღლეს
სასწავლებლებში, კონსულტაციას უწევდა ახალგაზრდა მეც-
ნიერ მუშაკებს. კოლეგიალობა და მეგობრობა მისი მოთ-
ხოვნილება იყო. გ. გეგეჭკორს ფანატიკურად უყვარდა სა-
ქართველო, ქართველი ხალხი, თანამშრომლები და თავისი
შესანიშნავი ოჯახი, რომელსაც იგი ბოლომდე სამაგალი-
თოდ ხელმძღვანელობდა. გ. გეგეჭკორის სახით ოჯახს, სა-
ზოგადოებას და ეთნოგრაფიის დარგს გამოაკლდა საუკეთე-
სო ადამიანური თვისებებით დაჯილდოებული პიროვნება,
მკვლევარი და პედაგოგი. გურამი ჩვენს ხსოვნაში ისეთად
დარჩება, როგორი დაუცხრომელი ენერგიით, თბილი ბუნე-
ბით, შრომისმოყვარეობით და ჯანსაღი იუმორით იყო ცნო-
ბილი.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ნათუნა იოსელიანი

„ნაღვაწი და სამომავლო საქმე...“

„ვისაც გული აცრუებული აქვს თავის ვინაობაზედ, თავისიანობაზედ, ვისაც თავისი უარუყვია და გულიდან ამოუღია, დავიწყებას მიუცია, ის სხვისას ვერ შეითვისებს და სხვისას ვერ უერთგულებს“

ილია ჭავჭავაძე

საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის პოპულარიზაციას თანამედროვე ვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. გლობალიზაციის ყოვლისმომცველი პროცესის ფონზე, რაც განურჩევლად ყველა სფეროში ნერგავს სიახლეს, უდავოდ საჭიროა ჩვენი ისტორიისა და ტრადიციული კულტურის მიმართ მეტი ყურადღების გამოჩენა, რათა აუცილებლად შესაცვლელთან ერთად არ მოხდეს იმ უმთავრესი ნიშან-თვისებების დაკარგვა თუ გადაგვარება, რომელთა ერთობლიობამაც “ნათესავი ქართველთაჲს” ერთობა ჯერ კიდევ საუკუნეების მიღმა ჩამოაყალიბა.

ქართული კულტურა, ტრადიციული ცხოვრების წესის ძირითადი მახასიათებლები, საქართველოს ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მიღებული უდიდესი გამოცდილება ის საგანძური და საგზალია, რაც ქართველებმა თანამედროვე ცივილიზებულ სამყაროში აუცილებლად უნდა გავიყოლიოთ, ვინაიდან ისტორია არ არის მკვდარი ფაქტების ერთობლიობა, ისტორია ჭკვიანი და გამჭრიახი ერისთვის მომავლისკენ გაკვალული გზაა. როგორც დიდი ილია ბრძანებდა, **“ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს... ისტორია თავის გულის-ფიცარზედ იჭდევს მარტო სულისა და გულის მოძრაობას ერისას და ამ დაჭდევითა, როგორც სარკე, გვაჩვენებს იმ ღონეს და საგზალს, რომელიც მომადლებული აქვს ამა თუ იმ**

ერსა დღეგრძელობისათვის და გაძლიერებისათვის" ილიას ძმე-
ერ, რომელმაც საფუძვლიანად და გუსტად შეაფასა საქარ-
თველოს მაშინდელი მდგომარეობა, სწორედ ის ფორმულა
იქნა მოწოდებული, რომელსაც ქვეყანა უნდა გადაერჩინა
და გამოეყვანა იმ უმძიმესი ვითარებიდან, რომელშიც იგი
აღმოჩნდა ერთმორწმუნე რუსეთის ძალისმიერი და კულტუ-
რული ექსპანსიის შედეგად. უნდა ითქვას, რომ საქართვე-
ლო არასოდეს ყოფილა კარჩაკეტილი ქვეყანა, მისი კულტუ-
რა ყოველთვის სხვა კულტურებთან ურთიერთობაში ვი-
თარდებოდა, ანუ საქართველოს თავისი არსებობის გარიჟ-
რაჟიდანვე აქვს მიღებული სხვა ქვეყნებთან და კულტურებ-
თან "ფართე და მრავალმხრივი" ურთიერთობის გამოცდი-
ლება, რამაც განაპირობა ჩვენში იმ უმთავრესი თვისების
ჩამოყალიბება, რომლის წყალობითაც შეგვიძლია მივიღოთ,
თავს მოვიხვიოთ და შემდეგ ისევ ჩვენებურად მოვქარგოთ
და განვავითაროთ სხვა კულტურების მიერ მოტანილი სიავ-
კარგე. ამიტომაც, დარწმუნებული ვარ, დღევანდელი გლო-
ბალიზაციაც ისე გადაივლის ჩვენს თავზე, რომ ჩვენს თვით-
მყოფადობასა და ეროვნულ ნიშან-თვისებებს ბევრს ვერა-
ფერს დააკლებს, თუ ცოტათი მაინც შევიწუხებთ თავს და
ათასწლეულების სიღრმეში მიმავალ საკუთარ წარსულში
ჩავიხედავთ, მისგან მიღებულ გამოცდილებას შესაბამისად
გამოვიყენებთ და ახალთან ერთად ძველ, ქართულ კულტუ-
რასაც მოვუფრთხილდებით, აუცილებლად ვიქნებით თანა-
მედროვე მსოფლიოს კარგი მოქალაქენი, "ნათესავი ქარ-
თველთაჲს" ნიშან-თვისებებით აღჭურვილნი და დამშვენე-
ბულნი.

საკუთარი წარსული ქართველებს ყოველთვის გათავი-
სებული და შესისხლხორცებული ჰქონდათ. თუ "ქართლის
ცხოვრება" ძირითადად მხოლოდ სამეფო და დიდგვაროვანი
ელიტისთვის იყო ხელმისაწვდომი, სამაგიეროდ ხალხმა გე-

პირად იცოდა თავისი ისტორია და მას კერასთან თუ სუფრასთან გამართულ საუბრებში მომავალ თაობას გადასცემდა. დღეს ქართველებს "კერა" აღარ გვაქვს, აკადემიად მიჩნეული, საწესო-რიტუალური ხასიათის ქართული სუფრა გაუკუღმართებული აზროვნების მქონე მავანთა მიერ "გეიფად" იქნა მონათლული, "ქართლის ცხოვრება" კი მხოლოდ ვიწრო სპეციალისტთა "გულსა და ხელში" ტრიალებს. თითქოს წყდება კავშირი დღევანდელ ქართველებსა და მათ წარსულს შორის. რამდენიმე წლის შემდეგ შეიძლება ვეღარ ვიპოვოთ გლეხი, რომელიც ყანასა თუ ბვარში ისე მოგიყვებოდა დავითისა და თამარის შესახებ, თითქოს ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ყოფილიყო. არაფერს ვიტყვი ახალ თაობაზე, რომელმაც დღევანდელი მსოფლიოსთვის დამახასიათებელი, ინფორმაციის ელვისებური გავრცელების პირობებში, უკეთესად იცის რა ხდება ევროპისა თუ ამერიკის რომელიმე ქალაქში, ვიდრე საკუთარ ქვეყანაში. ამიტომაც, ყველაფერი უნდა გავაკეთოთ იმისთვის, რომ "ახალ ქართველსაც" ისევე ჰქონდეს გათავისებული საკუთარი წარსული და ისე იყოს დაკავშირებული თავის ფესვებთან, როგორც ეს ტრადიციულად იყო საქართველოში. წინააღმდეგ შემთხვევაში მსოფლიოში უსწრაფესად მიმდინარე მოვლენები არათუ პოზიტიურად აისახება ჩვენს განვითარებაზე, არამედ უდავოდ საფრხეს შეუქმნის ჩვენსა და საერთოდ ყველა იმ ერის თვითმყოფადობას, რომელიც ვერ გამოიჩენს სათანადო სიფხიზლესა და ყურადღებას. საკუთარი იერ-სახე დაკარგული ხალხი კი ვერც თანამედროვე მსოფლიოს ღირსეული ნაწილი ვერ იქნება, ვინაიდან, როგორც ვაჟა ბრძანებდა: "ვინც უარყოფს თავის ეროვნებას იმის ფიქრით, ვითომდა კოსმოპოლიტი ვარო, ის არის მახინჯი გრძნობის პატრონი, იგი თავისავე შეუმჩნევლად დიდი მტერია კაცობრიობისა".

სწორედ საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის პოპულარიზაციას, მისი ახალი თაობისთვის და ფართო მასებისთვის მისაღები ფორმით მიწოდებას ისახავს მიზნად ის მიმდინარეობა, რომელსაც არ შევცდები თუ ვიტყვი, საქართველოში საფუძველი ახალგაზრდა და ჩვენგან უდროოდ წასულმა ნიჭიერმა მეცნიერმა, ვახტანგ ითონიშვილმა ჩაუყარა. იგი ითვალისწინებს სხვადასხვა საკითხების შესახებ სამეცნიერო-პოპულარული ჟანრის რუკა-პლაკატების, ბუკლეტების, ატლასებისა და ვებ-გვერდების შექმნას, სადაც მაღალპროფესიულ დონეზე და სურათხატოვნად არის ასახული ჩვენი წარსული. თავისი სპეციფიკური ხასიათისა და მიმზიდველობის გამო, ასეთი სახით მიწოდებული ინფორმაცია უფრო მეტად არის მისაღები როგორც მოზარდი თაობის, ისე ფართო მასებისთვის. იმ ვითარებაში, როდესაც ახალი თაობა ყოველგვარი ზედმეტი მონდომების გარეშე იღებს მრავალფეროვან ინფორმაციას, მისი მარტივი და მოხერხებული ფორმით მიწოდების გამო, და არ სჭირდება თავის შეწუხება "წიგნებში ქექვით", აუცილებელია საკუთარი ისტორია და კულტურაც ისეთივე სახით მივაწოდოთ განებივრებულ თაობას, რათა იმდენივე მაინც იცოდეს საკუთარი ქვეყნისა და ვინაობის შესახებ, რამდენიც იცის დღევანდელი მსოფლიოს წამყვან სახელმწიფოებზე. სხვადასხვა საკითხებში გათვითცნობიერების გარდა, ასეთი სახის გამოცემები ხელს უწყობენ ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებასა და პატრიოტული გრძნობების გაღვივებას, რაც ასე მნიშვნელოვანი და აუცილებელია დღეს საქართველოს მოქალაქეებისათვის.

ვახტანგ ითონიშვილმა შექმნა და გამოსცა რუკა-პლაკატები, რომელშიც თავმოყრილია მრავალნაირი ინფორმაცია არა მარტო საქართველოსა და ქართველების, არამედ მთელი კავკასიის შესახებ, რის გამოც ისინი პოპულარობით

სარგებლობენ არა მხოლოდ ქართველებში, არამედ უცხოელებშიც. ვახტანგის ნაადრევად წასვლის შემდეგ, მისი დაწყებული საქმე გავაგრძელეთ მეგობრებმა, რომელთაც საკმაოდ დიდი გამოცდილება მივიღეთ ვახტანგთან მუშაობის შედეგად. აქვე აუცილებლად უნდა აღვნიშნო ისიც, რომ ვახტანგ ითონიშვილის მიერ საფუძველჩაყრილი მიმდინარეობა მეტად პოპულარული გახდა და დღეს ამ სახის საქმიანობას ბევრი სხვა ქართველი მეცნიერიც ეწევა.

ვახტანგ ითონიშვილის შემოქმედება აღნიშნულ სფეროში მოიცავს უდავოდ მნიშვნელოვან გამოცემებს: "კავკასიური სამყარო", "ყოველი საქართველო", "საქართველოს საზღვრები", "კავკასია 2000" და კიდევ სამ პლაკატს (კალენდრითურთ), სადაც მეტად საინტერესო და ამომწურავი ინფორმაციაა მოწოდებული საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. აღნიშნული გამოცემები ასახავენ კონფესიურ კუთვნილებას, სხვადასხვა ეროვნებების რაოდენობასა და განსახლებას, ეროვნულ კოსტიუმებს; ქართველთა საგვარეულო გერბებს, საქართველოს ეთნოგრაფიულ კუთხეებსა და მათ საზღვრებსა და კუთხურ სპეციფიკას; ანთროპოლოგიურ ტიპებსა და ა.შ.

ვახტანგ ითონიშვილის გარდაცვალების შემდეგ მისი დაწყებული საქმე გაგრძელდა და გამოიცა რამდენიმე რუკა-პლაკატი: "საქართველოს ციხე-სიმაგრეები", "მხედრობითა აღზრდილნი" (რომელიც ხელმეორედ გამოიცა), "ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე" და "კიდევაც დაიზრდებიან".

რუკა-პლაკატი "საქართველოს ციხე-სიმაგრეები" (ავტ. ხ. იოსელიანი, გ. გაბესკირია) ვახტანგ ითონიშვილის ხსოვნას მიეძღვნა. "ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე" პლაკატზე (რომელსაც თან ერთვის კალენდარი), მოცემულია დავით აღმაშენებლის მიერ წარმოებული ყველა ძირითადი ბრძოლა და ინფორმაცია საქართველოს ამ უდიდესი მეფე-აღმაშენებლის შე-

სახებ. რაც შეეხება პლაკატს – "კიდევაც დაიბრდებიან" (ლენდრითურთ), იგი მიეძღვნა გიორგი VII-ის, ქედმოუხრელი და უშიშარი მებრძოლის მოღვაწეობის 600 წლისთავს. ამ პლაკატზე მოცემულია თემურ-ლენგის ლაშქრობათა მარშრუტები, წყაროებიდან ამოღებული ინფორმაცია ამ ლაშქრობათა და ლენგის გიორგი VII-სთან ურთიერთობის შესახებ; ამ გამოცემით ნათლად დაიხატა სახე გმირი და ფაქტობრივად, ფართე საზოგადოებისთვის უცნობი მეფისა, რომელმაც თავისი ცხოვრება უდიდეს დამპყრობელთან ბრძოლას შეალია და რომელმაც საბოლოოდ გამარჯვებაც მოიპოვა და საკუთარი ერი მორალურ და ფიზიკურ განადგურებას გადაარჩინა.

ამჟამად გამოსაცემად მზად არის სოლიდური ფორმატის, ფერადი, ორენოვანი რუკა-პლაკატი – "ნაომარი საქართველო" (ავტ. ალ. ნაზღაიძე, ხ. იოსელიანი), რომელზეც ასახულია ყველა ძირითადი ბრძოლა, რომელიც საქართველოს თავისი სახელმწიფოებრიობის გადასარჩენად უწარმოებია უძველესი დროიდან დღემდე. აღნიშნული რუკა-პლაკატიც ვახტანგ ითონიშვილის ნათელი ხსოვნისადმი იქნება მიძღვნილი.

ვახტანგ ითონიშვილმა თავის გარშემო შემოიკრიბა სხვადასხვა პროფესიის ადამიანები, რომლებიც დიდი მონდომებით მუშაობდნენ აღნიშნულ საკითხებზე: ზაალ სულაკაური, ალექსანდრე ნაზღაიძე, ალექსანდრე ჯავრიშვილი, გიორგი ნაკაიძე, გიორგი გაბესკირია, გიორგი ავსაჯანიშვილი, გიორგი მამარდაშვილი, თამარ შარაბიძე, მედეა გოგოლაძე, რუსუდან იოსელიანი, მანანა ჯოჯუა, ნინელი ბერულავა, გიორგი დუნდუა, თორნიკე ასათიანი, ნუნუ ქართველიშვილი, გიორგი ღონღაძე ... ჩვენთვის დიდი დანაკლისი იყო ვახტანგ ითონიშვილის ნაადრევი წასვლა, მაგრამ სანუგეშოდ დაგვრჩა მისი ნაყოფიერი მოღვაწეობა და საქმე, რომელსაც აუცილებლად გავაგრძელებთ მისი მეგობრები.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ვახტანგ ითონიშვილი

ეპიზოდები საარაგვოს ისტორიიდან

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ შესწავლასთან დაკავშირებით, რაც ვრცლად არის წარმოდგენილი ჩემს მონოგრაფიებში და სტატიებში, შემდგომი მუშაობის პროცესში ზოგიერთ ისეთ საკითხს მივაქციე ყურადღება, რომლებიც გარკვეულწილად ავსებენ ჩატარებული კვლევის შედეგებს. ამ საკითხებს ქვემოთ სათანადო თანმიმდევრობით მიმოვიხილავთ.

1. საზოგადოებრივი ყოფის ზოგიერთი თავისებურების საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში

სპეციალური გამოკვლევებიდან ცნობილია, რომ სოციალური დიფერენციაციის პროცესი საქართველოს მთიანეთსა და ბარში სხვადასხვა ფორმით და დონით მიმდინარეობდა. შედეგებიდან გამომდინარე, არსებითი განსხვავება გამოხატულებას პოულობდა იმაში, რომ ბარის ანალოგიურ მკვეთრ წოდებრივ გამიჯვნას მთიანეთში ადგილი არ ჰქონია. მთიანეთისათვის სპეციფიკურია არა თავად-აზნაურთა წოდების ფორმირება, არამედ მხოლოდ მოსახლეობის საერთო მასიდან გამოყოფილ შეძლებულ და გავლენიან პირთა პრეროგატივა. მაგრამ ასეთი გავლენისა და ეკონომიკური კეთილდღეობის ბრდას შედეგად არ მოჰყოლია მათი იურიდიული სტატუსის შეცვლა და მაღალ წოდებაში გაფორმება. საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი ისტორია არ იცნობს საარაგვოს, ფხოვის (ფშავ-ხევსურეთის) და თუშეთის მკვიდრი მოსახლეობიდან აღზევებულ არც ერთ ფეოდალს. საარაგვოსთვის ცნობილი იყო მხოლოდ მეფის სამსახურში დაწინაურებული ზოგიერთი მთიელის არსებობა,

რომელიც გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდა. ეს რიგით მეთემეებს „ზევიდან დაჰყურებდა". მაგრამ ერთია მისი სამსახურებრივი სტატუსით მოპოვებული გამორჩეული მდგომარეობა და მეორეა ბატონის ამბიციებით შეპყრობილი ექსპლოატატორის პრეტენზიებით სარგებლობა და მეთემეთაგან უდების მოთხოვნის უფლებამოსილება. ასეთი ვითარება ხომ გაიაზრებოდა როგორც ბატონ-ყმობა, რაც ექსპლოატატორთა და ექსპლოატირებულთა თანაარსებობას გულისხმობდა. „მთის კაცნი" თუ იმას შეეგუებოდნენ, რომ სახელმწიფო სამსახურში გათავკაცებული მეთემე მათზე მაღლა დამდგარიყო, ისინი იმას კი ვეღარ შეურიგდებოდნენ, რომ ამ გზით ამაღლებული იგივე პიროვნება „ბატონად" მოვლენოდა. თავის მხრივ გათავკაცებული მთიელიც ამაზე ნაკლებად იოცნებებდა, ვინაიდან სჯეროდა, რომ „ბატონობა" მისთვის მიუწვდომელი იყო და ამდენად, მოპოვებული პრეროგატივის შენარჩუნება მას სავსებით აკმაყოფილებდა.

უნდა ითქვას, რომ თვით სიტყვა „ბატონს" ხევში და მთიულეთ-გუდამაყარში სხვაგვარი ქღერადობა გააჩნია. საისტორიო წყაროებიდან, ზოგიერთი დამკვირვებლის ცნობიდან და ხალხური გადმოცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ მთიელები ამ სიტყვას ხმარობენ მხოლოდ „უფროსის", „თავკაცის" მნიშვნელობით. ამგვარი ვითარება ჩანს XIX საუკუნეშიც, რაც შეუნიშნავს გრიგოლ ორბელიანს. პოეტი როდესაც თბილისიდან პეტერბურგს მიემგზავრებოდა და მთიულეთის სოფელ ქვეშეთში შეჩერდა, თავის დღიურში დააფიქსირა: აქა „ჰსდგას მთიულეთის პრისტავი, რომელსაც მთიულები უწოდებენ ბატონად" **(გრ. ორბელიანი, თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1959, გვ. 158)**. ფიქსირებულ ჭეშმარიტებასთან ერთად ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა ბატონის გამოყენება არ იწვევს შესაბამისად სიტყვა „ყმის" ხმარებაში

დამკვიდრებას. საარაგვოს მოსახლეობაში სიტყვა „ბატონი" იდენტურია ცნებისა „უფროსი." გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ „გაუფროსებული" მთიელის „ბატონად" ტრანსფორმაცია მთიანეთში არ მომხდარა. იმის მიუხედავად, რომ გათავკაცებული პიროვნების მხრიდან რიგით მეთემეთა ექსპლოატაციის ცდასაც ჰქონია ადგილი, ეს ცდები წარუმატებლად მთავრდებოდა და მეთემეთა დაყმევება, ყმების სტატუსში მათი გადაყვანა, საარაგვოსათვის უცნობია.

თვით ქსნის საერისთავოშიც კი, სადაც ადგილობრივი მოსახლეობიდან აზნაურის სტატუსში მყოფი პირებიც ჩანან, სიტყვა „თავადი" პრეროგატივის მქონე პირთა მისამართით პირდაპირი მნიშვნელობის ცნება კი არ იყო, არამედ მხოლოდ ხევისბერთა და მამასახლისთა გვერდით მყოფი თავკაცისა. ნათქვამის დამადასტურებელია 1460 წლით დათარიღებული ერთ-ერთი დოკუმენტი. მეფე გიორგი, მისი მეუღლე ნესტან-დარეჯანი და ძე მათი ალექსანდრე ერისთავის სისხლის ღირებულების საზღაურთან დაკავშირებულ სიგელში აღნიშნავენ: ...„და თქუენ ქრისტეს მიერ კურთხეულნო ქართლისა კათალიკოზნო და ეპისკოპოსნო, ქართლისა ერისთავნო და ერისთავთა ერისთავნო და ყოველნო თავადნო ქართლისანო და ქალაქისა ამირანო და ამირთა ამირანო, დიონნო და მეტამღენო და ყოველნო კელისუფალნო ქალაქისანო, და <u>მთიულეთისა თავადნო და კევის-ბერნო და მამასახლისნო</u> და კარისა ჩუენისა ვაზირნო, და ყოველნო ჩუენგან პატივცემულნო და კელისა მქონებელნო, ნუ ვინ უშლით ჩუენგან წყალობით ბოძებულსა სასისხლოსა განაჩენსა სოფელსა თუინიერ შეწევნისა და თანა-დგომისა" (**თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, ტფ., 1897, გვ. 279**).

ეჭვის შეტანა არ შეიძლება იმაში, რომ ციტირებულ დოკუმენტში ხსენებული „თავადნი" ორმხრივი შინაარსისაა. ერთ შემთხვევაში ეს ცნება პირდაპირი მნიშვნელობით ეხება წოდებაში გაფორმებულ თავადს, რაც ქართლის ბარი-

სათვის დამახასიათებელ რეალობას ესადაგებოდა, ხოლო მეორე მხრივ ის ლოკალური ხასიათისა იყო და მთიულეთის (მთიანეთის) სოციალურ სტრუქტურას შეესატყვისებოდა. ქართლის ბარისაგან განსხვავებით ქსნის საერისთავოს მთიანეთის „თავადნი" ხევისბერთან და მამასახლისთან სოციალურად ახლო მდგომი კატეგორიის გამომხატველია და ის არავითარ კავშირში არ არის მაღალი სოციალური სტატუსით ცნობილ თავადთან.

ქსნის საერისთავოს მთიანეთისაგან განსხვავებით, სადაც ადგილობრივი წარმომავლობის აზნაურებიც იმყოფებოდნენ, არაგვის საერისთავოს მთიან ზონაში მკვიდრი მოსახლეობიდან თვით XVIII საუკუნეშიც კი აზნაურის სტატუსში არავინ ამაღლებულა. საარაგვოს მთიანეთში ვინც კი აზნაური იყო, მხოლოდ და მხოლოდ ბარიდან შესული აზნაური გვარი (ჩრდილელი, ყარანგოზიშვილი, კობიაშვილი...), მაგრამ მთიელები მათ ბატონობასაც ვერ ურიგდებოდნენ და შეუპოვარი ბრძოლით უპირისპირდებოდნენ. ისეთ შემთხვევასთან ერთად, როდესაც რომელიმე მთიული ან მოხევე ბარიდან შესულ აზნაურს მამულის საკუთრებაში ელავებოდა, მის მოხვნას არ ანებებდა და იქიდან გოგჯერ ცემა-ტყეპითაც აძევებდა, მათდამი ანტაგონიზმი ვლინდებოდა იურიდიული ნორმების გამოყენებითაც. მხედველობაში მაქვს ისეთი ვითარება, როდესაც მთიელები რომელიმე აზნაურისადმი ყმობაზე უარს ამბობდნენ და სახელმწიფო ხელისუფლებისადმი მორჩილების დაკანონებით სახასო ყმის მდგომარეობის შენარჩუნების თუ აღდგენის უფლებას მოითხოვდნენ. აღნიშნული ვითარების დამადასტურებელია ერთ-ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი დოკუმენტი – „არგა დიდებაანთა ყმობის თაობაზე ლეონ ბატონიშვილის ოქმით," 1776 წლის 17 ივლისი.

ლევან ბატონიშვილს დიდებაანი მიმართავენ:

„ქ. ღმერთმან ყოვლად მოწყალის ჴელმწიფის ძის ლეონის ჭირი მათს ფერხთა მტვერთ სულ ხელიერთბირ დიდებაანთ მოსცეს.

მერმე ამას გევედრებით ჩვენო მოწყალევ: მთა და ბარი, მოხელენი და აზნაურნი სულ აქ გახლავან. მოკითხული ჰქენით, თუ ჩვენი მამა-პაპანი მაგათი ყმანი ყოფილიყვნენ. მკვიდრნი თქვენი სახასონი, გახლავართ, თორემ ყველამ იციან, შენნი ყმანი ვართ, ვისაც გეპრიანებოდეს, იმათ მიგვეც. თოთხმეტნი გახლავართ. თუნდა სხვა სჯულს მიგვეც, მაგრამ ჩვენ დასაკარგავი კაცნი არ გახლავართ.

თუ ჩვენი თავი ბატონმა უბოძა, ბატონის წიგნი ექნება, თუ ნასყიდი ვართ, ნასყიდობის წიგნი ექნება და ორნივ მოგართოსთ. თუ არა ჩვენ მაგისი ყმანი არა ვყოფილვართ, თქვენი ყმანი ვართ ძველადვე, თორემ ყოველნი აქაურნი ძველნი კაცნი მოგახსენებენ. თუ არ დაგვკარგავთ ხომ კარგი; თუ არადა, მაგისი ყმობა არ შეგვიძლიანთ და არც ვეყმობით. და ნება თქვენის მოწყალებისა აღსრულდეს”...

დიდებაანთ თხოვნას მოსდევს უფლისწულის ბრძანება:

ქ. ბატონისშვილი ლეონ გიბრძანებთ ამ არზის მომრთმევნო!

მერე ამ თქვენი საჩივრის საქმეზე ადამ ყარანგოზისშვილისათვის ენკენისთვის გასვლამდის ვადა მიგვიცია. თუ მანამდის ბატონის მამის ჩვენის წიგნი მოიტანა, რომ თქვენ ადამისათვის უბოძებიხართ, ჩვენ იმ წიგნის წინააღმდეგობა არ შეგვიძლია და იმისნი უნდა იყვნეთ.

და თუ წიგნი ვერ მოიტანა, თქვენთან იმას საქმე არ ექნება რა და ჩვენი სახასონი იქმნებით წიგნის მოტანით. მანამ თქვენს საქმეს ადამ გაარჩევდეს, მანამ ისევ ადამის ხელთ უნდა იყვნეთ”...

აზის ბეჭედი ლეონის ხელმოწერით.

დოკუმენტი მთავრდება ერეკლე მეორის მინაწერით:

ეროვნული ბიბლიოთეკა

"ქ. ჩვენო ღვთის წყალობავ შვილო ბატონო ლეონ! მერე თუ სამართალი ამათ ყარანგოზიშვილს მისცემდეს და შენი ნებაც იყოს, ხომ მიეც. და თუ არც სამართალი მისცემდეს და არც შენი ნება იყოს, ნუ მისცემ. შენი სამართლის ჩვენც ყაბული გვაქვს...

თუ ჩვენი წიგნი ქონდეს თუ რიგიანად და სამართლიანად მოგვეცეს, იმაზე დააყენე, და თუ ჩვენთვის ღალატად გაეშინჯებინოს და მოტყუებით აეღოს ჩვენგან წიგნი, იმის დახსნის ნება მოგვიცია. ის წიგნი მოშალე და სამართლიანად შენ გაარიგე".

აზის ბეჭედი ერეკლეს ხელმოწერით.

(ქართული სამართლის ძეგლები, გამოსცა ი. დოლიძემ, ტ. VII, თბ., 1981, გვ. 348-349).

დამოწმებული დოკუმენტი სრული სიცხადით წარმოაჩენს იმ ვითარებას, რომ საარაგვოში, კონკრეტულ შემთხვევაში კი მთიულეთში, ყმობის სტატუსში მყოფი მოსახლეობა, აშკარად უპირისპირდებოდა აზნაურისადმი ყმობას და საპატიოდ მიაჩნდათ სახასო ყმის მდგომარეობაში ყოფნა. აზნაურისადმი ყმობა მთიულისათვის იმდენად მიუღებელი იყო, რომ მისი შენარჩუნება „დაკარგვასთან" ჰქონდა გათანაბრებული. მაშასადამე, რიგითი მეთემეები ეგუებოდნენ მეფის სამსახურში ყოფნით მოპოვებული გარკვეული პრეროგატივის მქონე მოხელეების არსებობას, ეწინააღმდეგებოდნენ აზნაურის ყმობას და სახასო ყმის მდგომარეობის შენარჩუნებით თუ ამ სტატუსში აღდგენით თავიანთ თანადგომას და კეთილგანწყობილებას გამოხატავდნენ მეფისა და უფლისწულისადმი.

დიდებაანთ არზიდან არ ჩანს, რომ რიგითი მოსახლეობა დაპირისპირებული ყოფილიყო სახელმწიფო სამსახურ-

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

ში ჩამდგარი მოხელეებისადმი. ეს ალბათ არც იქნებოდა მოსალოდნელი, ვინაიდან სახასო ყმები, რომლებიც მეფეს ერთგულობდნენ, ანტაგონიზმში ვერ აღმოჩნდებოდნენ მეფის ან უფლისწულის ნდობით აღჭურვილ მოხელეებთან. ამგვარ ვითარებაზე სათანადო წარმოდგენას გვაძლევს ლევან და ვახტანგ ბატონიშვილების მიერ არაგვის საუფლისწულოს მოსახლეობისათვის შედგენილი სამართალი — „განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა" (ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, თბ., 1965, გამოსცა ი. დოლიძემ). სამართლიდან ნათლად ჩანს, რომ საუფლისწულოს მმართველობაში გარკვეულ როლს ასრულებდნენ სოფლის რჩეული კაცებიც, რომლებიც მოხელეებთან ერთად მონაწილეობდნენ უფლისწულის ნებისმიერი ბრძანების აღსრულებაში. იმის შესახებ კი, თუ რა ფუნქციები გააჩნდათ მოხელეებსა და სოფლის კაცებს, პასუხს გვაძლევს „განჩინების" მეხუთე და მეექვსე მუხლი. მეხუთე მუხლში ვკითხულობთ: „ქ. თუ ჩვენის ბრძანების წინააღმდეგი შეიქნას კაცი ვინმე, ის კაცი, რომლისაც სოფლისა იყოს, იმ თავისმა სოფლის კაცმა და იმისმა მოჯელემ უნდა დაიჭიროს და დაჭერილი ჩვენთან უნდა მოიყვანონ. თუ არ დაიჭერენ და დაჭერილს არ მოგვგვრიან, რისაც გარდაჯდევინების ღირსი ის კაცი იქნება, იმის მაგიერად იმ სოფელსა და იმისს მოჯელეს გარდავაჯდევინებთ" (ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 451).

ასეთივე პასუხისგებლობა ეკისრებოდათ მოხელეებსა და სოფლის კაცებს დამნაშავის დამალვის შემთხვევაშიც, რაც მეექვსე მუხლში შემდეგნაირად არის ფორმულირებული: „თუ რომელიმე კაცი ჩვენის ბრძანების წინააღმდეგი, იმ თავისს სოფელში აღარ იყოს და სხვის სოფელში მივიდეს, ის თუ იმ სოფლის კაცთ და მოჯელემ არ დაგვიჭირა, იმ კაცის მაგიერ იმათ გარდავაჯდევინებთ" (გვ. 451).

ორივე მუხლის შინაარსიდან კარგად ჩანს, რომ საუფლისწულოს მმართველობაში უფლისწულს ჭირდებოდა როგორც თავის მიერ შერჩეული მოხელეები, ისე სოფლის რჩეული კაცები. მათი ერთობლივი მოქმედება ქმნიდა უფლისწულის გადაწყვეტილების აღსრულების გარანტიას. მოხელე სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ სოფელში გამწესებული ოფიციალური პირი იყო, რომელიც შუამავლისა და მაცნეს როლს ასრულებდა სოფლის მცხოვრებლებსა და სახელმწიფო ხელისუფლებას შორის, რისი მაუწყებელიცაა „განჩინების" მეცხრე მუხლი: „ქ. ღმერთმან ნუ ქნას, თუ რომელსამე სოფელში კაცი ამოსწყდეს, ან შვილი, ან ძმა არ დარჩეს, იმისს მამულს ნურვინ დაიჭერს, თუ უნდა გაყრილი ძმაც რომ ჰყვანდეს. მანამდისინ ჩვენ არ მოგვახსენოს, მანამდის ის მამული ისევ ბეითალმანად უნდა იდვას. მოკელე მოვიდეს, მოგვახსენოს, და როგორც ჩვენ უბრძანოთ, იმ მამულის საქმე ისე უნდა აღსრულდეს" (გვ. 452).

ყოველივე იმასთან ერთად, რომ საუფლისწულო ხელისუფლება საქმეს აწესრიგებდა მოხელეებისა და სოფლის კაცების ერთობლივი მონაწილეობით, ისიც უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ სახელმწიფო სამსახურში აყვანილი მოხელეები რიგითი მოსახლეობიდან შერჩეული პირები ჩანან და ისინი აზნაურთა ფენას არ განეკუთვნებოდნენ.

თავისთავად იგულისხმება, რომ სახელმწიფო სამსახურში ჩამდგარი პიროვნება გამოყოფილი იყო რიგით მეთემეთა კატეგორიიდან. ამ სტატუსში შეიძლება წარმოვიდგინოთ სოფლის კაცი, რომელიც მოპოვებული ავტორიტეტით სოფლის მოსახლეობაშიც გავლენით საქრგებლობდა და სამეფო ხელისუფლების მხრიდანაც ნდობით იყო აღჭურვილი. მაგრამ ის გარემოება, რომ სოფლის კაცი თავისი სოციალური მდგომარეობით მაინც რიგითი მეთემე იყო, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ის „თავისუფალი მეთემე" ყოფი-

ლიყო. „თავისუფალი" ამ შემთხვევაში რამდენადმე პირობითი ცნებაა იმის გათვალისწინებით, რომ სოფლის კაცთა უმრავლესობა სახელმწიფო გლეხებს შეადგენდნენ, ხოლო უმცირესობა ან საბატონო გლეხი იყო ან საეკლესიო. მთიელის გაგებით, გლეხთა ამ კატეგორიებიდან „თავისუფლად" იწოდებოდა ის მეთემე, რომელიც არ ითვლებოდა რომელიმე ბატონის ყმად. გვიანფეოდალური ხევისა და მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში კი მხოლოდ თითო-ოროლა საბატონო გლეხი თუ აღირიცხებოდა. მოსახლეობის უმრავლესობა შეადგენდა სახაზინო (სახელმწიფო) გლეხებს, რომელთაც მთიანეთის ეკონომიკური მდგომარეობის შესაბამისად გადასახადებიც ეკისრებოდათ და სამხედრო ვალდებულების აღსრულებაც. სწორედ ეს ფაქტორები არის საფუძველი იმისა, რომ მეთემის სრული თავისუფლება უმართებულოდ მივიჩნიოთ.

საარაგვოსაგან განსხვავებით, რომელიც ძველთაგანვე სამეფო ხელისუფლების კონტროლს დაექვემდებარა, ფხოვი შედარებით მეტ „ავტონომიურობას" ინარჩუნებდა. ეს ნათლად გამოჩნდა თვით ქრისტიანობის გავრცელების პროცესში. ნიშანდობლივია, რომ ოფიციალურ სახელმწიფო ხელისუფლებას და ახალი სარწმუნოების მქადაგებელთ არაგვის ხეობაში უფრო ნაკლები პრობლემები შეექმნათ, ვიდრე ფხოვში. ხომ ცნობილია, რომ ფხოველნი მისიონერთა ქადაგებას განუდგნენ და თუშეთში „გარდაკბრნენ". ისტორიიდან ისიც ცნობილია, რომ ერთხანს ფხოველნი სამეფო ხელისუფლებას აუჯანყდნენ და მეფემ ეს აჯანყება არაგვის და ქსნის ხეობების მთიელთა ძალების გამოყენებით ჩაახშო. კახეთის მთიანეთის მკვიდრთაგან მეფემ მოიშველია მხოლოდ თიანელნი, აგრეთვე ერწოელნი (ზეგანის მკვიდრნი), რომელნიც ფხოველებსა და თუშებთან შედარებით უფრო მეტ მორჩილებას იჩენდნენ სახელმწიფო ხელისუფ-

ლებისადმი. დამახასიათებელია, რომ ამბოხების ანალოგიური ფაქტი არაგვისა და ქსნის ხეობებში არ დგინდება. ფხოველთაგან განსხვავებით, რომელთაც აჯანყება გაბედეს, არაგვის ხეობაში მხოლოდ იქაურ მთიელთა „აღრევით ყოფნა" და შინააშლილობა დასტურდება. სწორედ ამის აღსაკვეთად შექმნა გიორგი ბრწყინვალემ ლოკალური დანიშნულების მქონე სამართალი („ძეგლის დადება"). არაგვის ხეობისა და ფხოვის საზოგადოებათა სპეციფიურობა ვლინდება ადგილობრივი მმართველობის სტრუქტურაშიც. არაგვის ხეობის მთიანეთში ერთ-ერთ მოხელედ – „ლაშქართ თავადად" ფიგურირებს ხევისბერი, რაც ფაქტიურად უცნობია ფხოვისათვის. ფხოველი ხევისბერი ხალხის ნდობით აღჭურვილი თავკაცია, რომელიც ძირითადად ტრადიციულ ყოფას და კულტისმსახურების საქმეს არეგულირებდა.

როგორც წარმოდგენილი მიმოხილვიდან გამოჩნდა, სოციალური განვითარების თავისებურებები დამახასიათებელია საკუთრივ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რეგიონებს შორისაც, მაგრამ ამ მხრივ არსებითი განსხვავება მიჯნავდა საქართველოს მთიანეთსა და ბარს. ამიტომ, როდესაც საკითხი ეხება სოციალური დიფერენციაციის პროცესს, ბარის სქემების გადატანა მთიანეთში ყოვლად გაუმართლებელი იქნებოდა. დიფერენცირებული მიდგომის აუცილებელი პირობაა მთიანეთის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების კანონზომიერების გათვალისწინება, რაც წარმოაჩენს მთიანეთისა და ბარის საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელ რადიკალურ სხვაობას.

2. მსახურის სტატუსის გაგებისათვის

ვახუშტი ბაგრატიონი ეხება რა სამეფოს ერთიანობის მოშლის შემდეგდროინდელ ვითარებას, წერს: „ხოლო შემდგომად განყოფილებისა და განხეთქილებისა სამეფოსათა

ამისა ჰქონდათ თჳს-თჳსად წესნი ესენივე, გარნა ერისთავთა ცვალებანი არღარა. გარნა მთავარნიცა არღარა იწოდებოდნენ მთავრად, არამედ სახასონი აზნაურნი და მსახურნი გლეხნი ჯეობათაგან იყვნენ მცველნი მეფისანი, და უმეტეს მოკევე-მთიულნი, ვიდრე დაიპყრობდნენ მას საერისთოდ". იქვე ნათქვამია, რომ რეგულარული ჯარის (იგულისხმება „როქით სპა") მუდმივად შენახვა ჭირდა, ვინაიდან „არღარა იყვნენ ეგოდენნი".. ამიტომ შემოღებულ იქნა ჯარში გაწვევა, ე. ი. საომარ ვითარებაში დროებითი სამსახური: „ამისთჳს შეჰკუეთეს ერისთავთა, მთავართა და აზნაურთა – სრულიად რაოდენნი სახლსა შინა არიან – წარსვლად ლაშკარსა შინა, ხოლო გლეხთა მგზავსად შეწერილებისად" (ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება", ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 31).

ნათქვამის მიხედვით, თავად-აზნაურთა ყველა ოჯახს ევალებოდა მეომარი წევრის ლაშქრად წასვლა, ხოლო გლეხების გაწვევა ხდებოდა შეწერილობით, ე. ი. მათ პატრონს (თავადს თუ აზნაურს) ეკისრებოდა გლეხთა ოჯახებიდან მეომრების გამოყვანა.

დამოწმებული ცნობიდან ამ შემთხვევაში ჩემი ყურადღება მიიპყრო ვახუშტისეულმა დამოკიდებულებამ მსახურის სტატუსისადმი.

საისტორიო წყაროებიდან ცნობილია, რომ მსახური, რომელიც გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდა, შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც აზნაური, ისე მოსახლეობიდან გამოყოფილი და რიგით მეთემეებთან შედარებით რამდენადმე მაღალი უფლებამოსილებით აღჭურვილი გლეხიც. ეს მკაფიოდ ჩანს ბარის ზონაში, მაგრამ ვახუშტის მსჯელობიდან ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მოხევეთა და მთიულთა შორის მსახურ გლეხებთან ერთად აზნაურებიც იმყოფებოდნენ. ეს არ შეესაბამება სინამდვილეს, ვინაიდან

იმ დროისათვის მოხევეებსა და მთიულებს შორის აზნაურები არ არსებობდნენ. და თუ საარაგვოს მთიანეთში ვინმე აზნაური იყო, არა საკუთრივ მთიული, გუდამაყრელი თუ მოხევე, არამედ გვიანფეოდალურ ხანაში ბარიდან შესული და ამ უფლებამოსილებით აღჭურვილი ზოგიერთი გვარი (ჩრდილელი, ყარანგოზიშვილი, კობიაშვილი...).

ვახუშტის ცნობა იმის მანიშნებელიცაა, თითქოს სამეფო ხელისუფლების მიერ არაგვის საერისთავოს „დაპყრობის" შემდეგ მთიულებმა და მოხევეებმა მეფის მცველთა ფუნქცია დაკარგეს, რაც ასევე უმართებულოდ მიმაჩნია.

დამოწმებულ ცნობათა დასაბუსტებლად მხოლოდ იმის თქმის შესაძლებლობა არსებობს, რომ მთიულეთისა და ხევის მოსახლეობის შემადგენლობაში მცირედი რაოდენობით ფიგურირებენ მსახურნი გლეხნი, რომლებსაც გარკვეული პრივილეგიები გააჩნდათ და ერთი საფეხურით მაღლა იდგნენ რიგით მეთემეებთან შედარებით. ამის საფუძველს ქმნიდა მათი ფუნქცია – მეფის სამსახურში ყოფნა, რაც განსახიერებულია თვით ამ ფუნქციის გამომხატველ შესაბამის სახელწოდებაში.

ვახუშტის ცნობასთან დაკავშირებით აქვე იბადება კითხვა – მოხევეთა და მთიულთა მოსახლეობის რა პროცენტს შეადგენდნენ ეს „მსახურნი გლეხნი ხეობათაგან"? ამ კითხვას შეიძლება უპასუხოთ, რომ ეს ცნობა არ უნდა გულისხმობდეს ადგილობრივი მოსახლეობის მცირეოდენი ნაწილის გამოყოფას მეფის მცველთა ფუნქციით. ამ შემთხვევაში სავსებით გამართლებული იქნებოდა იმის აღნიშვნა, რომ მეფის მცველი და მეომარი იყო ყველა მკვიდრი მთიული და მოხევე, ვისაც კი ბრძოლის თავი ჰქონდა. ისტორიიდან ხომ ცნობილია, რომ ქართველი მთიელები და მათ შორის მოხევეები და მთიულები აქტიურად მონაწილეობდნენ სამხედრო ოპერაციებში, რაც ძალიან კარგად იყო ცნობი-

ლი თვით ვახუშტისთვისაც. ამის გათვალისწინებით საფიქრებელია, რომ მთიელთაგან მოლაშქრე იყო არა მარტო რიგით მეთემეთაგან სათანადო პრივილეგიებით გამორჩეული მსახურნი გლეხნი, არამედ ყველა ბრძოლისუნარიანი მთიელი. ამდენად, მიზანშეწონილი იქნებოდა იმის წარმოდგენა, რომ ვახუშტი ბაგრატიონი მსახურის კატეგორიაში გულისხმობდა ყველა მოხევესა და მთიულს იმ მოსაზრებით, რომ ყველა მთიელი სამხედრო ვალდებული იყო და სალაშქრო საქმის შესრულების კვალობაზე მათ მსახურად გაიაზრებდა. არც იმის შესაძლებლობა უნდა გამოვრიცხოთ, რომ უშუალოდ მეფის მცველებად გამოყოფილი ყოფილიყვნენ პრივილეგირებული მსახურნი გლეხნი, როგორც საგანგებო ფუნქციით აღჭურვილნი, მაგრამ რამდენადაც ყველა მებრძოლი მთიელი სამხედრო სამსახურს ასრულებდა, ამდენად ვახუშტის ცნობას ორნაირი მნიშვნელობა ენიჭება: 1) უშუალოდ მეფის მცველნი უნდა ყოფილიყვნენ რიგით მეთემეთაგან გარკვეული პრივილეგიებით განსხვავებული მსახურნი გლეხნი; 2) მსახურად იგულისხმებოდეს ყველა მეომარი მეთემე, რომელიც ლაშქრობაში აქტიური მონაწილეობის გამო სამხედრო სამსახურს ასრულებდა.

საარაგვოს მთიელები რომ საიმედო მეომრებად ეგულვებოდათ სამეფო ხელისუფლების წარმომადგენლებს, ამაზე მეტყველებენ გვიანდელი ფაქტობრივი მონაცემებიც. 1802 წლის დოკუმენტები მკაფიოდ ადასტურებენ, რომ საუფლისწულო (საარაგვო) საიმედო თავშესაფარს წარმოადგენდა, სადაც თავს აფარებს რუსებთან დაპირისპირებული უფლისწული ვახტანგ ბატონიშვილი იმის იმედით, რომ შეკრიბოს მეომრობით სახელგანთქმული მთიულები და გუდამაყრელები, ხოლო რეზერვის შეკრების მიზნით გადაიბიროს ფშაველები და თუშები, რომლებიც ამ საუფლისწულოს მკვიდრნი არ იყვნენ (АКАК, Т. I, 1866, С. 383).

ვახუშტის ცნობა, რომ მსახურნი გლეხნი იყვნენ მეფისანი, არა მარტო საკუთრივ მეფის დაცვას გვაგულისხმებინებს, არამედ სამეფოს დაცვასაც. ეს მეორე ფაქტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს შემდეგ გარემოებათა გამო:

1. მთიელები ოდითგანვე სამხედრო სამსახურის აქტიური შემსრულებლები იყვნენ. ამის დამადასტურებელია საისტორიო წყაროების ცნობები როგორც საზღვრების დაცვის საქმეში (პირველ ყოვლისა დარიალის ჭიშკრის მცველებად მოხევეთა დგომა), ისე სამხედრო ოპერაციებში რეგულარული მონაწილეობა. შემთხვევითი არც ის არის, რომ გიორგი ბრწყინვალის (1314-1346) სამართალში („ძეგლის დადება") საგანგებოდაა გამოყოფილი „სალაშქრო საქმე" და ამ საქმეში დაწინაურებული ხევისბერის („ლაშქართ თავადი") და ციხისთავის სახელოები.

2. სალაშქრო საქმე მთიელთა უმთავრესი სამსახური იყო. სწორედ ჯარში სამსახური და დაწესებული სახელმწიფო გადასახადები შეადგენდა მთიელთა მთავარ ვალდებულებას. ამდენად, მთიელები თავიანთი მდგომარეობით მოლაშქრეები იყვნენ.

3. ბარის მოსახლეობისაგან განსხვავებით მთიელებში არასდროს არ მომხდარა ისეთი სტრატიფიკაცია, როდესაც გლეხი მიწაზე იყო მიმაგრებული, ხოლო აზნაური და მსახური კი ლაშქრობდა. მთაში გლეხის კატეგორია არ შექმნილა და, ამდენად, მსახური გლეხის კატეგორია ბარიდან არის შეტანილი. მთაში სახელმწიფო გლეხი (აქაც ნომენკლატურაა) გვაქვს სახეზე, რომლის ძირითადი მოვალეობაა სამხედრო სამსახური და სახელმწიფო გადასახადები.

4. არაგვის ხეობის 1774 წლის აღწერაში მოხსენიებული მსახური მეფის სამსახურში შესული მთიელია, რომელიც მხოლოდ იმითი განსხვავდება რიგითი მკვიდრი გლე-

ხისგან, რომ მოხელეა, მაგრამ რიგითი მეთემეც (მკვიდრი გლეხი) მასავით მოლაშქრეა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთივე ვითარებასთან უნდა გვქონოდა საქმე აღრეული ხანისთვისაც. უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ მთიანეთში მსახური გლეხიც არსებობდა, რომლისგანაც სალაშქრო საქმის აღსრულების თვალსაზრისით „მკვიდრი გლეხი" (სახელმწიფო გლეხი) დიდად არ განსხვავდებოდა. XIV-XVIII საუკუნეებში მსახურ გლეხებთან ერთად მოლაშქრე იყო ყველა რიგითი მეთემე მთიელიც. ამ თვალსაზრისით კი ყველა მთიელი მსახური იყო.

5. თავისი მდგომარეობის მიხედვით (სალაშქრო საქმეს თუ ავიღებთ უმთავრეს კრიტერიუმად), ყველა მთიელი მსახური იყო. სალაშქრო საქმე არა მარტო მსახურს ევალებოდა, არამედ ყველა მკვიდრ მთიელს, რომელიც „მეფის მცველის" და, ამდენად, ქვეყნის მცველის მოვალეობას ასრულებდა.

ამგვარად, ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობა მოხევეებისა და მთიულების მეფის მცველთა ფუნქციის შესახებ ფრიად საყურადღებოა, ოღონდ იმ მონაცემების კორექტირების საფუძველზე, რაც წარმოიშვა „მსახურის" ცნების გარკვევასთან დაკავშირებით.

3. ერთი დოკუმენტი არაგველთა შესახებ

ქართული საისტორიო წყაროების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ტოპონიმიკური და ონომასტიკური მონაცემების რიგს განეკუთვნება ერთ-ერთი საყურადღებო დოკუმენტი („ლომისის წმინდა გიორგის ეკლესიისათვის შეწირული ვერცხლის თასის წარწერა"), რაც თავის დროზე გამოაქვეყნა სერგი მაკალათიამ (ს. მაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 34). ეს დოკუმენტი გამოყენებული მაქვს ერთი მხრივ არაგვის ხეობის მოსახლეობის სოციალური სტრუქ-

ტურის შესწავლასთან დაკავშირებით (**ვახტანგ ითონიშვილი**, საკანდიდატო დისერტაცია – „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურა XIV-XVIII საუკუნეებში", დაცული 1984 წელს* და რამდენიმე გამოქვეყნებული სტატია), ხოლო მეორე მხრივ არაგვის ხეობის ლოკალიზაციასთან და არაგველთა ვინაობის გარკვევასთან მიმართებაში (**ვახტანგ ითონიშვილი**, არაგვის ხეობა, თბ., 1986; **მისივე**, არაგვი და არაგველები, თბ., 1989; **მისივე**, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1992). ს. მაკალათიას მიერ გამოქვეყნებული დოკუმენტის მრავალმხრივმა მნიშვნელობამ მაფიქრებინა მისი საგანგებოდ განხილვის საჭიროება, მაგრამ ამ წარწერის შინაარსის შეფასებამდე უპრიანია პირველ რიგში სრული სახით მისი დამოწმება: „ქ: შენ წ – ისა და : დიდებულისა მთავარ მოწამის გიორგისა ეკლესიას ლომისად წოდებულსა თასი ესე მსასოებელმან მფარველობისა შენისამან ყოვლისა საქართველოჲსა მეფისა ირაკლი მეორისა ძემან ვახტანგ მპყრობელმან არაგვისამან ოდეს: ჩღჟბ (1797) წელსა აღამამად ხანის: მეორედ მომავლობა გველოდებოდა და ჩვენ შენს დღესასწაულზედ მოვედით და არაგველნი სრულ იქ გვახლდენ და შენი დიდებული ბავრაყი ნაღვარევის ეკლესიაში ჩამოვასვენეთ და იქ იფიცეს ერთობით არაგველთ ჩვენს ერთგულებაზედ და უნაკლულოდ ლაშქრობაზედ და თუ ვინმე შემოსახიზნავად მოსულ იყვნენ, იმათ კეთილად დაცვაზე და ამისათვის შენის დიდებულის ბავრაყის პატივის საცემლად მოგართვით თასი ესე შეიწირე მსგავსად მეუფისა შენისა და იოხენ მათთვის, რომელნიც არაგველნი აღამამად ხანის ომში მოისრნენ, რათა საუკუნესა ცხოვრებასა ღირს იქმნენ".

---

* **რედაქტორის კომენტარი:** ეს მონოგრაფია გამოქვეყნდა 2001 წელს მისი ავტორის გარდაცვალების შემდეგ.

1797 წლით დათარიღებული ეს დოკუმენტი უტყუარი მოწმობაა იმისა, რომ ლომისის ეკლესიას თასი შესწირა ერეკლე მეორის შვილმა ვახტანგ ბატონიშვილმა, რომელიც იმ დროისათვის არაგვის საუფლისწულოს განაგებდა. ეს მხარე კი საუფლისწულოდ გარდაიქმნა 1743 წლიდან, როდესაც თეიმურაზ მეორემ არაგვის საერისთავო გააუქმა, ურჩი ფეოდალების უფლებამოსილება შეწყვიტა და ამ რეგიონის მმართველობა უშუალოდ სამეფო ხელისუფლებას დაუქვემდებარა. ამის შესაბამისად, საუფლისწულოდ გარდაქმნილ არაგვის საერისთავოს თავდაპირველად პატრონობდა თვით ერეკლე მეორე, რაც კარგად ჩანს 1746 წლის 22 სექტემბერს შედგენილი დოკუმენტიდან: „...მეფემან კახთამან და თვით კემწიფემან, პყრობელმან არაგვთა და ყოველთა მთიულთამან პატრონმან ერეკლე"... (დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I, თბ., 1940, გვ.415; გამოსცა **ნ. ბერძენიშვილმა**). ერეკლე მეორე ასევე არაგვის პატრონად იხსენიება 1747 წლის 18 იანვრის ნასყიდობის წიგნშიც: „ქ. ჩვენ, მეფე კახეთისა და არაგვის მეპატრონე ბატონი ერეკლე ვამტკიცებ სიგელსა ამას"... (დოკუმენტები, I, გვ. 418). ერეკლეს შემდეგ კი „სრულიად არაგვის საერისთავოს პატრონის", „სრულიად არაგვის საუფლისწულო მპყრობელის", „არაგვის მპყრობელის" ან „სრულიად არაგვთა მპყრობელის" სტატუსში უკვე ლევან და ვახტანგ ბატონიშვილები ფიგურირებენ (**ქართული სამართლის ძეგლები**, ტ. V, გამოსცა **ი. დოლიძემ**, თბ., 1974, გვ. 129, 374; **ჭ. შარაშიძე**, საქართველოს ისტორიის მასალები (XV-XVIII სს.), „მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის," ნაკვ. 30, თბ., 1945, გვ. 271: **ს. მაკალათია**, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 34, 79). მათ შორის ეს უფლებამოსილება პირველ რიგში წილად ხვდა უფროს ძმას ლევან ბატონიშვილს (1776-1781 წწ.). მისი გარდაცვალების შემდეგ საუფლისწულოს მართვა-გამგეობა

მემკვიდრეობის წესით გადაეცა ერეკლეს მეორის შვილს ვახტანგ ბატონიშვილს, მაგრამ მისი მცირეწლოვანების მიზეზით ეს მოვალეობა დაეკისრა ჯიმშერ ჩოლოყაშვილს, სამეფო კარზე აღზრდილსა და დიდი ნდობით აღჭურვილ ფეოდალს, რომელიც საუკუნოვანი ტრადიციის გავლენით კვლავინდებურად ერისთავის ტიტულს ატარებდა და XVIII საუკუნის წერილობით წყაროებშიც ერისთავად იხსენიება.

ბატონიშვილების მმართველობის პერიოდთან დაკავშირებით აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მათი ინიციატივით შეიქმნა გაუქმებული საერისთავოს მოსახლეობისათვის განკუთვნილი სამართალი – „განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა" (ქართული სამართლის ძეგლები, II, თბ., 1965), რომელიც რეგიონალური სპეციფიკის გათვალისწინებით ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი („განჩინება მთიურთა ადგილთა") შეადგინა ლევან ბატონიშვილმა და მისი მოქმედების ტერიტორია მოიცავდა საერისთავოს მთიანეთის თემებს. ვახტანგ (ალმასხან) ბატონიშვილმა 1782 წელს განაახლა თავისი ძმის „ლეონისაგან მთებში დადებული განჩინება", ძეგლს ცალკეული დანამატებიც ჩაურთო და თავის მხრივ შეადგინა „განჩინება ბარისა". ამის შემდეგ აღნიშნული განჩინებები სამართლის ერთ წიგნად იქნა შეკრული, რომელსაც ეწოდა „განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა".

გიორგი ბრწყინვალის მიერ შექმნილი სამართლის („ძეგლის დადება") შემდეგ, რაც მთიანეთის გარკვეულ ზონაში დარღვეული კანონმდებლობის აღდგენისა და ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების მოწესრიგებისათვის იყო განკუთვნილი, ერეკლე მეორის შვილების „განჩინება" ამავე მიზნით შედგენილ უმნიშვნელოვანეს საკანონმდებლო ძეგლს წარმოადგენდა. არაგვის ხეობის მოსახლეობაში ის ფუნქციონირებდა 1802 წლის 2 აგვისტომდე –

მეფის რუსეთის მთავრობის უწყებაში საუფლისწულოს გაუქმებამდე (ი. ფუტკარაძე, ქართველ მთიელთა სამართლის ისტორიისათვის, თბ., 1964 წ.).

ამჯერად ამ მოვლენების შესახებ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ იმის გამო, რომ სამართლის ორივე ძეგლის მოქმედების ფარგლებისა და ფუნქციონირების შესახებ საკმაოდ ვრცლად ითქვა ჩემს სპეციალურ გამოკვლევებში (იგულისხმება ზემოხსენებული საკანდიდატო დისერტაცია და ჟ. „მაცნეში" თუ სამეცნიერო კრებულებში გამოქვეყნებული შრომები). ამ შემთხვევაში ჩემი ყურადღება მიიპყრო ლომისის ეკლესიისადმი შეწირული თასის წარწერამ, რომლის შინაარსი გვაცნობს არაგვის საუფლისწულოს ისტორიის ზოგიერთ ეპიზოდს.

საარაგვოს ისტორიის ეპიზოდებიდან პირველ რიგში საყურადღებოა ის, რომ საუფლისწულო რეგიონის გამგებელი ვახტანგ ბატონიშვილი ლომისის ეკლესიისადმი „ყმურ" დამოკიდებულებას იჩენს და ამ დამოკიდებულებას საწირის მირთმევით გამოხატავს. უფლისწულის ქმედება ამ შემთხვევაში ისეთივე იყო, როგორიც ყველა ქართველი მეფისა და დიდებულისა საქართველოს სალოცავების მიმართ. გავიხსენოთ თუნდაც ის, რომ ქართველი მეფეები და დიდებულები თავიანთ „მოძმედ" მიიჩნევდნენ ფშავის მთავარ სალოცავს ლაშარის ჯვარს. თავისთავად ცხადია, რომ ყველა ეკლესიასთან და ჯვარ-სალოცავთან ერთად მთიულეთის მთავარ ტაძარსაც ისინი თავიანთ შემწე-მფარველად თვლიდნენ და იმ სავალდებულო წესებს ასრულებდნენ, რაც ქრისტიანული დოგმებით იყო გათვალისწინებული.

ლომისის წმინდა გიორგის ეკლესიისადმი წარწერიანი თასის შეწირვა აღინიშნება სამეფო ხელისუფლებისათვის ფრიად მნიშვნელოვან საგანგებო ვითარებასთან დაკავშირებით. თანაც ეს მოხდა ლომისობის დღესასწაულზე, რაში-

აც მთელი საარაგვოს მრევლი მონაწილეობდა. საგანგებო მდგომარეობად კი წარმოგვიდგება 1795 წელს სპარსელთა შემოსევის დროს საარაკო გმირობით დაღუპულ არაგველთა მოხსენიება. ამასთან ერთად, შეწირული თასის წარწერიდან ჩანს, რომ სამეფო ხელისუფლება ხელახალი შემოსევის მოლოდინში იყო, ხოლო უფლისწულს მეომარ ძალად ეგულვებოდა „ერთობით არაგველნი". წარწერაში ისიც აღინიშნა, რომ ლომისის დღესასწაულზე მისულ უფლისწულს ისინი იქ დახვდნენ და იმის შემდეგ, რაც ლომისის წმინდა გიორგის დროშა („ბავრაყი") ამ ეკლესიიდან (სოფელ მლეთიდან) სოფელ ნაღვარევის ეკლესიაში ჩამოაბრძანეს, „იქ იფიცეს ერთობით არაგველთ ჩვენს ერთგულებაზედ და უნაკლულოდ ლაშქრობაზედ". შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ დაფიცება მოხდა ნაღვარევის ეკლესიაში. ეს იმითი უნდა აიხსნებოდეს, რომ სოფელი ნაღვარევი მთიულეთის ცენტრალურ ადგილას მდებარეობს, სადაც საარაგვოს მრევლს ყოველი მხრიდან იქ მისვლა გაუადვილდებოდა.

რამდენადაც „ერთობით არაგველთ" სამეფო ხელისუფლებისა და სამშობლოსადმი ერთგულების ფიცი დასდეს, ცხადია, მათ რიგებში იგულისხმებიან საუფლისწულოს მკვიდრნი. თასის წარწერის შინაარსი იმაზედაც მეტყველებს, რომ სამეფო ხელისუფლებისადმი ფიცით განმტკიცებული ერთგულება არაგველთ იმასაც ავალდებულებდა, რომ მიეღოთ და დაეცვათ ომის შედეგად შემოხიზნული მოსახლეობა, რაც საერთოდ ყოველი ძნელბედობის ჟამს ტრადიციულად ხდებოდა.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, თასის შეწირვით უფლისწული გამოხატავდა არაგველთა ერთგულების იმედს მოსალოდნელ ომში და პატივს მიაგებდა მათ, „რომელნიც არაგველნი აღამამად ხანის ომში მოისრნენ, რათა საუკუნესა ცხოვრებასა ღირს იქმნენ".

თასის წარწერიდან ყურადღებას იქცევს ის მნიშვნელოვანი დეტალიც, რომ საუფლისწულოს მოსახლეობა სახელდებულია არაგველად, რაც სრულ შესაბამისობაშია ისტორიული ვითარების შესატყვის ნომინაციასთან. ეს სახელწოდება პირდაპირ კავშირშია ფეოდალური სენიორიის სახელწოდებასთან. საისტორიო წყაროების მიხედვით არაგველი ეწოდა არაგვის საერისთავოს მკვიდრს და ამდენად, ცნება „არაგველი" თუ „ერთობით არაგველნი" შეესატყვისება არაგვის საერისთავოს მოსახლეობის ლოკალურ სახელწოდებას. მოსახლეობის ვინაობის აღსანიშნავად ეს ცნება დამკვიდრდა არა იმის მიხედვით, თუ რამდენი არაგვია საქართველოში, არამედ იმათი მისამართით, ვინც არაგვის საერისთავოს მკვიდრად ითვლებოდა. სამოსახლო სივრცის აღმნიშვნელი „საარაგვოც" აღნიშნულ ვითარებას უკავშირდება.

შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ არსებობს ფშავისა და ხევსურეთის არაგვიც და ამის კვალობაზე ეთნოგრაფიული ნომინაციით ფშაველი და ხევსურიც არაგველია, მაგრამ სახელმწიფოებრივ ნომინაციაში ფშაველთა და ხევსურთა სახელწოდებად „არაგველი" არ დამკვიდრებულა. მაშასადამე, თასის წარწერის მიხედვითაც ნათლად გამოჩნდა, რომ ცნება „არაგველი" ფეოდალური სენიორიის მოსახლეობის აღმნიშვნელი იყო და არა მდინარეთა სახელწოდებიდან წარმოქმნილი ეთნოგრაფიული შინაარსის მატარებელი სახელწოდება.

ამგვარად, ვახტანგ ბატონიშვილის მიერ ლომისის წმინდა გიორგის ეკლესიისადმი შეწირული ვერცხლის თასის წარწერა მეტყველი საბუთია იმისა, თუ რაოდენ საიმედო ძალად მიიჩნევდა სამეფო ხელისუფლება საარაგვოს მოსახლეობას და თავის ამ დამოკიდებულებას როგორ განასახიერებდა მთავარი სალოცავის მიმართ. არაგველთა

უმთავრესი ვალდებულება კი გამოიხატებოდა „უნაკლოდ ლოდ ლაშქრობაზედ" და შემოხიზნულთა მფარველობაში. ყოველივე ამის გამო ლომისის ეკლესიისადმი უფლისწულის მიერ შეწირული ვერცხლის თასის წარწერას საყურადღებო დოკუმენტის მნიშვნელობა ენიჭება საარაგვოს ისტორიისათვის.

4. ერთი უზურპაციული აქციის შესახებ

დ. გვრიტიშვილი ეხება რა არაგვის საერისთავოს, საისტორიო წყაროების მონაცემებზე დაყრდნობით ასაბუთებს, რომ ეს საერისთავო თავდაპირველად მოიცავდა მხოლოდ ბარის ზონას, ხოლო XII-XV საუკუნეებში ერისთავებად იჯდნენ შაბურისძეები (**დ. გვრიტიშვილი, ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1955, გვ. 84-86**). მისივე შეხედულებით, მიუღებელია იმის მტკიცება, რომ ვანათელი აზნაურის სიდამონის შთამომავალმა ნუგზარ ერისთავმა არაგვის ბარის ზონაში ამოწყვიტა თავადნი ბაზილისძენი, ვინაიდან ხელშესახები ცნობები არ გაგვაჩნია ბაზილისძეთა არაგვის ერისთავებად მტკიცებისათვის. ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი ითვალისწინებს ვახუშტი ბაგრატიონის შემდეგ ცნობას: „ხოლო ესე ნუგზარ იყო ერისთავი არაგჳსა, რამეთუ პაპა ამისი იყო აზნაური ვანათელი და პირველსა მეფობასა სჯიმონისასა უკუდგა ვანათის ციხის მპყრობელი და მან ბრძანებითა მეფისათა და შეტყუებითა აღიღო ციხე იგი, და მეფემან მიანიჭნა მუნ მამულნი. ხოლო ოდეს შეიპყრეს ყიზილბაშთა მეფე სჯიმონ, ამანვე მოიმწო კსნის ერისთავი, დაესხა და მოსწყჳდნა თექთურმანიძე და ჭარმეული და დაიპყრა ბაზალეთი... მერმე დაიმორჩილა მთიულეთი" (**ვახუშტი ბაგრატიო-**

ნი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება," ტ. IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1973, გვ. 424).

ვახუშტის ამ ცნობის თანახმად არაგვის ხეობაში ნუგზარ ერისთავის გაბატონებამდე ერისთავებად იჯდნენ არა შაბურისძეები, არამედ თექთურმანიძე და ჭარმეული, რომელთა ამოწყვეტა ნუგზარის დამსახურებადაა მიჩნეული. ვახუშტისაგან განსხვავებით ბერი ეგნატაშვილი ფიქრობს, რომ თექთურმანიძე იყო ხევის გამგებელი. მაგრამ აქვე იბადება კითხვა – მისი ლოკალიზაციით რომელი ხევი იგულისხმება – მდ. თერგის ხეობაში მდებარე ხევი თუ ფართოდ გაგებული ხევი არაგვისა, ე.ი. არაგვის ხეობა ჯვართა ყელიდან (ჯვრის უღელტეხილიდან) ანანაურამდე. მაგრამ ვიდრე ბერი ეგნატაშვილის ამ ცნობას შევეხებოდეთ, საჭიროა აღინიშნოს, რომ არაგვის საერისთავოს ჩამოყალიბების პროცესისათვის დამახასიათებელი იყო სისხლიანი ბრძოლა უზურპაციის დონეზე. ბუნებრივია აქვე გავერკვეთ უზურპაციის მსვლელობაში, იმის შესახებ, თუ საიდან დაიწყო ეს პროცესი, მთიდან ბარისაკენ თუ პირიქით. შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ უზურპაცია განვითარდა ბარიდან მთიანეთის მიმართულებით, როგორც ეს ვახუშტის წარმოუდგენია. ზემოთ დამოწმებული მისი ცნობიდან ხომ გამოჩნდა, რომ უზურპატორები ჯერ იპყრობენ ბაზალეთს, ამოჟლეტენ ჭარმეულებსა და თექთურმანიძეებს და მხოლოდ ამის შემდეგ იპყრობენ „მთიულეთს" (-მთიანეთს). ჭარმეულები რომ ბაზალეთში ცხოვრობდნენ და ისინი ფლობდნენ ჟინვანის სიახლოვეს მდებარე სოფელ ლაუშას, ამას მოწმობს 1297-1298 წწ. დათარიღებული სიგელი დავით მეფისა ჭარმაულ გრიგოლ ჭაჭნიასშვილისადმი (იხ. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, ტ. I, IX-XIII სს. საბუთები შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ და ნ. შოშიაშვილმა, თბ., 1989, გვ.183-185). უნდა ვი-

ფიქროთ, რომ მათი ამოწყვეტის გარეშე ბაზალეთის დაბრუნება ვერ მოხერხდებოდა.

ნათქვამთან დაკავშირებით გაუგებარია, რატომ არაფერს ამბობს ბერი ეგნატაშვილი ჭარმეულების ამოწყვეტაგე. თუ მისეულ „ხევს" მთიულეთის მეზობლად მდ. თერგის ხეობაში მდებარე კუთხის მნიშვნელობით გავიგებთ და თექთურმანიძეების ამოწყვეტის ამბავს აქ ვიგულისხმებთ, მაშინ ხომ მით უფრო გაუგებარი ხდება უზურპატორებს რატომ ებოძათ მთელი არაგვის ხეობის ბარის ზონა ყოველგვარი „სისხლის" გარეშე. განა აქ არავინ ეგულვებოდათ ამოსაწყვეტი? სწორედ ის არის დამაფიქრებელი, რომ ბერი ეგნატაშვილი თექთურმანიძეებს ალბათ მაინც არაგვის ხეობის ბარის ზონის მკვიდრებად ცნობს. როგორც ჩანს, იგი ჯეროვნი სიცხადით ვერ განმარტავს სიტყვა „ხევის" შინაარსს. ასეა თუ ისე, ერთი რამ კი ცხადია – ქინვანის მიდამოებში მდებარე პუნქტების მპყრობელ ჭარმეულთა ამოწყვეტის გარეშე არაგვის ხეობის ბარის ზონის დაჭერა წარმოუდგენელი იყო და ვახუშტიც სწორედ ამას ამტკიცებს. ამ შემთხვევაში მის ცნობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება და ორი აზრი არ უნდა არსებობდეს, რომ უზურპაციის აქციის პირველ მსხვერპლს ჭარმეულები და თექთურმანიძეები წარმოადგენდნენ. ჭარმეულები ბაზალეთში მოსახლეობდნენ, რაც იმას გვაფიქრებინებს, რომ თექთურმანიძეებსაც მის ახლოს უნდა ეცხოვრათ. ამის გათვალისწინება საფუძველია იმისა, რომ ბერი ეგნატაშვილის ცნობა ეხება არა თერგის ხეობაში მდებარე ხევს, არამედ ხევად სახელდებული არაგვის ხეობის ბარის ზონას.

საისტორიო წყაროების მონაცემების შეფასებასთან დაკავშირებით, რომელთა მიხედვითაც მჟღავნდება ბაზალისძეებისა და თექთურმანიძეების ამოწყვეტის ვერსია, ბუნებრივად იბადება კითხვა – რამ განაპირობა ხევში ისეთი

გვარების არსებობა, როგორიცაა ბაზალი და თექთურმანი-ძე. ალბათ დასაშვებად მისაჩნევია ის გარემოება, რომ უზურპაციის შედეგად ამოწყვეტილი ბაზალიძეების ნაწილმა თავი შეაფირა ხევს. ამის დამადასტურებელი ჩანს ხევის სოფელ არშაში ბაზალის გვარის ცხოვრება, რომელთაც ბაზალეთიდან მოსულად მიაჩნიათ თავი. ეს გვარი ხევში არავითარი პრივილეგიებით არ სარგებლობდა, ვინაიდან ბაზალეთიდან ლტოლვილებმა ადრინდელი გავლენა ვეღარ შეინარჩუნეს და რიგითი მეთემეების მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. თითქოს შესაძლებელი იქნებოდა ანალოგიურ მდგომარეობაში დაგვენახა თაქთურმანიძეებიც, თუ დასაშვებად მივიჩნევდით, რომ ამოწყვეტას გადარჩენილი ამ გვარის ნაწილი ხევში გახიშნულიყო. მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ბაზალისა და თექთურმანიძის ბედის იდენტიფიკაცია გამორიცხულია. ბაზალისაგან განსხვავებით, რომელიც ბაზალეთიდან მოსულადაა მიჩნეული, თექთურმანიძეების მოსულობის ვერსია არ არსებობს. უნდა ვიფიქროთ, რომ თექთურმანიძეები ცხოვრობდნენ როგორც ბარის ზონაში, ისე ხევში. ხევში მათი ამოწყვეტის შესახებ არც ხალხური გადმოცემა არსებობს და არც წერილობითი დოკუმენტი. ამიტომ ძნელი არ უნდა იყოს იმის წარმოდგენა, რომ უზურპაციას ემსხვერპლნენ მხოლოდ ბარელი თექთურმანიძეები.

თექთურმანიძეები ხევში არა მარტო მკვიდრი გვარის რეპუტაციით სარგებლობდნენ, არამედ საქართველოს სამეფო ხელისუფლების წინაშე დამსახურებული პრეროგატივითაც. ნათქვამის დამადასტურებელია შემონახული სიგელები, რომელთაგან ორი გამოაქვეყნა სერგი მაკალათიამ. პირველი მათგანი ჯამაგირის წყალობის სიგელის სახით თექთურმანიძეებს უბოძა ვახტანგ VI-ემ, რომელიც გვაუწყებს:

„ქ. ნებითა და შეწევნითა ღვთისათა: ჩვენ ღვთივგანმა მატებულმან, ღთივ ცნებით მეცით გჳრგჳნოსანმან იესეან, დავითიან, სოლომონიან, პანკრატოიანმან და ყოვლისა საქართველსა თჯთ მპყრობელმან, მეფეთ მეფემან პატრონმან ვახტანგ: და თანამეცხედრემან ჩვენმან ჩერქეზ ბატონის ასულმან დედოფალთ დედოფალმან პატრონმან რუსუდან: პირმშომან და სასურველმან ძემან ჩვენმან მეფემ პატრონმან ბაქარ და ბატონიშვილმან პატრონმან გიორგიმ: ესე ამიერ უკუნისამდე ხანთა და ჟამთა გასათავებელი წყალობის წიგნი და ნიშანი შეგიწყალეთ და გიბოძეთ:თქვენ ჩვენთა ერთგულთა და მრავალ გვარად გარჯილსა და ნამსახურს თექთუმანიძეს კურდღელასა, შვილსა შენსა იესესა, ბერსა და პაპას, შვილთა თქვენთა ივანეს და ანგვიშტუყოსა და ყოველთავე მომავალთა სახლისა თქვენისათა: მას ჟამსა ოდეს ჩვენ მოსკოვს მივედით: შენ იესე თქვენისა ქვეყნის კაცთაგან ჩვენს სამსახურბედ რუსეთს მოხვედით გამოგზავნილნი და აგრეთვე ჩვენგან გამოგზავნილს გამვლელ-გამომვლელს კაცებზედ დიდად ერთგულად ირჯებოდით სადმე. ეს ჩვენ მოგვხსენდა და დაგიმადლეთ. ამა ქვეყნისა მრავალთა მსახურობისა და გარჯილობის სანუქბოდ მოხვედით კარსა დარბაზისა ჩვენისასა და ჯამაგირის წყალობას დაგვეჯენით. ჩვენცა ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქვენი. შეგიწყალეთ და გაგიჩინეთ წლის ჯამაგირათ რომ მოგეცემოდესთ ჩვენის სალარდამე: წელიწადში ოცდაცამეტი მარჩილი. საცა ვბძანდებოდეთ იქიდამე ყოვლის წლივ გეძლეოდესთს სანიადაგოთ. ესე ასე გაგითავდესთს და არ მოგეშალოსთ არა ჩვენგან და არცა შემდგომთა მეფეთა და მეპატრონეთგან. აწე გიბრძანებთ ვექილ-ვეზირნო და კარისა ჩვენისა გამრიგენო რომელიცა ამა ჩვენგან ნაწყალობევსა ფარმანსა შიგან ეწეროს, თქვენცა ასე დაუმტკიცეთ და ნურარასმც ცუდად კელჰყოფთ თვინიერ თანადგომისა და შე-

წევნისა განვიდე. დაიწერა ბრძანება ესე ჩვენი ქელითა რისა ჩვენისა მდივან მწიგნობრის კავკასიძის მელიქისადეგისასა, ქრისტეს აქეთ ჩღლბ (1732 წ). ქკსუკ (420) =1732 წ. თებერვლის თ (=9), ხელის მოწერა ხვეულად: ვახტანგ, აზის ბაქარის ბეჭედი" (ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934, გვ. 94).

სამეფო კარის წინაშე თექთურმანიძეების დამსახურებას გვიჩვენებს ბაქარ მეფის სიგელიც, რომელიც გემოხსენებული სოფლების მფლობელობის უფლებასაც ადასტურებს:

„ქ. ნებითა და შეწევნითა ღთისათა: ჩვენ ღვთივ ამაღლებული აღმატებულმან და ღვთივ ცხებით მეცით გურგჯნოსანმან იესეან დავითიან სოლომონიან პანკრატიანმან და ყოვლისა საქართველისა თვითმპყრობელმან მეფეთ მეფემ პატრონმან ბაქარ და თანამეცხედრემან ჩვენმან არაგჯის ერისთავის ასულმან ბატონმან ხანუმ, პირმშომან და სასურველმან ძემან ჩვენმან ლევან და ალექსანდრემ შენ თექთურმანიძე იესესა და პაპას ესე უკუნისამდე ხანთა და ჟამთა გასათავებელი წყალობის წიგნი გიბოძეთ ასე რომე, ჟამთა ვითარებისაგან ჩვენ რუსეთს ვიყავით და შენ იესე ჩვენს სამსახურზე ბევრს ირჯებოდი. ამა შენისა ნამსახურობისა სანუქბოდ ჩვენცა შეგიწყალეთ და გიბოძეთ შენი ნაქონი სოფელი სიონი და გარბანი და თუ ააშენო თოთიცა. თქვენთვის და შვილთა თქვენთათვის გვიბოძებია ყოველის კაცის უცილებლად მათის მთითა, ბარითა, სახნავ-სათეს-სათიბითა და სამართლიანის სამძღვრითა. ესე ასე გაგითავდეს და არ მოგეშალოს არა ჩვენგან და არცა შემდგომთა მეფეთა და მეპატრონეთაგან. აწე გიბრძანებთ კარისა ჩვენისა მოსაქმენო, ბძანება ესე ჩვენი თქვენცა ასრე დაუმტკიცეთ. დაიწერა ბრძანება ესე კარისა ჩვენისა მდივან მწიგნობრის კავკასიძის მელქისადეგისათა წელსა ჩღლდ (1734 წ). სეკდემბრის კმ აზის ბაქარის ბეჭედი" (ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 95).

დამოწმებული დოკუმენტები აშკარად გვიჩვენებენ თექთურმანიძეების დამსახურებას სამეფო ხელისუფლების წინაშე, რაც თავისთავად ხევში მოპოვებული ავტორიტეტისა და გავლენის დამადასტურებელია. ისიც ნიშანდობლივია, რომ ეს დოკუმენტები ინახებოდა თექთურმანიძის შთამომავალი ხეთაგურების ერთ-ერთ ოჯახში, ხოლო შემდეგ გადაეცა ყაბეგის მუზეუმს.

ციტირებულ დოკუმენტებთან ერთად დამაფიქრებელია თვით თექთურმანიძეებისადმი მოხევეების დამოკიდებულება. ხალხური გადმოცემებით ცნობილია, რომ იესე თექთურმანიძეს თავი გამოუჩენია ლეკების წინააღმდეგ ბრძოლაში, ხოლო ამ გვარის საერთო დამსახურების გამო თითქოს მეფეს მათთვის აზნაურობაც კი შეუთავაზებია, მაგრამ თექთურმანიძეებს ასეთ წყალობაზე უარი უთქვამს იმ მოტივით, რომ არ უსურვებიათ ასეთი გამოყოფით მოხევეებისადმი დაპირისპირება. სამაგიეროდ ისინი დათანხმებულან თემის გადაწყვეტილებას, რომ ახალწელს თექთურმანიძეების უბანში, სადაც მათი საგვარეულო სალოცავიც იდგა, წმინდა სამების ტაძრის დეკანოზებს წმინდა ნინოს ჯვარი და სათემო დროშები მიებრძანებინა და პირველ რიგში ეს გვარი დაემწყალობნა. ხალხის აზრით, ამ ტრადიციას უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა გვარის ავტორიტეტის ამაღლებისათვის, ვიდრე სამეფო ხელისუფლების მხრიდან მათთვის წყალობის სიგელის გაცემას. ყოველივე ამის გათვალისწინება ქმნის იმის საფუძველს, რომ თექთურმანიძეები ხევში მყარი რეპუტაციით სარგებლობდნენ, რაც თავის მხრივ ადასტურებს მათ ადგილობრიობას და პრეროგატივას. ეს გარემოება კი გამორიცხავს მარტოოდენ ბარის ზონაში მათი ცხოვრების შესაძლებლობას. ამ შემთხვევაში მხოლოდ იმის დაშვება იქნებოდა მიზანშეწონილი, რომ თექთურმანიძეების გაჟლეტა ბარში მომხდარიყო. ისიც შე-

საძლებელია, რომ მათ გვარობრივი კავშირი ჰქონოდათ ხევის თექთურმანიძეებთან, მაგრამ არაფრით არ მტკიცდება, რომ მთიელი თანამოგვარეები უზურპაციის მსხვერპლი გამხდარიყვნენ. ასეთი ტრაგედია რომ ხევში მომხდარიყო, ხალხშიც ცნობილი იქნებოდა გადმოცემის სახით. მოხევეებმა მხოლოდ ის იციან, რომ თექთურმანიძე ადგილობრივი გვარია, რომელთა პრიორიტეტის გამომხატველი საახალწლო დამწყალობნების ტრადიცია დღემდე ფუნქციონირებს ხეთაგურების გვარის უბანში. ეს იმიტომ, რომ ხეთაგურები თექთურმანიძეების შთამომავალნი არიან. გვარის შეცვლა კი უკავშირდება ერთ-ერთი ეპონიმის ხეთაგ თექთურმანიძის სახელს, რასთან დაკავშირებითაც ფეხი მოიკიდა მცდარმა ვერსიამ, თითქოს ხეთაგურები ოსური წარმომავლობისანი არიან. სინამდვილეში მხოლოდ ფონეტიკური მსგავსებაა ოსურ გვარს ხეთაგუროვსა და მოხევე ხეთაგურს შორის (აქვე ცნობისათვის ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვით ოსური გვარი ხეთაგუროვი წარმომავლობით ყაბარდოულია, როგორც ამის შესახებ წერდა ოსური ლიტერატურის ფუძემდებელი კოსტა ხეთაგუროვი).

ხევში თექთურმანიძეების პრეროგატივასთან დაკავშირებით სავსებით გაუმართლებელია იმის მტკიცების შესაძლებლობა, თითქოს ხევი ცალკე საერისთავოს წარმოადგენდა და ამდენად, „პატრონი ხევისა" თექთურმანიძე ყოფილიყო. დ. გვრიტიშვილი იმის დამტკიცებასაც კი შეეცადა, თითქოს ხევის საერისთავო იგივე სიონის საერისთავო იყო. ამის საფუძვლად იგი მიიჩნევს XVII საუკუნის რუსი ელჩების ცნობას „სონთა ერისთავების" შესახებ. დ. გვრიტიშვილმა „სონი" ხევის სოფელ „სიონთან"ფონეტიკურად მიუსადაგა და აღნიშნა: „სონთა ერისთავი" სხვა არაფერია თუ არა „სიონის ერისთავი," ხოლო სიონის საერისთავოს რეზიდენ-

ციად მიიჩნია სოფელი სიონი (დ. გვრიტიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 93-94).

სინამდვილეში „სონთან" „სიონს" არავითარი კავშირი არ გააჩნია და ამდენად ხევის საერისთავოს არსებობა და მისთვის სახელწოდების მორგება „სიონის საერისთავოს" სახელწოდებით, აბსოლუტურად მიუღებელია. ამაზე მსჯელობის გაგრძელება არც ღირს იმის გათვალისწინებით, რომ ხევი ბურაბ ერისთავის დროიდან მოექცა არაგვის საერისთავოს შემადგენლობაში და ის ტრადიციულად ინარჩუნებდა ეთნოტერიტორიული ერთეულის სახეს. ამიტომ მხოლოდ იმის თქმაა შესაძლებელი, რომ არაგვის საერისთავოში ხევის გაერთიანებამდე ადგილობრივი ხალხური მმართველობის ფუნქციონირების პირობებში ხევს სათავეში ედგა სათემო საბჭო ხევისბერის მეთაურობით. ნათქვამის მატერიალური დადასტურებაა გერგეტის წმინდა სამების ტაძარზე მიშენებული სათემო საბჭოს პატარა ნაგებობა თაღოვანი გადახურვით, სადაც ხევისბერი და თემის კაცები ბჭობდნენ. ამდენად, „პატრონი ჯვისა" იყო არა არარსებული ხევის საერისთავოს მმართველი ერისთავი, არამედ ტრადიციულად ცნობილი ხევისბერი.

ლოგიკურად მიმაჩნია ის აზრი, რომ უზურპაციის პერიოდში ხევის პატრონად (ხევისბერად ან გამგებლად) მდგარიყო რომელიმე თექთურმანიძე. როგორც ჩანს, მისმა პრეროგატივამ განაპირობა ამ გვარისადმი სამეფო ხელისუფლების ნდობა, რაც ნიშანდობლივად ჩანს თექთურმანიძეებისადმი ბოძებული ზემოთ დამოწმებული სიგელებიდან. უზურპატორებიც სწორედ ხევის ასეთ პატრონს უნდა შებრძოლებოდნენ. ეს ბრძოლა აქტიურად დაიწყო ნუგზარ ერისთავმა და დაასრულა ბურაბ ერისთავმა. გამორიცხული არ არის იმის შესაძლებლობა, რომ ნუგზარმა თექთურმანიძე დაამარცხა და ალბათ მოკლა კიდეც, მაგრამ მან ხევში

თავისი ძალაუფლება ვერ განამტკიცა. როგორც ჩანს, ეს ფაქტორი ჰქონდა გათვალისწინებული ალექსანდრე ყაზბეგს, რომელიც თავის ბრწყინვალე „ისტორიულ რომანში „ხევისბერი გოჩა" მძაფრი ბრძოლის სურათს აღწერს ნუგზარ ერისთავსა და ხევისბერს შორის. ამ თხზულების მიხედვით ერთ-ერთი შეტაკება მოხევათა მარცხით დამთავრდა, მაგრამ ის გარემოება, რომ გადახდილი ომის შემდეგ ხევისბერი კვლავ თემის კაცებთან ერთად დაჯდა საბჭოში და დამნაშავეებიც გაასამართლა, მიგვანიშნებს მწერლის შეხედულებაზე, რომ ნუგზარმა ხევი ვერ დაიმორჩილა, მისი მართვა კვლავ ხევისბერისა და თემის საბჭოს პრეროგატივა იყო და, ამდენად, ხევი მაშინ ჯერ კიდევ ვერ მოექცა არაგვის საერისთავოს გამგებლობაში. ყოველ შემთხვევაში გამართლებული იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ არაგვის საერისთავოს ფორმირების მიუხედავად სათავადოდ მისი ჩამოყალიბება დიდ დაბრკოლებათა დაძლევას მოითხოვდა. მითუმეტეს, საერისთავოს მიერ ხევის დაპყრობა ჯერ კიდევ ბოლომდე განხორციელებული არ იყო. სათავადოს სოციალური სტატუსით გამოიყოფოდა „დაბალი საერისთაო", ე.ი. არაგვის საერისთავოს ბარის ზონა. მთიანეთში კი ერისთავების ძალაუფლება უფრო ნომინალური ხასიათისა იყო, რამდენადაც ერისთავები, როგორც ჩანს, მთიელებს გაბედულად ვერ ჰკარნახობდნენ თავიანთ პირობებს და ბატონყმობის რეჟიმს ვერ უმორჩილებდნენ.

საინტერესოა ითქვას, რომ ნუგზარ ერისთავის გარდაცვალების შემდეგ მწვავე ბრძოლა გაიმართა ერისთავობისათვის მის მემკვიდრეებს შორის. შაჰაბაზის წყალობით გამარჯვებას მიაღწია ბურაბმა. სპარსეთიდან „მოსულმან ბურაბ ძალითა ყეენისათა და სჯმონის მწეობითა დაიპყრა ბაზალეთი და განაძო ბაადურ ძმა თჯსი და მივიდა საჩინოს ბაადურ. ხოლო ბურაბ მოიმწო სპასპეტი საბარათიანოსი

ბარათა ბარათაშვილი და დაუწყო კირთება მთიულ-მოკვეთა და დაიპყრნა იგინი და განაძლიერა ფრიად (რამეთუ ყვნეს სახასონი მეფისანი და აქამომდე არა ეპყრათ კევი ამათ, არამედ მთიულნი ერჩდენ მცირედ)" (ვახუშტი, გვ. 428).

განხილულ მონაცემებთან ერთად, რაც ეხება არაგვის საერისთავოს ფორმირების პროცესს და მასთან დაკავშირებულ უშურპაციულ აქციას, საყურადღებოა კიდევ ერთი დოკუმენტი (ვახტანგ ბატონიშვილის წერილი გენერალ-ლეიტენანტ კნორინგისადმი 1801 წლის 9 ივლისს).

იმის გამო, რომ ეს დოკუმენტი ავსებს სხვა წყაროების მონაცემებს არაგვის საერისთავოს ფორმირების შესახებ და თვით XIX საუკუნის დასაწყისში არსებულ ვითარებასაც გვაცნობს, საჭიროდ მიმაჩნია სრული სახით მისი დამოწმება:

„თუმცაღა ზედმიწევნით მცნობი არა ვარ ამ საქმისა, მაგრამ ასე მესმა, რომ ვითამც თავადს ბეჟანს სარიდანიჩს სიდამონოვს მდივანბეგსა თქუმნთვის არზა მოეწეროს, რომ არაგვი, რომელიც მე ღირსად ნეტარებით სახსოვარისა მამისა ჩემისაგან ბოძებული მაქვს, – თქვენც კარგად იცით, ეს ხსენებული არაგვი თავისად აღმოეჩინოს და ეთხოვოს და ის არზი ახლა რომ ერისთავი ელიზბარ წამოვიდა, იმისთვის გამოეტანებინოს. ზემოხსენებულს განგიახლებთ,– თუმცაღა ზედმიწევნით მცნობი კი არ ვარ ამ საქმისა, მაგრამ რადგან მესმა, თანამდები მგონია ამაში თავი ჩემი, რომ თქვენთვის მეუწყებინა. მოწყალევ ხელმწიფევ, ამისი ვითარება ესრეთ გეუწყოსთ: ეს ხსენებული არაგვი ყოფილ არს ნიადაგ ბაგრატოვანთა მეფეთა სახლისა, და გუარი ხსენებულისა ამის ბეჟანისა გამოსრულ არს რომლისამე ოსეთიდამა, დღესაც არიან ამისნი გვარნი ოსნი სიდამონნი და მიუღიეს მას პატივი კეთილშობილებისა, ესე იგი აზნაურობისა და თუ ვისგან და ვითარ – არა ვუწყი, და ესახლნენ

ესენი ქართლს, სოფელსა შინა ვანაისა, ანუ მახლობელსა მის
სა და შემდგომად განყოფისა სამეფოთასა უბედურობითა
საქართველოჲსათა დროსა სპარსეთის განძლიერებისასა
და ფრიად დაჩაგრულებასა ქართლისა და კახეთისა მეფე-
თასა, ჰპოვა ამათგანმანცა ვინმე მზგავსად სხუათთა ვიეთ-
თამე კეთილშობილთა, ავაზაკებრი ძალი და მოქმედება და
დაიპყრა ხსენებული სოფელი ვანათი და გარშემო მისნი და
შემდგომად მისსა ჰპოვა მრავალნი სხვანიცა თანახმანი
თვისისა ავაზაკებისანი და ეკირთებოდა და ბრძოლა ქუჱყა-
ნასა ამას არაგვსა და დაიპყრა ამით, გარნა არა სრულად;
და შემდგომად რაოდენთამე ხანთა მზგავსად ზემოხსენებუ-
ლითა მოქმედებითა, დაიპყრა სრულიად და იქცეოდენ მიე-
რითგან ქუჱყანისა ამას შინა მსხდომარენი პაპანი ანუ ბიძა-
ნი ხსენებულისა ამის ბეჟანისანი ყოფაქცევითა არა თუ
ქრისტიანებრისა სჯულისა, არამედ ბუნებითისაცა სჯულისა
წინააღმდეგობითა, ესე იგი უმსჯავროდ კლვითა კაცთათა
და განსყიდვითა ტყუჱთათა და სხვათა მრავალთა ავაზაკებ-
რივთა საქმეთა, რომელნიც სიგრძისათჳს დავიდუმენ, და
ამას ზედაცა შესძინეს მრავალგზის ორგულებაჲ მეფეთა, ვი-
ნაჲთგან აქვნდათ მათ ხვედრიცა მარჯვე უბედურობითა სა-
ქართუჱლოჲსათა, ესე იგი განძლიერება სპარსთა და და-
ჩაგრულება მეფეთა, ესრეთ, ვითარ მრავალგზის თვისთა
სამეფოთა შინაცა ვერღარა შემძლებელ იყვნენ ყოფად და
თჳთ მამამან ხსენებულისა ამის ბეჟანისმან სარიდან თუმცა-
ღა არ იყო ერისთაობით მჯდომარე, გარნა ჰყო ქუჱყანასა
ამას შინა მრავალი უსამართლოება და ავაზაკებრნი საქმე-
ნი, ვითა ზემო მოვიხსენეთ და ვინაითგან ვერღარა უძლეს
ერთა ამის ქუჱყანისათა, ესე იგი არაგველთა, ესოდენთა
დაუთმობელთა ბოროტშემთხვეულებათა თავთა თვისთა ზე-
და, წარვიდენ შეკრებულნი სამღუდელონი საეროჲთურთ
და მიერთუნენ განსვენებულსა მეფესა პაპასა ჩემსა თეიმუ-

რაჲ მეორესა, სამეფოსა შინა კახეთსა და აღსთქვეს წინაშე მისსა ფიცითა ყოვლითურთ უვარისყოფაჲ თავთა თვისთა ზედა მფლობელობისა გვარისა ამის ხსენებულისა ბეჟანისა და უმონებივესი ერთგულება საუკუნოდ ხსენებულისა ამის განსვენებულისა მეფისა პაპის ჩემისა თეიმურაზ მეორისა და ძისა მისისა, მამისა ჩემისა მეფისა ირაკლი მეორისა და შვილთა მისთა; და შემდგომად საქმისა ძმის, მოჰსცაცა ქუჩყანა ესე, ესე იგი არაგვი, შაჰნადირ ხსენებულთა მეფეთა, განსვენებულთა პაპასა და მამასა ჩემსა, და აგრეთვე ქსანი და შემდგომად მცირედის ჟამისა მოჰსცა შაჰნადირ ხსენებულთა ამათ მეფეთა, პაპასა ჩემსა მეფესა თეიმურაზ მეორესა – სამეფო ქართლისა და ძესა მისსა, მამასა ჩემსა მეფესა ირაკლი მეორესა – სამეფო კახეთისა და მიერითგან აქუნდათ ქუჩყანა ესე, რომელიცა მბოძებიეს მე განსვენებულისა მამისა ჩემისა მეფისა ირაკლისაგან და უწირეს ჩემსაცა აქუნდათ განსვენებულთა ძმათა ჩემთა მიცემული მამისაგან თვისისა: ძმასა ჩემსა, პირმშოსა ძესა მამისა თჳსისასა, მეფისძეს ვახტანგს, თანამოსახელესა ჩემსა, და შემდგომად მისსა ძმასა ჩემსა მეფისძეს ლეონს და ესეც უწყოდეს თქუჩნგან მაღალმსვლელობამან, თუმცაღა ხსენებული სარიდან, მამა ბეჟანისა ამის, სამართლიანის მსჯავრით იყო განვრდობილ ქუჩყანასა ამისგან, ესე იგი არაგვისაგან, გარნა იყოვე შეწყალებულ ხსენებულთა ამათ მეფეთა პაპისა და მამისა ჩემისაგან და სცხოვრებდა საქართუჩლოსა შინა, რომელმანცა კვალად აჩუჩნა ორგულება დიდი დროსა მას, ოდესცა შემოაწერა შაჰნადირ ხარკი ფრიად მძიმე და შეუძლებელი ხსენებულთა ამათ მეფეთა და სრულიად ქართლსა და კახეთსა და ამის გამო ივლტოდენ ჟამ რაოდენმე ხსენებულნი ესე მეფენი და ერიცა. მოწყალევ ხელმწიფევ! ვითა არ შემძლებელ იყო სამართლითა ხსენებული ესე ბეჟან, ეგრეთ არ მეგონა ამისაგან, რომ ამაზე ხმას ამოიღებდა, და

ახლაც იჭვნეულ ვარ, მაგრამ ვინ იცის რომ მართალი იყოს, ამისთჳს მოგახსენებთ, თორემ თუ აქავ იქუჱნს ყოფაში შემეტყო, ვითა სხვა, ამის ვითარებასაც პირისპირ მოგახსენებდით. ამაზე მოიმედე ვარ, რომ თუ მართლა მოუხსენებია თქუჱნთჳს, ვჰგონებ რომ იმისი თხოვილი სრულყოფას ვერ მიიღებს; არც იმათის იმპერატორების დიდებულების ჩვენის ხელმწიფისაგან მაქვს ეს იმედი და არც თქუჱნგან. ვითხოვ თქუჱნის მაღალმსვლელობისაგან, რომ ამის პასუხი დროზედ მაუწყოთ" (AKAK, I, 1866, c. 265-266).

დამოწმებული წერილი ეხმიანება არაგვის საერისთავოს ისტორიის მნიშვნელოვან მოვლენებს. მისი შინაარსიდან ნათლად ჩანს ბეჟან ერისთავის პრეტენზიების უსაფუძვლობა არაგვის მფლობელობის შესახებ. როგორც ვახტანგ ბატონიშვილი ასაბუთებს, ეს რეგიონი თავიდან სამეფო ხელისუფლების დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა, ხოლო საქართველოს ძნელბედობის ხანაში შექმნილი სიტუაციით სარგებლობენ ვანათში გააზნაურებული სიდამონნი, რომელნიც მისი „ავაზაკებრი" დაპყრობის შემდეგ ასევე ავაზაკური საშუალებებით გაბატონებას აღწევენ ჯერ საარაგვოს ნაწილში (იგულისხმება ბარის ზონა), ხოლო მერმე მთელი არაგვის ხეობაში. მაგრამ საარაგვოს მოსახლეობა ვერ ურიგდება ერისთავების განუკითხაობას, არაქრისტიანულ ყოფაქცევას, „ბუნებითი სჯულის" საწინააღმდეგო ქმედებას, „უმსჯავროდ კლვითა კაცთათა და განსყიდვითა ტყუჱთათა და სხვათა მრავალთა ავაზაკებრივთა საქმეთა." ბოლოს და ბოლოს ხალხისათვის აუტანელი რეჟიმის მქონე საერისთავო გაუქმდა და ის საუფლისწულოდ გარდაიქმნა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით ვახტანგ ბატონიშვილი აქარწყლებს ბეჟან ერისთავის მხრიდან არაგვზე ხელდების გაუმართლებელ პრეტენზიებს. ამასთან ერთად, დოკუმენტი ყურადღებას იქცევს შემდეგ გარემოებათა გამოც:

1. უზურპაციული აქცია ხორციელდება ბარიდან მთიანეთისაკენ;
2. არაგვი მხარედ ფიგურირებს, რომლის მკვიდრნი იხსენიებიან არაგველებად;
3. ეთნოგრაფიული ნიშნებით არაგვი დაახლოებით ისეთივე ქვეყანაა, როგორიც ქსანი;
4. ერი ხალხის მნიშვნელობით ხმარებული ტერმინია. ამასთან „სამღვდელონი" „საერონის" ანტონომად წარმოგვიდგება.

ამგვარად, განხილული საისტორიო წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ნათლად გამოჩნდა, რომ არაგვის საერისთავოს ფორმირებისათვის ბრძოლა საკმაოდ მძაფრად მიმდინარეობდა. გამარჯვების მიღწევისათვის უმთავრესად ძალისმიერი მეთოდები იყო გამოყენებული, რაც პირველ რიგში უზურპაციის გზით განხორციელდა. ეს პროცესი დაიწყო არაგვის საერისთავოს ბარის ზონაში, ე.წ. „დაბალ საერისთავოში," ხოლო შემდეგ გავრცელდა არაგვის მთიანეთშიც. არაგვის საერისთავოს ფორმირების ბოლო ეტაპი იყო საერისთავოში ხევის გაერთიანება, სადაც თქმურმანიძეების მიმართ უზურპაციული ქმედება არ დადასტურდა, განსხვავებით ბარის ზონისაგან, სადაც ამოწყვიტეს როგორც ბარელი თქმურმანიძეები, ისე ბაზილისძენი და ჭარმეულები.

5. ეთნოგეოგრაფიული ლოკალიზაციის საკითხისათვის

ტრადიციული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული დარაიონებისათვის დამახასიათებელია როგორც ეთნოგრაფიული ჯგუფებით დასახლებული კუთხეების, ისე ლოკალური ტერიტორიული ერთეულების არსებობა. სხვაობა მათ შორის შეინიშნება როგორც წერილობითი წყაროებისა და საისტო-

რიო ლიტერატურის, ისე ხალხური ნომინაციის მიხედვით. ამასთან დაკავშირებით ჩემი ყურადღება მიიქცია პირველ რიგში ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომმა, რომლის მიხედვითაც აღმოსავლეთ საქართველო იყოფა ორ ძირითად ნაწილად – ქართლად და კახეთად. ამ ორი უმთავრესი რეგიონიდან ვახუშტი გამოყოფს ცალკეულ კუთხეებსა და მიკროერთეულებს, მაგრამ ამ დაყოფაში შეინიშნება ერთგვარი გათანაბრება, როდესაც თითქმის ერთ სიბრტყეზეა წარმოდგენილი მთიულეთი, გუდამაყარი, ბაბალეთი, არაგვისპირი, გრემისხევი თუ ხორხი. დიფერენცირებული მიდგომა კი საჭიროებდა ერთ შემთხვევაში ეთნოგრაფიული ჯგუფებით დასახლებული კუთხეების, ხოლო მეორე შემთხვევაში ლოკალური ტერიტორიული ერთეულების გამოყოფას. მხედველობაში მაქვს იმის გათვალისწინება, რომ შეუძლებელია ბაბალეთი, არაგვისპირი, გრემისხევი თუ ხორხი ცალკეულ ეთნოგრაფიულ კუთხეებად წარმოვიდგინოთ, ხოლო მათი მოსახლეობა ეთნოგრაფიულ ჯგუფებად მივიჩნიოთ. მთიულეთთან, გუდამაყართან თუ ხევთან მიმართებაში ეს ტერიტორიული ერთეულები მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდნენ სახელდებულნი ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეებად, თუ ეთნოგრაფიული ჯგუფების სახით იარსებებდნენ ბაბალელნი, არაგვისპირელნი, გრემისველნი ან ხორხელები. ეთნოგეოგრაფიულ ნომინაციაში კი მათი ლოკალიზაცია ეთნოგრაფიული ჯგუფებით დასახლებულ ტერიტორიულ ერთეულებად გაუმართლებელი იქნებოდა.

კონკრეტული მონაცემების მიხედვით,მაგალითად, ბაბალეთი შიდა ქართლის ერთ-ერთი მიკროერთეულია, მაგრამ იგი ისეთივე რანგის კუთხეს არ წარმოადგენს, როგორსაც წარმოადგენენ მთიულეთი, გუდამაყარი ან ხევი. ბაბალეთი ვერ ჩამოყალიბდა ამ ტიპის კუთხედ, ხოლო მისი მოსახლენი ქართლელებია და არა ქართველთა ეთნოგრა-

ფიული ჯგუფი ბაბალელთა სახით, განსხვავებით ისტორიულად ფორმირებული მთიულეთის, გუდამაყრისა და ხევის მოსახლეობისაგან, რომელთა ნომინაციაში ფიგურირებენ ეთნოგრაფიული ჯგუფის სახელწოდებანი: მთიული, გუდამაყრელი, მოხევე.

შემთხვევითი არ არის, რომ ვახუშტი არ იძლევა ბაბალეთის, არაგვისპირის, გრემისხევის თუ ხორხის მკვიდრთა ეთნოგრაფიულ დახასიათებას, განსხვავებით მთიულეთის, გუდამაყრის ან ხევის მოსახლეობის ამ თვალსაზრისით მიდგომისაგან. ბაბალეთის, არაგვისპირის, გრემისხევის და ხორხის „კაცნი და ქალნი" ისტორიკოსს ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით არ აინტერესებს, ვინაიდან მისი გაგებით ისინი ქართლელები არიან. ვახუშტისათვის ცნობილი იყო, რომ ქართლის მთიანეთში ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეებად ჩამოყალიბდა მთიულეთი, გუდამაყარი, ხანდო, ჭართალი, ხევი და თრუსო ორი არაგვისმთიულეთ-გუდამაყრისა და ხევის არაგვის ხეობებში, ხოლო ცხრაშმა ქსნის ხეობაში. თუმცა ისიც შეინიშნება, რომ ვახუშტიმ არც ჭართალელთა და ხანდოელთა ეთნოგრაფიული დახასიათება მოგვცა, რაც, ალბათ, ერთგვარი დაუდევრობით აიხსნება. ეს მაშინ, როდესაც მის მიერ შედგენილ რუკაზე ჭართლიც და ხანდოც ცალ-ცალკეა გამოყოფილი.

ვახუშტისეული დიფერენცირებული მიდგომა ამ შემთხვევაში იმ თვალსაზრისმა განაპირობა, რომ ნებისმიერი ტერიტორიული ერთეულის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხედ ფორმირებისათვის აუცილებელი იყო როგორც მისი ბუნებრივ-სამეურნეო პირობების თავისებურება, ისე განსაკუთრებით მისი მოსახლეობის კუთხური თვითშეგნება. ამგვარი ნიშნებით არ ხასიათდებიან ქართლის ზემოხსენებული ლოკალური ერთეულები (ბაბალეთი, არაგვისპირი, გრემისხევი, ხორხი), რისთვისაც ისინი შიდა ქართლის სანახე-

ბის მდგომარეობაში დარჩნენ და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეებად ვერ ჩამოყალიბდნენ. ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება დახასიათდეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყანად, თუკი მის მკვიდრთა ეთნოგრაფიული თავისთავადობაც, ინდივიდუალობაც სახეზეა და ისინი განსაზღვრული ეთნოტერიტორიული ჯგუფის დონეზე ფუნქციონირებენ. ე.ი. ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარედ ითვლება ის ტერიტორიული ერთეული, რომელიც ისტორიულად ჩამოყალიბებულ საზღვრებში წარმოჩნდება, კულტურულ-ისტორიული ინდივიდუალობით გამოირჩევა და ეთნოგრაფიული ჯგუფის ოდინდელი ან თანამედროვე განსახლების დისლოცირების არეალს წარმოადგენს. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე არის მიწა-წყლის ის მონაკვეთი, რომელიც ერთი მხრივ მტკიცედ ლოკალიზებული ტერიტორიული ერთეულის სახით უსათუოდ ისტორიულად ჩამოყალიბებულ საზღვრებშია მოქცეული და მეტნაკლებად ზუსტ ეთნოკარტოგრაფირებას ექვემდებარება, ხოლო მეორე მხრივ კულტურულ-ყოფითი ინდივიდუალობით ღირსშესანიშნავი ლოკალური ეთნოტერიტორიული ჯგუფის ოდინდელი ან თანამედროვე დისლოცირების არეალს წარმოადგენს. მაშასადამე, ეს არის არა მარტო ისტორიულად ცნობილი გეოგრაფიული ტერიტორიული ერთეული, არამედ ისტორიულად ცნობილი ეთნოგეოგრაფიული ერთეული.

აღნიშნულის კვალობაზე მიზანშეწონილად მიმაჩნია ქართული ენციკლოპედიის ზოგად ტომში შეტანილი საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიულ პროვინციათა რუკის იმ ნაწილის მართებულება, რომ ბაბალეთი და მუხრანი საგანგებოდ გამოყოფილ დამოუკიდებელ პროვინციათა სახით კი არ არის შეტანილი, არამედ განთავსებულია შიდა ქართლის ტერიტორიაზე. ამის პარალელურად კი გაუმართლე-

ბელია, რომ ცხრაზმა ცალკე გამოყოფილი არ არის. რუკაზე ასევე ცალ-ცალკე დატანილი უნდა ყოფილიყო გუდამაყარი, ჭართალი და ხანდო. ყოველ შემთხვევაში, თუ ამგვარი გამოყოფა მოუხერხებელი იყო, რუკის შემდგენელს ის მაინც უნდა ეფიქრა, რომ ცალკე გამოეყო პროვინცია „არაგვის" სახელწოდებით (შდრ. „მწყემსი მუხრანისი, ორისავე არაგჳსა და ბაბალეთისა"). ეს რამდენადმე გამართლებული იქნებოდა იმის გათვალისწინებით, რომ ორივე არაგვი (მთიულეთ-გუდამაყრისა და ხევის) ქართლის სანახები კი არ არის, არამედ ქართლის მთიანეთში შემავალი რეგიონებია, რომელნიც მოიცავენ დამოუკიდებლად ჩამოყალიბებულ კუთხეებს მცირე მოცულობის ისტორიულ – ეთნოგრაფიული პროვინციების სახით.

ეთნოგეოგრაფიული ლოკალიზაციის საკითხთან დაკავშირებით პირველ ყოვლისა უნდა განისაზღვროს ისტორიული მეცნიერების ორი დარგის – ისტორიულ გეოგრაფიისა და ეთნოგრაფიის კვლევის ობიექტი. მკვლევარს უნდა ახსოვდეს, რომ ისტორიული გეოგრაფია სწავლობს ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყანას თავისი მდებარეობით, მთით და ბარით, წყლით, ტყით, ნადირით, სახნავით თუ უხნავით. მისგან განსხვავებით ეთნოგრაფიული კვლევის არე მოიცავს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყანას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ორი ცნება სპეციალურ ლიტერატურაში დღემდე ჯეროვნად გამიჯნული არ არის. გაუმართავია შესაბამისი ტერმინოლოგია და დაზუსტებას საჭიროებს ტერიტორიული ერთეულების აღმნიშვნელი ისეთი ტერმინები, როგორიცაა **ხევი, ხეობა, სოფელი, ქვეყანა, არე, სანახი.** იგივე შეიძლება ითქვას შედარებით გვიან შემოსულ ტერმინებზე: **მხარე, კუთხე, რაიონი, ოლქი, რეგიონი.**

მეორე აზრი არ უნდა არსებობდეს, რომ კვლევის ინტერესები საჭიროებს ტრადიციული და შედარებით გვიან

შემოსული ტერმინების ფრთხილ შეჯერებას და მართებულ შინაარსობრივ კოორდინაციას, რაც ჩვენს ისტორიოგრაფიაში ჯერ-ჯერობით ვერ მოხერხდა. ეს იმითი აიხსნება, რომ დღემდე ვერ განხორციელდა ისტორიულ დისციპლინათა, უწინარეს ყოვლისა, ეთნოგრაფიისა და ისტორიული გეოგრაფიის კვლევის არეალების შემოფარგვლა, ამ ორი დისციპლინის შესაძლებლობათა მაქსიმალურად ეფექტური გამოყენება, რის გამო ისინი მექანიკურად იჭრებიან ერთმანეთის კომპეტენციის სფეროებში. თქმულის საილუსტრაციოდ გამოდგება ის ფაქტი, რომ ეთნოგრაფები თითქმის ჩამოცილდნენ თავიანთ ძირითად საკვლევ ბაზას – ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა მხოლოდ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ჭრილში შესწავლის საგნად აქციეს. არადა ნებისმიერი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა თავისთავად ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანაცაა-მას გააჩნია თავისი ისტორიულად ფორმირებული გეოგრაფიული საზღვრები, რამაც დააბნია ეთნოგრაფები. მათ ჩათვალეს, რომ ამ ქვეყანათა შესწავლა მხოლოდ ისტორიული გეოგრაფიის სპეციალისტთა საქმეს წარმოადგენდა, რაც სერიოზულ შეცდომად შეფასებას იმსახურებს.

საქმე იმაშია, რომ ნებისმიერი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა (მაგალითად: ხევსურეთი, იმერეთი, სამეგრელო, აჭარა და ა.შ.) ამავე დროს ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყანასაც ან ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყნების კრებულს წარმოადგენს, მაგრამ ყველა ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა ან ამ რიგის ქვეყნების კრებული არ წარმოადგენს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყანას. მაგალითად, ბაზალეთი, მუხრანი, საამილახვრო, თორი, თრიალეთი წარმოადგენენ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყნებს, მაგრამ ისინი თავისი დიალექტური და ყოფითი თავისებურებებით აღჭურვილ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყნებად არ ჩამოყა-

ლიბებულან და ქართლის, ვითარცა ვრცელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყნის შემადგენელ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყნებად განიხილებიან. არ შემუშავებულა ცნება „მუხრანელი", „თრიალეთელი," „თორელი" ისეთივე მნიშვნელობით, როგორი შინაარსითაც ცნობილია „ქართლელი," „კახელი," „მოხევე," „მთიული," „გურული" და ა.შ.

აღნიშნული მონაცემების გათვალისწინებით, ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა არის გარკვეული ტერიტორიული ერთეული გეოგრაფიულად ფორმირებული საზღვრებით. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა არის გარკვეული ტერიტორიული ერთეული გეოგრაფიულად ფორმირებული საზღვრებით, რომელიც თავისი მოსახლეობითურთ მკვეთრად განსხვავდება სხვა მხარეებისაგან. განსხვავება ძირითადად გამოიხატება დიალექტისა და ეთნოგრაფიული თავისებურებების პრივალირებაში. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა უფრო ვრცელია, რომელშიაც შეიძლება შედიოდნენ ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყნები (მაგალითად, ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყანა ქართლში შედის მხარეები: მუხრანი, ბაბალეთი, საამილახვრო, სამაჩაბლო, სომხეთი, თორი, თრიალეთი), მაგრამ ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა არ აერთიანებს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყნებს.

მაინც რა კანონზომიერებით ხდება ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყნის ჩამოყალიბება? – ცხადია ეთნოგრაფიული ჯგუფისა და ტერიტორიული ნიშნის მიხედვით. მხედველობაში მაქვს ის გარემოება, რომ რომელიმე ტომის დისლოცირების ტერიტორია თავისთავად უკვე ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყნად ფორმირების ტენდენციას ამჟღავნებს. მაგალითად: თუშების ტომი – თუშეთი, ინგილოს ტომი – საინგილო, მესხების ტომი – მესხეთი, ჯავახების ტომი – ჯავახეთი, ქართის ტომი – ქართლი, კახის ტომი – კახეთი, განის ტომი – საგანო, ლაზის ტომი – ლაზიკა, სვანის ტომი –

სვანეთი, წანარის ტომი – წანარეთი, დვალის ტომი – დვალეთი... ტომი შეიძლება გადიდდეს მოსახლეობით და განსახლების ტერიტორიით (მაგალითად სვანის, ბანის ან ქართის ტომი). გაფართოვების საფუძველია ძირითადად სამოსახლო მიწა-წყლის გაბრდა. მაგალითად, ქართის ტომმა საკუთრივ ქართლის გარდა დაიკავა სხვა მხარეებიც: არაგვის ხეობა, ქსნის ხეობა, მტკვრის მთელი ხეობა. ჩნდება ტერიტორიული ერთეულები: მუხრანი, თორი, აჭარა, იმერეთი, არგვეთი და ა.შ. ამ ალაგებს შეერქვა აღწერილობითი სახელწოდებანი, მაგრამ ეს არის ქართი – იმერელი, ქართი – აჭარელი, ქართი – მუხრანელი... დროთა განმავლობაში წარმოიქმნება ჯერ ისტორიულ-გეოგრაფიული, შემდეგ კი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა. გამოდის, რომ ზოგი ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა ამჟღავნებს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყნად გადაქცევის ტენდენციას, ზოგი კი არა, რაც სხვადასხვა ფაქტორით აიხსნება: 1) ტერიტორიული იზოლაცია, ცენტრთან სუსტი კავშირი; 2) უცხო ეთნიკურ სამყაროსთან კონტაქტი და სინთეზი უცხო ელემენტთან – ადაპტაცია.

არაიშვიათად ქვეყნები ხევ-ხეობების ფარგლებში ყალიბდება, ზოგჯერ კი ისინი ფართოვდება და რამდენიმე ხეობას მოიცავს.

სახელმწიფოს მიერ ქვეყნის ორგანიზებული პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული დარაიონება ზოგჯერ ემთხვევა და ზოგჯერ კი არა ისტორიულ-გეოგრაფიულსა და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ დარაიონებას. თქმულის საილუსტრაციოდ დავიმოწმოთ ფარნავაზის დროინდელი საერისთავოები (ადმინისტრაციული ერთეულები): 1.მარგვი, 2.კახეთი და კუხეთი, 3.გარდაბანი, 4.ტაშირი და აბოცი, 5.ჯავახეთი, კოლა და არტაანი, 6.სამცხე და აჭარა, 7.კლარჯეთი, 8.ეგრისი, 9.შიდა ქართლი.ასევე საყურადღებოა ვახტანგ გორგასლის დროინ-

დელი დარაიონება: 1.შიდა ქართლი, 2.კახეთი და კუხეთი, 3.ჰერეთი, 4.ხუნანი, 5.სამშვილდე, 6.შიდა ეგრისი და სუანეთი, 7.მარგვი და თაკუერი, 8.კლარჯეთი, 9.ცუნდა, 10.ობრხე.

როგორც ვხედავთ, პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული დარაიონება ნაწილობრივ ესადაგება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ დარაიონებას, მაგრამ ამ მომენტის იდეალიზაცია არ შეიძლება. მაგალითად, ქართულ ენციკლოპედიაში საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიულ პროვინციათა რუკაზე გამოსახულია: შიდა ქართლი, ხევი, მთიულეთი, მაშინ როდესაც ხევიც და მთიულეთიც შედიოდა შიდა ქართლში, როგორც პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ერთეულში და ამდენად, ისინი არ წარმოადგენენ დამოუკიდებელ პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ერთეულებს. სისრულისათვის აქვე წარმოვადგენთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყნების ნუსხას 29 ერთეულის სახით: 1.ქართლი, 2.კახეთი, 3.ქიზიყი, 4.საინგილო, 5.თუშეთი, 6.ხევსურეთი, 7ფშავი, 8.თიანეთი, 9.ერწო, 10 ხევი, 11.მთიულეთი, 12.გუდამაყარი, 13.ჭართალი, 14.ხანდო, 15.ქსანი, 16.დვალეთი, 17.ჯავახეთი, 18.მესხეთი, 19.იმერეთი, 20.სვანეთი, 21.რაჭა, 22.ლეჩხუმი, 23.სამეგრელო, 24.გურია, 25.აჭარა, 26.ლაზეთი (ან ჭანეთი), 27.ტაო, 28.კლარჯეთი, 29.შავშეთი.

იმისათვის, რომ გავერკვეთ არსებობდა თუ არა ტომი „ქართი", აუცილებელია გავითვალისწინოთ, რომ ეთნონიმიკაში გვაქვს აღწერილობითი სახელები: ყვარა-ყვარელნი, ხადა-ხადელნი, ხევი-მოხევე, ცხრაზმა-ცხრაზმელნი, ჭართალი-ჭართალელი, ხანდო-ხანდოელი, იმერეთი-იმერელი, რაჭა-რაჭველი, ქსანი-ქსნელი, ლეჩხუმი-ლეჩხუმელი, გუდამაყარი-გუდამაყრელი, მთიულეთი-მთიული, ხევსურეთი-ხევსური,ფშავი-ფშაველი, ფხოვი-ფხოველი, აჭარა-აჭარელი, გურია-გურული, ეგრისი-მეგრელი.

როგორც ვხედავთ, ადგილის სახელწოდებიდანაა ნაწარმოები მოსახლეობის სახელწოდება. გვხვდება ისეთი სახელებიც, რომლებიც ადგილის სახელწოდებიდან მომდინარეობენ, მაგრამ ტომობრივ სახელწოდებამდე არ ამაღლებულან: წილკანი-წილკნელი, სტეფანწმინდა-სტეფანიელნი, ჟამური-ჟამურელნი, თრუსო თრუსოელნი, თორი-თორელნი, გარდაბანი-გარდაბანელნი. მეორე შემთხვევაში კი გვაქვს ტომობრივი სახელები: სვანი-სვანეთი, ლაზი-ლაზეთი (ლაზიკა), დვალი-დვალეთი, წანარი-წანარეთი, თუში-თუშეთი, მესხი-მესხეთი, ჯავახი-ჯავახეთი, შავშ-კლარჯი-შავშ-კლარჯეთი, ინგილო-საინგილო, ჰერი-ჰერეთი.

წარმოდგენილი ჩამონათვალის ანალოგიურად ქართლისაგან არის ნაწარმოები **ქართლელი // ქართველი.** თვით ქართლის უძველეს სახელწოდებად შეიძლება ვიგულისხმოთ **ქართა // ქართი,** რომლის მკვიდრთ შესაძლოა თავდაპირველად რქმეოდათ **ქართები.** როგორც ჩანს მათი ექსპანსია ვრცელდება მეზობელ ეთნიკურ სამყაროზე, რისი შედეგიცაა მოსახლეობის ქართიზაციის პროცესი, მაგრამ ეს არ უნდა აგვერიოს ქართველიზაციის პროცესში.

6. ფიცისა და მოფიცრობის ტრადიცია

გვარებს, ჯახებსა და ცალკეულ პირებს შორის სადავო საკითხების წამოჭრასთან დაკავშირებით საქმეში ერეოდა ერთ შემთხვევაში სოფელი ან თემ-საზოგადოება, ხოლო მეორე შემთხვევაში სამეფო ხელისუფლება. ნებისმიერი დავის გარკვევა და შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება ხდებოდა როგორც ადათობრივი, ისე სახელმწიფო სამართლით. ხალხური სამართლით მოქმედებდნენ უმთავრესად სანათესაო და სამეზობლო ურთიერთობაში. სამეფო ხელისუფლების, საუფლისწულოს თუ საერისთავოს წარმომადგენელი

მდგომარეობის ნორმალიზაციის მიზნით სადავო საქმის განხილვაში მონაწილეობდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც თემ-საზოგადოებაში შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება ვერ მოხერხდებოდა.

ეთნოგრაფიული მასალებით, საისტორიო დოკუმენტებით და სამართლის წიგნებით ცნობილია, რომ ურთიერთშორის დავის საფუძველს ქმნიდა ერთ შემთხვევაში მძიმე დანაშაული მკვლელობის ან დაჭრის სახით, ხოლო მეორე შემთხვევაში ეკონომიკური ანგარიშსწორება. იმის გამო, რომ მომხდარი დანაშაული ობიექტურად შეფასებულიყო და მოსალოდნელი შურისძიებით მდგომარეობა კიდევ უფრო არ გამძაფრებულიყო, შექმნილი ვითარების განსჯაში მონაწილეობდნენ სოფლის ან თემ-საზოგადოების რჩეული წარმომადგენლები თემის კაცების სახით, რომლებიც მედიატორების მოვალეობას ასრულებდნენ. მათი მსჯელობა ეფუძნებოდა მამა-პაპურ ტრადიციას, რომლით ხელმძღვანელობა გამორიცხავდა ტენდენციურ მიდგომას. ამ პრინციპით საქმის განსჯის საბოლოო შედეგი იყო ნდობით აღჭურვილი მედიატორების საბოლოო გადაწყვეტილება, რომლის დარღვევა შეუძლებელი იყო.

ადათობრივი სამართლის მოქმედების პირობებში სოფლის ან თემის კაცების ჩარევით ხდებოდა ისეთი სახის დანაშაულის კვალიფიკაცია, როგორიც იყო ქურდობა, სხვისი ქონების ხელყოფა, საოჯახო დოვლათის მითვისების მცდელობა, საადგილმამულო დავა, ადამიანის დამცირება მისი ცემით ან სიტყვიერი შეურაცყოფით, კანონიერი საქორწინო ურთიერთობის დარღვევა ქალის მოტაცების გზით და საერთოდ ცხოვრებისეული ნორმების უგულვებელყოფა.

მეტ-ნაკლები სიმძიმის დანაშაულის შეფასებისა და აღკვეთის მიზნით ადათობრივ სამართალწარმოებაში მონაწილე შუაკაცები შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღებამდე სა-

რგებლობდნენ მოწმეების დაკითხვის პრაქტიკით, განსაკუთრებით კი სახელოვან მეთემეთა ჩვენებით, ხოლო უმთავრეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მოფიცრობის ტრადიციას, ე.ი. მტკიცებულების საფუძვლად ფიცის გამოყენებას. მოფიცარი კი უმთავრეს შემთხვევაში იყო სიმართლის დამცველი მოდავე ან საქმეში ჩახედული გარეშე პირი.

განსაკუთრებული სიფრთხილე მართებდა იმ პიროვნებას, რომელიც თავისი სიმართლის დამტკიცებისათვის სახალხოდ დაიფიცავდა. სიცრუის შემთხვევაში კი ის მძიმე საზოგადოებრივ სასჯელს ვერ აცდებოდა. ნათქვამის დამადასტურებელია ვალერიან ითონიშვილის მიერ ხევში ჩაწერილი ერთ-ერთი ცნობა (ყაზბეგი, 7.IX.1954 წ. მთხრ. ივანე პავლეს ძე ეფხოშვილი, დაბად. 1883 წ.): სოფელ სნოს მამასახლისად ყოფილა ერთ-ერთი გაიძვერა და მატყუარა კაცი. მას განუზრახავს ტიალად (ბეითალმანად) დარჩენილი ყანის მისაკუთრება. ამ მიზნით სოფლისთვის განუცხადებია, რომ ეს ყანა მისმა პატრონმა მე მიანდერძაო. ამის დამამტკიცებელი დოკუმენტი მას არ ჰქონია. ამიტომ სოფელი აუჯანყდა და თემის კაცებმა სიმართლის დასამტკიცებლად სახარებაზე დაფიცვა მოსთხოვეს. იმ გაიძვერამაც ასეთ ხერხს მიმართა: ჩაფხუტებში ჩაყარა თავისი საკუთარი ყანის მიწა და ფეხებზე ასე ჩაიცვა. დადგა იმ სადავო (ტიალ) ყანაში და სახარებაზე დაიფიცა: ხატსა და ღმერთს ვფიცავარ, რომ ფეხები ჩემი მამულის მიწაზე მიდგასო. ცხადია, სინამდვილეში ფეხები ფეხსაცმელებში ჩაყრილი თავისი ყანის მიწაზე ედგა. სოფელი ყოყმანობდა, ამგვარი ფიცით მას თითქოს უნდა გაემარჯვა, მაგრამ ერთ-ერთ თანასოფლელს შეუნიშნავს, რომ ჩაფხუტები ძალიან გაბერილი იყო და მიუხვდა ეშმაკობას. მან ამის შესახებ აცნობა თემის კაცებს. ფეხსაცმელები გაახდევინეს, მიწა გადმოაყრევინეს და უბრძანეს – აი ეხლა დაიფიცე თუ ეს ყანა შენიაო. ღვთის შიშით მან ფიცი ვე-

ღარ გაბედა და სოფელიც დარწმუნდა მის სიცრუეში. ასეთი ტყუილის გამო მას მაგრად სცემეს და მხოლოდ ხვეწნა-მუდარით გადაურჩა ჩაქოლვას ან თემიდან მოკვეთას.

დამოწმებული ფაქტი ერთ-ერთი მაგალითია იმისა, თუ საზოგადოება რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ფიცს და რამდენად შეუწყნარებელი იყო მისი ბოროტად გამოყენება. ფიცის რწმენა არეგულირებდა ადამიანთა ურთიერთობას და მას ამიტომ ანიჭებდა განსაკუთრებულ როლს ნებისმიერი სადავო საკითხის განხილვის პროცესში.

გარდა ადათობრივი სამართლისა, ფიცს დიდი ადგილი ჰქონდა მიკუთვნებული სახელმწიფო სამართალშიც, რისი დამადასტურებელიცაა არაერთი წერილობითი დოკუმენტი თუ ქართული სამართლის წიგნების შესაბამისი მონაცემები. საილუსტრაციოდ დავიმოწმებ ზოგიერთ მათგანს. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს საბუთები სვეტიცხოვლის მამულების შესახებ:

1). „გამოფიცულობის წიგნი ქრისტეფორე კათალიკოზისა სვეტიცხოვლის მამულების საქმეზე" (1651 წ. 2 იანვარი, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV, თბ., 1972, გვ. 95-96); 2). „სამართლის წიგნი ქრისტეფორე კათალიკოზისა სვეტიცხოვლის მამულის საქმეზე" (1654 წ. 2 იანვარი, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV, გვ. 96-97); 3). „განაჩენი ერეკლე მეორისა კახეთში სვეტიცხოვლის მამულების შესახებ" (1753 წ. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV, გვ. 421-422).

ხსენებული სამი დოკუმენტიდან განსაკუთრებით საყურადღებოა მეორე მათგანი, საიდანაც ჩანს, რომ სვეტიცხოველს თავისი მამულები ჰქონდა კახეთის მთიანეთში. სვეტიცხოველს ამ მამულებს ეცილებოდნენ ჭივჭივაძე მამუჩი, მისი ძმისწულები გიორგი და გულბათი და მათი განაყოფი იასონი, ხოლო ცოტა რამ ვაჩნაძიანთაც ილაპარაკეს. ეს ამბავი მოახსენეს მეფე როსტომს, რომელმაც „კახეთის სარ-

დალს ერისთავს გაალს უბრძანა და ყორჩიბაშს ბარამსა და სუფრაჯს ბიძინასა. სამართალი იმათზედ დადვეს კელმწიფის ბრძანებითა". ეს სადავო საკითხი მეფისა და გაალ ერისთავის ბრძანებით გარიგდა; წინანდლის საზღვრამდეც მამულები სვეტიცხოველს დარჩა. ამ გადაწყვეტილებას საფუძვლად დაედო ანთა ბუშატის ჩვენება, რაც თავისთავად ფიცის ტოლფასი იყო.

განჩინების მიღებისათვის ფიცის დადების მნიშვნელობას გვაუწყებს 1751 წლის „განჩინება სეხნია გუბიაშვილისა და ბერი დავითაშვილის მამულების საქმეზე" (ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV. გვ. 402-403): „ქ. ასე რომე, სეხნია გუბიაშვილის ცოლ-შვილს ბერის დავითაშვილის ცოლი მიწებზე უჩიოდა. ჩვენ ბატონმა ამილახორმა ამირინდომ ეს სამართალი უყავით: სეფისკვერზე პავლე წადგეს სეხნია გუბიაშვილს საფლავზე და ასე ცოდვა აიკიდოს, რომე: „სეხნია გუბიაშვილო, შენი ცოდვა ჩემი იყოს, თუ ეს მიწები ტყუილათ არა გჭეროდეს და ეს წიგნიც ტყუილი არ იყოს. თუ ასე ვერ გამოიცადოს, გუბიაშვილის ცოლ-შვილს დარჩეს."

დოკუმენტიდან ჩანს, რომ „ცოდვის აკიდების" პირობა ფიცის დადების ტოლფასია, რაზედაც მიგვითითებს კიდევ ერთი საბუთი: „ტბისს მანგლელის გვარზე სარჩლობდეს. ღამბარაშვილმა ასრე ოთარის ცოდვა საფლავზე შედგომით აიკიდოს... რომ ცოდვაში ესეც ჩაიტანოთ (ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV, გვ. 204). ამ დოკუმენტის მიხედვით საქმე გვაქვს საფლავზე შედგომით და დაფიცებით „ცოდვის აკიდების" ჩვეულებასთან, რომლის იდენტურია მთიანეთში ცნობილი ფიცითა „მიწის ცოდვის აკიდება".

ფიცს რომ საადგილმამულო დავაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ჩანს 1779 წელს შედგენილი დოკუმენტიდან („განჩინება ქაიხოსრო სახლთხუცესშვილისა და ქავთარ ახალაურის მამულის საქმეზე"; ქართული სამართ-

ლის ძეგლები, ტ. V, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1974, გვ. 95). „განჩინებაში" აღნიშნულია, რომ ქაიხოსრო სახლთხუცოშვილი ქავთარ ახალაურს ვენახის ნაკვეთს ედავებოდა და მის მიჩემებას ცდილობდა. საქმეში ჩარეულია მდივანბეგი, რომელსაც განუმარტავს: „რადგან ის მამული ახალაურს კელთ ქონდა, ჩვენ სამართლის ძალით ფიცი ახალაურს დავადევით, რომ უნდა დაეფიცნა და მამული იმას დარჩომოდა. რადგან რომ ვერ დაიფიცა, ის ერთის ცალის ვენახში დარჩა ქაიხოსროს სახლთხუცოშვილსა სამართლის ძალით" ამ განმარტებიდან ნათლად ჩანს, რომ ფიცს სამართლის ძალა ჰქონდა და მისი გაუმართლებლობის შემთხვევაში დავაც დამთავრებულად ითვლებოდა.

ფიცის როლი ასევე ნათლადაა გამოკვეთილი 1794 წლის 17 ივნისს შედგენილ დოკუმენტში („არგბა ფშაველებისა მამულის თაობაზე ერეკლე მეორის ოქმით"; ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. VIII, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1985. გვ. 280). ამ არგბაში ნათქვამია: „ღმერთს ვფიცავთ და თქვენს მზეს მთელი ფშაველი და ხევისბერი და თემის უფროსი. ჩვენო ხელმწიფევ! ჭიჩოველთ და გაბიდაურთ ფიცის დღეს იქ დავესწარით თქვენის ბძანებით. განაჩენშიაც ისე აცხადებდა, თქვენის მოძმის დროშით მიჯნა ჩაესვათ. ჭიჩველებმა მეორე დღეს ის მიჯნა ისე ამოყარეს და დააქციეს. თქვენი ბძანებაც გატეხეს და თქვენი მოძმისაც. ერთობით ფშაველი მოგახსენებთ, როგორც თქვენ თოფს არ გესვრით, ისე ამ ფიცის მოშლა არ შეიძლება." არგბის თავში ჩაწერილია ერეკლე მეორის ბრძანება:

„ჩვენი ბძანება არის თიანეთის მოურავის შვილო დიმიტრი და ხიმშიაშვილო გოგიავ! მერე გაბიდაურებს და ჯიმშიტაშვილებს როგორც ჩვენგან გასამართლებული განაჩენი უჭირავსთ, ის განაჩენი როგორც აცხადებს, თქვენ უნ-

და მიხვდეთ და რომელიც ვადა ეწეროს, იმ ვადაზედ ფიცი დააფიცო.

თუ შეჰფიცეს როგორც განაჩენში აცხადებს ისე, მაშინ ის მამული ამათ უნდა დაანებოთ. და თუ ისე ვერ შეჰფიცეს, მასუკან ის მამული ისევ წიჩოელებს დარჩება. ეს ასრე უნდა აღასრულოთ".

ამ დოკუმენტის მიხედვითაც სრული სიცხადით ჩანს, რომ საადგილმამულო დავაში ფიცს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მისი დარღვევის შემთხვევაში მეფე საჭიროდ სცნობდა ფიცის განახლებას, რომლის დადება საბოლოო გადაწყვეტილების საფუძველი იყო და შემდგომი განსჯა მნიშვნელობას კარგავდა.

მეფესთან ერთად ფიცს გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა უფლისწულიც, რომლის დამადასტურებელია „არგა პეტრეშვილებისა მამულის თაობაზე ვახტანგ ბატონიშვილის ოქმით" (1794 წ. 10 სექტემბერი; ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. VIII, გვ. 292). დოკუმენტი გვაუწყებს: „ქ. ღმერთმან მეფის ძის ვახტანგის ჭირი ხანდოვლებს პეტრეშვილებს მოსცეს. ამას მოგახსენებთ, სახნია ჩვენი სახლისკაცი მამულს შემოგვეცილა და ფირან მოურავმა მიგვაცემინა. ახლა ჩვენ წავედავეთ ერთს მამულზედა, ფიცი დაადვა ფირანმა. მოლარეთ უხუცის სიტყვით ან შეფიცეო და ან მამული დაანებეო. არც დაიფიცა და არც მამული დაგვანება. ამ მამულის სათხოვრათ რომ მივედით, დამკრა კეტი თავში და თავი გამიტეხა, და მას უკან ასე ამაჩნდა თავში ეს. გასამართლებული მამულიც წართმეული გვაქვს და მაგისი გალახულობით დაშავებული შავიქენი. და ღმერთი გაგიმარჯვებსთ, სამართალი გვაღირსეთ".

არგას ახლავს ვახტანგ ბატონიშვილის რეზოლუცია: „მოურაო იოსებ, ამ არგის პატრონი რომ ასე ჩივის, სამი ოთხი ამათი მეზობელი, რომელიც დამსწრე და მახსოვარი

იყოს, ისინი მოაყვანინე, თან დაისწარ, კიდევ გამოიძიებ, კარჯა გედმიწევნით შაიტყევით. თუ გასაყოფად გამოჩნდეს, გაუყავით; და თუ ფიცი გაუჩნდებოდეს, ფიცით გასწმინდონ. და თუ ვერც ერთი ვერ შეიძლოთ, ისევ ჩვენთან ილაპარაკონ".

უფლისწულის რეზოლუციიდან ნათლად ჩანს თუ სადავო საქმის მოგვარებაში რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ფიცს, რომლის დადება მოწმედ მონაწილე მეზობლების თანდასწრებით უნდა შესრულებულიყო. უფლისწული მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოუსმენდა მოდავე მხარეებს, თუ ვითარების დარეგულირება ფიცით ვერ მოხდებოდა.

ადათობრივი სამართლისა და ზემოთ განხილული დოკუმენტების პარალელურად ყურადღებას იქცევს სახელმწიფო სამართლის წიგნების შესაბამისი მუხლები, რომელთა კვალიფიკაციის საფუძველზე დასაბუთებულია, რომ საპროცესო ნორმებში შუაკაცობის წესთან ერთად თავისი ადგილი ჰქონდა განკუთვნილი ფიცისა და მოფიცრობის ინსტიტუტს, როგორც დამამტკიცებელ საბუთთა მნიშვნელოვან საშუალებას. „ფიცი და მოფიცრობა მთლიანად ძველი ადათობრივი სამართლის ინსტიტუტია. ძველად, როგორც სხვაგან, ისე საქართველოშიც, მოფიცრის როლში, ჩვეულებრივად, ნათესავები ან სახლის კაცები გამოდიოდნენ, მოფიცრობა დაზარალებულისა და მოპასუხისათვის მის ნათესავს ან ახლო მეზობელს უნდა გაეწია" (ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953, გვ. 94).

ფიცის გამოყენების დამადასტურებელია პირველ ყოვლისა ბექას და ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნები, რომელთა მიხედვითაც მოფიცარი ვალდებული იყო ფიცით დაემტკიცებინა, რომ პატიოსანი კაცის გამართლებისათვის ირჯებოდა. ამ პრინციპის დაცვით მოფიცრობა სხვადასხვა სახის სადავო საქმის განხილვისას იყო გამოყენებული. ამას-

თან დაკავშირებით ბექას სამართლის წიგნის მე-4 მუხლში აღნიშნულია: „მრავალგვარი ასეთნი საქმენი არიან, ზოგსა საქმესა შიგან რომელნიმე დასახელებულნი მოფიცარნი უნდან, რომე ბჭეთა შეუსახნენ და ზოგსა – დაუსახელებელნი და ბჭეთაგან კარგა მონახვა უნდა.”

როგორც ამ განმარტებიდან ჩანს, მდგომარეობის შეფასება და საქმის განსჯა ბჭეთა მოვალეობას შეადგენდა, რომელნიც ეფუძნებოდნენ მოდავე მხარეების მიერ წარმოდგენილი დაუსახელებელი ან დასახელებული მოფიცრების ჩვენებას. „მოფიცრობის პირველი ფორმა დაუსახელებელი მოფიცრობაა. საპროცესო სამართალი როცა თავისი განვითარების პირველ საფეხურზე მხარეთა კერძო ინიციატივაზე იყო დაფუძნებული, მაშინ ბრალდებულს ან დაბარალებულს მისი გვარისეული ნათესავი უწევდა მოფიცრობას და მას „დაუსახელებელი მოფიცარი” ეწოდებოდა. როცა სასამართლო წარმოება განვითარდა, მძიმე ხასიათის დანაშაულთა გამო საჭირო გახდა მოფიცართა „დასახელება”, ე.ი. კერძო, გარეშე პირთა მოწვევა სასამართლო პროცესზე მოწმე – მოფიცრის სახით” (**ი. დოლიძე,** ძველი ქართული სამართალი, გვ. 95). მოფიცართა რაოდენობა კი საქმის სიმძიმის შესაბამისად განისაზღვრებოდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბექას სამართალში ცნობილი „დასახელებული” და „დაუსახელებელი” მოფიცრის შესატყვისია ვახტანგ VI-ის სამართლის მე-11 მუხლში ხსენებული „შეგდებული და შეუგდებელი მოფიცარი”.

ქართული სამართლის ძეგლების, ცალკეული დოკუმენტებისა და მთის რეგიონებში მოქმედი დაფიცების წესების შეპირისპირება ცხადყოფს ადათობრივი და სახელმწიფო სამართლის ნორმების იდენტურობას. ისიც ნათლად ჩანს, რომ მთიანეთსა და ბარში ეს წესი ფაქტიურად ერთნაირად სრულდებოდა, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ის

საქართველოში საყოველთაოდ გავრცელებულსა და მიღებულ სამართლებრივ ნორმას წარმოადგენდა. იდენტურობა ხალხურ და სახელმწიფო სამართალს შორის განაპირობა იმ ფაქტორმა, რომ დაფიცების ხალხური წესი სახელმწიფო სამართალში შევიდა და სამართლებრივ ნორმად იქცა. როგორც ჩანს, ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში ვახუშტი ბაგრატიონს, როდესაც წერდა: „ხოლო წესნი სამართლისა და შერისხვისათვის ჰქონდათ: სისხლი, ჯრმალი, შანთი, მდუღარე და ფიცი". რაც შეეხება თვით ფიცის კონკრეტულ ფუნქციას, სწავლული განმარტავს: „ხოლო ფიცი მამულის ცილებისათჳს, მცირე ქურდობისათჳს და სხუათათჳსცა. დაიფიცან მოწმითა, რაოდენნი შეხუდის" (ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება," ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 18, 20).

განხილული მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართულ ტრადიციულ და სახელმწიფო სამართალწარმოებაში ფიცი და მოფიცრობა საყოველთაოდ ფუნქციონირებად საშუალებას წარმოადგენდა და მას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა უმთავრესად სადავო საკითხების განხილვაში და რეგულირებაში.

VAKHTANG ITONISHVILI

EPISODES FROM THE HISTORY OF THE EAST GEORGIA

Some peculiarities of the East Georgia highland are studied in the paper. The social level of plain and highland population development on one hand and the peculiarities mountain regions on the other is worth noticing among them.

The statute of msakhuri (servant), mainly his obligation as king's guard and worrier is studied in the paper as well. In this respect Mtiuletians and Khevians stand out (V. Bagrationi). The statement that **msakhuri** could have been noble, as well as common member of the community is well – grounded in the paper.

One of the documents (the inscription of the silver cup donated by Vakhushti Batonishvili in 1797 to the church of Lomisi St. George) is a mere witness that that the principality worriers of the former Aragvi Saeristao laid down their lives on Krtsasnisi warfield in 1795 and in future they should have reserved the name of courageous worriers as well.

Some of the studied written sources tell us about the formation of Aragvi principality and the obdurate struggle for becoming **erismtavari**. The dwelling places of some families (Tekturmanidze, Bazali) and their social status are the significant novelty of the study.

The author once again dealt with the question of ethnographic localization and investigated the main differences between the regions (Mtiuleti, Gudamakari, and Khevi...) populated by ethnographical groups and local territorial units (Bazaleti, Gremiskhevi, and Khorkhi...).

The author's special attention was paid to the study of oath and mopitsroba (vowing) tradition as the significant component of Georgian traditional law and legal procedure as well.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ვალერიან ითონიშვილი

დოკუმენტები ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების ზოგიერთ თავისებურებათა შესახებ

საყოველთაოდ ცნობილია და ეს წლების მანძილზე წარმოებული სამეცნიერო კვლევა-ძიებითაც დადასტურდა, რომ ქართველი ხალხის საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის შესწავლისათვის ეთნოგრაფიულ მასალებთან ერთად უაღრესად ფასეულია სხვადასხვა ეპოქის წერილობითი წყაროები. მათ შორის აღსანიშნავია ქართული სახელმწიფო სამართლის ძეგლები და კონკრეტულ ვითარებასთან დაკავშირებით დაწერილი „განჩინებანი" ოჯახების გაყრილობა-შეყრილობის შესახებ. ხსენებული წყაროების მონაცემების დიდი ნაწილი გაანალიზებული მაქვს ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში, რაც რამდენიმე ტომად მზადდება. საამისოდ განკუთვნილი მრავალი ნაშრომი უკვე გამოქვეყნებულია, რომელთა აქ ჩამოთვლას არ ვსაჭიროებ. ამჯერად მკითხველის ყურადღებას მივაპყრობ მხოლოდ საოჯახო ყოფის შესახებ წერილობითი წყაროების მონაცემებზე დაყრდნობით დაწერილ შრომებზე, რომელთა ნაწილი გამოქვეყნებულია (2, 3), ხოლო ჯერ-ჯერობით ორი ნასრომი (1. ტრადიციული საოჯახო ყოფა ძველი თბილისის მოსახლეობაში; 2. ოჯახის გაყრის წესი და ქონების განაწილების პრინციპი ფეოდალიზმის ეპოქის საქართველოში) მომზადებულია დასაბეჭდად.

ზემოხსენებულ ნაშრომებში განხილული წერილობითი წყაროების მონაცემებს ერთგვარად ავსებს ზოგიერთი სხვა დოკუმენტიც, რომელთა მიკვლევა და პუბლიკაცია სარგის კაკაბაძის სახელთანაა დაკავშირებული. ეს დოკუმენტები მის მიერ კვალიფიცირებულია რამდენიმე სტატიაში, რომ-

ლებიც 1925 წელს გამოქვეყნდა „საისტორიო მოამბის" პირველ ტომში.

დოკუმენტები მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავენ ოჯახის შემადგენლობის, მისი ეკონომიკური საფუძვლების, საკუთრების ფორმების, მემკვიდრეობის წესის, ასაკობრივი გრადაციის, მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობის, პრეროგატივისათვის ბრძოლის და ზომა-წონის ერთეულების შესახებ.

დოკუმენტებს შორის ფრიად შთამბეჭდავია 1744 წელს დაწერილი გარიგების წიგნი ორბელიშვილების ძმობისა და სახლიკაცობის საქმეზე, რაც საყურადღებო ცნობებს იტევს ოჯახის სტრუქტურის, მისი სამეურნეო პირობების, მმართველობის სისტემისა და საკუთრების ხასიათის შესახებ. გარიგებაში მონაწილეობდნენ მეფე თეიმურაზ მეორე, თავადები და „დარბაზისერნი". შექმნილ სიტუაციასთან დაკავშირებით მათ მიერ მიღებულ „განჩინებაში" აღინიშნა: „ავის დროს გამოისათ ამათი ძმობისა და სახლისკაცობის რიგი მოშლილიყო და ერთმანეთში სამდურავი მოხდომოდათ და გაყრა მოინდომეს და რადგან ამათი ოჯახი ძველი და მოუშლელი იყო, გაყრა აღარც ჩვენ ვამჯობინეთ და ერთმანეთის ნება მყოფლობით ისევ ძმობასა და სახლის კაცობაზედ გავარიგეთ ამ წესითა, რომ სარდალი ქაიხოსრო სახლის უფროსი და ბატონი და ამათი წინამძღოლი იყოს და სახლის კაცნი ამისი ასე მორჩილ იყვნენ, რომ მამულში ამის შეუკითხავს ვერას იქმოდნენ."

დამოწმებული განაცხადით აშკარად გამოიკვეთა ერთსახლობის შენარჩუნების საჭიროება საკუთრების მფლობელობის შესაბამისი პირობით: „რაც საერთო სოფელი და მამული აქვსთ, მთასა თუ ბარს, შენი თუ უშენი, რაც სამფერი მოსავალი იყოს მიწისა, კაცისა ანუ საქონლისა, ყოვლის ნივთისაგან რაც რამ გამოსავალი იყოს, ყველა ამათ უნდა

აიღონ და რაც სახელმწიფო ხარჯი აწერიათ, უფროსის ყუით და სახლის კაცების შეკითხვით სახელმწიფოს მიეცეს და თუ რამ გადარჩეს, სუთ წილად გაიყონ", ოღონდ იმ პირობით, რომ „ორი წილი უფროსმან აიღოს და თვითო წილი სხვათ ძმათ შვილებმან." იქვე დაკონკრეტებულია, თუ რა შეიძლება გაეყოთ და კუთვნილი ქონება როგორ მოეხმარათ (1, გვ. 256-257).

„განჩინება" იმის გამომხატველია, რომ სამეფო ხელისუფლება ერთსახლობის შენარჩუნებისთვის ბრუნავდა, მაგრამ ეს ნაწილობრივად განხორციელდა. საოჯახო დოვლათის უდიდესი ნაწილის საერთო საკუთრებაში შენარჩუნებასიან ერთად ქონების ნაწილის გაყოფის შესაძლებლობაც დაშვებულ იქნა. ამ შემთხვევაში სახეზე გვაქვს საერთო-საოჯახო და მოწილეების პერსონალური საკუთრების თანაარსებობა, რაც ერთსახლობის დროებითი შენარჩუნებისა და პერსპექტივაში მისი დაშლის მაჩვენებელია.

ყოფა-ცხოვრების შესახებ არსებული დოკუმენტების შინაარსს საგრძნობლად ავსებს ეთნოგრაფიული მასალა, რომლის მნიშვნელობა ნათლად გამოჩნდა სოციალურ ურთიერთობათა ზოგიერთი თავისებურებების წარმოჩენასთან დაკავშირებით. მხედველობაში მაქვს ხალხური გადმოცემები, რომელთაგან ერთ-ერთ მათგანს წარმოადგენს „გადმოცემა იმერეთის სამეფოს არსებობის უკანასკნელი დროის შესახებ". ამ გადმოცემის მიხედვით, იმერეთის უკანასკნელი მეფის სოლომონ მეორის მეუღლის მარიამ დედოფლის (კაცია დადიანის ასულის) ნაამბობი მოუსმენია გენერალ-მაიორ გიორგი ივანესძე აბაშიძეს, ხოლო გ. აბაშიძისაგან ჩაუწერია ნიკ. ღოღობერიძეს. ნაამბობი და ჩანაწერი გვაცნობს სამეფო ოჯახისათვის შეუფერებელ მძიმე საყოფაცხოვრებო პირობებს: „ახლა რომ დავფიქრდები, მიკვირს რა ცხოვრება გვქონდაო და ან რა იყოო ჩვენი მეფობა. ჩვენს სადგომს

ქუთაისს, ოქროს ჩარდაყს, ფანჯრები არა ჰქონდაო, მაგრამ თარში ფარდაგებს ვაფარებდითო. საჭმელ-სასმელს ჩვენ თვითონ არ ვიმზადებდითო შინა, სულ ძღვენის იმედით ვიყავითო. ხანდახან ჩვენთვის სამოახლოში გავაკეთებინებდითო საჭმელს. ფული მაშინ ძვირი იყო". ... მერე მოთხრობილია, თუ როგორ ძლივს მოაგროვეს იმერეთში ახალციხის ფაშისათვის ხარკად მისაცემი 800 მანეთი. ნიკ. ღოღობერიძეს იქვე დაუმატებია თავისი მამის ნაამბობი: „მამი ჩემის, ბესარიონ ღოღობერიძისაგან გამიგონია, რომ ის ჟამობის დროს დახიზნებული ყოფილა თავისი სიძის სიკო მიქელაძის ოჯახში. სიკოს მამა რევაზ მიქელაძე შეძლებული თავადიშვილი ყოფილა. ამ სიკოს ერთი ღერი ქონის სანთელი მოართვეს. ეს სანთელი კანკელსავით ჩამოკიდეს თურმე სახლში და ჩამოუშვებდნენ მხოლოდ ვახშმობის დროს გასანათებლად საჭმლის დროს და ნავახშმევს მაშინვე ასწევდნენ. ქონის სანთელი მაშინ სულ არ ყოფილა ხმარებაში" (6, გვ. 250-251).

ამ გადმოცემის ფონზე ადვილი წარმოსადგენია, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო რიგითი მოსახლეობის საყოფაცხოვრებო პირობები ისეთ ვითარებაში, როდესაც იმერეთის მეფის ოჯახი ესოდენ სავალალო მდგომარეობაში იმყოფებოდა. თავისთავად საგულისხმოა, რომ საყოფაცხოვრებო პირობებით არც "შეძლებულ თავადიშვილად" ხსენებული ოჯახი გამოირჩეოდა, რომელიც სანთელსაც კი დიდი მომჭირნეობით იყენებდა.

საბუთების ერთი ნაწილი გვაცნობს კონკრეტულ მონაცემებს ოჯახის შემადგენლობის, მისი ეკონომიკური საფუძვლების და ასაკობრივი გრადაციის შესახებ. ამ მხრივ საინტერესო ფაქტობრივი მაჩვენებლებით გამოირჩევა ქუთაისის მუზეუმში ს. კაკაბაძის მიერ მიკვლეული დოკუმენტები. ერთ-ერთი მათგანია ილორის წმინდა გიორგის მონასტრის

სახელზე შეწირულ გლეხთა უკანასკნელი აღწერა, რაც შეხებულებულია 1819 წელს. მასში კონკრეტულად აღრიცხულია ორი სოფლის – ხონისა და კუხის ყმათა რაოდენობა XVII-XVIII საუკუნეებში მომხდარი ცვალებადობის შესაბამისად, ხოლო 1819 წლისათვის ხონში უცხოვრია 9, ხოლო კუხში 6 ოჯახს (4, გვ. 161).

ს. კაკაბაძეს უნდა დავეთანხმოთ, რომ ქვემო იმერეთში მოსახლეობის მოძრაობის შესწავლასთან ერთად "საბუთებს აქვს კიდევ, რასაკვირველია, თავისი დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც" (4, გვ. 162). ამ "დამოუკიდებელ მნიშვნელობაში" იგულისხმება საბუთების მაჩვენებლების ღირებულება ოჯახის სტრუქტურის შესწავლისათვის. აღწერილობის მიხედვით სოფელ ხონში ილორის ეკლესიისადმი შეწირული 9 ოჯახიდან აღრიცხული მამრობითი სქესის წევრთა შემადგენლობას ავსებენ არა მარტო მამა და შვილები, არამედ ძმები, ძმისწულები და ბიძაშვილებიც. ნათქვამის დამადასტურებელია სოფელ ხონში მცხოვრები ჭავჭანიძეების ოჯახების შემადგენლობის მაჩვენებლები:

1. ჯოლორია ჭავჭანიძეს ჰყავს ორი შვილი (ანდრო და დავითი) და ერთი შვილიშვილი (გრიგოლი).
2. სიმონა ჭავჭანიძეს ჰყავს ერთი შვილი (დავითი) და შვილიშვილი იოსები.
3. კაცია ჭავჭანიძეს ჰყავს შვილი მიხეილი; მასთან ერთად ოჯახში ცხოვრობენ: ძმისწული სესია, ბიძაშვილი გოგია და გოგიას შვილი ნიკოლოზი.
4. ოსიელა ჭავჭანიძეს ჰყავს შვილი თედო, მასთან ერთად ცხოვრობენ ბიძაშვილი ბერი და ბერის შვილი სიმონი.
5. გოგია ჭავჭანიძეს ჰყავს შვილი ივანე. გოგიასთან ერთად ოჯახში იმყოფებიან გოგიას ძმისწული იოსები (როგორც ჩანს, ის ობოლია – 25 წლის), იოსების შვი-

ლი პეტრე, გოგიას ძმები მამუკა და დავითი, მამუკას შვილი გლახა.

6. ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობენ ივანე ჭავჭანიძის შვილები გიორგი, კაცია, ბუჩუა), ივანეს ძმები (მახარობელი, გოგიტა, ოსია, ბეჟანი), მახარობლის შვილი გლახა და ივანეს ბიძაშვილი მიხეილი.
7. გოგია ჭავჭანიძესთან და მის შვილებთან (იოსები, ნიკოლოზი, ვასილი) ერთად ოჯახში ცხოვრობს გოგიას ბიძაშვილი მიხეილი.
8. ერთ ოჯახში იმყოფებიან ოტიელა ჭავჭანიძე და მისი ორი ძმა – სვიმონი და თედო.
9. გაუყრელად ცხოვრობენ ნასყიდა ჭავჭანიძე, მისი ძმისწული გოგიტა, გოგიტას შვილები (გრიგოლი, ნიკოლოზი) და ნასყიდას ბიძაშვილი მამისთვალი.

როგორც დამოწმებული ფაქტობრივი მონაცემებიდან ჩანს, ოჯახების მეტ ნაწილში გაუყრელად უცხოვრიათ სხვადასხვა თაობის ძმებსა და ბიძაშვილებს. ანალოგიური სურათია ფიქსირებული სოფელ კუხში:

1. გაბრიელ კაკაბაძე თავისი შვილებით (ვასო, პეტრე, მათე, ივანე).
2. მახარობელ კაკაბაძე, მისი შვილი ანდრო, მახარობელის ძმები (ფირანი, მამისთვალი), ფირანის შვილი ვასილი, მახარობლის ძმისწული ბუჩულა.
3. თედო კაკაბაძე, მისი შვილი ივანე, თედოს ორი ძმისწული (სვიმონი, მიხეილი), სვიმონის შვილი გაბრიელი, მიხეილის შვილები ანდრო და ვასო.
4. მიხეილ კაკაბაძე, მისი შვილი გლახა, მიხეილის ძმა მათე.
5. ნახისტელა კაკაბაძე, მისი შვილი პეტრე, ნახისტელას ძმა ხურშიელა, ხურშიელას შვილები მათე და ივანე.

6. ივანე კაკაბაძე, მისი შვილი გიორგი, ივანეს ბიძაშვილები დავითი და პეტრე.

ოჯახების შემადგენლობასთან ერთად საარქივო მასალები გვაცნობენ საქორწინო ასაკსაც. ფაქტობრივი მაჩვენებლების მიხედვით უმთავრეს შემთხვევაში 30-40 წლის ასაკში მამაკაცს უკვე ჰყავდა შვილები და შვილიშვილები, რაც მარტოოდენ აღწერილი სოფლებისათვის არ იყო დამახასიათებელი. საარქივო და ეთნოგრაფიული მონაცემებით ცნობილია, რომ ნაადრევი ქორწინება საქართველოში ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა, რაც მრავალშვილიანობის საფუძველს ქმნიდა. ეს იყო ქართული მოსახლეობის გადარჩენის ერთ-ერთი უმთავრესი პირობათაგანი.

საოჯახო ყოფის შესწავლისათვის გარკვეული ღირებულების მქონეა ის მონაცემებიც, რომელთა მიხედვითაც ჩანს, თუ როგორი იყო სამეურნეო პირობები და რა საარსებო საშუალებებს ფლობდა ოჯახი სახნავ-სათესი მიწების თუ ვენახების სახით. როგორც ყველგან, ორი სოფლის ცალკეულ კომლებს შორისაც ქონებრივი განსხვავება არსებობდა, რაც კონკრეტული მაჩვენებლებიდან კარგად ჩანს, მაგრამ სამეურნეო პირობებზე ზოგადი წარმოდგენისათვის საკმარისია აღინიშნოს, რომ 1819 წლისათვის ხონელი ჭავჭანიძეების მფლობელობას შეადგენდა 73 ქცევა მიწა, ხოლო კუხელი კაკაბაძეების საკუთრებად ითვლებოდა 60 ქცევა (4, გვ. 173-174).

მიკვლეული დოკუმენტების მიხედვით "ქცევა" მიწის ზომის აღმნიშვნელი ცნება იყო და ოჯახებს შორის საადგილმამულო ურთიერთობაში გამოიყენებოდა, მაგრამ ამასთან ერთად მნიშვნელობა ენიჭებოდა სხვა სახის საფას-საზომ-საწყავ ერთეულებსაც, რომელთა სახელწოდებებიც დოკუმენტებშია ფიქსირებული. ერთ-ერთ ასეთ ტერმინად გვესახება "ხვადაგი", რასაც, ს. კაკაბაძის აზრით, შეესატყვისე-

ბა ისტორიულად ცნობილი "ხვასტაგი". როგორც მან აღნიშნა, "ფარნავაზის ცხოვრების ავტორი, რომელიც მე-5 საუკუნის დასასრულს ცხოვრობდა (ს. კაკაბაძე, საისტორიო ძიებანი, ტფ., 1924), განძს ოქროს და ვერცხლისას – უწოდებს ხვასტაგს (ქართლის ცხოვრება, I, 29-30). ხვასტაგი კიდევ თავდაპირველად ოთხფეხი საქონლის აღმნიშვნელია (შეად. ხვადაგი იმერულ კილოში ხარის მნიშვნელობით). სიტყვა ხვადაგი განძეულობის მნიშვნელობით უნდა წარმოადგენდეს იმ ეპოქის მონაგონარს, როდესაც მოსახლეობის სიმდიდრე გამოიხატებოდა ოთხფეხ საქონელში" (7, გვ. 1). ფულისა და წონის ერთეულების ფუნქციის შესწავლისათვის ს. კაკაბაძე ასევე გარკვეულ ღირებულებას ანიჭებს თეიმურაზ ბატონიშვილის წერილს ქართული საფასის შესახებ, როგორც პირველ ცდას ქართულ ენაზე საფასის საკითხთან დაკავშირებით, რამდენადაც მასში ნაჩვენებია ფულისა და ნატურალური გაცვლის ერთეულები, მათი სახელწოდებანი, ქართული თუ უცხო წარმომავლობის ტერმინები და თვით წონის სიდიდეები თუ ღირებულებანი (8, გვ. 31-35).

სამეცნიერო კვლევა-ძიების შედეგად დადგენილია, რომ საოჯახო ურთიერთობაში უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს წარმოადგენდა ოჯახის განაყოფებს შორის ქონების განაწილების პრინციპი. ამ შემთხვევაში გათვალისწინებული იყო არა მარტო მოწილეთა უფლებამოსილება, არამედ მემკვიდრეობის წესიც. მხედველობაში მაქვს ისეთი ვითარება, როდესაც მემკვიდრეობის უფლებით პირველ რიგში შვილი სარგებლობდა, მაგრამ სიტუაციის შესაბამისად ზოგჯერ ეს პრინციპი ირღვეოდა და გარდაცვლილი ძმისწულისთვის განკუთვნილი ქონების მემკვიდრეობა ბიძას ენიჭებოდა. ნათქვამის დამადასტურებელია 1697 წელს იმერთა მეფე გიორგის მიერ ვახტანგ აგიაშვილისთვის მიცემული წყალობის წიგნი, რომელიც გვაუწყებს: "ქ. ნებითა და შეწევ-

ნითა მღვთისათა ... წყალობის წიგნი და სიგელი გიბოძეთ მეფეთ-მეფემან ბატონმა გიორგიმ და ... დედოფალმა პატრონმა თამარ თქვენ აგიაშვილს ვახტანგს და შენსა შვილსა ბეჟანსა და როსტომს, ნიკოლოზს და ივანეს, სხვათა თქვენთა შვილთა და მომავალთა ყოველთავე ასრე და ამა პირსა ზ-დან, რომე თქვენი ძმისწული ქაიხოსრო უშვილოდ გარდაიცვალა და მისი მამული სამართლით ჩვენ დაგვრჩა და დაგვეჯენით და ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქვენი და გიბოძეთ ცუცხვათს კუპრაშვილი დათუნა და ხახუტა და სხვა რ-ლიცა მისი ძმანები იყოს მათის ცოლშვილითა, სახლკარითა, გასავლითა და გამოსავლითა, ყოვლისფერით სამართლიანის საქმით. ამას გარეთ მეორე გლეხი გოგია კუპრაშვილი მისის ცოლშვილითა, სახლკარითა, გასავალ-გამოსავლითა, მისის სამართლიანის საქმითა. სხვა ამას გარეთ რომელიცა ქაიხოსროს დანარჩომი ან სასახლე, ან პარტახი იყოს, ანუ მიწა, ანუ ადგილი იყოს, ანუ ტყე, ანუ წყალი, ანუ გასაჟალი ან გამოსავალი, ხელშეუალად გვიბოძებია, ქრთამიც კარგი მოგვართვით როგორათაც გული შეგვიჯერდებოდა, ასრე რომე თუ თქვენ ჩვენი ერდგული, ჩვენის სიტყვისა და ბრძანების მორჩილი ყმა იყოთ და ყოვლის ბატონისას ჩვენი გერჩიოს, ესე ჩვენგან ბოძებული წყალობის წიგნი და სიგელი აღაროდეს მოგიშალოთ" (5, გვ. 94-95).

დამოწმებული დოკუმენტები იმის მაუწყებელია, რომ უშვილოდ გარდაცვლილი კაცის მამული სამეფო სახლს რჩებოდა, რომლის გასხვისების უფლებით თვით მეფე სარგებლობდა. კონკრეტულ ვითარებაში მთხოვნელად გარდაცვლილის ბიძა ფიგურირებს. მისი თხოვნის აღსრულება კი გამართლებული იყო, რამდენადაც უპატრონოდ დარჩენილი ქონების მიღების უფლებით პირველ ყოვლისა ახლო ნათესავი სარგებლობდა და ამაში მას გარეშე პირი ვერ შეეცი-

ლებოდა. ამდენად, მეფის გადაწყვეტილებაც მემკვიდრეობითობის არსებულ წესს შეესაბამებოდა.

ოჯახში მემკვიდრეობითობის პრინციპი დაცული იყო ყველა სახის საკუთრებაზე, მათ შორის ისეთ პრივილეგიაზედაც, როგორიც იყო ციხისთაობა. როგორც ერთ-ერთი დოკუმენტიდან ჩანს, ოჯახის წევრთა შორის მემკვიდრეობის უფლებით მხოლოდ ციხისთავის შვილი იყო აღჭურვილი. ციხისთავის ძმა-ბიძაშვილები ამ უფლებით ვერ ისარგებლებდნენ, რაც იქიდან ჩანს, რომ უშვილო კაცის ციხისთაობა სხვას გადაეცემოდა. ამიტომ გამოსავალს წარმოადგენდა ვისიმე შვილება, რომელიც ციხისთავის მემკვიდრედ ცხადდებოდა. ამის შესახებ ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის 1663-1673 წწ. დათარიღებული პირობის წიგნი, მიცემული ვახტანგ აგიაშვილისადმი იმერეთის მეფე ბაგრატის მიერ. მასში ღნიშნულია, რომ უშვილო ციხისთავის გარდაცვალებამდე მას უნდა ეშვილოს კაცი, რომელსაც მომავალში ციხისთავობა ებოძებოდა: ...”ჩვენ ღვთივგვირგვინოსანმა მეფეთ მეფემ პატრონმა ბაგრატ და თანამეცხედრემა ჩვენმა დედოფალთ დედოფალმა პატრონმა თამარ, ესე საბოლოოთ გასათავებელი წყალობისა წიგნი და სიგელი შეგიწყალე და გიბოძეთ თქვენ აგიაშვილსა ვახტანგს და თქვენსა შვილსა და მომავლსა თქვენსა ყოველთავე, ასე და ამა პირსა ზედა, რომე თეიმურაზ ციხისთავი უშვილო არის და საციხისთაოს დაგვეაჯენით და ჩვენ ვისმინეთ აჯა და მოხსენება შენი, ასე რომე თავად ვეცადოთ რომე მისავ სიცოცხლეშიდ გაშვილოთ, თვარამ თუ ახლა არ გიშვილოს და სოფელმა მისი არ მოიშალოს და ციხისთავი მოკვდეს, ციხისთაობა და რაც თეიმურაზს ან ციხე ან სასახლე ან აზნაურის შვილი ან გლეხი და მამული ქონდეს, შენს მეტს კაცს არ მივსცეთ და კიდეც შენ მოგცეთ და გაქრთამოთ” (5, გვ. 93).

დოკუმენტი თვალნათლივ ცხადყოფს, რომ ციხისთავობა საპატიო მოვალეობად ითვლებოდა და მემკვიდრეობის უფლება ციხისთავის შვილს ენიჭებოდა. ეს პრინციპი რომ არ დარღვეულიყო, სამეფო ხელისუფლება ამ უფლებას ციხისთავის შვილობილს უბოძებდა, ვინაიდან შვილობილიც მის შვილად მიიჩნეოდა. ამგვარი დამოკიდებულებით სამეფო ხელისუფლება ალბათ იმასაც ითვალისწინებდა, რომ უშვილო კაცის ნათესავებს შორის პრეროგატივისათვის შუღლი არ წარმოქმნილიყო და გართულებული ურთიერთობის მოწესრიგებისთვის სამეფო კარსაც პრობლემები არ შექმნოდა.

საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის შესწავლისათვის საყურადღებოა ნ. ღოღობერიძის კიდევ ერთი ჩანაწერი, რომელიც ეხება სახლის წინ გავლისას ცხენიდან ჩამოქვეითების ტრადიციას. იმის შესახებ, თუ რაოდენ უპატიებელ დანაშაულად ითვლებოდა ამ ტრადიციის ხელყოფა, გადმოცემა გვაუწყებს: "ლევან ბერისძის ღოღობერიძისაგან გამიგონია შემდეგი. ბერი წულუკიძე, წინაპარი გიგო სიმონისშვილისა, დათა და კონსტანტინე ქაიხოსროს შვილებისა, იყო კაცი ძლიერი, სასტიკი და მესისხლე. ის ესახლა, სადაც ახლა ხონს მისი შთამომავალნი სახლობენ. როცა მის ეზოს წინ გაიარდა ცხენოსანი, არათუ გლეხი, არამედ თავადნი და აზნაურნი, უნდა ჩამომხტარიყვნენ და ისე გაევლოთ მის ეზოს წინ. ერთხელ ბერი გემო იმერეთში ახლდა მეფეს და აზნაურმა ცქიტიშვილმა შესაფერისი პატივი არ სცა მისს მხლებლებს. უკანასკნელთ ამაზე ბერს შესჩივლეს. რამოდენიმე წლის შემდეგ ბერმა გაიარა იმ ცქიტიშვილის კარზედ, გაიხსენა გემოაღნიშნული შემთხვევა და შევიდა მისას. ცქიტიშვილი მოეგება მხიარულათ, დალოცა მისი მობრძანება და უნდოდა მუხლზედ ეკოცა. ამ დროს ბერმა ჰკრა თოფი და მოკლა. ასე დაემართება, ვინც ბერ წულუკიძეს პატივს

არ სცემსო. რასაკვირველია, ცქიტიშვილის მოკვლის გამკითხველი არავინ იქნებოდა " (6, გვ. 251).

სახლ-კარის წინ და საერთოდ სოფელზე გავლისას მხედარს ჩამოქვეითება მართებდა, მაგრამ ესოდენ სასტიკი ქმედება გამონაკლის ბოროტმოქმედებად შეიძლება შეფასდეს. დანაშაულს მით უმეტეს ამძიმებს პატივისცემით შემხვედრი მასპინძლის სასიკვდილოდ გამეტება, რაც აბსოლუტურ შეუსაბამობაშია ქართული სტუმარმასპინძლობის ტრადიციასთან.

დასკვნა

ქართულ წერილობით წყაროებს შორის, რომელთა შუქზედაც საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფა შეისწავლება, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება სარგის კაკაბაძის მიერ მიკვლეულ ზოგიერთ დოკუმენტსაც. ეს საბუთები საყურადღებო ცნობებს შეიცავენ ოჯახის შემადგენლობის, მისი ეკონომიკური საფუძვლების, საკუთრების ფორმების, მემკვიდრეობის წესის, ასაკობრივი გრადაციის, მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობის, პრეროგატივისათვის ბრძოლისა და ზომა-წონის ერთეულების შესახებ.

გვიანფეოდალური ეპოქისა და XIX საუკუნის დასაწყისის საბუთების მიხედვით საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში (ქართლი, იმერეთი) დასტურდება დიდი და პატარა ოჯახების თანაარსებობა. დიდი ოჯახების უმრავლესობაში ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობდნენ ძმები და ბიძაშვილები თავიანთი შთამომავლობით. ასეთ ოჯახში პრიორიტეტით სარგებლობდა ოჯახის უფროსი მამაკაცი, რომლისადმი მორჩილება ოჯახის ყველა წევრის ვალდებულებას შეადგენდა. ამასთან ერთად, გაუყრელად ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი იყო საოჯახო ქონების ერთობლივი საკუთრება, ხოლო გაყრის შემთხვევაში მოწილეებს შორის მისი თანაბარი განაწილება, ოღონდ უფროსისათვის კუთვნილ წილთან ერთად საუფროსოს გამოყოფა და უმცროსისათვის საუმცრო-

სოს მიკუთვნება. გაყრა კანონზომიერ მოვლენად ითვლებოდა, მაგრამ გაუყრელობა, რისი შენარჩუნებისთვისაც ირჯებოდა სამეფო ხელისუფლება, ოჯახის პრესტიჟის გამომხატველი იყო. ამიტომ, გაყრის გარდუვალობის შემთხვევაში მოგჯერ საოჯახო ქონების დიდ ნაწილს საერთო საკუთრებაში ტოვებდნენ. ოჯახის გაყრასთან დაკავშირებით თავს იჩენდა აგრეთვე მემკვიდრეობის საკითხი, რისი განსაზღვრაც ნათესაობა-ახლობლობის პრინციპს ეფუძნებოდა. ეს მჟღავნდებოდა როგორც მამულის მიკუთვნების, ისე ისეთი პრივილეგიის მინიჭებაში, როგორიც იყო ციხისთავობა (იმერეთი).

წერილობითი წყაროების მონაცემებს ავსებენ ხალხური ანდმოცემებიც ზოგიერთი ტრადიციის თუ მისი დარღვევის შესახებ. ყოველივე ამის გამომზეურებით და ინტერპრეტაციით სარგის კაკაბაძემ გარკვეული წვლილი შეიტანა ქართველი ხალხის საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფისათვის დამახასიათებელი მოვლენების შესწავლის სფეროში.

VALERIAN ITONISHVILI

DOCUMENTS TELLING US ABOUT SOME PECULIARITIES OF GEORGIANS' EVERY-DAY LIFE

Some historical documents are important for family and social every-day life study as they tell us about the family structure, its economical basis, the forms of ownership, the rule of inheritance, the age gradation, the social structure of population, the units of measurement and the process of struggle for privilege and prerogative.

Co-existence of big and small families according to the documents of feudal period and their beginning of 19th century familiar to scientists after S. Kakabadze's affords, was habitual in Georgia (Kartli, Imereti regions). The documents obviously show that in big families brothers and cousins with their families were living together under one roof where the elder male member of the family had priority. All members of the family were obliged to obey him. Besides, living together meant that family was sharing one property. In the case of disintegration into different small families the whole family property should have been divided into equal parts.

There also was a rule to give the elder and younger member of the family their share. Disintegration of the big family was natural but the unity was prestigious. That is why sometimes in the case of separation the main part of the property was left in the family. The problem of ownership was closely connected with separation and formation of new smaller families and was based on the ground of kinship and close relations. Heandover of the land ownership (Imereti region) is a mere witness of it.

The data of written sources are enriched by folk stories about a certain traditions or their braking. S. Kakabadze revealed and interpreted these materials and thus contributed in the field of study of Georgians' family and social every - day life special problem.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

1. გარიგების წიგნი ორბელიშვილების ძმობისა და სახლიკაცობის საქმეზე, "საისტორიო მოამბე", I, ტფ., 1925.
2. ვალ. ითონიშვილი, ქართველი ხალხის ტრადიციული საოჯახო ყოფა, ჟ. "ნათობი" 2003, № 9-10.
3. ვალ. ითონიშვილი, ოჯახების შეყრილობის ტრადიცია საქართველოში, კრ. "ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი", VI, 2004.
4. ს. კაკაბაძე, ცნობები ილორის ყმათა შესახებ ხონსა და კუხს, "საისტორიო მოამბე", I, ტფ., 1925.
5. ს. კაკაბაძე, იმერეთის ციხისთავთა შესახებ მე-17 საუკუნეში, "საისტორიო მოამბე", I, ტფ., 1925.
6. ს. კაკაბაძე, პატარა წერილები და შენიშვნები, "საისტორიო მოამბე", I, ტფ., 1925.
7. ს. კაკაბაძე, საფასის ისტორიისათვის საქართველოში, "საისტორიო მოამბე", I, ტფ., 1925.
8. ს. კაკაბაძე, თეიმურაზ ბატონიშვილის წერილი ქართული საფასის შესახებ, "საისტორიო მოამბე", I, ტფ., 1925.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ეროვნული უმცირესობანი საქართველოს ქალაქებში

საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების შესწავლისას ჩვენი ყურადღება მიიპყრო აღნიშნულ პროცესებში ჩაბმულმა ეროვნული უმცირესობის წარმომადგენელთა მონაწილეობამ, რომლებიც დიდი რაოდენობით და მრავალფეროვანებით არიან წარმოდგენილნი საქართველოს სამრეწველო ქალაქებში, ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა **ქ. რუსთავი,** ამიერ-კავკასიის მსხვილი სამრეწველო ცენტრი, სადაც ორმოცამდე ერისა და ეროვნების წარმომადგენელი ცხოვრობს და მოღვაწეობს (1, გვ. 151). ეთნიკური პროცესების ეს მრავალფეროვნება კი განსაზღვრა ქალაქ რუსთავის მეტალურგიული ქარხნის, როგორც ამიერ-კავკასიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ცენტრის დაარსებამ, საითკენაც მოისწრაფვოდა უდიდესი სამუშაო ძალა ყოფილი სსრკ-ს ვრცელი ტერიტორიიდან, ყოფილი მოკავშირე თუ ავტონომიური რესპუბლიკებიდან და ავტონომიური ოლქებიდან. მათ შორის განსაკუთრებით დიდი იყო ეროვნული უმცირესობათა როლი. ესენი არიან: **ლეკი, ქისტი, გაგაუზი, აფხაზი, ბოშა, უდმურტი, ჩუვაში, ბაშკირი, მოლდოველი, ასირიელი, ქურთი, ავარელი, კაზაკი, ყუმუხი, ჩეჩენი.** ესენი უმეტეს წილად ქორწინდებოდნენ ეთნიკური პროცესების **წარმმართველ და მონაწილე** ეთნოსების წარმომადგენლებზე, ვიდრე ურთიერთშორის (მაგ., **ოსი-ჩუვაში, ოსი-ლეკი, ოსი-მორდოველი, ბაშკირი-კაზაკი, კაზაკი-ყალმუხი, ხოლო ეთნიკური პროცესების წამყვან და მონაწილეებზე** კი დიდი რაოდენობით (მაგ., **ყუმუხი-უკრაინელი, ყუმუხი-სომეხი, ბაშკირი-აზერბაიჯანელი** და სხვა). ეს კი რუსთავში მომდინარე პროცესების ბუნებით განისაზღვრე-

ბოლა, ის მართლაც ინტერნაციონალური ქალაქი იყო თავისი მოსახლეობის შემადგენლობით.

ეს უკანასკნელი პირობა კი მკვეთრად გამოარჩევდა ქ. რუსთავს საქართველოს სხვა სამრეწველო ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესებიდან. საარქივო მასალის საფუძველზე რუსთავში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების წარმართველნი იყვნენ ქართველები, რუსები და უკრაინელები, ხოლო მონაწილენი: სომხები, აზერბაიჯანელები, ოსები, ბელორუსები, მოლდაველები, ლატვიელები, ლიტველები, ბერძნები, ებრაელები, ტაჯიკები, უზბეკები, ყაზახები.

ხოლო ეროვნულ უმცირესობათა წყვილები რუსთავში ასეა წარმოდგენილი საარქივო მასალის საფუძველზე.

1. ქურთი-ქართველი.
2. ქართველი-აფხაზი.
3. ჩუვაში-ქართველი.
4. ქართველი-ასირიელი.
5. აფხაზი-აზერბაიჯანელი.
6. ქართველი-ლეკი.
7. გაგაუზი-უკრაინელი.
8. გაგაუზი-ბერძენი.
9. ლეკი-რუსი.
10. ლეკი-უკრაინელი.
11. ლეკი-სომეხი.
12. რუსი-ჩუვაში.
13. რუსი-მორდოველი.
14. თურქმენი-ლეკი.
15. ოსი-ლეკი.
16. ოსი-ჩუვაში.
17. უკრაინელი-ბაშკირი.
18. რუსი-მორდოველი.
19. ასირიელი-რუსი.
20. ქურთი-ბერძენი.
21. ავარელი-სომეხი.
22. სომეხი-ბოშა.
23. ბოშა-მოლდოველი.
24. ასირიელი-რუსი.
25. უკრაინელი-ასირიელი.
26. ასირიელი-სომეხი.
27. ჩუვაში-უკრაინელი.
28. უკრაინელი-მოლდაველი.
29. ბაშკირი-აზერბაიჯანელი.
30. კაზაკი-რუსი.
31. ავარელი-რუსი.
32. ჩუვაში-რუსი.
33. მოლდაველი-ბაშკირი.
34. მოლდაველი-უკრაინელი.
35. ყუმუხი-უკრაინელი.
36. ყუმუხი-სომეხი.
37. ქურთი-სომეხი.
38. ყუმუხი-უკრაინელი.
39. ყუმუხი-სომეხი.
40. ქურთი-სომეხი

ქალაქში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების ხასიათისა და ბუნების გარკვევისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება აღნისნულ პროცესში ჩაბმულ ეროვნულ უმცირესობათა ვინაობის დადგენას, რომლებიც დიდი მრავალფეროვნებით იყვნენ წარმოდგენილნი და გარკვეული წვლილი შეჰქონდათ აღნიშნულ პროცესებში. ამ მხრივ ქ. რუსთავი გამორჩეული ქალაქი იყო, რომელიც შეიქმნა მეტალურგიული წარმოების დიდი კერის – რუსთავის მეტალურგიული მრეწველობის ბაზაზე, როგორც ახალი სოციალისტური ქალაქი.

მეტალურგიული ქარხნის აგება რუსთავში დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ა /კ-ის რესპუბლიკების კულტურულ-ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ამ ქარხნის აგებით საბოლოოდ გადაწყდა სამივე რესპუბლიკის შემდგომი ეკონომიკური განვითარებისათვის აუცილებელი პირობა (1, გვ. 152). ა / კ-ში საკუთარი მატერიალური ბაზის შექმნა (1, გვ. 154). იგი თავისი მასშტაბებით და მნიშვნელობით ერთ-ერთი უდიდესი იყო. იგი წარმოადგენდა შავი მეტალურგიის პირველ მსხვილ საწარმოს საქართველოში (1, გვ. 154).

საარქივო მასალის გაცნობის შედეგად ცხადი გახდა, რომ იგი მეტად საყურადღებო მასალას შეიცავს ქ. რუსთავის მოსახლეობის საქორწინო წყვილთა შესახებ. აქვეა წარმოდგენილი აგრეთვე ეროვნულ უმცირესობათა 60-მდე საქორწინო წყვილი. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ეთნიკური პროცესების **წარმართველნი იყვნენ ქართველები, რუსები და უკრაინელები.** ეთნიკური პროცესების **მონაწილენი** იყვნენ: **სომხები, აზერბაიჯანელები, ოსები, ბელორუსები, ლიტველები, ლატვიელები, ბერძნები, ებრაელები, ტაჯიკები, უზბეკები, ყაზახები. ევროპელები, გერმანელები, პოლონელები, უნგრელები, მოლდაველები.**

განსაკუთრებით კი საინტერესოა **ეროვნული უმცირესობათა** წარმომადგენლები, რომლებიც, როგორც აღინიშნა, დიდი მრავალფეროვანებით იყვნენ წარმოდგენილნი. ესენი

არიან: **ლეკი, ქისტი, აფხაზი, ბოშა, გაგაუზი, უდმურტი, ჩუვაში, ყუმუხი, ჩეჩენი,** რომლებიც ქმნიდნენ საქორწინო წყვილებს როგორც ეთნიკური პროცესების წამყვან, ასევე მის მონაწილე ეთნოსების წარმომადგენლებთან, რაც რუსთავისთვის განსაკუთრებული დამახასიათებელი პირობაა.

რუსთავის საარქივო მასალის საფუძველზე განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს **ასირიელთა საკითხი.** ისინი საქართველოს ყველა ქალაქშია წარმოდგენილი. ამ თემაზე მეტად საყურადღებო გამოკვლევა ეკუთვნის აკად. კონსტანტინე წერეთელს, რომლის შეხედულებით **„სირიელი" და „ასურელი"** სემიტური მოდგმის ხალხია, რომელთა საქართველოში ქართველებთან ურთიერთობის შედეგად მოხდა მათი ინტეგრაცია ქართველებთან (2, გვ. 185), რაც გამოიხატა მათ მიერ სალაპარაკოდ ქართულ ენაზე დამკვიდრებაში, მათი გვარ-სახელის „ძე" და „შვილის" გაფორმებაში, ისინი ქრისტიანები არიან (მართლმადიდებლები და კათოლიკეები), ისაგრამ ეროვნების აღმნიშვნელ გრაფაში ისინი „აისორებად" არიან წარმოდგენილნი, როგორც მათ მეფის რუსეთის მთავრობა დაცინვით უწოდებდა. საარქივო მასალის მიხედვით მათი გვარებია: **აშკაშიძე, ბადავიძე, იჭვაიძე, ილურიძე, აზვანიშვილი** და ა.შ.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართულგვარიანი ასირიელების შესახებ **ზესტაფონის, სამტრედიისა** და **ქუთაისის** საარქივო მასალა: ქ. ზესტაფონში დაცული საარქივო მონაცემებით ქართულგვარიანი ასირიელები ქორწინდებოდნენ ერთმანეთში, ხოლო ქ. სამტრედიის საარქივო მასალებით, სადაც ისინი კვლავ ამ გვარებით მოიხსენიებიან, ისინი ქორწინდებოდნენ **რუსებზე, უკრაინელებზე** და **ბელორუსებზე.** მეტად საყურადღებოა ქართულგვარიანი ასირიელების საქორწინო წყვილები ქ. **ქუთაისის** საარქივო მასალით. სადაც ისინი კვლავ ზემოაღნიშნული გვარებით არიან წარ-

მოდგენილნი და ქორწინდებოდნენ **ქართველებზე, რუსებზე, სომხებზე** და სხვა ეროვნების წარმომადგენლებზე. ეროვნების აღმნიშვნელ გრაფაში ერთ შემთხვევაში მათ უწერიათ **ასირიელები,** მეორე შემთხვევაში **ქართველები** და მესამე შემთხვევაში **ქართველი** და ფრჩხილებში მიწერილია ასირიელი კითხვის ნიშნის ქვეშ. ვფიქრობთ ამ შემთხვევაში მეტად საყურადღებო ფაქტთან გვაქვს საქმე, როცა ასირიელი უკვე ქართველად არის გამოცხადებული. რა შეიძლება ითქვას ამ ფაქტთან დაკავშირებით? ერთი რამ უკვე ცხადია, რომ ასირიელის გაქართველება მოხდა მათი ქართველებთან თექვსმეტსაუკუნოვანი თანაცხოვრების შედეგად, ვინაიდან მათი სალაპარაკო ენა ქართული გახდა, გვარები ქართულ ყაიდაზე გადაიკეთეს „ძე" და „შვილის" ფორმანტის წარმოების საშუალებებით და რომ ისინი ქრისტიანები არიან – მართლმადიდებლები და კათოლიკეები. საარქივო მასალით ისინი უკვე ქართველებად მოიხსენიებიან, მაგრამ ეს მათი გაქართველება საარქივო მასალით კითხვის ქვეშ არის დაწერილი. ასეთია **„აისორების"** გაქართველების ტენდენცია საარქივო მასალით. ვფიქრობთ, რომ საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ეს დამოწმდა ქ. ქუთაისის საარქივო მასალით: როგორც დასავლეთ საქართველოსათვის დამახასიათებელი მონაცემები.

ასევე მეტად საყურადღებოა საარქივო მასალებში წარმოდგენილი **„ქართველი ებრაელის"** საკითხი, საარქივო მასალით დგინდება ებრაელის მხოლოდ ენობრივი ასიმილაცია ქართველთა მიერ, რის გამოც მათ დაიმკვიდრეს **„ქართველი ებრაელის"** სახელწოდება. იუდაიზმი მტკიცედ იცავდა მათ ეროვნულობას, რამაც განსაზღვრა მათი საქორწინო ურთიერთობების მეტ-ნაკლები დარღვევები.

განსაკუთრებით საინტერესოა ჩვენს მიერ 1979წ. თელავში ჩაწერილი მასალა **ბერძნების** გაქართველების შესა-

ეროვნული ბიბლიოთეკა

NANULI ABESADZE

ETHNIC MINORITIES IN THE TOWNS OF GEORGIA

Ethnic minorities are the participants of ethnic processes taking place in the towns of Georgia. Their participation is marked with quantity and diversity. Town Rustavi, one of the biggest centres of black metaiiurgy in Transcaucasia, where the representatives of nearly forty nationalities and nations live and work is significant.

The international character of rustavi is determined by quantity and diversity of ethnic groups. Their marriages with the leading and partisipant ethnic goups pf ethnic processes conditioned this quantity. from this point of view Rustavi really is an outstanding among other towns of Georgia.

მითითებული ლიტერატურა:

1. ქ. თოფურიძე, ქ. რუსთავი, ისტორიული ნარკვევი, თბილისი., 1965.
2. კ. წერეთელი, „სირიელის" და „ასურელის" აღმნიშვნელი ტერმინები ქართულში, ივ. ჯავახიშვილის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1975.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გურამ გეგეჭკორი

საოჯახო ყოფა სამეგრელოს მოსახლეობაში (ჩხოროწყუს რაიონის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ნაშრომს საფუძვლად უდევს ჩვენს მიერ ჩხოროწყუს რაიონში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა საოჯახო ყოფის საკითხებზე. თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფის შესწავლას არაერთი სპეციალური გამოკვლევა მიეძღნა [1]; [8]; [9]; [10]; [17]; [22]; [23]; [26]; [27]; ამ მიმართულებით კვლევა ჩატარდა კავკასიის ზოგიერთი ხალხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების ანალიზის საფუძველზეც [11].

სამეგრელო ჯერჯერობით აქამდე კომპლექსურად შესწავლის საგანი არ გამხდარა, თუ არ ჩავთვლით ამ მიმართებით ჩვენს მიერ გამოქვეყნებულ რამდენიმე ნაშრომს [4]; [5]. წინამდებარე ნაშრომი კი ერთგვარი გაგრძელებაა ამ მიმართულებით სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ არსებობდა ოჯახის ორი ფორმა – „დიდი ოჯახი" და „პატარა, ანუ ინდივიდუალური ოჯახი". ცნება „დიდი ოჯახი" შესატყვისია ცნებისა, საოჯახო თემი, ისევე, როგორც თანამედროვე ტიპის ოჯახის აღსანიშნავად ხმარებული ტერმინები –„ინდივიდუალური ოჯახი" და „პატარა ოჯახი" ერთი-მეორის ინდენტურია [11, გვ. 12].

ალ. რობაქიძის დაკვირვებით, „დიდი ოჯახი არ წარმოადგენდა პატარა მონოგენური ოჯახის განვითარების შედეგს, არამედ, განაგრძობს ავტორი, საოჯახო თემი შექმნილი იყო გვაროვნული საზოგადოების რღვევის პირობებში და ისეთი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის წარმოქმნა, რომელიც ძმების გაუყრელობაზე და უფროს-უმცროსობის პრი-

ორსტეტზე იქნებოდა დაფუძნებული, მხოლოდ პატრიარქალური გვარის დროს იყო შესაძლებელი [25, გვ. 38].

ვალ. ითონიშვილი კი განმარტავს, რომ „პატარა" ანუ „ინდივიდუალური ოჯახი ეწოდება ერთი საქორწინო წყვილის და მათი მემკვიდრეობის მომცველ ერთეულს, ხოლო „დიდი ოჯახი", ანუ „საოჯახო თემი" წარმოადგენდა პატრიარქალურ-გვაროვნული წყობის დამლის საფუძველზე წარმოშობილსა და შეცვლილი სახით გასულ საუკუნემდე შემორჩენილ სოციალურ უჯრედს, რომელშიც გაერთიანებული იყო ძმებისა და ბიძაშვილების რამდენიმე თაობა. ერთ ჭერქვეშ მცხოვრები ახლო ნათესავების ამ გაერთიანების სხვა ძირითადი ნიშნები იყო: ქონებაზე საერთო საკუთრება, კოლექტიური შრომა და დოვლათის კოლექტიური მოხმარება. არსებობდა, განაგრძობს ავტორი, ორი სახის საოჯახო თემი – დემოკრატიული და დესპოტური. პირველი მათგანისათვის ნიშანდობლივი იყო სოლიდარული მმართველობის სისტემა, რაც განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება ოჯახის გაყრისა და მოწილე მამაკაცებზე ქონების თანაბრად განაწილების პრინციპში. სამაგიეროდ ამ თვისებას მოკლებული იყო დესპოტური ბუნების ოჯახი, რამდენადაც ქონებაზე მონოპოლიისა და ოჯახის მმართველობაში განუსაზღვრელი უფლებებით სარგებლობდა ოჯახის უფროსი [11, გვ. 12].

ჩვენს მიერ განხილველი რეგიონის – ჩხოროწყუს რაიონის ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს, რომ XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე და უფრო გვიანაც ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო დიდ ოჯახებად, ანუ გაუყრელად ცხოვრების წესი და ამ დროს აქ არსებულ „დიდ ოჯახს" ჩვენ განვიხილავთ, როგორც „დიდი პატრიარქალური ოჯახის" ანუ „საოჯახო თემის" ტრანსფორმირებულ ფორმას.

როგორც ვალ. ითონიშვილი აღნიშნავს, მრავალთაობიანი და მრავალსულიანი ოჯახი არ იყო განსაზღვრული

დროით ფუნქციონირებადი სოციალური უჯრედი და ის, რომ-გორც კი თავისი არსებობის მღვარს მიაღწევდა, რამდენიმე ახალ ოჯახად იყოფოდა. დიდი ოჯახის არსებობის პირობებში ეს ხდებოდა უმთავრესად ოთხი-ხუთი თაობის, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში კი, სამი თაობის შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში ოჯახის უხუცესი წევრების გარდაცვალების შემდეგ რამდენიმე ოჯახად მისი გაყრა სავსებით კანონზომიერად ითვლებოდა [5, გვ. 75]

როგორც ცნობილია, სამეგრელოში დიდი ოჯახის აღმნიშვნელია რელიქტის სახით შემორჩენილი ტერმინი „თი". თუმცა დღესდღეობით ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე დამოწმებული ორთაობიანი და სამთაობიანი ოჯახები (რომელიც XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე არსებობდა) ამ სახელწოდებით არ დასტურდება; საქმე იმაშია, რომ ეს ტერმინი სამთაობიანი ოჯახის აღმნიშვნელად მივიწყებული ჩანს. ორ და სამთაობიანი ოჯახის აღმნიშვნელად აქ გამოიყენება სიტყვები: „ფანია", „უგურთუ" და „ჯალაგონია". ისევე როგორც წალენჯიხის რაიონში, აქაც (ჩხოროწყუს რ-ნი) „ფანია," მრავალსულიანი ოჯახის შესატყვისია, „უგურთუ"– გაუყოფელს, გაუყრელ ოჯახს ნიშნავს, ხოლო „ჯალაგონა" ძლიერს – როგორც ეკონომიკურად ასევე ფიზიკურადაც [5, გვ. 76].

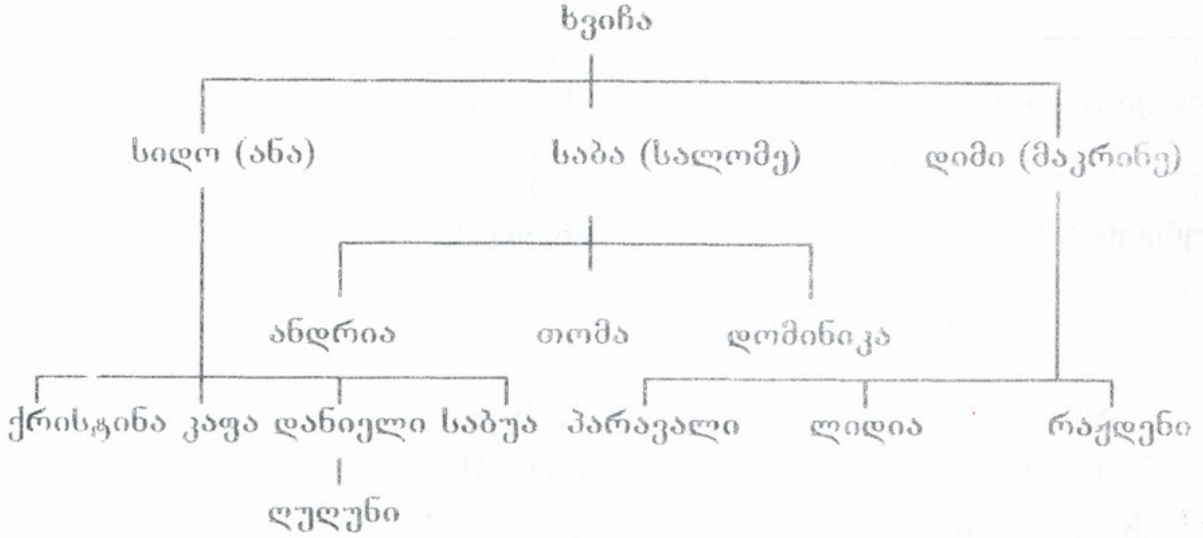
სწორედ ამ სახისაა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების მაგალითზე გაუყრელი ოჯახის ისეთი სახელწოდებები როგორებიცაა – „ერთიანობის სახლი" [16, გვ. 73]. „ჯალაბი" ოჯახი იმერეთში [27, გვ. 67] და სხვა.

ჩხოროწყუს რაიონში მოპოვებული მასალის საფუძველზე, გაყოფილ ოჯახს „ნართი" ეწოდებოდა. ასევე გაყოფის დროს ოჯახზე იტყოდნენ „ზოხოდ" მიდისო. ი. ყიფშიძის განმარტებით, „ზოხ" ნიშნავს ცალკე მდგომს. ასევე აღსანიშნავია რომ აქ მთელ ოჯახს და სახლ-კარობას „მახორო-

ბას" უწოდებდნენ, ხოლო სამოსახლოს კარმიდამოში „ოხორეს

ჩხოროწყუს რაიონში (მუხური, ხაბუმე, თაია, ნაფიჩხოვო) მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე და უფრო გვიანაც ინდივიდუალურ ოჯახებთან ერთად აქ არსებობას განაგრძობს დიდი ანუ „გაუყრელი" ოჯახები, რომლებიც აერთიანებდა ერთ ჭერქვეშ მცხოვრებ სამი თაობის წარმომადგენლებს.

მაგალითისათვის წარმოგიდგენთ ხვიჩა გახარიას დიდი ოჯახს, რომელიც ჩვენი მთხრობლის ღულუნია დანელიას ცნობით მისი მეოთხე თაობის წინაპარი იყო და თუ თაობაში შორის ოცდაათ წელს ვიანგარიშებთ, ამ ოჯახს გაუყრელად უარსებია XIX ს-ის 80-იანი წლებიდან. კერძოდ მისი შემადგენლობა ასეთია:

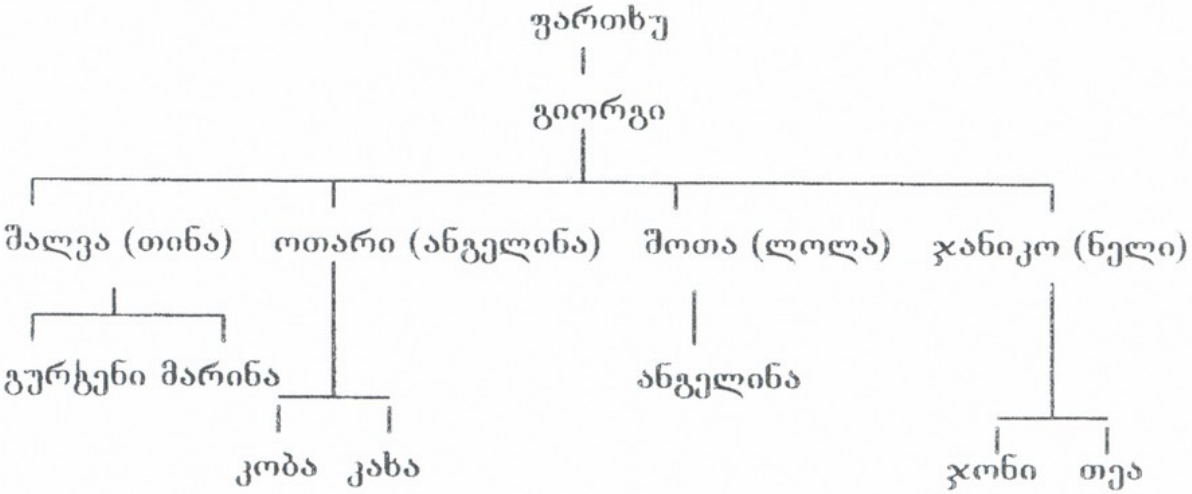


აქ ოჯახის უფროსად გვევლინება ხვიჩა, ხოლო, ხვიჩას შვილები – სიდო, საბა და დიგი თავისი ცოლ-შვილით ერთად გაუყრელად ცხოვრობდნენ.

ოჯახის უფროსი კვიკვინა, ჩვენი მთხრობელის ბერია ვლადიმერ ნიკოლოზის ძის (დაბადებული 1915 წ. სოფ ხაბუ-

მეში) გადმოცემით, დაბადებულია 1828 წელს და გარდაცვლილია 1903 წელს, ხოლო ამ ოჯახის მესამე თაობის წარმომადგენელი ვარდო 1914 წელს გარდაცვლილა. მაშასადამე კვიკვინა შენგელიას სამთაობიანი ოჯახი, შემდგარი მისი შვილების და შვილიშვილებისაგან არსებობას ინარჩუნებდა მთელი 80-90 წლის განმავლობაში, კერძოდ კი, დაახლოებით XIX ს-ის ორმოცდაათიანი წლებიდან XX საუკუნის ოციან წლებამდე.

ასეთივეა ჩვენი მთხრობალის ჩალიგვა შალვა გიორგის-ძის (დაბადებული 1927 წ. სოფ ხაბუმე) წინაპრის ჩალიგავა ფართხუს და მისი ძმის გიორგის დიდი ოჯახი, რომლის შემადგენლობა ასეთია:



აქ თავდაპირველად ოჯახს ხელმძღვანელობდა ფართხუ, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ გიორგი, ფართხუს ერთ-ერთი შვილი, რომელიც მის ძირითად სახლში დარჩა, როგორც ჩანს, ფართხუს სხვა შვილები გაიყვნენ, ხოლო ფართხუს სიცოცხლეშივე აქ ისევ იქმნება დიდი ოჯახი, რომელსაც მისი გარდაცვალების შემდეგ მისი შვილი გიორგი უძღვება და თავისი შვილები – შალვა, ოთარი, შოთა, ჯანიკო და ელპიტე გაუყოფლად თავ-თავისი ცოლ-შვილით ერთად აგრძელებენ ცხოვრებას.

ამ ფაქტიდან ნათლად ჩანს, რომ ოჯახის გაყოფა შეუქცევადი პროცესი იყო. დროთა განმავლობაში დიდი ოჯახი იყოფოდა, მაგრამ ამ გაყოფილი ოჯახების ბაზაზე ისევ იქმნებოდა ახალ-ახალი სამთაობიანი ოჯახები, რომლებიც გაყოფის შემდეგ ქმნიდნენ ახალ პატრონიმიას, რომელიც აქ დინოს სახელწოდებით არის ცნობილი. მაგალითად, ჩვენს მიერ გემოთ მოყვანილ ფართხუ ჩალიგავას შვილიშვილები – შალვა, ოთარი, შოთა და ჯანიკო მათი შემდგომი გაყოფის და მათი შთამომავლობის ოთხი თაობის დაშორების შედეგად იქმნება ახალ-ახალი მათი საკუთარი სახელების მქონე დინოები (შალვას დინო, ოთარის დინო, შოთას დინო, ჯანიკოს დინო) – პატრონიმიები, რომელთა შორის ურთიერთნათესაობაზე ხსოვნა ჯერ კიდევ არსებობს, მაგრამ ყველა ერთად, თაობათა დიდი დაშორების მიზეზის გამო, უკვე აღარ იწოდება ფართხუს და მისი შვილის გიორგის დინოდ. ეს ფაქტი პატრონიმიის დაშლის შორს წასულ ნიშნებზე მიუთითებს და ყველანი ერთად უკვე გვარის, ანუ „თურის" ფორმას იძენენ, სადაც ურთიერთობის ფორმები შედარებით შესუსტებულია..

როგორც გემოთ აღინიშნა, ოჯახი აქ სამი თაობის შემდგომ იყოფოდა, ხოლო დღეს სამთაობიანი ოჯახი საერთოდ არ გვხვდება, რადგან ოჯახები მამის სიცოცხლეშივე იყოფა და ინდივიდუალურად აგრძელებენ ცხოვრებას. მთხრობლები ოჯახის გაყოფის მიზეზად რძლებს შორის უთანხმოება-კინკლაობას მიაწერენ. ამდენი ოჯახის წევრისათვის საჭმლის კეთების შეუძლებლობას, ოჯახის უფროსის სიკვდილს და სიცოცხლეში მის დაუჯერებლობის ფაქტს ასახელებენ. ეს უკანასკნელი კი იმაზე მიუთითებს, რომ აქ უკვე მოშლილი ჩანს პრინციპი „ძმები მამის სიცოცხლეში არ იყოფიან".

მაგრამ, როგორც მ. კოსვენი სამართლიანად მიუთითებს, საოჯახო თემის, როგორც ისტორიული ფორმის დაშლა, გამოიწვია არა „ქალების კინკლაობამ" და „ინდივიდუალიზმმა" არამედ ეკონომიკური განვითარების საერთო პროცესმა და კერძო საკუთრების გამარჯვებამ [28, გვ. 82].

საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის, აჭარის მაგალითზე, ნ. მგელაძის აზრით, აჭარული დიდი ოჯახის რღვევა გამოიწვია XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან აჭარულ სოფელში კაპიტალისტური ელემენტების შეჭრამ, სასაქონლო-ფულად ურთიერთობაში დიდი ოჯახის ჩათრევამ და თითოეულ საქორწილო წყვილთან კერძომესაკუთრული ტენდენციების გრდამ, რაც კუთხის სოციალურ – ეკონომიკური განვითარების დონით იყო განპირობებული. სწორედ ამან შეუწყო ხელი ინდივიდუალური ოჯახების გაბატონებას [16, გვ. 73]. აქვე დავსძენთ, რომ ფულადსასაქონლო ურთიერთობებთან დაკავშირებული ეს პროცესები, რომელიც საბოლოოდ თითოეული წყვილის მიერ კერძო-მესაკუთრული ტენდენციების გრდაში გამოიხატა სამეგრელოს მაგალითზეც, საქართველოს სხვა კუთხეებთან შედარებით, თუ უფრო ინტენსიურად არა, ყოველ შემთხვევაში, არანაკლები ტემპებით ვითარდებოდა, რამაც აქაც ალბათ ხელი შეუწყო დიდი ოჯახების საბოლოოდ დაშლას. სწორედ ეს ფაქტორი იწვევდა ოჯახის გაყოფის ისეთ მიზეზებს, როგორიც არის სახლის ფართის უკმარისობა, შენ-ჩემობა, როცა რძლები ვერ რიგდებოდნენ ერთმანეთში, სიმულაცია და სხვა.

ჩხოროწყუს რაიონში მეურნეობის დარგებიდან განვითარებული იყო მიწათმოქმედება, რომელიც მარცვლეული კულტურების მოყვანით იყო წარმოდგენილი. აგრეთვე ბამბის, აბრეშუმის, თამბაქოს მოყვანა აქაური ოჯახების შემოსავლის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენდა. აქაური ოჯახების ეკონომიკის ძირითადი საფუძველი მაინც მესაქონლეო-

ბა იყო, რომელიც საოჯახო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების გარდა, უმრავლეს შემთხვევაში, მეჯოგეობის ფორმასაც იძენდა.

მარცვლეულის კულტურებიდან, სიმინდის საბოლოო გაბატონებამდე, მოყავდათ ღომი (ღუმუშ-ღუმუ) რომელსაც „ჩხვერს" ეძახდნენ. ის ძირითადად საოჯახო მოთხოვნილებას აკმაყოფილებდა და იშვიათად თუ ენიჭებოდა საბაზრო მნიშვნელობა.

ჩხოროწყუს რაიონში ისევე, როგორც მთლიანად სამეგრელოში და დასავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონებში (გურია, იმერეთი, სამურზაყანო – აფხაზეთი), მოსახლეობის ძირითად საკვებს ძველად ღომი წარმოადგენდა და როგორც ჩანს, XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც ის სამეგრელოს მოსახლეობის ერთ-ერთი ძირითადი საკვები იყო. რომლის მოყვანასთან და დამუშავებასთან დაკავშირებულ სამუშაოებს ამ პერიოდისთვის კ. ბოროზდინი საკმაოდ დეტალურად გვისურათებს [2, გვ. 14-15].

მარცვლეული კულტურებიდან აქ ძველად მოუყვანიათ „ჭკიდშ – ჭკიდი" (სიტყვასიტყვით მჭადის-მჭადი, რომლის მარცვლები ღომისას ჰგავდა და მას ზემო სამეგრელოში „ფატ"-საც - ფეტვი უწოდებდნენ) მისგან მჭადს აცხობდნენ და ის ერთგვარ მაგარ და გამძლე საჭმელად ითვლებოდა.

ოჯახებში მოყავდათ ლობიო, რომელიც ასევე ერთ-ერთი ძირითადი საკვები იყო. ასევე უთესიათ ბრინჯი, რა თქმა უნდა მცირე რაოდენობით, მაგრამ მაინც - ის „ორგას" სახელწოდებითაა ცნობილი.

ჩხოროწყუს რაიონში ძველად პურიც მოუყვანიათ. ჩვენ თუმცა ვერ დავამოწმეთ ადგილობრივი პურის სახეობათა სახელწოდებები და მის მოყვანასთან დაკავშირებული სამუშაოების დეტალების აღწერილობა, მაგრამ ის ფაქტი, რომ სამეგრელოში პური XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც

ფართოდ ითესებოდა, კ. ბოროზდინს საკმაოდ დეტალურად აქვს აღწერილი, რომელიც ვფიქრობთ უტყუარ წყაროს წარმოადგენს [3, გვ. 12-13].

საერთოდ, დასავლეთ საქართველოში ღომის კულტურა როგორც ცნობილია XVII საუკუნეში შემოსულმა სიმინდის კულტურამ შეავიწროვა. სიმინდის გამოჩენამ გლეხის მეურნეობაში დიდი გარდატეხა შეიტანა, რადგან იგი კარგად შეეგუა როგორც ღომთან დაკავშირებულ სამეურნეო საქმიანობებს, ასევე იქ არსებულ კლიმატურ პირობებს და ნიადაგს. სიმინდის მოყვანას თითქმის იგივე პროცესები სჭირდებოდა რაც ღომს, თუმცა ის უფრო ადვილად დასამუშავებელ კულტურას წარმოადგენდა.

XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან სიმინდის კულტურა დასავლეთ საქართველოში იმდენად ფეხმოკიდებული ჩანს, რომ 1862 წელს, კ. ბოროზდინის ცნობით, ფოთის ნავსადგურიდან საზღვარგარეთ გაუტანიათ 500 000 მანეთის სიმინდი [3, გვ. 12-13].

ჩხოროწყუს რ-ნში სიმინდის მოყვანა ოჯახის მეურნეობის მნიშვნელოვან დარგს წარმოადგენდა და წარმოადგენს დღესაც. მას უმეტეს შემთხვევაში საბაზრო მნიშვნელობა ენიჭება და ოჯახის ფულადი შემოსავლის ერთ-ერთი უმთავრესი წყაროა.

მარცვლეულ კულტურებთან ერთად ოჯახში მოყავდათ თამბაქო, რომელსაც რიგ შემთხვევებში საბაზრო მნიშვნელობაც ენიჭებოდა.

აქაური ოჯახების მეურნეობის მნიშვნელოვან დარგს წარმოადგენდა ბამბისა და აბრეშუმის პარკის მოყვანაც. მეაბრეშუმეობა სამეგრელოში უხსოვარი დროიდან იყო ცნობილი, როგორც მეურნეობის ერთ-ერთი ძირითადი დარგი; როგორც კ. განი გვამცნობს, XIX ს-ის დასაწყისში მეგრულ აბრეშუმს, კავკასიის აბრეშუმის მასალებს შორის

პირველი ადგილი უკავია მარნელის ბაზარზე. ხოლო სამეგრელოში ამ დარგის განვითარების შესახებ მისი უფრო დაწვრილებით აღწერილობა დაგვიტოვა კ. ბოროზდინმა [2, გვ. 19-21].

სხვათა შორის აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ბუგდიდში ცნობილი აბრეშუმის ქარხნის აშენების შემდეგ, ასეთივე ქარხნის აშენება განუზრახიათ ჩვენს მიერ განსახილველი რეგიონის ერთ-ერთ სოფელში – ლესიჯინეში, მაგრამ, როგორც თვითონ წყარო გვამცნობს, უცნობია, თუ რა ბედი ეწია ამ წამოწყებულ საქმეს [2, გვ. 19-21]. ჩხოროწყუში მოყავდათ ასევე „სუ" (სელი), რომლისაგან ტანსაცმელს ქსოვდნენ.

გ. ჩაჩაშვილის გამოკვლევის მიხედვით, „წალენჯიხის, ჩხოროწყუს, ხობისა და სენაკის რაიონების გლეხობის ძირითადი მასა XIX საუკუნეშიც კი სელის ქსოვილისაგან დამზადებულ საცვლებით იმოსებოდა. უფრო მეტიც, აღნიშნავს ავტორი, ღარიბი გლეხობის ძირითადი ტანსაცმელი სელის ქსოვილისაგან ყოფილა დამზადებული და ხალხის მეხსიერებას შემოუნახავს ძველ დროში ხელმოკლე გლეხის სიბეჩავის გამომხატველი გამოთქმა „სუში კურთა ითი კუნტა" სელის საცვალი ნიფხავი და ისიც მოკლეო). როგორც იმავე ავტორის გამოკვლევით ჩანს, საერთოდ საქართველოში სელს ორი მიზნისთვის აშენებდნენ – საბოჭკოდ (ქსოვილების დასამზადებლად) და საზეთედ [21, გვ. 179]. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ სამეგრელოში ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, სელის საზეთედ გამოყენება არ დასტურდება.

ჩხოროწყუს რაიონის მოსახლეობაში საოჯახო მეურნეობის მნიშვნელოვან დარგს წარმოადგენდა მევენახეობა, რომელიც აქ მაღლარი ყურძნის ჯიშების მოყვანით იყო წარმოდგენილი. ეზოში თითქმის ყველა ხურმის თუ თხმე-

ლის ხეზე აშვებული იყო სხვადასხვა ადგილობრივი ჯიშის ვაზი. უმთავრესად მოყავდათ კაჭიჭი, ადესა, ხოჯიშ თოლი (ხარის თვალი), ხარდანი, რომელიც თეთრი და შავი იყო, შონური, ჩეჭიფეში, ცოლიკაურის ჯიშის ვენახიც მოუყვანიათ (და ეხლაც არის), თუმცა ამ რეგიონში ის თავის გავრცელებას ვერ პოულობს, რადგან კლიმატური პირობები დამწიფების საშუალებას ხელს უშლის.

თითოეული ოჯახი აქ ყოველწლიურად 50-დან 100 კოკამდე (კოკა 24 ლიტრს უდრის) ღვინოს წურავს, რაც მას მეორე წლის მოსავლის მოსვლამდე ჰყოფნიდა. ღვინოს აქ საბაზრო მნიშნელობა იშვიათად თუ ენიჭებოდა.

ოჯახის მეურნეობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და ძირითად საარსებო წყაროს მესაქონლეობა წარმოადგენდა. აქ თითოეულ ოჯახს ათ სულზე ნაკლები მსხვილფეხა პირუტყვი არ ჰყავდა. იყვნენ ისეთი ოჯახებიც, რომელთაც 20-30 სული მეწველი ბროხა ჰყოლიათ თავისი ნამატით, მათ გამთარში ჭალადიდში მიერეკებოდა. აქ მათ კარე-ქოხი ჰქონდათ გამართული რომლის ნებართვაც დადიანისაგან მიუღიათ.

ოჯახში ჰყოლიათ ასევე წვრილფეხა პირუტყვიც – ცხვარი და თხები. ცხვარი მცირე რაოდენობით ჰყავდათ (5-დან 10 სულამდე), მას ძირითადად, სამატყლედ იყენებდნენ, ხოლო თხა თითოეულ ოჯახს 20-30 სულამდეც კი ჰყოლიათ.

საერთოდ, სამეგრელოს მაგალითზე, უფრო მეტად კი მთიან სამეგრელოში მესაქონლეობა ძალზე განვითარებული იყო, უმთავრესად მსხვილფეხა მესაქონლეობის სახით. ამ ფაქტს მხარს უჭერს ისიც, რომ მეგრელი მწყემსები გურიაში [19, გვ. 71] და იმერეთშიც [27, გვ. 71] მიერეკებოდნენ თავიანთ საქონლს საძოვრებზე.

ცალკეული ოჯახების მიხედვით, საოჯახო მეურნეობა ზოგადად ასეთი სახით არის წარმოდგენილი. მაგალითად,

სოფ. ხაბუმეში მცხოვრებ ბერია ვლადიმერ ნიკოლოზის ძის ოჯახს ჰყოლია 2-3 სული ცხენი რომელსაც ძირითადად აქ მიმოსვლის საშუალებად იყენებდნენ. ჰყავდა ერთი უღელი ხარი. 10 სულამდე მეწველი ძროხა, 7 სულამდე ცხვარი, რომელსაც ძირითადად სამატყლედ იყენებდნენ, 10-15 სული თხა, 3-4 სული ღორი, შინაური ქათმები და ინდაურები.

როგორც ამ ოჯახის აღწერილობიდან ჩანს, ოჯახის ეკონომიკა საკმაოდ მყარ საფუძველზე იდგა, რასაც დღევანდელობაზე ვერ ვიტყვით.

ოჯახის საცხოვრებელ ნაგებობას აქ ძველად ფაცხა სახლი წარმოადგენდა, რომელიც გვიმრით, ჩალით ან ისლით გადახურული მრგვალი წნულკედლიანი საცხოვრებელი იყო. მრგვალი იყო ფაცხის აღრეული ფორმები, ხოლო გვიან მიიღო ოთხკუთხა თუ სწორკუთხა ფორმა, რომელიც ერთ ან ოროთახიან ნაგებობას წარმოადგენდა. მისი კედლები ჩალით იყო შეფუთული ან ტალახით შელესილი. დღეს წნულკედლიანი ნაგებობა გამოყენებულია ისეთი სამეურნეო დანიშნულების სათავსოებად, როგორიცაა სასიმინდე, საღორე, სათხე.

ფაცხის გვერდით, კედლების გაყოლებაზე, მიდგმული ყოფილა გაჩორკნილი ფიცრისგან გაკეთებული ვიწრო საწოლები, საქალებო მხარეს საწოლზე ლოგინი ყოფილა დაწყობილი. აქვე ტახტის ერთ კუთხეში სკივრი მდგარა, რომელშიც ინახებოდა ოჯახის წევრთა ტანსაცმელი. სახლის ერთ კუთხეში ეწყო ფქვილით სავსე ტომარა, ბარქაშიგობი-ნისორი, თუჯის ქვაბი „კარდილა" კირზა-ღომის ჩასაგელი, "ჩოგანი". ფაცხის შუაში გამართული იყო კერა („ყებური"). კერის თავზე მიმაგრებული იყო ხის კავი, ქვაბის ჩამოსაკიდებლად. სახლის ერთ კუთხეში ხისაგან გამოთლილი "ტაბაკი"– ტაბლა ეკიდა, რომელიც საჭმლის ჭამის დროს

კერასთან იდგმებოდა, ხოლო შემდეგ ისევ ჩამოკიდებდნენ თავის ადგილზე [6, გვ. 42-43].

ოჯახის საცხოვრებელ ნაგებობას წარმოადგენდა აგრეთვე ჯარგვალი სახლი, რომელიც მრგვალი ხეებისგან იყო ნაგები [7, გვ. 30-43].

შემდეგ კი შემოვიდა ოდური სახლები, რომელსაც შეძლებული გლეხები თუ იშენებდნენ. ისეთი გლეხი რომელსაც ჯარგვალთან ერთად პიტაფიცარა ან ოდა სახლი ედგა, შეძლებულ, მდიდარ ოჯახად ითვლებოდა.

დიდი ოჯახის მეთაურად წარმოგვიდგება წლოვანებით უფროსი მამაკაცი, რომელსაც „მანჯღვერი"-წინამძღოლი ან „დუდკოჩი"- თავკაცი ეწოდებოდა. ოჯახის უფროსის არჩევა რაიმე განსაკუთრებული წესით კი არ ხდებოდა, არამედ ამ მოვალეობის შემსრულებელი მამაკაცი საქმის ცოდნითა და უნარით გამორჩეული უნდა ყოფილიყო.

მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახის უფროსად უმთავრესად მამაკაცი ფიგურირებს, არც თუ ისე იშვიათად, ამ მოვალეობის შემსრულებლად აქაც, ისევე როგორც ეს ჩვენ გუგდიდის რ-ნის ეთნოგრაფიულ მონაცემებით დავაფიქსირეთ, ქალიც ჩანს, „იგი ამ მოვალეობას ითავსებს ქმრის გარდაცვალების შემდეგ. ქალი ოჯახის ფაქტიურ უფროსად გვევლინება იმ შემთხვევაშიც, როცა მეჯოგე ოჯახის უფროს მამაკაცს უფრო ხშირად საზაფხულო თუ საზამთრო საბოვრებზე უხდება ყოფნა მის ძმებთან ან სრულწლოვან ვაჟიშვილებთან ერთად" [4, გვ. 125].

საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მაგალითზე, ქალის როგორც ოჯახის უფროსად ყოფნის ფაქტი გურიაშიც არის დადასტურებული, გ. ცეცხლაძის დაკვირვებით, „თუ ოჯახის უფროსი მამაკაცი გარდაიცვლებოდა და ოჯახში უფროსთაგან მხოლოდ წვრილშვილიანი ქვრივი დარჩებოდა, მაშინ ოჯახის უფროსობა ქალის ხელში გადადიოდა და ისეთივე

უფლებებით სარგებლობდა, როგორც მამაკაცი, მაგრამ, როგორც ავტორი მიუთითებს, ეს მხოლოდ ინდივიდუალურ ოჯახში შეიძლებოდა [22, გვ. 61].

თუშეთში კი, რ. ხარაძის გამოკვლევით, ოჯახის დიასახლისის ფუნქციების გაზრდა, როგორც უფროსისა და მის მიერ სოფლის შეკრებებზე მონაწილეობის მიღების უფლების დაშვება გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, რომ მამაკაცები წელიწადში ყველაზე დიდ დროს საზოვრებზე ატარებდნენ და მწყემსობას უნდებოდნენ [27, გვ. 111-112].

ჩხოროწყუს რაიონში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, ოჯახის უფროსი პირველ რიგში უძღვებოდა მეურნეობას. ოჯახის წევრ მამაკაცებს შორის ის ანაწილებდა ფუნქციებს და თვითონაც აქტიურად იყო ჩართული საქმიანობაში. მაგალითად, მეჯოგეთა ოჯახში მწყემსად ის ითვლებოდა. იგი აწესრიგებდა მორიგეობას ძმებსა და შვილებს შორის, როცა ერთნი საქონელს მიჰყვებობდნენ საზოვრებზე, ხოლო შედარებით უმცროსები საოჯახო საქმეებით ხვნა-თესვით, შეშის მომარაგებით, ოჯახში დატოვებული მეწველი თუ მოზარდი საქონლის მოვლით იყვნენ დაკავებულნი. ოჯახის უფროსის დაუკითხავად, არავის არაფრის გაკეთება არ შეეძლო – არც გარე და არც შინა სამუშაოსი, ვერც ქორწილსა და ვერც გასვენებაში, მის დაუკითხავად ვერავინ ვერ წავიდოდა, მის დაუკითხავად საერთო საოჯახო ფულის დახარჯვა, რამის გასაჩუქრება, ყიდვა-გაყიდვა რაიმე ნაწარმის ან სხვისთვის მიცემა შეუძლებელი იყო. ოჯახის უფროსის სიტყვას ასევე გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ოჯახიდან ქალის გათხოვების ან პატარძლის მოყვანის საქმეში. საერთო სასოფლო საქმეებზეც ყოველთვის ოჯახის უფროსი დადიოდა.

ოჯახში სამუშაო ქალებს შორისაც იყო განაწილებული, მისი რეგულირება უფროსი დიასახლისის საქმე იყო.

უფროსი დიასახლისი, როგორც წესი, ოჯახის უფროსი ქალის კაცის მეუღლე უნდა ყოფილიყო. მას ევალებოდა ღომის და კერძების მომზადება. უმცროსი ქალების ერთი ნაწილი შინ დატოვებულ ძროხებს უვლიდნენ, რძეს აძედებდნენ მაწვნად, იღებდნენ ყველს, უმცროსები ალაგებდნენ სახლ-კარს, ეზიდებოდნენ წყალს, რეცხავდნენ და ა.შ. ოჯახის უფროსი დიასახლისი ყოველდღიურად გამოჰყოფდა საჭირო სურსათს.

ქალების ძირითად მოვალეობას ასევე შეადგენდა „თუხუა" „ფეთუა" (ბამბისა და აბრეშუმის ძაფთან დაკავშირებული სამუშაოები) ბოსტნის (ორტვინი) მოვლა. ბავშვებს აქ იხმარებდნენ შეშის მოტანის, წყლის მოტანის, ხვნა-თესვის და სხვა სამუშაოების დროს და უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი ძალიან ადრეული ასაკიდან ებმებოდნენ ოჯახის შრომით საქმიანობაში.

საოჯახო ტრაპეზი, როგორც წესი, იმართებოდა კერასთან, სადაც დაბალი მაგიდა „ტაბაკი" (ტაბლა) იდგმებოდა. იყო ცალკე „საქომოლო" (სამამაკაცო) ტაბაკი, სადაც მამაკაცები ასაკის მიხედვით შემოუსდებოდნენ. სამამაკაცო სკამებს შორის გამოირჩეოდა შედარებით მაღალი ზურგიანი ან უზურგო სკამი, რომელზეც მარტო ოჯახის უფროსი ჯდებოდა. მას „საუნჩაშო" – საუფროსო სკამს უწოდებდნენ. მასზე დაჯდომის უფლება არავის ჰქონდა და თვით სტუმარსაც კი არ დასვამდნენ.

კერის მეორე მხარეს განლაგებული იყო საქალებო (საოსურო) ტაბაკი – ტაბლა, რომელზეც ქალები ასევე ასაკის მიხედვით პატარა სკამებით (კველა) მიუსხდებოდნენ. ბავშვებს ზოგჯერ ცალკე ტაბაკიც ჰქონდათ გამოყოფილი, ან ქალები მათ თავისთან დაისვამდნენ.

ღომს პირდაპირ ტაბაკზე დააგებდნენ იმდენ "ჩოგანს" (ერთი ულუფა ღომი, რომელიც ღომის ამოსაღებით "ჩოგა-

ნი"–თ ერთი ამოღება იყო), რამდენი წევრიც იყო ოჯახში, ასევე „მილაჭკომაფალ"–საც" (შეჭამადი) თავ-თავის თიას ურიგებდნენ უმცროს-უფროსობის მიხედვით; უნდა აღინიშნოს, რომ „მილაჭკომაფალიდან" ყველაზე უკეთესი, ანუ ყველაზე „დიდი თია", ოჯახის უფროსს შეხვდებოდა.

საოჯახო ტრაპეზის დროს არც სტუმარ ქალს ჰქონდა უფლება, მისჯდომოდა მაგიდას მამაკაცებთან ერთად. ის მხოლოდ მეორე რიგში, განსაკუთრებით კი უფროსი დიასახლისის მიწვევას ელოდებოდა და სხვა ქალებთან ერთად მიიღებდა შეთავაზებულ კერძს. ქალების სატრაპეზო მაგიდა იმართებოდა მხოლოდ მას შემდეგ, როცა მამაკაცები გარეთ გამოვიდოდნენ – ქალთა ტრაპეზის დროს მაგიდას უმცროსი ქალები ემსახურებოდნენ.

მამაკაცთა ტრაპეზის დროს ფეხზე იდგა ახალმოყვანილი რძალი, რომელიც მათ უნდა მომსახურებოდა.

სტუმარს განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობოდნენ; მას ოჯახის უფროსი ან გვერდით დაისვამდა, ან კიდევ ყოველთვის მზის ამოსვლის მხარეს იჯდა. ბავშვები სტუმრის ყოფნის დროს ხმაამოუღებლივ ერთ კუთხეში იჯდნენ ან კიდევ გარეთ გაუძახებდნენ; მოსული სტუმრისათვის ოჯახის უფროს დიასახლისს ფეხი უნდა დაებანა და ისე დაეწვინა.

სამეგრელოში, მღვდლის ოჯახის მაგალითზე, სუფრასთან ჯდომის, პურის ჭამის და სტუმარ-მასპინძლობის წესს საკმაოდ დაწვრილებით აღწერს თ. სახოკია [18, გვ. 36-37].

ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე გამოჩნდა, რომ ოჯახის შიგნით ასევე მკაცრად იყო დაცული უმცროს-უფროსობის მიხედვით ოჯახის წევრთა ურთიერთობის ნორმები, რაც არა მარტო ჩვენს მიერ განხილულ რეგიონში (ჩხოროწყუს რაიონი), არამედ მთლიანად სამეგრელოს საოჯახო ყოფისთვის ერთნაირი ფორმით იყო დაცული.

რძლები ოჯახის უფროსს სახელს არ დაუძახებდნენ, მას „პატონს" (ბატონი) ეძახდნენ. ახლადმოყვანილი რძალი პირველი ორმოცი დღის განმავლობაში ოჯახის უფროსს და უფროს მაზლებს არ დაენახებოდა, რძალი ასევე სახელს არ დაუძახებდა უფროს მაზლებს. ის მისი მოყვანის დღიდან ან სხვა სახელს დაარქმევდა, ან კიდევ „პატონს" ეძახდა. ფეხმძიმე ქალი, განსაკუთრებით ტრაპეზის დროს და საერთოდ მამაკაცებთან პირდაპირ შეხვედრისას თავს დახრიდა, უჩუმრად ჩაუვლიდა მათ. ქალები ასევე მამაკაცებთან ერთად ერიდებოდნენ კერასთან ჯდომას და ხმამაღალ ლაპარაკს. ასევე უხერხული იყო ატირებული ბავშვის უყურადღებოდ დატოვება. ცოლ-ქმარიც ერთმანეთს სახელს არ დაუძახებდა, ცოლი ქმარს მიმართავდა მეტი სახელებით - „მუთარე", "თოლიგე".

ახალდაბადებულ ბავშვს მამა ერთი წლის განმავლობაში ხელში არ აიყვანდა. შეიძლება ითქვას, არც კი შეხედავდა, რადგან ეს სირცხვილად მიაჩნდა.

ოჯახის წევრების ერთმანეთის მიმართ სახელის დამალვაში გამოხატული ტაბუდადებული წესები არა მარტო ჩხოროწყუს რაიონში, არამედ მთლიანად სამეგრელოს [4, გვ. 129-130], და საქართველოს სხვა კუთხეების [27, გვ. 132-133], [1, გვ. 94-96], [22, გვ. 77], [17, გვ. 118-119]. და ასევე კავკასიის ზოგიერთი ხალხების მაგალითზე [11, გვ. 175] ერთნაირი ფორმით იყო შენარჩუნებული.

ახალდაქორწინებულ წყვილთათვის აქ ცალკე სადგომი არ შენდებოდა, არამედ საცხოვრებელი სახლის – ფაცხა იქნებოდა თუ ჯარგვალი, უკან მიუდგამდნენ ცალკე ოთახს, სადაც ეს წყვილი ერთი თუ ორი წლის განმავლობაში ცხოვრობდა, ან კიდევ ისინი სასიმინდეში (მაღაზა) მიდიოდნენ დასაწოლად. ნაგებობა ახალდაქორწინებულთათვის ტრადიციულად შენდებოდა აფხაზეთში, რომელიც ცნობილია

"ამხარი"–ს სახელწოდებით. ამ სახის ოთახები ცნობილი იყო კავკასიის მოგიერთ ხალხებში [24, გვ. 123].

ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ ოჯახის გაყრის ძირითად მიზეზებზე, რომელიც სოციალ-ეკონომიკური განვითარების საერთო პროცესებით იყო გამოწვეული. ამჯერად საუბარი გვექნება ტრადიციულად ოჯახის გაყრის წესზე და ქონების განაწილების პრინციპზე.

ოჯახის გაყოფას (რომელიც, ძირითადად, ჩვენთვის ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი პერიოდისათვის მამის სიცოცხლეშივე ხდებოდა) ხელმძღვანელობდა ოჯახის უფროსი მამაკაცი. მაგრამ თუ მოწილეთა შორის ქონების გაყოფის დროს შეხლა-შემოხლას და რაიმე უთანხმოებას ექნებოდა ადგილი, მაშინ ამ საქმეს ხელმძღვანელობას დაავალებდნენ სოფლის ან უბნის უხუცეს მეგობელს, რომელსაც „მედიატორეს" უწოდებდნენ. ის ყველა მეწილესათვის თანაბრად ანაწილებდა ქონებას, ჯერ შეაფასებდა საერთო საოჯახო ქონებას და წილი იმის მიხედვით თანაბრად ნაწილდებოდა. ძირ (ჯინჯ) სახლში ყოველთვის უმცროსი მოწილე უნდა დარჩენილიყო. არ იყოფოდა ძირ სახლში მდგარი საცხოვრებელი ნაგებობა. ოჯახის უფროსს ცალკე წილი ეძლეოდა გარდა იმისა, რომ ის ძირ სახლში თავის უმცროს შვილთან ერთად რჩებოდა. მის მოვლა-პატრონობასა და სამარხ ხარჯებსაც საბოლოოდ ეს უკანასკნელი კისრულობდა, რომელსაც ზოგიერთ შემთხვევაში უფროსი ძმებიც ეხმარებოდნენ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ქონების გაყოფის დროს საერთო-საოჯახო დანაზოგ ფულზე იყო საუბარი, მაშინ აქედან წილი ოჯახის უფროსსაც ერგებოდა.

ოჯახში თანაბრად იყოფოდა დგამ-ჭურჭელი, მთელი წლის სარჩო-საბადებელი პროდუქტის სახით, ტყე თუ ბევრი არ ჰქონდათ, ეზოს შიგნით მდგარ ხეებსაც კი იყოფდნენ. თანაბრად იყოფოდა სახნავ-სათესი მიწა. თუ ოჯახში ერთი

ძროხა იყო, მას გაყიდნენ, ხოლო ფულს კი თანაბრად იყოფდნენ.

საოჯახო ქონების გაყოფის ამგვარი წესი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების მაგალითზე თითქმის ყველგან მეტ-ნაკლებად ამ სახით ხდებოდა [26, გვ. 89-90], [9, გვ. 50-51], [1, გვ. 103-104]. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, სამეგრელოშიც ოჯახი თავისი მმართველობის სისტემიდან და ქონების განაწილებასთან დაკავშირებით, დესპოტიზმის რაიმე განსაკუთრებულ ნიშნებს არ შეიცავდა. აქ ყველაფერი ურთიერთგაგებასა და თანაგრძნობაზე იყო დამყარებული, ანუ ისე, რაც წესით და ადათით საუკუნეების განმავლობაში ხდებოდა.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების მაგალითზე, ჩხოროწყუს რაიონის და საერთოდ სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მონაცემების შედარების საფუძველზე, ოჯახის უფროსისადმი ქონების გაყოფის დროს წილის მიცემის საქმესთან დაკავშირებით მცირეოდენ განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, კერძოდ კი ხევში, „მოწილეები ოჯახის უფროსს აძლევდნენ იმის უფლებას, რომ განაწილებული მამულებიდან სასურველი წილი ამოერჩია, ამ შემთხვევაში კი, როდესაც ოჯახის უფროსი უარს იტყოდა არჩევაზე და სხვა მეწილეებთან ერთად წილის ყრით კუთვნილ სახლსა და მამულს დასჯერდებოდა, მას, როგორც დამსახურებულ პიროვნებას, დამატებით აძლევდნენ მიწის პატარა ნაკვეთს, რასაც „საუფროსო ყანა ეწოდებოდა" [10, გვ. 71]. ხოლო თუშეთის მაგალითზე, საოჯახო ქონების გაყოფის დროს თანაბარი წილი ეძლეოდა ოჯახის მეთაურსაც [27, გვ. 127].

საკვლევ რეგიონში, საოჯახო ქონების გაყოფის დროს გაუყოფელი რჩებოდა ტანსაცმელი, იარაღი და უნაგირი, რომელიც გაყოფამდეც საერთო-საოჯახო საკუთრებაში არ

შედიოდა, ის ყველა საქორწილო წყვილს ინდივიდუალურად საკუთარი ჰქონდა.

ქონების გაყოფის დროს არ იყოფოდა სალოცავი ქვევრებიც, სადაც ერთ დანიშნულ დღეს ძმები ერთად ილოცებოდნენ. ასევე, უმრავლეს შემთხვევაში გაუყოფელი რჩებოდა სახვნელი იარაღი, არყის გამოსახდელი მოწყობილობები.

დიდი ოჯახიდან გამოყოფილი ინდივიდუალური ოჯახები, ძმები და ბიძაშვილები, სახლდებოდნენ თავის წინაპრის მიწებზე, ახლო მახლო რომლებიც მათ გაყოფის დროს მიიღეს, და ქმნიდნენ ერთ მთლიან პატრონიმიულ დასახლებას, რომელიც როგორც ზემოთ აღინიშნა, „დინოს" სახელწოდებით არის ცნობილი.

საოჯახო ქონების გაყოფის დროს ქალი მოწილედ არ ითვლებოდა, მისი წილი ოჯახიდან იყო "ჭყუდა" (მზითევი). მზითვად ატანდნენ მიწას (იშვიათად, მაგრამ მაინც), ცხენს, უნაგირს, კიდობანს, საკიდელი ჯაჭვს და სხვა საოჯახო ნივთებს. პრივილეგირებული ფენის წარმომადგენლები – თავადები, აზნაურები, მღვდელმსახურები თავიანთ ქალიშვილებს მზითევში, „მოინალეებსაც" (მოსამსახურე) ატანდნენ.

ოჯახის ერთიანობის საქმეში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა საერთო – საოჯახო სალოცავები, რომელთათვისაც ძარანში ცალკე ქვევრები იყო გამოყოფილი. მარანში ადრე ჯვრისწერის ცერემონიაც სრულდებოდა [13, გვ. 81], რაც ს. მაკალათიას მიერაც იქნა დადასტურებული [14, გვ. 265].

ნ. თოფურიას დაკვირვებით, საოჯახო მარანმა საკულტო დანიშნულება მიიღო მას შემდეგ, რაც ხატმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა, თავდაპირველად, განაგრძობს ავტორი, ხატის მარანი, როგორც ხატის სიწმინდის ელემენტი, ხატის მფლობელობის შემდეგ შეინახა ოხვამერმა, ანუ საგედაშე ნაგებობამ და ბოლოს საოჯახო მფლობელობაში

მყოფმა მარანმა. ამ მოსაზრებას ავტორი ავითარებს, რაც ეხება სვანეთისა და მთიულეთის მაგალითებზე. სადაც, როგორც თვითონ გადმოგვცემს, სახატე გედაშეების მოთავსების შემდეგ მარანი განსაკუთრებული სიწმინდის ობიექტად იქცევა.

ჩვენი დაკვირვებით საოჯახო სალოცავებს შორის, რომელთათვისაც მარანში ცალკე საგედაშე ქვევრი (ოხვამერი ლაგვანი) იყო გამოყოფილი, ერთ-ერთ უმთავრეს ადგილს წარმოადგენდა „დიდი ოხვამერი" (დიდი სალოცავი), ის ახალი წლის პირველ ან მეორე შაბათს სრულდებოდა. ქვევრში შემოდგომაზე წინასწარ ჩაასხამდნენ ლოცვისთვის განკუთვნილ ღვინოს, რომელიც იმ დღეს უნდა დაელიათ. ამ დღისთვის შესაწირავად ჰყავდათ მამალი. ამ სალოცავისთვის მიჩენილი იყო ასევე ერთი ძროხა, რომელსაც „პატენია" ეწოდებოდა. ამ პატენიას მონაგები სწორედ ამ დღეს უნდა შეეწირათ. ლოცვას ოჯახის უფროსი ასრულებდა. ის თავის შვილებთან ერთად, „ნისორზე"-გობზე დაწყობილი საკლავის გულ-ღვიძლით მარანში შევიდოდა, სანთელს აანთებდა, მას თავის ქვევრთან დაჩოქილი შვილებს და შვილიშვილებს თავზე გადაავლებდა და ამ სიტყვებით დალოცავდა: „ღორონთქ გოუტიბინე ჩქიმი მოთა დო სქუას სქანი სახელი ხვამილი, ქიმეჩი ხვედო ბარაქა ჩქიმი ოჯახის ორინჯამო დო კოჩამო"; ამის შემდეგ ისევ ოჯახში ბრუნდებოდნენ და იქ აგრძელებდნენ ქეიფს. ამ დღეს აქ არსებული საჭმელ-სასმელი უნდა შეეჭამათ. საკლავის ტყავი და ძვლები გამდინარე წყლისთვის უნდა გაეტანებინათ. ამ დღეს კინკლაობა, ჩხუბი და ხმამაღალი ლაპარაკი აკრძალული იყო.

როდესაც ოჯახი ლოცვას მორჩებოდა, „ალობას იხდიდნენ" ალობა ოჯახისთვის რომელიმე მეზობელს უნდა გადაეხადა. ეს იმიტომ ხდებოდა, რომ ლოცვის მიტოვებისათვის ამ ოჯახს არაფერი ვნებოდა. ამ დღეს ოჯახის ყველაზე ახალგაზრდა ბიჭი რომელსაც „ბენი" ეწოდებოდა,

ქვევრებს იპარავდა და უჩუმრად ამტვრევდა, ხოლო „არჩევანი ბა" სხვა გვარის კაცს უნდა გაეკეთებინა.

ასევე აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ კერა სამეგრელოში, საერთოდ წმინდა ადგილად ითვლებოდა, კერასთან მრავალი საოჯახო რიტუალი იმართებოდა. ოჯახის უფროსი მას შესთხოვდა ფუძე-"ნერჩის" ბედნიერებასა და გამრავლებას. ახალწელიწადს მეკვლე პირველად კერიას ცეცხლს ლოცავდა, მას აჩაღებდა შერჩეული ფიჩხებით და გედ ხტებოდა. კერაში ნაგვის ჩაყრა, წყლის დასხმა, ცუდი სიტყვის წარმოთქმა, შეგინება არ შეიძლებოდა – „ვაშინერსია" (ტაბუ).

საოჯახო რიტუალი კერასთან იმართებოდა წმ. გიორგის დღის დადგომამდე სამი კვირით ადრე. ოჯახის უფროსი მამაკაცები ხუთშაბათ დღეს ღორს უკანა ფეხებზე მოჰკიდებდა ხელს და კერას გარშემო შემოატარებდა. ის აქ წარმოსთქვამდა ლოცვას, ხოლო შემდეგ კი ღორს დაკლავდა.

დასასრულს უნდა აღინიშნოს, რომ ამჯერად შემოვიფარგლეთ ჩხოროწყუს რაიონში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიმოხილვით. ვფიქრობთ, რომ მომავალში სამეგრელოს მოსახლეობის საოჯახო ყოფის შესწავლა გაფართოვდება სამეგრელოს სხვა რაიონების შესაბამისი მონაცემების გათვალისწინებით.

GURAM GEGECHKORI

FAMILY EVERY – DAY LIFE OF SAMEGRELO POPULATION

(According to ethnographical material of Chkhorotsku region)

The problems of family every-day life are discussed in the paper on the basis of ethnographical material we gathered in Chkhorotsku region.

Materials obviously show that at the end of 19th and the beginning of 20th centuries in Chkhorotsku region individual, small families' co – existed with big families where two or three generations were living together. The native terms denoting big family are **ugerti**, **erian** and **pania**.

The research showed that the main economical sources of such social unit (based on the common property of its members) were agriculture and cattle – breeding. The last one was the main source for financial income as the milk products were sold in the market.

The big families were living in buildings called **patskha**, **jargvali** and **pitapitsara**. Rich families can afford to live in **oda**.

The paper deals with the ruling system and the forms of the organization of labor in big families. The organization of labor of a big family and relations among the members of the family were strictly fixed. The work deals with the rites and positions of each member of the family during the meals or when the family property was divided.

The problems of the family sanctuaries are studied in the paper as well. Family sanctuaries had separate pitchers of vine where once in a year on an appointed day the whole family prayed and venerated it by the leadership of the head of the family. **Marany** (where pitcher of vine was placed) generally was a place of cult service in Samegrelo.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აჩუგბა თ. ოჯახი და საოჯახო ყოფა აჭარაში, თბ., 1990.
2. ბოროზდინი კ. ერისთავი რ, და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში, თ. სახოკიას თარგმანი, თბ., 1927.
3. ბოროზდინი კ. სამეგრელო და სვანეთი, მოგონებანი 1854-1861, თარგმანი თ. სახოკიას მიერ, თბ., 1934.
4. გეგეჭკორი გ. საოჯახო ყოფის ზოგიერთი თავისებურება სამეგრელოში, კრ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, ტ. IV, თბ., 2003.
5. გეგეჭკორი გ. საოჯახო ყოფა წალენჯიხის რაიონის მოსახლეობაში (სოფელ ჯგალის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), კრ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 2004, ტ. V.
6. გეგეჭკორი გ. საცხოვრებელ ნაგებობათა ერთი სახეობა საქართველოში („ფაცხა") კრ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 2000, ტ. I.
7. გეგეჭკორი გ. ჯარგვალი, კრ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 2000, ტ. II.
8. ითონიშვილი ვალ. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
9. ითონიშვილი ვალ. ქართლის მთიელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1974.
10. ითონიშვილი ვალ. მოხევეების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.
11. ითონიშვილი ვალ. ცენტრალური კავკასიის მთიელთა საოჯახო ყოფა, თბ., 1969.
12. თოფურია ნ. ქართული მარანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1955, ტ.VII.
13. ლამბერტი არქ. სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1990.
14. მაკალათია ს. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

15. მგელაძე ნ. ნოგროს წევრთა ქონებრივ-უფლებრივი ნორმები აჭარაში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, თბ., 1978, ტ. IV.
16. მგელაძე ნ. შრომის ორგანიზაცია და მმართველობის სისტემა აჭარულ ოჯახში ძველად, აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1967.
17. ნანობაშვილი ბ. საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში (ქიზიყი), თბ., 1988.
18. სახოკია თ. როგორ ვიზრდებოდით ძველად, თბ., 1955.
19. სახოკია თ. მოგზაურობანი, თბ., 1985.
20. ყიფშიძე ი. რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.
21. ჩაჩაშვილი გ. ქსოვილების დამზადების ისტორიიდან საქართველოში, I სელი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, თბ., 1956, ტ. XIX –13
22. ცეცხლაძე გ. გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
23. ხარაძე რ. დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში. თბ., 1939.
24. ხარაძე რ. სოფლის თემი ბალყარეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1960, ტ XI.
25. ხარაძე რ. რობაქიძე ალ. მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965.
26. Харадзе Р. Грузинская семейная община, Т. I, Тб. 1961.
27. Харадзе Р. Грузинская семейная община, Т..II.Тб. 1961.
28. Косвен М.О. Семейная община и патрония, М. 1963.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ნელი ბრეგაძე

ზოგიერთი ბულგარული ტრადიციული წეს-ჩვეულების შედარებითი შესწავლისათვის

ტრადიციული წეს-ჩვეულებების ირგვლივ არსებული მონაცემები და მათი შესწავლა-ანალიზი იძლევა კულტურის ისტორიის არაერთი საკითხის გარკვევის შესაძლებლობას. ამ მხრივ მრავლისმეტყველია ქართველ მეცნიერთა ნაშრომები. ისინი, ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად, საფუძვლად დაედო საქართველოში გავრცელებულ, ხალხურ დღეობებთან და ყოფით მოვლენებთან (შობა-ახალი წელი, ბერიკაობა, თედორობა, ახალი სამეურნეო სეზონისა და სამუშაოების დასაწყისი, ქორწილი, მიცვალებულის გლოვა ...) დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შედარებით შესწავლას (13). კვლევის ამგვარმა ხერხმა წარმოაჩინა ფაქტები, რომლებსაც საყურადღებო დასკვნებამდე მივყავართ. მათ შესამაგრებლად და სარწმუნოდ მისაჩნევად საჭიროა სხვა ხალხთა ყოფაში დამოწმებული ამავე რიგის მონაცემების ასევე შედარებითი შესწავლა, შემდგომში კი, სათანადო სურათის დასადგენად, ამ უკანასკნელებში ქართულ მასალასთან მიმართებაში პარალელებისა თუ ანალოგიების გამოვლენა და ურთიერთშეპირისპირება.

ამჯერად ამავე ხერხით განიხილება შესატყვისი მასალა ბულგარეთის ეთნოგრაფიიდან. იმის გამო, რომ მოკვდავ-აღდგომადი ვეგეტაციური ღვთაებისადმი მიძღვნილი საგაზაფხულო დღეობების ციკლი მოიცავს აგრარულ ყოფასთან დაკავშირებული ძირითადი, ტრადიციული რიტუალების კომპლექსს, ამ შედარებითი განხილვის საფუძველია (ისევე, როგორც ქართული ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზისას) საქართველოში ბერიკაობა-ყეენობის, ხოლო ბულგარეთში "კუკერთა" თამაშობების სახელით ცნობილი დღესასწაულის ჟამს შესასრულებელი წეს-ჩვეულებანი,

რომლებიც დამოწმებულია სხვა კალენდარული დღეობებისა თუ ზოგიერთი საყოფაცხოვრებო მოვლენის დროსაც. აქვე დავაზუსტოთ, რომ განსახილველი საკითხები ურთიერთკავშირშია, ამიტომ ზოგი მასალა, რომელსაც არაერთნიშნა დატვირთავა აქვს, შესაძლებელია რამდენჯერმე იქნეს განხილული სხვადასხვა კუთხით.

როგორც კუკერთა, ისე შობა-ახალწლის ციკლის თუ ზოგიერთ სხვა დღესასწაულთან, აგრეთვე ქორწილთან და მიცვალებულთან დაკავშირებული რიტუალების მზადებაცა და შესრულებაც მოიცავს რამდენიმე დღიან პერიოდს და ხასიათდება მონაწილეთა მასობრიობით.

ყველიერის კვირასთან თანხვდენილი, ჩვენი ბერიკაობა-ყეენობის შესატყვისი, კუკერთა ანუ ნიღბოსანთა დღესასწაული საფუძველში საახალწლოა (4; 10). ამდენად, ნიშანდობლივი და ბუნებრივია, რომ ბულგარელთა ყოფაში თანამედროვე ახალწლის დღეობათა ციკლსაც შემორჩა ნიღბოსანთა მონაწილეობა, რასაც სხვადასხვა რაიონში ადგილი აქვს შობას, ახალ წელსა და ნათლიღებას (23, 27, 39; 28. 127; 51, 279; 33, 42-50; 43, 431-432. 70, 34-35;8). ზოგან შობის მეალილეო-„კოლედართა" შორისაც არიან ცხოველთა სახით შენიღბულნი. გაზაფხულის ნიღბოსნებისაგან – "კუკერებისაგან" განსხვავებით, ახალი წლის ნიღბოსნებს „სურვაკარები" ეწოდებათ (რეგიონების მიხედვით მათ სხვა სახელებითაც მოიხსენიებენ) (31, 104: 75, 52). ზოგიერთი ავტორის აზრით, კუკერთა და სურვაკართა წარმოშობას სხვადასხვა საფუძველი აქვს და მათი ნიღბებიც განსხვავებული დანიშნულებისაა (62, 115; 63, 267-273; 75, 89-90). მაგრამ, როგორც მსოფლიოს სხვა ხალხებშიც გავრცელებული გაზაფხულისა და ზამთრის დღეობათა ჟამს შესასრულებელი რიტუალებისა და გამოყენებული ნიღბების შედარებითმა შესწავლამ გამოავლინა, ისინი იდენტური მნიშვნელობისა და დანიშნუ-

ლებისაა, მათი წარმოშობის საფუძველიც ერთია (4; 9; 27); ამდენად, ბუნებრივია, რომ ბევრია საერთო იმ ძირითად წეს-ჩვეულებათა შორის, რომლებსაც ასრულებენ კუკერები ყველიერში, ხოლო შობა-ახალწლის დღესასწაულთა ციკლში – კოლედარები და სურვაკარები (თუ ზოგჯერ სხვა სახელით მონათლული შესატყვისი საწესო დასტები) (7; 12).

რეგიონების მიხედვით ნიღბოსნობა დამოწმებულია 1 მარტს (ძვ. სტილით) (70, 36), ანუ ახალი სამეურნეო სეზონის დასაწყისში, რომელიც უკავშირდება ბუნებაში წლიურ ციკლურ მოვლენას, გაზაფხულის მოსვლას, აგრეთვე: ხალხური ახალი წლის ან ახალი სამეურნეო წლის დასაწყისად მიჩნეულ წმ. ეგნატეს დღეს („იგნაჟდენ" – ძვ. სტ. 20/XII) (8; 50, 47), გაფხულ-გამთრის მღვრად მიჩნეულ წმ. დემეტრეს დღეს (ძვ. სტ. 26/X), ზოგან ახალი მოსავლის მკისა და მარცვლეულის ლეწვის დროს, როცა ნიღბოსნები კალოზე გაითამაშებდნენ კვდომა-გაცოცხლების სცენას (56, 234, 235, 239; 74, 85).

რეგიონებისავე მიხედვით ნიღბოსნები მონაწილეობენ საქორწინო რიტუალებშიც: მამის სახლთან პატარძლის გამოსამშვიდობებელ ცერემონიალში, ზოგან მექორწინეთა ამალაში, პირველი ღამის მშვიდობიანად ჩავლის შემდეგ სტუმრების ფერხულში, თუ ქორწილის შემდეგ წყალზე პატარძლის გაყვანის ტრადიციულ ცერემონიალში (38, 177, 183, 190; 49, 149, 151; 58, 75).

კუკერთა დღესასწაულმა თავის სახელწოდებაშივე შემოგვინახა კვალი მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისა. „კუკერ" ნიშნავს ხარის რქიანს (34) და შეესატყვისება კუროს ზოდიაქური ეპოქის ღვთაების ზოომორფულ სახეს (14). ამ მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაების კვალი და მისი ზოომორფული ბუნება ჩანს გამთრის დღეობათა ციკლშიც. თუ ყველიერის ციკლის დღესასწაულის პერსონაჟები კუკერების სახელს ატარებენ, საახალწლო რიტუალების მონაწილეთა –

სურვაკარების ერთ-ერთი სახელია „ვასილიჩარები", ფავიც 1/I-ს კი „ვასილიოვდენ" ჰქვია (31), რაშიც ჩანს კავშირი წმ. ვასილთან – ანუ ქრისტიან მემკვიდრესთან იმ წარმართული ღვთაებისა, რომლის როლს მისადმი მიძღვნილ საახალწლო დღესასწაულის ჟამს ძველ საბერძნეთში ასრულებდა არხონტ-ბასილევსი* ამ უკანასკნელს კი, ბულგარული სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემებით, შეესატყვისება კუკერთა, ე.ი. ნიღბოსანთა ანუ იმავე სურვაკარ-ვასილიჩართა „მეფე" („ცარ"). (25, 33; 75, 88) ის ფაქტი კი, რომ სურვაკარ-ვასილიჩარებს არ ჰქონდათ რამდენიმე დღის განმავლობაში ეკლესიაში შესვლის უფლება და მხოლოდ განწმენდის შემდეგ დაიშვებოდნენ საყდარში (31, 105), რომ ნიღბოსნობისას გარდაცვლილი კარგავდა მართლმორწმუნეთა სასაფლაოზე დაკრძალვა-განსვენების უფლებას და მის საფლავზე ჯვრის ნაცვლად დგამდნენ უხეშად გამოთლილ, ადამიანის სქემატურად გამოსახულებიან „სურვაკარის ქვას" (29, 132), მოწმობაა იმისა რომ ვასილიჩარის სახით საქმე გვაქვს წარმართული დროის პერსონაჟთან და არა ქრისტიანულ წმ. ვასილთან, რომელიც სახელის მსგავსების გამო ჩაენაცვლა ბასილევსს. ქართული ეთნოგრაფიული მასალითაც ხომ დადასტურებულია ქრისტიანული წმ. ბასილისა და წარმართული ღვთაების ბოსლა//ბოსლოს ანუ იმავე ბერი//ბერიკას იდენტურობა (1, 104, 110, 116).

ქრისტეშობით ანუ უფლის მკვდრეთით აღმდგარი ძის დაბადების დღით იწყება თავად დღესასწაულთა საახალწლო ციკლიც. იმავდროულად, ითვლება, რომ კარდაკარ მოსიარულე კოლედარები შობას, ხოლო სურვაკარები ახალ წელს ბმუილ-ბღავილით შედიან ეზოებში საქონლის გამ-

---

* აღმოსავლეთ საქართველოს ბერძნებიც ბულგარული კუკერის შესატყვისი ქართველი ბერიკის იდენტურ პერსონაჟს ბასილს უწოდებენ (22, 191).

რავლების მიზნით (43; 426; 55, 273; 68, 246). მაგრამ ამ ფაქტში (ისევე როგორც მეკვლეობისას სახლში ხბოს ან ცხვრის შეყვანის ჩვეულებაში) (30, 304; 31, 98; 55, 273, 274), იმის გათვალისწინებით, რომ მეკვლე მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაების მიწიერი ორეულის ფუნქციებს ასრულებს (4, 51, 52), უნდა ამოვიკითხოთ მინიშნება, შესატყვისად, კუროსა და ქერძის ზოდიაქურ ეპოქათა ვეგეტაციური ღვთაების ზოომორფულ ბუნებაზე. გარდა ამისა, ამ დროს ცხვება რიტუალური პურები (24, 31, 98; 72, 284, 290, 294, 296; 73, 57, 58, 67, 74, 86, 89-92). ერთ-ერთი მათგანის – მონეტაჩართული „კოლაკის" გატეხვამდე, ოჯახის უფროსი სიმბოლურად ეპატიჟება ვახშმად ღვთაებას. ზოგან სუფრასთან ბავშვებს გაწევგამოწევენ, რათა ადგილი დაუთმონ ღმერთს (43, 425). საწესო პურების სახელწოდებებშიც - „ბოგოვიცა", „ბოჟი კოლაჩ", „ვასილო პიტა"*, „კუკლა", „კრავაჲ" – ღვთაებებზეა მინიშნება. ამათგან ორი უკანასკნელი აშკარად უკავშირდება მოკვდავ-აღდგომად ღვთაებას და ატარებს მის ნიშნებს, რაც ნათელყო მათმა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულმა შესწავლამ და სემანტიკურმა ანალიზმა (11; 19). იგივე საწესო პურები ფიგურურებს ხალხური კალენდრის ახალ წელთან („იგნაქდენ"), სამეურნეო სეზონისა და სამუშაოების დაწყებასთან, აგრეთვე საქორწინო და მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებში (73). ღვთაების ნიშნის მატარებელი კრავაჲ კი „ნეფე-მოზვრისათვის" აუცილებლად მისართმევი და მის სიმბოლოდ ქცეული ანუ სანეფო ნამცხვარია (19). ხოლო ქორწილის ჟამს ნეფე // მეფე ხომ მეუფის // უფლის იდენტურად განიხილება (5) და გამოდის, ქორწილშიც ნეფის სახით საქმე გვაქვს კვლავ ძველაღმოსავლური, მოკვდავ-

---

* „ვასილო პიტას" ანუ ბასილის კვერს აცხობენ ბერძნული წარმოშობის ოჯახებში (69, 36) რაც თავის მხრივ, კიდევ ერთი მოწმობაა იმისა, რომ წმ.ვასილი ჩაენაცვლა ქრისტიანობამდელ ბასილევსს.

აღდგომადი ღვთაების ორეულთან. აღნიშნულთან კავშირში გავიხსენოთ საქორწინო გარიგების ჟამს პატარძლის „უ-ობლად" მოხსენიების ჩვეულებაც (49, 144), რაც უნდა ეხმაურებოდეს ნეფის მიჩნევას ხარ-ღვთაებად.

მოკვდავ-აღორძინებადი ღვთაების კვალი ჩანს განსახილველ დღეობა-დღესასწაულებთან და საყოფაცხოვრებო მოვლენებთან დაკავშირებულ არაერთ სხვა მასალაშიც, რაზეც გზადაგზა შესატყვის ადგილებში იქნება მითითება. ამჟამად კი დავაზუსტოთ, რომ ღვთაებაზე მიმანიშნებელი ელემენტები შემორჩა გემოაღნიშნულ დღეობებში გამოყენებულ სამოს-სამკაულსაც.

მექორწინეთა ტრადიციული კოსტუმი და აქსესუარები ხომ საწყისს იღებს მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულიდან (9; 15; 16; 18; 19), რომლის დროსაც მისი მთავარი პერსონაჟი, ღვთაების მიწიერი მემკვიდრის განმასახიერებელი, ამავე ღვთაების ატრიბუტებითა და ტანსაცმლით შემკულ-შემოსილი, იმავდროულად, რიტუალური სასიძოცაა (5).

ნეფე-დედოფლის საქორწილო სამოსმა ბულგარეთში დღემდე შემოინახა ტრადიციული ელემენტები (გვირგვინ-თავსაბურავი, ცხვრის ტყავ-ქურქის სამოსი, ნაკეცებიანი თეთრი წინსაფარი, საქორწილო თაიგული) (58; 60), რომლებიც, როგორც, მათი წარმოშობის საფუძვლებისა და სემანტიკის შესწავლამ გამოავლინა, მიგვანიშნებს მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაების ასტრალურ ბუნებაზეც და ზოომორფულობაზეც (5; 15; 16). და აი, ეს ღვთიური ნიშნების მატარებელი სამოს-სამკაული, რომლითაც ირთვება კუკერი, ფიგურირებს არა მარტო კოლედართა და ვასილიჩარ-სურვაკართა კოსტუმებში (23, 39; 65, 130; 71, 59, 60)*, არამედ საოჯახო,

* სურვაკართა ჯგუფი (რომლის წევრები არიან „ნეფე და დედოფალი") გაითამაშებდა ხოლმე საწესო ქორწილს, რის გამოც მთელ

კალენდრულ დღესასწაულებსა და შრომით პროცესებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შესრულებისასაც. მაგალითად, საგაზაფხულო აგრარულ დღესასწაულზე – თედორობას („ტოდოროვდენ") – ახალდაქორწინებული ქალები საპატარძლო სამოსს იცვამენ (31, 114, 129). ასევეა გამოწყობილი მზის საგაფხულო დადეგთან დაკავშირებული რიტუალის მონაწილე „ენჯოვა ბულჯა" (ენიოს პატარძალი). სადედოფლოდ გამოწყობილი პატარძლები აცხობენ რიტუალურ პურებს 9 მარტს (30, 325) (ძველი, საგაზაფხულო კალენდრით წლის დასაწყისი). ასევე საქორწილო კოსტუმში არიან ცომის მზელელები გიორგობა დღეს (58, 74) (ახალი სამეურნეო სეზონის დასაწყისი), ან პირველი ნამკალი ძნებით დატვირთული საზიდრის დაძვრამდე, ბარაქიანობის უზრუნველსაყოფად, მასზე სვამენ სადღესასწაულოდ მორთულ, უეჭველად პატარძლის წინსაფრიან ქალიშვილს. იგივე წინსაფარი ფიგურირებს ახალი სიცოცხლის გაჩენის ჟამსაც. ბებიაქალი ამ წინსაფარს სამჯერ არტყამს წელზე მშობიარეს და ამავე წინსაფრით აიყვანს ხელში ჩვილს (60, 22, 24). პატარძლის წინსაფარი აგრარული კალენდრის საგაზაფხულო პერიოდის საწყისთან დაკავშირებული, გამრავლება-ნაყოფიერებისადმი მიძღვნილი, ქალწულთა დღეობის – "ლაზარუვანეს" – მონაწილეთა აუცილებელი ელემენტიცაა (60, 23), რაც ბუნებრივია, რადგან კარდაკარ სიმღერით მოსიარულე და სურსათ-სანოვაგის შემკრები "ლაზარკების" ჯგუფი, რომელშიც შედიან მამაკაცურად შემოსილი პერსონაჟი ("ბუნეკი") და მისი სადედოფლოდ გამოწყობილი პატარძა-

---

ჯგუფს ეწოდება „ნევესტა" ან „ერგენი" (54, 24, 25), რაც ნიშნავს საცოლე ჭაბუკს. ამდენად, კანონზომიერია სურვარკთა მიერ საქორწილო სამოსის ტარება.

ლი ("ბულკა") (31, 117-120; 52, 284), გარკვეულ მსგავსებას იჩენს კუკერთა, მეალილოეთა და სურვაკართა დასტებთან.

საპატარძლო სამოსით რთავენ საქორწილო პურების დამზადებასთან დაკავშირებული რიტუალური კომპლექსის – „ბასევკის" (მის შესახ. იხ. ქვემოთ) მონაწილესაც - „ლადას" (ქალიშვილი, რომელსაც მოაქვს საწესო პურებისათვის ცომის მოსაზელი წყალი) და მულს. მაზლი პატარძლის პირბადითაა. ფქვილში კი აგდებენ ნეფე-დედოფლის ბეჭდებსა და პატარძლის სამაჯურებს (38, 179; 49, 145). ამ საქორწინო რიტუალის სახელწოდების მომდინარეობა სიტყვიდან „სეენო" (თესვა) (38, 179) მიგვანიშნებს, რომ საქმე გვაქვს იმ შორეული წარსულის გადმონაშთთან, როცა ახალი სამეურნეო სეზონის დაწყებისას საწესო თესვას ასრულებდა ღვთაების სახით წარმოდგენილი მეფე (იგივე ნეფე), გამოწყობილი დიდებულ, შემდგომ საქორწილო კოსტუმის ნიმუშადქცეულ საუფლო სამოსში.

საქორწილო კოსტუმის ერთ-ერთი აუცილებელი ატრიბუტია ე. წ. საქორწილო თაიგული; იგი, განსხვავებით ჩვეულებრივი თაიგულებისაგან, მზადდება მარადმწვანე მცენარისაგან, შემკულია ოქროსფერი ვარაყით და შეკრულია წითელი ძაფით ან „მარტენიცათი" (წითელი და თეთრი ძაფებისაგან შედგენილი თასმა, სიუხვე–ბარაქიანობის სიმბოლო, რომლითაც ბულგარეთში ერთმანეთს ულოცავენ გაგაფხულის დადგომას). ეს სტრუქტურული ელემენტები, განსაზღვრავს ამ თაიგულის არსს და მას რიტუალურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამ თაიგულს ნეფე-დედოფლის გარდა ატარებენ ქორწილის სხვა მონაწილენიც (58, 54). იგივე თაიგული, გ. მიხაილოვას გამოკვლევით, გვხვდება სხვა, საოჯახო თუ კალენდრულ დღეობათა (ნათლობა, დაკრძალვა, ალილოობა, ლაზარობა, გიორგობა, „გერმან", „ენდოვდენ"...) მონაწილე საწესო პირთა კოსტუმ–რეკვიზიტშიც, გარდა კუ-

კერებისა (58, 74). თუ ეს მართლა ასეა, მაშინ რითი აიხსნება „უკერებთან ამ თაიგულის არარსებობა?

პასუხის გასაცემად გავეცნოთ საქორწილო თაიგულის შემადგენელი ელემენტების გ. მიხაილოვასეულ ინტერპრეტაციას: მარადმწვანე მცენარე განასახიერებს სიცოცხლის ხეს; ოქროს ვარაყი უკავშირდება ღვთიურ საწყისსა და უკვდავებას; თეთრ ფერს აქვს აზრობრივი ნიუანსი ოქროსი და რიტუალური სიწმინდისა. იგი ოპოზიციური ფერია წითლისა და შეესატყვისება მამაკაცურ საწყისს; მუქი და მინუსნიშნიანი წითელი კი ქალის ფერია და გააზრებულია დედობასთან, საერთოდ, ნაყოფიერებასთან კავშირში. ამდენად, მარტენიცას ორი ფერი ახსნას პოულობს კაცის (თეთრი) და ქალის (წითელი) საქორწინო კოსტუმებში (58, 76-79).

მართლაც, ოქრო მზისა და ღვთაების ნიშანია; თეთრი და წითელი ანიჭებს მარტენიცას, ვითარცა გაბაფხულის სიმბოლოს, სიუხვე-ბარაქიანობის რიტუალურ მნიშვნელობას. მარადმწვანე მცენარე კი უფრო მინიშნება უნდა იყოს ასევე გაბაფხულზე გამოღვიძებულ-აღორძინებულ ბუნებასა და მარადიულ სიცოცხლეზე (რაც, გარკვეული თვალთახედვით, უახლოვდება კიდეც სიცოცხლის ხის იდეას, რომელიც საქორწინო რიტუალებში გაცილებით „მსუყედ" და ხელშესახებადაა წარმოდგენილი ე.წ. ნათლიის ხისა თუ ბაირაღის სახით, რის შესახებაც იხ. ქვემოთ). მაშასადამე, საქორწილო თაიგული მოიცავს გაბაფხულის სიმბოლოებს. მისი ყველა კომპონენტი ნიშანია გამოღვიძებულ-განახლებული ბუნებისა. მასში აისახა ყველაფერი ის, რაც უკავშირდება მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილ საგაბაფხულო დღესასწაულს, რომლის ერთ-ერთი მთავარი რიტუალია საწესო ქორწინება. და აი, სწორედ ამ დღესასწაულთან დაკავშირებული საწესო ქორწინების ანარეკლი შემორჩა ბულგარულ საქორწინო წეს-ჩვეულებებში, კერძოდ, საქორ-

წილო კოსტუმს – გვირგვინის (5), პატარძლის თეთრი წინსაფრის (18), ცხვრის ტყავის ან ქურქის სამოსის სახით (16), რომელთა გვერდით შეიძლება ასევე დავაყენოთ საქორწილო თაიგულიც, ვითარცა მოკვდავ-აღდგომადი აგრარული ღვთაებისადმი მიძღვნილი საგაზაფხულო დღესასწაულის სიმბოლო (რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ ბულგარეთში საქორწინო სეზონია შემოდგომა-ზამთარი, შემორჩა საგაზაფხულო დღესასწაულიდან მომდინარე მწვანე რტოების გამოყენების ჩვეულება).

ახლა, რაც შეეხება თავად ამ საგაზაფხულო დღესასწაულის ჟამს საქორწილო თაიგულის გამოყენებას. ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ კუკერების "სტარცებს" ქალიშვილები აგებებდნენ სუროს ფოთლების თაიგულს, შემკულს მოვარაყებული რკალით (68, 261), ან სტარეცს მკლავებზე აქვს შებმული თეთრი და წითელი ბაფთები, ფეხებზე (პაჭიჭებზე) კი – მარტენიცა და სუროს თაიგულები (75, 38). თავად გ. მიხაილოვაც კუკერების* კოსტუმის სრულ კომპლექსში სუროსა და ოლეანდრისაგან შედგენილ ვარაყიან თაიგულს იხსენიებს (59, 278)**. აღნიშნულიდან ჩანს, რომ კუ-

---

* კუკერებს გ. მიხაილოვა უწოდებს როგორც ყველიერის, ისე შობა-ახალწლის დღესასწაულთა მონაწილეებს (59, 278), რაც სავსებით მართებულია, ვინაიდან ზოგადად, ჩვენი ბერიკაობით, კუკერი ნიღბოსანს შეესატყვისება (34).

** თუმც ჩემთან საუბარში მან კატეგორიულად უარყო, სწორედ, მარადმწვანე მცენარის გამოყენება კუკერთა თაიგულში. მარადიული სიცოცხლის ამ სიმბოლოს არარსებობას თვლის გ. მიხაილოვა საქორწინო თაიგულისაგან კუკერთა თაიგულის განმასხვავებელ ნიშნად. ხოლო, როცა მივუთითე მისსავე ნაშრომში მოყვანილ ცნობაზე, მიპასუხა: ალბათ, ერთეული შემთხვევა თუა და ისიც გვიან შემოსულიო. ასე რომ ყოფილიყო, გ. მიხაილოვა თავად უნდა მორიდებოდა ამ მასალის შეტანას ტექსტში სათანადო განმარტების გარეშე. მეორე მხრივ, იქნებ აქ შემთხვევით და მეორად მოვლენასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ თუნდაც ერთეულის სახით შემორჩენილ, მაგრამ იმ შორეული დროის გადმონაშთთან, როცა კუკერ-

კერთა სამოს-რეკვიზიტშიც შედის მწვანე ფოთლებისაგან შემდგარი, ვარაყით შემკული თაიგული. ხოლო საქორწილო თაიგულის სხვა კომპონენტი – მარტენიცა ან მისი ფერები, რომლებიც კუკერთა თაიგულის აღწერილობებში არ ჩანს (შემთხვევითობაა თუ კანონზომიერება?!), ფიგურირებს კუკერთა სამოს-სამკაულთან კავშირში (მკლავზე ან წვივზე მარტენიცა ან თეთრი და წითელი ბაფთები, თეთრი აბა, წითელი ტყავი ...). ე.ი. საქორწილო თაიგულის შემადგენელი ყველა ელემენტი, ფაქტობრივად, სახეზეა კუკერთა სამოს-რეკვიზიტშიც, რაც ყოველივე გემოაღნიშნულის გაანალიზებისა და შეჯერების საფუძველზე სავსებით ბუნებრივი და კანონზომიერი გამოჩნდება. სახელდობრ, შეიძლება ითქვას – რამდენადაც საქორწინო რიტუალები, ძირითადად, კუკერობის ანუ მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის ქამს შესასრულებელი, ტრადიციული საწესო ქორწილიდან მომდინარეა (5; 20), ამდენად, საქორწილო თაიგულში, სავსებით კანონზომიერად, მოიყარა თავი კუკერობისათვის დამახასიათებელმა სიმბოლურმა ფერებმა – თეთრმა (რიტუალური სიწმინდის გამომხატველი), წითელმა (ნაყოფიერებასთან, სიცოცხლის საწყისთან დაკავშირებული), მწვანემ (აღდგომისა და მარადიული სიცოცხლის ნიშანი) და ოქროსფერმა ვარაყმა (სინათლის, მზის, ღვთიური საწყისისა და უკვდავების სიმბოლო). ამდენად, ამ დღესასწაულის მთავარი იდეა – აღორძინება–გამრავლება – აისახა საქორწილო თაიგულში, რომლისათვის დამახასიათებელი ფერთა სიმბოლიკა, წინააღმდეგ გ. მიხაილოვას მტკიცებისა, არა თუ ფიგურირებს კუკერთა სამოს-

---

თა თაიგულში აუცილებლად ფიგურირებდა მწვანე მცენარეც, რაც მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის ბუნებიდან გამომდინარე, კანონზომიერი უნდა იყოს.

რეკვიზიტში, არამედ მისი, ვითარცა კუკერობისათვის დამახასიათებელ ფერთა ნაკრებს, სემანტიკა იშიფრება სწორედ მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის საფუძველზე, იმ დღესასწაულისა, რომლისგანაც იღებს სათავეს თავად ქორწილიც, მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებიცა და რეკვიზიტებიც (5; 15; 16; 18; 20).

საქორწილო ტანსაცმლითა და თაიგულით ანუ ღვთაების ატრიბუტებით ასაფლავებდნენ მიცვალებულებს. თვლიდნენ, რომ ამ სამოსით (ან კუბოში ჩატანებული მისი რომელიმე ელემენტით) იცნობდნენ ერთმანეთს საიქიოში პირველი ქორწინების მეუღლეები (39, 191; 45, 234). მიცვალებული ხომ, ისევე როგორც ნეფე ქორწილის დღეს, უძველესი რწმენით, ღვთაებას უთანაბრდება. იქნებ ამიტომაც მეუღლეებად საიქიოში სწორედ პირველი ქორწინების ცოლ-ქმარია მიჩნეული. ეს შეხედულება კი კვლავ მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის საკრალური ქორწილიდან უნდა მომდინარეობდეს. ჩანს, აქედანვე იღებს სათავეს შეხედულება შეუღლების, როგორც ღვთაებრივი აქტის შესახებ, რასაც შემდეგში უნდა დამყარებოდა წარჩინებულთათვის ე.წ. პირველი ღამის უფლება.

საგვირგვინო სამოსში აწყობდნენ ახალგაზრდა, საქორწინო ასაკს მიღწეულ, მაგრამ დაუქორწინებელ მიცვალებულებსაც, რომელთა დაკრძალვას ეწოდება „პოგრებენიე–სვატბა". ამ დროს, გარდა საქორწილო კოსტუმისა და მისი ატრიბუტებისა (გვირგვინი, პირბადე), ფიგურირებს ქორწილის თანმხლები აუცილებელი ელემენტებიც (მაგალითად, საქორწილო ბაირაღი – იხ. ქვემოთ), მიცვალებული კი ხელით მიაქვთ სასაფლაომდე. ზოგჯერ ასევეა იმ ახალდაქორწინებულთა დაკრძალვის დროსაც, რომელთაც ჯვრისწერიდან არ შესრულებიათ 1 წელი (30, 299; 38, 195; 45, 241). იქნებ აქ ამოვიკითხოთ მათდამი, ვითარცა ღვთაებათა რან-

გში ასულთა მიმართ პატივისცემის გამოხატულება. ცალკე ტარძლო სამკაულებისა და ნაწნავთა გამოსახულებას ვხვდებით იმ ახალგაზრდა ქალ-რძალთა საფლავის ქვებზე, რომლებმაც ვერ მოასწრეს ნათლისღებას განბანვა (30, 299; 38, 195; 45, 241).

თავად საფლავის ქვების – ბულგარეთში ძველთაგან გავრცელებულ „კუკლასა" და ჯვრის – ფორმაცა და სახელწოდებებიც ხომ მინიშნებაა იმაზე, რომ მათში აისახა წარმოდგენები მოკვდავ-აღდგომად ღვთაებებზე (11).

კუკერობის ერთ-ერთი მთავარი თემაა სიკვდილი, რომელსაც უკავშირდება რიტუალური ჩხუბ-შერკინება. ეს უკანასკნელი დამახასიათებელია შობა-ახალწლის დღეობათა ციკლისათვისაც. იგი იმართება როგორც კოლედართა, ისე სურვაკართა დასტებს შორის. თუ ამ კარდაკარ მოსიარულეთა ორი დასტა რომელიმე უბანში შეხვდებოდა ერთმანეთს, ჩხუბი უნდა გამართულიყო, რაც ზოგჯერ სიკვდილითაც მთავრდებოდა. ახლა კი, როგორც წესი, ისინი ერთმანეთს ერიდებიან (31, 105; 33, 55; 75, 59,66). მაგრამ ამ ჩხუბის გადმონაშთური კვალი მაინც შემორჩა სამხრეთ-დასავლეთ ბულგარეთში გავრცელებულ, სურვაკართა ცეკვაში, რომელიც შეიცავს აშკარად გამოხატული რიტუალური ბრძოლის ელემენტებს (31, 104; 51, 277).

მეალილოეთა და სურვაკართა ამ ჩხუბ-შერკინებას, რომლის მიზნად მიჩნეულია „პატარძლის მოტაცება" (31, 104) სხვა საფუძველი უნდა ჰქონდეს. სახელდობრ, ხალხის რწმენით, ნიღბოსნებს მიეწერებათ ბოროტების დამთრგუნველი ძალა. ყველიერში კუკერები სდევნიდნენ ავსულებს (52, 279), შობა-ახალწლის ციკლშიც ნიღბოსანთა დასტები სოფლიდან ერეკებიან უწმინდურ ძალებს, რომლებიც განსაკუთრებით მძლავრობენ ამ დროს ანუ „პოგან დღეებში"-ბოროტი ძალისგან მიტაცებული ღვთაების დროებითი სიკ-

ვდილისა და აღდგომამდე საიქიოში ყოფნის ჟამს (17). სწორედ, ნად, ზემონახსენები ჩხუბიც კეთილსა და ბოროტს შორის ბრძოლაზე წარმოდგენების ანარეკლია.

ავსულთა მოქმედება თავს იჩენს აგრეთვე ოფიციალური თუ ხალხური კალენდრების წლის დასაწყისში, დრო-ჟამის წლიური ციკლის ბღვრულ, გარდამავალ და სამეურნეო სეზონთაშორის პერიოდებში (წმ. ეგნატესა და წმ. დემეტრეს დღეებში, თედორობას, გიორგობას, ხარებას, მზის საზაფხულო დადეგობას, ღვთისმშობლობას...) (17;12-ა; 40; 50; 55; 43, 224; 64, 38-40).

ავსულ-ბოროტ ძალთა შესაძლებელი არსებობა იგულისხმება ქორწილის დროსაც, რასაც მოწმობს მათგან დაცვის მიზნით შესასრულებელი წეს-ჩვეულებები: პატარძალს იცავენ შინაურები და ახლო მეგობრები, არ ტოვებენ მარტო; მეგობარი ქალიშვილები მასთან ერთად იძინებენ. ხშირად პატარძალს ორი სამოსი აქვს, რომელთაგან ერთი, ბოროტი ძალისა და გათვალვისგან დასაცავად, აცვია გადაბრუნებული (38, 183, 189). ეს უკანასკნელი ცხვრის ტყაპუჭია, რომელიც ნიღბოსანთა კოსტუმის აუცილებელი ატრიბუტია. მას თავდაპირველად სხვა სემანტიკური დატვირთვა ჰქონდა. იგი შეესატყვისებოდა ვერძის ზოდიაქური ეპოქის მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაების ზოომორფულ სახეს (16), რამაც მიანიჭა მას აპოტროპეული ანუ დაცვითი მნიშვნელობა. გადაბრუნებული სამოსი ზოგჯერ ეცვა მიცვალებულსაც და ჭირისუფალსაც (38, 195, 204).

ქორწილის დროსაც აქვს ადგილი ჩხუბ-შერკინებას. დამოწმებულია ნეფის შეჭიდება პატარძლის ძმასთან, რომელიც მისი „ძირითადი მოწინააღმდეგეა" პატარძლის ეზოში შესვლისას მექორწინეთა ორი გვარის ახალგაზრდებს შორის იწყება საწესო ბრძოლა (38, 185) (ანარეკლი კუკერთა მიერ პატარძლის მიტაცების რიტუალისა). ან, ჩვეულებრივ,

ნეფის მაყრებს პატარძლის სოფელში შესვლისთანავე წინააღმდეგობებს უქმნიან დამხვდურნი, უკეტავენ სახლის კარს და ა.შ. თავის მხრივ, ნეფიონი ცდილობს დედოფლის საქორწინო დროშის დაპატრონებას. ამ მომენტის მთავარი პათოსი ძდგომარეობს ნეფიონის მიერ გადაძალვა-მორევასა და დედოფლის გვარზე გამარჯვებაში (40,148,149). თუ გავიხსენებთ ფერთა სიმბოლიკას, რომლის მიხედვით ნეფიონის თეთრი დროშა სიწმინდეზე მიგვანიშნებს, ხოლო დედოფლისა - წითელია და უარყოფითი ნიშნის მატარებელი, აქ კვლავ იჩენს თავს თემა კუკერთა თამაშობებში ბოროტსა და კეთილს შორის ბრძოლისა, რომელშიც ნათელმა უნდა გაიმარჯვოს.

რაც შეეხება თავად სიკვდილის თემას (ისევე როგორც მიცვალებულის კულტსა და მასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს), მას გარკვეული ადგილი უკავია დღეობათა შობა-ახალწლის ციკლში. ხალხის შეხედულებით, შობის წინა ღამეს კერასთან თბებიან ოჯახის მიცვალებულთა სულები (61, 469), რომლებსაც ზოგან საღამოს სადღესასწაულო სუფრასთან უთმობენ ადგილს (33, 19). ამავე დღეს საფლავზე გააქვთ პური, შაქრითა და თაფლით შეზავებული წანდილი. 24/XII და 1/I რიტუალური სუფრიდან ყველა კერძს უეჭველად უწილადებენ მიცვალებულებს. ბევრგან საშობაო სუფრასთან დაჯდომისას პურს აკურთხებენ და მეზობლებში არიგებენ მიცვალებულთა სულის მოსახსენიებლად. ზოგან კი შობას, ვახშმობამდე ან მარხვის დამთავრების შემდეგ მიდიან სასაფლაოზე (6; 68, 250). ამ დღეების რიტუალური ტრაპეზა, ტ. კოლევას ვარაუდით, მიცვალებულის კულტს, სულის მოსახსენიებელ ჩვეულებას უკავშირდებოდა. შემდეგ კი თანდათან დავიწყებას მიეცა ეს თავდაპირველი მნიშვნელობა ამ სუფრისა და მან მიიღო ახალი შინაარსი, გააზრებული იქნა მოსავლიანობა-ბარაქიანობის უზრუნველმყო-

ფელ ჩვეულებად (50, 44). მკვლევრის ამ მოსაზრებას დაბეჯითება სჭირდება, რადგანაც რიტუალურ ტრაპეზას (რომელიც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა და ოდითგანვე აგრარული დღეობების თანმხლებია), ისევე როგორც მის დაკავშირებას მიცვალებულის კულტთან, თავისი ახსნა უნდა ჰქონდეს. სახელდობრ, რიტუალური ტრაპეზა არის ღვთაებისადმი შესაწირის ხმევა. ხალხის რწმენით კი, უძველესი და უპირველესი შესაწირის, პურეულის თავთავების მკა-კრეფისას "კვდებოდა" მისი სული (ისევე როგორც საქონლის დაკვლისას). ე.ი. ერთდროულად აქვს ადგილი სუფრის გაშლას ღვთაებისადმი შესაწირით და მოკლული სულის "დატირება"–მოხსენიებასაც. გამოდის, რიტუალური ტრაპეზა თავიდანვე კავშირში იყო მოკლულის (ანუ მიცვალებულის) სულთან და ამ სუფრის გაშლას იმთავითვე დაედო საფუძვლად მიცვალებულის სულის ხსენება, რაც ტრადიციადაც იქცა.

მიცვალებულის ხსენებას ადგილი აქვს აგრარული დღესასწაულის – "ტოდოროვდენ" დროსაც. ამ დღეს ზოგან ქალები საფლავებზე ანთებენ სანთლებს. სამხრეთში სასაფლაოს ახლოს იმართება დოღი (52, 282). ეს უკანასკნელი კი, როგორც ცნობილია, მიცვალებულის კულტს უკავშირდება.

ახალი სამეურნეო სეზონის დაწყების ჟამს, თესვის პირველ დღეს სოფლის მთესველები ყანაში მართავენ საერთო სუფრას, რომლის დასასრულს ცოტა ღვინოს მოაპკურებენ მიცვალებულთა სახელზე (44, 218).

საგაზაფხულო დღესასწაულის, "ლაზარუვანეს", ძაძებით შემოსილი მონაწილენი სასაფლაოზე არიგებენ რიტუალურ პურებსა და კვერცხებს, მღერიან გარდაცვლილ ქალვაჟზე, მათ დასტაში ჩნდება მითოლოგიური ფიგურა გარდაცვლილი და აღმდგარი ლაზარესი (31, 119-120; 52, 286).

საქორწინო რიტუალებთან დაკავშირებულია საინტერესო ჩვეულება: ნეფის დედა ქორწილში იწვევს წმინდა-

ნებს (ეკლესიის ხატების მეშვეობით), რამდენიმე ბებერ ხეს და ახლობელ მიცვალებულებს (ბოლოს გარდაცვლილის საფლავზე დატირებით) (38, 179).

არანაკლებ საყურადღებოა შუა როდოპებში გავრცელებული "კორდენე" ანუ პატარძლის საქორწინო ტირილგოლება. ეს რიტუალი სრულდება შაბათ საღამოს, მშობლიურ სახლთან, ახლობლებთან, ტოლ-სწორებთან და თავისუფალ ცხოვრებასთან გამოთხოვების ჟამს. პატარძლის გულსაკლავ ტირილსა და სადედოფლოდ გამოწყობას თან ახლდა რიტუალური მოთქმა და მეგობართა სევდიანი სიმღერა (49, 147, 149). რამდენადაც რიტუალური ტირილი წინ უძღვის ქორწინებას, ე.ი. ახალი ცხოვრების დასაწყისს და ემთხვევა ძველთან გამომშვიდობებას ანუ ძველის "კვდომას", იქნებ სწორედ ასე აისახა საქორწინო წეს-ჩვეულებებში კვდომა-აღორძინების თემა, რომელიც გასდევს ვეგეტაციური ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულს, მის წეს-ჩვეულებებს და რომელთა ანალოგიით შეიქმნა საქორწინო ტრადიციული რიტუალები (20). აღნიშნულთან კავშირში გავიხსენოთ ისიც, რომ მესოპოტამიაში გარკვეული დროიდან მთავარ ქურუმსა და მეფეს ჩაენაცვლა ქურუმთა წყვილი, რომელსაც რიტუალური ქორწინების შემდეგ კლავდნენ, ან თუნდაც ძველი ეგვიპტის ისტორიიდან ე.წ. ნილოსის პატარძალი, რომელიც ასევე ზვარაკი იყო. აქედან ლოგიკურად უნდა წარმოშობილიყო ქორწინების წინარე ტირილი პატარძლისა (და ალბათ პატარძალზეც), რაც იქნებ მაშინ სიცოცხლესთან არა სიმბოლურ, არამედ ნამდვილი გამოთხოვებითაც იყო გამოწვეული. შემდეგ კი დატირების ეს ტრადიციული ჩვეულება გადააზრებული იქნა როგორც "კვდომა" ანუ ცხოვრების ძველ წეს-ყოფასთან გამოთხოვება და ახალთან ზიარება. ამის დასტური უნდა იყოს ჩვეულება, რომლის მიხედვით პატარძლის 40 დღე გამოყოფილია დრო-

ჟამის საერთო აღრიცხვიდან (ამ ხნის განმავლობაში იგი "უწმინდურია"); მხოლოდ ამ ვადის გასვლის შემდეგ ხდება იგი მისთვის ახალი სამყაროს სრულუფლებიანი წევრი (38, 191; 53, 126), მსგავსად მიცვალებულის სულისა, რომელიც სხვა სამყაროში გადადის და ახალ ცხოვრებას იწყებს ასევე მხოლოდ 40 დღის შემდეგ.

ყოველივე აღნიშნულის გათვალისწინებით, საგანგებო მნიშვნელობას იძენს იმავ ქორწინებასთან დაკავშირებული საწესო სიმღერა – "დევერ ბულკა პრეგ მოსტ ვოდი", რაც, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურიდან ჩანს, მაჩვენებელია იმ ძველი სლავური წარმოდგენის შემორჩენისა, რომლის მიხედვით ქორწინება უკავშირდება ხელისმომკიდის მიერ წყალზე პატარძლის გადასვლა-გადაყვანას (38, 185; 67, 193). მაგრამ აღნიშნულმა არ შეიძლება არ მოგვაგონოს ძველი აღმოსავლეთის ისტორიიდან თუნდაც ის ფაქტი, რომ მკვდართა სამეფო წყალგაღმა სამყაროდ მიიჩნეოდა და მიცვალებულის დაკრძალვა მდინარეზე გადასვლას უკავშირდებოდა, რამაც ასახვა პოვა შუმერებისა და ძველ ეგვიპტელთა აზროვნებასა და მითოლოგიაში. ინდოევროპელთა უძველესი წარმოდგენებითაც ხომ საიქიო წყლითაა გამოყოფილი სააქაოსაგან (35, 823; 37, 199)*. ეს კი, ისევე, როგორც პატარძლის 40-დღიანი კრძალულობა, მიგვანიშნებს იმაზე, რომ იგი "უკვდება" ძველ ყოფას და, მიცვალებულის მსგავსად, ხიდზე ან წყალგაღმა გასვლა და უკანვე დაბრუნება მისთვის განახლებული ცხოვრების დასაწყისად ითვლება. ამიტომაც გაიზიარა სიკვდილთან დაკავშირებული ეს მოტივი საქორწინო წეს-ჩვეულებამაც. აღნიშნულსა და ზემონახსენებ "კორდენეს" საფუძველზე კი შეიძლება ითქვას, რომ კიდევ ერთხელ ნათლად გამოჩნდა სიკვდილთან და ქორწი-

* ჩვენი ხალხური გამოთქმაც – "გავიდა გაღმა" – ხომ სიკვდილზე მიმანიშნებელია.

ნებასთან დაკავშირებული რიტუალებისა და წარმოდგენების მსგავსება, მათი თანხვდენილობა, ერთიანობა. ნიკვდილზე როგორც დროებით მოვლენაზე შეხედულება, რომელიც საფუძვლად დაედო აგრარული ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის მთავარ რიტუალს, შემდგომში იქცა ადამიანის გარდაცვალების (და არა კვდომის) შესახებ რწმენად, რაც აისახა როგორც თავად მიცვალებულის კულტთან, ისე ქორწილთან თუ აგრარული თვალთხედვით მნიშვნელოვან თარიღებთან და დღეებთან დაკავშირებულ ნაირგვარ წეს-ჩვეულებებში. თავად კუკერთა დღესასწაულიც ხომ კვდომა-აღდგომის ერთიანობის იდეას ეძღვნება; მის დროს გათამაშებული კვდომის რიტუალის გაგრძელება და ამავე დღესასწაულის ასევე ორგანული და უმნიშვნელოვანესი ნაწილი ხომ გაცოცხლება-აღდგომის ცერემონიალია.

აღდგომის თემა თავს იჩენს მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რიტუალებში. მათ შორის ისეთებში, როგორიცაა ჯერ თავად მიცვალებულისათვის 40 დღის მნიშვნელობა, აღდგომის დღესასწაული, საფლავზე კვერცხის გაგორება, თესლის მობნევა... ეს უკანასკნელი რიტუალური ხვნა-თესვის (იხ. ქვემოთ) ანარეკლია.

რომ აღარა ითქვას რა თავად ქორწინებაზე, რომელიც სწორედ სიცოცხლის გაგრძელებას ემსახურება, აღდგომაზე მინიშნება შეიძლება ამოვიკითხოთ საქორწინო წეს-ჩვეულებებშიც. გავიხსენოთ თუნდაც გემონახსენები, პატარძლის ორმოცდღიანი პერიოდი, რომლის განმავლობაში იგი მიცვალებულივით უწმინდურია და მხოლოდ ამ ვადის გასვლის შემდეგ "აღდგება" და ჩადგება ჩვეულებრივ, ცხოვრებისეულ კალაპოტში.

კუკერობისთვის დამახასიათებელი ეროტიკული მოტივი და რიტუალური ქორწილი მეორდება შობა-ახალწლის ციკლშიც კოლედართა და სურვაკართა თამაშობებში (31,

104; 70, 34). თუმც გადმონაშთის სახითა და იერშეცვლილადაა წარმოდგენილი საკარნავალო ჯგუფის მეთაურის – "ცარის" და ქალურად გადაცმული წევრის – "ნევესტის"// "ბულკას" "ქორწილი", მაგრამ მაინც შემორჩა პატარძლის მოტაცება, ფალიური ელემენტი, ეროტიზმი, "ძალადობის შედეგად" "კატის" "დაბადება", ბილწსიტყვაობა (6, 31, 104; 70, 34), ანუ ყოველივე ის, რაც ხალხის რწმენით, მაგიურად მოქმედებს განაყოფიერება-აღორძინებაზე.

სატრფიალო სიმღერებს ასრულებს ნათლიღება ღამეს კარდაკარ მოსიარულე, საჩუქრების შემკრები ქალიშვილი–"სავოდნიცების" ჯგუფი, რომელშიც არიან პატარძლისა და ნეფის სამოსში გამოწყობილი მონაწილენიც (კვლავ რიტუალური ქორწილის ღვთაებრივი წყვილის ანარეკლი). ამ სიმღერების მიზანდასახულობაა ბედ-იღბლიანობაზე ზემოქმედება და მაგიური საშუალებებით დამდეგ წელს გათხოვების უზრუნველყოფა-დაჩქარება (31, 106).

ქორწინება-გამრავლების თემას ეძღვნება ზემონახსენებ "ლაზარუვანეს" მონაწილეთა ეროტიკული სიმღერები (52, 285). მათ დასტაში ჩნდება არა მარტო მკვდრეთით აღმდგარი ლაზარეს ფიგურა, არამედ, როგორც ითქვა, ვაჟურად გადაცმული "ბუენეციასა" და საპატარძლოდ გამოწყობილი "ბულკას" სახით, ნეფე-დედოფალიც.

მზის საზაფხულო დადეგთანაც ანუ წმ. იოანეს დღესთან დაკავშირებული ეროტიკული ხასიათის რიტუალების შესახებ ცნობა შემოინახა XIII საუკუნის წყარომ. ხოლო ძველად ამავე დღეს საწესო ქორწილის შესრულებაზე მიგვანიშნებს მზესთან მოქიშპე ნეფე ენჯუს შესახებ ლეგენდა და ბოლო დრომდე შემორჩენილი, საბედოზე მკითხაობის ჩვეულება, რომლის მთავარი მონაწილეა საქორწილო სამოსში გამოწყობილი "ენჯოვა ბულჯა" (ენჯოს პატარძალი). საყურადღებოა, რომ საბედოზე მკითხაობის ყველაზე სრუ-

ლი ფორმა შემორჩა სწორედ წმ. იოანეს დღეს, რაც ლ. მარკოვას აზრით, მოწმობაა იმისა, რომ ეს წესები თავდაპირველად 24/VI-უკავშირდებოდა და ამიტომაც არაა შემთხვევითი, რომ გიორგობის მკითხაობასაც კი ეწოდება "ენჯა" და მთავარ მოქმედ პირს – "ენჯოვა ბულჯა" (56, 229-232). ხოლო ეს ფაქტი, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სხვადასხვა საკითხზე სამომავლო, მათ შორის საბედოზე, მკითხაობა ტრადიციულად საახალწლო დღესასწაულის წეს-ჩვეულებათა აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია, შეიძლება განვიხილოთ როგორც გადმონაშთური მოწმობა იმისა, რომ წინათ წლის დასაწყისი თარიღი იყო 24/VI. მართლაც, შორეულ წარსულში ხომ უძველესი კალენდრებით, ახალი წელი ემთხვეოდა მზის საზაფხულო დადეგს (66, 44, 49).

კუკერების ერთ-ერთ მთავარ, ასევე ნაყოფიერება-ბარაქიანობა-გამრავლების უზრუნველმყოფელ რიტუალს – საწესო ხვნა-თესვას (უმთავრესად, მის იმიტაციას) ადგილი აქვს ბარბალობას (4/XII ძვ. სტ.), იგნაჟდენს (20/XII ძვ. სტ), შობა-ახალწელს. ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად (6; 29, 119, 127, 30, 303; 31, 97, 99; 32, 202, 201; 33, 71, 72; 43, 428, 429; 54, 29; 55, 271, 274; 68, 274) რეგიონების მიხედვით, ოჯახის უფროსი ან დიასახლისი დილით ადრე შემოუვლის კარ-მიდამოს ნაკურთხი მარცვლეულის თესვით. ზოგჯერ საშობაო ტრაპეზის გარშემო ან ოჯახში მოსულ კოლედართა და სურვაკართა წინ, აგრეთვე მეკვლის თავზე აბნევენ პურეულის მარცვლებს, კაკალს, ლობიოს, ჩირს..., რასაც ახლავს კეთილდღეობის, ნაყოფიერება-ბარაქიანობა-გამრავლებისა და სიმდიდრის უზრუნველმყოფელი დალოცვის ტექსტი: „მოვიდეს ხორბალი, ქერი, შვრია..., სადაც სახვნელი დადის და არ დადის..." ზოგან ახალ წელს რიტუალურ კვალს სახვნელით ავლებენ სურვაკარებიც. ნიშანდობლივია, რომ მათი „ხმლის" ფუნქციას ასრულებს სახვნელის ხელნა. ზოგან სა-

წესო ხვნა-თესვა შემორჩა მეკვლე-„პოლაზნიკების" (ძველი ვდავ-აღდგომადი ღვთაების გადმონაშთური ორეულის) (4) ფუნქციებსაც*. რიტუალური კვლის გავლება დამოწმებულია თედრობა დღესაც (2; 55, 381) და ახალი სამეურნეო წლის ონის დასაწყისში – 1/IX (29, 10) (იმავ ხალხური კალენდრის ახალ წელს). მაღალნაყოფიერება-მოსავლიანობისათვის რიტუალური თესვის მნიშვნელობაზე მიგვანიშნებს: 1) ჩვეულებაქცეული მოქმედებაც, რომელიც ასევე მაგიური მიზნით სრულდება – თესვის დაწყების წინ თესლის მომზადებისას გლეხი ხელს კიდებს თავის სასქესო ორგანოს (36, 352) და 2) ტრადიციაც, რომლის მიხედვით მეკვლეობის დღეს აკრძალულია მეზობლებში, და საერთოდ სხვაგან, სიარული, რომ ოჯახიდან კვალი (იგულისხმება კეთილდღეობა, რომელიც უნდა უზრუნველყოს რიტუალურმა კვალმა) სხვაგან არ გავიდეს (32, 202; 43, 423, 424).

მთელი საქორწილო ცერემონიალი იწყება „ზასევკის" სახელით ცნობილი რიტუალით. ამ ჩვეულების მიხედვით (რომელზედაც ზემოთ იყო საუბარი პატარძლის სამოსთან დაკავშირებით), თანასოფლელებს მოაქვთ მექორწილე ოჯახისათვის პურის მარცვალი. მას ყრიან ერთ დიდ საფენზე, რომელზეც მერე აწვენენ საპატარძლო სამოსში გამოწყობილ მულს და, მექორწინეთა ოჯახში ვაჟის გაჩენის მიზნით, აქანავებენ სათანადო სიტყვიერი ფორმულის თანხლებით. ამას მოყვება საქორწილო სუფრის პურისათვის ცომის ზელა (38, 179; 49, 145). აქ ყურადღებას იქცევს სიტყვიდან თესვა („სეენე") წარმომდგარი სახელწოდება რიტუალისა - „ზასევკი". იგი, მიუხედავად იმისა, რომ სინამდვილეში თეს-

---

* მეკვლეობა ბულგარეთში, რეგიონების მიხედვით დამოწმებულია ბარბალობას, იგნაჟდენს (ზოგან ამ დღეს „პოლაზოვდენსაც" უწოდებენ), შობას, ახალ წელს (6; 30, 304; 31, 97-99; 23, 31; 43, 423 424, 427, 429, 456; 55, 271-273).

ვა ამ დროს არ სრულდება, აშკარა მინიშნებაა იმაზე, რომ "ზასევკი" ამჟამად მხოლოდ იერშეცვლილი, თავდაპირველ შინაარსგამოცლილი გადმონაშთია ოდესღაც საქორწინო წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული რიტუალური ხვნა-თესვისა. აქვე დავუმატოთ, რომ "ზასევკის" ჩვეულება, ბულგარული სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, არა მარტო დასაწყისია და „პროგრამა" ქორწილისა, არამედ იგი ახალგაზრდების მთელი მომავალი ცხოვრებისეული გზის თვალთახედვით უფრო ფართოდაც განიხილება და მოიცავს დროული (ე.ი. არა ადრეული) და იოლი სიკვდილის უზრუნველყოფასაც (38, 180), ანუ წარმოგვიდგება სიკვდილის თემასთან და ბედისწერასთან კავშირში, რაც კანონზომიერი გამოჩნდება თუ კვლავ გავიხსენებთ, რომ ტრადიციულად, საწესო ხვნა-თესვის მესვეური – ჩვენი ბერიკას შესატყვისი ბულგარელი კუკერი – იგივე მეკვლეა ანუ მოკვდავ-აღორძინებადი ღვთაების მიწიერი ორეული და, ამდენად, ბედისმწერელია (3, 754, 755; 4, 51, 52; 5; 10).

აღნიშნულს გარდა საქორწინო წეს-ჩვეულებებში ტრადიციულია თავად პატარძლის მიერ მარცვლეულის თესვა, რასაც ადგილი აქვს წყალზე მისი გაყვანის ჟამს ანუ ქორწილის შემდეგ პირველი, საყოველთაო საწესო კომპლექსის შესრულებისას (38, 190). ხოლო ჩვეულება, რომლის მიხედვით გასაპარსად მჯდარ ნეფეს (45, 225) და, საერთოდ, მექორწინეებსა და მაყრებს თავზე აყრიან ხორბალს (45, 225, 226; 49, 149, 150), ან ნეფის სახლში მისულ მექორწინეთა თავზე დედამთილის მიერ ბურღულის გადაყრა (41, 121) შეიძლება განვიხილოთ როგორც რიტუალური თესვის სიმულაცია თუ იერშეცვლილი გადმონაშთი.

მიცვალებულის დაკრძალვის მესამე დღეს მისი საფლავის გარშემო მარცვლების მობნევაც (6) რიტუალური თესვის გადმონაშთი უნდა იყოს.

კუკერებისათვის დამახასიათებელ კარდაკარ სიარულს, სურსათ-სანოვაგისა და შესაწირავის შეგროვებას, ამ შენაკრებით ტრაპეზის გამართვას ადგილი აქვს დღეობათა შობა-ახალწლის ციკლშიც (31, 101). თესვის პირველ დღესაც ყანაში იმართება საერთო სუფრა (44, 218). იგი დამახასიათებელია მიცვალებულთან დაკავშირებული წესჩვეულებებისა (38, 200) და ქორწილისათვისაც. გემონახსენები „გასევკის" რიტუალით კი ისიც აშკარავდება, რომ საქორწილო სუფრის პურისათვის მარცვლეული მოაქვთ თანასოფლელებს.

საქორწილო საერთო რიტუალური ტრაპეზის სიმბოლოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია ე.წ. ნათლიის ხე („კუმოვო დრვო") (49, 150), რაზეც ქვემოთ იქნება საუბარი. აქ კი დავსძენ, რომ ვაჟი, როგორც წესი, თავისი სოფლის ოჯახში კოლედარობდა. საპატარძლო კი მისთვის აცხობდა „კრავაჲს" (38, 175), რომელიც ბულგარელთა ყოფაში გავრცელებულ მრავალგვარ რიტუალურ ნამცხვართან ერთად, ფიგურირებს თავად ქორწილისა თუ სხვა დღეობა-დღესასწაულის დროსაც (შობა-ახალწელი, ნათლიღება, გიორგობა...) (73, 61, 63, 66, 67, 73, 90-92), აგრეთვე მიცვალებულთან დაკვშირებული რიტუალების შესრულებისას და სხვა რაიმე ნიშნით გამორჩეული საყოფაცხოვრებო შემთხვევა-მოვლენების დროს. მათ შორისაა როგორც კეთილდღეობა-ბარაქიანობის უზრუნველსაყოფად, ისე ბედ-იღბალთან დაკავშირებული მკითხაობისათვის გამიზნული ნამცხვრები, რომლებსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია საქორწილო რეკვიზიტშიც. გამოხატულებათა სიმბოლიკით მათ ზემოქმედება უნდა იქონიონ ძირითადი იდეების (ქორწინება, მრავალშვილიანობა, ბედნიერება, შრომისმოყვარეობა, შეძლება...) განხორციელებაზე (38, 178).

კუკერების ერთ-ერთი რეკვიზიტია დროშა ("ბაჲრაკ"), იგი ქორწილის აუცილებელი ატრიბუტიცაა („სვატბენო ზნაᲛე"). მას ცენტრალური ადგილი უკავია და ე. წ. საქორწილო ხესთან ერთად (იხ. ქვემოთ) ძირითადია საქორწინო რეკვიზიტებში. ზოგან, თუ ნეფის სახლის თავზე საქორწილო ალამი არ ფრიალებს, ქორწილს ნამდვილად არც კი ჩათვლიან და დარბაისლები, დაპატიჟების მიუხედავად, არ მიდიან, არც საჩუქრებს უძღვნიან (38, 178, 181). დროშას ამკობენ ყვავილებითა და მწვანით, წითელი ან მოოქრულში გახვეული ვაშლით. როდოპებსა და პირინის მხარეში საბაირაღო ხის მოჭრამდე მის ძირში ღვინოს ასხამენ (57, 32), დებენ ნიგვზის კაკალსა და პურს – მხიარულების, ბავშვებისა და მაძღარი ყოფის სიმბოლოებს (49, 146). ბულგარელ მკვლევართა აზრით, საქორწილო დროშის მდიდარი სემანტიკა ჯერ კიდევ არაა მთლიანად ახსნილი. ზოგადად ცნობილია, რომ იგი კოსმიური ხის ვარიანტია (38, 178).

მიცვალებულის დაკრძალვისას მიაქვთ როგორც საეკლესიო, ისე საქორწილო ბაირაღი, ეს უკანასკნელი თან ახლავს ზემონახსენებ „პროგრებენიე-სვატბას" (38, 199; 57, 35).

მეორე, ასევე მნიშვნელოვანი რეკვიზიტი – საქორწილო ხე ანუ ნათლიიის ხე („კუმოვო დრვო"), რომელიც ზოგან კოლედართა „ცარ"-ის საწესო ატრიბუტიცაა (33, 32), მზადდება ნაყოფისმომცემი ან მარადმწვანე ხის ტოტებისაგან (38, 182; 49, 146). მისი სახელწოდებებია: „ელხა", „ბორ", „დბ", „იაბლკა", „ტრაპეზა"... ამათგან პირველი ოთხი დაერქვა იმ ხის მიხედვით, რომლისგანაც იგი კეთდება (48, 64). მაგრამ რაღას უნდა ნიშნავდეს მისი სახელწოდება „ტრაპეზა"? სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, ნათლიის ხე საქორწილო ტრაპეზის სიმბოლოა. იგი იდგმება მაგიდაზე, რომელსაც ნათლია უზის და მისი სახელიც აქედანაა (48, 64). მაგრამ ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სახელწოდე-

ბაში – ტრაპეზა – აისახა ის ფაქტი, რომ ამ ე. წ. ნათლიასხეს უკავშირდება საწესო პურები და ხილი, რომლებიც ქორწილში საყოველთაო სავალდებულო ხმევის საგნებია ანუ იგი ითავსებს საქორწილო სუფრის ელემენტებს, უფრო გუსტად, შესაწირად აუცილებელ ნაყოფ-პროდუქტებს. ამიტომაც სწორედ ამ თვალთახედვითაა იგი საქორწილო ტრაპეზის სიმბოლო და არა იმის გამო, რომ სუფრაზე ნათლიასთან იდგმება. აქვე დავსძინოთ – საქორწილო ხე, ისევე როგორც ბაირაღი, სიცოცხლის ხედაა გააზრებული (48, 184-187; 57, 31) და ფიგურირებს საშობაო, მიცვალებულის ორმოცისა და წლისთავის აღსანიშნავ, აგრეთვე დაკრძალვის (57. 36) რიტუალებშიც.

ქორწინების, დაკრძალვისა და მიცვალებულის მოსაგონარი დღეების წეს-ჩვეულებების, ისევე როგორც მასთან დაკავშირებული ატრიბუტების, ტიპოლოგიურ მსგავსებაზე მითითებაა ბულგარელ მეცნიერთა ნაშრომებშიც (47; 48, 184-187; 57, 31)

ყველა დღეობა-დღესასწაულისა და საგანგებო შემთხვევის აუცილებელი თანმხლებია საწესო ცეკვები – ჭერხულები („ხორო") და სიმღერები. გარდა გემონახსენები სიმღერებისა („კორდენე", „დევერ ბულკა პრეგ მოსტ ვოდი", რომლებითაც, როგორც აღინიშნა, ვლინდება კავშირი ქორწინებისა და სიკვდილის ჟამს შესასრულებელ რიტუალებს შორის), ყურადღებას იმსახურებს „გასევკისთან" ანუ რიტუალურ თესვასთან დაკავშირებული სიმღერის შესრულება საქორწილო ხის დამზადებისას (38, 182). აღნიშნული კი კიდევ ერთი მოწმობაა იმისა, რომ კუკერობის მთავარი რიტუალები, დაკავშირებული სიკვდილთან, ქორწინებასთან და თესვასთან, თავიანთი აქსესუარ-ატრიბუტებითა და თანმხლები სიმღერა-ცეკვებით, ასევე დასტურდება საყოფაც-

ხოვრებო სხვა საგანგებო შემთხვევების დროსაც და მათი განუყოფელი ნაწილებია.

არაერთი დღესასწაულის (ახალი წელი, ყველიერი, აღდგომა, ივანობა...) თუ ქორწილის, დაბადების, დაკრძალვისა და თესვის დროს შესასრულებელ წეს-ჩვეულებებში თავს იჩენს რიტუალური კვერების (73), წყლისა (46, 106, 109, 120, 121, 128, 129, 134, 167, 195, 217...), და ცეცხლის (42, 295...; 46, 112, 125, 130, 134, 167, 217, 226) საკულტო მაგიური მნიშვნელობანი. გავიხსენოთ თუნდაც ზემონახსენები რიტუალური კვერები ან ზემომოყვანილი მასალა, საიდანაც ჩანდა სამგლოვიარო და საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კავშირი წყალთან. ასევე, „ოპალვანე" – ცეცხლით განწმენდის რიტუალი (38, 201) (რომელიც შემორჩა, ძირითადად, მიცვალებულის დასაკრძალავად გამზადებას) და, საერთოდ, ცეცხლთან დაკავშირებული წესები სრულდებოდა ქორწილის, დაბადებისა და თესვის დროსაც და ა.შ. იგივე ითქმის რიტუალური ტირილისა და სიცილის, აგრეთვე მკითხაობისა და საქანელათი ქანაობისა და ზოგი სხვა ჩვეულების შესახებაც.

დაბოლოს, თუ გავიხსენებთ ბერიკაობის ძირითად რიტუალებთან მიმართებაში ზემოგანხილულის შესატყვისი ქართული მასალის ამავე ხერხით შესწავლით ანუ მათი ასევე ურთიერთშედარებითა და ურთიერთშეპირისპირებით მიღებულ შედეგებს (13), შეიძლება ითქვას: ამ ნაშრომის წინაშე დასმულ საკითხთან დაკავშირებული, არასრულად მოტანილი მასალიდანაც (მიუხედავად დროთა განმავლობაში მათში მომხდარი ცვლილებებისა), აშკარაა, რომ ბერიკაობის, ისევე როგორც კუკერთა დღესასწაულის ერთიანი სისტემისათვის დამახასიათებელ წეს-ჩვეულებათა ურთიერთკავშირი და თანამიმდევრობა, ამა თუ იმ ფორმითა და მეტ-ნაკლები სიცხადით, თავს იჩენს სხვა კალენდარულ და საოჯახო დღესასწაულებსა თუ ყოფით მოვლენებშიც. ზემო-

განხილულ თითქმის ყველა შემთხვევაში ვხვდებით მორფული ნიშნების მქონე ასტრალური, ვეგეტაციური მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაების კვალს (მეკვლეობა, სამოს-რეკვიზიტი, ნიღბები, რიტუალური პურები, საფლავის ქვები, ლინგვისტური მასალა...), სიკვდილთან, აღდგომა-აღორძინებასთან და ბარაქიანობა–კეთილდღეობის უზრუნველყოფასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, მათი თანმხლები მატერიალური კულტურის ურთიერთმსგავს ელემენტებს ან მათ ნაშთებსა თუ მათზე მინიშნებას (ჩხუბ-შერკინება, კვდომა-გაცოცხლება, რიტუალური ეროტიზმი და ქორწილი, საერთო ტრაპეზა, მეკვლეობა და საწესო ხვნა-თესვა, სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხის სიმბოლოები, რიტუალური პურები, ცეკვები, სიმღერები, ტირილი, სიცილი, მკითხაობა, ცეცხლისა და წყლის კულტთან დაკავშირებული მასალა...)

ცხადია, როგორც ქართული, ისე ბულგარული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემებით დამოწმებული, ერთიდაიმავე შინაარსისა და დანიშნულების რიტუალების სხვადასხვა დროს შესრულებას ყოველთვის ერთი ახსნა არ უნდა ჰქონდეს. მაგრამ განხილული მასალის წყალობით რამდენადმე მაინც საცნაურდება თუ საიდან იღებს სათავეს და რატომ უკავშირდება ზოგიერთი ტრადიციული, სავალდებულო წეს-ჩვეულება გარკვეულ დღეებსა თუ მოვლენებს. სახელდობრ, აგრარულ კულტთან დაკავშირებულ, ერთიან სისტემად ჩამოყალიბებულ რიტუალთა კომპლექსის დამოწმება ზემოგანხილულ დღეებთან კავშირში გამორიცხავს შემთხვევითობას და ამკარას ხდის მისი ერთი წყაროდან – მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი აგრარული დღესასწაულიდან წარმომავლობას. რა იყო ამის საფუძველი და რას ემყარება ამგვარი დასკვნა?

გარესამყაროზე დაკვირვების შედეგად ადამიანმა უძველეს დროშივე შეიცნო ბუნების მოვლენათა ციკლურობა,

მათი რიტმული განმეორებადობა. ეს ცოდნა საფუძვლად დაედო სამეურნეო საქმიანობასაც და კვდომა-აღდგომის შესახებ შეხედულებასაც. მწარმოებლური მეურნეობის წარმოშობას კი მოყვა აგრარული კალენდრის გაჩენა. იგი თავის საახალწლო თარიღიანად (რომელიც ახალი სამეურნეო სეზონის თანხვდენილი იყო) საფუძვლად დაედო მოგვიანებით, ასტრონომიის განვითარების შედეგად შექმნილ სახელმწიფო კალენდარს. ხოლო მეურნეობის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, ოდითგან ცნობილი სიკვდილის თემა და, შესატყვისად, მიცვალებულის კულტი, ისევე როგორც სიცოცხლისა და ნაყოფიერება-გამრავლების იდეა, გადაეჯაჭვა აგრარულ ყოფას და აისახა ძველაღმოსავლური მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის (რომელსაც შეესატყვისება ქართული ბერიკაობა და ბულგარული კუკერობა) მთავარ რიტუალებში: სიკვდილსა და მასთან დაკავშირებულ ჩხუბ-შერკინებაში, გაცოცხლება-აღორძინებასა და მასთან დაკავშირებულ ეროტიკულ მოტივსა, საწესო ქორწილსა, ხვნა-თესვასა და ტრაპეზაში, რომლებსაც ახლავს სათანადო მაგიური ქმედებანი და სამოს-რეკვიზიტი. ამიტომაც ბუნებრივი და კანონზომიერია ბერიკაობა-კუკერობის რიტუალების დაკავშირება როგორც თანამედროვე კალენდრის საახალწლო დღესასწაულთან, ისე აგრარული კალენდრისა თუ სამეურნეო სეზონის დასაწყისთან და, საერთოდ, მათი შესრულება აგრარული დღეობების ჟამს.

შედეგად, კვდომა-აღდგომის იდეასთან გადაჯაჭვული მიცვალებულის კულტი, აგრეთვე რიტუალური ეროტიზმი, ქორწილი და ხვნა-თესვა ლოგიკურად იქცა აგრარულ ყოფასთან დაკავშირებული დღესასწაულებისა და წეს-ჩვეულებების აუცილებელ, ორგანულ კომპონენტებად. თავად კვდომა-აღდგომაზე შეხედულებებიდან და დღესასწაულის არსიდან გამომდინარე, ბერიკაობა-კუკერობაში ასახული უძვე-

ლესი რწმენა-წარმოდგენები კი, რომელთა მიხედვით მიანი ქორწილისა და გარდაცვალების ჟამს (ე.ი. მექორწილეცა და მიცვალებულიც) უთანაბრდება მეციურ მეუფეს ანუ ღვთაების დონეზე განიხილება, დაედო საფუძვლად იმ ფაქტს, რომ მიცვალებულთან და ქორწილთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები (შესატყვისი რეკვიზიტით) სათავეს იღებს მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის ჟამს შესასრულებელი რიტუალებიდან. თავის მხრივ, ამ დღესასწაულში ასახულმა, აგრარულ კულტთან დაკავშირებულმა სიკვდილ-სიცოცხლის ერთიანობის იდეამ (უფრო გუსტად, ციკლურობამ: სიცოცხლე-სიკვდილი-სიცოცხლე) განაპირობა ქორწილსა და მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში ბევრი რამ ურთიერთმსგავსისა და საერთოს არსებობა. ამიტომაცაა, რომ გემოგანხილულ დღეებთან თუ ყოფით სხვა მოვლენებთან დაკავშირებულ რიტუალებში მეტ-ნაკლები სიცხადით გამოჭვივის მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაების კვალი, ზოგჯერ აშკარად გამოხატული, ზოგჯერ კი მიმქრალ-მინაველული, მაგრამ დაკვირვებული თვალისათვის მაინც ამოსაცნობი.

რამდენადაც ამ ღვთაების კულტისადმი მიძღვნილ რიტუალთა მწყობრი სისტემა ჩამოყალიბდა სხვადასხვა ქვეყნის აგრარული ხალხების მიერ ბუნებისა და ცხოვრების ციკლურ მოვლენებზე, მათ ციკლურობაზე დაკვირვების შედეგად გამომუშავებული, კვდომა-აღდგომის შესახებ უნივერსალური წარმოდგენების საფუძველზე, ამდენად ძველ-აღმოსავლური ეს საგაზაფხულო დღესასწაული, მისი საბოლოო ფორმირების ადგილიდან – შუამდინარეთიდან (4; 21, 285; 26, 198) ადვილად უნდა გავრცელებულიყო სხვა ქვეყნებში, ქართულმა სამყარომაც გაითავისა იგი. ჩვენში, უძველეს აგრარულ ქვეყანაში, მწარმოებლური მეურნეობის წარმოშობის ამ ერთ-ერთ პირველად და დამოუკიდებელ კერაში (21), ხომ

ჯერ კიდევ ღვთაებათა კულტის ჩამოყალიბებამდე უნდა გაჩენილიყო წარმოდგენები კვდომა-აღორძინების შესახებ, რაც თავდაპირველად მცენარის სულის კვდომას უკავშირდებოდა და რაც ასე კარგად აისახა ჩვენს მთიბლურებში და გამრავლება-აღორძინებისადმი მიძღვნილ უძველეს რიტუალებში (21, 230, 239). ჩანს, უძველეს დროშივე, დღევანდელი ბულგარეთის ტერიტორიაზეც აღმოჩნდა შესატყვისი ნიადაგი მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაების ადგილობრივი, თრაკიული კულტის აღმოსაცენებლად. მაგრამ მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულთან დაკავშირებული ძველქართული და თრაკიული ტრადიციები, დროთა განმავლობაში იცვლებოდა, კარგავდა თავდაპირველ იერსა და შინაარსს; თანაც გარესამყაროსთან კულტურული კავშირების შედეგად მათ ერწყმოდა ახალ-ახალი ელემენტები. მიუხედავად ამისა, საფიქრალია, რომ მსოფლოს სხვა ხალხთა მიერაც შესისხლხორცებული და მათ ყოფაში დამოწმებული ამავე რიგის წეს-ჩვეულებების გულმოდგინე ანალიზი და შედარებითი შესწავლა იმავე ხერხით, რომლითაც განხილული იყო ზემომოტანილი ბულგარული, უფრო ადრე კი შესატყვისი ქართული მონაცემები (13), დასტური იქნება იმისა, რომ ჩვენ ყველანი ერთი და იმავე ცივილიზაციის მემკვიდრენი ვართ.

NELLY BREGADZE

A COMPARATIVE STUDY OF SOME BULGARIAN TRADITIONAL CUSTOMS AND CEREMONIES

The Bulgarian main rituals performed during the spring holiday, dedicated to the dying and resurrecting agrarian deity, are compared in the present paper with traditional customs and ceremonies connected with Christmas-tide, the beginning of the agrarian season (generally with agrarian holiday), the wedding and burial. Consequently, the existing similarity between them has been revealed. A similar picture was observed earlier while studying in the same way the analogous Georgian data.

Interpretation of this fact brings to the conclusion that the customs and ceremonies associated with Christmas-tide, agrarian holiday, wedding and the cult of the deceased had been underlied namely by the main rituals on the occasion of dying and resurrecting deity formed in the ancient Near East. By itself the whole complex of rituals dedicated to the cult of the above-mentioned deity was formulated on the basis of the universal idea of death and resurrection worked out by the most ancient agrarian peoples (including Georgians and Thracians) as a result of observations made on cyclic of natural phenomena and everyday occurrence.

Study of analogous data from the life of other peoples, by alove-mentioned comparative method, will perhaps reveal a common basis of their origin and their successive belonging to one and the same ancient Near Eastern civilisation.

32. Василева М., Календарни празници и обичаи. «Капанци», С., 1985.
33. Василева М.,Коледа и сурва. С., 1988.
34. Влахов К., Значение иа името кукери и неговата принадлежност. «Език и литература», №6, 1977.
35. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В.В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тб., II, 1948.
36. Генчев Ст., Трудови обичаи и обреди. «Добруджа».
37. Генчев Ст., Обичаи и обреди свързани с смъртата и погребението. «ЕБ», III.
38. Генчев Ст., Семейни обичаи и обреди. «ЕБ», III.
39. Генчев Ст., Семейни обичаи и обреди. «Капанци».
40. Георгиева Ив., Народен светоглед. «ЕБ», III.
41. Даскалова Н., Традиционната сватба в група сакарски и странджански селище, «Изв. на музеита от Югоизточна България», IX, Пловдив, 1986.
42. «Добруджа», С., 1974.
43. Дражева Р., Календарни празници и обреди. «Пиринski край», С., 1980.
44. Дражева Р., Трудови празници и обичаи. «ЕБ», III.
45. Дражева Р., Семейни обичаи и обреди. « Пловдивски край», С., 1986.
46. Етнография на България (ЕБ), С., 1985.
47. Иванова Р., Единство на семейната обредност. « Обреди и обреден фолклор», (дальше ОИОФ), С., 1981.
48. Иванова Р., Българската фолклорна сватба. С., 1984.
49. Иванова Р., Маркова Л., Болгары. «Брак у народов Центр. и Юго-Вост. Европы», М., 1988.
50. Колева Т. А., Зимний цикл обычаев южных славян. «СЕ», №3, 1971.
51. Колева Т. А., Болгары, «Календарные обычаи и обряды стран зарубежной Европы», (дальше – «КОИОСЗЕ»), Зимние праздники. М., 1973.

52. Колева Т. А., Болгары, «КОИОСЗЕ», Весенние праздники. М., 1977.
53. Малешкова А., Сватбените обреди и съвременния бит на бесарабските българи. «Втори междунар. конгрес на българистика». Доклади. Етногр.
54. Манова Цв., Женитбени белези на обичаи сурвакари в Зап. България, «Векове», №4, 1977.
55. Маринов Дм., Народна вяра и религиозни народни обичаи. «Сб. на народни умотворения и народопис». кн. XXYIII, С., 1914.
56. Маркова Л. В., Болгары, «КОИОСЗЕ», Летне-осенние праздники, М., 1978.
57. Миков Л., Пластични символи на «световното дърво» в сватбената и погребални поменната обредност у българите, «БЕ», №1, 1991.
58. Михайлова Г., Костюмът в Българската обредност. «ОИОФ». С., 1981.
59. Михайлова Г., Облелко. «ЕБ», II, С., 1983.
60. Михайлова Г., Някои семантични паралели между българския и източнославянския народен костюм. «БЕ», №3, 1986.
61. Мицева Е., Култът към мертвите в обредната система на България. «Втори междунар. конгрес на Българистика». Доклади. Фолклор. С., 1988.
62. Петров П. А., Кукери – Български обичай от античен произход. «Етногенезис и културно наследство на българския народ», С., 1971.
63. Петров П. А., Кукери и сурвакари. «Изв. на българското историческо дружество», кн. XXYIII, С., 1972.
64. Попов Р., «Еньовден», «БЕ», №3, 1990.

65. Райчевски Ст., Коледуване в Тронската етнографска област в Странджа. «Изв. на музеите от Югоизточна България», IX, Пловдив, 1986.
66. Селешников С.И., История календаря и хронология. М., 1972.
67. Соколова В. К., Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности. «Фольклор и этнография», Л., 1977.
68. Стаменова Ж., Календарни празници и обичаи. «Пловдивски край».
69. Стоянова В., Народни календарни празници във Варне от края XIX до второто десятилетие на XX в., «БЕ», №1, 1980.
70. Тянкова И., За танцовия фолклор в Средните Родопи. «БЕ», №6, 1990.
71. Халачева М., Обичаят «сурва» в няколко Пловдивски селище. «Векове», №3, 1976.
72. Янева Ст., Композицията в изображенията на обредните хлябове за бъдни вечер. «ОИОФ», С., 1981.
73. Янева Ст., Български обредни хлябове. С., 1989.
74. Severniak S., Bulgarian festival. Old and New. "Culture", 3. № 2, Paris, 1976.
75. Stamenova Zh., Koukers and Sourvakars. S., 1982.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თამარ შარაბიძე

ქართული სახელმწიფოს ტრადიციული იდეოლოგია (კვდომა-აღდგომა სულიერი ერთობის იდეით "გაბარება"//"გაძიძავების" წეს-ჩვეულებაში)

მეფე ლაშა-გიორგის შესახებ არსებული თქმულება მოგვითხრობს, რომ თურმე თამარ მეფეს მზის სხივი სცემია და დაორსულებულა. თამარის გამდელს ახალშობილი უსიერ ტყეში წაუყვანია და იქ დაუტოვებია; ბავშვს პატრონად ირემი მოვლენია და გაუზრდია. რამდენიმე წლის შემდეგ თამარი ამალის თანხლებით სანადიროდ წასულა. მონადირეებს დაუნახავთ ირემი და ის იყო, უნდა ესროლათ, რომ ირემს ამოკრული ბავშვი შეუნიშნავთ; ეს ამბავი უცნობებიათ თამარისთვის, რომელმაც ბავშვის ცოცხლად მოყვანა უბრძანებია. წამოუყვანია თამარს თავისი შვილი და ასე გაზრდილა გიორგი-ლაშა, ხოლო მას შემდეგ ბაგრატიონები ირმის ხორცს არ ჭამენო, დასძენს თქმულების ავტორი (8, 66).

აღნიშნული თქმულების სხვადასხვა ვარიაცია არსებობს, როგორც ქართულ, ისე სხვა ხალხთა თქმულება-ლეგენდებში. ერთ-ერთი მათგანი ეძღვნება მეფე ერეკლე II-ს: „ბატონიშვილ ერეკლესა ირმის ძუძუ უწოვნია, წყალი უსვამს ალგეთისა, თრიალეთზე უძოვნია, გადუგდიათ საჩალეში, მონადირეს უპოვნია" (8, 107). მითიური პერსონაჟის – ამირანის შესახებ არსებულ თქმულებათა ერთ-ერთ ვარიანტში ამირანიც ირმის რძით იზრდება (3, 9).

ვფიქრობთ, რომ აღნიშნული თქმულება მხოლოდ მითიურ საბურველში გახვეული ლამაზი ჰიმნი როდია, არამედ იგი, ამავდროულად, ნათლად ასახავს ისტორიული სინამდვილის ნაწილს – საქართველოში ბოლო დრომდე შემორჩენილ „გაბარება" //„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებას.

თქმულება ლაშა-გიორგისა და ერეკლე მეფის შესახებ და „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება სიმბოლოებითა და რეალურობით ერთმანეთს ავსებენ და ერთად მოდიან ათასწლეულების განმავლობაში. იცვლებიან პიროვნებები (თქმულების გმირები), იცვლება ფორმა (წეს-ჩვეულებით ურთიერთობა სხვადასხვა სოციალურ ფენათა ან სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელთა შორის), არსი კი იგივე რჩება. ხოლო იმისთვის, რომ მივაკვლიოთ, თუ საიდან მოდის მათი სათავე ან რა განსაზღვრავდა მათ შინაგან კავშირს, რა იყო მათი წარმოშობის ძირითადი მიზეზი და დანიშნულება, უპირველეს ყოვლისა თავი უნდა მოვუყაროთ „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების შესახებ არსებულ ყველა მონაცემს ეთნოგრაფიული მასალებისა და საისტორიო და ეთნოლოგიური ლიტერატურის მიხედვით, შემდეგ კი განვიხილოთ, თუ როგორ გაიაზრებოდა აღნიშნული წეს-ჩვეულება სპეციალისტთა მიერ.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და სპეციალური ლიტერატურის (7; 9; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33) მიხედვით ახალშობილს გასაზრდელად გააბარებდნენ მაღალი წოდების ოჯახები მათზე დაბალი წრის ოჯახებში: მეფე – თავადის, თავადი – აზნაურის, აზნაური – გლეხის ოჯახში. გამზრდელის ოჯახი უნდა ყოფილიყო მრავალშვილიანი, პატიოსანი და შრომისმოყვარე, ძიძას კი რძე უნდა ჰქონოდა, რათა გაბარებული ბავშვი ძუძუს რძით გაზრდილიყო. თუ გაბარებული ბავშვი ვაჟი იქნებოდა, ძიძასაც ვაჟი უნდა ჰყოლოდა ძუძუმწოვარა, თუ ქალი, მაშინ – ქალი.

გაბარებულის მშობლები დროდადრო შვილის სანახავად მიდიოდნენ გამზრდელის ოჯახში, თან მიჰქონდათ საჩუქრები, იმართებოდა ლხინი. როდესაც გაბარებულ ბავშვს შვიდი-რვა წელი შეუსრულდებოდა, მშობლებს შინ მიჰყავ-

დათ და იმართებოდა ლხინი, რომელსაც ნათესავებთან ერთად ესწრებოდნენ აღმზრდელის ოჯახის წევრებიც.

თუ გამზრდელი გარდაიცვლებოდა, გაზრდილი სამძიმარს იღებდა ძიძიშვილებთან ერთად და სამგლოვიარო სამოსს ატარებდა. ლხინის დროს კი ისინი ერთმანეთის უპირველესი სტუმრები იყვნენ. არა მხოლოდ ძიძიშვილები, არამედ მათი ნათესავები და მოყვარეებიც კი მზად იყვნენ თავი გაეწირათ გაზრდილის გულისთვის. გაზრდილიც ყოველთვის ექომაგებოდა მათ. გამზრდელი ვალდებული იყო პასუხი ეგო გაზრდილის საქციელზე. ძუძუმტეთა ურთიერთვალდებულებანი და გამზრდელის საპასუხისმგებლო მოვალეობა გაზრდილის მიმართ ასახულია აკაკი წერეთლის პოემა „გამზრდელში" (23, 198). აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ აკაკი წერეთელი თავადაც „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების უშუალო მონაწილე იყო. „თუ კი რამ დარჩა ჩემში კარგი და კეთილი, უფრო იმის წყალობით, რომ მე სოფელში ვიყავი გაბარებული და გლეხების შვილებთან ერთად ვიზრდებოდიო", წერდა პოეტი და აღნიშნული წეს-ჩვეულების წარმოშობის მიზეზად და დანიშნულებად „წოდებათა შორის კავშირს" მიიჩნევდა (22, 10-15).

ტერმინ „გაბარების" სინონიმია „გაძიძავება". სამეგრელოში მას „მორდუობა" ეწოდება, სვანეთში „ძიძაი"*, გამზრდელი მამაკაცის აღმნიშვნელი ტერმინებია „გამზრდელი", „მამობილი", „მამამძუძე", ქალისა – „გამდელი", „გადია", „ძიძა", „დედამძუძე". ერთი გამზრდელის გაზრდილებს ანუ ერთ ძუძუნაწოვ ვაჟებს „ძუძუმტეები" ჰქვიათ, ქალებს – „ხანული" (ტერმინი „ხანული" მხოლოდ სულხან-საბასთან გვხვდება და განიმარტება როგორც „რძის მოზიარენი დიაცნი" (11, 416).

---

* სვანური მასალების მოწოდებისათვის მადლობას მოვახსენებთ ეთნოლოგ ხათუნა იოსელიანს.

ტერმინები „მამამძუძე", „მამობილი" და „ძუძუმტე" გვხვდება ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში (14; 15; 21). ტერმინი „მამამძუძე" მოწმდება თორმეტჯერ, „მამობილი" – ორჯერ, „ძუძუმტე"- ოთხჯერ, „აღმზრდელი"- ერთხელ.

„ქართლის ცხოვრების" მიხედვით ცნობილია შემდეგ მეფეთა და დედოფალთა მამამძუძენი, აღმზრდელები, მამობილები და ძუძუმტენი:

1. მირვანი – ქართლის (იბერიის) მეფე ძვ.წ. II ს-ის I ნახევარში, მამამძუძის სახელი უცნობია. „ძე ფარნაჯომისი მირვან, წლისა ერთისა ყრმა, წარიყვანა მამამძუძემან მისმან და ივლტოდა სპარსეთს (14, 30).
2. მირიანი – ქართლის (იბერიის) უკანასკნელი წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფე IV ს-ის I ნახევარში. მისი მამამძუძე იყო მირვანოზი: „და წარვიდა მეფე... და უბრძანა მირიანს, ძესა თჯსსა, და მამამძუძესა მისსა მირვანოზს, რათა ჰბრძოდიან ხაზართა, და წარვიდა მეფე სპარსეთად" (14, 65).
3. ვახტანგ გორგასალი – ქართლის მეფე V ს. მე-2 ნახევარში, მისი მამამძუძე იყო საურმაგ სპასპეტი, ძუძუსმტე – არტავაზი: „და მოკუდა საურმაგ სპასპეტი, მამამძუძე ვახტანგისი" (14, 45), „და მოუწოდა არტავაზს, ძუძუსმტესა მისსა, და დაადგინა იგი ერისთავად" (14, 177).
4. ვახტანგ გორგასლის ცოლი – სპარსთა მეფის ასული. მისი მამამძუძე იყო რაჟდენი: „ჟამთა ამათ შეიპყრეს ვახტანგის ცოლის მამამძუძე რაჟდენ, რომელმან მოკლნა მრავალნი გოლიათნი და მჯნედ იბრძოდა" (15, 109).
5. ფარსმან II ქველი – ქართლის (იბერიის) მეფე II ს-ის 30-50-იან წწ-ში. მისი ძუძუსმტე იყო ფარნავაზი: „და მოუწოდა არტავაზს, ძუძუსმტესა მისსა, და დაადგინა იგი ერისთავად" (14, 177).

6. ბაგრატ III აფხაზთა მეფე (985-1014 წ.წ.) – მისი მამობილი იყო დავით კურაპალატი: „ხოლო შემდგომად მამისა თჳსისა დაიპყრა ბაგრატ აფხაზთა მეფემან ნაქონები მამისა და მამობილისა დავითისა" (15, 140).
7. დავით IV აღმაშენებელი – ერთიანი საქართველოს მეფე 1089-1125 წლებში. მისი აღმზრდელი იყო გიორგი ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი: „კაცი სრული ყოცლითა სიკეთითა სულისა და ხორცთასა, სავსე სიბრძნითა და გონიერებითა, განმზრახი, სჯანი და ფრთხილი, თანაღზრდილი აღმზრდელი პატრონისა და თანაგანმკაფელი ყოველთა გზათა, საქმეთა და ღვაწლთა მისთა (14, 336).
8. ლუარსაბ II – ქართლის მეფე 1606-1615 წლებში. მისი მამამძუძე იყო შადიმან ბარათაშვილი: „ხოლო შემდგომად რაოდენთამე თთუეთა არა თავს იდებდნენ მტერნი მოურავისანი წარჩინებულნი და უმეტეს შადიმან ბარათაშვილი, მამამძუძე მეფისა, ეტყოდენ მეფესა განტევებასა ცოლისასა და მოსვრასა მოურავისასა" (15, 423).

აღნიშნული მონაცემები ცხადყოფს რომ „გაბარება"// გაძიძავების" წეს-ჩვეულება ქართველი ხალხის (განსაკუთრებით სამეფო კარის) ყოფა-ცხოვრებაში ხანგრძლივი ტრადიციის მქონე აუცილებელ და ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა.

„გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება ბოლო დრომდე შემორჩა დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, სამეგრელოში, სვანეთსა და იმერეთში, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოში მისი არსებობა მოწმდება საქართველოს სოციალური ისტორიის დოკუმენტებიდან.

1696 წელს გაცემულ „გარიგების წიგნში" თავადი ჩოლოყაშვილი ჩამოუთვლის ხიზანს – მის მიწაზე გადმოსახლებულ გლეხს ვალდებულებებს და დასძენს, ამათ გარდა არავითარი ბეგარა და „არც ძიძა" მოგეთხოვებაო. იგივეა

ნათქვამი მეფე ალექსანდრე მეორის მიერ სვეტიცხოვლის სადმი 1579 წელს გაცემულ სიგელში (7, 90, 16, 201).

„გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება ცნობილია აფხაზეთში – „ააძრას" და ჩრდილოეთ კავკასიაში (ადიღეელებში, ოსებში, ყარაჩაელებში, ბალყარელებში, აბაზებში, ნოღაელებში) – „ათალიკობის" სახელწოდებით. ტერმინი „ათალიკ" თურქულია („ათა" – მამა, „ლიკ" – აფიქსი), რომლის ქართული შესატყვისია „მამობილი".

„ათალიკობის" წეს-ჩვეულების მიხედვით ბავშვის გადაცემა მამობილისთვის ატარებდა სადღესასწაულო ხასიათს. იმართებოდა ლხინი, ხდებოდა ურთიერთშორის საჩუქრების გაცვლა. ბავშვი შვიდი-რვა წლისა რომ გახდებოდა, მიჰყავდათ მშობლებთან. ამ დღის აღსანიშნავადაც იმართებოდა ლხინი და ურთიერთდასაჩუქრების ცერემონიალი. ამასთან, აღსაზრდელის მშობლების მიერ მირთმეული საჩუქრის ღირებულებას რამდენჯერმე უნდა გადაეჭარბებინა „ათალიკის" მიერ მირთმეული საჩუქრის ღირებულებისთვის. საჩუქრების ერთმანეთში გაცვლის შეწყვეტა ნიშნავდა ოჯახებს შორის კავშირის გაწყვეტას, რაც თითქმის არასდროს ხდებოდა. როდესაც შვილი საბოლოოდ უბრუნდებოდა მამის ოჯახს (ბავშვის ასაკი დაბრუნებისას სხვადასხვა იყო: რვა-ათი წლიდან – ჩვიდმეტ-თვრამეტ წლამდე), კვლავ იმართებოდა ლხინი მდიდრული საჩუქრების გაცვლით. ცნობილია, რომ აღზრდილის მშობლებს „ათალიკისთვის" უჩუქებიათ ხუთი ცხენი, ოცდაათი ძროხა და გლეხის სამი კომლი (7, 94, 28, 104-106, 30,10, 32, 47-98, 31, 78-81).

საინტერესოა, რომ ბავშვის „გაბარება"//„გაძიძავებისას", სოციალურ მდგომარეობასთან ერთად, მნიშვნელობა ენიჭებოდა ეთნიკურ მაჩვენებელსაც (9, 271-274). "გაბარება"//"გაძიძავების" წესი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა აფხაზურ-ადიღეურ და აფხაზურ-ქართულ ურთიერთობებში.

მაგ. აფხაზი თავადი მიხეილ შარვაშიძე აღსაზრდელად აგზავნეს უბიხების უპირველესი საგვარეულოს – ბარბაგების ერთ-ერთ ოჯახში, ხოლო გიორგი შარვაშიძე – აბჟუის („შუა სოფლის") მფლობელის, ალიბეგ შარვაშიძის ოჯახში. ალიბეგს ცოლად ჰყავდა ნიკო დადიანის ასული კესარია – გიორგი შარვაშიძის დედის მამიდა (9, 271-274; 25).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მეცნიერებს „გაბარება"// "გაძიძავების" და „ათალიკობის" მსგავს ჩვეულებად მიაჩნიათ, აგრეთვე, სხვა ოჯახებისთვის რამდენიმე ხნით აღსაზრდელად შვილის გადაცემის წესი გერმანელებში, კელტებში, სლავებში, მონღოლებში, თურქებში და სხვ. (31, 78).

ქართული საისტორიო ლიტერატურის მიხედვით „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება ჰქონიათ სპარსელებსაც. „ქართლის ცხოვრების" მიხედვით „ესე რაჟდენ იყო მამამძუძე ვახტანგის ცოლისა, რომელი-იგი პირველ მოეყვანა სპარსთა მეფის ასული" (14, 199). ვახტანგ გორგასლის სპარსი ცოლის მამამძუძეობა, ცხადია, სპარსეთში „გაბარება"// „გაძიძავების" წეს-ჩვეულების არსებობაზე მეტყველებს. ამასვე მოწმობს სხვა ცნობაც, კერძოდ, როცა IV ს. I ნახ-ში, სპარსეთის მეფემ – ქასრემ საქართველოში გამოაგზავნა თავისი შვილი მირიანი სამეფოდ და ქართველთა მეფის მემკვიდრე აბეშურას საქმროდ, მცირეწლოვანების გამო მას „დაუტევა მამამძუძედ და განმგებლად წარჩინებული ერთი, რომელსა ერქუა სახელად მირვანოზ" (14, 64). (თუმცა მკვლევართა ნაწილი არ ეთანხმება ლეონტი მროველის ცნობას მირიანის სასანიანებთან კავშირის შესახებ და მხარს უჭერს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" მონაცემს იმის შესახებ, რომ მირიანის მამა იყო ქართლის მეფე).

„ქართლის ცხოვრების" მიხედვით „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება დასტურდება სომხეთშიც: „და მოსრნეს ყოველნი ნათესავნი მათნი, თჳნიერ დაშთეს ორი

შვილნი მათნი, რომელნიცა აღიხუნეს მამამძუძეთა მაფითა ერთი შეელტვოდა საბღვარს საბერძნეთისათა და მეორე საბღვართა სპარსეთისათა" ((14, 61-62). საუბარია სომეხთა მეფე კოსროს შვილებზე, რომელთაც ეხმარებოდა ქართველთა მეფე ასფაგური (მეფობდა III ს. დასასრულსა და IV ს. დასაწყისში).

აღნიშნული მონაცემების მიხედვით ნათელია, რომ „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება საერთო კავკასიური მოვლენაა, ამასთან, შესაძლებელია ის ცნობილი იყო სპარსეთშიც, მაგრამ დაბეჯითებით ამის მტკიცება გაგვიჭირდება მხოლოდ ქართული საისტორიო ლიტერატურის მიხედვით, რადგანაც არ მოგვეპოვება სხვა – ეთნოგრაფიული და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემები.

„გაბარება"//„გაძიძავების" (საქართველოში) – „ათალიკობის" (ჩრდ. კავკასიაში) წეს-ჩვეულების წარმოშობის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში სხვადასხვა შეხედულება არსებობს.

მ. ო. კოსვენმა „ათალიკობის" წარმოშობა დაუკავშირა ავუნკულატს – მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლის ეპოქას (28, 116-125);

ვ. კ. გარდანოვი მიიჩნევს, რომ ასეთი ახსნა მართებულია, მაგრამ არასაკმარისი და მიუთითებს ამ ინსტიტუტის გენეტიკური კავშირის არსებობაზე უძველეს წეს-ჩვეულებასთან – პირველყოფილ ბავშთა გაერთიანებასთან (27, 14);

ა. ს. სმირნოვას აზრით, აღნიშნულ ჰიპოთეზას ადასტურებს წეს-ჩვეულება, რომლის დროსაც ახალშობილისათვის პირველად ძუძუ უნდა მოეწოვებინა უცხო ქალს და არა დედას, მაგრამ მეორე მხრივ, აღნიშნული წეს-ჩვეულების წარმოსაშობად საკმარისი უნდა ყოფილიყო სოციალურ-ფსიქოლოგიური მექანიზმები, რომლებიც არსებობდა გვარში ან საზოგადოებაში სოლიდარობისთვის, ხოლო, რაც შეეხება

მ. ო. კოსვენის ეთნოგრაფიულ პარალელებს მელანეზიურ-აფრიკულ და ამერიკულ მასალასთან, უეჭველია, რომ ეს უკანასკნელი ამტკიცებს ავუნკულატის არსებობას ამ ხალხებში, მაგრამ ვერ გამოდგება იმის დასამტკიცებლად, რომ „ათალიკობა" ავუნკულატიდან მომდინარეობდეს (31, 79).

უკანასკნელ დროს გამოითქვა აზრი, რომ „ათალიკობა" დაკავშირებულია წინა და ადრე კლასობრივი საზოგადოების წეს-ჩვეულებებთან, რადგანაც იმ დროისათვის შესუსტდა სისხლით ნათესაობა, არასაკმარისი იყო პირუტყვების დაცვა და საჭირო გახდა ნათესაობის ხელოვნური ფორმის შემოღება, როგორიც იყო შვილად აყვანა. ამ აზრის განსამტკიცებლად ხან-გირეი მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ ათალიკის აყვანა ადამიანს შეეძლო დავაჟკაცებულსაც. ამ დროს სრულდებოდა შესაბამისი წეს-ჩვეულება: მამობილობის მსურველი მიიწვევდა თავადს სახლში, დაასაჩუქრებდა მას იარაღით, ხოლო თავადი მამობილის ცოლს ძუძუზე კბილს დაადგამდა (31, 78).

„გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებას ივანე ჯავახიშვილიც ეხება, როცა მსჯელობს ტერმინ „მამამძუძეს" წარმოშობის შესახებ: „მამა-მძუძეობის წესი იმ მთავარ დებულებაზეა დამყარებული, რომ მამის ღვიძლი შვილი თავის მამის ოჯახსა და საგვარეულო სახლში არ შეიძლება ყოფილიყო, გაზრდილიყო და თვით ძუძუც კი ეწოვა. ის უეჭველად სხვა საგვარეულოს სახლში წოვდა ძუძუს, იქ იზრდებოდა და როდესაც წამოიზრდებოდა, მხოლოდ მაშინ შედიოდა თავისი ღვიძლი მამის საგვარეულოსა და სახლში... რაკი მაშინ ბავშვს ძუძუს მისივე დედა აწოვებდა, ამიტომ მას რასაკვირველია „დედა-მძუძე" არც ესაჭიროებოდა და ამგვარი ტერმინი მაშინ არც შეიძლებოდა ყოფილიყო. სამაგიეროდ ასეთ პირობებში, როდესაც ბავშვი დედის საგვარეულოში იზრდებოდა, მისი აღმზრდელი და მფარველი მამა-კა-

ცი დედის მახლობელი მამრობითი სქესის ნათესავები: დის ძმა და სხვები იყვნენ, ისინი ამ ბავშვს აღზრდა-მზრუნველობის მხრივ მამობას უწევდნენ და სწორედ ამიტომ ღვიძლი მშობელი მამისგან გასარჩევად მას „მამა-მძუძე" ეწოდა. ამგვარად ტერმინი „მამა-მძუძე" მეორე ტერმინ „დედა-მძუძეზე" ადრინდელი უნდა იყოს იმნაირადვე, როგორც მერმინდელი მოვლენაა, როდესაც შვილს ძუძუს უკვე საკუთარი დედა აღარ აწოვებდა, არამედ სხვა, რომელსაც მშობელი დედისაგან გასარჩევად „დედა-მძუძე" ეწოდა" (24, 150-153).

ნ. კაპანაძე, განიხილავს რა სხვადასხვა ავტორთა აზრს „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების შესახებ, ვარაუდობს, რომ გაძიძავებას საზოგადოებრივი განვითარების გვიანდელ ეტაპზე აქვს მიღებული კლასობრივი ხასიათი. სოციალურად მაღლა მდგომი ფენა აღსაზრდელად შვილს აძლევდა გლეხის, მასზე დამოკიდებული ადამიანის ოჯახს, რითაც სოციალურად დაბლა მდგომი ოჯახი იძენდა დიდ მფარველსა და დამცველს. მყარდებოდა ორი სხვადასხვა წოდების წარმომადგენელთა შორის მეგობრული, თითქმის ნათესაური კავშირი, რომელიც ზოგჯერ სისხლით ნათესაობაზე არანაკლებ მკვიდრია; გაძიძავების ჩვეულება ეკონომიკური დაინტერესებითაც იყო გამოწვეული: აღმზრდელები აღსაზრდელების ოჯახებისაგან ღებულობდნენ საჩუქრებს, რაც როგორც მატერიალურად, ასევე უფლებრივად აძლიერებდა გლეხის ოჯახს (7, 87-95).

ოლეგ მელაძე, განიხილავს რა კავკასიის ხალხთა ყოფასა და ტრადიციებს, მსჯელობს გაძიძავების წესის შესახებ ქართველებში, აფხაზებსა და ადიღეელებში და აღნიშნავს, რომ აფხაზურ - ქართულ და აფხაზურ-ადიღეურ ურთიერთობებში შვილის გაბარების ჩვეულებით, სოციალურ მდგომარეობასთან ერთად, მნიშვნელობა ენიჭებოდა ეთნიკურ

მაჩვენებლებსაც, ურთიერთშორის აღსაზრდელად გაბარების გენეტიკური ერთობისა და იდენტური ტრადიციების შენარჩუნების აუცილებელ პირობად ითვლებოდა (9, 271-274).

როგორც ვხედავთ, მეცნიერთა აზრით, „გაბარება"// „გაძიძავების" და „ათალიკობის" წეს-ჩვეულება გვაროვნული წყობილების გადმონაშთია და მომდინარეობს მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლის ეპოქიდან, ანუ იმ დროიდან, როდესაც ბავშვი იბადებოდა არა მამის, არამედ დედის საგვარეულოში (ჯერ დედა აწოვებდა ძუძუს, ხოლო მოგვიანებით, როდესაც დედა ქმრის ოჯახში ცხოვრობდა, დედის საგვარეულოში რომელიმე ქალი ან წესით – დედის ძმის ცოლი) და დედის ძმა უწევდა მამობას, რომელსაც ღვიძლი მამისაგან გასარჩევად მამა-მძუძე ეწოდა, ხოლო ახალ დროში „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებას ჰქონდა როგორც სოციალური, ასევე ეთნიკურ-კულტურული და მატერიალური საფუძველი.

ერთი შეხედვით დამაჯერებელი ჩანს აღნიშნული მოსაზრებანი „გაბარება"//„გაძიძავების" წარმოშობის შესახებ, მაგრამ ჩნდება კითხვები, რაც საკითხის სხვანაირად გააზრების საშუალებას იძლევა. კერძოდ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება ბოლო დრომდე მხოლოდ მაღალ სოციალურ წრეში არსებობდა, ანუ შვილს გასაზრდელად მაღალი წოდების ხალხი აძლევდა შედარებით დაბალი წოდებისას და ეს წესი მართლაც მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლის პერიოდს რომ ეკუთვნოდეს, ის ხომ დაბალ სოციალურ წრეშიც უნდა არსებულიყო, იმ მარტივი ლოგიკით, რომ ყველა წოდებას უნდა გაევლო ეს საფეხური, დაბალ სოციალურ ფენაში კი „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება არ არსებობდა. საყურადღებოა კიდევ ერთი საკითხი, თუ ტერმინი „მამამძუძე" ტერმინ „დედამძუძეზე" ადრეულია და იმ დროს წარმოიშვა,

როდესაც ბავშვი დედის საგვარეულოში იზრდებოდა და მას მფარველობ-მამობას დედის მახლობელი მამრობითი სქესის ადამიანები უწევდნენ დედის იქ ყოფნის დროს, ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ ის პერიოდი, რომელშიც წერილობითი წყაროების მიხედვით ტერმინი „მამამძუძე" არსებობდა შესაბამისი წეს-ჩვეულებით, გვაროვნული უნდა ყოფილიყო, კერძოდ, მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გარდამავალი, რაც იმავე წერილობითი წყაროების მიხედვით არ დასტურდება. აღნიშნული პერიოდი ხასიათდება სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციით. ამასთან, გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ აღნიშნულ წყაროთა მონაცემები კონტექსტით არ ითვალისწინებს „დედამძუძეს" მოხსენიებას, აქცენტი ძირითადად მამაკაცებზეა დასმული – მეფეებზე, მათ ბრძოლებსა და სამხედრო აღმზრდელებზე, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ იმ დროს ტერმინი „დედამძუძე" არ არსებობდა, უბრალოდ, „დედამძუძეს" მოხსენიება არ იყო აუცილებელი.

საყურადღებოა კიდევ ერთი გარემოებაც, კერძოდ, როგორც საისტორიო ლიტერატურის, ასევე ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ცნობილია, რომ საქართველოში სხვადასხვა სოციალური წრის წარმომადგენელთა შორის ქორწინება არ შეიძლებოდა, რის გამოც, ვფიქრობთ წარმოუდგენელი იქნება „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების შემსრულებელი ორი სხვადასხვა სოციალური წრის დაკავშირება დედის და მამის საგვარეულოებთან. სავარაუდო ის უფროა, რომ სწორედ „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების არსებობის გამო აიკრძალა სხვადასხვა წოდებათა წარმომადგენლებს შორის ქორწინება და ამ აკრძალვის მიზეზი იყო არა ბუნებრივი ნათესაობა, არამედ – ხელოვნური, ისეთივე ღვთაებრივი, როგორიც, მაგალითად, ძმადნაფიცების საგვარეულოების ურთიერთობა. ვფიქრობთ ეს საკითხი მოგვიანებით კვლევის შედეგად გამოიკვეთება.

აღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება გამოვყოთ „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებისა და მეფე ლაშა-გიორგის თქმულების ძირითადი და საერთო მახასიათებლები:

1. „გაბარება"//„გაძიძავების" დროს ჩვილი ბავშვი სცილდებოდა ოჯახს და გადადიოდა სხვა ოჯახში, თქმულების მიხედვით – უსიერ ტყეში; საცხოვრებელი პირობები იცვლებოდა უკეთესიდან უარესისკენ, ხდებოდა მშობლიური საზოგადოებიდან იზოლაცია-განცალკევება, რაც სიმბოლურად სიკვდილის რიტუალურ რეალიზაციას წარმოადგენდა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოში ბავშვთა მსხვერპლად შეწირვის შესახებ არსებობს მითოლოგიური (18, 8-9) და საისტორიო ლიტერატურის (14, 58) მონაცემები, რომელთა გათვალისწინებითაც ნ. აბაკელია საქართველოში არსებულ ბავშვთა „ბერად შეყენებისა" და „კურატად შეთქმის" რიტუალებს (რომელთა დროსაც ბავშვი სცილდებოდა ოჯახს და გადადიოდა ეკლესიაში) განიხილავს, როგორც ადამიანის მსხვერპლად შეწირვასა და ინიციაციას (1; 2, 22-27).

2. „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების მონაწილე ჩვილი ბავშვები, რომლებიც მათი უმწიფარი სქესობრივი ნიშნების გამო შინაგანად არ მიეკუთვნებიან რომელიმე სქესს, ყველაზე მეტად ატარებენ ანდროგინის ნიშნებს. ისინი ერთიანდებიან რძით, ხდებიან ერთმანეთის ძუძუმტეები (ან ხანულები) – რძის მოზიარე-მოწილენი და რადგანაც სხვადასხვა სოციალური წრის (ან ეთნიკური ჯგუფის) წარმომადგენლები არიან, ორი საპირისპირო (მაღალი და დაბალი წოდება, ან სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფი), მაგრამ ერთგვაროვანი (ორივე ვაჟი ან ორივე ქალი) მხარის გაერთიანებით იქმნება ძლიერი მსგავსება ანდროგინი ღვთაების სრულყოფილი ბუნებისა. ანდროგინ ღვთაებასთან მსგავსება იძლეოდა ღვთიურ სფეროსთან ურთიერთობის – ღვთაებას-

თან კავშირის დამყარების საშუალებას, რის შედეგადაც ღვთაების მსგავსთ, შესაბამისად ღვთაებრივი თვისებები, ჩვეულებრივ მოკვდავთაგან შედარებით უჩვეულო შესაძლებლობები ახასიათებდათ.

თქმულებაც მეფე ლაშა-გიორგიზე სიმბოლოებით მიგვანიშნებს ბავშვის (მომავალი მეფის) ღვთიურ სამყაროსთან კავშირზე. ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში ფოლკლორულ მონაცემებზე დაყრდნობით აღნიშნულია, რომ ირმის რძე და ირმის წველა ღვთაებათა ხვედრია, ირემი წარმოდგენილია, როგორც ბებუნებრივ ნიჭთა მატარებელი და ღვთაების სამყაროსთან დამაკავშირებელი არსება (13, 21-33) და, შესაბამისად, მისი ძუძუნაწოვი ვაჟები ღვთაებრივ თვისებებს ატარებენ. ამიტომ გასაგებია, რატომ ჩაენაცვლათ ფოლკლორში ღვთაებებსა და ლეგენდარულ გმირებს ისტორიული პირები – მეფეები. რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით ხომ მეფის ღვთაებრივი უნარი განაპირობებს მის მოღვაწეობას – მეფობას; ხოლო ირმის (თქმულების მიხედვით) ჩანაცვლება ქალით (წეს-ჩვეულების მიხედვით) მოწმობს რწმენა-წარმოდგენების რეალისტურად ასახვას.

ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ ბავშვის „გაბარება"// „გაძიძავების" წეს-ჩვეულება თავდაპირველად სამეფო კარის პრივილეგია უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ მოგვიანებით გახდა ის მისაწვდომი არისტოკრატიული წრის დიფერენციაციის შედეგად წარმოშობილ წოდებათა („თავადი", „აზნაური") ოჯახებისათვის.

3. მაშასადამე, "გაბარებული" ბავშვი – თქმულების მიხედვით ირმის მზრუნველობით გაზრდილი მემკვიდრე მეფისა, იძენდა ღვთიურ ნიშნებს, მაგრამ ღვთიურობის გამოსავლენად ის, როგორც სიმბოლურად მკვდარი – მსხვერპლად შეწირული, ხელახლა უნდა დაბადებულიყო – უნდა აღმდგარიყო, რაც გამოიხატებოდა მშობლიურ ოჯახში მისი

დაბრუნებით, რომელიც საზეიმო განწყობილებით, ლხინითა და წვეულებით აღინიშნებოდა.

ამრიგად, „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებას (და შესაბამისად, თქმულებას მეფე ლაშა-გიორგიზე) განაპირობებს რწმენა-წარმოდგენები მეფის ღვთაებრიობის შესახებ, რომელიც მისი კვდომა-აღდგომის პრინციპზეა დაფუძნებული.

საინტერესოა, თუ რომელი ღვთაების ანდროგინ ბუნებას ასახავდა „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება. საისტორიო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ აზო „წარჩიდა არიან ქართლად, მამისა თჳსისა და წარმოიყვანა რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამა-მძუძეთანი, და დაჯდა ძუელ მცხეთას და თანა ჰყვანდეს კერპნი ღმრთად – გაცი და გაიმ" (21, 81-82). აღნიშნულით მემატიანე იძლევა ამომწურავ ინფორმაციას იმდროინდელი საზოგადოების, როგორც სოციალურ (მაღალი წოდება – სამეფო საგვარეულო არისტოკრატია – „რვაჲ სახლი", მასზე დაბალი წოდება – „ათნი სახლნი მამამძუძეთანი"), ასევე რელიგიურ (წყვილი ღვთაება - „გაცი" და „გაიმ") მდგომარეობასა და მათ შესაბამისობაზე. მაშასადამე, არსებობდა ორი წოდებისაგან შემდგარი საზოგადოება (თუმცა მემატიანე არ იძლევა „სახლების" სოციალურ დიფერენციაციას, მაგრამ „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების სპეციფიკიდან გამომდინარე – მაღალი წოდება „გააბარებდა" – „გააძიძავებდა" შვილს დაბალი წოდების ოჯახში, "რვაჲ სახლს" და „ათნი სახლნს მამამძუძეთანის" პირობითად წოდებებად მოვიხსენიებთ), ამ ორი წოდების დამაკავშირებელი „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება, რომელსაც ჩვენი კვლევის მიხედვით ანდროგინ ღვთაებასთან მიმსგავსება ახასიათებდა და რამდენადაც ეს საზოგადოება ეთაყვანებოდა ორ კერპს – „გაცის" და „გა-

იმს", საფიქრებელია, რომ სწორედ ეს ორი კერპი ასახავდა ანდროგინი ღვთაების ორ მხარეს.

ანდროგინი ღვთაების შესახებ ჩვენ გამოვთქვით მოსაზრება, რომ ქართველთა რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მზე ანდროგინი ღვთაებაა, რომლის ბუნების (ამომავალი და ჩამავალი) რელიგიური და სოციალური მნიშვნელობით გააზრების გამო მოხდა მისი დანაწევრება „მზე შინად" – ცოცხალთა სამყოფელის და „მზე გარეთად" – გარდაცვლილთა სამყაროს ღვთაებად (20, 125-158).

თუ გავითვალისწინებთ იმ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს, რომელთა მიხედვითაც რიტუალის მონაწილეები ურთიერთობით ემსგავსებიან ანდროგინ ღვთაებას – მზეს („სწორფრობა"//„წაწლობა", „ლინთურალი", ღვთიშვილთა ურთიერთობა, ღვთიშვილისა და ქადაგის ურთიერთობა), ასევე, თქმულების მიხედვით თამარ მეფის დაორსულებას მზის სხივით, აგრეთვე, ძეობის აღსანიშნავ სარიტუალო სიმღერას – „მზე შინა და მზე გარეთა, მზევ შინ შემოდიო" (8, 25), შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ, „გაბარება"//, „გაძიძავების" წეს-ჩვეულება ასახავდა მზის ღვთაების ანდროგინულ ბუნებას ორი კერპით: „გაცით" და „გაიმით".

ვფიქრობთ, ლოგიკურია დავასკვნათ, რომ "გაბარებული" ბავშვი – ძუძუმტე (ან ხანული), როგორც მსხვერპლად შეწირული, გამოხატავდა მზის ღვთაების შესაბამის ბუნებას – „მზე გარეთას" (ერთ-ერთ კერპს), ხოლო ძიძიშვილი – ძუძუმტე (ან ხანული) – „მზე შინას" (მეორე კერპს), ძუძუმტეთა (ან ხანულთა) თვისებები სრულყოფილდებოდა ერთი ძუძუს წოვით, იშლებოდა ბღვარი მათ შორის და მთლიანდებოდა მსგავსად სრული და დაუნაწევრებელი – ანდროგინი მზის ღვთაებისა.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა არქეოლოგიური მონაცემები, კერძოდ, ჩაბარუხის № 1 სარტყლის მხატვრობა. ამ

სარტყლის ფანტასტიკური ცხოველების თანმხლებ ცხოველებს და ფრინველებს მათგან ენიჭებათ არსებობა – მათ „ძუძუს წოვენ" და ყველა ცხოველი, რომელსაც მაწოვარი ახლავს, მზის ნიშნითაა აღბეჭდილი (13, 31).

საყურადღებოა, აგრეთვე, რომ „ქართლის ცხოვრების" მიხედვით მეფე ფარნავაზმა სამეფო უფლებები მზის კეთილგანწყობითა (ფარნავაზის სიზმრის თანახმად) და ირმის დევნისას ნაპოვნი განძით აღიდგინა, შემდეგ კი აღმართა არმაზის კერპი (14, 20-26). კერპები არმაზი და გადენი "ქართლის ცხოვრებაში"ერთად არიან მოხსენიებულნი, როგორც „ღმერთნი დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წჯმისა მომცემელნი და ქუეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი" (14, 106).

მართალია, გაბარებული ბავშვი ძირითადი ფიგურაა „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებაში, მაგრამ, მასთან ერთად, რიტუალში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ გამზრდელები// გამდელები: დედამძუძე (ძიძა) და მამამძუძე (მამობილი). გაბარებული ბავშვი ჩვილობის ასაკში იმდენად უმწეოა, რომ ის დამოუკიდებლად (თუნდაც თანატოლ ძუძუმტესთან ან ხანულთან ერთად) ვერ შეძლებდა ღვთაებასთან კავშირს. ამისთვის მას შუამავალი სჭირდებოდა და, რადგანაც რწმენა-წარმოდგენებით ქალი დაკავშირებულია მიცვალებულთა სამყაროსთან („მზე გარეთასთან"), ხოლო კაცი – ცოცხალთა სამყაროსთან („მზე შინასთან"), მანამ ბავშვი სიმბოლურად მსხვერპლად შეწირულად-მიცვალებულად მიიჩნეოდა, შუამავლის როლს, ბუნებრივია სიმბოლურად ასრულებდა დედამძუძე (ძიძა), ხოლო "აღდგომის" შემდეგ – მამამძუძე (მამობილი).

ვფიქრობთ, მამამძუძეს ამგვარი დანიშნულებაც იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ საისტორიო ლიტერატურაში მეფეთა ცხოვრების აღწერისას მხოლოდ მამამძუძე (ან მა-

მობილი) მოიხსენიება და არა – დედამძუძე. ბუნებრივია, მეფის „აღდგომის" შემდეგ მის გვერდით ის პიროვნება უნდა ყოფილიყო, ვინც მას ცოცხალთა სამყაროსთან აკავშირებდა, ვინც ასწავლიდა მამაკაცისთვის აუცილებელ საქმიანობას, წვრთნიდა ფიზიკურად (ასწავლიდა ცხენზე ჯდომას, იარაღის ხმარებას და სხვ), „აღდგომამდე" – რათა „დაბადებულიყო" მამაკაცური თვისებებით, ხოლო „აღდგომის" შემდეგ – იყო მაკონტროლებელი და პასუხისმგებელი აღზრდილის ქმედებებისა და ამავდროულად, აღრმავებდა და აუმჯობესებდა მის თვისებებს (განსაკუთრებით მაშინ, თუ ბავშვის-უფლისწულის გადასვლა მშობლიურ ოჯახში შვიდი წლის ასაკში ხდებოდა). მამამძუძის ფუნქციის ამგვარი გააზრება უნდა ყოფილიყო მიზეზი იმის, რომ გაზრდილის ოჯახში მას ყველაზე პატივსაცემ პიროვნებად მიიჩნევდნენ და გაზრდილის მამაც კი მას მორიდებით ეპყრობოდა.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა „ქართლის ცხოვრების" მონაცემები გიორგი ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის შესახებ. მართალია, მემატიანე გიორგი ბერს პირდაპირ მამამძუძედ არ მოიხსენიებს, მაგრამ მისი დახასიათებისას აშკარად მიგვანიშნებს ამაზე ტერმინ „მამამძუძეს" სინონიმებით – „აღმზრდელი" და „ვითა მამა და უმეტესცა მამისა": „კაცი სრული ყოვლითა სიკეთითა სულისა და კორცთასა, სავსე სიბრძნითა და გონიერებითა, განმზრახი, სჯანი და ფრთხილი, თანააღზრდილი აღმზრდელი პატრონისა და თანაგანმკაფელი ყოველთა გზათა, საქმეთა და ღვაწლთა მისთა" (14, 336); „მიიცვალა გიორგი ჭყონდიდელი; თავ-აღგა სიყრმითგანა პატრონის მსახურებათათჳს; და პატივითა დიდითა წარმოგზავნა მონასტერსა ახალსა და მუნ დაემარხა. რომელნი იგლოვა ყოველმან სამეფომან და თჳთ მეფემან, ვითა მამა და უმეტესცა მამისა, შემოსითა შავისათა ორმო-

ეც დღე, ვიდრემდის იშვა ვახტანგ, რომლისა ხარებითა და-იკსნა გლოვა" (14, 337).

ცნობილია, რომ ჭყონდიდელის საეპისკოპოსო კათედრა X ს. პირველ ნახევარში დააარსა ეგრის-აფხაზეთის მეფე გიორგიმ. ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესობა კი დავით აღმაშენებლის დროს დაწესდა, 1104-05 წლებში. ამ თანამდებობის პირველი მფლობელი გახდა გიორგი ბერი, დიდი საეკლესიო კრების აქტიური მონაწილე და „თვალი". მწიგნობართუხუცესს, როგორც ბერს, ხოლო ჭყონდიდელს, როგორც ეპისკოპოსს, ხელი მიუწვდებოდა საეკლესიო საქმეებზე. ვფიქრობთ, ამ ორი „ჯელის" გაერთიანებას განსაზღვრავდა სამეფო კარის შეხედულება მამამძუძის ტრადიციული როლის მნიშვნელობაზე.

თუ ბაგრატ III, რომელიც იბრძოდა ხელისუფლების ცენტრალიზაციისათვის და წარმატებასაც აღწევდა ფეოდალურ არისტოკრატიასთან ბრძოლაში, იძულებული გახდა ეკლესიისათვის შეუვალობა მიენიჭებინა (1011-1014 წლებში), ხოლო ბაგრატ IV-ემ XI ს. 60-იან წლებში სახელმწიფოსადმი ეკლესიის დასამორჩილებლად ათონის მთიდან საეკლესიო მოღვაწე გიორგი მთაწმინდელი მოიწვია საქართველოში, რომელმაც საეკლესიო საქმეებში წოდებრივი პრინციპი უარყო, დავით აღმაშენებელმა მწიგნობართუხუცესჭყონდიდელის ინსტიტუტის შექმნით ეკლესია დაუმორჩილა სამეფო ხელისუფლების ნებას (12, 169-170, 217-218; 10, 133-144). გიორგი ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი, როგორც მეფის მამამძუძე, ყველაზე ერთგული და სანდო, ყოველთვის გვერდში ედგა დავით აღმაშენებელს და იყო მისი თანამოაზრე სახელმწიფო ძლიერების განმტკიცების საქმეში.

თავისთავად ის ფაქტი, რომ საქართველოს მეფის მამამძუძეა დასავლეთ საქართველოში არსებული, ეგრის-აფსაზეთის მეფის გიორგის მიერ დაარსებული ჭყონდიდის საე-

პისკოპოსის წარმომადგენელი, მოწმობს „გაბარება”//„გაძიძავების” წეს-ჩვეულების სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას – გიორგი II-ის, დავით აღმაშენებლის მამის (ერთიანი საქართველოს მეფე 1072-1089 წლებში) პრაქტიკულ ქმედებას ქვეყნის სულიერი მთლიანობისთვის (რაც უფრო მეტია, ვიდრე ტერიტორიული მთლიანობა, როგორც მისი თანამდევი და აუცილებელი წინაპირობა).

საინტერესოა, აგრეთვე, “ქართლის ცხოვრების” მემატიანეთა თვალსაზრისი „გაბარება”//“გაძიძავების” წეს-ჩვეულების შესახებ. თუმცა მემატიანენი პირდაპირ არ ახასიათებენ აღნიშნულ წეს-ჩვეულებას, მაგრამ მეფეთა ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერისას იმ მეფეთა მამამძუძეებსა და ძუძუმტეებს მოიხსენიებენ, რომელთა საქვეყნო მოღვაწეობაც განსაკუთრებით გამოირჩეოდა და თავისთავად ეს განსაკუთრებულობა გარკვეულწილად „გაბარება”//„გაძიძავების” წეს-ჩვეულების დადებით გავლენად მოიაზრება მათ მიერ. მაგალითად:

1. მირიანი – ქართლის (იბერიის) უკანასკნელი წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფე IV ს-ის I ნახ-ში, მისი მეფობის დროს IV ს. 30-იან წლებში ქართლში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. ქართულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ დედოფალ ნანასთან ერთად წმინდანად შერაცხა, ხსენების დღედ 14 ოქტომბერი დააწესა.
2. ვახტანგ გორგასალი – ქართლის მეფე V ს-ის მე-2 ნახევარში. იბრძოდა ქართლის განთავისუფლებისათვის ირანელთა უღლისაგან, საქართველოს გაერთიანებისათვის, ქვეყნის ცენტრალიზაციისათვის, შეუზღუდავი სამეფო ხელისუფლებისთვის, ჩაატარა ეკლესიის რეორგანიზაცია, ქართლის ეკლესიას მოუპოვა ავტოკეფალია, ჩაატარა დიდი სამშენებლო საქმიანობა, შემდგომში სა-

ქართველოს სახელმწიფო დროშას „ვახტანგიანს“ და „გორგასლიანს“ უწოდებენ, ქართულმა ეკლესიამ ღიდი მეფე ვახტანგ გორგასალი წმინდანად შერაცხა, ხსენების დღედ დაწესდა 30/XI (13 XII).

3. ფარსმან II (ქველი) – ქართლის (იბერიის) მეფე II ს-ის 30-50-იან წლებში. ებრძოდა რომს და ცდილობდა მის განდევნას კოლხეთიდან და სხვა მეგობელი ადგილებიდან, იმპერატორ ანტონიუს პიუსის (138-160წწ.) დროს ურთიერთობა რომსა და ქართლს შორის გაუმჯობესდა, იმპერატორმა ცნო იბერიის შორს გაწეული საზღვრები.. ფარსმან II ჩავიდა რომში, სადაც მას შეხვედრა მოუწყვეს და პატივისცემის ნიშნად ცენტრალურ მოედანზე დადგეს ცხენოსანი ფარსმანის ქანდაკება.
4. ლუარსაბ II, ქართლის მეფე 1606-1615 წლებში. 1622 წელს იმ საბაბით, რომ მეფე ლუარსაბმა მტკიცე უარი განაცხადა ქრისტიანობის უარყოფაზე, შაჰ-აბას I-მა იგი გულაბის ციხეში მშვილდის საბლით მოახრჩობინა. ქართულმა ეკლესიამ ლუარსაბ II წმინდანად შერაცხა და მისი ხსენების დღედ 21 (4. VII) ივნისი დააწესა.

... და სხვა მეფენი ...

რამდენადაც მამამძუძენი ასრულებდნენ ღვთაების ნებას, როგორც შუამავლები ღვთაებრივ და ადამიანურ სფეროებს შორის, შესაძლოა პარალელი გავავლოთ და იდენტურად ჩავთვალოთ ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში მოხსენიებული „ათნი სახლნი მამამძუძეთანი“ და ბერძენი ისტორიკოსის და გეოგრაფის სტრაბონის (დაახლ. ძვ. წ. 64 – ახ. წ. 24). „გეოგრაფიაში“ მოცემული ოთხი გვარიდან ერთ-ერთის – მეორე გვარის (სოციალური ფენის) სახელწოდება – ქურუმთა გვარი – „მეორე (გვარი) არის ქურუმთა“ (19, 128).

ამრიგად, მეფე ლაშა-გიორგის შესახებ თქმულების ციკლის უქეტის პრაქტიკულ რეალიზაციას წარმოადგენს „გაბარება"//"გაძიძავების" წეს-ჩვეულება, რომელიც თავდაპირველად მეფის კვდომა-აღდგომის პრინციპზე იყო დაფუძნებული, რაც გამოიხატებოდა უფლისწულის გაბარებითა და შემდეგ მისი ოჯახში დაბრუნებით, ხოლო მოგვიანებით მის სტრუქტურაში ჩაერთო არისტოკრატიული წრის დიფერენციაციის შედეგად წარმოშობილი წოდებები („თავადი", „აზნაური") და ეთნიკური ჯგუფები, პრინციპი კი იგივე დარჩა.

ყველა შემთხვევაში, აღნიშნული წეს-ჩვეულება სივრცესა და დროში აჟღერებული ჰიმნია თაობათა ნალოლიავები იდეით – ყველა დროის უმთავრესი საფიქრალით – სულიერი ერთობის სიბრძნით, რომლის იდუმალებაც სხვადასხვა სიმბოლოებითა და კერპებით გამოხატული ანდროგინი მზის ღვთაების თაყვანისცემითა და მიმსგავსებითაა გასხივოსნებული.

ანდროგინი ღვთაების მიმსგავსებით „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებაში ყოველი სახე გამოკვეთილია: ძუძუმტეები ასახავენ მზის ბუნების ორ მხარეს, გაბარებული ბავშვი - „მზე გარეთას", როგორც მსხვერპლად შეწირული, ხოლო ძიძიშვილი (ან ხანული) – „მზე შინას", რომლებიც ერთიანდებიან ერთი ქალის (ან ირმის) ძუძუს წოვით. დედამძუძე (ან ირემი თავისი სხეულით), როგორც მატერიალური საზრდოს – რძის მიმცემი, დაკავშირებულია მიცვალებულთა – მიწიურ სამყაროსთან - „მზე გარეთასთან", ხოლო მამამძუძე (ან ირემი რქებით), როგორც სულიერი საზრდოს მიმცემი – ცოცხალთა სამყაროსთან („მზე შინასთან").

და მაინც, მეფე ძირითადი ფიგურაა კვდომისა და აღდგომის პრინციპზე აგებულ წარმოდგენებში. მეფე, როგორც ღვთაებრივი არსის გამოვლენა, თავის თავში აერთიანებს ზეციურ და მიწიურ ძალებს, "კვდება", რათა აღდგეს ღვთა-

ებრივი თვისებით. აღნიშნულს ადასტურებს ქართული სახისტორიო ლიტერატურის მონაცემები, რომლის მიხედვით. არსებული მსოფლმხედველობის შესაბამისად, მეფეები მზისა და ღვთის სწორად არიან მოხსენიებულნი: „კეთილის მსახური ღმრთისა", „ღმრთივ-გჯრგინოსანი", „სამგზის სანატრელი და სამებისაგან ოთხად თანააღმევებული", „მზეთა-მზე და დედოფალთა დედოფალი, შარავანდედთა შორის უმეტეს ამობრწყინებული" და სხვ. ეკლესიამ ღვთის სწორად აღიარა დავით IV-აღმაშენებელი „საჩინო, ვითარცა მზე ვარსკლავთა შორის... ღმრთის სახე, ვითარცა სიყუარული კერძოთა შორის... აღმატებულ, ვითარცა სამოთხე ქუეყანისა შორის,... ბუნებით ღმერთი, მადლით ღმერთ-ქმნულთა შორის" (მეფესა დავითს მონაზონი არსენი (17, 24-25).

„გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება შესაძლებელია არ იყოს მხოლოდ ქართული ან მხოლოდ კავკასიური წარმოშობის, ისევე, როგორც სხვადასხვა ხალხთა მითებსა და რიტუალებში ასახული კვდომა-აღდგომის იდეაა ზოგადსაკაცობრიო, მაგრამ, ნათელია, რომ აღნიშნული წეს-ჩვეულება არ არის გვაროვნული წყობილების გადმონაშთი, ის სამეფო კარის პრაქტიკული ქმედებით (უფლისწულის გაბარება-დაბრუნებით – სიმბოლური კვდომა-აღდგომით) გამოხატულ იდეოლოგიას წარმოადგენს ღვთის სწორი მეფის მყოლი ქვეყნის სულიერი ერთიანობისათვის (წოდებათა კავშირისათვის – მაღალი წოდების ოჯახი შვილს გასაზრდელად აძლევდა შედარებით დაბალი წოდების ოჯახს), რომლის საფუძველსაც იძლეოდა სამყაროს კოსმიური მთლიანობის აღქმის შესახებ არსებული წარმოდგენები (მზის ღვთაების გააზრება "მზე შინად" – ცოცხალთა სამყოფელის და "მზე გარეთად" – გარდაცვლილთა სამყაროს ღვთაებად).

TAMAR SHARABIDZE

DYING AND RESURRECTION AS THE IDEA OF SPIRITUAL UNITY IN GABAREBA/GADSIDSAVEGA RITUAL

Gabareba/gadzidzaveba, obligatory and natural event of Georgians' every-day life, is centuries old Georgian tradition. Families of higher rank were giving for upbringing their newborn children to a certain families having lower rank. For example king was sending his child in the family of a prince, princes in noblemen's, noblemen in peasants' families.

The tradition of **gabareba/gadzizaveba** is known among **Abkhazians** as **adzra,** and among the peoples of the North Caucasus (Adigians, Osetians, Karachians, Balkans, Abazians Nogaians) as **atalism.** Some scientists (Iv. Javakhishvili, M. Kosven, A. Smirnova) believe that **gabareba/gadzidzaveba** and **atalism** originates in transitional period from matriarchy to patriarchy and on the social, ethno-cultural and generally material basis on the late stage of social development it gained class character (Khan Girei, N. Kapanadze, O. Meladze).

According to **gabareba/gadzidzaveba** ritual and the general characteristic features of those legends telling us about the prince who was feeded by dear, author of the paper thinks that **gabareba/gadzizaveba** ritual is a royal court ideology expressed in practice (giving of a child-prince for upbringing and than his return back in family symbolizes dying and resurrection), royal ideology for spiritual unity (for the unity of ranks). This spiritual ideology was grounded on the believes about cosmic unity of the universe (sun deity was believed as the deity of living and dead).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ნინო აბაკელია, ხატის მონობის ინსტიტუტი კახეთში, „საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982.
2. ნინო აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.
3. შოთა ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1944.
4. დერმიშა გოგოლაძე, სტრაბონის ცნობა იბერიის (ქართლის) მოსახლეობის პირველი გენოსისა და საძეფო ტახტის მემკვიდრეობის წესის შესახებ „მნათობი", № 11-12, 2002.
5. მედეა გოგოლაძე, ქართლის სოციალური და პოლიტიკური ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" მიხედვით. თბ., 2004.
6. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ტ I. თბ., 1940.
7. ნათელა კაპანაძე, ბავშვის აღმრდის ქართული ხალხური ტრადიციები, თბ., 1994.
8. ვახტანგ კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
9. ოლეგ მელაძე, ისტორიულ – ეთნოგრაფიული ძიებანი. V, თბ., 2003.
10. როინ მეტრეველი, დავით IV აღმაშენებელი, თბ., 1990.
11. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ., 1993.
12. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, თბ., 1979.
13. ირაკლი სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003.
14. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
15. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1973.
16. ქ.ს.ძ. ტ. II, თბ., 1966.

ვაბირხო – გვარები: ვაბირხოჲ (ვაბირიანი), ყუსაარხოჲ (გუკასიანი)...

აღდალაქუ (თეთრი დალაქი) – გვარები: ფალჩაარხო (ფალჩიანი), მანჯაარხო (მარტიროსიანი), ქასპაარხო (გასპარიანი).

დანაკაარუხ (დანაკანიანი), ბაქიაროღო (ბაკიანი), მატინაჲლუხ (მატილიანი)...

ფარიმლუღ – გვარები: დანაკაარღო (დამირჩიანი), დავანგედოღო (დავიდოვი), დინჩარხო (დინჩიანი), აჲნარხო (აჲტანდრიანი), ნასტოხო (ნასებიანი), ნავასათღო (ნავაბიანი)...

მალბელუ – გვარები: თათესხოჲ (ტატევოსიანი), თუმბულია ლუღხო (თუმბულიანი), სარხანხოჲ (სარხარიანი), გომბლარხოჲ (გოზალიანი), ყოჩიალუხ (კოჩიანი), მათტაარხო (მატილიანი), შაულარხოჲ (შაყულოვი), აჲთხო (ავეტისიანი), ილანღო (იდანიანი), ქუშნაარხოჲ (კუშიანი), სარდაარხოჲ (სარდარიანი), დინგლიშხოჲ (დინგლიანი), უნდალღო (უნდილიანი)...

მალიქლუ – გვარები: მურადარხო (მურადიანი), დამეჩაარხო (დამერჩიანი), შირიან ლუხ (შირინიანი)...

ალჩულუ – გვარები: ქურანხოჲ (ქურანიანი), ჯოტაარხო (ჯოტანიანი), ჩალაბაარხოჲ (ჩალაბიანი), მანჯაარხო (მანჯიანი), ფალჩაარხო (ფანჩიანი).

ალაღშლი (თაჯიკ) – ჰასანოღო მაჰლა, ცხოვრობენ აზერბაიჯანელები.

თითოეული უბანი – ეზო-სოფელი შედგებოდა 5-25 გვარისაგან, თითოეული გვარი – რამდენიმე (5-10) ოჯახისაგან (სახლისაგან). თითოეული ოჯახი ჯერ კიდევ XX ს-ის დასაწყისისათვის აერთიანებდა 20-40 ადამიანს. ყველა გვარს ჰქონდა თავისი სალოცავი („ქილისა"), საძოვრები, ყანები, ბაღები, საერთო სალოცავი არ ჰქონდათ, დღესასწაულებზე სალოცავად მიდიოდნენ ვართაშენში „იეღიშ არა-

ქელში" და სოფ ჯილტში (ამჟამად სომხები ცხოვრობენ) ჰქონდათ საერთო სასაფლაო (სოფლის).

ერთი „აიზ-მაჰლას" შიგნით, სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებს შორის ქორწინება ნებადართული იყო, თუ მათ შორის არ არსებობდა საქორწინო აკრძალვები ნათესაობის კატეგორიების მიხედვით.

ვართაშენი XX ს-ის დასაწყისამდე მხოლოდ უდიებით იყო დასახლებული. ნიჯისგან განსხვავებით, ვართაშენში უბნებად - „აიზ-მაჰლებად" არ ცხოვრობდნენ. სოფელი დასახლებული იყო გვარების მიხედვით. ეს გვარებია: კანანჩი (პირადობის მოწმობის მიხედვით კანანჩოვი), ივანი (ივანოვი), ყაზარი (კაზაროვი), ურუზი (ურუზოვი), ტღრი (ტიგიროვი), თოსტინ (ტოსტიევი), ჰაჯინ (აჯიევი), აღასი (აღასოვი), პაჯიკი (პაჯიკოვი), ქუმისა (ქუმსიევი), ჰუპტანი (ჰუპტანოვი), ტატანი (ტატანოვი), ტოწკონი (ტოწკონოვი), ფოლადი (ფოლადოვი), სილიკი (სილიკოვი), ჯინკორი (ჯინკოროვი), ყოტინ (ყოტიევი), ხოსროვი (ხოსროვი), სილდირი (სილდიროვი), მისხალი (მისკალოვი), ფირინ (ფირიევი), ნეშუმი (ნეშუმოვი), ხაჩიკი (ხაჩიკოვი), ხოშმატი (ხოშმატოვი), გუმბური (გუმბუროვი), ველიხანი (ველიხანოვი), გოგოლი (გოგოლოვი), ფაფახჩინ (ფაფახჩოვი), ათახჩინ-ათაქშინ (ათახჩოვი), ჯეირან (ჯეირანოვი), კიწბაბა (კიწბაბაევი), ბულუნი (ბულუნოვი)...

თითოეული გვარი შედგებოდა 4-5 სახლისაგან (ოჯახისაგან - „ქულატ"), დასახლებული იყო ერთ უბანში, ყოველი ოჯახი XX ს-ის დასაწყისამდე შედგებოდა 3-4 თაობისაგან და აერთიანებდა 20-40 წევრს. ყოველ გვარს ჰქონდა თავისი სალოცავი („ეველ"), საძოვრები, ყანები, ბრინჯის ყანები, „ხოიდები". ჰქონდათ საერთო (მთელი სოფლის) სალოცავი და სასაფლაო.

ერთ უბანში ქორწინება არ შეიძლებოდა, რადგანაც ის ერთი გვარის შთამომავლებით იყო დასახლებული, თუ

მეზობლად სხვა გვარის ოჯახები ცხოვრობდნენ, მაშინ სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებს შორის ქორწინება ნებადართული იყო, თუ მათ შორის არ არსებობდა საქორწინო აკრძალვები ნათესაობის კატეგორიების მიხედვით.

ყიშლაღი მდებარეობდა ვართაშნიდან 2-3 კმ-ზე, დაბლობში, ვართაშენსა და ნიჯს შორის. დასახლებული იყო მხოლოდ უდიებით. 1919 წელს იქაური მაცხოვრებლები აზერბაიჯანელების თავდასხმების გამო გადავიდნენ ვართაშენში, სოფელი დაცარიელდა. ცხოვრობდნენ გვარების მიხედვით. საქორწინო-სამეზობლო ურთიერთობის ნორმები ვართაშნელების მსგავსი ჰქონდათ.

ყიშლაღური გვარებია: ხაჩიკი, მევათაღარი, ხანიკი, ყოფინღარი, ჰაივაზი, ჩალატეზი, ნევათაღარი, ყარაბაღარი, ყორთუქალლი, თოლორაღარი, ფავახჩი, ჯულრაღარი, მისხალი (შარაბი), ივანაღარი, იალაღარი, ყაზარაღარი (ჯულრაღარი), მათტარუნ, აღბაბა (შესაბამისი საპასპორტო გვარების დაბოლოებითურთ), სამ გვარს – გაფილიკოჯ, კაპრელკოჯ, ტიღრაღარი, შთამომავლობა არ დარჩენია.

სოფელ ოქტომბერში (გინობიანი) უდიები საცხოვრებლად გადმოვიდნენ ვართაშნიდან აზერბაიჯანელების თავდასხმების გამო 1920-22 წლებში, დასახლდნენ იმის მიხედვით, სადაც მისცეს სამოსახლო ადგილი (ზოგ გვარს შენარჩუნებული აქვს ერთ უბანში ცხოვრების ძველი წესი). ოქტომბერში მცხოვრებნი ყიშლაღურ და ვართაშნულ გვართა წარმომადგენლები არიან (გვარების ქართული დაბოლოებითურთ. მაგ. ჰაივაზი – აივაზიშვილი, პაჯიკი – პაჭიკაშვილი, ნეშუმი – ნეშუმაშვილი და სხვა), ამიტომ მათ აღარ ჩამოვთვლით. აქვთ სალოცავი ნიში („ეველ"), რომელიც შედგება ვართაშნის სალოცავ „წიმერი"-დან წამოღებული ქვის, მიწისა და ჯვრისაგან, აქვთ საერთო სასაფლაო. მეზობელი სახლები ერთმანეთისაგან დაშორებულია ერთი უბნის –

რამდენიმე, სხვადასხვა უბნისა კი – რამდენიმე ასეული მეტრით. საქორწინო სამეზობლი ურთიერთობის ნორმები იგივე აქვთ, რაც ვართაშნელებს.

როგორც ვხედავთ, უდიებში ქორწინება ნებადართული იყო არა მხოლოდ ერთი სოფლის შიგნით, არამედ ერთ უბანშიც (შეიძლებოდა მეზობელზეც), ოღონდ სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებს შორის, თუ არ არსებობდა საქორწინო აკრძალვები ნათესაობის კატეგორიების მიხედვით.

საინტერესოა უდიური ენის ზოგი ჩვენება. უდიები ნათესავს როგორც დედის, ასევე მამის მხრიდან უწოდებენ „ყომ"-ს; მეზობელს, მიუხედავად იმისა, ნათესავია ის თუ არა – „ყონში" („ყომში") – ს. „ყონში" („ყომში") რთული ფუძეა და მასში მთლიანი სახით გამოიყოფა სიტყვა „ყომ" („ყომ-ში"-ს II ნაწილი „ში" შეადარეთ – „იშუ" (კაცი)-ს) გამოდის, რომ მეზობლის ცნების გამოსახატავად უდიურ ენას გამოუყენებია ნათესავის აღმნიშვნელი ფუძე, რაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს. უდიები მეზობელს ნათესავად თვლიდნენ, რადგან მეზობელი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ისტორიულად, ერთი და იმავე გვარის განაყოფი იყო და იმავე ეზოში ცხოვრობდა, ოღონდ სხვა სახლში. ნათესავად არ ითვლებოდა სხვა ეზოს, ე.ი. სხვა გვარის წარმომადგენელი (არც მეზობლად) და მათ შორის საქორწინო ურთიერთობა ნებადართული იყო. აქედან, სავარაუდოა ერთი „აიზ-მაჰლა"-ს (ეზო-სოფლის) შიგნით თავდაპირველად არც სხვადასხვა გვარებს შორის შეიძლებოდა ქორწინება, როგორც საქართველოს სხვადახვა კუთხეში (8, 8-9; 7, 11-12).

გარდა ამისა, სავარაუდოა, უდიების საქორწინო ურთიერთობებზე მოქმედებდა დასახლების ტიპი. ცნობილია, რომ იქ, სადაც დასახლების ტიპი შეჯგუფულია (მჭიდროა), მაგ. აღმ. საქართველოს მთიანეთში (5, 62-63; 8, 8-10), სოფელი ეგზოგამიურია, ხოლო სადაც გაფანტულია, მაგ. დას. სა-

ქარ ველოში (1, 47-53) –არა. ნ. ანთელავა, განიხილავს რა დას. საქართველოს დაბლობის სოფლების საქორწინო ურთიერ ობებს, აღნიშნავს, რომ ძლიერ გაფანტული დასახლების პირობებში (როცა უბნები ერთმანეთისაგან დაშორებულები არიან), დადგენილი მორალურ-ეთიკური ნორმები უშვებს სხვადასხვა გვარებით დასახლებულ უბნებს შორის საქორ ინო ურთიერთობებს (1, 53), რაც, ვფიქრობთ, ანალოგიურია უდიებისთვისაც, რომელთაც დასახლების გაფანტული ტიპი ახასიათებთ.

2. *წოდებრივი, სოციალურ-ეკონომიკური და ეროვნულ-სა წმუნოებრივი ურთიერთობის ნორმები.*

საქორწინო ურთიერთობისას ყურადღება ექცეოდა მექორწინეთა წოდებრივ მდგომარეობას. მართალია, პირდაპირი წ ყარო, რომლის მიხედვითაც ეს აზრი დადასტურდებოდა, არ მოგვეპოვება, მაგრამ ჩვენი აზრით, უთუოდ ამაზე მიგვანიშნებს მოვსეს კალანკატუელის ის ცნობები, რომლებშიც აღნიშნულია ნათესაობისა თუ ეროვნული პრინციპების დარღვევის ფაქტები, მაგრამ არანაირი მონაცემი არ არის წოდებრივი პრინციპის დარღვევასთან დაკავშირებით.

სოციალური მდგომარეობის გათვალისწინებაზე მიგვითითებს დაბალი სოციალური ფენიდან დაწინაურებულთა შორის ეკონომიკური პრინციპების არსებობის ფაქტი. მთხრობელთა თქმით, მდიდარი მდიდარს ირთავდა და ღარიბი – ღარიბს. შეძლებული ადამიანები ერთმანეთის მოყვრები იყვნენ და ქალს ერთმანეთში თხოულობდნენ (3; 136; 47). მაგრამ იყო გამონაკლისიც: "იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც მდიდარ ვაჟს ქალი საშუალო გლეხის წრიდან გამოჰყავდა. მეფის რუსეთის მომძლავრების პერიოდში სხვადასხვა ქალაქში განათლების მიღების შემდეგ, ახალგაზრდა საქმროები ცდილობდნენ შეერთოთ განათლებული ქალები,

მიუხედავად იმისა, რუსი იქნებოდა ის, ქართველი, სომეხი თუ უდი" (3, 136).

უდიები ქრისტიანები იყვნენ, ოღონდ ვართაშნელი და ყიშლაღელი უდიები (ამდენად, სოფ. ოქტომბერში მცხოვრებნიც) აღიარებდნენ მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას, ხოლო ნიჯელები – გრიგორიანულს (მონოფიზიტურს).

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, საქორწინო ურთიერთობისას უპირატესობა ენიჭებოდა სარწმუნოებას და შემდეგ – ეროვნებას. ვართაშნელ და ნიჯელ უდიებს შორის, ნიჯელების მიერ გრიგორიანული სარწმუნოების აღიარების შემდეგ, აიკრძალა საქორწინო ურთიერთობა. ვართაშანელი უდიები არ ატანდნენ რა ქალს ნიჯელებს, უპირატესობას ანიჭებდნენ ერთმორწმუნე ინგილოებს და მათში ათხოვებდნენ ქალებს, მეტწილად შინაბერებს (20 წლის ზევით), უმზითვოდ და უქორწილოდ. ინგილოების უპირატესობა გრიგორიან ნიჯელებზე შესაძლებელია ისტორიული წარსულის გავლენის შედეგიც იყოს. ჰერული ტომები ხომ ალბანურ გაერთიანებაში არიან საგულვებელნი V ს-ის II ნახევრამდე (საინგილო XX ს-ის დასაწყისში ეწოდა ჰერეთის მკვიდრ უძველეს ქართულ მიწას) (4, 253-276).

მიუხედავად იმისა, რომ უდიების საქორწინო ურთიერთობაში მნიშვნელობა ენიჭებოდა ეროვნულობის პრინციპს, ცნობილია უცხო ეროვნების ქალებზე ქორწინების ფაქტები: "სომხები უფულოდ იძლეოდნენ, მეც პირველად სომხის ქალი მოვიყვანე, ჩემზე მუქთად დაჯდაო" – ამბობს მთხრობელი (2). შესაძლებელია, ამ შემთხვევაში გამოსასყიდის სიმძიმეზე გაიმარჯვა ეროვნულობის და სარწმუნოების ნაწილობრივმა უარყოფამ, მაგრამ ფაქტია, რომ უდიები, სომეხ ქალებზე იშვიათად, მაგრამ მაინც ქორწინდებოდნენ.

მოგვიანებით, საბჭოთა ხელისუფლების წლებში, შესაძლოა, ათეიზმის გავლენით, ვართაშნელმა უდიებმა ისევ

დაიწყეს ნიჯელ ქალებზე დაქორწინება. ცნობილია აგრეთვე უდი ქალისა და ქართველი მამაკაცის დაქორწინების ფაქტები, თუმცა ჩასიძების მომენტით. მეფის რუსეთის დროს სამხედრო სამსახურიდან გაქცეულა სამი ქართველი ჯარისკაცი (შარაბიძე, ჩიკვაიძე და კიდევ ერთი, რომლის გვარიც არ ახსოვთ, რადგანაც შთამომავლობა არ დარჩენია), ზარეების რეკვის ხმაზე (ჩვენიანები ყოფილანო) მისულან სოფელ ყიშლაღში. სამივეს იქაური ქალები უთხოვიათ და იქვე დასახლებულან. შარაბიძე ჩაუსიძებიათ მისხალებს. მისხალები სამი ძმა ყოფილან და ერთი გაუთხოვარი და ჰყოლიათ, რადგანაც შეძლებული ოჯახი ჰქონიათ და მდიდარი მამულების პატრონები ყოფილან, დისთვის შესაფერი საქმრო ვერ მოუძებნიათ და შინაბერად (იმ დროისთვის ქალი 20 წლის ასაკში უკვე შინაბერად მიიჩნეოდა) დარჩენიათ, უცხო ეროვნების, მაგრამ ერთმორწმუნე ქართველი დავით შარაბიძე კი მოწონებიათ და გედსიძედ მიუყვანიათ. ჩასიძებულს მისხალის გვარი მიუღია და მისი შთამომავლებიც ამ გვარით არიან ცნობილნი საბუთების მიხედვით, თუმცა მოსახლეობა დღემდე მათ შარაბებად მოიხსენიებს და გულისწყრომასაც გამოთქვამს დავით შარაბიძის ასეთი ქმედების გამო – მამულების გამო კაცმა გვარი არ უნდა დაკარგოსო.

აღნიშნულიდან ნათელია, რომ უდიების საქორწინო ურთიერთობაში მოქმედებდა სარწმუნოებრივი და ეკონომიკური პრინციპები.

უმკაცრესად იკრძალებოდა საქორწინო ურთიერთობები აზერბაიჯანლებთან არა მხოლოდ სარწმუნოების, ენის, ეროვნების და წეს-ჩვეულებათა განსხვავებულობის გამო, არამედ ეს იყო წინააღმდეგობის გამოხატვის ერთ-ერთი ფორმა დამპყრობთა მიმართ. (ისტორიული წყაროების მიხედვით უდიები მოიაზრებიან კავკასიის ალბანეთის მკვიდრი მოსახლეობისგან გადარჩენილ ერთადერთ ტომად. კავკასიის

ალბანეთი III-VI სს–ში დაპყრობილი იყო ირანელების ხოლო VII-IX სს-ში – არაბების მიერ). ამ წესის დამრღვევებს თესავად არ თვლიდნენ, წყვეტდნენ მათთან ურთიერთობას (ასეთი შემთხვევის მხოლოდ ერთადერთი ფაქტია ცნობილი – უდი ქალი ცოლად გაჰყვა აზერბაიჯანელს (2).

რაც შეეხება მაღალ სოციალურ ფენას, აქ დასაშვები იყო ეროვნულ-სარწმუნოებრივი პრინციპის დარღვევა გარკვეული პოლიტიკური მოსაზრებით: მეფე ჯუანშერმა, რომელიც 636-670 წლებში მეფობდა ალბანეთში, იქორწინა ჰუნთა მეფის ასულზე და ამით დაიბრუნა ნადავლი, რომელიც ჰუნებმა წაიღეს ლაშქრობისას და მიუხედავად სარწმუნოებრივი და ეროვნული პირობების დარღვევისა, ის არავის დაუსჯია და გაუკიცხავს" (6, 98).

ჩვენს დროში საქორწინო ურთიერთობისას სოციალურ-ეკონომიკური და სარწმუნოებრივი ბარიერები აღარ არსებობს, ხშირია უდსა და სხვა ეროვნების წარმომადგენელთა შორის ქორწინება, თუმცა კვლავ იშვიათია უდსა და აზერბაიჯანელს შორის ქორწინება.

ამრიგად, უდიების საქორწინო ურთიერთობაში მოქმედებდა შემდეგი ნორმები:

1. სამეზობლო, რომლის მიხედვითაც ქორწინება სებადართული იყო არა მხოლოდ ერთი სოფლის შიგნით, არამედ ერთ უბანშიც, ოღონდ სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებს შორის, თუ არ არსებობდა საქორწინო აკრძალვები ნათესაობის კატეგორიების მიხედვით. ამასთან, იმდენად, რამდენადაც უდიური ენის მიხედვით, მეზობლის ცნების გამოსახატავად გამოყენებულია ნათესავის აღმნიშვნელი ფუძე ("ყონში"//"ყომში" – მეზობელი, "ყომ" – ნათესავი) და მეზობელი იგივე ნათესავი იყო, როგორც ერთიდაიმავე გვარის განაყოფი, საფიქრებელია, რომ ერთი უბნის – "აიზ-მაჰ-

ლას" (ეზო-სოფლის) შიგნით თავდაპირველად არც სხვადასხვა გვარებს შორის შეიძლებოდა ქორწინება.

უდიურ საქორწინო ურთიერთობაში მოქმედი სამეზობლო ნორმები მსგავსია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არსებული სამეზობლო ნორმებისა.

2. წოდებრივი, სოციალურ-ეკონომიკური და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი, რომელთა მიხედვითაც საქორწინო ურთიერთობისას უპირატესობა ენიჭებოდა სარწმუნოებას და შემდეგ – ეროვნებას. მართლმადიდებელი ქრისტიანები – ვართაშნელი უდიები გრიგორიან ქრისტიანებზე – ნიჯელ უდიებზე არ ათხოვებდნენ ქალებს, ერთმორწმუნე ინგილოებზე – კი, თუმცა შინაბერებს (20 წლის ზევით) – უმზითვოდ და უქორწილოდ. ცნობილია უცხო ეროვნების, მაგ. სომეხ ქალზე ქორწინების ფაქტები, მაგრამ უმკაცრესად იკრძალებოდა საქორწინო ურთიერთობანი აზერბაიჯანელებთან.

მიუხედავად იმისა, რომ განხილული მასალა უდიების ყოფა-ცხოვრების მხოლოდ მცირე ნაწილს, კერძოდ, ერთ კონკრეტულ საკითხს – უდიების საქორწინო ურთიერთობის სხვადასხვა ნორმებს მოიცავს, ცხადად გამოიკვეთა უდიების ურთიერთობანი და შესაბამისად, მათი დამოკიდებულებანიც სხვა ხალხებისადმი – აზერბაიჯანლების, სომხებისა და ქართველებისადმი.

უდიებისთვის (ძირითადი ნაწილისათვის, რადგან ორი სოფელი – ნიჯი და მირზაბელუ იძულებული გახდა გრიგორიანული სარწმუნოება ეღიარებინა) მიუღებელი იყო აზერბაიჯანლებისა და სომხების სარწმუნოება და წეს-ჩვეულებები, მაგრამ მისაღები და ახლობელი იყო ქართველთა სარწმუნოება და წეს-ჩვეულებები, რაც მხოლოდ უდიებისა და ქართველების საერთო ისტორიული წარსულით შეიძლება აიხსნას. საფიქრებელია, რომ სწორედ ამ უკანასკნელმა განაპირობა აზერბაიჯანლებისა და სომხების განუწყვეტე-

ლი თარეშისა და გეწოლის გამო უდიების საქართველოში გადმოსახლება, სადაც კარგად შეეწყვნენ ადგილობრივ მოსახლეობას და ბევრი რამ გაითავისეს. თანამედროვე სიტუაციაში გამუსულმანების შიშით, მთელი ვართაშენი დაცარიელდა, უდიებმა რუსეთის სხვადასხვა კუთხეს შეაფარეს თავი, დარჩა მხოლოდ რამდენიმე ოჯახი. უდიებმა არჩიეს მიეტოვებინათ სამშობლო, ოღონდ არ გამუსულმანებულიყვნენ – არ მიეღოთ დამპყრობთა სარწმუნოება. არადა, ა. ბაკიხანოვი აზერბაიჯანლებს ალბანეთის მკვიდრი მოსახლეობის შთამომავლებად მიიჩნევს (10); ზ. იამპოლსკის აზრითაც, აზერბაიჯანელი ხალხის ფორმირებაში გადამწყვეტი სიტყვა თქვეს ძველი ალბანეთის ტერიტორიაზე მოსახლე ტომებმა: მაღანიტებმა, კასპიებმა, უდიებმა, კადუსიებმა, გელებმა, თალებმა. მეცნიერი არ გამორიცხავს ამ პროცესში მოსული ეთნიკური ელემენტის მნიშვნელობასაც, მაგრამ გადაჭრით აცხადებს, რომ ადგილობრივი ტომები ყოველთვის აბსოლუტურ უმრავლესობას შეადგენდნენ (12, 112; 13, 41). თ. პაპუაშვილი არ ეთანხმება ზ. იამპოლსკის აზრს და აღნიშნავს, რომ ის ცალმხრივად აშუქებს ამ საკითხს. მას გათვალისწინებული არ აქვს ალბანეთის მეზობელი ხალხების – ქართველებისა და სომხების როლი ალბანელების ეთნიკურ განვითარებაში. სწორედ ამ ხალხებმა შეიტანეს ძირეული ცვლილებები ძველი ალბანეთის მოსახლეობის ეთნო-სოციალური განვითარების პროცესში. ფაქტიურად, თ. პაპუაშვილი განამტკიცებს ნ. მარის მიერ თავის დროზე გამოთქმულ მოსაზრებას (9, 81). ა.კრიმსკი შენიშნავდა, რომ თანამედროვე აზერბაიჯანის ეთნიკური სამყარო ჩამოყალიბდა იმ ტერიტორიული და ეთნიკური ცვლილებების შედეგად, რაც მონღოლთა ბატონობის ხანამ მოიტანა (11, 291). დამოწმებული მოსაზრებები ნათელი მაგალითია სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული აზრთა სხვადასხვაობისა, აზერბაიჯანელი ხალხის

წარმომავლობაში უდიების როლის შესახებ. ვფიქრობთ, უდიების წეს-ჩვეულებების კვლევა შედარებითი მასალის მიხედვით აღნიშნული პრობლემის გარკვევასაც შეუწყობს ხელს, რის საფუძველსაც წინამდებარე სტატია იძლევა.

TAMAR SHARABIDZE

VARIOUS NORMS OF MARITAL RELATIONS AMONG UDIANS

According to data of four villages: Niji, Vartashan, Kishlag (Azerbaijanian villages) and Oktomberi (Georgian village) the author of the paper discusses the various norms of marital relations among Udians.

According to relation norms among neighbors, intermarriages were permitted within a village or its district but only between the members of different families if these families were not bound with any kind of kinship. But in Udian language words denoting neighbor have the root the semantic meaning of which is kinship (**konshi/komshi** - neighbor, **kom** - relative). Neighbor was the same relative like a separated member of the family. Intermarriages between different families within a district ("air mahla" – yard village) at the very beginning should have been forbidden.

Marital relations were determined by rank and economic statues of the couple families. According to respondents rich used to

marry rich and poor married poor. In marital relations the main attention was paid to confession and than to ethnical belongings.

The study of marital norms showed the attitude of Udians towards other people: Azerbaijanians, Armenians and Georgians. Customs and religion of Azerbaijanians and Armenians were alien for Udians but the religion of Georgians and their customs were familiar to them. It can be explained by the same historical past.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ნ. ანთელავა, ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებები სამეგრელოში, 1989, (ხელნაწერი).
2. გ. ბეჟანიშვილი, უდიური ეთნოგრაფიული მასალები, 1956, ხელნაწერი, ინახება ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში, №25.
3. გ. ბეჟანიშვილი, საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობები უდიებში, "მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის", XI, თბ., 1960.
4. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1966.
5. ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
6. კალანკატუაცი მოვსეს, ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილმა. თბ., 1985.

7. ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978.
8. ლ. მელიქიშვილი, ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია, თბ., 1986.
9. თ. პაპუაშვილი, ჰერეთის ისტორიის საკითხები, ნარკვევები სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ისტორიიდან, თბ., 1970.
10. Абас-Кули (Бакиханов), Происхождение племен, населяющих нынешние Закавказские провинций, газ. «Кавказ», 1848, №1.
11. Крымский А. Е. Страницы из истории северного или Кавказского Азербаиджана (Классической Албании). Сб. статей в честь С. Ф. Ольденбурга, изд.-ва АН СССР, Л., 1934.
12. Ямпольский З. И. Атропатена Кавказская Албания в III-I в.в. до н.э. Автореферат докторской диссертации, М., 1952.
13. Ямпольский З. И. Об этнической непрерывности на почве Азербайджана. Вопросы истории Кавказскои Албании. Изд.-ва А. Н. Азербаиджанской ССР, Баку, 1962.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ხათუნა ოსეელიანი

კახეთის მეფე ალექსანდრე II და სვანეთი

სვანეთის ისტორიის შესახებ წერილობითი წყაროები, როგორც ცნობილია, მცირე რაოდენობით მოგვეპოვება, რის გამოც სვანეთის პოლიტიკური ისტორიის დიდი ნაწილი შეუსწავლელია და ბინდითაა მოცული. აქედან გამომდინარე, თითქმის ორმაგი მნიშვნელობა ენიჭება თითოეულ სტრიქონს, რომელიც რაიმე ინფორმაციას შეიცავს სვანეთის წარსულის შესახებ.

ჩვენი აზრით, სვანეთში დაცულ საეკლესიო გარებზე მოთავსებული წარწერები შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც ისტორიული წყარო, ვინაიდან მათ საფუძველზე შეიძლება გარკვეული დასკვნების გაკეთება XV-XVI საუკუნეთა მიჯნაზე სვანეთისა და საქართველოს სხვა კუთხეების (ამ შემთხვევაში კახეთის) ურთიერთობის შესახებ.

სვანეთში ამჟამად თორმეტი წარწერიანი გარია დაცული (6. გვ. 443). აქედან ცხრა XV საუკუნის ბოლოსა და XVI საუკუნის დასაწყისში, კახეთის მეფეების მიერ არის შეწირული სვანეთის ეკლესიებისათვის.

თავისთავად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ამ პერიოდში, როდესაც მთელ საქართველოში არეულობა სუფევს და ქვეყანა შინაომებისა და ორ უძლიერეს დამპყრობელთან ბრძოლის ქარცეცხლშია გახვეული, კახეთის მეფეები "იცლიან" და სვანეთის ეკლესიებს სწირავენ გარებს. საყურადღებოა ისიც, რომ როგორც ჩანს, ეს არ იყო ერთჯერადი ღონისძიება, რადგანაც გარები სხვადასხვა წლებშია გაგზავნილი სვანეთში.

ცხრა წარწერიანი გარიდან რვა წარწერაში მოხსენიებულია "მეფეთ-მეფე ალექსანდრე", ხოლო ერთში "კახთა მეფე დავითი". ალექსანდრესთან დაკავშირებული წარწერე-

ბიდან ირკვევა, რომ იგი არის "ძე მეფისა ლეონისა" და "კახეთის ჴელმწიფე". როგორც დადგენილია (მ. ბროსე, დ. ბაქრაძე), ეს ალექსანდრე უნდა იყოს კახეთის მეფე ალექსანდრე II, რომელიც მეფობდა 1547-1605 წლებში (5. გვ. 214). ხოლო ერთ გარგე მოხსენებული "კახთა მეფე დავითი" კი – მისი შვილი, რომელმაც ალექსანდრე II-ს ტახტი წაართვა და ექვსი თვის განმავლობაში – 1601-1602 წწ.– განაგებდა კახეთს (5. გვ. 216). მისი მოულოდნელი გარდაცვალების შემდეგ მეფობა კვლავ ალექსანდრე II-მ დაიბრუნა.

გარებზე ამოკვეთილ წარწერებში კახეთის მეფეები (ალექსანდრე II და მისი ვაჟი დავითი) ასეთი ტიტულატურით არიან წარმოდგენილნი: ალექსანდრე II იხსენიება, როგორც "მეფემან, პატრონმან ალექსანდრე"; "მეფეთ-მეფემან, ჴელმწიფემან, პატრონმან ალექსანდრე"; "მეფეთ-მეფემან ალექსანდრე, ძემან ლეონისამან"; "მეფეთ-მეფე ალექსანდრე"; "ღვთივ გვირგვინოსანმან, მეფეთ-მეფემან, პატრონმან ალექსანდრე"; "კახეთის ხელმწიფემან, პატრონმან ალექსანდრემ"; "ღმრთივგუირგუინოსანმან, მეფეთ-მეფემან, პატრონმან ალექსანდრე". დაახლოებით ასეთივე ტიტულებით არის მოხსენებული დავითიც: "კახთა მეფემან, პატრონმან დავით".

წარწერებიდან ირკვევა, რომ გარები თავიდანვე კონკრეტულად სვანეთის ამ თუ იმ ეკლესიისთვის ყოფილა განკუთვნილი – თითოეულ მათგანზე ამოტვიფრულია წარწერა, რომლის მიხედვითაც გარი ეწირება შემდეგ ეკლესიებს: "შევწირეთ სვანეთს, ადიშის წმ. გიორგის"; "თქუენ – სუანეთს, ღობრის, გარდილაშის მთავარანგელოზსა"; "წარმოვეც გარი ესე სამსახურებლად წმიდისა ტაძრისა შენისაჲ წინასწარმეტყუელ იონაჲ ლატალისაო"; "შემოგწირეთ თქუენ სუანეთს, სეტისა მთავარანგელოზს"; "ესე გარი შემოგწირეთ წმიდა მაცხოვარს"; "შემოგწრეთ ... თქუენ – მოწამეთა

მთავარსა, წმიდას გიორგის სეტისასა"; "შევსწირე მაჩხვარსა მუჟალისასა"; "შემოგწირე გარი ესე ჩუენ ... ლაშოხუერის წმიდათა მთავარანგელოზთა". ერთადერთ გარგს არ არის კონკრეტულად მითითებული, თუ რომელ ეკლესიას სწირავენ გარს, აღნიშნულია მხოლოდ, რომ გარი ეწირება "სუანეთს მთავარანგელოზთ" (6. გვ. 447-454).

ყველა გარი შეწირულია მეფეთა "გასამარჯუებლად, სადღეგრძელებლად, მეფობისა წარსამართებლად, ცოდუათა შესანდობელად და დღესა განკითხვისასა მფარველობისათვის" (6. გვ. 447-454).

აღნიშნული გარებიდან თარიღი მხოლოდ ერთშეა მითითებული, რომელსაც ე. თაყაიშვილი ასე კითხულობს: "ქორონიკონი სპზ", რაც 1600 წელს უდრის (3. გვ. 345). (დ. ბაქრაძე, ბართოლომეი და პ. კარბელაშვილი ამ თარიღს კითხულობდნენ, როგორც სპვ – 1598წ.) დანარჩენი გარების სვანეთში გაგზავნის პერიოდად მიჩნეულია 1592-1602 წლებს შორის მონაკვეთი, იმის საფუძველზე, რომ ალექსანდრე II-მ თავისი ქალიშვილი ნესტან-დარეჯანი, 1590 წელს სამეგრელოს მთავარს – მანუჩარ დადიანს მიათხოვა. როგორც ჩანს, მკვლევარებმა ამ ფაქტის შემდეგ უფრო მეტად დასაშვებად და მოტივირებულად მიიჩნიეს კახეთის მიერ სვანეთთან ურთიერთობის სურვილი.

ამრიგად, ზარებზე ამოკვეთილი წარწერები გვაუწყებენ, რომ XV საუკუნის ბოლოსა და XVI საუკუნის დასაწყისში, კახეთის მეფეები, ალექსანდრე II და დავითი, სვანეთის ეკლესიებს სწირავენ ზარებს. იმ შემთხვევაში, თუ დავუშვებთ, რომ ზარებზე წარწერები ამოკვეთილია მათი გამოგზავნის წინ, (კახეთიდან რომ არის გამოგზავნილი ეს ზარები, ეს ისევ ზარებზე დაფიქსირებული წარწერებიდან ჩანს: "წარმოვეც კახეთით ზარი ესე" (6. გვ. 449), მაშინ ნათელი ხდება ისიც, რომ კახეთის სამეფო კარზე გუსტად და

დაწვრილებით სცოდნიათ სვანეთის ეკლესიებისა და სოფლების სახელწოდებებიც, სადაც ეს ეკლესიები მდებარეობდა.

ლატალის მაცხოვრის ეკლესიაში დაცულია აგრეთვე ვერცხლის ჯამი წარწერით: "მაცხოვარო ლატალისაო, ჩუენ ... თქვენთა მონდობილმან მეფეთ-მეფე ალექსანდრემ შემოგწირე ჯამი ესე ჩვენათ სადღეგრძელოთ და გასამარჯუებლად და ცოდვათა ჩვენთა შესანდობელათ, ამინ!" ე. თაყაიშვილი არ გამორიცხავს, რომ ეს ალექსანდრეც კახეთის მეფე ალექსანდრე II იყოს, რომელმაც ამდენი ბარი შესწირა სვანეთის ეკლესიებს (3. გვ. 359).

გამოიკვეთა ჩვენთვის საინტერესო მთავარი საკითხი: რატომ აგზავნის სვანეთის ეკლესიებში, ფაქტობრივად დიდი რაოდენობით ბარებს, კახეთის მეფე. რა ინტერესი გააჩნია მას და რამ მოაბრებინა იმ ურთულეს პერიოდში, შორეულ სვანეთთან ურთიერთობა და მისი ეკლესიებისთვის შესაწირავის გაგზავნა? მით უმეტეს, რომ მისი მოღვაწეობა შეფასებულია, როგორც "იმდროინდელი ქართველი ფეოდალის პოლიტიკური შეგნების გამოხატულება: სამშობლო და საქართველო მისთვის უმთავრესად კახეთი იყო" (4. გვ. 122).

გავიხსენოთ XV საუკუნის ბოლოსა და XVI საუკუნის დასაწყისის პოლიტიკური მდგომარეობა საქართველოში: ქვეყანა დაყოფილია ქართლის, კახეთის და იმერეთის სამეფოებად; გურია, სამეგრელო, აფხაზეთის და სვანეთის სამთავროებად და სამცხე–საათაბაგოდ. ირანი და ოსმალეთი გამუდმებით თარეშობენ საქართველოში და მის დაპყრობასა და ურთიერთშორის განაწილებას ცდილობენ. ამავე დროს, სამეფოები და სამთავროები, თავიანთი გაუმართლებელი პოლიტიკისა და ამბიციების გამო, სისხლისმღვრელ ომებს აწარმოებენ ერთმანეთში, რათა მეტი გავლენა და ტერიტორიები მოიპოვონ ქვეყანაში (ცოტა ხნის შემდეგ,

ლევან II დადიანს თავისი დაუნდობელი ომი, იმერეთისა და გურიის ნაცვლად, აფხაზეთში ჩამოწოლილ ჩრდილოკავკასიელ მთიელებთან რომ ეწარმოებინა, დღეს საქართველოს აფხაზეთის პრობლემა არ ექნებოდა).

კახეთის სამეფო ხელისუფლებამ, მოქნილი პოლიტიკის წყალობით, მოახერხა თავისი ტერიტორიების დაცვა გარეშე დამპყრობლებისაგან. მორჩილი და მოხერხებული პოლიტიკის მეშვეობით, იგი მართალია, "სამი დიდი სახელმწიფოს (ირანი, ოსმალეთი, რუსეთი) ვასალი გახდა" (4, გვ. 243), მაგრამ მან მოახერხა მთავარი – ქვეყანა გადაურჩა ამაოსრებელ ომებს და წელში გაიმართა. კახეთის სამეფო ამ პერიოდში საქართველოს ყველაზე აყვავებულ და მდიდარ მხარეს წარმოადგენდა, მატულობდა მოსახლეობა, განვითარდა ალებმიცემობა, გაიშალა სასახლეების, სავაჭრო სახლებისა და ციხე-სიმაგრეთა მშენებლობა და რესტავრაცია (4. გვ. 243). როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი მოგვითხრობს, ნადირობის მოყვარე ალექსანდრე II-ის დროს "ესრეთ შენი იყო კახეთი, ვითარ ძნიად სადმე იპოებოდა სანადირონი და ამფო იტყოდა ხოლმე: ახ ნეტარძი, ოხერ მექმნეს კახეთი, რათა მაქუნდეს სანადირონი მრავალად" (2. გვ. 577). ასეთ პოლიტიკას ატარებდა კახეთის მეფე ლეონი და იგივე წარმატებულად გააგრძელა მისმა შვილმა, მეფე ალექსანდრე II-მ.

თუ გავიხსენებთ და გავითვალისწინებთ იმას, რაც ორი საუკუნის წინ გადაიტანა კახეთმა თემურ-ლენგის გამანადგურებელი შემოსევების სახით (მხოლოდ კახეთში ლაშქრობისას გამოარჩია მან თავისი ჯარის ათი მეომრიდან სამი საუკეთესო), ნათლად დავინახავთ, როგორი გაჭართლებული (და არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ეს პოლიტიკა, ამავე დროს, მძიმე გამოცდილების შედეგად გააზრებული მოქმედება იყო) და მეტ-ნაკლებად აუცილებელი იყო კახეთის მეფეთა მიერ წარმოებული მოქნილი საგარეო პო-

ლიტიკა, რომლის მეოხებითაც მათ თავიანთ ქვეყანას ამოსუნთქვისა და აღორძინების საშუალება მოუპოვეს.

როგორც ცნობილია, კახეთის მეფეთა პოლიტიკა, ძირითადად სამშობლოდ მიჩნეულ – მცირე საქართველოს, ამ შემთხვევაში –კახეთის კეთილდღეობას ემსახურებოდა და არ ითვალისწინებდა ერთიანი საქართველოს ინტერესებს, ისევე, როგორც იმდროინდელი სხვა სამეფო-სამთავროების პოლიტიკა, გარდა ქართლის სამეფოსი, რომელიც მაინც ცდილობდა საქართველოს გაერთიანებას. მიუხედავად ამისა, კახეთის სამეფო ხელისუფლების მოღვაწეობის შედარების შემთხვევაში, მაგალითად, სამეგრელოს სამთავროს მიერ გატარებულ პოლიტიკასთან, ცხადი ხდება, რომ კახეთის მეფეები უფრო მოქნილ და გააზრებულ პოლიტიკას ატარებდნენ, თუნდაც მხოლოდ კახეთის ინტერესებიდან გამომდინარე, მაშინ როდესაც სამეგრელოს სამთავრომ ვერ განჭვრიტა, თუ საიდან ელოდა მთავარი საფრთხე და საშიშროება – მან მთელი თავისი ძალისხმევა, ძირითადად, იმერეთისა და გურიის წინააღმდეგ მიმართა, მაშინ, როდესაც გაძლიერებული აფხაზეთის სამთავრო არბევდა და ტერიტორიებს ართმევდა სამეგრელოს. მიუხედავად იმისა, რომ ლევან II დადიანი ჯერ დაუმოყვრდა აფხაზეთის სამთავროს, შემდეგ ილაშქრა კიდევაც აფხაზეთში და მოარბია იქაურობა, ბოლოს კი სამეგრელოს დასაცავად დიდი კედელი ააშენა საზღვარზე, რომელშიც გუშაგები ჩააყენა – ყოველივე ეს მაინც არ აღმოჩნდა საკმარისი და ვერ იხსნა სამეგრელო აფხაზთა თავდასხმებისაგან, რასაც, საბოლოოდ სავალალო შედეგები მოჰყვა. თუ მაშინდელ ვითარებას გავითვალისწინებთ, დავინახავთ, რომ მიუხედავად დაქუცმაცებულობისა, თითოეული სამართლებლივი სუბიექტი, თავისი ტერიტორიების დაცვის სახით, მთლიანობაში მაინც საქართველოს იცავდა და უნარჩუნებდა ტერიტორიებს, რაც ბევრმა ვერ

მოახერხა. ლევან II დადიანს (და მის წინამორბედ და შემდგომ მთავრებს) სწორად რომ განეჭვრიტათ ის საფრთხე, რასაც მათ მეზობელი აფხაზეთის სამთავრო უქმნიდა და იმერეთის სამეფოს სისტემატური აოხრების და ძარცვის ნაცვლად აფხაზეთის სამთავროში გავლენის მოპოვებასა და განმტკიცებაზე ეზრუნათ, საქართველოს დღეს არ დაუდგებოდა ასეთი სიმწვავით აფხაზეთის პრობლემა და ძირძველ ქართულ მიწა-წყალს არ დაკარგავდა.

მიუხედავად იმისა, რომ კახეთის მეფეები საკუთარ ტერიტორიაზე უვლიან და აახლებენ ეკლესია-მონასტრებს და სწირავენ მამულებს, მაინც დასაფიქრებელია, რატომ ჯაახსენდათ მათ შორეული სვანეთის ეკლესიების შემკობა და "გასამარჯუებლად და ცოდვათა შესანდობელად" მზარების შეწირვა სვანეთის სხვადასხვა ეკლესიებისთვის, მაშინ, როდესაც ქართლის სამეფოს, დამპყრობელთა წინააღმდეგ მებრძოლ უმთავრეს ძალასა და საქართველოს ერთიანობის ერთადერთ მოსურნეს, არათუ ეხმარებიან მტერთან ბრძოლაში, არამედ თავად ეომებიან მას.

ცხადია, რომ ღვთის მოსამადლიერებლად ალექსანდრე II-ს შეეძლო დამატებითი ღონისძიებები თავისივე სამეფოში გაეტარებინა, ან უკვე დამოყვრებული სამეგრელოს ეკლესიებისთვის გაეღო ასეთი შესაწირი. ჩვენი აზრით, არსებული პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე, კახეთის მეფეთა მიერ სვანეთისადმი გამოჩენილი ყურადღება, სულ სხვა მიზნებს ემსახურებოდა.

ქართლის სამეფოსთან დაპირისპირებული კახეთის მეფე, თავის ერთადერთ ქალიშვილს – ნესტან-დარეჯანს სამეგრელოს მთავარ – მანუჩარ დადიანს აძლევს ცოლად, "რომელი მიათხოვა დიდის მზითვითა და დიდებითა" (I, გვ. 375). ამით იგი ცდილობს დასავლეთ საქართველოში საყრდენი გაიჩინოს და თავისი გავლენა გაავრცელოს. მეფეს,

ამასთანავე, "ნათესაური დამოკიდებულებით კავშირი ჰქონ- და შეკრული ყაბარდოსთან და ქართლის მმართველ დაუთ- ხანთან" (4. გვ. 122); ინტენსიურ ურთიერთობას აწარმოებს და "ფიცის წიგნს" აფორმებს რუსეთთან (5, გვ. 214). ამრი- გად, ალექსანდრე II ცდილობს მოკავშირეები გაიჩინოს რო- გორც დაქუცმაცებულ საქართველოში, ისე მის საზღვრებს გარეთ, რასაც გარკვეულწილად ახერხებს კიდევაც. ანუ, იხატება მისი პოლიტიკის სრული სურათი – იგი ცდილობს კავშირი დაამყაროს ყველასთან – მეზობელ ქართულ თუ არაქართულ პოლიტიკურ სუბიექტებთან, იმისთვის, რომ სა- შინაო და საგარეო ასპარეზზე მდგომარეობა განიმტკიცოს და თავის მიზნებს მიაღწიოს.

როგორც ჩანს, მას სურს დასავლეთ საქართველოში კიდევ ერთი მოკავშირის გაჩენა სვანეთის სახით, ამიტომ ცდილობს ის ურთიერთობის დამყარებას სვანეთთან და სწორედ ამიტომ აგზავნის ეკლესიებისთვის შესაწირს. სამ- წუხაროდ, სხვა წერილობითი ცნობები კახეთისა და სვანე- თის აღნიშნული პერიოდის ურთიერთობებთან დაკავშირე- ბით, არ მოგვეპოვება, რაც ან დაადასტურებდა, ან უარყოფ- და ჩვენს მოსაზრებას კახთა მეფეების პოლიტიკის ამ მი- მართულებისადმი.

აღსანიშნავია, რომ ექვსი თვით გამეფებული დავით მეფე "ასწრებს" და ერთ გარს თვითონაც აგზავნის სვანეთ- ში. ამ გარზეც დაახლოებით ისეთივე წარწერაა ამოკვეთი- ლი, როგორიც ალექსანდრე II-ის მიერ შეწირულ გარებზე: "შემოგწირე გარი ესე ჩუენ, კახთა მეფემან, პატრონმან და- ვით, თქუენ – ღამთხუერის წმიდათა მთავარანგელოზთა, ღეთა ჩუენთა სადღეგრძელოდ და მეფობისა ჩუენისა წარ- სამართებლად" (6. გვ. 454). ეს კი უდავოდ მეტყველებს იმის შესახებ, რომ კახეთის სამეფო კარის პოლიტიკას, რომელიც დასავლეთ საქართველოშიც პოზიციების გაძლიერებას და

მოკავშირეების გაჩენას ისახავდა მიზნად, ხელისუფლების სათავეში ძალით მოსული დავითიც აგრძელებს.

არის კიდევ ერთი საინტერესო ასპექტი, რომელიც აღნიშნული საკითხის კვლევის დროს იკვეთება: ყველა ეკლესია, რომელსაც კახეთის მეფეები გარებს სწირავენ, ე.წ. თავისუფალ ანუ ბალსზემო სვანეთში მდებარეობს – მოყოლებული ლატალიდან, რომელიც ბალსზემო სვანეთის ბოლო სოფელია, დამთავრებული მისი უკიდურესი ჩრდილო აღმოსავლეთი პუნქტით – სოფელი ჟაბეშით.

დაახლოებით ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში, წყაროების მიხედვით, სვანეთის ერთი ნაწილი, კერძოდ ლენტეხი, იმერეთის სამეფოს შემადგენლობაშია (1, გვ. 349) და იმერეთის მეფის მხარეზე იბრძვის ლევან II დადიანის წინააღმდეგ (ეს ჩანს ლევან II დადიანის მიერ სვანეთის ერთერთი ეკლესიისთვის შეწირული ხატის წარწერიდან, სადაც ის დაწვრილებით მოგვითხრობს 1646 წელს იმერეთში ღამქრობის შესახებ (3, გვ. 349); ბალსქვემო სვანეთი სამთავროს წარმოადგენს, ხოლო ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო ნაწილი სვანეთისა – ბალსზემო ანუ თავისუფალი სვანეთი, როგორც ჩანს, უკვე შედარებით დამოუკიდებელია და იგი არც სვანეთის მთავრისა და არც იმერეთის მეფის მორჩილებასა და ქვეშევრდომობაში არ იმყოფება.

სწორედ სვანეთის ამ ნაწილთან ცდილობს ურთიერთობის დამყარებას კახეთის სამეფო ხელისუფლება, ვინაიდან იგი სრულიად საღად და სწორად აფასებს ამ დროს "თავისუფალი" სვანეთის მდგომარეობასა და შესაძლებლობას. შინაომებში გახვეულ დასავლეთ საქართველოში თითოეული რეგიონის პოზიციას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა და მცირე გადანაცვლებასაც კი შეიძლებოდა რომელიმე მხარის სასარგებლოდ შეეცვალა ძალთა თანაფარდობა. ბალსზემო სვანეთი, ამ შემთხვევაში, პოტენციურ მოკავშირედ სასურვე-

ლი იყო, ალბათ სამხედრო თვალსაზრისით – საჭიროების შემთხვევაში მას შეეძლო მოლაშქრეები გამოეყვანა ამა თუ იმ მხარის სასარგებლოდ. ალბათ ამით იყო განპირობებული ის, რომ XV-XVII საუკუნეებში სვანეთის ეკლესიებს ხატებსა და ძვირფას ნივთებს მრავლად სწირავენ, როგორც სამეგრელოს მთავრები, ისე იმერეთის მეფეები.

ამრიგად, სამეგრელოსთან უკვე დამოყვრებული კახეთი, ცდილობს დასავლეთ საქართველოში გაიჩინოს კიდევ ერთი მოკავშირე. ამ მიზნის განსახორციელებლად იგი ფრთხილად მოქმედებს და ურთიერთობის დამყარებას იწყებს ტრადიციული ფორმით – შესაწირავებს აგზავნის ბალსზემო სვანეთის თითქმის ყველა ძირითად ეკლესიაში, რაც ჩვენი აზრით, უდავოდ არის პირველი ნაბიჯი, სამომავალოდ, სერიოზული კავშირის დასამყარებლად. სხვანაირად, ალბათ, ძნელად თუ აიხსნება აღნიშნულ პერიოდში საქართველოს საერთო-პოლიტიკური ვითარების გათვალისწინებით, კახეთის მეფეთა მიერ სვანეთისადმი გამოჩენილი ყურადღება, ცხადია, იგი არ არის მხოლოდ ქველმოქმედება და მხოლოდ "ღვთის მოშიშობისა და რწმენის" საფუძველზე ჩატარებული ღონისძიება.

საყურადღებოა ისიც, რომ კახეთის მეფე ალექსანდრე II-ის შვილიშვილი და მის მიერვე გაზრდილი ლევან II დადიანი, თითქოს პაპის პოლიტიკას აგრძელებს – სვანეთის ეკლესიებისთვის მას შეწირული აქვს საგანგებოდ, კონკრეტული ეკლესიების სახელზე მოჭედილი ოქროს ხატები, ვერცხლის თასები და ჯამები (3. გვ. 148, 358, 359, 411-418). თუმცა, ცხადია, ლევან დადიანისთვის სულ სხვა მნიშვნელობა ჰქონდა მეზობელ სვანეთთან ურთიერთობას და მისი პოლიტიკაც, სვანეთთან მიმართებაში, ცალკე კვლევის საგანს წარმოადგენს.

კახეთის სამეფოსთვის თავს დამტყდარმა უბედურებამ კარგა ხნით შეწყვიტა არა მარტო კახეთის ხელისუფალთა მოქნილი პოლიტიკა, არამედ მისი აღმავლობა და განვითარება. აქედან გამომდინარე, ცხადია, აღნიშნულ პერიოდში, ვერც კახეთისა და სვანეთის ურთიერთობამ ჰპოვა შემდგომი განვითარება.

KHATUNA IOSELIANI

KING OF KAKHETI ALEXSANDER II AND SVANETI

The church bell inscriptions preserved in Svaneti have a certain value for the history of Svaneti. Among preserved twelve bells nine are donated to Svanerti churches by kings of Kakheti Alexsander II and David ruling the kingdom from the end of 16th century till the beginning of 17th century (Alexsander II ruled in1547 – 1605 and David in 1601 - 1602).

The bell inscriptions tell us that each of these belles were intended for certain churches. It is worth noting that each of these churches were in Balszemo Svaneti or so called "Free Svaneti".

The above mentioned period was difficult for Georgia. Country disintegrated into kingdom – principalities was fighting against tow mighty invaders. Besides, there was not a peace between kingdom – principalities as well. They were fighting each other to extend the sphere of influence.

It is worth noticing that exactly in this period king of Kakheti donates to far Svaneti bells for "the glory and victory of kings".

The donation in our opinion was not the act of charity or determined by religious factor but it was determined by the policy of Kakheti kingdom for strengthening his positions. King of Kakheti wanted to gain alleys within the country and beyond its borders. A daughter of Alexander II was wife of the ruler of Samegrelo principality Dadiani. The ruler of Kabardo was an ally of the king as well. Possibly Alexander II wanted to have a contact with Balszemo Svaneti as it was independent and was united neither with Svaneti nor with Imereti principality. It should be taken into consideration that using the worriers of Balszemo Svaneti by all means will cause the change of correlation of forces and balance in the West Georgia according to the interests of the king of Kakheti. Much the more, this part of Svaneti had relations with Samegrelo and Kabardo as well. But the great misfortune (invasion of Khan Abas) prevented the development of Kakheti principality as well as the flexible policy of the kings of Kakheti for a long time. It is obvious that in such a situation the further development of Svaneti and Kakheti relations was impossible to be continued.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ლიტერატურა და წყაროები

1. ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება, "ქართლის ცხოვრება" ტ. II, თბ., 1959.
2. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, თბ., 1973.
3. ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმსვანეთში 1910 წელს, პარიზი, 1937.
4. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ. 1973.
5. საქართველოს მეფეები, რედაქტორები: მ. ლორთქიფანიძე, რ. მეტრეველი, თბ., 2000.
6. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, II, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვ. სილოგავამ, თბ., 1988.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ხათუნა იოსელიანი

"მუქალის თემი"
(ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი)

ბალსგემო ანუ ე.წ. თავისუფალი სვანეთი შუასაუკუნეების პერიოდში სვანეთის საერისთავოს უმთავრეს პოლიტიკურ რეგიონს წარმოადგენდა. მკვლევართა მიერ მიჩნეულია, რომ სვანეთის საერისთავოს ცენტრი სწორედ ამ კუთხეში მდებარეობდა, თუმცა დღემდე გუსტად არ არის დადგენილი, კონკრეტულად რომელი პუნქტი იყო საერისთავოს პოლიტიკური ცენტრი.

ბალსგემო სვანეთი, რომელიც შედგება ლატალის, ლენჯერის, მესტიის, მულახის, მუქალის, იფარის, წვირმის, კალისა და უშგულის თემებისაგან, სვანეთის მასშტაბით ყველაზე მდიდარია მატერიალური კულტურის ძეგლებით. თითოეულ სოფელში ათამდე ან მეტი ეკლესია, მრავალი კოშკი და გამაგრებული საცხოვრებელი კომპლექსია დაცული. ძვირფასი ხატების, ფერწერის ნიმუშებისა და ხელნაწერების უმეტესობაც სწორედ ამ რეგიონშია წარმოდგენილი და ამავე კუთხის ისტორიას შეეხება სვანური წერილობითი ძეგლების უმეტესობა.

სვანეთის ამ ნაწილის ერთ-ერთ ისტორიულ ხეობას მულახი წარმოადგენს, რომელსაც საუკეთესო მდებარეობა უკავია და საცხოვრებელი პირობებითაც ხელსაყრელია. დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით მის შემადგენლობაში შედის მუქალიც. ჩვენი კვლევის საგანს სწორედ მუქალის ისტორიულ-გეოგრაფიული მიმოხილვა და მულახისა და მუქალის ურთიერთმიმართების საკითხი წარმოადგენს.

მულახი ბალსგემო სვანეთის უკიდურესი ჩრდილო-აღმოსავლეთი პუნქტია. იგი მდებარეობს ენგურის მარჯვენა შენაკადის – მულხურას ხეობაში, რომელიც თავის მხრივ

ორი მდინარის – ტვიბერულასა და წანერულას შეერთების ხარჯზეა მიღებული.

დღევანდელი ადმინისტრაციული ერთეულის – მულახის ქვეშ გაერთიანებულია ორი ისტორიული თემი – მუჟალი და მულახი. აქედან, მუჟალი უკიდურესი აღმოსავლეთით მდებარეობს და მოიცავს სამ სოფელს – ჟაბეშს, ცალდაშს და ჩვაბიანის. იგი მდინარე მულხურას მარცხენა სანაპიროზეა გაშენებული.

მდინარე მულხურა ერთმანეთისაგან ყოფს მუჟალსა და მულახს. მულახის თემი მდინარის მარჯვენა სანაპიროზე, ძირითადად ფერდობზე შეფენილი თემია, რომელიც მოიცავს შემდეგ სოფლებს: მაჯდვიერი, ჭოლაში, ლახირი, ჟამუში, არცხელი, მურშკელი, ღვებრა და გარდლაში (ღვებრასა და გარდლაშს მოიხსენიებენ აგრეთვე, როგორც "ლექვ მულახ" – ქვედა მულახი).

მულახისა და მუჟალის მდებარეობიდან გამომდინარე, შეიძლებოდა იგი ერთ თემად ჩაგვეთვალა, ვინაიდან ისინი ერთ ხეობაში არიან ლოკალიზებულნი და ფაქტობრივად, ბუნებრივი მიჯნა (გამყოფი ქედი ან გადასასვლელი, გარდა მცირე გორაკისა და მდინარის გაშლილი კალაპოტისა) არ გააჩნიათ. არის შემთხვევები, როდესაც ისინი წერილობით ძეგლებშიც ერთად "მულახ-მუჟალი" მოიხსენიებიან. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ნათელია, რომ მუჟალი და მულახი აშკარად სხვადასხვა თემებს წარმოადგენენ.

მუჟალის თემი, თავისი მდებარეობიდან გამომდინარე, მთელი სვანეთისთვის მნიშვნელოვანი სტარატეგიულიდასახლებაა, რადგანაც სწორედ ამ სოფლიდან გადადის ორი უმთავრესი უღელტეხილი – "წანერი" (4010მ. ზ.დ.) და "ტვიბერი" (3580მ. ზ.დ.) (4, გვ. 226) ჩრდილო კავკასიაში, კერძოდ, ყაბარდო-ბალყარეთში. ამ გადასასვლელებით (რომელთაგანაც ტვიბერი უფრო მოსახერხებელია), ოდითგანვე სარ-

გებლობდა მოსახლეობა და ინტენსიური ურთიერთობები ჰქონდა მეზობელ ჩრდილოკავკასიასთან. ამასთანავე, ისინი გარკვეულ საფრთხესაც უქმნიდნენ, როგორც კონკრეტულად მუჟალს, ისე მთელ სვანეთს, ვინაიდან ხშირი იყო ამ გზებით ჩრდილოკავკასიელი ტომების გადმოსვლა მოსახლეობის დასარბევად და გასაძარცვავად. აქედან გამომდინარე, მუჟალი ამ უღელტეხილების დაცვით იცავდა მთელ სვანეთს; შეიძლება ითქვას, რომ მუჟალი სვანეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ კარიბჭეს წარმოადგენდა.

მუჟალი უძველეს დასახლებას წარმოადგენს, რომელიც, როგორც აღინიშნა, შედგება ჩვაბიანის, ცალდაშისა და ჟაბეშის სოფლებისაგან. სოფლის ბოლოში (დასავლეთისკენ) მდებარეობს ერთი პატარა დასახლება (რომელიც რამდენიმე კომლისგან შედგება), რომელსაც მაჯუდჯერ – ქართულად "ყველაზე შორი // მოშორებული" ეწოდება. ეს პუნქტი მულახის შემადგენლობაში ირიცხება, მაგრამ ტერიტორია აშკარად მუჟალისაა. მაჯდვიერი შედარებით ახალი დასახლებაა, არ გვხვდება კოშკები და ეკლესია. აქ მხოლოდ რამდენიმე კომლი შერვაშიძე ცხოვრობს. ისინი შედარებით გვიან არიან გადმოსულები მულახის სოფელ ჭოლაშიდან.

მუჟალის თემის სამივე სოფელი – ჟაბეში, ცალდაში და ჩვაბიანი – შესანიშნავადაა გამაგრებული მრავალი კოშკითა და გალავნიანი საცხოვრებელი სახლებით. თუ დავაკვირდებით საფორტიფიკაციო ნაგებობათა ქსელს, დავინახავთ, რომ ძირითადი აქცენტი თავდაცვისუნარიანობისა აღებულია სწორედ იმ მხარეს, საიდანაც სოფელში ორი უღელტეხილით შემოდის გზა ჩრდილოეთ კავკასიიდან. გარდა ამისა, თითოეულ სოფელში კოშკები ისეა განლაგებული, რომ ისინი აშკარად იცავენ შემოსასვლელ გზებს მეზობელი თემებისგანაც – როგორც მულახის, ისე იფარის თემის გად-

მოსასვლელსაც, რომლისგანაც მუჟალსა და მულახს ჭიშკრის ქედი მიჯნავს.

მუჟალის საფორტიფიკაციო ქსელი ამავე დროს შესანიშნავად არის შეხამებული გეოგრაფიულ გარემოსთან – მოხერხებულად არის გამოყენებული გარემომცველი მთათა სისტემა, რომელიც მას სამი მხრიდან იცავს. როგორც აღინიშნა, ერთადერთი ბუნებრივად დაუცველი მხარე მას დასავლეთით – მულახის თემის მხარეს აქვს, რადგან აქ ბუნებრივი ზღუდე, მთისა თუ ქედის სახით არ არსებობს (ძლიერეც აქ გაშლილ კალაპოტში მიედინება და იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს ბუნებრივ დაბრკოლებად). გეოგრაფიული თვალსაზრისით, მუჟალისა და მულახის თემები ერთ ხეობას წარმოადგენს, რომელთა შორისაც მანძილი (სადაც მოსახლეობა არ გვხვდება) სამი კილომეტრია.

მუჟალის ბოლო სოფელი, რომელიც ფაქტობრივად ორი უღელტეხილის პირას არის გაშენებული, ჟაბეშია. ყველა მკვლევარი თუ მოგზაური, რომელიც ოდესმე ჟაბეშს სწვევია, ერთხმად აღნიშნავს, რომ იგი ულამაზესი სოფელია. მთებისა და ტყეების გარემოცვაში ჩაფლულსა და თეთრი კოშკებით დამშვენებულს, საოცრად კარგი მდებარეობა გააჩნია. აქ დღემდეა შემორჩენილი ცხრა კოშკი, კლასიკური ტიპის გამაგრებული საცხოვრებელი კომპლექსები, მათი ნაშთები, ერთი ეკლესია და სამი ნაეკლესიარი.

ჟაბეშში დგას მაცხოვრის სახელობის ეკლესია, რომელიც X-XI საუკუნეებს მიეკუთვნება. იგი მოხატული ყოფილა, მაგრამ ამ მხატვრობიდან მხოლოდ ნაშთებია შემორჩენილი (9, გვ. 65). სოფლის ბოლოში, მდინარის გადაღმა, სადაც ახლა სასაფლაოა განთავსებული, არის წმიდა მთავარანგელოზთა ეკლესიის ნანგრევი, რომელიც 2003-2004 წლებში მოსახლეობას აღუდგენია. ხოლო ჟაბეშის აღმოსავლეთით აღმართულ მთის წვერზე დღემდეა შემონახული

წმიღა მარიამ ღვთისმშობლის ეკლესიის ნანგრევები. ამ ადგილს "ლამ̈არიან̈ სუიფ" (წმ. ღვთისმშობლის "მოედანი") ჰქვია. სოფლის თავში არის კიდევ ერთი ნაეკლესიარი – "ჯუ̂იდი თარგნგბელ" (კვიდ- ტოპონიმია). მთხრობელთა თქმით, აქ ლოცულობდნენ იმისთვის, რომ სოფლის შუაში ჩამომდინარე ღელეს – "ტუ̂იბრას" ადიდებისას სოფელი არ წაელეკა.

წანერისა და ტვიბერის უღელტეხილების გასაკონტროლებლად სოფელ ჟაბეშის ტერიტორიაზე, მთაზე ამართულია სასიმაგრო – "სანგა̈ჭუ̂" კოშკი – "კა̈ლდში მურყუ̂ამ" (კოშკებსა და ციხეებს, რომელნიც სტრატეგიული თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვან ადგილებზე იყო აგებული, "სანგა̈ჭუ̂" – სასიმაგრო ეწოდება), საიდანაც შეიძლება ორივე გადმოსასვლელის გაკონტროლება. სწორედ ეს კოშკი იყო ძირითადი საგუშაგო ადგილი, საიდანაც, მტრის შემოსევის შემთხვევაში, გუშაგი ცეცხლის დანთებით აცნობებდა სოფელს, რომ საფრთხე იყო მოსალოდნელი. ამ კოშკს გვერდზე მიშენებული ჰქონია სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობა, რომელიც სხვადასხვა საჭიროებისთვის იყო განკუთვნილი. რადგანაც ტვიბერის უღელტეხილი წანერთან შედარებით უფრო მოსახერხებელი და იოლად გადასალახი იყო, მოსახლეობასაც, ჩანს მის გამაგრებაზე მეტად უბრუნია. "კა̈ლდში მურყვამის" გარდა, ამ გადასასვლელის დასაცავად გამოყენებული ყოფილა გალავნები, რომლებიც პირდაპირ გზაზე, ტყეშია ჩაშენებული. სოფელთან ახლოს, "კარიელიში" (ტოპონიმია), დღემდეა შემორჩენილი გრძელი გალავნის ნაშთები, რომელშიც თავის დროზე ფართო ჭიშკრები ყოფილა ჩართული. მისგან საკმაო მანძილის დაშორებით, ჩრდილოეთისაკენ, ე.წ. "ლეგაიბის" (ფიჭვნარი) ბოლოში, ასევე აშენებული ყოფილა ქვის გრძელი კედელი ჭიშკრითურთ. სამჯროდ მოსულ ჩრდილოკავკასიელებს ამ ჭიშკარს გაუ

ღებდნენ და შემოსვლის შემდეგ ჩაუკეტავდნენ, რის გამოც ისინი ალყაში მოქცეულები აღმოჩნდებოდნენ, რადგანაც წინაც ქვის დიდი გალავანი ხვდებოდათ და უკან წასასვლელიც ქვის კედლით იყო ჩაკეტილი. ამის შემდეგ ალყაში მოქცეულებს ჩასაფრებული სვანები იოლად უსწორდებოდნენ (10). ინტერესმოკლებული არ იქნება აღინიშნოს, რომ გადმოცემის თანახმად, აქ შემოსული მტრის საწინააღმდეგოდ იყენებდნენ დიდ ქვებში გაყრილ გრძელ მორს, რომელსაც მთიდან დააგორებდნენ და მტერს პირდაპირ მდინარეში ჩახვეტავდნენ. ამ მოწყობილობას ა. ჩარკვიანის ცნობის თანახმად "ლაშდურმ̄ნ̆ალ" – გამოსაქანებელი რქმევია (8, გვ. 35).

კალდაშის ტერიტორიაზევე მოწყობილი ყოფილა სამჭედლო, სადაც საბრძოლო და სხვა საჭირო იარაღების დამზადება ხდებოდა. ამ ადგილს "ლ̆ამშკიდ" – სამჭედლო ჰქვია და აქ დღემდეა შემორჩენილი ნაგებობის ნაშთები.

როგორც ჩანს, ტვიბერის უღელტეხილიდან იმდენად ხშირი ყოფილა შემოსევები (რის შესახებაც ამოუწურავ ინფორმაციას იძლევა როგორც სვანური ფოლკლორი, ისე ხალხში დაცული გადმოცემები), რომ მისი საგანგებო დაცვა და გამაგრება გამხდარა საჭირო. გარდა იმისა, რომ ამ გადმოსასვლელის დასაცავად ამდენი სიმაგრეა აშენებული, ძნელბედობის პერიოდებში (ფოლკლორული მასალების თანახმად), უღელტეხილის ბოლოშიც აყენებდნენ თურმე გუშაგებს, რომელნიც უფრო ოპერატიულად აცნობებდნენ "კ̆ალდში მურყუ̂ამის" გუშაგებს მტრის შემოსევის შესახებ.

ამრიგად, ჟაბეში საკმაოდ გამაგრებულ სოფელს წარმოადგენდა, რისთვისაც გამოყენებული იყო ბუნებრივ გარემოსთან მშვენივრად შეხამებული მრავალი კოშკი და გალავანი.

ჟაბეში თავის დროზე მჭიდროდ დასახლებული სოფელი იყო, დღეს კი მხოლოდ 30 კომლი ცხოვრობს.

სოფელ ცალდაშში კოშკები და ერთი პატარა ეკლესია – მაცხოვრის სახელობისა – დგას. ეკლესია მთლიანად მოხატულია. იგი XI-XII საუკუნეებს მიეკუთვნება (9, გვ. 66). მის ახლოს დღემდეა შემონახული კლასიკური ტიპის სვანური გამაგრებული საცხოვრებელი კომპლექსი, მაღალი გალავნით შემოზღუდული, რომელშიც თავის დროზე სამი კოშკი ყოფილა ჩართული. ამათგან დღემდე მხოლოდ ერთია შემორჩენილი. საცხოვრებელი სახლის ეზოში, მიწისქვეშ მოწყობილია დიდი "დილეგი" და სხვადასხვა მხარეს გამავალი გვირაბები. ჩვენი აზრით, თავის დროზე, ამ კომპლექსის შემადგენელი ნაწილი იყო სწორედ პატარა ეკლესია, მაცხოვრის სახელობისა (დღემდე ამ სოფლის მკვიდრთ ეშინიათ ეკლესიის გვერდზე გამართული სახლის მეპატრონეთა წყევლისა – თეთრი ქრისტე შეგვრისხავსო), რითაც ეს კომპლექსი გვევლინება, როგორც სვანური კლასიკური ტიპის გამაგრებული საცხოვრებელი კომპლექსი (10). ამ კომპლექსს მკვლევარები XI-XII საუკუნეებით ათარიღებენ (9, გვ. 66).

ჩვაბიანიც ასევე კოშკურ დასახლებას წარმოადგენს. იგი მულახის თემის უშუალო მოსაზღვრე სოფელია და, შესაბამისად, თავდაცვითი ნაგებობების ქსელიც ისეა განფენილი, რომ მულახის მხრიდან შემოსასვლელი გზებიც დაიცვას. ჩვაბიანი გამოირჩევა კოშკების სიმრავლით – ლახირის შემდეგ აქ ყველაზე მეტი, თხუტმეტი კოშკი დგას. შემორჩენილია აგრეთვე გალავნებითა და კოშკებით გამაგრებული ძველი საცხოვრებელი კომპლექსები.

ამ სოფელში დგას მუჟალის მთავარი ეკლესია – მაცხოვრის სახელობისა, რომელიც X საუკუნეშია აგებული (9, გვ. 65). იგი სოფლის განაპირას, ამაღლებულ ადგილზეა აშენებული; თლილი ქვებით არის ნაგები და მონუმენტური ფორმებით ხასიათდება (7, გვ. 181). ეკლესია მაღალი დონის მხატვრობითაა შემკული. აღსანიშნავია, რომ ეს ეკლესია

ერთადერთია სვანეთში, რომლის მოსახატავადაც ძვირფასი საღებავი – ლაჟვარდია გამოყენებული, თანაც ძალიან დიდი რაოდენობით. ეს საღებავი საქართველოში არ მოიპოვებოდა და იგი უცხოეთიდან შემოჰქონდათ (9, გვ. 65).

ეკლესიაში დაცული წარწერის თანახმად, ეკლესია აუშენებიათ და "მოუწერიათ" სამ ძმას ამროლეანთა გვარისას – ბენდეს, ამროლას და მიქაელს. წარწერაშივე მითითებული ყოფილა თანადროული აფხაზი მეფის სახელი, რომელიც ჩამოშლილია. ვ. სილოგავა მიიჩნევს, რომ ეს მეფე უნდა ყოფილიყო ლეონ II (7, გვ. 12).

მეორე, შედარებით მცირე ზომის ეკლესია, სოფლის შუაგულში დგას. იგი წმ. მთავარანგელოზის სახელობისაა და მისი მხატვრობა XI-XII საუკუნეებშია შესრულებული (9, გვ. 66). ვ. სილოგავა ამ ეკლესიის კედელზე მოთავსებულ რამდენიმე წარწერას X საუკუნით ათარიღებს (7), რაც იმას ნიშნავს, რომ ეკლესიაც X საუკუნეში არის აგებული. არ შეიძლება აქ არ გამოვეხმაუროთ ამ ეკლესიის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ იგი გიგანების ე.წ. საგვარეულო ეკლესიას წარმოადგენდა. ვინც ახლოს იცნობს სვანეთის ისტორიასა და მის სოციალურ მდგომარეობას, მისთვის ცხადია, რომ აღნიშნული გვარი, რომელიც წერილობით წყაროებში საერთოდ არ იხსენიება და მხოლოდ ერთ ნაკაწრ წარწერაში ვხვდებით, ისიც XVII საუკუნით დათარიღებულში, ელემენტარულად არ მიეკუთვნებოდა სვანეთის მაღალ – ვარგების ან სასულიერო ფენას და ამდენად, არ და ვერც ისარგებლებდა იმ პრივილეგიით, რომ მას ეკლესია და მით უმეტეს, საგვარეულო ან კარის ეკლესია ჰქონოდა. ეს გვარი, ბოლო პერიოდში არის ამ ეკლესიის მეკლიტური და იცავს ეკლესიასა და მასში არსებულ საგანძურს, რაც, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ X-XI

საუკუნეებში აგებული ეკლესია მათ კუთვნილ და საგვარეულო ეკლესიას წარმოადგენდეს.

ჩვაბიანის ქვემოთ, მდინარის პირას დგას მცირე ზომის წმ. გიორგის ეკლესია – "ახში ჯგრაგ" ("ახში" ტოპონიმია), რომელიც გვიანდელ პერიოდშია აღდგენილი, თუმცა მოსახლეობის თქმით, იგი ძველი ეკლესიის ნანგრევებზე აუშენებიათ, რასაც ადასტურებს აქ შემორჩენილი თლილი ქვები, რომლებზეც ჯვრებია ამოკვეთილი. ძველი ეკლესია მთხრობელთა თქმით, გუმბათიანი ყოფილა.

გარდა გემოთ ჩამოთვლილი და დღემდე არსებული ეკლესიებისა, ჩვაბიანიში კიდევ ხუთი ეკლესია ყოფილა, რომელთა ნანგრევები დღემდეა შემონახული და მოსახლეობა ამ ნანგრევებთან დღესაც ლოცულობს. ერთ-ერთ ნაეკლესიართან კი ოქროს საწმისის ლეგენდაც არის დაკავშირებული. მთხრობლის თქმით, სოფლის შუაგულში ყოფილა "მუჩფას" ეკლესია. "მუჩფა" ტოპონიმია, ხოლო ეკლესია ვისი სახელობის იყო, სამწუხაროდ მთხრობლებს არ ახსოვთ. ამ ეკლესიას ჰქონია მიწისქვეშა სართული, საიდანაც სხვადასხვა მხარეს გვირაბები გადიოდა. სწორედ ამ მიწისქვეშა სართულში ყოფილა ოქროს ვერძი და ოქროს სკამი (?). შემდეგ წამოსულა მეწყერი, რომელსაც ოქროს ვერძის სამყოფელი ადგილი დაუფარავს (10).

ამრიგად, ამ პატარა სოფელში თხუთმეტი კომკი, სამი ეკლესია და ხუთი ნაეკლესიარია წარმოდგენილი. რაც შეეხება მთლიანად მუჟალს, აქ ოცდაექვსი კომკი (კომკების ნანგრევების გარეშე), ექვსი ეკლესია და რვა ნაეკლესიარია შემორჩენილი.

მატერიალური კულტურის ძეგლების ასეთი სიუხვე უდავოდ იწვევს დაინტერესებას – რატომ და რისთვის იყო საჭირო ერთ პატარა თემში (რომლის მცხოვრებთა მაქსიმალური რაოდენობა ალბათ ას კომლზე მეტი არასოდეს ყო-

ფილა) ამდენი ეკლესია და თავდაცვითი ნაგებობა, თუ ციხე-ჩვეულებრივ, რიგით სოფელს წარმოადგენდა? ჩვენი აზრით, მუჟალი შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიაში გამორჩეული და მნიშვნელოვანი ხევი იყო, რომელიც სრულიად შესაძლებელია, გარკვეული პერიოდის მანძილზე, სვანეთის საერისთავოს ცენტრსაც წარმოადგენდა, როგორც ეს აღნიშნა ვ. სილოგავამ.

მუჟალი წერილობით ძეგლებში X საუკუნიდან იხსენიება. ეს სახელწოდება დაფიქსირებულია, როგორც "მჟალვი, მოჟალვი, მუჟალვი და მუჟალი". ეკლესიებში დაცულ წარწერებში კი მოხსენიებულნი არიან "ხუცესნი მჟალველნი", "იოანე, ლაზარე და გიორგი მოჟალველები" და ა.შ. ანუ მუჟალი უძველეს სვანურ ტოპონიმად გვევლინება, რომლისგან X-XI საუკუნეებში ფსევდონიმები (თუ გვარები) არის ნაწარმოები და რომელიც დღესაც იგივე ფორმით განაგრძობს არსებობას.

ფრესკებითა და ფრესკული თუ ნაკაწრი წარწერებით განსაკუთრებით მდიდარია ჩვაბიანის მაცხოვრისა და მთავარანგელოზთა ეკლესია. მაოგან განსაკუთრებული მნიშვნელობა გააჩნიათ მაცხოვრის ეკლესიაში დაცულ წარწერებს, სადაც მოხსენებულნი არიან მეფე და სვანეთის ერისთავები. ეკლესიის სამშენებლო წარწერიდან ირკვევა, რომ იგი აშენებულა ერთ-ერთი აფხაზი მეფის გეობის დროს, რომლის სახელიც ჩამოშლილია. როგორც უკვე გვქონდა აღნიშნული, ამ მეფედ ვ. სილოგავას ლეონ II მიაჩნია, რომელიც 957-967 წლებში მეფობდა (7, გვ. 12), ხოლო რ. ყენიას და ნ. ალადაშვილს ბაგრატ III (9, გვ. 66). ამასთანავე, აქ მოხსენებულნი არიან სვანეთის ერისთავები ვახდანგ და იოვანე, რომელთაც, როგორც ჩანს, გარკვეული წვლილი მიუძღვით ამ ეკლესიის აშენებაში. ვ. სილოგავას აზრით, იოვანე ერისთავი შესაძლებელია ეკლესიის მინაშენშიც

იყოს დაკრძალული. აღსანიშნავია, რომ ჩვაბიანის მაცხოვრის ეკლესია ერთადერთია სვანეთში, სადაც ერისთავის მოსახსენებელი წარწერაა დაცული (7, გვ. 182).

რაც შეეხება სვანეთის ისტორიულ დოკუმენტებს, მუჟალი აქაც ხშირად ფიგურირებს. "ერთობილი სვანეთის" სახელზე შედგენილ საბუთებში, რომელნიც ძირითადად XIII-XV საუკუნეებს მიეკუთვნება, ხშირად იხსენიება "მუჟალის მაცხოვარი", როგორც მთელი სვანეთის მასშტაბით ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეკლესია.

დამოწმებული მასალების საფუძველზე, აშკარაა, რომ X-XIII საუკუნეებში მუჟალი სვანეთის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ადმინისტრაციულ ერთეულს წარმოადგენდა და გარკვეულწილად დიდ როლს ასრულებდა სვანეთის კულტურულ თუ პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მისი გამორჩეული სიმდიდრე მატერიალური კულტურის ძეგლებით, ეკლესიებში დაცული მნიშვნელოვანი წარწერები, მხატვრობა და საგანძური ამისი აშკარა დადასტურებაა.

ნაშრომის დასაწყისში აღნიშნული გვქონდა, რომ დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით, მუჟალი მულახის შემადგენლობაშია შესული. თუმცა ნათელია, რომ შუა საუკუნეებში იგი ცალკე ხევს წარმოადგენდა. მუჟალისა და მულახის გეოგრაფიული მდებარეობაც განხილულია იქვე. ამჯერად შევეხებით მუჟალისა და მულახის ურთიერთმიმართების საკითხს ისტორიულ ჭრილში.

მიუხედავად იმისა, რომ მუჟალი და მულახი ცალ-ცალკე ხევებს წარმოადგენდნენ (იგულისხმება ადმინისტრაციული შინაარსით), მათ ისეთი გეოგრაფიული მდებარეობა ჰქონდათ, რომ მჭიდრო ურთიერთობას ვერ აცდებოდნენ. როგორც ამას გვიჩვენებს ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალა, ამ ორ თემს ერთიანი საფორტიფიკაციო ქსელი გააჩნდა, რაც აუცილებლობითა და საჭიროებით ჩანს ნაკარნახევი.

როგორც აღვნიშნეთ, მუჟალის ბოლო სოფელთან, წა-ნერისა და ტვიბერის გადასასვლელების გასაკონტროლებლად, აშენებული იყო "კ̈ლდში მურყვამ". საჭიროების შემთხვევაში ამ კოშკზე დანთებული ცეცხლით სიგნალი გადაეცემოდათ მულახის სამხრეთით, მთაზე აშენებულ კოშკის ("ქ̂უენაღალ̈ მურყვამ") გუშაგებს, რომელნიც თავის მხრივ, მულახის ჩრდილო-აღმოსავლეთით მდებარე კოშკის ("კ̄ერში მურყვამ") მცველებს ატყობინებდნენ განგაშის შესახებ. ამრიგად, რამდენიმე წუთში, მთელი მუჟალი და მულახი ინფორმირებული იყო მოსალოდნელი საფრთხის შესახებ. ამის შემდეგ, მულახის სოფლების – ქამუშსა და მურშკელს შორის მდებარე ადგილას, რომელსაც "ლასუნყ̂უირ" – სასაყვირე ჰქვია, გამოიტანდნენ საყვირს და დააყვირებდნენ, რაც იმისი ნიშანი იყო, რომ ხალხი სასწრაფოდ უნდა შეკრებილიყო. ამრიგად, მუჟალსა და მულახს გააჩნდა ერთიანი თავდაცვით-სასიგნალო სისტემა, რომელიც სამ სხვადასხვა მხარეს აშენებული საგუშაგო კოშკებისაგან შედგებოდა და ეფექტურად ასრულებდა თავის დანიშნულებას, ვინაიდან მათი დანახვა ამ ორი თემის ყველა სოფლიდან იყო შესაძლებელი (10).

აღსანიშავია ისიც, რომ კეთილგანწყობილი ურთიერთობის გარდა, როგორც ამას ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, ხშირი ყოფილა მუჟალსა და მულახს შორის დაპირისპირებაც. ერთ-ერთი ლექსის თანახმად, მუჟალი გაბატონებული ყოფილა მულახზე. ამ ბატონობას მეტად მძიმე და აუტანელი ხასიათი მიუღია, რის გამოც მუჟალელები და მულახელები კეისართან წასულან საქმის "გასარჩევად". მულახელი შესჩივის კეისარს, რომ "მუჟალელები ცხენებზე მანამდე არ სხდებიან, ვიდრე მხრებს კიბედ არ შევუდგამთ; ყველს არ სჭამენ მანამ, ვიდრე ვარცლებს ჯამებად არ დავუდგამთ". კეისარს ორივე თემის წარმომადგენელთათვის დანები შეუმოწმებია. მულახელებს გაკ-

რიალებული დანები ჰქონიათ, მუჟალელებს არა. ამის შემდეგ კეისარს ბატონობა მულახელებისთვის გადაუცია (5, გვ 67-68). ამ ლექსში რაღაც დაპირისპირებაა არეკლილი და არ არის გამორიცხული, რომ იგი სწორედ იმ უცნობი მოვლენების გამოძახილს წარმოადგენდეს, რომლის შედეგადაც მუჟალმა დაკარგა წამყვანი და უპირატესი როლი. მიუხედავად ამისა, მუჟალისა და მულახის ურთიერთობა, უმეტესად კეთილმეზობლური უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან გეოგრაფიული მდებარეობის გამო, ისინი იძულებული იქნებოდნენ ერთად დაეცვათ თავი. ამის ნათელ მაგალითს სწორედ უკვე განხილული ერთიანი თავდაცვითი ქსელიც წარმოადგენს. საინტერესოა აგრეთვე ერთი დოკუმენტი, რომელიც მულახისა და მუჟალის სახელზეა შედგენილი. ამ საბუთში, რომელიც მულახის საყდრიშვილების სახელზეა გაცემული, მულახი და მუჟალი ერთად ფიგურირებენ, როგორც "მულახ-მუჟალვისა ჯვი". საბუთში "მჟალვისა მიწის გამაგრებაზეა" საუბარი: "მჟალვისა მიწისა გამაგრებისათვის თუ დავიფიცოთ, – ერთგან დავიკოცოთ, თუ ავიყაროთ, – ერთ დღესა ავიყაროთ, თუ ღმერთი გვწყალობდეს, – ერთ ვიყოთა" (6, საბ. № 128, გვ. 208). როგორც ჩანს, ამ დოკუმენტით, რომელიც XV-XVI საუკუნეებითაა დათარიღებული (6, გვ. 208), მულახისა და მუჟალის ურთიერთდახმარება და თანადგომა და მულახში მცხოვრებ საყდრიშვილთა რაღაც მოვალეობა გაფორმდა, თუმცა ბოლომდე ნათელი არ არის, საბუთის ნაკლული სახის გამო, კონკრეტულად რა პირობებსა და მოვალეობებზეა საუბარი (ამ საბუთს კარდინალურად სხვა კონტექსტში განიხილავს გ. გასვიანი, იხ. 1, გვ. 136).

როგორც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, მეცნიერთა მიერ სვანეთის საერისთავოს პოლიტიკური ცენტრის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებაა გამოთქმული. მკვლევარი გ. გასვიანი, მიიჩნევს, რომ სვანეთის საერისთავოს ცენტრი უშგული

უნდა ყოფილიყო. ამ ვერსიის გასამტკიცებლად იგი იმით-მებს იმ ფაქტსაც, რომ უშგულში ე. თაყაიშვილისა და გრა-ფინია უვაროვას მიერ აღმოჩენილი იქნა ერისთავთა სახე-ლისუფლებო ნიშნები (სკიპტრა, ცული, საკარცხული) (1, გვ. 45). ამავე მოსაზრებისაა აკად. დ. მუსხელიშვილი, რომელიც აღნიშნავს, რომ სვანეთის ერისთავთა რეზიდენციას უშგულ-ში მდებარე "თამარის ციხე" წარმოადგენდა (3, გვ. 148).

ამ საკითხთან დაკავშირებით ახალი ვერსია წამოაყე-ნა ვ. სილოგავამ. იგი თვლის, რომ სვანეთის საერისთავოს ცენტრი, X-XI საუკუნეებში მაინც, შესაძლებელია მუჟალი ყოფილიყო (7, გვ. 182).

ამრიგად, მკვლევართა მიერ სვანეთის საერისთავოს პოლიტიკურ ცენტრად ორი პუნქტი: მუჟალი და უშგულია დასახელებული. რაც შეეხება მესტიას, მეცნიერთა მიერ სა-მართლიანად არის აღნიშნული (წერილობით ძეგლებზე დაყრდნობით), რომ მან უპირატესობა "გვიან საუკუნეებში" მოიპოვა (3, გვ. 148). ისტორიული დოკუმენტები, რომლებიც "ერთობილი სუანეთის" სახელითაა შედგენილი და რომელ-თა მიხედვითაც უკვე ჩანს მესტიის წამყვანი როლი, პ. ინ-გოროყვას მიხედვით, ძირითადად XIV-XV საუკუნეებს მიე-კუთვნება (2, გვ. 5-9), ხოლო ვ. სილოგავას დათარიღებით XIII-XIV საუკუნეების მიჯნასა და XIV საუკუნეს (6, გვ. 104-111). აქედან გამომდინარე, ჩანს, რომ XIV საუკუნის დასაწ-ყისიდან მესტია ძლიერდება და წამყვან ადგილს იკავებს სვანეთში. ამ დროს ძირითად ხელისუფლებად ჩანან მელო-მე და კეუსარი (7, გვ. 182). მანამდე კი, როცა სვანეთი ერ-თიან საერისთავოს წარმოადგენდა და მის სათავეში ერის-თავი იდგა, რომელიც მნიშვნელოვნად იყო დაწინაურებული საქართველოს სამეფო კარზე – მის პრეროგატივას წარმო-ადგენდა კორონაციის დროს მეფისთვის ხმლის შემორტყმა. ეს სცენა გამოსახულია ს. ლატალის (კერძოდ მაცხვარიშის)

ეკლესიის კედელზე, სადაც დავით აღმაშენებლის ძეს, მეფე დემეტრე I-ს ხმალს აბამს სვანეთის ერისთავი ვარდანისძე (აღსანიშნავია, რომ მსგავსი სცენა სხვაგან არსად არ გვხვდება საქართველოს კედლის მხატვრობაში) (9, გვ. 85). საერისთავოს პოლიტიკური ცენტრი აშკარად მესტიის მევით უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან თავისი მდებარეობიდან გამომდინარე (და, ამავე დროს, სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი და ხელსაყრელი გეოგრაფიული პირობების გამო) ბართან ინტენსიური ურთიერთობისათვის ეს მხარე ბევრად უფრო მოსახერხებელი იყო.

ჩვენი აზრით, ზემოთ დამოწმებული მასალების საფუძველზე, რომლის თანახმადაც მუჟალის ისტორია საკმაოდ შთამბეჭდავად გამოიყურება, საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს მოსაზრება მუჟალის საერისთავოს ცენტრობის შესახებ. მისი, როგორც დაწინაურებული ხევის არსებობა, წერილობითი წყაროებით უკვე X საუკუნიდან დასტურდება (სამწუხაროა, რომ აქ დღემდე არ ჩატარებულა არქეოლოგიური კვლევა-ძიება, რაც უდავოდ ბევრ საინტერესო მასალას გამოავლენდა მუჟალის ისტორიის შესახებ); იგი მდიდარია მატერიალური და სულიერი კულტურის ბრწყინვალე ძეგლებით, გააჩნია მნიშვნელოვანი სტრატეგიული მდებარეობა და ხელსაყრელი საცხოვრებელი პირობები. ნიშანდობლივია ისიც, რომ მასთან ოქროს საწმისის ლეგენდაცაა დაკავშირებული და ჩვაბიანი მის სამყოფლად არის მიჩნეული. ჩვენი აზრით, მუჟალი სვანეთის საერისთავოს ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან თემს, განსაკუთრებით X-XIII საუკუნეებში, უდავოდ წარმოადგენდა. რაც შეეხება მუჟალის სვანეთის საერისთავოს პოლიტიკური ცენტრობის საკითხს, აშკარად იმსახურებს ყურადღებას და მომავალ კვლევა-ძიებას საჭიროებს.

KHATUNA IOSELIANI

MUDZALI COMMUNITY (HISTORICAL AND GEOGRAPHICAL STUDIES)

The main region of Svaneti principality in Middle Ages was Balszemo or so called Free Svaneti. Scientists believe that the political centre of the principality was exactly in the mentioned region.

One of the historical and significant gorges of Free Svaneti was Mudzali. According to modern administrative division it is united within Mudzali community.

Mudzali has an important strategic disposition. From three sides it is surrounded by mountains and is located on a quite large territory convenient for habitation and agriculture as well. Besides, it is the northeast gate of Svaneti, as two main passes: Tviberi and Tsaneri used by population from the ancient times come from the North Caucasus through it.

Mudzali consists of three villages and is well saved by fortification net naturally joint with the environment mainly represented by the system of towers. Walls fortified the passages.

Mudzali is significantly rich for churches. Most of them are dated to 10^{th} – 14^{th} centuries. Most of these churches are well painted, are rich for frescos, inscriptions and valuable icons. In this small gorge there are twenty-six towers (besides ruined ones), six churches and remains of churches. According to legend Mudzali is a place where the Golden Fleece was preserved.

Scientists advanced different opinions about the localization of the political centre of Svaneti. D. Muskhelishvili and G. Gasviani think that Ushguli was such a centre, but to V. Silogava's opinion the political centre of Svaneti should have been Mudzali.

In our opinion important strategic localization of Mudzali, its fully formed and effective fortification net, the quantity of churches and the data preserved in historic sources (written sources mention

Mudzali since 10trh century) about this community is a good reason to assert that Mudzali was the most significant community of Svaneti principality in 120th –13th centuries. The opinion of its being the political centre of Svaneti deserves an attention and importance of the further research.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. გ. გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1973.
2. პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, ნაკვეთი მეორე, თბ., 1941.
3. დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, ტ. II, თბ., 1980.
4. საქართველოს გეოგრაფია, ნაწილი II, თბ., 2001.
5. სვანური პოეზია, სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს ა. შანიძემ, ვ. თოფურიამ, მ. გუჯეჯიანმა, თბ., 1939.
6. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვ. სილოგავამ, თბ., 1986.
7. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. II. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვ. სილოგავამ, თბ., 1988.
8. ა. ჩარკვიანი, სვანეთი, თბ., 1967.
9. რ. ყენია, ნ. ალადაშვილი, საქართველოს მეგზური, II, ზემო სვანეთი, თბ., 2000.
10. ხ. იოსელიანი, საველე-ეთნოგრაფიული დღიური.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მედეა გოგოლაძე

ქართლის სამეფოს წარმოქმნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს” პრეამბულის ბოლო ნაწილი ქართლისა და ქართველი ხალხის ისტორიაში ეპოქალური პოლიტიკური მოვლენის მაუწყებელია. სახელდობრ, ქართლში მეორედ მოსვლისას „თანა-ჰყვანდა ალექსანდრეს მეფესა აზოჲ, ძჳ არიან ქართლისა მეფისაჲ, და მას მიუბოძა მცხეთაჲ საჯდომად და საზღვარი დაუდვა მას ჰერეთი და ეგრისწყალი და სომხითი და მთა ცროლისა(ჲ) და წარვიდა.

ხოლო ესე აზოჲ წარვიდა არიან ქართლად, მამისა თჳსისა, და წარმოიყვანა რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამა-მძუძეთანი, და დაჯდა ძუელ მცხეთას. და თანა ჰყვანდეს კერპნი ღმრთად – გაცი და გაიმ.

და ესე იყო პირველი მეფჱ მცხეთას შინა, აზოი, ძჳ არიან ქართველთა მეფისაჲ” (1, 81-82).

როგორც ვხედავთ, „მოქცევაჲს” პრეამბულის დასასრული გვაუწყებს, რომ ალექსანდრე მაკედონელს ქართლში მეორედ მოსვლისას თან ჰყოლია „არიან ქართლის” მეფის ძე აზო, რომელიც მას მცხეთას დაუსვამს დღევანდელი ისტორიული ქართლის მმართველად. ამის შემდეგ ალექსანდრე გაცლია ჩვენს ქვეყანას, ხოლო აზო წასულა თავის სამშობლოში, „არიან ქართლში” (რომელიც, ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში მიღებული აზრით, მდებარეობდა ისტორიული საქართველოს სამხრეთით), წამოუყვანია იქიდან სამეფო საგვარეულოსა და სხვა მონათესავე აღმზრდელ-წარჩინებულთა ნაწილი („მამა-მძუძეთანი”) და დამჯდარა „ძუელ მცხეთას” ამ ქვეყნის მეფედ. ეს „იყო პირველი მეფე მცხეთას შინა, აზოჲ, ძჳ არიან ქართველთა მეფისაჲ”.

უპირველესად, ყურადღებას იპყრობს ძეგლში მოცემული ძველი ქართლის სამეფოს საზღვრები: აღმოსავლეთით – ჰერეთი, დასავლეთით – ეგრისწყალი, სამხრეთით – სომხეთი, ჩრდილოეთით – მთაჲ ცროლისაჲ.

ცროლის მთა, ივ. ჯავახიშვილის ცნობით ფხოვის მთას ეკუთვნის. ცროლის მთა ისეთივე მარად-თოვლიანი მწვერვალია, როგორც იალბუზი და მყინვარი ანუ ყაზბეგი (13, 16). შესაძლოა, ძველი მემატიანე ცროლის მთაში, ზოგადად კავკასიონის მთას გულისხმობდეს.

„მთა ცროლისა", ამავე სახელწოდებით, დღესაც არის ხევსურეთში, იგი კავკასიონის მთავარი ქედის ერთ-ერთი თოვლიანი მწვერვალია და ერთმანეთისაგან ჰყოფს კავკასიონის მთავარი ქედის ჩრდილოეთით და სამხრეთით მდებარე მხარეებს (თემებს). აქედან გამომდინარე, როგორც დ. მუსხელიშვილი სავსებით სწორად აღნიშნავს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მემატიანის წარმოდგენით ქართლის სამეფოს ჩრდილოეთის საზღვარი გადიოდა კავკასიონის ქედის წყალსაყარზე და თუშეთი, პირიქითი ხევსურეთი, ხევი, დვალეთი იმთავითვე ქართულ სახელმწიფოში შემავალად იგულისხმებოდა (8, 76-77).

ქართლის სამეფოს დასავლეთი საზღვარი კი, ძეგლის მიხედვით, მდ. ეგრისწყალია. ამ მდინარის იდენტიფიკაციაზე სხვადასხვა აზრია: ზოგს ენგური მიაჩნია, ზოგს – ოქუმისწყალი, ზოგიერთებს კი – ღალიძგა. მაგრამ, რომელიც არ უნდა იყოს სწორი, მართებულად აღნიშნავს დ. მუსხელიშვილი: „ერთი მაინც ცხადია – „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ავტორს (თუ მის წყაროს) დასავლეთი საქართველოს უდიდესი ნაწილი იმთავითვე ქართლის სამეფოს შემადგენლობაში შეაქვს" (8, 77).

რაც შეეხება ქართლის საზღვრებს ჰერეთთან (აღმოსავლეთი) და სომხეთთან (სამხრეთი), ვფიქრობთ, განმარტებებს არ საჭიროებს.

როგორც ვხედავთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" პრეამბულა გვამცნობს ქართველთა პირველსაცხოვრისს, ასევე სახელმწიფოს (სამეფოს) წარმოქმნას ძველ ქართლში. ისმის კითხვა: რამდენად რეალურ-ისტორიულია წყაროს ეს ცნობები?

ქართველთა პირველსაცხოვრისის, მიგრაციის, ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნისა და ქართველთა პირველი მეფის საკითხში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" საკონტროლო წყარო არის „ქართლის ცხოვრება", ლეონტის „ჰამბავი მეფეთა". აღსანიშნავია მათი არსებითი კონცეფციური განსხვავებანი. სახელდობრ, ნ. ბერძენიშვილის თვალსაზრისით:

1. „მოქცევაჲთ" ქართველთა, ქართლის სახელმწიფოს პირველი მეფე იყო აზონი (აზოჲ), ლეონტი მროველით კი, აზო იყო ალექსანდრე მაკედონელის ერისთავი უცხოელი, ქართველთა დამპყრობი და მტერი.

2. „მოქცევაჲთ" ქართველები ქართლში (მცხეთის რეგიონში – მ. გ.) აზონმა მოიყვანა „არიან ქართლიდან" ალექსანდრობის ხანაში (ალექსანდრე მაკედონელის დროს – მ. გ.), ლეონტით კი ქართლოსიანები აქ ქართლოსმა მოიყვანა ძველისძველად (გაცილებით ადრე).

3. „მოქცევაჲთ" ქართველების უწინ ქართლში ბუნთურქები ისხდნენ, ლეონტით კი – ქართლოსიანებზე უწინ ქართლში არავინ ჩანს და ქართლოსიანები აქ თითქოს პირველმოსახლენი არიან.

4. „მოქცევაჲთ" ქართველები „არიან ქართლით" (არიან ქართლიდან) მოდიან, ლეონტით კი – ქართლოსი და მისი ნათესავი არარატ-მასისის ქვეყნიდან მოდიან (3, 554-555).

ჩვენი აზრით, დიდი მეცნიერის ეს ნათელი და არსებითად სწორი ანალიზი „მოქცევაჲს" და ლეონტის კონცეფციური სხვაობისა, შესაძლოა, მცირე კორექტივს საჭიროებდეს, ან ზოგი რამ სადავო იყოს, ან კიდევ, სხვაგვარად გააზრების დაშვებასაც იძლეოდეს. სახელდობრ:

1. „მოქცევაჲს" მატიანის მიხედვითაც, ალექსანდრე მაკედონელის ეპოქაში „არიან ქართლიდან" მეფის ძე აზოს მიერ მცხეთის რეგიონში, დღევანდელ ქართლში, მისი ნათესავი ქართველთა საგვარეულო სახლებისა და სამეფო მსახურეული არისტოკრატიის (მმართველი წრის) მოყვანისას, აქაც, მცხეთის რეგიონის ქართლში სახლობს ქართული მოსახლეობა. ამას მოწმობს მცხეთა-მტკვრის რეგიონში თვით მატიანის ავტორის მიერ ჩამოთვლილი ციხე-ქალაქთა ტოპონიმები, რომელნიც უკლებლივ ყველა ქართულია: სარკინე, უფლისციხე, ურბნისი, კასპი, ოძრკე, „ძველი მცხეთა"*. ცხადია, ქართული მოსახლეობა აქ სახეგეა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართული ტოპონიმები აქ ვერ გაჩნდებოდა.

ამიტომ გემონათქვამიდან უნდა დავუშვათ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" პრეამბულის მიხედვით, ისტორიულ წარსულში ორი ქართლია: სამხრეთით – „არიან ქართლი", თუ "არიან მეფის ქართლი", ხოლო ჩრდილოეთით „მცხეთის ქართლი", რომლის საზღვრებს თავადვე გვაუწყებს: აღმოსავლეთით – ჰერეთი, სამხრეთით – სომხეთი, დასავლეთით – ეგრისწყალი, ჩრდილოეთით – კავკასიონი. ეს „ორი ქართლი" გაწყვეტილი კი არაა, არამედ ეთნიკურად ერთი მთლიანი ტერიტორიაა, სადაც განფენილია ქართული მოსახლეობა, ანუ ეს არსებითად იგივე ისტორიული ქართლია,

---

* „ძველი მცხეთის" ლოკალიზაციია დადგენილი არაა. შესაძლოა იგი ყოფილიყო არმაზის ადგილას. არსებობს მოსაზრება, რითაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" „ძველი მცხეთა" უნდა ყოფილიყო მცხეთის დასავლეთით (20 კმ) მდებარე ძალისა (ა. ბოხოჩაძე).

როგორსაც იცნობს ლეონტი, ჯუანშერი და ჩვენი დღევანდელი ქართული ისტორიული მეცნიერება: ძვ. წ-ის IV-III საუკუნეებიდან არსებული ისტორიული ქართლი, რომლის საზღვრები სამხრეთ-დასავლეთით იყო ჭოროხ-შავი ზღვის რეგიონი, აღმოსავლეთით კი - ჰერეთ-ალბანეთი.

2. „მოქცევაჲს" მატიანის პრეამბულით „არიან ქართლიდან" მეფის ძე აზომ მცხეთის რეგიონში მოიყვანა ნათესავი რვა სახლი-საგვარეულო, ასევე ათი სახლი - არიან-ქართლის სამეფოს სამოხელეო არისტოკრატია, მეფედ დაჯდა „ძველ მცხეთას" და იგი აქცია სატახტო ქალაქად. აზო იყო ქართლის პირველი მეფე, წარმოიშვა ქართლის სახელმწიფო ალექსანდრე მაკედონელის დროს, IV ს-ის ბოლო მეოთხედში. ქართველები მცხეთა-მტკვრის რეგიონში, ჩანს, აზოს მოსვლამდეც ცხოვრობდნენ.

ლეონტით („ჰამბავი მეფეთა") ქართველები მცხეთას უძველეს დროს მოიყვანა ქართლოსმა არარატ-მასისის ქვეყნიდან, აქ ქართველების მოსვლამდე არავინ ჩანს. ლეონტითაც ქართლის სახელმწიფო წარმოიშვა ალექსანდრე მაკედონელის დროს, მაგრამ მისი პირველი მეფე იყო ფარნავაზი, აზო კი, ალექსანდრეს მოყვანილი, ქართველთა დამპყრობი და მტერია, რომელსაც განდევნის ფარნავაზი და ქართველნი.

მთავარი კონცეფციური სხვაობა „მოქცევაჲს" და ლეონტის შორის, ჩვენი აზრით, მაინც, ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნის გზის მოცემაშია. „მოქცევაჲთ" ქართლის სახელმწიფო მცხეთის რეგიონში წარმოიშვა სამხრეთ-დასავლეთში არსებული „ქართლის" სამეფოს – „არიან ქართლის" თუ მეფე არიანის (არანის) ქართლის სახელმწიფოებრივი ცენტრის ჩრდილოეთში, მცხეთაში გადანაცვლების გზით, არიან ქართლის მეფის ძის აზოს, მისი სამეფო საგვარეულოსა და სამეფო სამოხელეო არისტოკრატიის მცხეთა-

ში მოსვლა-დასახლებითა და ასეთი პოლიტიკური მიგრაციით აქ სახელმწიფოს შექმნით.

ლეონტი მროველით კი, ქართლში სახელმწიფო წარმოიქმნა არა სახელმწიფოებრივი ცენტრის აქ სხვა რეგიონიდან გადმონაცვლებით, არამედ ადგილობრივი სპონტანური (შინაგანი) პროცესების განვითარების გზით – „მამასახლისობისა" და გვაროვნული ეპოქის სამხედრო დემოკრატიის სტრუქტურების სახელმწიფოდ გარდაქმნის გზით, მცხეთისა და ქართლის მამასახლისის მეფედ გადაქცევისა და სახელმწიფო პოლიტიკური სტრუქტურების შექმნით. ქართლის სახელმწიფოს (სამეფოს) პირველი მეფე, ლეონტით, იყო მცხეთის მამასახლისის სამარას ძმისშვილი – ფარნავაზი.

მიგვაჩნია, რომ კონცეფციურად სახელმწიფოს წარმოქმნის გზის სქემაში ორივე თვალსაზრისი დასაშვებია. ისტორიულად კი, შესაძლოა, მცხეთის რეგიონის ქართლში სახელმწიფო შექმნილიყო ან ერთი, ან მეორე გზით: 1. ან, „მოქცევაჲს" მიხედვით, სამეფო საგვარეულოს პოლიტიკური მიგრაციის გზით – ქართლის ერთი კუთხიდან (პოლიტიკური ცენტრიდან), „არიან ქართლიდან" (სამხრეთ-დასავლეთიდან), მის მეორე კუთხეში (ჩრდილოეთში), მცხეთის რეგიონში; 2. ანდა კიდევ, ლეონტის მიხედვით ქართლში (მცხეთის რეგიონის) სახელმწიფო წარმოქმნილიყო, ადგილობრივი სპონტანური სოციალ-პოლიტიკური პროცესების განვითარების გზით, სხვა კუთხიდან პოლიტიკური მიგრაციის გარეშე.

და ბოლოს, ასევე, ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნისას, შესაძლოა ადგილი ჰქონოდა სინთეზსაც – როგორც პოლიტიკურ მიგრაციას, ისე სინქრონულ – პარალელურად ადგილობრივ სპონტანურ სოციალურ-პოლიტიკურ განვითარებასაც.

რაც შეეხება ქართული სახელმწიფოებრიობის წარმოქმნის ქრონოლოგიურ-ისტორიულ გააზრებას საერთოდ,

ისტორიულად სწორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" მემატიანე, მაშინ, როცა ლეონტის მიხედვით სხვა ქართული სახელმწიფო (სამეფო) ალექსანდრე მაკედონელის ეპოქამდე არ არსებობდა, „მოქცევაჲს" მატიანის ავტორს მცხეთის რეგიონში ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნამდე, ალექსანდრე მაკედონელამდე (ძვ. წ. IV ს. ბოლო მესამედი) – ქართული სახელმწიფოს არსებობა მიაჩნია სამხრეთში – „არიან ქართლის" სამეფო (თუ მეფე არიანის ქართლის სამეფო), რაც დღევანდელ ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში, ქართული სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნების სახით ალექსანდრე მაკედონელამდე გაცილებით ადრე, დადასტურებულია (დიაოხი (ტაოხი, ტაო), კოლხა).

რაც შეეხება სიტყვა „არიან"-ის რაობას და „არიან ქართლის" ლოკალიზაციას, მეცნიერებაში აზრთა დიდი სხვაობაა. „არიან" ზოგს მიაჩნია მეფის სახელად (ექ. თაყაიშვილი, ალ. ხახანაშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. გორგაძე), ზოგს კი – ქვეყნის სახელად (ს. ჯანაშია, გ. მელიქიშვილი). ასევე აზრთა სხვაობაა „არიან-ქართლის" ლოკალიზაციაზე. მართალია, თითქმის ყველა მკვლევარს იგი კავკასიის სამხრეთით ეგულება, მაგრამ კონკრეტულად სად, დადგენილი არაა. ს. გორგაძის აზრით, „არიან ქართლი" („არიანის ქართლი") ეს არის „კარდუხების" (ქართუქების), „ქართუ"-ების (ქართველთა) ქვეყანა, რომელიც ამიერკავკასიის სამხრეთით მდებარეობდა და მდ. ტიგროსამდე აღწევდა (4, 20-22). ს. ჯანაშიას აზრით, „არიან ქართლი" ეს „ჰარი" ქვეყნის ნაწილია, რომელშიც („ჰარი" ქვეყანაში) შედიოდა აგრეთვე მითანი და ურარტუც, ვანის ტბის მიდამოები (14, 70). გ. მელიქიშვილის აზრით, „არიან ქართლი" უნდა იყოს საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი კუთხე, რომელიც ერთ დროს აქემენიდთა ირანის საბრძანებელში შედიოდა, რომელსაც ჩრდილოეთში მცხოვრები ქართველები „არიან ქართლის"

ანუ ირანის ქართლს უწოდებდნენ (20, 278-279). შემდეგში (მოგვიანებით) გ. მელიქიშვილი ასახელებს აგრეთვე სიტყვა „არიანის" ახსნისა და „არიან ქართლის" ლოკალიზაციის სხვა ვარიანტებსაც (7, 16). მ. ჯანაშვილს კი „არიან ქართლთან" დაკავშირებით აგონდებოდა შუა აზიის „არიანა", რომელსაც ახსენებს ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობაზე დაწერილი ფსევდოკალისთენეს რომანი. ამ „არიანას" მეზობლად ეს რომანი იცნობს აგრეთვე ინდოეთის „კავკასიონს" (15, 50-62). როგორც გ. მელიქიშვილი სამართლიანად აღნიშნავს, ამ მოსაზრებათა შესახებ, „სავსებით დამაჯერებელი არც ერთი მათგანი არ არის" (7, 16).

როგორც ვხედავთ, „არიან ქართლის" ლოკალიზაციის საკითხი საბოლოოდ გადაწყვეტილი არაა და იგი კვლავ ჰიპოთეზად რჩება, მაგრამ ეს სრულიადაც არ უშლის ხელს „მოქცევაჲ ქართლისაჲში" „არიან ქართლის" ქვეყნის შესახებ მოცემული ამ ცნობის უაღრესად დიდ მნიშვნელობას.

მიგვაჩნია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" პრეამბულის ავტორი სწორად გადმოგვცემს მაშინდელი (VI-VII სს-ის, თუ უფრო ადრინდელი ხანის) ქართული საზოგადოების ისტორიულ ცნობიერებაში არსებულ ტრადიციას (ან, შესაძლოა, ძველი წყაროების მიხედვითაც) ქართული სახელმწიფოებრიობის ალექსანდრე მაკედონელამდე გაცილებით ძველ ხანაში არსებობის შესახებ. ალექსანდრე მაკედონელის დროს, სამხრეთში არსებობს ქართული სახელმწიფო, „არიან ქართლის" სამეფო და მას პოლიტიკური მონარქი, მეფე ჰყავს.

არიან ქართლისა და აზოს ქართული სამყაროსადმი კუთვნილებას შესაძლოა ადასტურებდეს აგრეთვე, „მოქცევაჲს" ცნობა აზოს მიერ არიან ქართლიდან „ათნი სახლნი მამა-მძუძეთანის" წამოყვანის შესახებ, რაც შესაბამისად იძლევა მონაცემს იმ დროს უკვე არსებულ „გაბარება"-„გა-

ძიძავების" წეს-ჩვეულებაზე. თუ, აზო იყო ბერძენი, და ქართველთა დამპყრობი, როგორადაც მას „ქართლის ცხოვრების" მემატიანე სახავს უეჭველია, აზოს მოტანილი წეს-ჩვეულება („გაბარება"-„გაძიძავება") მიუღებელი იქნებოდა, როგორც იმ დროის, ასევე შემდგომი ხანის ქართული საზოგადოებისთვის და ფარნავაზის მიერ აზოს დამარცხების შემდეგ მალევე უნდა ყოფილიყო მივიწყებული, მაგრამ წეს-ჩვეულება არათუ უარყოფილ იქნა, არამედ ხანგრძლივი და აუცილებელი ტრადიციის სახე მიიღო და ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და ისტორიული წყაროების მიხედვით ბოლო დრომდე შემორჩა საქართველოში (დაწვრ. იხ. 10). იგივე ითქმის აზოს მიერ მოტანილი კერპების შესახებ, რომელთაც თაყვანს სცემდა „გაბარება"-„გაძიძავების" წეს-ჩვეულების მატარებელი საზოგადოება. მეფე ფარნავაზი, რომელიც ამარცხებს და კლავს აზოს, არათუ ანადგურებს მტრის მიერ აღმართულ კერპებს, არამედ არმაზის კერპს აღმართავს მათთან, რაც ასახულია „ქართლის ცხოვრებასა" და „მოქცევაჲში", ნინოს მიერ ქართლის გაქრისტიანების ამბების თხრობისას. ლეონტი გვაუწყებს: „და კუალად მისსა (არმაზსა – მ. გ.) კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი; და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვეცხლისა, და სახელი მისი გაიმ, რომელნი – იგი ღმერთად უჩნდეს ერსა მას ქართლისასა" (2, 89-90). „მოქცევაჲს" „ნინოს ცხოვრებაში" ვკითხულობთ: „და მარჯუ მისა (არმაზისა – მ. გ.) დგა კერპი ოქროჲსაჲ და სახელი მის გაცი, და მარცხლ მისა – კერპი ვეცხლისაჲ და სახელი მისი გა, რომელნი – იგი ღმრთად ჰქონდეს მამათა თქუენთა არიან ქართლით" (1, 119-120).

როგორც ჩანს, „გაბარება"-„გაძიძავების" წეს-ჩვეულება შესაბამისი კერპებითურთ, არათუ უცხო, არამედ ახლობელი და მისაღები იყო მცხეთის რეგიონის ქართველებისთვის და დასაშვებია, აღნიშნული წეს-ჩვეულება, იქ უკვე

არსებობდა კიდეც, რაც კიდევ ერთხელ სარწმუნოს ხდის ამ ორი რეგიონის (არიან ქართლი, მცხეთის ქართლი) და ორი მეფის (აზო, ფარნავაზი) ეთნიკურ ერთიანობას.

იმ პერიოდის საგარეო ფაქტორების და ქართველურ ტომთა სხვადასხვაგვარი პოლიტიკური განვითარების ისტორიული გააზრებით დასაშვებია აგრეთვე, არიან ქართლიდან მოდიოდეს იდეა ქართული პოლიტიკური ერთეულების ერთი ცენტრის (მცხეთის) გარშემო გაერთიანების და მისი ერთიანი იდეოლოგიის მქონე სახელმწიფოდ ჩამოყალიბებისა, რასაც ალექსანდრე მაკედონელის („მეფჱ ყოვლისა ქუეყანისაჲ") არიან ქართველთა მეფესთან მოკავშირეობაც შეუწყობდა ხელს და რომლის მხარდაჭერასაც იგი აუცილებლად გამოიყენებდა თავისი მიზნებისთვის, რაც დასტურდება „მოქცევაჲთ": „და თანა-ჰყვანდა ალექსანდრეს მეფესა აზოჲ, ძჱ არიან ქართლისა მეფისაჲ, და მას მიუბოძა მცხეთაჲ საჯდომად და საბღვარი დაუდვა მას ჰერეთი და ეგრის წყალი და სომხითი და მთაჲ ცროლისაჲ და წარვიდა" (1, 81-82). მიუხედავად იმისა, ალექსანდრემ დალაშქრა თუ არა ქართლი, წყაროს ეს კონტექსტი ზემოთაღნიშნულის დადასტურებაა.

ამჯერად შევეხოთ „მოქცევაჲს" პრეამბულაში მოცემულ ცნობას ალექსანდრე მაკედონელის საქართველოში ლაშქრობის შესახებ. ვერსია ალექსანდრე მაკედონელის კავკასიაში ლაშქრობაზე გაჩნდა ანტიკურ მწერლობაში. ეს საკითხი ვრცლად განიხილა ს. გორგაძემ. გ. ვებერისა და შ. ნორმანის გამოკვლევებზე დაყრდნობით (18, 366-375; 9, 381-397), მან სწორად აღნიშნა, რომ ძველ წყაროებში, რომელნიც ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობის მარშრუტებს, კუთხეებს და ქვეყნებს აღნიშნავენ, არსად არაა, თითქოს ალექსანდრეს ამიერკავკასია დაეპყროს, ან აქ ელაშქროს, მაგრამ აღნიშნულია, რომ მან განვლო „კავკასიის ქედები",

მაგრამ ეს ჩვენი კავკასია არ არის. ეს არის შუა აზიაში მდებარე ჰინდი-კუშის მთები ანუ ე. წ. ინდოეთის კავკასია.

ნაგვიანევი ვერსია, ალექსანდრე მაკედონელს თითქოს კავკასია დაეპყროს, ეკუთვნის გეოგრაფ სტრაბონს. მან არსებული ცნობა – ალ. მაკედონელმა ინდოეთის კავკასია გადაიარაო, კრიტიკულად გაიაზრა და აღნიშნა: ძველმა ისტორიკოსებმა ალექსანდრეს სახელის განსადიდებლად შავი ზღვის კავკასიის სახელი გადაიტანეს ინდოეთის კავკასიაზე, რომ უფრო სასახელო იყო აღენიშნათ: ალექსანდრემ აზია ინდოეთის მთებამდე დაიპყროო (19, 74-75).

სტრაბონის შემდეგ კი პლინიუსმა (ახ. წ. I ს.) პირდაპირ დაიწყო მტკიცება, რომ ალექსანდრე მაკედონელს მთელი კავკასია – იბერია, არმენია, ალბანეთი და კავკასი დაეპყროს და თითქოს ინდოეთში გამგზავრებისას, იბერიის მეფეს მისთვის მიერთმიოს ისეთი ძაღლი, რომელიც ლომებსაც კი ახრჩობდა (19, 111). იგივე გაიმეორა შემდეგ ახ. წ. IV ს-ის დამდეგს იულიუს სოლანუსმაც. მხოლოდ იბერიის მეფის ნაცვლად ალბანეთის მეფე მოიხსენია (19, 179-180; 4, 14-17).

სტრაბონისა და პლინიუსის შემდეგ ამ „კავკასიური" ვერსიის საწინააღმდეგოდ, ალექსანდრე მაკედონელის ცხოვრების აღმწერმა ფლავიუს არიანემ (II ს.) აღნიშნა, რომ ალექსანდრემ ის კავკასი გადავლო, საიდანაც ოქსუსი და იაქსარტი, ე. ი. სირდარია და ამურ-დარია გამომდინარეობს. მაშასადამე, აქ ლაპარაკია არა ჩვენს კავკასიაზე, არამედ ინდიკუშის მთებზე, საიდანაც ეს მდინარეები მართლაც გამოდის (4, 14-17).

ვინაიდან ეს ვერსია ანტიკურ მწერლობაში არსებობდა, გასაკვირი არაა, რომ ეს თქმულება ძველ ქართულ წყაროებშიც აისახა: „მოქცევაჲსში" და „ქართლის ცხოვრებაში" (ლეონტი, „ჰამბავი მეფეთა"). ჩანს, ეს ვერსია ქართულ წყაროებში მწიგნობრული გზით შემოვიდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ალექსანდრე მაკედონელმა დაიპყრო იმ დროის თითქმის მთელი ცივილიზებული მსოფლიო – მცირე აზია, ეგვიპტე, ირანი, შუა აზია, ინდოეთის ნაწილი (დედაქალაქად გაიხადა ბაბილონი), დღეს ისტორიოგრაფიაში მიღებული აზრით, მისი ლაშქრობა კავკასიაში და კერძოდ, საქართველოში არ დასტურდება, მაგრამ გამორიცხული არ უნდა იყოს, მის რომელიმე სარდალს, დაზვერვის მიზნით, თავისი ჯარით გაევლო ამიერკავკასია.

ყოველივე ზემოაღნიშნული იძლევა შემდეგი გააზრებისა და დასკვნების შესაძლებლობას.

ეპოქა, რომლითაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" იწყებს ქართლის ისტორიის თხრობას, მის თანამედროვე ტერიტორიაზე, წინასახელმწიფოებრივი და წინაკლასობრივია, ძველი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეა, როცა ალექსანდრე მაკედონელი გამოდის ისტორიის ასპარეზზე და აღმოსავლეთში, აზიაში მიემართება.

ალექსანდრობის დროს (IV ს.) „მოქცევაჲს" მიხედვით ქართლში ხუთი-ექვსი ციხე-ქალაქია: სარკინე, კასპი უფლისციხით, ურბნისი, ოძრახე (ოძრჯე) და „ძველი მცხეთა". მიუხედავად ამისა, ქართლში არსებულ მოსახლეობას პოლიტიკური ხელისუფალი – მეფე - არ ჰყავს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ მოსახლეობას ჰყავს „უფალი", წინასახელმწიფოებრივი სტრუქტურის, თანამედროვე ტერმინოლოგიით „სამხედრო დემოკრატიის" ზედა საფეხურის წარმომადგენელი, რომელიც „სამხედრო დემოკრატიის" დროის სატომო თუ სატომო გაერთიანებათა უფროსი იყო. ამასთან, „მოქცევაჲთ" ამ დროის საზოგადოება წარმართულია.

ალექსანდრე მაკედონელის დროს, IV ს. ბოლო მესამედში ქართლში იქმნება სახელმწიფო, საქართველოს სამხრეთით მდებარე „არიან ქართლის" სამეფო დინასტიის წარმომადგენლის, მეფის შვილის აზოსა და სამეფოს მსახუ-

რეული არისტოკრატიის პოლიტიკური მიგრაციის გზით მცხეთის რეგიონში. ქართლის სახელმწიფოს, როგორც ვიცით, თავისი საზღვრები გააჩნია. აზო ქართლში მეფედ ჯდება „ძველ მცხეთას". „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" წარმართ მეფეთა ქრონიკის პრეამბულით, აზო იყო „პირველი მეფე მცხეთას შინა", ანუ ასე წარმოიშვა ჩრდილოეთში (ამიერკავკასიაში) ქართველთა ახალი სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია – ქართლის სამეფო.

„მოქცევაჲს" შესავალი ნაწილი იძლევა ზოგად ისტორიულ ქარგას IV ს. ბოლო მესამედში ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნისა, ქართველ ტომთა ისტორიული ტერიტორიის რომელიღაც სამხრეთ რეგიონიდან ქართველთა პოლიტიკური ცენტრის ჩრდილოეთით, მცხეთის რეგიონში (დღევანდელ ქართლში) გადანაცვლების შესახებ. ამასთან, „მოქცევაჲს" პრეამბულით, არსებობს ქართლის სახელმწიფო წარმონაქმნი ალექსანდრე მაკედონელის ისტორიის ასპარეზზე გამოსვლამდე – „არიან ქართლი". აქ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს „არიან" თუ „არან" მეფის თუ ქვეყნის სახელი იყო, იგი პრობლემის არსს არ ცვლის. გარდა ამისა, „მოქცევაჲს" პრეამბულის ინფორმაცია, ისტორიულად იმას არ ნიშნავს, რომ ქართველი ტომები სამხრეთიდან ალექსანდრე მაკედონელის დროს, ძვ. წ.-ის IV ს-ის ბოლოს აზომ მოიყვანა ქართლში და ისინი აქ მოცემულ ხანაში არ იყვნენ. ქართული მოსახლეობა მცხეთა-მტკვრის დიდ რეგიონში, როგორც აღინიშნა, „მოქცევაჲს" პრეამბულითაც ჩანს ძვ. წ-ის IV საუკუნეში, ალექსანდრე მაკედონელამდე. ვფიქრობთ, დღეს საკამათო არაა, რომ ძვ. წ-ის IV ს-ის ბოლოს და გაცილებით ადრეც ქართველი ტომები განსახლებულნი იყვნენ შავიზღვისპირეთის სამხრეთ რეგიონებიდან, ჭოროხ-ტრაპეზუნტის მხარეებიდან დაწყებული – აღმოსავლეთით, ვიდრე ისტორიული ალბანეთის საზღვრებამდე. ამ-

დენად, ქრონიკის ცნობაში, როგორც ამას, ჩვენი აზრით, სანდალი მართლიანად ფიქრობდა ს. ჯანაშია, მხოლოდ ქართველ ტომთა პოლიტიკური სახელმწიფოებრივი ცენტრის გადმონაცვლება უნდა ამოვიკითხოთ ისტორიულ რეალობად – სამხრეთიდან ჩრდილოეთში (17, 62), მცხეთის რეგიონში, და არა აქ ქართველ ტომთა გადმოსახლება.

ისტორიული პერსპექტივით, შესაძლოა, ეს ასეც ყოფილიყო და „მოქცევაჲს" პრეამბულაში ისტორიული რეალიის ანარეკლი იყოს მოცემული, თუმცა სხვა დოკუმენტური წერილობითი წყარო ქართველ ტომთა სახელმწიფოებრივი ცენტრის სამხრეთიდან ჩრდილოეთში გადმონაცვლებისა, არ გაგვაჩნია.

მიუხედავად ამისა, ისტორიკოსები მიუთითებენ და დღეს ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღიარებულია, როგორც ქართლში სახელმწიფოს წარმოქმნა ძვ. წ.-ის IV საუკუნეში, ისე ქართველ ტომთა წინასახელმწიფოებრივი და სახელმწიფოებრივი გაერთიანებების არსებობა ისტორიული საქართველოს ტერიტორიის სამხრეთ-დასავლეთით: დიაოხი (ტაოხი), კოლხა, მოსხიკე (მესხეთი), კარდუხი და სხვ. ჭოროხისა და მტკვრის სათავეების რეგიონებში ძვ. წ.-ის II ათასწლეულის ბოლოსა და I ათასწლეულში (ივ. ჯავახიშვილი, ს. გორგაძე, ს. ჯანაშია, გ. მელიქიშვილი, გ. მამულია, ნ. ხაზარაძე, ვ. ვაშაკიძე) (12; 4; 14; 20; 16; 6; 11; 5).

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ მხრივ გ. მელიქიშვილის შეხედულება, რითაც მან ისტორიული საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ რეგიონების ქართველ ტომთა გაერთიანებებში პოლიტიკური ანუ სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნები წარმოაჩინა (დიაოხი, კოლხა).

„მოქცევაჲს" პრეამბულის შემდეგ, ძეგლში მოცემულია ძველი ქართლის (იბერიის) წარმართ მეფეთა სია და მათი მოღვაწეობის მიკროქრონიკა – ჩამოთვლილია ძველ ქარ-

თლში აზოს შემდგომი წარმართი მეფეები, 27 (კბ), ვიდრე უკანასკნელ წარმართ და პირველ ქრისტიან მეფე მირიანამდე და მათი საქმიანობა – ციხე-ქალაქების მშენებლობა, წარმართი კერპების (არმაზი, ბადენი, აინინა, დანინა) აღმართვა მცხეთასა და მის შემოგარენში, უფლისციხეში, კასპში ქალაქის ბღუდეების და ახალი ციხეების აშენება.

აღსანიშნავია ქართლის მერვე მეფე ბრატმანი, რომელმაც გემოთ, მცხეთას („გე მცხეთას") ახალი ქალაქის მშენებლობა დაიწყო, ხოლო მომდევნო მეფე მირვანმა გააგრძელა და „აღაშენა მცხეთაჲ ქალაქი", ხოლო მეთერთმეტე მეფე როკმა ყოველმხრივ დაასრულა („რაჲთურთით გაიშორა") ქალაქ მცხეთის მშენებლობა. ქრონიკაში როკის დროს, ლაპარაკია ორმეფობის დაწყებაზე, ანუ ქართლის პოლიტიკურ გაყოფაზე, ერთნი მეფენი სხედან არმაზს, ხოლო მეორენი – მცხეთას, „იმიერ და ამიერ". მაგალითად, ქარძამ მეფობდა არმაზს, ხოლო ბრატმან მცხეთას. აქვე, ორმეფობის დაწყებისას, ქარძამ-ბრატმანის დროს, „ქრონიკაში" აღნიშნულია ებრაელთა („ჰურიათა") მოსვლა მცხეთას. „მოქცევაჲს" ქრონიკაშივე აღნიშნულია მეჩვიდმეტე მეფეების – როკისა და მირდატის დროს ორმეფობის მოსპობა, სახელდობრ, სამეფო ტახტის გაუქმება არმაზში და ამიერიდან სამეფო ტახტის მხოლოდ მცხეთაში არსებობა, ქართლში ერთმეფობის აღდგენა.

წარმართი მეფეების ქრონიკაში აშკარად ჩანს დიდი აღმშენებლობითი საქმიანობა, რასაც, ცხადია, სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის სახე ექნებოდა. წარმართი მეფეების ეს ხანა, როგორც ითქვა, მოიცავს პერიოდს ძვ. წ.-ის IV ს-ის ბოლოდან, ანუ ალექსანდრე მაკედონელის დროიდან, ვიდრე ახ. წ-ის IV ს-ის დასაწყისამდე, პირველ ქრისტიან მეფე მირიანამდე.

სოციალური (საზოგადოებრივი) განვითარების თვალსაზრისით, ქართლის ისტორიაში ეს პერიოდი კლასობრივი საზოგადოებაა, მაგრამ, როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" პრეამბულის ბოლოს, სადაც ქართლის სამეფოს წარმოქმნაა მოცემული, ისე მის წარმართ მეფეთა ქრონიკაში იგი არ ჩანს არც ტიპოლოგიური და არც სტადიალური განვითარების თვალსაზრისით. ერთი რამ კი აშკარაა, ძველ ქართლში (იბერიაში) ეს არის პირველადი კლასობრივი საზოგადოება, რომელიც apriori ექსპლუატაციისა და მორჩილების სხვადასხვა ფორმებს შეიცავდა, მათ შორის მონობას.

ასევე, პოლიტიკური განვითარების თვალსაზრისით, ძველ ქართლში – სახელმწიფო წყობილებაა. სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციაც, ცხადია, არსებული საზოგადოებრივ-სოციალური სტრუქტურის შესაბამისი იქნებოდა – ადრეკლასობრივი სახელმწიფო თავისი შესაფერისი სამოხელეო სტრუქტურებით.

ამრიგად, „მოქცევაჲთ" ქართლის სახელმწიფო მცხეთის რეგიონში იქმნება სამხრეთ-დასავლეთში არსებული ქართული სამეფოს – „არიან ქართლის" სახელმწიფოებრივი ცენტრის ჩრდილოეთში, მცხეთაში გადანაცვლების გზით. ლეონტი მროველით კი, ადგილობრივი სპონტანური პროცესების განვითარების გზით – „მამასახლისობისა" და გვაროვნული ეპოქის სამხედრო დემოკრატიის სტრუქტურების სახელმწიფოდ გარდაქმნით და მცხეთის მამასახლისის მეფედ გადაქცევით. „მოქცევაჲთ" ქართლის სამეფოს პირველი მეფე არის არიან ქართლის მეფის ძე – აზო, ხოლო ლეონტით, მცხეთის მამასახლისის სამარას ძმისშვილი – ფარნავაზი.

სახელმწიფოს წარმოქმნის სქემაში დასაშვებია ორივე თვალსაზრისი და ასევე, ამ პროცესების სინთეზიც, როგორც პოლიტიკური მიგრაცია, ისე ადგილობრივი სოციალურ-პოლიტიკური განვითარება.

რეალურად მიგვაჩნია რა „მოქცევაჲს" ცნობა აზრზე, როგორც ქართლის პირველ მეფეზე, დასაშვებია აგრეთვე, არიან ქართლიდან მოდიოდეს იდეა ქართული პოლიტიკური ერთეულების ერთიანი იდეოლოგიით გაერთიანების და ამ გზით ქართული სახელმწიფოს შექმნისა.

MEDEA GOGOLADZE

THE FORMATION OF KARTLI KINGDOM ACCORDING TO THE CHRONICLE "THE CONVERSION OF KARTLI"

The paper deals with the epoch – making event of Georgian people's history – the formation of Kartli kingdom according to the ancient narrative source "The Conversion of Kartli".

The frontiers of the ancient Kartli kingdom are given in the paper. Hereti from the East bordered the ancient kingdom by Egristskali from the West, by Armenia from the South and Tsromi Mountain from the North. Their historical and geographical localization is determined in the paper.

To ascertain the authenticity of data of "Conversion concerning the mentioned problem another historical source "The Life of Kartli" is taken for comparison and conceptual differences of these sources are shown.

According to "Conversion" the centre of Georgian State "Arian Kartli" located in the southwest was moved to the North in Mtkheta. Thus, the state was formed in Mtskheta region. But according to Leonti Mroveli the formation of the state was determined by spontaneous processes such as: Mamasakhlisoba, reorganization of military democracy structures of the common system into state and becoming of Mtkheta mamasakhlisi as a king. According to

"Conversion" the first king of Kartli is Azo, the son of the king of "Arian Kartli" and according to Leonti Parnavaz, a nephew of Mtkheta mamasakhlisi Samara.

In the state formation process both of the mentioned opinions can be taken into consideration as well as the synthesis of these processes: political migration and native spontaneous social – political development.

The possible belonging of Azo, the king to the Georgian world is expressed in the paper which mainly can be proved by **gabareba/gadzidzaveba** custom connected with **mama – mdzudzestani** brought from "Arian Kartli" and peacefully received by the society of Mtskheta Kartli. The same can be said about idols (Gatsi, Gaimi) brought by Azo and received by Parnavaz, who erected the idol of Armazi next to them.

We believe that Azo was really the first king of Kartli. It also is possible that the idea of unification of Georgian political unites under one ideology and thus formation of the Georgian State was the initiative of "Arian Kartli".

The social structure of Kartli kingdom (earliest class society) and its political development (early class state formation) is discussed in the paper as well.

ლიტერატურა

1. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ", ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, 1963.
2. „ქართლის ცხოვრება", ტ. I, 1955.
3. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, 1975.

4. ს. გორგაძე, წერილები საქართველოს ისტორიიდან, I, 1906.
5. ვ. ვაშაკიძე, ელინისტური ხანის ქართლის სამეფოს სოციალური ისტორიიდან, „მეცნიერება", 1991.
6. გ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, „მეცნიერება", 1979.
7. გ. მელიქიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, 1965.
8. დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, „მეცნიერება", 1977.
9. შ. ნორმანი, საბერძნეთის ძველი ისტორიიდან, ვ. ლორთქიფანიძის თარგმანი.
10. თ. შარაბიძე, ქართული სახელმწიფოს ტრადიციული იდეოლოგია (კვდომა-აღდგომა სულიერი ერთობის იდეით „გაბარება"//„გაძიძავების" წეს-ჩვეულებაში), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, VII, 2005.
11. ნ. ხაზარაძე, საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნო-პოლიტიკური პრობლემები, „მეცნიერება", 1984.
12. ივ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. II, 1983.
13. ივ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. I, 1979.
14. ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. II, 1952.
15. მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტ. I, 1906.
16. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, 1970.
17. საქართველოს ისტორია, ს. ჯანაშიას რედაქციით, თბ., 1948.
18. Г. Веберь, Курс всеобщей истории, т. 1, М., 1860.
19. Гань, Известия древных греческих и римских писателей о Кавказе, ч. 1, Тиф., 1884.
20. Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, гл. 2, Тб., 1959.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გულნარა ცეცხლაძე

ქალების ნადი გურიაში

გურიაში არსებული ურთიერთდახმარების ფორმების შესწავლისას გამოთქმული გვქონდა მოსაზრება (20, გვ. 202), რომ ნადის ფართოდ გავრცელება დიდი ოჯახების დაშლას უკავშირდება. პატარა ოჯახის შექმნა დიდ გავლენას ახდენდა ოჯახურ მრეწველობაზე. რაც უფრო მცირერიცხოვანია ოჯახი, მით უფრო ვიწროვდება მისი მრავალმხრივი წარმოება, იზღუდება შრომის გამოყენების საზღვრები. ამის გამო, პატარა ოჯახები უფრო საჭიროებდა ურთიერთდახმარებას. იგივე შეიძლება ითქვას ქალების ნადთან დაკავშირებით, რადგან პატარა ოჯახები მცირერიცხოვნობის გამო შრომატევად და მოკლე ვადაში შესასრულებელ სამუშაოს მარტო ვერ აუდიოდნენ.

სხვადასხვა სახის სამუშაოს შესასრულებლად მოწვეულ ნადში ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას. აქ იგულისხმება როგორც უშუალოდ სამეურნეო საქმიანობა, ასევე ნადის წევრების გამასპინძლება. გარდა ამისა, გურიაში დასტურდება ისეთი ნადიც, რომელშიც მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ. ასეთად, პირველ რიგში, მეაბრეშუმეობასთან და საფეიქრო საქმესთან დაკავშირებული ურთიერთდახმარება წარმოგვიდგება.

გურულთა საოჯახო მეურნეობაში უძველესი დროიდანვე ერთ-ერთი მთავარი ადგილი ეჭირა მეაბრეშუმეობას. აქ თითქმის არც ერთი ოჯახი არ რჩებოდა, რომ „ყაჭი (აბრეშუმის ჭია) არ დაესვა"*. აბრეშუმის ნაწარმის გაყიდვის შემდეგ აღებული თანხით გლეხი ცდილობდა დაეფარა გადასახადები და მისთვის საჭირო საქონელიც შეეძინა. მეაბრეშუმეობასთან დაკავშირებული საქმიანობა ქალის შრომას

---

* „აბრეშუმის დასმა" – აბრეშუმის ჭიის გამოკვება და მოვლა.

ემყარებოდა. ოჯახში თუნდაც ერთი ქალი ყოფილიყო, ან რეშუმის ჭია მაინც უნდა „დაესვა". აბრეშუმის ჭიის მოვლას ოჯახი საკუთარი ძალებით ახერხებდა, მაგრამ პარკის დარჩევას მარტო ვერ აუდიოდნენ და დასახმარებლად ქალებს იწვევდნენ.

პარკის რჩევის ნადს „პარკის ხეკას" ეძახდნენ. პარკის რჩევა მხოლოდ ერთი დღის საქმე იყო. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ამისთვის უმეტესად დღის მეორე ნახევარში იკრიბებოდნენ, თუმცა არც დილიდანვე თავშეყრა ყოფილა გამორიცხული. ნადში მონაწილეთა მოწვევა ოჯახის ქალს ევალებოდა (ზოგჯერ ბავშვსაც დაავალებდნენ). პატიჟებდნენ მხოლოდ მეზობელ ქალებს, რომელთა რიცხვი პარკის რაოდენობით განისაზღვრებოდა. არ დასტურდება მასში ნათესავების ან სხვა სოფლიდან მოწვეული ქალების მონაწილეობა. ხშირი იყო შემთხვევა, როცა საჭიროზე მეტ ქალს დაპატიჟებდნენ, იმ მოტივით, რომ ვინმეს არ სწყენოდა და არ ეთქვა, „ხალხში რატომ გამომწყვიტეო".

კახეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ნაწყენი მეზობელი იტყოდა: „ფელა რატომ დაგვიკარგეო". პარკის რჩევას აქ „ფელას ახდას" ან „პარკში დაპატიჟებას" ეძახდნენ (1, გვ. 21) დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მას, „ნადის შეწევნას" უწოდებდნენ (1, გვ., 21). სამეგრელოში ის „ნოდის" სახელით იყო ცნობილი. ზედმეტი მუშახელის თავმოყრა, მეზობელთა არგანაწყენების მოტივით, სხვა სამუშაოებთან დაკავშირებითაც ხშირი იყო.

„პარკის ხეკაზე" დახმარება უსასყიდლო იყო და მას, ფაქტიურად, მაინდის სახე ჰქონდა. აქ მთავარი პრინციპი შრომითი დახმარების აუცილებელი ანაზღაურება იყო. იგი, ძირითადად, იმავე საქმით უნდა გადაეხადათ, რადგან აბრეშუმის პარკის რჩევა თითქმის ყველა ოჯახში უწევდათ.

პარკის რჩევა ძალიან ერთფეროვანი და ხშირად ძილის მომგვრელი საქმე იყო, მაგრამ ქალებს მოსაწყენად არ ეცალათ. ცხადია, მუშაობის დროს დიდი მხიარულება იყო. როგორც აპ. წულაძე გადმოგვცემს, „გურული ქალები არც ხელს ასვენებდნენ და არც ყბას. გურიაში ყბის მოსვენება მარტო ჭამას კი არ ნიშნავდა, არამედ სიმღერას და მარილიან ოხუნჯობას – ყბაის ქცევას" (21, გვ. 55).

გურიაში დასტურდება გამოთქმები: „ყბას რას მიქცევ?", „ყბას ნუ მიქცევ", „ყბას მიქცევ?", რომლებიც ყოველთვის ხუმრობას უკავშირდება. ხუმრობის გარეშე გურული წარმოუდგენელია და მით უფრო ნადში. „ყბის ქცევა" ალ. ღლონტს განმარტებული აქვს, როგორც „ხუმრობა, მასხარაობა" (16, II, გვ. 220).

სამეგრელოში პარკის რჩევის დროს სცოდნიათ სიმღერა, რომელშიც აქებდნენ „ყაჭის" მოსავალს. ასე მაგ: „ოდელია, დელია, ყანჭი ჯგირი რენია (აბრეშუმი კარგიაო)". ამით ღმერთს ოჯახის ბარაქიანობას შესთხოვდნენ (1, გვ. 22).

უშუალოდ აბრეშუმის მოსავალთან დაკავშირებული სიმღერა, რომელიც პარკის ხეკის დროს ნადის მიერ სრულდებოდა, გურიაში ვერც ველზე მუშაობის დროს დავადასტურეთ და ვერც სპეციალურ ლიტერატურაში მოვიძიეთ. სიმღერა სხვა რიტუალის შესრულებისას იცოდნენ, კერძოდ, „აგუნას გადაძახების" დროს, რომელიც, ძირითადად, მეღვინეობასთან და ყურძნის კარგი მოსავლის დაბედებასთან იყო დაკავშირებული.

„აგუნას გადაძახების" ტექსტის რამდენიმე ვარიანტი არსებობს, მათ შორის ზოგიერთში აბრეშუმთან დაკავშირებული თხოვნაც ჩანს. ასე მაგ:

„აგუნა, აგუნა, გადმეიარეო,
ბახვი, ასკანა, გადმეიარეო,

ჩვენს მამულში ყურძენი,
სხვის მამულში ფურცელი,
ჩვენს ქალებს ყაჭი და აბრეშუმი,
სხვის ქალებს ტარი და „კვირისტავი.”
(1, გვ.63).

ან კიდევ:

„ჩვენს ქალებს ჩერია – კვირისტავიო,
მტრის ქალებს „ჩხირი” და „ვირის თავიო.”
(22, გვ. 57).

ყურძნის ბარაქასთან ერთად აბრეშუმის ბარაქის თხოვნაც უფრო გვიანდელ მოვლენად არის მიჩნეული და ტექსტშიც ეს შემდგომ ჩამატებული ჩანს (ნ. აბესაძე).

„პარკის ხეკაზე” ნადის გამასპინძლება პარკის რაოდენობაზე და ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობაზე იყო დამოკიდებული. თუ საქმე დიდხანს გაგრძელდებოდა, მაშინ ქალებს ასადილებდნენ, თუ არა – მსუბუქ ვახშამს ან რაიმე „სამხიო” საჭმელს - „სერის კუდს” მიართმევდნენ (ამის შესახებ იხ. ქვემოთ).

ნადის შემდეგი სახეობა, რომელზედაც მხოლოდ ქალები იკრიბებოდნენ, შინამრეწველობის ტრადიციულ დარგთან – ხალხურ ფეიქრობასთან იყო დაკავშირებული.

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, XVIII საუკუნის გურიაში მისდევდნენ ბამბის და აბრეშუმის მოყვანას, აქვე არა მრავლად ჰყოლიათ ცხვარი (8, გვ. 176).

XIX საუკუნის გურიაში მეაბრეშუმეობა კიდევ უფრო დაწინაურდა და შინამრეწველობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დარგადაც იქცა. ამას მოსდევდა ბამბისა და შალის ქსოვილეების წარმოებაც. ამ პერიოდისთვის გურიაში თითქმის ყველა ოჯახში იყო გამართული საფეიქრო, რომელზედაც ოჯახის წევრებისთვის იქსოვებოდა საჩოხე შალი და „საკვართუე”,

საპერანგე დარაია, ლოგინის გადასამოსავი ბამბის ხამი, გვალო შალ-აბრეშუმი, ყაბალახი და სხვა (12, გვ. 113; 21, გვ. 65).

დასავლეთ საქართველოში პარკიდან ამოხვეული აბრეშუმი ოჯახში სხვადასხვა დანიშნულებით გამოიყენებოდა. აბრეშუმის ძაფისგან უმთავრესად დარაიას, აგრეთვე თავშლებს, წინდებს, ხელთათმანებს ქსოვდნენ. გურიაში განსაკუთრებით გავრცელებული იყო სამყადის დამზადება, რომელიც მამაკაცის ცნობილი კოსტუმის-გურული ნაციონალური ტანსაცმლის-ჩაქურას აუცილებელი ნაწილი, კერძოდ კი, რამდენიმე ფენად წელზე შემოხვეული აბრეშუმის სარტყელი იყო (16, II, გვ. 78).

ქალისთვის, განსაკუთრებით კი გაუთხოვარი ქალისთვის, ძალიან მნიშვნელოვანი და საქები იყო თუ ის „ხელგამოსული" იყო, ე.ი. თუ მას ხელსაქმე ეხერხებოდა. გათხოვებისას ქალს თავისი ხელით მოქსოვილი თუ შეკერილი ნივთები (თავისთვის და მეუღლის ახლობლებისთვის) აუცილებლად უნდა წაეღო ქმრის ოჯახში.

ყველაფერი ხელით იკერებოდა, რადგან საკერავი მანქანა არავის არ ჰქონდა. იშვიათად თუ ვინმეს ექნებოდა ჩიხრიხი ბამბის დასახვევად. აღმოსავლეთ საქართველოში კი ზოგიერთს ჰქონდა მანჯაკინი – აბრეშუმის ამოსახვევად (1, გვ. 51). ჩიხრიხისა და მანჯანიკის პატრონს დიდი პატივისცემით ეპატიჟებოდნენ და ზოგჯერ გასამრჯელოსაც კი აძლევდნენ.

გურიაში სამღებრო სახელოსნოები არ არსებობდა (12), რაც იმის დასტურად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქსოვილის ღებვა მხოლოდ ოჯახურ პირობებში ხდებოდა, რასაც ოჯახის ქალი მარტო, ან მხოლოდ ერთი ან ორი ქალის დახმარებით ახერხებდა. ამდენად, ღებვისთვის ნადი საჭირო არ იყო.

ოჯახში დამზადებული ჭარბი პროდუქტი გასაყიდად ადგილობრივ ბაზარზეც გადიოდა, კერძოდ ლანჩხუთში („პა-

რასკეობაზე") „ნაგომრობაზე" (15 ივლისიდან აგვისტოს დამე საწყისამდე) და ოზურგეთში (9). გურია-იმერეთში დამზადებული ქსოვილები სამეგრელოსა და სვანეთშიც კი გაჰქონდათ (12, გვ. 113).

XIX საუკუნის II ნახევარში გურიაში საოჯახო წესით დამზადებულ ქსოვილებთან ერთად ფაბრიკულ ჩაცმულობასაც იყენებდნენ. ამ პერიოდისთვის შინნამზადი ქსოვილების როლი საგრძნობლად შემცირდა. მათ შორის აღარ გვხვდება დასავლეთ საქართველოსთვის ტრადიციული სელისა და კანაფის კულტურებთან დაკავშირებული ქსოვილები. თუმცა შინ დამზადებულ ქსოვილებს მთლიანად XX საუკუნეშიც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა (14, გვ. 62-84).

როგორც აღვნიშნეთ, შინნამზადი ქსოვილის ნედლეულს გურიაში წარმოადგენდა – მატყლი, ბამბა და აბრეშუმი. ზოგიერთი სოფელი ბამბის ნაკლებობას განიცდიდა, ზოგი მატყლისას. მატყლი, ძირითადად, ახალციხიდან შემოჰქონდათ, აბრეშუმის პარკი კი ყველა ოჯახში იყო (4, გვ. 78).

მოსავლის აღების, ანუ „ტეხა-კრეფის" დამთავრების შემდეგ, ძირითადად, შემოდგომა-ზამთარში, იწყებდნენ ქალები ოჯახის წევრების ტანსაცმლისათვის ქსოვილის დამზადებას და მის კერვას. ეს ყველაფერი „შობის მიწურულში" უნდა დამთავრებულიყო, რადგან საშობაოდ თუ არა, საკალანდოდ მაინც, ოჯახის წევრებს, განსაკუთრებით მამაკაცს, ახალი ტანსაცმელი უნდა ჰქონოდა. ამისთვის ქალები ერთმანეთს ეხმარებოდნენ. მათი თავმოყრა ყოველთვის ღამით, ვახშმობის შემდეგ ხდებოდა და გვიან ღამემდე, შუაღამემდე ან მამლის პირველ ყივილამდეც კი გრძელდებოდა. ნაღში შეკრებილი ქალების ძირითადი საქმიანობა იყო მატყლის დაკეკვა, დაჩეჩვა, შესტვა, მოტოლვა და მოძახვა, ბამბის დაჩიხრიხება, მისი ძაფად ქცევა, ლერწმის გარჩევა საძაფედ, „ბურდღის" (ბუმბულის) დაკეკვა და სხვა (21, გვ. 65).

ზოგიერთი სამუშაოს დაწყების წინ სცოდნიათ დალოცვაც, „კაი ხვავი, კაი ყოლაო". შალის თელვის დაწყებამდე ასეთ წესს ასრულებდნენ: წინასწარ ძაღლს დაუძახებდნენ, რის შემდეგაც ფეხადობის აღარ ეშინოდათ (21, გვ. 102).

ცნობილია, რომ ძველი წესის მიხედვით, კვირის ყოველი დღე გარკვეული სამუშაოს დასაწყისად ან შესასრულებლად იყო ვარგისი. ვფიქრობთ, ამას აუცილებლად ითვალისწინებდნენ და ნადს ხელსაქმისათვის ხელსაყრელ დღეს მოიწვევდნენ.

მთხრობელთა უმრავლესობა ადასტურებს, რომ ოჯახში დამზადებულ ქსოვილთა ძირითადი ნაწილი მამაკაცის ტანსაცმელზე იხარჯებოდა. ზემოთქმული გამორიცხავს იმას, რომ თითქოს გურიაში ქალები ყურადღებას არ აქცევდნენ ჩაცმულობას. პირიქით, ქართველი გლეხი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა თავისი ცოლის და ქალიშვილების სილამაზეს და ჩაცმულობას (7, გვ. 75).

XIX საუკუნის ცნობით – „გურულს ფუფუნებისადმი მიდრეკილება აქვს, მისი ცოლი ევროპულად იცვამს, სახლიდან ცხენით სხვანაირად არ გადის, თუ არა ინგლისურ უნაგირზე. მეურნეობის მთელი ნამეტი მიდის კომფორტის საგნების შესაძენად, რაც ყოველი გურულის იდეალს წარმოადგენს (23, გვ. 758).

ახალი ცხოვრების ფერხულში საქართველოს სხვა კუთხეებთან შედარებით, ყველაზე ადრე გურია ჩაება. ამ მდგომარეობას ქართველებთან ერთად უცხოელებმაც მიაქციეს ყურადღება. ცნობილი გერმანელი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე არტურ ლაისტი ქართველი ქალის მდგომარეობასთან დაკავშირებით წერდა: „სასიამოვნოდ ხვდება უცხოელის გულს სინაზე და პატივისცემა, რომელსაც იჩენენ მამაკაცები ქალების მიმართ და ეს ეხება არა მხოლოდ განათლებულ წოდებებს. ქართველ გლეხ ქალს მისი ტოლი მა-

მაკაცები უკეთ ექცევიან, ვიდრე იმავე წოდების ბევრ ქალს ევროპის მოგიერთ მაღალცივილიზებულ ქვეყანაში" (10).

როგორც აღვნიშნეთ, ხელსაქმის ნადში მხოლოდ მეზობელი ქალები მონაწილეობდნენ. გურიაში არ დასტურდება მსგავსი მოვლენა, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „საქმით სტუმრობის" სახელით არის ცნობილი. საქმით სტუმრობის ტრადიცია იმას გულისხმობდა, რომ ქალები თავიანთი ხელსაქმით სამუშაოს სიმძიმის შესამსუბუქებლად და გასახალისებლად ნათესავ-მოკეთეებში 1-2 კვირით სხვა სოფელში მიდიოდნენ (2, გვ. 382). ვფიქრობთ, ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ გურიაში, და საერთოდ ბარის რეგიონებში, ხელსაქმის ტრადიცია ისეთ მაღალ საფეხურზე არ ასულა, როგორც ეს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში იყო.

ქალების ნადს ზოგჯერ მემინდვრეობასთან დაკავშირებული სამუშაოს შესრულების დროსაც იწვევდნენ. გურიაში მათ რიცხვში, პირველ რიგში, უნდა დავასახელოთ სიმინდის რჩევა, თუმცა ამ დროს არც შერეული ნადი ყოფილა გარიცხული (5, გვ. 43). კალოზე მუშაობა განსაკუთრებული მხიარულებით გამოირჩეოდა.

გაზაფხულზე იცოდნენ სიმინდის დაფშვნა, რისთვისაც საღამოობით იკრიბებოდნენ და ეს მთლიანად ქალების საქმეს წარმოადგენდა. ლეჩხუმში მცირერიცხოვან ნადს აწყობდნენ მახასა და განდურის საკრეფად და მასში მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ. ლეჩხუმში ქალების ნადი ეწყობოდა აგრეთვე პურის ნათესების მარგვლის დროს, იშვიათად კი ღომის ნათესების სათოხნად (6, გვ. 46-47). ასეთ სამუშაოებში გურული ქალი თითქმის არ მონაწილეობდა, რადგან გურიაში ქალის ძირითად მოვალეობას მხოლოდ საოჯახო საქმე წარმოადგენდა, რასაც განსაკუთრებულად აღნიშნავს

ტ. მამალაძე, რომელიც აღწერს ხალხურ წეს-ჩვეულებებს და რწმენა-წარმოდგენებს გურიაში (22, გვ. 71).

ყველა სახის დამხმარის გამოკვება ოჯახის მოვალეობას შეადგენდა, მაგრამ ნადის დროს განსაკუთრებული გამასპინძლება იყო აუცილებელი. ამისთვის ოჯახი წინასწარ იჭერდა თადარიგს და მომზადებული ჰქონდა საჭირო ხარჯი, პურ-მარილი. ეს უკანასკნელი ოჯახის შესაძლებლობაზე იყო დამოკიდებული და მას სავალდებულო ხასიათი არ ჰქონია.

ნადის გამასპინძლებაში, ლხინისა და ჭირის სუფრის მომზადებაში განსაკუთრებული იყო ქალის როლი. მართალია, ბევრი რამ ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობაზეც იყო დამოკიდებული, მაგრამ ხშირად შეძლებული ოჯახი ნადს ნაკლებად მასპინძლობდა და პირიქით, ღარიბი ოჯახი უფრო კარგად.

ქალების ნადი, ძირითადად, ვახშმით მთავრდებოდა, განსხვავებით მამაკაცების ნადისგან, სადაც დამხმარეებს სადილსაც მიართმევდნენ, რაც სამუშაოს სპეციფიკიდან გამომდინარეობდა. მამაკაცები მთელი დღე მუშაობდნენ, ქალები კი მხოლოდ დღის მეორე ნახევარში, უფრო ხშირად კი საღამოს იკრიბებოდნენ.

ქალების ნადის დროს (უფრო საფეიქრო საქმიანობის შესრულებისას) მასპინძელი ქალი მოწვეულ მომხმარეებს მსუბუქ ვახშამს მიართმევდა. ამ ვახშამს გურულები „სერის კუდს" ეძახდნენ. აპ. წულაძის ცნობით, გურიაში ეს გამოთქმა საღამოს ვახშამთან არის დაკავშირებული. ის განმარტავს - „სერი – საღამო, სერობა – ვახშმობა" (21, გვ. 105).

ძველ ქართულში „სერი" საღამო ჟამს პურის ჭამას, ვახშამს ნიშნავდა, „სერობა" იგივეა, რაც „სერი" (15).

დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონში მოხსენიებულია ტერმინი „სერიკუდა", „სირიკუდა", რომელიც განმარტებულია როგორც „ვახშმის უკან დაწოლის წინ ჭამა" (17).

ტერმინი „სერიკუდა", „სირიკუდა" საქართველოს სხვა კუთხეებშიც იყო გავრცელებული. მაგ: ქიზიყში ის „მეხუთეჯერ, ნავახშმევს პურის ჭამას" ნიშნავდა (11). ლეჩხუმში სამუშაოს დასრულების შემდეგ დიასახლისი ნადის წევრებს გულუხვად უმასპინძლდებოდა. ამას „სირის კუდი" ერქვა (6, გვ. 47).

სერის კუდი ღამე, სამუშაოს დასრულების შემდეგ იმართებოდა. დაგვიანების შემთხვევაში ქალები მასპინძელს ვახშამს სიმღერით შეახსენებდნენ.

„სერის კუდი" ძირითადად, „სამხიო" საჭმელს წარმოადგენდა. „სამხიო" – ეს არის „საჭმელი აღმძვრელი მადისა, მოგჯერ ხილითა და ტკბილეულითურთ" (16, გვ. 79), „მსუბუქი საჭმელი, ისეთ საჭმელზეც იტყვიან, რომელსაც გამაძღარიც კი ჭამს" (13, გვ. 241). მსგავსი საჭმელი ცნობილი ყოფილა იმერეთსა და ლეჩხუმში - „სამხევის" სახელწოდებით, რომელიც ასე არის განმარტებული: „მადის აღმძვრელი საჭმელი, არა მსუყე"(3). გურიაში სამხიოდ ითვლებოდა: შემწვარ-მოხარშული ხაპი (გოგრა), ჯანჯუხა (ჩურჩხელა), ტკბილის კვერი, ფელამუში, მსხალი, ვაშლი, თხილი (21, გვ. 66). გარდა ამისა, შეიძლებოდა მიერთმიათ ხაჭაპური, რაიმე ნამცხვარი, მოხარშული წაბლი და სიმინდი სეზონის მიხედვით. სერის კუდის დროს მცირე რაოდენობით ღვინოსაც სვამდნენ ან რაიმე ტკბილ სასმელს, რომელსაც ქალები თვითონ ამზადებდნენ, მაგ: ხილისგან, ვარდისგან და სხვ. ქალები თავიანთი ნახელავით ერთმანეთს თავს აწონებდნენ და სურდათ ხალხში კარგი მეოჯახე ქალის სახელი დაემკვიდრებინათ.

გურიაში არის გავრცელებული გამოთქმა: „მერცხალი რას ამბობს: „მუშის უპატიო ქალი ცეცხლო დაწვი, ნავთო

დაწვი, მუშის მოპატიჟე ქალი სამოთხისა კარსა დასვი" (21, გვ. 105). ვფიქრობთ, ამ ორ სტრიქონში ხალხმა ქალის როლი ნადის გამასპინძლებაში სათანადოდ შეაფასა.

როგორც აღვნიშნეთ, ქალების ნადზე მხოლოდ ქალები და ბავშვები იყრიდნენ თავს. მასში მამაკაცები არავითარ მონაწილეობას არ ღებულობდნენ. მას ასაკოვანი ვაჟიც ვერ დაესწრებოდა, ამის უფლება მხოლოდ მცირეწლოვან ბიჭებს ჰქონდათ. ასეთივე მოვლენა დასტურდება სამეგრელოში (დ. ჭითანავა). ერთადერთი დამხმარე მამაკაცი, რომელიც გურიის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დავადასტურეთ, ოჯახის წევრი იყო, რომელიც ქალებს აბრეშუმის ცახების გამოტანაში ეხმარებოდა, რაც შედარებით გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს, რადგან რამდენიმე მთხრობელმა აღნიშნა, რომ ქალების ნადის დროს მამაკაცი სახლიდანაც კი მიდიოდაო (19, 1984წ. რვ. 5, გვ. 60). ხშირი იყო ხუმრობის მიზნით ქალების თავყრილობის „მიყურადება". ქალები ამას ადვილად იგებდნენ, რაც კარების მიჯახუნებით ან წყლის გადასმით მთავრდებოდა, რასაც დიდი მხიარულება მოსდევდა.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ნადი ადამიანთა კერძოდ ნათესავების, მეზობლებისა და მეგობრების-თავშეყრის საუკეთესო საშუალება იყო.

გურიაში მამაკაცების ნადი სიმღერით, კერძოდ, ნადური სიმღერებით, ქალების ნადი კი დიდი მხიარულებით გამოირჩეოდა. ხშირი იყო ლექსების, შაირებისა და გოგაპრების თქმა, რაშიც ქალები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ. ასევე შეჯიბრი ჰქონდათ სიმღერაში, ზოგიერთი ქალი ჭიანურზე ან ჩონგურზე დაამღერებდა.

როგორც ცნობილია, ქალის ხელსაქმე და ფოლკლორი, ხალხური ზეპირსიტყვიერება, ხალხური შემოქმედება მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია მომავალი თაობის აღმზრდელობითი ფაქტორიც. ყვე-

ლაფერი ბავშვების თვალწინ ხდებოდა, რაც ხელსაქმის ტრადიციას და ფოლკლორის სიცოცხლისუნარიანობას აძლიერებდა (2, გვ. 386).

გურიაში დადასტურებულია ქალების შრომის სიმღერა-ღიღინი, რომელიც იცოდნენ მუშაობის დროს ხელისშეუჩერებლად, მღეროდნენ უფრო ხშირად ორ პირად – ტექსტს რამდენჯერმე იმეორებდნენ (21, გვ. 59). სიმღერა-ლექსში უმეტესად ქალთა საქმიანობა იყო გადმოცემული.

ქალების ნადი სასიამოვნო რამ იყო-ერთიმეორის შეჯიბრება საქმეში, ბღაჯარში, ასახსნელში, ჩქარა გამოსათქმელში (სულმოუთქმელად), შეუწყვეტლივ სიმღერაში. ხშირად ერთ-ერთი ქალი, ზოგჯერ რიგ-რიგობითაც, ჩონგურს ან ჭიანურს უკრავდა, სხვები ღიღინზე ეშველებოდნენ. ხშირად გასათხოვარი ქალის ბედი ქალთა ნადზე წყდებოდა – აქ მოიყვანდნენ გამსინჯავად სადედამთილოს ან მომავალ მულს (21, გვ. 65).

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა სხვადასხვა სახის სიმღერებს სიმინდის რჩევის დროს. მაგ: სრულდებოდა სატრფიალო, აგრარული, სამეურნეო სიმღერები: ხელხვავი, ნადური და სხვა. ხელხვავის შესრულებისას ხვავსა და ბარაქას სთხოვდნენ წმ. თევდორეს, წმ. გრიგოლს, წმ. გიორგის და მიქელ-გაბრიელს (14, გვ. 184). ერთ-ერთი ტექსტი, რომელიც წმ. გრიგოლისადმი არის მიმართული, ასეთია:

„წმინდა გრიგოლ მობრძანდება,
ჩვენს კალოზე დაბრძანდება,
ხვავს მეიტანს, ბარაქასა
და ისევე წაბრძანდება" (19, 1985წ., რვ. 2. გვ. 21).

შრომითი დახმარების აუცილებელი გადახდა გურიაში მაინდის//ნამაინდის სახელით არის ცნობილი. არსებობს თვალსაზრისი, რომ მაინდში შერეული სანაცვლო მუშაობა არ დასტურდება (5, გვ. 48). ჩვენს მიერ შეკრებილი ეთნოგ-

რაფიული მასალის საფუძველზე ასეთი სურათი იკვეთება: სანაცვლო მუშაობა ზუსტად იმავე სახის სამუშაოზე ხშირად, მართლაც, ამ პრინციპით სრულდებოდა, მაგრამ ეს სავალდებულო არ იყო. შეიძლებოდა ერთმანეთს შეთანხმებოდნენ და მეზობლისთვის გაწეული დახმარება ოჯახის რომელიმე წევრს სხვა სამუშაოზე მიხმარებით გადაეხადა. (ნა)მაინდი ნადივით მრავალრიცხოვნობით არ გამოირჩეოდა, ამიტომაც ყველაფერი ურთიერთშეთანხმებაზე იყო დამოკიდებული.

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ გურიაში ქალების ნადი, ძირითადად, პარკის რჩევის დროს და საფეიქრო სამუშაოებთან დაკავშირებით ეწყობოდა. მამაკაცების ნადს ხშირად ცალმხრივი სავალდებულო ხასიათი ჰქონდა. არსებობს მოსაზრება, რომ ქალების ნადი ექსპლოატაციის ნიშნების მატარებელი არ ყოფილა, რადგან ქონებრივი მდგომარეობა არ განაპირობებდა შრომის ორგანიზაციას და არც ქალების შრომა იყო ნორმირებული, ქალების ნადი არასდროს ყოფილა სავალდებულო ბეგარა (5, გვ. 59). ვფიქრობთ, ეს საკითხი საკამათო უნდა იყოს, რადგან თავადი და აზნაური როგორც მამაკაცებს, ასევე გლეხის ქალებსაც ბევრ რამეზე დაიხმარდა. ეს საკითხი მომავალ კვლევას მოითხოვს.

ცხოვრების პირობების, ეკონომიკური მდგომარეობისა და ოჯახის წევრთა საქმიანობის ცვლილებამ, ბუნებრივია, ურთიერთდახმარების ფორმების შეცვლა, ხშირ შემთხვევაში, მათი გაქრობაც კი გამოიწვია. მაგ: აბრეშუმის მოვლას დღეს გურიაში არავინ მისდევს, საფეიქრო საქმიანობა თითქმის გამქრალია. ურთიერთდახმარება მეტნაკლებად მინდვრის (სამეურნეო) სამუშაოებში არის შენარჩუნებული. მაგრამ ეს საქმე, ძირითადად, შერეული ნადით სრულდება

და ცალკე ქალების ნადის შესახებ მსჯელობა აღარც არის შესაძლებელი.

ამგვარად, ქალების ნადი არა მარტო სამეურნეო საქმის ერთად და დროულად შესრულების საშუალებას იძლეოდა, არამედ ეს იყო ადამიანთა ურთიერთობის მნიშვნელოვანი ადგილი, სადაც მომავალ თაობას ხელსაქმეს და ფოლკლორს ასწავლიდნენ, ამავე დროს ახალგაზრდებს აცნობდნენ სოფლის ისტორიას და ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებს.

GULNARA ZEZCHLADSE

DIE TRADITION DER FRAUENBITTARBEIT IN GEORGIEN (REGION GURIA)

In Guria, in einem Region von Westgeorgien, gab es verschiedene Formen der gegenseitigen Bittarbeit, an der nur die Frauen oder nur die Männer teilnahmen. Die Frauenbittarbeit war mit der Seidenraupenzucht und der Hausindustrie verbunden.

In der Hauswirtschaft der Bevölkerung von Guria spielte die Seidenraupenzucht von der alten Zeiten an eine bedeutende Rolle, die mit der Frauenarbeit verbunden war. Die Seidenraupen Rflege konnten die Familienmitglieder selbst, aber die Kokons (Cocons) konnten sie nicht allein abpellen (reinigen), darum luden sie die Frauen ein. Das war eine Arbeit für einen Tag. Hauptsächlich versammelten sich die Frauen am Morgen und arbeiteten bis zum Nachmittag. Das war eine nachbarliche Hilfe, weil zu dieser Arbeit nur die Nacharinnen eingeladen wurden, deren Zahl von der Menge Cocons abhängig war. Diese Hilfe war unentgeltlich, deren Grundprinzip die gegenseitige Hilfeleistung war.

Ardere Art der gegenseitigen Bittarbeit, an der nur die Frauen teilnahmen, war mit der Hausindustrie verburden. Im XIX Jahrhundert wurde in jeder Familie für alle Familienmitglieder, in erster Linie für die Männer, verschiedene Kleidung verfertigt. Die Kleidung musste zu Weihnachten fertig sein. Darum halfen die Nachbarinnen einander. Sie versammelten sich immer am Abend und arbeiteten bis spät in der Nacht. Vor dem Beginn der Arbeit sprach die Gastgeberin ein Gebet, oder rief den Hund zu sich, dann hatte sie keine Angst vor dem bösen Blick.

Die Gastfamilie bewirtete die Teilnehmerinnen der Bittarbeit mit dem Abendessen, das man in Guria "Seris kudi" nannte. "Seri"

bedeutete "am Abend essen". Dieses Wort wurde in dieser Bedeutung auch in anderen Regionen Georgiens verwendet.

Die Frauenbittarbeit zeichnete sich durch die große Fröhlichkeit aus. Die Frauen sagten Gedichte, Scherzgedichte, Märchen, Rätsel und Sprichwörter auf. Sehr oft wurde das Schicksal der Jungfrauen bei der Bittarbeit entschieden.

Während der Bittarbeit spielte auch die Kindererziehung eine große Rolle. Alles geschah vor den Kindern. Die Frauen lehrten ihnen die Handarbeit und Volkskunst, die traditionellen Sitten und Gebräuche, erzählten ihnen die Geschichte des Dorfes usw.

Die Veränderung der Lebensbedingungen, der ökonomischen Lage, der Tätigkeit der Familienmitglieder veränderte natürlich die Formen der gegenseitigen Hilfe, einige von ihnen wurden verlorengegangen. Heutzutage kann man über die Frauenbittarbeit nicht mehr sprechen, aber die Tradition der gemischten Arbeiten (die Männer und die Frauen zusammen), besonders bei den Feldarbeiten, besteht noch heute. Diese Tradition wird seine Bedeutung auch in der Zukunft nicht verlieren.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ნ. აბესაძე, მეაბრეშუმეობა საქართველოში, თბ., 1957.
2. ნ. აზიკური, საქმით სტუმრობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, IV, თბ., 2002, გვ. 382-386.
3. მ. ალავიძე, ლეჩხუმური ლექსიკონი, „ქართველურ ენათა ლექსიკა", პროფ. ვ. ბერიძის რედაქციით, თბ., 1938.
4. ც. ბეგბარაშვილი, ქალის ტანსაცმელი გურიაში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1980, გვ. 78-109.
5. თ. გელაძე, კოლექტიური შრომის ფორმები გურიაში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1980, გვ. 39-54.
6. თ. გელაძე, კოლექტიური შრომის ფორმები ლეჩხუმში, მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1985, გვ. 41-56.
7. ფ. გოგიჩაიშვილი, ხელოსნობა საქართველოში, თბ., 1976.
8. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., თსუ გამომცემლობა, 1941.
9. „ივერია," 1891, № 163.
10. არ. ლაისტი, საქართველოს გული, თბ., 1963.
11. სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943.
12. ლ. მოლოდინი, ღებვის ხალხური წესები გურიაში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1980, გვ.110-130.
13. ს. ქღენტი, გურული კილო, თბ., 1934.
14. ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.
15. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. I-VIII. თბ., 1951-62.

16. ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, I-II, თბ., 1974.
17. დ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ (რედაქტორი ალ. ღლონტი), თბ., 1961.
18. გ. ცეცხლაძე, გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
19. გ. ცეცხლაძე, გურიის ეთნოგრაფიული მასალები, 1981-2000 წწ.
20. გ. ცეცხლაძე, ურთიერთდახმარების ტრადიცია გურიაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, V, თბ., 2004, გვ. 200-215.
21. აპ. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971.
22. Т. Мамаладзе, Народние обичай и поверья гурийцев, СМОМПК, XVII, II отд., Тифлис, 1893, с. 15-123.
23. Д. П. Носович, Экономический быт государственных крестьян в Озургетском уезде Кутаиской Губернии, МИЭБГКЗК, I, Тифлис, 1885, с. 773-787.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მარიამ ილურიძე

მეძორწინე მხარეთა შორის ეკონომიკური ვალდებულებანი გარე-კახეთის მოსახლეობაში

ქორწინების ფორმებისა და საქორწინო ურთიერთობების შესწავლა ეთნოლოგიური კვლევა-ძიების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია. დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობების ცალკეული ელემენტებისა და რიტუალური დეტალების განხილვა იძლევა ტრადიციების ეპოქალურ სურათს საზოგადოების სოციალური ბუნების ასახსნელად.

საკითხის აქტუალობის წარმოჩენას განსაკუთრებული მცდელობა არ ესაჭიროება. მხოლოდ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ თითქმის ყველა დიდ მოაზროვნესა და საზოგადო მოღვაწეს ცალკეულ ჟურნალ-გაზეთებსა და წიგნად გამოცემულ ნაშრომებში ქორწინების შესწავლის საქმისათვის გვერდი არ აუვლია. ამას ემატება ეთნოგრაფების მიერ შეგროვილი ემპირიულ ცოდნაში შემონახული მდიდარი საველე მასალა და ყოველივე ამის საფუძველზე შექმნილი სამეცნიერო მემკვიდრეობა. ამ შრომებში მოცემული საკითხების კლასიფიკაცია და ფორმულირება შემდგომი კვლევა-ძიების სწორად წარმართვის შესაძლებლობებს იძლევა.

ქორწინების ინსტიტუტის უპირველესი საკითხი მისი სავალდებულო წინაპირობებია, რომელშიც ვიხილავთ ნათესაობის საკითხს და საქორწინო ასაკს (20, გვ. 216-229). ამის შემდეგ დგება მხარეთა შორის ეკონომიკური ვალდებულებების გარკვევის აუცილებლობა.

სულხან-საბას განმარტებით, „საქორწილო" არის „ქორწილისათვი(ს) ქორწილის წილი, გინა ხარკი" (14, გვ. 61). „საჩუქარი" – სწორის ძღვენია (14, გვ. 66), ძღვენი – ძღუენი – ძღუმნი „გასაგზავნი, გინა მისართმეველი" (14, გვ. 361).

ასე რომ, „საქორწილო საჩუქარი" ძველთაგანვე, ამავე სახელწოდებით, ქორწილისათვის მისართმევ ან გასაგზავნ ძღვენს წარმოადგენდა, რომელსაც ჰქონდა, როგორც სიმბოლური, ასევე მატერიალური დატვირთვა, ურთიერთდახმარების ფუნქციით გაჯერებული.

ქალ-ვაჟის დანიშვნის საქმე წყდებოდა დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობების გათვალისწინების შემდეგ. „ქორწილს წინ უსწრებდა ბელგა ან ნიშნობა. ბელგის დროს იმართებოდა პატარა პურ-მარილი ქალის ოჯახში. ზოგი ოჯახი ბელგის დროს აწყობდა ნიშნობას, შემდეგ კი ქორწილს. თუ ორივე მხარე მაჭანკლის მეშვეობით შეთანხმდებოდა, ნიშნობის თარიღს შეარჩევდნენ ხოლმე და ბელგა აღარ შედგებოდა. ნიშნობა ბელგასთან შედარებით ფართო მასშტაბის ღონისძიება იყო" (15, გვ. 75).

საპატარძლოს შერჩევისა და მოყრობაზე ქალის ოჯახის თანხმობის მიღების შემდეგ „სანეფოს" ოჯახს ქალი უნდა „დაებელგა". ბელგაში შედიოდა ოქროს ან ვერცხლის ნივთები (ბეჭედი, სამაჯური, საყურე, ქინძისთავები...), ბაღდადი, ფული. „ბეს" აღების შემდეგ ქალი უკვე ამ ოჯახის სარძლოდ იყო მიჩნეული და და მისი უკან დაბრუნება ოჯახის შეურაცყოფად ითვლებოდა (10, გვ. 23). „დაბელგვა" ანუ „ბეს მიცემა" ნიშნავდა მოყვრობაზე შეთანხმების აუცილებელ და მთავარ პირობას (8, გვ. 828).

მომდევნო საფეხური იყო ნიშნობა, იგი, როგორც წესი, ქალის ოჯახში ეწყობოდა. ნიშნობაში „სამეფოსთან" ერთად სადედამთილო, სამამთილო და ახლო ნათესავები (ბიძა, ბიცოლა, მამიდა, დეიდა...) მიდიოდნენ. საპატარძლოს ოჯახში ვაჟის დედ-მამა ურმით აგზავნიდა ძღვენს, რომელშიც შედიოდა: ყოჩი, თავანკარა ღვინო, პური, ნაზუქი, საგანგებოდ შერჩეული ხილი და ტკბილეული.

თავის მხრივ, ქალის მშობლებიც ემზადებოდნენ: კლავდნენ საკლავს, აცხობდნენ პურს, ნაზუქს, პატიჟებდნენ ახლო ნათესავებს...

XIX საუკუნის 20-30-იან წლებამდე გარე-კახეთში ნიშნობისა და ქორწილის დიდ სუფრაზე უკრავდნენ დაირას, რომელიც თეთრი ფერის ლითონის ფირფიტებით იყო შემკობილი, დაირას რკალზე გადაჭიმულ ტყავს ბუხართან ან თონესთან აფიცხებდნენ, რომ კარგი ხმა მისცემოდა. შემდეგ შემოიღეს დოლი და გარმონი. ცეკვის დროს პატარძალს მიართმევდნენ ფულს, რომელიც 20-იან წლებამდე მისი საკუთრება იყო, ხოლო შემდეგ „დამკვრელებს" ხვდებოდათ წილად.

ნიშნობის სუფრაზე ორ-სამ ჭიქა (ჯამს ან ყანწს) ღვინოს რომ შესვამდნენ, დადგებოდა პატარძლისათვის სხვადასხვა საჩუქრის მირთმევის ჟამი. ამას „მისალოცი" ეწოდებოდა. „მას სტუმარ-მოკეთეები ულოცავდნენ ფულით" (5-10 შაურიდან 1-3 მანეთამდე), „ფართლეულითა და ძვირფასი ნივთებით (ბეჭდებით, სამაჯურებით, გულის ქინძისთავებით, ბაღდადით, აბრეშუმის ან შალის კაბით, ფეხსაცმლით... პატარძლის ამ მილოცვას „პირის სანახავი" ერქვა (1, გვ. 153).

ამ სახელწოდებით მსგავსსავე საჩუქარს პატარძალს ხევში ნიშნობის შემდეგ უკეთებდნენ. „საამისოდ გამოაცხობდნენ ორმოცდაათამდე კმიადს (პურს), 10 ხონაჲს პურს, 10 ტაბაკის ქადას, 1 საუბნო ქადას და 1 საუბნო პურს – ე. წ. ქობობს (ერბოში მოზელილი პური). ამას გარდა სავალდებულო იყო 1 ყველისა და 1 ქვაბი არაყის მომზადება" (6, გვ. 194-195). ეს ვაჟის ოჯახის მიერ „სანახაობისთვის" განკუთვნილ ძღვენს წარმოადგენდა, მაგრამ თუ ოჯახი ყველაფრის გაკეთებას ვერ შესძლებდა, მიღებული იყო შედარებით მცირედის წაღებაც.

ქალის მამის სახლში მიტანილ ამ ძღვენს სადედამთილო მძახალთა ოჯახის დიასახლისს აბარებდა. მასვე გადასცემდნენ საპატარძლოსთვის მიტანილ „პირის სანახავს" – დედამთილი სარგულეს, ხოლო რძლები და მათთან ერთად მისული ქალები სხვა წვრილმან საჩუქრებს: წინდებს, ხელთათმანებს, მანდილს, ქამარს, ცხვირსახოცს და სხვა... ამ ყველაფერს სამზითვო სკივრში (კიდობანში) ინახავდნენ, როგორც პატარძლის პირად ქონებას. ხევში არსებულ ამ ჩვეულებას „პატარძლის სანახავად მისვლა", ანუ „სანახაობა" ერქვა. ამ ადათით დედამთილი საპატარძლოს იახლოვებდა და სათანადო რჩევა-დარიგებას აძლევდა. მასპინძლები სადედამთილოს წასვლისას უმზადებდნენ „საგძალს" დასალოცად და როგორც ოჯახში მისატან მძახლებისაგან გამოგზავნილ „მოსაგონარს".

ხევში „სანახაობაში" ძღვენ-საჩუქრების მიტანის სავალდებულო წესი „სასიძოდ მისვლის" შემდგომი და ურვადის ჩაბარების „მთხოვართ წვევის" წინამდგომი საფეხურია, რომელიც სყიდვითი ქორწინების თვისებებით აღჭურვილ ერთ-ერთ ელემენტად წარმოგვიდგება" (6, გვ. 198-199).

ქორწილში „ნეფე-დედოფალს" ბიძები, დეიდები, მამიდები დიდ საჩუქრებს მიართმევდნენ, რომელსაც ეჯიფი (ასე უწოდებდნენ გარე-კახეთში) – თამადა ხმამაღლა გამოაცხადებდა. დეიდასა და მამიდას უმეტესად ბეჭედი მიჰქონდათ, ბიძები მსხვილფეხს აჩუქებდნენ, იმის გამო, რომ მშობელი პატივს სცემდა შვილს, ეჯიფი მათ მიერ მზითვად ან მემკვიდრეობით ნაბოძებს არ გამოაცხადებდა, იგი მხოლოდ ოჯახის საპატივცემლოდ მირთმეულ საჩუქარს დაასახელებდა. სტუმრად მისულ ხალხს ფული მიჰქონდა. ქალის ოჯახის მიერ გადახდილ ქორწილში შეგროვილი ფულის ნაწილს სათავნო ეწოდებოდა, რომელიც პატარძლის საკუთრებად ითვლებოდა. ქმრის ოჯახში ეს ფული შეიძლება დახარჯული-

ყო მხოლოდ რძლის ნებართვით. ვაჟის ოჯახში შეგროვილი ფული „ვაჟიანთის" საერთო საკუთრება იყო (19, გვ. 9).

თუ გარე-კახეთის რეგიონში (სოფლები: მარტყოფი, ნორიო, ლილო, ახალსოფელი, საცხენისი...) ქორწილში მირთმეულ საჩუქრებს სუფრაზე თამადა აცხადებდა, საქართველოს ზოგ კუთხეში ამას სპეციალურად არჩეული კაცი ასრულებდა. მაგ. სამცხე-ჯავახეთში „დამძახებელი" აცხადებდა სანიჭარის მომცემ პიროვნებათა ვინაობას და სასანიჭრეს (4, გვ. 77). ფშავ-ხევსურეთში ამ საქმეს „მყეფარე" უძღვებოდა (9, გვ. 178).

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ეჯიბი მეფის მაგიერ მოლაპარაკეს ნიშნავს (13, გვ. 250). გარე-კახეთის აღნიშნულ სოფლებში ეს ტერმინი ფონეტიკური სახეცვლილებით „ეჯიფი" სუფრის გამგებლისა და წამყვანის – თამადის აღმნიშვნელად გავრცელებულა. „პატარა პურის ჭამაზე" თამადად აუცილებლად ოჯახის უფროსი უნდა ყოფილიყო. მოწვეული სტუმრისთვის გაშლილ სუფრაზე (მაგ., ბელგა, ნიშნობა, ნათლობა...) გვარის კაცს სთხოვდნენ თამადობას, ქორწილში კი – გვარში ან უბანში კარგ ეჯიფად ცნობილ ადამიანს. ამ საქმისთვის გასამრჯელო არ იყო დაწესებული. თამადობა თავის მხრივ, ისედაც დიდ პატივად ითვლებოდა.

ქორწილში ორიოდე სადღეგრძელოს შემდეგ ეჯიფი ხმამაღლა დაიძახებდა „მოულოცეთ, მოულოცეთ, სესხი და ვალი". ნათესავ-ახლობლები, სტუმრები მიდიოდნენ ნეფე-დედოფალთან, ულოცავდნენ ბედნიერებას და მათ წინ დადებულ სინზე აწყობდნენ მისართმეველს ფულს ან საჩუქარს რაიმე ნივთის სახით. როგორც ივ. არჯივანიძე წერს, „ქორწილში დამსწრე ნათესავები და სტუმრები სწირავდნენ ოჯახს „ოჯახის შესაწირავს"... პურით, საქონლით, ან სურსათ-სანოვაგით; ზოგჯერ ახლო ნათესავი მეცხვარე ცხვრის ფა-

რასაც შეაწევდა, ან ძროხას მიართმევდა „შესაწევარის" სახით" (1, გვ. 157).

მთხრობელის ცნობით ეჯიფი ხმამაღლა აცხადებდა: „ამან და ამან ამდენი მოიტანა, ღმერთმა ააშენოს!" ხალხი ერთხმად პასუხობდა: „ააშენოს!" (8, გვ. 839).

ქართლის მასალის მსგავსად, გარე-კახეთში შეკრებილი ფული, ეკუთვნოდა ოჯახს, ამით ნაბღაურდებოდა ქორწილისათვის გაწეული ხარჯები, ხოლო ნაწილით ივსებოდა ქალის მზითევი.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „სათავნო" არის სასარგებლო (14, გვ. 29). წყაროებსა და სამეცნიერო ნაშრომებში იგი მზითვის შემადგენელ ფულად ნაწილად არის განხილული (17, გვ. 69-71). როგორც ჩვენს მიერ ჩაწერილი მასალით დგინდება, პატარძალს შეეძლო ამ ფულის გასესხება (ქმართან შეთანხმებით) და სარგებლის მოხმარება (19, გვ. 9).

„ნეფიანი" საპატარძლოს ოჯახში საქორწილოდაც აგზავნიდნენ ძღვენს, რომელშიც შედიოდა ცხვარი, „ნაოთხარი" ძროხა (მეოთხედი ნაჭერი) და ღვინო იმდენი ლიტრი, რამდენსაც მაყარს მიიყვანდნენ.

ნათლია მხოლოდ ნეფეს ჰყავდა. უკანასკნელ ათწლეულებში დედოფალსაც ჰყავს ნათლია ქალი.

ნათლიას ქალის ოჯახში მიართმევდნენ ჯვრის პურს, რომელიც იყო მრგვალი ფორმის, ცენტრში ჩამაგრებული ჯვრით, ჯვრის სამივე თავისუფალ ბოლოზე ვაშლები იყო წამოცმული. ნათლიამ ამ ჯვრის პურის გამო მიიღო მეორე სახელწოდება – მეჯვარე.

გარდა ჯვრის პურისა, ნათლიისათვის უნდა მიერთმიათ მოხარშული დედალი, ცხვირსახოცი, წინდები, დედოფლის დედა ნათლიას გემოთ ჩამოთვლილ ნივთებს სინით გა-

დააწვდიდა სუფრაზე; ნათლიას უნდა დაეხსნა სინი 3-5 მანეთად (15, გვ. 76).

განსაკუთრებით სისხლით ახლო ნათესავები და ნათლიები შესაძლებლობის ფარგლებში ტრადიციულად ადრეც და ახლაც გამორჩეულ საჩუქარს (ოქროს ნივთი...) უკეთებდნენ საქორწინო წყვილს, ასევე რიტუალში შემორჩა სიმბოლური სამახსოვრო (სუვენირი, სუნამო...) მეჯვარეებისადმი, როგორც „პატარძლის" ოჯახში, ასევე „ნეფესთან".

ვიდრე პატარძალს ნეფის ოჯახში მიიყვანდნენ, „მზითევი" წინასწარ უნდა გაეგზავნათ. XIX ს. I ნახევარში მზითევი ურმით მიჰქონდათ: როგორც მთხრობლები ამბობენ „მზიერ უნდა მისულიყო", მზის ჩასვლამდე. „მაფრაშებში" ელაგა ლოგინი. „მაფრაშა" ბოგს ფარდაგისა ჰქონდა, მასში თითო ხელი ლოგინი ეტეოდა. თითო ნალი 16 კგ-იანი იყო. მაფრაშას ბოგი თხოულობდა, ბოგს საკუთარი ჰქონდა შეძენილი, ბოგსაც თავისი მოქსოვილი. მზითევში ატანდნენ კარადას, საწოლებს, სკივრს შესაძლებლობის ფარგლებში. ამ ყველაფერს ნეფის დედას ჩააბარებდნენ. ერთადერთი მკაცრი მოთხოვნა იყო ის, რომ მზითევში ყვითელი ფერის არაფერი შეიძლებოდა ყოფილიყო. ასევე არ შეიძლებოდა ყვითელი ფერის სცმოდათ რაიმე ნეფე-დედოფალს. ისე როგორც მთელ საქართველოში, გარე-კახეთშიც პატარძლის შემოსვა განსაკუთრებით იღბლიან ქალებს ევალებოდათ. ქორწილის ცერემონიალში აქაც ფიქსირდება გადამალული პატარძლის გაყიდვის წესი – გამოსყიდვა მეჯვარის მიერ (3-5 მანეთი XIX ს. შუა წლებისთვის). ხევში მეჯვარეს ეჯიბი ეწოდებოდა. პატარძლის მეგობარი ქალები მისგან გასამრჯელო ფულს იღებდნენ, რითაც ტკბილეულს ყიდულობდნენ, „პატარძლის გაყიდვის ჩვეულება მოხეური ქორწილის ერთ-ერთი სამხიარულო მომენტია" (6, გვ. 245).

საქორწილო საჩუქარი ტრადიციულად მიხართმევინებს, ფულად დახმარებას და გასაგზავნ ძღვენს წარმოადგენს. მისი სიმბოლური და მატერიალური შინაარსის, მირთმევის წესის განხილვა შესაძლებლობას ქმნის წარმოვიდგინოთ ეპოქის სოციალური, ეკონომიური და სულიერი კულტურის სურათი.

MARIAM ILURIDZE

MATRIMONIAL ECONOMIC OBLIGATIONS OF COUPLE FAMILIES IN GARE KAKHETI

According to Gare Kakheti ethnographical data the economic obligations and the forms of mutual aid connected with the forms of marriage and matrimonial relations and the study of obligatory conditions before marriage able us to view epochal picture explaying the nature of the society.

According to the field material the local diversities of the above-mentioned problems are shown and compared with the data preserved in scientific literature.

The economic obligation rites between engaged couples and their families in the rituals of **"belgi"** (kind of pledge given to bride's family before marriage), "**nishnoba**"(bethrotal) and "**kortsili**" (wedding) are discussed in the paper. The discription and purpose of "**mzitvi**" (dowry) and "**satavno**"(surplus value the arrangement of matrimonial expenses for the gift ("**dzgveni**") of bridegroom's family sent to bride's family for betrothal and wedding banquets.

the rites and obligations of the relatives in arraingement of the bethrotal and wedding, "wedding gift" as the form of economic obligation of couple familys and mutual aid, the rite of gifting a 'wedding gift' at the wedding banquet and the tradition of its immadiat announcing infront of the guest by **tamada /ejipi** (a tost master) is discibed and discussed in the paper.

Economic obligations and the forms of mutual aid in accordance with kinship system, from the both parents' side, the porpouse of **"mzitvi" and "satavno"** in a big familys and their belongness to a nuclier family if the big one is disintegrated are studed as well.

The date represented in the paper eble us to conclude those matrimonial economic obligations and the forms of mutual aid of couple families are the economic basis of the newly formed family.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. არჯევანიძე ივ., თბილისიდან ალაგნის ველისაკენ, 1948 წ.
2. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, 1973 წ.
3. ბექაია მ., ძველი და ახალი საქორწილო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974 წ.
4. ცველაშვილი თ., სანიჭარი მესხეთ-ჯავახეთში, მსე, XX, ით., 1979 წ.
5. ითონიშვილი ვალ., მოხევეების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970 წ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

6. ითონიშვილი ვალ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960 წ.
7. ითონიშვილი ვალ., ქორწინების ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველ თბილისში, თბ., 1959 წ.
8. მათიაშვილი აკ., აკრიანი – მარტომყოფი – მარტყოფი – 4500, III, 1998 წ.
9. მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფ., 1935 წ.
10. მაჩაბელი ნ., ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978 წ.
11. მელიქიშვილი ლ., ქორწინებისა და ოჯახის ურთიერთობის ქართული ტრადიციების მნეობრივი ღირებულება, ტრადიციები და თანამედროვეობა, თბ., 1977 წ.
12. ნანობაშვილი ბ., საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1988 წ.
13. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I. თბ., 1991 წ.
14. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II. თბ., 1993 წ.
15. ქოპილაშვილი ნ., ნორიო ჩამოვიარე... თბ., 2003 წ.
16. ხარაძე რ., დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, 1939 წ.
17. რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ა., ჭყონია ი., სოფელი აკურა, თბ., 1964 წ.
18. ხოსიტაშვილი ს., ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში, 1983 წ.
19. ილურიძე მ., ნათესაობის სისტემა და ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმები სოფელ მარტყოფის მოსახლეობაში, თბ., 1998 წ.
20. ილურიძე მ., დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები გარე-კახეთის მოსახლეობაში (ნათესაობის საკითხი), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, VI, 2004 წ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ორმა კვაშილავა

სარიტუალო დღესასწაული სამეგრელოში (ჭიაკოკონობა)

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჭიაკოკონობა კალენდარული განრიგების წარმართული დღესასწაულია, რომელიც დიდ მარხვაში, ვნების კვირის რომელიმე დღეს აღინიშნებოდა და უფრო დიდ ოთხშაბათს ასრულებდნენ.

სამეგრელოში ჭიაკოკონობა (მეგრ. ჭეჭეთობა) ემთხვეოდა ელიაობის (ძვ. სტ. 20 ივლისი) წინაღამეს, ხოლო სამეგრელოს ზოგიერთ რაიონში მარიამობის (ძვ. სტ. 15 აგვისტო) წინაღამეს.

ცნობილია, რომ საქართველოში ელიაობას იმართებოდა ამინდის ღვთაების, ელიას სახელობის დღესასწაული, რომელიც წარმართული რწმენით, მოდიოდა 20 ივლისს და მას სხვადასხვაგვარად იხდიდნენ. ასე, დიდი გვალვის დროს, სამეგრელოში წვიმის გამოსათხოვად სხვა ჩვეულება ჰქონდათ, ხოლო როდესაც სურდათ წვიმას გადაეღო, მაშინ მიმართავდნენ წმ. ელიას, რომელსაც „შესწირავენ ხოლმე თხას" (1, გვ. 141). სხვა ცნობით, შესთხოვენ წვიმას კარგი მოსავლის მისაღებად და ამ დღეს უქმობენ, როგორც წმ. ილია წინასწარმეტყველის დღესასწაულს (2, გვ. 195). ამდენად, სამეგრელოში ელიაობა ამინდის რეგულირების დღესასწაულია, მაგრამ წმ. წინასწარმეტყველის და წარმართული ტაროსის ღვთაების კულტი შერწყმულია. ამიტომაც ძვ. სტ. 30 ივლისი, ახ. სტ. 2 აგვისტო, ქრისტიანული კალენდრით, წინასწარმეტყველ ილია თეზბიტელის ხსენების დღეა, რომელსაც ამინდის შეცვლას შესთხოვენ ხოლმე.

საინტერესოა მოსაზრება, რომ ილიაობა ავი სულების, კუდიანების დღესასწაულია. ჭეჭეთობის და ილიაობის რიტუალთა და ფუნქციათა მსგავსების შედეგად, მათი ქრონო-

ლოგიური საზღვრები ერთმანეთში გადადის (3, გვ. 70). სეტყვის, ჭექა-ქუხილის, თუ ბუნების სხვა მოვლენების დაკავშირება დემონურ ძალებთან, მრავალ ქვეყანაში იყო გავრცელებული. „შესაძლოა, მსგავსი წარმოდგენების გამო დაუკავშირდა წმ. ილიას დღეობას საქართველოში რწმენა იმის შესახებ, რომ ამ დღეს ავსულები, მზაკვარნი, ეშმაკნი მოედებიან ქვეყანას და მხიარულ თავყრილობას მართავენ“ (4, გვ. 124). დასაშვებია ისიც, რომ ელიაობას ჭიაკოკონობასთან ცეცხლი აკავშირებდეს. ილია წინასწარმეტყველი ზეცაში „ცეცხლის ეტლით” დაჰქრის, როდესაც ილიას საწინასწარმეტყველო მსახურება დასრულდა, სასწაულებრივმა „ცეცხლმა აიტაცა ცაში” (5, გვ. 336). სამეგრელოში, ელიაობას დიასახლისი წმინდანის სახელზე მსხვერპლშეწირვის რიტუალს ასრულებდა იმისთვის, რომ ფეტვის საშრობს ცეცხლი არ გაუჩნდეს (49, გვ. 108). გარდა ამისა, ელიაობის მეორე დღეს სამეგრელოში, ოჯახში გამოაცხობდნენ მოზრდილ ხაჭაპურს, ხონჩაზე დადებდნენ და გედ ანთებულ სანთლებს მიაკრავდნენ. ამ ხაჭაპურიან ხონჩას კერის ცეცხლთან მიიტანდნენ. დიასახლისი ამ ხონჩის ქვეშ, ნამგალს სამჯერ გამოატარებდა და იტყოდა: „წმინდა ილია, შენ დაგვიფარე ცეცხლისაგან, მარცხისა და ზიანისაგან, შენ ნუ მისცემ ამაზე ზევით ცეცხლს ძალასო” (6, გვ. 319).

ჭიაკოკონობა სამეგრელოს ზოგიერთ რაიონში და განსაკუთრებით აფხაზეთში, მარიამობის წინაღამეს აღინიშნებოდა. ძველად, მარიამობას ანუ ღვთისმშობლის მიძინების დღეს, სამეგრელოში აკურთხებდნენ მინდორ-ველს. სხვადასხვა მცენარისგან კონას შეჰკრავდნენ, მღვდელს ეკლესიაში აკურთხებინებდნენ. შემდეგ მიჰქონდათ დათესილ მინდორში და რგავდნენ შუა ადგილას. „სწამთ, რომ ეს დაიცავს მინდორს ელჭექის, სეტყვისა და სხვა ამგვარი უბედურებისაგან” (2, გვ. 194). იტალიელი მისიონერები, რომლებ-

მაც მრავალი წელი გაატარეს სამეგრელოში და ჯეროვანი ყურადღება დაუთმეს მოსახლეობის რელიგიისა და სარწმუნოების საკითხებს, არაფერს ამბობენ ჭიაკოკონობის რიტუალზე. დამაფიქრებელია, დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელის ცნობა, მარიამობასთან დაკავშირებით. „თავს ველარ იკავებენ უცნაურობანი რომ არ ჩაიდინონო" (7, გვ. 96).

ჭიაკოკონობის სიძველეზე მეტყველებს ხალხური გადმოცემა, რომელიც ფანტასტიკური შინაარსის მიუხედავად, ჭეშმარიტების რაღაც მარცვალს შეიცავს. თითქოს ქართლის გაქრისტიანების შემდეგ, მდაბიო ხალხი დანიშნულ დროს, მაინც კარ-წინ შეჩვეულ ცეცხლს ანთებდა. ხალხი, რომ ხელახლა არ მიბრუნებოდა ძველ სარწმუნოებას, წმინდა ნინო თვითონ სამგზის გადახტა ცეცხლზე (8). ამ გადმოცემაზე ამახვილებს ყურადღებას მ. კოვალევსკიც. წმინდა ნინომ იხილა, რომ ახალმოქცეული ქართველები ძველებურად განაგრძობდნენ ცეცხლის დანთებას, გადაწყვიტა სასწაულით დაერწმუნებინა ისინი ახალ სარწმუნოებაში: თვითონ დაანთო დიდი კოცონი და უვნებლად გადახტა. აქედან მოყოლებული წარმართული ჩვეულება ქრისტიანული გახდაო (50, გვ. 101). ტრადიციული წარმოდგენებით, მისთვის დამახასიათებელი რიტუალითა და მაგიური მოქმედებებით, ჭიაკოკონობა წარმართული დღესასწაულია.

მეგრელთა წარმოდგენით, ამ დღეს ადამიანებში გამჯდარი იყო ჯადოქრობის ძალა, რაც მათ ცხოველთა სახეს აძლევდა ან მხეცებზე შეჯდომის საშუალებას ანიჭებდა. ასეთია მზაკვარი ანუ კუდიანი, რომელიც უმეტესად კატის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. ამიტომ ღამით თუ სადმე დაინახავდნენ უცნობ კატას, ცდილობდნენ მუგუზლით დაეწვათ სახის რომელიმე ნაწილი. „სწამდათ, რომ მზაკვარი მეორე დღეს ისევ თავის ჩვეულებრივ სახეს ღებულობდა, მხოლოდ წინაღამეს მუგუზლით დამწვარის კვალი მედ რჩება" (9, გვ. 18). ჭია-

კოკონობის აღნიშვნის ქალაქური ვარიანტის მიხედვით, კუდიანები კატებს იტაცებენ იმ სახლებიდან, რომელთა პატრონებმა გაუფრთხილებლობით არ დაანთეს მათგან თავდასაცავი კოცონები (51). კატაზე ამხედრებული მიდიან კუდიანები მეთაურთან, ამიტომ კატებს ამწყვდევენ სარდაფებში (52). კუდიანებისთვის განკუთვნილი ცხოველებია აგრეთვე მგელი და ტურა. კიდევაც ამიტომ კუდიან ქალს – ტურაქალს ეძახიან (10, გვ. 54). მგელთან დაკავშირებულია მშაკვრის მეორე სახელი –„გერიში გიმახვენჯი", ე. ი. ვინც მგელზე ზის ანუ მგელზე შემჯდომი. დღესაც შეუძლებლის შემძლეს სიმბოლურად „გერიში გიმახვენჯის" ეძახიან. მგლის, როგორც ძლიერი ცხოველის ყოვლისშემძლეობაზე ქართული ანდაზაც მეტყველებს: „მგელს რომ შვიდი ტყავი გააძრო მაინც მგელიაო", ან კიდევ „მგელმა, რომ ძაღლსავით სუნი იცოდეს, ქვეყანას ამოაგდებსო" (11, გვ. 31). მგელს ბებუნებრივი ფიზიკური და მაგიური ძალა მიეწერებოდა. უწინ აფხაზები მგლის სახელს (აქუჯმა) არ წარმოთქვამდნენ, იგი ტაბუირებული იყო (12, გვ. 165). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდმარხვის პირველ შაბათს უქმობდნენ. ძველი რწმენით, უქმეს გამტეხის საქონელს მგელი დააზიანებდა. ამ ჩვეულებას „მგელთუქმეს" ეძახიან (13, გვ. 13). მგელს მითოლოგიასა და ცხოველთა სიმბოლიკაში ცვალებადი მნიშვნელობა ჰქონდა. ერთი მხრივ, ავსულებთან და კუდიანებთან გაიგივებულ მგლის ტყავს, იმავე დემონური ძალებისაგან თავის დასაცავად აცმევენ ავადმყოფს (53, გვ. 172), მგლის კბილს ავგაროზად ატარებენ (54, გვ. 136), სვანები ავადმყოფის ცხვირ-პირთან ახრჩოლებენ მგლის ბალანს (14) და ა.შ.

ამდენად, მეგრელთა რწმენით, კუდიანები დანიშნულების ადგილზე მიემგზავრებოდნენ საწნახელებით, რომელშიც „თეთრი მგლები" იყო შებმული (6, გვ. 318). კუდიანების მგელთან კავშირი კარგადაა ნაჩვენები მეგრულ (ქართულ)

გეპირსიტყვიერებაში: „დიდი მგლები დაბმული ჰყავთ / ძირითე ცხენივით /, დღისით თავმდაბლად არიან / ღამით არიან მგლებივით" (15, გვ. 103).

ჭიაკოკონობა საღამოს მთელი სოფელი არაჩვეულებრივ ძმადებაშია. ადრე სოფლელნი სასოფლო მოედანზე იკრიბებოდნენ. მთელი ღამე ფხიზლობდნენ, „ბუკს უკრავდნენ, ისროდნენ თოფებს, ერთობოდნენ სიმღერითა და ფერხულებით" (16, გვ. 231). ცეცხლს ანთებდნენ ჩალისა და თივისაგან, სიმხიდის ღეროებისაგან, ზოგჯერ ხმელ გვიმრასაც იყენებდნენ ან ფიჩხს. ადრე, ცეცხლს სელისა და კანაფის ღეროებისაგან ანთებდნენ (55, გვ. 227). ზოგან ახლაც მისდევენ ამ ჩვეულებას, ცეცხლს მანქანის საბურავისაგან ანთებენ, ეზოს შუა ადგილას ან გარეთ შესასვლელთან. საინტერესოა მოსაზრება, რომ ცეცხლს ხეხილის, ვაზის ნასხლავი ხმელი ტოტების, ლერწების, ფოთლების ან სხვა ანარჩენებისაგან ანთებდნენ. იმიტომ რომ მავნე მწერი ბუკნა ან კოკონა, ე. ი. ჭია-ბუკნა, ჭია-კოკონა ანუ კვირტის ჭია მატლის ფაზაში გამთრობს ვაზის ქერქის (ლერწის) გულში, სარის ნაპრალებში. მოზამთრე მატლები გამოდიან გაზაფხულზე, სჭამენ და ანადგურებენ კვირტებს და ფოთლებს, რითაც დიდ ზარალს აყენებენ მევენახეობას (17). ირკვევა, რომ ჭიაკოკონობის ჩვეულებას სამეურნეო ფუნქცია ჰქონდა და ამიტომ განმტკიცდა ყოფა-ცხოვრებაში. მასალათა უმრავლესობის მიხედვით, კუდიანები ყურძნის დიდი მოყვარულები არიან; მათგან ზიანის ასაცილებლად მეგრელები და იმერლები ცეცხლს ვენახში ანთებდნენ (56, გვ. 34). იმერლები დარწმუნებული იყვნენ, თუ კუდიანები ზიანს აყენებდნენ ადამიანებს, საცხოვრებელს, ტანსაცმელს, მათთვის არაფერია ვენახის განადგურება. ამისთვის ცეცხლს ანთებდნენ ვენახში და იქვე გამართავდნენ თოფების სროლას (52). გარდა ამისა, იმერეთში, დიდ ოთხშაბათ საღამოს ერთი ბიჭი ვენახის

ოთხივე კუთხეში დაანთებს ცეცხლს, მერე დაიჭერს ხელში სახნისს, ურტყამს ზედ ქვას, უვლის ვენახს გარშემო და იძახის: ჯვარი აქა, ჯვარი იქა, შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერე! ჰარული – ტურა ქალებსა! ამნაირად სამჯერ შემოუვლიან ვენახს. ამას „შემორება"-ს ეძახიან (18, გვ. 14). რაჭაში, დიდ ხუთშაბათს ყმაწვილები დაანთებენ კალოზე ცეცხლს და ურბენენ გარშემო. უფროსები წავლენ ვენახში და დაუწყებენ რაწკუნს რკინეულობას და იძახიან: არული კუდიანებს! ჩვენს ვენახში ტევნა-ტევნა, სხვის ვენახში კიმპლა-კიმპლა! თითქოს ამ რაწკუნით, კუდიანები დაფრთხებიან, წავლენ და ვენახს ბარალს ვეღარ მიაყენებენო (19, გვ. 9). არაწმინდა ძალებისაგან ქართველი გლეხი განსაკუთრებით ვენახს იცავდა. ამიტომაც არასოდეს დაკარგავს მნიშვნელობას შემდეგი გამოთქმა: „ვაშივით ნაფერები სიყვარული".

ცეცხლის დღეობათა წარმოშობისა და დანიშნულების შესახებ, ერთმანეთისაგან განსხვავებული თეორიები არსებობს. ცეცხლი ერთი მხრივ, მზეს განასახიერებს, მეორე მხრივ კი – სნეულებათა და ავსულთაგან დამცველ საშუალებას წარმოადგენდა. „ქართველებში წარმოდგენა ცეცხლზე, როგორც ავი სულების საწინააღმდეგო უდიდეს გამწმენდავ ძალაზე, მეტად გავრცელებული იყო" (20, გვ. 83). ასე, მაგ; მგზავრად წასული კაცი ღამით როდესაც სახლში ბრუნდება, ვინმე ეგებება კარში და მის შემოსვლის დროს ანთებულ მუგუზალს კარებს გარეთ ისვრის, თითქოს სნებას არ აძლევს მავნე სულს, რომ იგი მგზავრს სახლში შეჰყვეს (21). ასეთი ჩვეულება დარჩენილია სვანეთშიც, იმ განსხვავებით, რომ იქ წასვლის დროს დაუგდებენ ხოლმე ფეხებქვეშ ანთებულ მუგუზალს, რომელიც ხალხს გაწმენდის საშუალებად მიაჩნია (14). ყოველთვის, როდესაც მავნე სულებისაგან დაცვის საჭიროებაა, მწარე ბლის ტოტებისაგან გაკეთებულ ჯვართან ერთად, ფიგურირებს ცეცხლი. კუდია-

ნების ღამეს ავი სულებისაგან გასაწმენდად „ცეცხლიან მზ გუშალს ბეღლის წინ დადებდნენ" (22, გვ. 278). ცეცხლის კულტს და მასთან დაკავშირებულ რიტუალებს წარმართულ რელიგიაში დიდი ადგილი უჭირავს. საინტერესოა, თუშეთში არსებული „ცეცხლის უქმე", რომელიც მოდიოდა ხორციელის პარასკევს. უქმობდნენ, რომ ცეცხლს ქონება არ დაეზიანებინა (23, გვ. 63). აჭარაში გავრცელებული სახალხო გართობა-თამაშია „ცეცხლობია", რომელიც ცეცხლის მოტაცების იმიტაციაა (24, გვ. 72).

სამეგრელოში ჭიაკოკონობა ღამეს, ეზოსა და ყანებში თვალსაჩინო ადგილას მიწაში არჭობდნენ სარს, რომელსაც თავზე გაკეთებული აქვს ჯვარი და ზედ ჩამოცმულია ეკლის გვირგვინი. გურიაში ამისთვის ლეკუმჰას მოჭრიდნენ, გააკეთებდნენ მაღალ სარს, ააჭრელებდნენ დანით, ალაგ-ალაგ კანის ამოჭრით. სარს თავზე ჯვარს უკეთებდნენ და შემოახვევდნენ ეკლის რგოლს, ზედ დაჰკიდებდნენ პატარა ქვებს. ამგვარად, გაკეთებულ ჯვარს პაპაჯვარს უწოდებდნენ (25, გვ. 25). ხალხის რწმენით, მავნე, ავი თვალი ქვის სიმძიმეს ვერ დაძლევდა, ეკალი თვალებს დათხრიდა, ჯვარს ამიტომ ნამდვილად დიდი ძალა ექნებოდა (57, გვ. 59). თ. სახოკიას დაკვირვებით, „პაპაჯვარ"-ში ქრისტიანობა და პირველყოფილი ანიმიზმი ერთმანეთში არეულა (26, გვ. 63). სამეგრელოში, ოჯახის უფროსი ეზო-კარის „დაჯვარვისას", ჯვარზე ჩამოჰკიდებდა რაიმე რკინეულს –ნალებს ან სამეურნეო იარაღის (ბარის, თოხის) ნატეხს, რათა ავი თვალი უვნებელი ვაეხადა („მირგალუ"). ჯვარსობისას წარმოთქვამდნენ ლოცვას:... „ჩქიმ ყვანას დუდელია, შხვაშ ყვანას ფურცელია" (ჩემს ყანაში თავთავი, სხვის ყანაში ფოთოლიო) (27). ელიაობას, საღამოს მოსჭრიდნენ აგრეთვე იელს, დაასობდნენ სახლის წინ და იტყოდნენ: „როგორც ეს გახმება და არ იხარებს, ისე ნუ გაუხარებია გლახა თვალისა და მავნე სული-

საო". ყველა ოჯახში გააკეთებენ უბრალო ხის ჯვრებს, ჯვარს დატანებული ექნება ეკალი და ქვა. ჯვრის დასმის დროს იტყვიან: „ჯვარი აქა, ჯვარი იქა, შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერეო" (28, გვ. 37). მგაკვრებს აფრთხობს ჯვარსახე, რომლითაც მეგრელი გლეხი თაჯავს სახლის კარებს, კედლებს. ეს ჯვარი ქრისტიანული კი არ არის, წარმართულია. ის ჯვარხატება, რომელსაც ქიაჩის, ქეჯვარის, ჯვარის (მზის) სახედ, ღვთიურ სალოცავს უმართავდნენ კოლხები (29, გვ. 67). არქეოლოგიური მასალა ცხადყოფს, რომ ზედაპალეოლითის ადამიანს უკვე ათვისებული ჰქონდა ჯვარი-სიმბოლო, როგორც ქვეყნიერების ოთხი მხარის აღმნიშვნელი საკოორდინაციო ნიშანი. იგი ამასთან ერთად, დამცველი ნიშანიც უნდა ყოფილიყო. მხედველობაში გვაქვს, საგვარჯილე კლდეებში აღმოჩენილი ე. წ. „მეთაურის კვერთხი". ენეოლითის პერიოდის კერამიკაზე მიძერწილი ჯვარი, ტრადიციულად საგნის დაცვასა და განწმენდას ემსახურება. აქედან გამომდინარე, ჯვარს ადრევე ჰქონდა საკრალური მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, „არა იმ მოცულობის, რაც მას ქრისტიანობამ შესძინა, მაგრამ იგი აღნიშნავდა წმინდა ფიგურას, ჯვარს რომელიც მრავალ სხვა ასტრალურ ნიშანთან ერთად, წმინდა დამცველად ითვლებოდა" (30, გვ. 187, 261). ზემოთაღნიშნული ჯვარი, ეკლის გვირგვინით, რკინეულობით თუ ქვებით, უძველესი ხალხური მსოფლმხედველობის გამომხატველია.

ჭიაკოკონობის ერთ-ერთი მთავარი მომენტია მისხობა – „გინორჩქილაფა". სოფელში გულთმისნობით ცნობილი („მენცარი") ქალი და კაცი, რომლებიც ჭრელა-ჭრულად მოირთვებოდნენ (აქედან რიტუალის სახელწოდებაც, ჭერჭეთოფა-ჭრელყოფა) (27), თავს იყრიდნენ მაღლობ ადგილზე, ყურს მიუგდებდნენ თითოეულ ოჯახს და ამით იგებდნენ წლის განმავლობაში სად, ვინ უნდა მომკვდარიყო. ეს ხდე-

ბოდა ჭეჭეთობა ღამეს. ს. მაკალათიას დაკვირვებით, ელიობის წინა დღეს, თუ რომელიმე ოჯახიდან მათ შეშის ჭრა მოესმოდათ, იქ მამაკაცი იმ წლის განმავლობაში უნდა მომკვდარიყო. თუ ღომის ცეცხვა მოესმოდათ, მაშინ ქალი მოკვდებოდა, რამდენჯერ დაკრავდა საცეხველს იმდენი წლის შემდეგო (6, გვ. 318). „გინორჩქილაფა" სხვადასხვანაირად ჰქონდათ დაცდილი. ამასთან დაკავშირებით, გაცილებით საინტერესოა საგაზეთო ცნობა: სამეგრელოში ამისთვის ცეცხლს დაანთებდნენ სამი გზის გასაყართან: ცეცხლის ნაპირას დააწყობენ ჩიბუხს, ჩონგურს, დაირას და სხვა. ისინი კი შორიდან იცქირებიან. სწამთ, რომ აქ უნდა გაიარონ იმათმა, ვინც ამ წელს გარდაიცვლებაო. მოხუცი კაცი თუ იქნა, ის ჩიბუხს მოსწევსო, თუ ქალი ცოცხით გვას დაიწყებსო, თუ გასათხოვარია დაირას დაუკრავსო (31). შემდეგში ამ „გადაყურების" შედეგები, სოფელში ჩუმი მითქმა-მოთქმის საგანი ხდებოდა. ხალხს სჯეროდა გულთმისნების, საფრთხის ასაცილებლად ოჯახში აკეთებდნენ თაფლის სანთლის პაწია ჯვრებს და მიიკრავდნენ, როგორც თილისმას. მისნობის მაგიური რიტუალი იცოდნენ ფშავში, ხევსურეთში, ვნების კვირაში. იმ განსხვავებით, რომ ეშმაკის ნების გაგება შეეძლო არა კუდიანსაც, თუ ის შეასრულებდა მისნობის წესებს. ხევსურეთში სამი კაცი მესმინაე წავა, ორ თითისტარს წაიღებს, გზაგასაყარზე ჯდება, გარშემო ნახშირის წრეს შემოხაზავენ, და სულგანაბულები ელოდებიან მავნე სულების გამოჩენას (32, გვ. 219). ფშაველს მისნობისას იარაღი და რაიმე რკინეული არ უნდა ჰქონდეს. მისნები ქალამანს უკუღმა იცვამენ, გურგშექცევით მიდიან და პირუკუღმა სხდებიან (33, გვ. 167). ეშმაკები მოვლენ, ფერხულს დაუვლიან და იმ წლის უბედურ შემთხვევებს მისნებს მოაჩვენებენ.

მეგრელთა რწმენით, ჭეჭეთობის მეორე დღეს თუ ვინმეს ფერი ეცვალა, ის უთუოდ გარდაიცვლებაო. ყველას ეში-

ნია „ამაღამ თუ დავიძინე, გულს და სისხლს მზაკვარი ამო-
მაცლის და თავის უფროსს „როკაპს" მიართმევსო" (31).
მზაკვართა კორპორაციის მეთაურის „როკაპის" ადგილსამ-
ყოფელი, ტაბაკონას მთაზეა, რომელიც მარტვილის რაიონ-
ში მდებარეობს, სოფ. ინჩხურს გადმოჰყურებს. იგი ზღვის
დონიდან 600-მ-ის სიმაღლეზეა, მაგრამ მისი ქედი ჩავაკებუ-
ლია ტაბაკის მსგავსად და მრავალი კარსტული მღვიმით
არის ჩაკვეთილი, სადაც მუდმივი ჩრდილი, სიბნელე და
მდუმარება სუფევს (29, გვ. 65). ამ ადგილას, ჭიაკოკონობა
ღამეს, ეშმაკები მეჯლისს – ტაბლას (მეგრ. ტაბაკს) მართავ-
დნენ და ღრეობდნენ (34, გვ. 20). წელიწადში ერთხელ მზაკ-
ვრები სამეგრელოს ყველა კუთხიდან ტაბაკონაზე მიდიან
და როკაპს თავიანთი მოქმედების ანგარიშს აბარებენ. ეს
დღეა ჭეჭეთობა ანუ მზაკვრების დღესასწაული. ტაბაკონას
იცნობენ და მიუთითებენ აფხაზეთში, იმერეთში, ოღონდ
„ტაბაკელას" ეძახიან. როკაპის ადგილსამყოფელად აგრეთ-
ვე მიჩნეულია მიუვალი კლდეები, ზღვისპირას მდებარე ქვე-
ყანა, რომელსაც გურულები „ჭაჭვეთს" უწოდებენ. არავინ
იცის სად მდებარეობს ის (35, გვ. 185). მოხევეების რწმენით,
მხიბლავები „აღალბაშ"-თან თავს იყრიან ყაზბეგის ვიძას-
თან, სადაც ისინი ფერხულს გააბამენ (36, გვ. 201). ხალხური
გადმოცემით, ტარტაროზი იგივე როკაპი ბის კავკასიის
მთის, იალბუზის წვერზე, გარს ახვევიან ეშმაკები და ითას-
სენებენ, ვინ რამდენი სული მიიმხრო და გააკუდიანა (8).
მიუხედავად საზოგადო ბუნებისა, როკაპს კუთხური თავისე-
ბურება გამოუმუშავებია და დაუცავს. ძირითადად, შემზარა-
ვი გარეგნული ნიშნებით ხასიათდება, ხოლო გადატანითი
მნიშვნელობით ავი და ყბედი დედაკაცია. ვინც ჭიაკოკონა
ღამემდე ვერ მოასწრო ადამიანისათვის ევნო რამე, ახლა
მაინც ყოველი ღონე უნდა იღონოს, თავის უფროსს ხელცა-
რიელი არ წარუდგეს. იმართება ბრძოლა და ჭიდილი მზაკ-

ვრებსა და მოსახლეობას შორის (9, გვ. 19). ჭეჭეთობა დღე-სითაც მეგრელები რაიმე მნიშვნელოვან საქმეს არ წამოიწყებენ. გზად წასვლასაც ერიდებიან. საღამოთი გარეთ არ ტოვებენ ტანსაცმელს და ფეხსაცმელს, რათა ეშმაკმა არ გათვალოსო. თავის ნაბან წყალს გარეთ არ გადაღვრიდნენ, თმა არ გაჰყვეს და მზაკვარმა არ წაიღოსო. ოჯახის უფროსი ქალი ყველა წევრს ცვილი პატარა ნატეხს მიაკრავს: „ვინც შენ ავი თვალით და შურით შემოგხედოს შენ გაუსრისე თავი, როგორც მე ეს სანთელი გავსრისეო". ადრე ჭურჭელს და საქონელსაც თაფლის სანთელს აწებებდნენ. საფიქრებელია, სანთელი ქრისტიანული და გვიანდელი ელემენტია ჭიაკოკონობის რიტუალში.

გარდა ამისა, ბავშვებს გულზე ავგაროზებს ჰკიდებდნენ, რომელშიც იდო რაღაც მცენარის თესლი ან ყვავილი, ან ძაღლისა და კატის ბეწვი. „თუ იშოვიდნენ ავგაროზში დებდნენ იმ კაცის თმას ან სხვა რამეს, რომელსაც მზაკვრობას შეატყობდნენ, შემდეგ მას ვნება არ შეეძლებაო" (37, გვ. 226). მეგრულ გეპირსიტყვიერებაში შემონახულია „მზაკვრის გამოლოცვა - „გითოხვამა" ტერმინი აშკარად ძველია და წინარექრისტიანული. „აი, კურკული, კურკული, ვინმემ თუ ავი გვიქნა, მის ოჯახში „ვაი", „ბარი" და ქვითინი (38, გვ. 495). გათვალვის საწინააღმდეგო მაგიური შელოცვები, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით მთელ საქართველოშია გავრცელებული. თილისმებისა და ჯადოქრული საშუალებებისადმი ნდობა, მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილს ამჟამადაც არ შენელებია. მზაკვარს და გამთვალავს ხალხი წყევლისმაგვარ ფორმულას უპირისპირებდა. „ავი თვალის შემომხედს, კარიდან ცეცხლი და ჭერიდან მეხიო" (39, გვ. 8). „ბაკუა" და „მზაკუ(ვ)არი" დავით წინასწარმეტყველის (ქრისტეშობამდე XI საუკუნე) ფსალმუნებშიც აუგად იხსენიება: კერძოდ, „უტყუ იქმნენ ბაგენი მზაკუვარნი". (30, 18), ან „მო-

სისხლე და მზაკუვარი სძაგს უფალსა" (5, 6), „ენითა მაცილითა გაკუვიდეს" (5, 10) და მისთანა (40, გვ. 69, 21).

ხალხის რწმენით, მზაკვარს ვნება არ შეეძლო, თუ მას დადაღავდნენ. ამისთვის გააცხელებდნენ რკინის ნაჭერს და შუბლზე ადებდნენ. გაზეთ „დროების"ცნობით, სამურზაყანოს თითოეულ სოფელში, მთავრობისთვის მისაცემად შეუდგენიათ თხოვნები, რომ ნება დართონ დადაღონ შემჩნეული პირები. ძველად დადაღული რამდენიმე ახლაც ცოცხალიაო (41). ამგვარ შემთხვევებზე წერდა კ. ბოროზდინი: ყველა დარწმუნებულია კუდიანები და ტარტაროზები არიანი და ხანდახან მეტად დრამატული ამბებიც ხდება. თურმე ზუგდიდის გარშემო სოფლებში გაჩენილი საქონლის ჭირი კუდიანებს დააბრალეს. თურქის მეშვეობით, რომელიც კუდიანებს ცნობდა, საცოდავი დედაბრები სასტიკად დასაჯეს: უშვილებელ კოცონზე გადახტომით მანამდე აწვალეს, სანამ არ ათქმევინეს, ჭირი საქონელს ჩვენ დავურიეთ და ამის შემდეგ ჯვარი სწერიაო. რამდენიმე დედაბერი ცოცხლად დაიწვა (42, გვ. 36). ამ ფაქტს არაფერი საერთო არა აქვს, შუა საუკუნეების ევროპაში გავრცელებულ კუდიანების გასამართლებასა და საჯაროდ კოცონზე დაწვასთან. სვანურ დემონოლოგიაში კუდიანი დედაბრის (იგივე როკაპი, „ვობურ დედბერი") რთულ სახეს, ნაყოფიერების იდეაც უკავშირდება. მას საგანგებოდ სწირავდნენ მის სახელზე გამომცხვარ კვერს, საერთო კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად (43, გვ. 462).

როკაპს ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს მეგრული ზღაპრების პერსონაჟთა შორის. როკაპის მეუღლე როშაპის სახელით არის ცნობილი. ორივე ცოლ-ქმარი ტყეში ცხოვრობს, საკუთარ კოშკში. არც ერთ მონადირეს უფლება არა აქვს, მათ სამფლობელოში უბრალოდ თოფიც კი გაისროლოს (38, გვ. 511). წეს-ჩვეულებების კუდიანი დედაბერი მეტ მავნებლობას ჩადის, ვიდრე ზღაპრის პერსონაჟი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ბღაპრის დედაბერი „შორეული და დამოუკიდებელი ანარეკლია მატრიარქატის დაშლის დროინდელი დევნილი ქალისა" (”4, გვ. 89). კუდიანობის კულტი უძველესია, გამომდინარე იქიდან, რომ საკმაოდ დახვეწილია მის წინააღმდეგ ბრძოლის რიტუალური წესები, რომელიც ახლაც მოქმედია. ყველაზე მთავარი როკაპი არის მითიური არსება, არსებითად განსხვავებული სხვა ხალხთა ეპოსისაგან. „კუდიანი ადგილობრივი ტიპია და არა შეთვისებული. მისი შემოსვლა ხალხურ ეპოსში შეაპირობა, ქართულმა ტრადიციულმა რწმენამ კუდიანი დედაბრის კულტის შესახებ” (45, გვ. 230). მსოფლიოში ცნობილი მითოლოგიური მოდელის მიხედვით, როკაპი უნდა მიეკუთვნოს ხტონურ („ხტონი – ბერძნულად „მიწა”) ღვთაებათა ჯგუფს, რომელიც მატრიარქატის დროინდელი წარმოდგენის ნაყოფია. „ტაბაკონას ღრმულში უძრავად მჯდომი როკაპი, პატრიარქატის ეპოქაში დეგრადაციას განიცდის და თავის შემტევ ძალებთან (მზაკვრებთან, ჯადოქრებთან, ეშმაკებთან) ერთად, დემონურ ძალად იქცევა (46, გვ. 50).

ჭიაკოკონობის რიტუალში ასკილის (ბღმარტლის, წითელი ტყემლის) ტოტების გამოყენება ასევე არქაული მოვლენაა. „ამ დღეს უეჭველად ასკილს იშოვიან, თუნდაც ათ ვერსზე წავლენ მის მოსატანად, საღამოს ნაჭრებად დაჭრიან და ყველგან გაჩხირავენ: კარებში, შესასვლელში, ფანჯრებში, ყუთებში”(47). მცენარის მოწითალო ღეროები მზაკვარს თვალს ჭრიდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სიწითლეს, როგორც ცეცხლთან ასოცირებულ ფერს, ავსულების დამაფრთხობელი ძალა მიეწერებოდა (48, გვ. 247).

ამდენად, საწესჩვეულებო მაგიური რიტუალი -„ჭიაკოკონობა”-ს მთავარი ფუნქციაა ბოროტი სულების განდევნა, რომელიც გადმონაშთის სახით დღესაც განაგრძობს არსებობას.

IRMA KVASHILAVA

CHIAKOKONOBA RITUAL IN SAMEGRELO

The pagan feast Chiakokonoba (Megrelian **Chechetoba)** is celebrated in Samegrelo on the eve of Eliaoba (July 20 according to old style) and in some regions on the eve of Mariamoba(the Dormition, August 15, also old style).

Megrelians believed that wicked, evil forces occupied human beings. Such people could be transformed in a certain animal (for example cat) or were able to ride beasts (mainly wolves). Even today when a person could do impossible he or she is called "**rider of wolf"** or **mzakvari** (crafty) (in Megrelian **mzakvali**).

On the day of **Chiakokonoba mzakvaris** are gathering at their headmaster **Rokap's** place and reported on their evil dids. At the end of their meeting they perform whishes' Sabbath. On this very day people set a special fire and jump over it, fire a gun and keep vigil whole night in amusement To prevent the evil eye people erect a stake with a cross and a torn crown on the top. The cross (**papadzvari**) and the ritual of fortune-telling (Meg. **Ginorch kipala**) performed at the night of Chiakokonoba are mere examples of ancient folk mentality. With the help of the ritual people used to learn the future accidents, mishaps and to prevent them used to stuck small wax crosses. On that very day nobody begins any kind of important activity and bewares to go on a long way. Nobody leaves out of doors their shoos or cloths to protect them from devil's eye.

Thus, the pagan feast Chiakokonoba, with its magic rituals and traditional believes still continues its existence as a relic.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

ეროვნული ბიბლიოთეკა

1. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1990. იტალიურიდან თარგმნა ალ. ჭყონიამ.
2. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975. ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევები და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა.
3. თ. შიოშვილი, ქართული მითოლოგიური პერსონაჟები – წყლის დედა, კუდიანი (თედო სახოკიასეული მასალების მიხედვით), მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), 1980, №2.
4. მ. გიორგაძე, წმ. ილია ქართულ გეპირსიტყვიერებაში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს გეპირსიტყვიერება, 1988, №9.
5. ბიბლიის ლექსიკონი, ტ. 1, თბ., 2000.
6. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
7. დიონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ., 1964. იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბ. გიორგაძემ.
8. გაზეთი „დროება", 1872, 23 იანვარი, №3.
9. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
10. ვ. ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, სპეტერბურგი, 1912.
11. რჩეული ქართული ანდაზები და სიტყვის მასალები, შეაღგინა და შესავალი წერილი დაურთო ალ. ღლონტმა, თბ., 1957.
12. ს. გუხბა, აფხაზური გეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
13. ქართული ფოლკლორი, V, ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, თბ., 1975.
14. გაზეთი „ივერია", 1886, №146.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

15. კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის მასალები, თბ., 1971.
16. ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.
17. შ. ლაბაძე, ს. კირვალიძე, ჭიაკოკონა, გაზეთი „სოფლის ცხოვრება," 1972, 15 აპრილი.
18. დ. ავალიანი, სოფ. ქვიტირი, ხალხის ჩვეულებანი, „აკაკის კრებული," 1899, № 9, განყ. II.
19. ალ. ბარამიძე, სოფ. ბოსტანა, „აკაკის კრებული", 1899, № 11, განყ. II.
20. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941.
21. გაზეთი „ივერია", 1895, № 163.
22. ჯ. რუხაძე, ეთნოგრაფიული გულანი, თბ., 2003.
23. ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდიშვილი, ნ. ღამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 2000.
24. ჯ. ნოღაიდელი, აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბ., 1967.
25. ქართველურ ენათა ლექსიკა, გურული ლექსიკონი, ტ. 1. თბ., 1938.
26. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1985.
27. მ. კვირტია, ჭეჭეთობა, გაზეთი „ნაპერწკალი (ჩხოროწყუ), 1970, 4 ივლისი.
28. ან. ქანდარია, სოფ. ჯუმი, ზუგდიდის მაზრა, „აკაკის კრებული", 1899, № 7, განყ. II.
29. გ. ელიავა, სამეგრელო ჩემს თვალსაწიერში, თბ., 1996.
30. ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი და რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003.
31. გაზეთი „ცნობის ფურცელი", 1897, 30 ოქტომბერი, № 356.
32. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984.
33. ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1934.

34. კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები, თბ., 1979.
35. ა. ნადარაია, დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1980.
36. ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934.
37. ა. ჭანტურია, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია, 1982, ტ. 227.
38. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, ტ. 2, თბ., 1960.
39. ხალხური სიტყვიერების მასალები, ნაწ. II, თბ., 1957.
40. ფსალმუნნი, თბ., 2002.
41. გაზეთი „დროება", 1876, №96.
42. კ. ბოროზდინი, რ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა საქართველოში, ტფ., 1927.
43. ა. ლეკიაშვილი, სვანური ქალბაბარის ბუნებისათვის, ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976.
44. თ. ოქროშიძე, ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის მხატვრული სახეები (დედაბერი), ქართული ფოლკლორი, I-II, თბ., 1964.
45. ალ. ღლონტი, კეთილი დედაბრის სახე ქართულ ზრაპრულ ეპოსში, თბ., 1959.
46. ა. ცანავა, ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1990.
47. გაზეთი „დროება", 1877, №38, 8 აპრილი.
48. ა.კ. სოხაძე, ასკილის მაგიური მნიშვნელობა და მისი სარიტუალო გამოყენება ქსნის ხეობაში, მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1975.
49. М. Кордзахия, встреча и празднование нового года у мингрелъцев, сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, 1903, вып. XXXII, отд. II.

50. М. Ковалевский, закон и обычай на Кавказе, т.1 М. 1890.
51. газет «Кавказ», 1855, №5.
52. газет «Кавказ», 1903, №87.
53. Л. Чибиров, о некоторих пережитках зоолатрии у осетин, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ.. 1972, XVI–XVII.
54. Г. Чурсин, материалы по этнографии абхазии, Сухуми, 1956.
55. Д. Гулиа, история Абхазии, I, Тиф., 1925.
56. Весь Кавказ, справочно-литературный сборник, №1, отд. III, Тиф., 1903.
57. Т. Мамаладзе, Народные обычай и поверья гуриицев, сборник материалов местностей и племен Кавказа, 1893, вып. XVII, отд. II.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დავით ჯითაძე

სოციალურ ორგანიზაციათა აღმნიშვნელ უძველეს ქართულ ტერმინთა ინტერპრეტაციისათვის

დღევანდელ მსოფლიოშიც არსებობენ განვითარების განსხვავებულ საფეხურზე მყოფი ხალხები, რომელთა წიაღში მოქმედი სოციალური ორგანიზმები მათი შინაგანი სიმტკიცის, ტომობრივი თუ ეროვნული თვითშეგნების აუცილებელ, შემაკავშირებელ კომპონენტს წარმოადგენენ და მათი შესწავლა ამა თუ იმ ერის განვითარების სოციალური სურათის და ფაზების წარმოჩენისათვის, აუცილებელია.

განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ ხალხებში, არქაული სოციალური ორგანიზმები უფრო დიდხანს და, რაც მთავარია, თავისი პირველადი ფორმებით ინარჩუნებენ არსებობას, მაგრამ საქართველოს სინამდვილეში ანუ იმ ერის ყოფაში, რომელმაც კაცობრიობის განვითარების ყველა ფორმაცია ჯერ აღმოსავლურ ცივილიზაციებთან ერთად, ხოლო შემდგომ ევროპულ განზომილებაში დროულად და რიგ შემთხვევებში უფრო ადრეც განვლო, ამ საკითხების კვლევისას რთულ ამოცანებს გვისახავს. თუმცა, მიუხედავად ჩვენი ერის მრავალსაუკუნოვანი და ამავე დროს მრავალფენოვანი ისტორიისა, მან შეძლო, თავის წიაღში თითქმის გაუხსნელი და შეუცნობადი კოდივით შეინარჩუნა ისეთი სოციალური ორგანიზმები, რომელთა დღევანდელობამდე არსებობამაც ის საბოლოოდ გადაარჩინა და მოგვცა ჩვენი გენეტიკის ბოგიერთი მხარის შეცნობის საშუალება.

ამჯერად ჩვენს მიზანს წარმოადგენს, უძველეს ქართულ სოციალურ ორგანიზაციათა აღმნიშვნელი ტერმინების, უპირველესად კი გვარის (Gens) შესატყვის ქართველურ ტერმინთა წარმოჩენა (თეორიულად ძირეული საკითხების გვერდის ავლით, თუმცა ეს მთლიანობაში მაინც ვერ მო-

ხერხდა), რაც სოციალურ ორგანიზაციათა გენეზისის საკითხებზე შემდგომი კვლევისთვის, აუცილებლად მიგვაჩნია.

ქართული გვარი, მტკიცე სოციალური ერთეულია. მისი თავდაპირველი სახელწოდების (და მისგან ამოსავალი სხვა სოციალური ერთეულების) და სოციალური ფუნქციის კვლევისას პირველ რიგში (წერილობით წყაროები, ზოგადად ეპოქაზე და მითუმეტეს ადრინდელზე, ფართო წარმოდგენას მაინც ვერ გვიქმნის) არსებული ეთნოგრაფიული რეალობა და უმდიდრესი ლექსიკის მქონე უძველესი ქართველური ენები (ზანური ანუ მეგრულ-ჭანური, სვანური და საკუთრივ ქართული) თუ კილო-კავები გვეხმარება.

მსოფლიოს ხალხებს შორის, მაგ. ისლანდიელებს, გვარსახელი (სხვათა შორის 1925 წელს მათმა სახელმწიფომ ოფიციალურად დააკანონა ამგვარი სტატუსი) თავის წიაღში არ გააჩნიათ, მაგრამ თითოეულმა ისლანდიელმა თავისი პირადი ბიოგრაფიასავით იცის თავისი წარმომავლობა. ყველა მისი წინაპრის საკუთარი სახელი (30-32 თაობა) და შესაბამისად თავისი ქვეყნის და ხალხის ისტორია [46, გვ. 133-138]. მათ მიმართებაში ღრმა მეცნიერული კვლევა საიდუმლოებების სიმცირის გამო არც თუ ისე საინტერესოა, ხოლო ქართული მრავალფეროვანი სოციალური ორგანიზმები, რომელმაც სამი ათეული საუკუნის განმავლობაში განვითარებულ სახელმწიფოებრიობას და მასთან ერთად მრავალ ისტორიულ ქარტეხილებს გაუძლო, უდაოდ ღრმა კვლევის ღირსია, რომელიც ამჯერად ვეცდებით ზოგადად საკითხის დასმის მიზნით წინამდებარე ნაშრომში წარმოვადგინოთ.

უძველეს ქართულ ლექსიკაში, როგორც ჩანს გვარის და საგვარეულოს აღმნიშვნელი ტერმინი იყო „სახლი", რომელზეც როგორც ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებდა, გვხვდება „V-VI საუკუნეებში და ის გულისხმობდა როგორც თვით ნაგებობას, ისე ნაგებობაში მცხოვრებ ოჯახს და საგვარეულო-

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საც კი. ავტორისავე აზრით, „სახლში“ „სა“ თავსართი უნდა იყოს. ამას მეგრული და ჭანური შესატყვისი „ოხორე“ ცხადყოფს. სადაც ო – თავსართია და „ხორე“ ძირი“ [42, გვ. 6-7]; ავტორისავე აზრით, „სახლი ძველად მიწა-წყლისა და ადმინისტრაციული ერთეულის აღმნიშვნელ ტერმინადაც იხმარებოდა და რაკი გვარსაც ძველად სახლი რქმევია, ამიტომ ადმინისტრაციულ ერთეულთა ტერმინოლოგიაში ეს სიტყვა უეჭველია გვაროვნული წეს-წყობილების დროს უნდა იყოს შესული“ [41, გვ. 142].

ჩვენს ერთ-ერთ ნაშრომში სწორედ ამ მიმართულებით ვაწარმოეთ კვლევა [32, გვ. 178-209], რომლის ძირითადი დასკვნების წარმოჩენა აქაც მიზანშეწონილად გვეჩვენება.

„ტერმინი „ოხორე-ოხორუ“, რომელიც სამეგრელოში დასახლების ერთ-ერთი ძირითადი ერთეულის – „კარ-მიდამოს“ აღმნიშვნელი სახელწოდებაა, უძველესი ლექსიკური ერთეული ჩანს და ის ჯერ კიდევ ძვ.წ. აღ. V საუკუნეში ქსენოფონტეს „ანაბასისში“ არის მოხსენიებული „ხორიო“ – ნების (*χωριογ, χωρια*) ფორმით, როგორც დასახლების გარკვეული სახეობა.

ტერმინი „ხორა“ (Хора) გავრცელებული იყო არა მარტო სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში ქართველური ტომებით დასახლებულ ტერიტორიაზე, არამედ მთელს მცირე აზიაში, რომელიც ზოგან „სოფლის ტერიტორიას“, „ქვეყანას“, „მიწას“ (ქალაქის კუთვნილ მიწებს), „ადგილს“, „ადგილმდებარეობას“, „ველს“ და „სოფელს“ ნიშნავდა.

სამეგრელოს მაგალითზე, ოხორე//მახორობა ნიშნავს არა მარტო საცხოვრებელ ნაგებობას და კარ-მიდამოს, არამედ მის შიგნით მცხოვრებ ნათესაურ გაერთიანებას მთლიანად, ანუ ოჯახს.

ტერმინი ხორ//ოხორე//ოხორი იდენტურია ქართული „სახლი“-სა, რომელიც, როგორც ივ. ჯავახიშვილის ზემოთ

წარმოდგენილი მითითებიდან გამოჩნდა, აღნიშნავდა არა მარტო საცხოვრებელ ნაგებობას, არამედ იქ მცხოვრებ მოსახლეობასაც“, ე.ი. ოჯახს, ხალხს, გვარს და ის იმ დროის ტერმინი ჩანს, როდესაც პირველყოფილი გვარის დაშლის პროცესი უკვე სახეზეა და იქმნება მტკიცე ნათესაური ერთობა „ხორა“-ს ანუ „სახლი“-ს (გვარის) სახით.

ქართულ-ზანური ოხორე//სახლის იდენტური უნდა იყოს სვანური „ქორი“, რომელიც იქ სახლის ზედა სართულის აღმნიშვნელ ტერმინად შემოგვრჩა, განსხვავება ისაა, რომ ქართულ-ზანურმა ეს სიტყვა, ძირეული -ხ მორფემით ერთნაირი ფორმით შეინარჩუნა“ [32, გვ. 185]

ჩვენს მიერ წარმოებული კვლევის შედეგად ასევე გამოჩნდა, რომ „ქართველური ოხორუ//ხორ//სახლი//ქორ-იდან განვითარდა დასახლების და ფეოდალურ საქართველოში ადმინისტრაციულ-საგამგეო ერთეულთა ისეთი სახელწოდებები, როგორიც არის მუხური//სამოხიო//სახეისკაცო//სახევისკაცო//მეხევე//ხევი//ხეჳ, რომელიც ფონეტიკური და სემანტიკური მნიშვნელობებით იდენტური ტერმინებია და აღნიშნავს „კარ-მიდამოს“, „საცხოვრებელ ნაგებობას“, „ხალხს“, „გვარს“, „მოსახლეობას“, „მხარეს“, „კუთხეს“, „მიწა-წყალს“, „სოფლის კუთხეს“, „დასახლების გარკვეულ მტკიცედ განსაზღვრულ ტერიტორიულ ერთეულს“, რომლის მსგავსი ფონეტიკური და სემანტიკური შესატყვისები მოგვეპოვება იბერიულ-კავკასიურ ენათა ლექსიკაში (ჩაჩნურ-ინგუშურში, აფხაზურ-ადიღეურში, დაღესტნურ-ნახურში) „ველის“, „მინდვრის“, „სახლის უფროსის“, „ტერიტორიის“, „ვაკის“, „დასახლების“, „სოფლის“, „მიწის“, „სამშობლოს“, „ბუდის“, „ცხოვრების“, „დაბის“, „თავშესაფრის“ მნიშვნელობით.

ამ ლექსემებში – სამოხიო//სახევისკაცო//სახეისკაცო//მეხევე//ხევი//ხეჳ და მის მსგავს იბერიულ-კავკასიურ სიტყვებში (რომელთა აქ ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა, იხ.

ჩვენს ნაშრომში – [32]), ყველგან ძირეულია -ხ ელემენტი, რომელიც ასევე უნდა გვქონდეს ქართველურ-იბერიულ-კავკასიურ და მათთან მონათესავე (ხური-ურარტულ) ეთნოტოპონიმიკურ დაბოლოებებში -ხი და -ხა სუფიქსების სახით, არა მარტო როგორც კუთვნილებისა და მრავლობითობის აღმნიშვნელად, არამედ როგორც ცალკე მდგომი გვაროვნული ეპოქის დროინდელი ლექსიკური ერთეული, რომელიც, როგორც ენობრივი მასალის შედარებითი ანალიზის შედეგად გამოჩნდა, თავდაპირველად ნიშნავდა „ქვეყანას“, „მხარეს“, „მიწა-წყალს“, „გვარს“, „ტომს“, „ხალხს“; მაგალითად, ეთნონიმ კოლხში resp. „კოლხი“, -ხი ნიშნავს „ხალხს“ – „კოლას ხალხი“, „მიწა-წყალს“ – „კოლას მიწა-წყალი“ resp. „ქვეყანას“, „გვარს“ – „კოლას გვარი“ resp. გარკვეულ „ერთ ტომობრივ-ნათესაურ კავშირს“, „ერთ მოდგმას“ [32, გვ. 199].

ჩვენი ნაშრომში, ზემოთ წარმოდგენილი დასკვნითი დებულებებიდან (ანუ იმ კუთხით, რომელიც ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა), შესაძლებელია ამ მხრივ კვლევა უფრო ფართოდ და ამავე დროს სხვა მიმართულებითაც წარვმართოთ ანუ წარმოვაჩინოთ სხვა ქართველური უძველესი სოციალური ტერმინები და მათი ურთიერთმიმართების, წარმოშობის დროის თუ გავრცელების არეალის, დანიშნულების, და შეძლებისდაგვარად მათ საერთო ეტიოლოგიაზე მეტ-საკლებად (ამჯერად ალბათ ვრცლად ვერა) სწორად საკითხის დასმის სახით მაინც ვიმსჯელოთ, რაც ვფიქრობთ მნიშვნელოვანია, როგორც გვარის სტრუქტურის საკითხების შესწავლის, ისე საერთოდ ქართული ეთნოსის სოციალური სტრუქტურის ზოგადი სურათის წარმოსაჩენად დასაბამითგან დღემდე.

ჩვენთვის პირველ რიგში საინტერესოა ოხორე//სახლის მნიშვნელობა გვარის გაგებით. როგორც ცნობილია, საქართველოში (და მსოფლიოს მრავალ ხალხში) არსებობ-

და ოჯახის ისტორიული ფორმა, რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში „დიდი ოჯახი“ ანუ „საოჯახო თემი“ ეწოდება. საქართველოში XIX საუკუნემდე შემორჩენილი ოჯახის ამ ფორმას ჩვენ რა თქმა უნდა „გვაროვნულს“ (ან მის გადმონაშთს) ვერ ვუწოდებთ, მაგრამ ცხადია, რომ მრავალი თაობის ერთი გვარის სისხლით ნათესავები ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობდნენ.

სწორედ ამ სახის სოციალური ერთეულის ანუ ერთი სისხლნათესაური ერთეულს ანუ უფრო გვიანდელი „სახლი“-ს აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა ყოფილიყო ქართველურ, იბერიულ-კავკასიურ და ძველაღმოსავლურ ეთნოტოპონიმიკურ მაწარმოებლად შემორჩენილი -ხი ლექსიკური ერთეული, რომლისგანაც ქართველური ენებისთვის დამახასიათებელი სუფიქსური წარმოებებით ჩვენ მივიღეთ თანამედროვე ლექსიკური ერთეულები სახლი//ოხორე//ქორი და მისგან ნაწარმოები დასახლების აღმნიშვნელი ტერმინები მუხური// სამოხიო//სახევისკაცო//სახეისკაცო//მეხევე//ხევი//ხეჳ.

ხი-ს აღრინდელი დანიშნულება ასევე ნათლად ჩანს დღევანდელ ქართულ გვარსახელებში, ისეთებში, როგორიცაა კობა-ხია, კობა-ხი-ძე, კომა-ხი-ძე, სხულუ-ხია, სხულუ-ხი-ძე, ბობო-ხი-ძე, ჩომა-ხია, კვინი-ხი-ძე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ გვარსახელებს პირველი ქართული სახელმწიფოს დროინდელად რა თქმა უნდა, ვერ მივიჩნევთ, მაგრამ იმ პერიოდისთვის, როცა ისინი ჩნდება და მათ ეძლევათ ოფიციალური სამართლებრივი სტატუსი, გვაძლევს უფლებას ვიფიქროთ, რომ -ხი სუფიქსის მნიშვნელობა მხოლოდ და მხოლოდ სუფიქსური მაწარმოებელი კი არა არის, არამედ ის მეტყველებაში შენარჩუნებული ცოცხალი სიტყვა ჩანს „გვარის“ ანუ ერთი სისხლნათესაური ერთობის აღსანიშნავად. შემდგომ კი, როდესაც ხი-ს მნიშვნელობა შეიწროვდა, როგორც ჩანს, ის „უბრალო“ მაწარმოებლად იქცა და მეჯყვე-

ლებამ ეს სიტყვა მიივიწყა; მას დაემატა ახალი, უკვე ფუძეგებ ენაზე ნათქვამი „სიტყვა-სუფიქსი“ – „ძე“. -ხი იმდენად ძველია და შეუსისხლხორცდა ფუძეს, რომ „ძე“ წარმოებამ ის მაინც ვერ ამოაგდო და მივიღეთ ორმაგი წარმოება (ხი-ძე). იუმცა -ხი თავის დროზე უფრო ფართე სოციალური ერთეულის – გვარის აღმნიშვნელი იყო, ხოლო ძე ამა თუ იმ პიროვნების უბრალოდ „აღწერილობით ძეობაზე“ მიუთითებს. ასევე ასანიშნავია ის ფაქტიც, რომ -ხი -ხა წარმოების მქონე ქართველური ტომების სახელწოდებები, პირდაპირ გვარსახელადაც იხმარება, მაგალითად მეს-ხია, მეს-ხი, მეს-ხი-შვილი, ჯავა-ხია, ჯავა-ხი-შვილი, ჯავა-ხა-ძე, ჯავა-ხი-ძე მუს-ხ-ელი-შვილი (მუსხ-მესხი) და როგორც ენათმეცნიერი გ. როგავა მიუთითებდა „ხი ძველისძველი სუფიქსი ჩანს, რომელიც მოქმედი ყოფილა მაშინაც, როცა დაიწყო ბერძენი და ქართველი ტომების შეხვედრა“ [22, გვ. 6-8]. ჩვენი აზრით, ეს სავსებით მართებული მოსაზრება კიდევ ერთხელ მიუთითებს -ხი სუფიქსის უძველესობასა და საერთოდ მის ქართულ, იბერიულ-კავკასიურ და მათთან მონათესავე ძველადმოსაყლურ ენობრივ კუთვნილებაზე, რომელზეც სულ სხვა ასპექტში ჩვენ სხვაგანაც გვაქვს საუბარი [32, გვ. 196-201].

ერთი წარმომავლობის სისხლნათესაური ერთობის აღსანიშნავად დღევანდელ ლექსიკაში გვაქვს ტერმინი „გვარი“, „მოგვარე“ და მიუხედავად იმისა, რომ მისი ქართული წარმომავლობა საეჭვოა, ქართველურმა ენებმა (ნაწილობრივ) და დიალექტებმა ის საკმაოდ მყარად დაიმკვიდრა.

ი. ჭყონიას აზრით, „მეგრულ ტერმინ „ნოგრო“-ში ჯიშიც იგულისხმება და ამ ტერმინის ფუძე „გორ“ ჩანს, რომელიც ქართულ გვარს უნდა შეესატყვისებოდეს. ეს გარემოება, ავტორს ავარაუდებინებს, რომ „გვარი“ ქართულში ნასესხები სიტყვა არ უნდა იყოს“ [36, გვ. 83-84]. ამ მოსაზრებასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ „ნოგრო“-ში

„გორ“ ფუძის არსებობის უარყოფა არ შეიძლება, მაგრამ არსებობს მეორე გარემოება, რომელსაც ვერ გავიზიარებთ, კერძოდ კი, ის, რომ მეგრულში ტერმინი „ნოგრო“, როგორც „გვარისა“ და მითუმეტეს „ჯიშის“ აღსანიშნავად არ არსებობს და თუ სადმე იხმარება ეს იმ სოფლებში, რომლებიც იმერეთისა და გურიის საზღვარზე მდებარეობენ და სადაც მეგრულ ენაში ქართიზაციის პროცესი აშკარაა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ნ. მგელაძე, ი. ჭყონიას გარკვეულ მოსაზრებათა გაუზიარებლობის დროს ტერმინ „ნოგრო“-ს მეგრულობას უკომენტაროდ ტოვებს [16, გვ. 108].

ი. ჭყონია ცდილობს დაამტკიცოს, რომ „გვარი“ ქართულში ნასესხები სიტყვა არ უნდა იყოს, მაგრამ ის აქვე სხვა, საპირისპირო და ურთიერთგამომრიცხავ მოსაზრებას ავითარებს. კერძოდ იზიარებს ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებას, რომ გვარს ქართულად „სახლი“ რქმევია [36, გვ. 83].

ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, ტერმინი „გვარი“ (გვარი) ქართულ წყაროებში პირველად XI საუკუნეში ჩნდება და ავტორისავე აზრით, ის გაცილებით ადრე უნდა არსებულიყო სამწერლობო ენაში [41, გვ. 22].

ი. აბულაძემ ტერმინი „გვარი“ ქართულში უძველეს ლექსიკურ ფენას მიაკუთვნა და ძირითად ასპექტებში გაიზიარა ივ. ჯავახიშვილის შეხედულება, თუმცა X ს-ის 30-იანი წლების კლარჯული ხელნაწერის მიხედვით, რომელიც მას VIII-IX საუკუნეებში თარგმნილად მიაჩნია, ტერმინ „გვარის“ არსებობის თარიღი უფრო ადრინდელ ეპოქას დაუკავშირა და ის მკვიდრ ქართულად მიიჩნია [1, გვ. 51-51].

მ. ანდრონიკაშვილი არ იზიარებს გემოთ წარმოდგენილ ავტორთა მოსაზრებებს და აღნიშნავს, რომ „სიტყვა „გოვარი-გუარი-გვარი“ ნასესხებია საშუალო სპარსულიდან ქართულშიაც (როგორც სომხურში), რასაც, ავტორის აზრით, ამტკიცებს სრული იდენტობა როგორც ფონეტიკური,

ისე სემანტიკური საშუალო და ახალ სპარსულ სიტყვასთან gōhr-gōhār, რომელმაც ქართულში კანონზომიერად მოგვცა გოარი>გოვარი>გუარი>გვარი. ძველი ირანული ფორმა კი უნდა ყოფილიყო Gauθra [2, გვ. 303-304].

ნ. ბერძენიშვილი საუბრობს რა „გორი“-ს (გვარის) სოციალურ მნიშვნელობაზე, აღნიშნავს, რომ „სოციალური ტერმინი ადამიანთა საზოგადოების ერთობლიობის აღსანიშნავად „გორი“ (-ქორი) და „სახლი“ (-ციხე) გვაქვს, იმის მოწმობაა, რომ ეს ერთობლიობა (საგვარეულო წყობილება) იქ პირობებში შემუშავდა, როცა ადამიანი მღვიმეში კი აღარ იყო, მღვიმეში კი აღარ ბინადრობდა, არამედ გორაზე და აქ მის მიერვე შექმნილ შენობაში, სულ ერთია შენობა შემოღობილი („ჩიხი“) იქნებოდა, თუ მთლიანი ხეებისაგან შექმხილი(ჯიხა, ციხე, ჯიხური). ასეთი სოციალური გაერთიანება შესაძლებელია პალეოლით-ნეოლითის საზღვარზეც დაწყებულიყო, მაგრამ ამ ორგანიზაციის საბოლოო გაფორმება უეჭველია მღვიმედან ადამიანის გამოსვლის შემდეგ, მისი გორაზე (ქორად, სახლად) დაბინავების შემდეგ მოხდა. ამის შედეგია და ამისავე მოწმობაა, რომ ქორი (გორი, გვარი) შენობასაც ნიშნავს და სოციალურ ერთეულს, გვარს, ასეთივე შინაარსისაა სახლი (=ციხე) შენობაც და სოციალური ერთეულიც (გვარი). საინტერესოა, რომ ტერმინი „სახლი“ (აგრე მნიშვნელოვანი და დიდად დამკვიდრებული ქართულ ენაში) უთვისტომო არაა, მისი შესატყვისია მეგრული „ოხორი“... ქორისა და სახლის ერთმნიშვნელობა იმის მოწმობა შეიძლება იყოს, რომ წარმოშობით ისინი სხვადასხვა ქართველური ტომების საკუთრებაა და მეორე მხრივ ეს ფაქტი იმის მოწმობაა, რომ ამ ტომებს გვაროვნული ცხოვრების დიდი ნაწილი (თუ მთლიანად არა), ურთიერთისგან დამოუკიდებლობის ვითარებაში გაუვლიათ ძირითადად... „ქორი“, როგორც შენობა, მაღალ სახლს ნიშნავს სახლზე დაშე-

ნებულს, „სახლი“ კი ასეთ შინაარსს არ შეიცავს. ეს იმის მოწმობა ხომ არ არის, რომ ქორი უფრო ადრინდელია, რომ ის ამ სოციალური წყობის პირველ ნახევარში და გორაზე შემუშავებული ტერმინია, ხოლო სახლი (სახლი – ოხორე) უფრო გვიანი, სხვა ტომების მიერ შემოტანილი... რაც შეეხება გორისა და გვარის განსხვავებას, ასეთი რამ ბუნებრივად მოხდა რამდენადაც არსებობდა ორივე გაჩოთქმა გორა, გვარა, გვარი, გორი. შინაარსის დიფერენცირებისას ერთს შემორჩა „გორი“, ხოლო მეორემ მიიღო „გვარი“ (ისევე როგორც „პატრონი“, „ბატონი“). ფონეტიკური მოვლენა ადამიანმა ცნებების განსასხვავებლად გამოიყენა“ [5, გვ. 34-35, 45].

ნ. ბერძენიშვილის ზემოთ წარმოდგენილი თეორიული მიდგომები და ტერმინ „გორი“-ის (გვარი) ქართული სამყაროსადმი მიკუთვნება არ გაიზიარა გ. მინდიაშვილმა და მისი გვაროვნული საზოგადოების პროდუქტად გამოცხადება მართებულად არ მიიჩნია [18, გვ. 176-185].

ნ. მგელაძემ, საკმაოდ ფართოდ განიხილა ქართული გვარის სოციალური ფუნქციისა და ტერმინის („გვარი“) წარმოშობის საკითხი და სათანადო ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში არსებულ პატრონიმიულ სახელწოდებებთან მოუპოვა შესატყვისი. ავტორი, ტერმინ „გვარი“-ს არაქართულ წარმოშობას უჭერს მხარს, მაგრამ აქ ჩვენ მაინც ვერ ვპოულობთ პასუხს კითხვაზე თუ რა უნდა ყოფილიყო გვარის აღმნიშვნელი ძირძველი ქართული ტერმინი. ამდენად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ნ. მგელაძის ნაშრომიდან ძირითადი დასკვნების ციტირება: „ქართული გვარი, რომელშიც გამოიყოფა ძირი გარ (გვარ//გოარ//გოვარ//გუარ) ფონეტიკურად უკავშირდება ქართული ენის დიალექტებში გავრცელებულ ტერმინებს: „ნოგრო“-ს (ნოგორ//გორ//ნოგრი//მონაგარი//მონაგვარი//

მონაგრობა//ნაგრამი//ნოგრო), ხოლო ძირეული მასალა (-გორ//გარ//-გვარ) ჩრდილოკავკასიურ ტერმინ გორასთან პოულობს არა მარტო ფონეტიკურ, არამედ სემანტიკურ შესატყვისობასაც. ისევე, როგორც ტერმინი გვარი ქართულსა და სომხურში, ასევე „გარ(ა)-ც ჩრდილოკავკასიურში სხვადასხვა დიალექტური ფორმების მეშვეობით გამორიცხული არაა სპარსულიდან იყოს შესული. ქართველური ენების, განურისა და ქართულის დასავლურ კილოებში სამეურნეო (სამესაქნლეო და სამიწათმოქმედო) ლექსიკაში დადგენილი ძირები (გარ//გერ და გინ-გან-გენ) კიდევ უფრო შორეული ენობრივი კავშირების რეკონსტრუქციის საფუძველს გვაძლევს და ინდოევროპული genus და gens ლექსიკურ ერთეულებიან მათი მიმართების ობიექტურობას ადასტურებს. ისინი სამეურნეო ყოფაში მესაქონლეობასთან (ხბოს მიერ ძუძუს გამოწოვა) და მიწათმოქმედებასთან (მოსავლის ნარჩენების შეგროვება) დაკავშირებულ მნიშვნელობებს შეიცავს და ნათესაური სისტემის გენეალოგიური დაჯგუფების არქაულ ცნებათა ვარიაციებსაც ასახავენ. გარდა ამისა, მართალია, სიტყვების „გვარი“-სა და „ნოგრო“-ს ძირეულ ფენას ინდოევროპულ ენათა ოჯახის სპარსულ-ირანულ და ლათინურ შტოებში მივყავართ, მაგრამ ძველი აღმოსავლეთის ენობრივ პლასტებთან კიდევ უფრო ფართო შეხვედრებია მოსალოდნელი“ [16 გვ. 117].

ჩვენ ვიზიარებთ ნ. მგელაძის ზემოთ წარმოდგენილ მოსაზრებათა ძირითად ნიუანსებს, თუმცა გამოდის ისე, რომ ქართველურ ენებს ანუ იმ ძირძველ ტომებს, რომლებმაც ჯვაროვნული წყობა ადგილზე გაიარეს „გვარის“ აღმნიშვნელი ტერმინი საკუთარ ლექსიკაში თითქოს არ ჰქონიათ.

არ შეიძლება ორიოდე სიტყვით არ შევეხოთ ნ. ბერძენიშვილის ზემოთ წარმოდგენილ მოსაზრებებს; კერძოდ კი,

„გორების თეორიას“. ვერ გავიზიარებთ „ქორ“ და „გორ“ ტერმინების იდენტურობას, ვინაიდან პირველი (ქორ) უფრო არქაულ-გვაროვნული დროისად და ქართველური ტოჰების კუთვნილებად მიგვაჩნია, ხოლო მეორე (გორ) გვიანდელ შეთვისებულად ანუ უცხოტომურად.

ჩვენ ვიზიარებთ იმ მოსაზრებას, რომ ტერმინი „გვარი“ ქართულში ინდოევროპული ენების ირანული შტოდან შემოსულად ითვლება, მაგრამ აქვე ისევ გემოთქმულიდან გამომდინარე აღვნიშნავთ, რომ გვარის აღმნიშვნელი ქართველური ტერმინი იყო ოხორე//ხორ//სახლი//ქორი, რომლის ძირეული -ხ(ქ) ელემენტი განვითარდა მეგრულ „სამოხიო“-მდე, გურულ სახევისკაცო//სახეისკაცომდე, იმერულ „მეხევე“-მდე, ქართულ „ხევ“(ი)-მდე და სვანურ „ხეუ̂“-მდე თვითონ ის ფაქტი, რომ ზოგიერთ ავტორთა მოსაზრებით თითქოს ტერმინი ხევი XI საუკუნეში ანუ გვიან ჩნდება [39, გვ. 65] ვფიქრობთ მიუთითებს მხოლოდ და მხოლოდ იმაზე, რომ აქ საქმე გვაქვს ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ ტერმინის გაჩენასთან. ე.ი. მან სხვა ფუნქცია შეიძინა და ამ შემთხვევაში უფრო ფართე ტერიტორიული ერთეულის მცნებად გადაიქცა ანუ „გვარის“ ფუნქცია დაკარგა. აქვე საინტერესოა გარკვეულ ადამიანთა ჯგუფის და საერთოდ ადამიანთა „მოდგმის“ აღმნიშვნელი ქართული ტერმინი „ხალხი“, რომელიც ვფიქრობთ, ხი//სახლი//ოხორუ//ქორიდან არის ნაწარმოები და ის ვიწროდ „ერის“ აღმნიშვნელ ტერმინადაც შეიძლება მივიჩნიოთ.

ყოველივე ამის შემდეგ იბადება კითხვა – გვაქვს თუ არა ხი//სახლი//ოხორი//ქორ-ის გარდა ქართველურ ენებსა და დიალექტებში „გვარის“, „საგვარეულოს“ აღმნიშვნელი კიდევ სხვა ტერმინები თუ პირდაპირ ტერმინი „გვარი“ სალიტერატურო ენის გავლენით ითავსებს მათ ადრინდელ მნიშვნელობას. ე.ი. ჩვენ გვაინტერესებს ქართული შიდასო-

ციალური სტრუქტურის შემდგომი სურათი ამ პირველად ქართველური (ხორი//სახლი//ქორი) ტერმინების ნამდვილი მნიშვნელობის ანუ მათი სოციალური დატვირთვის მივიწყების შემდეგ, რაც ჩვეულებრივი მოვლენაა და ეს უბრალოდ საზოგადოებრივ ფორმათა განვითარების დონით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული.

აღსანიშნავია, რომ მეგრულსა და სვანურ მეტველებაში ტერმინი „გვარი“ ერთი სისხლნათესაური ერთობის აღსანიშნავად არ გამოიყენება და თუ დღევანდელ მეტყველებაში ის არსებობს, აშკარად ქართული სალიტერატურო ენის გავლენაა. საერთოდ ტერმინი „გვარი“ როგორც აღმოსავლურქართულ ისე დასავლურქართულ ყოფაში, ვფიქრობთ, აღწერილობითი, ზოგადი ხასიათით თუ არის ნახმარი ანუ ის ზოგადად ერთი მოგვარეების, დღევანდელი დიდი ერთეულის, ე.წ. „ფამილიის“ ანუ გარკვეული ერთი გვარსახელის მქონე და მის შიგნითაც არც თუ ისე იშვიათად არამონათესავე (მაგრამ უბრალოდ ერთი გვარის მატარებელი) ადამიანების აღმნიშვნელია. რაც შეეხება ტერმინ „ნოგროს“, „მონაგარს“ და სხვა, ვფიქრობთ, გვიანდელი მოვლენაა, რომელიც სალიტერატურო ენის გავლენით ტერმინ „გვარისგან“ ნაწარმოები გარკვეული გენიალოგიური ჯგუფის ანუ პატრონიმიის აღმნიშვნელად დამკვიდრდა. საერთოდ კი უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საკითხი ცალკეა საკვლევი, რომელიც პატრონიმიისა და გვარის ურთიერთმიმართების ჭრილში უნდა იქნეს განხილული, რაზეც ამჯერად არ შევჩერდებით.

ეთნოგრაფიული ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ საქართველოში, XIX ს-ის უკანასკნელ მეოთხედამდე (უფრო მოგვიანებითაც) არსებობას ინარჩუნებს მრავალთაობიანი და მრავალსულიანი დიდი ოჯახი, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებებით არის

ცნობილი; კერძოდ, „ერთიანობის სახლი“ [15, გვ. 73], „განუყოფელი სახლობა“, „ჯალაფი ოჯახი“, „საძმო სახლი“ და „ჯარისეული ოჯახი“ – აჭარაში [3, გვ. 90], [4, გვ. 16]; „ჯალაბი ოჯახი“ – იმერეთში [50, გვ. 67]; „დიდი ოჯახი“, „დიდი კომი“, „დიდი ჯალაბი“, „დიდი ჯალაბობა“, „გაუყრელი ოჯახი“, „ერთიანობის ოჯახი“, „ერთობის სახლი“ ან „ჯალაფი“– მთიულეთ-გუდამაყარში [11, გვ. 18], რომელთა სახელწოდებებში „სიდიდე“ („დიდი“), ვალ. ითონიშვილის დაკვირვებით, აღნიშნავს ოჯახის გაუყრელობის ფაქტს, მის მრავალრიცხოვნებას“ [11, გვ. 18]. ოჯახის ამ სახელწოდებებში ტერმინი „სახლიც“ ფიგურირებს, მაგრამ ზოგჯერ მას ცნაცვლება უცხო წარმომავლობის და გვიანდელი ტერმინები „კომი“ და „ოჯახი“. ტერმინ „სახლთან“ ერთად ოჯახის აღმნიშვნელად სიტყვების – „განუყოფელი“, „ერთიანობის“, „დიდი“-ს არსებობა, ჩვენის აზრით, მას შემდეგდროინდელი მოვლენა გახლავთ, როცა „სახლმა“ თავისი სოციალური მნიშვნელობა დაკარგა. „სახლი“ ადრინდელ ეპოქაში ალბათ თავისთავად გულისხმობდა „განუყოფლობას“, „მრავალრიცხოვნებას“ და „სიდიდე“-საც. „სახლმა“ (ანუ ამ შემთხვევაში კონკრეტულად დიდმა ოჯახმა) მეტყველებაშიც დაკარგა თავისი ადრინდელი მნიშვნელობა, ხოლო სოციალური თვალსაზრისით ის ინდივიდუალურობისკენ და დამლისკენ მიმართული ტენდენციით წავიდა, რაც ალბათ მისი არსებობის ყველა ეპოქაში ხდებოდა, მაგრამ XIX საუკუნემ მას საბოლოო წერტილი დაუსვა.

საყურადღებოა „სახლის“ აღსანიშნავად ნახმარი ტერმინი „ჯალაბი“, რომელიც სულხან-საბას განმარტებით, „დედაწულს“ (დედაწულ(ნ)ი), ხოლო „ჯალაფობა“ – „დედა-წულიანობას“ ნიშნავს [23, გვ. 450-451]. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, „სახლი ძველთაგანვე არსებული ქართულია, „ჯალაბობა“ კი გაქართულებული უცხო ხიზანი არის...

და წინათ ქართულ წარმართულ გეპირსიტყვიერებაში „ოჯახობის“ მაგიერ „სახლი“ იხმარებოდა“ [43, გვ. 175].

მაშასადამე, ტერმინ ხორ//ოხორ//სახლი//ქორ-ის არსებობა „ოჯახის“ და „გვარის“ მნიშვნელობით მეტყველებაში არა თუ დღეს, არამედ ჯერ კიდევ კოლხურ ხანაში ჩანს გამქრალი (რადგან -ხი იქ უკვე მაწარმოებელ სუფიქსად არის ქცეული ქართველურ ტომებში), ან მათი მნიშვნელობა ადამიანებისთვის უკვე არ გაიაზრება თავდაპირველი მნიშვნელობით, თუმცა ამაში უცნაური არაფერია, რაც ისევ და ისევ საზოგადოებრივ ფორმათა განვითარებით არის გამოწვეული.

გემოთ წარმოდგენილი, ეთნოგრაფიულად ჩვენთვის ხელმისაწვდომი პერიოდისთვის ფიქსირებული ოჯახის გაყოფის საფუძველზე იქმნება განაყართა გაერთიანება, რაც „პატრონიმიის“ [48] და „ლინიჯების“ [17] სახელწოდებით არის ცნობილი. ამ ერთი ოჯახიდან განაყრების აღმნიშვნელი სახელწოდებები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში შემდეგი ტერმინებით არის წარმოდგენილი: „მამანი“ – ხევსურეთში [38, გვ. 187], „ბაბუაშვილობა“ და „მამიშვილობა“ – მთიულეთ-გუდამაყარში [11, გვ. 20, 66-68], „კომობა“ და „ბულობა“ – მთიულეთში [20, გვ. 66-68], „ერთი ცეცხლის პირზე გაყრილები“ – ქართლში [50, გვ. 52], „ბაბუაშვილობა“ -- რაჭაში [50, გვ. 78], „გამრიგვი“ [21, გვ. 31] და „ნოგრო“ – აჭარაში [16, გვ. 46], „სამხუბ-ლამხუბი“ – სვანეთში [37, გვ. 27], „აბიფარა“ – აფხაზეთში [47, გვ. 5], „ბულობა“ – მარტყოფში [12, გვ. 4], „ბუნი“ – გემო იმერეთში [25, გვ. 92], „დინო“ – სამეგრელოში [34, გვ. 324].

პატრონიმიის აღმნიშვნელი ტერმინები „აღწერილობითი“ ხასიათისაა, თუ არ ჩავთვლით ნოგრო//მონაგარს, რომელიც, როგორც ნ. მგელაძის მოსაზრებით ჩანს, ფონეტიკურად და სემანტიკურად უკავშირდება არაქართული წარმო-

მავლობის ტერმინ „გვარს“ [16, გვ. 117]. რაც შეეხება მეგრულ ტერმინ „დინო“-ს, ისიც აღწერილობითი ხასიათისაა და ნაწარმოებია მეგრული სიტყვიდან „დინოხოლენი“, რაც სიტყვა-სიტყვით „ოჯახის შიგნითა“ ხალხს ნიშნავს და იგივე ქართული „შინა“-ს იდენტურია. „დინო“, 4-5 და იშვიათად 6-7 თაობის ანუ პატრონიმიის აღმნიშვნელი ტერმინია [34, გვ. 324]. ტერმინი „დინო“ გვიანდელი წარმოქმნილი ჩანს, რამდენადაც მეგრული პატრონიმიის აღმნიშვნელი ტერმინი სულ სხვა უნდა ყოფილიყო (ამაზე ცოტა ქვემოთ). „დინო“ იმ დროის წარმოქმნილი ჩანს, როცა გვარის ერთიანობა ირღვევა, ის უფრო დიდ ტერიტორიაზე სახლობს, ურთიერთვალდებულებები ძველ ნათესაურ ჯგუფებს შორის შესუსტებულია და ეს ფაქტორი შენარჩუნებულია ერთი ოჯახიდან განაყარ, ერთი (4-5 თაობის) წინაპრის ახლო შთამომავლებს შორის, რომლებიც გვერდიგვერდ სახლობენ და სწორედ ამ ფაქტორის წინა პლანზე წამოწევით (სხვა გაცილებით ჩვენის აზრით პატრონიმიის, როგორც სოციალური ორგანიზაციის ნიშნის განსასაზღვრად გაცილებით თუფრო უმნიშვნელო ფაქტორებთან ერთად) მჭიდრო ურთიერთკავშირს ინარჩუნებენ.

მაშასადამე, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე უნდა ვიფიქროთ, რომ გვარის აღსანიშნავად ქართველურ ენებს და დიალექტებს სახლი//ოხორუ//ქორ-ის გარდა, რომლის ადრინდელი სოციალური მნიშვნელობა მივიწყებული ჩანს თითქოს არ შემოუნახავთ. თუმცა, ეს ასე არ არის და საინტერესოდ მიგვაჩნია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის მაგალითზე ცნობილი პატრონიმიის მაწარმოებელი სუფიქსები, რომელიც მეგრულმა დამოუკიდებელი სიტყვის (რა თქმა უნდა რელიქტის სახით) სახით შემოინახა და ვფიქრობთ ის სახლი//ოხორუ//ქორ ტერმინების იდენტური მნიშვნელობის უნდა იყოს.

დავიწყოთ იქიდან, რომ აჭარის მაგალითზე ქობაძეების გვარი იყოფა შემდეგ თაობებად: „ქუტიენთი – 14 ოჯახი; აითიენთი – 7 ოჯახი; ემურიენთი – 2 ოჯახი; რეჯებიენთი – 4 ოჯახი; ჩელებიენთი – 8 ოჯახი; არაბიენთი – 4 ოჯახი; ხეშმიენთი – 4 ოჯახი [21, გვ. 28]. იმავე აჭარაში სოფელ ლაბაძეებში მცხოვრები ბერიძეების გვარი იყოფა ექვს საგვარეულო შტოდ: „მოლაოსმანიენთი, მაზმანიენთი, ჯოლოგიენთი, რეჯებიენთი, მაუდიენთი, ქოჩიენთი და როგორც თ. აჩუგბა აღნიშნავს, პატრონიმიის სახელწოდება ტრადიციულად ოჯახის უფროსი წინაპრის სახელის ეპონიმის ძახედვით იქმნებოდა. პიროვნების საკუთარ სახელს კი ემატება ფორმანტები: იენთი (იანთი), სანი, შვილი, ძეები და სხვა. რომლებიც ჯერ მხოლოდ ოჯახის სახელის მანიშნებელი იყო, ხოლო ოჯახის გაყრის შემდეგ პატრონიმიის სახელწოდებასა და ზოგჯერ გვარსაც აწარმოებდა“ [4, გვ. 18]. მაშასადამე, აჭარის მაგალითზე ნათელია, რომ იენთი (იანთი) სუფიქსებით იწარმოება ჯერ ოჯახი (ანუ სახლი-გვარი), შემდგომ პატრონიმია, ხოლო შემგომ კი გვარსახელი.

კახეთის მაგალითზე, პატრონიმიული დასახლებები ამ სახით არის ნაწარმოები: „მურჯიკაანთ უბანი, ბეგზარაანთუბანი, გეტიანთ უბანი, ცისკარიანთ უბანი, შიმიანთ უბანი, ნამიაანთ უბანი, ელიზბარიანთ უბანი. მაგალითად, გურანდზიანთ უბანი შედგება 22 ოჯახისაგან, რომლებიც საკუთარ თავს თვლიდნენ ერთი წინაპრიდან, ერთი ოჯახიდან წარმოშობილად“ [50, გვ. 63-64]. იმავე კუთხის მაგალითზე თ-თი ფორმანტის გარეშე, -ანი სუფიქსით ნაწარმოები პატრონიმიული სახელწოდებებიც გვხვდება; მაგალითად სოფელი კარღენახი დაყოფილი იყო შემდეგ უბნებად: „ილაანი, სესიაანი, ჩახვაანი, რიაანი, ტეტულაანი, მართაანი, ელოსაანი, ტურიაანი, ძიძაანი, ვაჟბელაანი, მამუდაანი, ბედენაანი, ბერიკელაანი“ [50, გვ. 57-58].

იმერეთში, გვარის შიგნით პატრონიმიული დანაყოფები ნაწარმოებია „შვილი“ დაბოლოებით, მაგალითად ცურციძეთა „ბაბუაშვილობა“ (პატრონიმია) იყოფა ტაბრიელაშვილებად, სეხნიეშვილებად, ივანიშვილებად, ვახტანგიშვილებად, როსტომაშვილებად“ [50, გვ. 69].

რაჭაში გვარი იყოფა -ებ სუფიქსიან პატრონიმიებად: მაგალითად ბაკურაძეების დანაყოფებია – მოსიკეები და ჩიბუკეები [50, გვ. 78].

ქიზიყში, ერთი სანათესაო უბანი, რომლის სახელწოდებაა თაგილაანი, იყოფა შემდეგ უბნებად – „ნარტღაანი, ჯანაანი, რობიტაანი, ბოსტოგაანი, გოგილაანი, ბოსტაანი, ბენაანი, ტოკლინაანი“ [50, გვ. 94].

ხანდოში გვრიტიშვილების „კომობა“ (პატრონიმია) იყოფა – „კატიანი, დეკანოზიანი, სეხნიანი, დათვიანი, ნადირაანი; მოთაშვილებისა – ბერონი, ოქრონი, ბიჯგედიანი, ქიქაანი, გეგუანი; ხანდოს ხევის დავითურები – ირემაანთ, მჭედლიანთ, სიხაანთ; ვეშაგურები – ხიზანიანთ, გრიგოლაანთ, ბერიანთ, ზალიკიანთ, ფოცხვერიანთ, მჭედლიანთ; ბურდულები კი ძველად სამ ბუდობას შეადგენდნენ – გურასპაანი, რომელშიც შედიოდა: გოგოლაანთ, პაპუანთ, ხახიანთ, ჩიტიანთ, იასიანთ, შიოდიანთ, ბედნიანთ და ბედიანთ კომობანი. მეორე კომობა იყო ქადიგულანი, რომელშიც შედიოდა – ჯეჯაანი, მარტანი; ბაქარიანი; მესამე ბუდობაა ღარიბიანი, რომელშიც შედიოდა – ნადირანი, ლაბლიანი, მოხელიანი, ბეანი“ [20, გვ. 67-68].

მსგავსი სურათი ჩანს ხევსურეთშიც, სადაც „ბურკვანი იყოფიან – მშაველიანად და თათარანად; ჯიღადითა განშტოებებია – დავითანი, გიდაურნი, უჭკუონი; ნადირთა დანაყოფებია – ბებუჩანი, მგელიანი, ყვირილიურნი, ხიშიანი“ [38, გვ. 189].

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, „მოსახლეობა (შესაბამისად „სოფელი“ – დ.ჭ.) საქართველოში გვაროვნებათა მიხედვით უნდა ყოფილიყო დასახლებული“ და ავტორს ამის საილუსტრაციოდ შემდეგი მაგალითები მოჰყავს: „სეთურთკარი – სეთურიძეები, ჯუმაანთკარი – ჯაღემაძეები, კაიშაურთკარი – კაიშაურნი, სვინაანთკარი – სვინაიძენი, ციხიანთკარი – ციხიაურნი, ბექიანთკარი – ბექიაურნი, ჩოქურს – ჩოქურანი“ და სხვა [41, გვ. 150].

ვემოთ წარმოდგენილი მაგალითებიდან გამომდინარე, რომელიც ზოგადად საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის სპეციფიკას ასახავს, ნათლად ჩანს გვართა პატრონიმიული დაყოფის სურათი, თუმცა ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა არა პატრონიმის გენეზისის და სტრუქტურის საკითხები, არამედ ამ დანაყოფების მაწარმოებელი ისეთი სუფიქსები, როგორიც არის – „შვილი“, „ძე“, „იანი“, „ანი“, „ანთი“, „იანთი“, „თ“, „თი“, „ები“, „კარი“.

„შვილი“ და „ძე“ დაბოლოებები, რომელიც უმრავლეს შემთხვევაში ადამიანთა საკუთარი სახელიდან ნაწარმოებ გვარსახელებს და პატრონიმიულ დანაყოფებს ერთვის, პირდაპირ მიუთითებს ამა თუ იმ ადამიანისადმი კუთვნილებაზე, მის „შვილობა“-ზე (მაგ. გელაშვილი და სხვა), „ძეობაზე“ (მაგ. გოგოლაძე და სხვა) და უეჭველია, რომ ისინი შედარებით გვიანდელი წარმოქმნილია ანუ დღესაც ცოცხალ მეტყველებაში არსებული სიტყვებია. მათ პირობითად (შვილს, ძეს) „აღწერილობითი“ ხასიათის ტერმინები შეიძლება ვუწოდოთ, მაგრამ აქვე შენიშვნის სახით არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ თუ ამა თუ იმ სიტყვის სემანტიკური მნიშვნელობა ჩვენთვის ნათელია და როგორც სამეტყველო, ისე სალიტერატურო ენაში ის იმავე გასაგები ფორმით არის შენარჩუნებული, ანუ თუ მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა ჩვენ გააზრებულად გვესმის (იგულისხმება „შვილი“, „ძე“),

მაშინ ნებისმიერ ტერმინს შეიძლება „აღწერილობითი“ ვუწოდოთ. ამდენად ეს აღნიშვნაც („აღწერილობითობა“) პირობითად მიგვაჩნია, რამდენადაც ისეთი სიტყვები და ტერმინები, რომლის ნამდვილი ფონეტიკურ-სემანტიკური მნიშვნელობა დღეს ჩვენთვის არ არის ნათელი, გარკვეული ეპოქის სამეტყველო ენაში ჩვეულებრივ არსებობდა და მათაც თავის დროზე „აღწერილობითი“ ხასიათი ექნებოდა.

რაც შეეხება ერთი გვარით დასახლებული სოფლების თუ უბნების „კარ“ ლექსებით წარმოებას, რ. ხარაძის აზრით, „სახელწოდება „კარი“, რომელიც სოფლების ტოპონიმიკაში არის შემორჩენილი, გამოხატავს განსაკუთრებულ კომპაქტურ დასახლებას, რომელიც წარმოქმნილია საოჯახო თემის დაშლის შედეგად“ [50, გვ. 63]. ჩვენ ამ მოსაზრებას ბოლომდე ვერ გავიზიარებთ და ვფიქრობთ, რომ „კარ ლექსემას გვართან არავითარი კავშირი არა აქვს და უფრო ანგარიშგასაწევად მიგვაჩნია ენათმეცნიერ პ. ცხადაიას მოსაზრება, რომელიც რა თქმა უნდა ამ მიმართებაში სამეგრელოს რეალობას ასახავს, თუმცა საერთოდ საქართველოს სპეციფიკისთვისაც შეიძლება იყოს მისაღები, კერძოდ, ავტორის აზრით, „კარ“ ლექსემის შემცველი ტოპონიმები (მეგრულის გავრცელების ზონაში – პ.ც.) აღნიშნავენ „მცირე დასახლებას“, რომელიც შექმნილია იმ ბუნებრივი თუ ხელოვნური ობიექტების გარშემო, რომლის სახელი კომპოზიტის პირველ წევრადაა წარმოდგენილი“ [31, გვ. 117], [33, გვ. 431-445].

საყურადღებოა პატრონიმისტიკულ დაბოლოებებში წარმოდგენილი იან, აანი სუფიქსები.

ს. ჯანაშიას აზრით, „იან“-ის ნაშთია თანამედროვე მეგრული ია, ეს „იან“-ი რთული სუფიქსია და არ არის საერთოქართული „ან“ სუფიქსის ვარიანტი. გვარსახელების ეს დაბოლოება, განაგრძობს ავტორი, თავდაპირველად გავ-

რცელებული ჩანს ყველა ქართველ ტომში და ქართველების პატრონიმისტიკულ მორფოლოგიაში და იგი ერთი ადრინდელი მოვლენათაგანია. ავტორისავე აზრით, დროთა განმავლობაში ეს ფორმა ზოგს ქართველურ ტომში დასუსტდა, ზოგას თითქოს მთლად დაიკარგა, ყველაზე კარგად ამჟამად იგი სვანეთშია დაცული“ [44, გვ. 35, 40].

არნ. ჩიქობავა, ძირითადად იზიარებს ს. ჯანაშიას მოსაზრებებს და აღნიშნავს, რომ -ნ საბოლოოდ დაკარგულია და გაუჩინარებულია ბევრ შემთხვევაში, რომელიც ავტორისავე აზრით, სათანადო კილოს სალიტერატურო ენასთან კავშირის გაწყვეტით არის გამოწვეული და მასში ამის გამო შემდგომი საფეხურები არ ასახულა [28, გვ. 104, 106].

ჯ. ონიანმაც ძირითადად გაიზიარა ს. ჯანაშიას დებულებები, მაგრამ აღნიშნავს იმასაც, რომ „-ან(ი) ოდესღაც „ძე“-სა და „შვილ“-ს ნიშნავდა უშუალოდ და ამიტომ იქცა იგი გვარის დაბოლოებად, როგორც წარმომავლობის აღმნიშვნელი“ [19, გვ. 85].

ზ. ჭუმბურიძის აზრით, „იან“ ბოლოსართი ქართულში აღნიშნავდა ვინმესგან წარმომავლობას ან ვინმეს მიმდევრობას, შემდეგ კი მან მნიშვნელობა გაიფართოვა და ახალ ბევრჯერ სახელს დაერთვის რისიმე ყოლის ან ქონების აღსანიშნავად (ცოლ-იან-ი, შვილ-იან-ი, თავ-იან-ი). იანის თავდაპირველი მნიშვნელობა დაცულია გვარებში: დადიანი, დავითიანი, ზურაბიანი, ლიპარტიანი და სხვა მსგავსი წარმოების გვარები დღეს უმეტესად სვანეთში და ნაწილობრივ რაჭა-ლეჩხუმშია გავრცელებული. იმავე ბოლოსართის, ოღონდ -ნ-ს გარეშე შეიცავს სამეგრელოში გავრცელებული -ია დაბოლოებიანი გვარები; -იანი ძეს და შვილს შეუცვლია საქართველოს სხვა კუთხეებში“ [35, გვ. 44].

მაშასადამე, ჩემოთქმულიდან ჩანს, რომ ანი, იანი, უძველესი ლექსიკური ერთეულია, რომელმაც თავისი განვი-

თარება შემდგომში ვერ პოვა და მხოლოდ და მხოლოდ მრავლობითობის მაწარმოებელი სუფიქსის სახით შემორჩა ქართულ გვარებს. გამომდინარე აქედან ამ სუფიქსების (ანი, იანი) თავდაპირველ სემანტიკურ მნიშვნელობაზე მსჯელობა ძნელია, თუმცა მის ფუნქციაზე და უძველესობაზე ზოგიერთი ქართველური ტომის დაბოლოებაც (ტიბარენი// ტიბარანი) მეტყველებს.

ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა თ-თი-თა ლექსიკური ერთეული, რომელიც გვართა და პატრონიმიულ დაბოლოებებში შემოგვრჩა და რომელიც ბოლო დრომდე დამოუკიდებელი სიტყვის სახით გვქონდა მეგრულში. ამ საკითხზე სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაოდ ბევრი მოსაზრებები არსებობს.

ვ. თოფურიას აზრით, „საზოგადოდ „თა“ სუფიქსი ქართულ ნიადაგზე ყოფილა წარმოშობილი და წარმოადგენს მრავლობითი რიცხვის ნათესაობითი ბრუნვის დაბოლოებას. მას დროთა განმავლობაში ადგილის სახელის სუფიქსობის ფუნქცია დაუკავშირდა“ [10, გვ. 710].

ს. ჯანაშიამ, ამ საკითხს სპეციალური წერილი მიუძღვნა. იგი არ იზიარებს ვ. თოფურიას მემოთ წარმოდგენილ მოსაზრებას და აღნიშნავს: „ჩვენ არ ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას. გვგონია, რომ ამ კატეგორიაში მოიპოვება ისეთი სახელებიც, რომელთა დაბოლოება ჩვენ სახელობითი ბრუნვის ფორმანტად მიგვაჩნია: ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მათი ქართული წარმოშობა საეჭვოა, რადგან ისეთ რაიონებში გვხვდება, სადაც ქართების მოსახლეობის არსებობა არ დაუმტკიცებელია (მაგ. სამეგრელო – ხეთა, ჟინოთა, ჭუბერთა და სხვა), ან საძიებელი (ხორანთა-ჰერეთში, ქურთა-ჩრდილო ოსეთში და სხვა). შემდგომ იმიტომაც, რომ ამ სახელების ეტიმოლოგია ყოველთვის არ არის იმდენად ნათელი, რომ მათი, როგორც კომპოზიტის ნაშთის, გაგება დაუმტკი-

ცებლად არ ჩაგვეთვალა (თუნდაც იგივე მცხეთა, ვარენთა – სამცხეში, ხანძთა – შავშეთში, იკორთა – ქართლში, გუფთა – ქართლშივე და სხვა). დასასრულს, ამასვე გვაფიქრებინებს ჩვენ ქართულ გეოგრაფიულ სახელთა ისეთი სუფიქსები, სადაც ფორმატივი წარმოდგენილია ხშირად გართულებულის პირობებში. ფუნქციის იდენტურობით, ფონეტიკური მსგავსებით, ავტორი, მათ (თი და თა-ს) ერთი და იმავე ვარიანტებად მიიჩნევს. ე-თი-თ დაბოლოებულ გეოგრაფიულ სახელებს, განაგრძობს ავტორი, შეუძლებელია ყველაში ეთნიკური შინაარსი ვეძებოთ, შეიძლება ითქვას მეტიც: ეს სუფიქსი აწარმოებს არა მარტო გეოგრაფიულ სახელებს. საზოგადოდ -ე-თი არსებითად არ განსხვავდება –თი ფორმანტისაგან. ავტორისავე აზრით, „სომხითი“-სა და „სომხეთს“ შორის პირველადი და ძველია „სომხითი“. ავტორი ამ ფორმანტის მრავლობითობის ფორმანტად გეოგრაფიულ სახელთა საწარმოებლად გამოყენებას არ უარყოფს და მას ებ-ით ნაწარმოებ (მაგ. სხლები, ბოსლები და სხვა) სახელებს უდარებს ს. ჯანაშიამ, როგორც თვითონ ამბობს, „საკითხი სხვანაირადაც დასვა“, მან ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტსაც, რომ ფორმანტი (ეთი, თი) აწარმოებს გვარსახელებსაც და ამ სახის მაგალითების წარმოჩენის შემდეგ აღნიშნავს, რომ „აქ უნდა გვქონდეს ოდესღაც თავისთავად არსებული სიტყვა, რომელსაც საფუძვლად ექნებოდა „ოჯახის“, „გვარის“ ცნება და იშველიებს ოჯახის აღმნიშვნელ მეგრულ სიტყვა თი-ს. ავტორისავე აზრით, მეგრული სიტყვის სინამდვილეს ადასტურებს აფხაზური მასალაც, სადაც ოჯახის აღმნიშვნელად გვაქვს ა-თააცია ფორმა, თუმცა ეს შედარება მას ჯერ კიდევ სათუოდ მიაჩნია. ავტორი, თი-ს უდარებს ტი-ფორმანტს, რომელიც გვარსახელების დაბოლოებაში (ღლონტი, ქლენტი, კორტი, ჯიბუტი) გვხვდება და იმავე წარმოშობისად

მიაჩნია (და იდენტურადაც) ოსური გვარსახელების –თა ფორმანტიც“ [45, გვ. 143-145].

ს. ჯანაშიას გემოთ წარმოდგენილ მოსაზრებასთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: პირველ რიგში ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ავტორის იმ მოსაზრებას, სადაც ის იმ მიზეზის გამო, რომ თი-თა ფორმანტი გვხვდება ქართების ტომით დაუსახლებელ ტერიტორიაზე (სამეგრელო და ჩრდილო კავკასია – ოსეთი, ასევე ჰერეთი) არაქართულად მივიჩნიოთ (თვითონ „ქართის“ ეტიმოლოგიაც და ტომობრივი ლოკალიზაციაც საძებნია). ვფიქრობთ ეს ტერმინი იმდენად ძველია, რომ ის ქართველური ენების ერთიანობის დროისად და ჩვენი ეთნოსის საერთოეთნიკური (გარკვეულ ეტაპზე „საერთოგვაროვნული“) სამეტყველო ენის კუთვნილებად უნდა მივიჩნიოთ. ამას მისი პატრონიმისტიკული დაბოლოებების გავრცელების არეალი და მეგრულში დღევანდლამდე ცოცხლად არსებაც უჭერს მხარს. არც ისაა გასაკვირი, რომ კავკასიის სხვა, ჩვენთან კულტურულად ახლო მყოფ ხალხში (ოსები) ამ ტერმინს ჰქონოდა გავრცელება. მეორეც, ვფიქრობთ ავტორის მოსაზრება საეჭვოა იმ ასპექტშიც, როცა ის ეთ-თა-თი სუფიქსებს უბრალოდ გეოგრაფიულ სახელთა მაწარმოებელ მრავლობითობის სუფიქსად მიიჩნევს. უფრო მართებულად გვეჩვენება ავტორის მეორე მიდგომა ამ საკითხზე (რომელსაც ბოლომდე არ ავრცობს), როდესაც თი-ს დამოუკიდებელი სიტყვის სახით განიხილავს. ხაზგასასმელია კიდევ ერთი ის მომენტი, როდესაც ავტორი ამბობს, რომ თი-თა სუფიქსები გვხვდება არა მარტო გვარების საწარმოებლად, არამედ სხვადასხვა წარმომავლობის გეოგრაფიული სახელებისა, ს. ჯანაშიას გავრკვეულ წინააღმდეგობრივად ეჩვენება, თუმცა ეს ფაქტი ჩვენ ახსნადად მიგვაჩნია (იხ. ქვემოთ).

თ-ეთ(თი) სუფიქსის თაობაზე თავისი მოსაზრება ნ. ბერძენიშვილმაც შემოგვთავაზა, რომელიც მიზანშეწონილია მეტ-საკლებად ვრცლად წარმოვაჩინოთ: „როგორც ირკვევა, თავდაპირველად ისტორიულ-გეოგრაფიული „ქვეყნის“ ცნება დამოკიდებლად არ არსებობდა და ის შედარებით გვიან არის გაჩენილი. ადამიანთა ერთობა, საზოგადოება და მის მიერ ათვისებული მისი სამეურნეო სარბიელი, ბუნებრივია, თავდაპირველად ერთი და იმავე ტერმინით აღინიშნებოდა. ეს კარგად შეინიშნება იმ ფაქტში, დღემდისაც რომ ჩვენს ენას შემოუნახავს დასახლებული პუნქტების ძველი ქართული სახელები მრავლობითი რიცხვის ნიშნებით „ნი“, „თა“, „აეთ“, „ები“. ესენი არა მარტო სიმრავლეს აღნიშნავდა, არამედ იმავე დროს აღნიშნავდა ადამიანთა ამ კოლექტივების ადგილსამყოფელსაც, მაგალითად, სიტყვა „ყორანთა“-ს დროს სრული იქნებოდა „ყორანთა სახლი“, რომელ უკანასკნელში იგულისხმება არა მარტო ყორანთა კოლექტივი, არამედ ყორნების ადგილსამყოფელიც, ყორნების „ქვეყანა“. შეიძლება ფიქრიც, რომ თა სუფიქსიანი ეს სახელები უფრო გვიანი ფორმაციისა იყოს, ვიდრე ნ სუფიქსიანი სახელები, რომ თა სუფიქსიანი სახელები აზროვნების შემდგომი განვითარების შედეგია, ავტორს ის შემდეგი სახით აქვს წარმოდგენილი – ყორანი, ყორანთა, ყორანისი. ეთნიკურ-გეოგრაფიული აზროვნების განვითარების ასევე მაღალ საფეხურს მოწმობს „ეთ“ სუიქსიანი სახელები. „ლიპარიტეთი“ არა მარტო „ლიპარტიანთა სახლია“ (მრავლობა, „სახლი ლიპარიტეთი“), არამედ ამ ტერმინშივე იგულისხმება მიწა-წყალი, ტერიტორია, რომელსაც ლიპარიტეთა სახლი ფლობდა“ [5, გვ. 22-23].

ვფიქრობთ, ნ. ბერძენიშვილის მოსაზრება და საერთოდ საკითხისადმი მისი მიდგომა ყველაზე უფრო გამართულად და სწორად გვეჩვენება. ჩვენი აზრით, მკვლევარი

მართებულია იმაში, რომ ნი, თა, ეთ, ები, ადამიანის ერთობის და ამავე დროს თი, მაგალითად „ლიპარიტეთ“-ში აღნიშნავდა არა მარტო მათ „სახლს“ (გვარს), არამედ „ტერიტორიას“, „მიწა-წყალს“. ასევე მართებულად გვეჩვენება, რომ თავდაპირველად ისტორიულ-გეოგრაფიული „ქვეყნის“ მცნება არ არსებობდა. აქ რა თქმა უნდა არ არის საუბარი ვიწროდ ტერმინ „ქვეყანა“-ზე (მეგრ. „ქიანა“). თუმცა აქვე ვერ გავიზიარებთ ავტორის იმ მოსაზრებას, რომ სიტყვა „ყორანთა“-ში მაინცდამაინც უნდა გვქონდეს „ყორანთა“ სახლი“, ვფიქრობთ, თვითონ სიტყვა „ყორანთა“, რომელიც თა სუფიქსით არის ნაწარმოები, მისი (თა) ფუნქციიდან გამომდინარე, რომელიც უკვე ნიშნავს „სახლს“, ტერმინ „სახლის“ გარეშეც უკვე სრულ ფორმად გვეჩვენება და თა თი-ში უკვე „სახლი“-ც და კოლექტივიცაა ნაგულისხმევი. ასევე აღსანიშნავია, რომ „ყორანთა“ უფრო ძველი ტერმინი ან ტოპონიმი რომ იყოს, მაშინ პირდაპირ გვექნებოდა „ყორახი“ ან „ყორანხი“ ანუ იგივე „ყორანთა სახლი“ (ხი=სახლი). შედარებისთვის ნიშანდობლივია „კოლხი“ ანუ იგივე „კოლების სახლი“, „გვარი“, „ქვეყანა“ და ორმაგი წარმოება „კოლ-ხ-ეთი“ ანუ იგივე „კოლების სახლი“, „გვარი“, „ქვეყანა“, „ხალხი“. მაშასადამე „ხი“ („სახლი“) და „თი“ იდენტურია, რომელთაგან „ხი“ უფრო ძველია, ხოლო თვითონ ტერმინი „სახლი“ გვიანდელი.

როგორც ზემოთ ს. ჯანაშიას მოსაზრების განხილვის დროს აღინიშნა, სამეგრელოში დიდი ოჯახის აღმნიშვნელი იყო რელიქტის სახით შემორჩენილი ტერმინი „თი“ [26, გვ. 446], [40, გვ. 1], [13, გვ. 298], [7, გვ. 177-178], [9, გვ. 27-28].

პ. ცხადაიას ცნობით, „ლექსიკური ერთეული თი, სამეგრელოს ტოპონიმიკურ მასალაში უხვად არის შემორჩენილი, რომელთა უმრავლესობის ამოსავალ ფუძეს პირთა საკუთარი სახელი (იშვიათად გვარიდან ამოსავალ ფუძეებს,

მაგრამ მაინც – პ.ც.) წარმოადგენდა: გური-ათი-გურა, გურ(ი)ში-ათი-გურიშია, გურა-თი-გურა, ხუფა-თი-ხუფა, კუკა-თი-კოკა და სხვა“ [29, გვ. 87]. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პირია საკუთარი სახელი და პატრონიმიის ფუძემდებლის სახელი უმრავლეს შემთხვევაში გვარსახელად იქცევა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ გვართა უმრავლესობა საკუთარი სახელისგან არის ნაწარმოები და ეს ცნობილი ფაქტია, მაგრამ სამეგრელოს მაგალითზე ამ სახის ანუ საკუთარი სახელისგან ნაწარმოები გვარები თი-თა სუფიქსით იშვიათად იწარმოება, თუმცა არის გამონაკლისებიც, მაგალითად, ბაღათურია, აბლოთია და სხვა. გვარების თი და თური სუფიქსებით არწარმოება, ვფიქრობთ, სალიტერატურო ენაში მათი არდამკვიდრებით შეიძლება იყოს გამოწვეული ან კიდევ იმით, რომ თი ჯერ კიდევ მთელი თავისი სოციალური დატვირთვით არსებული ცოცხალი ლექსიკური ერთეული იყო.

გ. ელიავას დაკვირვებით, „თი-ზე დაბოლოებული გეოგრაფიული სახელები მრავლად არის შემორჩენილი სამეგრელოს ფარგლებს გარეთაც – იმერეთის და გურიის ტერიტორიაზე – ქორეთის, გელათის, გეგუთის და სხვათა სახით, რომლებიც ავტორის აზრით, დიდი პატრიარქალური ოჯახის ფუძემდებლის საკუთარი სახელებისგან არის ნაწარმოები“ [6, გვ. 113].

თავის დროზე, აკად. ნ. მარი, თა-სუფიქსს ძველ ქართულ -ეთ სუფიქსის დიალექტურ ექვივალენტად მიიჩნევდა, ხოლო ამ უკანასკნელს სიმრავლის მაჩვენებლად და მას კუთხეთა და ქვეყანათა სახელების დაბოლოებას უკავშირებდა [49, გვ. 703].

-ეთ სუფიქსის, როგორც სიმრავლის, მრავლად მყოფობის ადგილის აღსანიშნავად ნ. მარისეულ გაგებას აკად. არნ. ჩიქობავაც იზიარებდა – სვანეთი-ს, ოსეთი-ს, რუსეთი-ს და სხვათა სახით და ავტორის აზრით, ქვეყნების დაბოლოე-

ბის გარდა ის მრავლად გვხვდება ადგილთა სახელებისა წარმოებლად (რომელთა ფუძე საკუთარი სახელებისგან არ არის ნაწარმოები – დ.ჭ.), ისეთებში, როგორიც არის თელეთი, წკნელეთი, შამბუთი, ნიგოზეთი, ბჟოლეთი, მშველეთი, გველეთი და სხვა. გამომდინარე აქედან, ავტორი, -ეთ და -თ სუფიქსის პარალელურად მიიჩნევს -ენ და -ნ სუფიქსებს, რომლებიც, მისივე აზრით, მეგრულ -ონ-თან ერთად მრავლობითობას აღნიშნავს და -ეთ სუფიქსის მივიწყების შემდეგ ჩანს გაჩენილი [27, გვ. 307-308].

როგორც ზემოთ აღინიშნა, სამეგრელოში ოჯახის სახელწოდებაა -თი, რომლის დაშლის შედეგად მიღებულ სოციალურ ერთეულს „თური“ ეწოდება ანუ ეს გახლავთ ერთი წინაპრის გენეალოგიური ჯგუფი პატრონიმიის სახით.

სანამ უშუალოდ „თური“-ს გენეზისზე ვისაუბრებთ, აქვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ჩვენს ერთ-ერთ ადრინდელ ნაშრომში მეგრული პატრონიმიის აღმნიშვნელ ტერმინად „დინო“ მივიჩნიეთ და ამის საწინააღმდეგო ამჯერადაც არაფერი გვაქვს, თუმცა ზოგიერთი რამ დაზუსტებას მოითხოვს; კერძოდ კი, განვითარების გარკვეულ საფეხურგე, „თი“-ს დაშლის მომენტისათვის ანუ ერთი გარკვეული სისხლნათესაური ერთობის ჩამოყალიბების დროს, თი-სგან უნდა მიგვეღო „თური“ ანუ გვარი, შემდგომ სამართლებრივი სტატუსის მქონე „ფამილია“, მაგრამ დღესდღეობით, როდესაც უკვე აღარ არსებობს თი-ს ფორმის და სახელწოდების ოჯახი, მეგრული პატრონიმიის აღმნიშვნელად „თურ“-თან ერთად გვაქვს ტერმინი „დინო“, რომელიც უფრო ვიწრო სოციალური ერთეულია, ვიდრე „თური“. თუმცა განვითარების გარკვეულ საფეხურზე თურიც ამ სახის სოციალური ერთეულის ანუ ერთი ოჯახიდან განაყარი 4-5 თაობის და იშვიათად 6-7 თაობის გენეალოგიური ჯგუფის აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა ყოფილიყო, რაც ნათლად ჩანს მეგ-

რულ პატრონიმიულ დანაყოფებში. დღესდღეობით კი „თური“ მთლიანად გვარს, საგვარეულოს, ფამილიას (იგულისხმება სამართლებრივი სტატუსის მქონე გვარი) ნიშნავს. მაშასადამე „თური“ მეგრულში „გვარის“ აღმნიშვნელი ტერმინია და თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებასაც, რომ მეგრული სოფელი ერთი გვარით დასახლებულ ერთეულს წარმოადგენდა (რაც დღესაც ნათლად ჩანს), მაშინ „თური“ „სოფლის“ მცნების აღმნიშვნელი ტერმინიც უნდა ყოფილიყო.

ჩვენს მიერ სამეგრელოში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, პატრონიმიული დაყოფის შემდეგი სურათი ჩანს. მაგალითად ჩხოროწყუს რაიონის სოფელ ხაბუმეში მცხოვრები ბერიას გვარი იყოფა შემდეგ პატრონიმიებად: ივანითური, ხვიჩათური, ცუყუნიათური, ვაწათური, ხუხულიათური; ამავე რაიონის სოფელ ლესიჭინეში მცხოვრები ხორავების გვარი იყოფა: პაპათური, ჩიტილიათური, მორდილიათური, ჩიტითური, გუანთური, მირდილიათური, ოჯაკუთური, ბაკიჩათური, ბაბშელათური, კოჩარდიათური, გულუანთური. ამავე სოფელში მცხოვრები სიჭინავების გვარი იყოფა: ბაბკოთური, წაკოთური, გურიშიათური, სახელიათური, მირდიათური, ბაღილიათური, ჭვიტილითური, რომლებიც ერთი მონოგენური სოფლის შიგნით (ლესიჭინე) კიდევ უფრო წვრილ უბნებს ქმნიან, რომელთა სახელწოდებებია: ბაბკოთი ანუ ბაბკოთურების უბანი, წასკოთი ანუ წასკოთურების უბანი, მირდიათი ანუ მირდიათურების უბანი, გულიშიათი ანუ გულიშიათურების უბანი. ამ სახის მაგალითების წარმოჩენა, სამეგრელოში ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე მრავლად შეიძლება, ამჯერად კი ამით შემოვიფარგლებით. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბარის სამეგრელოში თურებად დაყოფის ამ სახის სურათი თითქმის არა გვაქვს, რომლის გამომწვევ მიზეზებზე ამჯერად აქ არ გავამახვილებთ ყურად-

ღებას, რამდენადაც ვფიქრობთ, აქ უკვე ნათელია ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო ის ფაქტი, რომ „თი“ გვარის აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა ყოფილიყო.

გ. ელიავას დაკვირვებით, „თური“ – გვარია, თავდაპირველად პატრონიმიის პირველ ეტაპზე კლანი, გენი. შემდგომ სისხლნათესაური ერთობის უფრო წვრილი ერთეულის სახელი, შემდგომ გვარის სახელწოდება, ე.ი. ფამილია ერთი სისხლნათესაური ერთეულისა“ [8, გვ. 94-95].

პ. ცხადაიას აზრით, „სისხლით ნათესავთა აღმნიშვნელი თი-ტერმინისაგან, წარმომავლობის -ურ სუფიქსის დართვით, წარმოქმნილია ტერმინი „თური“, რაც ნიშნავს თი-ს წარმომადგენელს, შთამომავალს, გულაიათი, განაგრძობს ავტორი, არის გულაიას შტო, გულაიას შთამომავლობა, ხოლო გულაიათური იქნება გულაიას შტოს წარმომადგენელი, გულაიას ერთ-ერთი შთამომავალი“ [29, გვ. 89].

ს. ბახია, თურს მეგრული პატრონიმიის აღმნიშვნელ ტერმინად მიიჩნევს, რომელიც ავტორის აზრით, დაკავშირებულია არქაული საზოგადოებრივი ერთეულის ოჯახის სახელწოდება თი-სთან და მას მეგრულ-ჭანური თი ფუძე ჰპოვნია [47, გვ. 9].

ტერმინ „თურ“-თან მიმართებაში საინტერესოა უძველესი ქართული სოციალური ტერმინი „თჯსი“, რომელიც გ. მამულის აზრით, თავთან არის დაკავშირებული; თჯსი, განაგრძობს ავტორი, ის არის ვინც თავს ეკუთვნის ვინც თჳ-ის-(ა) არის. თჯსი, როგორც იგი მიუთითებს, ქართულ-განური ენობრივი ერთიანობის ტერმინია და მის სოციალურ ბუნებაზე ზანური თი და თური მიუთითებენ. „თი“ ზანურად თავს ნიშნავს, მეგრულში კი თავის გარდა თი ოჯახის, სახლის, ეზოს, გვარის მნიშვნელობით იხმარება, ხოლო თური – სახლიშვილის, მოგვარის მნიშვნელობით. ავტორი, ქართულ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით აღნიშნავს,

რომ თჳსი ფარნავაზამდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა და ის ბრინჯაოს ხანას მოიცავს, მაშინ, როდესაც, განაგრძობს ავტორი, ქართველ ტომებში პატრიარქალური ურთიერთობანი მაქსიმალურ განვითარებას აღწევენ“ [14, გვ. 121-128].

„თური“-ს როგორც „გვარის“, „სახლის“ მნიშვნელობით საინტერესოა ერთ საარქივო საბუთში დაცული ცნობა, კერძოდ 1828 წელს სარდულ-ბოქაულთუხუცესი ნიკო დადიანი (ნიკო მეორე), აზნაურ ხოფერიებისადმი ბოძებულ წყალობის წიგნში აღნიშნავს: „ოდეს სწვიდეს ურთიერთსა... დაიწვი სახლსა შინა თურით შენით და ესრე ხსენებული წიგნ;ბი... დამწვარ იქნა“ [24].

ყოველივე ზემოთქმულიდან ვფიქრობთ ნათელია, რომ თი(თური) მეგრულში „სახლი“-ს ანუ „გვარის“ აღმნიშვნელი ტერმინია. ის იგივე მნიშვნელობით უნდა არსებულიყო სხვა ქართველური სამყაროსათვის, რასაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში შემორჩენილი ეთი-თი-თა პატრონიმიული სუფიქსური დანაყოფები გვაფიქრებინებს (ქუტიენთი, აითენთი, მაზმანიენთი, ელიზბარიანთ(ი), ბეზარაანთ(ი), დავითიანი და სხვა იხ.ზემოთ). ამ ლექსიკურმა ერთეულმა თი-მ (ეთი-თი-თა სუფიქსების სახით) თავიანთი ადრინდელი მნიშვნელობა სამეგრელოსაგან განსხვავებით საქართველოს სხვა კუთხეებში დაკარგა და სამეტყველო ენაში ის არ შემორჩა როგორც ცოცხალი ლექსიკური ერთეული. მაგრამ ნათელია, რომ „თი“ თავის დროზე სამეტყველო ენაში „ცოცხლად“ და „გააზრებულად“ არსებობდა, შემდგომ კი შეუსისხლხორცდა ადამიანის საკუთარ სახელს, რომლითაც იწარმოება ერთი სისხლნათესაური ერთობა, ჯერ უფრო წერილი გენეალოგიური ერთეული – შემდგომ კი მთლიანად ჯვარი, საგვარეულო იქმნება.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, „სახლი“ ნიშნავდა არა მარტო ნაგებობას, არამედ იქ მცხოვრებ მოსახლეობასაც

ანუ გვარს. ასეთივე მნიშვნელობის ტერმინი უნდა ყოფილიყო „თი“ და „თური“. „თი“-დან ნაწარმოები „თური“ მეგრულმა დღესაც ცოცხლად შემოინახა „გვარი“-ს მნიშვნელობით (ხოლო „ოხორუ“-მ ანუ „სახლმა“ ეს მნიშვნელობა დაკარგა). „თური“ ერთი სისხლნათესაური ერთობის აღმნიშვნელი იყო და არის; ის დღევანდელ ვითარებაში კი სამართლებრივი სტატუსის მქონე ერთობის ანუ ფამილიის – მოგვარეების აღსანიშნავადაც იხმარება. ის დღევანდელ ტერმინ „გვარი“-ს და უწინდელი „სახლი//ოხორი//ქორ“-ის იდენტურია. „თური“-ს იდენტურია ასევე ქართული „თჯსი“, რომელიც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, უძველესი ტერმინია და ქართულ-ზანური ერთიანობის დროისად არის მიჩნეული (გ. მამულია). „თჯსი“ პირდაპირ „თავისიანს“ resp. „ჩემიანს“, „თავისი სისხლით ნათესავს“ აღნიშნავს. შემდგომ „თი“-ს განვითარება მოხდა არა მარტო ვიწროდ „გვარის“, არამედ ზოგადად „ქვეყნის“, „მიწა-წყლის“, „ტომის“ აღმნიშვნელ სიტყვამდე. ამას მოწმობს ისეთი სახელწოდებები, როგორიც არის იმერე-თი, კახე-თი, კოლხ-ეთი, ჯავახ-ეთი, რუს-ეთი, ჩინ-ეთი, თურქ-ეთი და სხვა, რა საფიქრებელია, რომ სალიტერატურო ენის გავლენითაც მოხდა. ყოველივე ზემოთქმული, ვფიქრობთ, გვაძლევს იმის თქმის უფლებასაც, რომ მომავალში ჩვენ არ უნდა გაგვიჭირდეს ეთ-თი-თა სუფიქსიანი ქართულ-კავკასიური ტოპონიმების თუ ეთნოტოპონიმების ახსნა ამ კონკრეტული ნიუანსის გათვალისწინებით.

თი-თა ელემენტის არსებობა მოწმდება ქართველებთან ეთნიკურად არამონათესავე სხვა ხალხებშიც (მაგ. ოსებში), რომელიც იქ გვარის დაბოლოებების სახით არსებობს (მაგ. კოკოითი//კოკოითა), რაც მიუთითებს ტერმინის უძველესობასა და მჭიდრო მეზობლურ ურთიერთობაზე მთელი ისტორიის მანძილზე.

არის კიდევ ერთი ნიუანსიც. თუ ჩვენ „თი“-ს მიერთებ-ნევთ „სახლის“, „გვარის“ „მიწა-წყლის“, „ქვეყნის“ ანუ საერთოდ პატრონიმისტიკული სახელწოდებების და გვართა მაწარმოებლად, მაშინ რატომ ერთვის ის ისეთ ტოპონიმიკურ ფუძეებს, რომელსაც ამ სახის სოციალურ ერთეულებთან სემანტიკურად არავითარი კავშირი არა აქვს. მხედველობაში გვაქვს ისეთი სახელწოდებები, როგორიც არის „წკნელეთი“, „შამბუთი“, „ნიგოზეთი“, „ბეოლეთი“, „მშველეთი“, „გველეთი“, „ქინოთა“, „ჭუბურთა“, „ქურთა“, „ხორანთა“ და სხვა. ვფიქრობთ, აქ საქმე უნდა გვქონდეს იმ გარემოებასთან, რომ ეს ტოპონიმები შეიძლება იმ პერიოდში იყო გაჩენილი, როცა თი-თა-მ დამოუკიდებელი სიტყვის მნიშვნელობა დაკარგა და ის უბრალოდ მაწარმოებელ ან მრავლობითობის მაწარმოებელ სუფიქსად გადაიქცა. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ ეს ტოპონიმები, ყოველ შემთხვევაში მათი გარკვეული ნაწილი ჯერ კიდევ ფუძისეულად საკვლევია. მაგალითად, „გველეთი“ შეიძლება იყოს საკუთარი სახელისგან, რადგან არსებობს გვარსახელი „გველესიანი“, ხოლო ზოგიერთი შესაძლოა ეთნოტოპონიმიც იყოს („ქურთა“, „ხორანთა“). აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ თი-თა სუფიქსიანი ტოპონიმები, რომელთაც საკუთარი სახელი ან ეთნიკური სახელი არ უდევს საფუძვლად, ძალზედ ცოტაა, რაც არაფერს გვაძლევს ჩვენი მოსაზრების უარსაყოფად, რომ ის „გვარის“ ანუ „სახლის“ აღმნიშვნელი ქართველური ტერმინი იყო.

თი-თა სუფიქსის გვარსახელებთან მიმართებაში დახასიათებისას საინტერესოა კიდევ ერთი მომენტი. როგორც ზემოთ აღინიშნა, პატრონიმიულ დანაყოფებს სხვა სუფიქსურ წარმოებებთან ერთად (ენი, იანი) თ-თა სუფიქსიც ერთვის. თუმცა მისი „ფამილიად“ გაფორმების შემდეგ ის (მაგ. ქუტიენთი – ქუტიძე, ელიზბარიენთი – ელიზბარიშვილი და

სხვა) სრულიად ქრება და „ძე“ და „შვილი“ წარმოებებით არის წარმოდგენილი. იმის მტკიცება, რომ „ძე“ და „შვილი“ გვიანდელი წარმოქმნილია, საეჭვო არ არის და თი-თა და იან, ენი სუფიქსების მათ მიერ ჩანაცვლება, ვფიქრობთ, აიხსნება იმ უბრალო ფაქტით, რომ ამ ტერმინების (თი-თა) უძველესობიდან გამომდინარე, სამეტყველო ქართულმა და სალიტერატურო ენამ მათი ნამდვილი მნიშვნელობა დაკარგა. მათ (თი-თა) გვარის ოფიციალური სამართლებრივი სტატუსის დამტკიცების დროს ადამიანებისგან ვერ მიიღეს მნიშვნელობის გააზრების შესაძლებლობა და მათთვის მისაღები გახდა „ძე“ და „შვილი“ ტერმინები, რომლებიც დღესაც ცოცხალი ლექსიკური ერთეულებია, როგორც სამეტყველო, ისე სალიტერატურო ენაში, რაც პირდაპირ ხაზს უსვამს და მიუთითებს ამა თუ იმ ადამიანის „ძეობა“-ზე და „შვილობა“-ზე.

სამეგრელოში, მიუხედავად იმისა, რომ „თი“ ტერმინი XIX საუკუნის 50-იან წლებამდე სავარაუდოდ მაინც დღევანდელი ფამილიის საწარმოებლად „გვარის“ ანუ ცოცხალი სიტყვა უნდა ყოფილიყო, იშვიათად გვხვდება. ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს მის უძველესობაზე და უკვე მეტყველებიდან ამოვარდნაზე და კიდევ იმაზეც, რომ მან თავისი ადრინდელი მნიშვნელობა „სახლის“ სახით უკვე დაკარგა, რაც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ფორმების და სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების ცვლილებებით არის გამოწვეული.

ამ ტერმინის (თი-თა) ქართულ მეტყველებაში დამოუკიდებელი სიტყვის სახით ბოლომდე არდამკვიდრების მიზეზი ალბათ გახლავთ ისიც, რომ ქართულმა სალიტერატურო ენამ ის ვერ გაითავისა, ვერ დააფიქსირა და ის იმდენად ძველია, რომ ვერ გაიგო მისი ადრინდელი არსებითი მნიშვნელობა. ან კიდევ იმ ქართველურ ენას თუ დიალექტს

გვერდი აუარა, რომელშიც ის პირველადი ფორმით იყო შემორჩენილი. რა თქმა უნდა შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „სახლი“-ც ხომ ძველია, მაგრამ მაინც დარჩა“, თუმცა, ჩვენი აზრით, ესეც ახსნადია, რადგან „სახლს“, „გვარის“ მნიშვნელობით თანამედროვე, არც სალიტერატურო ქართული და არც მეტყველება მას არ იცნობს; მას უბრალოდ საცხოვრებელი ნაგებობის აღმნიშვნელად გამოიყენება.

ტერმინ თი-ს ისევე, როგორც „სახლს“, რომლის შესატყვისია მეგრული ოხორი//ხორი და სვანური „ქორი“ ჩვენ ცალკე ვერც ერთი ქართველური ტომის კუთვნილებად ვერ ჩავთვლით, ის საერთოქართველური ტერმინია, რაც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ნათლად ჩანს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის ტოპონიმიკასა და პატრონიმისტიკულ სტრუქტურაში.

მაშასადამე, ზემოთქმულიდან გამომდინარე „თი“ აღნიშნავს „სახლს“ „გვარს“, „მოსახლეობას“, „ქვეყანას“, „ტომს“, „მიწა-წყალს“, თუმცა აქ ჩვენ თითქოს შეიძლება წინააღმდეგობაშიც აღმოვჩნდეთ, რადგან ჩვენს ერთ-ერთ ნაშრომში [38, გვ. 178-209] ძირითადი დასკვნების სახით აღვნიშნეთ, რომ „გვარის“, „მოსახლეობის“ „მიწა-წყლის“, „ტომის“, „ქვეყნის“ აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა ყოფილიყო ეთნოტოპონიმიკური მაწარმოებელი -ხი ლექსიკური ერთეული და მისგან ნაწარმოები სახლი//ოხორუ//ქორი. ვფიქრობთ, აქ საქმე უნდა გვქონდეს შემდეგ გარემოებებთან: -ხი ელემენტი და მისგან ნაწარმოები სახლი//ოხორუ//ქორი, რომელიც „ხალხს“, „ქვეყანას“, „ტომს“, „მიწა-წყალს“, „გვარს“ ნიშნავს, ქართველურ, იბერიულ-კავკასიურ და ძველაღმოსავლურ ლექსიკაში, იმ დროისათვის, როდესაც ის ფუძეს ერთვის (მაგ. კულ-ხა//კოლ-ხი ძვ.წ.აღ. VIII-VI საუკუნე) უკვე გარკვეულწილად შეუსისხლხორცებული ჩანს ფუძეთან; ამ პერიოდისთვის უკვე დასრულებული ჩანს ხი-ს

(სახლის, გვარის, ტომის) ჩამოყალიბების პროცესი. „ხე“ ამ პერიოდისათვის თითქოს კარგავს თავის ნამდვილ მნიშვნელობას და იქცევა უბრალო მაწარმოებელ სუფიქსად, რომლის მნიშვნელობა უკვე გარკვეული პერიოდის შემდეგ სახლი//ოხორუს (სა და ო პრეფიქსის დამკვიდრების შემდეგ) უნდა შეეცვალა. ასეთივე სურათი გვაქვს თი-ს განვითარებასთან, რომელიც ხი-ზე (სახლზე//ოხორ-ზე) უფრო გვიანდელი წარმოქმნილი ჩანს ანუ იმ ეპოქისა, როცა -ხი უკვე ჩვეულებრივ სუფიქსად იქცა. მაშასადამე, -ხი განვითარდა უმაღლეს პოლიტარქიად. მან უკვე „სახლის“, ანუ ვიწრო საგვარეულო ერთეულის მნიშვნელობა დაკარგა და უფრო ფართო „სატომო“ და „ქვეყნის“ (კოლხი, დიაოხი და სხვა) მნიშვნელობა შეიძინა. ეს ფაქტი იგივე იყო -თი ერთეულისთვისაც, რომელმაც უკვე ასევე დაკარგა „სახლის“ მნიშვნელობა და თანამედროვე რეალობაში შემოგვრჩა გვარის დანაყოფების სუფიქსურ წარმოებაში; ის „ქვეყნების“, „ტომის“, „ხალხის“ სახელწოდებების მაწარმოებლად იქცა. ისიც აღსანიშნავია, რომ სალიტერატურო ენასთან მისი დაშორების გამო თი-მ შემდგომში ვერ შეიძინა ის მნიშვნელობა, რაც ხი-მ, რომელი უკანასკნელიც განვითარდა „სახლი//ოხორუ//ქორ-ად და დასახლების აღმნიშვნელ ისეთ ქართველურ ტერმინებად, როგორიც არის მეგრული „სამოხიო“, გურული სახევისკაცო//სახეისკაცო, იმერული „ქეხევე“, ქართული „ხევი“ სვანური ხეჳ, ე.ი. როგორც ვხედავთ, აღვნიშნეთ, ქართველური სახლი//ოხორუ//ქორი განვითარდა სახელმწიფოებრივ-ადმინისტრაციულ ტერმინებად, ტერიტორიული ერთობის აღმნიშვნელ ტერმინებად, უმაღლეს ადმინისტრაციულ პოლიტარქიებად, რომელ უკანასკნელსაც ალბათ საბოლოოდ XVIII-XIX საუკუნეებში ცვლის ტერმინი „თემი“, რაც ცალკე კვლევის საგანია.

აქვე დავსძენთ, რომ როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ეთნოგრაფიულად ჩვენთვის ხელმისაწვდომი პერიოდისათვის და ალბათ უფრო ადრეც, ტერმინები სახლი//ოხორუ//ქორი, გვარის და გარკვეული სისხლნათესაური ერთობის მნიშვნელობით უკვე აღარ იხმარება, ის უბრალოდ საცხოვრებელი ნაგებობის მნიშვნელობით ვიცით, რასაც ვერ ვიტყვით მეგრულ „თი-თურ"-სა და ქართულ „თჯს"-ზე, რომელიც „გვარს" და ოჯახს ნიშნავს.

აღსანიშნავია ისიც, რომ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხეების სახელწოდებებში ხი-თი დღესაც თანაბარი მნიშვნელობით გვხვდება ორმაგი წარმოებებით (მაგ. ჯავახეთი, კახეთი და სხვ.). როგორც ჩანს, ეს იმ დროის მოვლენაა, როცა ხი-მ დაკარგა თავისი ადრინდელი ნამდვილი და რეალური მნიშვნელობა; მან ადგილი დაუთმო ცოცხალ ლექსიკურ ერთეულ თი-ს, რომელი უკანასკნელიც შემდგომში ბევრ ქართველურ ტომში (მეგრულის გარდა) იმავე ბედს იზიარებს და მარტო ანთროპო და ტოპომაწარმოებლის როლში გვევლინება. აქედან კი ნათელია, რომ -ხი უფრო ძველი ერთეულია, ვიდრე -თი.

იგივე სურათი გვაქვს ქართულ გვარსახელებში. როგორც ზემოთ აღინიშნა, თი- ოფიციალური სამართლებრივი სტატუსის მქონე გვარსახელებს იშვიათად აწარმოებს, თუმცა ხი-ს შერჩა ეს ფუნქცია. საფიქრებელია, რომ თი-მ ვერ მოასწრო ამ ფუნქციის შეთავსება, რადგან ის დაფარა ძე-მ და შვილმა. მაგალითად, კობახი-ძე-ში, თი-ს რომ მოესწრო, უნდა გვქონოდა კობ-ხი-თი, მაგრამ უკვე „ძე" ჭარბობს, რაც გვიანდელი მოვლენაა. კობახიძის თავდაპირველი ფორმა იქნებოდა „კობახი", რომლის შედარება შეიძლება ეთნოგრაფიულად ფიქსირებულ პატრონიმიულ დანაყოფთან „კობაითი" (ჩვენ აქ ზოგად ტენდენციებზე გვაქვს საუბარი და არა კონკრეტულ შემთხვევებზე). კობათი, კობათური, რაც

კობას ოჯახს, სახლს, გვარს ნიშნავს. ამ შემთხვევაში ხი კობა-ხი-ძე-ში და თი პატრონიმისტიკულ „კობაი-თი“-ში ქართი და იმავე ფუნქციაზე მიუთითებს.

მაშასადამე, ჩემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ხი თავდაპირველად უდრიდა ქართულ ა-პრეფიქსიან „სახლს“, მეგრულ ო-პრეფიქსიან „ოხორუს“ და სვანურ ქორს, რომელიც „გვარს“, „საგვარეულოს“, ერთი „სახლის“ ფარგლებში მცხოვრებ ნათესაურ ერთეულს გულისხმობდა (ეტიმოლოგიურად კი ხი//სახლი//ოხორუ//ქორი ნიშნავს „ტერიტორიას“, „სოფელს“, „ქვეყანას“, „მიწას“, „მიწა-წყალს“, „ადგილს“, „დასახლებას“, „სამშობლოს“, „ბუდეს“, „ცხოვრებას“, „თავშესაფარს“ და სხვა), რომელიც განვითარდა სამოხიო//სახევისკაცო//მეხევე//ხევი//ხეჳ-მდე, ხოლო კი სატომო მაწარმოებელი ანუ „ტომის“ და „ხალხის“, „ურთიერთმონათესავე ჯგუფის“ აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ასეთივე გზა განვლო თი-ლექსიკურმა ერთეულმა, საიდანაც მივიღეთ თი//თური – „საგვარეულო“, „სახლი“, „გვარი“, თანამედროვე „ფამილია“ ანუ „ერთი გვარის მქონე სისხლნათესაური, ერთობა“ და საბოლოოდ ქვეყნის მაწარმოებელი მრავლობითობის სუფიქსური წარმოება. თი-მ ქართულ სამყაროში სალიტერატურო ენასთან ალბათ მისი დაშორებულობის, ან იმის გამო, რომ ხი უფრო ფართე ერთეულად გადაიქცა (ან გადაქცევა მოასწრო), თავისი განკითარება ასე მკაცრად სტაბილურად ვერ შეძლო. ის ვიწროდ მეგრულმა შემოინახა „თი“-ს ანუ ოჯახის და „თურის“ ანუ „გვარის“, „ერთი სისხლნათესაური ერთობის“, დღევანდელი „ფამილიის“ და „მონოგენური სოფლის“ აღმნიშვნელის სახელწოდების სახით, ხოლო „სახლი“, სამოხიო//მუხური//სახევისკაცო//სახეისკაცო//მეხევე//ხევი//ხეჳ-ს სახით ქართულ ადმინისტრაციულ-ფეოდალური ერთეულების, ქვეყნის პირითადი ეთნოგეოგრაფიული დაყოფის აღსანიშნავად შეგო-

ვრჩა თითქმის XVIII საუკუნემდე. დღევანდელი „სახლი“ დღეს უბრალოდ საცხოვრებელ ნაგებობას ნიშნავს, რომელსაც თანამედროვე გაგების მქონე სოციალური თვალსაზრისით თურქული ტერმინი „ოჯახი“ ცვლის, ხოლო ერთ სისხლნათესაურ, საერთო წარმოშობის მქონე პიროვნებათა ჯგუფი ასევე უცხოტომური ტერმინ „გვარი“-თ აღინიშნება.

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენ ამჯერად შევეცადეთ გვეჩვენებინა ქართულ სოციალურ ორგანიზაციათა აღმნიშვნელი ტერმინები, მათი განვითარების გზები და ეტაპები, რაც, ვფიქრობთ, მომავალი ამ მიმართულებით ჩვენთვის უფრო ფართო კვლევის საფუძველს იძლევა ქართულ სოციალურ ორგანიზაციათა ტიპოლოგიის ზოგადთეორიული საკითხების წინა პლანზე წამოწევით.

DAVID CHITANAVA

FOR THE INTERPRETATION OF ANCIENT GEORGIAN TERMS DENOTING SOCIAL ORGANIZATIONS

Of The ancient Kartvelian terms denoting family names and their phonetic and semantic meanings are shown and discussed in the paper.

The study revealed that Kartvelian (Georgian, Zanian, Svanian) terms of social vocabulary denoting family names are still in use but they have lost their old meaning and gained the new one. The terms today are used for denoting the types of dwelling buildings and farmstead. For example: **sakhli** (Georgian), **okhoro** (Megrelian – Chanian or Zanian) and **kori** (Svanian) are identical terms both semantically and phonetically. Also suffix **khi** preserved in Kartvelian, the Caucasian – Iberical and the Old Eastern (Hurrian - Urartian) derivatives of ethnotoponyms are closely connected with the roots of above-mentioned Kartvelian words (**sakhli, okhoru, kori**). The suffix **khi** was not merely denoting "plurality" but "family", "tribe", "land", "country", "region"(for example Kolchi=kolas –"people, "tribe", "family", "land", "country", "region", "one particular tribal kinship"). The study also revealed that the terms of habitation (particular territorial – neighboring units) and administrative – ruling units of feudal Georgia **mekhuri//samokhio//sakheiskatso//kheviskatsi//mekheve//khevi//kheu** are developed from the **khi//okhoru//sakhli//kori** which are phonetically identical terms. Megrelian term **okhoru** (denoting house and the population living there or kin) is mentioned in 5th century BC in Anabasis of Xsenophon as **khorions** (χωρία, χωρία) meaning a special type of settlement among Megrelian tribes.

The study also revealed that suffix **khi** still exists in Georgian family names with double (Koba-khi-dze, Koba-khi-a, Koma-

khi-dze etc) derivations showing its ancient origin and once its vital existence. Suffix **khi** was a term denoting belongings to particular "sakhli" (house, family). At the very beginning it ment "family", "gene". **Khi** is a term of patrimonial epoch and its original semantic meaning is lost in Kartvelian oral languages, dialects and literary Georgian. As for literary Georgian it was not even fixed in it.

The patronymic nature of Georgian family names, the ancient word forming suffixes of patronymic endings preserved in different areas of Georgia such as: **iani, ani, enti, turi** (similar to Georgian **tvisi**) which is still in use in modern Megrelian is shown in the paper. The **turi derived** from **ti,** the Megrelian relic lexical unit denoting "kin" or "big family".

The study showed that **ti** is a term of patrimonial epoch as well. Lately it gained not only the meaning of "family", but "tribe", "country", "land" (for example Chine-ti (China), Turke-ti (Turkey) etc). Its real original meaning is unknown for modern Kartvelian oral languages, dialects and literary Georgian (except Megrelian **turi** - family). But Megrelian **turi** (family) is well preserved in patronymic endings and toponymic data of other Georgian regions in **et – ta – ti** suffixes. **Ti – ta** is also preserved in Osetian language ethnically not akin to Georgian for deriving personal and family names, the result of close relations of these two peoples. **Ti** is a term of patronimic epoch and literary Georgian language despite of its fifteen-century existence could not fix its early meaning. Tat is why **ti** exists today (as **ki**) as an independent word. Lexical units **Ti** and **ki** have the same function. The first one is the older than the other. Functionally they (**ti** and **khi**) underwent the same process of development, which can be well viewed in word forming suffixes of Kartvelian language (for example Java-kh-eti, Kol-kh-eti etc). Today's Megrelian words **turi** denoting personal and family names is the result of **ti** development. The term "**sakhli okhoru**" derived from **khi** merely denotes a building for dwelling and farmstead. Also it means "ojakhi" – family generally (The term ojakhi itself is

a Turkish word and in social meaning substitutes Georgian **sakhli/ okhoru**). But the group of kins having the same origin and blood relations is also expressed in foreign (Persian) term **"gvari"** (except Megrelian). The origin of the given modern terms is discussed in the paper.

The terms **khi** and **ti** denoting family can not be discussed as the property of any of Kartvelian tribes. They are common Georgian terms. The fact that the terms existed in different periods of patronymic epoch (and may be co -existed) should be taken into account. Simultaneously **khi** was substituted by **ti**, which still exists in Georgian patronymic endings and Megrelians. They are well preserved as main derivative suffixes and is main determinative of the early nature of their root in toponyms and in Kartvelian or the Caucasian ethnotoponimy.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკიდან, შრომები, თბ., 1976.
2. ანდრონიკაშვილი მ., ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1966.
3. აჩუგბა თ., ზემო აჭარული ოჯახის სტრუქტურა (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), კრ., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, თბ., 1980, № 7.
4. აჩუგბა თ., ოჯახი და საოჯახო ყოფა აჭარაში, თბ., 1990.
5. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1975, ტ. VIII.
6. ელიავა გ., ჭყონდიდი-მარტვილი, თბ., 1962.
7. ელიავა გ., სამეგრელოს ტოპონიმიკური მასალა დიდი ოჯახის სტრუქტურის შესახებ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე", ისტორიის სერია, თბ., 1972, № 3.
8. ელიავა გ., ეთნოგრაფიული სამეგრელო, მარტვილი, 1984.
9. ელიავა გ., პატრიარქატიდან მომდინარე გვართა ამოსავალი ძირების ალბომი, კრ., „აია", თბ., 1998, № 1.
10. თოფურია ვ., გეოგრაფიულ სახელთა -თა სუფიქსისათვის ქართულში, კრ., ჩვენი მეცნიერება, თბ., 1924, № 11-12.
11. ითონიშვილი ვალ., ქართლის მთიელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1974.
12. იღურიძე მ., „გვარები" და „ბუდობები" სოფელ მარტყოფში, თბ., 1998.
13. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
14. მამულია გ., აგნატური ჯგუფები ძველ ქართულში და მათი გენეზისი, ივ. ჯავახიშვილის საიუბილეო 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1976.

15. მგელაძე ნ., შრომის ორგანიზაცია და მმართველობის სისტემა აჭარულ ოჯახში ძველად, კრ., აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1967.
16. მგელაძე ნ., ქართული გვარი: სოციალური ფუნქცია, ტერმინის წარმომავლობა და გავრცელების ეთნოლინგვისტური არეალი, კრ., ქართველური მემკვიდრეობა, ქუთ., 2002, ტ. VI.
17. მგელაძე ნ., მასანოვი ნ., სოციალურ ორგანიზაციათა ტიპოლოგიისა და მოდელირების თეორიული და მეთოდოლოგიური პრობლემები, კრ., კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი საქართველოში. ბათ., 1996, ტ. I.
18. მინდიაშვილი გ., გორანამოსახლართა სოციალური ბუნებისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე", ისტორიის სერია, თბ., 1980, № 4.
19. ონიანი ჯ., სვანური გვარის ეთნოლინგვისტური ანალიზისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე", ენის და ლიტერატურის სერია, თბ., 1979, № 2.
20. რობაქიძე ალ., მთიულური კომობის ზოგიერთი მხარე, კრ., კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული, თბ., 1971, ტ. III.
21. რობაქიძე ალ., მასალები პატრონიმიული ორგანიზაციის ისტორიისათვის აჭარაში, კრ., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კულტურა და ყოფა, თბ., 1974, ტ. II.
22. როგავა გ., ზოგიერთი ქართული გვარის სუფიქსაციისათვის, კრ., ქუთაისის პედაგოგიური ინ-ის „შრომები", ქუთ., 1955, ტ. XIII.
23. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. თბ., 1993, ტ. II.
24. ქუთაისის სახელმწიფო, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის მასალები, საბ., № 1184.

25. ღლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
26. ყიფშიძე ი., რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994, ტ. I.
27. ჩიქობავა არნ., -ონ სუფიქსი მეგრულში, თბილისის უნივერსიტეტის „მოამბე", თბ., 1926, ტ. VI.
28. ჩიქობავა არნ., სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბ., 1942.
29. ცხადაია პ., მთიანი სამეგრელოს ტოპონიმია (ენათმეცნიერების ანალიზი), თბ., 1985.
30. ცხადაია პ., გვარები და გვართა დასახლებანი სამეგრელოში, თბ., 2000.
31. ცხადაია პ., ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიიდან, თბ., 1999, I.
32. ჭითანავა დ., დასახლების აღმნიშვნელ ზოგიერთ უძველეს ქართულ ტერმინთა თავდაპირველი მნიშვნელობისათვის კრ., „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები", თბ., 2003. ტ. VII.
33. ჭითანავა დ., ყულიშ-კარის ეტიმოლოგიისათვის, კრ., „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი", თბ., 2002, ტ. IV.
34. ჭითანავა დ., პატრონიმია და გვარი სამეგრელოში (ყულიშკარის თემის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), კრ., „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები", თბ., 2002, ტ. V.
35. ჭუმბურიძე გ., რა გქვია შენ?, თბ., 1950.
36. ჭყონია ი., ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955.
37. ხარაძე რ., დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939.
38. ხარაძე რ., ხევსურული „ძირი" და „გვარი", კრ., მიმომხილველი, თბ., 1949, ტ. I.

39. ხარაძე რ., რობაქიძე ალ., სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
40. ხუბუა მ., მეგრული ტექსტები, თბ., 1937.
41. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, თბ., 1928, ტ. II.
42. ჯავახიშვილი ივ., მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, I, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბ., 1946.
43. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, თბ., 1950, წ. I.
44. ჯანაშია ს., თუბალ-თაბალ-ტიბარენი, იბერი, „შრომები", თბ., 1959, ტ. III.
45. ჯანაშია ს., მრავლობითი რიცხვის -თა/-თ სუფიქსის ეტიმოლოგიისათვის, „შრომები", თბ., 1959, ტ. III.
46. Ахохин Г.И., Почему у исландцев нет фамилии? Советская этнография, М., 1969, №4.
47. Бахия М., Абхазская „Абипара" патронимия, Тб., 1986.
48. Косвен М.О., Семейная община и патронимия, М., 1964.
49. Марр Н.Я., История мермина „Абхазь", Известия Академии Наук, М., 1912.
50. Харадзе Р., Грузинская семейная обшина, Тб., 1961, Г.II.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ბიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილი

ეთნოდიზაინი: მემკვიდრეობითობა და რეალობა (ტრადიციული გამოყენებითი ხელოვნების პრობლემები)

გამოყენებითი ხელოვნება ეროვნული კულტურის ისეთივე დამოუკიდებელი ფენომენია, როგორც ხალხური მუსიკა, პოეზია, ქორეოგრაფია, ხუროთმოძღვრება. ეს ხელოვნება აშკარად გამოხატული ეთნიკური თავისებურებით, ჩვენი სულიერი და მორალური საწყისების მატარებელია. იგი დიდ მნიშვნელობას იძენს დღეს, როგორც ჩვენი მემკვიდრეობის შენარჩუნების, ასევე საერთაშორისო ტურიზმის განვითარებისა და ქვეყანაში არასასურველი მიგრაციული პროცესების შეჩერებასთან დაკავშირებით. ამასთან ერთად ხალხურ რეწვას გააჩნია რამდენიმე ფუნქცია: საყოფაცხოვრებო-უტილიტარული, ესთეტიკური, აღმზრდელობითი, ონფორმაციული და მრავალი სხვა. სამწუხაროდ აღნიშნულ მოთხოვნებს დღესდღეობით ხალხური რეწვა ვერ აკმაყოფილებს.

ეთნოლოგთა მრავალრიცხოვან ნაშრომებში, რომლებიც ეხება ტრადიციულ მატერიალურ კულტურას, სკურპულოზურადაა შესწავლილი ამა თუ იმ დარგისა თუ ელემენტების სხვადასხვა თავისებურება [2], მაგრამ ძალზე საინტერესო არის ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშები განხილულ იქნას დიზაინის ფორმაწარმოქმნის პრინციპების საფუძველზე. მხედველობაში გვაქვს ნაკეთობის ანალიზი შემდეგი თანმიმდევრობით: ფუნქცია, კონსტრუქცია, ტექნოლოგია და ფორმა.

ჩვენი ტრადიციული მატერიალური კულტურა განსაკუთრებულია თავისი ძეგლების თვითმყოფადობითა და განუმეორებლობით. ხალხური შემოქმედების ნიმუშები ხასიათდება ფუნქციური მიზანშეწონილობითა და კონსტრუქციულ სისტემის სიმართლით, ტექტონიკით, ტექნოლოგიური

სიმარტივით, დახვეწილობით და ფორმათა ესთეტიკური გამომსახველობით. სწორედ ხალხურ, ტრადიციულ, ეთნოგრაფიულ ძეგლებში ვლინდება გამოსაყენებელი მასალის შერჩევის ცოდნა და გამოცდილება, კონსტრუქციული ძიებანი და ემპირიული მოთხოვნები საგნისადმი, რაც ნათლად ჩანს მრავალი მაგალითიდან (საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, სახვნელი იარაღები თუ გადაზიდვის საშუალებანი). სწორედ ასეთ მოთხოვნებს უყენებს საგანს თანამედროვე მეცნიერების დარგი – საინჟინრო ფსიქოლოგია, ერგონომიკა, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია დიზაინერის შემოქმედება [8, 12].

ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ დიზაინის საფუძვლები სწორედ ხალხურ შემოქმედებაშია. ცნობილი დიზაინის თეორიტიკოსის ჯორჯ ნელსონის [10, 3] აზრით, "წარსულში დიზაინერი მხოლოდ ინდივიდი კი არ იყო, არამედ ეს იყო გამოცდის შერჩევისა და უარყოფის მთელი სოციალური პროცესი. დღესაც დიზაინის პროდუქტი დიდი შემოქმედებითი, კოლექტიური შრომის ნაყოფია.

მასალის თვისებების და ხასიათის ცოდნა აუცილებელი პირობა იყო ამა თუ იმ ფორმის შექმნისას. ცნობილია, რომ ხალხური ოსტატი იცნობდა მასალის დამუშავების მთელ პროცესს – ხის ჯიშის შერჩევიდან ცალკეული იარაღის გამოყენებამდე.

მაგალითად, რაჭული სახვნელი იარაღი, რომელსაც განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია აკადემიკოსმა გ.ჩიტაიამ, ფუნქციების, კონსტრუქციულობისა და ესთეტიკური გამომსახველობის შესანიშნავი მაგალითია. მისი ქუსლის ოვალური, მოძებნილი ფორმა ასრულებს ისეთივე ფუნქციას, როგორც ფორმა დიდი გუთნისა, რომელიც მთლიანობაში გაცილებით რთულ იარაღს წარმოადგენს.

ცნობილია, რომ სვანური საუფროსო სკამი – საკურცხილი შექმნილია ხის სხვადასხვა ჯიშებისაგან. ავეჯის ეს ფორმა სრულდება გარკვეული დატვირთვების გათვალისწინებით, ორნამენტის ხასიათისა და სპეციფიკის უკეთესად გამოვლინებისათვის [1, 18].

ორნამენტი, რომლითაც საგანი იყო დეკორირებული, ხაზს უსვამდა მის დანიშნულებას, არ ეწინააღმდეგებოდა მის არქიტექტონიკას. მასალის თვისებისა და ხასიათის ცოდნა აუცილებელი პირობა იყო ამა თუ იმ ფორმის შექმნისას. ცნობილია, რომ ოსტატი იცნობდა მასალის დამუშავების მთელ პროცესს, ხის ჯიშის შერჩევიდან ცალკეული იარაღების გამოყენებამდე.

საქართველოში მოიპოვება ხალხური ტრანსპორტის, ისეთი განსაკუთრებული საშუალებანი, რომლებიც მოძრაობის კომბინირებულ პრონციპზეა აგებული. ე.ი. ბრუნვითი მოძრაობა შეთავსებულია სრიალთან, გაერთიანებულია ურმისა და მარხილის მოძრაობის პრინციპები. გადაზიდვის ასეთი საშუალებებია "ბოლოთრია" და "აჩაჩა ურემი". არსებულ სამეურნეო პირობებისათვის ადამიანი ქმნიდა მისთვის ყველაზე ხელსაყრელ ფორმას.

აქ მოყვანილი რამდენიმე მაგალითი იმ დიდი მასალიდან, რომელიც საქართველოს მატერიალური კულტურის არსენალში მოიპოვება, ნათელი დადასტურებაა იმისა, თუ რაოდენ საფუძვლიანად და დაუწერელი პრინციპებით იქმნებოდა ესა თუ ის ხალხური ფორმა. სწორედ ხალხურ შემოქმედებაში უნდა ეძიოს დღეს დიზაინერმა ის რაციონალური მარცვალი, რომელიც მას ხშირად აკლია. ცხადია, რომ ყოველივე ეს არ უნდა ატარებდეს ბედაპირულ და გამფორმებლურ ხასიათს.

მატერიალური კულტურის ნიმუშები, ის სტერეოტიპები, რასაც ხალხი ქმნიდა, შედეგი იყო დაგროვილი ემპირიული

ცოდნისა. აღსანიშნავია ის გარემოც, რომ დღეს ხშირად წარსულის ნიმუშებში ვეძებთ მხოლოდ მათ მხატვრულ ღირსებებს და ყურადღებას არ ვაქცევთ ფუნქციურ და სემიოტიკურ მნიშვნელობას. ეს ის ობიექტებია, რომლებიც მოითხოვენ კომპლექსურ შეფასებას. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ დიზაინერული ანალიზის საშუალებით.

ტრადიციულ მატერიალურ კულტურის ნიმუშებს შესაძლებელია ეთნომუსიკის მსგავსად, ეთნოდიზაინი ეწოდოს [9, 167]. ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ არა შატილი და უშგული, არც ოდა სახლი და დარბაზი წმინდა ესთეტიკური მოსაზრებით, მიზანდასახულად არ აშენდა. აქ ფუნქცია და ფორმა შესისხორცებულია.

ჩვენი ქვეყნისათვის დამახასიათებელია მკვეთრად გამოხატული ვერტიკალური ზონალობა: მთა, მთისძირი ანუ ფერდა და ამათ შორის არსებული ბარი. რელიეფი დახერილია ხეობებით, რომელთაგან ზოგი სიგრძით, ხოლო ზოგი ვერტიკალური მიმართებით არიან კავკასიონისა და მცირე კავკასიონის ქედებთან. თითოეულ ძირითად ზოლს საკუთრივ წიაღშივე მოეპოვება თავისი ბარი, ფერდა და მთა. მაშასადამე, მთავარი დაყოფის ძირითადი მაჩვენებლები მცირე რაიონის (მიკრორაიონის) ფარგლებშიც მჟღავდება. ასე მაგალითად: ბარისათვის დამახასიათებელია: დიდი გუთანი 7-8 უღელი ხარით, დიდი მოდგამი, დიდი ქვევრი, დიდი გელაზი, დიდი ბარული ურემი, კევრი, ხოლო მთისათვის აჩაჩა სახვნელი ერთი უღელი ხარით, მოძრავი საქონლის ფეხით ლეწვა: ფერდაში ორი სახვნელი 2-4 უღელი ხარით, ჩოჩიალა ურემი და ბოლოთჩია, მოდგამი და სხვა. ნაგებობის მხრივ მკვეთრად გამოირჩევა მთისათვის ვერტიკალური განზომილებით ერთჭერქვეშ მოქცეული შენობა, რომელიც მოცემულია, როგორც ადამიანის, ისე საქონლის სადგომი, როგორც ადამინის, ისე საქონლის მარაგის სათავსები, ხო-

ლო ბარში ნაგებობანი ჰორიზონტალურ განზომილებაშია მოცემული: ცალკე ნაგებობა, ცალკე სახურავით თითოეული დანიშნულების შენობისათვის. რაც შეეხება გარდამავალ ბოლს აქ უპირატესად ნარევი ტიპის ნაგებობებთან გვაქვს საქმე [4, 48].

დღეს უნდა გაფარდოვდეს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა ტიპოლოგიური რიგი ძეგლის ცნების პროგრესული გაგების შესაბამისად. აუცილებელია მასში შევიტანოთ "ეთნოგრაფიული ძეგლის" ან "ტრადიციული კულტურის ძეგლის" ცნება, რაც დაგვეხმარება ხელყოფისაგან გადავარჩინოთ ჩვენი ხალხური კულტურის მონაპოვარი. პირველ რიგში ვგულისხმობ ხალხურ საცხოვრებელს, რომელიც ჩვენს თვალწინ ნადგურდება და ხშირ შემთხვევაში, თვით სახლის პატრონის ხელით. საჭიროა, დავიცვათ საცხოვრებლის ინტერიერის ელემენტები, როგორც ხალხური ხელოვნების უნიკალური ნიმუშები.

უნდა აღინიშნოს, რომ მოძრავი ძეგლების დაცვა ევალება კულტურის სამინისტროს. საინტერესოა ვის კომპეტენციაში მოექცევა ტრადიციული კულტურის ძეგლები, რომლებიდან ასევე მოძრავ ძეგლებს მიეკუთვნება – ურემი, მარხილი, კევრი, ქვევრი... და მრავალი სხვა ერთნოგრაფიული ძეგლი [3, 35].

ფრიად მნიშვნელოვანია, რომ თავის დროზე საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლების დაცვისა და გამოყენების სახელმწიფო პროგრამის პროექტში სათანადო ადგილი დაეთმო ხალხური რეწვის აღორძინება-განვითარებას.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხური რეწვა ანუ ხალხური გამოყენებითი ხელოვნება აქ პირველად იყო წარმოდგენილი ეროვნული კულტურის განუყოფელ ნაწილად, რომელიც დაცვასა და აღორძინებას მოითხოვს. მაგრამ, სამწუხაროდ, ტრადიციულ, ხალხურ კულტურას ძეგ-

ლთა დაცვის შესაბამის დოკუმენტებში არ გააჩნია სამართლებრივი სტატუსი.

აკად. გ. ჩიტაიას კლასიფიკაციით, ეთნოგრაფიული ძეგლები ორი რიგისაა: ადგილზე დასაცავი (ეთნოგრაფიული ნიშანთვისების მატარებელი – ქალაქი, სოფელი, უბანი, ქუჩა, კარმიდამო, ნაგებობა და ა.შ.) და მუზეუმში გადმოსატანი (ნაგებობანი – უმეტესად ხისა, საყოფაცხოვრებო და სხვა დანიშნულების ნივთები). პირველი რიგის ძეგლები ეთნოგრაფიულ ნაკრძალთა კატეგორიას განეკუთვნებიან. ხოლო მეორეთაგან მუზეუმებში დასაუნჯებელი ექსპონატები შეირჩევა [4, 42].

ხალხური გამოყენებითი ხელოვნება აღმოცენებულია წინაპართა ემპირიულ ცოდნა-გამოცდილებაზე და ისეთივე მოვლა-პატრონობას საჭიროებს, როგორც ჩვენი მატერიალური თუ სულიერი კულტურის ყველა სხვა ძეგლი. ცალკეული ნიმუშების დაცვის გარდა დიდი მნიშვნელობა აქვს ძველი ტექნიკური ხერხებისა და ტექნოლოგიური პროცესების, თვითმყოფადი რეწვის კერებისა და ხალხურ ოსტატთა ინტერესების დაცვას.

ოსტატების გამოსავლენად საჭიროა ხალხურ ოსტატთა მეცნიერული პასპორტიზაცია. სასურველია, რომ ტრადიციული ხალხური რეწვის კერები (შროშა, ალვანი, იყალთო, ბოდბისხევი და სხვა) გადაიქცეს ხალხური რეწვის ეთნოგრაფიულ ნაკრძალებად.

უნდა შეიქმნას პირობები სოფლად შთამომავლობითი დახელოვნების საუკუნოვანი პრონციპის აღდგენისათვის. აღნიშნულ რეგიონებში მოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში ხელოვნებისა და შრომის გაკვეთილებზე მოსწავლეებს ჩაუტარდეს მეცადინეობები ხალხურ ოსტატთა მოწვევით.

ტრადიციული ქალაქური ხელოსნობის შესანარჩუნებლად კვლავ უნდა აღდგეს შეგირდობის ინსტიტუტი, რისთვისაც გარკვეული იურიდიული საფუძველია მოსამზადებელი.

ამ გზით არ შემოიფარგლება იმ პრობლემების წრე, რომლებიც დაკავშირებულია გამოყენებით ხელოვნებასთან როგორც უკვე აღინიშნა დღეს ეს საკითხი იძენს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. ხალხურ ოსტატთა ნამუშევრების შესწავლა და განზოგადება კიდევ ერთი კუთხით წარმოაჩენს ჩვენს კულტურულ მემკვიდრეობას.

ცნობილია, რომ პროფესიული ხელოვნების საფუძვლები ხალხურ ხელოვნებაშია. უნდა საგანგებოდ აღინიშნოს, რომ ყველაზე გამოკვეთილად სწორედ ხალხურ ხელოვნებაში აისახება ჩვენი ეთნიკური თავისებურებანი, ჩვენი ხალხის ესთეტიკური მსოფმხედველობა [5]. ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშებით შეიძლება წარმოჩნდეს საქართველო მსოფლიოს თვალში, როგორც უძველესი ცივილიზაციის ერთ-ერთი კერა.

ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშები კი ჩვენი მატერიალური კულტურის ძეგლებს მიეკუთვნებიან. ხალხური შემოქმედება წარსულში არ იყოფოდა დღევანდელი წარმოდგენებით საპროექტო და საშემსრულებლო მოღვაწეობად, ერთი ოსტატი ითავსებდა ორივე სფეროს. ძალზე მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ხალხური კულტურის ძეგლს, ეთნოგრაფიულ ძეგლს წარმოადგენს არა მხოლოდ კონკრეტული უნიკალური ნიმუში, არამედ მთელი ტექნოლოგიური პროცესი გამომდინარე ემპირიული ცოდნა-გამოცდილებიდან.

შესანიშნავი ძეგლის კიჟის რესტავრაციას სპეციალური საერთაშორისო ფორუმი მიეძღვნა და ძირითადად იმაზე იყო საუბარი, რომ ამ ნაგებობებში არავითარი თანამედროვე ელემენტი არ უნდა შეეტანათ და გუსტად იმ მეთოდე-

ბითა და ხერხებით ყოფილიყო აღდგენილი, რაც თავდაპირველად იყო გამოყენებული. ხოლო ის ორგანიზაციები, რომლებსაც დავალებული ჰქონდათ ხალხური ოსტატების ხელისშეწყობისა და ხალხური რეწვის კერების აღორძინების საქმე, ფორმალურად ეკიდებოდნენ თავის მოვალეობას. დღეს ვითარება ამ მხრივ არ შეიცვალა, კვლავ ხდება ხალხური ხელოვნების გაყალბება, მისი განვითარება დაბრუჯებულია. ასე ტრადიციული კულტურის ძვირფასი მონაპოვარი დღითიდღე ისპობა და იკარგება.

მთავარია ჩვენმა საზოგადოებამ დღეს უნდა გააცნობიეროს, რომ ხალხური ხელოვნება არ არის მხოლოდ წარსული, ეს არის ცოცხალი ტრადიცია, რომელსაც თავისი ადგილი უნდა გააჩნდეს ჩვენს თანამედროვე ცხოვრებაში. განსაკუთრებით იმ დროს, როდესაც მთელ მსოფლიოში ძიმდინარეობს გლობალიზაცია ერთის მხრივ და ამავე დროს თვითმყოფადობის შენარჩუნების ცდები.

ამ დარგის დიდმა გულშემატკივარმა და სპეციალისტმა დ.ციციშვილმა ძეგლთა საცვის სამმართველოში შექმნა სპეციალური განყოფილება. ამ უჯრედის არსებობას ძეგლთა დაცვის სისტემაში ჰქონდა თავისი გამართლება, მაგრამ რამდენიმე წლის შემდეგ იგი ლიკვიდირებულია იქნა. პროფესორი დავით ციციშვილი აღნიშნავდა, რომ "ხალხური ოსტატი – ასეთივე ხალხური ოსტატის შვილი და შვილიშვილია, იგი ხალხური ტრადიციებზეა აღზრდილი და კარგად იცნობს და იცავს ხელოვნების ძველ რეცეპტებსა და ტექნიკურ ხერხებს. თვითმოქმედი მხატვარი კი ტრადიციებს მოკლებულია, იგი კი არ ქმნის ნაწარმს, არამედ მექანიკურად იმეორებს ამა თუ იმ ნივთს უკვე ჩამოყალიბებულ, დამკვიდრებულ ფორმას. ქალაქური "ხელმარჯვეები" ეჯიბრებიან ხალხურ ოსტატებს და ხშირად აღწევენ იმას, რომ მათ

თვლიან ხალხური ოსტატების მემკვიდრეებად, მათი საქმიანობის გამგრძელებლებად" [6, 64].

ამ თვალსაზრისით გასათვალისწინებელია იკომოსის ხალხური ხუროთმოძღვრების სპეციალისტის მარკ ლენენის, (ბელგია) აზრი, რომელიც იკომოსის მორიგ სიმპოზიუმზე გამოთქვა: "მუზეუმები ღია ცის ქვეშ პირველად შეიქმნა XIX საუკუნის ბოლოს. მათი მიზანი იყო ხალხური მემკვიდრეობის დაცვა-შენარჩუნება. დღეს მუზეუმებმა ფუნქცია უნდა შეიცვალონ, ისინი აღარ უნდა წარმოადგენდნენ ნაგებობათა რეზერვაციებს. დღეს ასეთი მუზეუმების ამოცანაა ინფორმაცია, აღზრდა და შემეცნება. ღია ცისქვეშ მუზეუმები შესაძლებელია განვითარდეს როგორც ცენტრები, ექსპერიმენტული ლაბორატორიები კონსერვაციის დარგში, განათლების ცენტრები... დღეს დიდი მნიშვნელობა აქვს ხალხური ხუროთმოძღვრების ნიმუშების დაცვას ადგილზე, თავისივე გარემოში..." ესე იგი გ.ჩიტაიას სახელობის ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის სახელმწიფო მუზეუმი უნდა დასრულდეს შესაბამისი გენერალური გეგმის მიხედვით. ხოლო მსგავსი მუზეუმების შექმნა გამართლებული აღარ არის. დადგა დრო, ქალაქის ძველი უბნების რესტავრაციის მსგავსად ჩვენი უნიკალური სოფლებიც პირვანდელი სახით აღდგეს და მუზეუმის ფილიალებად იქცეს.

სახვნელი, ურემი, წბერი ეთნოგრაფიული ძეგლებია. ყველაფერი, რასაც წარსულში ხალხი თავის ხელით აკეთებდა და იყენებდა, დღეისათვის ეთნოგრაფიულ ძეგლადაა ქცეული. სახელმდობრ, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, ავეჯი, იარაღ-ჭურჭელი, ქსოვილები, ტანსაცმელი, რიტუალური ნივთები და სხვა [3, 35].

"უპირველეს ყოვლისა, აღნიშნავს ლ.ფრუიძე, უნდა განისაზღვროს რამდენად ტიპიურია ტრადიციული მატერიალური კულტურის ელემენტი მოცემული რეგიონისათვის,

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

რომელ ეთნიკურ სამყაროს განეკუთვნება და არის თვისობრივად ადგილობრივ ნიადაგზე აღმოცენებული" [3, 36].

ხალხური რეწვის კვლევით და ექსპერიმენტულ ბაზად ლოგიკურად უნდა გამხდარიყო გ.ჩიტაიას სახ. საქართველოს ხალხური სუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმი. იმ პროგრამაში, რომელიც დაედო საფუძვლად ამ მუზეუმის შექმნას იყო ხაზგასმული, რომ მისი ერთ-ერთ ფუნქცია უნდა ყოფილიყო ხალხური რეწვის ნიმუშების წარმოჩენა და თვით პროცესების დემონსტრირება, რაც გააცოცხლებდა მუზეუმს. მას რამდენიმე ფუნქცია გააჩნია: ექსპერემენტალური, სანახობითი, არესტავრაციო და საექსპლუატაციო. აქ სამუზეუმო და საველე-საექსპედიციო მასალების მიხედვით მოხდებოდა მივიწყებული დარგების აღდგენა. მუზეუმშივე უნდა ხდებოდეს ხალხურ ოსტატთა ნამუშევრების რეალიზაცია.

მუზეუმში დღესაც შესაძლებელია შეიქმნას სპეციალური განყოფილება და დარგობრივი სახელოსნო-ლაბორატორიები (მეთუნეობის, ფარდაგების ქსოვის, ხის დამუშავების, მჭედლობის), აქ აისახება მუსიკა ფოლკლორი, ქორეოგრაფია, მედიცინა, სპორტი და სხვა.

ჩვენი ხალხური რეწვის აღორძინების საქმეში უდიდესი და გადამწყვეტი როლი უნდა შეასრულონ ტრადიციულმა რეწვის კერებმა. სწორედ ამ კერებში ვლინდება ის მოგადი, დამახასიათებელი ტენდენციები, რომლებიც განპირობებულია ცალკე აღებული რეგიონის მთელი ბუნებრივი და სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორებით. უნდა საგანგებოდ აღინიშნოს ხალხური ოსტატის შემოქმედების ინდივიდუალიზაციის შესახებ ძველად და თანამედროვე პირობებში. იყო დრო, როდესაც ხალხური ოსტატის შემოქმედების საყოფი იყო პირველადი მოხმარების საგანი და მისი როგორც ოსტატის საქმიანობა არ იყო მისი შემოსავლის ძირითადი საშუალება და მთელ რიგ შემთხვევაში, კი საერთოდ არ იყო

გათვალისწინებული, რეალიზაციისათვის (მაგალითად, ფარდაგები, წინდები, ხის ჭურჭელი, წნულები და სხვა). დღეს, როდესაც შეიცვალა ჩვენი დამოკიდებულება კულტურის ამ სფეროსადმი მოხდა ხალხური ოსტატის შემოქმედების იდეალიზაცია, ზოგიერთ შემთხვევაში კი ოსტატის გაიგივება პროფესიონალ-მხატვართან. საბჭოთა პერიოდში, როდესაც ხდებოდა კულტურის გეგმაზომიერი მართვა, შეიქმნა გარკვეული სტერეოტიპები და მოგვევლინა ე.წ. ხალხური ოსტატი-პროფესიონალი. ამ შემთხვევაში იგულისხმებიან ის ოსტატები, რომელთა შემოქმედება იყო მათი არსებობის ძირითადი წყარო. გარკვეული რეგალიების მიღებით, ისინი იძენდნენ ახალ, მათთვის სასარგებლო სტატუსს და უჩნდებოდათ ამბიციურობა. როგორც სოციალისტური ყოფაცხოვრების მრავალ სფეროში ეს თვითმარქვია ოსტატები, მათთვის სასურველი საბუთის მისაღებად ყველა ხერხს მიმართავდნენ. ეს იყო კატეგორია ოსტატებისა, რომელთა მოღვაწეობა სრულიად შეუთავსებელია ხალხური ხელოვნების ძირითად პრინციპებთან.

სრულიად განსხვავებული სურათია ქალაქურ ხელოსნობაში. ამ პირობებში ხელოსანი ყოველთვის ცდილობდა მიეღწია მაღალი პროფესიონალური ოსტატობისათვის და ამ დროს ხდებოდა ხელოვნების შემოქმედებითი პროცესის ინდივიდუალიზაცია. დღეს ხელოსანი პროფესიონალი ხშირად არის საშუალო სპეციალური და უმაღლესი სკოლის კურსდამთავრებული. ეს მოხდა მთელი საბჭოთა კავშირის მასშტაბით და ჩვენშიაც, განსაკუთრებით ტექნიკის განვითარების პირობებში.

სპეციალურ სასწავლებლებში არსებობდა უამრავი დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების სპეციალობა, მაგრამ ძალზე ძნელია დაადგინო, რაში მდგომარეობდა ის მემ-

კვიდრეობითობა და ხალხური ტრადიციის გაგრძელება, რაზედაც უფრო მეტი იყო ლაპარაკი.

არაზუსტი ფორმულირებები ხალხური რეწვისა და ქალაქური ხელოსნობის დარგებში გამოყენებითი ხელოვნების მხატვრების სწავლების პროცესში, ძალზე უარყოფითად მოქმედებს შემოქმედების ძირითადი წარმოდგენების ფორმირებაზე. ადგილი აქვს ხშირად ტრადიციული ხალხური ფორმების მექანიკურ კოპირებას "კოსმეტიკური" დამუშავებით, რითაც იბღუდება ახალი ფორმების ძიების პროცესი და შემოქმედის ჩამოყალიბება.

ხალხური ოსტატებისა და ქალაქელი ხელოსნების შემოქმედება ეს არის ერთი შეხედვით ახლომდგომი დარგები, მაგრამ კულტურის ორი სრულიად განსაკუთრებული მოვლენა, რომელთაც აერთიანებს, ძირითადათ ეთნიკური იავისებურებანი, მნე-ჩვეულებები, ყოფილი ტრადიციები და სხვა.

ხალხური ოსტატი თავისი ნიჭით, ინდივიდუალობით გარკვეულ ეტაპზე ნაწილობრივ ცვლიდა კანონიკურ ფორმას, რის შემდეგაც თაობები აგრძელებდნენ არსებული ფორმის სტერეოტიპების განმეორებას.

ე.ი. თუ ჩვენ გვინდა გადავარჩინოთ, აღვადგინოთ და განვავითაროთ ხალხური გამოყენებითი ხელოვნება, ისევ და ისევ წინა პლანზე უნდა დავაყენოთ კოლექტიური შემოქმედება და არა კონკრეტული პიროვნებები.

როგორც აღინიშნა, ხალხური ოსტატს და ქალაქურ ხელოსანს შორის პრინციპული სხვაობაა. ქალაქებში ხელოსანი (სარაჯი, დაბაღი, ოქრომჭედელი, თერძი, ყაბაზი და სხვა) გარკვეულ საქმიანობას (წულის, ტყავის, სამკაულის, ტანსაცმლის ცალკეული ნაწილების, აბრეშუმის ძაფისა და სხვა) მისდევდა. ეს საქმიანობა ხელოსნის შემოსავლის, მისი არსებობის წყარო იყო. სამუშაო იმდენად მტკიცედ იყო რეგლამენტირებული და დადგენილი, რომ ადგილი ჰქონდა ვიწ-

რო სპეციალიზაციას (ნალბანდი, მჭედელი, მექვაბე, ოქრომჭედელ, ჭონი და სხვა).საქართველოს ქალაქებისათვის ტიპიურია ხელოსნური წარმოება ერთი ოსტატით, ორი-სამი შეგირდით და ძირითადად ერთი ქარგლით. ნიშანდობლივია, რომ ამქარი იყო ხელოსანთა არამარტო პროფესიულ-ეკონომიკური გაერთიანება, არამედ ხელოსნის გამოზრდის, დაოსტატების სკოლა.

რაც შეეხება ქალაქურ ხელოსნობას მათი კვლევითი და ექსპერიმენტული სამუშაოები უნდა სრულდებოდეს ქალაქის იმ ისტორიულ უბნებში, სადაც არსებობდა ტრადიციულად ცალკეული დარგების სახელოსნოები (მაგალითად, თბილისში ვერცხლის ქუჩა, ბამბის რიგი და სხვა).

ძალზე დიდ როლი შეიძლება ითამაშოს ხალხურმა რეწვამ მიგრაციული პროცესების მოწესრიგების საქმეში. ოსტატთა პროდუქციის რეალიზაციამ უნდა შეუწყოს ხელი მაღალმთიანი, განახლებული და აღდგენილი სოფლების მოსახლეობის დამაგრებას.

ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების ცენტრს, რომლის მსგავსი არსებობს კულტურის სამინისტროსთან, უნდა გააჩნდეს იმისი უფლება, რათა დაიცვას ჭეშმარიტი ხალხური ოსტატის ინტერესები. მან უნდა მისცეს სწორი შეფასება ოსტატისა და სელოსნის შემოქმედებას. მან უნდა კომპეტენტურად გამიჯნოს ხალხური ოსტატი "ხელმარჯვე" საქმოსანისაგან.

ხალხური ოსტატი ხალხური ტრადიციისა და ხალხური კულტურის მატარებელია, ხოლო ხელმარჯვე კი ე.წ. "მასობრივი კულტურის" პროდუქტია. ხელმარჯვე თავისი არსით თვითმოქმედი მხატვარია, რომელმაც თავისი ინტერესების სფეროდ აირჩია დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების ერთ-ერთი დარგი.

გადაუდებელ საქმეს წარმოადგენს დ.ციციშვილის მიერ დაწყებული სამუშაოს გაგრძელება, რაც ძირითადად ქა-

ლაქური ხელოსნობის ტრადიციის აღდგენას ეხებოდა. კერძოდ შალის ნართის ხალხური მეთოდებით ღებვის შესახებ არსებული მონაცემების საფუძველზე რეცეპტურის დამუშავება (ყვითლად, ნარინჯისფრად, ყავისფრად, წითლად და შავად). აგრეთვე ფერთა იდენტური პალიტრის შექმნა ქიმიური საღებავების გამოყენებით შალის ნართის ღებვა

ხალხური რეწვისა და სუვენირის დაკავშირებამ გარკვეულწილად უარყოფითი გავლენა მოახდინა ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების განვითარებაზე. შევეცდები ავხსნა ეს მოვლენა. დღეს ძალზე ხშირად ხდება არევა ცნებებისა "სუვენირი" და ხალხური რეწვის ნიმუში. სამახსოვრო საგანი დაკავშირებული ამა თუ იმ ადგილთან (ქვეყანა, ქალაქი, ისტორიული ადგილი) ან რაიმე განსაკუთრებულ თარიღთან, როგორც წესი, სუვენირი დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების ნაკეთობას ან სამხატვრო წარმოების პროდუქტს უნდა წარმოადგენდეს.

სუვენირების მასობრივ წარმოებასთან დაკავშირებით გაჩნდა თვით სასუვენირო ნაკეთობისა და სასაჩუქრე ნაკეთობის ცნების გამიჯვნაც. თუ სუვენირი, რომელიც შექმნილია სამრეწველო წესით, შეიძლება გახდეს საჩუქარი, ნაკეთობა, რომელიც არ იწვევს ზოგადი მნიშვნელობის ასოციაციას, არ შეიძლება იყოს სუვენირი, ვინაიდან ვერ ასრულებს მის ძირითად ფუნქციას.

გარკვეული უნდა იქნას აგრეთვე "დეკორატიული ნაკეთობისა" და "სასუვენირო ნაკეთობას" შორის განსხვავება. ნებისმიერი მაღალმხატვრული დოკუმენტური ნაკეთობა გადაიქცევა საჩუქრად, მაგრამ სუვენირი იგი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება, თუ ხდება ასოციაცია კონკრეტული ადგილის სახესთან, გამოხატავს ეთნიკურ თავისებურებებს და სხვა.

იმისთვის, რომ მეცნიერულად ჩავღრმავდეთ საკითხის არსში, უნდა ზუსტად განვასხვავოთ სუვენირი და ხალხური

ოსტატის ნაკეთობა. ხალხური რეწვის ნიმუში, მართალია, კოლექტიური შრომის ნაყოფია, ანონიმურია, მაგრამ ხელოვნების ორიგინალური, განუმეორებელი ნაწარმოებია, რადგანაც იგი მზადდება ინდივიდუალურად ოსტატის მიერ.

სუვენირი – ეს არის სამრეწველო წესით ტირაჟირებული, მექანიკურად განსახიერებული მხატვრის მიერ შექმნილი ესკიზის მიხედვით. ვინ არის ეს მხატვარი, რა კომპეტენცია გააჩნია ამ სფეროში, შედეგებიდან ჩანს.

სუვენირი შეიძლება იყოს სხვადასხვაგვარი ნაწარმი, როგორც დეკორატიული, ასევე დეკორატიულ-გამოყენებითი დანიშნულებისა. მაგრამ ეს ნაკეთობანი უნდა ატარებდნენ გარკვეულ ნიშნობრივ დატვირთვას.

ხალხური რეწვის ნიმუშები შესაძლებელია გამოყენებულ იქნას სუვენირების ერთგვარ ეტალონებად. ეს ნიმუშები, როგორც წესი გამოხატავენ გარკვეული რეგიონის მაცხოვრებელთა ყოფით კულტურას, მათ გააჩნიათ სპეციფიკური გამომსახველობითი საშუალებები და მხატვრული ღირებულება.

ხალხურ ოსტატთა ნამუშევრებისა და სუვენირების გაიგივება იწვევს ერთის მხრივ ჭეშმარიტ ხალხურ ოსტატთა ნამუშევრების გაუფასურებას და მათი ინტერესების შელახვას და მეორეს მხრივ ტექნოლოგიურად იოლი და სწრაფი ხერხებით დამზადებული ფსევდოტრადიციული ნაწარმის ფასების ხელოვნურ ზრდას. ეს კი საზოგადოების ერთგვარ ესთეტიკურ დეზორიენტაციას იწვევს.

ცნობილია, რომ საქართველოში ხევსურებმა სხვა მთიელებთან შედარებით ყველაზე დიდხანს შეინარჩუნეს თავისი ორიგინალური ტანისამოსი. თუ კი საქართველოს სხვა კუთხეებში უკვე XIX საუკუნეში დათმო თავისი პოზიციები, ხევსურეთში ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის 30-იან წლებში ინარჩუნებდნენ კოსტუმის თარგსა და შემკულობას. თუმცა უკვე ამ

პერიოდში შეიმჩნევა მთელი რიგი ცვლილებები: ქარხნული წესით დამზადებული ქსოვილის გამოყენება, ნაჭრების სახის გამარტივება, ნაჭრის ნაჭრელას გამოყენება და სხვა.

საქარგავად, როგორც წესი, უპირატესობას აბრეშუმის ძაფს ანიჭებენ. ზოგიერთ შემთხვევაში გვხვდება აკრილანის ძაფის გამოყენებაც. ქსოვისა და ქარგვის შემდგომი განვითარებისათვის სასურველია არსებობდეს მცირე საწარმო, რომელიც დაამზადებს ხარისხიან შალის ნართს და უკვე შეღებილი სახით მიაწვდის ოსტატ ქალებს.

მძიმე მდგომარეობაშია ისეთი დარგი, როგორცაა ხის დამუშავება, რომლის უძველესი ტრადიცია არსებობს საქართველოში. ცნობილია, რომ ჩვენში ორი სახის ორნამენტაცია არსებობდა ტრადიციულად: მთური, გეომეტრიული და ბარული, მცენარეული.

სვანურ და ხევსურულ ორნამენტირებაში ხშირადაა გამოყენებული ჩაჭრილი სამმაგი სამკუთცედები. ამ წესით მზადდებოდა საუფროსო, გრძელი სკამი, ტაგრუცები, კროჭები და სხვა. ამ ტრადიციული ავეჯის გამოყენება შესაძლებელია თანამედროვე ინტერიერშიც.

საქართველოშიც არსებობდა უძველესი ტრადიცია ხის ჭურჭლის დამზადებისა, რასაც კვლავ უბრუნდება დღეს თანამედროვე ცივილიზებული სამყარო. ერთ-ერთ ხელშემშლელ ფაქტორს რეწვის ამ სახეობის განვითარებისა, როგორც აღნიშნავენ თვით ოსტატები, არის ცალკეული ხის ჯიშების დეფიციტი. მაგალითად, რძის პროდუქტებისათვის გამოიყენებოდა საგანგებო ხის მასალა, რათა რძე არ გამწარებულიყო. მძიმე მდგომარეობა შეიქმნა აგრეთვე წნულის მასალის მოპოვების მხრივ [7, 17].

კერამიკით საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში სარგებლობდნენ, მაგრამ მისი წარმოების მხოლოდ განსაკუთრებული კერები არსებობს. თავისთავად ცხადია, რომ აქ

მთავარ განმსაზღვრელ ფაქტორს შესაბამისი თიხის არსებობა წარმოადგენდა. მაგალითად, თბილისსა და გორში ძირითადად მოჭიქული კერამიკა, მცხეთასა და ცხავატში კი ანგობირებული ჭურჭელი. დიდი მნიშვნელობა აქვს ცხავატური კერამიკული ტრადიციის აღდგენას. აღსანიშნავია, რომ აქ ძირითადად ქალები იყვნენ დასაქმებული ამ რთულ საქმეში. ამ კერის აღდგენა დიდად შეუწყობს ხელს დასაქმების პრობლემას და დაარეგულირებს მიგრაციულ პროცესებს. აღსანიშნავია იყალთოს, ბოდბისხევის, ნინოწმინდის კერამიკული კერები, რომლებიც დღეს დახმარებას მოითხოვს.

მეთუნეობის ერთ-ერთი უდიდესი კერაა გესტაფონის რაიონის სოფელი შროშა, რომელშიც მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი აგრძელებს მამა-პაპათა ტრადიციას. მთავარია, რომ ხალხური ოსტატები ინარჩუნებდნენ ტრადიციულ ფორმებს, ვინაიდან ზოგიერთი მათგანი წავიდა დამახინჯებაზე (თიხის სამოვრები, ფეხბურთის ბურთები და სხვა დაბალი გემოვნების პროდუქცია).

იმ არაბუნებრივმა პროცესებმა, რომლებიც მიმდინარეობდა უკანასკნელ ათწლეულების მანძილზე, საბჭოთა სისტემაში ხალხურ ოსტატს დაუკარგა სურვილი გადასცეს შემდგომ თაობას თავისი გამოცდილება. ხალხური ოსტატის პროფესიას დაუქვეითდა პრესტიჟი. ხშირ შემთხვევაში ოსტატი არც კი ამხელდა თავის ცოდნას და შვილსაც აძლევდა სრულიად სხვა პროფესიულ მიმართულებას. ჯერჯერობით არ არსებობს არავითარი სტიმული იმისა, რომ ახალგაზრდამ დაინახოს რაიმე რაციონალური ოსტატის პროფესიაში.

ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების განვითარებისათვის პირველი რიგის ამოცანად მიგვაჩნია ხალხური ოსტატების, ქალაქელი ხელოსნებისა და ტრადიციული რეწვის კერების სრული აღრიცხვა-პასპორტიზაცია. ამგვარი სამუშაოს ჩატარების აუცილებლობა შემდეგშია. უნდა ვიცოდეთ,

თუ რა მდგომარეობაში არიან დღეს საქართველოში მრავალ-შავე ოსტატები. ხალხური რეწვისათვის გრუნვა უნდა გახდეს ყოველი ეთნოგრაფიული ძეგლის დაცვისა და გადარჩენის წინაპირობა. ხალხური ოსტატების აღრიცხვა-პასპორტიზაცია მოგვცემს საშუალებას გავავლოთ მკვეთრი ზღვარი ხალხურ ოსტატთა და თვითნასწავლ ე.წ. ხელმარჯვე საქმოსანს შორის. ივ.ჯავახიშვილის თაოსნობით შეკრებილ შინამრეწველობის მასალების მსგავსად ეს მუშაობა გახდება საფუძველი ეთნოგრაფთა კვლევითი საქმიანობისათვის და ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების შემაჯამებელი ნაშრომებისათვის. შეგროვილი მასალა სარგებლობას მოუტანს თანამედროვე დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების მკვლევარებს ეთნიკურ თავისებურებების გარკვევისათვის.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ.ჯავახიშვილი სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილებაში ჯერ კიდევ 1988 წელს აპრობირება გაიარა ჩვენ მიერ წარმოდგენილმა ხალხური ოსტატის პასპორტის ნიმუშმა, რომელიც გამოყენებული უნდა ყოფილიყო პრაქტიკულად. აღნიშნულ პასპორტში ხალხური გამოყენებითი ხელოვნება წარმოდგენილია, როგორც საქართველოს მატერიალური კულტურის ძეგლების ერთ-ერთი სახეობა. ხალხური ოსტატის ფოტოსურათთან ერთად ნაჩვენებია საინტერესო მონაცემები ოსტატის შესახებ. აღნიშნულია ხალხური რეწვის დარგი, სახეობა, გვარი, სახელი, ეროვნება, დაბადების წელი, საცხოვრებელი ადგილი, ოსტატის მასწავლებელი, მისი მიმდევარი, შრომის ორგანიზაციის ფორმა, რეალიზაციის ხასიათი და სფერო. იქვე აღინიშნება ხალხური რეწვის ტრადიციული კერის არსებობა და ისტორიული ცნობები.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ისტორიის, კულტურისა და ბუნების ძეგლთა დაცვისა და გამოყენების
მთავარი სამეცნიერო-საწარმოო სამმართველო

საქართველოს ბალნეოლოგიური კურორტების ძეგლები
ბალნეური გამოყენებითი ხელოვნება

ალბომი



ბალნეური რეცხვის დარბი, სამეფო
ორბელიანების გვარი, სამეფო, მამის სამეფო
ეპოქა
დამადების წელი, ადგილი
სამეფოებული ადგილი
ორბელიანის მამფლობელი
ორბელიანის წევრკიდე, მიმდევარი
მეორის ორგანიზაციის ფორმა
ზელიბაციის მასიათი და სფერო

ბალნეური რეცხვის ტრადიციული ქსენის არსებობა, ისტორიული ცნობები

GEORGE BAGRATION-DAVITASHVILI

ETHNODESIGN: CONTINUITY AND REALITY (PROBLEMS OF THE TRADITIONAL APPLIED ART)

Traditional material culture stands for originality and uniqueness of its monuments. The samples of folk arts are characterized by functional expediency and truth of constructional system, tectonics, tecnological simplicity, refined forms and esthetic experience. Just in these ethnographic monuments the knowledge of selection of the material to be used and empiric requirements towards the subject are revealed – this is approved by nomerous examples (dwelling and economic premises, plough and other agricultural tools, transportation facilities): similar requirements are put forward to articles by the modern branch of the science – ergonomics, out of which the creative work of a designer is difficult to imagine.

The folk-applied art has arisen from the knowledge and experience of ancestors and requires the same maintenance and protection like all other monuments of our material or spiritual culture. Besides the protection of separate samples, technikal methods and thecnikal processes, protection of centers of original trade and interests of public handicraftsmen are of particular importance.

Logically, the reserch and experimental basis of the public handicraft should be the G. Chitaia Museum of Georgian Popular Arcitecture and Life. This program particularly underlined that one of its functions should have been the presentation of samples popular handicraft and demonstration of the processes themselves.

The modern approach towards the problems of traditional and applied art, particularly, from the point of wiew of design theory, provides for more expanded research towards this direction.

გამოყენებული ლიტერატურა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

1. ბედუკიძე ლ, ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. "მეცნიერება", თბ. 1973.
2. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის. აღმშენებლობა და ავეჯი. "მეცნიერება", თბ., 1979.
3. ფრუიძე ლ., ეთნოგრაფიული ძეგლები, "მაცნე", ისტორიის... სერია, თბ., 1977, № 1.
4. ჩიტაია გ., ღია ცისქვეშ მუზეუმის მოწყობის ძირითადი პრინციპები, ძეგლის მეგობარი, 25, 1971.
5. ჩიქოვანი მ., ხალხური შემოქმედების ისტორიისა და თეორიის საკითხები, "მეცნიერება", 1986.
6. ციციშვილი დ., ალვანური ფარდაგები "ფლასები" და მათი ადგილი ხალხების ტიპოლოგიაში, ძეგლის მეგობარი", 1984, 67.
7. ხაბარაძე მ., ქართული ხალხური ხის ჭურჭელი, "მეცნიერება", თბ., 1988.
8. Вудсон У., Коновер Д., Справочник по инженерной психологии для инженеров и художников-конструкторов, «Мир», М., 1968.
9. Багратион-Давиташвили Г., Этнодизайн, как часть традиционной культуры. Археология, этнология, фольклористика Кавказа, Тб., 2004.
10. Нельсон Дж., Проблемы дизайна, М.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ლ ე რ ი ლ ე ვ ი ძ ე

მონადირეობის სოციალური მნიშვნელობა და ნადირობის სწავლების ტრადიციები საქართველოს მთიანეთში

მონადირეობას ტრადიციულად გამორჩეული ადგილი ეჭირა მთიელთა საქმიანობაში. ის იყო არა მარტო დამატებითი მატერიალური შემოსავლის წყარო, არამედ თავის გამოჩენისა და საზოგადოებაში საპატიო ადგილის დაკავების საუკეთესო გზაც.

ისტორიულ მეცნიერებაში მიჩნეულია, რომ ომის და ნადირობის საშუალებებს და წესებს საერთო წარმოშობა აქვთ და პირველყოფილი საზოგადოებისთვის ისინი იმაზე მეტად არ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, ვიდრე ნადირობა ირემზე, შეიძლებოდა ყოფილიყო განსხვავებული ნადირობისგან, მაგალითად გამოქვაბულის დათვზე (29, 73). კლასობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბების შემდეგაც მათი მსგავსება კვლავაც იმდენად დიდი იყო, რომ ნადირობას ჰქონდა ნათლად გამოხატული, სამხედრო საქმესთან დაკავშირებული საქმიანობის მნიშვნელობა, ვინაიდან, „ის მოლაშქრეს აჩვევდა სიძნელეთა დაძლევას, უშიშარობას, მოსაგრებულობას, იარაღის ხმარებას და ყოველივე იმას, რაც ომის დროს აუცილებელი იყო. ნადირობის დროს სწავლობდნენ მანევრირებას, სამხედრო ხერხებს, მოხერხებულობას, მამაცდებოდნენ, იწრთობოდნენ ფიზიკურად" (27, 161). ამიტომ, ფეოდალურ საქართველოშიც, ნადირობა ლაშქრის წვრთნის მთავარ საშუალებას წარმოადგენდა და როცა ომები არ იყო, მეფე-მთავრებისა და ფეოდალების ერთ-ერთ მთავარ საქმიანობას წარმოადგენდა (21, 171).

საქართველოს რუსეთის იმპერიასთან მიერთების შემდეგ, როგორც ცნობილია, ქვეყნის დაბლობ რეგიონებში მონადირეობამ დაკარგა აღნიშნული მნიშვნელობა. რაც შეეხება

მთიანეთს, ის კიდევ დიდხანს ინარჩუნებდა სამხედრო წვრთნის და ფიზიკურ-ბნეობრივი აღზრდის სკოლის ფუნქციას. რადგან, საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვის შემდეგაც, მთიანეთში კიდევ დიდხანს ჰქონდა ადგილი შეიარაღებულ კონფლიქტებს და ახალგაზრდობის სამხედრო წვრთნა და მათში აუცილებელი მორალური თვისებების გამომუშავება ძველ აქტუალობას არ კარგავდა. ალ. რობაქიძე ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავდა: „ნადირობის ფუნქციონალური დანიშნულების ბუნებრივი სახე, კერძოდ ვარჯიშობა-სპორტი, შეურყვნელი სახით ხალხმა შემოინახა უპირატესად მთაში. ნადირობის პირობათა სიძნელე მთაში მათ გადალახვას თხოულობდა მონადირისგან და წვრთნიდა მასში ჭეშმარიტად რაინდულ თვისებებს: გამძლეობას, ძალღონეს, მამაცობას, ნიშანში კარგ სროლას, რთულ პირობებში სწრაფად ორიენტაციას, ე.ი. იმ თვისებებს, რომლებიც საჭირო იყო საბრძოლველად მარად მზადყოფნისათვის" (20, 158).

ბ. ნიჟარაძე წერდა: წარსულში, გარეშე მტრებს უნდოდათ, რომ „სვანეთი დაემორჩილებინათ... მაგრამ სვანეთის დაპყრობა ისე ადვილი არ იყო... უფრო მძლავრი იქნებოდა სვანეთი, რომ მას შინაური ომი არ ჰქონოდა: სოფელი სოფელს ემტერებოდა, საზოგადოება საზოგადოებას, სადაღეშქელიანო სვანეთი თავისუფალ სვანეთს და მეზობელი მეზობელს... შინ, რომ ერთმანეთს ეჩხუბებოდნენ სვანები, იმ დროს თუ საჭიროება მოითხოვდა, საზოგადო მტერსაც საერთო ძალით იგერიებდნენ..." (18, 139). უწინ, როგორც რუსეთის დამკვიდრებამდე ისე შემდეგაც, სვანები და მაჰმადიანები თითქმის მუდამ ომობდნენ ერთმანეთში და მტრულად უცქერდნენ ერთმანეთს. საქმე იმაშია, რომ ძველი სვანეთის საზღვარი უწევდა ჩრდილოეთისკენ, კავკასიონის ქედს გადაღმა და მდინარეების – თერგის და ყუბანის სათავეში მდებარე ადგილებს, რომელიც ახლა მთიელ მაჰმადიანებს უჭირავთ, სვანე-

ბი თავის საკუთრებად რაცხდნენ და ამ ადგილების ბაჟს ვაჭრობის ყოველწლიურად იღებდნენ მაჰმადიანებისგან. ამგრამ, რუსის მთავრობის დამყარების შემდეგ, ეს თითქოს ახალსპო და ჩრდილოელი მეზობლები ნებით აღარ იხდიდნენ თავისას მიუხედავად ამისა, სვანები ძალით იღებდნენ თავისას. მაგალითად, 1858 წელს მულახ-მუჟალელებმა ქეგემიდან მორეკეს ოთხი ათასი თხა-ცხვარი, სამასამდე ცხენი, ხარ-ძროხა და თან რამდენიმე კაციც გამოაყოლეს. 1872 წელს კიდევ დაეცნენ და წაართვეს ურიცხვი ჯოგი (18, 149-150).

„ქართლ-კახეთის დაპყრობის მიზნით, სპარსეთი და ოსმალეთი მორიგეობით ამხედრებდნენ ლეკებს და სათარეშოდ უშვებდნენ... შევიწროებას ჩვენი მთიელებიც განიცდიდნენ, განსაკუთრებით მათი მოსაზღვრე თუშეთი, რომელიც XIX საუკუნის მიწურულამდე ებრძოდა ლეკებს" (15, 27).

ხევსურეთის თემებსაც მუდმივი მტრობა ჰქონდა მეზობელ მთიელებთან, გაძლიერებული თემი ცდილობდა მეზობელი თემების დაბეგვრას და თავისი გავლენის ქვეშ მოქცევას. ურჩობისთვის თემის შეძლებული ჯგუფები მათ წინააღმდეგ ლაშქრობას აწყობდნენ და ბრუნდებოდნენ ნადავლით, რომელსაც თემის მესვეურები იყოფდნენ. ერთმანეთის დარბევა მეზობლებს შორის იწვევდა შურისძიების საშინელ გრძნობას.

ხევსურები ნადავლისთვის სამეკობროდაც ხშირად მიდიოდნენ, მათი თარეში იწვევდა ქისტების და ლეკების ამხელრებას და ისინიც თავიანთი მხრივ უფრო დიდ თარეშს აწყობდნენ ხევსურეთის სოფლებზე, იტაცებდნენ სარჩოს და საქონელს, მიჰყავდათ ტყვეები და მათ დასახსნელად დიდ სასყიდელს მოითხოვდნენ. მაგალითად, 1924 წელს არხოტელებმა ქისტებს ცხვარ-საქონელი წაართვეს. ქისტებმა მოითხოვეს საქონლის დაბრუნება, მაგრამ არ მისცეს. მაშინ, იმავე წელს, სექტემბერში ქისტები გადმოსულან არხოტში, დაუწიოკებიათ მოსახლეობა და თავიანთ საქონელთან ერთად

არხოტელების ცხვარ-ძროხაც გაურეკიათ. ბოლოს ამ საქმეში ხელისუფლებაც ჩარეულა და ქისტებს ხევსური ტყვეები და მათი საქონელიც დაუბრუნებიათ (16, 77-80).

შეიარაღებული კონფლიქტების და მეკობრეობის პირობებში, მთიელებში დიდი იყო გამოცდილი მონადირის, როგორც იარაღის ხმარებაში გაწაფულის, ბრძოლის ხერხების და მთის ბილიკების კარგი მცოდნის ავტორიტეტი, რომელსაც მტრად მოსულისგან და მტაცებელი ნადირისგან თემის დაცვა შეეძლო და ამდენად მისი იმედი იყო.

თუშეთში „გულადობა და ვაჟკაცობა დიდად ფასობდა. ზურგის შექცევა კი სამარცხვინო იყო, მეკობრე ახალგაზრდობა იარაღის ხმარებაში სიყრმიდანვე იწვრთნებოდა და მათ ოცდახუთ წლამდე თურმე არც ამუშავებდნენ, მკლავბეჭებსაც ერბოთი უზელდნენ და ერბოში გაზელილი ქუმელით კვებავდნენო" (15, 100).

ალ. ყაბეგის ცნობით, მოხევეებში „კაცი, ვინც ქამანდრობის (გამორჩეული მსროლელი) სახელს მიიღებდა, ის აღარავისგან არ დაივიწყებოდა. შვილისგან შვილიშვილამდინ გადაეცემა სანაქებო ქამანდრისა და იმის მტრის გამცემელს ტყვიაზედ ანბავი" (24).

დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ფშაველებისთვის ნადირობას. „კარგ მონადირეებს სახელი ჰქონდათ გავარდნილი, როგორც სოფელში, ისე მთელ თემშიც" (2, 40).

„ძველ სვანეთში მონადირე ითვლებოდა თემის რჩეულ და საპატიო კაცად" (17, 1), მით უმეტეს, გამორჩეული ადგილი ეჭირა საზოგადოებაში, თვით მონადირეთა შორის გამორჩეულს, რომელსაც ნადირობის პროცესის ხელმძღვანელობა ეკისრებოდა და რომელიც, არა მარტო ასაკოვანი და გამოცდილი, არამედ სამართლიანი, პატიოსანი და ერთგულიც უნდა ყოფილიყო. ამგვარი მორალური თვისებების გამო, მაგალითად, ორ გვარს შორის შუღლის, ან სხვა სადავო

საკითხების გადაწყვეტისას მას მედიატორის ფუნქციის შესრულებაც ეკისრებოდა, რადგან თავისი პატიოსნებით და მიუდგომლობით მოდავე მხარეების ნდობას იმსახურებდა (5).

დიდი ავტორიტეტი ჰქონდა კარგ მონადირეს აფხაზეთშიც. მაგალითად, „მონადირეთა თავკაცს ფეხზე წამოუდგებოდნენ და ისე ესალმებოდნენ. მისი სადღეგრძელო გამორჩეულად ისმებოდა და სოფლის ყრილობაზე – „აეგზარა"-ზე, სოფლის თავკაცების შემდეგ სიტყვაც ეთქმოდა" (10).

მიუხედავად იმისა, რომ ნადირობა დიდ მტაცებლებზე და ჯიხვებზე, საომარი საქმიანობის მსგავსად, პირადი უსაფრთხოების თვალსაზრისით რისკთან იყო დაკავშირებული, მაინც დიდი იყო მთიელი ახალგაზრდობის ლტოლვა ნადირობისკენ. ამ დაინტერესების მიზეზი იყო მოსალოდნელი არა იმდენად მატერიალური, რამდენადაც გემოაღნიშნული სოციალური სიკეთე. „მგლის მონადირეს... სახელი და პატივისცემა ქონდა, თვარა სახრავი და სარგებლობა არაფერი მაიხცდამაინც"-ო (23, 48).

ნადირობა დიდ მტაცებლებზე, რიგ სიძნელებთანაა დაკავშირებული, ვინაიდან ნადირის ჩვევათა ცოდნისა და კარგად სროლის უნარის გარდა, აუცილებელია განსაკუთრებული გამბედაობა და ხშირად მაგარი მკლავიც. „მაგრამ ყველაზე უფრო ძნელი და საშიში ჯიხვზე ნადირობაა... ჯიხვის ადგილსამყოფელის თავისებურება, მისი მიუკარებელი, ამაყი და თავზე ხელაღებული ხასიათი მის ძალღონესთან დაკავშირებით განსაკუთრებულად აძნელებს მასზე ნადირობას, მეტად სერიოზულ საშიშროებას ჰქმნის მონადირისათვის და თხოულობს უკანასკნელისგან სპეციალური თვისებების გამომუშავებას და ნადირობის ორგანიზაციის თავისებურ სახეს" (20, 30).

მთიანეთში არსებობდა, როგორც ახალგაზრდის ნადირობით დაინტერესების, ასევე მისთვის ყველა იმ თვისების გამომუშავების და ნადირობის ორგანიზაციის სახეთა სწავლე-

ბის ტრადიცია, რომლის გარეშეც შეუძლებელი იქნებოდა, არა მარტო ნადირობის წარმატებაზე, თვით პირადი უსაფრთხოების დაცვაზე ფიქრი.

თემის მიერ მონადირის დაფასების მრავალი მაგალითის გარდა, ახალგაზრდის დაინტერესებას ნადირობით განაპირობებდა მოგიერთი ის საბავშვო თამაშობაც, რომელიც პოპულარობით სარგებლობდა ადგილობრივ ყმაწვილებში და ხელს უწყობდა მონადირისთვის აუცილებელი რიგი თვისების გამომუშავებას.

სვანეთში გავრცელებული ერთი ამგვარი თამაშობის – „ლიფშვდანალ"- ის შესახებ, თავისუფალი სვანის ფსევდონიმით ბ. ნიჟარაძე გაზეთ „იველიაში" წერდა: „ყმაწვილები დასდგამენ სამი-ოთხი საჟენის სიშორეზე რაიმე ნიშანს: ჩხირს, ქვას... თვითეულად ყველანი ესვრიან ამ ნიშანს „მუჯურო"-ს („მუჯურო" ერთნაირი რკინაწამოცმული ჯოხია, რკინა ბოლოში წვეტიანი და ოთხ-კუთხედია, თავში ჯოხის ჩასარჭობი ადგილი აქვს. სიგრძით რკინა 6-14 გოჯია. ავტ.) თითოჯერ. ვინც ყველაზე მეტს დააცილებს ნიშანს, მან უნდა დაუდგას დანარჩენ ყმაწვილებს ნიშნად რაიმე საკუთარი ნივთი: დანა, ქუდი, მასრა და სხვა... ჩამორიგებით ყველანი ესვრიან ამ ნიშანს, ვინც ამასაც სხვაზე მეტს დააცილებს, მან უნდა დადგას საკუთარი ნიშანი. ამნაირად გრძელდება თამაშობა, სანამ არ მოეწყინებათ... მანძილი ნიშნის დადგმისა სხვადასხვაა: კარგ დანას უფრო შორს დასდგამს პატრონი, მინემ მდარე დანას, ქუდებსაც. ამ გვარად ეს თამაში ყმაწვილს უვარჯიშებს მხედველობას ერთის წერტილისადმი და აგრეთვე იმ ხელს, რომლითაც მუჯუროს ისვრის. ეს ვარჯიშობა პირველი ბიჯია მშვილდ-ისრისა და თოფის სროლის შესასწავლად. ამ თამაშს მოზრდილებიც შეექცევიან ხშირად"-ო (4).

ზემოაღნიშნული თამაშობა ცნობილი იყო ბზიფის აფხაზეთშიც. სადაც „ალაბაშ"-ით (მთასი სასიარულო ერთგვარი

ალპენშტოკი, იგივე სვანური „მუჯურო//მუჯირა" – ლ. ლ.) მე-
განში სროლა გასართობი იყო არა მარტო ყმაწვილებისთვის, არამედ ზრდასრული მამაკაცებისთვისაც, რომლებიც ხშირად აწყობდნენ ამ ასპარეზობას სხვადასხვა დღესასწაულის დღეებში (10).

საქართველოში საერთოდ, განსაკუთრებით, კი მის მთიანეთში, ყველაზე უფრო გავრცელებული და საყვარელი გასართობი, მშვილდ-ისრით და ხელთოფით, აგრეთვე შურდულით სროლაში შეჯიბრება და გარეულ ფრინველზე ნადირობა იყო.

რაჭაში „საბავშვო გართობათა და სათამაშო ხაზით სოფ. ღებში, ურავში და სხვ. შემონახულია ე.წ. ხელთოფა, რომელიც ჩვეულებრივი მშვილდ-ისრისგან განსხვავდება მშვილდის ტანზე მიმაგრებული ლარით. უკანასკნელი გარკვეულ მიმართულებას აძლევდა ისარს და ამით უფრო უზრუნველჰყოფდა მიზანში მოხვედრის შესაძლებლობას. ზემოხსენებულ სათამაშოს „ისარა" ეწოდებოდა, თუ რამდენად იყო გავრცელებული ძველად მშვილდ-ისარი, მოწმობს აგრეთვე ის გარემოება, რომ თანამედროვე მონადირეების უფროს თაობას ნადირობა მშვილდ-ისრით დაუწყია... ფრინველზე სანადირო მშვილს-ისარს „კოდალა შვილდი" ეწოდებოდა. კოდალა მშვილდ-ისარი მით განირჩეოდა ჩვეულებრივი ისრისგან, რომ მას ბოლოზე წვეტის ნაცვლად რკინისავე ბირთვი ჰქონდა გაკეთებული" (20, 45).

1878 წლის გაზეთ „დროების" ერთ-ერთ ნომერში, ვინმე მშვილდისრელი აღწერდა, რა ქუთაისის ცხოვრების სურათებს, იხსენებდა: „სწორედ ექვსის წლის ვიქნებოდი, როდესაც მშვილდ-ისრის, ანუ როგორც ჩვენში ეტყვიან, მშვილდ-კოდალის ხმარება დავიწყე, დღეში, უკანასკნელი რო ვთქვა, ხუთს შვილდს მაინც გავტეხდი და ათს ისარს ან

კოდალს დავკარგავდი ბელურისა და სხვა წვრილი ჩიტების ნადირობაში"-ო (25).

მშვილდ-ისარი სასროლი იარაღი იყო ხევსური ბავშვებისთვისაც (22). მშვილდ-ისრით და შურდულით გართობა-თამაშობა აღვიძებდა მათში ნადირობით დაინტერესებას. მშვილდ-ისარი ხევსურეთშიც ორგვარი იყო: ჩვეულებრივი, მარტივი, რომლითაც პატარა ასაკის ბავშვები თამაშობდნენ და კონდახიანი, ისრის ასასხლეტით ე.წ. ქაიბური, შედარებით უფროსი ასაკის ბავშვებისთვის, რომელსაც ხშირად მრდასრული მამაკაცებიც იყენებდნენ მიზანში სროლაში გასაჯიბრებლად (12). სულთაკრების დღეობაზეც, „მიცვალებულის პატრონს თუ ბავშვი ჰყავს მიცვალებული, მოაქვს „ვაცი" და აყენებს, ე.ი. დგამს სამიზნედ ბავშვების ისრის სასროლველად. ცოცხალი ბავშვისთვისაც იციან ვაცის გამოცხობა სამოთხ წლამდე. დადგამენ იმ ბავშვის ზომა ვაცს მის სადღეგრძელოდ, უნდა იყოს სწორედ ბავშვის ზომისა, რამდენი გედ ბავშვი ხელებს გაშლის, ვაცსაც ტოტები ექნება იმ სიგრძისა. ამას ჰქვიან „საზომის ვაცი"... ამ ვაცებზე ცოტა ჯილდოც იციან: ხელთათმანები, წინდები, სათამაშო კოჭები და სხვა.

ვაცებს დადგამენ თოვლში და დაუწყებენ კარგ შორი მანძილიდან ისრების სროლას (ამას ჰქვიან „ვაცაობა"), რომელ ვაცსაც მოხვდება ისარი, რჩება მას, ვინც მოარტყა, თუ შემთხვევით ორი მოხვდა, ან რამდენიმე, მაშინ ინაწილებენ ვაცსაც და ჯილდოსაც. მოხვედრილად არ ითვლება, თუ ისარი არ ჩაერჭო ვაცში" (19, 130-131).

ს. მაკალათია თუში ახალგაზრდების სათამაშო გასართობებში გამოყოფს „მგელჯიხვაობა"-ს. ამ თამაშისას, მგლის, ჯიხვის და სხვა ნადირთა პურის ქანდაკებებს დებდნენ სამიზნედ და ისრებს ესროდნენ. ვინც გაიმარჯვებდა, ნამცხვარიც მისი იყო (15, 17).

თუში ბავშვების გასართობი, ბაწრისგან, ნაბდისგან ან ტყავისგან გაკეთებული, ქვის სასროლი შურდულიც იყო (3, 251).

როგორც უკონდახო, ასევე კონდახიანი მშვილდ-ისარი, ე.წ. ხელთოფი საერთო სახელწოდებით - „ცხემალი" (26, 10) პოპულარული გასართობი იყო სვანეთშიც. ის თითქმის ყველა ახალგაზრდას ჰქონდა და ვიდრე თოფის ტარებას შეძლებდა, იმით ნადირობდა ფრინველზე.

თოფის მოვლას, მისი უსაფრთხო მოხმარების წესებს და სროლას, ახალგაზრდა, დაახლოებით 14-15 წლისა სწავლობდა უფროსების მეთვალყურეობით. რის შემდეგაც, მას უკვე შეეძლო დამოუკიდებლად თოფით ნადირობა ფრინველზე და პატარა ტანის ძუძუმწოვარზე: მელაზე, მაჩვზე, კურდღელზე და ა.შ. თუმცა, იყო შემთხვევები, როდესაც ახალგაზრდის ფიზიკური შესაძლებლობა მისსავე ასაკს წინ, რომ უსწრებდა და გაცილებით ადრეულ ასაკში იწყებდა თოფით ნადირობას. მაგალითად, ერთმა ხევსურმა მონადირემ გვითხრა, რომ ის 10 წლისა უკვე ცხვარს მთაში დაყვებოდა და თოფით ნადირობაც, დაახლოებით ამ ასაკიდან დაუწყია (12).

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში, მაგალითად, ხევსურეთში, ფშავში, ლეჩხუმში, სვანეთში და ა.შ. დიდ ძაღლებზე და ჯიხვზე ნადირობას უმთავრესად 17-18 წლიდან, ზოგან კი, მაგალითად, აფხაზეთში და სამურზაყანოში 18-20 წლიდან იწყებდნენ. ანუ მაშინ, როდესაც ადამიანის ორგანიზმი ფიზიკურად მომძლავრებულია, „გული გამაგრებული აქვს და თვალიც კლდეში სასიარულოდ" (1, 99).

მ. ბალიაურს და ნ. მაკალათიას ამგვარად აქვთ აღწერილი ნადირობის სწავლების პროცესი ხევსურეთში: „ახალგაზრდა... ჯიხვებზე, ... სანადიროდ წასვლის წინ ვარჯიშობს, კლდეებში სიარულს სწავლობს ცხვარში ყოფნის დროს. აგრეთვე სხვა ნადირზე თუ ფრინველზე ნადირობითაც ვარჯიშობს. განსაკუთრებით ნადირობს შურთხებზე, რადგან ეს

ფრინველი კლდეებში ცხოვრობს (უფრო დაბლა ვიდრე ჯიხვები) და თანაც ფრთხილია, სანადიროდ ძნელი. ასე ეჩვეოდა მომავალი მონადირე კლდეებში სიარულს. როდესაც დარწმუნდებოდა, რომ მას სალ კლდეებში გადახვლა არ შეაშინებდა, თვალი არ შეუშინდებოდა, მაღლა მთებზე სიარულის დროს არ დაიღლებოდა, მუხლი გაუმაგრდებოდა და თანაც სროლას ისე ისწავლიდა, რომ თოფს „ლიშანს" (ნიშანს) არ ააცდენდა, მხოლოდ ამის შემდეგ მიდიოდა სანადიროდ ახალგაზრდა, ამის შემდეგ მარტო მაინც არ წავიდოდა, გამოცდილ მონადირეს მიჰყვებოდა და ეს მონადირე ნათესავი უნდა ყოფილიყო: ბიძა, უფროსი ძმა თუ სხვა ნათესავი. თუ ნათესავი არ იყო, ისე არც მონადირე წაიყვანდა ახალგაზრდასა და გამოუცდელს, რადგანაც სანადირო კლდეებში ბევრი უბედურება იყო მოსალოდნელი. შეიძლება კლდიდან გადმოვარდნილიყო, გაციებულიყო და ავად გამხდარიყო, ან სიცივისგან ხელფეხი მოეგრო, მტერი (მონადირე ქისტი) შეხვედროდა და სხვა. ასეთ შემთხვევაში მონადირეს ახალგაზრდის გვარის წინ პასუხი უნდა ეგო... ახალგაზრდა, როდესაც სანადიროდ პირველად მიდიოდა, ისე მოწყობილი მიდიოდა, როგორც გამოცდილი მონადირე: საგზალი, ჯღანი, წრიაპი თუ სხვა რამ. ახალ მონადირეს ძველი მონადირე ასწავლიდა, თუ სად და როგორ უნდა ჩასაფრებოდა, სად იყო „ჯიხვთა საწოლი" და რა დროს ჩამოდიოდნენ ჯიხვები დაბლა საძოვარზე, სად იყო მიუვალი კლდე, ანდა მისავალი საიდან იყო.

ახალ „მეჩვევ" მონადირეს გამოცდილი მონადირეები პირველად, სახიფათო მიუვალ კლდეებში არ გაუშვებდნენ. „ეხში" (სადგომი გამოქვაბული კლდე) ცეცხლის ახლოს დააწვენდნენ ღამე. „ეხის" შიგნითა გვერდზე დააძინებდნენ, „გამოუცდელი არის და არ შეშინდესო – ან ავი სული არ დაეპატრონოსო, ან „ჩქრო" (ხმაური ეშმაკის) არ გაიგონოსო". ახალ მონადირეს „ნადირთ დასაფრთხობად" იყენებ-

დნენ. მას დააყენებდნენ ისეთ ადგილას, ჯიხვების საძოვრის ახლის, სადაც ჯიხვებისთვის თოფი, რომ ესროლა, დააფრთხობდა მათ და გზა, რომ ჰქონოდათ შეკრული, იქ მირეკავდა ჯიხვებს" (1, 99-100).

ხშირად ახალგაზრდა თოფის გარეშეც მიყვებოდა მთაში მონადირეს. რა დროსაც ეცნობოდა სანადირო ადგილებს, თვალყურს ადევნებდა ნადირობის პროცესს და ისმენდა ძველი მონადირეების დარიგებებს (12).

თუ ნადირს მოკლავდნენ, ახალ მონადირეს თანაბარი წილი ედო ხორცის გაყოფაში. ის ისეთივე უფლებებით სარგებლობდა რა უფლებების მქონეც ძველი მონადირე იყო (1, 100).

რაჭაშიც ისევე როგორც ლეჩხუმში (11), გამოცდილი მონადირისგან სწავლობდა დამწყები მონადირე სანადირო ადგილებს, ნადირის ჩვევებს და მათზე ნადირობის ხერხებს. ნადირობის პროცესში ახალგაზრდის მოვალეობა ისეთი დამხმარე სამუშაოების შესრულებაა, როგორიცაა მაგალითად, შეშის შეგროვება და ცეცხლის დანთება, წყლის მოტანა, ღრმა თოვლის გაკვალვა, მებარგულის მოვალეობის შესრულება და ა.შ. (8).

სვანეთშიც, ნადირობის სწავლება გულისხმობდა თოფისა და სხვა იარაღის გამოყენების, ნადირის ჩვევებისა და ადგილ-სამყოფელის, ნადირობის წესებისა და ხერხების შესწავლას. აგრეთვე სიმამაცის, ამტანობის, ძნელად მისადგომ კლდეებში სიარულის უნარის გამომუშავებას. ვინაიდან, მათ გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა, დიდ მტაცებლებზე, განსაკუთრებით, კი ჯიხვზე ნადირობის შემთხვევაში, რაიმე წარმატებაზე ფიქრი (5).

ისევე, როგორც ხევსურეთში, სვანეთში, ლეჩხუმში და სხვა კუთხეებშიც, ახალგაზრდა ნადირობას სწავლობდა ოჯახის წევრის ან სხვა ახლობელი მონადირის დახმარებით. სწავლების ხანგრძლივობა დამოკიდებული იყო თვით ახალ-

გაზრდის უნარზე და მონდომებაზე. ის ერთისთვის შეიძლებოდა გაგრძელებულიყო ერთი სანადირო სეზონის და მეტი დროის მანძილზეც, მეორესთვის კი საკმარისი ყოფილიყო გამოცდილი მონადირის გვერდით ორი-სამი ნადირობაც.

„როცა ახალი მონადირე შეისწავლიდა კლდეებს, ნადირთ სადგომებს და გზებს და ამ სანადიროდ სიარულის დროს ნადირსაც თუ მოკლავდა, ის უკვე ნადირობის მცოდნედ ითვლებოდა და მონადირესაც უწოდებდნენ (1, 102). მაგრამ, ახალგაზრდა წარმატებული მონადირე ვერ იქნებოდა, თუკი მას ნადირის მიგნების სპეციფიკური ალღო არ ექნებოდა. ალღოს შეძენა, კი როგორც ეს ზოგიერთ კუთხეში დადასტურდა, მონადირის „დაგეშვით" შეიძლებოდა. ქვემო რაჭის სოფელ ურავაში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად, ნადირობის დასრულების შემდეგ, გამოცდილი მონადირე, ახალბედას "დასაგეშად" ცხვირზე ნანადირევის სისხლს უსვავდა" (5). "დაგეშვა" უკანასკნელ ხანებში ხუმრობის ხასიათს ატარებდა, მაგრამ საფიქრებელია, რომ არცთუ შორეულ წარსულში, სავსებით სერიოზული მნიშვნელობის მატარებელი ყოფილიყო. მით უმეტეს, რომ ეს რიტუალი, მაგრამ ხუმრობას მოკლებული, ჩავიწერეთ შიდა ქართლშიც. სოფელ წინამძღვრიანთკარელი მონადირეებიც, ნადირობის დამთავრების შემდეგ, ახალგაზრდას, მისივე პირველად მოკლული ნადირის სისხლს ცხვირზე უსვამდნენ და ეუბნებოდნენ: "კარგი ყნოსვა გქონდეს"-ო (13).

ბზიფის აფხაზეთში, კი, „როდესაც მონადირეს ვაჟიშვილი შეეძინებოდა, ცდილობდა ქილით გარეული თხის რძე მოეტანა და ტუჩებზე მოესვა ბავშვისთვის, რადგან სჯეროდა, ამის შემდეგ ბავშვის სუნს ნადირი ვეღარ იგრძნობს და როდესაც გაიზრდება, მისგან კარგი მონადირე დადგებაო (10).

პირველი ნანადირევი და მონადირის სახელის დამსახურება ღირსშესანიშნავი მოვლენა იყო ახალგაზრდის ცხოვრებაში და როგორც წესი, უყურადღებოდ არ რჩებოდა.

ძველი მონადირეებისგან იქვე, სანადიროში მილოცვის მიღების და სოფელში დაბრუნების შემდეგ, ახალგაზრდის ოჯახი ხშირად წვეულებასაც აწყობდა და მონადირეებთან ერთად სხვა ახლობელ მამაკაცებსაც ეპატიჟებოდა.

ზემო რაჭაში, ნადირის ხორცის დამუშავება-მომზადებამდე, ვარცლზე, რომელშიც ნანადირევი იდო, სანთელს ანთებდნენ, ახალგაზრდას ლოცავდნენ და ეუბნებოდნენ „ას-ას მოგეკლას"-ო (8).

ქვემო სვანეთში, სოფელ ბავარში „მონადირე ნადირს პირველად რომ მოკლავდა, მისი თავრიელი ეკლესიისთვის უნდა შეეწირა. მონადირეებს და ახლო მეზობლებს, „ი ოჯახში პატიჟებდა.

ზემო სვანეთში, ახალგაზრდას, პირველად მის მიერ მოკლული ნადირის სისხლის საზღაურად („წორ"), ვერძი, ხბო ან ვაცი უნდა შეეწირა აბსათისთვის. საკლავის შეწირვა ხდებოდა ჯგრაგის სახელობის სალოცავში, სადაც მასთან ერთად უმეტესად მონადირეები და სხვა ახლობლები, მაგრამ მხოლოდ მამაკაცები იკრიბებოდნენ (5).

სამურზაყანოში და აფხაზეთში პირველი ნანადირევის აღსანიშნავად თხას კლავდნენ და ახალგაზრდა მონადირეს ლოცავდნენ: „რამდენი ბეწვიც ამ თხას აქვს ნადირიც იმდენი მოგეკლას"-ო (6).

ნადირობის სწავლება, ტრადიციულად ყოველგვარი ანაზღაურების გარეშე ხდებოდა და ითვალისწინებდა სამონადირეო ე.წ. ზეპირი მორალური კოდექსის გაცნობას და მის გათავისებასაც. ვინაიდან, მისი დაცვა სავალდებულო იყო მონადირისთვის და გულისხმობდა ისეთი თვისებების გამომუშავებას, როგორიცაა, მაგალითად ასაკით უფროსის მიმართ პატივისცემა, განსაცდელში ჩავარდნილის დახმარებისთვის მუდმივი მზადყოფნა, პატიოსნება, ერთგულება, სამართლიანობა, ბრაკონიერობისადმი უარყოფითი დამოკიდებუ-

ლება და ფაუნაზე ბრუნვა. ეს მორალური მახასიათებლები სავალდებულო იყო კარგი მონადირის სახელის ყველა მსურველისათვის, ვინაიდან საშიშ მტაცებლებზე და ჯიხვზე ნადირობის სპეციფიკური სირთულიდან და ხშირად სიცოცხლისთვის საშიში რისკიდან გამომდინარე, ისევე, როგორც საომარი მოქმედების დროს, მონადირისთვის სულ ერთი არ იყო, ვინ მონაწილეობდა მასთან ერთად ნადირობაში – ის ნებისმიერ ექსტრემალურ სიტუაციაში საიმედო დასაყრდენი უნდა ყოფილიყო. გემოხსენებული მორალური მახასიათებლები იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ტრადიციულ სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენებშიც ჰპოვა მან ადგილი. მონადირე სავსებით დარწმუნებული იყო, რომ დადგენილი მორალური ნორმებიდან ნებისმიერი გადახვევა ნადირთღვთაების უკმაყოფილებას და შესაბამისად სასჯელს გამოიწვევდა.

რელიგიური წარმოდგენების დახმარებით, დადგენილი მორალური ნორმების დაცვა და განმტკიცება დამახასიათებელი იყო არა მარტო ქართველებისთვის და კავკასიელებისათვის, არამედ მსოფლიოს უმრავლესი ხალხებისთვის (28, 189). ს. ტოკარევი აღნიშნავდა, რომ „ადამიანური მორალის სათავეები საძებნელია არა რელიგიაში, არამედ ადამიანის, როგორც სოციალური ცხოველის არსებობის რეალურ პირობებში. რელიგიური წარმოდგენები, კი უკვე გვაროვნულ – თემურ ეპოქაში იყო მოწოდებული, განემტკიცებინა მორალური ნორმები იმით, რომ მიენიჭებინა მათთვის ზებუნებრივი სანქცია" (30, 548).

სწავლებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენების და მისგან გამომდინარე წეს-ჩვეულებების გაცნობას, და მათი ყოველდღიურად დაცვის შეგნების გამომუშავებას, ვინაიდან, მათ იგნორირებას, არსებული რწმენით, მონადირისთვის ფატალური შედეგის მოტანა შეეძლო.

LERI LEVIDZE

THE SOCIAL IMPORTANCE OF HUNTING AND TRADITIONS OF HUNT TRAINING IN GEORGIAN HIGHLAND

In the beginning of the 19th century, after Georgia lost her independence, the traditions of hunting still retained the function of military and physical – moral training in the mountain communities of Georgia. Here the armed conflicts still occurred and the military training of young men remained actual.

In such conditions experienced hunters, who could defend the community and were trusted, enjoyed great authority. Besides these, the young men's interest in hunting was stimulated by entertaining games popular among the highlaners i.e. shooting the target with an arrow and fowling. At the same time, it promoted developing qualities necessary for hunter.

Under supervision of adults shooting was tough to young men from the age of 14-15. Then they could independently go fowling or hunt small carnivore.

Hunting big beasts of prey and herbivore was tougt mainly from the age of 17-18 by experienced hunters.

Training implied acquaintance with animal habits, hunting rules and hunting places, elaboration of steadfastness, courage and abilities of climbing rocks and ice-cups.

Training was completed when a fellow shot the first animal. This event was always worth of notice and special ritual was observed.

The necessary element of hunt training was cultivation of such moral normas as faithfulness, equity, reliability, etc. A hunter should have been always ready to give support to those who accompanied him.

Important was too, to make young men acquainted with religious represents and rituals, as well as cultivation of readiness for everyday defence, for according to the existing views, in case they were ignored, it would result in a fatal end.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამეურნეო ყოფის ისტორიისათვის, თბ., 1989.
2. ბოძაშვილი ლ., ფშავი და ფშაველები, თბ., 1988.
3. ბოჭორიძე გ., თუშეთი, თბ., 1993.
4. თავისუფალი სვანი, ბოგიერთი საყმაწვილო თამაშობანი სვანეთში (შეკრებილი თავისუფალ სვანეთში), გაზ. "ივერია", № 149, 1886.
5. ლევიძე ლ., ზემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1982.
6. ლევიძე ლ., სამეგრელოს და აფხაზეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1983.
7. ლევიძე ლ., სამეგრელოს და აფხაზეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1984.
8. ლევიძე ლ., ზემო რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1984.
9. ლევიძე ლ., ქვემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1985.

10. ლევიძე ლ., აფხაზეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1985.
11. ლევიძე ლ., ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1986.
12. ლევიძე ლ., ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1987.
13. ლევიძე ლ., კასპის და მცხეთის რაიონების ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1987.
14. ლევიძე ლ., ქვემო რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1988.
15. მაკალათია ს., თუშეთი, თბ., 1983.
16. მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1984.
17. მარგიანი დ., კოლექტიური ნადირობა სვანეთში. 1940წ. (ხელნაწერი), ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის, საქართველოს მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ეთნოლოგიური შესწავლის განყოფილების არქივი, M1, 31.
18. ნიჟარაძე ბ., სვანეთი, ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1975.
19. ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1988.
20. რობაქიძე ალ., კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბ., 1941.
21. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973.
22. ურბნელი ნ., ეტნოგრაფიული წერილები (წერილი მეთერთმეტე), გაზ. "ივერია", № 158, 1887.
23. ქიქოძე მ., ნადირი და ნადირობა გურიაში. 1940 წ. (ხელნაწერი), ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის, საქართველოს მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ეთნოლოგიური შესწავლის განყოფილების არქივი, M1, 34.

24. ყაზბეგი ალ., მოხევეები და მათი ცხოვრება, გაზ. "დროება", № 167, 1880.
25. შვილდ-ისრელი, შვილდ-ისრით ნადირობა (ქუთაისის ცხოვრების სურათები), გაზ. "დროება", № 15, 1878.
26. ჩართოლანი შ., მასალები სვანეთის არქეოლოგიისათვის, თბ., 1970
27. ჩხატარაიშვილი ქ., ნარკვევები სამხედრო საქმის ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში, თბ., 1979.
28. Конанов Н. Д., Коми охотники и рыбаловы во второй половине XX- начане XX в., М., 1983.
29. Лавров Л. И., Етнография Кавказа, Л., 1982.
30. Токарев С. А., Религия в истории народов мира, М., 1976.

ალექსანდრე ნაზღაიძე

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ქართული გვარის ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა (ჭონიშვილთა გვარის მაგალითზე)

უძველეს დროში წარმოშობილი სოციალური უჯრედი – გვარი, რომელმაც განვითარების გრძელი გზა გაიარა და დღემდე მოაღწია, წარმოადგენს საერთო წარმომავლობის რწმენით შეკავშირებულ სისხლით მონათესავეთა, მჭიდრო ეგზოგამიურ ერთობას.

ქართულ ენაში სიტყვა გვარს ორი სხვადასხვა შინაარსი აქვს: გვარი – როგორც გვარსახელი, რაც ენათმეცნიერების შესწავლის საგანია და გვარი – როგორც გვარმოდენილობა ან გვარჩამომავლობა, რაც ისტორიის და ეთნოლოგიის შესწავლის სფეროში შედის, როგორც კვლევის ობიექტი.

გვარსახელი "ჭონიშვილი" როგორც ქართულ გვართა დიდი უმრავლესობა სტრუქტურულად კომპონენტური ტიპის გვარსახელია ანუ შესაძლებელია მისი ნაწილებად დაშლა: ფუძე – "ჭონი" და სუფიქსაცია – "შვილი".

ეტიმოლოგიურად "ჭონიშვილი" ეპონიმურ ან ხელობა-საქმიანობის აღმნიშვნელ გვარსახელთა ტიპს მიეკუთვნება. საქმე იმაში მდგომარეობს, რომ სიტყვა "ჭონ"-ს რომლის მნიშვნელობა დღევანდელ ქართველს თითქმის აღარ ესმის, ძველ ქართულში რამდენიმე სრულიად განსხვავებული დატვირთვა ჰქონდა: ჭონი – ერქვა მესხ-გურულ-აჭარელია მოკლე ზედა სამოსს, ჭონი ერქვა აღდგომას და ქრისტეშობას კარდაკარ ჭონაზე დამვლელს, ჭონი ერქვა თელის ხის ქერქს, რომელსაც ვაზის საყელავად იყენებდნენ და ჭონი ერქვა ქუდების და ტყავ-ბეწვეულის მკერავს.

ჭონიშვილი "ჭონ" – ფუძის ერთადერთი გვარსახელი არ გახლავთ ქართულ გვართა შორის. ერთფუძიანი დერივატული ფორმის გვარებია: ჭონაძე (იხსენიება XVI საუკუნის

ნიკორწმინდისადმი შეწირულობის სიგელში. უცხოვრიათ რაჭის სოფელ იწში), ჭონტეშვილი (იხსენიება XVII საუკუნის კახეთის ხალხთა აღწერის დავთარში, უცხოვრიათ სოფელ არტობანში), ჭონქაძე (იხსენიება არაგვის საერისთავოს მრავალ საბუთში, დღესაც არიან დუშეთის რაიონის სოფლებში), ჭონკაძე (იხსენიება მესხეთში, ქართველ მაჰმადიანთა შორის, 1944 წლამდე უცხოვრიათ სოფელ საყუნეთში), ჭონდავითაშვილი (იხსენიება 1781 წლის არაგვის საერისთაოს ბარის სოფლების აღწერის დავთარში, უცხოვრიათ სოფელ წინდუშეთში), ჭონბერუაშვილი (იხსენიება XVIII საკუნეში გორის ქართველ კათოლიკეთა შორის). აქ საუბარია მხოლოდ გვარსახელთა ფუძეების მსგავსებაზე. ესენი გვარსახელით ერთფუძიანნი არიან და არა გვარმოდენილობით ერთსისხლნი. თუმცა ვინ იცის, იქნებ ეს უკანასკნელი, ჭონბერუაშვილი (გორელი კათოლიკე) როგორც გვარი ვინმე ბერუა ჭონიშვილისგან მომდინარეობდეს (სხვათაშორის ჭონიშვილები გორშიც ცხოვრობდნენ და მათში კათოლიკენიც ერივნენ).

ეთნოგრაფიული მონაცემებით შიდა ქართლში, გორის რაიონის სოფელ ახალხიზაში მცხოვრები ჭონიშვილები და კასპის რაიონის სოფელ დოესში მცხოვრები ჭონიაშვილები (ეს ორივე სოფელი ქართლის გაღმამხარში მდებარეობს ერთმანეთისგან დაახლოებით 20 კილომეტრის დაცილებით), თავიანთი წარმომავლობის შესახებ მსგავს გადმოცემებს მოგვითხრობენ. ახალხიზელი ჭონიშვილებიც და დოესელი ჭონიაშვილებიც თავს ჯავახებად მიიჩნევენ, ახსოვთ გადმოცემა წინაპართა ჯავახეთიდან ქართლში გადმოსვლის შესახებ და რაც მთავარია ჯავახეთში ძველ ბუდე-პირველსაცხოვრისად ერთიდაიგივე სოფელს მიუთითებენ. ესაა ასპინძის რაიონის სოფელი ხიზაბავრა. ჯავახეთის ხიზაბავრადან ქართლის ახალ ხიზაში ჭონიშვილებს გარდა სხვა გვარებიც არიან გადმოსულნი და ტოპონიმიც ამ მიგრაციის დამადას-

ტურებელია. ხიზაბავრა ქართველ კათოლიკეთა სოფელია, იქ დღესაც ცხოვრობენ ჭონიშვილები. შიდა ქართლში გადმოსვლის შემდეგ მათი ნაწილი ისევ ჭონიშვილებად დარჩენილან, ნაწილი კი ჭონიაშვილებად დაწერილან. დღესელი ჭონიაშვილები რომ ძირად ჭონიშვილები არ იყვნენ, მაშინ მათ ახალხიზელი ჭონიშვილების მსგავსი გადმოცემა არ ექნებოდათ და არც სოფელი ხიზაბავრა ეცოდინებოდათ. მიგვაჩნია რომ ეს ის შემთხვევაა, როდესაც გეპირი გადმოცემა სიმართლის მარცვალს შეიცავს და არგუმენტად გამოდგება ჭონიშვილ-ჭონიაშვილთა ბიძაშვილობის დასამტკიცებლად.

XX საუკუნის 30-იან წლებში ცნობილ ეთნოგრაფს გიორგი ბოჭორიძეს მესხეთში მოგზაურობისას ადიგენის რაიონის სოფელ არალში (ქართველი კათოლიკების სოფელი) გაუცვნია მღვდელი ტერპოლის (პავლე) ჭონიაშვილი, რომელსაც ძველი ქართული ხელნაწერი სახარება ჰქონია ტყავზე დაწერილი. იგი აქ ჯავახეთის სოფელ ხიზაბავრადან ყოფილა გადმოსული (გ.ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბ. 1992, გვ.67). არალში მცხოვრები მღვდელი ტერპოლის (პავლე) ჭონიაშვილი სინამდვილეში ხიზაბავრელი ჭონიშვილია, კათოლიკე მღვდელი სომხურ ტიპიკონზე მწირავი (სომხური ტიპიკონის ქართველი კათოლიკები მრავლად იყვნენ საქართველოში, განსაკუთრებით სამცხე-ჯავახეთში). ქართველი კაცისთვის, დაბადებით პავლესთვის პოლოსა შეურქმევიათ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ საისტორიო საბუთებში ჭონიშვილები ზოგჯერ ჭონიაშვილებად და ჭონაშვილებად იხსენიებიან, ხოლო დღევანდელი ჭონიაშვილების წინაპრები ჭონიშვილებად სწერია (ამ საბუთებს ქვემოთ თავთავის ადგილზე განვიხილავთ). ის ფაქტი, რომ ქართული სიგელ-გუჯარი გვარსახელის ფორმებს "ჭონიშვილს" და "ჭონიაშვილს" არ განასხვავებს, კიდევ ერთხელ ადასტურებს ამ ორი გვარის ერთსისხლობას.

ჯავახეთიდან შიდა ქართლში გადმოსახლებული ჭო-ნიშვილების ნაწილი მოგვიანებით ბემო იმერეთში, ნაწილი შიგნით კახეთში გადავიდა. ჭონიაშვილები ძირითადად ისევ შიდა ქართლში ცხოვრობენ.

როგორც ჩანს არსებობდა ჯავახ ჭონიშვილთა კიდევ ერთი – ქვემო ქართლის შტო. ისინი ისტორიულ საბუთებში ჭონაშვილებად იწერებიან. ამ შტომ ჩვენს დრომდე ვერ მოაღწია (XVIII საუკუნის დასაწყისიდან ისინი აღარ იხსენიებიან).

როგორც ცნობილია XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან სამცხე-საათაბაგოში და კერძოდ ჯავახეთში ოსმალთა მოძალების და ისლამის ძალად გავრცელების გამო ჯავახეთის ქართველობა მაჰმადიანდებოდა, გრიგორიანდებოდა, კათოლიკდებოდა ან ტოვებდა ჯავახეთს და საქრისტიანო საქართველოს სხვადასხვა მხარეს აფარებდა თავს.

ჯავახეთის ქართული მოსახლეობა არა მარტო შიდა ქართლში გადმოდიოდა. ერთი ძლიერი მიგრაციული ნაკადი ჯავახეთიდან ქვემო ქართლისაკენ იყო მიმართული. ბოლნისის და დმანისის რაიონებში დღესაც მრავლად ვხვდებით ჯავახური წარმოშობის გვარებს.

ქვემო ქართლს შემოფარებულმა ჯავახებმა სრულად გაიზიარეს ადგილობრივი ქართული მოსახლეობის (ძველი მოსახლეობის) ბედი. ქვემო ქართლი ხომ თავისი მდებარეობის გამო პირველი ხვდებოდა შემოსეულ მტერს, შესაბამისად სხვა მხარეებზე მეტი ოხრება და ნადგურისცემა მოერგო. ამას გარდა ქართლის სამეფოს სამხედრო-ადმინისტრაციული დაყოფის მიხედვით ქვემო ქართლი (სომხით-საბარათიანო) პირველ საღროშოდ ითვლებოდა. ქვემო ქართლელნი ლაშქარში მოწინავე დროშას ეხვივნენ, ხოლო მოწინავე დროშა როგორც წესი პირველი შედიოდა ბრძოლაში... ამ მიზეზებით ქვემო ქართლში ქართველობა ცოტავდებოდა,

დღეს მრავალი ისტორიული გვარი ქვემო ქართლელი ქართველებისა აღარ არსებობს.

როდის უნდა მომხდარიყო ჭონიშვილთა გადმოსვლა ჯავახეთიდან ქვემო და შიდა ქართლში. როგორც ჩანს XVI საუკუნის II ნახევარში ჯავახეთში ოსმალთა გაბატონების შემდეგ ჭონიშვილები და მთელი სოფელი ხიზაბავრა იძულებული გამხდარან კათოლიკობა მიეღოთ, ხოლო XVII საუკუნეში ჭონიშვილების ნაწილი (ვინც ვერ გაუძლო ოსმალთა ბატონობას) ქართლში გადმოდის. საისტორიო საბუთების მიხედვით ქვემო ქართლშიც და შიდა ქართლშიც ჭონიშვილ-ჭონაშვილ-ჭონიაშვილები XVII საუკუნის II ნახევრიდან ჩანან.

1665 წელს ქვემო ქართლში ვინმე შიოშბეგის შვილებმა ბოლნისში ვენახი მიჰყიდეს დმანისის ეპისკოპოსს ქრისტეფორე ბარათაშვილს. ნასყიდობის წიგნში მოწმეთა შორის იხსენიება ბოლნისელი ჭონასშვილი ელუხანა: "ქ. ნებითა და შეწევნითა ღვთისათა. ესე უკუნისამდე ჟამთა და ხანთა გასათავებელი, მტკიცე და შეუცვალებელი ნასყიდობის წიგნი და სიგელი მოგეცით ჩვენ, შიოშ ბეგის შვილმან ყარაბუდახ და ძმამან ჩუენმან იესემ, შვილმან ჩემმან შიოშ და ასლამაგ თქუენ, ბარათაშვილს დმანელს ქრისტეფორეს, ძმასა თქუენსა სეხნიასა და ბეჟანს, შვილთა თქუენთა პაპუასა და ავთანდილს, ასრე და ამა პირსა ზედა, რომე შუა ბოლნისის ძეგელაშვილის შემაზანასა და ბადურასაგან მოსყიდული ვენახი გვქონდა, იმასთან სამი კუალი ვენახი ნავროზასშვილის დავითასგან ვიყიდეთ და ეს ორივ თქუენ მოგყიდეთ ყოვლის კაცისგან მოუდევარი და უცილებელი. ავიღეთ თქუენგან ფასი სრული, რათაც ჩუენი გული შეგჯერდებოდათ. აღარა დარჩა რა ჩუენსა და თქუენს შუა სასარჩელო და სალაპარაკო. თუ ვისმე პასუხი ჰქონდეს, პირისა და პასუხის გამცემი ჩვენ ვიყუნეთ. ესე ასრე გაგითავდეს და არა მოგეშალოს არცა ჩვენგან და არც სხვის კაცის-

გან. გქონდესთ და გიბედნიეროს ღმერთმან. არიან ამისნი მოწამენი და დამხდურნი: ბოლნისის ნაცვალი დათუნა, მამასახლისი ფინეზა, ძეგელაშვილი ვერმიშა, მისი ძმა ნაზარა, მირაქაშვილი მირაქა, ჩიგიანასშვილი მირიმანა, ჯავარაშვილი ბახია, ყულიაშვილი საქია, ჭონასშვილი ელუხანა, ჩვენი ყმა გურგენიძე ბადრია, ქიტიაშვილი დათუნა, იმისი შვილი ხუცესი და მე ბატონის კათალიკოზის სახლთხუცის შვილს რევაზს დამიწერია და მოწამეცა ვარ. დაიწერა წიგნი ესე ქკ"სა ტნგ. ++++" (ე.თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ.II, ტფ. 1909, გვ. 254-255). ამჟამად საბუთი ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში (შდ-622).

1692 წლის 10 მაისს შემაზასშვილებმა მამულის ნასყიდობის წიგნი მისცეს ყაფლანისშვილ-ორბელიანებს. ამ წიგნში ისევ მოწმეთა შორის იხსენიება ჭონაშვილი მამუა: "... ჩვენ, შემაზასშვილებმა სეხნიამა, თამაზამა გარსევან, შვილმან ჩვენმან გივმა, ზაალ და გიორგიმ და მომავალთა სახლისა ჩვენისათა თქვენ, ბატონს ყოფლანისშვილის გიორგის შვილს პაპუას, გორჯასპის და ზურაბს თქვენს ნასყიდს ვენახთან შუა ბოლნისს ჩვენი ნასყიდი ვენახი ეკრა თქვენს ზვარს, ახლა თქვენ მოგყიდეთ ჩვენი წილი მამული, რაც ჩვენს ძმობაში წილად გვერგებოდა. ის ჩვენი წილი მამული მოგყიდეთ და ავიღევით ფასი სრული, რითაც ჩვენი გული შესჯერდებოდა, არა დარჩომოდა რა ჩვენი თქვენზედა არაფერისთანა ერთის დინარისა, სრულად და უკლებად ავიღევით. ახლა და ამას უკან არცარა ხელი ჩვენ გვქონდეს და არც რა სალაპარაკო, არა შვილსა, არა მომავალსა სახლისა ჩვენისათა, არცა განაყოფსა ჩვენსა, დღეს და დღეის უკან ვინც ჩვენს მოსყიდულს ვენახს შემოიცილოს, იმათი პასუხის გამცემი ჩვენ ვიყუნეთ... დაიწერა სიგელი ესე თვესა მაისს ათსა, ქკ" სა ტპ. და არიან ამისი მოწამენი: ბეჟან როსტომაშვილი, მღდელი რომანოს, და სრული ბოლნელნი, და მე გიორგი დეკანოზისშვილის,

მღდელს რამაზას დამიწერია და მოწამეცა ვარ. მოსესშვილი ბერუკაც მოწამეა ამისი და ბოლნისის მამასახლისი ნოღარა, ნაცვალი კაცია, ფინეზასშვილი ფეშანგი, მისი ძმა გიორგი, ხასადარი ლამაზა, მისი ძმა სამებისა, ჯვარაშვილი სარქისა, მირაქაშვილი თამაზა, ჭონაშვილი მამუა, აქელაშვილი თამაზა, და სრული ხელი-ერთპირ შვა-ბოლნისის ანფაები, ქვემო ბოლნისის მამასახლისი პაპუა, მისი ძმა ტერ-ანდრიასა, მეშარბათე ნაზარა, ჯანდიერისშვილი ავთანდილი და გორჯასპი. არეშისშვილი გორჯასპი, ყადიაშვილი დავითა, შაღულიანასშვილი ამირანა და შანაზარა და სრულად ხელი – ერთპირ ქვემო ბოლნელნი ამფაები.

დაიწერა სიგელი ესე თვესა მაისსა ათსა. ქკ"სა ტპ. ++++" (ე.თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ. II, ტფ. 1909, გვ.251-252). საბუთი ამჟამად ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში (შდ-620). თავის დროზე ექვთიმე თაყაიშვილმა ეს საბუთი შეისწავლა და გამოაქვეყნა იმ განსხვავებით რომ ხელნაწერში ქორონიკონი ტპ (რაც 380-ს ნიშნავს) ამოუკითხავს როგორც ტ((ანუ 308) ამის გამო ექვთიმე თაყაიშვილი ამ საბუთს 1620 წლით ათარიღებს (1312 წელს, ახალი მოქცევის დაწყების თარიღს, დამატებული 308). ხოლო ქორონიკონის ახლებური წაკითხვით საბუთი 1692 წლით თარიღდება (პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. I, გვ.168).

შემაზაშვილებმა თავისი კუთვნილი ვენახი ყაფლანისშვილებს შუა ბოლნისში მიჰყიდეს, მოწმეებადაც შუა და ქვემო ბოლნისელები დაისწრეს. მოწმეთა შორის დასახელებული მამუა ჭონაშვილიც ბოლნისელი ჩანს და გემოთ ნახსენები ბოლნისელი ელუხანა ჭონიშვილის ოჯახის წევრი თუ არა მისი ნათესავი მაინც იქნებოდა.

XVII საუკუნის მიწურულს და XVIII საუკუნის დამდეგს შიდა ქართლში უცხოვრია და როგორც ჩანს ქონებრივად საკმაოდ შეძლებული კაცი ყოფილა ვინმე ამირან ჭო-

ნიშვილი. მას ერთი ნასყიდობის წიგნის მიხედვით: ბერუკა, სუხუა და ასლამაზა ამპეტაშვილებისაგან მამული უყიდია სადღაც "მახარაულის ბოლოს" სახელად "სასთულა" (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, დ-786-ბ; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი ტ. I, თბ. 1991, გვ.140). ამპეტაშვილების გვარი დღეს საქართველოში აღარ არსებობს, სამაგიეროდ საბუთში ფიქსირებული ტოპონიმის "მახარაული"-ს მიხედვით შეგვიძლია გარკვეული დასკვნა გამოვიტანოთ. "მახარაული მამული" ნახსენებია 1467 წლის წყალობის სიგელში. ეს მამული ქართლის მეფეს კონსტანტინეს მესხეთიდან ქართლში გადმოსული ფანასკერტის ერისთავისთვის ბაბა ფანასკერტელ-ციციშვილისთვის უბოძებია სხვა ყმა-მამულთან ერთად. (საისტორიო მოამბე II, თბ.1924, გვ.30-31; ზ.ალექსიძე, შ.ბურჯანაძე, მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონიმიკისათვის, ტ.I, თბ. 1964, გვ.140). თავად ციციშვილებს მამულები შიდა ქართლში, ძირითადად ქართლის გაღმამხარში ჰქონდათ. თუ ეს ბაბა ფანასკერტელ-ციციშვილისადმი ბოძებული მამული "მახარაული" ის "მახარაული" მამულია, რომლის ბოლოზეც შემდეგში ჭონიშვილისგან ნაყიდი მამული "სასთულა" მდებარეობდა, მაშინ გამოდის, რომ XVII-XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე ამირან ჭონიშვილს შიდა ქართლში მდებარე მამული უყიდია.

ამავე პერიოდის მეორე ნასყიდობის წიგნის მიხედვით ამირან ჭონიშვილი მამულს ყიდულობს ვინმე აბარია ხეჩიკაშვილისაგან. (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, დ-786ა; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი. ტ.II, თბ, 1993, გვ.451).

XVII-XIX საუკუნეების საისტორიო საბუთებში ხეჩიკაშვილების გვარი რამდენჯერმე იხსენიება შიდა ქართლის სოფლებში: ატენში, ხელთუბანში, დოესში... ხეჩიკაშვილები დღესაც შიდა ქართლში, ძირითადად კასპის რაიონში ცხოვრობენ. შესაბამისად ამირან ჭონიშვილის მიერ ნაყიდი ხე-

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ჩიკაშვილისეული მამული შიდა ქართლში იქნებოდა და თვითონაც ალბათ შიდა ქართლელი იყო. უფრო ზუსტად იგი ჭონიშვილთა ჯავახეთიდან შიდა ქართლში გადმოსული შტოს წარმომადგენელია. რამდენადაც სოფელ დოესში თავის დროზე ციციშვილებსაც ჰქონდათ მამულები და ხეჩიკაშვილებიც ცხოვრობდნენ (ეხლაც ცხოვრობენ), არ იქნება საფუძველს მოკლებული ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ის მამულების მყიდველი ამირან ჭონიშვილი, დღევანდელი დოესელი ჭონიაშვილების (ძირად ჭონიშვილების) ერთ-ერთი თაობის წინაპრად მივიჩნიოთ.

XVII საუკუნის II ნახევრის საამილახვროს დავთარში იხსენიებიან ქალაქ გორში მცხოვრებნი ჭონი გრიგოლა და ჭონი დათუა (ს.კაკაბაძე, საამილახვროს დავთარი, ტფ.1925, გვ.25). ვერაფერს ვიტყვით ამათ ჭონიშვილობაზე, შესაძლოა გორში ჭონიშვილების ორი ოჯახის თავი, გვარის ფუძის მიხედვით ჩაწერეს, მაგრამ ისიც შესაძლებელია, რომ გორელი გრიგოლა და დათუა მართლა ჭონები იყვნენ, მითუმეტეს, რომ დავთარში მათი სახელების გასწვრივ არანაირი იარაღი არ არის მიწერილი (შუბი, თოფი, მშვილდი), რომლითაც ლაშქრად გასვლა მოეთხოვებოდათ საჭიროების შემთხვევაში. არ არის გამორიცხული, რომ ისინი ლაშქარში არ მონაწილეობდნენ როგორც ქალაქელი ხელოსნები. ჭონები ქალაქებში მრავლად იყვნენ, თბილისში მაგალითად არსებობდა ჭონების ამქარი, ჭონების რიგი "ჭონხანა" (ისევე როგორც ალაფხანა, ყასაბხანა, სარაჯხანა, ხარაგხანა, ზარაფხანა და სხვა), თბილისში არსებობდა მექუდეთა ბაზარიც "ჭონხანის ჩორსი" (შ.მესხია, საისტორიო ძიებანი ტ.II, 1983, გვ. 525, 597, 633, 639).

ამათგან განსხვავებით ნამდვილად ჭონიშვილია იმავე საამილახვროს დავთარში მოხსენიებული გორის მხარის სოფელ რეხაში მოცხვრები გლეხი ბერი ჭონიშვილი, მისი

ოჯახიდან ამილახვართა მემარჯვენე დროშის ქვეშ ერთი მოლაშქრე გამოდიოდა (ს.კაკაბაძე, საამილახვროს დავთარი, ტფ.1925, გვ.4).

ცოტა მოგვიანებით 1700 წელს საამილახვროს სოფ. რეხაში "ეშიკაღასბაშის და გორის მოურავის, თავადის ავთანდილის ამილახორის მეკოდისპურე ყმათა" შორის იხსენიება გლეხი შიუკა ჭონისშვილი (ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი 1448, საბ. 3602; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი ტ.I, თბ. 1991, გვ.117). ეს რეხელი გლეხი შიუკა ჭონისშვილი გემოხსენებული რეხელი გლეხის ბერი ჭონიშვილის ან სახლისშვილი ანაც ახლო განაყარია. ამასაც ალბათ ამილახვრიანთ დროშის ქვეშ მოუწევდა ხმლის მოქნევა ქართლის ლაშქარში.

შიდა ქართლელი ჭონისშვილი იხსენება 1782 წლის გიორგი და იულონ ბატონიშვილების განჩინებაშიც, რომელიც ნათლისმცემელის მონასტერსა და აზნაურ გოგიბედაშვილს შორის სამამულო დავას ეხება: "ქ. მის მაღალ ღირსებას უფალს ნათლისმცემლის მონასტრის არქიმანდრიტს ევთიმის და გოგიბედაშვილებს ჭვიროსის მამულზე ლაპარაკი შექმნოდათ და მათის უმაღლესობის ბატონის მამის ჩვენისათვის მოეხსენებინად, და ბატონ მამას ჩვენს ჩვენ მათის ძის გიორგის, და იულონისათვის ებძანა ამათის სამართალის განსჯა. ჩვენ ისენი ჩვენთან ვალაპარაკეთ დიანბეგიც და მდივანიც თან დავისწარით და მათი წიგნებიც გავსინჯეთ და სიტყვაც მოვისმინეთ. გოგიბედაშვილებს ერთი განაჩენი ჰქონდათ: გიორგი მეფის დროს ეჩივლათ, მანგლელსა და თუმანიშვილს მეფის ბძანებით გაერიგებინათ განაჩენი მიეცათ და ის გარიგება ჯავახიშვილსაც და გოგიბედაშვილსაც ორთავ ეყაბულებინათ, და ერთმანეთისათვის წიგნი მიეცათ და რომელიც იმათ გაემსაზღვრათ და მიჯნები ჩაესხათ ყველა განრჩევით ეწერა და მასუკან ფარსადან ჯავახისშვილი-

სა მიცემული წიგნიც ამტკიცებდა, რომ იმ მიჯნებს შუა რაც ადგილი არის გოგიბედაშვილისათვის დაენებებინა და მჭედლიშვილისა მაზატას წყარო სამი წილი ამ გოგიბედაშვილებისათვის მიეცათ და მასუკან ამ გოგიბედაშვილებს იმ წყაროს მეოთხედიც ჯავახიშვილის სიმონისგან ეყიდნათ.

ჩვენ ამათი ეს წიგნებიც გავსინჯეთ, მოთაბარი წიგნები იყო და სამართალიც შეიწყნარებდა. ამის გარდა გოგიბედაშვილებს რაც იმ განაჩენს უწინდელი წიგნები არის ჭვიროსის მამულებისა ის აღარ შეიწყნარება ამისთვის, რომ ის განაჩენი ოთხმოცდაშვიდისა წლისა არის და ის გარიგება თვითონ უყაბულებიათ და ერთმანეთისთვის წიგნი მიუციათ და რაც ამ წიგნში სწერია იმას შესჯერებიან. იასაულო ციციშვილო იოვანე, შენ უნდა მიხვიდე: ბაიდაური ბერუა, ჭონისშვილი ადამა დოესელნი და მეტეხელნი გზირის შვილი იოანე, კავთის ხეველი კანიაშვილი ბერი და ქსოვრელო (სიც) ესენი უნდა მიიყვანო ის განაჩენი და ის წიგნები კარგათ გაშინჯოთ და როგორც ამაში საზღვრები და მიჯნები სწერია ის ისე გაურჩიოთ და გოგიბედაშვილებს დაანახოთ და სხვა მამული როგორც ნათლისმცემლის მონასტრის ნასყიდობის წიგნში სწერია ის მონასტრისა იქმნება და იმის ღალაც მონასტრისთვის უნდა აიღო. და თუ გოგიბედაშვილებს მონასტრის ნასყიდობის სიგელს უკან ჯავახიშვილებისგან ჭვიროსში მამულები უყიდნიათ რამე და სარწმუნოს წიგნით და საბუთით დაამტკიცებენ იმის პასუხი ჯავახიშვილებმა თავიანთვის წილიდან უნდა გასცენ.

მონასტრის მამულიდამ არა მიეცემა რა, ამისთვის რომ პირველი მონასყიდე რათგან მონასტერის არის თავის ნასყიდს მამულს ვეღარ გაუყიდიან. აღიწერა სექტემბერს: კგ· ქკ" ს უო:

ციციშვილო იოვანე რომ გაუყო მამულები და მიჯნები ჩაუსხა ერთი პირი გარდაწყვეტილობის წიგნი გოგიბედაშ-

ვილებს უნდა მისცე და ერთი პირიც გადაწყვეტილობისა და მიჯნების გასწორებისა წიგნი აქ უნდა წამაიღო და მონასტერში უნდა მისცე, რომ მასუკან მონასტერსა და იმათ ერთმანეთში სადაო აღარა ქონდეთ რა და თუ მონასტრის მამულისა ღალა ან გოგიბედაშვილებისა და ჯავახიანთ აღოთ რამე უკანვე უნდა გამოართვათ და მონასტრისათვის წინამძღვრის კაცს უნდა მოაბარო. ესე იცოდე.

ან მაღალიანთ ან სხვათ აზნაურიშვილებსა და ან გლეხს კაცს ვისაც მონასტრის მამულის ღალა წაეღოს დაუკლებლივ უნდა გამოართვა მონასტრისათვის."

განჩინებას თავში აწერია: "ქ. ჩვენ სრულიათ საქართველოისა მეფე მეორე ირაკლი ვამტკიცებთ განაჩენსა ამას სეკტენბრის: კდ, ქკ" ს უო." (ს. კაკაბაძე, საისთორიო საბუთები, ტ. V ტფ.1913, გვ. 102-103)

განჩინების მიხედვით ამ სადაო საქმის იასაულად თავადი იოვანე ციციშვილი ყოფილა, ხოლო წიგნების გასასინჯად და მიჯნების გასარჩევად რამდენიმე კითხული კაცი ყოფილა მოყვანილი: კავთისხეველი კანიაშვილი და ქსოვრელი (ეს გვარები დღესაც კავთისხევში ცხოვრობენ), მეტეხელი გზირისშვილი (გზირიშვილებიც მეტეხში ცხოვრობენ ამჟამად), და დოესელი ბაიდაური და ჭონისშვილი (ბაიდაურები დოესში დღესაც მკვიდრობენ, ხოლო ჭონიშვილის ნაცვლად დოესში ჭონიაშვილების გვარსახელი გვხვდება).

ვფიქრობთ საეჭვო არაფერი იქნება თუ ვიტყვით, რომ XVIII საუკუნეში სოფელ დოესში მცხოვრები გლეხკაცი ადამ ჭონისშვილი. დღევანდელი დოესელი ჭონიაშვილების ერთ-ერთი, არცთუ შორეული თაობის წინაპარია. განჩინება კიდევ ერთი საბუთია რომელიც არგუმენტად გამოდგება ჭონიშვილ-ჭონიაშვილთა ერთობისათვის.

შემორჩენილია კიდევ ერთი საინტერესო საბუთი XVIII საუკუნისა, რომელშიც ქართლელ და იმერელ ჭონიშ-

ვილთა წინაპრები ჭონიაშვილებად არიან ჩაწერილნი და შიდა ქართლიდან გემო იმერეთში ჭონიაშვილთა გადასვლის სავარაუდო დროს და მიზეზს გვატყობინებს.

1789 წლის 22 სექტემბერს შიდა ქართლის სოფელ ატოცის მკვიდრი საეკლესიო გლეხები არზით მიმართავენ მეფე ერეკლეს:

"ქ. ღმერთმან ბედნიერის ხელმწიფის ჭირი მოსცეს საბრალო გლახა წმინდის გიორგის ყმას ატოცელებს.

მერმე ამას მოვახსენებთ ჩვენს მოწყალეს. რვა კობლი კაცნი დავრჩომივართ. ამ რვა კობლს ოცის კობლისას გვაწერენ. ჩვენ ამისი მიცემა რით შევიძლოთ. რაც ამ რვა კობლს შეგვეძლოს, ის გვიმსახურეთ. ღმერთი გაგიმარჯვებს, ამისი სამართალი გვიყავით. აღიწერა ენკენისთვის კა, ქორონიკონს უოგ.

ოთხი კომლი აიყარა და კახეთს გახვეწილან: პირიბნელაშვილი ქალვის არის, ჭონიაშვილი იმერეთს წავიდა, კიკლაშიძე ცხინვალს არის, ჭონიაშვილი ცხინვალს არის, აბულაძე დირბს არის. ესენი ჩემო ხელმწიფევ, თგვენგან გათარხნებული არის და არცერთი არ გვიდგებიან." არზას თავში მეფე ერეკლეს ხელით აწერია:

"ქ. ჩვენი ბრძანება არის, ვინც ამ ატოცელებს სურსათის მოასილნი იყვნეთ, ამ არზით რვა კომლი მოუხსენებიათ, ამათ რვა კომლის კაცისა უნდა გამოართოთ, ოცდაოთხი კოდი იქნება, ეს უნდა გამოართოთ. სხვა რაც მეტი ეწეროს, ის გვიპატიებია. ნუღარ გამოართმევთ. სეკდემბრის კბ, ქორონიკონს უოგ.

მდივანო იოსებ, რომელიც ამათი კაცი ან იმერეთში გარდასულიყოს და ან კახეთს გარდასულიყოს, უნდა ჭეშმარიტებით გამოიძიო, დავთრიდამ უნდა მოუჭრა, რომ იმათი შენაწერი ამათ აღარ ეთხოს. ამაზე ჩვენ თავი აღარ გვაწყინონ. მუჩალგაც უნდა გამოართოთ წერილით, რამთონიც

კომლი აყროდენ, ჰალბათ" (ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი 1448, საბ. № 492; ი.დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ.VIII, თბ.1985, გვ.21-22).

ამ საბუთიდან ჩვენთვის საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ატოციდან ჭონიშვილების ნაწილი იმერეთისკენ წასულა და ნაწილი ცხინვალისკენ. (სხვათაშორის დღეს ცხინვალის მახლობელი სოფლის, ერგნეთის ჭონიშვილებს გადმოცემა ახსოვთ მათი წინაპრების ატოციდან მოსვლის შესახებ). ირკვევა რომ ატოცელი (და იქიდან იმერეთსა და ცხინვალში წასული) ჭონიშვილები საეკლესიო გლეხები ყოფილან. ესეც ირკვევა, რომ აქაურ ჭონიშვილებს მეფე ერეკლესაგან თარხნობა ჰბოძებიათ და მორიგე ჯარის საჭიროებისთვის გლეხებზე შეწერილ სურსათის გადასახადს არ იხდიდნენ. მიგვაჩნია, რომ ეს ფრიად მნიშვნელოვანი ცნობაა.

თარხნობა დამსახურებით იყო. დამსახურებად კიდევ მეფის და ქვეყნის თავდადებით სამსახური ითვლებოდა. მკლავის და ხმლის დრო იდგა. ომი არ გვაკლდა და არც მშვიდობაში გვილხინდა. გლეხკაცს გუთნის მიდევნა და ქვეყნის დაპურება ევალებოდა, მაგრამ თუ ხმალსაც მარჯვედ სადმე მოიქნევდა, და თავს არ დაზოგავდა – მეფესთან არ დაეკარგებოდა. იმ საქართველოში სული ხორცზე მაღლა იდგა, სინდისი ქონებაზე მეტად მიაჩნდათ, ფიცის სწამდათ, ვაჟობას და ერთგულებას აფასებდნენ...

დღეს ყველა ჭონიშვილმა უნდა იცოდეს: XVIII საუკუნეში მეფე ერეკლემ ატოცელ ჭონიშვილებს (ჭონიაშვილებს) თარხნობა უბოძა!

სოფელი ატოცი და ქართლის ზემო მხარე XVIII საუკუნის მიწურულს ახალციხის საფაშოდან ლეკთა მარბიელი რაზმების ხშირი თავდასხმების შედეგად ისე იყო გაჩანაგებული, რომ "სოფლებში მამალი აღარ ყიოდა", "ცეცხლი აღარ ენთებოდა", როგორც ერთ მაშინდელ საჩივარში სწე-

რია, გადარჩენილი მოსახლეობა სხვა მხარეებში იფანტებოდა. იმხანად ჭონიშვილებიც წასულან, მაგრამ XIX საუკუნის დასაწყისში, მას მერე რაც ქვეყანა შედარებით დაწყნარდა, მოსახლეობამ ძველ ნაფუძვრებზე დაბრუნება იწყო.

1818 წლის თბილისის გუბერნიის, გორის მაზრის კამერალური აღწერის მიხედვით ჭონიაშვილები ისევ ატოცის მცხოვრებთა სიაში იხსენიებიან (ო.კილასონია, ქარელის ისტორიის ანალები, თბ. 1994, გვ. 88).

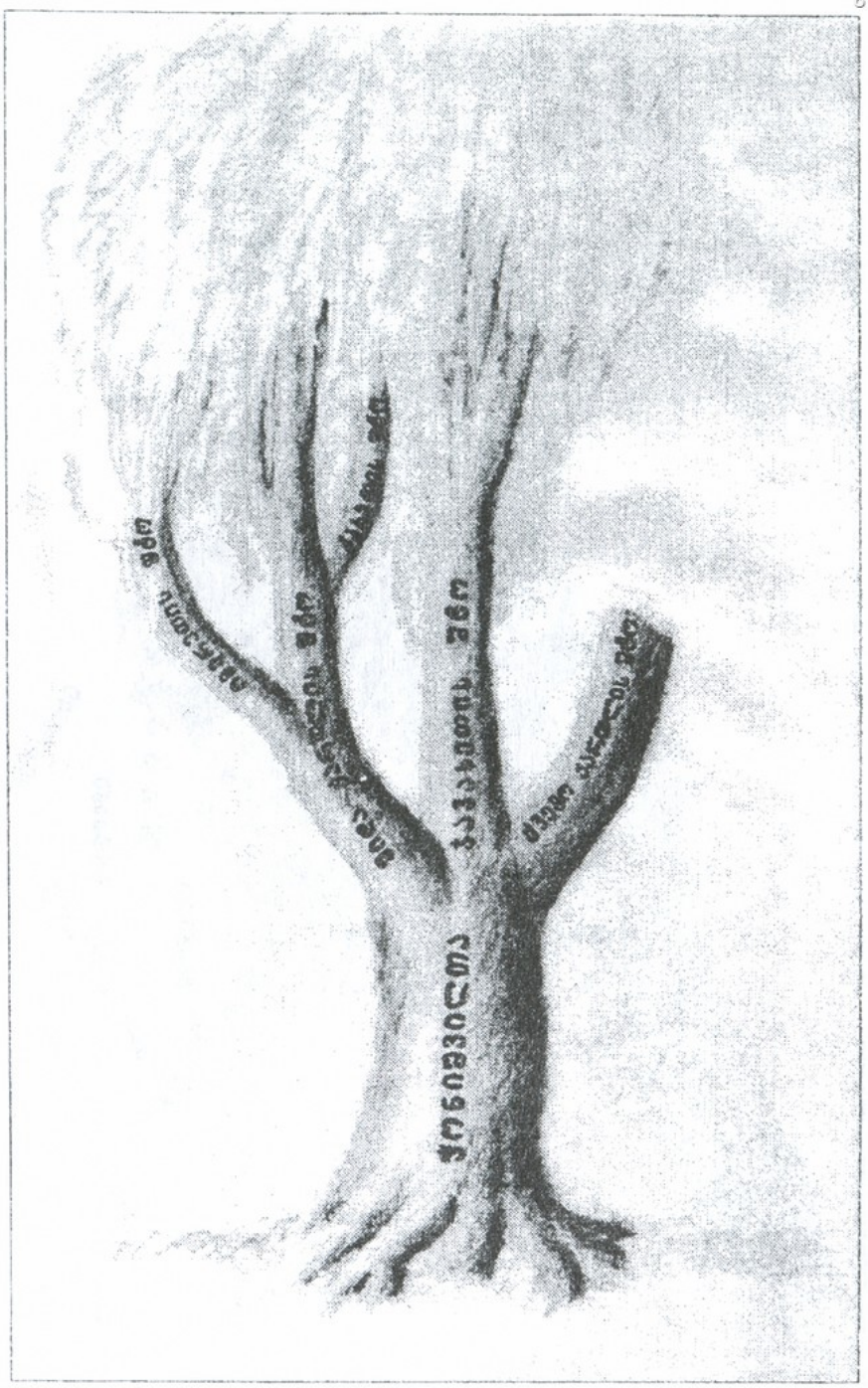
ისევე როგორც უკლებლივ ყველა ქართულმა გვარმა, ჭონიშვილებმაც თავისი წილი სისხლი გაიღეს საქართველოში წარმოებულ გაუთავებელ ომებში. ღმერთისა და საქართველოსათვის და ბაგრატიონთა ტახტის ძლიერებისათვის, ჭონიშვილთა გვარის მეომრები კომლზე კაცად გამოდიოდნენ, „ჟამსა ერთობისასა" ქართველთა ლაშქრის წინამბრძოლთა სადროშოში, ხოლო „შემდგომად განყოფისა", ქართლის სამეფო ლაშქრის მოწინავე, მემარცხენე და შუაგულ „მეფისა ალმის მპყრობელთა" სადროშოებში, აგრეთვე იმერეთის სამეფო ლაშქრის მემარჯვენე სადროშოში.

ამჟამად ჭონიშვილების გვარი დაახლოებით 60 კომლისაგან შედგება. აქედან დაახლოებით 25 კომლი შიდა ქართლში (ძირითადათ გორის რაიონში) არის თავმოყრილი, 15 კომლი გაფანტულია: ჯავახეთში, კახეთში, იმერეთში და გურია-აჭარაში ერთად. ქალაქ ქუთაისში, ჭონიშვილთა 5 კომლი, ხოლო თბილისში დაახლოებით 15 კომლი ცხოვრობს.

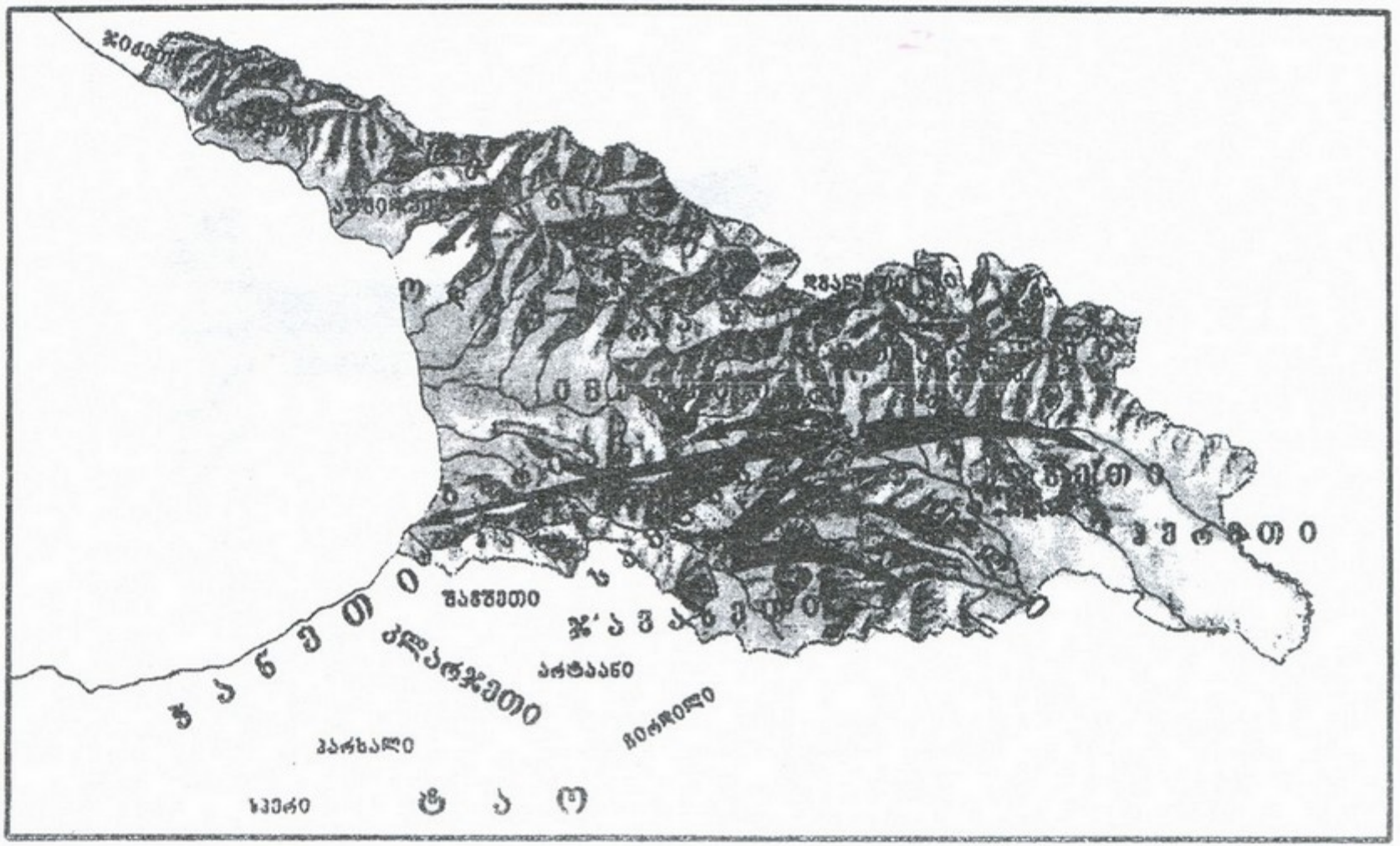
ამას ემატება ჭონიშვილების ნაწილი რომლებიც დღეს ჭონიაშვილებად იწერებიან. მათი რაოდენობა დაახლოებით 30 კომლია, ამათგან 10 კომლი კასპის რაიონის სოფელ დოესში ცხოვრობს, 5 კომლი კასპის და გორის რაიონის სოფლებში. თბილისში ჭონიაშვილების დაახლოებით 15 კომლია.

საქართველოში ჭონიშვილთა (ჭონიაშვილებთან ერთად) საერთო რაოდენობა 360 სულს აჭარბებს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა



ჭონიშვილთა გვარის განსახლება საქართველოში



შემდგენელ-კარტოგრაფი ალექსანდრე ნაზღაიძე

ALEXANDER NAZGAIDZE

HISTORICAL AND ETHNOLOGICAL STUDIES OF GEORGIAN SURNAMES ON THE EXAMPLE OF THE CHONISHVILIS

The paper is a first attempt of historical and ethnological study of the Chonishvilis. The studies of the kind are rear in Georgian scientific literature for present but the public interest towards the subject is obviously increasing.

To state the primary dwelling place and subsequent habitation area of the family we questioned some respondents having the above-mentioned name. We gathered legends about the origin of the surname preserved within the family. The analysis of fragmentary material revealed the inner structure of the family the formation of which was taking place simultaneously with the long process of their settlement.

In Georgian written sources of 17th-19th centuries the documents connected with the Chonishvilis were found and classified chronologically. The work enabled to view chronologically the history of the family. Proceeding from the peculiarities of the family history the author deals with the issue of Georgian monophisits, Georgian Catholics and the institution of "tarkhnoba"(giving freedom to peasant) in the paper.

Though the genealogical schems of the family four branches are made and relationship between them is stated already, the limits of the paper unable us to represent the results of our genealogical research.

On the basis of documents and ethnological data the kinship and the same origin of the Chonishvilis and the Choniashvilis is stated. They both are from the village Khizabavra (Javakheti, southern Georgia).

Taking into account the settlement area of the Chonishbvilis and the Choniashvilis in the middle of 18th century, the place of their ancestors in different sadroshos (a military segment of Georgian troops) is determined.

The current settlement of the family and their approximate number of separate families in different villages and towns of Georgia are stated. The fact of their living abroad is fixed also.

The genealogical tree of the family and the map of their settlement show the migration waves and separate family branches are added to the paper.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გ. ალექსიძე, შ. ბურჯანაძე, მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონიმიკისათვის, ტ. I, თბ., 1964.
2. გ. ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1992.
3. ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. VIII, თბ., 1985.
4. ე. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ. II, ტფ., 1909.
5. ს. კაკაბაძე, საამილახვროს დავთარი, თბ., 1925.
6. ს. კაკაბაძე, საისტორიო საბუთები, ტ. V, ტფ., 1913.
7. ო. კილასონია, ქარელის ისტორიის ანალები, თბ., 1994.
8. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. I, თბ., 1991; ტ. II, თბ., 1993.
9. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, ტ. III, თბ., 1967.
10. საისტორიო მოამბე, II, თბ., 1924.
11. ი. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, ტ. I, თბ., 1967.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მანანა ლელაშვილი

ბოსტნეულ კულტურათა კლასიფიკაციის პრინციპები

გარემომცველი სამყარო უამრავი ველური და კულტურული მცენარეებითაა წარმოდგენილი, რომელთა ნაწილი საკვები თუ სამკურნალო დანიშნულებით გამოიყენება, ნაწილს, ერთი შეხედვით, არ გააჩნია მატერიალური გამოყენება და ისინი მხოლოდ კულტმსახურებაში ასრულებენ გარკვეულ როლს. მაგრამ ყოველი მათგანი ცოცხალი ბუნების სასიცოცხლოდ აუცილებელი შემადგენელი უჯრედია. მცენარეთა დიდი ნაწილი ბოსტნეულის სახელწოდებითაა ცნობილი, რომელიც, მრავალრიცხოვნების მიუხედავად, ცალკეულ ჯგუფებად იყოფა. მათი კლასიფიკაციის პრინციპები, ის არსებითი ნიშნები, რაც კლასიფიკაციას უდევს საფუძვლად, განსხვავებულია სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა ავტორთან. ამ პრობლემის საფუძველი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში შეიძლება დიდი მეცნიერის ვახუშტი ბაგრატიონის თხზულებიდან მომდინარედ ჩაითვალოს (1; 2). მან თავის სრულყოფას ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომში – „საქართველოს ეკონომიური ისტორია" მიაღწია, შემდეგ კი ჯ. სონღულაშვილის წიგნში – „მებოსტნეობა თბილისის სანახებში" გაგრძელდა. ჩვენი მიზანია, წარმოვაჩინოთ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული კლასიფიკაციის პრინციპების სათავე, ის წყაროები, საიდანაც იგი იღებს სათავეს. ამ საკითხის გასარკვევად წყაროს მნიშვნელობას იძენს ბერძენ და რომაელ ავტორთა ის შრომები, რომლებშიც მცენარეთა შესახებ არის ცნობები დაცული. მხედველობაში გვაქვს კატონის, ვარონის, კოლუმელას, პლინიუსის და თეოფრასტის ნაშრომები. ამ უკანასკნელის სამეცნიერო ღირებულება გაცილებით დიდია, ვიდრე დანარჩენების.

რომაული აგრონომიული თხზულებებიდან ყველაზე ძველია ძვ.წ. II ს. შუა წლების ავტორის კატონის ტრაქტატი „მიწათმოქმედების შესახებ". მისთვის ბოსტნეული მწვანილის სინონიმს წარმოადგენს და მცენარეთა ამ ჯგუფის უპირველეს კულტურად კომბოსტოს ასახელებს (9, გვ. 75). ამ მცენარის ბოსტნეულთა ჯგუფისადმი მიკუთვნება პირველად სწორედ ამ ავტორთან იღებს სათავეს.

კოლუმელას ნაშრომის მიხედვით, ძველი რომაელების გააზრებაში, ხორბლის ნათესების და ხილის ბაღების გვერდით, გარკვეულ ადგილს იკავებს ბოსტანი, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ მწვანილის და სურნელოვანი ბალახების მომცველი ადგილია (9, გვ. 175). ამ ნაშრომის მიხედვით თუ განვსჯით, რომაელთათვის ბოსტნეულთა საკმაოდ შეზღუდული რაოდენობაა ცნობილი – ესენია მწვანილი და სანელებლები. ერთადერთი ბოსტნეული მცენარე, რომლის სახელწოდება დაკონკრეტებულია, ესაა ზაფრანა (9, გვ. 189). ამ ავტორზე დაყრდნობით, გაურკვეველია, მცენარეთა ამ ჯგუფს – მწვანილსა და სანელებლებს რა ნიშნის მიხედვით გამოყოფს სხვა მცენარეებისგან და თავად მათ შორის რა მიმართებაა.

ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის შესახებ არსებულ რომაულ თხზულებათა შორის ყველაზე მნიშვნელოვნად მივიჩნევთ პლინიუს უფროსის „საბუნებისმეტყველო ისტორიას". ეს ავტორიც ბოსტნეულ მცენარეებში მხოლოდ მწვანილეულს გულისხმობს და მათ მარცვლეულსა და პარკოსნებს უპირისპირებს. პლინიუსი მცენარეთა სისტემატიზაციას მისი თანამედროვე სამეცნიერო გაგებით არ იძლევა, ეს მისი ნაკლია და იგი ასევე ჩვენს მიერ დასახელებულ წინა ავტორებსაც ახასიათებთ. მაგრამ მისი ღირსება, აღნიშნულ ავტორებთან შედარებით, იმაში გამოიხატება, რომ იგი მისთვის ცნობილ ცალკეულ მცენარეს აფასებს ადამიანთან მი-

მართებაში, ადამიანისათვის სარგებლიანობის პრინციპით, მათი პრაქტიკული დანიშნულების თვალსაზრისით. ამის მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს ამ ავტორის ცნობა, როგორც ჩანს, მის თანამედროვე რომში გავრცელებული ბოსტნეული მცენარის – თალგამის შესახებ – „რა შეიძლება ითქვას თალგამის შესახებ, – წერს პლინიუსი, – ჩვენი მწერლები მას ზერელედ შეეხნენ. ბერძნები შედარებით დაწვრილებით, მაგრამ მათ იგი მიაკუთვნეს ბოსტნეულ მცენარეებს, მაშინ როდესაც სწორი თანმიმდევრულობის შემთხვევაში მასზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მარცვლეულის შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში, პარკოსნების შემდეგ მაინც, რადგანაც მათ შემდეგ არ არის მცენარე, რომელიც იქნებოდა უფრო მეტად გამოყენებული, ვიდრე თალგამი" (9, გვ. 288), ე.ი. ეს მცენარე ამა თუ იმ ჯგუფისადმი მიკუთვნებულია პრაქტიკული დანიშნულების თვალსაზრისით. პლინიუსი არ იყო ბერძნული სამეცნიერო სკოლის წარმომადგენელი, რომელიც ამ საკითხის შესწავლის თეორიული, განზოგადებული, აბსტრაქტული მეთოდით გამოირჩეოდა. იგი, როგორც მკვლევარი, იყო უფრო რომაელი და მისი მოსაზრებანი დაფუძნებული იყო ყოველდღიურ, რეალურ, ცხოვრებისეულ, სასოფლო-სამეურნეო გამოცდილებაზე გარკვეული განზოგადებით. ბოსტნეულთა კლასიფიკაციის საფუძვლად მას მიაჩნია ადამიანისათვის მცენარეთა სარგებლიანობა, გამოყენებადობა.

საბუნებისმეტყველო მეცნიერების იმ სფეროში, რომელიც მცენარეთა შესახებ ცნობებს შეიცავს და რომელიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხებზე იძლევა მასალას, ქრონოლოგიური თვალსაზრისით უძველესად შეიძლება ჩაითვალოს ბერძენი ავტორის თეოფრასტის თხზულება „გამოკვლევა მცენარეთა შესახებ". ამ ნაშრომის სამეცნიერო ღირებულება გაცილებით დიდია, ვიდრე მის შემდგომ მომდი-

ნარე რომაელ ავტორტა თხზულებებისა. ეს ავტორი ჩ. წ. 370 წ. დაიბადა კუნძულ ლესბოსზე. იგი „ბოტანიკის მამის" სახელწოდებითაა ცნობილი. მან ბოტანიკა დამოუკიდებელ სამეცნიერო დარგად აქცია. მისი ნაშრომები იყო პირველი ცდა გაფანტული ბოტანიკური მრავალრიცხოვანი ცნობების სისტემატიზაციისა და გაერთიანებისა (13, გვ. 334).

მცენარეთა კლასიფიკაციის პირველი და უმარტივესი მცდელობა გამოსჭვივის თეოფრასტის ამ მოსაზრებაში – "ჩვენი ცოდნა ამა თუ იმ საგანზე, მოვლენაზე ნათელი გახდება თუ შესასწავლ საგანს დავყოფთ სახეობებად. პირველსა და უმთავრეს სახეობას, რომელიც თითქმის ყველა მცენარეს ან მათ უმრავლესობას მოიცავს, ესაა ხეები, ბუჩქები, ნახევრად ბუჩქები და ბალახები (13, 18). ავტორი იძლევა ბალახების საერთო და ტიპოლოგიურ განსაზღვრებას – ბალახების ფოთლები იწყება პირდაპირ ძირიდან, ფესვიდან, ღეროკი საერთოდ არა აქვს. ამის მაგალითად დასახელებულია ხორბალი და მწვანილი. ამ ხასიათის ნაშრომებს შორის პირველად აქ ჩნდება მოსაზრება მცენარეებზე გარემო პირობების ზემოქმედების და მნიშვნელობის შესახებ – მცენარე ნაყოფიანი და უნაყოფო, ყვავილიანი და უყვავილო არის ადგილისა და კლიმატის შესაბამისად (13, გვ. 20). ნაშრომის VII თავი მთლიანად ბალახოვან მცენარეებს ეძღვნება, რომელშიც ავტორი მწვანილეულებს და პურეულებს აერთიანებს. მწვანილებს თავის მხრივ ავტორი ყოფს ბოსტნისად და ველურად (13, გვ. 213). ამ თავში დასახელებულ ბოსტნეულთა მიხედვით ნათელი ხდება, რომ ბერძნული სამყარო გაცილებით მეტ ბოსტნეულს იცნობს, ვიდრე რომაული. ესენია: კომბოსტო, ბოლოკი, თალგამი, ჭარხალი, ქინძი, კამა, სალათი, ქონდარი. თეოფრასტთან პირველად სახელდება ე.წ. ბაღჩეული მცენარეები (ამ სახელწოდების გარეშე) კიტრი და გოგრა (13, გვ. 213). თეოფრასტი მწვანილს

ასე განსაზღვრავს – ჩვენ ხომ მწვანილს ვუწოდებთ იმ ბალახებს, რომლებიც საკუთარი გამოყენებისათვის მოგვყავს, მაგრამ ეს სახელწოდება ფართო მნიშვნელობით მინდვრის იმ მცენარეებსაც მოიცავს, რომლებსაც ნაკლებად ვიყენებთ კვებაში (13, გვ. 228). ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ თეოფრასტის კლასიფიკაცია მცენარეებს ხეებად, ბუჩქებად, ნახევრად ბუჩქებად და ბალახებად ჰყოფს. ბალახებს უწოდებს იმ მცენარეებს, რომლებსაც ფოთლები პირდაპირ ძირიდან, ფესვებიდან ეზრდებათ, არ გააჩნიათ მთავარი რქა და თესლს იკეთებენ ღეროებზე, როგორც პურეული და ბოსტნეული მწვანილი (13, გვ. 317). ამდენად, თეოფრასტისეული კლასიფიკაცია მცენარეებისა და მათ შორის ბოსტნეულისა, ამ მცენარეთა გარეგნულ აღწერილობაზე, აგებულებაზეა დაფუძნებული, რომაელი ავტორებისაგან განსხვავებით, რომელთათვისაც მცენარეთა დახასიათებისას უმთავრესი მათი საყოფაცხოვრებო დანიშნულება და გამოყენება იყო.

მცენარეთა კლასიფიკაცია უმაღლეს მეცნიერულ დონეზე აყვანილია კ. ლინეის ნაშრომებში. 1753 წელს სტოკჰოლმში გამოდის კ. ლინეის უმთავრესი ნაშრომი „მცენარეთა სახეობები". იგია თავმოყრა მთელი მცენარეული მრავალფეროვნებისა. ამ ნაშრომში ნებისმიერი მცენარე ერთ რომელიმე კონკრეტულ ოჯახშია გაერთიანებული.

1885 წელს ჟენევაში გამოცემული ა. დეკანდოლის ნაშრომის გაცნობა, რომელიც კულტურულ მცენარეთა წარმოშობის კერებს ეძღვნება, თვალნათელს ხდის ამ ავტორის დამოკიდებულებას ბოსტნეულ მცენარეთა და ზოგადად მცენარეთა კლასიფიკაციის პრინციპებისადმი. ამ ნაშრომის ცალკეული თავები ასე სახელდება: მცენარეები რომლებიც მოშინაურებულია მათი მიწისქვეშა იმ ნაწილებისათვის, როგორიცაა ფესვები, ბოლქვები. აქ დახასიათებულია: ბოლოკი (Raphanus sativus L.), თალგამი (Bzassica species L.) და

სხვა კომბოსტოსებური ფორმები (კომბოსტოს ოჯახიდან). ამ სახეობის სხვა წარმომადგენლები გამოიყენება მათი ფოთლების გამო (თავიანი კომბოსტო) (10, გვ. 277), ჭარხალი (Beta vulgaris L.), ამ კულტურისა მოგჯერ ძირი გამოიყენება, მოგჯერ ფოთლები (10, გვ. 57), ნიორი (Allium sativum L.) (10, გვ. 64), თავიანი ხახვი (Allium cepa L.) (10, გვ. 64). შემდეგი თავი ეძღვნება მცენარეებს, რომლებიც გამოიყენება მათი ღეროსა და ფოთლების გამო. ამ თავის I ნაწილი მწვანილეულს ეთმობა. ამ ჯგუფში ავტორი აერთიანებს შემდეგ მცენარეებს: ბოსტნის ანუ თავიანი კომბოსტო (Bzassica oleracea L.) (10, გვ. 81), სალათა (Lepidium sativum L.), ნიახური (Apium graveolens L.), ოხრახუში (Petro-selium sativum L.) (10, გვ. 83). IV თავი კი მიძღვნილია იმ მცენარეებისადმი, რომლებიც მათი ნაყოფებისთვის გამოიყენება. ესენია: გოგრა (Cucurbita pepo L.), ნესვი (Cucumis melo L.), საგამთრო (Citrullus vulgaris L.), კიტრი (Cucumis sativus L.), ბადრიჯანი (Solanum melongena L.), წიწაკა (Capsicum annum L.), ტომატი (ე. ი. პომიდორი) (Licopersicum esculentum L.) (10, გვ. 256).

ბოსტნეულ მცენარეთა კლასიფიკაციის დეკანდოლისეული პრინციპი, როგორც ჩანს, დაფუძნებულია ამ მცენარეთა საკვებად გამოყენებაზე, მათ დანიშნულებაზე ყოფაში.

კულტურულ მცენარეთა წარმოშობის პრობლემებს ეძღვნება 1926 წელს გამოცემული ნ. ვავილოვის ნაშრომი „კულტურულ მცენარეთა წარმოშობის ცენტრები". ეს წიგნი, და საერთოდ ნ. ვავილოვის მთელი მემკვიდრეობა, ფართო მასალას იძლევა ჩვენთვის საინტერესო საკითხის ირგვლივ. ძალზე მნიშვნელოვნად გვეჩვენება ის ფაქტი, რომ ნ. ვავილოვი ცალკეულ მცენარეს ყველა სამიწათმოქმედო ცენტრისათვის ერთსა და იმავე ჯგუფს არ აკუთვნებს. კლასიფიკაციის პრინციპის ამოსავალი მისთვისაც არის ამა თუ იმ მცენარის გამოყენება, დანიშნულება ყოფაში. მაგრამ მოგ-

ჯერ ეს პრინციპი დარღვეულია. მაგალითად, როცა საქმე-
რია ისეთ მცენარეზე, როგორიცაა ქინძი, და მას სანელე-
ბელ მცენარეთა ჯგუფში აერთიანებს, გასაგებია, რომ აქ
კვებაში გამოყენება იგულისხმება, მაგრამ ზოგ მცენარეს და
მცენარეთა ჯგუფს სხვა პრინციპით აერთიანებს. ავიღოთ
მაგალითად ბაღჩეული. ამ სახელწოდებაში მათი საკვები
დანიშნულება არაა მათი დაჯგუფების საფუძველი. სხვა გა-
აზრება დევს „სანელებლებში", სხვა „ბაღჩეულში" – თავად
სახელწოდების თვალსაზრისით. ამავე დროს, ერთი და იგი-
ვე კულტურა სხვადასხვა სამიწათმოქმედო ცენტრისათვის
სხვადასხვა დანიშნულებისაა. მაგ. ქინძის კულტურა, წინა
აზიის ქვეყნებისათვის იგი ერთიანდება ეთერზეთოვანების
ჯგუფში (7, გვ. 39-44), ხოლო აბისინიური კერისათვის იგივე
ქინძს მიაკუთვნებს სანელებელ მცენარეთა ჯგუფს. ერთი
სიტყვით, ერთი და იგივე მცენარეს სხვადასხვა სამიწათ-
მოქმედო კერაში სხვადასხვა დანიშნულება გააჩნია ყოფაში
და კლასიფიკაციაც სწორედ მას ეყრდნობა.

ნ. ვავილოვის ნაშრომების გაცნობისას ნათელი ხდება,
რომ მცენარეთა კლასიფიკაციის რამდენიმე პრინციპია ამ
ავტორის მიერ გამოყენებული. მაგალითად, არის მცენარე-
თა ჯგუფი: „ბოსტნეული და ბაღჩეული", სანელებელი, მწვა-
ნილეული, ეთერზეთოვანი. პირველ შემთხვევაში მცენარეე-
ბი ერთმანეთისაგან გამიჯნულია მრდა-განვითარების ადგი-
ლის მიხედვით, თუ ბოსტანში იყრება ბოსტნეულია, თუ ბაღ-
ჩაში – ბაღჩეულია. ნ. ვავილოვის მიხედვით, ამ უკანას-
კნელში მებოსტნეობის დაბალი დონე იგულისხმება და ეს
არის გარდამავალი საფეხური მემინდვრეობის კულტურები-
დან სუფთად ბოსტნეულ კულტურებზე (6, გვ. 292). მეორე
შემთხვევაში, მცენარეები ცალკე ჯგუფებად მათი დანიშნუ-
ლების მიხედვით ცალკევდება. ესენია: სანელებლები, მწვა-
ნილეული, ეთერზეთოვანები.

ნ. ვავილოვის მოსაზრებები ერთგვარ გაგრძელებას და განვითარებას პოულობს შემდგომდროინდელ მის მიმდევართა შრომებში. აქ ვგულისხმობთ ა. სინსკაიას ნაშრომს (12) თუმცა იგი რაიმე ორიგინალურს არ გვთავაზობს.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხის ირგვლივ ძალზე მნიშვნელოვანია პ.მ. ჟუკოვსკის შრომები. იგი ვავილოვის მოსაზრებების ერთგვარ გამგრძელებლად გვევლინება. პ. ჟუკოვსკის მიხედვით, დედამიწის მცენარეული სამყარო წარმოდგენილია ევოლუციურ სისტემაში უმდაბლესი სახეობებიდან უმაღლესისაკენ. მცენარეული სამყარო ორ ჯგუფად იყოფა: უმდაბლესი მცენარეები (Thallobionta) და უმაღლესი მცენარეები (Cormobionta). ავტორი კლასიფიკაციის რამდენიმე მეთოდს გამოყოფს. პირველია, შედარებით მორფოლოგიური. იგი მდგომარეობს ვეგეტაციური და გენერაციული ორგანოების მორფოლოგიური თავისებურებების შედარებით შესწავლაში. ორგანოთა და მათი ნაწილების ფორმების თავისებურებანი, მსგავსი და განსხვავებული ნიშნების ურთიერთდაპირისპირებები მათი გამძლეობით, შესაძლებელს ხდის ესა თუ ის მცენარე მივაკუთვნოთ გარკვეულ ოჯახს, ჯიშს, სახეობას. კლასიფიკაცია ეფუძნება იმ მორფოლოგიურ ნიშნებს, რომლებიც არ ექვემდებარება აშკარა მემკვიდრეობით ცვლილებებს. რაც უფრო გამძლეა ნიშან-თვისება, მით უფრო სანდოა იგი ტაქსონომიური მიზნით (8, გვ. 377).

კლასიფიკაციისათვის გამოიყენება ანატომიური მეთოდიც. ანატომიური სტრუქტურები დროთა განმავლობაში ნაკლებ ცვალებადია, ვიდრე მორფოლოგიური. ეს მეთოდი შესაძლებლობას იძლევა გამოცალკევებულ იქნეს არა მხოლოდ ფართო სისტემური ჯგუფები, როგორიცაა მაგალითად ერთლებნიანი და ორლებნიანები, რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავებული არიან ღეროს აღნაგობით, არა მხოლოდ ოჯახები, ჯიშები და სახეობები, არამედ თავად ამ

ჯგუფებს შიგნითა მცენარეებიც. ანატომიური მეთოდი გამოიყენება როგორც ერთ-ერთი მეთოდი საკვები, ცხოველთა საკვები, სამკურნალო და სხვა მცენარეული პროდუქტების ანალიზისას. ანატომიურ მეთოდზე დაყრდნობით განსაზღვრავენ სახეობებს და ქვესახეობებსაც კი მცენარეებისას, რომლებიც იძლევიან ამა თუ იმ პროდუქტს. ანატომიური მეთოდი წარმატებით გამოიყენება ფილოგენეტიკური კვლევისას (8, გვ. 377).

პ. ჟუკოვსკი ასევე გამოყოფს გეოგრაფიულ-ეკოლოგიურ მეთოდს, რომელიც განუყრელია შედარებით-მორფოლოგიური მეთოდისა. ნებისმიერი მცენარის ყოველ სახეობას გააჩნია გეოგრაფიული გავრცელების თავისი არეალი, ე.წ. გეოგრაფიული არეალი. ეს უკანასკნელი მჭიდრო კავშირშია სახეობათა მორფოლოგიურ, ანატომიურ-ფიზიოლოგიურ თავისებურებებთან. არეალი ასევე აისახება სახეობის ისტორიაში. არსებითი მნიშვნელობა აქვს სახეობის ეკოლოგიურ დახასიათებას, მის შემგუებლობას კლიმატის, ნიადაგის თვისებურებებთან, გარემო ლანდშაფტთან (8, გვ. 377).

კიდევ ერთი მეთოდი, ბიოქიმიური მცენარეთა სისტემატიკისა დაფუძნებულია იმაზე, რომ მონათესავე სახეობებს გააჩნია მსგავსი ქიმიური შემადგენლობა, მაგ. პარკოსნებისათვის. ამ ჯგუფის ყველა სახეობისათვის, საერთოა და ყველა მათგანისათვის დამახასიათებელია ის, რომ ეს მცენარეები მდიდარია სპეციფიკური ცილოვანი ნივთიერებებით (8, გვ. 378). მცენარეთა სისტემატიკაში დიდი მნიშვნელობა აქვს პალეობოტანიკურ მეთოდს, განსაკუთრებით ფილოგენეტიკური კვლევისას (8, გვ. 378).

სისტემატიზაციის ამ პრინციპების გათვალისწინებით ა. ჟუკოვსკის მიერ მცენარეთა სხვადასხვა ოჯახებია გამოყოფილი. ჩვენთვის საინტერესო მცენარეები ამ ოჯახების მიხედვით ასეა განაწილებული:

ბალბისებურთა ოჯახიდან: ჭარხალი (Beta), ისპანახი (Spinacia) (8, გვ. 438).

გოგრისებურთა ოჯახიდან: საზამთრო (Citrullus), ნესვი (cucumis melo), კიტრი (Cucumis sativus), გოგრა (Cucurbita) (8, გვ. 446).

ჯვაროსანთა ოჯახიდან: თავიანი კომბოსტო (Brassica), ბოლოკი (Raphanus) (8, გვ. 449).

ქოლგისებურთა ოჯახიდან: ქინძი (Coriandrum sativum), ნიახური, ოხრახუში, კვლიავი-ზირა-ძირა, კამა, სტაფილო (8, გვ. 483). ეს მცენარეები ძალზე მდიდარია ეთერზეთებით.

ძაღლყურძნისებრთა ოჯახიდან: წიწაკა (Capsicum annum), ბადრიჯანი (Solanum melongena), ტომატი ანუ პომიდორი (Licopersicum esculentum) (8, გვ. 488).

ყვავილტუჩიანთა ოჯახიდან – პიტნა (Mentha).

ხახვისებურთა ოჯახიდან – ხახვი, ნიორი (8, გვ. 503).

პ. ქუკოვსკის კლასიფიკაციის პრინციპები დაფუძნებულია შედარებით-მორფოლოგიური და ანატომიური მეთოდების სინთეზზე.

ჩვენს ნაშრომში ერთგვარად დარღვეულია ისტორიზმის პრინციპი და ჯერ არაქართველ ავტორებზე ვსაუბრობთ, შემდეგ კი ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხებზე არსებულ შრომებს შევეხებით, რათა გავარკვიოთ ქართველ ავტორთა მოსაზრებები რამდენად ორიგინალურია, საიდან იღებს ეს მოსაზრებები სათავეს.

მეოცე საუკუნის ორმოცდაათიან წლებშია გამოცემული რუსი ავტორის მ. პოხლებკინის ნაშრომი „ყველაფერი სანელებლების შესახებ". ავტორი ბოსტნეულ მცენარეთაგან მხოლოდ სანელებლებს განიხილავს, მათი წარმოშობის ისტორიით დაწყებული კლასიფიკაციის პრინციპებით დამთავრებული. ამ საკითხებისადმი ავტორის დამოკიდებულება ნაშრომის დასაწყისშივე ჩანს – ყველა სანელებელს მასთან

აერთიანებს ის როლი, რომელსაც ისინი ასრულებენ კულტურაში. თუმცა ამ მცენარეთა სხვადასხვა ნაწილს გააჩნია კვებითი დანიშნულება, იქნება ეს მათი ძირები, ფესვები, ფოთლები, კანი, ნაყოფი და სხვა. სანელებელთა გარკვეული ნაწილი გამოიყენება გამხმარი, ნაწილი კი ახალი, ნედლი, ნაწილი ორივენაირად (11, გვ. 37). როგორც ჩანს, სანელებლებისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი მთლიანად ექვემდებარება ძირითადს – რა როლს ასრულებენ ისინი კვებაში. ამ თავისებურებათა გათვალისწინებით ბ. ბოხლებკინი სანელებლებს ყოფს ორ უმთავრეს ჯგუფად: კლასიკური ანუ ეგზოტიკური და ადგილობრივი (11, გვ. 3-25).

კლასიკური ეს ის სანელებლებია, რომლებიც უძველესი დროიდან გამოიყენება კვებაში, მოიპოვა მსოფლიო გავრცელება და იქცა კლასიკურად უმრავლესი ნაციონალური სამზარეულოსათვის, როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში.

ადგილობრივი ის სანელებლებია, რომელთა გამოყენებას შედარებით მცირე დიაპაზონი გააჩნია ისტორიულად და გეოგრაფიულად, გამოიყენება მოყვანის სიახლოვეს და შორეულ გადატანას ვერ ეგუება (11, გვ. 26). კლასიკური სანელებლების უმთავრესი მახასიათებელი ისაა, რომ ისინი კვებაში აუცილებლად წინასწარი გადამუშავებული და მშრალი სახით გამოიყენება, რაც განსაზღვრავს კიდევაც მათ მსოფლიო-საყოველთაო გავრცელებას და შესაძლებელს ხდის შორ მანძილზე ტრანსპორტირებას. ადგილობრივ სანელებლებს კი პირიქით, ახასიათებს ახალი, ნედლი სახით გამოყენება ადგილზე ანდა წარმოების ადგილის სიახლოვეს (11, გვ. 26). ამ თვალსაზრისით განხილვის გამო ამ ორ უმთავრეს ჯგუფში კლასიფიცირდება ანატომიურ-მორფოლოგიური თვალსაზრისით სრულიად განსხვავებული მცენარეები. ამ ავტორის მიხედვით კლასიკური სანელებლე-

ბია: ვანილი, მიხაკი, რომმარინი, ბაფრანა, დარიჩინი, პილი მთელი თავისი მრავალფეროვნებით, მათ შორის წითელი წიწაკა (Capsicum annum L.).

როგორც ჩანს ბ. ბოხლებკინიც ავტორთა იმ ჯგუფს მიეკუთვნება, რომელიც ბოსტნეულთა კლასიფიკაციას მათი ყოფითი გამოყენების თვალსაზრისით ახდენს.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხზე მსჯელობა მხოლოდ რამდენიმე ავტორის: ვ. ბაგრატიონის, ი. ჯავახიშვილის და ჯ. სონღულაშვილის ნაშრომების მიხედვით შეიძლება.

ვ. ბაგრატიონის ნაშრომის – „აღწერა სამეფოსა საქართველოჲსა" მიხედვით, საქართველოში გავრცელებული ყოფილა შემდეგი ბოსტნეული მცენარეები: ბადრიჯანი, ქინძი, კამა, ცერეცო, ტარხუნა, ნიახური, ქონდარი, ხახვი, პრასა, ბოლოკი, პეტრუშკა, სტაფილო, ქინძიჯორა, ოხრახუში, მაკედონი, კომბოსტო, ლახანა, ყრდელი. მაგრამ ბაგრატიონისეული კლასიფიკაციის პრინციპის გარკვევა შეუძლებელია, რადგან იგი არ იძლევა მათ კლასიფიკაციას, მხოლოდ ჩამოთვლის ამა თუ იმ კუთხისათვის დამახასიათებელ ბოსტნეულ მცენარეებს. ერთი კია, მის მიერ მცენარეთა გადანაწილება საქართველოს ტერიტორიაზე ვერტიკალური ზონალობის შესაბამისად, შესაძლებელს ხდის ბოსტნეულ კულტურათა დაჯგუფებას მთის, მთისწინეთის და ბარის მცენარეებად (2).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ პრობლემისადმი მიძღვნილ კლასიკურ ნაშრომს წარმოადგენს ი. ჯავახიშვილის „საქართველოს ეკონომიური ისტორია". ამ ნაშრომის მეოთხე თავი, რომელიც ბოსტნეულთა ჯგუფებს ეძღვნება, ასე იწყება – „ძველად მტილსა და შემდეგ ბოსტანში სხვადასხვა მცენარე მოჰყავდათ. სიმრავლისდა მიუხედავად, მათ წინათაც ჯგუფებად ჰყოფდნენ და ეხლაც რამდენიმე ჯგუფად დაყოფა შეიძლება. წინანდელი კლასიფიკაციის საფუძველი ეხლანდელს, ბოტანიკურს, მთლად არ უდგება, მაგრამ გამო-

ყენებაღობის თვალსაზრისით მტილეულის ჯგუფებად დაყოფის აწინდელი პრინციპი უწინდელისგან დიდად არ განსხვავდება... და არსებობდა მწვანილი, მხალი, მდელო, ხმილი" (5, გვ. 145).

ამ ჯგუფებად კლასიფიცირებულ მცენარეთა ცალკეული განმარტებანი ასეთია: მწვანილად ისეთი მცენარე იგულისხმებოდა, რომლის მიწისზევით ამართულ ფოთოლ-ღეროებს ჩვეულებრივ მოუხარშავად სჭამდნენ, მხალიც საჭმელი მცენარის მიწის ზედა ნაწილს ეწოდებოდა, მაგრამ რომელსაც ჩვეულებრივ მოხარშულს ჰხმარობენ; მდელო ანუ ძირხვენეული ისეთ მცენარეთა მოგად სახელს წარმოადგენდა, რომელთა მხოლოდ ძირს სჭამდნენ (5, გვ. 145-147).

როგორც ამ განმარტებიდან ჩანს, ბოსტნეულ მცენარეთა თითოეული ჯგუფი ეთნოგრაფიული თვალთახედვითაა შეფასებული, ცალკეული მცენარე განყენებულად კი არა, არამედ ადამიანური პოზიციებიდან და ამ თვალსაზრისით ი. ჯავახიშვილისეული კლასიფიკაცია ერთგვარად რომაელი ავტორებიდან იღებს სათავეს. მცენარეთა შესწავლისას მისთვის აძოსავალი ადამიანი და ადამიანური პოზიციაა. თავად მწვანილეულის ჯგუფშიც ახდენს ი. ჯავახიშვილი კლასიფიკაციას და ცალკე გამოყოფს მწვანილსა და სანელებლებლებს ისევ და ისევ მათი გამოყენების, დანიშნულების მიხედვით.

ბოსტნეულ მცენარეთა კლასიფიკაციას ეძღვნება ჯ. სონღულაშვილის ნაშრომის „მებოსტნეობა თბილისის სანახებში" პირველი თავის ერთ-ერთი ნაწილი. ავტორი ცდილობს ერთგვარად გათავისუფლდეს ი. ჯავახიშვილის გავლენისაგან და ამ მცენარეებს ბოტანიკური ნიშნების მიხედვით აჯგუფებს (4, გვ. 311). ესენია: ფოთლოვანები, ნაყოფიანნი, ძირხვენები, ბოლქვოვანნი. მებოსტნეობის დამოუკიდებელ დარგად გამოყოფს მებაღჩეობას, სადაც ბაღჩეულ მცენარეებს აერთიანებს. თუმცა ჯგუფების სახელები ი. ჯავახიშვილისა-

გან განსხვავებულია, მაგრამ თავად ამ ჯგუფების განმარტება ემთხვევა და იმეორებს დიდი ივანეს განმარტებებს. ი. ჯავახიშვილიც და ჯ. სონღულაშვილიც ცალკე გამოყოფენ მცენარეთა ერთ ჯგუფს, რომელსაც დიდი ივანე „ხმილს" უწოდებს, ხოლო ჯ. სონღულაშვილი „ბაღჩეულს". სხვა ჯგუფების განმარტებას ორივე ავტორი იძლევა, ამ ჯგუფს კი არც ერთი მათგანი არ განმარტავს.

ჩვენის მხრივ დავძენთ, რომ შეიძლებოდა ბოსტნეულთა კლასიფიკაცია მოგვეხდინა და ცალკე გამოგვეყო: მთის, მთისწინეთის, ბარის ბოსტნეული მცენარეები.

ასევე შეიძლება ბოსტნეულთა კლასიფიკაცია საკვებ, სამკურნალო და საწეს-ჩვეულებო მცენარეებად.

მაგრამ რადგან ჩვენი კვლევის სფერო გახლავთ მებოსტნეობა, როგორც ერთ-ერთი სამიწათმოქმედო სამეურნეო დარგი, ამიტომ ხანგრძლივი, მრავალსაუკუნოვანი ცოდნა-გამოცდილება, ხალხური აგრობიოლოგიური მეთოდებით შერჩეული და ყოფაში დანერგილი ცალკეული ჯიშები თუ სახეობები ძირითადად სწორედ მათი კვებითი ღირებულებების მიხედვით შემორჩა დღემდე ყოფას. ამიტომ, ჩვენის აზრით, სრულიად გასაზიარებელია ბოსტნეულთა კლასიფიკაციის ის პრინციპი, რომელიც ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში იქნა გამოყენებული აკად. ი. ჯავახისვილის მიერ, გარკვეული, არა არსებითი მცირედი ცვლილებებით (3). ჩვენ ამ მცენარეთა შემდეგ ჯგუფებს გამოვყოფთ: მწვანილი და სანელებელი, ეს ის მცენარეებია, რომელთა ფოთოლ-ღეროები და ნაყოფები გამოიყენება უმად საკვებად ან ხმელად და საჭმელების შესაზავებლად გარკვეული არომატის მისაღებად, ძირხვენეული, რომელთა ძირები გამოიყენება საკვებად და ბაღჩეული, რომელთა ნაყოფებიც გამოიყენება საკვებად.

MANANA LELASHVILI

THE PRINCIPLES OF THE CLASSIFICATION OF VEGETABLE CROPS

Our environment is full of various wild or cultural plants. Despite of variety they can be classified. The principles of their classification were different in different times. The Greek and Roman authors: Cato, Varro, Columela, Pliny the Junior, Theoprastus were the first who expressed their opinion on the subject. The everday usage of this or that plant was the basic principle of their classification.

The Greek and Roman authors' opinions were developed in the works of K. Linei, A. Dekandol, N. Vavilov, P. Dzukovski, G. Sinskaia, G. Pokhlebkin and others.

Prominent Georgian historiographer and geographer Vakhushti Bagrationi in his well-known work "The Description of the Kingdom of Georgia" express the first opinion in Georgian historiography on the subject of our interest.

According to the mentioned work plants generally and vegetables mainly can be grouped in the following way: vegetables of highland, foothill and plain.

Academician Iv. Javakhishvili studied the problem in his work "The history of Georgian Economy" where he separates following groups: **mkhali** (kind of food made of greenery), greenery and spices, valley or burdock like plants and melon – field plants. The main principle of Iv. Javakhishvili's classification is an every – day usage of a plant.

Iv. javakhishvili's opinions were developed by J. Songulashvili in his work "Vegetable – growing in Tbilisi Surroundings". The author singles out: leaf – bearing, fruitier and balbous plants.

Mainly we agree with Iv. Javakhishvili's classification of vegetable crops and its basic principles. We only single out greenery,

spices and burdock like plants and melons and gourds group. These plants may be classified as highland, foothill and plain or eatable, ritual plants and herbs.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოჲსა. ქართლის ცხოვრება. ტ. IV, თბ., 1973.
2. ლელაშვილი მ., ვახუშტი ბაგრატიონი-ფენოლოგიის ფუძემდებელი, კრებული "ვახუშტი ბაგრატიონი – ისტორიკოსი და ეთნოგრაფოსი", თბ., 1997.
3. ლელაშვილი მ., ბოსტნეულ მცენარეთა კლასიფიკაციისათვის (მხალი), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XXIV, თბ., 2001.
4. სონღულაშვილი ჯ., მებოსტნეობა თბილისის სანახებში, თბ., 1959.
5. ჯავახიშვილი ი., საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. მეორე, ტფ., 1935.
6. Вавилов Н.И., Избранные труды, II., М.Л., 1968.
7. Вавилов Н.И., Происхождение и география культурных растений, Л., 1987.
8. Жуковский П. М, ботаника, М., 1982.
9. Катон Варон, Колумелла Плинний, О сельском хазяйстве, М., 1957.
10. Местопроисхождение возделываемых растений Алфонса Декандолля, С- П., 1885.
11. Похлебкин В.В., Все о пряностях, М., 1974.
12. Синская Э.И., Историческая география культурной флоры, Л., 1969.
13. Феофраст, Иследованние о растениях, М., 1951.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მატყლსა და ჭსოვასთან დაკავშირებული ხალხური წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები თუშეთში

მატყლი და მატყლის ნაწარმი ფართოდაა წარმოდგენილი ხალხურ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებში.

საწესჩვეულებო რიტუალების (როგორც სადღესასწაულო, ისე სამგლოვიარო) აუცილებელ კომპონენტს შეადგენდა მატყლი და მისი ნაწარმი. სხვადასხვა წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში ფართო გამოყენება ჰქონდა წინდებს, ქისებს, ხელთათმანებს, ჩანთებს, ხურჯინებს, უნაგირის სამშვენის ჩულებს, ყაბალახს, პაჭიჭებს და სხვა.

ნიშნობასა და საქორწინო რიტუალში დიდი ადგილი ეკავა „ფეკ-წინდას" (წინდები და ჩითები). საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში (23, გვ. 117) მათ შორის თუშეთშიც, პატარძალი ქმრის საგვარეულოს ყველა მამაკაცს წინდებს ჩუქნიდა (7), რისთვისაც ის წინასწარ იმარაგებდა 40-50 წყვილს, ზოგს კი 100-მდე წყვილიც ჰქონდა ამისათვის გამიზნული (23, გვ. 117).

სასაჩუქრედ ქსოვდნენ „საკოხტაო წინდებს" – განსაკუთრებით თხელსა და ლამაზებს. ასეთებს ცხვრიდან შინ მოსულ ძმას, მამას ან ქმარს ჩააცმევდა ქალი ქორწილში, „ჯარში" (ხალხის მხიარული თავშეყრა) ან სტუმრად წასვლისას. საკოხტაო წინდებს აჩუქებდნენ ნაძმობსა და საქმროსაც.

დიდი რაოდენობით ქსოვდნენ თუში ქალები წინდებს ქმარ-შვილისთვის, თავისთვის, სტუმრებისთვის, ნათესავებისთვის. ყმაწვილი ქალები კი ასევე დიდი რაოდენობითა და სიყვარულით, ფერების განსაკუთრებული შერჩევითა და ნაირი ნაჭრელით ქსოვდნენ „საქმართანოებს" – წინდებს და სხვა ნაქსოვებს ქმრეულთათვის საჩუქრად. ჯერ გათხოვე-

ბამდე კიდევ დრო იყო, როცა მათ ქსოვას იწყებდნენ. ბევრი უნდა მოესწროთ, რომ ყველას ყოფნოდა და შემდეგ ქმარიც შეემოსათ.

იმის მიხედვით, თუ ვის ეკუთვნოდა საჩუქარი, იყო: „სამარჯაკლო წინდები" – ქალის ოჯახში მის სათხოვნელად პირველად მისულისათვის განკუთვნილი; „სამარჯაკლო წინდებს" ქალის ოჯახიდან დაბრუნებული შუამავალი კისერზე ჩამოიკიდებდა და ვაჟის სოფელში ისე შევიდოდა, ეს ქალის მიცემის ნიშანი იყო. ყველა ათვალიერებდა ამ წინდებს და ამოწმებდნენ როგორი ხელის იყო პატარძალი; იყო „სამახარობლო წინდები" – სხვადასხვა სასიხარულო ამბების მაცნისთვის განკუთვნილი.

ქორწილში დედისძმის ოჯახისაგან მირთმეულ საქორწილო ხის ჯვარზე გადაკიდებული იყო „ჯვრის წინდები". დედოფალს ქორწილის დილას კალთაში რომ ბიჭს ჩაუსვამდნენ, მასაც წინდებს ჩუქნიდა პატარძალი*. იყო კიდევ „სამეკვლეო წინდები" – პატარძლის მიერ მეკვლისთვის მიძღვნილი წინდები (11, გვ. 166). პატარძლის მიერ წინდების ჩუქების ტრადიცია მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული**. როცა მაყრიონი გაემგზავრებოდა ნეფის ოჯახში, გზაზე შემხვედრი მეცხვარე ცხენზე ამხედრებულ პატარძალს გამორჩეულ ვერძს მიაწვდიდა. პატარძალს ვერძი უნდა აეწია. თუ ამას შეძლებდა, ვერძი მისი იყო, თუ არა და პატარძალი მას წინდებს ჩუქნიდა.

---

* მესხეთში ეს საჩუქარი „კალთის წინდად" იწოდებოდა. იყო კიდევ „ჯვრის წინდა" – მესხეთში ჩუქნიდნენ ბიჭს, რომელიც იდგა ნეფე-დედოფლის წინ და ხის პატარა ჯვარი ეკავა (23, გვ. 117).

** სამცხე-ჯავახეთსა (12, გვ. 94) და ქართლში (ავტორის საველე მასალა 1988 წლისა).

ნაძმობისთვის* საუკეთესო საჩუქარი წინდა იყო. ჩუ-
ნიდნენ ცხენის მოსართავებს და ჩულებსაც. ნაძმობი კი
ქალს ტარ-სახრელს, ჯარანს ან პატარა მოჩუქურთმებულ
კიდობანს უძღვნიდა.

პატარძალი მამამთილს თავისი ხელით ნაქსოვ ყაბა-
ლახსა და ხურჯინს მიართმევდა. თუ ოჯახი შეძლებული
იყო, ხურჯინს ზოგჯერ უფროს მაზლებსა და მამამთილის
ძმებსაც ჩუქნიდა.

აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებული წესის
მიხედვით პატარძალი (თუშეთშიც) ხმას არ სცემდა დედამ-
თილ-მამამთილსა და უფროს მაზლებს, ასევე ქმრის ახლო
ნათესავ სხვა მამაკაცებსაც, მამამთილთან კი რაც მეტ ხანს
იქნებოდა უბრად, მით მეტი სახელი იყო; ამით ქმრის ნათე-
სავებისადმი პატივისცემას გამოხატავდა. შემდეგ დგებოდა
დრო, როცა ბოლოსდაბოლოს „აიჭკვავებდნენ" – პატარძა-
ლი დაელაპარაკებოდა მათ. მაშინ ერთიმეორეს საჩუქრებს
აძლევდნენ – პატარძალს საკაბეს, მანდილს, სამკაულებს;
პატარძალი კი ყველას წინდებს ჩუქნიდა.

ახალგაზრდა ქალები საქმროსა და ნაძმობსაც ჩუქნიდ-
ნენ ცხენის ჩულებს, მოსართავებს, თიქალთოებს, წინდებს,
ჩითებს, პაჭიჭებს...

წინდები და ჩითები ფართოდ იყო წარმოდგენილი,
როგორც აუცილებელი ნაწილი სამგლოვიარო რიტუალები-
სა. ახალგაზრდა მიცვალებულ კაცს სადედისძმო ჯვარს მი-
ართმევდნენ სამგლოვიარო ელფერით – შავად შელებილს,
შავი ბაფთებით, ამ ჯვარსაც აუცილებლად ჰკიდია წინდები.

---

* ფშაველი ქალი თავის ნაძმობს („წაწალს") ჭრელ წინდებს უქსოვ-
და, ხევსური ქალი კი „სწორფრისათვის" ქსოვდა და ქარგავდა სა-
გულეს საყელოს, საწვივეს... ნაძმობი კი ქალს ხელსაქმეში გამოსა-
დეგ შრომის იარაღებს (წინდის ჩხირები, თითისტარები, სახრელი
ან ნატეხარა – თითისტარის დასატრიალებელი) და სამკაულებს
(მძივებს, ქინძისთავს...) ჩუქნიდა (14, გვ. 3, 14).

პირსაწმენდს, ცხვირსახოცს, წინდებსა და ჩითებს ჩაულაგებდნენ მიცვალებულს „სასახლეში” და დაკრძალვის წინ მათ დამსწრეთ ჩუქნიან, წინდები – საფლავში ჩამხდომისთვისაა განკუთვნილი, ჩითებს კი ფლასზე, მიცვალებულის სამოსთან დებენ.

სხვა ნივთებთან ერთად ჩითები, წინდები და ხელთათმანებია ჩამოკიდებული მიცვალებულის წლისთავზე გამართული დალაობისა და ღაბაჯის ალამზე, რომელიც ცხენთა რბოლასა და ისრის სროლაში მონაწილეთ ურიგდებათ.

თუშეთში მატყლის ნაწარმისაგან – ნაბდის ნაჭრისაგან იკერებოდა ყველიერის საწესო ნიღბები, რომლებსაც ბერიკები ატარებდნენ. ამ ნიღბებს სახის გარდა, ყელ-ყური და კისერიც უნდა დაეფარათ. ოთხკუთხედად შეკერილ თავზე ჩამოსაცმელი ნაბდის ნიღაბს - „ბერიკა ქუდს”, პირსა და თვალებს ამოუჭრიდნენ, ნასვრეტებს გაუკეთებდნენ ცხვირთანაც. პირთან ხის კბილებს დაამაგრებდნენ. თვალების გარშემო შავ ნაბადზე თეთრი კვირტის ბაწრით წარბ-წამწამს შემოავლებდნენ. თეთრი მატყლის ულვაშს გაუკეთებდნენ. თუ ნიღაბი თეთრი ფერის ნაბდისგან იყო შეკერილი, წარბ-წამწამსა და წვერ-ულვაშს შავი ფერის ძაფითა და მატყლით გაუკეთებდნენ. ცდილობდნენ, ბერიკა რაც შეიძლება სასაცილო ყოფილიყო. ასევე იკერებოდა ბერიკების ნიღბები კახეთშიც, ოღონდ იქ ნიღაბზე რქებსა და ბუმბულებსაც ამაგრებდნენ (17, გვ. 56). საერთოდ ცნობილია, რომ ბერიკებს თეთრი ან შავი ნაბდისაგან შეკერილი ქუდ-ნიღბები ეხურათ, ხოლო ბერიკობის მომღერალ-მუსიკოსები თექას ან ტყაპუჭს ატარებდნენ (20, გვ. 181; 21, გვ. 11, 16).

თუმცა თანამედროვე ყოფაში აღარ გვხვდება, მაგრამ ეთნოგრაფიულმა მასალებმა გამოავლინა ნაბდის გამოყენება მიცვალებულის დასაკრძალადაც. საამისოდ ოჯახს, ვისაც მოხუცი ჰყავდა, სუდარასთან (ფეხსამოს-ტანსამოსი, პირსა-

ბურავი) ერთად ტახტის ზომის თეთრი ნაბდები ჰქონდათ. თუ ახალგაზრდა ქალი გარდაიცვლებოდა, მას ფარდაგით დამარხავდნენ*.

ნაბდის ნაჭრის გამოყენება სამგლოვიარო რიტუალში თუშეთში სხვა დროსაც გვხვდება: ცნობილია, რომ თუში ქალები გლოვის დროს ახლობელ გარდაცვლილზე – ძმაზე, შვილზე, ქმარზე... მხარზე ჩამოკიდებულ ჯაჭვს ატარებდნენ. ეს წესი დიდი ხანია ყოფიდან გამქრალია და მხოლოდ მოხუცთა მეხსიერებამ შემოინახა ბუნდოვნად. მასზე ცნობები აქვს ნ. დუბროვინს, ს. მაკალათიას. ნ. დუბროვინის მიხედვით, გლოვის ნიშნად ქალები კაბაზე იკიდებდნენ შავი ბაწრის წნულ ფოჩებს და მეომრის ჯაჭვის პერანგის პატარა ნაგლეჯს (12, გვ. 316). ს. მაკალათიას ცნობით, „ქოქირა ლითონისაა და ჯაჭვის პერანგივით არის მოქსოვილი. ის ვიწრო და ჩაგრძელებულია, რომელსაც ბოლოზე შალის შავი ფოჩი (ქოქირა) აქვს გაკეთებული" (11, გვ. 179). სამგლოვიარო ჯაჭვი საგანგებოდ შეისწავლა ც. ბეგბარაშვილმა და საინტერესო ცნობებიც წარმოადგინა (5, გვ. 96-97).

სამგლოვიარო ჯაჭვი მთელი გლოვის განმავლობაში ტანსაცმელზე უბის გასწვრივ ჰქონდათ ქალებს მიმაგრებული. ქალს თუ „მამულთიდან" გარდაეცვლებოდა ვინმე, ჯაჭვს მარჯვენა მხარეს დაიკიდებდა, თუ ქმარეულთა მხრიდან – მარცხენაზე (5, გვ. 97) ჩვენს მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით, მოზრდილთა გარდა, სამგლოვიარო ჯაჭვს უკეთებდნენ თოთო, ხელში საჭერ ბავშვებსაც. ზრდასრულთათვის სახმარს „ჯაჭვი" ერქვა („შავ ჯაჭვი"), ბავშვებისათვის განკუთვნილს კი - „ქოქირა". ჯაჭვი მძიმე იყო, იგი წარმოადგენდა ნაბდის მოგრძო ნაჭერზე ასხმულ რკინის რგოლებს,

---

* მიცვალებულს ფარდაგში გახვეულს კრძალავდნენ ფშავსა (13, გვ. 163) და ხევსურეთშიც (15, გვ. 198). ანალოგიური წესი იყო გავრცელებული ვაინახებშიც (19, გვ. 64)

ეროვნული ბიბლიოთეკა

რომელსაც ბოლოში უკუღმა დართული ძაფისაგან „ნაბადი როჟ" – გრძელი ფოჩი – უკეთდებოდა. ჯაჭვის მოხსნის შემდეგ ნაბადსა და ფოჩებს დაკუწავდნენ და გადაყრიდნენ, ჯაჭვს ან რგოლებს კი ჭალაში (სახლისგან მოშორებით) წაიღებდნენ და ქვის ქვეშ ჩაყრიდნენ. როცა ვინმეს დაჭირდებოდა, მინიშნებული ადგილიდან ამოიღებდნენ.

შეიძლება ამ შემთხვევაში ნაბადი სრულიად უბრალო ფუნქციით იყოს წარმოდგენილი – რბილია და ჯაჭვი კარგად და უხმაუროდ აესხმება. შეიძლება, შავი ფერის გამო, იგი ხაბს უსვამდეს მგლოვიარის განწყობილებას, ანდა ასოცირებული იყოს შავეთთან (შავი ფერი). ძაფის უკუღმა დართვაც „უკუღმა დაბრუნებული წუთისოფლის" ასოციაციით იყოს განპირობებული.

ნაბდის ნაჭრის სამგლოვიარო რიტუალში გამოყენების მსგავს მოვლენას ვერსად მივაკვლიეთ*.

თავისებურ რიტუალს წარმოადგენდა ახალგაზრდა ვაჟების შეჯიბრი სამწყემსო ნაბადზე გადახტომაში. იყვნენ ისეთები, სამ გაშლილ ნაბადს ადვილად რომ გადაევლებოდნენ.

ხალხურ წეს-ჩვეულებებში მატყლიც იყო წარმოდგენილი. ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაკვირვებამ გვაჩვენა, რომ საქართველოში, მეცხვარეობით დაწინაურებულ კუთხეებში,

---

* კავკასიაში მხდალ მეომრებს სჯიდნენ მატყლის ხელზე ან კეფაზე დამაგრებით (28, გვ. 215). როგორც ცნობილია, შამილის არმიაში ბრძოლაში წარუმატებელ მეომრებს მარჯვენა ხელზე ნაბდის ნაჭრებს ამაგრებდნენ და აიძულებდნენ ეს სირცხვილის ნიშანი ეტარებინათ სანამ ბრძოლაში თავს არ გამოიჩენდნენ (30, გვ. 41). ასეთი ქმედება ვაჟკაცისათვის დიდ სირცხვილად ითვლებოდა და ყველა ცდილობდა ან არ გამხდარიყო მისი მატარებელი, ან მალე გათავისუფლებულიყო მისგან. შესაძლოა, ამ შემთხვევაში, ნაბადი და მატყლი ხაზგასმული იყოს, როგორც დედათა შრომის შედეგი, ან ობიექტი ქალური საქმიანობისა. თუშებმა იგი დიდი ხანია ხმარებიდან გადააგდეს.

მატყლი ნაყოფიერებისა და სიუხვე-ბარაქიანობის სიმბოლოდ ითვლებოდა* და აუცილებლად იყო საშობაო და საახალწლო – ნაყოფიერებისა და დოვლათის დასაბევებელ – სუფრაზე. ამ სუფრაზე, მატყლის გარდა, იდგა თაფლი და ელაგა ნაირნაირი ბედის კვერები – ცხვრის ძუძუ, ხარის კვერი, ცხენის ნალი, ძროხის ძუძუ, ხარ-გუთანი, ოჯახის წევრთა სახელზე გამომცხვარი ბედის კვერები... ყველაფერი ის, რის სიმრავლესაც ნატრობდა ოჯახი**. ბარაქიანობის სიმბოლოდ ცოტა მატყლს დებენ სამეკვლეო სუფრაზეც და მეკვლე როცა სახლში ბრუნდება, ხელცარიელს არც მას გაუშვებენ, სხვა სანოვაგესთან ერთად ცოტა მატყლსაც ატანენ.

მატყლის სიუხვე-ბარაქიანობის მიმანიშნებელია ხალხური გამოთქმაც: "მატყლს ეთქვ სწორში გამრიედ სწორებს გაგასწორებავ", ე.ი. ნუ გადამაგდებ, ნუ მიმომაბნევ, სწორში გამრიე და სწორებზე უკეთ გამყოფებო და მართლაც, მატყლს ძალიან ეკრძალებიან, არ გადააგდებენ მის მცირე ნაწილსაც კი. როცა რეცხავენ, ცდილობენ წყალს არ გააყოლონ – უბარაქობა იცის, ცხვრისთვის არ ვარგაო. არ დაწვავენ – ცოდვააო, ამბობენ მატყლი მწყემსს საშველად უხმობს, იძახის – "მემცხვარევ, მიშველეო". მატყლი რომ დაწვან, იტყვიან "ცხვარი იზარალებსო"***. ამჟამად ეს რწმენა ახალ თაობაში დაიკარგა, მაგრამ მაინც არ წვავენ – ცუდ სუნს უშვებსო, შესაძლოა ტრადიციის ძალითაც. გადასაყრელ ნარჩენ ბეწვებს და მატყლს მოხვეტავენ და ისეთ ადგილას

---

* ამ მხრივ საქართველო გამონაკლისს არ წარმოადგენს, მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში მატყლი, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო საერთოდ ცნობილია და იგი უკავშირდება "მსოფლიო ხის" სახელს (31, გვ. 238).

** საქართველოს მოგ კუთხეში საშობაო და საახალწლო რიტუალში მატყლს ცვლიდა აბრეშუმის შულოები (იმერეთი 1, გვ. 64; კახეთი, გურია, სამეგრელო, 23, გვ. 113) ან ბამბა ერწო-თიანეთი; 22, გვ. 191).

*** ქართლშიც იმ რწმენით, რომ ცუდ სუნს აუშვებს და ყვავილს აჩენსო, მატყლის დაწვა ცოდვად ითვლებოდა (9).

გადაყრიან, რომ არ დაიწვას. მატყლს ფეხით არ გათელავენ, წარამარა არ დააგდებენ, რომ ვინმემ არ დააბიჯოს.

თუშეთში შობის დილითაც და ახალი წლის დილითაც ოჯახის დიასახლისი წყალს მიუკვალავს, თან წაიღებს ძღვენს – "ნიჭს" – პურს, ყველს, ცოტა მატყლს* და "წყაროს ბედის კვერს", იგივე "შესაგორა კვერს". წყაროს ბედისკვერი "წყაროს კვერი" მრგვალია და ერთ მხარეს ნიშანი აქვს დადებული (თითს დააჭერენ ან ჯვარს გამოსახავენ), რომ წაღმა-უკუღმა მხარე ეტყობოდეს. ამ "შესაგორა კვერს" შეუგორებენ წყალს და სამჯერ ეტყვიან: "წყარო კვერი მოგიტანე, სარჩო-სამყოფ გამატანე". მეკვლე პურ-ყველს სამად გატეხავს, ჩაყრის წყალში და თან სამჯერ ეტყვის: "წყალო, ნიჭი მოგიტანე, წყალო ბედი გამაყოლე, შენ საგძალი, მე – მუ ლთ ჯანი". იქიდან წამოღებულ კვერს სახლშიც შეაგორებენ და ბოსელშიც. აკვირდებიან კვერს, როგორ დაეცემა. მისი უკუღმა დაცემა ავის მომასწავებელია, წაღმა – ოჯახის სიმრავლის და სიუხვე-ბარაქიანობის.

ყველიერში, შობის დღეს, მზისა და მზის მყოლი ანგელოზებისათვის გაშლილ სუფრაზე მატყლიც იყო წარმოდგენილი. ამ დღეს ლოცვაში კაც-საქონლის სიმრავლესა და ხვავ-ბარაქას შესთხოვდნენ უფალს. მზებუდობა არის ძველი სტილით 9 დეკემბერს. ამ დღეს ყველა ოჯახში მზისა და მზის მყოლ ანგელოზებს სუფრას უშლიან. ამ სუფრაზე ერბოსთან, მაჭკატთან და სანთელ-ბედაშესთან ერთად ცოტა მატყლსაც დებდნენ (11, გვ. 190). მას მზის პირველი სხივის დაცემამდე დგამენ სარკმელში და როგორც კი სარკმელს მზის სხივი მიადგებოდა, სანთელსაც აანთებდნენ, ერბოს აათშიშხინებდნენ და დაილოცებოდნენ: "შენამც იდიდები მზეო, შენამც ილოცები, შენიმც მყოლ ანგელოზებ იდიდებიან, ილოცებიან. სავალიმც დაგელოცებ მზეო, სადგომომც დაგელო-

* ერწო-თიანეთში მატყლის მაგიერ წყაროზე ბამბა მიაქვთ (22, გვ. 193).

ცებ, პირწაღმემც დაგვადგები, ბუდით მომოალი"... ამ დღეს საქმე შეიძლებოდა, მხოლოდ არ ჩეჩავდნენ – ყველსა და ხაჭოს მატლი გაუჩნდებაო. ამავე მიზნით მატყლს არც ყველიერში ჩეჩავდნენ.

მატყლი სიუხვე-ბარაქიანობის მიმანიშნებელი რომ არის, ჩანს წოვა-თუშური დაფიცების ფორმულიდანაც: "ქეკაჭარ ძაღლენ ფარ" – ცხვარ-მატყლის მადლმა.

გარდა სადღესასწაულო დღეებისა, მატყლი წარმოდგენილი იყო მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებშიც. მიცვალებულის თავთან დებენ ერთ ნაპარს მატყლს, რომელსაც მიცვალებულის დაკრძალვის შემდეგ მის გამბანებელს აძლევენ. ამბობენ მატყლივით და მარილივით საიქიოში ჰისავალი არაფერია და იმიტომ დებენ მიცვალებულთანო. ღალაობის „ფლასზე" (ფარდაგზე დაფენილი მიცვალებულის სამოსი, ნივთები) მატყლიც იდო. ავი თვალის ასაცილებლად თეთრი მატყლი ჰქონდა ჩაწნული ფაფარში დოღის ცხენსაც და მატყლის მცირე ნაწილს დებენ დილაობის პურებზეც. პური იმდენია, რამდენი მეკომურიცაა სოფელში. ქელეხის დასასრულს მათ ეს პურები თან მიჰქონდათ (11, გვ. 185). ამ წესჩვეულებებში მატყლს თითქოს ჯამაგირის სიმბოლური ფუნქცია აკისრია – აძლევენ გამბანებელს, აძლევენ კომლეურად, ასევე აძლევენ მატყლდადებულ პურებს დღეობის ბოლოს მაქალათებსაც – მათ ვისაც დღეობის მოსახურება და წესრიგი ევალებათ... მატყლს რომ ოდესღაც „ფულის" ფუნქცია ეკისრებოდა და ფართოდ იყო წარმოდგენილი, როგორც გაცვლის საშუალება, კარგად აისახა მოცემულ წეს-ჩვეულებებში. შესაძლოა მატყლის ეს ფუნქცია ჩანდეს ლექსის ფრაგმენტშიც: „თეთრი მატყლი და მარილი სულეთს სულისა მხსნელია" ან „თეთრი მატყლი და მარილი ერისა ძრიგებელია".

დალაობის შემდეგ გამართულ დოღში ფართოდაა წარმოდგენილი საფეიქრო ნაწარმი: პირველ ცხენს აძლევენ ალამს – დროშას, მეორეს – ჩითებს, მესამეს – წინდებს, მეოთხეს – ქუროებს ხელთათმანებს, მეხუთეს – მატყლსა და მარილს, მეექვსეს – პურ-ყველს და ყველაფერი ეს ცხენ-ჯამაგირად იწოდება. ძველად ცხენ-ჯამაგირში ტოლებსაც აძლევდნენ. იცოდნენ ხურჯინისა და ფლასის გაჩუქებაც.

საგანგებოდ შერჩეულ ფლასზე ან ფარდაგზე დაალაგებდნენ მიცვალებულის სურათებს, სამოსს და ნივთებს. ამას „ფლასის გაშლაჲ" ან „ფლასის დაგებაჲ" ჰქვია. ფლასი წლისთავამდეა გაშლილი. წლისთავის ქელეხის ბოლოს, დოღი რომ დამთავრდებოდა, ფლასზე დადებულ ნივთებს ნათესავებს ურიგებდნენ. მიცვალებულის ქამარ-ხანჯალსა და ფლასს ნაძმობს ჩუქნიდნენ, ხოლო მის კუთვნილ ცხენს, ლამაზად დარახტულს, ხურჯინგადაკიდებულსა და ნაბად-დაკრულს – დედისძმას.

ხალხურ წეს-ჩვეულებებში ფეიქრობის შრომის იარაღებიცაა წარმოდგენილი: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ქალს მზითვად ატანდნენ ნამგალს, საჩეჩელს, ტარებს, სახრელს და წინდის ჩხირებს. უფრო შეძლებულნი ფარდაგს, ნაბადს და ჭურჭელსაც გაატანდნენ. ძმიანი ქალი კი მხოლოდ გემო ჩამოთვლილ შრომის იარაღებს დასჯერდებოდა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფართოდ იყო წარმოდგენილი შრომის იარაღები თითისტარი, საქსელი დაბგა, ბეჭი... საფლავის ქვებზეც. თუ გავითვალისწინებთ ხალხურ რწმენას იმის შესახებ, რომ ადამიანი იმ ქვეყანასაც (საიქიო) იმასვე აკეთებს და იმასვე საქმიანობს, რასაც ამქვეყნად და ყველაფერი ისევე სჭირდება, როგორც ამქვეყნიურ ყოფაში (4, გვ. 35), მაშინ გასაგები გახდება მატყლის ნაწარმისა და მატყლის ასე ფართოდ წარმოდგენა მიცვალებულთან დაკავში-

რებულ რიტუალებში და საფლავის ქვებზე გამოსახული საფეიქრო იქრო შრომის იარაღების სიმბოლური მნიშვნელობაც.

როგორც ცნობილია, ძველად აკრძალული იყო მიცვალებულის სამოსელად შალისა და აბრეშუმის მოხმარება (6, გვ. 123). დასავლეთ საქართველოს მთელ რიგ რაიონებში მატყლისაგან დამზადებული სამოსი ამჟამადაც გამორიცხულია. როგორც ც. ბეზარაშვილი აღნიშნავს, „მეგრელთა რწმენით, აღნიშნული ქსოვილები (შალის და აბრეშუმის – ნ.ა.) მიცვალებულს გააწვალებსო, რადგან დიდხანს არ დალპებაო"... და იქვე დასძენს - „ამით უძველეს დროს საქართველოში დამკვიდრებულ ქსოვილებს მიენიჭა უპირატესობა" (6, გვ. 123). ვფიქრობთ, ამ აკრძალვის მიზეზი მხოლოდ ეს არ უნდა იყოს. საქართველოში, ბრინჯაოს ხანის საფლავებში, სელის ქსოვილების გარდა, აღმოჩენილია მატყლის ქსოვილთა ნაშთებიც (26, გვ. 376). ბრინჯაოს ხანაში კი განვითარებულია მეცხვარეობა და, ცხადია, მატყლის ნაწარმიც უხვად იქნებოდა. გარდა იმისა, რომ „საქართველოში დამკვიდრებულ ქსოვილებს მიენიჭათ უპირატესობა", შესაძლოა ეს აკრძალვა ქრისტიანობის გავლენის შედეგი იყოს – ცხოველურისადმი კრძალვა-მორიდება (მატყლი – ცხვარი; აბრეშუმი – აბრეშუმის ჭია). როგორც ჩანს, საქართველოში, სარწმუნოების თვალსაზრისით (ებრაელი მწერლების ცნობები) უპირატესობა სელის ქსოვილებს ჰქონდა: „მღვდლებს ნება არ ჰქონდათ მატყლის ქსოვილის ჩაცმისა და სელის ქსოვილით იმოსებოდნენ"... „რჟს შევიდოდიან იგინი ბჭეთა ეზოჲსა მის შინაგანისათა სამოსელი სელისაჲ შეიმოსიდიან და არა შეიმოსიდიან მატყლისაჲ" (25, გვ. 161, 163). არც ის არის შემთხვევითი, რომ იქ, სადაც რელიგიამ ჩვენამდე სინკრეტიზირებული სახით მოაღწია – აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი, ამას ყურადღება არ ექცევა, გამონაკლისს ხევი წარმოადგენს. თუშეთში ძველად, როგორც უკვე ავ-

ღნიშნეთ, გავრცელებული იყო მიცვალებულის ნაბადში ან ფარდაგში გახვევა და ისე დაკრძალვა. გარდა აღნიშნულისა, ალბათ ამ შემთხვევაშიც ადგილზე გავრცელებულ მასალას ეძლევა უპირატესობა.

საფეიქრო შრომის იარაღის სახელებს მაგიური ძალა აქვთ სმინაობის კვირას: იანვრის მესამე კვირა - „კდინის" ანუ „შურის კვირა" თუშეთში ავსულებისა და ეშმაკეულთა არევის ჟამია. ამ კვირას სმინაობის კვირასაც ეძახიან. ამ კვირის რომელიმე ღამეს, ძირითადად ოთხშაბათს ან პარასკევს (ხალხური რწმენით ამ კვირის ეს ორი დღე ეშმაკების დღეა), თუშეთში ეშმაკთა და ავსულთა მოსასმენად წავიდოდნენ*. ავსულთა მოსასმენად წასული ახალგაზრდები აკაზმების ნაწილების სახელებს ირქმევდნენ – გარა, საშევარი, ქოჭი, ბეჭი... ფეხუკულმა გადიან სახლიდან, სოფელს მოცილებით ჩამოსხდებიან და სოფლის „ამბებს ისმენენ".

თუშეთში ხალხური რწმენით, ავსულებისა და კუდიანების სახით ეშმაკებს ადამიანებს შორისაც ჰყავთ თანამდგომელნი, რომელნიც ეშმაკეულთა თავშეყრის ადგილისაკენ საფეიქრო დაზგაზე** აკაზმაზე გადამჯდარნი მიფრინავენ.

---

* ხევსურეთშიც, გაზაფხულის პირზე, ხუთშაბათ ღამეს, სამი კაცი „მესმინაე" წავა გზაგასაყარზე. ნახშირით შემოხაზულ წრეში ჩაჯდებიან და უსმენენ ეშმაკებს – მავნე სულებს. თუ ერთი კაცი მარტო წავა, ის თან ორ თითისტარს წაიღებს და ისე ჩაჯდება. მავნე სულებისაგან ისმენენ იმ წელში ვის რა დაემართება (15, გვ. 226).

** საფეიქრო შრომის იარაღებზე სხვადასხვა ამბებს წინასწარმეტყველებდნენ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, მაგ., სამეგრელოში, 15 ივლისს, ღამით. რამდენიმე კაცი გზაჯვარედინზე კოცონს აანთებდა. ცეცხლთან დებდნენ ბურთს, თითისტარს, ჩიბუხს თამბაქოთი, ფანდურს და სარკეს სავარცხლით. თვითონ ბუჩქებში დაიმალებოდნენ და საცერში გახედავდნენ ცეცხლს. ხალხური რწმენით, იმ ღამეს ცეცხლთან მოგროვდებოდნენ ისინი, ვისაც სიკვდილი ეწერათ იმ წელს. თუ ესენი ბავშვები იყვნენ ბურთის თამაშს დაიწყებდნენ, თუ ახალგაზრდა ბიჭები – ჩიბუხს მოსწევდნენ, თუ ქალიშვილები, ფანდურზე დაუკრავდნენ და თუ მოხუცები, ისინი თითისტარს აიღებდნენ (32, გვ. 144).

იუშეთში ქალიშვილს დედა მომავალი ბედის ამოსაცნობად*. სასთუმალს ქვეშ დაულაგებდა მისგან პირველად მოქსოვილ, საქმროსთვის განკუთვნილ „საკაცო ჩითებს".

ჩითის შეკერვას რომ მორჩებიან და ხის ფეხს ნაქსოვიდან ამოიღებენ, უმალვე ჩითზე ამ ხის ფეხით – კალაპოტით, ჯვარს გამოსახავენ იმ იმედით, რომ პატრონი მათ „მშვიდობაში გაცვეთავს".

გვალვის დროს, იმ იმედით, რომ გაავდრდებაო, ს. ჩიღოს თავზე მდგარ ქვის ყორეს - „სატკეცელა მილიონას" ქალის ჩითის ნაგლეჯით სცემენ (16, გვ. 125).

როცა ახალ სამოსს კერავდნენ, დიდ სიკეთედ ითვლებოდა კერვისას ძაფის გასკვნა. და თუ კერვას ისე დაამთავრებდნენ, რომ ძაფი ერთხელაც არ გაისკვნებოდა, ეს დიდი უბედურების მომასწავებელი იყო, ხალხის რწმენით, ვერ მოიხმარდა პატრონი შეკერილს.

ხალხი დიდ ყურადღებას აქცევდა და მკაცრად იცავდა უქმე დღეებს. ერიდებოდნენ ასეთ დღეებში საერთოდ მუშაობას და, ცხადია, მატყლის დამუშავებასაც. გარდა კვირა დღისა, რომელიც მთელი წლის განმავლობაში უქმედ ითვლებოდა, იყო დღეები, როცა განსაკუთრებით აკრძალული იყო მატყლზე მუშაობა, მაგ., ხარებობის დღე, ხორცის კვირა, პარასკევი... ხარებობის დღეს მუშაობა მთელს საქართველოში მკაცრად იყო აკრძალული. მრავალი გადმოცემა არსებობს აკრძალულ დღეთა დამრღვევებზე და ტაბუს დარღვევის შედეგებზე. ხალხი ამა თუ იმ ბუნებრივი მოვლენების – ქარის, კლდის, ტბის თუ სხვათა წარმოშობას ან გვალვას და ავდარს ზოგჯერ ასეთი აკრძალვების დარღვევას უკავშირებდა. მაგ., ადამიანის ფიგურის მსგავსი ქვა სოფელ

---

* ამავე მიზნით სამეგრელოში ქალიშვილი ღამით ახალმოქსოვილ შალსა და საქსოვი დაზგის იარაღებს სასთუმალს ქვეშ დაილაგებდა (32, გვ. 133).

ფარცხანაყენებში (ქუთაისის მაზრა), სალხური გადმოცემით, იყო ქალი, რომელიც ხარებობის დღეს ძაფს ართავდა და ქვად იქცა. სოფელ ვარძიაში (შორაპნის მაზრა) და სოფელ გორაში (ქუთაისის მაზრა) არსებული ტბების წარმოშობაც ხარებობის დღის აკრძალვის დარღვევას უკავშირდება. არის სხვა გადმოცემაც: ამ დღეს ქალი ქსოვდა ქსელს (ვარიანტით – ძაფს ართავდა და თან აკვანს არწევდა) და როგორც კი დაიმღერა „ხარება და ხარხალება, ჩემ ქმარ-შვილსა გახარებაო," მყისვე მიწა გაიპო, წყალი ამოვიდა და ტბა გაჩნდა. მას შემდეგ სოფელ გორაში, ყოველ წელს ხარებობის დღეს, ტბის ზედაპირზე ჩნდება ქალი ძაფითა და აკვნით (29, გვ. 8-9).

არჩევდნენ კარგ და კვიმატ დღეებს. „ქსლის გამართების" – დაქსელვისათვის კარგი დღეები იყო სამშაბათი, ხუთშაბათი და შაბათი. ოთხშაბათ-პარასკევს არ დაქსელავდნენ „კუბატი" (კვიმატი, მაქციანი) დღეებიაო. ეს დღეები საერთოდ კვიმატ დღეებად ითვლებოდა და, თუ მაინც დაქსელავდნენ, ხალხის რწმენით, აკაზმები დასკდებოდა და ქსელიც ძნელი საქსოვი იქნებოდა. არც გამოჭრიდნენ რამეს. თუ შესაკერი ეჩქარებოდათ, წინა დღეს ქსოვილს „მაკრატელს დაადებდნენ" – ცოტაზე გაჭრიდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა ოთხშაბათს და პარასკევს ახალი სამოსის გამოჭრა. ჩვეულებრივ, არასადღესასწაულო დღეებში ოთხშაბათ-პარასკევსაც მუშაობდნენ, არ უქმობდნენ, მხოლოდ ერიდებოდნენ ახალი საქმის დაწყებას, გამოჭრას, წინდის წვერის დადებას თუ ხვნა-თესვის დაწყებას.

პარასკევ დღეს არავინ ართავდა, თითისტარს არ აბრუნებდნენ – ცხვარი დარეტიანდებაო. სხვა საქმეებს (ჩეჩვა, ქსოვა...) კი აკეთებდნენ. ზოგი გვარი ცხვრისთვის და ოჯახისთვის პარასკევის მაგიერ ოთხშაბათს იუქმებდა, მაგ., ბახტურიძეები ს. ილიურთიდან, ამ მიზნით ოთხშაბათს ინა-

ხავდნენ, სხვა გვარები – პარასკევს. ომაიძეების გვარს ვერ არც ორშაბათის და არც პარასკევის შენახვა „არ მოხვდებოდა" – კარგად არ ჰქონდა დაცდილი. ხშირად ველზე მყოფი მწყემსები ოჯახს შემოუთვლიდნენ – პარასკევს ტარსახრელი ან ჯარანი ხომ არ აბრუნეთ, ცხვარი გვირეტიანდებაო და მკაცრად თხოვდნენ ოჯახებს ამ დღის დაცვას. ხალხური რწმენით, პარასკევ დღეს ვინც იმუშავებდა, მათ ოჯახს ცხვარი დაუავადდებოდა. განსაკუთრებით აკრძალული იყო ამ დღეს დართვა და დაგრეხვა – ამირანს ძაღლის ნალოკი, გაწყვეტაზე მიმდგარი ჯაჭვი უმრთელდებაო.

კვირაში ოთხი საღამო – სამშაბათი, ხუთშაბათი, შაბათი და კვირა ჩვეულებრივ უქმედ ითვლებოდა. ოთხივე საღამოს იცავდნენ ისინი, ვისაც ახალი გარდაცვლილი ჰყავდა, შაბათი და კვირა საღამო სავალდებულო იყო ყველას დაეცვა. უქმის საღამოებში მოიწვევდნენ „მჩეჩელაებს" – მჩეჩელ ქალებს. თუ სხვას ეხმარებოდნენ, უქმე გატეხილად არ ითვლებოდა.

წელიწადში ერთი დღე იყო გამოყოფილი „ქარის უქმისათვის". ამ დღეს თუ იუქმებდნენ, ქარი თივის ბულულებსა და ძნებს აღარ დაუშლიდა, ეს დღე იყო ათინგენის მეორე-მესამე დღეს.

ხორცის კვირის პარასკევს „ცეცხლის უქმს" ინახავდნენ – სარჩო-საბადებელსა და სახლ-კარს ცეცხლი რომ არ მოსდებოდა. ყველიერის შაბათს „მწრელთ უქმს" ინახავდნენ, თაგვი და ჩრჩილი ნაქსოვებს არ დაუჭრიდა, აღარც კალია დაუზიანებდა ყანებს.

გარდა აღნიშნულისა, იყო დღეები, როცა გარკვეული საქმე შეიძლებოდა. ასე, მაგ., მზებუდობის დღეს არ შეიძლებოდა მატყლის დაჩეჩვა, სხვას ყველაფერს აკეთებდნენ. ხორცის მთელი კვირის განმავლობაში, იანვრის ბოლო კვირას, ოჯახში სხვა საქმეს კი აკეთებდნენ, მხოლოდ ძაფის

გორგალს არ ამოახვევდნენ. იყო რწმენა, რომ ოჯახში სტუმრად მოსული მიცვალებულები შიგ ეხვევიან, ფეხები ებორკებათო, არც ჯარას დაატრიალებდნენ – მიცვალებულებს თავში ხვდებათო. ამ კვირას, ხალხის რწმენით, მიცვალებულთა სულები სახლში ბრუნდებიან, კვირის ბოლოს კი ისევ მიდიან სამუდამო სასუფეველში. ამ კვირას არ შეღებავდნენ, არც ჩეჩავდნენ – მიცვალებულებს საჭმელში და თვალებში ეყრებათო. მარტო ოთხშაბათ-პარასკევობით შეიძლებოდა დაჩეჩვა და ისიც მხოლოდ თეთრი მატყლის, შავი ფერის ხელის ხლება არ შეიძლებოდა. თეთრ მატყლსაც ჩეჩავდნენ მხოლოდ მაშინ „მზე რო ზღვად შევიდოდა" (რომ ჩავიდოდა). დართვაც მხოლოდ თეთრი ფერის მატყლისა შეიძლებოდა. ახალ საქმეს ამ კვირას არ დაიწყებდნენ, რადგან ეს მაქციანად ითვლებოდა. შავი ფერის ჩეჩვა და დაგრეხა არ შეიძლებოდა ახალწლის დღეებშიც, ყველსა და ხაჭოს მატლი გაუჩნდებოდა, ართავდნენ მხოლოდ. საქონელი რომ კლდეზე არ გადაეყაროთ, კდინის კვირასაც არ ჩეჩავენ, დართვით კი მხოლოდ თეთრი ფერის მატყლს დაართავდნენ, შავს, წითელსა და რუხს – არა. უქმის გამტეხთ ეშმაკები შეაშინებდნენ.

ყველაზე ბევრი უქმე დღეები ახალი წლის დღეებში იყო. ახალწლის მეორე დღე კვიმატ დღედ ითვლებოდა. მკაცრად აკრძალული იყო ამ დღეს საქმე, დანასაც კი არ აიღებდნენ ხელში. რომელ დღესაც ეს კვიმატი დღე დაემთხვეოდა, კვირის იმ დღეს მთელი წლის განმავლობაში ადრე დაწყებულ საქმეს კი აგრძელებდნენ და მუშაობდნენ, მაგრამ მკაცრად ერიდებოდნენ ახალი საქმის დაწყებასა და მგზავრობას. ხალხის რწმენით, ამ დღეს დაწყებული საქმე გაიწელებოდა და კარგად არ დამთავრდებოდა.

ახალწლის მეხუთე დღეს იყო გამცხადება, მეექვსე დღეს – წყალკურთხევა. ამ დღეებსაც უქმობდნენ.

თებერვლის ორიც მძიმე უქმია. მარხვის პირველ შაბათს „ძგელთუქმს" ინახავენ, მერე აღდგომამდე უქმე დღეები აღარ არის.

რომელიმე სოფელში თუ ვინმე უქმე დღეს არ დაიცავდა და მას რაიმე მარცხი შეემთხვეოდა, ხალხი ამ მარცხს ამ დღის აკრძალვის დარღვევას უკავშირებდა, უქმს არქმევდა იმ გვარის სახელს, ვისაც ცუდი ამბავი გადახდებოდა. ასეთი იყო ომალოელებისათვის „ოლევრთ უქმი". ოლეურების გვარის კაცმა, ხორცის კვირა რომ დამარხვდა და ორშაბათი დღე გათენდა, ცხენი შეკმაზა და თან ხალხის შენიშვნაც არად ჩააგდო, ამისათვის დაისაჯა – მგელმა შეუჭამა ის ცხენი. თუ დასჯა უფრო მძიმე იყო და სიკვდილს უკავშირდებოდა. მაშინ უქმე დღისთვის შერქმეული სახელი უფრო ფართოდ ვრცელდებოდა მაგ., „ბაშინურთ უქმს" უწოდებს მთელი გომეწრის ხეობა ძველი სტილით თებერვლის ორს. ამ დღეს გამოჭრილმა ტყავ-კაბამ (ვარიანტით – მოჭრილმა ჯოხმა) ცხრა პატრონი გამოიცვალა.

თუშეთში არის რწმენა, რომ რიგით უქმე დღეს თუ ხელსაქმეს მოკიდებს ხელს დიასახლისი, სახლის კეთილი ანგელოზები ფრთხებიან*. სახლის ანგელოზები სახლიდან აიყრებიან მაშინაც, თუ ღამით ძაფს დაგრეხავენ ჯარაზე, დაგრეხვა მარტო დილით ადრე და დღისით შეიძლება (3, გვ. 122).

გარდა უქმე დღეებისა, იყო სხვა აკრძალვებიც: მკაცრად ერიდებოდნენ ჭამის დროს ხელსაქმის აღებას, არც ქსოვა შეიძლებოდა, არც კერვა, არც ქარგვა, სანამ მაგიდის

---

* რიგით უქმე დღეებში ფშავში იცოდნენ ხელსაქმობა სახლისაგან მოცილებით. აფშოელი ქალები უქმე დღეებში საქმობდნენ ან თავისივე სამთოების ქოხებისაკენ მიმავალი გზის გარკვეულ ნაწილში – ორღობეში ან სხვის სამთოებში გადადიოდნენ (10, გვ. 183). შესაძლოა ხელსაქმისათვის თავის სახლსა და სამთოს გამოცილება, ფშავშიც იუშეთში არსებული აღნიშნული რწმენის მსგავსი იყოს. სხვაგან მიდიან, რომ სახლის კეთილი ანგელოზები არ დააფრთხონ.

ყველა წევრი არ დაამთავრებდა პურობას. ხალხის რწმენით, ვინც წესს გადაუხვევდა იმ ქალს ჯალაბი – მამის სახლი ამოუწყდებოდა.

ხელსაქმესა და ყველანაირ სამუშაოს თავს ანებებდნენ, როცა სოფელში ვინმე გარდაიცვლებოდა ან ხმა დავარდებოდა. „შებმულ ხარს გამოუშვებდნენ", იტყოდნენ „ციხემოსობააო". თუშური ცხოვრების პირობების გამო, ხშირად სახლიდან შორს გარდაიცვლებოდა კაცი (მწყემსი), მას ბარში დაკრძალავდნენ ახლობლები. მთაში კი „ხმა რომ დავარდებოდა" – ამბავი რომ ავიდოდა, თავისი სოფელ-მეზობელი იუქმებდა. მხოლოდ დაკრძალვის შემდეგ გააგრძელებდნენ საქმეს. ხელსაქმე მკაცრად ეკრძალებოდათ ბავშვებსაც, თუნდაც სოფლიდან მოშორებით წასულიყვნენ.

ყველანაირ საქმეს ტოვებენ მაშინაც, როცა საბძანიდან „დროშა გამოყავთ".

საქმის დღეებში ჩვეულებრივ საქმობდნენ, დილით ადრე იწყებდნენ შრომას, გვიან ღამემდე, სადამდეც კი შეძლებდნენ, ისხდნენ და მუშაობდნენ. მხოლოდ ორშაბათ დილით არ იწყებდნენ უთენია მუშაობას, ამ დღეს სანამ კერაზე ქერის მარცვალი საჩინო არ გახდებოდა, მანამდე ისევ უქმი იყო.

მკაცრად ერიდებოდნენ ჭექა-ქუხილიან და ქარიან ღამეებში მუშაობას. ხალხის რწმენით, ასეთ ღამეებში ქარს ავკაცი და ავქარი მოჰქონდა და ავი სული პატარა ცეცხლის სახით ეცემოდა „კაცსაც, საქონელსაც და ადგილზე აქრობდა". ამიტომ შუქს დიდხანს არ აანთებდნენ – ავკაცი „შუქს მოყვებოდა", საქმეს ტოვებდნენ და მალე იძინებდნენ*.

---

* ასეთ ღამეებში საქონელსა და ადამიანებზე პატარა ცეცხლის სახით დაცემულ ავქარზე და ავკაცზე ისეთ ამბებს ყვებიან, რომ ეს მონაყოლი ძალიან გავს სფერული მეხის მოქმედებას.

მატყლის დამუშავებასთან დაკავშირებით საყურადღებოა შეხედულება ავთვალზე და მასთან დაკავშირებული მაგიური ქმედებანი. ავი თვალის თავიდან აცილების მიზნით, როცა ქსელს დაქსელავდა ქალი, ქსოვის დაწყების წინ შემოიტახდა ბალახს, საქსოვი დაბგის სათითე თვლებში ჩატენიდა და სამჯერ დაატანდა - „ხანიან-ხალიზიანო, თხორ-ხინდე ბარაქიანო”*. შემდეგ პირველად გატარებულ მისაქსელს სამჯერ ჩაბეჭავდა. ყოველი ჩაბეჭვის შემდეგ ბეჭს საშევარს აარტყამდა და თან იტყოდა: „შეკედ შემოგყვები” ან „შეკ შემოგყვები”. ამასთან ვინმე მეზობელს, ვისი კვალიც ეიმედებოდა, სთხოვდა „ქსელი შემომიკვალეო”. ისიც „კვალს შეიტანდა” – ბალახს შემოიტანდა საქსლოში და იტყოდა - „მექსლე-მეჯარნეს ძალი და ხანი”, ბალახს ისიც სათითე თვლებში ჩატენიდა და თან იტყოდა „შენ ქელიდ თხორ-ხინდე ბარაქიანი, შენ ქსელი გაფხვრილიდ გაკეკილი”, ამასთან ქსელს გადაეფოფრებოდა და ხმამაღლა გაიცინებდა. ბალახი ქსლის მოქსოვამდე იქ უნდა ყოფილიყო, მას აპოთროპეული დანიშნულება ჰქონდა. ამ ქმედების შემდეგ, ხალხის რწმენით, ქსელი აღარ გაითვალებოდა და არც „ჭირიანი”, „ჭირით საქსოვი” – ძნელად საქსოვი იქნებოდა. ქსელს ავი თვალისაგან იცავდა, აგრეთვე, ბეჭზე დაკრული ცხენის ნალი. ქსელი თუ მაინც გაითვალებოდა, ძნელად საქსოვი იქნებოდა ან „ქსლის გაყრა” – გარას აწევ-დაწევის დროს ქსლების გაცალკევება-გაუჭირდებოდათ, იტყოდნენ „თვალდაკრულიავ”. მას „ნალოც წყალს” – უბრად მოტანილ და შელოცვილ წყალს – გადააპკურებდნენ. დილით ადრე უბრად წავიდოდნენ წყალზე. მარცხენა ხელით ამოიღებდნენ წყალს და ისე მოიტანდნენ, რომ „თავი არ გადაქცეულიყო” – წყალი არ გადაღვრილიყო გზაში. ჯამზე დადგამ-

---

* შელოცვის ეს ფორმულა თუშეთში ჩაწერილი აქვს ს. მენთეშაშვილსაც (18, გვ. 35).

დნენ საცერს, საცერზე მაკრატელს ან გრაკლას ტოტებისაგან შეკრულ პატარა ცოცხს დადებდნენ. შიგ ჩაასხამდნენ მარცხენა ხელით ამოღებულ ცხრა კოვზ წყალს, ჩააგდებდნენ ისევ მარცხენა ხელით აღებულ ცხრა ნაკვერჩხალს. ამ დროს აკვირდებოდნენ, რაც მეტად „დაიწივლებდა" ნაკვერცხალი წყალში ჩაგდებისას, მით მეტად იყო ქსელი გათვალული. ამის შემდეგ ამ წყალს მარცხენა ხელით ქსელს გადააპკურებდნენ, ნახშირს კი მარცხენა ფეხით ქსელთან გასრესავდნენ - „თვალს ჩაშლეტავდნენ", თან იტყოდნენ: „ასრ ჩიშლიტოს ავკაცის თვალიდ კვალი, ვინაც ჩემ ქსელს მონადა (ცუდად) შემოხედ".

ქსელს ავი თვალისაგან იცავდა, აგრეთვე, ახალი მთვარისადმი მიმართვაც. ამ მიმართვით საქმე ბარაქიანიც ხდებოდა. ქალები ახალ მთვარეს რომ დაინახავდნენ, ეტყოდნენ: „მთვარეო, გზაიმც გიხანდება, მეამ საქმე მიხანდება" ან - „მთვარე ვნახე გორზედა, საქმის ხანებაზედა, საფუარი მფუარი, ცომი ბარაქიანი, კელი ბარაქიანი, გზანიმ დაგიმშვიდდებიან მთვარეო, ჯვარსამ დამიწერ ქმარ-შვილთა", ან - „მთვარე ვნახე გორის პირსა, საქმის ხანებაშია, გულის ხარებაშია".

ხალხური რწმენით, ავ თვალს ირიდებს წითელი ბაწრით შებმული, უბრად მოჭრილი ურძნის ხის ტოტები. მის პატარ-პატარა ნაჭრებს აბამდნენ ყველაფერს, რის დაცვაც უნდოდათ ავი თვალისაგან: სარძევე ჭურჭელს, საქონელს... ამავე მიზნით ქალები თურსაის (ურძნის) მძივებს ნაწნავებზე იკიდებდნენ და წითელი ფერის ბაწარს თმებში იწნავდნენ.

სხეულიდან ავი თვალის განდევნა „შეეძლო" შავი ფერის ძაფის გორგალსაც: ავადმყოფს, რომელსაც „ქურდ ოფლი" – ძილის დროს ძლიერი ოფლიანობა – აწუხებდა, ლოგინში ჩაუდებდნენ, ხალხური რწმენით, მაგიური ძალის მქონე შავი ფერის გორგალს.

გარდა აღნიშნულისა, მატყლის დამუშავებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შორის დიდი ადგილი ეჭირა მაგიური დანიშნულების სხვა ღონისძიებებსაც.

გაბაფხულზე წეროების გუნდის ხმიანობას პირველად რომ მოისმენდნენ, წეროებს ახედავდნენ და თანავე მიწას ორივე ხელის გულებს მოუსვამდნენ – ქსოვისას ხელის ოფლიანობა არ ეცოდინებოდათ.

როცა შალის ქსოვას მორჩებოდნენ, ნაქსოვს დაბგაბეგვე არ გაფერთხავდნენ ქმარს ცხვარი დაუფრთხებოდა. ვისაც მეცხვარე ქმარი არ ჰყავდა, ის ქსელს ქოჭის ტარით აკაბმაბევე აფერთხავდა და ისე გაჭრიდა. ქსელს როგორც კი გაჭრიდნენ, მყისვე გადმოიქნევდნენ აკაბმიდან. ამით თითქოს მომდევნო ქსელი ადვილი საქსოვი გახდებოდა. საქსლოს კი საგულდაგულოდ დაასუფთავებდნენ, რადგან იყო რწმენა, რომ ვინც საქსლოს კარგად არ დააწკრიალებდა, საქიოში მის მამამთილს წვერით დააგვევინებდნენ. ისედაც, ყოველდღიურად, ქსოვას რომ თავს ანებებდნენ, საქსლოს კარგად ასუფთავებდნენ, ეს წესი იყო. ქსლის სანახავად ყოველთვის მოსალოდნელი იყო სტუმარი, სუფთა და ლამაზი საქსლო მქსოველის კარგ ქალობაზე მიუთითებდა.

ნაქსოვის დამთავრებისა და ჩამოჭრის შემდეგ მორჩენილ ქსელს - „ნაჭერს" ყველა იქ მყოფს ჩუქნიდნენ, პატარა-პატარა წნულებს კისერზე ჩამოკიდებდნენ.

ძველად ჯარნის გასაკეთებლად საგანგებოდ არჩევდნენ ქარიან დღეებს. თუ ასეთი ამინდი არ იქნებოდა, ჯარნის ყველა დეტალს დაამზადებდნენ და მათ „შესაყრელად" – ასაწყობად აუცილებლად ქარიან დღეს დაელოდებოდნენ. ხალხური რწმენით, ამ დროს აწყობილი ჯარანი „ნაბუვრიანი" – მეტად მაღალგრეხიანი იქნებოდა.

შეღებვის დროს დიდ ყურადღებას აქცევდნენ სამღებრო ქვაბს, ღამით სახურავახდილს არ დატოვებდნენ - „ვარ-

სკლავებმა შიგ რომ ჩაიხედონ, ნაქსოვი ან ძაფი კარგად არ შეიღებება და აჭრელდებაო".

თითისტარებიდან ძაფის ამოხვევას რომ დაიწყებდნენ, ჯერ იტყოდნენ - „სქელ წმიდასა, წმიდა სქელსა, ღმერთო, ხელი მოგვიმარტე"*.

გაზაფხულობით, სამი თვე – მარტი, აპრილი, მაისი იყო „მძლევარაობაჲ" – გუგულის ძლევის დრო. ქალები ცდილობდნენ „ნაწილუჭმელი" – უნაყროდ არ გასულიყვნენ დილით ადრე, რომ გუგულს არ დაეძლია. ამბობდნენ: გუგულის ძლეულს საიქიოს ჩითებს დახდიან და ფეხშიშველს ატარებენ (11, გვ. 196). გუგულს რომ დაინახავდნენ იტყოდნენ - „დაგძლი გუგუტაო". გაზაფხულზე, პირველად რომ ნახავდნენ ენძელებს, ძმებისა და ცხვრის სიმრავლისათვის ქალები მასაც „დაძლევდნენ" – ეტყოდნენ:

„ენძალ, ენძალ ყურადა, ჭია-ღვია კარადა,
შენ ქვა-ქვიშით მაძღარი, მე –ყველითად პურითა,
შენ დიანი, მე – ძმიანი, შენ თხიანი, მე – ცხვრიანი".

ძაფის დართვისას, ვიდრე ფთილას არ დაამთავრებდნენ, ტარს ხელიდან არ დადებდნენ, არ ვარგაო, იყო რწმენა – გასათხოვარ ქალს ნანდობი გაეყრებოდა, გათხოვილს ქმარი ან ძმა ლაშქარს დარჩებოდა. ამავე მიზნით არც წინდის ჩხირს მიატოვებდნენ შუა ქსოვაში, „ცხემლს ყუად გაიყვანდნენ" – ბოლომდე მოქსოვდნენ, რაც არ უნდა სასწრაფო საქმე ყოფილიყო, ფთილა უნდა მოეწყვიტათ ტარიდან და ისე დაედოთ.

ახლად დაქსელილი ქსელის მაშინვე მიტოვება არ შეიძლება, მისაქსელი რამდენჯერმე უნდა გადაატარონ, თუ ეს არ გააკეთეს, იტყვიან „მელა კუდს გატარებსად აღარ გახანდებ" – ძნელი საქსოვი იქნებაო.

---

* აღრე გამოქვეყნებულ სტატიაში ჩვენ ეს ფორმულა შეცდომით ძაფის დართვის წინა სათქმელად მივიჩნიეთ (2, გვ. 27).

აკაზმაზე ქსოვისას, სანამ ნაქსოვი ქვედა ვილის ქვემოდან არ გამოჩნდება, ბეჭს საშევარზე არ შემოდებენ, ხალხის თქმით, არ ვარგა, ნაქსოვი ადვილად არ მოიქსოვება, „ვერ გახანდება". ხალხური რწმენით, აკაზმაზე ქსოვისას, ნაქსოვს, სანამ ის ზედა ვილს გადმოხედავს, დედინაცვალი ეწევა, არ უშვებს, ნაქსოვი ამიტომ „ძნელად ამოდის", როცა ზედა ვილს გადმოცდება, უკვე დედა ეწევა და ქსოვაც უფრო ადვილდება. ნაქსოვი, როცა ზედა ვილს „გადმოხედავს" - გადმოცილდება, დამსწრენი მქსოველს ქოჭს მოსტაცებენ. ეს უკანასკნელი ამ დროს ქსოვას მიატოვებს და მათ გაუმასპინძლდება, რასაც მხიარულებაც მოჰყვება.

ღიდ ცოდვად ითვლება და მკაცრად იკრძალება მატყლისა და ძაფის მოპარვა, დამნაშავეს მძიმე დასჯა ელის საიქიოში. ხალხში გავრცელებული რწმენის მიხედვით, ამის ჩამდენს „გძელ ქვეყანაში" ბნელ ორმოში ჩასვამენ, დათვის ტყავს ჩაუგდებენ და ტყავის ბეწვს ათვლეინებენ ან დაბურდულ ძაფს ამოახვევინებენ, ანდა ფეხებზე წისქვილის ქვებს შეაბამენ და ცხენზე მჯდომნი დამნაშავეს მათრახის ცემით მიერეკებიან უსასრულოდ.

ცხადია, საწესჩვეულებო რიტუალებსა და რწმენა-წარმოდგენებში ასე ფართოდ ასახულ დარგს თავისი მფარველი უნდა ჰყოლოდა.

როგორც ეთნოგრაფ გ. ჩაჩაშვილის გამოკვლევამ გვიჩვენა, რთვისა და ქსოვის მფარველი ღვთაება საქართველოში არის მარიამ ღვთისმშობელი (24, გვ. 104, 106). ამასთან, ეთნოგრაფიულმა მასალამ გვიჩვენა, რომ ღვთისმშობელი არა მარტო ფეიქრობის მფარველია, არამედ საუკეთესო მქსოველიც არის. ხელსაქმეში მისი ხელისშემშლელნი ავი, ბოროტი ძალები არიან. როგორც მეცნიერი მიუთითებს, საქართველოში მარიამი საოჯახო ფეიქრობის მფარველი უფრო ძველ რელიგიურ პერსონაჟს უნდა ანსახიერებ-

დეს. ასეთი ძველი პერსონაჟი კი ნაყოფიერების ქალღვთაება ლამარიაა (სვანეთი), რომელიც ფეიქრობის გარდა, ოქროქსოვილის მქსოველიცაა (24, გვ. 105, 106).

ღვთისმშობელი მარიამი რომ მქსოველი და ფეიქრობის მფარველია, სხვა მასალიდანაც ჩანს: ზოგჯერ მის სახელზე ეკლესიაში ძაფებს წირავდნენ. ახმეტის რაიონის ცხრაკარაში (ზემო და ქვემო ალვანებს შორის) დგას იფნის ხე – წმინდა მარიამის ნიში და ზედ მლოცველი ქალების მიერ შეწირული, ნეკად ამოხვეული, ფერად-ფერადი შალის ძაფები ჰკიდია. თუშეთში ქალებს ქალებისა და ფურების სალოცავში – მარიტას სალოცავში (გომეწრის ხეობა) ფერად-ფერადი ბაწრის ხვეულები მიაქვთ და მარიტას დროშას აბამდნენ, ამბობენ – მარიტა ქალია და ეს ძღვენი დასჭირდებაო.

საქართველოს ზოგ კუთხეში შესაწირს ქსოვილის ნაჭრებიც და ზოგჯერ ფარდაგებიც (განსაკუთრებით ბარში) წარმოადგენდა*.

ნაქარგობისაგან განსხვავებით, რომელიც თავისი დანიშნულებით საეროდ და საეკლესიოდ იყოფოდა (8, გვ. 5), ნაქსოვი მხოლოდ საერო იყო, თუმცა ზოგჯერ ნაქსოვს, ძირითადად ფარდაგებსა და ნოხებს ეკლესიასაც სწირავდნენ. ეს წესი ქართულმა ყოფამ გვიანობამდე შემოინახა. ეკლესიისათვის შესაწირი ნოხები საეროსგან არ განსხვავდება. ისინი ამჟამადაც ინახება მცხეთის სამთავროში, აწყურის (კახეთი) წმინდა გიორგის ეკლესიაში**. ავი, ბოროტი ძალე-

---

* სამეგრელოში შეწირული ქსოვილის ნაჭრები „დნაპირად" იწოდებოდა (6, გვ. 130)

** გვაქვს შემთხვევები, როცა ამგვარ შესაწირს არა მხოლოდ თავისი სალოცავებისთვის გაიღებდა ხალხი: თუშმა მეცხვარემ ბაინდურ რაინაულმა, რომელიც დიდი ცხვარ-ბინის პატრონი იყო და დაღესტნის მთებში ჰქონდა საზაფხულო საძოვრები, ადგილობრივი მოსახლეობის პატივისცემის ნიშნად, თავისი ცხვრის მატყლით და

ბი თუმცა ხელსაქმეში ხელისშემშლელნი არიან, მაგრამ, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ზოგჯერ ისინი ადამიანთა სასიკეთოდაც ირჯებიან. ხალხურ რწმენაში დემონური პერსონაჟი მონაწილეობს ფეიქრობის ისეთ საქმიანობაში, რომელიც განსაკუთრებით საკირკიტოა და ბევრადაა დამოკიდებული „კარგ ხელსა" და „გამოსვლაზე". ასეთია ძირითადად ღებვა და სატანსაცმელე და საყაბალახე ქსოვილის ქსოვა. ამ მხრივ მეტად კოლორიტულად გამოიყურება დემონური პერსონაჟი „თებჟორიკა". ადამიანისაგან ძლევის შემდეგ, თებჟორიკა კეთილი და ერთგული ხდებოდა; იგი ქალია, გამოირჩევა სილამაზით, შრომისმოყვარეობითა და სწრაფი და კარგი ხელით. ის კარგი მქსოველი და მშენებელია. აკეთებს ყველანაირ საოჯახო საქმეს, ოღონდ შებრუნებით უნდა მას საუბარი, ეტყვიან, ნუ გააკეთებო და ისიც აკეთებს საქმეს. გადმოცემების მიხედვით, განსაკუთრებით ყოჩაღი ყოფილა თებჟორიკა მატყლის ხელსაქმესა და ლეწვა-მკაში. ერთ ღამეში შეეძლო მთელი ქსელი მოექსოვა.

არის გადმოცემა, თითქოს ქსოვა და ღებვა ეშმაკებმა ასწავლეს ადამიანებს. შესაძლოა „სმინაობის ღამეს" ეშმაკებისა და საფეიქრო შრომის იარაღების სახელების დარქმევა ამ ძველი რწმენის ანარეკლიც იყოს.

ზემოთ მოცემული მატყლსა და ქსოვასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები შეიძლება ორ ჯგუფად დავალაგოთ - 1. რწმენა-წარმოდგენათა ჯგუფი, რომელიც ცხვრის, ოჯახის ბარაქიანობასა და დოვლათიანობას უზრუნველყოფდა და 2. ნაქსოვთა ბარაქიანობისა და სილამაზე-სიმკვიდრის მომცემი მაგიური ქმედებანი.

ხელფასით, კაბუჭელ ქალებს ხალიჩები მოაქსოვინა და კაბუჭის მეჩეთს, რომლის სიახლოვესაც მისი ცხვარი ზაფხულობდა, შესწირა. როგორც გადმოგვცემენ, ბაინდური ჭკუის საკითხ კაცად ჰყავდათ ამ სოფლელებს.

ის ხალხური ქმედებანი, რომელსაც ქსოვის დროს მიმართავდა ხალხი და რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, წარმოო მაგიას განეკუთვნება და რელიგიური აზროვნების უძველესი საფეხურია; იგი ბარაქიანობასა და ადამიანის არსებობასთან დაკავშირებული ქმედებანია.

წარმოდგენილი მასალიდანაც ჩანს, რომ ფეიქრობა საქართველოში ძველი და ტრადიციული დარგია.

NANULI AZIKURI

TUSHETIAN FOLK RITES AND BELIEVES CONNECTED WITH WOOL AND KNITTING

Wool and wool products as the obligatory components of religious rituals (both feast and mourning rituals) are studied in the paper.

Wool products such as: socks, woolen footwear, begs – **khurjini, kabalakhi,** (kind of man's head dress), **pachichebi** (high socks), muttons or gloves, various kinds of purse etc were desirable and best gifts for presenting in bethrotal and wedding rituals.

The ritual masks of Kvelieri (Shrove tide) were made of pieces of felt. Felts were used in burial rituals. The corps used to be buried wrapped in felt and **pardagi** (carpet without pile). A person wearing a chain during the observation of mourning ritual used the pieces of black felt.

As a sign of shame unsuccessful worriers ware on he right arm pieces of felt.

Wool was a symbol of fertility. It was an obligatory attribute of the ritual dinner of Christmas and New Year festivals. In the regions of highly developed sheep – breading there was a ritual of gifting water with wool in the Christmas and the New Year morning.

Textile tools were given in dowry. We meet them pictured on needle – women's gravestones. Textile tools were also used for sorcery.

People strictly observed feast days and were active in needle-work only according to these days. Various magic means were used during the needle – work against evil eye, various rituals for attaining success in needle – work and prayers to make-work easier were used. St. Mary was venerated as the protector of needle – work.

The study of the given subject showed that religious believes about wool and knitting is of two kinds: 1. Group of religious believes which guaranty the fertility of sheep and family. 2. Magic actions ensuring the fertility, beauty, durability of knitted material.

All the means used by people in the process of knitting are magic means belonging to the ancient stage of religious mentality to achieve fertility and long life of a human being.

The data given in the paper is an obvious witness that textile is an ancient and traditional branch of workmanship in Georgia.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

1. აბესაძე ნ., მეაბრეშუმეობა საქართველოში, თბ., 1957.
2. აზიკური ნ., ფეიქრობის ხალხური წესები თუშეთში (ტოლი), ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1988წ.
3. აზიკური კ., თუშური ჩანაწერები, ჩაწერილია 1942წ. თბ., 1995.
4. ბედუკაძე ს., ქვის დამუშავება მთიულეთში, მსე, ტ. V, თბ., 1951.
5. ბეგარაშვილი ც., ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1974.
6. ბეგარაშვილი ც., სამეგრელოში ქალის ჩაცმულობა, სამეგრელო, თბ., 1979.
7. გელოვანი გ., თუშები და მათი მნე-ჩვეულებანი, სახალხო გაზეთი, 1913, №916.
8. დავითაშვილი ქ., ძველი ქართული ნაქარგობა, თბ., 1973.
9. კაცაძე აკ., ქართლის 1948 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.
10. მაკალათია მ., მესაქონლეობა არმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985.
11. მაკალათია ს., თუშეთი, თბ., 1985.
12. მაკალათია ს., მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.
13. მაკალათია ს., ფშავი, თბ., 1985.
14. მაკალათია ს., ფშავური წაწლობა და ხევსურული სწორფრობა, თბ., 1925.
15. მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1985.
16. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. I, თბ., 1976
17. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის ტ. III, ნაწ. I, თბ., 1983.
18. მენთეშაშვილი ს., თუშური მასალები, ხელნაწერი, 1932, ინახება ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში,

19. მარჯოშვილი ლ., ცენტრალური კავკასიონის მთიელი ქალის ტანსაცმელი, თბ., 1980.
20. რუხაძე ჯ., სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები, მსე, ტ. VII, თბ., 1955.
21. რუხაძე ჯ., ქართული ხალხური დღესასწაულები, თბ., 1966.
22. ღამბაშიძე ნ., საახალწლო დღესასწაული ერწო-თიანეთში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, II. თბ., 1985.
23. ყარაულაშვილი ც., ქსოვის ხალხური წესები კახეთში, თბ., 1985.
24. ჩაჩაშვილი გ., ოჯახური საფეიქრო წარმოებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი რწმენა-წარმოდგენების შესახებ საქართველოში, მსე. ტ. XVI-XVII, თბ., 1972.
25. ჯავახიშვილი ივ., მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1962.
26. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი I, თბ., 1930
27. Дубровин Н., История войны и владичества русских на кавказе СПБ 1871. Т. I, КН.2
28. Гакстгаузен, Закавказский край, часть, 1857.
29. Глушаков М., Памятники народного творчества Кубансской губернии. Приметы-суеверия (Имеретия). СМОМПК, вып. 32. Тифлис, 1903.
30. Магометов Р., Имам Щамиль, Махачкала, 1941.
31. Мифи народов мира, М., 1988, Т.2
32. Степанов И., Народные приметы разные способы гадания и некаторые поверья мингрелцев, СМОМПК, Вып.22., 1903.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ჰირიმზე რუხაძე

წინასაქორწინო პერიოდი ლაზურ ტრადიციულ საზოგადოებაში

ქორწინება არის ის სოციალური ინსტიტუტი, რომელიც ისეთ დიდი ორგანიზმის ქვაკუთხედს წარმოადგენს, როგორიც არის ოჯახი.

ოჯახის პრობლემების კვლევისას, ბუნებრივია, გვერდს ვერ ავუვლით საქორწინო წეს-ჩვეულებებს და ტრადიციებს, საქორწინო ურთიერთობებს.

ოჯახი და ქორწინება, როგორც პრობლემა, აქტუალურია რამდენიმე სამეცნიერო დისციპლინისათვის. ქორწინებას შეისწავლის სოციოლოგია, ფსიქოლოგია, ეკონომიკა, სამართალი, დემოგრაფია, და რა თქმა უნდა, ეთნოლოგია. ყოველ მათგანს აქვს თავისი კვლევის მიზანი, მიმართულება, მეთოდიკა. მეცნიერებაში დამკვიდრებული აზრის თანახმად, საქორწინო წეს-ჩვეულებების კომპლექსური შესწავლა წარმოაჩენს საზოგადოების ისტორიულ განვითარებას და თანამედროვე ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესებს. საქორწინო წეს-ჩვეულებების მთლიანობაში შესწავლა საშუალებას გვაძლევს, გავითვალისწინოთ თუ როგორ სოციალურ გარემოში ჩაეყარა საფუძველი მის ამა თუ იმ რიტუალს (ჩვეულებას), რა ცვლილებები განიცადა თითოეულმა მათგანმა სხვადასხვა ეპოქაში და როგორი სახით მოაღწია ჩვენამდე[1].

საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესწავლას საქართველოში ადრიდანვე მიექცა ყურადღება. შემორჩენილი აღწერილობითი ხასიათის მასალა დღეს დიდ მნიშვნელობას იძენს, რადგან ტრადიციების და რიტუალების ცვლილებებისა და ტრანსფორმაციულობის შესახებ საყოველთაოდ ცნობილია. საქორწინო წეს-ჩვეულებების გეგმაზომიერი კვლევა

გასული საუკუნის (XX ს.) მანძილზე ინტენსიურად მიმდინარეობდა. ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის წარმომადგენლებმა (ა.რობაქიძე, რ.ხარაძე, ი.ჭყონია, ვ.ითონიშვილი და სხვ.) შეძლეს შეესწავლათ არა მხოლოდ ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები, არამედ დიდი ღვაწლი გაიღეს ზოგადად კავკასიური სოციალური ინსტიტუტების[2], მათ შორის ქორწინების შესწავლის საქმეში. შეიქმნა ოჯახისა და ქორწინების შესახებ თეორიულ-მეთოდოლოგიური ხასიათის ლიტერატურა[3]. აღსანიშნავია თ. იველაშვილის მონოგრაფია „საქორწინო წეს-ჩვეულებები საქართველოში", სადაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მაგალითზე. თავმოყრილია თითქმის ყველა ასპექტი და საკითხი, რომელიც ქორწინებას და საქორწინო ურთიერთობებს ეხება.

ქორწინების რიტუალში პირდაპირ თუ ირიბად აისახება სოციალური გარემო, ისტორიული ფონი, სამეურნეო-ეკონომიკური ასპექტები, ნათესაობის სისტემა, ოჯახის, სოფლის, ხეობის სტრუქტურის თავისებურებები.

ქორწინების არსს ტრადიციულ საზოგადოებაში განსაზღვრავს რელიგიური და მსოფლმხედველობრივი კულტურის განვითარების დონე. ამიტომ საზოგადოების მკვლევარები ადრიდანვე ამახვილებდნენ ყურადღებას ქორწინებასა და საქორწინო ურთიერთობებზე.

ქართული ეთნოგრაფიული სკოლა საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლის ნაწილი იყო დიდი ხნის განმავლობაში. შესაბამისად დეფინიციათა განსაზღვრებები მეტ-ნაკლებად იდენტური იყო საბჭოთა მკვლევარ-ეთნოგრაფთა განსაზღვრებებისა. კერძოდ, „ოჯახი საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალმხრივ და რთულ ერთეულს წარმოადგენს. იგი ისტორიულად განსაზღვრული ორგანიზაციის მქონე სოციალური უჯრედია, რომელიც აერთიანებს ნათესაურ თუ ქორწინებით ურთიერთობაში მყოფ პიროვნებებს და რომლის სოცი-

ალურ აუცილებლობას განაპირობებს საზოგადოების ძირითადი ნაწილის ხოვნილება მოსახლეობის სულიერი და ფიზიკური განახლება-კვლავწარმოებისათვის"[4].

როგორც აღვნიშნეთ, ქართველმა მეცნიერებმა საქორწინო წეს-ჩვეულებები შეისწავლეს არაერთ კუთხეში. თუმცა გარკვეული სამუშაო ჯერ კიდევ წინაა. კერძოდ, ამჯერად შევჩერდებით ლაზეთში წინასაქორწინო პერიოდისათვის დამახასიათებელ ტრადიციებზე. ამ კუთხის ბევრი საერთო და განმასხვავებელი ნიშან-თვისება განსაზღვრულია ძირითადად ისტორიული ვითარებით, განსხვავებული რელიგიით. მიუხედავად ამისა, საინტერესოა იმ ზოგადქართული ეთნოგრაფიული თუ სოციალურ-კულტურული ელემენტების მოძიება, რაც ჯერ კიდევ შემორჩენილია ყოფაში, ხალხის ხსოვნაში, ლიტერატურაში.

როცა მზია ბექაია სწავლობდა საქორწინო წეს-ჩვეულებებს აჭარაში[5], აღნიშნავდა, რომ აჭარაზე თურქეთის ხანგრძლივი ბატონობის და მაჰმადიანობის გავრცელების მიუხედავად ქორწინებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები აჭარაში ძირითადად ქართულია. განსაკუთრებით იგი ემთხვევა ლაზურ საქორწინო წეს-ჩვეულებებს, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში აჭარის ისტორიულ ბედს იზიარებდა.

აღსანიშნავია, რომ ქორწინება რამდენიმე ეტაპისაგან შედგება - წინასაქორწინო, ქორწილი და ქორწინების შემდგომი. ეტაპებს ეთნოგრაფების გარდა გამოყოფენ ფოლკლორისტებიც. ქსენია სიხარულიძე ქართული საქორწინო ცერემონიალის 5 ძირითად ელემენტს ასახელებს: 1. ქალის შერჩევა, დაკვლევა ანუ გარიგება, 2. დაწინდვა ანუ ნიშნობა, 3. საპატარძლოს გამოთხოვება მშობლიურ კერასთან, 4. ქორწილი, 5. საპატარძლოს სამუშაოდ გაყვანა[6].

ქორწინების აუცილებელი პირობაა. ყალიმს მამაკაცი უხდის ქალს, რომელსაც ის ცოლად ირჩევს. ყალიმის გარეშე ქორწინებას შარიათი უკანონოდ თვლის. ისლამური ქორწინების თანახმად, ქალი მამაკაცის სრულ საკუთრებად იქცევა საფასურის გადახდის შემდეგ. ქმარი იძენს მასზე ბატონობის მთელ უფლებას[17]. ყურანისა და შარიათის თანახმად ყალიმი ეკუთვნის თავად ქალს[18]. ხშირ შემთხვევაში ამ თანხას ქალის პატრონები, მშობლები ან სხვა აღმზრდელები ღებულობენ.

რადგან ქორწინება დიდ ეკონომიკურ სიძნელეებთან იყო დაკავშირებული, ყურანი ღარიბებს ურჩევთ მოითმინონ მანამდე, სანამ ალაჰი მათ გაამდიდრებს: „ვინც სამეუღლეოდ ვერ იშოვნონ თავიანთი სიღარიბისა გამო, თავდაჭერით იცხოვრონ, ვიდრე ღმერთი გაამდიდრებს მათ თავისი მოწყალებითა"[19]. ყოველივე ეს აიძულებდათ ღარიბებს ქალები მოეტაცებინათ[20].

ყურანი უარყოფს ლევირატს (მაზლზე და ქმრის ნათესავებზე ქორწინებას). ქვრივი საკუთარი ბედის განმსაზღვრელია. ქმრის გარდაცვალებიდან 4 თვისა და 10 დღის გასვლის შემდეგ შეუძლია გათხოვება. გათხოვება შეუძლიათ ქმრისაგან მიტოვებულ ქალებს 3 თვის შემდეგ[21].

იჯახისა და ქორწინების შესახებ ისლამის მოძღვრებისათვის დამახასიათებელია ქალის უფლებების შეზღუდვა. მუსლიმანი ქალი ჩაკეტილია, მოწყვეტილია აქტიური სოციალური ცხოვრებისაგან, თითქმის უსწავლელია, დაბალია მისი ესთეტიკური გემოვნება. ქალის იზოლაციის ერთ-ერთი საშუალება ჩადრი იყო.

ყურანის მიხედვით: „კაცნი ქალთა უმაღლეს არიან იმ ვითარებისა გამო, რომლითაც ღმერთმა მათ უმაღლეს ასწია, მიტომაც, რომ კაცნი თავიანთ ქონებას ქალთა გასამზითებლად ხმარობენ"[22].

ალაჰი მამაკაცისაგან მოითხოვს, საჭირო შემთხვევაში სცემონ მეუღლეებს[23].

მუსლიმანური რელიგია მთავარ ფაქტორს წარმოადგენდა ნათესავებს შორის ქორწინებისას. იქ, სადაც უფრო იყო გამჯდარი ძველი, ქართული ტრადიციული წეს-კანონები, იკრძალებოდა გვარის შიგნით ქორწინება. მაგალითად, მ.ვანილიში თავის ნაშრომში „ლაზეთის მიმოხილვა და ეთნოგრაფია"-ში[24] წერს, რომ ნათესავებში არ შეიძლებოდა ქალის შერთვა. ვინც ნათესავს ირთავდა, მას კიცხავდნენ და „უსისხლოდ" მიიჩნევდნენ. იგივე მომენტს ვხვდებით ა. თანდილავას ხელნაწერშიც ლაზეთის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის შესახებ[25] „ლაზებშიც ისე, როგორც საერთოდ ქართველ მოსახლეობაში ქორწინებისას ყურადღება ექცეოდა ხოლმე ნათესაურ კავშირს, შეუძლებელია ერთმანეთთან ქორწინება სისხლით ან გვარით ნათესავებისა". ავტორი აქვე აღნიშნავს, რომ „მუსლიმანური სარწმუნოების განმტკიცების შემდეგ აქა-იქ ვხვდებით თურქულ-ფეოდალურ ჩვევებს ნათესავებ-ბიძაშვილების შერთვისასაც კი". ამის ერთადერთ მიზეზად მას ისიც მიაჩნია, რომ მდიდარი ქალის შერთვისას საქმრო და მისი მშობლები ქრთამს აძლევდნენ სასულიერო პირებს ნებართვის მისაღებად[26].

ჩვენს მიერ მოძიებული მასალებითაც ფიქსირდება ნათესავებს შორის ქორწინება, გარდა ბიძაშვილების, დეიდაშვილების და მამიდაშვილებისა.

იყო ორცოლიანობის შემთხვევებიც. უშვილობის შემთხვევაში ცოლი ნებას აძლევდა ქმარს, მეორე ცოლი მოეყვანა. ერთი ცოლი მეორისათვის „ნოქთენისა" (ნაცვალი) იყო. პირველ ცოლს მეტი უფლებები ჰქონდა. უმცროსი ცოლი, როგორც დედამთილს, ისე ექცეოდა უფროსს. შვილს ორივე მრდიდა[27].

ხელოვნურ ნათესაობაში რამდენიმე სახის ნათესაობა მოიაზრება. მათ შორის, შვილად აყვანა, დაძმობილება, რძით დანათესავება, მძახალ-მოყვრობითი ნათესაობა და სხვ.

ლაზეთში, სადაც „ჯუმა მოგაფერი" და „და მოგაფერი" (დად ას ძმად მოგებული), „ძუძუჩამერი" (ერთი ძუძუთი ნაკვები) უახლოეს ნათესავად ითვლებოდა, იკრძალებოდა ქორწინება. ლაზეთში ძუძუმტეები („ბუძიჩამერი") ერთმანეთისათის და-ძმა ხდებოდნენ.

რაც შეეხება მძახალ-მოყვრობით ნათესაობას, ლაზებში ეს ფაქტორი არ ითვლებოდა ამკრძალავად. ლაზებში ლევირატიც ფიქსირდებოდა. ნებადართული იყო ქვრივი რძლისა და უცოლო მაზლის ქორწინება. შეიძლებოდა დედის მოყოლილი და მამის დამხვდური შვილების ქორწინებაც, ასევე, ბიცოლასა და მაზლიშვილის ქორწინება, ცოლის დის შერთვა[28]. ქორწინების დროს გარკვეული დატვირთვა ტერიტორიულ პრინციპსაც ჰქონდა. ლაზებს ერჩივნათ ქალი სამეზობლოდან მოეყვანათ, იშვიათად - შორიდან.

ლაზეთში რელიგიურ ფაქტორს ძალიან დიდ ყურადღებას აქცევდნენ. შეიძლებოდა არამუსლიმანის მოყვანა, მაგრამ არამუსლიმანს ქალს არ გაატანდნენ.

კიდევ ერთი, მხოლოდ ლაზეთისათვის დამახასიათებელი ფაქტორი ის იყო, რომ მიუხედავად რელიგიური სხვაობისა მეგრელი ქალი, სამეგრელოდან ჩამოყვანილი პატარძალი, ლაზებისათვის არამცთუ მისაღები, სასურველიც კი იყო. ამას ერთი მხრივ, ეთნოგრაფიული მასალები, მეორე მხრივ, ფოლკლორი ადასტურებს:

„ყუდე მიღუ ჯარგვალიში,
ძღაბი მინდა მარგალიში"[29].
„სახლი მაქვს ჯარგვალის,
ქალი მინდა მეგრელის".

წარმოშობა, წოდება, გვარ-ჩამომავლობა ყველა დროში ასრულებდა მნიშვნელოვან როლს თხოვა-გათხოვის საქმეში. ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების ერთ-ერთ ამკრძალავ ფაქტორს წარმოადგენდა მათი ქონებრივი კუთვნილება და სოციალური მდგომარეობა. დიდებული წარმოშობის ადამიანის და გლეხის ქორწინების გზით დანათესავების საწინააღმდეგო აზრი საქართველოს ყოველ კუთხეში იყო გავრცელებული. თავადი არა თუ გლეხთან, არამედ აზნაურთან დამოყვრებას არ კადრულობდა. თუმცა დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენლებსაც ერჩიათ „თავის მსგავსთან" დამოყვრება.

ქორწინების საქმეში წოდებრივი მდგომარეობა დღესდღეობით აღარ ფიგურირებს ლაზეთში. გვარი და შთამომავლობის ფაქტორი ქორწინებასთან დაკავშირებით აქ საკმაოდ მტკიცედ იყო დაცული და დღესაც არ დაუკარგავს ძალა. გ.თანდილავას აზრით, „ამ პრინციპს იცავს როგორც ვაჟის, ისე ქალის მხარე და ეს საკითხი ხშირად დიდ ბჭობას და დავასაც იწვევს თხოვა-გათხოვის დროს. როგორც დასაქორწინებელი ვაჟი, ისე გასათხოვარი ქალი დიდ პრიორიტეტად მიიჩნევს, თუ იგი თავისი გვარით, შთამომავლობით მაღალ წრეს განეკუთვნება"[30].

„ბოშო, ვარ მაყონი-ნა,
მორკაფუ გურის მიღუნ.
პატი რენ მო გიჩქიტას,
აღაში სიი მიღუნ".
„გოგოვ, თუ არ გამომყვები,
მოტაცება გულში მაქვს.
ნუ გგონია, ცუდი ვარ,
აღას წარმოშობა მაქვს".

ქალის შერჩევის დროს უპირატესობა გვარსა და წოდებას ქონდა. ყოველი მშობელი ცდილობდა კარგი გვარის

ქალიშვილი მოეყვანა რძლად. თავის მხრივ, ქალიშვილის მშობლებიც ცდილობდნენ კარგი გვარიშვილისათვის მიეთხოვებინათ თავისი შვილი.

ასაკის ფაქტორი ქორწინების დროს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იყო. ლაზეთში „დელიკანი" - ახალგაზრდაა, 20-25 წლამდე, საცოლე კაცს „ოჩილუში", ხოლო გასათხოვარ ქალს „ოქიმოჯუში" ერქვა. მოგვიანებით ეს ასაკობრივი ზღვარი კიდევ უფრო გაიზარდა.

ამაზე გარკვეულ გავლენას სოციალიზაციის პროცესებიც ახდენდა. ასე, მაგალითად, ლაზებში, შეუსრულდებოდა თუ არა ბავშვს 12-13 წელი, მშობლებს ამოუდგებოდა გვერდში ხვნა-თესვაში, შეეძლო მეთევზედაც ემუშავა, წასულიყო თავის ტოლ-ამხანაგებთან ნადში სხვადასხვა სამუშაოზე, შემდეგ დგებოდა მისი დანიშვნის ჯერი, დაქორწინება ეკონომიკურ პირობებზე იყო დამოკიდებული[31].

ვაჟს 16 წლიდან აღარ ჰქონდა უფლება ელაპარაკა ქალიშვილთან, რომელსაც თავის მხრივ 13-14 წლიდან ჩადრი უნდა ეტარებინა. ქალი არ ერიდებოდა მხოლოდ ძმას, ბიძაშვილს და დეიდაშვილს.

ჩვენს მიერ ჩაწერილი მასალებით სოფელ სარფში გოგო-ბიჭის ერთად თამაში 10-12 წლამდე შეიძლებოდა. მეორე გოგოს მარტო არ დატოვებდნენ, უყურადღებოდ[32].

დაცული იყო, აგრეთვე, საასაკო რიგი, რასაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. განსაკუთრებით, უმცროსი დის გათხოვების შემთხვევაში, შეილახებოდა უფროსი დის სახელი და ხშირად გაუთხოვარიც რჩებოდა.

თუმცა თაობიდან თაობაში იცვლებოდა ურთიერთდამოკიდებულების ნორმები ამ სახის აკრძალვებში. ცხოვრების სოციალური და ეკონომიკური დონის ცვლა ყველაზე მეტად სწორედ სოციალიზაციის პროცესებზე მოქმედებდა და არა ისეთ სტაბილურ სოციალურ ინსტიტუტებზე, როგორი-

ცაა გვარი, ლოკალური ჯგუფი, სისხლით ნათესაობა, რელიგიური ფაქტორი.

ლაზეთში გავრცელებული იყო აკვანში დანიშვნა. დასანიშნი ბავშვების აკვნებს ერთად დგამდნენ („ონწელიშ ოკოდგიმუ"). აკვანში ნიშნობას ან ეკონომიკური ფაქტორი განსაზღვრავდა ან უფროსების სურვილი ორი გვარის დანათესავების შესახებ.

შესაფერისი საცოლის ან საქმროს ამორჩევისათვის საბრუნავი ქალ-ვაჟის მშობლებს ეკისრებოდათ, მაგრამ არანაკლები პასუხისმგებლობით ეკიდებოდნენ ამ საქმეს ახლო ნათესავები. მათ შორის მთავარ როლს ასრულებდა ის პირი, რომელსაც ლაზეთში „კულანი „ოცხუნუ" (ქალიშვილის ამორჩევა) შეეძლო და სათანადო გამოცდილებაც ჰქონდა[33].

ხშირად ახალგაზრდებს ერთმანეთი არ ჰყავდათ ნანახი. ოჯახი ირჩევდა მაჭანკალს. თუ მშობლები გადაწყვეტდნენ რომელიმე ქალიშვილის მოყვანას რძლად, ვინმეს „ელჩებად" (უფრო ხშირად დედის ძმა, მამის ძმა) უშვებდნენ. მშობლები არ მიდიოდნენ. მათ ხვდებოდნენ ძმები, ბიძები, ახლო ნათესავები, თავად საპატარძლო - არა. თავის ხელნაწერში ა.თანდილავა წერს „პირველადი მოლაპარაკებისათვის საპატარძლო დედასთან, დებთან ან რძლებთან იგზავნება ამ საქმეში გამოცდილი ქალი, უმთავრესად ქვრივი. ქალებში მოლაპარაკებების დასრულების შემდეგ თანხმობის მიღებისას ან უკიდურეს შემთხვევაში, თუ წინააღმდეგობას არა აქვს ადგილი, ამის შემდეგ საქმის მოგვარება მამაკაცთა ხელში გადადიოდა შუამავლის სახით (ელჩი). ამასთან საკმაოდ გვიან ეცნობებოდა საქორწინო ახალგაზრდებს და მისი ბედის შორიდან გადაწყვეტის პროცესის შორიდან მეთვალყურენი ხდებოდნენ"[34].

ორი ან სამი კაცის შემადგენლობით ღამით მოსული სტუმრების შესახებ ქალის ოჯახში მყოფი ქალებისათვის ცნობილი იყო, ხოლო საქორწინო ქალის მამისათვის ეს მოულოდნელი სტუმრობა იყო, მაგრამ მალე მისთვის გასაგები ხდებოდა.

ელჩთა პირველი მისვლით როდი წყდებოდა საკითხი, ასეთი სტუმრობა მათ უხდებოდათ არა ნაკლებ სამისა, ასე რომ პირველი ორი მოსვლა ფორმალურს და, ამასთან, მოსამზადებელ ხასიათს ატარებდა, რადგან მშობლები მათ ახლო ნათესავებთან დამოუკიდებლად პირობას არ აძლევდნენ[35].

მშობლებისა და ნათესავ-ახლობლებთან ერთად საცოლის აჩორჩევაში არაიშვიათად თვითონ ვაჟიც მონაწილეობდა. წინასწარ „დაზვერვისა და მოწონების შემდეგ ვაჟი ცდილობს, ვისიმე მეშვეობით და მოხერხებულ ადგილზე (ქორწილი, ნადი...) სიმღერის საშუალებით ქალს გააგებინოს თავისი სურვილი"[36].

ლაზეთში დაქორწინება ხდებოდა მხოლოდ ორივე მხარის მშობლების თანხმობით, სპეციალურად გამოყოფილი ელჩის საშუალებით. ელჩი უფრო ხშირად მოხუცი იყო - ქალი ან კაცი - პატივსაცემი პიროვნება.

ზოგიერთ შემთხვევაში თუ ვაჟმა ინდომა ვინმე ან თუკი ვაჟს შეყვარებული ჰყავდა და ეს ქალი მშობლებისათვის სასურველი იყო, ქალის მშობლებს ვაჟის მშობლები ელჩებს მიუგზავნიდნენ, და პირიქით, საქმესაც ჩაშლიდნენ.

ჩვენს მიერ ჩაწერილი მასალებით, ლაზეთში სიყვარულის აშკარად გამოხატვა არ შეიძლებოდა. ამას შაირებით აკეთებდნენ. იშვიათი იყო გაპარვა, მოტაცება - უფრო ხშირად. ღედ-მამა ხშირად იღებდა ახალგაზრდების სასარგებლო გადაწყვეტილებას, რადგან სიყვარულისათვის ხელის შეშლა ცოდვად ითვლებოდა[37].

„ვაჟი არც მოტაცებას ერიდება („მორკუ", „მორკაფ") ქალის მხრიდან წინააღმდეგობის შემთხვევაში ვაჟი იტაცებს ქალიშვილს - „მორკაფს"[38].

შეიძლებოდა ახალგაზრდა ვაჟს გოგონასათვის ნაცნობი ბიძაშვილი ან დეიდაშვილ-მამიდაშვილი მიეგზავნა და ამ გზით გაერკვია ქალის დამოკიდებულება მისი გრძნობისადმი.

ვაჟს, თუ იგი ქალის ან მისი ახლობლების მხრიდან წინააღმდეგობას წააწყდება, ლაზური ჩვეულების თანახმად, უფლება ეძლევა მოხერხებულ შემთხვევაში, თუნდაც საჯაროდ, „კულანის ხე მენთხას" (ქალიშვილს ხელი წააკაროს). „ხე მენთხიმუ" (ხელის წაკარება) გულისხმობს ქალიშვილისათვის მანდილის ან სხვა სახის თავსაბურის ან კიდევ სხვა მსგავსი ნივთის წართმევას. ასეთი მოქმედება ქალის წინასწარი დასაკუთრების გარკვეულ წესად არის მიღებული და „ხემენთ ხიმერი" (ხელწაკარებული) ქალიშვილის ცოლად წაყვანა წესისამებრ სხვას არავის შეუძლია[39].

ლაზეთში საცოლის ამორჩევისას ერთ-ერთ ძირითად პრინციპად გამრჯეობა, მუყითობა, საოჯახო საქმის ცოდნა და, საერთოდ, ოჯახისადმი, მეურნეობისადმი კარგად გაძღოლაა მიჩნეული. კარგი „ოხორჭკუა" (მეოჯახე დიასახლისი) ყველას პატივისცემას იმსახურებს. ქალის მშობლები თავის მხრივ ცდილობენ მათი შვილი კარგ „ოხორმანჯეს" (სახლის გამგებელს, სახლის პატრონს) მიათხოვონ[40].

ვაჟის ახლობლები მუდამ იმის ცდაში არიან, რომ მათი მომავალი რძალი შრომისმოყვარე იყოს და ქმრის გარეშეც „ოხორი ოქნას" (სახლი აგრიალოს, ე.ი. განაგოს)[41].

ეს პრინციპი ლაზეთში ბოლო დრომდეა შემონახული. საცოლის ამორჩევისას დიდი მნიშვნელობა ენჭება, აგრეთვე იმას, რომ მომავალი დიასახლისი იყოს გრდილი, გონიერი და მიმზიდველი.

რადგან ლაზეთში მამაკაცი ძირითადად სახლის გარეთ მუშაობდა, ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სწორედ პატარძლის შერჩევას.

ლაზეთში ნიშნობას „ნიშანი ოხვენუ" ქვია, სადაც იდება საგანგებო შეთანხმება „აქტი ოხვენუ" („აქტის კეთება"). ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ნიშნობისათვის კარგ დღედ ითვლება „ჩაჩხა" („ცის დღე") ანუ „უმქერესი" („ხუთშაბათი"), აგრეთვე „მჟაჩხა" („მზის დღე") - კვირა, ხოლო წელიწადის დროთა შორის ყველაზე მეტად ხელსაყრელად იანვარი - ახალი წელი ითვლებოდა[42].

ნიშნობის დღეს ქალის ოჯახში იმართებოდა სადილი ან ვახშამი. მოსულები ლამაზად შეფუთულ საჩუქრებს ტოვებდნენ - საყურე, სამაჯური, ბეჭდები, ტანსაცმელები და სხვ. სუფრაზე ელაგა ლაზური ბაქლავა, ბერელი, ბულმა. ღვინო და სადღეგრძელო არ იცოდნენ. სუფრასთან მხოლოდ მამაკაცები ისხდნენ[43].

ნიშნობის დროს მაჭანკალიც მოწვეულია. აღსანიშნავია, რომ ლაზეთში მაჭანკალს ფულად ანაზღაურებას არ თავაზობდნენ. დანიშვნისას საჭირო იყო „ნიშნის აქტი" („აკდი ნიქაპ") დაწერა, რაზედაც მოიწვევდნენ ხოლმე სასულიერო პირს (ხოჯას) და ორი მხარის რწმუნებულთა ხელნაწერის შემდეგ გადაწყდებოდა დანიშვნა. „აკდი ნიქაჰი" აუცილებელი იყო და ამის შესრულების შემდეგ საბოლოოდ წყდებოდა ქორწინების საკითხი. გ.თანდილავა აღნიშნავს, რომ „ადრე ლაზეთში საქორწილო „აქტის კეთება" სულ სხვა გარემოპირობებში ხდებოდა და მასთან დაკავშირებული რიტუალებიც განსხვავდებოდა"[44].

ნიშნობის შემდეგ ქორწილამდე, ლაზეთში არსებული წესის თანახმად, საკმაოდ დიდი დროა, 2-3 წელიწადი. ამ პერიოდში ვაჟი ხვდება თავის საცოლეს. ვაჟი ამას ჯერ საცოლის ახლო მეგობრების საშუალებით ახერხებს, ხოლო

შემდეგ მას ხელს უწყობენ საცოლის ახლობელი ქალები მათ შორის სასიძედროც („დამთირე"). ქალები მამაკაცებს უმალავდნენ ამ ამბავს და, როცა ოჯახში მამაკაცი არ იმყოფება, ვაჟი გვიან, ღამით მიდის ქალთან. დანიშნულები დღისით ვინმეს დასანახად არ ხვდებოდნენ. ქალი მამამთილის ახლოს ლეჩაქს ჩამოიფარებდა. ხშირად კი საქმე იქამდეც მიდიოდა, რომ ქალი მშობლის ოჯახში ყოფნის დროს დაორსულდებოდა და ამ მიზეზით დააჩქარებდნენ ქორწილს[45].

საცოლის სანახავად ნიშნობასა და ქორწილს შორის პერიოდში საცოლესთან შეხვედრის მიზნით საქმროს მისვლა-მოსვლას საცოლის ოჯახში ლაზურად „სიჯალიკობა" (სიძეობა) ეწოდება. ამავე მნიშვნელობით იხმარება, აგრეთვე, ტერმინის „ნიშანლობა".

„სიჯალიკობის" დროს სასიძოს განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობიან: „დამთირეს" თუ სხვა ახლობელ ქალებს მისთვის მუდამ მზად აქვთ სხვადასხვა სახის ტკბილეული: შაქარლამა, ჩურჩხელა, მოხრაკული თხილი და მისთანები. „სიჯალიკობასთან" დაკავშირებული ლექსების ერთი ნაწილი სატირულ იუმორისტული ხასიათისაა[46].

ამისი შემდეგ იწყება მზადება ქორწილისათვის.

ჩვენს მიზანს საზოგადოდ წარმოადგენს მეგრულ-ლაზური პარალელების მოძიება ოჯახის, ქორწინების საკითხებში და საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობებში. ამჯერად მხოლოდ წინასაქორწინო წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებს ვეხებოდით ლაზეთში (ეთნოგრაფიული პარალელების მოხმობის გარეშე).

სწორედ ქორწინებაა ის სოციალური ინსტიტუტი, სადაც კარგად უნდა ჩანდეს რელიგიური სხვაობა, მაგრამ როგორც ზემოთ დავინახეთ ლაზეთი ინარჩუნებდა ზოგადქართულ ნიშნებს, წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებში. ისლა-

მის გავლენა ნაწილობრივ მაინც იგრძნობოდა. ამ შემთხვევაში ლაზები ახლოს დგანან საქართველოს სხვა კუთხეების მუსლიმანურ მოსახლეობასთან (კერძოდ, აჭარასთან). XXI საუკუნის დასაწყისისათვის უკვე ნაკლებად იგრძნობა ლაზეთში (ისევე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში) ტრადიციათა თავისთავადობა. ამიტომ უხუცესთა ხსოვნაში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ინფორმაციის მოძიება და დაფიქსირება საშური საქმეა. პრაქტიკულად ხელმიუწვდომელია ჩვენთვის თურქეთის ლაზების ყოფა-ცხოვრება. ვიტოვებთ იმედს, რომ თუქეთის ლაზების ეთნოგრაფიული მასალის შედარებითი ანალიზის საშუალებაც მოგვეცემა.

ПИРИМЗЕ РУРУА

ДОСВАДЕБНЫЙ ПЕРИОД В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ ЛАЗЕТИИ

Брак это такой социальный институт, который является основой такого большого организма - как семья.

При изучении проблем семьи, естественно не обойтись без брачных традиции, обычаев и отношении.

Семья и брак, как проблема, актуальны для некоторых научных дисциплин. Брак изучается социологией, психологией, экономикой, правоведением, демографией и этнологией. Каждая из этих наук имеет свою цель исследования, направление, методику. Комплексное изучение брачных обрядов в

целом, даёт возможность принять в виду, в какой социальной среде возник тот или иной брачный обряд, какие изменения потерпел каждый из них в разные эпохи и в каком виде дошли они до нас.

Согласно существующего в науке мнения, комплексное изучение брачных обрядностей также показывает степень исторического развития общества и текущие процессы в современной жизни.

В традиционном обществе суть брака определяется уровнем развития религиозной и мировоззренческой культуры. Поэтому исследователи общества всегда уделяли внимание браку и брачным отношениям.

Грузинские ученые изучали брачные обряды многих уголков страны, хотя определённые работы всё еще впереди.

В данный момент нашей целью является анализ свадебных обрядов на примете Лазетии. Характерные для этого уголка свойства обусловлены исторической обстановкой, разностью религии. Несмотря на это, интересны поиски тех общегрузинских этнографических и социально-культурных элементов, которые еще сохранены в быту, литературе и людской памяти.

Несмотря на распространение мусульманства, брачные обрядности в Лазетии - в основном грузинские.

Наша цель - изучение и анализ досвадебного периода в традиционном обществе Лазетии.

Что касается хронологии, в труде в основном освещаются этнографический материал, архивные данные и информация, сохраненная в литературе конца XIX и первой половины XX века.

Несколькими словами коснёмся вопросу исламского бракосочетания, так как лазское население Грузии, в основном было мусульманское.

В труде рассмотрены следующие вопросы – выбор девушек и юношей для бракосочетания, значимость родителей,

семьи, фамилии, брачный возраст, сватовство, обручение, период от обручения до свадьбы, такое явление, как «Сиджаликоба», т.е. приход в гости невесты, угощение (стол) на обручение, проблема двуженства и др.

Несмотря на разность религиозной обстановки, досвадебные обряды Лазетии можно рассмотреть в общегрузинском пространстве и это особенно касается лазского населения Грузии, которое всё же сохранило древние обычаям.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. თ.იველაშვილი, „საქორწინო წეს-ჩვეულებანი საქართველოში", თბილისი, 1999, გვ. 4.
2. რ.ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფ., 1939; ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, I, თბ., 1955; ვ.ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობების ისტორიიდან, თბ., 1960; მ.ბექაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974; ნ.მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978; ლ.მელიქიშვილი, ტრადიციული და საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურული ანალიზი და ინოვაცია, თბ., 1986; თ.იველაშვილი, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1987; გ.გოცირიძე, ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში, თბ., 1987.
3. უმნიშვნელოვანესად ითვლება ივ.ჯავახიშვილის „ქართული სამართლის ისტორია" (თხზ. 12 ტომად, ტ. VII,

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თბ., 1984), რომელიც ფუნდამენტურ ნაშრომად არის აღიარებული.
4. А.Г.Харчев, Брак и семья в СССР, М., 1964, с.57.
5. მ.ბექაია, დასახ. ნაშრ., გვ. 19.
6. ქს.სიხარულიძე, საქორწინო პოეზია, ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 256.
7. რ.ანდრიაშვილი, ისლამური ყოფითი ტრადიციები და მათი დაძლევის გზები, თბ., 1988 გვ. 35.
8. Хидая. Комментарии мусульманского права, т. I, Ташкент, 1893, с. 139.
9. Хидая. დასახ. ნაშრ., გვ. 165.
10. იქვე, გვ. 123.
11. რ.ანდრიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 42.
12. ყურანი, 4, 3.
13. იქვე, 5, 7.
14. იქვე, 4, 29.
15. ყურანი, 33, 37.
16. А.Массэ, Ислам, М., 1963, с. 125.
17. Хидая. დასახ. ნაშრ., გვ. 199; ანდრიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 44.
18. ყურანი, 4, 23-25; Хидая. დასახ. ნაშრ., გვ. 175.
19. ყურანი, 24, 33.
20. ანდრიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 44.
21. Массэ. დასახ. ნაშრ. გვ. 125.
22. ყურანი, 4, 38.
23. ანდრიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 37.
24. მ.ვანილიში, ლაზეთის მიმოხილვა და ეთნოგრაფია (ხელნაწერი), აჭარის სახ. მუზეუმის ხელნაწ. ფონდი, №45, 1947.
25. ა.თანდილავა, საბჭოთა ლაზეთი (ხელნაწერი), აჭარ სახ. მუზეუმის ხელნაწ. ფონდი, №260.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

26. მ ვანილიში, დასახ. ნაშრ., გვ. 93-94.
27. ავტ. საველე ეთნოგრ. მასალები, სოფ.სარფი, 1997.
28. ავტ. საველე ეთნოგრ. მასალები, სოფ.სარფი, 1999-2003.
29. ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფონდები, ფონდი №, ანაწერი 5, საქმე 23, გვ. 9, 1961.
30. მ თანდილავა, ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, 1972, გვ. 119-120.
31. მ ვანილიში, ა.თანდილავა, ლაზეთი, თბილისი, 1964, გვ. 112.
32. ავტ. საველე ეთნოგრ. მასალები, სოფ. სარფი, 2000.
33. მ თანდილავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 114.
34. ა თანდილავა (ხელნაწერი), გვ. 93.
35. იქვე, გვ. 94.
36. მ თანდილავა (ხელნაწერი), გვ. 118.
37. ავტორის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, ქ. ბათუმი, 2003.
38. მ თანდილავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 119.
39. იქვე, გვ. 118-119.
40. მ თანდილავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 114.
41. იქვე, გვ. 118.
42. ავტორის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, სოფელი სარფი, 2000.
43. იქვე.
44. მ თანდილავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 122.
45. ავტორის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, ლაზეთი, 2000-2003.
46. მ თანდილავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 122.

ნანა ბერიძე

პიროვნებათშორისი ურთიერთობების ზოგიერთი ასპექტი საქართველოს შეიარაღებული ძალების ჭედანაყოფებში

შეიარაღებული ძალების განვითარება ჩვენი ქვეყნისთვის პრიორიტეტულ მიმართულებად არის აღიარებული. ჩვენს ჯარში არსებული პრობლემების მოგვარება კი, მისი ნორმალური ფუნქციონირებისათვის მეტად მნიშვნელოვანია.

იმ ქვეყნებში, სადაც შეიარაღებულ ძალები მეტ-ნაკლებად არის განვითარებული, დიდი ყურადღება ექცევა სამხედრო ქვედანაყოფის წევრებს შორის არსებული ურთიერთობების შესწავლას, რამდენადაც ამგვარი ურთიერთობების ხასიათზე ბევრად არის დამოკიდებული საჯარისო ქვედანაყოფების მიერ სასწავლო თუ საბრძოლო ამოცანების წარმატებით შესრულება.

სტატიის მიზანია, სამხედრო სამსახურეებს შორის ურთიერთობების პრობლემის განხილვა, მისი მნიშვნელობის წარმოჩენა არმიის სხვადასხვა სახეობების მაგალითებზე და იმ ემპირიული მასალის მოკლედ მიმოხილვა, რომელიც მოპოვებულ იქნა სოციოლოგიური კვლევის შედეგად ჩვენი შეიარაღებული ძალების ზოგიერთ ბატალიონში.

უნდა აღინიშნოს, რომ სამხედრო ქვედანაყოფი განსხვავდება ჩვეულებრივი სოციალური ჯგუფისაგან. მას ახასიათებს სპეციფიკური თავისებურებები. მაგალითად, სამხედრო მოსამსახურეების ქცევისა და ურთიერთქმედების რეგლამენტირება ხორციელდება წესდებებისა და დარიგებების მეშვეობით.

პიროვნებათშორისი ურთიერთობა – ეს არის ქვედანაყოფში ცხოვრებისა და მოქმედებების დროს ჩამოყალიბებული პიროვნებების ურთიერთკავშირისა და ურთიერთობის სხვადასხვა ფორმები და სახეები (1).

საყოველთაოდ მიღებული აზრია, რომ ვიდრე სამხედრო ჯგუფი ეფექტიან საბრძოლო ქვედანაყოფად გადაიქცევა, ჯარისკაცები უნდა დამეგობრდნენ. საბრძოლო მეგობრობის გრძნობა აათმაგებს მოტივაციას და, შესაბამისად, ამა თუ იმ ქვედანაყოფის ბრძოლისუნარიანობას.

შეიძლება ითქვას, რომ სხვადასხვაგვარი სოციალურ-ფსიქოლოგიური მოვლენები, რომლებიც წარმოიქმნება ხალხის უშუალო ურთიერთობის, ურთიერთქმედებისაგან (ურთიერთშეფასება, მოთხოვნები, მიბაძვები, თვითდამკვიდრება, ავტორიტეტი და სხვ.) და, აგრეთვე, კოლექტიური შეხედულებები, განწყობები და ურთიერთობები, რომლებიც ჯამდება კოლექტივის საზოგადოებრივ აზრში, წარმოადგენენ სამხედრო ჯგუფის ფსიქოლოგიის სტრუქტურის მნიშვნელოვან კომპონენტებს (2).

სამხედრო სამსახური – ეს კოლექტიური შრომაა. მისი შედეგები დამოკიდებულია თითოეული ჯარისკაცის მიერ საკუთარი ვალდებულებების წარმატებით შესრულებაზე. მეომრების პიროვნებათშორისი ურთიერთობების ასპექტი თვალნათლივ აისახება მათი სამსახურის ეფექტიანობაზე (3).

წესდებების მიხედვით სამხედრო მოსამსახურეთა ურთიერთობებში დიდი როლი ენიჭება კოლექტივიზმის პრინციპს. მათში კარგად არის გამოკვეთილი ქვედანაყოფის ერთსულოვნების მნიშვნელობა, ურთიერთდახმარებისა და ურთიერთშეცვლადობის როლი. წესდებები ავალდებულებენ სამხედრო მოსამსახურეებს გაუფრთხილდნენ სამხედრო მეგობრობას, დაეხმარონ თანამებრძოლებს სიტყვით და საქმით, აარიდონ ისინი უღირსი საქციელის ჩადენისაგან და დახმარების ხელი გაუწოდონ მათ საფრთხეში ყოფნის დროს.

თუმცა სამხედრო წესდებები საკმაოდ მკაფიოდ და სრულად ახდენენ სამხედრო მოსამსახურეთა ურთიერთობების რეგლამენტირებას, შეუძლებელია მათში ყველა დე-

ტალის გათვალისწინება, რადგან სამხედრო ქვედანაყოფის პიროვნებათშორისი ურთიერთობები მრავალწახნაგოვნებით და დინამიურობით ხასიათდებიან. აქედან გამომდინარე, ნაწილებში და ქვედანაყოფებში სამსახურისა და ყოფის პირობებში ყალიბდება და ვითარდება საკმაოდ მრავალფეროვანი ურთიერთობები, რომლებიც წარმოიქმნება ხოლმე სტიქიურად და ოფიციალურად არანაირად არ არიან რეგლამენტირებულნი (3).

ნათქვამის უფრო დასაკონკრეტებლად წარმოვიდგინოთ ის სიტუაცია, რომელშიც აღმოჩნდებიან ხოლმე ახალწვეულები ჯარში პირველად მოხვედრისას. ამ პერიოდში არმიაში მოსული ახალგაზრდები სამხედრო სამსახურის პირველი დღეებიდანვე მოშორებულნი აღმოჩნდებიან ხოლმე ჩვეულებრივი სამოქალაქო ცხოვრებისაგან, ოჯახისაგან, მეგობრებისაგან. ძველ კავშირებს და ურთიერთობებს მოწყვეტილნი, ისინი ცდილობენ დაამყარონ კავშირების ახალი სისტემები, იჩენენ დიდ ინტერესს ერთმანეთის მიმართ, სამხედრო ცხოვრების მიმართ. მდგომარეობა თითქოს უბიძგებს მათ გაერთიანებისაკენ პატარა ჯგუფებში, რომლებიც შემთხვევით და სტიქიურად იქმნება ხოლმე. შემდგომში ეს გაერთიანებები მყარდება რამდენიმე ხნით. მათი წევრების მომავალი ურთიერთობები დამოკიდებულია, უმეტეს წილად, ე.წ. ფსიქოლოგიურ შეთავსებადობაზე.

ამგვარად, ქვედანაყოფის შიგნით წარმოიქმნება ხოლმე ე.წ. არაოფიციალური მიკროჯგუფები, სადაც სამხედრო მოსამსახურეებს შორის ურთიერთობები სერიოზულ და უშუალო გეგავლენას ახდენენ მათ ქცევაზე, მათში მნეობრივი ჩვევების ჩამოყალიბებაზე. ასეთი მიკროჯგუფები ჯარისკაცებს შორის ურთიერთობების სხვადასხვაგვარი სტრუქტურული ფორმებიდან ერთ-ერთს წარმოადგენს. ეს არის მცირე ჯგუფი, რომელიც შეიძლება აერთიანებდეს ორიდან ექვსამ-

დე ჯარისკაცს. როგორც უკვე აღინიშნა, ასეთი მიკროჯგუფები სტიქიურად წარმოიქმნება ხოლმე ქვედანაყოფის შიგნით. მათში არიან წამყვანები, ანუ არაფორმალური ლიდერები და არიან მათი მიმდევრები. ეს მცირე ჯგუფები ხასიათდებიან გარკვეული თვისებებით, რომელთა შორის უპირველესია მათი მიმართულება. ამგვარი მიმართულება შეიძლება იყოს დადებითიც და უარყოფითიც (3).

თუ მიმართულება დადებითია, ანუ ისინი ასრულებენ წესდებისეულ მოთხოვნებს და ქვედანაყოფის დანარჩენ წევრებზეც დადებით გეგავლენას ახდენენ, ეს მისასალმებელია. მეტიც, ჩვენი აზრით, დაკვირვებულ მეთაურს ასეთი ვითარება შეიძლება დაეხმაროს მცირე საბრძოლო ჯგუფების ოპტიმალური შემადგენლობის ჩამოყალიბებაში. მაგრამ, თუ მიკროჯგუფის მიმართულება უარყოფითია, ანუ ჯგუფის წევრები არაფორმალური ლიდერის მეთაურობით არღვევენ დისციპლინას, არაწესდებისეულად ექცევიან (ჩაგრავენ, ამცირებენ) დანარჩენ ჯარისკაცებს, არღვევენ სუბორდინაციას და ა.შ., ასეთი ურთიერთობები ქვედანაყოფში სასწრაფოდ უნდა აღმოიფხვრას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ამგვარი არასაწესდებო ქცევა შეიძლება გავრცელდეს მთელ ქვედანაყოფზე. ასეთ ვითარებაში კი ჯგუფის მიერ ნორმალური წრთვნის პროცესის და, მით უმეტეს, საბრძოლო ამოცანის შესრულებაზე ლაპარაკი გედმეტია.

როგორც ცნობილია, ქვედანაყოფში მიმდინარე პროცესების მართვაში ძირითადი როლი ეკუთვნის მეთაურს. ამიტომ სამხედრო ქვედანაყოფში პიროვნებათშორისი ურთიერთობები, მისი მხრიდან, მოითხოვს მუდმივ ყურადღებას, რათა მან არ დაკარგოს ჯგუფის მართვაზე კონტროლი. ამისათვის მეთურს უნდა ჰქონდეს შესაბამისი ცოდნა სამხედრო მოსამსახურეთა შორის ურთიერთობების თავისებურებებათა შესახებ, უნდა ერკვეოდეს ამ ურთიერთობების

ბუნებაში და შეეძლოს მათი მართვა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერ შეძლებს ჯარისკაცების აღზრდას, მათ საბრძოლო მომზადებას და, აქედან გამომდინარე, ვერ დარაზმავს საწავლო, თუ საბრძოლო ამოცანების შესასრულებლად (3).

ძალიან მნიშვნელოვანი პრინციპი, რომელიც საფუძვლად უდევს ნებისმიერ სამხედრო ქვედანაყოფში ნორმალურ პიროვნებათშორის ურთიერთობებს – ეს არის მტკიცე დისციპლინა.

თუ სამხედრო მოსამსახურეები ემორჩილებიან დისციპლინას, მაშინ პიროვნებათშორისი ურთიერთობები, როგორც ჯარისკაცებს შორის, ასევე მეთაურსა და ჯარისკაცებს შორის, ნორმალური და პროგნოზირებადია, რაც წარმატებული სამსახურის წინაპირობაა. თუ ქვედანაყოფში დისციპლინა სუსტია, პიროვნებათშორისმა ურთიერთობებმა შეიძლება უარყოფითი ხასიათი მიიღოს, რასაც, როგორც აღინიშნა, მძიმე შედეგები მოყვება.

სამხედრო დისციპლინა საკმაოდ მრავალმხრივი მოვლენაა. ის წარმოადგენს სამხედრო სამსახურის, საბრძოლო მომზადებისა და მოქმედების მნიშვნელოვან ასპექტს. დისციპლინა განსაზღვრავს სამხედრო მოსამსახურეების არა მარტო გარეგან ქცევებს და მოქმედებებს. ის აწესრიგებს მეომრის ფსიქიკურ მოქმედებას, ხდის მას შინაგანად მოწესრიგებულს, ორგანიზებულს. დისციპლინის მოთხოვნები, როგორც უკვე აღინიშნა, ვრცელდება მეომრების ერთმანეთთან ურთიერთობის პროცესზეც, რითაც უზრუნველყოფს სამსახურეობრივი და არასამსახურეობრივი კონტაქტების გარკვეულობას, ურთიერთობების მოწესრიგებულობას, ხელმძღანელობას და დაქვემდებარებულობას (5).

მებრძოლებში დისციპლინირებულობის ჩამოყალიბებისათვის მნიშვნელოვან პირობას წარმოადგენს დადებითი მოტივაცია (1). თუ ჯარისკაცები მორალურ-ფსიქოლოგიუ-

რად კარგად არიან მომზადებულნი, გაშინაგნებული აქვთ ის მაღალი მიზნები და ფასეულობები, რისთვისაც მსახურობენ და რისთვისაც შეიძლება მოუწიოთ რეალური ბრძოლა, თავისთავად, ჯგუფში არსებული წვრილმანი ყოფითი უთანხმოებები მეორე პლანზე იწევს და ქვედანაყოფის წევრები შეგნებულად ემორჩილებიან დისციპლინას და წარმატებით ასრულებენ დაკისრებულ მოვალეობებს.

გამომდინარე იქიდან, რომ სამხედრო ჯგუფის მთავარი დანიშნულება არის იარაღით ხელში სამშობლოს დაცვა, ცალკე უნდა გამოიყოს საომარ ვითარებაში ან საბრძოლო ოპერაციების შესრულების დროს ქვედანაყოფში პიროვნებათშორისი ურთიერთობების თავისებურებები.

თანამედროვე ბრძოლა – ეს ექსტრემალური პირობების ერთობლიობაა. მასში მონაწილეობა ძლიერი სტრესი და საკმაოდ მძიმე გამოცდაა, როგორც სამხედრო ჯგუფის თითოეული წევრისათვის, ასევე მათი პიროვნებათშორისი ურთიერთობებისთვისაც.

თანამედროვე ომის გამოცდილების მქონე ჯარისკაცები ბრძოლას ადარებენ საავტომობილო კატასტროფების გაწუწყვეტელ რიგს, ან მონაწილეობას ყველაზე საშინელ კატასტროფებში, რომლებიც კი შეიძლება მოხდეს სამოქალაქო ცხოვრებაში. მაგრამ ბრძოლაში რეალური მონაწილეობა ვერანაირ შედარებას ვერ ექვემდებარება. სიკვდილის საშიშროება და ირგვლივ გამეფებული ქაოსი ძალიან მძიმედ მოქმედებენ ადამიანების ფსიქიკაზე (4).

ამ დროს ისინი სხვადასხვანაირად იქცევიან.

შესაბამისად, ასეთ ვითარებაში, საბრძოლო ჯგუფში ნორმალური და შეთანხმებული პიროვნებათშორისი ურთიერთობები უფრო მეტ აქტუალობას იძენენ. ზოგიერთ შემთხვევაში კი მათზეა დამოკიდებული ჯარისკაცების სიცოცხლე.

საბრძოლო სიტუაციის დროს მეომრებში მკვეთრად მატულობს თანამებრძოლებთან ურთიერთობის, უშუალო კონტაქტის მოთხოვნილება. ამასთან დაკავშირებით გამოჩენილი მარშალი კ.კ. როკოსოვსკი თავის მოგონებებში აღნიშნავდა, რომ ბრძოლის დროს სანგარში იზოლირებული ჯარისკაცი განიცდის დიდ სურვილს ამოვიდეს და შეიხედოს სანგრის სხვა ადგილებში იმისათვის, რომ დარწმუნდეს, სხედან მისი თანამებრძოლები თავიანთ ადგილებში, თუ უკვე დატოვეს პოზიციები და ის მარტო დარჩა (6).

ამას გარდა, ექსტრემალურ სიტუაციაში ადამიანების ერთმანეთთან ურთიერთობები თვისობრივად იცვლება. არაერთი ვეტერანის აზრით, საბრძოლო მოქმედებებში ერთობლივ მონაწილეობას შეუძლია დაუძინებელი მტრები მეგობრებად აქციოს. ჯარისკაცები ყვებოდნენ, რომ პრობლემები, რომლებიც მშვიდობიანობის დროს, სამოქალაქო ცხოვრებაში გადაუჭრელად ეჩვენებოდათ, მეორე პლანზე იწევდნენ, ან საერთოდ კარგავდა აზრს. სასიკვდილო საშიშროების პირისპირ ურთიერთმტრობა და ეჭვიანობა სწრაფად მიეცემა ხოლმე დავიწყებას და ჯარისკაცებში მყარდება ქვედანაყოფის ერთიანი ტაქტიკური ინტერესების გაგება (4).

ჯგუფის წევრების ურთიერთშეთანხმებულ მოქმედებებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ ისეთ ქვედანაყოფებში, სადაც არის კოლექტიური იარაღი და ჯგუფის წევრები ერთობლივად ემსახურებიან რთულ ტექნიკას. ამ დროს ურთიერთგაუგებრობას შეიძლება სერიოზული შედეგები მოყვეს. ასეთი ვითარების უფრო ნათლად წარმოსადგენად გამოდგება ორი მაგალითი: სარაკეტო-საშენიტო ჯგუფეულებში არსებობს არა მარტო და არა უბრალოდ შეთანხმებული მოქმედებები, არამედ ძალიან მკაცრი ურთიერთდამოკიდებულება მათ წევრებს შორის. ოპერატორის შეცდომა კოორდინატის განსაზღვრაში გაართულებს საჰაე-

რო მიზნის გზაში დაჭერას (განსაკუთრებით რამოდენიმე რადიოლოკაციური სადგურის მიერ გატარებისას), შეიტანს არეულობას საჰაერო მდგომარეობის შეფასებაში, რასაც შეუძლია გამოიწვიოს არასასურველი შედეგები (7).

მეორე მაგალითი, გამანადგურებელ – გზის გადამჭრელის მიერ დავალების წარმატებით შესრულება დამოკიდებულია ;კიპაჟის, მართვის პუნქტის სპეციალისტებისა და სხვა სპეციალისტების შეწყობილ ერთობლივ მოქმედებებზე (7).

სპეციალური დანიშნულების ქვედანაყოფების მიერ საბრძოლო ოპერაციების შესრულების დროს შეთანხმებული პიროვნებათშორისი ურთიერთობები მეტად აქტუალური და სასიცოცხლო მნიშვნელობისაა. ამის საილუსტრაციოდ გამოდგება რეალური ოპერაციის მაგალითი, რომელიც უნაკლოდ ჩაატარეს ისრაელის სპეცსამსახურების წარმომადგენლებმა.

1970-იანი წლების დასაწყისში ახლო აღმოსავლეთს ტერორიზმის ტალღამ გადაუარა. არაბულმა და პალესტინურმა ისლამურმა დაჯგუფებებმა უპრეცენდენტო ტერორისტული აქტები განახორციელეს ისრაელის მშვიდობიანი მოსახლეობის და სამხედრო ობიექტების წინააღმდეგ. ამ მოქმედებების კულმინაცია გახდა მიუნხენის ოლიმპიადაზე ისრაელელი სპორტსმენების დახოცვა.

ოპერაცია, რომელზეც მოკლედ იქნება მოთხრობილი, იყო ისრაელის მხრიდან შურისძიების აქტი ამ ვანდალური ქმედებების ორგანიზატორების, ანუ პალესტინური "შავი სექტემბრის" ხელმძღვანელების მიმართ. ამ ორგანიზაციის ლიდერები ცხოვრობდნენ დასავლეთ ბეირუთის რესპექტაბელურ რაიონში. მათი აპარტამენტები მკაცრად იყო დაცული, როგორც შიგნიდან, ასევე გარედან, რადგან ეს ხალხი ინფორმირებული იყო იმ კონტრზომების შესახებ, რომლებსაც ისრაელი აპირებდა განეხორციელებინა მათი ორგანიზაციის წინააღმდეგ.

ისრაელის სპეცსამსახურების ოპერატიულ თანამშრომლებს ესმოდათ, რომ "შავი სექტემბრის" ლიდერების გამოტყუება თავშესაფრიდან მხოლოდ მოხერხებულობით, სწრაფი და გადამწყვეტი მოქმედებებით შეიძლებოდა. სამოქალაქო ტანსაცმელში გადაცმულები, ისინი მიუახლოვდნენ პალესტინელების რეზიდენციას. შენობის შესასვლელი ორი მერსედესით იყო გადაკეტილი. სპეცდანიშნულების ჯგუფის წევრი ქალები, რომლებიც საკმაოდ გამომწვევად იყვნენ ჩაცმულები, ასევე გამომწვევი ქცევით მიუახლოვდნენ შენობის გარე დაცვას და გამოელაპარაკნენ. ქალებმა ისეთი ელვისებური სისწრაფით მოახდინეს მათი ლიკვიდაცია, რომ მცველებმა ვერც კი მოასწრეს გარკვევა, თუ რა ხდებოდა. ამავე დროს, ოთხი მამაკაცი სპეცრაზმელი სწრაფად შეიჭრა შენობაში და მოახდინა მიუნხენის ტრაგედიის დამგეგმავის აბუ იუსუფის ლიკვიდაცია. ერთდროულად მოპირდაპირე სახლში აგენტების კიდევ ორმა ჯგუფმა გაანადგურა "შავი სექტემბრის" დანარჩენი მოთავეები. პარალელურად, რამოდენიმე კვარტალით ქვემოთ მიმდინარეობდა სასტიკი შეტაკება ლიბანელ ჯარისკაცებსა და დანარჩენ ისრაელელ აგენტებს შორის.

მას შემდეგ, რაც საშტურმო ჯგუფებმა შეასრულეს თავისი სამუშაო, "მასად"-ის თანამშრომლებმა ავტომანქანების ვირტუოზული მართვით უსაფრთხოდ გამოიყვანეს მოწინააღმდეგის ტერიტორიიდან ისრაელელთა ჯგუფების მთელი შემადგენლობა და განახორციელეს მათი ევაკუაცია ხმელთაშუა ზღვის სანაპიროზე. იქ კი მათ ელოდებოდნენ ისრაელის საბრძოლო მოცურავეების ქვედანაყოფის მებრძოლები გასაბერი ნავებით, რომელთა მეშვეობითაც უგრუნველყოფილ იქნა მთელი ჯგუფის უკან დახევა (4).

რა თქმა უნდა, ამ რეიდის მონაწილეებმა აჩვენეს მაღალი საბრძოლო ოსტატობა, იარაღის მარჯვე გამოყენება და სიმამაცე. და მაინც, უმეტეს წილად მისია ბრწყინვალედ

იქნა შესრულებული იმიტომ, რომ საბრძოლო ჯგუფები და მათი წევრები გუსტად და შეთანხმებულად ურთიერთქმედებდნენ უკიდურესად დაძაბულ და საშიშ საბრძოლო ვითარებაში. იმ შემთხვევაში, თუკი ოპერაციის ერთი ეტაპი მაინც ჩავარდებოდა, მაგალითად, მოცურავეები ნავებს არ მიიყვანდნენ გუსტად იმ დანიშნულ ადგილას და იმ დროს, როგორც იყო დაგეგმილი, ყველა დანარჩენი ძალისხმევის მიუხედავად, შედეგი სავალალო იქნებოდა. ისრაელელმა ჯარისკაცებმა ამ მისიის შესრულების დროს მოახდინეს ძირითადი ფაქტორების – ურთიერთქმედების და ერთიანობის დემონსტრაცია, რამაც უზრუნველყო წარმატება.

სპეციალური დანიშნულების ჯარებში მეომრებს შორის განსაკუთრებული ურთიერთობის ხაზგასასმელად შეიძლება დავამატოთ, რომ ცნობილია შემთხვევები, როდესაც ბრიტანელი ან ამერიკელი საზღვაო ქვეითები, რომლებმაც დატოვეს სამხედრო სამსახური, ჩავარდნილან გასაჭირში ან რაიმე სიძნელეებს განიცდიდნენ, მათ დასახმარებლად დაუყოვნებლივ მისულან საბრძოლო მეგობრები, რადგან ისინი ყველა თანამებრძოლს უკლებლივ თვლიან ერთ დიდ ოჯახად და კავშირი მათთან არ წყდება სიცოცხლის ბოლომდე. უფრო მეტიც, საზღვაო ქვეითებთან მუნდირის ღირსება უხილავად აკავშირებს თითოეულ ჯარისკაცს იმ მეომრებთან, რომლებიც ბრძოლაში დაიღუპნენ. საზღვაო ქვეითების ღირსების კოდექსის თანახმად, თანამებრძოლები არ ტოვებენ ბრძოლის ველზე დაღუპულ ჯარისკაცებს (4).

ჩვენ შევეცადეთ ჩამოგვეყალიბებინა სამხედრო ქვედანაყოფში პიროვნებათშორისი ურთიერთობების პრობლემის მნიშვნელობა.

ამ საკითხის აქტუალობა ქართული ჯარისათვის უეჭველია, შესწავლა კი პრაქტიკულად არ ხდება, რადგან ქართულ ჯარში სამხედრო ფსიქოლოგების ინსტიტუტი სუსტა-

დაა განვითარებული, ახალწვეულების შერჩევა ან საერთოდ არ ხდება, ან ატარებს ფორმალურ, გერელე ხასიათს. ჯარისკაცების განაწილება ჯარის სხვადსხვა სახეობებში და მათი დაკომპლექტება მცირე ჯგუფებად მთლიანად მეთაურების ცოდნასა და ინტუიციაზეა დამოკიდებული, რაც არასაკმარისია. ამასთან ერთად, საქართველოში ძალიან სუსტად არის განვითარებული თვითონ მეთაურების შერჩევისა და მათი ფსიქოლოგიური მომზადების საქმეც. ყველა ჩამოთვლილი საკითხის მეცნიერულ დონეზე შესწავლა და პრაქტიკული გამოყენება მეტად მნიშვნელოვანია ნებისმიერი ქვეყნის შეიარაღებული ძალების წარმარებით ფუნქციონირებისათვის. მით უმეტეს საქართველოს არმიისათვის, რომელიც ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესშია.

სამხედრო ქვედანაყოფში სწორი პიროვნებათშორისი ურთიერთობების ჩამოყალიბების გზაზე, ჩვენი აზრით, მეტად მნიშვნელოვანი ეტაპია ახალწვეულების შერჩევა ტესტირების მეთოდით და სამხედრო მოსამსახურეების პიროვნული და ინტელექტუალური შესაძლებლობების და, აგრეთვე, ფსიქოლოგიური შეთავსებადობის მიხედვით მათი გადანაწილება საჯარისო სახეობების შესაბამის ქვედანაყოფებში, მათი შემდგომი შესწავლით დინამიკაში. ამას გარდა, მეტად მნიშვნელოვანია ჯარისკაცების გაწრთვნა საბრძოლოსთან მიახლოებულ პირობებში. მათი მეშვეობით ქვედანაყოფის წევრები არა მარტო მიეჩვევიან რეალური ტყვიების გუგუნს და ქვემეხების გრუხუნს, არამედ სრულყოფენ თავიანთ ურთიერთქმედებებს ბრძოლის ექსტრემალურ პირობებში. სამწუხაროდ, როგორც უკვე აღინიშნა, რეალურად ჩვენთან სხვაგვარი ვითარებაა.

ზემოთ ნათქვამიდან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო იყო ქართულ ჯარში, კერძოდ კი საკონტრაქტო სისტემაზე გადასულ ბატალიონებში პიროვნებათშორისი ურ-

თიერთობების მდგომარეობა. ჩვენ შევეცადეთ ნაწილობრივი შეგვესწავლა გემოხსენებული ასპექტი საკონტრაქტო სისტემაზე გადასულ მოწინავე ბატალიონებში. ესენია: "კომანდო"-ს, "შავნაბადა"-ს და ჯავშანსატანკო ბატალიონები.

იმის გამო, რომ გემოაღნიშნული ბატალიონები მომზადდნენ მაღალკვალიფიციური ამერიკელი სპეციალისტების მიერ, აღჭურვილნი არიან თანამედროვე დონეზე და საკმაო დროის განმავლობაში გადიან მუდმივ წრთვნას, ჩვენ, გამოკვლევის დაწყებამდე გვქონდა ვარაუდი, რომ ოცეულებში კაპრალების და სერჟანტების პიროვნებათშორისი ურთიერთობების კოეფიციენტი მაღალი უნდა ყოფილიყო. ჩვენი ჰიპოთეზის შესამოწმებლად ჩავატარეთ კვლევა, რისთვისაც გამოყენებულ იქნა სპეციალური კითხვარი. კვლევა ჩაუტარდა "კომანდო"-ს ბატალიონის 114 კაპრალსა და სერჟანტს, "შავნაბადა"-ს 100 კაპრალსა და სერჟანტს და ჯავშანსატანკო ბატალიონის 80 კაპრალსა და სერჟანტს.

კვლევის შედეგებმა გვიჩვენა, რომ ამ ბატალიონების ქვედანაყოფებში ჯარისკაცების პიროვნებათშორისი ურთიერთობის მაჩვენებელი საშუალოზე მაღალია, ე.ი. ჩვენი ვარაუდი ნაწილობრივ გამართლდა.

მიღებული შედეგები, როგორც უკვე აღინიშნა, შეეხება საკონტრაქტო სისტემაზე გადასულ მოგიერთ ბატალიონს. სამწუხაროდ ჩვენ არ ვიცით თუ რა მაჩვენებლებია ამ მხრივ სხვა საჯარისო შენაერთებში.

ჩვენი სტატიის მიზანი იყო ქართული არმიის თითოეულ ნაწილში სპეციალური ფსიქოლოგიური სამსახურების შექმნის აუცილებლობის ჩვენება. მათი დახმარებით სამხედრო მოსამსახურეების საბრძოლო მომზადება ბევრად უფრო ეფექტიანი იქნება, რაც ჩვენი ქვეყნის თავდაცვისუნარიანობის საწინდარია.

NANA BERIDZE

SOME ASPECTS OF PERSONAL RELATIONS IN THE UNIT OF THE GEORGIAN ARMED FORCES

The problem of personal relations in the military unit is discussed in the article. The actuality of the question for Georgian armed forces is outlined. The condition of a special psychological services in our army is discussed. The peculiarities of the military personel is shortly presented to reveal this problem. The specific features of personal relations and the importance, which has the regulation among the military, in the different types of the armed forces, is undereined. The negative results, which can bring the non-regulation relations in the military unit are also discussed.

The personal relations become more difficult during the military activities. The commanders should pay attention to this problem, during training, to avoid complication of personal relations in the extreme situations and fultill their mission successfully.

Some recommendations are given in the article which would help commander to arrange personal relations.

1. «Психолого-педагогические основы деятельности командира», Под ред. И.Г. Павловского, М.., Воениздат, 1977 г.
2. «Проблемы психологии воинского коллектива», Под ред. В.В. Шеляга, М.., Воениздат, 1973 г.
3. «Военная психология», Под ред. В.В. Шелягя, А.Д. Глоточкина М.., Воениздат, 1972 г.
4. Крис макнаб «Психологическая подготовка подразделений специального назначения», Издательско-торговый дом ГРАНД, М.., 2002 г.
5. «Военная педагогика и психология» Под ред. А.В. Барабанщикова, М.., Воениздатб 1986 г.
6. Рокосовский К.К. «Солдатский долг», Воениздат, М.., 1968 г.
7. «Современный бой и проблемы психологии», М.П. Коробейников, М.., Воениздат, 1972 г.

მაია შაორშაძე

ეროვნული ბიბლიოთეკა

XVII საუკუნის ნინოწმინდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგის დაზუსტებისათვის

ნინოწმინდის საეპისკოპოსო, როგორც ცნობილია, საგარეჯოს რაიონის სოფ. ნინოწმინდაში მდებარეობს, რომლის დაარსებაც V საუკუნის II ნახევარში მეფე ვახტანგ გორგასალს უკავშირდება.

საგარეჯო ისტორიულ საბუთებში XV საუკუნემდე არ იხსენიება, მას ადრე „თვალი“ რქმევია და ეს ტოპონიმი XIV საუკუნის საბუთში დასტურდება. კერძოდ, 1392 წელს გაცემული „ქართლ-კახეთ-მესხეთის საკათალიკოსო მამულების სითარხნის გუჯარში“ აღნიშნულია, რომ „... თუალნი, გიორგიწმინდა, ბერთუბანი და პატარძეულნი, მთითა მამულითა“... მეფეთაგან შეწირულია სვეტიცხოვლისადმი (23.180).

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, „ხოლო მანავის დასავლით არს კევი გიორგი წმიდისა. გამოსდის შუამთას და დის ჩდილოდამ სამჯრით. ამან მოიგო სახელი, ოდეს შესწირეს გარეჯის უდაბნოს დაბნები ესე, უწოდეს საგარეჯო“... (22.529).

საგარეჯოს თავდაპირველი სახელის – თვალის – მიხედვით დარქმევია საგარეჯოში ჩამომავალ ხევს თვალთხევი, ხოლო მაღლობს, სადაც წმ. გიორგის ეკლესიაა აშენებული, ისევ თვალთავი ჰქვია. საგარეჯოს თვალ-საგარეჯოდაც მოიხსენიებდნენ. თვალის ჩამოცილება სახელწოდებისაგან არც თუ ისე დიდი ხნის წინათ მოხდა. მაგალითად, XVIII საუკუნის ცნობილი გერმანელი მოგზაური გიულდენშტედტი საგარეჯოს რამდენჯერმე იხსენიებს „თვალ-საგარეჯოს“ სახელით (3.261), ხოლო XIX საუკუნის მასალებში მას იშვიათად, მაგრამ მაინც, კვლავ ამ სახელით ვხვდებით.

ვახუშტის ცნობით, გარე კახეთში თვალი სამ სოფელს რქმევია (4.205), ხოლო იოანე ბატონიშვილი (რომელმაც 1797-1799 წლებში აღწერა ქართლ-კახეთი), გარე კახეთის სოფლების ჩამოთვლისას ამბობს: „თვალი ანუ საგარეჯო /3/“. (5.355). ეს სოფლები ყველა არ იყო გარეჯისადმი შეწირული. აქაური ყმა-მამული ზოგი სამეფო იყო, ზოგი სვეტიცხოვლისა და ზოგიც სანინოწმინდლო (ამაზე იხილეთ: 20.52-59).

რაც შეეხება ნინოწმინდის საეპისკოპოსოს, მას ყოველთვის საპატიო ადგილი ეჭირა საქართველოში არსებულ სხვა ეპარქიებს შორის.

„განგება დარბაზობის“ მიხედვით, ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი მე-9 ადგილზე იჯდა, ხოლო XVIII საუკუნეში მისი პატივი საგრძნობლად გაიზარდა და მან მე-5 ადგილზე გადმოინაცვლა.

ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი გარეჯის მონასტრების მაკურთხეველი იყო და ატარებდა ტიტულს „ათორმეტ უდაბნოთა მაკურთხეველი არქიმანდრიტისა“.

XVII საუკუნის ნინოწმინდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ეპარქიათა მმართველ მღვდელმთავრებთან ერთად, დადგენილი აქვს გ. ჯანდიერს (25), თუმცა, ჩვენის აზრით, ამ ქრონოლოგიურ სიაში შესატანია გარკვეული ცვლილებები, დასამატებელია XVII საუკუნეში მოღვაწე სხვა ეპისკოპოსები და დასაზუსტებელია ზოგიერთი ისტორიული მოვლენა.

გ. ჯანდიერი საბუთებიდან ცნობილ პირველ ნინოწმინდელ ეპისკოპოსად ასახელებს გაქარია მაყაშვილს, რომელიც 1651 წელს ქრისტეფორე კათალიკოსთან ერთად არიგებს თვალელთა და ნინოწმინდელთა სამამულო დავას, ხოლო 1654 წელს მას იოთამ თარხანმა და მისმა შვილებმა მიჰყიდეს ყმა-მამული (25.339).

1651 წლამდე, ისტორიული წყაროების მიხედვით, ჩვენთვის ცნობილია კიდევ ორი სხვა ეპისკოპოსი. არსებობს თ. ჟორდანიას მიერ გამოქვეყნებული 1638 წლით დათარიღებული საბუთი, რომლის მიხედვითაც ეპისკოპოსად იოსებ ნინოწმინდელი მოსჩანს. „ბრძანებითა კელმწიფის თეიმურაზისა, ესე წიგნი და პირი მოგართვით ჩუნ ჩოლაყასშვილმან სუფრაჩმა ბიძინამა და ძმამა ჩემმა ჯამასპიმ... თქუენ (მცხეთას) და ქა˜ს ქრისტეფორეს... ასრე რომე... თუ უთქუნ-ნოთ ჩუნ მსახური ვიახლოთ (ეკლესიის მამულებიდამ) რაც არ გვახლავს იმ შვიდის კაცის მეტი. ან კაცი გავააზატოთ და ან დავარბიოთ, უსამართლოდ, ან მამული წავართვათ ერთსა და მეორეს მივსცეთ უთქუნოდ და ან ვაკუმევინოთ ჩუნთვის, ან ვენაკი ვამუშაოთ ან, თუ არ სტუმრათ, არც გაფხულ, არც გამთარ საგარეჯოს არ დავდგეთ... და არც პატარძეულსა, არც ბერთუბანს, არც თვალზე და არც გიორგიწმიდას... (მოწმეები მოურავი გ˜ი, ჩუნი ბიძაშვილი თამაზა, ნინოწმიდელი იოსებ)... ქ˜კს: ტკვ. არც დ˜თ გარესჯის წილი რამ დავხარჯოთ არაფერისთანა“ (13.453)

როგორც ვხედავთ, აღნიშნული საბუთი გაცემულია ქრისტეფორე კათალიკოსის მიმართ. ქრისტეფორე I კათალიკოსი დაახლოებით 1616-1622 წლებში მოღვაწეობდა, ხოლო ქრისტეფორე II (ურდუბეგაშვილი-ამილახვარი) დაახლოებით 1638-1660 წლებში. ამდენად, ჩვენთვის საინტერესო საბუთი ქრისტეფორე II კათალიკოსის ზეობის წლებზე მოდის. მართალია, ე. კაჭარავა მიიჩნევს, რომ იგი 1642 წელს დაადგინა კათალიკოსად როსტომ მეფემ ევდემოზ I კათალიკოსის ნაცვლად, რაშიც ის, როგორც ჩანს, ბერი ეგნატაშვილის ცნობას ეყრდნობა (8.110), მაგრამ ქრისტეფორე კათალიკოსი უფრო ადრინდელ საბუთებშიც მოიხსენიება კათალიკოსად და ჩვენ ბ. ლომინაძისეულ დათარიღებას – 1638-1660 წლებს – უფრო მართებულად მივიჩნევთ (10.68).

რაც შეეხება 1642 წელს ევდემოზ I კათალიკოსის როსტომ მეფის (1632-1658 წწ.) საწინააღმდეგო შეთქმულებაში მონაწილეობას, რის გამოც იგი „ციხეში მოაშთვეს და გადმოაგდეს“, ვფიქრობთ, იგი ამ დროს უკვე მოქმედი კათალიკოსი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან როსტომ ხანმა გამეფებიდან (1632 წ.) მოკლე ხანშივე აიყვანა კათალიკოსის ტახტზე თავისი მომხრე ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილი-ამილახვარი და 1648 წელსაც, სწორედ ქრისტეფორე კათალიკოსი მონაწილეობს, როსტომის ნებართვით, თეიმურაზ მეფის კახეთიდან ქართლის გავლით იმერეთის სამეფოში საბოლოოდ გადასვლის საქმეში.

რაც შეეხება ევდემოზ I დიასამიძის ზეობის წლებს, ე. კაჭარავა მას 1632-1642 წლებით ათარიღებს (8.108-109), ჩვენ კი ბ. ლომინაძისეულ დათარიღებას კვლავაც უფრო მართებულად მივიჩნევთ (1630-1637 წწ.) (10.67-68).

არის მოსაზრება, რომ ქრისტეფორე I და II, შესაძლებელია, ერთი და იგივე პირი იყოს, რადგან ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილი 1610 წელსაც იხსენიება როგორც მცხეთის სიგელის დამწერი (13.439, 10.72).

როგორც ჩანს, თ. ჟორდანიას მიერ გამოცემული 1638 წლის საბუთი ცნობილი იყო პ. კარბელაშვილისათვის და იგი იოსებ ნინოწმინდელს ჩოლოყაშვილად და წმ. ბიძინა ჩოლოყაშვილის ბიძაშვილად მიიჩნევს (17). ჩვენი აზრით, მოწმეებში დასახელებული „მოურავი გ˜ი (გიორგი – მ. შ.), ჩუმნი ბიძაშვილი თამაზა, ნინოწმინდელი იოსებ“, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ „თამაზასთან“ ერთად, ბიძინა ჩოლოყაშვილის (სუფრაჯის) ბიძაშვილად ნინოწმინდელიც იგულისხმებოდეს (1660 წლის ბახტრიონის აჯანყების გმირი სუფრაჯი ბიძინა ჩოლოყაშვილი მეფე თეიმურაზ I-ის (1606-1648 წწ.) ერთგული პირია და იგი არაერთხელ მოიხსენიება ამ პერიოდის საბუთებში).

პ. კარბელაშვილი იოსებ ნინოწმინდელის ეპისკოპოსობის წლებად 1634-1643 წლებს ასახელებს (17), ყოველივე გემოთქმულის საფუძველზე კი, ჩვენი ვარაუდით, იოსებ ნინოწმინდელის მოღვაწეობის თარიღი XVII საუკუნის 20-იანი წლებიდან 1638 წლამდე უნდა განისაზღვროს.

რაც შეეხება XVII საუკუნის 30-იან წლებს, ამ პერიოდში ცნობილია კიდევ ერთი ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი კოზმა, რაც იოსების ნინოწმინდის კათედრაზე მოღვაწეობის ბოლო საზღვრად 1638 წელს სდებს. კერძოდ, თეიმურაზ I-ის კარზე 1637-1640 წლებში რუსეთის მეფის მიხეილ თეოდორეს ძის ელჩები იმყოფებოდნენ. 1639 წელს თეიმურაზისაგან „ფიცის წიგნის“ მიღების ცერემონიალში სხვა ეპისკოპოსებთან ერთად აქტიურ მონაწილეობას იღებს კოზმა ნინოწმინდელიც. როგორც ჩანს, მას ახლო ურთიერთობა ჰქონდა თეიმურაზ მეფესთან. იგი ალავერდელ ზებედესთან ერთად ხშირად ატარებს წირვა-ლოცვებს და მასპინძლობს რუს ელჩებს. (27.318-321-413). პ. იოსელიანის ცნობითაც, კოზმას ხელმოწერა გვხვდება მეფე თეიმურაზ I-ის წერილზე, რომელიც გაგზავნილი იყო მიხეილ თეოდორეს ძისადმი 1639 წელს. (26.30)

ზემოთ აღნიშნული მ. პოლიევკტოვის გამოცემული მასალები საინტერესოა იმითაც, რომ დასტურდება კახეთში ამ დროს 7 საეპისკოპოსოს არსებობა და 300-ზე მეტი ეკლესიის მოქმედება. თუმცა ეპარქიათა სახელები ოდნავ დამახინჯებულადაა გადმოცემული, მაგრამ გასაგებია:

„Роспись имянам в грузинской земле епископом. Архиепископ Зеведей Георгиевского монастыря Лаверды (იგულისხმება ალავერდელი ზებედე – მ. შ.); архиепископ Гаврил Вадбали (ბოდბელი – მ. შ.) святаго Стефана монастыря, мало бывает у царя за старость; епископ Арсеней Некресей Богородицкого монастыря; брат удельному князю Муру, а большой

брат их был у шаха бесермян, ныне умер; епископ Козма Иночиминдильской (ნინოწმინდელი – მ. შ.) святыя Нины, которая крестила их землю; епископ Матфеи (მათე? – მ. შ.) Черемельской Богородицкого монастыря; епископ Рустбель Захарей Преображенского монастыря; епископ Матвей Хачеса (ხარჭაშნელი? – მ. შ.) Георгиевского монастыря. Ни един вь епископы не поставлен, служат как и простые попы. А вотчины за ними и угодья есть; и царь их почитает и без них ничего не делает. А в монастырях своих оне не живут, приезжают ва время; а живут по деревням с мирскими просто“ (27.413-414).

არსებობს აგრეთვე დავით გარეჯის უდაბნოს მონასტრის XVII საუკუნით დათარიღებული წარწერა, რომელშიც მოიხსენიება კოშმა ნინოწმინდელი: „ქ. ღმ(ე)რთო, უშ(ვ)ელე ნინოწმიდელე (sic) და კო[-]მასა [--]თავსა“ (2.123). წარწერაში „კო[-]მასა“-ს დაზიანებულ ადგილზე იკითხება ასო „ს“-ც. კოსმა (ანუ კოშმა), ჩვენის აზრით, სწორედ XVII ს-ის 30-იანი წლების ბოლოს მოღვაწე კოშმა ნინოწმინდელი უნდა იყოს და წარწერის დათარიღებას თავის მხრივ 1639 წლის ამბებიც ამაგრებს.

კოშმა ნინოწმინდელის სახელზე გაცემულია აგრეთვე „ხოჯა ამირანას პირობის წიგნი“, რომელიც პირობითად XVI საუკუნის ბოლოთია დათარიღებული (ფ. 1448, ს. 1458), მაგრამ, ჩვენის აზრით, იგი XVII ს-ის 30-40-იანი წლებით უნდა დათარიღდეს.

ბ. კარბელაშვილი კოშმას ნინოწმინდელობას 1628-1639 წლებით განსაზღვრავს (17).

შემდეგი ეპისკოპოსი, რომელიც საბუთებში მოსჩანს გაქარია ნინოწმინდელია, გვარად მაყაშვილი. 1651 წლის ერთი საბუთით, კათალიკოსი ქრისტეფორე II (1638-1660 წწ.) წიგნს აძლევს ნინოწმინდელ მაყაშვილ გაქარიას იმის შესახებ. რომ თვალელნი და ნინოწმინდელნი „საკოკბის ჭალაზედ“ ცილობდნენ. როსტომ მეფის ბრძანებით თვალელნი

წმ. ნინოს ხატით ხელში წარუძღვნენ ყველა მოდავეს საცილობელ ობიექტზე და დაიფიცეს. გასამართლების შემდგომ მათ დაუმტკიცეს „რომე ვერა ნინოწმიდელი და ვერა მისი ყმა ვერ შემოეცილოს საკოკბის ჭალასა“... (6.33-34).

არსებობს კიდევ ერთი 1651 წლის საბუთი, რომელიც წარმოადგენს სითარხნის განახლების წიგნს მიცემულს როსტომ მეფისა და დედოფალ მარიამის მიერ ნინოწმიდელ გაქარიასადმი. ეს დოკუმენტი ერთიანი სახით გამოცემული არ არის და გვსურს მისი სამეცნიერო ლიტერატურაში შემოტანა.

საბუთი წარმოადგენს დედნის ასლს. დაწერილია მხედრულით ქაღალდზე ზომით 40 1/3X21 4/5 სმ. განკვეთილობის ნიშნად ყოველი სიტყვის შემდგომ ნახმარია ორი წერტილი. თარიღი უბის ქორონიკონი – ტლთ (1651 წ.), აქამდე გამოცემული არ ყოფილა, მხოლოდ დ. ფურცელაძეს მოკლე შინაარსით ნახსენები აქვს თავის 1881 წ. გამოცემულ საბუთებში (29.28).

(წაკითხვა, ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენია – მ. შ.).

„ქ. ჩუენ, ღვთივ გჳრგჳნოსანმან ქართლისა და კახეთისა ორსავე მპყრობელმან მეფეთ მეფემან კელმწიფემან პატრონმან როსტომ, თანამეცხედრემან ჩუენმან დედოფალთ დედოფალმან პატრონმან მარიამ, პირმშომან და სასურველმან ძემან ჩუენმან პატრონმან ლუარსაბ, ესე აჰიერ უკუნისამდის ჟამთა და ხანთა გასათავებელი მტკიცე და უცვალებელი წყალობისა წიგნი და ნიშანი გიბოძეთ თქუენ, ჩუენთა ერდგულთა და წესისებრივ თავდადებით ნამსახურსა ყმათა – ნინოწმიდელს ბატონს გაქარიას, მას ჟამსა ოდეს მოგვდეგით კარსა და თქუენის საყდრის ყმის წიგნის გაახლებას დაგჳჯენით. ჩუენცა გისმინეთ ჯჯა და მოხსენება თქუენი და ძველი გუჯარი გინახეთ. რარიგადაცა ძველიდგან კელმწიფეთ გაერიგებინა საყდრის მამულის საქმე, ჩუე-

ნცა იმავე წესით ჩუენდა სადღეგრძელოდ და გასამარჯვებლად ასრე გითარხნეთ, რომე არაფერი საჩუენო სათხოვარი და გამოსაღები თქუენის საყდრის ყმას არა ეთხოებოდეს რა ერთის ლაშქარ-ნადირობისა და საურისაგან კიდე და ვერც ქურდის მძებნელმან კელი დაიდვას, რარიგადაც ძველს გუჯარში ეწეროს, ჩუენცა იმრიგად გაგჯთარხნებია. აწე ჰიბრძანებთ კარისა ჩუენისა ვაქილ-ვეზირნო და სხუანო მოსაქმენო, ვინცა ვინ იყუნეთ და ანუ დღეს წაღმა იქნებოდეთ, თქუენცა დაუმკჯდრეთ და ნუროდეს ნუ მოუშლით და შეცილებით თუინიერ შეწევნისა და თანადგომისაგან. კიდე ვინცა და რამანცა კაცმან ადამის მონათესავემან ამის შლაღ და ქცევად კელყოს, მასამცა რისხავს თავად დაუსაბამო ღმერთი და ყოველნი მისნი წმინდანი გეცისა და ქუეყანისანი, კორციელნი და უხორცონი. დაიწერა წყალობა და ნიშანი ესე ქორონიკონსა ტლთ, კელითა კარისა ჩუენისა მდივან-მწიგნობრის თუმანიშვილის ბირთველისითა. რარიგადაც ამას წინათ თქუენს მამულს ტყუე არ მდებოდეს, იმავე წესით ჩუენც გჯთარხნებიხართ და აროდეს ჩუენგან თქუენ ტყუე არ გეთხოოს.

ხვეულად: როსტომ“ (16).

მაქარია ნინოწმინდელი 1654 წელსაც ნინოწმინდის კათედრაზეა, რაც დასტურდება ერთ-ერთი ამ წლით დათარიღებული საბუთის მეშვეობით, რომლის მიხედვითაც იორამ თარხანმა და მისმა შვილებმა მიჰყიდეს მას ყმა-მამული (18). გამოცემული არ არის არც ეს საბუთი და მეტი სიცხადისათვის ჯვსურს მისი სრული შინაარსიც გადმოვცეთ. იგი წარმოადგენს ძველი საბუთის პირს, გადაწერილს საქართველოს უზენაესი მართებლობის ბრძანებით XIX საუკუნის I მეოთხედში.

საბუთს უზის ქორონიკონი – ტმბ (1654 წ.).

(წაკითხვა, ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენია – მ. შ.).

„ნებითა და შეწევნითა ღვთისათა, ესე ნასყიდობის წიგნი მოგეც მე თარხანმან იორამა, შვილმა ჩემმა გიორგიმ, ავთანდილ და დათუნამა, თქვენ ნინოწმინდელს ზაქარიას, ლუარსაბს და როსებს, ასრე და ამა პირსა ზედა. რომე ჩვენი მემკვიდრე ყმა იყო მესხიშვილი დათუკა, მისი შვილი გიორგი, ნონიკა და ბერუკა და მამავალი სახლისა მისისა. თქვენ დაგვეაჯე (?) და მოგართვი მისი ფასი სრული და უნაკლულო, რასაცა ჩვენი (?) გული შესჯერდებოდა, ჩვენცა ასრე მოგყიდეთ, რომე არა ჩუენ და არა ჩუენნი შვილნი და შვილისშვილნი და ნათესავნი არა თქვენს ნათესავსა და შვილთა და მამავალთა სახლისა თქვენისათა არა გეცილებოდეს, ღმერთმან მოგახმაროს ასრე, ვითა როგორაცა სხუას მონასყიდეს ნასყიდი უხმარია და თუ ვინმე მოდავე გამოჩნდეს, პირისა და პასუხის გამცემი ჩუენ ვიყუნეთ, თქვენთან კელი არა აქუს. ამისად გათავებისად მოწმად მოგვიცემია თავად ღმერთი, ყოველი მისი წმინდანი ზეცისა და ქვეყნისანი, კორციელნი და უხორცონი. დაიწერა ნასყიდობის წიგნი ესე ქორონიკონს ტმბ, ქრისტიშობის თხუთმეტსა“.

პ. კარბელაშვილი ზაქარიას ნინოწმინდელობას 1643-1667 წლებით ათარიღებს (17), გ. ჯანდიერი 1651-1654 წლებით (25.340).

შემდეგი ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი, რომელიც XVII საუკუნეში მოსჩანს როსებ მაყაშვილია. ერთ საბუთში – „თავდახსნილობის წიგნი თულასშვილი ბახუტასი იასონაშვილებისადმი“, რომელიც დათარიღებულია ქორონიკონ ტნგ-ით (1665 წ.), მოწმედ მოიხსენიება ნინოწმინდელი მაყაშვილი როსებ. გ. ჯანდიერი, რატომღაც, ამ საბუთს 1655 წლით ათარიღებს (25.339-340) და, როგორც ჩანს, იგი ქორონიკონ ტნგ-ს ნაცვლად კითხულობს ტმგ-თ, რაც შეცდომაა, რადგან ქორონიკონი დოკუმენტში გარკვევითაა მითითებული. მეტი სიცხადისათვის, რადგან არც ეს საბუთია

დღემდე გამოცემული, გვსურს სამეცნიერო ლიტერატურაში მისი შემოტანაც. ამასთანავე, იგი ერთადერთია ამ დროისათვის ჩვენთვის ცნობილი საბუთებიდან, სადაც როსებ მაყაშვილი ნინოწმინდელად მოიხსენიება. წინა საბუთის მსგავსად, ეს საბუთიც წარმოადგენს პირს საქართველოს უზენაესი მართებლობის ბრძანებით XIX საუკუნის I მეოთხედში გადაწერილს.

(წაკითხვა, ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენია – მ. შ.)

„სახელითა სახარება (სახიერება? – მ. შ.), არსება დაუსაბამოსა მამისა, ძის და წმინდისა სულისათა, ყოველთ წმინდათ თავდებობითა, მინდობითა და შვამდგომლობითა ყოველად წმინდისა მღვთისმშობლისა, მარადის ქალწულისა მარიამისათა და ძელისა ცხოველსმყოფელისა ჯვარისათა და თავთა მოციქულთა პეტრესითა და პავლესითა და რანიც წმინდანი არიან მათის თავდებობითა და შვამდგომლობითა, მოგეც ეს უკუნისამდე ქამთა გასათავებელი თავდახსნილობის წიგნი და ნიშანი მე, თულასშვილმა ბახუტამა და გუბიტამა, შვილთა და მამავალთა სახლისა ჩვენისათა, შენ იასონასშვილსა პაპუნას, გოგიტას, შვილთა და მამავალთა სახლისა შენისათა, ასრე და ამა პირსა ზედა, ჩემი ყმა იყავ, აიყარე, კახეთს ჩამოხველ, წამოგედევენით, აგყარეთ და თავი დაგახსნევინეთ, მოგვეც, რასაც ჩვენი გული შეგჯერდებოდა, ოცი მარჩილი თეთრი და სხვა ვეჯი (?) რაც რამ ფერი იყო. არის ამისი მოწამე თავათ ღმერთი და მერმე მისნი წმინდანი კაცთაგან. არის ამისი მოწამე ოხია ყორჩი და ბატონი ნინოწმინდელი მაყასშვილი როსებ, სრულ მარიამჯრელნი. ახლა შენთან ხელი არღარა გონდეს არცავის სხოსა კაცსა მღთის მეტსა. დაიწერა წიგნი ესე დამდეგს აპრილსა ქორონიკონს ტნგ, კელითა ბარანაბე მღდლისათა. †† ამ პაპუას თულაშვილის ნასყიდობის წიგნი ჰქონდა, ცოტა რამ ფასი შერჩომოდა, გამოერთვით და თულაშვილს მი-

ვეცით ფას[ი]. ამაზედ აღარა დარჩა კაცი სადმე (?), ის დარჩა და ლუარსაბს...“ (19).

ნინოწმინდელ ეპისკოპოს როსებ მაყაშვილს პ. კარბელაშვილი არ იცნობს, მაგრამ, სამაგიეროდ, იგი 1667-1692 წლებით ათარიღებს კიდევ ერთი მომდევნო ეპისკოპოსის – იოსებ ნინოწმინდელის (არაგვის ერისთავის ძის) მოღვაწეობას ნინოწმინდის კათედრაზე (17).

შემდგომი ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი კი რომელიც საბუთებსა და წარწერებში მოიხსენიება ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილია.

1671 წლის ნინოწმინდის ტაძრის კანკელის წარწერიდან ვგებულობთ, რომ იგი განუახლებია, დაუხატვინებია და შეუმკია ნინოწმინდელ ეპისკოპოს ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილს, მასვე აუშენებია კარიბჭეც (1.121, 11, 30.242)

1673 წლის დავით-გარეჯის უდაბნოს წარწერების მიხედვით კი, ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილი დავით-გარეჯის მონასტერში მისულა და ერთი დიდმარხვა დაუყვია (2.85, არის სხვა გამოცემებიც).

1673 წლითაა დათარიღებელი მისივე წარწერა: „ქ. ჩვენ, ნინოწმიდელი ენდრონიკეშვილი ნიკოლოზ /მოვიდით ამა უდაბნოთა და თაყვანის ვეცით/წმიდა <ა>თა ამათ თაყვ<ე>{ან}ით (sic). ვინც მობ{ძ}(ა)ნ<ა>დეთ, შენ/დობას ყოფდეთ ღ(ვ)თის(ა)თვის“ (2.190). 1674 წლის დავით-გარეჯის უდაბნოს წარწერაშივე კი ნათქვამია: „ქ. წმიდაო დავით, შ(ე)იწყალე ენდრონიკეშვილი ნი[ნო]წმიდელი ნიკო[ლოზ] [...]“ (2. 360). დათარიღების საფუძველია მისივე წარწერები წმ. დავითის ლავრაში, უდაბნოს მონასტრის მთავარ ეკლესიასა და სატრაპეზოში.

ნიკოლოზ ნინოწმინდელი ცნობილია აგრეთვე 1676 წლის 6 თებერვლით დათარიღებულ ნიკოლოზ კათალიკოსის (ამილახვრის) (1678-1688, 1691-1696 წწ.) წერილიდან,

რომელსაც კათალიკოსი რუსეთის მეფე თეოდორე ალექსის ძეს სწერდა, ეშუამდგომლა შაჰის წინაშე, რათა გამოეგზავნა მათთვის მეფედ ერეკლე (თეიმურაზ I-ის შვილიშვილი) (1688-1703 წწ.), რათა ქართველნი საბოლოოდ არ გამაჰმადიანებულიყვნენ. წერილს ხელს აწერს ექვსი ეპისკოპოსი: ალავერდელი გრიგოლ, ბოდბელი მათე, რუსთაველი, არქიეპისკოპოსი ნინოწმინდისა ნიკოლოზ, ნეკრესელი და სამებელი. (28.92-93) (როგორც ვიცით, სწორედ ერეკლე I ნაზარალი-ხანმა გადააყენა შემდგომში ნიკოლოზი საკათალიკოსო ტახტიდან და იოანე დიასამიძე აიყვანა).

ნიკოლოზ ნინოწმინდელს იხსენიებს პ. იოსელიანიც „котораго имя известно изъ письма Груз. Католикоса Николая, писаннаго къ Царю Феодору Алексъевичу 30 Июня 1679 г.“. (26.30) პ. კარბელაშვილის მიხედვით კი ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილი ნინოწმინდელ-რუსთველი იყო ძმა მერაბისა. ის და რევაზ ჩოლოყაშვილი ჯარით ამაგრებდნენ ნინოწმინდის ციხეს წინააღმდეგ მეფე გიორგი XI-სა და იყვნენ მომხრენი ერეკლე I-სა (17). ნიკოლოზის ნინოწმინდელად ყოფნას იგი 1676-1698 წლებით ათარიღებს.

1688-1691 წლების გიორგი XI და ერეკლე I დაპირისპირებასა და ბრძოლის ამბებს გადმოგვცემს სეხნია ჩხეიძე (21.6-7) და უფრო სრულყოფილად ვახუშტი ბატონიშვილი. ვახუშტის ცნობით, 1691 წელს „... გიორგი მეფე ფიცისათჳს კახთა განვიდა ლილოსა ზედა, რათა დაიპყრას კახეთი და მუნიდამ წარავლინა ბარძიმ თავად სპათა, გივი ამილახორი და სპასპეტი თამაზ და ქართველნი.

ამათ მისრულთა ნინოწმიდას მოერთო სახლთუხუცესი ჩოლოყაშვილი რევაზ მოკიდებულითა თჳსითა და ნინოწმიდელი უმასპინძლებდა მათ. არამედ დუშია ქისიყის მოურავი მოვიდა მთა-მთად მცირედითა თუშით და ქისიყითა, არა ბრძოლად, არამედ რათა ჰყოს ზავი მათ თანა... დუშიამ ში-

შისათჳს იწყო სროლა თოფთა, ჰკრა ბარძიმს მკერდსა და განვლო ბეჭსა მისსა და შეიღეს მოწყლული ნინოწმიდის ზღუდესა შინა და განამაგრეს ყმათა მისთა ზღუდე ეკლესიისა... მერმე უკმოიქცა მეფე და მოვიდა მცხეთას“... (22.468)

ვფიქრობთ, რომ ნიკოლოზ ნინოწმინდელი ამ ამბების მონაწილედ არ უნდა იგულისხმებოდეს, რადგან 1679 წლის დავით გარეჯის უდაბნოს ერთი წარწერის მიხედვით, ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი უკვე არსენია: „ქ. მე, ცოდვილი ნინოწმინდელ (ი) არსენ, მოველ თაყვანის საცემელად წმ(ი)ნდათა [მა]მათ[ა]. ჩი თქვენ, წ(მინდ)ანო მამანო, მეოხ ჰყავით დღესა მ(ა)ს გ(ა)ნკითხვის(ა)ს, ღ(მერ)თო, ქ(ორონი)კ(ო)ნს ტნიბ“ (2.120).

არსენი ნინოწმინდელი ეპისკოპოსია 1690 წელსაც. იგი მონაწილეობს 1690 წლის 12 მარტს ერეკლე I-ისა და კათალიკოს იოანე დიასამიძის (1688-1691, 1696-1700 წწ.) მიერ ონოფრე მაჭუტაძის დავით-გარეჯის მონასტრის წინამძღვრად დასმაში (12.9-11).

ამდენად, ჩვენი ვარაუდით, გიორგი XI-ისა (1676-1688, 1703-1709 წწ.) და ერეკლე I-ის (1688-1703 წწ.) ბრძოლის დროს, ერეკლე I-ის მომხრე ეს არსენ ნინოწმინდელი უნდა იყოს.

პ. ცხვილოელის აზრით, არსენი გვარად დოლენჯაშვილია და ნინოწმინდელ ეპისკოპოსად იგი 1687-1691 წლებში იყო (24). ამ თარიღს იზიარებს პ. კარბელაშვილიც (17), ჩვენი აზრით კი ის, ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე, 1679-1691 წლებში მოღვაწეობდა ნინოწმინდის კათედრაზე.

საბუთების მიხედვით, XVII საუკუნეში ცნობილია კიდევ ერთი ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი – იოსებ არაგვის ერისთავის ძე, რომლის მოღვაწეობის წლებად, როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, პ. კარბელაშვილი 1667-1692 წლებს ვარაუდობს (17), მაგრამ ჩვენ იგი მართებულად არ მიგვაჩნია და, ვფიქრობთ, იგი XVII საუკუნის 90-იანი წლე-

ბის წინოწმინდელ ეპისკოპოსად უნდა ჩავთვალოთ. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს შემდეგი:

1761 წლის საბა წინოწმინდელის ერთ საბუთში მოთხრობილია, რომ შაჰ-აბასის შემოსევების შემდგომ დავითგარეჯის მონასტრებიც სრულიად მოოხრდა. თეიმურაზ I იმერეთში გადავიდა. როცა იგი კვლავ დაბრუნდა კახეთში, შეუდგა განადგურებული მონასტრების ხელახლა აღშენებას, „ზოგიერთი კი უშენი დარჩა“. ამის შემდეგ გავიდა დრო და ნათლისმცემლის მონასტერში პირველი მოღვაწენი გაჩნდნენ – ბესარიონ ორბელიშვილი, მისი ძმა სვიმონ და ონოფრე ჩივაძე. რადგან „ათორმეტ უდაბნოთა მაკურთხეველი“ წინოწმინდელი იყო, მატერიალური დახმარებისათვის მათ წინოწმინდელს მიმართეს. იმ დროის წინოწმინდელ ეპისკოპოს იოსებს (არაგვის ერისთავის შვილს) მათთვის ვერავითარი შეწევნა ვერ მიეცა, ამის გამო მოახალშენენი სამებელ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილთან მისულან და „თავიანთი თავი იმ მონასტერში მოსახსენებლად იმისთვის მიეცათ“. აქედან მოყოლებული ნათლისმცემელი სამებლის საგამგეო გახდა, ვიდრე XVIII საუკუნის II ნახევარში მამა სერაპიონი წინოწმინდელ საბა ტუსიშვილთან არ მივიდა და ძველი წესის აღდგენა არ ითხოვა. ერეკლე II-მ 1761 წელს გაცემული საბუთით, საბა წინოწმინდელს ნათლისმცემლის მონასტერი გადასცა და ამით ძველად დარღვეული კანონი აღადგინა (7.76-77).

ერეკლე II-მ 1767 წელს კვლავ განაახლა ძველი წინოწმინდის საბუთები და „როარტაგ გუჯარში“ გემოთ აღწერილი მოვლენის თაობაზე იგი აღნიშნავს: „მრავალ გზის უკუწ ბრძანა ღირსად სანატრელ კსენებულმან მამამან ჩუწნმან მეფემან ქართუელთამან თეიმურაზ მეორემან: რომელ ბრძანებდისო მამა ჩემი (რომელი იყო მეფეჲ ქართუწლთა ირაკლი პირუწლი), მიკვირს წინოწმიდელისაგან იოსებისა, რად

უტევებს მყსად კაწარელსა სამწყსოჲსა თჳსისა და აძლევს მონასტერსა წინამორბედისასა“ (14.273r-275r, 15.14r-15v).

ამდენად, ჩვენი აზრით, ეს გამოყოფა სწორედ ერეკლე I-ის (1688-1703 წწ.) მეფობის დროს მოხდა. როგორც ჩანს, მეფეს წინააღმდეგობა არ გაუწევია ნინოწმინდელის სურვილისათვის, თუმცა კი მისი საქციელი გაკვირვებია. ამას ადასტურებს 1710 და 1714 წლის მეფე დავით იმამ-ყულიხანის სიგელებიც, სადაც ნათქვამია, რომ ერეკლეს „თანაშემწეობა“ გაუწევია პირველი მოახალშენეებისათვის და ნათლისმცემლისთვის სოფლები და აგარაკები შეუწირავს (12.37-38, 72-73).

ბ. ლომინაძის ვარაუდით, ნათლისმცემლის გამოყოფა ნინოწმინდის ეპარხოსის გამგებლობიდან XVII საუკუნის 80-იან წლებში მოხდა, რადგან სამებელი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი 1688 წელს უკვე ალავერდელიაო (9.141). საბუთების მიხედვით კი ირკვევა, რომ 1685-1694 წლებში ალავერდელი ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილია და არა ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი. ეს უკანასკნელი კი ალავერდის კათედრაზე 1695-1700 წლებში მოსჩანს (არის XVIII ს-ის დასაწყისშიც), ხოლო 1694 წელს იგი რუსთველია (25).

გ. ჯანდიერის გამოკვლევით, „დოკუმენტი (პირობის წიგნი ერთგულებისა და მორჩილების შესახებ, მიცემული ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მიერ კათალიკოს იოანე დიასამიძისადმი) თ. ჟორდანიას ქრონიკებში შეცდომით 1688 წ. არის დათარიღებული: 1685-1694 წწ. დოკუმენტების მიხედვით ალავერდელად ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილია. აქ მოხსენიებულია იოანე კათალიკოსი, რომლის კათალიკოსობის წლებია 1688-91; 1696-1700; ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი გვხვდება 1695-1700 წელს. საბუთი დათარიღდება 1696-1700 წწ.“ (25.336)

ამ მოსაზრებას ჩვენც ვიზიარებთ. XVII საუკუნის 80-90-იან წლებსა და XVIII საუკუნის დასაწყისში, ისტორიული

საბუთების მიხედვით მოსჩანს სამი ნიკოლოზ ეპისკოპოსი, რომლებიც ერთდროულად მოღვაწეობენ აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა საეპისკოპოსო კათედრებზე. ისინი დროდადრო იცვლიან ამ კათედრებს და ეს ფაქტი ხანდახან მკვლევარებში გაურკვევლობას იწვევს. 1690 წელს ონოფრე მაჭუტაძის დავით-გარეჯის წინამძღვრად დასმაში მონაწილეობენ: ალავერდელი ნიკოლოზ, რუსთველი ნიკოლოზ და სამებელი ნიკოლოზ. აქედან ერთი ენდრონიკაშვილია, მეორე ძმდივანმწიგნობართუხუცესის ძე და მესამე ჩოლოყაშვილი (სახლთუხუცეს დურმიშხანის ძმა). ამდენად, ზემოთ აღნიშნული მოვლენების მიხედვით, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი სამებელის კათედრაზე 1690-1693 წლებში უნდა ყოფილიყო, ხოლო იოსებ არაგვის ერისთავის ძე ნინოწმინდელად დაახლოებით 1692-1697 წლებში. 1696 წლის საბუთების მიხედვით, სამივე ნიკოლოზ ეპისკოპოსი კვლავაც მოღვაწეობს, ოღონდ ამჯერად სხვადასხვა შეცვლილ კათედრებზე (ფ. 1448, ს. 1469, 23. 607-608).

ბ. ლომინაძის აზრით, ზუსტად ვერ ირკვევა ნათლისმცემლის ნინოწმინდიდან გამოსვლის თარიღი, რადგან უცნობია ნინოწმინდელის (არაგვის ერისთვისშვილის) ან სამებელ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის ზეობანი, ან ბესარიონ ორბელიშვილის პირველი მისვლის დრო ნათლისმცემელში. მისი ვარაუდით, გამოყოფა XVII საუკუნის 80-იან წლებში უნდა მომხდარიყო (9.141). ჩვენი აზრით კი, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, ნათლისმცემლის გადაცემა სამებელისათვის, რომელიც იოსების ნინოწმინდელობისა და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის სამებლობის პერიოდს უკავშირდება, უნდა მოდიოდეს დაახლოებით 1692-1693 წლებზე, რადგან იგი ერეკლე I-ის მეფობის (1688-1703) წლებშიც თავსდება და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის სხვა კათედრებზე მოღვაწეობის თარიღებშიც არ ექცევა. ამასთან, ბ. ლომინაძეს გამორკვე-

ული აქვს, რომ ლეკთა დიდი თავდასხმა დავით-გარეჯში 1690-1691 წლებში უნდა მომხდარიყო (9.26), განადგურებული ნათლისმცემლის მონასტერში პირველ მოღვაწეთა მისვლაც აღმშენებლობითი საქმიანობისათვის, რომელსაც ერეკლე I-იც ხელს უმართავს, შესაბამისად, საფიქრებელია, სწორედ 1692-1693 წლებში ყოფილიყო.

რაც შეეხება შემდეგ ნინოწმინდელ ეპისკოპოსს, დ. ჟურცელაძის მიერ გამოცემულ საბუთებში პირველად 1698 წელს ჩნდება იოსებ ვაჩნაძე (29. 28-29), რომელიც ნინოწმინდის კათედრაზე XVIII საუკუნის I ნახევარში მოღვაწეობს და ამჯერად მას აღარ შევეხებით.

ამრიგად, გ. ჯანდიერის XVII საუკუნის ნინოწმინდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი ასეთია:

ბაქარია მაყაშვილი – 1651-1654 (1651, 1654) წწ.

როსებ მაყაშვილი – 1655 წ.

ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილი – 1671-1673 (1671, 1673) წწ.

არსენ – 1690 წ. (25.353)

ჩვენი აზრით კი, ნინოწმინდელთა ქრონოლოგიური რიგი XVII საუკუნეში ასე გამოიყურება:

იოსებ (სავარაუდოდ ჩოლოყაშვილი) – XVII საუკუნის 20-იანი წლებიდან – 1638 წლამდე.

კოზმა 1639 – (XVII საუკუნის 40-იანი წლები).

ბაქარია მაყაშვილი – 1651-1654 წწ. – (XVII საუკუნის 50-იანი წლები).

როსებ მაყაშვილი – 1665 წ. – (XVII საუკუნის 60-იანი წლები).

ნიკოლოზ ენდრონიკაშვილი – 1671-1676 წწ.

არსენ – 1679-1691 წწ.

იოსებ (არაგვის ერისთავის ძე) – 1692-1697 წწ.

MAIA SHAORSHADZE

THE CHRONOLOGICAL LIST OF 17TH CENTURY BISHOPS OF NINOTSMINDA

The author of the paper discusses G. Jandieri's work that issued the list of bishops of Ninotsminda and chronological problems of their activity. The author of the paper tries to fill in the work some gaps and inexactness. The names of unknown bishops: Joseph, Cosmas and Joseph a son of Aragvi Eristavi are added to the known list as well.

The document issued by T. Dzordania and dated to 1638 mentions Joseph of Ninotsminda and catholicos Christophore. The author stated that the catholicos is Christephore II. It is also stated that Joseph's last year on the Ninotsminda see was 1638 and since 1639 Ninotsminda bishopric had a new bishop – Cosmas.

As for the Cosmas, bishop of Ninotsminda, he is mentioned as a member of the court of Teimuras I when he was receiving king's letter from the guest ambassador of Russia. The author of the paper also deals with personalities of other seven bishops of Kakheti and the state of their eparches.

David Gareji inscription and dateless document "Contract of Khoja Amirana to Cosmas of Ninotsminda" proves that Cosmas was the bishop of Ninotsminda in the 17th century.

Two new documents about Zacharias of Ninotsminda are published in the paper. The interpretation, punctuation and reading of titlo are of the author. The document "Contract of Tulashvili Bakhuta Given to the Iasonashvilis" mentioning bishop of Ninotsminda Roseb Makashvili is published for the first time as well.

It also is stated that the bishop Nicolos Endronikashvili was on the see of Ninotsminda and Rustavi bishoprics in 1671 –1676. He also signs the letter sent to Russian tsar Feodor Alexseewich by Nicolos Amilakhvari the catholicos (1678 - 1688, 1691 -1696). The

author thinks that P. Karbelashvili is wrong when he mentions that Nicolos, the bishop of Ninotsminda was ranked on the side of king Erekle I and was against George XI the author also thinks that the bishop of Ninotsminda, the participant of the 1688 –1691 events described by Vakhushti Bagrationi should have been bishop Arsen. According to David Gareji inscription in 1679 Arsen is already the bishop of Ninotsminda.

It also is stated that Joseph a son of Aragvi Eristavi was bishop of Ninotsminda from 1692 to 1697 when Natlismtsemeli monastery (the one in Gasreji desert dedicated to John the Baptist) left the diocese of Ninotsminda and entered Samebeli bishopric.

According to B. Lominadze it should have happened in the 80s of 17th century. But the author dates the event more precisely to 1692-1693, when the bishop of Samebeli was Nicholas Cholokashvili (approximately 1690 -1693) and when newly settled population was not able to receive enough support and aid from the bishop of Ninotsminda but was granted patronage by king Erekle I when they came in Natlismtsemeli had expressed their wish to join Samebeli perish.

Thus, the current study of 17th century Ninotsminda bishops revealed the new aspects of their chronology, which can be shown in the following list:

Joseph (possibly Cholokashvili) - from the 20s of 17th c. till 1638.

Cosmas – 1639 – the 40s of 17th c.

Zacharias Makashvili – 1651-1654 –the 50s of 17th c.

Roseb Makashvili –1665 –the 60s 0f 17th c.

Nicolos Endronikashvili 1671 –1676.

Arsen 1679 –1691.

Joseph – 1692 –1697.

ლიტერატურა

1. თეიმურაზ ბარნაველი, კახეთის ისტორიული ძეგლების წარწერები, თბ., 1961.
2. გარეჯის ეპიგრაფიკული ძეგლები, ტ. I, წმ. დავითის ლავრა, უდაბნოს მონასტერი (XI-XVIII სს.), გამოსაცემად მოამზადეს დარეჯან კლდიაშვილმა და ზაზა სხირტლაძემ, თბ., 1999.
3. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 1962.
4. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა (საქართველოს გეოგრაფია), თ. ლომოურის და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბ., 1941.
5. იოანე ბაგრატიონი, ქართლ-კახეთის აღწერა, ტოპონიმიკა II, თბ., 1960.
6. სარგის კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები, წ. IV, თბ., 1913.
7. სარგის კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები, წ. V, თბ., 1913.
8. ეკა კაჭარავა, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები, თბ., 2000.
9. ბაბილინა ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან (სენიორიები), წ. II, თბ., 1966.
10. ბაბული ლომინაძე, მასალები საქართველოს XVII-XVIII საუკუნეთა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1951 წ., ნაკ. 29.
11. ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, არქეოლოგიური მოგზაურობა გარეთ კახეთსა და ჭერემის ხეობაში, გაზ. „სახალხო საქმე", 1920, № 974.
12. თედო ჟორდანია, ქართლ-კახეთის მონასტრებისა და ეკლესიის ისტორიული საბუთები, ფოთი; 1903.

13. თედო ჟორდანია, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა (1213 წ-დან 1700-მდე), წ. II, ტფ. 1897.
14. საქართველოს კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. -№ 40.
15. საქართველოს კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. -№ 2110.
16. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1449, ს. 1781.
17. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1461, ს. 17.
18. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1450, დავთარი 48, № 105.
19. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1450, დავთარი 48, № 111.
20. უშანგ სახლთხუციშვილი, ტოპონიმ „საგარეჯოს“ ისტორია-ეტიმოლოგიისათვის, ტოპონიმიკური კრებული. თბ., 1993.
21. სეხნია ჩხეიძე, საქართველოს ცხოვრება, ახალი ქრონიკა 1469 წ-დან ვიდრე 1800 წლამდე, ორ წიგნად აღწერილი, მეორე გამოცემა, გ. ჭიჭინაძის მიერ, თბ., 1913.
22. ქართლის ცხოვრება, IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.
23. ქართული სამართლის ძეგლები, III, ტექსტი გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბ., 1969.
24. პ. ცხვილოელი, გუჯრები დავით-გარეჯის უდაბნოსი, „ივერია“, 1893 წ. № 89.

25. გურამ ჯანდიერი, XVII საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული ქრონოლოგიის საკითხისათვის (ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი), „მრავალთავი", თბ., 1971.
26. Иоселиан П., Путевыя записки по кахетіи, Тиф., 1846.
27. Материалы по истории Грузино-Русских взаимоотношений 1615-1640, Документы к печати подготовил и предисловием снабдил М. Полиевктов, Тб., 1937.
28. Переписка Грузинскихъ царей съ Россійскими Государями от 1659 г. по 1770 г. Его превосходительству Господину тайному советнику и статьсъ-секретарю Владиміру Петровичу Буткову, С. Петербургъ 1861.
29. Пурцеладзе Д. П., Грузинскіе церковные гуджари (грамоты), Тиф., 1881.
30. Чубинашвили Г. Н., Архитектура Кахетии, Исследование развития архитектуры в восточной провинции Грузии в IV-XVIII вв., текст, Тиф., 1959.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

შუა საუკუნეების ლეჩხუმის სოციალური სტრუქტურა

საქართველოს ერთიანი მონარქიული სახელმწიფოს პოლიტიკური დაშლისა და ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად დაქუცმაცების შემდეგ მისი მოსახლეობა მძიმე სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ მდგომარეობაში აღმოჩნდა.

XVI საუკუნის დასაწყისში დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე რამდენიმე პოლიტიკური ერთეული აღმოცენდა, შემდეგ კი ამ ერთეულების უფრო წვრილ ნაწილებად — სათავადოებად დაქუცმაცების ტენდენციამაც იჩინა თავი, რამაც ხელი შეუწყო საქართველოს დაცემა-დაქვეითებას.

ფეოდალური ურთიერთობის განვითარებასთან ერთად მსხვილი ფეოდალ-აზნაურები მეტ მიწას და ქონებას იგდებდნენ ხელში. თანდათან აძლიერებდნენ თავიანთ უფლებებს, ცდილობდნენ სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი ყოფილიყვნენ და თავიანთი სამფლობელოებიც დამოუკიდებელ ერთეულად გადაექციათ. ამ მიზნით ისინი ქმნიდნენ და აძლიერებდნენ შეიარაღებულ რაზმებს, ცეცხლითა და მახვილით თრგუნავდნენ მოწინააღმდეგეს, ახშობდნენ გლეხთა გამოსვლებს, უპირისპირდებოდნენ ცენტრალურ ხელისუფლებას (1, გვ. 20).

შუა საუკუნეების დასავლეთ საქართველოში სათავადოების წარმოშობის მიზეზი სპეციალისტთა მოსაზრებით საწარმოო ძალების დაკნინება-დეგრადაციის პროცესი იყო. სათავადოთა აღმოცენება და ჩამოყალიბება სხვადასხვა საფუძველზე და სხვადასხვა დროს მოხდა. ზოგი სათავადო სამემკვიდრეო-დიდ მამულზე აღმოცენდა, ზოგი ნაწყალობევ და მემკვიდრეობად გადაქცეულ მამულზე, ზოგიც საერისთავოს საფუძველზე და ა.შ. (2, გვ. 25).

ლეჩხუმი, რომელიც ადრე პერიოდში სკვიმნიის და თაკვერის სახელწოდებითაც მოიხსენიებოდა, გვიან საუკუნეებში ერთხანს რაჭის საერისთავოში შედიოდა, მაგრამ შემდეგ იმერეთის სამეფოს უშუალო კუთვნილებად იქცა. იგი XVI-XVII საუკუნეებში და შემდეგაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა იმერეთის სამეფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

მთიანი გეოგრაფიული მდებარეობის მიუხედავად, ლეჩხუმის სოციალური სტრუქტურა თავისი შინაარსითა და ფორმით შუა საუკუნეებში ისეთივე იყო, როგორც რაჭის, სამეგრელოს, სვანეთისა და იმერეთის სოციალური სურათი.

ლეჩხუმის სოციალურ სტრუქტურაზე არა ერთი წერილობითი წყარო, საერო და სასულიერო ძეგლი მოგვეპოვება, რომელთა მიხედვით ლეჩხუმის მოსახლეობა შემდეგი სოციალური წოდებებისგან შედგებოდა: გლეხის, მსახურის, აზნაურისა და თავადის, აქვე არსებობდა სასულიერო წოდებაც.

1. ***გლეხის,*** როგორც საზოგადოების უმდაბლესი ფენის წარმომადგენლის ხსენება ქართულ ნარატიულ და დოკუმენტურ წყაროებში XI საუკუნიდან საყოველთაო ხასიათს იღებს, თავისუფლების უქონლობა გლეხის ძირითადი ნიშანი იყო.

ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ გლეხობის დამახასიათებელი ნიშნებია 1) სიღატაკე, რომელიც გამოწვეულია სახმარი მიწების სიმცირით; 2) გლეხობის სიმცირე-შიმშილობა, ეპიდემიები და ბრძოლაში მონაწილეობა; 3) უღლის დამძიმება – ორმაგი გადასახადი დამპყრობლისა და მებატონის მიმართ.

მატერიალური დოვლათის მწარმოებელ საზოგადოებას გლეხობა წარმოადგენდა. ადრინდელ წერილობით წყაროებში ის „წვრილ ერად" „მსოფლიო ერის კაცად" „ქვეყნის მოქმედად" იწოდებოდა (3, გვ. 37).

საერთოდ გლეხობას დიდი ისტორია აქვს. ისინი მიწათმოქმედნი არიან და წოდებრივი კიბის უმდაბლეს საფეხურზე დგანან. ადრინდელი ხანის ძეგლებში ისინი სოფლის მუდმივ მკვიდრ მიწათმოქმედად „მსოფლიონი ერის კაცნი" ან „მდაბიონი" ჩანან. ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებული თვალსაზრისის თანახმად, გლეხობა წვრილი ერის მდაბიოთა იმ ნაწილს წარმოადგენდა, რომელიც პირად თავისუფლებას იყო მოკლებული (4, გვ. 92).

სათავადოების არსებობის ხანაში გლეხები დასავლეთ საქართველოში კუთვნილების თვალსაზრისითაც განირჩეოდნენ: 1) სამეფო, ანუ სამთავრო, 2) სამონასტრო-საეკლესიო და 3) საბატონო (თავადის, აზნაურის) გლეხობა (5, გვ. 67).

დასავლეთ საქართველოს გლეხთა კატეგორიებისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში ლ.მუსხელიშვილი აღნიშნავს, რომ „გლეხი" კრებითი ცნებაა და ის ყოველთვის ერთ კაცს არ აღნიშნავს. იგი „კომლს" უდრის. ასევე „გლეხი" მემკვიდრეობით მიწაზე მჯდომს ეწოდება (6 გვ. 269). აქედან გამომდინარე აღნიშნულ პერიოდში გლეხი მიწაზე მიმაგრებულად გვევლინება. მას პატრონისგან მიჩენილი მიწის გარდა შეეძლო ჰქონოდა საკუთარი ნასყიდი მიწაც. (ეს შესაძლებლობა ექმნებოდათ იმ გლეხებს, რომლებიც თითქმის თავისუფალ მდგომარეობამდე მივიდნენ).

გლეხი თავისი ბატონის მიწაზე იყო მიმაგრებული და მას ვერ შორდებოდა. იგი ბატონის საკუთრებას წარმოადგენდა და ბატონს უფლება ჰქონდა გლეხის გაყიდვა-გაჩუქებისა. ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელი იყო კლასობრივი წინააღმდეგობა, რომელიც მუდმივად მოქმედებდა, იგი გამოხატული იყო ბეგარა-ვალდებულებაში. გლეხი, რომელიც მებატონეებს და ქვეყანას არჩენდა, უკმაყოფილი იყო თავისი მდგომარეობით. ეს უკმაყოფილება გადადიოდა წი-

ნააღმდეგობაში და ხშირად ღებულობდა კლასობრივ ხასიათს (7, გვ. 89).

გლეხობის სოციალური დანაწილების შესახებ საკმაო ცნობები მოგვეპოვება XVI-XIX საუკუნეებში. ბიჭვინთის ეკლესიის 1470-74 წლების ძეგლში „მცნება სარჯულოჲ-ში ჩამოთვლილია დასავლეთ საქართველოს წოდებები: „თ(ა)ვადნი, აზნაურნი, გინა აზნაურიშვილნი, მსახურნი, გინა გლეხნი...“ (8, გვ. 14).

XIII საუკუნის ერთ-ერთი წერილობითი ძეგლის მიხედვით ლეჩხუმის სოფლის მოსახლეობაც, როგორც საერო, ასევე საეკლესიო გლეხებისაგან შედგებოდა: „ექსნი გლეხნი მოიგიან ზოგიშს, ოთხნი ტეგიანისეულნი, ერთი ნიკოლოზის ინასარიძისეულნი ბენ. მიექის ძე, ერთი საგლეხოჲ, კიდევ ჰამარის ძემან შემოსწირა და შედა კაცი დავასახელე: ჟოშხას ჟოშქოფაჲს ძე და გოგელაური პარტახტი. ესენი ორნი ივანე ქობულას ძემან მოაკსენა ეკლესიასა...“ (9, გვ. 21).

XVI საუკუნის საბუთი სოფელ ჭყვიშში ორ კომლ გლეხს გოგინია სვანიძესა და გიორგი ეფრემაშვილს მოიხსენიებს, რაც მიგვანიშნებს, რომ ამ სოფლების მოსახლეობას საერო და საეკლესიო-სამონასტრო გლეხობა შეადგენდა (10, გვ. 318). ამავე საუკუნის ბოლო წლების წერილობითი ძეგლი „ცაგერის საყდრის გამოსავლის დავთარი“ იძლევა ცნობას იმის შესახებ, რომ ლეჩხუმის სოფლები: ჩხუტელი, უსახელო, ჟოშხა, აღუ, ლაფეხა და ოყურეშის მცხოვრები ზოგიერთი გლეხები ცაგერის საეპისკოპოს ეკუთვნოდა (11, გვ. 374).

XVII საუკუნის 50-იანი წლების წერილობით წყაროში, რომელიც ცაგერის ტაძრისადმი არის შედგენილი, დასახელებულია ტაძრის კუთვნილი ყმა-მამული, რომელთა ნაწილი დროთა ვითარებაში დაკარგულან „რომელიმე ძველთაგან დაკარგული იყო მიწაცა და კაციცა და რომელიმე მიწა საყ-

დრისა იყო და კაცი დაკარგული იყო... (12, გვ. 55). დროთა განმავლობაში დაკარგული ყმა-მამულები მემამულეებს მიეკუთვნებოდათ. დასახელებულ საბუთში ასევე ჩამოთვლილია 13 კომლი გლეხი, რომლებიც ეკლესიას ეკუთვნოდნენ. აქედან სამი გლეხი ლაკოხელიანი, მურცხვატელიძე და შკვიბლიანი აყრილ გლეხებად არიან დასახელებული, სხვები კი ნაბოძებ ან შეწირულ გლეხებად. „... ჩემი ბატონის წყალობითა მიბოძა კელმწიფემ, მამა იმისგან მეფემ გიორგიმ ერთი გლეხი უსახელოს ფოჩიანი გუტა და მისი ძმა სულია. ერთი გლეხი ფოჩიანი იონა და მისი ძმისწულები...” (13, გვ. 517).

ხვამლის ეკლესიისადმი გაბრიელ ეპისკოპოსის მიერ შეწირულობის წიგნში დასახელებულია ოყურეშსა და ჩუბში მოსახლე რამდენიმე კომლი გლეხი თავიანთი ყანებითა და მამულებით, რომლებიც მებატონეებისა და სამეფო ყმები ყოფილან, მაგრამ XVII საუკუნის 50-იან წლებში გაბრიელ ეპისკოპოსს უყიდნია და ხვამლის ეკლესიისათვის შეუწირავს.

გლეხის საბატონო ვალდებულება ორგვარი ხასიათის იყო: ერთის მხრივ მას უნდა გამოელო ბეგარა, მეორის მხრივ უნდა გაეწია თავისი ბატონისათვის სამსახური. გლეხთა ის კატეგორია, რომელიც დაბეგრილი იყო ნატურალური და ფულადი გადასახადით, საისტორიო მეცნიერებაში ცნობილია მებეგრეთა სახელწოდებით. ერთი მებეგრის შესახებ ცაგერელი ეპისკოპოსი წერს: „აგრეთვე კაცია ლევსწვერიძეს მართებს ცაგერლის მუშაობა, ლაშქრობა და სამსახური, სხვა მისი ბეგარა და გამოსავალი თემისთვის მიმიცემიაო...(14, გვ. 17).

ლეჩხუმში ყველა წოდება 1860 წლის აღწერით 2700-ს აღწევდა აქედან 2393 კომლი დაბეგრილი გლეხი იყო (15, გვ. 83).

როგორც ირკვევა, მიუხედავად იმისა, რომ გლეხი ქვეყნის მთავარ მწარმოებელ ძალას წარმოადგენდა, მაინც

უქონელი და უუფლებო კატეგორიას ეკუთვნოდა, რომელსაც არა მხოლოდ უფლებები ჰქონდა შეზღუდული, არამედ მოკლებული იყო საკუთარი წარმოების საშუალებებსაც, ისინი მხოლოდ მიწის მესაკუთრე-მებატონეზე იყვნენ დამოკიდებული და მძიმე ექსპლოატაციას განიცდიდნენ.

გლეხთა შედარებით პრივილეგირებულ ფენას წარმოადგენდა აზატი, რაც თავისუფალს ნიშნავს, იგი დასავლეთ საქართველოში პირველად XVI საუკუნიდან იხსენიება. ლეჩხუმში აზატთა არსებობაზე მიუთითებს „საცაგერლოს გამოსავლის დავთარი," სადაც კარგად ჩანს აზატთა შედარებით მსუბუქი ვალდებულება.

გლეხთა მძიმე კატეგორიას მიეკუთვნება მოჯალაბე, რომელიც 1637 წლით დათარიღებულ ერთ-ერთ საბუთში მოიხსენიება და ლეჩხუმსაც ეხება (16, გვ. 316). მოჯალაბე გლეხი თავისი ოჯახის წევრებითურთ ბატონის სრულ საკუთრებას წარმოადგენდა. მის ძირითად ნაწილს მიწა არ ჰქონდა და ცხოვრობდა დამატებით ქოხში ბატონთან.

ლეჩხუმელი მოჯალაბეები განსხვავდებოდნენ თავიანთი მდგომარეობით სამეგრელოს მოჯალაბეებისგან, რომელთა უმრავლესობა ბატონის ეზოში არ ცხოვრობდა და სახნავ-სათეს მიწას ფლობდა. ლეჩხუმში კი მოჯალაბე ბატონის სახლში ცხოვრობდა და მიწის ნაკვეთი არ გააჩნდა. მათი რაოდენობა ასევე 1860 წლის მონაცემებით 44 კომლს აღწევდა (17, გვ. 100).

2. ***მსახური*** თავისი წარმომავლობით და სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობით გლეხთა წოდებას განეკუთვნება და მის სათავეში იყვნენ მოქცეულნი. ლ. მუსხელიშვილი აღნიშნავს, რომ გლეხობა ორი მთავარი კატეგორიისაგან შედგებოდა: მსახურებისა და გლეხობისაგან (18, გვ. 269).

დასავლეთ საქართველოში მსახური ნახსენებია XV საუკუნის საისტორიო წყაროში „მცნება სარჯულოჲ-ში", სა-

დაც მსახური გლეხისგან განსხვავებით არის დასახლებული: „...გინა მსახურნი, გინა გლეხნი...” (19, გვ. 14). ამ საკითხში მსახური თავადის და აზნაურის შემდეგაა დასახელებული, ბოლოს კი გლეხია ნახსენები.

ლეჩხუმის გლეხი, თავადი და აზნაური ერთად არის მოხსენიებული, „...ეგრეთვე სხვათაგანცა, ლეჩხუმის ვ;ეზდის თავად-აზნაურთა უმეტესად თავადთა ჩიქოანებთაგან და გლეხთა და მრევლთა ცაგერ-გვესოს სოფლისათა.” (20, გ;ვ. 49).

მსახურებს თავიანთი სოციალური მდგომარეობიი საბატონო გლეხებსა და აზნაურებს შორის შუა ადგილი ეჭირათ. ისინი ინიშნებოდნენ სხვადასხვა ადმინისტრაციულ თანამდებობებზე, ლაშქარში წარმოადგენდნენ დიდ ძალას და ასრულებდნენ მაღალი წოდების პირთა დამცველის საპატიო სამსახურს. ისინი ზოგიერთი გადასახადებისგანაც კი თავისუფლდებოდნენ.

გვიანფეოდალურ დასავლეთ საქართველოში მსახური რომ პრივილეგირებულ მდგომარეობაში იყო დაბეგრილი გლეხთან შედარებით, ეს კარგად ჩანს ვახტანგ VI-ის „კანონით, რომელშიც მსახურის სისხლი ორჯერ მეტად ფასობდა.

ლეჩხუმში მსახურის ფენის არსებობას ადასტურებს „საცაგერლოს გამოსავლის დავთარი” (XVIს), სადაც ღაპარაკია მსახურის ბეგარა-ვალდებულებებზე. XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე ლეჩხუმში ყოფილა 15 კომლი მსახური (6 სოფელში) და ისინი ეკუთვნოდნენ ეკლესიას. მათი პრივილეგიების შესახებ ცნობებს იძლევა ერთ-ერთი „პირობის წიგნი” (1700-1714წ), სადაც აღნიშნულია, „...ჭყონდიდელ-ცაგერელმან ბატონმა გაბრიელ (გიბოძეთ) თქვენ, ერთობით აზნაურიშვილს, მსახურს და გლეხს, მდიდარსა და მცირეს, ნაკურალეშელს, ლახეფელს, უსახელოელს... ერთობით ცაგერის ღვთისმშობლისა და ოყურეშის წმ. გიორგის ყმისთვის მომიცემია ესე სამუდამო ყმანი” (21გვ. 36).

საისტორიო წყაროების მიხედვით ლეჩხუმის მსახურთა ფენის უფლება-მოვალეობა ისეთივე ჩანს, როგორც საერთოდ დასავლეთ საქართველოსი.

3. *აზნაური* საქართველოში თავიდანვე ფეოდალურ წოდებას წარმოადგენდა. მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა თავისუფალს, დამოუკიდებელს ნიშნავს, შემდეგ კი კეთილშობილს, პრივილეგირებულს, დიდგვაროვანს და დიდებულს (22, გვ. 33).

ვახუშტი ბატონიშვილის განმარტებით, აზნაურს ჰქონდა გვარი და შთამომავლობა, „და სიმგრე რაიმე მთათა ანუ ბარითა და დაბნები და ძალ-ედგას გამუსვლა მარქაფითა, კარვითა და მთითა განწყობილებითა და თჳნიერ ამისა არა იწოღებოდა აზნაურად" (23, გვ. 418).

ვახუშტის ამ განსაზღვრას გ. გასვიანი პირობითად მიიჩნევს და დასძენს, რომ იგი მთელს აზნაურობას ვერ მოიცავს, მით უფრო გვიანი, შუა საუკუნეების აზნაურობას, როდესაც ამ ნიშნებიდან ზოგიერთ აზნაურს მხოლოდ მაღალი ღირსების გვარიღა ჰქონდა შერჩენილი.

ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით აზნაური უმაღლესი წოდების წევრად ითვლებოდა, რომელთა წოდება და ქონება მემკვიდრეობით გადადიოდა მამიდან შვილზე.

აზნაურის და ყმა-გლეხის დამოკიდებულება მეფესთან, ერისთავთან, მთავართან და საერთოდ ხელისუფლებასთან ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა. შუა საუკუნეებში აზნაური იცავდა თავს თავადისგან, რომელიც მას კერძო საკუთრებას ართმევდა მამულზე, მაგრამ მას მფარველობას უწევდა მეფე, რომელიც აღიარებდა აზნაურის საბატონო უფლებებს. ამიტომ აზნაური დასაყრდენი ძალა იყო მეფისა (24, გვ. 89).

ლეჩხუმშიც აზნაურობა გაბატონებულ წოდებას წარმოადგენდა. წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, რომ თავადის ჯაჭვის შემდეგ უმეტეს შემთხვევაში გლეხის მფლობე-

ლები და შემწირველები კვლავ აზნაურები იყვნენ, რადგან გაბატონებული კლასის ყველაზე მრავალრიცხოვან ნაწილს ისინი შეადგენდნენ. უკვე XIX საუკუნის დასაწყისისათვის ლეჩხუმში მათი რიცხვი 357 კომლს უდრიდა. კუთვნილების მიხედვით ისინი სამეფო, სამთავრო, სათავადო და საეკლესიო აზნაურებად ნაწილდებოდნენ (25, გვ. 103).

ამ პერიოდის ლეჩხუმის აზნაურები იყვნენ ახვლედიანები (ყველაზე მეტი იყვნენ – ნ.ხ.), ჩიქოვანები, ყიფიანები, გელოვანები, ქვარიანები, დაშნიანები, კუჭაიძეები, ჭაბუკიანები, ლაშხიშვილები, ინასარიძეები, ასათიანები და სხვ.

ლეჩხუმის წარჩინებულ გვართაგან ვახუშტი ბაგრატიონი მხოლოდ ინასარიძეებსა და ლაშხიშვილებს ასახელებს.

ლეჩხუმის მოსახლეობის სხვადასხვა წოდებად დაყოფის შესახებ ვახუშტი წერს – „მოსახლენი არიან აზნაურნი და გლეხნი, რამეთუ არა არს მოსახლე, რომელსაც არა ედგას კოშკი ქვითკირისა და შენობანი ყოველნივე ქვითკირისანი" (26, გვ. 749).

თავად-აზნაურთა ციხე-სიმაგრეებმა ჩვენამდე მოაღწიეს სოფელ ლემკაშში, ღვირიშში, დეხვირსა და დღნორისასი, გოგიშში, ორხვში, ქვემო უსახელოში, დერჩსი და სხვ... ცენტრალური ხელისუფლების თავდასაცავ სიმაგრეებს და საცხოვრებლებს წარმოადგენდნენ: მურის, ორბელის, ასუნდრის, დეხვირის, ზუბისა და ჭყვიშის ციხეები (21, გვ.73).

XV-XVI საუკუნიდან ლეჩხუმში აზნაურობას გამოეყო კიდევ უფრო შეძლებული და დაწინაურებული ფენა თავადობა, მანამდე კი მთელი გაბატონებული ფეოდალური წოდება ლეჩხუმშიც აზნაურებით იყო წარმოდგენილი.

4. *თავადის* წოდების ჩამოყალიბება XV საუკუნეში მოხდა. საქართველოს პოლიტიკურად დაშლის და ცენტრალური ხელისუფლების დასუსტების პარალელურად. XIV-XV საუკუნეებში დიდგვაროვანი ფეოდალები ეკონომიურად ძლი-

ერდებოდნენ, დამოუკიდებლობას აღწევდნენ და საკუთარ სათავადოებსაც აყალიბებდნენ.

როგორც ცნობილია, თუ XV საუკუნემდე ქვეყნის სიმდიდრის უდიდეს ნაწილს და ძალაუფლებას აზნაურობა ფლობდა, შემდეგ პირველობა თავადთა წოდებამ მოიპოვა და მან აზნაურობაც დაიმორჩილა.

თავადი ერთიან სამეფოში მეფისადმი მორჩილი იყო, მაგრამ როცა საქართველო სამეფო-სამთავროებად დაიშალა, სათავადოები ჩამოყალიბდა, ის თანდათან გაიმიჯნა და შეუვალი გახდა. ასეთი თავადი ზოგჯერ მეფის თანხმობის გარეშე ჯდებოდა სათავადოს უფროსად.

ლეჩხუმში თავადის წოდება ერთფეროვანი არ იყო, აქაური თავადებიდან მხოლოდ გელოვანები შეიძლება გაუტოლოთ დადიანის სამთავრო სახლის ბატონიშვილებს. როგორც ცნობილია, გელოვანები XIV-XV საუკუნეებში სვანეთის ერისთავები იყვნენ, რომლებიც შემდეგ თავადად ჩამოყალიბდნენ ლეჩხუმ-სვანეთში. ამ მხარის სარდალ-მოურავის თანამდებობას მხოლოდ გელოვანები იკავებდნენ. მათ ლეჩხუმში დიდი პოლიტიკური უფლებები ჰქონდათ და დადიანის შემდეგ ყველაზე მეტ ყმა-მამულს ფლობდნენ. გელოვანებს ჰქონდათ რეზიდენცია ორბელის ციხე-სიმაგრესთან და საგვარეულო საძვალე კი სოფელ ლაჯანაში. სამეგრელოს მთავარი ლეჩხუმის მხარის მართვა-გამგებლობას ძირითადად სარდალ-მოურავის მეშვეობით ანხორციელებდა.

XVIII-XIX საუკუნეებში ლეჩხუმის აზნაურები გელოვანები, ახვლედიანები და ჩიქოვანები თავადებად გადაიქცნენ.

1844 წლის ლეჩხუმის მაზრის პრივილეგირებული წოდების გვარეულობათა სიის მიხედვით ლეჩხუმში ამ დროს ყველაზე დაწინაურებული გვარისანი იყვნენ ახვლედიანები, რომელთა რაოდენობა 336 სულს შეადგენდა, ასათიანების –

147, ყურაშვილების – 112, გელოვანების – 85, ჩიქოვანების – 67 და ა.შ. (28).

აქვეა ჩამოთვლილი დაწინაურებული გვარები: არაშიძეები, ბაქრაძეები, დადეშქელიანები, ჯაფარიძეები, მდივნები, დევდარიანები, მხეიძეები და ა.შ. (სულ 36 გვარი).

ახვლედიანთა გვარის დაწინაურებას მოწმობს იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის მიერ გაცემული წყალობის სიგელი (იგი 1639-1659 წლებით თარიღდება). ამ სიგელის თანახმად მეფემ ლეჩხუმის მკვიდრთ ხოსია და გიორგა ახვლედიანებს ერთგული სამსახურისთვის უბოძათ სოფელი ღვირიში ციხით და გლეხით, ცხუკუშერის და ტვიშის რამდენიმე კომლით. „...ტვიშს: იოანე ნემსიწვერიძის შვილი, გლეხი, მეორე გლეხი ბესია ხუცესი, მესამე გლეხი დათუნა ხუცესი, მეოთხე გლეხი ნასყიდა სვანიძე, ესენი მათის ცოლშვილით, სახლ-კარით,...“ (29, გვ.63).

დასავლეთ საქართველოს სახელმწიფო თანამდებობის პირთა იერარქიაში რაჭის ერისთავის შემდეგ მოდიოდა ლეჩხუმის თავი. ლეჩხუმის თავი ეწოდებოდა იმერეთის მეფის მიერ ლეჩხუმის გამგებლად დანიშნულ მოხელეს, რომლის უფლებამოსილება დიდად ჩამოუვარდებოდა რაჭის ერისთავისას.

XVIII საუკუნიდან, როცა უკვე ოდიში ლეჩხუმის შემადგენელი ნაწილი გახდა დადიანის ყველაზე დიდ მოხელეფეოდალად ლეჩხუმის თავი გელოვანი გახდა. ლეჩხუმის თავად ინიშნებოდა სამეგრელოს მთავრის ოჯახის რომელიმე წევრი (ჩიქოვან-დადიანი), რომელიც ხშირად დეხვირის, თაკვერის, მურის და ჭყვიშის ციხეებზე დაყრდნობით და ამ პროვინციის მხედრობის გამოყენებით ცდილობდნენ განდგომოდნენ მთავარს (30, გვ. 65).

დადიანებთან კონფლიქტამდე სარდალ-მოურავების ადგილს ლეჩხუმში გელოვანები იკავებდნენ, რომლებიც მა-

ღალ თავადთა წრეს ეკუთვნოდნენ. მათ აღზევებას ბოლო პერიოდში ხელი შეუწყო ლეჩხუმის ოდიშთან შეერთებას.

გვიან, შუა საუკუნეების ლეჩხუმში ყველაზე დაწინაურებულ გვარს ჩიქოვანები წარმოადგენდნენ, ისინი ღარიბი ოჯახიდან გამოსული კაცია ჩიქოვანის აღზევების შედეგად გამოჩნდნენ და XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან, როგორც ლეჩხუმში, ასევე იმერეთსა და ოდიშში ძლიერ ძალას წარმოადგენდნენ (მათი წყალობით მოახერხა ოდიშის მთავარმა ლეჩხუმის მისაკუთრება).

ამრიგად, ლეჩხუმის სოციალური სტრუქტურა ისეთივე ფორმისა და შინაარსის იყო, როგორც მთელს საქართველოში. მისი მოსახლეობა დაყოფილი იყო ორ ნაწილად – გაბატონებულ წოდებად და მდაბიურებად, რომლებსაც მტკიცედ განსაზღვრული თავიანთი უფლება-მოვალეობანი გააჩნდათ. ლეჩხუმის მატერიალური დოვლათის მწარმოებელი საზოგადოება ფეოდალურ-ბატონყმურ ურთიერთობებში იყო ჩაბმული.

NONA KHETSURIANI

THE SOCIAL STRUCTURE OF LECHKHUMI IN MIDDLE AGES

The social life of Georgia in 14th century underwent significant changes. The disintegration processes of United Georgia and lately the break – up tendency of disintegrated units into smaller principalities took place.

In this period Imereti principality stood out among the Western Georgian feudal units. Lechkhumi together with Racha formed parts of it.

In 16th – 19th centuries Lechkhumi played significant role in the political life of Imereti and than Odishi principalities, which was determined by its suitable strategic and geographical location. With the development of feudal relations feudal nobility was capturing more lands and wealth thus strengthening themselves and opposing the state.

Despite of mountainous location social structure of Lechkhumi with its essence and forms of was the same in Middle Ages as when it was united in Imereti or Samegrelo principalities. There are a lot of religious and secular sources telling us about different social classes in Lechkhumi. According to these sources social hierarchy in Lechkhumi was consisted of peasants, servants, gentry and nobles.

Society of medieval Lechkhumi, the enterprise of material wealth, was involved in serfdom relations. Lechkhumi society, one of the parts of the united Georgia, was playing significant role in social, political and economical life of the country.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გ. გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა და რუსეთთან შეერთება XVI-XIX საუკუნეებში, თბ., 1988.
2. იქვე.
3. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ.II, ნაკვ. I.
4. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელო, თბ., 1958, გვ.92.
5. ო. სოსელია, ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს ისტორიიდან, თბ., 1966.
6. ლ. მუსხელიშვილი, დასავლეთ საქართველოს გლეხობის სოციალურ-ეკონომიკური კატეგორიები, ენიმკის მოამბე, ტ.V, 1940.
7. შ. ბურჯანაძე, იმერეთის სამეფოს პოლიტიკური ისტორიისათვის 1784-1789 წლებში ხელნაწერთა ინსტ. მოამბე, ტ. II, 1960.
8. ს. კაკაბაძე, მცნება სარჯულოდ, ტფ., 1913.
9. ექვთიმე თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910წ. პარიზი, 1937.
10. ქართული სამართლის ძეგლები, ის. დოლიძის გამოცემა. ტ. III, თბ., 1970.
11. იქვე.
12. იქვე. ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, წ II, თბ., 1921.
13. ქართული სამართლის ძეგლები, III.
14. ს. კაკაბაძე, საცაგეროს გამოსვლის დავთარი, თბ., 1914.
15. ქ. ბუშკუდიანი, ლეჩხუმის ისტორიიდან, ქუთაისი, 2001.
16. ლ. მუსხელიშვილი, დასახ. შრომა.
17. ქ. ბუშკუდიანი, დასახ. შრომა.
18. ლ. მუსხელიშვილი, დასახ. შრომა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

19. ს. კაკაბაძე, მცნება სარჯულოდ.
20. ექვთიმე თაყაიშვილი, დასახ. შრომა.
21. ს. კაკაბაძე, საცაგერლოს ყმები მე-16, მე-17 საუკუნის მიჯნაზე, საისტორიო კრებული. წ. I. თბ., 1928.
22. გ. გასვიანი, დასახ. შრომა.
23. ქართლის ცხოვრება (აღწერა სამეფოსა საქართველოსა), ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. IV.
24. შ. ბურჯანაძე, დასახ. შრომა.
25. ქ. მუშკუდიანი, დასახ. შრომა.
26. ქართლის ცხოვრება, IV.
27. თ. ბერაძე, ლეჩხუმის ისტორიული გეოგრაფიიდან, „მაცნე", №3, 1976.
28. ქუთაისის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფ. 12. ს. 24.
29. ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, წ. I.
30. კ. ანთაძე, რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი. ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტ. შრომები. ტ XV. 1961.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ნათელა ჯორჯიკია

ინტელიგენციისადმი დამოკიდებულება საქართველოში XX საუკუნის 20-იანი წლების მეორე ნახევარში

ინტელიგენციისადმი დამოკიდებულება ერთ-ერთი რთული საკითხი იყო საბჭოთა ხელისუფლებისათვის, რაც სხვადასხვა ფაქტორით იყო განპირობებული.

ინტელიგენცია, როგორც საზოგადოების შემოქმედი, პოპულარული ნაწილი, ტონს აძლევდა საზოგადოებრივ განწყობილებებს, ამავე დროს განსახილველ პერიოდში, სახალხო მეურნეობის მშენებლობაზე გადასვლასთან დაკავშირებით მას დიდი ფუნქცია ეკისრებოდა: უნდა აღეზარდა ხელისუფლების ერთგული სპეციალისტები, ისინი უნდა ჩაბმულიყვნენ პრაქტიკულ საქმიანობასა და იდეოლოგიურ-პროპაგანტისტულ მუშაობაში.

თავის მხრივ ინტელიგენცია ცნობილ გარემოებათა გამო ხელისუფლებასთან მშვიდობიან თანაარსებობას ესწრაფვოდა. 1927 წლის 5 აგვისტოს ნიკო ნიკოლაძის ინიციატივით მოწვეული იყო ინტელიგენციის კრება, მცირე შემოკლებით მოვიყვანთ ნიკო ნიკოლაძის მისასალმებელ სიტყვას: „საქართველოში, საბჭოთა კავშირში შესვლის შემდეგ, აქამდე კიდევ სუფევს სრულიად შეუფერებელი გაუგებრობა ინტელიგენციას და მმართველ პარტიას შორის. საქმით გასაბჭოების დღიდან ჩვენში თავისთავად და ბედნიერად დამყარდა მთელი ინტელიგენციის ერთგული თანამშრომლობა მთავრობასთან. ვერავინ გვიჩვენებს მას აქეთ ინტელიგენციის საგმობ მუშაობას, მუშაობის საბოტაჟს, უმუყაითობას, გულგრილობას, მეტადრე მტრობას და ღალატს. ამის მიზეზი ის არის, რომ ინტელიგენცია გრძნობდა, რომ ეს მისი საკუთარი საქმის და სამშობლოს ღალატი იქნებოდა, რადგან მუშაობა სწარმოებდა საქართველოს ასაღორძინებლად.

რასაკვირველია, ყველა ჩვენგანს იქნებ სავსებით არ მოსწონდეს მოგი მოქმედება და ხაზი მთავრობისა, მაგრამ საქმე ხომ წვრილმანებში არაა...

გარდამავალი ხანის შემდეგ ჩვენი ქვეყანაც გამოიდის მტკიცე აღმშენებლობის გზაზე, მაგრამ ამ დიად საქმეს განცალკევებული ძალა ვერ დაძლევს. სწორედ ეხლა ძენს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ყოველი შემოქმედი და დარაზმული ძალა: ჩვენი უნივერსიტეტი, მწერლობა, ინჟინრები, ექიმები, მასწავლებლობა, საქმის კაცები, ყოველი დარგის მშრომელნი. ამიტომაც დროა, რომ როგორც ინტელიგენციამ, ისე მმართველმა პარტიამ, მიატოვონ უწინდელი მათი უნდობლობა და ყოველი ღონისძიება მიიღონ თავიანთი მოღვაწეობის უკეთესად შესათანხმებლად და გასანაყოფიერებლად. ამ მიზნით ინტელიგენციამ უნდა გაიჩინოს მუდმივი ხელმძღვანელი წრე, რომელსაც მუდმივი კონტაქტი უნდა ჰქონდეს მთავრობასთან და ნიადაგ მზრუნველობა იმაზე, რომ ინტელიგენციის შრომა რაც შეიძლება უკეთ შეესაბამებოდეს სამშობლოს საჭიროებას..." (1).

ასეთივე პათოსისაა კრებაზე მიღებული რეზოლუცია, მოვიყვანთ მის იმ აბზაცს, რომელიც ზუსტად ასახავს რეალობას:

„... მანამდე ცხადი იყო, ხოლო აგვისტოს დღეებში კიდევ უფრო მეტი სიცხადით გამოაშკარავდა, რომ ის მსოფლიო მნიშვნელობის საკითხი, რომლის ირგვლივ მთელს ქვეყანაზე ძალთა დარაზმვა სწარმოებს, ვერ გადაწყდება მხოლოდ საქართველოში და ამ უკანასკნელის ძალით. აშკარა შეიქმნა, რომ საჭიროა ჩვენი ქვეყნის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესები შეუთავსდეს იმ სისტემას, რომელშიაც საქართველო ისტორიის განაჩენით არის მოქცეული. ასეთი შეთავსება საბჭოთა სისტემასთან, ჩვენთვის არ წარმოადგენს სიძნელეს, რადგან ქართველ ინტელიგენ-

ციას ყოველთვის ახასიათებდა რაციონალიზმი სოციალურ-ეკონომიკურ საკითხებში (2).

ინტელიგენციის ამგვარ ტაქტიკას „წაწოლის პოლიტიკაც" უწოდეს, მაგრამ ეს ერთადერთი შესაძლებლობა იყო ლეგალური საზოგადოებრივი და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მუშაობისათვის. ამავე დროს ქართული ინტელიგენცია არ თმობდა დროის გამოცდილებით ლიბერალურ-ცივილიზებულ სამყაროში აღიარებულ მსოფლმხედველობას, კვლევით მეთოდებს, შემოქმედებით მიმართულებებს, უცხოურ კავშირებს და რაც მთავარია „ნაციონალისტურ მიდრეკილებებს", ეს ფაქტორები იმასთან ერთად, რომ ინტელიგენციის წარმომადგენლები უმეტესწილად ძველი კლასებისა და პარტიების წარმომადგენლები იყვნენ, საკმარის საფუძველს ქმნიდა მის მიმართ ხელისუფლების მხრიდან უნდობლობისათვის. საკითხის გადაწყვეტა ხდებოდა ახალი საკადრო პოლიტიკით და პარალელურად ძველი ინტელიგენციის წარმომადგენელთა დამორჩილებით, ანუ როგორც ცეკას მდივანი მ. კახიანი აღნიშნავდა ერთ-ერთ საჯარო გამოსვლაში, „ბრძოლით მოპოვებით".

1926 წელს გაუქმდა უნივერსიტეტის ავტონომია, რექტორიობიდან გაანთავისუფლეს ივანე ჯავახიშვილი, რომელიც თანამოაზრეთა ხელშეწყობით ამ დრომდე ახერხებდა ძველი ტრადიციების შენარჩუნებას. მეტი აქტივობით დაიწყო ამ ორგანიზაციის სოვეტიზაცია, შესაბამისი საკადრო პოლიტიკის განხორციელება, ამავე წლიდან შემოღებულ იქნა უნივერსიტეტის ახალი წესდება, რომლითაც მართვა-გამგეობის ძირითადი ფუნქციები პროფესორთა საბჭოდან უნივერსიტეტის გამგეობაზე გადადიოდა, ამას გარდა, უნივერსიტეტის კოლეგიალურ ორგანოებში – როგორიც იყო უნივერსიტეტის საბჭო, ფაკულტეტის საბჭოები, საგნობრივი კომისიები გაძლიერდა უმცროს მასწავლებელთა, სტუდენტთა

და საზოგადოებრივ ორგანიზაციათა წარმომადგენლების მონაწილეობა (3). აშკარაა, რომ ეს ღონისძიება უნივერსიტეტის ცხოვრებაში ძველი პროფესურის როლის დამცირებას ისახავდა მიზნად.

სისტემატური ხასიათი ჰქონდა პარტიის ყრილობებზე, პლენუმებსა და სხდომებზე არაპროლეტარ ლიტერატორთა შემოქმედების უარყოფით შეფასებას.

საქართველოს კპ (ბ) ცკ 1928 წლის 25 აგვისტოს პლენუმზე სკპ(ბ) კომისიის თავჯდომარე პშენიცინი, რომელსაც საქართველოს კომპარტიის მუშაობის შემოწმება ევალებოდა, თავის მოხსენებაში ინტელიგენციის საკითხსაც შეეხო, რომლის „შოვინისტურად განწყობილი წვრილბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური" ბუნების დასადასტურებლად მოიყვანა შემდეგი ფაქტები: უნივერსიტეტის ათი წლისთავისადმი მიძღვნილ საზეიმო საღამოზე ი. ჯავახშვილისადმი მოწყობილი დემონსტრაციულად ხმაურიანი ოვაცია, პროფესურის ჯარი გამოსულიყვნენ შახტის საქმესთან დაკავშირებული მაჭნებლების დაგმობით, ჯავახიშვილის ჯგუფის დემონსტრაციული არ დასწრება გორკისადმი მიძღვნილ საღამოზე და სხვ. (4).

ამასთან დაკავშირებით მ. კახიანმა თქვა, რომ „ჯავახიშვილები ცენტრშიაც ძალიან ბევრი არიან კონდრატიევის სახითაც. რომელსაც ძალიან დიდი წონა აქვს, არიან ისინი სახელმწიფო საგეგმო კომიტეტშიც, სადაც ძალიან დიდ საქმეებს ატრიალებენ, არის გრუშევსკი უკრაინაში და არ არის საჭირო საქართველოსათვის განსაკუთრებული ბრალდების წამოყენება რომ ჰყავს ჯავახიშვილი (5).

მ. კახიანის გამოსვლაში იგრძნობა ვითარების ერთგვარად შერბილების სურვილი, რა თქმა უნდა საქართველოს კომპარტიის მუშაობაზე კარგი შთაბეჭდილების შექმნის მიზნით.

სკპ (ბ) ცკ 1928 წლის 3 სექტემბრის დადგენილებაში საქართველოს კომპარტიის კულტურის სფეროში მუშაობის შესახებ ნათქვამია, რომ „საქართველოში წვრილბურჟუაზიული კადრების დიდი რაოდენობის პირობებში, რომლის ცალკეულ ჯგუფებში ჯერ კიდევ ინარჩუნებენ ნაციონალისტურ განწყობილებას, საჭიროა დაუცხრომელი ბრძოლის გაგრძელება მებრძოლი შოვინიზმის იდეოლოგიასა და ამ ელემენტების ყოველგვარ მენშევიკურ გამოვლინებებთან (6).

ინტელიგენცია პოლიტსამმართველოს მუდმივი დაკვირვების ობიექტიც იყო. საქართველოს კპ (ბ) ცკ მდივნისადმი განკუთვნილ 1927 წლის ივლისის მოხსენებით ბარათში, რომლის ასლი ამიერკავკასიის პოლიტსამმართველოს თავჯდომარეს პავლოვსკის ეგზავნებოდა, ლ. ბერია აღნიშნავდა, რომ ინტელიგენციის განწყობილებაში მთავარ როლს ნაციონალური მომენტი ასრულებს, რაც მჟღავნდება ვიწრო შოვინისტურ მიდრეკილებებში, როგორიცაა ინტელიგენციის მაღალკვალიფიციური ნაწილის – უმაღლეს სასწავლებელთა პროფესურისა და სამეცნიერო საზოგადოებების მიდრეკილებები კარჩაკეტილობისაკენ; რუსეთისა და საკავშირო სამეცნიერო ორგანიზაციებთან კონტაქტების უარყოფასა და დასავლეთზე ორიენტაციაში. მაგალითად მოყვანილია ქართველ ექიმთა მიერ დამოუკიდებელი საზოგადოების შექმნის მცდელობის ფაქტი, წინააღმდეგ კავკასიის სამედიცინო საზოგადოებასთან გაერთიანებისა, საუბარია შოვინიზმის გამოვლინების შემთხვევებზე სამხატვრო უმაღლეს სასწავლებელში, სკოლებსა და ტექნიკუმებში. ტექნიკური ინტელიგენცია დასახელებულია ნაკლებად ნაციონალისტურ და პარტიულ-საბჭოთა ზეგავლენისადმი მეტად დაქვემდებარებულ კატეგორიად წინააღმდეგ ე.წ. თავისუფალი პროფესიის წარმომადგენლების, ლიტერატორების, მხატვრების, მუსიკოსების და მსახიობებისა.

ნათქვამია, რომ ინტელიგენციის ანტისაბჭოთა განწყობა ხელს უშლის პარტიის და ხელისუფლების პრინციპების ცხოვრებაში გატარებას, რომ უმაღლეს და საშუალო სკოლებში იდეალისტური იდეოლოგიის გატარებასთან ერთად ადგილი აქვს მარქსიზმისა და პროლეტარული იდეოლოგიის დაცინვის, საბჭოთა განწყობილების გასწავლებლებისადმი დაუფარავად მტრული დამოკიდებულების ფაქტებს, როგორიცაა სტუდენტთა მიერ მათ მიმართ ობსტრუქციის მოწყობა და სხვ. (7).

იგივე საკითხს ეხება 1928 წლის 5 აპრილის მოხსენებითი ბარათი, სადაც ლ. ბერია წერს, რომ უნივერსიტეტში არაერთხელ ჩატარებული წმენდისა და სტუდენტთა მიღებაში შეზღუდვების მიუხედავად მათი შემადგენლობის ნახევარზე მეტი არა საბჭოთაა, დაახლოებით 800-მდე კაცი შოვინისტური პროფესურის გავლენას განიცდის, ამა თუ იმ სახით მონაწილეობს ანტისაბჭოთა პარტიების მუშაობაში, რომ უნივერსიტეტის ათი წლისთავისადმი მიძღვნილ საღამოზე სტუდენტობამ ოვაცია მოუწყო ჯავახიშვილს, რომელსაც ფაქტობრივად აღმერთებენ, მაშინ როცა საკმაოდ ცივად შეხვდა ფ. მახარაძეს, თედო ღლონტს და ხელისუფლების სხვა წარმომადგენლებს, ამასთან დაკავშირებით მოხსენებით ბარათსი ვკითხულობთ პოლიტსამმართველოს უფროსის მეტად საინტერესო გამონათქვამს: „აქ მახარაძე საბოლოოდ საქმით დარწმუნდა, ვის მხარეზეა მასის სიმპათიები და ვისი იდეოლოგია ხიბლავს მას, თორემ წინათ იყო შემთხვევები მოახსენებ სახუნტში საქმის ნამდვილი მდგომარეობის შესახებ შენ კი გეუბნებიან „შეუძლებელია", ასეთ სტუდენტობასთან კიდევ ბევრი იქნება თავსატეხი და ვინ იცის, რას შეიძლება მოელოდე მისგან ქვეყანაში რაიმე სერიოზული გართულების შემთხვევაში" (8).

1931 წლის იანვრის პლენუმზე ცეკას მდივანმა მ. კახიანმა საანგარიშო მოხსენების ის ნაწილი, რომელიც ინტელიგენციას ეხებოდა, ასეთი სიტყვებით დაიწყო: „უნდა ვაღიარო, რომ სამწუხაროდ ის მონაცემები, რომელთაც მე აქ გამოვაცხადებ, მიღებულია არა თვით უნივერსიტეტის წიაღიდან, ჩვენი უჯრედებიდან, რომლებიც ვალდებული იყვნენ ემუშავათ ამ მიმართულებით, არა განსახკომიდან, არამედ ბერიას მეშვეობით, რა თქმა უნდა კარგია, რომ პოლიტსამმართველო საქმის კურსშია", მოხსენებაში ასევე საუბარია ჯავახიშვილის ჯგუფის დიდ გავლენაზე, შოვინისტურ, ანტისაბჭოთა განწყობილებებზე უნივერსიტეტში, კონსერვატორიაში, სამხატვრო აკადემიასა და პოლიტექნიკურ ინსტიტუტში, ექიმებს, იურისტებს შორის და ა.შ. მაგალითად მოყვანილია პროფესორ ი. ბერიტაშვილის, ასისტენტების გამყრელიძისა და დემეტრაძის მიერ სხვადასხვა დროს ნათქვამი ფრაზები, რომლებიც როგორც ჩანს დამსმენების მეშვეობით გახდა პოლიტსამმართველოსათვის ცნობილი, მ. კახიანმა „მემარჯვენე პროფესურას" უწოდა აშკარა კლასობრივი მტერი, რამდენადაც ის ვერ უზრუნველყოფდა საბჭოთა კადრის მომზადებას (9).

ინტელიგენციის შესახებ ლ. ბერიას მოხსენებითი ბარათების მონაცემებს დიდწილად ემთხვევა და ავსებს პარტიის ამიერკავკასიის სამხარეო კომიტეტის აგიტაცია-პროპაგანდის ჯანყოფილების ამავე საკითხზე შედგენილი მოხსენებები. 1927 წლის მოხსენებაში ასევე საუბარია „კარჩაკეტილ" სამეცნიერო საზოგადოებებზე. მოყვანილია „ქართველ ინჟინერთა საზოგადოების" და მის საპირისპიროდ შექმნილი „ინჟინერთა ეროვნებათაშორისი ბიუროს" მაგალითი, რომელთა ერთობლივ კრებებზე უთანხმოებას ჰქონდა ადგილი აქ რუსული ენის გამოყენების გამო, ამასთან „ქართველ ინჟინერთა საზოგადოების" წევრები არალეგალურად იკრიბე-

ბოდნენ კერძო ბინაზე, საუბარია ნაციონალისტური მიდრეკილებების არსებობაზე საგეგმო კომიტეტში.

ჰუმანიტარულთან შედარებით ტექნიკური ინტელიგენციის მეტი ლოიალობა ხელისუფლებისადმი ამ მოხსენებაში ახსნილია პირველის სიჭარბით და დაუსაქმებლობით, მაშინ როცა სახალხო მეურნეობის მშენებლიბაზე გადასვლასთან დაკავშირებით ტექნიკური ინტელიგენცია დასაქმდა და კარგი ანაზღაურებაც აქვს.

მოხსენებაში ვკითხულობთ, რომ 1926 წელს უნივერსიტეტის რეორგანიზაციის დაწყებასთან დაკავშირებით, პროფესურის ნაწილმა დააპირა საზღვარგარეთ წასვლა, ანდა თბილისში სამრეწველო ეკონომიკური ინსტიტუტის ორგანიზება. მას შემდეგ, რაც ამის განხორციელება ვერ შეძლეს პროფესორთა ჯგუფმა (უზნაძე, წერეთელი, შანიძე და სხვ.) ამჯობინა უნივერსიტეტში დარჩენით გაეგრძელებინა პრაქტიკული საქმიანობა (10).

თემას განაგრძობს 1931 წლის მოხსენებითი ბარათი, სადაც ნათქვამია, რომ ჯავახიშვილის ჯგუფმა უნივერსიტეტის პედაგოგიურ ინსტიტუტად რეორგანიზაციის შემდეგაც გააგრძელა აქტიური ბრძოლა ამ ინსტიტუტის კომუნისტური ხელმძღვანელობის წინაარმდეგ, შეუტიეს დირექტორის მოადგილეს სასწავლო დარგში, საბჭოთა კადრს თავგარაშვილს, წინააღმდეგი იყვნენ ამიერკავკასიის კომუნისტური უნივერსიტეტის ლექტორის ს. კაკაბაძის მიღებისა საქართველოს ისტორიის კათედრაზე, საქმე იქამდე მივიდა, რომ ჯავახიშვილმა დააპირა წასვლა ინსტიტუტიდან. მისმა თანამოაზრეებმა კი განაცხადეს, რომ დადგებიან ჯავახიშვილის და არა კაკაბაძის მხარეზე, ამ ჯგუფმა თავის მხარეს ძიიმხრო ახალი წევრები: პროფესორი გეხტმანი, ჯანაშია, ლომოური, ჩიქობავა და ბერძენიშვილი (11).

საყურადღებო მონაცემებს შეიცავს 1928 წლის მოხსენებითი ბარათი სტუდენტთა განწყობილებების შესახებ, სადაც ვკითხულობთ, რომ უპარტიო სტუდენტების უკმაყოფილების ერთ-ერთი მიზეზი პრაქტიკას უკავშირდება. მაგალითად მოყვანილია უნივერსიტეტის პედაგოგიური ფაკულტეტი, რომლის პარტიის წევრი სტუდენტები სკოლებში პრაქტიკას გამთარში გადიან, უპარტიოთათვის კი გაძნელებულია პრაქტიკის გავლა.

უკმაყოფილების სხვა მნიშვნელოვან მიზეზად სახელდება უმაღლეს სასწავლებლებში ჩარიცხვის პრინციპი, როცა ჩასარიცხად დადგენილია: მოსამსახურეთა და მათი შვილებისათვის – 26, მუშების და სპეციალისტთა შვილების – 23, მუშების და ალკკ წევრებისათვის – 22, კომპარტიის წევრებისათვის – 18-16 ქულა. რომ უნივერსიტეტში ჩარიცხული 926 კაციდან: პარტიის წევრი და კანდიდატია – 111, ალკკ წევრი – 373, უპარტიო – 442 კაცი. სოციალური შემადგენლობის მიხედვით: მუშები და მათი შვილები არიან – 136, გლეხები – 351, მოსამსახურეები – 408, პენსიონერთა შვილები – 15, მინამრეწველებისა და ხელოსნების შვილები – 8, დანარჩენი – 8 კაცი.

ნათქვამია რომ მავნე ელემენტებმა მაინც მოახერხეს შეღწევა უნივერსიტეტში, ჩარიცხულთაგან 50 კაცი იმყოფება პოლიტსამმართველოს აღრიცხვაზე, მათგან 23 ყველაზე აქტიურს აცილება მიეცა, ადგილი ჰქონდა კონტრრევოლუციურ საქმიანობაში ეჭვმიტანილ სტუდენტთა დაპატიმრებასაც, რომელთაგან სამი გადასახლებული იყო, სამხატვრო აკადემიასა და კონსერვატორიაში ჩარიცხული 120 კაციდან მეტად დაბალია პარტიისა და ალკკ წევრი სტუდენტების პროცენტი.

საუბარია ახალგაზრდობის საზღვარგარეთ გაქცევის ფაქტებზე, რომ მიახლოებული მონაცემებით, მარტო 1928

წლის სამი თვის განმავლობაში საბღვრის გადაკვეთა მოახერხა 42 სტუდენტმა და მოსწავლემ.

მოხსენებაში ვკითხულობთ საინტერესო მოვლენის შესახებ, რომელმაც ამ დროს იჩინა თავი ჩარიცხვის კლასობრივ პრინციპთან დაკავშირებით, კერძოდ, რომ მომრავლდნენ ცრუ კომკავშირელები, ყალბი მანდატებითა და დოკუმენტებით, რომელთაც არსებული მონაცემებით შოულობდნენ რაიკომების აპარატის გოგიერთი თანამშრომლის დახმარებით; რომ შეიმჩნევა 1928 წლიდან სტაჟის მქონე კომკავშირელ-ინტელიგენტთა მოძალება, რომელთაგან უმეტესობა კომკავშირში შევიდა უმაღლეს სასწავლებელში ჩარიცხვის გასაიოლებლად (12).

განხილულ მოხსენებით ბარათებში აღნიშნულ ქართული ინტელიგენციის მიდრეკილებებს კარჩაკეტილობისაკენ, შესაძლოა ადგილი ჰქონდა სხვა მოვლენის – არაქართულ მეცნიერ-მუშაკთა შორის იმ დროს გავრცელებული შოვინისტური განწყობილების საპირისპიროდ, რომელთა შესახებ 1928 წელს საქართველოს კპ (ბ) პლენუმზეც იყო საუბარი.

მ. კახიანმა პლენუმს გააცნო ტექნიკური დარგის არაქართული სპეციალისტების მიერ ხელმოწერილი დოკუმენტი, რომლის ავტორები მიზანშეუწონლად მიიჩნევდნენ უმაღლესი განათლების რაციონალიზაციას საქართველოში იმ მოტივირებით, რომ სასწავლებელთა რაოდენობის გაზრდა შესაბამისად გაადიდებდა მათი შენახვის ხარჯებს და შეუძლებელს გახდიდა ფაკულტეტებზე ქართულთან პარალელურად რუსული განყოფილებების არსებობას. მათი აზრით გარდა კონსერვატორიისა, საქართველოში უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ერთი უმაღლესი სასწავლებელი სახელმწიფო უნივერსიტეტი აგრონომიული, პოლიტექნიკური და შეიძლება კიდევ სამხატვრო ფაკულტეტებით პარალელურად საგნების რუსულ ენაზე კითხვით.

მ. კახიანმა სთქვა, რომ ამ რადიკალური და მეცნიერული თვალსაზრისით აბსურდული მოთხოვნის ძირითადი მოტივია ნაციონალიზმი, რომლის წინააღმდეგ საჭიროა მეტად სერიოზული ბრძოლა (13).

ინტელიგენციის მიმართ პოლიტსამმართველოს თავჯდომარის არაჯანსაღი ტენდენციები ნათლად ჩანს რუსთაველის თეატრის მაგალითზე. როგორც ცნობილია 1923-1924 წლების თეატრალურ სეზონში ს. ახმეტელის ინიციატივით და კ. მარჯანიშვილის იდეური ხელმძღვანელობით რუსთაველის თეატრთან ჩამოყალიბდა კორპორაცია „დურუჯი", რომელიც საბჭოთა ნიადაგზე განახლებული თეატრის შექმნას ისახავდა მიზნად, მოგვიანებით 1931 წელს ს. ახმეტელმა სთქვა: „ძველ ინტელიგენციას აცოფებდა, რომ „დურუჯი", პირველი საქართველოში, ღიად დადგა ბოლშევიკების, საბჭოთა ხელისუფლების მხარეზე", ამგვარ პოზიციას ს. ახმეტელი უთავსებდა ეროვნულ მიდრეკილებებს, რომელთა ერთგული ბოლომდე დარჩა.

კორპორაცია „დურუჯი" ყველა წევრისაგან მოითხოვდა უმკაცრეს შემოქმედებით დისციპლინას, წესდებისადმი უსიტყვო მორჩილებას, თვალშისაცემი იყო კოლექტივის დიქტატი, ინდივიდის მიზანმიმართული დათრგუნვა. უარყოფილი იყო ძველი თეატრალური ფორმები, რომლებიც ვერ გამოხატავდნენ ახალ პოლიტიკურ ვითარებას (14). ამგვარი გარემოება ბუნებრივია ყოველთვის შექმნიდა ნიადაგს კომფლიქტისათვის, რასაც კარგად იყენებდა ლ. ბერია თავისი კარიერის სხვადასხვა ეტაპზე.

1927 წლის 29 იანვარს უნდა აღენიშნათ „დურუჯის" დაარსების სამი წლისთავი, ორი დღით ადრე კორპორაცია დაშალეს, ამავე დღით 27 იანვრით არის დათარიღებული „პოლიტსამმართველოს მოხსენებითი ბარათი კორპორაცია „დურუჯის" მოქმედების შესახებ" ლ.ბერიას ხელმოწერით.

ლ. ბერია წერს, რომ კორპორაციის შექმნის მარჯანიშვილისეული იდეა და მიზნები მისაღები იყო საბჭოთა ხელისუფლებისათვის, მაგრამ პირველივე დღეებიდან მისი ხელმძღვანელობა ხელთ იგდეს წარსულში ანტისაბჭოთა პარტიების წევრებმა და კომუნისტების წინააღმდეგ შეურიგებელი ბრძოლის მონაწილეებმა, ანტისაბჭოთა პირებმა: ს.ახმეტელმა, ა.ხორავამ, ა.ვასაძემ, მ.ლორთქიფანიძემ, პ.კორიშელმა, მათთან ერთად შოვინისტურად განწყობილ პირებად არიან დასახელებული დ.ანთაძე, ა.გველესიანი, კ.პატარიძე.

ნათქვამია, რომ კორპორაცია წარმოადგენს ქართული შოვინისტური ინტელიგენციის მედა ფენების თავშეყრის ადგილს, გავლენას ავრცელებს თეატრალურ სამყაროსთან კავშირის არმქონე პირებსა და ახალგაზრდობაზეც, თანამოაზრეები ჰყავს თბილისსა და პროვინციებშიც. შეფობა აიღო ფეხბურთის გუნდზე, რომელსაც ასევე „დურუჯი" უწოდა, აპირებს ამავე სახელწოდების სპორტკლუბის ჩამოყალიბებას „შევარდენის" ყოფილი წევრი უნივერსიტეტის სტუდენტებისაგან.

თვით კორპორაცია მოხსენებაში დასახელებულია როგორც მასონური ტიპის არალეგალური ორგანიზაცია დადგენილი ცერემონიებით, საიდუმლო კრებებით, საკუთარი ჰიმნით, სამკერდე ნიშნებით და სხვა, რომელიც ეწევა თეატრის ადმინისტრაციული და პოლიტიკური ორგანიზაციების დაქვემდებარებას თავის ინტერესებისადმი. თეატრისა და კორპორაციიდან კ.მარჯანიშვილის წასვლის ძირითად მიზეზად დასახელებულია მისი საბჭოური განწყობილებების შეუთავსებლობა ამ ორგანიზაციებთან. საჭიროდ არის მიჩნეული კორპორაციის დაშლა (15). აღსანიშნავია, რომ მოხსენებით ბარათში ფართოდ არის გამოყენებული ამონაწერები კორპორაციის სხდომების ოქმებიდან.

ვფიქრობთ, მარტო ეს მოხსენება არ იქნებოდა „დურუჯის" დაშლის მიზეზი, ის ოფიციალურად არც ყოფილა რეგისტრირებული.

ლ. ბერიას ჩარევა რუსთაველის თეატრის საქმეებში ამით არ დასრულებულა, როგორც ცნობილია, საბჭოთა კავშირის ხალხთა ხელოვნების 1930 წლის პირველ ოლიმპიადაზე ტრიუმფალური წარმატების შემდეგ დადგა თეატრის საზღვარგარეთ გამგზავრების საკითხი. ცნობილმა ამერიკელმა ხელოვნებათმცოდნემ რაილარ ოლივერმა საბჭოთა კავშირის საგარეო საქმეთა კომისარიატს გადასცა ოფიციალური წინადადება თეატრის ამერიკაში მიწვევის თაობაზე, თითქმის ყველაფერი მზად იყო, მაგრამ ლ. ბერიამ შექმნა ე.წ. „რუსთაველის თეატრის საქმე". მოსკოვში გაგზავნილ წერილში ის წერდა, რომ პოლიტსამმართველო კატეგორიული წინააღმდეგია რუსთაველის თეატრის საზღვარგარეთ გამგზავრებისა იმ მოსაზრებით, რომ თეატრის ხელმძღვანელობა, მათ შორის დირექტორი ს.ახმეტელი წარმოადგენენ ანტისაბჭოთა პარტიებიდან გამოსულ ანტისაბჭოთა ელემენტებს, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში აწარმოებენ ანტისაბჭოთა მუშაობას, არ შეიძლება პასუხისმგებლობის აღება ამ ჯგუფის საზღვარგარეთ მოქმედებისა და საბჭოთა კავშირში დაბრუნებაზე, რომ „დურუჯის" ერთ-ერთ არალეგალურ შეკრებაზე, რომელიც გასტროლებისათვის მზადებას მიეძღვნა ს.ახმეტელმა გამოთქვა წინადადება, მსახიობთა ნაწილის უკან არ დაბრუნების შესახებ.

ასე ჩაიშალა რუსთაველის თეატრის გასტროლები ამერიკაში მიუხედავად საკავშირო ხელმძღვანელი ორგანოების თანხმობისა. კორპორაცია დაშლილი იყო, მაგრამ ლ.ბერიამ კვლავ გამოიყენა ეს ფაქტი თავისი მიზნებისათვის (16).

ჩვენს მიერ განხილული ამიერკავკასიის სამხარეო კომიტეტის 1931 წლის მოხსენებით ბარათს ინტელიგენციის შე-

სახებ ახლავს დამატება სახელწოდებით „რუსთაველის სახელობის თეატრის ხელმძღვანელის, რეჟისორ ს. ახმეტელის იდეოლოგია". არსებითად ეს არის ს. ახმეტელის გამოსვლათქვამების კოლაჟი ამოკრეფილი 1926 წლის ჟურნალ „დურუჯიდან", 1930 წლის 15 ნოემბრის გამოსვლის სტენოგრამიდან გლებოვის მოხსენების გამო, გასტროლებთან დაკავშირებით გამოსული ბროშურიდან, რომელთათვის დოკუმენტის შემდგენელს ისეთი დასათაურებები მიუცია, როგორიცაა: „ქართული გული, ქართული სული", „მომეცით ქართველი", „გაბატონებული ქართველი არ არის ქართველი", „ლამარა". ამ მასალის მიხედვით ს. ახმეტელი სთვლიდა, რომ ქართულ თეატრს უნდა ჰქონდეს საკუთარი სახე, ქართველი გლეხისათვის უფრო ადვილი აღსაქმელია საკუთარი ნაციონალური ფორმები, ვიდრე მაგალითად რუსეთის თეატრისა; მას არ შეეძლო პირველივე ჯერიდან წითელი დროშის აფრიალება ქართულ სცენაზე, ამბობდა – მომეცით ქართველი ქართულ სცენაზე, რომელიც ამავე დროს უნდა ყოფილიყო სრულიად გაურყვნელი, ამიტომ ეძებდა მას საქართველოს ყველაზე ჩამორჩენილ კუთხეებში; მისი კატეგორიული განცხადებით გასაბჭოებამდელი ქართველი არ ყოფილა „გაბატონებული კლასი", ქართველის წარმოჩენა საჭიროდ მიაჩნდა იმ სინამდვილეში, რომელშიც მას უხდებოდა არსებობა, რასაც წმინდა კლასობრივ მიდგომად სთვლიდა; მიაჩნდა, რომ „ლამარამ" განსაზღვრა ყველა შემდგომი დადგმების კურსი. სამხატვრო ფორმები და სტილი, გამოავლინა სამსახიობო ოსტატობის შესაძლებლობები, საბოლოოდ მოიძებნა ქართული თეატრისათვის დამახასიათებელი საკუთარი რიტმი (17).

ამგვარი უვნებელი გამონათქვამების შეკრებით იქმნებოდა საბჭოთა ხელისუფლებისათვის მავნე ნაციონალისტის პორტრეტი.

NATELA JORJIKIA

ATTITUDE TO INTELLECTUALS IN GEORGIAN IN THE SECOND HELF OF THE 20S 20TH CENTURY

The attitude to intellectuals was one of the most complicated problem for the soviet government. In the considered period the problems of national economy buildig increased the functions of Georgian intellectuals, who because of the known situation strived for peaceful co-existence with the existing conditions, but at the same time did not retract from the ideology acknowledged in liberal and civilised world, from constructive orientation and wshat's more, from „nationalistic propensity" that caused the distrust on the past of the government.

On the basis of archive and published materials the article shows that the problem was solved with administrative methods, such as: new cadre policy, the so-called „sovetizatsia" of institutions, class principle of admission to higher educational school, abolishment of Georgian scientific, technical and professional societies, etc.

The intellectuals were under constant control of political administration and personally, its chief, L. Beria. His partial expressions particularly against the so-called I. Javakhishvili group of scientists, students, producer S. Akhmeteli and many others strained as it was, the compeicated relations between the government and the intellectuals.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

1. გაზ. "კომუნისტი", 1927 წ. 7 აგვისტო.
2. გაზ. "კომუნისტი", 1927 წ. 7 აგვისტო.
3. გ. გამყრელიძე, თბილისის უნივერსიტეტი 1918-1948, თბ. 1948, გვ. 97.
4. საქართველოს პრეზიდენტის არქივი, ფ. 14, აღ. 4, ს. 5, ფურც. 50-51.
5. საქართველოს პრეზიდენტის არქივი, ფ. 14, აღ. 4, ს. 5, ფურც. 263.
6. Культурное строительство в грузинской СССР (1921-1932 г.г) документы и материалы, т. 1. Тб., 1986, стр.285.
7. სპა, ფ. 14, აღ. 3, ს. 402, ფურც. 8-10.
8. В. Гурули, Трудные годы Тбилисского университета, газ. «Свободная Грузия», 1998, 17 февраля.
9. სპა, ფ. 14, აღ. 6, ს. 5, ფურც. 60-63.
10. სპა, ფ. 13, აღ. 5, ს. 423, ფურც. 4-24.
11. სპა, ფ. 13, აღ. 9, ს. 108, ფურც. 3.
12. სპა, ფ. 13, აღ. 6, ს. 332, ფურც. 2-14.
13. მიხ. კახიანი, ჩვენი ნაკლოვანებები და საქართველოს კომპარტიის ამოცანები, თბ., 1928, გვ. 73-74.
14. Н. Урушадзе, С. Ахметели, М., 1990 г. стр. 73-84.
15. ცსა, ფ. 600, აღ. 2, ს. 144, ფ. 2-12.
16. გ. მეგრელაძე, ლავრენტი ბერია და რუსთაველის თეატრი, საბჭოთა ხელოვნება, 1990, № 1, გვ. 126-127.
17. სპა, ფ. 13, აღ. 9, ს. 108, ფურც. 30.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

გურამ გეგეჭკორი 3

ხათუნა იოსელიანი
„ნაღვაწი და სამომავლო საქმე..." 6

ვახტანგ ითონიშვილი
ეპიზოდები საარაგვოს ისტორიიდან 12
Vakhtang Itonishvili
EPISODES FROM THE HISTORY OF THE EAST GEORGIA 66

ვალერიან ითონიშვილი
დოკუმენტები ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების
ზოგიერთ თავისებურებათა შესახებ 67
Valerian Itonishvili
DOCUMENTS TELLING US ABOUT SOME PECULIARITIES
OF GEORGIANS' EVERY-DAY LIFE 80

ნანული აბესაძე
ეროვნული უმცირესობანი საქართველოს ქალაქებში 82
Nanuli Abesadze
ETHNIC MINORITIES IN THE TOWNS OF GEORGIA 89

გურამ გეგეჭკორი
საოჯახო ყოფა სამეგრელოს მოსახლეობაში (ჩხოროწყუს
რაიონის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) 90
Guram Gegechkori
FAMILY EVERY – DAY LIFE OF SAMEGRELO POPULATION
(ACCORDING TO ETHNOGRAPHICAL MATERIAL
OF CHKHOROTSKU REGION) 112

ნელი ბრეგაძე
ზოგიერთი ბულგარული ტრადიციული წეს-ჩვეულების
შედარებითი შესწავლისათვის 115
Nelly Bregadze
A COMPARATIVE STUDY OF SOME BULGARIAN
TRADITIONAL CUSTOMS AND CEREMONIES 146

თამარ შარაბიძე
ქართული სახელმწიფოს ტრადიციული იდეოლოგია
(კვდომა-აღდგომა სულიერი ერთობის იდეით
"გაბარება"//"გაძიძავების" წეს-ჩვეულებაში) 152

Tamar Sharabidze
DYING AND RESURRECTION AS THE IDEA
OF SPIRITUAL UNITY IN GABAREBA/GADSIDSA
VEGA RITUAL.....175

თამარ შარაბიძე
საქორწინო ურთიერთობის სხვადასხვა
ნორმები უდიებში.....178
Tamar Sharabidze
VARIOUS NORMS OF MARITAL RELATIONS
AMONG UDIANS.....189

ხათუნა იოსელიანი
კახეთის მეფე ალექსანდრე II და სვანეთი.....192
Khatuna Ioseliani
KING OF KAKHETI ALEXSANDER II AND SVANETI.....202

ხათუნა იოსელიანი
"მუჟალის თემი" (ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი).....205
Khatuna Ioseliani
MUDZALI COMMUNITY
(HISTORICAL AND GEOGRAPHICAL STUDIES).....220

მედეა გოგოლაძე
ქართლის სამეფოს წარმოქმნა „მოქცევაჲ
ქართლისაჲს" მიხედვით.....222
Medea Gogoladze
THE FORMATION OF KARTLI KINGDOM ACCORDING
TO THE CHRONICLE "THE CONVERSION OF KARTLI".....238

გულნარა ცეცხლაძე
ქალების ნადი გურიაში.....241
Gulnara Zezchladse
DIE TRADITION DER FRAUENBITTARBEIT
IN GEORGIEN (REGION GURIA).....255

მარიამ ილურიძე
მექორწინე მხარეთა შორის ეკონომიკური
ვალდებულებანი გარე-კახეთის მოსახლეობაში.....259
Mariam Iluridze
MATRIMONIAL ECONOMIC OBLIGATIONS
OF COUPLE FAMILIES IN GARE KAKHETI.....266

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ირმა კვაშილავა
სარიტუალო დღესასწაული სამეგრელოში
(ჭიაკოკონობა)..... 269
Irma Kvashilava
CHIAKOKONOBA RITUAL IN SAMEGRELO.....282

დავით ჭითანავა
სოციალურ ორგანიზაციათა აღმნიშვნელ
უძველეს ქართულ ტერმინთა ინტერპრეტაციისათვის..... 287
David Chitanava
FOR THE INTERPRETATION OF ANCIENT GEORGIAN
TERMS DENOTING SOCIAL ORGANIZATIONS.....326

გიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილი
ეთნოდიზაინი: მემკვიდრეობითობა და რეალობა
(ტრადიციული გამოყენებითი ხელოვნების პრობლემები)..... 333
George Bagration-Davitashvili
ETHNODESIGN: CONTINUITY AND REALITY
(PROBLEMS OF THE TRADITIONAL APPLIED ART)..... 354

ლერი ლევიძე
მონადირეობის სოციალური მნიშვნელობა და ნადირობის
სწავლების ტრადიციები საქართველოს მთიანეთში..... 356
Ieri Levidze
THE SOCIAL IMPORTANCE OF HUNTING AND TRADITIONS
OF HUNT TRAINING IN GEORGIAN HIGHLAND..... 370

ალექსანდრე ნაზღაიძე
ქართული გვარის ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა
(ჭონიშვილთა გვარის მაგალითზე).....374
Alexander Nazgaidze
HISTORICAL AND ETHNOLOGICAL STUDIES OF GEORGIAN
SURNAMES ON THE EXAMPLE OF THE CHONISHVILIS..... 391

მანანა ლელაშვილი
ბოსტნეულ კულტურათა კლასიფიკაციის პრინციპები.....393
Manana Lelashvili
THE PRINCIPLES OF THE CLASSIFICATION
OF VEGETABLE CROPS..... 407

ნანული აზიკური
მატყლსა და ქსოვასთან დაკავშირებული ხალხური
წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები თუშეთში..... 409

ეროვნული ბიბლიოთეკა

Nanuli Azikuri
TUSHETIAN FOLK RITES AND BELIEVES CONNECTED WITH WOOL AND KNITTING..... 434

პირიმზე რურუა
წინასაქორწინო პერიოდი ლაზურ ტრადიციულ საზოგადოებაში..... 438
Пиримзе Руруа
ДОСВАДЕБНЫЙ ПЕРИОД В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ ЛАЗЕТИИ..... 453

ნანა ბერიძე
პიროვნებათშორისი ურთიერთობების ზოგიერთი ასპექტი საქართველოს შეიარაღებული ძალების ქვედანაყოფებში..... 458
Nana Beridze
SOME ASPECTS OF PERSONAL RELATIONS IN THE UNIT OF THE GEORGIAN ARMED FORCES..... 470

მაია შაორშაძე
XVII საუკუნის ნინოწმინდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგის დაზუსტებისათვის..... 472
Maia Shaorshadze
THE CHRONOLOGICAL LIST OF 17TH CENTURY BISHOPS OF NINOTSMINDA..... 489

ხეცურიანი ნონა
შუა საუკუნეების ლეჩხუმის სოციალური სტრუქტურა..... 497
Nona Khetsuriani
THE SOCIAL STRUCTURE OF LECHKHUMI IN MIDDLE AGES..... 506

ნათელა ჯორჯიკია
ინტელიგენციისადმი დამოკიდებულება საქართველოში XX საუკუნის 20-იანი წლების მეორე ნახევარში..... 509
Natela Jorjikia
ATTITUDE TO INTELLECTUALS IN GEORGIAN IN THE SECOND HELF OF THE 20S 20TH CENTURY..... 523

ე. 127/12

ეროვნული ბიბლიოთეკა

