

ვალერიან ითონიშვილი



ბიოგრაფია  
და  
ბოლონია

ეთნოგრაფიული დაკვირვებანი

ვალერიან ითონიშვილი

**გიორგი ბოჭორიძე**  
(ეთნოგრაფიული დაკვირვებანი)

გიორგი ბოჭორიძის მრავალმხრივ ნაყოფიერი ვაძიების შედეგებიდან ნაშრომში წარმონეწილია მისი დეაწლი იმერეთის, რაჭა-ლეჩხუმის, სამცხე-ჯავახეთისა და თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის სფეროში. აქვე განხილულია მოსახლეობის აღწერის მასალები და ფიქსირებულია მისი დამოკიდებულება ოსური ვანდალიზმისადმი. ნაშრომი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ზემოხსენებული საკითხების გაცნობით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

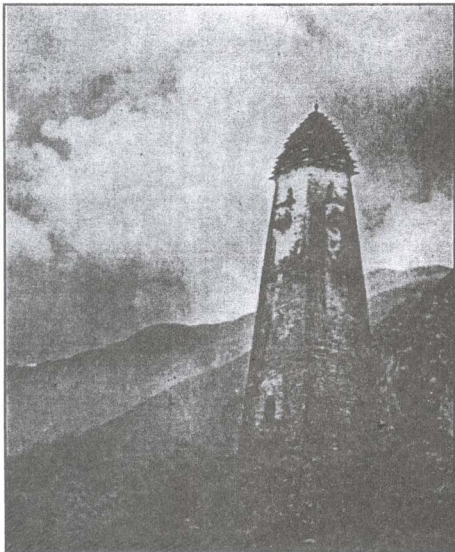
**რედაქტორი:** ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,  
პროფესორი დავით პავლიაშვილი

წიგნის გამოცემა დააფინანსა სოფლის მეურნეობის  
მეცნიერებათა დოქტორმა ბატონმა პავლე ცაბიკიძემ,  
რისთვისაც ავტორი უღრმეს მადლობას უხდის.

**კომპიუტერული უზრუნველყოფა:** მარიამ ბუტიკაშვილი,  
ანა რუაძე

©ვალერიან ითონიშვილი







**ვალერიან იოთანიშვილი** – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ორასამდე შრომის, მათ შორის 16 წიგნის ავტორია. მის გამოკვლევებში შესწავლილია აღმოსავლეთ საქართველოს და ჩრდილო კავკასიის მთიანეთის მოსახლეობის ტრადიციული ყოფისა და კულტურის საკითხები: საქორწინო წეს-ჩვეულებები, საოჯახო ყოფა, ტერიტორიული თემის სტრუქტურა, საცხოვრებელი ნაგებობანი და ტოპონიმია. ნაშრომების დიდი ნაწილი მიეძღვნა ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის კვლევას, რომლის სფეროსაც განეკუთვნება ნაშრომი გიორგი ბოჭორიძის შესახებ.

გიორგი ბოჭორიძე ქართული ისტორიული მეცნიერების დიდი მოჭირნახულეა, რომელმაც თავის ხანმოკლე ცხოვრებაში უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანა ისტორიული წყაროების, მატერიალური კულტურისა და ეპიგრაფიკული ძეგლების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ტოპონიმიკური და ლინგვისტური კვლევა-ძიების სფეროში. ამ მიმართულებით მოპოვებული მანამდე უცნობი მასალების შეკრებით და ექსპონატების მუზეუმებში დაუნჯებით მან ქართულ მეცნიერებას და შთამომავლობას უანდერძა უნიკალური სამეცნიერო მემკვიდრეობა, რომლის ღირებულება დიდია არა მარტო ამჟამად მიმდინარე კვლევა-ძიებისათვის, არამედ მისი ფასეულობა კიდევ უფრო ამაღლდება მომავალში, როდესაც ამგვარი მასალები სანთლით საძებარი გახდება. გ. ბოჭორიძე თავისი მოწოდებით, ტიტანური შრომისმოყვარეობით, სიძნელეთა დაძლევის განუმეორებელი უნარით, შეუპოვრობით, მტკიცე ნებისყოფით, მაღალი ზნეობით, ღრმა ეროვნულობით, განსწავლულობით, ნიჭით და ქართული მეცნიერებისადმი ფანატიკური სიყვარულით ისტორიული წარსულისა და გარდასული ყოფაცხოვრების ნამდვილი მემატთანაა. გ. ბოჭორიძე ივანე ჯავახიშვილის ღირსეული მოწაფე და იმ დიდი ტრადიციების ჩინებული გამგრძელებელია, რაც დაკავშირებულია დიმიტრი ბაქრაძის, თედო ჟორდანიას, ექვთიმე თაყაიშვილის და თვით ივანე ჯავახიშვილის სახელთან წყაროებისა და მასალების მოძიების თუ მეცნიერული პუბლიკაციის სფეროში.

გ. ბოჭორიძე დაიბადა 1884 წლის 20 აგვისტოს თუშეთის სოფელ ნაციხვარში, მღვდლის თადეოზ ბოჭორიძის ოჯახში. დაწყებითი განათლება მიიღო თელავში, შემდეგ კი სწავლა გააგრძელა თბილისის სემინარიაში, საიდანაც გარიცხეს 1905 წლის რევოლუციურ გამოსვლებში მონაწილეობისათვის. 1905-1906 წწ. განაგრძობდა აქტიურ რევოლუციურ საქმიანობას, როგორც სოციალისტ-ფედერალის-



ტა პარტიის წევრი. იგი რევოლუარულად მართავდა კრებებს კახეთის სოფლებში, თბილისიდან იქ აგზავნიდა აკრძალულ ლიტერატურას. 1906-1907 წწ. მოიხადა სავალდებულო სამხედრო სამსახური. როგორც პოლიტიკურად სავტევო პირს უჭირდა მუდმივი სამსახურის შოვნა. დროდადრო მასწავლებლობდა სოფლებში: მატანში, საგარეჯოში, ყანდაურაში. 1912-1917 წწ. მღვდლად მსახურობდა სოფ. კატრეთში. აქვე ეწეოდა საზოგადოებრივ საქმიანობას. მისი ინიციატივით კატრეთსა და ნანიანში დაარსდა ორი სკოლა, სავაჭრო კოოპერატივი, წვრილი კრედიტის ამხანაგობა, სარაიონო ბაზარი, რკინიგზის ბაქანი, აშენდა სასოფლო სახლი. 1917 წლის რევოლუციის შემდეგ ორი თვის განმავლობაში კატრეთის მხარის კომისრის თანამდებობაზე იმყოფებოდა. იმავე წელს გ. ბოჭორიძემ თავი დაანება ეკლესიაში წირვას და 1918 წელს შევიდა თბილისის ახლად დაარსებული უნივერსიტეტის პედაგოგიურ ფაკულტეტზე ისტორიის სპეციალობით.

სტუდენტობის პერიოდში გ. ბოჭორიძე სხვადასხვა ორგანიზაციაში მუშაობდა, მაგრამ თავისი სპეციალობით მოღვაწეობას შეუდგა 1921 წლიდან, როდესაც იგი გახდა საქართველოს ცენტრალური არქივის თანამშრომელი. აქ მან 1983 წლამდე დაჰყო და უმძიმეს პირობებში გაწეული ნაყოფიერი შრომის შედეგად გამოავლინა მეცნიერებისათვის მანამდე უცნობი დოკუმენტები (სიგელ-გუჯრები და სხვა მასალები) გლეხთა მდგომარეობაზე, სახელდობრ ყმების ყიდვა-გაყიდვაზე, მათ წამებაზე და სხვ. (XIII-XIX სს.) და გამოსაცემად მომზადებული ორტომეული წარუდგინა არქივის მაშინდელ დირექტორს ისმაილ იოვიძეს, მაგრამ ამ უკანასკნელმა, ცეკაში წარდგენისა და ვითომცდა იქიდან ნებართვის მოტივით, ნაშრომი უკვალოდ გააქრო.

ტანჯულ-წამებული მეცნიერის ტრაგიკულად დაღუპვის შემდეგ იგივე ბედი ეწია თუშეთის ეთნოგრაფიის ნარკვევებს, რაც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სა-



რედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს და ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის დირექციის ერთობლივი შეთანხმება-გადაწყვეტილების საფუძველზე უნდა გამოექვეყნებინა აკადემიის გამომცემლობას, მაგრამ გ. ბოჭორიძის მემკვიდრეების მიერ ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში (მაშინდელი გამგე გიორგი ჩიტაია) წარდგენილი ეს ნაშრომიც „დაიკარგა“.

არქივში ნაწამები მკვლევარი სამუშაოდ გადავიდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებაში, მაგრამ 4 წლის შემდეგ მისი ნაყოფიერი მუშაობა სამუდამოდ შეწყდა. 1937 წელს დააპატიმრეს და 1939 წელს მისი ტანჯული ცხოვრება გადასახლებაში ტრაგიკულად დასრულდა.

მე აქ ძალზე მცირედი ადგილი დავუთმე გ. ბოჭორიძის ბიოგრაფიას. ამის შესახებ უფრო ვრცლად მოგვითხრობენ ვახტანგ გურგენიძე (ისტორიკოსი გიორგი ბოჭორიძე, ჟ. „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1986, №4), ლევან ფრუიძე (გიორგი ბოჭორიძის ცხოვრება და მოღვაწეობა – წიგნში: გ. ბოჭორიძე, რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები, გვ. 8-34), გიორგი ცოცანიძე (ჯვარცმულის დეაწლი – წიგნში: გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, გვ. 3-8) და სხვ. სისრულით გამოირჩევა ლ. ფრუიძის წერილი, მაგრამ იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ მომავალში დეტალურად იქნება შესწავლილი გ. ბოჭორიძის ცხოვრებაც და მისი მრავალმხრივი სამეცნიერო მოღვაწეობაც. იგულისხმება წყაროთმცოდნეობის, პალეოგრაფიის, ხელოვნების ისტორიის, ფოლკლორისტიკის, ენათმეცნიერების თუ ტოპონიმის მკვლევართა მიერ მეცნიერის მემკვიდრეობის ყოველმხრივი შეფასება.

გ. ბოჭორიძის მრავალპროფილიანი სამეცნიერო საქმიანობის ერთ-ერთი სფეროს განეკუთვნება ეთნოგრაფია, რომლის განვითარებაში მკვლევარმა სათანადო წვლილი შეიტანა პირველ რიგში საქართველოს მრავალ კუთხეში





შეკრებილი მასალებით. ეს მასალები ნაწილობრივად მოწოდდა სამეცნიერო კრებულებში და შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიის მრავალტომეულში. ინფორმაციას ამის შესახებ გვაძლევს რაჭა-ლეჩხუმისადმი მიძღვნილ წიგნში დაბეჭდილი შრომების სია (სხვათა შორის გ. ბოჭორიძის შრომების სიაში ხსენებულია საინგილოს მასალებიც, რაც შეკრებილია ილარიონ პაპიაშვილის მიერ). სრული სახით კი გ. ბოჭორიძის ეთნოგრაფიული მასალები თავმოყრილია ავტორის ოთხ დიდ წიგნში, რომლის გამოცემა ითავა მისმა შვილიშვილმა თამაზ ბოჭორიძემ. საველე მასალების შეგროვების დროის გათვალისწინებით ეს ნაშრომები შემდეგი თანმიმდევრობით მიმოვიხილეთ: 1. იმერეთი (ეფუძნება 1923-1926 წწ. მოპოვებულ მასალებს; 2. რაჭა-ლეჩხუმი (მასალები ჩაწერილია 1923-1926 წწ.); 3. სამცხე-ჯავახეთი (1932-1933 წწ. მოპოვებული მასალები); 4. თუშეთი (1935 წ. შეკრებილი მასალები).

ეთნოგრაფიული მასალების სიუხვითა და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა ნაშრომი თუშეთის შესახებ. ეს განაპირობა მუშაობამ შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიის შესწავლისათვის ივ. ჯავახიშვილის მიერ შედგენილი პროგრამით, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ გ. ბოჭორიძის მასალები თავისი შინაარსობრივი დატვირთვით სცილდება ამ პროგრამით გათვალისწინებულ თემატიკას და მოიცავს თუშების ყოფა-ცხოვრების ყველა სფეროს, აგრეთვე ფოლკლორულ და ტოპონიმიკურ მონაცემებსაც. თუშეთის გარდა საქართველოს სხვა მხარეებში გ. ბოჭორიძეს ამ პროგრამით არ უმუშავია, ვინაიდან იმერეთში, რაჭა-ლეჩხუმში და სამცხე-ჯავახეთში მასალების შეკრება მოხდა 1935 წლის წინ, ე. ი. ხსენებული პროგრამის შედგენამდე. სხვა კუთხეებთან შედარებით თუშეთის ეთნოგრაფიული მასალები იმიტომაც გამოირჩევა თემატიკური მრავალფეროვნებითა და შინაარსობრივი სისრულით, რომ თუშეთი გ. ბოჭორიძის მშობლიური კუთხე იყო, მას უკე-



თესად იცნობდა და მის ეთნოგრაფიულ შესწავლასაც რო დიდი ენთუზიაზმით მოეკიდა.

გ. ბოჭორიძემ სულ 53 წელი იცოცხლა და 16 წლის განმავლობაში (1921-1937) და ისიც კომუნისტური რეჟიმის წნეხის ქვეშ მუშაობით შექმნა თავისი სამეცნიერო პროდუქცია. ამით მან საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა ქართული მეცნიერების სხვადასხვა დარგის განვითარებაში, მათ შორის ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში, რისი ჩვენების ცდაც ამ ნაშრომშია მოცემული.

გ. ბოჭორიძის სამეცნიერო მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ეროვნულ პრობლემას, კერძოდ კი ანტიქართული პოლიტიკის საფუძველზე წარმოქმნილ ეთნო-დემოგრაფიულ პროცესებს, რაც საქართველოს სხვა რეგიონებთან ერთად მკაფიოდ გამოიკვეთა „სამხრეთ ოსეთის“ ავტონომიური ოლქის შექმნით. ავტორის მიერ დამოწმებული სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, საქართველოს ეროვნული და ტერიტორიული მთლიანობის გახლეჩა-დაქუცმაცების მიზნით ხელოვნურად შეთითხნილი ამ ოლქის შემადგენლობაში მოაქციეს 4129 კომლი – 23460 სული. მათ შორის ქსნის ხეობიდან 60-ზე მეტი დიდი და პატარა სოფელი, ე. ი. ხეობის 2/3-ზე მეტი ნაწილი – სულ 1450 კომლი (8330 ქართველი); მეჯუდის ხეობიდან 4 სოფელი – 60 კომლი (324 ქართველი); დიდი ღიახვის ხეობიდან 13 სოფელი – 1330 კომლი (7449 ქართველი); ფრონეს ხეობიდან 18 სოფელი – 665 კომლი (3665 ქართველი). ამას უნდა დაემატოს რაჭისა და იმერეთის ნაწილი -ჯეჯორისა და ყვირილას ხეობათა სათავეები, რაც აქ აღნიშნული არ არის. სამაგიეროდ რაჭა-ლეჩხუმისადმი მიძღვნილ ნაშრომში (ამის შესახებ ქვემოთ) მკვლევარმა მიუთითა, რომ ისტორიული რაჭის კუთვნილი კუდაროს ხეობის ნაწილი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის შემადგენლობაში მოაქციეს (გ. ბოჭორიძე, რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები, თბ., 1994, გვ. 41). გ. ბოჭორიძეს რატომღაც გამორჩენია ყვირილას ხეობის ზემო ნაწილი, რაც ასევე სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქს მიუმატეს. ყოველივე ეს ერთად აღებული ქართველი ხალხის წინააღმდეგ მიმართული თვითნებური დარაიონების სავალალო სურათს წარმოადგენს. აღნიშნულ ადმინისტრაციულ და დემოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად მკვლევარი ფაქტების დამოწმებით გვაცნობს ოლქში მოქცეული ქართველების სიდუხჭირეს, ოსთაგან ჩავერას, ეკონომიკურ გაჩანაგებას, სოციალურ უსამარ-

თლობას, ეროვნული თვითმყოფადობის ფეხქვეშ გათელვას, ქართული ენის სრულ იგნორირებას, ქართული სკოლების დახურვის პროცესს, ქართველ ქალებზე აღვირახსნილ თარეშს – ერთი სიტყვით, საშინელ სიძულვილსა და განუკითხაობას, ფაქტობრივად ქართველთა ეთნოციდს (ხალხის ყოველმხრივი განადგურების გენოციდზე მძიმე ფორმას). ოსიანობა, როგორც ლეკიანობაზე უარესი მოვლენა, აქ უზომო მასშტაბით გაიფურჩქნა (ოსიანობის შესახებ იხ. ვახტანგ ითონიშვილი, ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა ისტორიიდან, თბ., 1995; აგრეთვე სპეციალური გამოკვლევები რუსულ და ქართულ ენებზე გამოქვეყნებულ კრებულში: **Осетинский вопрос**, Тб., 1994; ოსთა საკითხი, თბ., 1996).

სწორად მოიქცა ლევან ფრუიძე, როდესაც გ. ბოჭორიძის ეს მატიანე – დოკუმენტი შეიტანა ავტორის შესახებ დაწერილ ნარკვევში (იხ. წიგნში: გ. ბოჭორიძე, რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები, თბ., 1994, გვ. 24-26) და განმეორებით დაიბეჭდა საღად მოაზროვნე პატრიოტ მეცნიერთა მონაწილეობით შედგენილ და მკითხველის მიერ დიდად მოწონებულ ზემოხსენებულ კრებულში („ოსთა საკითხი“, გვ. 360-363). ამავე კრებულშია შეტანილი გ. ბოჭორიძის მოხსენებითი ბარათი სიძველეთა და ხელოვნების ძეგლთა დაცვის საგანგებო კომიტეტის სახელზე 1924 წლის 18 ივნისს (გვ. 363-367). აქვეა წარმოდგენილი სამხრეთ ოსეთის ოლქად სახელდებულ ტერიტორიაზე განლაგებული 127 ქართული ისტორიული ძეგლის სია (გვ. 367-370).

აღნუსხული ძეგლების უდიდესი ნაწილი ოსებს გაუნადგურებიათ, ხოლო რაც გადაურჩათ, ისინი ამ ვანდალებს გაუძარცვათ. ბევრი მოჩუქურთმებული და წარწერიანი ქვა სახლების, სკოლებისა და სხვა დანიშნულების ნაგებობებში მოუხმარიათ. ყველაფერი ეს აღწერილია ფაქტების დამოწმებით. გ. ბოჭორიძის დასკვნით, „იქ ძველი ქართული კულტურა დღითიდღე ისპობა და ქრება“ (გვ. 366). მაგრამ ქრებოდა და დღესაც ქრება არა მარტო ის-



ტორიული ძეგლები და ნივთები, არამედ „არა ნაკლებ გზაობის გზაზეა დამდგარი ძველი გეოგრაფიული სახელწოდებანი აღნიშნული კუთხისა. ბევრ ადგილას ძველი სახელი აღარც კი ახსოვთ“ (გვ. 366). მკვლევარი ნათქვამს ადასტურებს ქართული ტოპონიმებისა და ძეგლების ოსური ფორმით გადამახინჯების მრავალი მაგალითით. ესოდენ მოკლე პერიოდში (იგულისხმება საბჭოური ეპოქა) ამდენი დამახინჯება ავტორმა ქართული სოფლების, ძეგლების თუ ტოპონიმების ქართულ სახელწოდებათა სრული დაივიწყების მომასწავებლად მიიჩნია.

ყოველივე ეს გამოიწვია იმან, რომ „ძველი ქართული მოსახლეობის ადგილზე დღეს მთლად ოსობაა დასახლებული და ქართული მოსახლეობის მოსპობასთან ერთად ქართული სახელწოდებანიც ნასახლართა, ციხეთა, ეკლესიათა, სოფელთა, ადგილთა და სხვ. უმეტეს ნაწილად ქრებიან, ხოლო ნაწილობრივ საშინლად მახინჯდებიან დღევანდელი ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ“ (გვ. 366). ისტორიული ძეგლებისა და ნივთების განადგურების სავალალო შედეგებია ნაჩვენები კიდევ ორ მოხსენებით ბარათში (კრებული „ოსთა საკითხი“, გვ. 371-374).

გ. ბოჭორიძის ზემოხსენებული წერილები ახლახან გახდა ცნობილი მკითხველისათვის. მათი სახით მნიშვნელოვანი დოკუმენტები გამოვლინდა იმ წყაროებთან ერთად, რომელთა ინტერპრეტაციის საფუძველზე შეიქმნა ვახტანგ ითონიშვილის დასახელებული ნაშრომი ოსიანობის, როგორც ქართველთა წინააღმდეგ უსასტიკესი მზაკვრული ბრძოლისა და პათოლოგიური სიძულვილის გამომხატველი უსაშინლესი ფაშისტური მოვლენის შესახებ.

დღეს, როდესაც შექმნილ ვითარებას ესოდენ დიდი გულისტკივილით აღვნიშნავთ, კიდევ უფრო მძიმედ განვიცდით აფხაზეთთან ერთად ე. წ. სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ ფორმირებას, როგორც საქართველოს მთავრობის უგუნური ქმედებისა და რუსეთის აგრესიის შედეგს.

ავტორის მიერ იმერეთში წარმოებული ნაყოფიერი შემკრებლობითი მუშაობიდან, რაც ძირითადად დაუკავშირდა მატერიალური კულტურის ძეგლებისა და წარწერების, ნასოფლარ-ნამოსახლარების, საფლავის ქვებისა და სხვადასხვა დანიშნულების ნივთების აღწერას, ზოგიერთი ჩანაწერი ეთნოგრაფიული დაკვირვების სფეროს განეკუთვნება. შინაარსობლივად ეს ჩანაწერები უმთავრესად რელიგიის ისტორიასთან კავშირში გაიაზრება, ზოგიერთი ცნობა კი ეხება ძეგლების განადგურების პროცესს საბჭოურ პერიოდში, ხოლო ერთი-ორი ჩანაწერი მნიშვნელოვანია გვარების ისტორიასთვის.

შეკრებილი მასალების მიმოხილვას თუ ამ უკანასკნელი საკითხიდან დავიწყებთ, დავინახავთ, რომ გვარების ვინაობის შესახებ მკვლევარი ეთნოგრაფიულ მასალებს გვაცნობს ეკლესიათა წარწერებით. მაგალითად, მან როდესაც ლაშქს ვანის ეკლესიიდან მოხსნილი კარის ერთ-ერთ წარწერაში ამოიკითხა სახელი კვირიკე, იქვე დაიმოწმა ხალხური გადმოცემა: „მახლობელ სოფლებში მცხოვრებ კვირიკაშვილთა გადმოცემით, კარი მოტანილია სვანეთიდან, დიდი ხნის წინათ, მათი წინაპრების დავითურიძეების მიერ (ძველად ამ გვარისანი ვყოფილვართო), რომელთაგან კვირიკეს დაუდვია მათთვის ახალი გვარი. დღეს ამ გვარის წევრები ცხოვრობენ აქვე მახლობლად სოფ. იგორეთსა და ხორითში. სახელი კვირიკე იკითხება კარის პირველ წარწერაში, მაგრამ მისი გვარი და სადაურობა არა ჩანს“ (გვ. 150-151).

კვირიკეს გვარისა და სადაურობის დაუდგენლობის მიუხედავად, რამაც გამოიწვია ავტორის უკმაყოფილება, მის მონაპოვრად ჩაითვლება სვანეთიდან კარის ჩამოტანის ფაქტისა და კვირიკაშვილთა გვარის ეპონიმის დადგენა.

ზემოთქმულისაგან განსხვავებით, სადაც ეთნოგრაფიული მასალაა გამოყენებული, მკვლევარი წერილობითი



წყაროების ანალიზის საფუძველზე თავის კომენტარს ამითებს ღვანთკარის სამების ეკლესიაში ქვაზე ამოკითხული ნიგალელის შესახებ: „გვარი ნიგალელი უნდა წარმომდგარიყო „ნიგალი“-დან. ნიგალი ეწოდება ერთ-ერთ ჳევს; სუმბატის ქრონიკაში არის სხვათა შორის: „იყუეს ხარკის მიმცემელი. სარკინოთა ყოველნივე ჳევნი შავშეთ-კლარჯეთ-ნიგალისანიო“. ამ სახელიდან უნდა მომდინარეობდეს „ნიგალელი“ (გვ. 191).

გადმოცემა სალოცავის მოტანის შესახებ, რომლის დამადასტურებელი მასალები გვხვდება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, გ. ბოჭორიძეს ჩაუწერია სოფ. გამონინეზულის წმინდა გიორგის ეკლესიის აღწერის მომენტში: „ადგილობრივ მცხოვრების მელქისედეკ თევზაძის სიტყვით, ძველად ამავე ეკლესიაში ყოფილა ოქროს ხატი წმ. გიორგისა, მოტანილი აფხაზეთიდან. ეს ხატი ყოველი პირის განრისხებას ასრულებდა, რისხვა სრულდებოდა ადამიანებზედაც და ფრინველებზედაც. შეწუხებულ ხალხს (ზოგს დედას შვილი რომ დაუწყევლია და ამ წყევლისაგან მოჰკვდომია, ზოგს სხვა) მოუთხოვნია ბერებისათვის (ეკლესია), რომ იგი ან მოეშორებინათ საითმე, ან დაეძალათ. ბერებსაც იგი ჩაუდვიათ სპილენძის ქვაბში და დედამიწაში დაუფლავთ, და დღესაც არ იციან, თუ სად არის დაფლული; აზრით ამბობენ, რომ ეკლესიის აღმოსავლეთით, გადაღმა დიდი რცხილის ძირს არისო, რისგანაც ამ ხეს ნახევარი გვერდი გაუხმაო“ (გვ. 41).

ჯვართა გადაადგილების შესახებ არსებულ გადმოცემებთან ერთად გ. ბოჭორიძეს ჩაუწერია გადმოცემა სოფლებს შორის მდებარე სალოცავის დასაკუთრებისათვის ბრძოლის შესახებაც. ერთ-ერთი ასეთი გადმოცემა ეხება სოფ. რცხილათის სიძველეებში შემავალ ხის ჯვარს: „ხალხის სიტყვით, ჯვარი უწინ ყოფილა სოფლების რცხილათის, თავასას და მუხურის საზღვარზე, მაღალ მთაზე, რომელსაც ეწოდება წიფორა. ხსენებულ სოფლებს ამ



ჯვარზე დავა ჰქონიათ და ასე დაუდგენიათ: ვინც მამლის ყვილისას (დილით) პირველი ავიდეს იმ ჯვართან, იმ სოფლისა იყოსო. ამდგარა რცხილათის მღვდელი და ღამე წასულა, თანაც მამალი წაუყვანია; როცა ასულა წიფორზე, მამალი დაუყვივებია და ჯვარიც იმას რგებია. წამოუღია ეს ჯვარი და ამის შემდეგ იგი საშუდამოდ რცხილათს დარჩენიაო“ (გვ. 204).

სიძველეთა აღწერაში ხალხური გადმოცემებით დაინტერესების მაგალითად შეიძლება დავიმოწმოთ ჩანაწერი სოფ. გამოჩინებულის წმინდა გიორგის ეკლესიის შესახებ: „გადმოცემით ეკლესიის საძირკვლის ჩაყრის დროს ოსტატებს (კალატოზებს) ერთი ბიჭი ჩაუტანებიათ შიგ. ამ ბიჭს ოსტატებისათვის სადილი მიუტანია (მესადილე), უკანასკნელთ მისთვის ქუდი მოუხდიათ და საძირკველში ჩაუგდიათ და ქუდის ამოსაღებად ჩაუტყუებიათ შიგ (საძირკველში); მერე ზედ ლოდები მიუყრიათ და იქვე ცოცხლივ დაუმარხავთ და ეკლესია ისე აუშენებიათ. ეს იმიტომ, რომ ძველი რწმენით, „ცოდვაზე აგებული მაგარი იქნება“-ო. ზემოხსენებული ბიჭი ყოფილა შანიძეების გვარისა და აღწერილი ამბის გამო შანიძეებს ეკლესიის „მესაძირკველს“ ეძახიან“ (გვ. 37).

მკვლევრის დამსახურებად ითვლება იმ წარწერების ამოკითხვაც, რომლებიც გვაცნობენ მიცვალებულის დასაფლავებისა და გლოვის ზოგიერთ ჩვეულებას. მაგალითად, მირონწმინდის ერთ-ერთი ეკლესიის ნანგრევის აღწერისას როდესაც აღნიშნავს, რომ ამ ეკლესიის ეკვტერი იყო საძვალე, წერს: „შესავალი ოთახიდან კარი შედის თვით ეკვტერში ანუ საძვალე-აკლდამაში, რომელიც იყოფა ორ ნაწილად: სამამოდ და სადედოდ; ამ ნაწილებს ერთმანეთისაგან მცირე კედელი ჰყოფს, რომლებსაც ირგვლივ დერეფანი შემოუვლის. სამამო და სადედო წარმოადგენს ორს დიდს დახურულ ყუთს, რომელთაც აქვთ მცირე კარი დერეფნისაკენ; ზევითი მხარე თვითოეული ყუთისა სწორი,





ტახტის მაგვარი არის; ადგილობრივ მცხოვრებთა ცნობებით მიცვალებულს ჯერ მაღლა ყუთის თავზე, ანუ ტახტზე სდებდნენ და შემდეგ ძელებს ქვეშ, აკლდამაში“ (გვ. 147).

მიცვალებულის დაკრძალვის ამ საინტერესო ცნობას თემატიკურად უახლოვდება ცნობა გლოვის რიტუალის შესახებ: კურსების „ზელუბნის“ (ზედა უბნის) მაცხოვრის ეკლესიის აღწერაში გამოყოფილია ე. წ. „საჭირისუფლო“ ოთახის ნანგრევი, რომელშიაც თურმე თავს იყრიდნენ ჭირისუფალნი სატირლად ან დასასვენებლად“ (გვ. 118).

რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სფეროდან საყურადღებოა კიდევ ერთი ცნობა, რაც ფიქსირებულია უშუალო დაკვირვების გზით და ეხება ცოცხლად მოქმედ ჩვეულებას „საჯარობის“ სახელწოდებით. ამის შესახებ გ. ბოჭორიძეს წერს: „საჯარობო – შობის წინა დღეს ხვადაგს (საკლავს) ჰხოცავენ და ჰყიდიან. ეს ვნახე გეგუთში. იციან საზოგადოდ დასაველეთ საქართველოში. ეს სიტყვა საჯვარობიდან უნდა წარმოსდგებოდეს“ (გვ. 125).

ციტირებული ადგილების მიხედვით კარგად ჩანს, თუ სიძველეთა წარწერების ფიქსაციის დროს გ. ბოჭორიძე რაოდენ ეფექტურად იყენებდა ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებს და პირად შთაბეჭდილებებს. მისი ეს დაკვირვებები ეხება არა მარტო გადარჩენილ ნაგებობებს, ნივთებს, ორნამენტებს თუ წარწერებს, არამედ მატერიალური კულტურის ძეგლების მასობრივი განადგურების პროცესსაც და ქართველი ბოლშევიკების როლს ამ ვანდალურ ქმედებაში. მემატინანე მკვლევარი დეტალურად გვაცნობს მრავალი ძეგლის ტრაგიკულ ბიოგრაფიას. მაგალითად, იგი წერს, რომ სკანდეს ციხე „უნგრევიათ ადგილობრივ მცხოვრებთ და მისი მასალა სახლების საძირკვლისათვის უხმარიათ“... (გვ. 200-201). მეორე ცნობის თანახმად, ქვაციხეში მდგარა ორი ძველი ეკლესია – დედალეთისა და წმ. გიორგისა. „ეს ეკლესიები დაუქცევიათ 1923 წელს, მაისში, ადგილობრივი რაიადმასკომის თავმჯდომარის სევარიონი გამეზარდაში-



ლის მეთაურობით და მათი მასალა ადგილობრივ წყადში გასადები ხიდის სამი ბურჯისათვის შეუხმარებიან; ჩუქურთმებიანი ქვები ზოგი გაუთლიათ და ზოგი ბურჯის შიგნით კედლებში ჩაუყრიათ. წარწერიანი ქვებიდან მარტო ერთი გადარჩენილა, ის უდევს ხიდის მარცხენა ნაპირის ბურჯის ზევითა ნაწილს, პირით წყლისაკენ“ (გვ. 206).

განხილული მონაცემები არ გამოიჩვენებენ ეთნოგრაფიული მრავალსახეობით და შინაარსობლივი დატვირთვით, მაგრამ არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ამ მასალების ფიქსაციით გ. ბოჭორიძემ შუქი მოფინა არა მარტო სიძველეთა საიდუმლოებას, არამედ გარკვეული წვლილი შეიტანა თვით იმერეთის ისტორიული ეთნოგრაფიის შესწავლის სფეროშიც.

K 292.698  
3



გ. ბოჭორიძის ოთხტომეულის ერთ-ერთი ტომი – „რატა-ლენხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები (თბ., 1994 წ.) ქართული საისტორიო მეცნიერების უმნიშვნელოვანეს მონაპოვარს წარმოადგენს. ავტორის მოხსენებები, განცხადებები, ბარათები და ოქმები ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის ძეგლების, ნივთების, ხელნაწერებისა და წიგნების გადარჩენა-დაცვისათვის გაწეულ მის მზრუნველობაზე და დაულალავ შრომაზე. იგი სისტემატურად მიმართავდა ყველა იმ პიროვნებას და ორგანიზაციას, ვისაც ეს საქმე ეხებოდა და პასუხისმგებლობა ეკისრებოდა. განცხადებებსა და მოხსენებით ბარათებში აღწერილია დაზიანებული ან დანგრეული ძეგლები და მხილებულნი არიან მათი დამაქცეველი კომუნისტ-ბოლშევიკები.

ნაშრომის შინაარსი მისი სახელწოდების ადეკვატურია. გ. ბოჭორიძემ თავისი ჩანაფიქრი განახორციელა. მატერიალური კულტურის ძეგლები და სიძველეები მან დეტალურად აღწერა, ხოლო ეთნოგრაფიული ხასიათის მასალა ფრაგმენტების სახით წარმოაჩინა. მაგალითად, ეთნოგრაფიული დაკვირვებისათვის მნიშვნელობა ენიჭება ტერიტორიულ ცვლილებებს, რაც მკვლევარმა რაჭის მაგალითზე გვჩვენა. მან აღნიშნა, რომ ისტორიული რაჭის ორ რაიონს (ონის, ამბროლაურის) ჩამოატრეს „აღმოსავლეთის ერთი კუთხე – კუდაროს ნაწილი, რომელიც სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის შემადგენლობაშია მოქცეული და მეორე დასავლეთისა – დღნორიდან ჭრებალომდე, რომელიც ლენხუმზე (ცაგერის რაიონზე) არის მიწერილი“ (გვ. 41). ამგვარი ტერიტორიული გადანაწილება ყოფაცხოვრებაში ცვლილებების მომასწავებელიც იყო. ამ მხრივ საზიანო მოვლენად ვერ შევაფასებთ რაჭის ტერიტორიის ნაწილის ლენხუმთან მიერთებას. ამ შემთხვევაში რაჭველი თავისი მამა-პაპური ცხოვრების წესს, კუთხურ სპეციფიკას კვლავაც ინარჩუნებდა და თუ მათ ცხოვრება-



ში რაიმე ლეჩხუმური შევიდოდა, ეს მას ეროვნულ უბედურებას არ უქადდა. რაც შეეხება კუდაროს ნაწილის მრეცვეას სამხრეთ ოსეთად წოდებული ოლქის ფარგლებში, ამასთან დაკავშირებით კიდევ ერთხელ მკაფიოდ უნდა ითქვას, რომ ეს იყო ქართული მოსახლეობის გამეტება დასაღუბავად, ვინაიდან ოსური ოლქის ფარგლებში მთელი თავისი ბარბაროსული ძალებით ამოქმედდა ოსიანობის სახელწოდებით ცნობილი ოსური ფაშიზმი, რამაც გამოიწვია ქართველთა ეროვნული თავმოყვარეობის უკიდურესი საშუალებებით შელახვა, დამცირება, ყოფითი კულტურის დაქვეითება, სულიერ ფასეულობათა დაკნინება, ისტორიული წარსულის ხელყოფა, ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლებისა და წარწერების გეგმაზომიერი მოსობა, ქართული ენის აკრძალვის დონეზე შეზღუდვა, ეკონომიკური განანაგება, ძარცვა-ყაჩაღობა, მასობრივი ფიზიკური განადგურება. ამაზე უარეს მდგომარეობაში ქართველი ხალხი გარეშე მტრის შემოსევების დროსაც კი არ ჩავარდნილა.

ეთნოგრაფიული მასალის ღირებულება გააჩნია ავტორის მიერ ფიქსირებულ ხალხურ გადმოცემებს სოფლების, მატერიალური კულტურის ძეგლებისა და გვარების შესახებ. ამ მხრივ აღსანიშნავია ზოგიერთი ისეთი წარწერა, რაც ტრადიციის ელემენტებს შეიცავს. ასეთად შეიძლება მივიჩნიოთ ონის წერეთლების კარის ეკლესიის სამხრეთის კარის თავზე არსებული მხედრული წარწერა: „ქ. წელიწადსა ჩვივ (1813 წ.) აღვაშენე ეკლესია ესე ჩ-ნ დიდის თავადის სახლთხუცის წერეთლის ძემან გრიგოლ საოხად ჩო-ვს და სიყვარულითა მშობელთა ჩ-თა ზურაბ წერელი-სათუს და დადიანის ასულის თამარისა და მეუღლისა ჩმ-სა დადიანის ასულის ელისაბედისათუს და ძეთა და ასულთა ჩ-თა აღსაზრდელად. მხილველნო შენდობას ვითხოვთ ოდეს ჩ-ნ საფლავსა ვიყოთ და თქ-ნ ქვეყანასა“ (გვ. 247).



წარწერის ყოფითი შინაარსი აქ მკაფიოდაა გამოკვეთილი. მასში იხსენიებიან როგორც მიცვალებულები, ისე აღსაზრდელები, ე. ი. ახალი თაობა იმიტომ, რომ ეკლესიის აშენების მიზანი ყოფილა მათი სულიერი აღზრდა. ის გარემოებაც, რომ თხოვნაა შენდობისა არა მარტო აქ ხსენებული მიცვალებულებისა, არამედ იმათიც ვინც მომავალში გარდაიცვლებოდა, ხსოვნისა და უკვდავყოფის ტრადიციის გამოხატულებაა.

ეთნოგრაფიული ხასიათის ცნობებია ფიქსირებული სოფ. ქვედა ურშხაში არსებული ძეგლების აღწერაშიც. აქ ხსენებულია ორი სალოცავი – საგოლგოთო და საელიო და შესაბამისად ამისა ორი დღესასწაული – გოლგოთობა და ელიობა. მათ შორის მეორე სათემო მნიშვნელობისა ყოფილა, ვინაიან „ელიობას ძველად თემობა, ანუ სათემდ დასხდომა სცოდნიათ“. სოფ. სორის ჯვარცმის ეკლესიისა და სიძველეთა აღწერასთან დაკავშირებითაც ითქვა, რომ ეკლესიის სამხრეთით, პატარა გორაკ „ნაციხურთან დღესასწაულის დროს თემისა ანუ თემად დასხდომა სცოდნიათ“ (გვ. 224). ეს ცნობები ხალხური მმართველობის სისტემას ეხება და კავშირშია ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან რაჭული სოფლობის შესახებ. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა 1970 წლის ზაფხულში ჩაწერილი მასალები საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ექსპედიციის მონაწილეთა მიერ (იხ. ვალერიან ითონიშვილი, მთარაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მუშაობის შედეგები, ჟ. „მაცნე“, 1970, №5). ეთნოგრაფიული ძიების შედეგად დადასტურდა, რომ ტრადიციულად სოფელში ყოველ უბანს ჰქონდა ხალხის თავშესაყარი ადგილი – სანახაშო, სადაც უმთავრესად ხანდაზმული მამაკაცები სასაუბროდ იკრიბებოდნენ. ისინი აქვე მსჯელობდნენ საერთო საუბნო საკითხებზე, მაგრამ როდესაც სასოფლო საქმე იყო მოსაგვარებელი, ასეთ შემთხვევაში მოხუცთა



თაოსნობით სოფლის მოსახლეობა იკრიბებოდა სასოფლო-სოფლის მონათესავე მოედანზე, რომელსაც სოფლის სანახაშო ერქვა. ასეთ საქმიან შეკრებას, სადაც სასოფლო საქმეების გარჩევა, შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება და სახალხოდ შეტყობინება ხდებოდა, სოფლობა ეწოდებოდა. როგორც ჩანს, გ. ბოჭორიძის მიერ დადენილი თემობა მასშტაბურობით სოფლობაზე დიდი იყო და სოფელთა გამაერთიანებელი ტერიტორიული თემის სტრუქტურას შეესაბამებოდა.

საქართველოს სხვა კუთხეების ანალოგიურად (თუშეთი, იმერეთი, სამცხე-ჯავახეთი) გ. ბოჭორიძემ მატერიალური კულტურის ძეგლებს შორის შეისწავლა საფლავის ქვებიც, რომელთა ჩუქურთმა და წარწერები გასათვალისწინებელია ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაშიც. ჩუქურთმა თავისთავად ქვის დამუშავებისა და ხალხური ხელოვნების განვითარების დონის მაჩვენებელია, ხოლო წარწერები არა მარტო შენდობის თქმის ტრადიციას გვაცნობს, არამედ განსვენებულის ვინაობას, პროფესიას და დამსახურებასაც გვიჩვენებს. მაგალითად, სოფ. სომიწოში ეკლესიის ახლოს მდებარე საფლავის ქვის წარწერა გვაუწყებს, რომ იქ განისვენებს აზნაური იოანე ჩიკვილაძე, რომელსაც სცოდნია „წერა სამხედროთი და ჭედა ოქროისა და ვერცხლისა“, ემარჯვებოდა ხატების დამზადება და გამოქანდაკება (გვ. 239). სხვა შემთხვევაშიც საფლავის ქვის წარწერა განსვენებულის გვარ-სახელთან ერთად გვაცნობს მის დამსახურებასაც. მაგალითად, სოფ. პიპილეთის ეკლესიის აღმოსავლეთით მდებარე საფლავის ქვაზე ამოკვეთილია ასეთი მხედრული წარწერა: „საფლავსა ამას შა მდებარე სარწმუნოებით ბერძნისა. აწ უწყალო სიკვდილისაგან წარწყმედილი... იაშვილის ასული მზეხათუნ მემცხედრე თ-ის ოტია ჯაფარისა ღ-ისა და კაცთა უწყენი, ოჯახისა განმგებელი და აღმადგინებელი. აღმომკითხველნო შენდობა მიბძანეთ“... 1837 წ.“ (გვ. 243). ონის საფლავის ქვებზე არსებული წარწერები გვაუწყებენ თუ ვინ განისვენებს საფ-



ლავსა შინა და როგორ შესთხოვენ განსვენებულთა შენ-  
დობას და მათ „ძეთა ორსავე ცხოვრებასა წინაშე ქრისტე-  
სა“ (გვ. 245). ანალოგიურია სხვა წარწერებიც, ხოლო  
ერთ-ერთ მათგანზე, სახელდობრ ონის საჯანის კარის ეკ-  
ლესიის ეზოში მდებარე საფლავის ქვაზე საგანგებოდაა  
აღნიშნული პიროვნების დამსახურება: „ამა ლოდსა შინა  
მდებარე ვარ აზნაური ყარამან ქაიხოსროს ძე ჯაფარიძე  
ვექილი და დამცველი ვიყავ საწყალი კაცისა შობიდან 41  
წლისა მიცველილი 1894-სა იანერის 12-სა დღესა. აღმომ-  
კითხველნო ქთხოვთ მომცეთ შენდობა“ (გვ. 245).

შენდობის თქმისა და განსვენებულის დამსახურებას  
აღნიშვნასთან ერთად საფლავის ქვათა წარწერებში დაგ-  
მობილია საფლავის ხელყოფა და დარისხება-წყევლის  
ღირსადაა მიჩნეული ამ ტრადიციის დამრღვევი პიროვნება.  
ნათქვამის დამადასტურებელია ლენხუმში ხვამლის მთის  
ძველ ეკლესიასთან ერთად აღწერილი ერთ-ერთი საფლა-  
ვის ქვა, რომლის წარწერა მიცვალებულის პირით აღმომ-  
კითხველს შესთხოვდა შენდობის თქმას და იმასაც, რომ  
„არა შესძრათ ლოდი ესე და საფლავი, რომელსა შინა  
მდებარე არს საწყალობელი და უჟამოდ აღსრულებული  
გვამი ჩემი“. ამას მოსდევს დარისხება და მუქარა: „უკეთუ  
არა ისმინოთ ვედრება ჩემი და ინებოთ შეძვრად ლოდისა,  
ანუ საფლავისა ამის ჩემისა, იქმნეს კაცი იგი შეჩვენებუ-  
ლი და წყეულ წმიდისა სამებისაგან სულით და ხორციით  
და მეორედ მოსვლასა მას საშინელსა განკითხვანი ქრის-  
ტესი და მეოხება ყოველად წმიდისა ღმრთისა მშობელისა  
მათ ზედა წყევად და შეჩვენებად იყავნ. ხოლო რომელმან  
დაამტკიცოს ჩემი ესე ვედრება კურთხეულ იყავნ უფლისა  
მიერ ქრისტესით ჩვივ (1816 წ.) ივნისის კჳ (29)“ (გვ. 313).

ანალოგიური შინაარსის სხვა წარწერების მიხედვი-  
თაც კარგად ჩანს ტრადიციის დაცვის საჭიროება – შენ-  
დობის მთქმელთათვის მადლიერება და დალოცვა, ხოლო  
საფლავის შემლანძღველ-შემგინებელთათვის დარისხება



და წყველა. საერთოდ კი, საფლავის ქვების ჩუქურთმების ტერიალური წყაროა ქვის დამუშავებისა და მოჩუქურთმების ხალხური ხელოვნების შესწავლისათვის, ხოლო წარწერებიდან კარგად ჩანს მიცვალებულის ხსოვნის დაფასება მისი ვინაობისა და ღირსების ჩვენებით. ის, რაც ცხოვრებაში იყო დაფასებული, საფლავის ქვებზეც აღინიშნებოდა. ყოველივე ეს კი ადამიანის სახელის უკვდავყოფის მიზანს ემსახურებოდა.

მატერიალური კულტურის ძეგლთა აღწერის პროცესში გ. ბოჭორიძე გზადაგზა იმოწმებს ხალხურ გადმოცემებს სოფლებისა და გვარების შესახებ. მის მიერ ჩაწერილი ერთ-ერთი გადმოცემა ეხება სოფელ გლოლას დაარსებას. თითქოს ეს მომხდარა დავით აღმაშენებლის თუ თამარის ეპოქაში. ამ ადგილისადმი მიმზიდველობის საფუძველი ყოფილა მუავე წყალი, რაც ორიდან ერთ-ერთ მეფეს მოსწონებია და იქ ეკლესია აუშენებია. გადმოცემა იმასაც მოგვითხრობს, თითქოს ეკლესიის მცველად დადგომა უკისრია ბერს იმ პირობით, რომ მისთვის დაცოლშიღებების ნება დაერთოთ. ასედაც მომხდარა. მასთან ერთად აქვე დასახლებულა მისი ბიძა და ბერის მოსამსახურე ბიჭი. შესაბამისად ამისა, მათ სახელებთანაა დაკავშირებული სამი გვარის წარმოქმნა: ბერიშვილი (ბერიდან), ბიძიშვილი (ბერის ბიძიდან) და ბიჭიშვილი (ბერის ბიჭიდან) (გვ. 256).

მკვლევარი აქვე ეხება მეორე გადმოცემასაც ამ გვარების და სხვა ადგილობრივ მცხოვრებთა სხვა ადგილებიდან მოსულობის შესახებ. მათ წინაპრებს ძველად უცხოვრიათ ტყის თავსა და ბუბაში. გადმოცემა იმასაც გვაუწყებს, რომ ტყისთავში უცხოვრიათ მარტო ლევანდებს, ე. ი. 1000-მდე უცოლო ვაჟაკს არანაკლებ 30 წლისას... ხალხში შემონახულია ცოდნა იმის შესახებაც, რომ ბუბას ქურდი ოსები დასხმიან თავს (გვ. 256-257).

გ. ბოჭორიძის ნაშრომში ფრაგმენტული ხასიათის ცნობები გვხვდება ზოგიერთ სხვა გვარის შესახებაც. რა-





ჭის მასალების ერთ-ერთ სქოლიოში მკვლევარი ვრცელდება ახსნა-განმარტებას იძლევა იმის დასამტკიცებლად, რომ ზუბაშვილი ქართული გვარია და არა რუსული წარმომავლობისა ზუბოვიდან, როგორც ამას ამტკიცებდნენ დ. კარიჭაშვილი, პ. გუგუშვილი და სხვ. გ. ბოჭორიძეს ასევე ამოუკითხავს წარწერები ეკლესიებსა და საფლავის ქვებზე, სადაც იხსენიებიან შემწირველთა გვარები, ფაქტიურად გადაშენებული გვარები: არიშიძე, თუღულაშვილი თუ ფულურაშვილი, ცინარიძე, ცერგელაძე, შოთაძე, მოშველიებულია ხალხური გადმოცემებიც ზოგიერთი ამ გვარის საცხოვრებელი ადგილისა და შემდეგ სხვა გვარებით ამ ადგილების დასახლების შესახებ (გვ. 209-214).

ლენხუმში გ. ბოჭორიძის ყურადღება მიუქცევია ბოჭორიშვილის გვარს და ჩაუწერია ცნობა, რომ „ბოჭორიშვილები უწინ ოქროცვარიძეები ყოფილან, ისინი მბოჭავნი ყოფილან გელათისა, თითო კაცი გელათის კარზე ყოფილა აუცილებელივ და მათ უბოჭნიათ ყველა ადგილში (მხარეს) გელათის საბოჭავი და აქედან დარქმევიათ ბოჭორიშვილებიო“ (გვ. 292).

მიმოხილვიდან გამონჩდა, რომ რაჭა-ლენხუმის ისტორიული ძეგლებისა და სიძველეების აღწერაში ეთნოგრაფიული შინაარსის მასალა შედარებით უმნიშვნელოა როგორც მოცულობით, ისე აღწერილობის სისრულით. როგორც ჩანს, გ. ბოჭორიძე ეთნოგრაფიული პროფილით უფრო მეტ ყურადღებას უთმობდა სამუზეუმო კოლექციების შეგროვებას. ნათქვამის დამადასუტრებელია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნივთების სია თავისი პასპორტებით (სოფელი, ეკლესია, ნივთის პატრონის ვინაობა...). ცალკეა აღნუსხული რაჭიდან ჩამოტანილი ეთნოგრაფიული ნივთები (იარაღი, სამკაული, სასმისები... გვ. 342). ეთნოგრაფიული კვლევისათვის საყურადღებოა მოპოვებული სიგელ-გუჯრები (წყალობის წიგნი, სასისხლო სიგელი, ნასყიდობის წიგნი...) (გვ. 354-355). არანაკლებად საინტერესოა ამ მხრივ სა-



არქივო მასალები: ეკლესიებში დაცული აღსარების სიკვდილს, ქორწინების გამოკითხვის წიგნები, ზოგიერთი პიროვნების პირადი არქივი, სიგელ-გუჯრები (ნასყიდობის წიგნები, წყალობის წიგნები და სხვა საბუთები) (გვ. 355-357). ნაშრომში შეტანილია ლენხუმიდან ჩამოტანილი ნივთების სიაც, სადაც აღრიცხულია: იარაღები, ისრის წვერები, მშვილდის ღარი რკინისა, ორბოძალი რკინისა, ხმლის ნაწილი, ჯაჭვის პერანგი (გვ. 372). ლენხუმში მოპოვებულია აგრეთვე XVIII-XIX სს. წერილობითი საბუთები: სიგელ-გუჯრები, ნასყიდობისა და თავდებობის წიგნები... სულ 93 ცალი (გვ. 375).

მიმოხილვა იმითი შეიძლება დავასრულოთ, რომ გ. ბოჭორიძემ ისტორიული ძეგლებისა და სიძველეების დეტალურ აღწერასთან ერთად, რაც წარმოაჩენს ნაშრომის ღირსებას, მოკრძალებული წვლილი შეიტანა რაჭა-ლენხუმის ეთნოგრაფიული მასალების გამომზეურების საქმეშიც.

უაღრესად მნიშვნელოვანი შედეგებით დამთავრდა გიორგი ბოჭორიძის მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში 1932-1933 წლებში. მკვლევარმა კარგად იცოდა, თუ საუკუნეების განმავლობაში რამდენი უბედურება გადაიტანა ამ კუთხეში, როგორ იულიტებოდა ქართული მოსახლეობა, როგორ მიმდინარეობდა მისი ყოფა-ცხოვრებისა და რწმენის გადაგვარება, როგორ ნადგურდებოდა ოდესღაც აყვავებული ქართული მხარის ტრადიციული მეურნეობა და მატერიალური კულტურა. შესაბამისად ამისა, გ. ბოჭორიძეს ისიც კარგად ჰქონდა გააზრებული, თუ საქართველოს ისტორიული წარსულის შესწავლისა და ახლი ეპოქის გეოპოლიტიკური ვითარებისათვის, კერძოდ კი საქართველოს ისედაც განახევრებული ტერიტორიის შენარჩუნებისათვის სამართლიანი ბრძოლის პროცესში რაოდენ დიდი მნიშვნელობა უნდა მიანიჭებოდა სამცხე-ჯავახეთის კომპლექსურ შესწავლას.

რეგიონის თუ მთელი ქვეყნის კომპლექსურ შესწავლაში განსაკუთრებული როლი ეკისრება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებას, რამდენადაც მის შედეგებზეა დამოკიდებული მოდავე ქვეყნის უსაფუძვლო პრეტენზიების წინააღმდეგ სახელმწიფო ხელისუფლების აღჭურვა დასაბუთებული არგუმენტებით. გ. ბოჭორიძემ ამ მიმართულებით უაღრესად ნაყოფიერი მუშაობა გასწია, რისი შედეგებიც აისახა 1992 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში – „მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში“.

ავტორისათვის ჩვეული გულმოდგინებით მასში დეტალურადაა აღწერილი მოგზაურობის დროისათვის შემორჩენილი მატერიალური კულტურის ძეგლები, ნანგრევები თუ საფლავის ქვები. ამოკითხულია სხვადასხვა ეპოქის ნაწერები, აღნუსხულია გადარჩენილი ნივთები, გაკეთებულია მათი ჩანახატები ცალკეული დეტალებისა და ორნამენტის ჩვენებით.



ესოდენ ფართო ხასიათის კვლევა-ძიებაში გარკვეული ადგილი უჭირავს ეთნოგრაფიულ მასალებსაც. პირველ რიგში ეს ეხება სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის შემადგენლობას, დემოგრაფიულ ცვლილებებს და ეთნიკურ პროცესებს, რასაც ავტორი გვაცნობს სოფლების, გვარების, სარწმუნოებისა და ენობრივი კუთვნილების აღნიშვნით. დადგენილია მაჰმადიანი ბეგების მიერ ქართული ენისა და მშობლიური გვარების დავიწყების სამწუხარო მაჩვენებლები. ფიქსირებულია სხვადასხვა სოფელში მცხოვრები მონათესავე გვარების განსახლების სურათი ადგილმონაცვლეობის ჩვენებით. სიგელების დამოწმებით დადგენილია ზოგიერთი გვარის ეპონიმები (წინაპართა სახელები). მართლმადიდებლებთან და მაჰმადიანებთან ერთად აღრიცხულია ქართველი კათოლიკეებიც (მაგალითად, ვალეში – გვ. 160), ასევე შეკრებილია ცნობები ქურთებისა და თარაქამების შესახებ (ნიალაში და აგარაში, გვ. 213). აღწერილია ისეთი ვითარებაც, როდესაც სოფელში (მაგალითად, ინდუსა) ქართულად ყველა მშვენივრად ლაპარაკობდა, თათრულად (იგულისხმება თურქული – ვ. ი.) უფრო კაცები, საერთოდ კი ყველანი ნახევრად ქართულად და ნახევრად თათრულად მეტყველებდნენ. დადგენილია ქართულის დავიწყების სავალალო მდგომარეობაც. ნიმუშად ამისა დასახელებულია ასპინძა, სადაც მცხოვრებ 130 კომლს ქართული დაუვიწყიათ. ჩამოთვლილია რეგიონში მცხოვრები გვარებიც მაშინ იქ მცხოვრებ კომლთა რაოდენობის აღნიშვნით.

გ. ბოჭორიძის ჩანაწერების მცირედი ნაწილი ეხება მეხილეობა-მევენახეობის საკითხს. იგი ჩამოთვლის ვაშლის, მსხლის, ქლიავის ჯიშებს ადგილობრივი სახელწოდებებით და გვაუწყებს, რომ მეხილეობის განვითარებისა და მეურნეობაში მისი უპირატესი მდგომარეობის პარალელურად მევენახეობა მხოლოდ ძველიდან შემორჩენილი პატარ-პატარა ვენახების სახით ინარჩუნებდა არსებობას. უფრო მეტიც, გ. ბოჭორიძის დაკვირვებით, ვენახები ნაშ-



თადლა შემორჩენილა და ყურძენს უმთავრესად საჭმელად იყენებდნენ. მკვლევარი ჩამოთვლის ვაზის ჯიშებსაც და იძლევა მათ აღწერა-დახასიათებას. როგორც ჩანს, იგი დაინტერესდა ყურძნის დაწურვის ძველი ტრადიციის შესწავლითაც და დაადგინა: ყურძენს, ჯერ ქვითკირის საწნახელში ფეხით სწურავდნენ, შემდეგ კი, რაც დარჩებოდა, ქვის საწურავში ანუ საქაჯავში გადაჰქონდათ (გვ. 241-244). ეთნოგრაფიული ჩანაწერებთან ერთად აღრიცხულია შემორჩენილი ღვინის საწნახეები და ზეთსახდელი ქვები.

სხვა მასალა სამეურნეო ყოფის სფეროდან არ გვხვდება. ერთადერთი, რასაც მეურნეობის სფეროსთან კავშირი აქვს, სარწმუნოებრივი ხასიათისაა. გ. ბოჭორიძეს ჩაუწერია მასალა იმის შესახებ, თუ ხალხი როგორ უკავშირებდა მოსაგვლიანობას ერთ-ერთი ფრინველის მოფრენას მარტში და მის მიერ თავთავის ან ხის რტოს მოტანას (გვ. 163).

მატერიალური კულტურის აღწერაში ეთნოგრაფიული პროფილის მასალებიდან აღსანიშნავია ცნობა საცხოვრებელ ნაგებობათა ცალკეული ელემენტების შესახებ. მაგალითად, როდესაც მკვლევარი ნასოფლარებს აღწესხავს, ბოსელეთში აღწერს მშრალი წყობით ნაგებ სახლებს და გვაცნობს თვით ქვების წყობის სისტემას (გვ. 131). შედარებით ვრცლადაა აღწერილი სანახევროდ დანგრეული, მხოლოდ ქვის კედლებით და შუაში ფიჭვის ხის ბურჯით შემორჩენილი კარაპანი სოფ. გოგონაურში (გვ. 132). ასევე სანახევროდ დანგრეული სახლებია აღწერილი ღორთუბნის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში. ერთ-ერთი სახლი აშენებული ყოფილა მშრალი წყობით. აღწერილია მისი კონსტრუქციაც: დერეფანი, აქედან შესასვლელი დიდ ოთახში, თლილი ქვის კარებით, ოთხ ადგილას გადაყვანილი კამარით, თაღოვანი გადახურვით, სადაც კამარიდან კამარამდე გამოყენებულია გრძელი, განიერი და ბრტყელი ფიქალები (გვ. 133-134). ახალციხის პირველ რაბათში ფიქსირებულია სამი დარბაზი (გვ. 166), მაგრამ აღწერილი არ



არის. სამაგიეროდ ავტორი გეთავაზობს სოფელ ჭაჭკარში შემორჩენილი დარბაზის აღწერილობას: „სოფ. ჭაჭკარში სტეფანე ნიკოლოზის ძე ხუციშვილი ცხოვრობს ძველი ხანის დარბაზში, რომელსაც აქვს ორი დედაბოძი შუაში და გვერდებზედაც ორ-ორი, სულ ერთად 6. ზოგი ბოძი და ხე ხაზებით არის შემკული, ზოგი ხრახნილებით. სახლს ძველად გვირგვინი ჰქონია. აქ არის ორი ცხვრის თავი“ (გვ. 225). მკვლევარმა შედარებით ვრცლად აღწერა ებრაელის ერთსართულიანი სახლი ახალციხეში: „მეორე სართულში არის ერთი მოზრდილი ოთახი, ჩარდახი, მცირე სამზარეულო, ორივეს აქვს ჩრდილოეთ კედელში ბუხრები და ორ-ორი დოლაბი. ბუხრის მარცხნივ და მარჯვნივ შუა გამყოფ კედელს აქვს მესანდარა (ნალია). ეს არის დასავლეთი კედელი. სამხრეთით არის გამართული ტახტი. ჭერი თავანი შუაში შემკულია წახნაგოვანი წრით. სარკმლები აქვს აღმოსავლეთით სამი და ჩრდილოეთით მცირე სანათური სამზარეულოში. სამხრეთ მხარეს გამართულია აჯილაკი (ტახტი), სადაც პატარძალს აწვენდნენ ახალ ჯვარდაწერბლს; ორივე ნაწილის კედლებს გარშემო 1 არშინის სიმაღლეზე (იატაკიდან) შემოსდევს ასიბა (სიმები) – არხატახტი, ანუ ზურგის მისაყუდებელი. ეს სახლი თათრის შენობა ყოფილა უწინ. სახლში ასასვლელი არის აღმოსავლეთ მხრიდან კიბით დერეფანში შესვლით. ორივე ნაწილში გამართულია თაროები, რომელზედაც მომწკრივებულია ჭურჭელი სპილენძის, თიხის და ფარფორისა. ბუხრის ქვა დიდ ოთახში შემკულია ორნამენტით. ტახტზე ხალიჩა და ბალიშებია გამწკრივებული. დიდი ოთახის კარი შემკულია სახით და ფერადით ყოფილა მოხმიადებული (ხმიადის მაგვარი ფორმით)“ (გვ. 188).

საცხოვრებელ ნაგებობათა ცალკეული დეტალების აღწერასთან ერთად მატერიალური კულტურის შესწავლისათვის მნიშვნელოვან მონაპოვრად უნდა მივიჩნიოთ ავტორის მიერ აღგილზე მიკვლეული და შესწავლილი საფლა-

ვის ქვები მათთვის დამახასიათებელი ატრიბუტებით. მავალითად, „იშხუდის ბოლოს კაკლებთან“ მას უნახავს საფლავის ქვა, რომლის ზედა მარცხენა ნაწილში გამოსახული ყოფილა მდგომარე მამაკაცი, რომელსაც „მარჯვენა ხელში უჭირავს ჯვარი, მარცხენა დონიჯით აქვს წელთან. მის გვერდებთან და ქვემოთ დახატულია მრავალი იარაღი: მარცხნივ გასადები, მარჯვნივ: ხმალი, ცული, თოფი, ჯოხი, კიბე, წერაქვი. ქვევით: ქოშა, ე. ი. თიხის ჭურჭელი მაღალყელიანი და ყურიანი, ყანწი, ასტამი (?) თუ სხვა ჭურჭელი, იორსი (გრდემლი), ანუ რკინის სანაყი მჭედლისა, გაზები დიდი და პატარა, რკინის საჭრელი რკინა, ხის კოკა, ქვის გობი (ლახანკა) და სხვ.“ (გვ. 40).

მეორე საფლავის ქვაზე უნახავს სომხურ-ქართული წარწერა და დუქარდის (დიდი მაკრატლის) გამოსახულება (გვ. 41).

მრავალი საფლავის ქვის წარწერაა გადმოღებული სოფ. ივლიტას ძველი სასაფლაოდან, რომლებზედაც აღნიშნულია სახელები, გვარები, ასაკი, სადაურობა, ეროვნება, სქესი; ზოგან წარწერა გაღუქსილია. ფიქსირებულია საფლავის ჩუქურთმა: ჯვარი, ცხვრის გამოსახულება, მამაკაცთა ფიგურები – ხელებჩამოშვებული, ზოგს მარცხენა ხელი აქვს ჩამოშვებული, მარჯვენაში ჯვარი უჭირავს, ამავე მხარეს ბავშვებია დახატული და ა. შ. ყველაფერი ეს შეიცავს ცნობებს ეროვნული, ონომასტიკური (სახელები, გვარები) და რელიგიური კუთვნილების შესახებ (გვ. 47-55). უდეს საფლავის ქვებზე გამოსახულია ცხვრები, საწნახლები, ხის დასაწერი ვარცლისნაირი ქვები (გვ. 68-70). ზოგიერთ ქვაზე ზემოთა ნაწილში გამოსახულია ჯვარი, ხოლო მის ქვემოთ იარაღები: ჩაქუჩი, ქაფჩა და არშინი. ქვემოთ მიწერილია, რომ ეს იყო ქართველი კათოლიკე კალატოზის ვარტანა მელქონის ძე ბალახაშვილის საფლავი. ვინმე იოსებ გოგოლაშვილის საფლავზე კი გამოსახულია მეკურტნის იარაღები (გვ. 71). ზოგიერთ საფლავზე

გამოჩუქურთმებულია აკვნები, ცხვრებისა და სხვა ფორმის ქვები, ამოკვეთილია მიცვალებულთა სახელები (გვარებით, სქესით, ასაკით), არის ლექსებიც. ყველა ქვაზე შენდობის თხოვნაა, რაც წარმოდგენას გვაძლევს სულის მოხსენიების წესზე (გვ. 168-177). სულის მოსახსენებელი წარწერები კეთდებოდა აგრეთვე ეკლესიებში. ამას აკეთებდა ეკლესიის ამშენებელი ან ეკლესიისათვის ნივთის შემწირველი. სულის მოსახსენებლად ან სადღეგრძელოდ ეკლესიაში ნივთებს სწირავდნენ არა მარტო ადგილობრივნი, არამედ სხვაგან მცხოვრებნიც. მაგალითად, აღწერაში – „ჯვრის ეკლესიის სიძველენი“ ჯერ ვკითხულობთ ასეთ წარწერას: „ბარძიმი ვერცხლისა, წარწერით ძირზე: ქ. ღმერთმა შეიწყალოს ვარამათ ყაზარას ჯალაბი თურვანდაი და უდელი დოვლათიერას დედა ფერიხანაი რომ ეს ბარძიმი ახალციხის სურბნიშანს შესწირეს (1 სტრიქონი) მე-18 საუკუნე“. შემდეგ გრძელდება: ქ. შენ მღთებასა და უბიწოთ მშობელსა შემოგწირე ბარძიმი ესე თავისის ფეშხუმითა, კოფხითა და კამართა მე არაგვის ერისთავის ოთარის ასულმა თინათინ, ძისა ჩემისა ედიშერის სადღეგრძელოთ, ცოდვათა ჩემთა შესანდობლათ“ (გვ. 177). აქვე შეიძლება დავიმოწმოთ კიდევ ერთი ნიმუში სულის მოსახსენებლიდან. ახალციხის ჯვრის ნათლისმცემლის ეკლესიაში დაცული ყოფილა ვერცხლზე ნაჭედი ღვთისმშობლის ხატი, დაფერილი ოქროს წყალში, გარდა არშიებისა... ქვედა არშიაზე აქვს წარწერა: „ქ. ჩვენ ციციშვილის ქალმა ანამა მოვაჭედინეთ ხატი ესე ყოვლად წმინდისა, ჯერა სულისა ჩვენისა საოხად და მერმე ძეთა ჩვენთა გასაჩენათ. ამინ. ქ-კსა:ტუბ“ (გვ. 180).

საფლავის ქვებს, როგორც მატერიალური კულტურის ძეგლებს მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია ეთნოგრაფიული თვალთახედვითაც, ვინაიდან მათზე გამოსახული ჩუქურთმები თუ წარწერები სულიერი კულტურის სფეროს განეკუთვნებიან. ჩუქურთმები გვიჩვენებენ ხალხური რელიეფუ-



რი მხატვრობის ნიმუშებს, ხოლო წარწერები გვაცნობენ მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რწმენებს, სახელდობრ იმ წესებს, რაც დაკავშირებული იყო ადამიანის ხსოვნის უკვდაყოფისა და მისი სულის მოხსენიების მიზანთან. ამის გამო საფლავის ქვებს მატერიალური წყაროს მნიშვნელობა ენიჭება მიცვალებულის გლოვის წესების ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის.

ყოველივე ამასთან ერთად გ. ბოჭორიძემ საგანგებოდ აღრიცხა ახალციხის მაზრის ისტორიული ძეგლები და წარმოაჩინა ძეგლთა დაცვის უანგარო მზრუნველის, თავისი კუთხის საუკეთესო მცოდნის, საზოგადო მოღვაწის, მწერლისა და ადგილობრივი რწმუნებულის კონსტანტინე გვარამაძის დამსახურება. მას პირველს შეუქმნია მუზეუმი ახალციხეში, შეუკრებია უძველესი ხანის ნივთები და შეუტანია ამ მუზეუმში. მისივე დამსახურება ყოფილა მთელი მხარის ისტორიული ძეგლების აღრიცხვა და ყველგან მათი დაცვის აპარატის მოწყობა. გ. ბოჭორიძე აყენებდა მისთვის, როგორც სიდუხჭირეში მყოფი კაცისათვის საარსებო პირობების შექმნის აუცილებლობის საკითხს (გვ. 250-252).

ეს მოკლე მიმოხილვა გვიჩვენებს გ. ბოჭორიძის ღვაწლს სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების გამოვლენის სფეროში და მის დაკვირვებათა მნიშვნელობას ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის შესწავლისათვის.

გ. ბოჭორიძის სამეცნიერო მემკვიდრეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ნაშრომს თუშეთის შესახებ (გ. ბოჭორიძე, თუშეთი თბ., 1993), რომელიც გამოირჩევა ეთნოგრაფიული აღწერილობის სისრულით, მასალების სრულფასოვნებით და თემატიკური მრავალფეროვნებით. ამ მასალების საფუძველზე შეისწავლება ეთნოგრაფიის ძირითადი პრობლემები: მატერიალური კულტურა, სამეურნეო ყოფა, სოციალური ურთიერთობანი და სულიერი კულტურა. მასალების ერთი ნაწილი შეეხება ეთნიკური ისტორიის, ეთნიკური პროცესების და ტოპონიმის საკითხებს. ეთნოგრაფიულ მასალებთან ერთად ნაშრომში შეტანილია ფოლკლორული ჩანაწერებიც, რაც ხშირ შემთხვევაში წყაროს როლს ასრულებს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კვლევაში.

\* \* \*

თუშეთის ეთნოგრაფიულ შესწავლაში გ. ბოჭორიძემ დიდი ადგილი დაუთმო მატერიალური კულტურის პრობლემაში შემავალ საკითხებს და მდიდარი ემპირიული მასალის მოპოვებით თვალსაჩინოდ გააფართოვა ამ საკითხებზე შემდგომი მუშაობის შესაძლებლობა. ამ სფეროდან მკვლევარმა გამოყო: საცხოვრებელი, სამეურნეო, თავდაცვითი და საკულტო ნაგებობანი, ავეჯი, სხვადასხვა სახის ჭურჭელი, მატყლის დამუშავება (ნართის დამზადება, ღებვა, ქსოვა, ნაბდის მოთელვა, ქარგვა, საბლის დამზადება), ტანსაცმელი, თავსახურავი, ფეხსაცმელი, პურის ცხობა და ხალის ზელა, საჭმელ-სახმელი. გარდა იმისა, რომ მოძიებული მასალა გამოირჩევა აღწერილობის სისრულით, სიზუსტით და ტერმინოლოგიის სიუხვით, მრავალ შემთხვევაში ავტორი ასწორებს წინამორბედ მკვლევართა შეცდომებს და ამით იგი ემპირიულ მასალას სანდო ეთნოგრაფიული წყაროს ღირებულებას სძენს.

შემთხვევითი არ არის, რომ მატერიალური კულტურის შესწავლას მკვლევარმა წაუმძღვარა თუშეთის სოფლის მოკლე დახასიათება. ეს იმიტომ, რომ სოფელი წარმოადგენს კონკრეტულ ვითარებაში თუშეთის და, საერთოდ, ნებისმიერი კუთხის ძირითად დასახლებულ ერთეულს, რომელშიც ჩანს ყოფისა და კულტურის სახე. გ. ბოჭორიძე აქ იმ დროს აგროვებდა ეთნოგრაფიულ მასალებს, როდესაც სოფელი არსებობდა მისთვის დამახასიათებელი ძირითადი კომპონენტებით. მას აქ დახვდა მიტოვებული და გაპარტახებული სოფლებიც, მრავალი ჩამქრალი კერაც, თვით დასახლებულ სოფლებში მომხდარი ცვლილებებიც, მაგრამ არსებულ ვითარებაზე უშუალო დაკვირვება და გამოკითხვა საკმარისი საფუძველი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ მკვლევარს თუშური სოფელი დაენახა მისთვის ნიშანდობლივი ატრიბუტებით.

გ. ბოჭორიძემ პირველ რიგში აღნიშნა ყველასათვის თვალნათლივ დასანახი რეალობა, რომ თუშეთში „სოფელი უმეტეს ნაწილად გაშენებულია მთის „პირზე“ (მზვარე) ფერდობზე ან მთის დაეაკებაზე, ან – ძირზე. ადგილი ისეა შერჩეული, რომ თოვლის ზგავს არ გაიკარებს“ (გვ. 20). სასოფლო ადგილის შერჩევის შესახებ ამ ზოგადი ხასიათის ცნობასთან ერთად გ. ბოჭორიძე გვაცნობს თვით დასახლების ფორმას. დამახასიათებელ ატრიბუტად თვლის სახლების ერთნაირი რიგით განლაგებას ისე, რომ „პირი ქვევით, დაქანებისაკენ აქვთ“ მიქცეული და „ისინი ერთ ჯგუფად დგანან, ერთმანეთის ახლო-ახლო, ზოგი მჭიდროთაც კი“ (გვ. 20). დასახლების აღნიშნულ ფორმაში მკვლევარმა დაინახა მისთვის ნაკლებად დამახასიათებელი წესიც სახლების განლაგებისა და ამის შესახებ შენიშნა კიდევაც: „არის რამდენიმე შენობა, რომელიც თავისი წყობით საზოგადო წესს არღვევს: ისინი პირდაპირ ერთმანეთზე არიან მიდგმული, ანუ ერთმანეთზე არიან გადაბმული (ალბათ მტრისგან თავდაცვის მიზნით); მათ „გამბულაღი“

ეწოდება; ასეთებია ხუთი ოთხთვლიანი სახლი ქააძეების  
სოფ. ფარსმაში და სამი ოთხთვლიანი სახლი ტატო იდოი-  
ძისა სოფ. დართლოში (ციხესთან)“ (გვ. 20).

ეს უაღრესად საინტერესო ცნობა შეეხება დასახლე-  
ობის ტიპიურ ფორმას იმ ეპოქისა, როდესაც მტრის მუდმივი  
შემოსევები განაპირობებდა საცხოვრებელი უბნის გამაგ-  
რებას, მისი სახით ციხე-სიმაგრის შექმნას. ამის გარანტი-  
ას ქმნიდა სახლების მჭიდროდ შენება და მათი შიდა კავ-  
შირი ერთმანეთში გასასვლელებითა და ერდოებით. ამის  
თქმის რეალური საფუძველია თვით ავტორის ცნობა, რომ  
ორივე შემთხვევაში გადაბმული სახლები ერთი და იგივე  
გვარის საკუთრება იყო. ერთი უბანი რომ ქააძეებს ეკუთ-  
ვნოდათ, ხოლო მეორე კომპლექსიც ერთი კაცისა კი არა,  
არამედ იდოიძეების გვარის ან ამ გვარის ერთი ნაწილისა  
უნდა ყოფილიყო. ასეა თუ ისე, ჩანს, რომ ერთ გვარში შე-  
მაგალი ოჯახები მჭიდროდ დასახლებულ უბანს ქმნიდნენ  
და ამით მტრისგან დაცვას უზრუნველყოფდნენ. გ. ბოჭო-  
რიძის იქ ყოფნის პერიოდში ასეთი ფორმის დასახლება  
აღბათ უფრო იშვიათი იყო, მაგრამ რეტროსპექტული  
კვლევის საფუძველზე ლოგიკური იქნებოდა იმის დაშვება,  
რომ თუშეთში, საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების  
ანალოგიურად, დასახლების არქაულ ფორმად სწორედ გა-  
დაბმული სახლების კომპლექსი წარმოგვედგინა. ამიტომ,  
ვარაუდი, რომ სახლების გადაბმა თავდაცვის მიზნით ხდე-  
ბოდა, შეიძლება შეიცვალოს კატეგორიული მტკიცებით,  
რომ ამგვარი დასახლება პირველ ყოვლისა თავდაცვის სა-  
ჭიროებით იყო ნაკარნახევი. გამომდინარე აქედან, დასახ-  
ლების ამ ფორმაში საზოგადო წესის დარღვევა კი არ უნ-  
და დავინახოთ, არამედ მდგომარეობით ნაკარნახევი აუცი-  
ლებლობა, უბნის გამაგრებისა და დაცვის საჭიროება.

აღნიშნულთან ერთად სოფლის უმნიშვნელოვანეს  
კომპონენტად დასახლებულია საანჯამო ადგილი, რის შე-  
სახებაც ქვემოთ მექნება საუბარი. ასევე სოფლის დასახ-



ლების სივრცეშია წარმოდგენილი სასაფლაო და ისიც აღნიშნულია, რომ ჩვეულებრივი სასაფლაოსაგან განსხვავებით, თუშეთის ორ სოფელში – დართლოში და წაროში არსებობდა მკვლევარის მიერ უძველესი ხანის ნაგებობად მიჩნეული ქვიტკირის აკლდამები კიბისებური გადახურვით.

გ. ბოჭორიძეს არც ის გამორჩენია მხედველობიდან, რომ სოფლისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭებოდა სასმელ წყალს. როგორც მან აღნიშნა, ზოგ სოფელს წყარო ჰქონია, ზოგი კი წყალს ხევიდან ეზიდებოდა. წყარო „უმეტეს ნაწილად დარკეცაით (პატარა ღარით) არის გამართული, ზოგან ქვითაცაა ნაგები და დახურული სიპით“ (გვ. 22).

იმის გამო, რომ გ. ბოჭორიძეს სოფელი წარმოდგენილი ჰქონდა ყოფისა და კულტურის კომპონენტების ერთობლიობად, ერთიან სოციალურ-ეკონომიკურ ორგანიზმად, მისი მოსახლეობის ცხოვრებაში კარგად ხედავდა გზა-ბილიკების მნიშვნელობასაც. ეს ეხებოდა როგორც გზა-ბილიკებით დასერილ სოფლის ტერიტორიას (ე. ი. დასახლებას და სამეურნეო სივრცეს), ისე სხვა სოფლებთან და კუთხეებთან დაკავშირებულ კომუნიკაციებს. მკვლევარი როდესაც ეხება თუშეთის ურთიერთობას მეზობელ კუთხეებთან და ქვეყნებთან, ახსენებს თუშეთ-ქისტეთის გზასაც, რომელიც პირიქითი თუშეთისაგან ჩეჩნეთში გადადიოდა. იქვე აღრიცხულია ტოპონიმები და ერთ-ერთი ძველი ომის სამახსოვრო ნიშანიც ჯარის ქვანაგროების სახელწოდებით („ქაჩუს გადასასვლელში არის მურთაზის ჯარის მიერ დაყრილი ქვები მურთაზის ბრძანებით, რომელსაც ჰქვიან „ჯარის ქვანაგროები“, გვ. 301). თუშეთ-ქისტეთის (ჩეჩნეთის) გზის აღწერით მკვლევარმა საინტერესო ინფორმაცია შემოიტანა როგორც ორი ქვეყნის კავშირის საშუალების, ისე ერთ-ერთი საბრძოლო ეპიზოდის შესახებ, რაც საერთოდ დამახასიათებელი იყო თუშეთისა და ჩეჩნეთის ურთიერთობისათვის.



აღნიშნულ გზისაგან განსხვავებით, რაც თუშეთის სხვა ქვეყნებთან აკავშირებდა, გ. ბოჭორიძემ აღწერა ხეთთან და ამდენად საქართველოს ყველა კუთხესთან დამაკავშირებელი ძველი და ახალი მარშრუტები, ასევე ტოპონიმების აღნუსხვით. მათ შორის პირველია ნაქერალის გზა, ხოლო მეორე – ახალი გზა (გვ. 336-337). ეს აღწერილობა წარმოაჩენს აღნიშნული მარშრუტების როლს კახეთის ბართან თუშეთის კავშირისა და ეკონომიკური განვითარებისათვის. ამასთან ერთად, თუშეთ-ჩხენეთის გზის ანალოგიურად, კახეთთან დამაკავშირებელ გზებზე მდებარე ადგილების სახელწოდებათა დეტალური ფიქსაციით მკვლევარმა სათანადო წვლილი შეიტანა ტოპონიმიკურ კვლევაში. ამგვარივე განზომილებით შეიძლება შევაფასოთ ლოკალური მონაცემები საკუთრივ სოფლის ტერიტორიაზე გამავალი გზა-ბილიკების შესახებაც. ეს უკანასკნელი, ხალხური კლასიფიკაციის საფუძველზე, ავტორის მიერ კლასიფიცირებულია გეოგრაფიული ფაქტორის, გზის სახეობის, მისი ხარისხის და საყოფაცხოვრებო დანიშნულების მიხედვით. გ. ბოჭორიძის მიერ დამოწმებული ხალხური განმარტებით, „გზა საზოგადოდ არის დიდი და პატარა; დიდს ეწოდება გზად, პატარას – ბილიკადი“ (გვ. 21). რელიეფის მიხედვით აღნუსხულია გზების შესაბამისი სახელწოდებანი: 1. პირშედმად – პირაღმა მიმავალი; 2. აღმიაცნ – აღმართი; ყბედ აღმიაცნ – ძლიერ ცუდი აღმართი; 3. თავქვიაცნ – დაღმართი; 4. სწორაცნ – სწორი; 5. გვერდალაცნ – დაცერებული; 6. ჭირვანაცნ – მიხვეულ-მოხვეული; 7. კიბიანნ – კიბიანი გზა ცხენის ფეხით არის გაფუჭებული და კიბედ ქცეული. ერთი ასეთი გზა არის სოფ. ბისოდან სოფ. ცოკალთისაკენ მიმავალ გზაზე და სხვ.; 8. ჯვარედინაცნ – ჯვარედინი; 9. გზაშესაყარაცნ – შესახვედრი გზა, ორი გზა რომ შეიყრება ერთად; 10. გზაგასაყარაცნ – გასაყრელი გზა, ერთი გზა რომ გაიყრება ორად; 11. შესაჭვდაცნ – შესაჭვდომი გზა; 12. კიბორჭაცნ – ძნელად ასავა-



ლი, კლდიანი, შესახტომი; 13. აჭკაკუნაღ - უსწორმასწორო, მაგალითად, ცოტა აღმართი და ისევ ისე; 14. კურგვაღ - ფართო გასასვლელი გზა კლდეში; 15. ავრუჭაღ - ეწრო გასასვლელი გზა კლდეში“ (გვ. 21).

დანიშნულების მიხედვით გამოყოფილია სოფლის შიდა და გარე გზები. თითოეული გზის სახელწოდება მისი ფუნქციის მაჩვენებელია, რაც კარგად ჩანს ასეთი კატეგორიის გზების ჩამონათვალში: 1. სოფლის გზა - სოფელში შესავალი გზა; 2. წყლის გზა - წყლისაკენ მიმავალი გზა; 3. ბოსლის გზა - ბოსლისკენ მიმავალი გზა; 4. ყანის გზა - ყანისკენ მიმავალი გზა; 5. წისქვილის გზა - წისქვილისკენ მიმავალი გზა; 6. შეშის გზა - ტყისკენ მიმავალი გზა; 7. საძროხე გზა - ძროხის სასიარულო გზა; 8. საცხვრე ბელიკა - ცხერის სასიარულო ბილიკი მთაში; 9. მთის გზა - მთაში მიმავალი გზა; 10. სასტუმრო გზა - სოფლიდან სოფლამდე მიმავალი გზა; 11. საფეკო გზა - ფეხით სასიარულო გზა; 12. საცხენო გზა - ცხენით სასიარულო გზა; 13. სამაჯცო გზა - საკაცო გზა; 14. სადიაცო გზა - სადედაკაცო გზა“ (გვ. 20-21).

გზების კლასიფიკაციაში სამამაკაცო და სადედაკაცო გზების გამოყოფა შემთხვევითი არ არის. ამისი საფუძველი იყო კაცისა და ქალის უფლებამოსილება. მხედველობაში მიიღებოდა სალოცავებთან დაკავშირებული აკრძალვები, რის შესახებაც განმარტებულია: „ღიაცები ხატს (სალოცავს) ახლო არ ეკარებიან და სოფლის მახლობლად მდებარე ხატის ადგილში მიმავალ გზაზე არ გაივლიან, ისინი სხვა გზით, უფრო სწორედ კი, უგზო-უკვლოდ გვერდს აუხვევენ და ამ ხატის ადგილზე მიმავალ გზას „სამა ცო გზა“ ეწოდება, ხოლო მის გარეშე მდებარე ღიაცების სასიარულო კი - „სადიაცო გზა“ (გვ. 21).

თუშური სოფლის ამ ძირითადი მახასიათებლებს შემდეგ გ. ბოჭორიძე გვაცნობს მატერიალური კულტურის ელემენტებს, მათ შორის სხვადასხვა სახისა და მნიშვნელობის მქონე ნაგებობებს, რომლებსაც გარკვეულ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში აქცევს. მისი აზრით, „თუშეთის ნაგებობათა სიძველეს დართლოსა და წაროს „კალდამებს“ (აკლდამებს) და ზოგიერთ სალოცავებს გარდა XVII ს-ზე შორს არ მიდის. XVII ს. ნაგებობა ძლიერ მცირეა, XVIII ს. საკმარისი, XIX-XX სს. კი – მრავალი“. იქვე მოცემული განმარტებით, აღწერილობაში ხმარებული სიტყვები – „ძველი ნაგებობა“ აღნიშნავს ნაგებობას XVIII ს-დან XIX ს. ნახევრამდე, ხოლო „ახალი ნაგებობა“ კი – ნაგებობას XIX ს. ნახევრის აქეთა მხარეს“ (გვ. 19). აღნიშნულ ქრონოლოგიურ სივრცეში გ. ბოჭორიძე აღწერს მთისა და ბარის ნაგებობებს იმ განსხვავებით, რომ „პირველი თუშური ნაგებობაა, საკუთარი სახეებით და საკუთარი ტერმინოლოგიით, მეორე კი ჩვეულებრივი ქართულია, შემოტანილი კახეთიდან. პირველია ძველიც და ახალიც, მეორე კი, ისტორიულ ძველთა გარდა ყველა ახალია“ (გვ. 19).

თუშეთში გავრცელებულ მატერიალური კულტურის ძეგლებს შორის ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებს, რომელთა აღწერილობა გ. ბოჭორიძის მიერ შესრულებულია მაღალ პროფესიულ დონეზე. შრომის ამ ნაწილში ფიქსირებულია საცხოვრებლის სახელწოდებად მიღებული ტერმინები – საკუთრივ სახლი, როგორც ადამიანის სადგომი შენობის აღმნიშვნელი („თუმცა მასთან ხშირად საქონლის ბინაც არის შეერთებული“, გვ. 22) და ავტორის მიერ უფრო ძველ ტერმინად მიჩნეული შინად, რაც მას მრავალი გამონათქვამის დამოწმებით აქვს დამტკიცებული.



გ. ბოჭორიძის მიერ აღწერილი თუშური სახლისათვის დამახასიათებელია ვერტიკალური განზომილება, მრავალსართულიანობა. იმის გამო, რომ თითოეულ სართულს ეწოდება თვალი, ამის შესაბამისად „სახლს აქვს რამდენიმე „თვალი“, ე. ი. სართული. „თვალი“ აღნიშნავს როგორც სართულს, ისე გვერდის ოთახსაც. სახლს მართალია გვერდებზე ოთახები აქვს (კასრე და სხვა), მაგრამ ყველა ისინი ცალკე შენობებია და სახლთან (მთავარ შენობასთან) ორგანული კავშირი არა აქვთ“. ვინაიდან თვალი და სართული ერთი და იგივეა, ამის კვალობაზე „სახლი არის სამთვლიანი (მრავალია მთელ თუშეთში), არის ოთხთვლიანიც (საკმარისი რიცხვი შენახულია სოფ. ჩიდოში, სახელდობრ: ერესტე ელანიძის, გიგო ელანიძისა, ლევან ბუქურიძისა, ბაგრატ გაწირიძისა და სხვა, ხოლო სხვა სოფლებში თითო-ოროჯოჯოა გადარჩენილი) და ხუთთვლიანიც (სოფ. შენაქოში, გიო ჯიჯურიძისა, გადაკეთებული ორიოდე წლის წინათ). გამონაკლისივით სოფ. დართლოში არის ერთი ძველი სახლი, რომელსაც მარტო ორი თვალი (ბაშტე და შუა) აქვს“ (გვ. 25).

აღნიშნული ზოგადი სურათის შემდეგ თითოეული თვალის დეტალურად აღწერის შედეგად გამოჩნდა, რომ პირველი სართული – ბაშტე საქონლის სადგომად, ხოლო დანარჩენი ზემოთა სართულები ადამიანის საცხოვრებლად გამოიყენებოდა. ორსართულიან სახლში მარტივად ძირა თვალს თუ ბაშტე ერქვა, ზედა ანუ მეორე სართული ადამიანის სადგომი იყო. სამსართულიანი სახლის პირველ ანუ ძირა თვალს ასევე ბაშტე ეწოდება, ოჯახის საცხოვრებლად განკუთვნილ მეორე თვალს – შუა, ხოლო მესამეს – ჭერხო. „ის ზოგან (ჭანჭახოვანი) სასტუმრო ოთახი არის და აქვს საკუთარი კარიცა და ბანიც და ბანს ზევით კიდევ სიპსქვედად, ე. ი. სხვანი. ზოგან კი (პირიქითი, სამციხი, გომეწარი და სხვა) კალტისა, მატყელისა, „სკორის ბურკვების“ და სხვ. შესანახი ოთახია. ამ უკანასკნელს ბა-

ნი არა აქვს და მასზე პირდაპირ სახურავია გამართული, ასე რომ, აქ შეერთებულია „ჭერხო“ და „სიპსქვედა“, სოფ. ფარსმასა და მის ზევითა სოფლებში (გირევი და სხვა) ჭერხოს ყორეები დახურულია ქარბუქისაგან დაცვის მიზნით, ე. ი. ყორეები მთელია და „სათვალისა“ არა აქვს. ჭერხოს კარი ან აქვს, ან არა. თუ არა აქვს, მაშინ მის მაგიერობას ასრულებს „ერდო“ (ქვედა თელიდან). ზოგ ჭერხოს ყორეში შიგნით გამოშვერილი აქვს ქვა, რომელიც თაროს მაგიერი უნდა იყოს; მაგ., ინდურთის სოფლებში“ (გვ. 31).

სახლის კონსტრუქციაზე, კერძოდ სართულიანობის განლაგებაზე და ფუნქციაზე წარმოდგენა რომ ვიქონიოთ, აქვე საჭიროა დავეიმოწმოთ ავტორის ცნობა სხვენის აღმნიშვნელი ტერმინის შესახებ: „სიპსქვედა“, არის სხვენი. ის ან ცალკეა, ან კიდევ გაერთიანებულია მადლითა თვალთან. უწინ სახლის უფროსს სიპსქვედაში უცხოვრია (სძინებია) მტრის საყარაულოდ“ (გვ. 31).

სამსართულიანი სახლისაგან განსხვავებით, რომელშიაც პირველ სართულს ერქვა ბაშტე, მეორეს – შუა, ხოლო მესამეს – ჭერხო, ოთხსართულიანი სახლის პირველ სართულად მკვლევარმა წარმოგვიდგინა ბაშტე, მეორე თვალად – შუა, მესამე თვალად – ზეთ-შუა, ე. ი. ზევითა შუა, ხოლო მეოთხე – ჭერხო (გვ. 40-41). მემატნიანის ხელითაა აღწერილი ხუთთვლიანი სახლი. მისი „პირველი, მეორე და მესამე თვლები იგივეა, რაც ოთხთვლიანისა, მხოლოდ მეოთხე თვალის იხვე „შუა“ აქვს, მეხუთე თვალი კი – ჭერხო. ასეთი სახლი, სამწუხაროდ, მხოლოდ ერთია შემონახული – სოფ. შენაქოში გიო ჯიჯურისის სახლი, ისიც მაპდლითა თვალმოქცეული. ეს თვალი მისთვის მოუცილებიათ ამ ორი წლის წინად. ის ყოფილა ჭერხო, შეერთებული სიპსქვედასთან. მეოთხე თვალში, რაც პირველსაჭირო არ იყო, ისეთ ბარჯს ინახავდნენ თურმე, დანარჩენი

თვლები კი ისევე ყოფილა გამოყენებული, როგორც ვიწრო სხეულიანის ზედა და ქვედა თვლები“ (გვ. 41).

თუშური სახლის შესწავლისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოა სამთვლიანი სახლი, ვინაიდან გავრცელების სიხშირით ის ყველაზე უფრო ტიპურ საცხოვრებელ ნაგებობას წარმოადგენდა. მკვლევარმა სწორედ ამიტომ დაუთმო დიდი ადგილი მის აღწერილობას. შრომის ამ ნაწილში თანმიმდევრობითაა აღწერილი ბაშტე, შუა, ჭერხო. ნაჩვენებია სახლის საცხოვრებელი ნაწილის მოწყობილობა (დედაბოძი, ავეჯი, ბარგი – მათი ფუნქცია და განლაგება), სართულშუა გამყოფი – ბანი და ბოლოს სახლის თავი ანუ ზედა ნაწილი – ორფერდა გადახურვა სიპით. მკვლევარს არ გამოერჩენია სახლის თავდაცვითი ელემენტები (ჩარდახი, საომარი, სამზირი), რითაც საცხოვრებელი ნაგებობა ციხე-სახლის ფორმას დებულობდა.

საქართველოს სხვა კუთხეების ანალოგიურად თუშების საცხოვრებელ კომპლექსში მრავალმხრივ მნიშვნელოვან წერტილს წარმოადგენდა კერა, რომელიც ყოველ თვალში იყო მოწყობილი. კერის აღწერილობასთან ერთად მკვლევარმა წარმოაჩინა მისი პრაქტიკული (გამოყენებითი) და სოციალური ასპექტები. აღწერილობის მიხედვით კერის ფუნქცია იყო: 1. ბინის გათბობა, 2. საკიდელზე მიბმული ქვებით საჭმლის მოხარშვა, 3. მის ახლოს ჭერში შეშისა და საბუკუნის (კვარად ვარგისი ხის) გამოშრობა, 4. დაგრეხილი წნელით ბუკუნის (კვარის) ჩამოკიდება. პრაქტიკულთან ერთად კერას გააჩნდა სოციალური და საკულტო ფუნქციაც, რასაც ვეხები საოჯახო ყოფის მონაცემების განხილვასთან დაკავშირებით.

კერასთან, დედაბოძთან და კედლის თაროებთან ერთად საცხოვრებლის ამავე განყოფილებაში დაცული იყო ავეჯის განლაგების პრინციპი მისთვის განკუთვნილი საცხოვრებელი ფართობის მიხედვით. გარდა განლაგებისა ყურადღებას იქცევს თვით ავეჯის სახეობა და მისი გამოყე-



ნების წესი ოჯახის წევრთა უფლებრივი სტატუსის შესაბამისად. ავეჯის აღწერილობიდან პირველ რიგში აღსანიშნავია სამამაკაცო და სადიაცო მეჭვი (გრძელი სკამი), რომლის ადგილსა და ფუნქციებს, კერასთან ერთად და მასთან მიმართებაში, საოჯახო ყოფის შესახებ გ. ბოჭორძის მიერ გამოვლენილი მასალების მიმოხილვისას დავინახავთ. მეჭვიან ერთად ოჯახის საცხოვრებლად განკუთვნილ ფართობზე განლაგებული ყოფილა ჩიკა (ფიცრის ან მთლიანი ხისგან გაკეთებული ოთხფეხა, მოჭრელებული ზურგიანი სკამი); ტახტი (ორსაწოლიანი ან ორნაწილიანი ხის საწოლი); ტახტის მაგივრად ზოგან ჯინი (ოვალურად მოწნული, ფიცრის ძირით და მასზე დაფენილი ჩალით); საწოლებთან ერთად ლოგინი (ძირს ჩაყრილი ქერის ჩალა, „ჩალაზე დაფენილია ლოგინი, რომელსაც ეწოდება „საგებელი“... ლოგინის ნაწილებია: ძირს ნაბადი, თავსკვეშ „სათავსკვიო“, ე. ი. ბალიში ან ტყავი ორად მოკეცილი, ან ნაბადი. ზედ სახურავად – „დურაჲ ტყავი“ (ტყავის საბანია), ან ნაბადი, ან „ტოლიკა“ – კვირტისაგან ნაქსოვი საფენია). ტახტთან მდგარა აკვანი. შემდეგ აღწერილია რამდენიმე სახის კიდობანი, რომელთაგან ერთი იყო პურეულის შესანახი, მეორე – ე. წ. ქისტური კიდობანი – ქისტეთიდან (ჩეჩნეთიდან) შემოტანილი XIX-XX სს. მიჯნაზე; მესამე – პატარა ზომის საბარგე კიდობანი (ტანსაცმლის, ფეხსამოსის, ბაწრის და სხვ. შესანახად); მეოთხე – კიდობნურა, ქალებისათვის განკუთვნილი და ხშირ შემთხვევაში დაჭრელებულიც. საცხოვრებელი განყოფილების მოწყობილობის აღწერაშია შეტანილი აგრეთვე ტმოშტი (ხალის გასაზელად გამოყენებული ხის ან სპილენძის მრგვალი ჭურჭელი), ფეჭიან ხონჩაჲ (საჭმლის მისატანად განკუთვნილი გრძელი, ოთხკუთხედი და ოთხფეხა ხის ჭურჭელი); საბუკუნეჲ (ბუკუნის ანუ კვარის ასანთები ფიჭვის ხის წვერის ნაჭერი, ან უფრო გაუმჯობესებული სანათური – რკინის შანდალი) (გვ. 69-73).



სახლის შიდამოწყობილობაში თავისი ადგილი ეჭირათ ჯერ კიდევ ადრეულ ხანებში. ბოჭორიძეს ასევე დეტალურად აღწერია, როგორც ავეჯი თუ თუშების ყოფაში მოხმარებული სხვა სახის ნივთები. დასამზადებელი მასალის მიხედვით დადასტურდა ნაირგვაროვანი სახის ჭურჭელი (გვ. 74-87). თიხის ჭურჭელი (ქოთანი - ქვაბი, ქილა, ქილუნა, საღვინე, თიხის ჯამი...); ხის ჭურჭელი (კოდი, ჩხუტი, კასრი, გეჯა, ხონჩა, ხონი, ბაკანი, ქიტი...); რვალის ანუ სპილენძის ჭურჭელი (სალუდე, საარაყე, საჯალაბო ქვაბი, თუნგი, ლანგარი...), ისიც დადგენილია, რომ სპილენძის ჭურჭელს ამზადებდნენ თელავიდან მოსული რვალის მჭედლები, რომელთაგან თავისი საქმიანობის მიხედვით ერთი იყო მერვაღე, ვინც საშინაო ქვაბებს აკეთებდა, ხოლო მეორე - მექვაბე, რომელიც სალუდე ან დიდ ქვაბებს ამზადებდა; თუჯის ჭურჭელი (ფაფა-ხავიწის მოსახარში ქვაბი, საშავე ქვაბი შაეი საღებავის სადუღებლად, საჯი - მაჭკატის, კოტორის ან ლავაშის გამოსაცხობად). მკვლევარმა დაგვანახვა, რომ თუჯის ჭურჭელი თუშეთში შედარებით ცოტა იყო და ისიც კახეთიდან შემოტანილი. რკინის საოჯახო ნივთები კი (კანჭი - სამტოტიანი ჩანგალი ქვაბიდან ხორცის დიდი ნაჭრების ამოსაღებად, ამავე დანიშნულების მქონე ორტოტიანი ჩანგალი და ფეხიანი შამფური) გაკეთებულია ადგილობრივ ჭურჭლის შემადგენლობაშია შეტანილი აგრეთვე ხის, რქის, სპილენძისა და თიხის სასმისები, რომელთაგან თიხის სასმისების გარდა ყველაფერი ადგილზე მზადდებოდა. ასევე ადგილობრივ უკეთებით წნული ჭურჭელიც (პურის გოდორი, ბზის, ჩალის ან საქონლის პატივის გოდორი, კალტის გასაშრობი გოდორი, კალტის გასაშრობად და ნაბდის მოსათელავად განკუთვნილი ლასტი და რძის საწურავი მრგვალი ლასტი).

ყველა სახეობის ჭურჭლის აღწერაში გამოყენებულია ერთი მეთოდი: მკვლევარი ჯერ გვაცნობს დასამზადებელ მასალას და ამის მიხედვითვე იძლევა ჭურჭლის კლასიფი-



კაცის. შემდეგ ეხება თითოეული მათგანის დამზადების ტექნიკას და პროცესს და ბოლოს, ნივთის დეტალურ აღწერასთან ერთად გვიჩვენებს მათი გამოყენების პრაქტიკას. ეს იმას ნიშნავს, რომ საგნის აღწერაში მკვლევარი სარგებლობს ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში საყოველთაოდ ცნობილი კომპლექსური მეთოდით.

მთავარ საცხოვრებელ ნაგებობასთან ერთად გ. ბოჭორიძემ შეისწავლა დამხმარე ნაგებობანიც: 1. კასრე – მინაშენი სახლის გვერდზე, გარედან მტრისაგან და ზამთარში სიცივისაგან თავდასაცავი ნაგებობა, სადაც ინახავდნენ კოდს, კიდობანს, ქვაბ-ზარფუშს, წყალს, დაფქულ-დასაფქეავს; 2. საცეცხლური – ზაფხულობით ცეცხლის დასანთები ცალკე ნაგებობა ან სახლზე მინაშენი; 3. დერეფანი საქონლის დასაყენებლად; 4. ფარდული აივნის ქვეშ ცხენის დასაბმელად, შეშის დასაწყობად, ცეცხლის დასანთებად; 5. საღომლე პირიქითსა და ჩაღმაში; 6. საქსლო – საქსოვად განკუთვნილი ცალკე გამართული ან სახლზე მიდგმული ნაგებობა; 7. კართანა – ეზო სახლის წინ და ბაშტიკარი – ეზო ბაშტეს წინ; 8. საქვაბე – სასოფლო შენობა ღუდის გამოსახდელად ღუდის გამოსახდელი მოწყობილობით; 9. მილიონაყი – ყორის ოთხკუთხი სვეტი შენობის შიგნით ან გარეთ, იქვე მოცემული განმარტებით: „კაცის მოკვლის ადგილას (გზაზე ან სხვაგან) აღმართული ოთხკუთხედი ყორე; გზის საჩვენებელი ასეთივე ყორე; საღმე საძოვრებში მწყემსის მიერ ტყუილუბრალოდ აგებული ყორე“ (გვ. 39).

თუშეთშიც სამეურნეო ნაგებობათაგან საგანგებოდაა აღწერილი – ბოსელი – ამ სახელწოდებით ცნობილი ნაგებობა, რასაც სამეურნეო პირობების შესაბამისად აშენებდნენ კარგი მამულის სიახლოვეს, რათა გაემარტივებინათ მოსავლის შემოტანისა და დაბინავების საქმე. ის გამოიყენებოდა ზამთარში საცხოვრებლად (საქონლის მომვლელთათვის), საქონლის სადგომად და ჭირნახულის შე-



სანახად. დაკვირვება-გამოკითხვის საფუძველზე გამოჩნდა, რომ ბოსელი ომალოსა და შენაქოში ყველა ოჯახს კქონია, დართლოში ნაწილს, ხოლო დანარჩენ სოფლებში თითო-ორი კომლს. ამიტომ ბოსლის ტიპის საჩვენებლად აღწერილობა მოცემულია ომალოსა და შენაქოს მაგალითზე: „ბოსელი ჩვეულებრივ ორთელიანია; ძირს ბაშტე და მალა შუა სიპსქვედაით, ან ბაშტე და ჭერხო გვერდზე „სამყოფაჲთ“, არის სამთელიანიც – ბაშტე, შუა და ჭერხო. ბაშტე საქონლის სადგომია, ჭერხო ხეავის, თივის შესანახავია. იმ ბოსელს, რომელსაც „შუა“ აქვს, „შუიან ბოსელნი“ ეწოდება“. ისიც დადასტურებულია, რომ ზოგიერთ ბოსელს ადამიანის სამყოფი ცალკე სართულად კი არა აქვს გამოყოფილი, არამედ სამყოფი და საძროხე ლასტი-თაა გადატიხრული (გვ. 53-54). სამეურნეო ნაგებობათა შორის აღწერილია აგრეთვე საძროხე – ზაფხულის დია სადგომი; ბეღვა ანუ ბეღო – ზოგან საქონლის სადგომი, ზოგან კი ამასთან ერთად ქსლის საქსოვი, შეშის, ფიცრის, ძნისა და თივის შესანახი; ბინა – ცხვრის სადგომი ზაფხულში თავისი ქოხით (ადამიანებისათვის) და ბაკით (ცხვრის შესარეკად); ფარეხი – შირაქში ცხვრის საზამთრო სადგომი; საჯოგე – საცხენე; გომი – ძროხების საზამთრო სადგომი; კალო, სახვავე, საბზევე, საჩალე.

საცხოვრებელი და სამეურნეო კომპლექსების განხილვისას არ შეიძლება არ გავითვალისწინოთ ისეთი მნიშვნელოვანი ფუნქციის მქონე ნაგებობა, როგორც იყო წისქვილი. ერთ-ერთ პარაგრაფში, რომელსაც მეწისქვილეობა ეწოდება (გვ. 235-237) აღწერილია წყლით მბრუნავი წისქვილი, როგორც სიპით გადახურული ქვის ნაგებობა 4 კედლით, თავისი საფქვავე მოწყობილობით, დართო, წყლის მიწოდების სისტემით – ერთი სიტყვით, ყველა არსებული დეტალით. ამასთან ერთად ნაჩვენებია წისქვილით სარგებლობის წესი, როდესაც ის არა მარტოდენ ერთ, არამედ ორ-სამ ოჯახს ეკუთვნოდა. ასეთ ვითარებაში წისქვილის

ექსპლოატაცია მორიგეობით ხდებოდა. ის კი, ვისაც წიგნი  
ქვილი არ ჰქონდა, მესაფქვავედ ითვლებოდა და იხდიდა  
დრამას, ანუ ქირას ჟამზე, ე. ი. დღე-ღამეზე ორ ლიტრას,  
ან კოღზე ორ ლიტრას. იქვე მოცემულია საჭირო განმარ-  
ტებები: „უწინ წისქვილის „დრამად“, ანუ ქირად, უკეთ –  
ქირის ნორმად ორი ღამე და შუაში ერთი დღე ითვლებო-  
და, ეხლა კი მხოლოდ – ჟამი, ე. ი. დღე და ღამე ითვლე-  
ბა. „დრამა“ საზოგადოდ ნიშნავს: ქირას, ხელფასს, ჯამა-  
გირს, ვალს. კაცი რომ კაცს უშველიდა, იტყოდა: „ჩემი  
ერთი (ორი ან მეტი) დრამა მართებს“-ო. „ჟამი არის დღეს  
დილიდან ხვალ დიღამდე“. იტყვიან: „სამ ჟამნ, ოთხ ჟამნ  
ვიყავი“-ო, ეი. ი. სამი-ოთხი დღე-ღამე დაერჩიო“ (გვ. 237).

წისქვილის აღწერილობიდან დაეინახეთ მის ასაგე-  
ბად გამოყენებული სამშენებლო მასალა, მაგრამ როგორც  
ამ მასალის რაობას, ისე მისი დამზადება-მოტანის პრო-  
ცესს, ქვის დასამუშავებელ სადურგლო იარაღებს, მშენებ-  
ლობის წესს და მისთვის განკუთვნილ ფასებს გ. ბოჭორი-  
ძე უფრო ვრცლად გვაცნობს საცხოვრებელ და სამეურნეო  
ნაგებობების აღწერასთან დაკავშირებით. ბარად ჩამოსახ-  
ლებული თუშებისაგან განსხვავებით, რომლებიც აშენებ-  
დნენ ქვიტირის სახლებსაც და ბარის გავლენით ფიც-  
რულსაც, საკუთრივ თუშეთში კედლებს აგებდნენ ქვითა  
და ტალახით. ფიცარს და წნელს იყენებდნენ მხოლოდ  
ტიხრად, რის გამო სიპით გადახურულ საცხოვრებელ ნა-  
გებობას ერქვა ყორის სახლი, ხოლო ფიცრით ან წნელით  
გაკეთებულ სახლის სახელწოდებად მიღებული იყო ფიც-  
რული ან ლასტური (იგულისხმება ალვანი). მკვლევარს  
ისიც დაუდგენია, რომ ძველად ხუროები თუშები ყოფი-  
ლან, ამ საქმეში მონაწილეობდნენ აქ შემოხიზნული ლეკე-  
ბიც, ხოლო გ. ბოჭორიძის იქ მუშაობის პერიოდში სახ-  
ლებს მხოლოდ ლეკებსა და დიდოებს აშენებინებდნენ.  
ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, ფარსმის და გირვეის





\* \* \*

საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებთან ერთად გ. ბოჭორიძემ შეისწავლა ე. წ. სამხედრო ნაგებობანიც (გვ. 55-59). მთის ზონაში მის მიერ აღნუსხული ამგვარი ძეგლების სია 80 ერთეულს შეადგენს. სიაში შეტანილია როგორც ციხე-კოშკები, ისე სალოცავები და ნასოფლარები. ნაჩვენებია მათი მდგომარეობა (გადარჩენილია თუ დანგრეული) და კუთვნილება (პატრონის ვინაობა). იმის გამო, რომ საბრძოლო დანიშნულების მქონე ყველა სახის ნაგებობას, მათ შორის თავდაცვით კოშკსაც თუშეთში ციხეს უწოდებენ, მკვლევარმა გამოყო ციხედ წოდებული ორი ტიპის კოშკი: წვერიანი ანუ შეწვერილი ციხე და სიპით დახურული ციხე. ისიც აღნიშნულია, რომ პირველი რიგის ციხეები გავრცელებულია დართლოში, ფარსმაში, გირევიში და სხვაგან, ხოლო მეორე რიგისა – ომალოში, ფარსმაში და ა. შ. ე. ი. მკვეთრად გამოყოფილი ზონები ციხეთა ტიპოლოგიის მიხედვით არ ჩანს. ციხეების აღწერილობა იმიტომაც არის საინტერესო, რომ მისი პატრონის – გვარის ვინაობა ხალხის მეხსიერებას დღემდე შემოუნახავს. ეს კი თავის მხრივ იმის დამადასტურებელია, რომ სასოფლო თუ სათემო ციხეებთან ერთად თუშეთში საგვარო თუ პატრონიმიული თავდაცვითი ნაგებობაც არსებობდა. ეთნოგრაფიულმა და ფოლკლორულმა მასალამ, სახელდობრ ხალხურმა გადმოცემებმა შემოგვინახეს იმის ცოდნაც, რომ ციხეებს სათოფურების გაჩენამდე საისრეებიც ჰქონიათ. მაგალითად, ნასოფლარ დაქიურთის ციხეში შემორჩენილი ყოფილა საისრე ე. წ. ფშენდის (მშვილდის) საომარი – ერთიორად განიერი სათოფურთან შედარებით.

მოპოვებული მასალის მიხედვით, ციხე-კოშკი, როგორც მატერიალური კულტურის ძეგლი, თუშების ყოფის



ერთ-ერთი კომპონენტი იყო. პირველ რიგში ეს ეხება მტრისაგან თავდაცვას, რაშიაც გამაგრებული ნაგებობა გადამწყვეტ როლს ასრულებდა. ამასთან ორგანულად არის დაკავშირებული უამრავი გადმოცემები ციხის აღებით მოსახლეობის აწიოკების, გმირობისა და შეუპოვრობის, არამეომარი მოსახლეობის დახიზვნის შესახებ და ა. შ. აღნიშნულ მოვლენებთან კავშირში ციხე-კოშკი ყოფაცხოვრების უმნიშვნელოვანესი ელემენტის სახით ჯდება. მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო ციხის მეშვეობით დოვლათის (სურსათი, საქონელი...) გადარჩენაც, მაგრამ მშვიდობიან დროსაც ციხის (კოშკის) პირველი სართული საკუჭნაოს ფუნქციას ასრულებდა: „ორივენაირ (წვერიანი თუ სიპით დახურული) ციხის პირველი თვალი (რომელსაც კარი ჰქონდა) ბარგის შესანახავი ყოფილა: იქ მდგარა კიდობნები „კეთილის“ (სურსათის) შესანახად, აგრეთვე კოდები წყლით და სხვა მძიმე ბარგი“ (გვ. 58).

ადგილზე გამოკითხვით მკვლევარმა დაადგინა ციხე-კოშკის ერთ-ერთი სართულის დილეგად გამოყენების ფაქტიც: „დართლოს ნადირაანთ ციხეს პირველი თვალი ტყვეების დასამწყვდევი ყოფილა. მას კარი არა აქვს; ჩასავალი აქვს მეორე თვალის ბანიდან ერდოთი, რომელსაც ზედ ქვა ადევს. მე-2 თვალში მოთავსებული ყოფილა დიაცყმაწვილი. ამ თვალს სათოფურები ცოტა აქვს. მე-3 თვალიდან დაწყებული ზევით მეომარი ხალხი ყოფილა“ (გვ. 58). აღნიშნული მოვლენის ფიქსაციით მკვლევარმა დაადასტურა საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის მთიანეთში ფართოდ გავრცელებული წესი დატყვევებული ადამიანების გამომწყვდევრისა (ბუნებრივია გამოსასყიდის მიღების გუჰანით), რისთვისაც გარდა კოშკის პირველი სართულისა გამოყენებული იყო სახლის სარდაფი, ორმო და ა. შ. ეს მოვლენა უშუალო კავშირშია მეკობრეობასთან ან უფრო დიდ საომარ ოპერაციებთან და მომდინარეობს სამხედრო დემოკრატიის ეპოქიდან.



მტერთან შებრძოლების წინ მთავარი საზრუნავი იყო არამომარი ხალხის (ქალების, ბავშვების, მოხუცების) დარჩენა, ე. ი. ციხეებში დახიზვნა საქონელთან ერთად და სურსათ-წყლის შეტანა. როგორც გ. ბოჭორიძე წერს, „ციხე საზოგადოდ ერთი ყოფილა კაცებისთვისაც და დიაცებისთვისაც, მაგრამ ზოგან კი ცალ-ცალკეც. სოფ. დართლოში იდოიძეების ციხის ძირზე მდგომ ციხეს „ციხის დედა“-ს უწოდებენ. იქ თურმე დიაც-ყმაწვილი შეიხიზნებოდა, კაცები კი იქვე მდგომ წვერიან ციხეებში იქნებოდნენ“ (გვ. 58).

თავდაცვა განსაკუთრებით საიმედო ყოფილა მაშინ, როდესაც სოფელში ჯგუფად რამდენიმე გაღაგანშემოვლებული ციხე იდგა: „ჯგუფად ნაგებ ციხეებს (ომალოსი, ინდურთისა) აქვს გაღაგანი დიდი კარით. ეს გაღაგანი უმეტეს ნაწილად ციხეთა შორის დარჩენილ ცარიელ ადგილს ზღუდავს, ე. ი. გავლებულია ერთი ციხის განაპირა ყორიდან და სხვ. მასში თურმე საქონელს შერეკავდნენ ომის დროს“ (გვ. 58).

თავდაცვის მომენტში სურსათთან ერთად წყლით მომარაგებაზედაც ზრუნავდნენ. საქართველოსა და კავკასიის მთიანეთში დადასტურებულია, რომ ციხეში წყალი უმთავრესად საიდუმლო მიღებით იყო შეყვანილი, მაგრამ როგორც ჩანს, ეს ყოველთვის ვერ ხერხდებოდა და გამოსავალს იმაში ხედავდნენ, რომ წყალი კოდებში დაეყენებინათ. მაგალითად დასახელებულია ომალოს ციხე: „ომალოს ციხეს გარეთ, მიუვალ კლდეში, კოდების ჩასადგმელი ადგილები აქვს ამოთხრილი, აქ ომის დროს კოდები სდგამათ წყლით“ (გვ. 58).

თავდაცვის ინტერესებში შედიოდა ხალხური მეთოდით თოფის წამლის დამზადებაც: „ზოგიერთ ციხესთან შენახულია „წამლის სანაყავაც“ ქვა. ერთი ასეთი ქვა არის სოფ. ილურთას შუა სოფელში, მეორე სოფ. დართლოს ეკლესიის ჩრდილოეთით, ისინი გაკეთებულია „გოხი“ (ფო-

ლადი, მაგარი) ქვისგან; გული მრგვლად ამოთხრილი წამლის სანაყავად“ (გვ. 58).

მუდმივი შიშინაობის პირობებში თუშეთში ჩამოყალიბებულა ბრძოლისა და თავდაცვის სისტემა. როგორც ზემოთ ითქვა, თავდაცვაში მთავარ როლს ასრულებდნენ საბრძოლო ნაგებობანი. შემთხვევითი არ არის, რომ „ძველად ციხეს ჰყოლია ყარაული“, ე. ი. მეთვალყურე, რომელიც უმაღლ აცნობებდა ხალხს მოსალოდნელ საშიშროებას. ისეთი ცნებები, როგორიც სხვა კუთხეებში გვხვდება (ციხისთავი, მეციხოვნე, ციხოვანი) თუშეთში არ შენახულა (გვ. 58). თვით მეომართა შემადგენლობის, შესაბამისი სახელწოდებისა და ბრძოლის ორგანიზაციის შესახებ გ. ბოჭორიძე წერს: „ომის დროს ჯარის წინამძღოლს, ხალხის სიტყვით, „ბელადი“ რქმევია. მის შემდეგ მეორე კაცი ყოფილა „მეზაირახე“, იგივე „მეზარიახე“, „მეზარიახტრე“, რომელსაც „ზაირახი“ სჭერია; ის ბელადთან მიდენილა და ტყვეებიც მას (მეზაირახეს) ჰყოლია ზედ მიბმული“ (გვ. 58). აქედან აშკარად ჩანს, რომ ბაირახი ომში გამოიყენებოდა სხვა სახისა და ფუნქციების მქონე დროშებისაგან განსხვავებით, რომელთა შესახებაც გ. ბოჭორიძე ხალხურ გაგებაზე დამყარებულ ცნობას და დროშების სახეობათა აღწერილობასაც გვთავაზობს. „ზაირახი“ ან „ზარიახი“ სამხედრო დროშას ეწოდება; ალაში – მიცვალებულის „სადგინისას“ (დოლისა), დროშა კი – სალოცავებისა, ანუ ხატებისას. ბაირახს აქვს ნაწილები: „ტარი“ ხისა თავში „რკინის შუბით“. ძირი „გამწვეტებელია ჩასაშტამელად“. ტარზე არის „მომეტებული წითლად ჭრელი მანდილი“, ოთხკუთხედი, რომელსაც ბოლოზე მობმული აქვს სამი „ტოტი“: ერთი წითელი, ერთი ლურჯი, ერთი თეთრი. ომის დროს ბაირახი წინ მიჰქონდა „ბელადს“-ო (ამისგან განსხვავებით წინ ითქვა, რომ ბაირახი სჭერია არა ბელადს, არამედ მეზაირახეს). შემდეგ არის ავტორის შენიშვნა: „მანდილი“ საერთოდ ხელსახოცს ერქვა. ის სხვადასხვა



ფერი იყო. მანდილივე არის დიაცების თავსახურავი, რომელიც აუცილებელია შავი ფერისა უნდა იყოს. ალამსა და დროშასაც იგივე ნიშნები აქვს ოღონდ დროშას წვერში რკინასთან მობმული აქვს 2-3 „ზარი“ და 2-3 პატარა „ხელსახოცი“. დროშას ხატში ელმად, ანუ ცერად ჩააყუდებენ გაკვერტილ ხოხ (მაგარ) ქვაში“ (გვ. 56).

რაკი გაირკვა, რომ დროშების აღნიშნულ სახეობათაგან სამხედრო დროშას ბაირახი ერქვა და ის მებაირახეს ეჭირა, შეიძლება განვაგრძოთ მიმოხილვა იმ მონაცემებისა, რაც შეეხება მეომარი რაზმის სახელწოდებას და სამხედრო ოპერაციებს. გ. ბოჭორიძის მიერ გამოვლენილი მასალების მიხედვით მეომართა რაზმს ჩვეულებისამებრ ჯარი ეწოდებოდა, მაგრამ ეს სახელწოდება ვრცელდებოდა ადამიანთა ყველა ჯგუფის მიმართ, ვინც მტერს ეომებოდა. ომში კი მონაწილეობდა მთელი ხალხი (ცხადია, ვისაც ეს შეეძლო). „ამიტომ ძველადაც და დღესაც „ჯარი“ ხალხს ეწოდება, მაგ., იტყვიან: „ჯარჩი წავიდეთაჲ“ (ხალხში ჩავიდეთო); „დიდ ჯარ იყო“ (დიდი ხალხი იყო) და სხვ.“ (გვ. 59). განსხვავებული სახელწოდებით იხსენიებოდა საშუალოდ წასული ჯგუფი: „მტერზე ყაჩაღურად დაცემისათვის წასულ დიდ ან პატარა რაზმს „მეკობარი“, ე. ი. მეკობარი ერქვა“ (გვ. 59). მეკობრობაში წარმატების და საერთოდ საბრძოლო ოპერაციებში თავის გამოჩენისათვის წესად ყოფილა დაჯილდოება: „საბაკე“ ჯილდო იყო, რომელსაც აძლევდნენ სოფელში პირველად შემოჭრილ კაცს; მას ან ქალს არჩევენებდნენ, ან ხარს, ან ცხენს მისცემდნენ“ (გვ. 59). საბრძოლო ტრადიციების შესახებ ხალხში შემონახული ცოდნის საფუძველზე მკვლევარმა გამოყო მზვერავისა და მაცნეს ფუნქციები: „მზვერავი“ ჯარის წინ მიდიოდა და ადგილებს ზვერადა, რომ უცბად მტერს არ მისწყდომოდნენ, ხოლო „მაცნე ამბის მომტანი არის“ (გვ. 59).

ყოველივე ეს თავდაცვის, ბრძოლისა და მეკობრობის არსებობის მანქვენებელია, ხოლო ვინაიდან ეს მოვლე-



ნები თუშების ცხოვრების წესის კომპონენტებს წარმოადგენდნენ, სავსებით გამართლებულია ამ ჭრილში მათი წარმოჩენა.

გ. ბოჭორიძე არ იფარგლება თუშეთის ტრადიციული ნაგებობების შესწავლით. მან ამასთან ერთად დააფიქსირა საკუთრივ თუშეთში მომხდარი ცვლილებებიც, როდესაც ტიპიური მამა-პაპური საცხოვრებლის გვერდზე გაჩნდა ახალი ტიპის ნაგებობანიც. ასეთადაა წარმოდგენილი ორსართულიანი სახლი, რომლის პირველი სართული საკუჭნაოდ იყო გამოყენებული, ხოლო მეორე – ოჯახის საცხოვრებლად. ვინაიდან საცხოვრებელ კომპლექსში ბაშტეს ადგილი საკუჭნაომ დაიკავა, დამკვიდრდა ბაშტეს ცალკე ნაგებობად შექმნის პრაქტიკა (გვ. 42).

მკვლევარმა აჩვენა ის არსებითი ცვლილებებიც, რაც თუშების ყოფაში მოხდა ბარად ჩასახლების შედეგად. ამის საილუსტრაციოდ მოკლედ გვაცნობს ზემო და ქვემო ალვანის განსახლებას ფართო და სწორი ქუჩებით, ფიცრის, აგურის ან ქვიტკირის სახლებს მესერშემოვლებული, ან ალიზით თუ გაღავენით შემოზღუდული ეზოებით, ბაღბოსტნებით. თუშებით დასახლებული ბარის ზონაში აღწერილია აგრეთვე ისტორიული ძეგლები: ალვანის ნათლისმცემლის ეკლესია, ცხრაკარა, კაკლიანის სასახლე, სამების ეკლესია. მკვლევარი დაინტერესებულა ალვანის მიმდებარე ადგილებში მდებარე ძეგლებითაც, კერძოდ, არგონის, მალრანის, ფიჩხოვანის, ხარჭაშნის ეკლესია-მონასტრებით, ციხე-გალავნებით, საცხოვრებელი ნაგებობებით, საფლავის ქვებით და შემორჩენილი წარწერებით. ზოგიერთ შემთხვევაში ძეგლის მოკლე აღწერილობას ახლავს ხალხური გადმოცემაც. ამ მხივ განსაკუთრებით საინტერესოა მონათხრობი კახეთის ერთ-ერთი ძლიერი ციხის, მისი მოსახლეობის ტრაგიკული მდგომარეობის და იმ დიდი ომის შესახებ, რამაც ამ პერიოდში (1659 წ.) კახეთის მოსახლეობა იხსნა ყიზილბაშური აგრესიისაგან და ჩვენი



ერის ისტორიაში კახეთის აჯანყების სახელწოდებით ვივიდა. გ. ბოჭორიძის მიერ ჩაწერილი ამბავი ისტორიულ სინამდვილეს ეხება და ამდენად ის ისტორიული ფოლკლორის უნარს განეკუთვნება. მისი ასეთი მნიშვნელობის გამო მკვლევარმა ბახტრიონის ციხის შესახებ ცნობასთან ერთად გადმოცემაც სიტყვასიტყვით მოჰყავს: „**ბახტრიონის ციხე** დგას ზემო ალვანის ჩრდილო-დასავლეთით, სოფ. ბახტრიონის განაპირებით, სამხრეთისაკენ, პატარა გორაკზე. ნაგებია ქვიტიკრით.

**შენიშვნა.** აქვე მოვიყვან ბახტრიონის აღების ამბავს, რომელიც მიაშობო სოფ. ფარსმის მცხოვრებმა ხუტო სულაკაურმა (66 წ.) 1935 წ. ივლისის 22-ს: „ბახტრიონის ასადებად ჯარი უნდა შაყრილიყო ტბათანაში (ადგილის სახელია). თუშები იყვნენ ბაკურის მეთაურობით; ის იყო მათი ბელადი. ჩასულან ტბათანაში, ფშავ-ხევსურნიც იქ დახვედრიან. თუშებს ფშავლებთან ლაპარაკი მოსვლიათ: არა, ასე მოვიქცეთ, არა, ასეო. შემოსწყრომიან თუშები და გაყრილან. ბაწარაზე (ხევია) მდგარა თათრის საზღვრის ყარაული. ამის გაპარვაზე სჯა დაიწყეს. ბაკურმა უთხრა თავის ჯარს: აბა, ცხენები სულ უკუღმა უნდა დავსჭედოთო. მართლაც ერთხმად უკუღმა დაჭედეს. დადამდა და ჩავიდნენ ბაწარაზე ღამით. მხარი აუქციეს და გაეპარნენ ყარაულს. დილით ნახა ყარაულმა კვალი რომ ზევით არის წანავალი. გაუდგნენ თათრები კვალს და შეეჯახნენ ფშავლებს და ხევსურებს. ამ თოფის ხმაზე მოუბრუნდა ისევ ბაკურიც და დიდი ზარალი მიაყენეს თათრებს ბაწარას ხეობაში. გაბრუნდა ბაკური თავისი ჯარით უკან. უბრძანა ყველას: სათითაოდ ყველამ რჩხა (ტოტიანი ხე) მოსჭერითო. მოსჭრეს. დაიჭირეს ცხენებს წინ და წავიდნენ. როდესაც იფიქრეს ეხლა ხევსურები დაგვიახლოვდნენო, მიაყუდეს ოჩხები და გადავიდნენ გალავანში. როცა თუშებმა შიგნიდან ძალი დაატანეს, თათრებმა თვითონვე გაგლიჯეს კა-



რები. ამ დროს დახვდა გარედ ხევსური და ფშაველი და მათმა მამინ აიღეს ბახტრიონი. ამაზე იტყვიან:

„თუში ვარ, მაგრამ კარგი ვარ; კიდევ  
 ვჯობივარ კახსაო,  
 ჰკელს დაგკრავ, გადავფრინდები ბახტრიონს  
 გალავანსაო“ (გვ. 67-68).

თუშეთში ჩაწერილი ხალხური მონათხრობი ერთ-ერთი ვარანტია კახეთის აჯანყების დროს ბახტრიონის ციხის აღების შესახებ არსებული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს შორის, რაც სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პიროვნების მიერ ფიქსირებულია როგორც თუშეთში, ისე ფშავსა და ხევსურეთშიც. მოლექსეები და მთხრობლები ყველა კუთხეში აქებდნენ სამშობლოს ხსნისათვის თავდადებულ გმირებს. აჯანყების მოთავეებთან ერთად (ზაალ არაგვის ერისთავი, ქართლის მეფე როსტომი, შალვა ქსნის ერისთავი, მისი ძმა ელიზბარი, ბიძინა ჩოლოყაშვილი) ხოტბით იხსენიებენ ბახტრიონის ციხის აღებაში და კახეთში დასახლებული მომთაბარე თურქმანების მასობრივი ჟლეტის პროცესში აქტიურად მონაწილე მთიელებს. ისტორიულმა ფოლკლორმა შემოგვინახა თუში ზეზვა გაფრინდაულის, წოვა-თუშის, მეტი საღირიშვილის, ფშაველი გოგოლაურის და სხვათა სახელები, რომლებიც ერთმანეთს ეცილებოდნენ „წინ-წინ“ ვინ გადაფრინდებოდა „ბახტრიონს გალავანზედა“. ეს კარგად ჩანს ცნობილი ეთნოგრაფისა და ქართული სამართლის ისტორიის მკვლევარის ნიკო ხიზანაშვილის (ფსევდონიმით ურბნელი) წერილიდან – „ზეზვა და ბახტრიონის ციხე“, რაც ავტორის შეხედულებით არის „ნაწყვეტი ჩვენი ისტორიისა“ (ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 119-127).

ახალი მასალების შემდგომი შეგროვების პროცესში გამოჩნდა გ. ბოჭორიძის მონაწილეობაც. თუნდაც ის ფაქტი, რომ ჩანაწერში თუშების ბელადად იხსენიება ბაკური (და არა, ვთქვათ, ზეზვა გაფრინდაული), გადმოცემის ახა-





ლი და ორიგინალური ვარიანტის მაჩვენებელია. ამდენად, გ. ბოჭორიძის ჩანაწერი ავსებს ისტორიული წყაროებისა და ფოლკლორული მასალების მონაცემებს ბახტრიონის გმირულ ეპოპეაზე, რასაც თავისი დიდებული პოემა მიუძღვნა გენიალურმა ვაჟა-ფშაველამ.

ეს ჩანაწერები არის ერთ-ერთი დამამტკიცებელი მაგალითი იმისა, თუ გ. ბოჭორიძე როგორი გულმოდგინებით აგროვებდა ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს. ლექსებისა და გადმოცემების შეკრებით მან გარკვეული წვლილი შეიტანა არა მარტო საკუთრივ ფოლკლორისტიკის განვითარებაში, არამედ გააფართოვა ეთნოგრაფიული კვლევის არეც, რამდენადაც ყოფისა და ტრადიციების შესწავლისთვისაც ფოლკლორულ მასალას, თუ პირდაპირი არა, დამხმარე წყაროს მნიშვნელობა მაინც ენიჭება.

\* \* \*

მატერიალური კულტურისა და შინამრეწველობის კვლევაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს გ. ბოჭორიძის მიერ შეკრებილ მასალებს ქსოვის ხალხური წესების, სამოსელის, ხალხური საკრავების, სათამაშოების, მჭედლობის და საბრძოლო აღჭურვილობის შესახებ. შეკრებილმა მასალებმა სოლიდური ადგილი დაიმკვიდრეს ჯერ მრავალტომეულში - „მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის“, ხოლო შემდეგ იგივე მასალა შევიდა წიგნში - „თუშეთი“. მოპოვებული მასალა ზუსტი და დეტალური ფაქტობრივი მონაცემებით სრულ წარმოდგენას გვიქმნის ზემოხსენებულ საკითხებზე, მათ შორის ქსოვის ხალხურ წესებზე. ქსოვის ტექნოლოგიას გ. ბოჭორიძე გვაცნობს მატყლის სახეობათა (შემოდგომის, გაზაფხულის, კრაველი) დამუშავების მიხედვით, რაც იწყებოდა ერთჯერადი ან ორჯერადი გაჩენით იმის შესაბამისად, თუ რის დასამზადებლად იყო განკუთვნილი გაჩენილი მატყლი (საფლასედ ანუ საფარდაგედ ერთხელ გაჩენ-



ვა, სატოლედ ანუ საშადედ – ორ-სამჯერ). აღწერილობითი და ნისიცი ნათლად ჩანს, თუ რა სახისა იყო დამზადებული ქსოვილი და როგორი იყო მისი გამოყენების პრაქტიკა. ნაჩვენებია ბუნებრივი ფერები, მცენარეული საღებავების დამზადების წესი და ღებვის ტექნოლოგია. ნაქსოვი პროდუქტების სიაში შედის: სხვადასხვა სახის ტოლი ანუ შალი, ფლასი ანუ ფარდაგი, ჯეჯიმი, ხალიჩა, საგორავი, საფენი, კვირტილანც, ტოლიკანც, ხურჯინი, ჩანთა, სათიკვა, ჩული, ტომარა, ხალი, საფენი ნაბადი, საგორავის ნაბადი, საგებლის ნაბადი, თექა ნაბადი, საქუდე ნაბადი, საოფლე, ქევანი. მკვლევარს მხედველობიდან არ გამორჩენია ფირფიტით ქსოვის წესი, ქარგვა და ოქრომკედი შესაბამისი ტერმინოლოგიის აღნუსხვით და დამზადების პროცესის ჩვენებით. ყოველივე ამასთან ერთად შესწავლილია საბლის დამზადების წესი სხვადასხვა მასალით – თხის ბალნით, ცხვრის მატყლით, ხოს ტყავის თასმით, მუშით (ცაცხვის ხის ხარალი). როგორც სხვა სახის პროდუქციის, საბლის გრეხის ტექნოლოგიას და მასთან დაკავშირებულ შრომის პროცესს გ. ბოჭორიძე მისთვის ჩვეული სისრულით გვაცნობს. მის მიერ ასევე დეტალურადაა აღწერილი საქსოვი დაზგა და ამ საქმეში გამოყენებული ყველა სახის იარაღი. ნაჩვენებია თვით სხვადასხვაგვარი ქსოვილის თუ ნაბდის დამზადების პროცესი ყველა დეტალის მიხედვით. ქსოვილთა ნიმუშები ილუსტრირებულია ორნამენტის 75 სახეობის გამოსახულებით. ქსოვის ურთულეს და შრომატევად საქმიანობაში, რაც მთლიანად ქალებს ეკისრებოდათ, წესად იყო მიღებული მჩეჩელ დიაცთა ურთიერთდახმარება. პირველ რიგში ისინი იკრიბებოდნენ ბევრი მატყლის მქონე ოჯახში დაბინდებიდან დილამდე შრომის ანაზღაურების გარეშე. ოჯახი მათ მხოლოდ ვახშმითა და სადილით (დილის საუზმით) უმასპინძლდებოდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქსოვილების ერთი ნაწილი სამოსლისათვის იყო მომზადებული, რის გამო აქვე



შეიძლება გავეცნოთ მასალებს ტანსაცმლის შესახებ, რაც ეთნოგრაფიულ აღწერილობაში გამოყოფილია თემატური სახელწოდებით – „სანისამოსი“ (გვ. 131-149).

უმთავრესად ქალების და ნაწილობრივად მამაკაცების გამოკითხვით და უშუალო დაკვირვებით აღწერილია ჯერ კაცის ტანსაცმელი: პერანგი, ახალუხი, ჩოჭა, ნიფხავი, შალვარბი, ქამარი, ტოლიკა, ქათიბი, ტყავი, ქურქა-ტყავი, თექა, ნაბადი, ქურო – სულ 13 დასახელებისა. ნაჩვენებია დამზადების ტექნიკა, ფერები, ხმარების სეზონები. ფიქსირებულია თუშეთში, გვიან შემოსული და იშვიათად გამოყენებული ქისტური სამოსელიც, მაგალითად, ტოლიკა. სოფ. შენაქოში, სადაც 84 კომლი ცხოვრობდა, ტოლიკა მხოლოდ 2-3 კაცს ჰქონია, მაგრამ ეს ფაქტი თავისთავად იმ ურთიერთობის მანიჭებელია, რაც დამახასიათებელი იყო მეზობელი ქვეყნების ცხოვრებისათვის. აღწერილობიდან ჩანს, როგორც ადგილობრივი, ისე თელავში შეკვეთით დამზადებული სამოსი. საკმაოდ სრული სახითაა აღწერილი ქალის სამოსელი მისი ასაკისა და მდგომარეობის მიხედვით. მასალასთან და დამზადების წესთან ერთად, რაც ეხება 14 სახის ტანსაცმელს, ნაჩვენებია მორთულობა და ფერები შესაბამისად იმისა ქალი გასათხოვარი იყო, ქმრიანი თუ ქვრივი.

თავსახურავიდან აღწერილია ნაბდისა და ტყავის საკაცო ქუდები, ტოლის ყაბალახი; ქალის მანდილი, კუჭურაჲ.

ფეხსამოსიდან (გვ. 150-160) გავრცელებული ყოფილა ტყავის, წნელისა და ბაწრის ფეხსაცმელი. კაცის ფეხსაცმელიდან ადგილზე უმზადებიათ: ქალბანი (ხარის, ფურის, კამეჩის, ღორის ან ვირის ტყავისაგან), ჯღანი (თუშეთის გარდა გამოიყენებოდა ხევსურეთში, ჩეჩნეთში, დაღესტანში), წნელის ფეხსაცმელი – იგივე თხილამური სქელ თოვლში სატარებლად. სხვაგნინდან შემოტანილი მამაკაცის ფეხსაცმელიდან ხმარებაში ყოფილა: ჩექმა, წუდა, წადა,

ჩუსტი, მესტი, საცვეთი. დიაცებისათვის შემოჰქონდათ და და ჩუსტი. ბაწრის ფეხსაცმლიდან ცნობილი იყო მაკაცისა და დიაცის ჩითონ, წინდაცნ, პაჭიჭი, ანუ პაიჭი (ჩასაცემელი მუხლის ქვევით, რომელიც იკვრებოდა წვივისაკრავით – დაგრეხილი ბაწრით). სხვათა შორის პაჭიჭის შესახებ განმარტება მოცემულია გ. ბოჭორიძის მიერ შედგენილ ლექსიკონშიც. მის სახელწოდებად აღნიშნულია საბარკულაგნ, ბარკულაგნ, ანუ სამუკლაგნ. ისიც მითითებულია, რომ ის იყო პაჭიჭის მაგიერი ფეხის კოჭიდან ბარძაყებადღე. ყოველივე ამასთან ერთად ნაჩვენებია ჩამონათვალი ფეხსამოსის დამზადების წესი, აღნუსხულია ყველა მათგანის დეტალები თავისი სახელწოდებებით, გამოვლენილია ნატრელების სახეობანი (ორნამენტისა და მორთულობის ნიმუშები). ნატრელები უმთავრესად უკეთებიან ქალის ჩითებზე ასაკის მიხედვით.

ადგილობრივი ნაწარმიდან შესწავლილია მუსიკალური საკრავები (ფანდური, ჭიანური, ბუზიკა, დაფი, სალამური, სტვირი) თითოეული მათგანის ნაწილების აღნუსხვით, დასამზადებელი მასალისა და გამოყენების წესის ჩვენებით (გვ. 266-268). ასევე აღწერილია ხალხური თამაშობანი: ჯარაქვაობა, სამობა, თორმეტაობა, ქუდაობა, ჯოხზე ამოსვლა, მუხლში გამოცდა, ბურთაობა, ცოლთაობა (ქორწილის იმიტაცია), ქორბელელა, შხეპლაგით ცემა, ქვის რეკება (გვ. 269-273), რასაც მნიშვნელობა აქვს ხალხურ თამაშობათა ადგილობრივი წესებისა და აღზრდის სისტემის შესწავლისათვის.

მატერიალური კულტურისა და შინამრეწველობის შესწავლის ინტერესებს პასუხობს მონაცემები მჭედლობის შესახებ (გვ. 252-259). ნაშრომის ამ ნაწილში აღწერილია სამჭედლო მისი მოწყობილობით (საცეცხლური ქურა, ცეცხლის საჩხეკი ჭეტი, გრდემლი, სალესავი ჩალხი თავისი ხის გეჯით), სამჭედური იარაღები ვრცელი ჩამონათვალით და მათი გამოყენების წესი.



სამკვდლოში მზადდებოდა ზოგიერთი სახის იარაღები, რაც ნაყიდ იარაღთან ერთად აკმაყოფილებდა მჭერთან შებრძოლების თუ მონადირეობის მოთხოვნილებას. სასროლი იარაღებიდან გავრცელებული ყოფილა ადრე შვილდ-ისარი („ფშინდი“ და ისარი), ხოლო შემდეგ თოფი. შვილდი უმზადებიან დგნალის, ცირცელისა და არყის ხისგან, მაგრამ ძველად რქისგანაც უკეთებიან. ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი შენიშნავს: „სოფ. დართლოში მიაჩნებ: ძველად ფშინდი ჯიჭვის რქისა ყოფილა, საბამი თასმისაო“ (გვ. 250). სასროლი იარაღის გავრცელების შემდეგ შვილდ-ისარი შურდულთან ერთად ბავშვების სათამაშოდ ქცეულა. რაც შეეხება თვით სასროლ იარაღს, მისი ნაწილების აღწერასთან ერთად მკვლევარი გვაცნობს ტყვიის გამოდნობისა და თოფის წამლის დამზადების ხალხურ წესს, მის შესანახად გამოყენებულ საპირისწამლეს („საწამლე“), ტყვია-წამლით თოფის დატენისა და სროლის წესს. მჭრელი იარაღებიდან იშვიათადლა ყოფილა შემონახული ხმალი, მაგრამ თითქმის ყველა თუში ატარებდა ხანჯალს (ხანჯარი) და მის ქვეშ დანას, რასაც ერქვა ხანჯრის შვილი ანუ ხანჯრის დანა. ყოველივე ამის შესწავლას მკვლევარმა მიუძღვნა ცალკე პარაგრაფი სახელწოდებით – სასრული და საჭრელი იარაღი (გვ. 247-251), რაც ავსებს წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალების მონაცემებს ქართული საბრძოლო და სამონადირეო აღჭურვილობის შესახებ.

\* \* \*

გ. ბოჭორიძის ეთნოგრაფიულ კვლევაში დიდი ადგილი უჭირავს აღწერილობითი ხასიათის მასალებს თუშების სამეურნეო ყოფის შესახებ. შრომის ეს ნაწილი გვაცნობს როგორც მეურნეობის უმთავრეს დარგებს მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის სახით, ისე მონადირეობას, როგორც შემოსავლის დამხმარე წყაროს.



შრომის იმ ნაწილში, რომელშიაც გამოყოფილია ხენა-თესვა (გვ. 217-234), აღწერილობას დაექვემდებარა შემდეგი საკითხები: ნიადაგები მათი ხარისხის აღმნიშვნელი ტერმინებით, მიწის დამუშავების წესი და მისთვის გამოყენებული იარაღები (საჯნული – ხის გუთანითავე ნაწილებით, კავი – ბელტის გამჭრელი, ფარცხი – დათესილი ყანის საფარცხი). აღნუსხულია მარცვლეულთა სახეობანი და ნაჩვენებია მათი დათესვა-მომკისა და მოსავლის აღების პროცესი დაწყებული მომკით და დამთავრებული კალაობით. შესაბამისად ამისა, აღწერილია შრომის იარაღები და გადასაზიდი საშუალებანი (ცელი ანუ ნამგალი, მარხილი, საზიდარი – მარხილზე გამობმული კავიანი ხე, ფიცალი, ნიჩაფი, რიჭი – მარცვლეულის გასანიავებელი, ცხრილი). მიწათმოქმედებიდან მებოსტნეობა ახალ დარგად არის წარმოდგენილი.

გ. ბოჭორიძე საგანგებოდ ეხება სასოფლო-სამეურნეო მუშაობის წესს და მასთან დაკავშირებულ ურთიერთდახმარების ტრადიციებს. ერთ-ერთ ასეთ ჩვეულებას წარმოადგენდა მონდავობა, რის შესახებაც ნათქვამია: „მონდავები ამხანაგები არიან. ცალი ხარის პატრონები ერთმანეთს შეამხანაგდებიან, ხარებს ერთმანეთს შააუდლებენ და ისე ხნავენ ჯერ-ჯერობით. თუ ერთს, ვთქვათ, 4 დღის მიწა აქვს, მეორეს – 6 დღისა, პირველი მალე მორჩება, მეორეს კი მოსახნავი დარჩება. ამ უკანასკნელს უფლება აქვს ამის შემდეგ კიდევ 3 დღე უფასოდ ჰყვანდეს ხარები და ხნას. 3 დღის შემდეგ კი, თუ კიდევ დასჭირდა, ქირა უნდა გადაიხადოს“ (გვ. 232). შრომის ორგანიზაციისა და ურთიერთშემწეობის ცალკე სახეობადაა გამოყოფილი ჯარდღერაც შემდეგნაირად სრულდებოდა: „ერთი კაცი, როდესაც მას ჯარები არა ჰყავს, მეორეს ეხმარება. მეორეს ჰყავს 2 ხარი. ხარი და კაცი ერთნაირად ღირს. ის ორი დღე ხარის პატრონს უხნავს, მესამე დღეს თავისთვის მოხნავს“ (გვ. 233). დახმარების ერთ-ერთ უკეთილშობილეს წესს



წარმოადგენდა ე. წ. კარმოცნაევი, როდესაც „ქერიერობ-  
ოლს, უპატრონოს ან დაზარალებულ პირებს სოფელი და  
მახლობელი სოფელიც მიეშველებოდა ხარ-გუთნით და  
უხნავენ“ (გვ. 233).

რაკი შევეხეთ ხენა-თესვის პროცესში დახმარების  
ფორმებს, ყოფის ამ ფენომენზე შედარებით სრული წარ-  
მოდგენისათვის მიზანშეწონილად მიმაჩნია აღინიშნოს,  
რომ ურთიერთდახმარება ცხოვრებისეულ ნორმად იყო მი-  
ღებული შრომა-საქმიანობის სხვა სფეროშიც და იმ შემ-  
თხვევაშიც, როდესაც ოჯახი გაჭირვებას განიცდიდა (გვ.  
232-233). დახმარების არსებულ საშუალებათა შორის ცნო-  
ბილი იყო ხელგაცვლა, რაც ნიშნავდა ერთიმეორისადმი  
შრომით დახმარებას ყველა სახის სამუშაოში (მკა, თიბვა,  
ხენა, შემის მოჭრა და სხვ.). სხვადასხვა სახის სამუშაო-  
ებში მეორე სახის დახმარებას წარმოადგენდა ოჩხარა –  
მიშველება მკაში, ნაკელის გატანაში, ქვის მოტანაში, ხის  
მასალის მოტანაში. ურთიერთდახმარება მიღებული იყო  
სახლის მშენებლობის, სახელდობრ მიწით გაღვსვის პრო-  
ცესში, რაშიაც მონაწილეობდნენ იმ სოფლისა და მეზობე-  
ლი სოფლის ქალები – ე. წ. „მღესაეები“. შემწეობის მი-  
ღებულ ფორმად ითვლებოდა დაზარალებული ოჯახისათ-  
ვის დახმარება პურით, ცხვრით, ტანსაცმლით და სხვა სა-  
შუალებებით, რასაც ოჩხი ეწოდება. დახმარებას საზოგა-  
დო ხასიათი ეძლეოდა არსებული მდგომარეობის შესაბა-  
მისად: „ლხინში ან ჭირში სოფელი ეხმარება ერთ კაცს  
შემის, წყლის მიტანაში, ლუდის მოხარშვაში, პურის გა-  
მოცხოებაში და სხვა. ლხინში ან ჭირში სოფელი მიიტანს  
თითო კასრ რძეს და შეეწევა ერთ კაცს რძის ფაფისათვის  
ან ბრინჯის ფლავისათვის (რადგანაც ამ დღეს საჭირო  
რძეს ვერ იშოვიდა)“. ყოველივე ამას ემატებოდა დახმარე-  
ბა მატყლის ჩენვაში, რაზედაც ზემოთ უკვე ითქვა, და  
უპატრონო დიაცის სახლში დროებით მიღების წესი –

ნართაობა, რასაც საოჯახო ყოფასთან დაკავშირებით მოთ ვეხები.

გ. ბოჭორიძემ საინტერესო მასალები მოიპოვა თუშების მეურნეობის მეორე ძირითადი დარგის მესაქონლეობის შესწავლისათვის (გვ. 184-216). ეს მასალები ეხება შინაურ ცხოველთა ჯიშებს, მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის სქესისა და ასაკის გამომხატველ სახელწოდებებს. საგანგებოდაა აღნიშნული თუშური ცხვრის ჯიშიანობა. საკმაოდ სრულადაა მოცემული ცხენების დახასიათება, ნაჩვენებია მათი გამოყენების პრაქტიკა და აკაზუმულობა. დეტალურადაა აღწერილი საქონლის მოვლის წესი – ზამთარში ბაგური კვების რეჟიმი, ხოლო ზაფხულში საძოვრებით სარგებლობის წესი. ამ უკანასკნელის მიხედვით საძოვარი განკუთვნილი იყო ფურებისა და დეკეულებისათვის ცალკე, ხარებისათვის ცალკე და ცხენებისათვისაც ცალკე. შესაბამისად ამისა, ფურებისა და დეკეულების გროვას ეწოდება ძროხა, ხარისას – ჯაროვანი, ცხენისას – ჯოგი, რაც შეეხება ცხვარს, მის დიდ გროვას ეწოდება ფარა, ხოლო მისგან მოწყვეტილ ნაწილს – ნოტი.

საძოვრებით სარგებლობის წესთან ერთად მკვლევარი გვაცნობს მწყემსობის ორგანიზაციას და შრომის განაწილების პრინციპს. პირველ რიგში ეს ეხება მეცხვარეობას და მის მოვლა-პატრონობაში დასაქმებული ადამიანების უფლება-მოვალეობას. მეურნეობის ამ სფეროში პირველი პირი იყო ცხვრის პატრონი – მეცხვარე. მისგან განსხვავებით დაქირავებულ კაცს ერქვა მწყემსი ან ჩობანი. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც მწყემსს არ დაიქირავებდნენ და რამდენიმე ოჯახი თავ-თავიანთ ცხვარს ერთ ფარაში შეყრიდა, იქმნებოდა მეცხვარეთა ამხანაგობა, რომელთა საქმიანობას სათავეში უდგებოდა უფროსად გამოყოფილი სარქალი. მისი ხელმძღვანელობით რეგულირდებოდა სეზონური ძოვება, წველა, პარსვა და ა. შ. აღწერილობა გვაცნობს აგრეთვე ბალახების ჯიშებს, ცხვრის სერებს,





ავადმოფობებს, დაკელის, გატყავების, ასო-ასო აქნისა და საყველე გუდის დამზადების წესებს, ყველა სახის საქონლის მოწველის რეჟიმს, პროდუქტების დამზადების პროცესს (განსაკუთრებით კი განთქმული თუშური ყველისა), სარძევე ჭურჭელს (რძის დასაყენებელი კოდი, საწველავი კასრი, რძის საწურავი ხოკერი, ყველის საწურავი, საკედე ქვაბი, ჯამი). მკვლევარს მხედველობიდან არ გამორჩენია ისეთი კომპონენტების ჩვენებაც, როგორცაა მეცხვარის ტანსაცმელი და იარაღი, ბინა (ქოხი და ბაკი) და ა. შ.

გ. ბოჭორიძის მასალების მიხედვით როგორც მიწათმოქმედების, ისე მესაქონლეობის სფეროში გამოჩნდა ემპირიულ ცოდნაზე დამყარებული მაღალი სამეურნეო კულტურა. ეს უდავოა, მაგრამ როდესაც საქმე ეხება თითოეული მათგანის ხედვრით წილს მოსახლეობის ეკონომიკაში, შესაძინევია მესაქონლეობის უპირატესი როლი, რაც განაპირობა გეოგრაფიულმა ფაქტორმა და მაღალმთიანეთის სამეურნეო სპეციფიკამ. ამასთან დაკავშირებით, თავის შეხედულებას ვეთავაზობს გ. ბოჭორიძე, მისი მტკიცებით, „უწინ (XIX ს. პირველ ნახევარში) ხალხი უმთავრესად ხვნა-თესვით ცხოვრობდა, საქონელი ცოტა იყო. ჰყვანდათ თითო-ოროლა ფური, ხარი, ცხენი და 2-40-მდე ცხვარი. საქონელი მაშინ შირაქში არ დადიოდა; ზაფხულში აქვე, თუშეთში, სოფ. ხახაბოსა და შტროლთის მთებზე ტრიალდებოდა საძოვრად (ეს მთებია: კეხი, შანტლოვანი, საზვინე, შუამთა, ფიწალამთა), ზამთარში კი სოფლად ბაშტეში ჰყვანდათ. მერმე (XIX ს. მეორე ნახევარში) მესაქონლეობას და უმთავრესად მეცხვარეობას ფართოდ მიჰყვეს ხელი, აქაც მთებზე განს გაიწიეს და შირაქშიაც გავიდნენ და ეს დარგი ხალხის ცხოვრების მთავარ წყაროდ იქცა. უკანასკნელ ხანს ყველა პატარა მეცხვარეს ჰყვანდა 50-100 ცხვარი, საშუალოს - 300-400, დიდს - 1000-1500. წოვებში (და ფშავლებში) იყვნენ ისეთებიც, რომელთაც ჰყვანდათ 10000 სულამდე“. იქვე წერს: „ადრევე (XIX ს. პირველ ნა-

ხევარში) ძროხა მეტი იყო, ვიდრე შემდეგ (XIX ს. მეორე ნახევარში)“ (გვ. 184).

ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით აშკარად ჩანს, რომ თუშეთში მიწათმოქმედებას მაქსიმალური შესაძლებლობით იყენებდნენ, მაგრამ ერთია მიწის დამუშავების კულტურა და მეორეა სავარგულების მოცულობა. ეს მეორე ფაქტორი გამორიცხავდა მოსავლით უზრუნველყოფის გარანტიას. მესაქონლეობის განვითარების მასშტაბი განისაზღვრებოდა საქონლის გამოკვების შესაძლებლობით. ეს განსაკუთრებით შეეხება მეცხვარეობას, ვინაიდან ზამთრის საძოვრების გარეშე ცხვრის დიდი რაოდენობით მოშენება ყოველად შეუძლებელია. მსხვილფეხა საქონლის შენახვაც დამოკიდებული იყო ბაგური კვების (7 თვე) რესურსებზე, მაგრამ როდესაც მსხვილფეხა საქონლისა და ცხვრის ადგილზე შენახვის საკითხი დგებოდა, ცხადია, მეურნე ცდილობდა რაც შეიძლება მეტი ჰყოლოდა მსხვილფეხა საქონელი, ვიდრე ცხვარი, ვინაიდან მათზე გაწეული ხარჯებისა და შემოსავლის შეფარდების მიხედვით ოჯახს პირველი უფრო მეტ სარგებლობას აძლევდა. ეს აიხსნება იმ გარემოებით, რომ ძროხის წველადობის ხანგრძლივობა ბევრად აღემატება ცხვრისას, ცხვარი თავისი პატარა ტანის მიუხედავად ბევრ საკვებს ნთქავს, და ბოლოს, ხარების გარეშე მიწის დამუშავებაც შეუძლებელი იყო.

გ. ბოჭორიძის მტკიცება, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მეცხვარეობამ თუშეთის ეკონომიკაში წამყვანი ადგილი დაიმკვიდრა და ეს განაპირობა შირაქის ათვისებამ, სწორია. შირაქით სარგებლობამ მართლაც დიდი გასაქანი მისცა მეცხვარეობის ფართო მასშტაბით განვითარებას, რაშიაც პირველ რიგში თავი გამოიჩინეს წოვა-თუშებმა. შემთხვევითი არ არის, რომ გ. ბოჭორიძეც ფშავლებთან ერთად მათ უპირატესობას აღნიშნავს. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შირაქში გასვლამდე თუშები



კახეთის სხვა ადგილებით სარგებლობდნენ. თუშების სხვა  
 ჯახო ყოფის შესწავლის შედეგად გამოჩნდა, რომ 30-40  
 ცხვრის შენახვას ბაგურ კვებაზედაც ახერხებდნენ, მაგრამ  
 ვისაც 100 ან ამაზე მეტი ცხვარი ჰყავდა, მათ ჩამოუდიო-  
 დათ ჯერ კიდევ დაუსახლებელი ალვანის ველზე და პან-  
 კისის მიდამოებში. მრავალ თაობაში გადმოცემით დღემდე  
 შემოინახა იმის ცოდნაც, რომ ბახტრიონში სპარსელთა  
 ჩადგომის შედეგად კახეთის ველებზე ცხვრის ჩამორეკვის  
 შესაძლებლობა კიდევ უფრო შემცირდა, რამაც თუშები  
 აიძულა ცხვარი პატარ-პატარა ნოტოების (ფარის მცირედი  
 ნაწილების) სახით ჰყოლოდათ. თუშებს აღნიშნული ვითა-  
 რება მიაჩნდათ იმის მიუხედავად, რომ მათმა წინაპრებმა აქ-  
 ტიური მონაწილეობა მიიღეს ბახტრიონის განთავისუფლე-  
 ბისათვის ბრძოლაში და დამსახურებისათვის სამეფო ხე-  
 ლისუფლებამ საშვილიშვილოდ უწყალობა ალვანის მინ-  
 დორი ბახტრიონიდან ტახტისგორამდე. გადმოცემით, ბახ-  
 ტრიონის ბრძოლაში მიღწეული გამარჯვების შემდეგ ზეზ-  
 ვა გაფრინდაულისათვის მეფეს უთქვამს – ბახტრიონიდან  
 რა მანძილსაც ცხენჭენებით დაფარავ, იმ ადგილს თუშებს  
 გიწყალობებთო. ზეზვას ცხენს ურბენია ბახტრიონიდან  
 ტახტისგორამდე (ამ ადგილს ეწოდება აგრეთვე ტახტისბო-  
 გირი, რასაც ხსნიან იქ ბოგირის არსებობით). პირობის  
 თანახმად, ეს ტერიტორია მეფეს საჩუქრად გადაუცია  
 ბრძოლაში სახელმძღვანელო თუშებისათვის. სწორედ ამ  
 ტერიტორიაზეა გაშენებული ზემო და ქვემო ალვანი, ხო-  
 ლო მათ გარშემო გადაჭიმულია ამ ორი დიდი სოფლის  
 სამეურნეო ნაკვეთები.

1971-1972 წლებში თუშეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედი-  
 ციაში მონაწილეობის დროს (ამ ექსპედიციის შესახებ იხ.  
 ვალერიან ითონიშვილი, კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფი-  
 ლების ექსპედიციები 1971 წელს, ჟურნალი „მაცნე“, ისტო-  
 რიის... სერია, 1971, №4, გვ. 170-174; მისივე, ეთნოგრაფიული  
 ექსპედიცია ახმეტის რაიონში 1972 წელს, ჟ. „მაცნე“, 1973,



№2, გვ. 194-197) ჩემს მიერ ჩაწერილი ეს გადმოცემა, რომელიც ისტორიული წყაროებით ცნობილი რეალობის ანარეკლია, შევიტანე ვრცელი მონოგრაფიის ერთ-ერთ გამოქვეყნებულ ნაწილში (ვალ. ითონიშვილი, ოჯახის ეკონომიკური საფუძვლები წოვა-თუშეში, „ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული“, ვბ., 1976), მაგრამ მეურნეობის განვითარებისა და მათი თანაფარდობის საკითხი დეტალურადაა განხილული ახლახან გამოქვეყნებულ წიგნში – თუშეთი და თუშები. ამ გამოკვლევაში სათანადოდაა შეფასებული ზემოთ დამოწმებული გადმოცემაც, როგორც კახეთთან თუშეთის ეკონომიკური კავშირის ერთ-ერთი საბუთი. ამგვარი კავშირის მაჩვენებელია ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობები. ერთი მათგანი შეეხება ლევან კახთა მეფის (1520-1574) ეპოქას: „არამედ ამას წინათთა კახთა მეფეთა არღარა მორჩილებდნენ ფშაუხევსურნი და თუშნი; და ამან ლევან დაიპყრნა არა ძალითა, არამედ აღუთქუა, რათა ცხოვარნი მათნი უვნოდ მძოვარ იყვნენ კახეთს და მისცა შეწირულობა ლაშას ჯჷარსა თიანეთსა შინა, და მიერთგან მოსცემდნენ ლაშკარსა და ბეგარასა“ (ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 573). აქედან ნათლად ჩანს, რომ განდგომილი მთიელების გადმობირებისათვის მეფემ ძალა კი არ გამოიყენა, არამედ საძოვრებით სარგებლობის გარანტია მისცა თუშებს, ხოლო შეწირულება – ლაშარის ჯვარს, რის შედეგადაც მთიელთ კვლავ დაევაღათ იმ ვალდებულებათა (ლაშქრობაში მონაწილეობა და ბეგარა) შესრულება, რაზედაც უარი უთხრეს კახეთის წინადროინდელ მეფეებს.

როგორც ჩანს, ლევან მეფის ამ ქმედებამ თავისი შედეგი გამოიღო და თუშეთი მეურნეობრივად მჭიდროდ დააკავშირა კახეთთან. ამასთან მიმართებით კვლავ ვახუშტი უნდა დავიმოწმოთ. მისი დაკვირვებით, თუშეთი „არს ქუე-



ყანა ესე ყოვლითავე, ვითარცა ადვსწერეთ ოსეთი, სიმე-  
 რით, მოსაველით, პირუტყვთ, ნაყოფიერებით და ჳელღუნ-  
 ბით“ (ვახუშტი, გვ. 554). ოსეთის შესახებ კი იგი წერს:  
 „არამედ ნაყოფიერება ამა ქუეყანისა არს მცირედი, ვინა-  
 თგან არარაიმე მარცვალნი ნაყოფიერებენ თუნიერ ხორ-  
 ბლისა, ქრთილისა და შვრივისა, სიცივისა, გვიან გაზაფ-  
 ხულისა და ადრე შემოდგომისათუს. გარნა ამასაც ვერ  
 სთესვენ მრავლად, უმიწობისა და კლდოვანების გამო“ (ვა-  
 ხუშტი, გვ. 635).

როგორც ვხედავთ, ვახუშტი ოსეთს გვაცნობს მცირე-  
 მიწიან, კლდოვან, უნაყოფო და მცირემოსაველიან მხარედ.  
 რამდენადაც თუშეთიც „არს ქუეყანა ესე ყოვლითავე, ვი-  
 თარცა ოსეთი“, გამოდის, რომ თუშეთი ვახუშტის ოსეთი-  
 ვით უნაყოფო და მწირ კუთხედ მიაჩნდა.

ვახუშტის ეს დაკვირვება გასათვალისწინებელია თუ-  
 შეთის სამეურნეო პირობების დახასიათებისათვის. ამის  
 ფონზე გადასასინჯია გ. ბოჭორიძის შეხედულება თუშე-  
 თის სამეურნეო დარგების თანაშეფარდების შესახებ. რო-  
 გორც ჩანს, მას უნდა დავეთანხმოთ, რომ თუშეთში ძროხა  
 მეტი იყო XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, ვიდრე მეორე  
 ნახევარში. ამ განმარტებაშიც იგულისხმება პერიოდი, რო-  
 დესაც ზამთრის საძოვრებით შეზღუდულობა მეცხვარეო-  
 ბის განვითარებას აფერხებდა და ცხოვრება მოითხოვდა  
 მსხვილფეხა საქონლის მომრავლებას. მაგრამ როგორც კი  
 მეცხვარეობისათვის ხელსაყრელი პირობები იქმნებოდა,  
 ცხვრის რაოდენობის ზრდის პარალელურად მსხვილფეხა  
 საქონლის სულადობაც რამდენადმე მცირდებოდა. რაც შე-  
 ეხება ხვნაძთესვის უპირატესობას, როგორც ჩანს მკვლევ-  
 ვარს მხედველობაში ჰქონდა სახნავი ადგილების მაქსიმალ-  
 ლური გამოყენების აუცილებლობა, რაც, რა თქმა უნდა,  
 მესაქონლეობასთან შედარებით მისი უპირატესობის მაჩვენ-  
 ნებელი არ არის.



ოსეთთან პარალელის გავლებით თუშეთის სამეფო-ნეო პირობების დახასიათებაში საყურადღებოა მისი გაგრძელება: „არამედ კახეთის თუშნი ინახვენ ცხოვართა სიმრავლესა, ვინადგან აქუთ ზაფხულს თუსთა მთათა შინა საძოვარი, და ზამთარს ჩამოვლენ გაღმა-მკარსა შინა, და ამით უმეტეს მორჩილებენ კახთა. ხოლო ფარსმანი უფროს მწირ არს, გარნა ამათ მიერ იგინიცა გამოიზრდებიან კახეთით, რამეთუ მათ მოჰყავთ და ვაჭრობენ. არამედ იგინი არა ჰყმობენ კახთა მეპატრონეთა, ხოლო ესენი მორჩილნი, მოლაშკრენი და მეხარკენი არიან; და არიან ბრძოლასა შემმართებელნი, მკნენი, ძლიერნი, მკედარნი წარმატებულნი და უსაქციელონი, ბრიყუნი“ (ვახუშტი, გვ. 554).

ვახუშტიმ ნათლად ჩამოაყალიბა ის აზრი, რომ „ცხოვართა სიმრავლე“ განსაზღვრა მთაში საზაფხულო და კახეთში საზამთრო საძოვრების რეგულარულმა გამოყენებამ. ეს მიუსადაგა ე. წ. კახეთის თუშთ, პირაქეთი თუშეთის, ე. ი. წოვათის, გომეწრისა და ჩაღმის მოსახლეობას. აშკარაა, რომ ეკონომიკურმა ფაქტორმა – კახეთის საძოვრებით სარგებლობის საჭიროებამ განაპირობა კახელებისადმი კახეთის თუშთა მორჩილება. სამაგიეროდ ფარსმანის ანუ პირიქითის თუშები „არა ჰყმობენ კახთა მეპატრონეთა“, მაგრამ კახეთის თუშთა შემწეობით „იგინიცა გამოიზრდებიან კახეთით, რამეთუ მათ მოჰყავთ და ვაჭრობენ“, ე. ი. კახეთის თუშებს მოჰყავთ ისინი კახეთში სავაჭროდ.

ამგვარად, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების შეჯერებამ დაგვანახა, რომ მთაბარული ტიპის მეცხვარეობა თუშეთისათვის დამახასიათებელი იყო XIX საუკუნემდე ბევრად ადრე. ამის შესაძლებლობას ქმნიდა ალვანის თუ კახეთის სხვა ადგილების ზამთრის საძოვრად გამოყენება, რაც ჩანს არა მარტო ზემოთ განხილული ისტორიული მონაცემებით, არამედ მოგვიანო ეპოქის რეალობიდანაც. იმის შემდეგ, რაც ლევან მეფემ ალვანის ველი თუშებს ზამთრის საძოვრად უბოძა და სოფლების გაშენებით თუ



მოხენით საძოვრის ფართობის მოსალოდნელმა შემცირებამ მეცხვარეობას საფრთხე შეუქმნა, საჭირო გახდა კელავ სამეფო ხელისუფლების ჩარევა მეზობელი სოფლების მცხოვრებთაგან ამ ადგილებში ხვნის შეწყვეტის მიზნით. შედეგამაც არ დააყოვნა და თეიმურაზ მეორისა და ერეკლე მეორის ხელმოწერით 1757 წ. სიგელი გაიცა იმ პირობით, რომ ეს ტერიტორია თუშებს ცხვრის საძოვრად გამოეყენებინათ. თავის მხრივ იქ დასახლება ეკრძალებოდათ და ევალებოდათ ძველთაგან დაწესებული საბალახეს, საფოთლეს და საკომლოს გადახდა (ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 30-31).

მეცხვარეობას განსაკუთრებით დიდი გასაქანი მიეცა შირაქის ათვისების დროიდან, რაც სამართლიანად აღნიშნა გ. ბოჭორიძემ და რაც არაერთმა სხვა მკვლევარმაც დაადასტურა. შირაქის საძოვრებზე გასვლის დროიდან თუშების ცხოვრებაში მეურნეობის ამ დარგმა წამყვანი ადგილი დაიჭირა და თუშეთი საქართველოში მეცხვარეობით ცნობილ მხარედ იქცა.

მწარმოებლური მეურნეობის ძირითად დარგებთან (მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა) ერთად გ. ბოჭორიძემ ეთნოგრაფიულ აღწერილობაში სათანადო ადგილი დაუთმო არამწარმოებლური მეურნეობის ისეთ ძველსა და ტრადიციულ ფორმებს, როგორიცაა მდინარეში თევზის ჭერა და ნადირობა. მისი დაკვირვებით, საკუთრივ თუშეთში მისდევდნენ მეკალმახეობას, რამდენადაც იქ მხოლოდ თევზის ეს ჯიში იყო გავრცელებული. იმის გათვალისწინებით, რომ თუშები კახეთში ჩამოსახლდნენ, იგი შეეხო კახეთის ალაზანში „თევზაობასაც“ და აღწერა თევზის ჭერის წესებიც – მთაში ნემსკავით, ხოლო ბარში – ნემსკავით, ფაცვრით, გოდორყურით, მოსმით, ბადით და წყლის მოწყვეტით (გვ. 238-240).

დამხმარე საქმიანობად, ანუ შეგროვებითი მეურნეობის უფრო გავრცელებულ სახეობად წარმოდგენილია მო-



ნადირეობა (გვ. 241-251). გ. ბოჭორიძემ გამოკვეთილად გვიჩვენა ხალხის შეხედულება, რომ ნადირობად მიჩნეული იყო ნადირობა ჯიხვზე, თხაზე, დათვზე და ირემზე, რამდენადაც ეს დაკაცებული ადამიანის პრეროგატივად ითვლებოდა, საპირისპიროდ კურდღელზე თუ ფრინველზე ახალგაზრდების ნადირობისა, რაზედაც ნადირობის თქმა თუშისთვის მიუღებელი და სათაკილო ყოფილა.

ცნება „ნადირობის“ გაშიფვრასთან ერთად დახასიათებულია ნადირთა სახეობანი სქესისა და ასაკის მიხედვით და შესაბამისი სახელწოდებების ჩვენებით. შესწავლილია ნადირთა ცხოვრების რეჟიმი და მისი ცოდნის შესაბამისად აღწერილია ნადირობის წესი ძველად „ფშინდ-ისრით“ (მშვილდ-ისრით), შემდეგში თოფით. ასევე გამოიყენებოდა ნადირის დასაჭერი მახეები: 1. მელიის და კვერნის დასაჭერად ხაფანგი; 2. კვერნის დასაჭერად ძუის მახე, საზეკი, ქვის მახე ; 3. ვაცის ან თხის დასაჭერად სახვეწაღნ. შემდეგ ჩამოთვლილია 26 ჯიშის ფრინველისა და ჩიტის მახეები: 1. ქვასხლიპი, 2. საზიდარაღნ, 3. ძუის მახე, 4. სამზირაღნ. ცალკე გამოყოფილია პარაგრაფი – „ცხოველთა და ფრინველთა ხმაურობა და ჩაწერილია, თუ ხალხი რას ეძახის თითოეული მათგანის ძმის გამოცემას (გვ. 246-247).

გ. ბოჭორიძეს მხედველობიდან არ გამორჩენია ხალხური გადმოცემა ნადირთ მფარველი ანგელოზის შესახებ, რაც თავის ნაშრომში არ შეუტანია, მაგრამ ჩანაწერი გადაუცია ივ. ჯავახიშვილისათვის. გ. ბოჭორიძის ამ ინფორმაციას ივ. ჯავახიშვილმა დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა ნადირთა მფარველ ღვთაებათა კვლევაში და კიდევაც დაიმოწმა მისი ჩამწერისადმი დიდი მადლობის თქმით: „გ. ბოჭორიძეს გარეკახეთის სოფ. შიბლიანში მაგ. 70 წლის მოხუცი თამარ სოლომონის ასულის ჩოკოშვილისაგან 1915 წ. შემდეგი გაუგონია: „ნადირს თავისი ანგელოზი ჰყავს, სახელად ოჩოპინტრე. უწინ როცა მონადირე ნადირს ვერ მოჰკლავდა, შინ პატარა პერანგს შააკერინებდა, წაიღებდა





და ოჩოპინტრეს ზღვნად მიართმევდა, ხის კენწეროზე დაკიდებდა და თან შეეხვეწებოდა: „ნადირის ანგელოზი, ნუ გამიწყრები, გთხოვ წყალობა მოიღო ჩემზე, ბევრი შენ და ცოტა მეო!“ ამით ის სთხოვდა, რომ ნადირი მოეკვლევინებია. ამის შემდეგ ის ადვილად ჰკლავდა ნადირს. ოჩოპინტრეს კვალი ხშირად უნახავთ. მნახავებს უთქვამთ: „პატარა ბავშვის კვალსა ჰგავსო“. ერთხელ სოსია მონადირეს (ს. შიბლიანის მცხოვრებს) ახალგაზრდა ირემი მოეკლა და თურმე ოჩოპინტრემ დაუძახა: „შე დასაბრძავებელო, რაცა ევ მოჰკალიო“ (ე. ი. პატარა იყო და არ უნდა მოგეკლავო) და მაშინვე დაბრძავებულიყო. ეს ნამდვილი ამბავიაო“ (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1979, გვ. 125). დამოწმებული ჩანაწერის საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილმა დაასკვნა, რომ ღვთაების სახელი ოჩოპინტრე მერმინდელია ხევსურულ ოჩოპინტესთან შედარებით და „გარე-კახეთში „ნადირთ მწყემსი“-ს მაგიერ, მაშასადამე, „ნადირის ანგელოზი“-ა ამ ღვთაების წოდებულებად მიღებული (ივ. ჯავახიშვილი, იქვე, გვ. 125).

მიმოხილვამ დაგვანახვა იმ აღწერილობითი მასალების დიდი მნიშვნელობა, რაც შეეხება თუშების სამეურნეო ყოფას. ეს მასალები გვაცნობენ ისეთ ვითარებას, როდესაც თუშეთში მოსახლეობა ჯერ კიდევ იმყოფებოდა და მეურნეობის ყველა დარგიც შენარჩუნებული იყო. ამის გამო ეს მასალები პირველხარისხოვან ეთნოგრაფიულ წყაროდ წარმოგვიდგება მეურნეობის ფორმებისა და სამეურნეო ტრადიციების შემდგომი შესწავლისათვის. მისი ღირებულება მითუმეტეს დიდია დღეს, როდესაც თუშეთში ფაქტიურად ხალხი აღარ ცხოვრობს. სამეურნეო საქმიანობიდანაც ბევრი რამ უკვე დავიწყებულია და, ამდენად, ესოდენ სრულფასოვანი ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვებაც ერთობ გაძნელებულია.

თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება გეოგრაფიულ ფაქტორს, რისთვისაც გ. ბოჭორიძეს საგანგებო ყურადღება მიუქცევია და გამოთქმული შეხედულებების კრიტიკულ შეფასებაზე უფიქრია. მისთვის მიუღებელია ისეთი გამონათქვამები თუშეთის მიმართ, როგორიცაა ქვაბული თუ ტაფობი (მითითებულია ფილიპოვის „Тушинская котловина“... და მასზე დაყრდნობით გადმოქართულებული „ქვაბნარი“, ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 5). გ. ბოჭორიძე ასევე უმართებულად თელის თუშეთის აღსანიშნავად „მთათუშეთის“ გამოყენებას. მისი არგუმენტით, „მთათუშეთი“ ნაძალადევად არის შექმნილი, იგი არ ვარგა, თუშეთი თუშეთია და მისი სახელწოდებაც ისრევე უნდა დარჩეს. მერმე არც სიტყვა „ქვაბნარია“ სწორი. КОТЛОВИНА ქვაბნარი კი არ არის, არამედ ტაფობია: ქვაბი ძველადაც და ახლაც გამოქვაბულს აღნიშნავს და ქვაბნარი გამოქვაბულიან ადგილს ეწოდება; თუშეთში კი იქნება 2-3 გამოქვაბულიც ვერ ნახოთ და საიდგან იქნება ის ქვაბნარი? ჯერ ერთი. მეორეც, თუშეთს КОТЛОВИНА, ანუ ტაფობი სრულებითაც არ შეიძლება ეწოდოს. ხსენებული ტერმინი აღნიშნავს ერთიან დავაკებას, ბუნებრივად გარემოზღუდულ ადგილს, თუშეთი კი ასეთი არ არის. ის, მართალია, შემოსაზღვრულია მაღალწვერიანი მთებით, მაგრამ თვით შიგნით ერთიან, ჩადაბლებულ არეს კი არ წარმოადგენს, არამედ საკმაოდ მაღალი მთებითვე ღრმა ჰეობებად დაჭრილ-დასერილს და ამის შემდეგ რამდენად მართალია ან ფილიპოვი თავის КОТЛОВИНА-თი და ან მისი სიტყვის განუსჯელად გამმეორებული ს. მაკალათია თავის „ქვაბნარით“ (გვ. 13).

გ. ბოჭორიძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ КОТЛОВИНА ტაფობია და არა ქვაბნარი, მაგრამ თუშეთის ტაფობად სახელდებასაც უარპყოფს. მისი მტკიცებით, თუშეთის მიჩნევა ტაფობად მხოლოდ იმის გამო, რომ ის „შემო-

სახდერულია მაღალწვერიანი მთებით“, გაუმართლებელია ვინაიდან თუშეთი მთებით კი არის გარემოხლდული, მაგრამ ის დადაბლებულ არეს, ერთიან დავაკებას კი არ წარმოადგენს, არამედ საკმაოდ მაღალი მთებითვე ღრმა ხეობებად დაჭრილ-დასერილ ტერიტორიას. სხვათა შორის, მიხეილ მანაბელმაც აღნიშნა, რომ №; Восточная нагория часть или Тушетия представляет собою громадную котловину, замкнутую со всех сторон высокими горами» (М. В. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии. «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края», т. V, Тифлис, 1887, с. 318).

მ. მანაბელი თუ სხვა დამკვირვებლები თუშეთს ტაფობად თვლიდნენ არა იმიტომ, რომ ის დავაკებული ადგილია, არამედ იმის გამო, რომ ეს ტერიტორია მაღალი მთებითაა შემოხლდული. როგორც ჩანს, ეს არგუმენტი გასათვალისწინებელია. რაც შეეხება გ. ბოჭორიძის მეორე შენიშვნას, ის ვერცელდება ყველას მიმართ, ვინც კუთხის სახელწოდებად „მთათუშეთი“ შემოიტანა სამეცნიერო და მხატვრულ ლიტერატურაში ან მეტყველებაში. თუშეთის მიმართ „მთათუშეთის“ ხმარება მექანიკურად გულისხმობს „ბართუშეთის“ არსებობასაც. ასეთი მიდგომის საფუძველზე თუშეთის ბარად აღბათ წარმოდგენილი აქვთ თუშებით დასახლებული კახეთის სოფლები (ზემო ალვანი, ქვემო ალვანი, ღაღისყური, ბირკიანი). აღნიშნულის კვალობაზე საქართველოს მთიანეთის ყველა კუთხეში შეიძლება დავინახოთ მთა და ბარი. სხვათა შორის, ეს ორი ცნებანიებისმიერი კუთხის ლოკალურ გეოგრაფიულ კლასიფიკაციაში გვხვდება, როდესაც ბარად სახელდებულია მთიანი კუთხის დავაკებული, შედარებით დაბალი ტერიტორია. ამ გაგებით ყოველ მთიან კუთხეს აქვს თავისი „მთა“ და „ბარი“, მაგრამ სულ სხვაა, როდესაც ამგვარი კვალიფიკაცია არ ეხება საკუთრივ თუშეთის „მთასა“ და „ბარს“. თუშეთს რომ „მთათუშეთი,“ უწოდოთ, შეცდომის ლოგიკით შეიძლე-

ბა დავარქვათ ხევსურეთს — „მთახევსურეთი“, ფშავს — „მთაფშავი“, ხევს — „მთახევი“, სვანეთს — „მთასვანეთი“ და ა. შ. ამას კი არავითარი გამართლება არ ექნებოდა, ვინაიდან აღნიშნულის შესატყვისად შეუძლებელია საქართველოში აღმოვაჩინოთ „ბარიხევსურეთი“, „ბარიფშავი“ და ა. შ. ამასთან დაკავშირებით, სამართლიანი შენიშვნები გამოითქვა სამეცნიერო ლიტერატურაში და პრესაში. ვ. ელანიძის ინტერპრეტაციით, „ხელოვნურად არის შექმნილი ტერმინი მთა-თუშეთი. თუშეთის გარშემო არსებული ისტორია არ იცნობს, რომ თუშეთს მთა-თუშეთი რქმოდეს. არ არსებობს ბარის თუშეთი და მთის თუშეთი. არის ერთი თუშეთი და უნდა ვთქვათ თუშეთი და არა მთა-თუშეთი“ (ვ. ელანიძე, შენიშვნები თუშთა წარმოშობის ისტორიისათვის, „თელავის პედინსტიტუტის შრომები“, ტ. V, 1964, გვ. 62).

აღნიშნულ გაუგებრობათა შესახებ ვ. ელანიძემ დაიმოწმა მწერალ ლ. მრელაშვილის განმარტება: „მინდა ვისარგებლო შემთხვევით და ამ დიდი ტრიბუნიდან ვუსაყვედურო ჩვენს პრესას, რადიოსა და ტელევიზიას, რომ თუშეთს ხშირად მთა-თუშეთად წერენ და იხსენიებენ. არავითარი მთა-თუშეთი არ არსებობს, არის მხოლოდ თუშეთი და გოცმბული ვარ, ეს „მთა-თუშეთი“ ვინ და როდის „აღმოაჩინა“. რა თქმა უნდა, კახეთის ბარშიც სახლობენ თუშები, მაგრამ იქ ასევე სახლობენ ხევსურები, ფშავლები, მთიულეები, მოხევეები, სვანები და გუდამაყრელები. მაგრამ ჯერ არსად გამიგია და არც წამიკითხავს — მთასვანეთი, მთახევსურეთი, მთახევი, მთამთიულეთი, მთაფშავი და მთაგუდამაყარი. ასე რომ, დროა ჩვენმა პრესამაც და რადიო-ტელევიზიამაც სწორად იმეტყველოს და სწორად წეროს თუშთა საცხოვრისი ადგილის სახელი“ (ლ. მრელაშვილი, სოფლის სატკივარი, „ლიტერატურული საქართველო“, №1, 1974 წ.).



გასაოცარია, რომ „თუშეთის“ აღსანიშნავად „მთაწმინდის“  
 შეთი, ხშირად გვხვდება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში. ამგვარი ნომინაცია განსაკუთრებით შეუფერებელია ძველი თუ ახალი თაობის ეთნოგრაფთათვის, რომელთაც თუშეთი მოიარეს, მაგრამ კუთხის სახელწოდება მაინც დამახინჯებული სახით შეიტანეს თავიანთ ნაშრომებში. სამწუხაროდ, ეს შეცდომა, რაზედაც წერდა გ. ბოჭორიძე და რაც კრიტიკულად შეაფასეს ვ. ელანიძემ და ლ. მრელაშვილმა, დღემდე გამოსწორებული არ არის. დროა გავიზიაროთ გამოთქმული შენიშვნები და უარი ვთქვათ მცდარ ეთნოგრაფიულ ნომინაციაზე. ეს ყველამ უნდა გაითვალისწინოს და დაუფიქრდეს, რომ რეგიონალური ლოკალიზაციის მიხედვით არსებობა არა „მთა თუშეთი“, არამედ თუშეთი, ისევე როგორც ხევსურთი, ფშავი, ხევი და ა. შ.

კუთხეებისა და ქვეყნების სახელწოდებათა აღნიშვნასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია ერთი ფაქტორიც. მრავალ სხვა მკვლევართან ერთად გ. ბოჭორიძემაც საქართველოს, სახელდობრ თუშეთის, მოსაზღვრე ქვეყნად დაასახელა ქისტეთი (გვ. 13), რაც მომდინარეობს ვაინახებისა და მათი ქვეყნების მისამართით დანერგილი ქართული ნომინაციიდან. სინამდვილეში კი ძველი ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით ვაინახების სამოსახლო ტერიტორიას ერქვა დურძუკეთი ან ძურძუკეთი, ხოლო იქ მცხოვრებთ — დურძუკები ან ძურძუკები. შემდგომში, ქართულ სამეცნიერო თუ მხატვრულ ლიტერატურაში, ისევე როგორც მეტყველებაში, ვაინახების (ჩაჩნებისა და ინგუშების) სახელწოდებად დამკვიდრდა ეთნონიმი „ქისტი“, ხოლო სამოსახლო ტერიტორიის აღსანიშნავად — „ქისტეთი“, რაც მიუღებელია. მეცნიერული სიზუსტისათვის სავალდებულოა ვაინახთა ქვეყნების აღსანიშნავად მოვიხმოთ სახელწოდებანი — ჩაჩნეთი და ინგუშეთი, ხოლო ეთ-



ნიკურ სახელწოდებათა რეალურ შესატყვისად - ჩამონათვალში და ინგუში.

გეოგრაფიულ ნომინაციასთან კავშირში განიხილება თუშეთის ტერიტორიული დანაყოფების ლოკალიზაციის საკითხიც. გ. ბოჭორიძის დაკვირვებით, თუშეთი „გეოგრაფიულად იყოფა სამ მთაეარ ჯეობად: ჭანჭახოვანისა, გომეწარისა და პირიქითისა“ (გვ. 13). მისივე შეხედულებით, „ისტორიულად თუშეთი იყოფა 8 თემად“. ჩამონათვალში შედის: 1. ჭანჭახოვანი, 2. ჩაღმა, 3. ჯეცურთა, 4. ივანაურთა, 5. გომეწარი, 6. წოვათა, 7. პირიქითა (აღმა), 8. სამციხი (გვ. 14). ნაშრომში კიდევ ერთხელ არის გამოყოფილი „თუშეთის დანაწილება ძველად“ და ნაწილებად დასახელებულია: 1. ჭანჭახოვანი (ჭანჭახოელი), 2. ჩაღმა (ჩაღმელი), 3. ივანაურთა (ივანაურელი), 4. ჯეცუურთა (ჯეცუურელი), 5. გომეწარი (გომეწრელი), 6. პირიქითი (პირიქითელი), 7. აღმათა (აღმელი) (გვ. 302).

შედარება გვიჩვენებს, რომ პირველ ჩამონათვალში აღნიშნულია 8 თემი, ხოლო მეორეში - 7. ამასთან ერთად, პირველ ჩამონათვალში ხსენებული წოვათა და სამციხი მეორეში აღარ გვხვდება. სამაგიეროდ მეორეში შეტანილი აღმათა დასახელებულია პირიქითის შემდეგ, როგორც ცალკე თემი, მაგრამ პირველში პირიქითის მეორე სახელწოდების სახითაა ხსენებული). წოვათა აქ არც უნდა შეეტანა ავტორს, ვინაიდან საზოგადოებათა შექმნის პერიოდისათვის ამ თემის მოსახლეობა მთლიანად ზემო აღვანში იყო ჩამოსული და წოვათამ, როგორც დასახლებულმა ერთეულმა არსებობა შეწყვიტა. ამის მიუხედავად, წოვათა გათანაბრებულია ავტორის მიერ თემებად სახელდებულ დანარჩენ 7 საზოგადოებასთან, როდესაც წერს: „ენა შვიდი ყოფილი თემისა ქართულია (თუშური კილო), ერთი თემისა, წოვებისა კი - ღლიღური“ (გვ. 15). ენის საკითხს ქვემოთ შევეხები, ხოლო თუშების თემებთან თუ საზოგადოებებთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ისტორი-



ულად წოვათა იყო ერთ-ერთი ტერიტორიული თემი თუშეთის 4 ასეთი თემიდან. ამიტომ წოვათა ჯდება მხოლოდ 4 თემის ლოკალიზაციაში. დაუშვებელია მისი შეყვანა ავტორის მიერ თემებად ხსენებული 8 საზოგადოების შემადგენლობაში. ეს გაუმართლებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაშიც კი, რომ წოვათა დასახლებული ყოფილიყო. მით უფრო გამორიცხულია ყოფილი ტერიტორიული თემის გათანაბრება მერმინდელ საზოგადოებებთან და თანაც გაუკაცირებელი ტერიტორიის სტატუსით.

შემჩნეულ უზუსტობასთან ერთად უნდა აღინიშნოს, რომ რვა თუ შვიდ თემად თუშეთის დაყოფა რეალური სურათის გამომხატველი არ არის. საქმე იმაშია, რომ ავტორის მიერ თემებად მიჩნეულ დანაყოფებს ეწოდათ საზოგადოებები (და არა თემები) რუსული ადმინისტრაციული სისტემის შესაბამისად. ამიტომ, საზოგადოებებად თუშეთის დაყოფა ისტორიული და ტრადიციული არ არის. ისტორიულად, ე. ი. რუსული ხელისუფლების მიერ მომხდარ ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ დაყოფამდე, თუშეთში შედიოდა 4 ტერიტორიული თემი: 1. წოვათა, 2. გომეწარი, 3. ჩაღმა, 4. პირიქითი. ეს ცნობილია როგორც ხალხური გადმოცემებით, ისე XIX საუკუნის ლიტერატურით. ქ. პეტერბურგში, აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის არქივში ინახება მღვდელ იროდიონ ელიოსიძის 1847 წ. დაწერილი ნაშრომი, – „Записки о Тушетии“, რომელშიც დასახელებულია თუშეთის 4 საზოგადოება (როგორც ჩანს, ი. ელიოსიძემ „თემის“ ნაცვლად „საზოგადოება“ იხმარა გვიანდელი რუსული ნომინაციის მიხედვით): 1. წოვათა (5 სოფელი), 2. გომეწარი (16 სოფელი), 3. ჩაღმა (13 სოფელი), 4. პირიქითი (11 სოფელი). ისტორიულად არსებული თემები ასევე საზოგადოებებადაა სახელდებული რაფიელ ერისთავის მიერ (Р. Эристав, О тушино-пшаво-хевсурском округе, «Записки кавказского отдела императорского русского географического общества», кн. III, Тифлис, 1855, стр. 87-89): 1. პირიქითის სა-



ზოგადობა - 12 სოფელი (ი. ელიოსიძეს 1 სოფლით ნაკლები აქვს); 2. გომეწრის საზოგადოება - 18 სოფელი (ელიოსიძესთან 2 სოფლით ნაკლები); 3. წოვათის საზოგადოება - 4 სოფელი (აქ აკლია სოფ. მოზართა, რასაც ასახელებს ი. ელიოსიძე); 4. ჩაღმის საზოგადოება - 13 სოფელი (ემთხვევა ი. ელიოსიძეს).

თუშეთის 4 ისტორიული თემი საზოგადოებებადაა ხსენებული ივანე ცისკარიშვილის ნაშრომშიც (**И. Цискарев**, Записки о Тушетии, газ. «Кавказ», 1849, №7): 1. წოვათა (ვაბუა), 2. გომეწარი, 3. ჩაღმა, 4. პირიქითი (დამასკრაი).

მიხეილ მანაბელმა ზემოხსენებული ნაშრომში თუშეთის შემადგენელ ნაწილებს საზოგადოებები უწოდა, მაგრამ ფრჩხილებში მიაწერა თემიც. მისთვის კარგად ცნობილი ყოფილა ძველი სტრუქტურაც და ახალიც. თანახმად მისი განმარტებისა, თუშეთი ორ დიდ ნაწილად იყოფა; ერთია ჩრდილოეთ თუშეთი, ანუ პირიქითი თუშეთის საზოგადოება (თემი), ხოლო მეორეა - სამხრეთი თუშეთი სამი საზოგადოების (თემის) - წოვათის, გომეწრისა და ჩაღმის მოსახლეობით. შემთხვევითი არ არის, რომ აღნიშნულ ისტორიულ ერთეულებს მკვლევარმა ახალი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის დროიდან შემოღებული სახელწოდების მიხედვით საზოგადოებები უწოდა, მაგრამ ფრჩხილებში ტრადიციული სახელწოდების „თემის“ ჩასმით ისიც გვაუწყა, რომ ისტორიულად თუშეთში არსებობდა 4 ტერიტორიული თემი. იქვე 1873 წლის მონაცემებზე დაყრდნობით დასახელებულია 7 საზოგადოება: 1. დართლოს (5 სოფელი), 2. ჯვარბოსლის (10 სოფელი), 3. იღურთის (10 სოფელი), 4. ნაციხვარის (8 სოფელი), 5. ომალოს (5 სოფელი), 6. ფარსმის (7 სოფელი), 7. წოვათის (ინდურთა და საგირთა) - სულ 46 სოფელი.

ს. მაკალათიას ნაშრომში ნაჩვენებია კლება 9 სოფლით. წოვების საზოგადოებად მან დაასახელა აღვანის მინდორზე სოფელ გურგალჭალაში დასახლებული წოვა-



თუშები. ეს იმას ნიშნავს, რომ 7 საზოგადოებიდან 6 თუშეთში და მეშვიდე ალვანის ტერიტორიაზე.

სხვათა შორის, როდესაც გ. ბოჭორიძე ეხება ხევის-ბერობისა და ხალხური მმართველობის სისტემას (ამის შესახებ ქვემოთ), იქ ასახელებს 6 საზოგადოებას (ნაციხვარი, ომალო, დართლო, ფარსმა, ჯვარბოსელი, ილიურთა). ეს მონაცემები რაოდენობრივად და სახელწოდებებითაც ზუსტად ემთხვევა მ. მაჩაბლის მიერ ფიქსირებულ მაჩვენებლებს, გარდა წოვათის საზოგადოებისა, რაც მ. მაჩაბელმა მიათვალა კახეთში ჩამოსახლებული წოვა-თუშების საზოგადოების სახით. რაც შეეხება საკუთრივ გ. ბოჭორიძის წინა ჩამონათვალს – ჯერ 8, შემდეგ კი 7 საზოგადოების სახელწოდებებს, არც ერთი მათგანის სახელწოდება არ ემთხვევა მის ახალ ჩამონათვალში აღნიშნულ საზოგადოებათა სახელწოდებებს. როგორც ჩანს, ამის მიზეზი იყო საზოგადოებების ადრინდელ სახელწოდებათა შეცვლა ახალი სახელწოდებებით.

თუშეთის ტერიტორიულ თემთა შორის ს. მაკალათიამ დაასახელა გომეწარი, ჩაღმა და პირიქითი (ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 20), რასაც გ. ბოჭორიძე შეცდომად თვლის იმ მოტივით, რომ „მოხუცებულებს დღესაც კარგად ახსოვთ თუშეთის ძველი დაყოფა“ (გვ. 14). მკვლევარი მოხუცთა ხსოვნაში არსებულ ძველ დაყოფად გულისხმობს 7-8 საზოგადოების არსებობას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ ეს იყო რუსული სტრუქტურა, განსხვავებით ძველისაგან, ოდესაც თუშეთში ერთიანდებოდა 4 ტერიტორიული თემი. ს. მაკალათია არსებითად ძველ სტრუქტურას გვაცნობს, მაგრამ წოვათის გამოკლებით. როგორც ჩანს, ს. მაკალათიამ აღარ მიათვალა მოსახლეობისაგან დაცლილი წოვათა, მაგრამ ამ თემის მოშლის პერიოდისათვის თუშეთი უკვე დანაწილებული იყო საზოგადოებებად. ამდენად, ს. მაკალათიას მართებდა იმის აღნიშვნა, რომ წოვათის გამოკლებით დარჩა სამი თემი, მაგრამ ეს



თემებიც საზოგადოებებად დანაწილდა. აღნიშნულ უსუსტეს კობასთან დაკავშირებით კიდევ ერთხელ უნდა ითქვას, რომ ქრონოლოგიური საზომით თუშეთში ისტორიულად არსებობდა 4 ტერიტორიული თემი, რომელთა დაყოფის შედეგად ჩამოყალიბდა რამდენიმე საზოგადოება.

გასათვალისწინებელია გ. ბოჭორიძის დაკვირვება წოვათის შესახებ. მის მიერ ჩამოთვლილი ნასოფლარები (წარო, მოზართა, ინდურთა, საგირთა, ეთელტა, შავწყალი, ჟოდურიანთ ბინა) აღნიშნული ვითარების დამადასტურებელია. წოვათაში შემორჩენილი ციხე-კოშკების, სალოცავების, აკლდამებისა და ტოპონიმების აღწერით გ. ბოჭორიძემ საგრძნობლად გააფართოვა ამ მიტოვებული ადგილის შესწავლის შესაძლებლობა. სხვა რომ არაფერი, ისედაც ცნობილ ნამოსახლართა სიას შეემატა ჟოდურიანთ ბინა (ჟოდური კაცი ყოფილა), შავწყალი ანუ შავწყლანი და ა. შ. ყველაფერი ეს კარგია, მაგრამ ბოლომდე შეუმოწმებელი ინფორმაციის შთაბეჭდილებას ტოვებს ცნობა, რომ „წოვები აყრილან 1917 წელს“ (გვ. 295). ამის მიზეზად მიჩნეულია რეგულარული თავდასხმები ქისტების (ჩაჩნების) მხარიდან. ამასთან ერთად მკვლევარი წერს, რომ ლეკებთან და ქისტებთან მშვიდობიანი ურთიერთობა დაამყარა საბჭოთა ხელისუფლებამ (გვ. 346-347). რეალური იქნებოდა იმის თქმა, რომ თუშეთის მოსახლეობას ყოველთვის უჭმნიდა საფრთხეს ჩაჩნებისა და დაღესტნელების თავდასხმები, მაგრამ ამგვარი საშიშროების გამო თუშები არ აყრილან. ჭარბი მოსახლეობის მიგრაცია თუშეთიდან თუ მთიანეთის სხვა რეგიონებიდან ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, მაგრამ როდესაც მიზეზად დასახელებულია თავდასხმები, წოვა-თუშებთან ერთად სხვა თემების მკვიდრნიც უნდა გამოქცეულიყვნენ. გაეიხსენოთ თუნდაც სოფელ დიკლოს და შენაქოს ტრაგედია, დაღესტნელთა მიერ მათი აკლება (1838 წ.). ამ უბედურების საბაბით ჩაღმელებსაც უნდა მიეტოვებინათ თავიანთი კერა. ისტორიული ჭეშმარი-



ტებისათვის საჭიროა ითქვას, რომ თუშეთის თემებიდან ყველაზე ადრე დაიწყო წოვათის გაუკაცრიელება. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა 1832 წლიდან, როდესაც წოვათის სოფელი საგირთა მეწყერმა წალეკა და მოსახლეობის გადარჩენილი ნაწილი კახეთში ჩამოსახლდა. ადგილზე დარჩენილი წოვა-თუშების ბარად ჩამოსახლების პროცესი ფაქტიურად XIX საუკუნის 70-იანი წლებისათვის უკვე დასრულებული იყო. უფრო მოგვიანებით ჩამოსახლება დაიწვეს პირიქითის, ჩაღმისა და გომეწრის თემებიდან. ეს პროცესი დააჩქარა კოლექტივიზაციამ, რამაც მოშალა ტრადიციული მეურნეობა და ცხოვრების წესი. ამდენად, წოვა-თუშების ჩამოსახლების თარიღად 1917 წელი შეუსაბამობაშია დიდი ხნით ადრე დაწყებულ დემოგრაფიულ პროცესებთან.

წოვათისა და წოვა-თუშების შესახებ ზემოთ განხილულ მონაცემებთან ერთად ყურადღებას იქცევს გ. ბოჭორიძის შეხედულება ყოფითი კულტურისა და ენის შესახებ: „ყოფა-ცხოვრება, წესი, ადათი და ზნე-ჩვეულება ყველა თემისა ერთია; არავითარი განსხვავება მათ შორის არ არის, მხოლოდ ენა შვიდი ყოფილი თემისა ქართულია (თუშური კილო), ერთი თემისა, წოვებისა კი – ღლიღური“ (გვ. 15).

მკვლევარს უნდა დავეთანხმოთ, რომ ყველა თემისა და საზოგადოების თუშს, წოვა-თუშების ჩათვლით, ფაქტიურად ერთნაირი ცხოვრების წესი ჰქონდათ. უმნიშვნელო განსხვავება კი თუშეთის სხვადასხვა მხარის მცხოვრებთა საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფაშიც შეინიშნება, ისევე როგორც ეს დამახასიათებელია საქართველოს ნებისმიერი კუთხისათვის. რაც შეეხება ენას, წოვა-თუშების ენა „ღლიღური“ კი არ არის, არამედ ქართული და წოვა-თუშური. წოვა-თუშური ენა ენათესავება ვაინახურ (ჩაჩნურ-ინგუშურ) ენებს. ღლიღური ენა ფაქტიურად არ არსებობს, ვინაიდან ეს არის ინგუშური ენის ერთ-ერთი დიალექტი. ვაი-



ნახურის მონათესავე წოვა-თუშური ენა საშინაო ენის სტრუქტურის დონეზეა შენარჩუნებული. ყველა თუშისთვის, მათ შორის წოვა-თუშებისთვის, საერთო და მთავარია ქართული ენა. გ. ბოჭორიძემ წოვა-თუშურთან (ე. წ. „ღლიღურთან“) ერთად ახსენა დანარჩენი თუშების ქართული ენის თუშური კილო. ამ კილოდან აღბათ გამოიყოფა გომეწრული, ჩაღმური და პირიქითული ქვეკილოები. თვით წოვა-თუშების სალაპარაკო ქართული ენაც ხომ არ არის სუფთა ლიტერატურული ენა, ისიც ხომ თავისებური კოლორიტის მატარებელია, რომელსაც თუნდაც პირობითად მაინც, შეიძლება უწოდოთ წოვა-თუშების ქართულენოვანი კილო, ანუ მათი სამეტყველო ქართულის წოვა-თუშური კილო.

ცნობები თუშების შესახებ შევსებულია გ. ბოჭორიძის მიერ შედგენილ ლექსიკონში მოცემული ზოგიერთი განმარტებით. განმარტებები შეეხება თუშეთის ზოგიერთი ნაწილის ლოკალიზაციას და მოსახლეობას. თუშეთის გეოგრაფიიდან ხსენებულია მხოლოდ გომეწარი, როგორც ერთ-ერთი ხეობა, და წოვათა. ჩაღმა და პირიქითი აქ შეტანილი არ არის, მაგრამ წოვათის შესახებ კი აღნიშნულია: „წოვათა შუაზე ვაკე ადგილია და ირგვლივ მთებით შემოსაზღვრული, შემოჯარული ადგილია. ადგილობრივმა მწყემსებმა თქვეს: „წოვათა სულწუხი ადგილიაო“ (გვ. 443).

მოსახლეობის შესახებ არსებული მონაცემებიდან საყურადღებოა შემდეგი ცნობა: „ქისტები თუშებს ეძახიან ბააცაი – თუში“ (გვ. 301). იგივე მეორდება ლექსიკონში: „ბააცა – თუშებს ქისტები ეძახიან „ბააცა“-ს (გვ. 427. ამ განმარტებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმისათვის, რომ მეცნიერებაში დამკვიდრებული ინტერპრეტაციით ბაცებად იწოდებიან მხოლოდ წოვა-თუშები, ხოლო შესაბამისად ამისა, მათ ენას უწოდებენ ბაცურს. გ. ბოჭორიძის ინფორმაციის მიხედვით კი ვაინახების მიერ ყველა თუში იწოდება ბააცად (ე. ი. ბაცბად).



ამასთან დაკავშირებით საჭიროდ მიმაჩნია გავიხსენო  
 რო ჩემი ნათქვამი სიმონ ჯანაშიას ეთნოგრაფიული მემ-  
 კვიდრობის შეფასებასთან დაკავშირებით: „ისტორიულ  
 თუშეთში არსებობდა ოთხი ტერიტორიული თემი: წოვათა,  
 გომეწარი, ჩაღმა და პირიქითი თუშეთი. ამის შესაბამისად,  
 კახეთის ბარში ჩამოსახლებამდე, განსახლებული იყვნენ  
 წოვა-თუშები, გომეწარელი თუშები, ჩაღმა (ანუ ჩაღმელი)  
 თუშები და პირიქითელი თუშები. წოვა-თუშებმა ეს ისტო-  
 რიული სახელწოდება დღემდე შეინარჩუნეს, ხოლო და-  
 ნარჩენი თემების მკვიდრთა სამი სახელწოდებიდან ბო-  
 ლოს შემოგერჩა ჩაღმა-თუში, როგორც შემოკლებული და  
 პირობითი სახელწოდება ყველა თუშისა წოვა-თუშების გა-  
 მოკლებით. ჩაღმა-თუშებად სახელდებული ჩაღმები, გომეწ-  
 არელები და პირიქითელები ქართველი მთიელები არიან ტო-  
 მობრიობითაც და ქართული ენის თუშური დიალექტითაც.  
 ამ მხრივ სპეციფიკურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე წო-  
 ვა-თუშების მაგალითზე. ისინი წოვათის თემში ცხოვრების  
 დროსაც წოვა-თუშურად და ქართულად მეტყველებდნენ  
 და ზემო აღვანში ჩამოსახლების შემდეგაც ორივე ენაზე  
 ლაპარაკობენ, განსხვავებით დანარჩენი სამი თემის თუშე-  
 ბისაგან, რომელთა მშობლიურ ენად მხოლოდ ქართული  
 ითვლება. წოვა-თუშური ენა (საკუთარი სახელწოდება  
 ბაცბურ მოტტან ვაჟდენ მოტტ) იბერიულ-კავკასიურ ენათა  
 ოჯახის ნახურ ჯგუფს განეკუთვნება. აღნიშნული ვითარე-  
 ბის გამო წოვა-თუშებს წარმოშობით ვაინახურ სამყაროს-  
 თან აკავშირებენ... მაგრამ, ერთია, როდესაც ენობრივი მო-  
 ნათესაობის მოტივით წოვა-თუშებსა და ვაინახებს შორის  
 გენეტიკური კავშირის შესაძლებლობის საკითხი დგება,  
 ხოლო მეორეა წოვათუშების ვაინახებად გამოცხადება. ის-  
 ტორიული წარსულის ხანგრძლივობით, ყოფით, ტრადიციე-  
 ბით და ქართული ენით წოვა-თუშები ისეთივე ქართველე-  
 ბი არიან, როგორც დანარჩენი თუშები, ხევსურები, ფშავე-  
 ლები და სხვა მთიელები. ისიც ცნობილია, რომ ქართული

ეთნიკური ნომინაციის მიხედვით „ბაცბი“ არის წოვა-თუშის ნახური სახელწოდება. ქართველი მეცნიერები დწ თვით წოვა-თუშები ამ სახელწოდებაში მარტოოდენ წოვა-თუშებს გულისხმობენ. ამის შესაბამისად, ბაცბური ენა მხოლოდ წოვა-თუშური ენაა, რაც ზემოთ ამ ენის წოვა-თუშური სახელწოდებიდანაც („ბაცბურ მოტტ“ ან „ვაფდენ მოტტ“) დაეინახეთ... სამწუხაროდ, ყოველთვის როდი ვითვალისწინებთ, რომ ვაინახების ნომინაციით „ბაცა//ბაცაფ“ ნიშნავს არა მარტო „წოვა-თუშს“, არამედ საერთოდ „თუშს“. აღნიშნულის კვალობაზე გამოდის, რომ ბაცბური ენა იგივე თუშური ენაა. ამ გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით ეგების ხმარებიდან ამოვიღოთ „ბაცბი“-ც და „ბაცბური ენა“-ც და მათ ნაცვლად ძალაში დავტოვოთ მხოლოდ „წოვა-თუში“ და „წოვა-თუშური“ ენა. ამითი მოიხსნებოდა ბაცბისა და თუშის იდენტიფიკაციის საფრთხე, წოვა-თუშების ვაინახებთან ეთნო-ლინგვისტური კავშირის შესაძლებლობასთან ერთად ერთობილ თუშთა ვაინახურ სამყაროში მოქცევის ყოველად გაუმართლებელი შეხედულების დაფუძნება-გავრცელების საშიშროება“ (ვალ. ითონიშვილი, სიმონ ჯანაშიას დეაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში, თბ., 1991, გვ. 127-128).

\* \* \*

თემებად და საზოგადოებებად თუშეთის დაყოფის სტრუქტურასთან კავშირში განიხილება ხალხური მმართველობის სისტემა, რის შესახებაც გ. ბოჭორიძე თავის დაკვირვებებს გეთავაზობს. ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგად მან ცხადყო, რომ საზოგადოებრივი თუ კერძო საკითხების განსჯა ხდებოდა თემის ან სოფლის ყრილობაზე ნდობით აღჭურვილი თავკაცების მონაწილეობით. სხვადასხვა სიდიდის ყრილობაზე განიხილებოდა უმნიშვნელოვანესი საკითხები როგორც მთელი თუშეთის მასშტაბით, ისე ცალკეული თემების თუ სოფლების საჭიროებათა კვა-



ლობაზე. გ. ბოჭორიძის ცნობით, „მთელი თუშეთის შესახებ რეპი ადგილი უწინ „ჩილოს დელე“ ყოფილა“ (გვ. 22). ნათქვამის მიხედვით, ამგვარ შეკრებაზე ყველა თემის წარმომადგენლობა მონაწილეობდა და ბჭობის საგანი იყო საერთო საფუძეთო პრობლემები. როგორც ჩანს, ესოდენ ფართო ხასიათის ბჭობა თუშეთის დაცვის ან თემებს შორის ურთიერთობის მოწესრიგების ინტერესებით იყო ნაკარნახევი და შედარებით იშვიათად ხდებოდა, ხოლო უფრო ხშირად ყოველი სოფლის საჭიროებაზე მსჯელობა იმართებოდა თითოეული მათგანისათვის საამისოდ განკუთვნილ ადგილზე, რის შესახებაც მკვლევარი წერს: „სოფელს აქვს საერთო ადგილი, სადაც ხალხი გროვდება; მას საზოგადოდ „საანჯმო“ ეწოდება (ხევსურები „საფხენე“-ს ეძახიან); ის ან სოფელშია, ან სოფლის განაპირას და იმ ადგილის სახელი ჰქვია, სადაც ის იმყოფება (მაგ., სოფ. კვაველოს საანჯამო არის სოფლის გარეთ, გორაკზე, რომელსაც „ტრიტი“ ეწოდება, სოფ. შენაქოსი – „ბეხენე“-ზე, სოფ. დართლოსი – „საფრინდაოს“, სოფ. ჩილოსი – „ჯვარისყანას“ და სხვა“ (გვ. 21-22),

ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი სქოლიოში შენიშნავს: „ს. მაკალათია წერს: „სტუმარი ერთობოდა აგრეთვე ბეხენე-ში ან საანჯმო-ში (საბაასო). ამ ბეხენეზე სხდებოდნენ სოფლის მამაკაცობა და დროს საუბარში ატარებდნენ“-ო (თუშეთი, გვ. 101). „ბეხენე“, როგორც ზევით არის აღნიშნული, ადგილს ეწოდება სოფ. შენაქოში და ამ სოფლის საანჯმო ხსენებულ ადგილას არის. ს. მაკალათიას კი სიტყვა „ბეხენე“ გაუზოგადებია და საანჯმო ადგილის საერთო სახელად უქცევია მთელი თუშეთისათვის, რაც დიდი შეცდომაა“ (გვ. 22).

სოფელ დართლოს მაგალითზე გ. ბოჭორიძე თვით ბჭობის პროცესსაც ეხება: „სოფ. დართლოს ბოლოზე არის საფრინდაო (ადგილის სახელია). აქ დასავლეთ მხარეს არის ქვის სკამები, რომელზედაც მსხდარან მოსამართლენი.



მთავარი მოსამართლე მჯდარა სამხრეთ მხარეს აღმოსავლეთ მხრისაკენ მაღალზურგიან ქვაზე. შუაში არის ერთი ბრტყელი ქვა წინ დაყუდებული წვრილი ქვით, რომელთაგანაც მუხლზე დადგებოდა და მოახსენებდა მოჩივარი. ჩრდილოეთ მხარეს არის მოწმის ქვა, ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში კი – დამნაშავისა. აქ ირჩეოდა სისხლის საქმე.

აქვე, საფრინდაოს ჩრდილო ნაწილში არის „საფიცარი ქვა“, თავმოტეხილი. იმას ამოიდებდნენ მოფიცრები, უღვაშებს გამოიძრობდნენ, ჩაჰყრიდნენ და ისევ ქვას დადგამდნენ.

საფრინდაოზე არის 11 ქვა საზურგეთი (მე-12 დაკარგულია) და შუაში – 1 ქვა, წინ აღმართული მეორე ქვით მომჩივანთათვის, 1 მოწმისათვის და 1 დამნაშავისათვის. მოსამართლენი თორმეტნი მსხდარანო“ (გვ. 298).

ის პირი, რომელიც გ. ბოჭორიძემ მთავარ მოსამართლედ მოიხსენია, იყო ერთ-ერთი ხვეისბერი, როგორც ჩანს, თავხვეისბერი – ყველაზე საპატიო კაცი ბჭობაში მონაწილე ხვეისბერებს შორის. თუშეთში შეკრებილი მასალების მიხედვით მკვლევარი დარწმუნებულია, რომ „ჭვეისბერი ძველად იყო ადმინისტრაციული თანამდებობა“. ამავე მასალის საფუძველზე იგი გაცნობია ხვეისბერთა უფლება-მოვალეობას. მისი დაკვირვებით, „უწინ ხვეისბერები, რომელნიც ხალხის არჩევით იყვნენ, ისინი სწყვეტდნენ სისხლის სამართალს“. მასალებიდან კარგად გამოჩნდა აგრეთვე თუშეთის უხენაესი საანჯმოს არსებობა და შემადგენლობა: „თუშეთის საბჭო ერთი იყო. ის იმართებოდა დართლოს საფრინდაოს, თვეში ერთხელ, ზაფხულში. იქ მიდიოდნენ ხვეისბერები. თითო საზოგადოებაზე 2 კაცი იყო დანიშნული. სულ იყო 6 საზოგადოება: ნაციხვარისა, ომალოსი, დართლოსი, ფარსმისა, ჯვარბოსლისა, ილიურთისა და მაშ სულ 12 კაცი „ხვეისბერები“ იყვნენ არჩევით. ესენი მოხუცებული და პატივცემული ხალხი იყო. არჩევდნენ ყველა საქმეს, სისხლის საქმესაც... სასამართლოს



სასჯელსაც თვითონ ასრულებდნენ. ხევისბერების კრებებში არის „საბჭო“ და მათი მუშაობა „ბჭობა“ (გვ. 326).

ნათქვამიდან ჩანს, რომ მთელი თუშეთის შესაკრები ადგილისა და ყრილობისგან განსხვავებით, რაზედაც უმნიშვნელოვანესი პრობლემები (თუშეთის დაცვა, ურთიერთობა თემებსა და მეზობელ ქვეყნებს შორის) განიხილებოდა, სისხლის სამართლის საკითხებზე მსჯელობა მიმდინარეობდა დართლოს სათუშეთო საბჭოში ანუ უხენაეს საანჯმოში, რომელიც „თუშეთის საბჭოდ“ იწოდებოდა. თავისი მასშტაბითა და უფლებამოსილებით ის მაღლა იდგა ამა თუ იმ სოფლის საანჯმოზე, რომელსაც ლოკალური დანიშნულება ჰქონდა, მაგრამ ის მაინც არ შეიძლება გავაიგივოთ თუშეთის ყრილობასთან, რამდენადაც ყოველად შეუძლებელია სათუშეთო შეკრება ყოველთვიურად გამართულიყო. სასამართლო პროცესის რეგულარულად მოწვევა ნაკარნახევი იყო მესისხლეობის ან სხვადასხვა სადაო საკითხების მოწესრიგებისათვის, მაგრამ ესეც არ გამოდის ყოველთვიური. გ. ბოჭორიძის შენიშვნა, რომ დართლოს საანჯამოში ხევისბერები მხოლოდ ზაფხულის პერიოდში იკრიბებოდნენ, გამორიცხავს წელიწადის ყოველ თვეში საბჭოს მოწვევის რეალობას.

განხილული მონაცემების საფუძველზე შესაძლებელია ითქვას, რომ მთელი თუშეთის ყრილობისაგან განსხვავებით, რომელიც უმნიშვნელოვანესი სიტუაციით იყო ნაკარნახევი, რეგულარული ბჭობის ადგილი იყო საანჯმო – ერთ შემთხვევაში ცალკე სოფლისა, ხოლო მეორე შემთხვევაში, მთელი თუშეთისა. ხალხური მმართველობის ამგვარი სტრუქტურა (სათუშეთო შეკრება-ყრილობა, სათუშეთო საანჯმო, სოფლის საანჯმო) არსებობდა თუშების ტრადიციულ ყოფაში და ამ სისტემამ არსებობა შეინარჩუნა რუსული ადმინისტრაციული წყობის პირობებშიც, როდესაც თემების დაყოფის შედეგად საზოგადოებები შეიქმნა. გ. ბოჭორიძის ცნობა დართლოში არსებული „თუშე-

თის ერთი საბჭოს“ შესახებ სწორედ საზოგადოებებში შექმნის პერიოდს ეხება.

თუშების ყოფაში მომხდარ ცვლილებათა გათვალისწინებით მკვლევარი ქრონოლოგიურ მიდგომასაც იჩენს, როდესაც წერს: „ხევისბერები უწინდ ყოფილა, მერმე ამათ მაგიერ შემოუღიათ ჯერ ნაცვალი (ამათ კრება აღარ ჰქონდა) და ბოლოს მამასახლისი“ (გვ. 326). ფაქტობრივად ისინი იყვნენ რუსული ადმინისტრაციის წარმომადგენლები, რომლებიც უპირისპირდებოდნენ ტრადიციას და მოხელეთა სტატუსით ასრულებდნენ თავიანთ ჩინოვნიკურ მოვალეობას, მაგრამ ამის პარალელურად ხალხური თვითმმართველობაც ინარჩუნებდა არსებობას. რუსული ადმინისტრაციული სტრუქტურისა და ხალხური მმართველობის თანაარსებობის პირობებში ხევისბერობა და ბჭობის ტრადიციული წესი რომ მოშლილი არ იყო, ამაზე მეტყველებს ყოველი საზოგადოებიდან ორი ხევისბერის მონაწილეობა. ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმ ტრადიციის გაგრძელებასთან, როდესაც თუშეთის საბჭოში ხევისბერები მონაწილეობდნენ ყოველი თემიდან (წოვათა, გომეწარი, ჩაღმა, პირიქითა). თუ დავუშვებთ, რომ რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობამდეც თუშეთის საბჭოში 12 ხევისბერი იყო არჩეული, მაშინ თითოეული თემიდან შეყვანილი ყოფილა 3 ხევისბერი. როგორც ჩანს, თუშეთის ტერიტორიული თემების ნაცვლად საზოგადოებების ჩამოყალიბების შემდეგაც საბჭოში 12 ხევისბერის ადგილი შეინარჩუნეს და შესაბამისად თითოეულ საზოგადოებას წილად ხვდა ორი ხევისბერის არჩევა. ასეთ ვითარებაში მთლიანად ამოვარდა წოვათის თემი, ვინაიდან წოვა-თუშები კახეთის ბარში ჩამოსახლდნენ. მანამდე კი, ვიდრე წოვათა გაუკაცრიელდებოდა და რუსული მმართველობის დამკვიდრების შედეგად საზოგადოებები შეიქმნებოდა, თუშეთის საბჭოში წოვათის წარმომადგენლებიც ხევისბერობდნენ. ამის გამოძახილია შემდეგი ცნობა: „სისხლის საქმის გადაწყვეტის



დროს ერთხანს თავმჯდომარეობდა წოვათიდან მოსული დევდრის ანთას ქალი, უქმროდ დაბერებული. ის მჭევრმეტყველი სიტყვის ქალი ყოფილა ძალიან. სხვა დროს საბჭოს ერთ-ერთი წევრი ყოფილა... ის კარგა ხანი ყოფილა თავმჯდომარედ“ (გვ. 326). ეს გადმოცემა იმ ეპოქას უნდა შეეხებოდეს, როდესაც თუშეთის 4 თემიდან ერთ-ერთი იყო წოვათა, რომლის წარმომადგენელიც დევდრის ანთას ქალის სახელით ფიგურირებს. თანაც საყურადღებო გამოწვევასად შეიძლება ჩაითვალოს ბჭეთა შორის ქალის მონაწილეობა. ყოველ შემთხვევაში, საქართველოს მთიანეთში ანალოგიური ვითარება არ დასტურდება.

თუშეთის თემ-სახოგადობათა სტრუქტურაში ჯდება ის მასალებიც, რომლებიც გვაცნობენ სოფლებს შორის სამეზობლო ურთიერთობის ხასიათს, სასოფლო თუ სათემო დღესასწაულებს, დღეობის ორგანიზაციას, მასში მონაწილე პერსონალს, მათ ფუნქციებს და ა. შ. გ. ბოჭორიძის დაკვირვებით, ისევე როგორც სხვა ავტორთა მონაცემებით და თუშეთში ჩემს მიერ შეკრებილი მასალების მიხედვით, თუშეთის ტერიტორიული თემის სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი იყო ორი ერთიმეორის ახლო მდებარე სოფლების ერთობა, რაც ცნობილია მეკოდეობის სახელწოდებით. ამის შესახებ მოკლე და ნათელ განმარტებას იძლევა გ. ბოჭორიძე: „მეკოდე არის შტროლთა ხისოსი და ხისო შტროლთისა (მაგალითად). ესენი ამხანაგებივით არიან. უერთმანეთოდ ხარჯსა და ღხინს არ იზამენ. მაგ., ხარჯის პატრონი დედისძმათას ცხენებს ვერ გადგზავნის, თუ მეკოდეობის ცხენები არ მივიდა იქ, ე. ი. ჭირში და ღხინში მონაწილენი არიან. მეკოდე მეზობელი სოფელი უნდა იყოს უსათუოდ, შორეული არა. როცა მეკოდენი მივლენ, თითონ გამოიტანენ ერთ თუნგ ლუდს, ერთ სუფრას და დააღვეინებენ ხალხს. იტყვიან: ჩვენავ მეკოდენ ვართავ“ (გვ. 327).



სოფლების კავშირის აღსანიშნავად გამოყენებული სახელწოდებების – „მეკოდესა“ და „მეკოდეობის“ საფუძველია თვით ლუდის დასაყენებელი კოდის (საწდეს) სახელწოდება. აქედანვე მომდინარეობს ტერმინი „კოდისკარი“, რაც წიგნში შეტანილი ლექსიკონის თანახმად ეწოდებოდა ხატში კოდის (საწდეს) დასადგმელად განკუთვნილ საღებავად შესაკრებ ადგილს (გვ. 433).

განხილული მასალები, რაც თემის სტრუქტურას და ხალხური მმართველობის სისტემას შეეხება, საგრძნობლად ავსებს მონაცემებს საზოგადოებრივი ყოფის შესახებ. ამ პრობლემის შესწავლის ამოცანებს პასუხობს აგრეთვე გ. ბოჭორიძის ჩანაწერები მიწათმფლობელობისა და მიწით სარგებლობის ფორმების შესახებ. ადგილზე გამოკითხვით მკვლევარმა დაადგინა, რომ „მიწა ბატონყმობის გადავარდნამდე თუშეთში კერძო საკუთრება ყოფილა, სოფელში ერთისა, თუ რამდენიმე გვარის კომლეს, რაც ეჭირათ მამული, ის იმათი საკუთარი იყო, თითოეული ცაღკე ხნავდა და სთესდა. საერთო საგვარეულო მფლობელობა არ ყოფილაო“ (გვ. 326). მიწაზე კერძო საკუთრების არსებობის შესახებ მკვლევარი იქვე წერს: „მამულები წინა დროს კერძო საკუთრებად ყოფილა დანაწილებული. თუ რომელიმე ოჯახი ამოწყვდებოდა, მაშინ იმის მამულს მიიჩნებდა იმის ახლო ნათესავი; თუ რამდენიმე ნათესავი იყო, მაშინ ერთ წელს ერთი ხმარობდა, მეორეს – მეორე“ (გვ. 326). ეს მოკლე განმარტება სავსებით ნათელ წარმოდგენას გვაძლევს მიწათმფლობელობის წესზე. მესაკუთრე იყო ოჯახი და მისი ამოწყვეტის შემთხვევაშიც მიწა ნათესავი ოჯახის საკუთრებაში გადადიოდა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ რამდენიმე პრეტენდენტის არსებობის შემთხვევაში სარგებლობის წესი იცვლებოდა – ამოწყვეტილი ოჯახის მამულს მონათესავე ოჯახები მორიგეობით იყენებდნენ. გ. ბოჭორიძეს დადგენილი აქვს სასოფლო მიწების არსებობაც ჯვარის მამულის სახელწოდებით, მაგრამ მის წარმოქმნასაც

საფუძვლად ედო კერძო საკუთრება: „ჯვარის მემამულე არის სოფელი. თუ ვინმე უშვილო ამოსწყდა, ის თავის მამულს ხატს შესწირავდა. მჯიღით მიწას იღებდა, ხატში შეხყრიდა და იტყოდა: „ჯვარისათვის შემიწირაჲ“-ო. იმ მამულს ნათე ხმარობდა და შემოსავლის ნაწილს ჯვარს ახმარებდა, ნაწილს თითონ იღებდა“ (გვ. 326). მისივე ცნობით, „ხატს ჰქონდა თავისი მამული, კერძოდ, სათიბიც და სახნავიც. იმას ხმარობდა ნათე და იმის შემოსავალს ახმარებდა სოფელს“ (გვ. 321). ნათქვამიდან ჩანს, რომ თუშეთში არსებობდა მიწის საოჯახო საკუთრება; სასოფლო ანუ სახატო მამულებიც საოჯახო მიწების შეწირულობის ნიშნად იქმნებოდა.

სოციალურ ურთიერთობათა შესწავლისათვის გ. ბოჭორიძის მიერ მოპოვებული მასალების ერთი ნაწილი ეხება ჰუმანიზმისა და შემწეობის სფეროს. მასალები გვიჩვენებენ, რომ თუშების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ყოველთვის სავალდებულოდ ითვლებოდა ურთიერთდახმარება, პირველ რიგში კი დაუძღვრებული და გაჭირვებული ადამიანის გაკითხვა. სოფლის მხრიდან დახმარების სახეობათაგან გამოყნებული იყო შედავათები მიწით სარგებლობაში, რომლის ერთ-ერთ საშუალებად ითვლებოდა მოსაჯალე ყანით სარგებლობა. ლექსიკონში ამის შესახებ განმარტებულია: „მოსაჯალე – შეუძლო ან მოხუც ქალს ან კაცს, როდესაც აღარავენ ჰყვანდა შემნახავი, ორ ყანას (2 დღიურს) აიღებდა, დანარჩენს სოფელი ხმარობდა და ამის მოსავლით ცხოვრობდა; სოფლის გადასახადისაგან თავისუფალი იყო; „საჯალედ აიღებდა“ (გვ. 435). ეს განმარტება გასათვალისწინებელია თუშეთში კონკრეტულად გაჭირვებულისადმი დამოკიდებულების, ხოლო საერთოდ ურთიერთდახმარების ტრადიციის შესწავლისათვის. დაუძღვრებული მოხუცისადმი დახმარება კოლექტიური ხასიათისა იყო, ვინაიდან მიწის ამ პირობით დამუშავება სოფლის გადაწყვეტილებით ხდებოდა. ერთობლივი იყო ღხინიც, რომლის



ერთ-ერთი სახეობის შესახებ ლექსიკონში აღნიშნულია: „შიყარა. როცა უნდა ახალგაზრდობას, ქალი და კაცი შო-აგროვებს ფქვილს, არაყს და სხვას და გამართავენ ლხინს. ჩამოივლიან გუდით, ფქვილის ქვაბით გამოსდგამენ, ჯამით და სხვა საწყაოთი და არაყს – ჩარექას საწყაოთი და შეაგროვებენ და ღამე გადაიხდიან ლხინს და დიდ-პატარას, ყველას, დაუძახებენ“ (გვ. 441).

\* \* \*

თუშეთის ყოველი თემი, სოფელი, გვარი თუ ოჯახი ამაყობდა სახელოვანი კაცებით. ნებისმიერი სოციალური ერთეულის ავტორიტეტს ამაღლებდა პიროვნების ღირსება, რისი საფუძველიც იყო ზნეობრივი სისპეტაკე, მეოჯახეობა, შრომისმოყვარეობა და ხალხის საკეთილდღეოდ ბრძოლა. თუშეთს, ისევე როგორც ყველა სხვა კუთხეს, ყოველ ეპოქაში ჰყავდა სახელოვანი კაცები. ასეთი ადამიანებისადმი პატივისცემის ტრადიცია გ. ბოჭორიძემ თუშეთში ყოფნის პერიოდშიც დაადასტურა და მათი გვარ-სახეკლები კიდევაც აღნუსხა 9 სოფელში (ხისო, ქუმელაურთა, ცოკალთა, ხახაბო, ჩიგლაურთა, ქველურთა, ნაციხარი, შტროლთა, ომალო). საგანგებოდაა მოთხრობილი ორი გამოჩენილი კაცის (თისო ბელადიძე, შეთე გულუხაიძე) შესახებაც. სახელოვანი კაცების სია (გვ. 332-335) არასრულია, მაგრამ რაც არის, ისიც საკმარისია იმის წარმოსადგენად, თუ ხალხი როგორ ქმნიდა ღირსეულ პიროვნებათა ცხოვრების მატიანეს.

თანამედროვეებთან ერთად თუშები თაობიდან თაობაში ინახავდნენ ხსოვნას იმ ადამიანებისა, რომლებიც შეუპოვრად იცავდნენ თავიანთ მიწა-წყალს, მოსახლეობას და მამა-პაპურ ტრადიციებს. დაუვიწყარ გმირთა სახელებს გვახსენებენ ხალხური გადმოცემები და ლექსები. თუშები თავიანთ ლექსებში ხოტბას ასხამენ იმ პირებს, ვინც თავი გამოიჩინა მტრებთან ომებში. იგულისხმება თუშების თავ-

დადება და გმირობა როგორც ქართველი ხალხის დიდ მამარ ოპერაციებში, ისე ჩრდილოკავკასიელ მეკობრეებთან ბრძოლებში.

გ. ბოჭორიძის მიერ შეკრებილ ზეპირსიტყვიერებაში ვერ აისახა თუშთა მონაწილეობა ბახტრიონის ეპოპეაში, კრწანისის ომში თუ შამილის წინააღმდეგ ბრძოლაში გრიგოლ ორბელიანის სარდლობით, მაგრამ არაერთ ლექსში თავისი ადგილი დაიმკვიდრა იმათ სახელებმა, რომლებიც მოტაცებული ადამიანებისა და საქონლის გამოხსნისათვის მღვეარშიც მიდიოდნენ და სამაგიეროს გადახდის მიზნით სალაშქროდაც გადადიოდნენ მეზობელ ქვეყნებში – დაღესტანსა და ჩაჩნეთში, საიდანაც თავდასხმებს რეგულარული ხასიათი ჰქონდა. იმის შესახებ თუ რა უბედურებაში ვარდებოდნენ თუშები ჩრდილოელი მეზობლების აკაცობით, ნათქვამია ერთ-ერთ ლექსში:

„საგინაშვილმა... რა ცუდად მაიკვდინაო,  
ცოლ-შვილი თითონ დავოცა, სულეთი წაიკვდინაო“  
(გვ. 422).

გ. ბოჭორიძე მაკატო ბილიძის ნათქვამს იმოწმებს და შენიშნავს: „ეს ლექსი საგინიშვილზეა ნათქვამიო; მას ომში მიმავალს ცოლ-შვილი შემოხვევია – ჯერ ჩვენ დაგვხოცე, მერმე ისე წადიო, მაგათ ხელში ნუ ჩაგვყრიო. მართლაც დაუხოცია ცოლ-შვილი და ისე გასულა“. ცნობას იქვე ახლავს წიგნის შემდგენლის განმარტება სქოლიოში: „გვარი აქ არასწორადაა მოხსენებული. თუშურ ფოლკლორში ცნობილია „მიქელ ზურაბის გაზრდილი“ (გვ. 422).

დაზუსტების მიზნით ასეთი შესწორება თავისთავად საჭიროა, მაგრამ ვინც გინდა ყოფილიყო ამ შემზარავი აქტის ჩამდენი, ლექსი მთავარ ყურადღებას იქცევს იმ მხრივ, რომ ესოდენ დიდი უბედურების შემდეგ კაცს რჩებოდა მხოლოდ შურისძიებისა და მტრის სისხლის აღების დაუოკებელი მოთხოვნილება. ამიტომ, მტრის სისასტიკის პასუხად თუშებიც შურისძიების გზას ირჩევდნენ და შესა-



ბამისად იმ ტრადიციასაც იცავდნენ, რისთვისაც ადამიანების დახოცვასა და ნადავლის წამოღებასთან ერთად მოკლულთა ხელის მოჭრის წესის აღსრულებასაც სავალდებულოდ მიიჩნევდნენ. ამ ჩვეულების ასახვას მიეძღვნა არაერთი ლექსი. ერთ-ერთ მათგანში, რომელიც გვაცნობს თუში ძაგანაძის მიერ ლექსის მოკვლის ეპიზოდს, ნათქვამია:

„ლეკი ქვევით მიგორავდა, ჩაირბინა ძაგანიძემ,  
მარჯვენა თან გამიყვება,  
ჩავიდა, მოსჭრა მარჯვენა, ციხის კედელს  
მოუხდება“ (გვ. 397).

ლექსი რეალური ვითარების გამომხატველია, რამდენადაც მოკლულის მარჯვენის მოტანა ნადავლის სახით და ციხის ან სახლის კედელზე მისი დაკიდება, მიღებული ჩვეულება იყო. გავიხსენოთ არნოლდ ზისერმანის „ოცდახუთი წელი კავკასიაში“, რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული ნაწერები, ვაჟა-ფშაველას თხზულებები და ა. შ., რომლებშიც ეს ჩვეულებაა აღწერილი.

იმის შესახებ, თუ სამაგიეროს გადახდის მიზნით თუშები როგორ გადადიოდნენ მოსახლურე ქვეყნებში – დაღესტანსა და ჩაჩნეთში, ითქვა კიდევ ერთ ლექსში:

„თუშთა გადვიდა ღაშქარი, თან გახყვა  
გომეწრის ჯვარი,  
მარჯვნივე უდგა ფიწალე, მარცხნივე –  
კარატის ჯვარი“.

მოლექსე იმასაც გვაუწყებს, თუ რა იყო ღაშქრობის მიზანი, ამ შემთხვევაში კონკრეტულად ქისტეთში (ჩაჩნეთში):

„მითხუში თეთრებ ციხეებს კინის ულევწნეთ კარნიო,  
შიგნითა გამოვრეკოთა ქისტის ღამაზნი ქალნიო,  
იქილამ შემოვაბრუნოთ ცხვარ-ციხენი, ჯაროვანიო“  
(გვ. 369-370).

ნათქვამიდან ნათლად ჩანს, რომ შურისმაძიებელ თუშთა ღაშქრობა ჯვარ-სალოცავეების მფარველობით





ხდებოდა, ე. ი. გამართლება ჰქონდა სამაგიეროს გადასახადს იმ წესით, როგორითაც მოწინააღმდეგე მხარე მოქმედებდა. ქისტებისა თუ ლეკების ქმედების ანალოგიურად თუშებიც ნადავლის სახით იტაცებდნენ ქალებს, მიერეკებოდნენ საქონელს. ნადავლში შედიოდა აგრეთვე სხვა სახის დოვლათიც (სპილენძი, სხვა სახის საოჯახო ნივთები), რაც ამ ლექსში ხსენებული არ არის. სამაგიეროდ სხვა ლექსში ხსენებული „ბარგი“ წამოდებული ნივთების მნიშვნელობითაა აღნიშნული:

„თუშებ წავიდეს საბარგედ, ლაშქრობა მოუკვდებისა“  
(გვ. 391).

ლექსის ამ ეპიზოდს ახლავს წიგნის შემდგენლის კომენტარი: „უწინ სადავლოდ წასვლას საბარგოდ წასვლას ეძახდნენ თუშები, ე. ი. ნადავლის (ბარგის) მოსატანად“ (გვ. 391).

დაღესტანში გათარეშების, მწყემსებისა და მრავალი დაღესტნელის დახოცვის, ცხვრის ფარის გამორეკვისა და მოჭრილი ხელების წამოდების შესახებ ნათქვამი ლექსის შემდეგი ფრაზაც მეტყველებს:

„წარმოვლენ კახეთისკენა, ისტორიების თქმითაო,  
ყვარელში რო ჩამოვიდეს, სუყველა გახკვირდისაო,  
რა ხალხი ამოუწყვიტავ, ხელები მააქვ მტრისაო“  
(გვ. 401).

თუშური ხალხური პოეზიის ცალკეული ნიმუშების მიხედვით ხელის მოჭრის ტრადიციას მტკიცედ იცავდნენ დაღესტნელებიც. ამასთან დაკავშირებით გამოთქმულ ლექსში ნათქვამია თუ ლეკებმა როგორ მოკლეს წისქვილში მყოფი ქართველი მთიელი (ლექსიდან არ ჩანს თუში იყო თუ სხვა) და როგორ დაატყვევეს მისი და:

„წისქვილს მამასწვრეს ლეკებმა, მაგრა ჩაკეტეს  
კარიო,  
მმაც იქ მომიკლეს თორღვამ, ძირში დამაჭრეს  
თმანო,



ხელ მოსჭრეს, უბეს ჩამიდევს, იმით მატირეს ქალიც“  
(გვ. 421).

ამ მწარე განსაცდელის ჩვენებასთან ერთად ლექსის მთქმელი იმასაც აღნიშნავს, რომ საქმე ამ ტრაგედიით არ უნდა დამთავრებულიყო. მომხდარ უბედურებას უნდა მოჰყოლოდა შურისძიება, რისი დაუცხრომელი მოთხოვნილება იყო გამსჭვალული არა მარტო კაცი, არამედ ამ სულისკვეთებით სულდგმულობდა თუში ქალიც, რაც მძაფრი ფერებითაა გამოხატული ლექსის გაგრძელებაში:

„ღელეში ამომიყვანეს, უკან გვაბრუნებს ქარიო.

დავლევწე საყურ-ბეჭედი, მალვით დავნიშნე გზანიო,  
ხიწვაგ, შენ ჩემო საქმარევ, აღარსად შენთვის

ქალიო,

დედისძმას შეატყობინე, ძმურად გიჭიროს მხარიო,  
გადმოდით დაღისტანშია, გაწყვიტეთ ლექის ჯარიო,  
წინ ქალი გამომიძღვარეთ, წელს შემომარტყით

ხმალიო,

მომღექსებელსა ვაჩუქოთ ოცი შიშაქი ცხვარიო,  
წინ კაცი გამოუმძღვაროთ, ედვას ირმისა რქანიო,  
დაჰკიდოთ საყურ-ბეჭედი, უქღრიალებდეს ქარიო“

(გვ. 421).

გარდა იმისა, რომ კაცებთან ერთად თუში ქალებიც შურისძიებას ამაღლებული გრძნობითა და შეგნებით უყურებდნენ და მის დასაცავად ბრძოლაში მონაწილეობის სურვილსაც იჩენდნენ, ლექსი იმის მეტყველი დადასტურებაცაა, რომ პირველ შურისმაძიებელ პირად საქმროსთან ერთად დედისძმა ითვლებოდა, რომლის როლი და უფლებამოსილება აშკარად ჩანდა მთიელთა ჭირშიც და ლხინშიც, ფართო გაგებით საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ეს ცნობილია მთის ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემებით და მათზე დაფუძნებული გამოკვლევებით საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის შესახებ.

დადესტანში ხელის მოჭრის სავალდებულო შესახებ საყურადღებოა კიდევ ერთი ლექსი. მასში რილია თუშეთის სოფ. დიკლოზე თავდასხმისა და ცხვრის ფარის გატაცების ეპიზოდი, რასაც შედეგად მოჰყვა თუშთა მღვეარიც. პირველი გამოჰკიდებია ნადირო მგელოზი, რომელსაც სამი ლეკი მოუკლავს და თვითონაც შეჰკვდომია. ამასობაში მღვეარიც წამოსწევია და ლეკთა ბელადს ნადიროსთვის ხელის მოჭრა ვეღარ მოუსწრია. დადესტანში დატყვევებულ ქალს – ნადიროს დას როდესაც თავისი ძმის ცხვარი უცვნია და ნადიროს მოკვლის ამბავიც გაუგია, ატირებული თამარი ლეკთა ბელადს

„მუხლთა დრეკით მიეგება, ხელად მაჩვენეთ ძმისაო.  
დაღნანდა ლეკის ბელადსა, თვალთ ცრემლებ

წამოსდისაო,  
უთხრა ხელ ვერ მოვიტანეთ, ხანა არ მოგვცეს  
ცდისაო“ (გვ. 399).

როგორც ვხედავთ, ხელის მოჭრის წესის შეუსრულებლობის გამო ლეკს სინანულის გრძნობა დაეუფლა; თუშეთის მღვეარი რომ არა, ის ტრადიციას არ უღალატებდა.

ანალოგიური ვითარება დასტურდება ქართველ მთელთა ცხოვრებაშიც. ხელის მოჭრის წესის შეუსრულებლობა აქაც ჩვეულების დარღვევად ითვლებოდა და ეწინააღმდეგებოდა შურისძიების ადათობრივ ნორმებს, ე. ი. საზოგადოებრივ შეხედულებათა სისტემას. შორს რომ არ წავიდეთ, საბუთად იკმარებდა ვაჟა-ფშაველას პოემა „აღუდა ქეთელაური“, რაც მხატვრული ხერხით გვაცნობს თემის რისხვას თემში სახელმძღვანელო გმირის მიმართ მხოლოდ იმიტომ, რომ თავისი ვაჟკაცური სულისკვეთებით, მოკლული პიროვნების ღირსებისადმი პატივისცემის მოტივით წინ აღუდგა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში დაკანონებულსა და მოქმედ ჩვეულებას. აღნიშნული ჩვეულების იგნორირება ასევეა დაგმობილი გ. ბოჭორიძის მიერ ჩაწე-

რილ ლექსში, რომელიც ხევსურთა შეხედულებას გამოხატავს. ამ ლექსში გაკიცხულია ადათობრივი ნორმების დამრღვევი პიროვნება:

„ომშია ნასკვაურიძე, ჯერ გამოსვლიამ სად არსა,  
კაცსა ჰკოცს, ჰკელსა არა სჭრის, ჰვესურეთ წესად  
არ არსა,  
ჰელ მასჭერ ნასკვაურიძე, უჰვლოდ სახელ არაა,  
ჰელის მოჭრა ხო წესია, მკლავითაც მოგვიტანია“  
(გვ. 406).

ამ ლექსში, ზემოთ განხილულ სხვა ლექსებთან ერთად, ზუსტად აირეკლა მთიელთა ყოფაში მოქმედ ჩვეულებათა არსი. ხელის მოჭრა ითვლებოდა მტერთან შემართებისა და ვაჟკაცობის სიმბოლოდ, ხოლო ვაჟკაცობისადმი ხოტბა ასულდგმულებდა იმ საზოგადოებას, სადაც ესოდენ მკაცრად მოითხოვდნენ ტრადიციის დაცვას. იმისათვის კი, რომ პიროვნებას თემში სახელი მოეხვეჭა გულადობით, იარაღის მარჯვე ხმარებით და ცხენოსნობა-მხედრობით, მას ადრეული ასაკიდანვე ამზადებდა ოჯახი, გვარი, სოფელი თუ თემი. სწორედ სამხედრო აღზრდის სისტემას და მნიშვნელობას ეხება შემდეგი სტრიქონები:

„უწინდელ დროსა შევაქებ, დროდ არის ბიჭობისაო,  
ხუთმეტი წლისა რომ გახდებ, წელზე ირტყამენ  
ხმაღსაო“ (გვ. 407).

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ განხილულ ლექსებში სარკესავით ჩანს ყოველივე ის, რაც მთიელთა ადათ-ჩვეულებისათვის იყო დამახასიათებელი. ამიტომ, გ. ბოჭორიძის ეთნოგრაფიულ მასალებთან ერთად ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასაც პირველწყაროს მნიშვნელობა ენიჭება მეკობრეობისა და მოშუღლეობის შესწავლისათვის. აქვე ისიც უნდა დაუმატოთ, რომ გ. ბოჭორიძემ მოჭრილი, ხელის მოტანის ჩვეულება თუშეთში მატერიალური კულტურის ძეგლების შესახებ შემონახული გადმოცემებითაც დაადასტურა: „ტატო იდოიძის სახლს ძველად ჰქონია მად-

ლა ჩამოკიდებული 3 მტრის ჯელი: 2 წყალში იხმარეს (ალაზანში ჩასდებდენ, გაავდრდებო), 1 ქალაქიდან მოსულეებმა წაიდესო“ (გვ. 338). ხელის მოჭრის წესად არსებობასთან ერთად ეს ცნობა იმასაც გვაუწყებს, რომ ხსენებულ ნადავლს წვიმის გამომწვევი საგნის მნიშვნელობაც ანიჭებდნენ.

გმირობისა და ვაჟკაცობის თემაზე შექმნილი ლექსებიდან ზოგიერთში აირეკლა ყოფითი დეტალებიც. მაგალითად, თუშეთში ჩაწერილ „ბიჭურის ლექსში“ შექცებულია თურქების წინააღმდეგ მებრძოლი რუსეთის არმიაში შეუპოვრობით სახელმძოხვეჭილი ფშაველი „კაი ყმა“, მაგრამ მასში ჩაქსოვილია ეთნოგრაფიულად საინტერესო მომენტებიც. ერთ-ერთ სტრიქონში გაიჟღერა ცნობამ, რომ ბიჭური „შემოივლიდა თრიალეთს, ნადგომებს ფშავლის ცხვრისასა“ (გვ. 350), რაც საბუთია იმისა, რომ ფშავლები ცხვარს თრიალეთშიც აბალახებდნენ, ე. ი. მთაბარობდნენ საქართველოს ფარგლებში. ცხადია, იგულისხმება საზაფხულო სეზონი, როდესაც შესაძლებელი იყო თრიალეთის საძოვრებით სარგებლობა. ეს ცნობა შეეხება ვაჟკაცის ღირსების ერთ მხარეს – შრომისმოყვარეობას, მაგრამ შელექსემ ისიც გვაუწყა, რომ ეს მძიმე და ხიფათით აღსავსე საქმე მოითხოვდა გულადობას, იარაღის მარჯვედ ხმარების ხელოვნებას და ცხენოსნობა-მხედრობას. ამგვარი ღირსებით აღჭურვილი ვაჟკაცისთვის საქებარი იყო აგრეთვე მტრის მარჯვენის მოჭრა და თავისი უფროსისათვის მირთმევა, როგორც გულონობისა და ტრადიციისადმი პატივისცემის დამამტკიცებელი საბუთისა. ლექსში ისიც ნათქვამია, რომ სანაქებო კაცის დატირების უამს ხმით მოტირალი ქალი ხელში აიღებდა მის ხმაღს, რასაც სატირალზე წინასწარ დასდებდნენ. შემთხვევითი არ არის, რომ ფშაური სინამდვილის თემაზე შექმნილი ლექსი გ. ბოჭორიძემ თუშეთში ჩაიწერა. ასეთი ლექსები საქართველოს მთია-

ნეთის ერთი კუთხიდან მეორეში ვრცელდებოდა, ვინაიდან ვაჟკაცობა ყველგან კულტის დონეზე იყო აყვანილი.

\* \* \*

გ. ბოჭორიძის ჩანაწერების ერთი ნაწილი ეხება თუშეთის მოსახლეობის შემადგენლობას, გვარის სტრუქტურას, შიდა და გარე მიგრაციის პროცესებს. მასალების ფრაგმენტულობის მიუხედავად გამოჩნდა, რომ თუშეთში სხვა კუთხეებიდან მოსულთა შთამომავლებიც ცხოვრობდნენ. ერთ-ერთი ცნობის მიხედვით „ჭოლიკაძეები იმერეთიდან გადმოსული წულუკიძეები არიან“ (გვ. 339). ცნობილი ყოფილა აგრეთვე მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის ხევსურული წარმომავლობა. ამ მხრივ საყურადღებოა გადმოცემა თუშეთის სოფ. ბასოს მცხოვრებთა ხევსურული ძირის შესახებ (გვ. 423-424), რაც შემთხვევითი არ არის. გავიხსენოთ, რომ ხევსურეთში არსებობს სოფელი ბისო, რასთან კავშირშია უნდა გაიაზრობოდე გადმოცემა სოფ. ბასოს ხევსურულ წარმოშობაზე. ამასთან ერთად გასათვალისწინებელია თუშეთში ხევსურული ჯვარ-სალოცავების არსებობა, ამ სალოცავებში ხევსური ჯვარიონის რეგულარული წვევა სათანადო წესების შესრულებით და თუშთა ვალდებულებანი ამ წესების შესრულების დროს. ხალხს არ დავიწყებია, რომ ეს მოვლენა დაკავშირებულია თუშეთში ხევსურული წარმომავლობის მოსახლეობისა და მათ მიერ ხევსურეთიდან თუშეთში გადატანილი სალოცავების არსებობასთან.

გ. ბოჭორიძის მიერ შენიშნულია თუშეთში არაქართული მოდგმის გვართა არსებობაც. ასეთად სახელდებულნი არიან დიდოური (დაღესტნური) წარმოშობის მქონე ციდილაძეები და ქისტური (ჩაჩნური) წარმომავლობის მურთაზაანი, რომელთა სამოსახლოდ დასახელებულია ჯერ ჯვარბოსელი, შემდეგ ხახაბუ და ბოლოს ხისუ. გადმოცემის რეალობის საბუთად გ. ბოჭორიძე აღნიშნავს:



სოფელში ან კუთხიდან კუთხეში, მაგრამ საქართველოს მთიანეთის კუთხეებიდან მასობრივი მიგრაცია ყველაზე ადრე თუშეთში დაიწყო. ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან დაიწყო და 60-იანი წლებისათვის ფაქტიურად მთლიანად დაიცალა წოვათა. ამის შემდეგ თანდათანობით ჩამოსახლდნენ გომეწრის, ჩაღმისა და პირიქითის თემებიდან. კოლექტივიზაციამ დამანგრეველი როლის შეასრულა და კატასტროფულად დააჩქარა თუშეთის მოშლა. გ. ბოჭორიძის ჩანაწერები ამ პროცესის გაგრძელების დამადასტურებელია და ამიტომ ამ ცნობებს წყაროს მნიშვნელობა ენიჭება დროის გარკვეული მონაკვეთისათვის. რაც შეეხება ცნობებს მოსახლეობის შერევის შესახებ, ეს მცირედი ნაწილია იმის საჩვენებლად, თუ როგორ მიმდინარეობდა მოსახლეობის გადაადგილება – შერწყმის პროცესი თუშეთში, როგორც დამახასიათებელი მოვლენა თუშეთისა და საქართველოს მთიანეთისათვის საერთოდ. ამ უადრესად საინტერესო მოვლენების შესწავლისათვის გ. ბოჭორიძის მასალებსაც გარკვეული ადგილი განეკუთვნება.

მოსახლეობის ვინაობისა და ცალკეული გვარების წარმომავლობის შესახებ მოკლე ცნობებთან ერთად გარკვევითაა დასახელებული გვარში შემავალი დანაყოფებიც. მაგრამ ფიქსირებული მასალები ვერ ქმნიან გვარის სტრუქტურის სურათს. სამაგიეროდ, ფასეულია მონაცემები იმის შესახებ, თუ როგორ სრულდებოდა უცხო კაცის გვარში მიღებისა და დამკვიდრების წესი.

საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების (ხევი, ხეუსურეთი, ფშავი) ანალოგიურად თუშეთშიც არსებობდა სხვადასხვა მიზეზით მოსული კაცის რომელიმე გვართან შეზიარების ჩვეულება, რასაც „კართ შეყრა“ ერქვა. გ. ბოჭორიძის მიერ აღწერილი ჩვეულება ერთ-ერთი საინტერესო მოვლენა იყო თუშების ცხოვრებაში, რისთვისაც მიზანშეწონილად მიმაჩნია მისი მთლიანად ციტირება:



„ჭარით შეყრა. უცხო ტომის კაცი როცა სოფელში მოვა, თუ სოფელში ერთმა რომელიმე გვარმა შეითვისა, მაშინ მოსული მოხარშავს ღუდს, მოამზადებს არაყს, პურს. უნდა დაკლას ერთი ხარი. მაშინ სოფლის ერთი რომელიმე საგვარეულო და ის კაცი მისცემენ ერთმანეთს ფიცს და ვტყვიან ძმობას და გვარიშვილობას, როგორც ერთმანეთის მიმართ და პაპათ ჩამომავლობანი მტერთან, მოკეთესთან, ჭირში და ლხინში ისინი ერთმანეთს ემხრობიან როგორც თავიანთი ერთგულნი ძმანი და დედ-მამის ნაშობნი. როცა ყველაფერს მოამზადებენ, მაშინ ადგებოდა დეკანოზი და მასთან მრავალი სხვა მოხუცები, დაანთებდნენ სანთლებს, მოიხდიდნენ ქუდს და სათემო ხევისბერიც ესწრებოდა და სხვა საბჭოს ამორჩეულნი პირნი და თუშეთის მეთაურნი. იტყოდა ჯერ ხევისბერი და მასთან სხვა მეთაურები და უფროსები: აი, შვილებო, დღეიდან თქვენ ძმანი, ბიძაშვილნი და დანი ხართ, როგორც ერთი დედ-მამის ნაშობნი შვილნი, ყოველ გაჭირვების დროს ჭირში და ლხინში ერთმანეთს უნდა ემსახურნეთ, ერთმანეთს თვალყური უნდა ადევნოთ, რომ მტერმა არ დაგჩაგროთ; კეთილად მოგიხდეთ შვილებო, ძმობა და გვარიშვილობა, იყავით დღეგრძელნი, მშვიდობიანი ცხოვრება ნუ მოგიშალოთ ღმერთმა, ნუ შაგანანოსთ ერთმანეთის ძმობა და ერთგულება. იღღეგრძელეთ რამდენიმე საუკუნე და იცოცხლეთ, იყავით მშვიდობით, გაგიმარჯოსთ თქვენც ხალხო და დაგასწროთ მრავალ ამისთანა თუშთა კეთილ ძმობას და კეთილ თვისტომობას, შეგასწროთ მრავალ ამისთანას. კეთილად იყოს, კეთილად, კეთილადა ამათი ძმობა და შეერთება და გვარის დამტკიცებაი. გაუმარჯოს ჩვენს თუშეთის ჩვეულებას, ჩვენს თუშეთის ერთგულობას. ნუ მოუშალოს თუშეთს ამისთანა ერთგულება და ძმური სალაში. ამინ, ამინ, ამინ. კეთილად მოხდეს და კეთილად იყოს ამათიცა და ცხვათიც ძმური შეერთება (ხალხი ერთხმად დაიძახებს უკანასკნელ სიტყვებს, უკანასკნელი წი-



ნადადება, ამინიდან). დასხდება ხალხი პურის საჭმელად, ამირჩევენ „თამანდა“-ს. თამანდად იქნება უეჭველად ხევისბერი. მოხყვება სადღეგრძელოები და შესანდობარი. იტყვის თამანდა: ჯერ სადღეგრძელო იყოს, თუშებო, ჩვენი ახლად შეერთებული ძმებისა და გვარიშვილებისა. ნუ მოუშალოს კეთილძმობა და კეთილი დღეგრძელობა და სალამი. ეხლა მოიხსენიოს, თუშებო, ის ჩვენი მამა-პაპანი, რომელთაც წესი, კანონი და ეს არსება დააწესეს ჩვენს თუშეთში და ჩვენს თუშებთან ერთად, ჩვენს ძმებთან, ფშავეში და ხევსურეთში. შესანდობარი იყოს იმათი და მოხსენება; იმ განსვენებულებისა და გარდაცვალებულებისა, რომელთაც ეს ჩვენ სამნად დაგვიგდეს ჩვენს ქვეყანაში და აი დღეს ჩვენც ისევე გვწამს მათი დაარსებული წესი. ხალხი ერთხმად დაიძახებს: ამინ, მოიხსენიოს, მოიხსენიოს. ამასთან კიდევ სხვადასხვა შესანდობარი და სადღეგრძელოები მოხყვება“ (გვ. 328-329).

გვარში უცხო კაცის მიღების ჩვეულება არა მარტო შემოხიზნული პირისადმი კეთილი დამოკიდებულების გამოხატულება იყო, არამედ გვარისა და თემის გაძლიერების მომასწავებელიც. ხარის დაკვლასაც, ალბათ, რიტუალურ ქმედებასთან ერთად, ძალის სიმბოლური მნიშვნელობაც ენიჭებოდა, რამდენადაც გვარის ძალა შენამატის მიღებით ხარის ძალასთან ასოცირდებოდა. ხარით შეყრის მთელი პროცედურა ნათლად გვიჩვენებს მოსულისა და მკვიდრის შეზიარების მიზანს, ნათესაური ურთიერთობის დამყარება-განმტკიცების ხასიათს და ურთიერთვალდებულებათა პირობებს. ისიც კარგად ჩანს, რომ ეს ურთიერთობა შეფარდებული იყო თემისა და საზოგადოების ინტერესებთან. თემს-საზოგადოების წინაშე მათი პასუხისმგებლობა შეყრის დღიდანვე იწყებოდა, რამდენადაც შეყრა სახალხოდ ხდებოდა და მათი ურთიერთკავშირიც ფიცით მტკიცდებოდა.



ყოველივე ამასთან ერთად აღწერილია გვარში მდგომარეობის რიტუალი, რაც სრულდებოდა თემის ბჭეთა და თუშეთის თავკაცთა მონაწილეობით, მათი ღოცვა-კურთხევით, იმ სურვილების გამოხატულებით, რაც მდგომარეობდა არა მარტო ერთმანეთისადმი სიყვარულში, არამედ თუშეთისადმი ერთგულებაში, წინაპრებისა და ტრადიციებისადმი პატივისცემაში, საუკუნეების განმავლობაში შექმნილი და ჩამოყალიბებული ცხოვრების წესის შენარჩუნების აუცილებლობაში. ყველაფერი ეს ფორმდებოდა სახალხოდ გაშლილ სუფრაზე ხვეისბერის თამადაობით და სადღეგრძელოებით, რომლის ერთ-ერთი ნიმუშიც ავტორს აქვე მოჰყავს და რომელშიც ჩაქსოვილია ის აზრი, რაც შეყრილი ოჯახის გვართან მტკიცედ დაკავშირებას და თუშეთისადმი თავდადებულ სამსახურს მოითხოვდა.

ხარით შეყრის დროს წარმოთქმული სადღეგრძელო კონკრეტულ მოვლენას და ვითარებას შეესაბამებოდა. ამ ჩვეულების აღწერითაც დადასტურდა, რომ საქართველოს ყველა სხვა კუთხის მსგავსად თუშეთშიც სადღეგრძელო ყველანაირი სუფრის აუცილებელი ატრიბუტი იყო. ეს ყველასათვის საერთოა, მაგრამ არსებობს კუთხური თავისებურებებიც, რასაც განსაზღვრავს ცხოვრების პირობები, მდგომარეობა, რწმენა და მრწამსი. მტრისაგან გარშემორტყმული თუშეთის მოსახლეობა რომ მუდმივ განსაცდელში იმყოფებოდა და თავის გადარჩენისათვის იბრძოდა, ამის შესაბამისად ჩამოყალიბდა სადღეგრძელოს შინაარსიც და მისი წარმოთქმის წესიც. ცნობილია, რომ ყოველი სადღეგრძელო სიტუაციას ესადაგებოდა და მისი მთქმელი მასში თავის ინდივიდუალურ აზრსაც აქსოვდა. სადღეგრძელოებს შორის განსხვავებას ქმნიდა ჭირისა და ღხინის სუფრა, სტუმარ-მასპინძლობის მასშტაბები, მაგრამ ყოველივე ამასთან ერთად თუშეთში მიღებული ყოფილა მუდმივი შიშიანობის სივრცეში მცხოვრები ხალხის სულისკვეთებისა და მრწამსის გამომხატველი სადღეგრძე-

ლოც, რაშიაც ჩაქსოვილი იყო თავისი კუთხისადმი უსახურ  
დერო სიყვარული, მტრის წინააღმდეგ ბრძოლის ვაჟკაცურ  
რი უინი და მდგრადი ცხოვრების შენარჩუნების დაუოკებე-  
ლი სურვილი. ასეთი შინაარსით დატვირთული სადღეგ-  
რძელო ყოველი თუშისათვის იყო მამა-პაპური ცხოვრებისა  
და მიწა-წყლის დაცვის პროგრამა. ნათქვამის დამადასტუ-  
რებელია შემდეგი ჩანაწერი: „გაუმარჯოს ჩვენს თუშეთს  
და გაუმარჯოს. მტერთან მტრობა ნუ მოუშალოს, მგელ-  
თან-მგლობაი. აი, თუშებო ჩვენ, ჩვენ მამა-პაპებს ჩვენი მი-  
წა-წყლისათვის თავი არ გაუნებებია. დიდი სისხლი არის  
დაღვრილი და დახარჯული ჩვენს მიწა-წყალზედ, თუშეთ-  
ზედა. ჩვენ უნდა ვეცადნეთ და მტერს მტერობა გაუწიოთ  
და ჩვენი მიწა-წყლიდან ფეხი არსად არ უნდა გადავდგათ  
და მოვიცვალოთ. დიდი სირცხვილი იქნება ჩვენთვის, რომ  
ერთმანეთს მჯარი მოვსტეხოთ და ჩვენი მიწა-წყლიდან წე-  
როებსავითა ცხვა ქვეყნებისაკ დავიფანტნეთ. ხალხი ერ-  
თხმად დაიძახებს: სანამდის ცოცხლებ ვართ და პირში  
სული გვიდგა და მუკლში ღონე გვაქვს, სანამდინას მტერ-  
ზე გალესილი ჳმალი ჳელში უნდა გვეჭიროს, სწორეთ ვგ-  
რე იქნება, ეგრე, ეგრე“ (გვ. 329).

მკვლევარმა შენიშნა, რომ „ეს არის საერთოდ თუშე-  
თის სადღეგრძელო“. ამაზე უფრო მნიშვნელოვანი სადღეგ-  
რძელო თუშისათვის არ არსებობდა და მასში ნათქვამს  
მედგრად იცავდნენ, მაგრამ დადგა დროს სოციალისტური  
წყობით გამოწვეული უბედურებისა და თუშეთიც მოსახ-  
ლეობისაგან დაიცალა. სადღაა ახლა ის სადღეგრძელო,  
რომელშიც უთუშეთოდ ცხოვრება უბედურებად იყო მიჩნე-  
ული. კომუნისტებმა ისე დაუნდობლად გაწირეს თუშეთი,  
როგორც მისი სადღეგრძელოს ჩამწერი.

ყველა სადღეგრძელოს კონკრეტული ვითარების შე-  
საბამისი ფუნქცია გააჩნდა. იგივე შეიძლება ითქვას „თუ-  
შეთის სადღეგრძელოზე“, რომელიც თავისი შინაარსობ-  
ლივი დატვირთვით სათემო და საზოგადოებრივი ხასიათი-



სა იყო. ამავე კატეგორიას განეკუთვნებოდა შეყრილობის დროს წარმოთქმული სადღეგრძელოც. ორივე მათგანი ესადაგებოდა არა საოჯახო ღვინს, არამედ ფართო სახალხო შეკრებას, რის გამო თავისი მასშტაბებით თუშეთის სადღეგრძელოს თუ შეყრილობის დალოცვას შეიძლება უწოდოთ სათემო სადღეგრძელო.

\* \* \*

გ. ბოჭორიძის მასალებში გაბნეული ცნობების ერთი ნაწილი შეეხება საქორწინო ურთიერთობის წესებს და საოჯახო ყოფის ზოგიერთ თავისებურებას.

საქორწინო წეს-ჩვეულებების ფრაგმენტული აღწერიდან მკვლევარს ცალკე გამოუყვია „დალიშენა“ (გვ. 315-316). მისი დაკვირვება ეხება გარიგების წესს ვაჟის ნათესავის – „მარჯაკლის“ შუამავლობით. ქალის მშობლებთან მისი მოლაპარაკება-შეთანხმების შემდგომ საფეხურად წარმოდგენილია დანიშნვა, რაც სრულდებოდა სასიძოსა და მისი ნათესავების მონაწილეობით. დასახელებულია მონატანი და მოკლედია აღწერილი ნიშნობის რიტუალი – ქალის ოჯახის სოფელთა მიწვევა და სუფრის გაწყობა ვაჟის ოჯახის სანოვაგით. ნიშნობის ერთ-ერთ საინტერესო მომენტად სახელდებულია „აჯია“ – მეორე დღეს ვაჟის მხრიდან მისულთა დაპატიჟება ქალის ბიძაშვილების ოჯახებში, მათი გადაწვევა ერთი ოჯახიდან მეორეში. ამ დროს სცოდნიათ „საზღეს“ (საპატარძლოს) დასაჩუქრება ვაჟიანთ მხრიდან და ქალის მხრიდან მათთვის წინდების, ქუროების (ხელთათმანების), ცხენის მორთულობის და სხვა სახის საგნების მირთმევა. მკვლევარს მხედველობიდან არ გამოორჩენია ერთი ჩვეულებაც, როდესაც მშობლები დათქვამდნენ, რომ ქალ-ვაჟის დაბადების შემთხვევაში მოყვრობის პირობა დაედოთ. ასევე მიღებული ყოფილა აკვანში მწოლიარეთა და მცირეწლოვანთა დაწინდვის წესიც. მოკლე აღწერილობა სცილდება ნიშნობის წესს და

ნაჩვენებია ქორწილის ზოგიერთი დეტალიც. ერთ-ერთ საინტერესო ჩვეულებად ითვლებოდა ვაჟის მშობლების მიერ სარძლოს მიყვანა უხარჯოდ, ხოლო ზამთრის საძოვრებიდან ვაჟის დაბრუნების შემდეგ ქორწილის გადახდა. ამგვარი წესის არსებობა განაპირობა თუშეთის სამეურნეო მდგომარეობამ, მეცხვარე ვაჟის სახლიდან ხანგრძლივად მოწყვეტის საჭიროებამ.

გ. ბოჭორიძე ეხება ურთიერთობის ხასიათს ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაშიც. მისი ყურადღება მიუქცევია დაქვრივებული ქალის ცხოვრების რეჟიმს, რაც იმაში გამოიხატებოდა, რომ ის ორ-სამ წლამდე ქმრის სახლში რჩებოდა ისეთ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ის ქმრის უნახავი იყო, ე. ი. სახლში მიყვანილი ქალი ისე დაქვრივდებოდა, რომ ქმართან შეხვედრილი არ იყო. აღწერილი ზოგიერთი ჩვეულებიდან ისიც გამოჩნდა, რომ „ბიძაშვილებში ქალის ერთმანეთისათვის მითხოვება შვიდ თაობამდე არ შეიძლებოდა“ (გვ. 316). იგულისხმება მართლმადიდებლური მოძღვრებით განსაზღვრული წესი, რაც გ. ბოჭორიძეს არ აღუნიშნავს და ციტირებულ ცნობასთან დაკავშირებით არც იმისთვის მიუქცევია ყურადღება, რომ ხალხური ტრადიციის მიხედვით ერთი საგვარეულოს შიგნით ქორწინება თუშეთშიც და საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მიუღებელი იყო. სამაგიეროდ ამაზე პასუხს გვაძლევს თვით გ. ბოჭორიძის მიერ ჩაწერილი ერთ-ერთი გადმოცემა: „ჩილოში ძველად უცხოვრია ტანად მსხვილ ხალხს. ისინი ძალიან მშურიანი ყოფილან. სხვა სოფლელი თუში რომ შეხვდებოდა, ჩაღოელი ეტყოდა: „გამარჯობა მეო“. თუ ის არ ეტყოდა: „გამარჯვება შენაო“, გადმოხდებოდა, ერთი მაგრათ სცემდა, წაართმევდა თოფს, თუ მოიწონებდა თითონ დაიჭერდა, თუ არა მიწით გაუვსებდა, ჩაუფურთხებდა და ეტყოდა: კაცი იყოს, თავზე ქუდი ეხუროს, ესეთ ცუდ თოფს ატარებდესო. ამის შემდეგ, როდესაც ჩილოს ლეკები შემოესივნენ, ჯიბრით სხვა სოფლელები აღარ მიეშველნენ და



მთელი სოფელი ამოწყვიტეს. გადარჩა მხოლოდ ერთი  
 ფეხმძიმე დიაცი, რომელიც თავის სამშობლო სოფელში  
 იყო წასული. მას გაუჩნდა ვაჟი და იმ ვაჟიდან არის მთე-  
 ლი ჩიღო წარმომდგარი. ამიტომ არის, რომ დღემდე სო-  
 ფელში ქალის გათხოვება არ არის წესად“ (გვ. 423).

ეს გადმოცემა, რომლის ანალოგიური სხვა კუთხეე-  
 ბის ზეპირსიტყვიერებაშიც გვხვდება, საყურადღებოა არა  
 მარტო სოფლის და მისი მოსახლეობის ისტორიისათვის,  
 არა მარტო სამეზობლო ურთიერთობის ნორმების ფუნქციო-  
 ნირების თუ მათი დარღვევის შეფასებისათვის, არამედ სა-  
 ქორწინო ურთიერთობის განმსაზღვრელი ფაქტორების  
 შესწავლისთვისაც. აქ ის აზრია გამჟღავნებული, რომ ერ-  
 თი მოდგმის, ერთი სისხლის მოსახლეობაში საქორწინო  
 კავშირი დაუშვებელი იყო. აშკარად ჩანს, რომ აქ მხედვე-  
 ლობაში არ მიიღებოდა შვიდი თაობით განსაზღვრული  
 უფლება და ხალხი იცავდა ძველ ტრადიციას, რაზედაც  
 გავლენა ვერ მოუხდენია ქრისტიანულ დოგმებს. ამის შე-  
 საბამისად, ერთი მოდგმის შიგნით ქორწინება დაუშვებე-  
 ლი იყო და თანასოფელზე ქალის გათხოვება იკრძალებ-  
 ბოდა. ამდენად, ამ გადმოცემას ეთნოგრაფიული პირველ-  
 წყაროს მნიშვნელობა ენიჭება მონოგენური დასახლების  
 სტრუქტურისა და სოციალური ბუნების შესწავლისათვის.

განხილულ ცნობებთან ერთად გ. ბოჭორიძე გვაც-  
 ნობს ზოგიერთ ტერმინს საქორწინო ურთიერთობის სის-  
 ტემიდან. ამ მხრივ საყურადღებოა ავტორის მიერ შედგენი-  
 ლი და თუშეთის აღწერილობაში შეტანილი ლექსიკონი.  
 ქორწინებისა და საოჯახო ყოფის შესატყვისი ლექსიკიდან  
 მასში ახსნილია ისეთი ცნებები, როგორცაა ეჯიფი (იგი-  
 ვე მეჯვარე), დადი (პატარძლის ამხანაგი ქალი), მაყარი  
 (მეფის გამყოლი ამხანაგები), ლიშანი (ნიშანი), მონდავი  
 (ძმის ცოლი), სადედისძმო ჯვარი (ხის ჯვარია ქორწილში;  
 იმას ზედ გაკეთებული აქვს ვაშლები; ამასთანავე არის  
 გამზღებული სასმელ-საჭმელი), გამეჭრობა (გარეთ შრომა,



მწყემსობა), ცოცხალ ქერივი (ეწოდება გაყრილ ცოლსაც) და ქმარსაც; ქმარგაყრილი ცოლი, ცოლგაყრილი ქმარი; კვეთილიანი (გასათხოვარი ქალი ძმის ან სატრფოს დაკარგვის შემდეგ რამდენიმე ხნით – ნახევარი წლიდან ერთ წლამდე აკვეთავს და ქმარს არ შეირთავს). ზოგიერთი ამ განმარტების ხარვეზიანობის გამო ნ. აზიკური სქოლიოში შენიშვნავს: „კვეთილიანი იყო ქმრის ან საქმროს დამწუნებელი ქალი, რომელსაც გათხოვება აღეკვეთებოდა ჩვეულებრივ შვიდი წლით ან სამუდამოდაც. კვეთილა ქალს მოეხსნებოდა მხოლოდ მისი წაყვანის მსურველის მიერ დიდი გამოსასყიდის გადაების ფასად“ (გვ. 432).

საკუთრივ საქორწილო რიტუალი და მისი მხატვრული ნაწილი – სიმღერები და ცეკვები აღწერილი არ არის, მაგრამ მასზე წარმოდგენის შექმნისათვის შეიძლება დავიმოწმოთ ჩანაწერი სოფელ დიკლოში, სახელწოდებით – „თამაშობის წესი“. აქ ხსენებული თამაშობის წესი ადგილობრივი გამონათქვამია ცეკვის შესატყვისად, რაც სიმღერის თანხლებით სრულდებოდა. თუ როგორ სრულდებოდა ეს წესი დავიმოწმოთ ჩანაწერი: „კაცი თამაშებს და ან ქალს გამოიწვევს, ან – კაცს. ჯერ თითოჯერ ითამაშებენ. გარმონს შეაჩერებენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ უნდა იმღერონ. წინ დაუდგებიან გარმონს გვერდი-გვერდ, ან ხელსაც გადახვევენ მხარზე, გარმონი ბანს აძლევს ნელა. ჯერ ერთი იმღერებს და მერე მეორე გაიმეორებს; ბოლოს სიტყვებს ორივე ერთად გაიმეორებენ ჯერ ერთი, მერე – მეორე. ქალიც იწვევდა ქალს ან კაცს“ (გვ. 335).

განხილული მასალებიდან გამოჩნდა, რომ გ. ბოჭორიძე საქორწილო ურთიერთობის საკითხებიდან მხოლოდ რამდენიმე ეპიზოდის ფიქსაციით შემოიფარგლა. ანალოგიური ვითარება შეინიშნება საოჯახო ყოფის შესახებაც. მისი ერთ-ერთი ცნობა შეეხება ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების პრინციპს: „თუ ძმანი და ბიძაშვილნი გაიყრებოდნენ, მიწასა და მთელ ქონებას სულზე კი არ გაიყოფ-



დნენ, კომლზე განაწილებდნენ. მხოლოდ უფროს კაცებს უფროს ძმას, ან ბიძაშვილს შეეძლო „საუფროსო“ აეღო. „საუფროსო“ – სამნი ძმანი არიან, ერთია 40 წლისა, მეორე – 30-ისა, მესამე 25. უფროსი ეუბნება, სანამ თქვენ მეგსწრებოდით, მე 10 წელიწადი ზედმეტად ვიმუშავეო თქვენზე და ამ შრომისა მომეცითო ან 10 ცხვარი, ან 1 ცხენი, ან 1 ძროხა და სხვა მომეცითო. საქორწილოდ მოსწრებული ვაჟაკი, ვთქვით 25 წლისა, რომელსაც ძმები ჰყავს 10-15 წლისა, ასევე მოითხოვს. იმდროინდელი საბჭო აძლევდა ასეთ პირებს ქონებიდან რაიმე მოთხოვნილს. ჯერ ამათ აძლევდნენ და მერმე გაიყოფდნენ დარჩენილ ქონებას თანაბრად. საუმცროსო – ეს უნდა იყოს პატარა ბავშვი ობლად დარჩენილი; დედა ჰყავს, მამა – არა; დედა ჩივის, ეს ბავშვი იქნებ ვერ გავზარდოო (გათხოვებისა და სხვა მიზეზით) და ამას აძლევენ ქონების ნაშვიდალს წინასწარ და მერმე დარჩენილი ქონება სწორად განაწილდებოდა და ამ ობოლს იქაც ერგებოდა წილი. საუფროსო და საუმცროსო ქონების გაყოფის წინ ხდებოდა, ე. ი. წინად ამას აიღებდნენ და მერმედა დარჩენილ ქონებას ჰყოფდნენ. მხოლოდ საუფროსო ცალკე დასახელებით მოითხოვდა ხარს ან ფურს და სხვა, საუმცროსო კი ქონებიდან 1/7 ეძლეოდა. ქვრივი დედაკაციც გათხოვებისას ერთ ნაშვიდალს წაიღებდა, თუ გამოეკიდებოდა, თუმცა ქალები თავმდაბლები იყვნენ და არ მისდევდნენ დავას“ (გვ. 327).

საოჯახო ქონების განაწილების აქ აღწერილი წესი არა მარტო საკუთრების ხასიათის მაჩვენებელია, არამედ იმის დამადასტურებელიცაა, რომ თუშეთში ინდივიდუალურ ანუ პატარა ოჯახთან ერთად არსებობდა დიდი გაუყრელი ოჯახიც. შემთხვევითი არ არის, რომ აღწერილობაში ქონების პრეტენდენტთა შორის ძმებთან ერთად იხსენიებიან ბიძაშვილებიც. ძნელი არ არის იმის დადგენა, რომ ძმებსა და ბიძაშვილებს შორის ქონების განაწილება გაყრამდე მათი ერთად ცხოვრების მანიშნებელია.



საოჯახო საკუთრებისა და განაწილების წესთან ერთად გ. ბოჭორიძის ყურადღება მიუქცევია ოჯახის წევრთა ჯდომის წესს, რაზედაც ავტორი პასუხს გვაძლევს მთხრობლის სიტყვებით: „წინათ მეტწილად ძირს ვისხედით. დიაცები ქვეშ ნაბადს დავიფენდით ხოლმე. კაცები კი მეკვზე (გრძელ სკამზე - ვ. ი.) ჩამოსხდებოდნენ“ (გვ. 335). ოჯახის წევრთა ჯდომის წესს, კერის მაორიენტირებელ როლს და ამის მიხედვით ადგილების განაწილების ტრადიციას მკვლევარი უფრო სრული სახით გვაცნობს სახლის საცხოვრებელი განყოფილების - „თვალის“ აღწერილობასთან დაკავშირებით: „კერა იმართება ჩვეულებრივ სარკმლებისაკენ. კერასთან მარჯვნივ არის „სამაღცო“ (საკაცო) ადგილი და მარცხნივ - „სადიაცო“ ადგილი („კერა“ „დაჭარბებით“ საკაცო მხარეს არის). „სამაღცო“ არის კერის ახლოს სარკმლებისაკენ, „სადიაცო“ - მის პირდაპირ, კერის მეორე მხარეს. „სადიაცოს“ უფრო მეტი ადგილი რჩება „სამაღცოსთან“ შედარებით, რადგანაც დიაცს სასმელ-საჭმელის მომზადება უნდა და სხვა, ვ. ი. კარებთან, შემოსასვლელი ადგილის მხარე უჭირავს დიაცს და უფრო შიგნითი, სარკმლების მხარე კი - კაცს. კაცები სხედან „მეკვზე“ (გრძელი სკამია), რომელიც დგას „კერაღის“ გასწვრივ, სარკმლების ძირს, სიგრძეზე, დიაცები ან თავიანთ მხარეს მდგომ „მეკვზე“ დასხდებიან, ან კიდევ ერთბაშად ძირს „დეყურებიანო“ (გვ. 36). სადიაცო მხარის შესახებ ნათქვამს ავსებს დამატებითი ცნობა: „კერის გასწვრივ, სადიაცო მხარის თავში, ყორესთან გამართულია სამთვლიანი თარო, რომელსაც აქვს თვლები: დაბლით თარო, შუა თარო, მაღლით თარო. თითოეულ თვალს აქვს პატარა „თვლები“, ანუ უჯრედები. მის მარცხენა მხარეს არის „განჯინები“, ანუ „კარიანი თარო“, ერთი ან ორი, ხოვ თაროს ნაჭრელიცა აქვს“ (გვ. 37).

სახლის საცხოვრებელ ნაწილში კერასთან ჯდომის ეს წესი არსებობდა მანამდე, სანამდეც თუშები კერიან

სახლებში ცხოვრობდნენ და უფლებამოსილების ამგვარ ნორმებს ინარჩუნებდნენ. თუშეთში თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში გვიანობამდე შემორჩენილი ეს ჩვეულება ცნობილი იყო ყველა დამკვირვებლისათვის, რომელთა კვლევის შედეგებს ავსებს და ადასტურებს გ. ბოჭორიძის აღწერილობა. იგივე შეიძლება ითქვას უფროს-უმცროსობის წესის შესახებ, რაც ასევე კერასთან მიმართებით განისაზღვრებოდა: „კერაჲს“ ადგილს მეჭის მარცხენა მხარეს ჰქვიათ „კერაჲს თაჲ“ (აქ სხდება უფროსი ხალხი წლოვანობის მიხედვით), მარჯვენა მხარეს – „კერაჲს ძირ“ (ეს სახელები თვით მეჭსაც ეხება და მის მარჯვენა – მარცხენა ნაწილებსაც ესევე ჰქვიათ, რადგანაც ის კერას ადგილსავე დგას)“ (გვ. 36). კერასთან დაკავშირებული იყო სტუმრის მიღებისა და მისთვის ადგილის დათმობის წესიც: „სტუმრობის დროს თუ შემოვა ვინმე უფროსი კაცი, მაშინ დიდი და პატარა ფეხზე აუდგება ყველა და უფროსები საკადრის ადგილს შესთავაზებენ. შემოსული ეუბნება: „არა, ისხედით, ისხედით ისევ თქვენ ადგილებზეო“. უფროსთაგან ერთი ეუბნება: „არა, ერთი წლით მაინც ჩემზე დიდი ხარო, ერთი პერანგი მაინც არ გაგიცვეთია ჩემზე მეტო?“ და დასვამენ შესაფერ ადგილას“ (გვ. 36).

ციტირებული ადგილები კიდევ ერთხელ დამაჯერებლად ცხადყოფენ, თუ ოჯახის წევრთა ურთიერთობაში და სტუმარ-მასპინძლობის პროცესში რაოდენ დიდი სოციალური დატვირთვა ჰქონდა კერას, შემთხვევითი არ არის, რომ კერა და შუაცეცხლი ოჯახის სიმბოლოს განასახიერებდა. ზემოთ განხილულ მონაცემებთან ერთად ამაზე მიგვანიშნებს ისევ და ისევ გ. ბოჭორიძის მიერ ფიქსირებული ზოგიერთი ხალხური გამონათქვამიც: 1. „სოფ. ფარსმის მცხოვრებ როსტომ ქააძის დედამ ძველი ამბის მოგონების დროს, სხვათა შორის, თქვა: ქააძის ქალს, „თაოს (თამარს) ეთქვა: არავ მეავ არ გავთხოვდებივ, მეავ მამის კერაჲ ვიქნებივ“ (ე. ი. მამის კერასთან დავრსებით); 2. „ერ-

თი ცეცხლიდან გაყრილი“ ნიშნავს ოჯახის პირველ გენერაციას, გაყოფას, „მეორე ცეცხლიდან გაყრილი“ – მეორე გაყოფას“ (გვ. 36).

რას ნიშნავს ეს, თუ არა ოჯახთან კერის სიმბოლურ გაიგივებას. თუშისთვის მამის კერა იგივე მამის ოჯახი იყო. გაუთხოვარი ქალის „მამის კერად“ ყოფნა სხვა არაფერი იყო, თუ არა მამის სახლში ყოფნა. რაც შეეხება მეორე მაგალითს, თვით მკვლევარმა ცეცხლსა და ოჯახს შორის იგივეობის ნიშანი დასვა, რამდენადაც „ერთი ცეცხლიდან გაყრაც“ ერთი ოჯახიდან, ერთი სახლიდან გაყრას ნიშნავდა.

თუშეთის ეთნოგრაფიული აღწერილობის ერთი ფრაგმენტი ნაწილობრივად გვაცნობს მამაკაცისა და დედაკაცის ურთიერთობის ნორმებს, სახელდობრ, მიმართვის ფორმებს – ცოლისა ქმართან, ქმრისა ცოლთან, რძლისა მაზლებთან და ოჯახის სხვა წევრებთან. ჩანაწერი ამის შესახებ გვამცნობს: „ქმარი ცოლს ეძახის: დიაცო-ო, ცოლი ქმარს – კაცო-ო; ქალი მაზლებს, მაზლისწულებს – ბიჭაო-ო, ან სააღერსო სახელს: ღერწამო, მარწყო, თაფლო, ოქრო, შუქო, თეთრო“. იქვე გვაუწყებს იმის შესახებ, რაც ნახა სოფ. ნაციხარში: „როსტომმა თავის ცოლს ასე დაუძახა: ჰეე, ჰეე, აქად ამოდი, გიორგი მოვიდ, გიორგი“ (გვ. 335). დამოწმებულ ფაქტს ავტორის კომენტარიც ახლავს: „წინათ კაცი ცოლს სახელს არ დაუძახებდა, და ესე იცოდნენ ძახილი“ (გვ. 336). ოჯახის წევრთა ურთიერთობაში სცოდნიათ უმძრახობაც: „უწინ პატარძლები 3 წლამდე (მერე კი 1 წლამდე) არ ასჭკავდებოდნენ ქმრებს ეხლა ეს ჩვეულება აღარ არის“ (გვ. 316).

დამოწმებული ფრაგმენტული ცნობები საოჯახო ეტიკეტის ნორმებს განეკუთვნებიან. ავტორის დაკვირვებით, სქესისა და ასაკის შესაბამისად ქცევის ნორმები დაცული იყო ოჯახის ფარგლებს გარეთაც: „გზაზე რომ კაცი ქალს შეეყრება, ქალი გზის ძირას ჩადგება და კაცს გზას მის-



ცემს. როდესაც კაცი ქალს ხიდზე ან გზაზე წამოეწვეს უკნიდან, დიაცი შედგება და კაცს წინ გაუშვებს“ (გვ. 335). ქცევის წესები დაცული ყოფილა წველის ან ცხერის პარსვის დროსაც: „ცხვარში მისული გარეშე კაცი, თუ წველის ან პარსვის დროს მივიდა, ჯერ ეტყვის: „ბარაქა თქვენ საქმესო“ და მერე – „გამარჯობას“, და თუ სხვა დროს მივა, მაშინ მარტო გამარჯობას“ (გვ. 336).

გ. ბოჭორიძის დაკვირვებით თუშების საოჯახო ყოფისათვის დამახასიათებელ ერთ-ერთ თავისებურებას წარმოადგენდა უპატრონო ადამიანისადმი დახმარების წესი – სახლში მისი დროებით მიღება, რასაც ერქვა ნართაობა. ნართავად იწოდებოდა დროებით (5-6 თვით) შეკედლებული ნათესავი – ქვრივი ან უპატრონო დიაცი, რომელსაც ზამთრის პერიოდში საჭმელ-სასმელით უზრუნველჰყოფდნენ (გვ. 233, 327).

ავტორის ყურადღება მიუქცევია თუშთა ცხოვრების რეჟიმის ერთ დეტალსაც, რაც შეესაბამებოდა მზის მოძრაობით განსაზღვრული დროის აღრიცხვის სისტემას. მისი ცნობით, დღისა და ღამის სხვადასხვა დრო აღინიშნებოდა სათანადო სახელწოდებებით (გვ. 329-330), რომლის მიხედვითაც მიღებული ყოფილა სამჯერადი კვების რეჟიმიც: „სადილობად“ დილის 8-9 საათი. იტყვიან: „სადილ ჭვამოთავ“, ე. ი. ვჭამოთო. „სამხრობად“ – სამხრობის დროს, შუადღის 4 საათი; „ვახშობად“ – ღამის 9 საათი; „შენაყრებად“ – განაწილება; იტყვიან: „პატიიდ ან ბატიიდ (ე. ი. ცოტა) შევნაყრდეთავ ან შევნაწილდეთავ“; „პატიიდ ნაწილ მოგვიტანეთავ“ (გვ. 329-330).

კვების რეჟიმთან ერთად დგება საკითხი, თუ რითი იკვებებოდა თუში და საამისოდ რა სახის პროდუქტებით იყო უზრუნველყოფილი ოჯახი. საოჯახო ყოფის შესახებ ჩაწერილ მასალებში ამაზე პასუხს ვერ ვნახავთ. სამაგიეროდ მკვლევარი საგანგებოდ ეხება პურის ცხობისა და ხალის ზელის წესს (გვ. 161-168) და საჭმელ-სასმელს (გვ.



169-183). პურეულზე წარმოდგენას გვაძლევს ჯერ ერთი „სულადის“ ანუ „კეთადის“ ჩამოთვლა (იფკლი, ქერი, ქერ-შველი, სვილი, ქუმელი, შრუფ, ოსპი, ცერცვი), ხოლო შემდეგ პურის ცხობის პროცედურა საცხობების ჩვენებით (კეცი, ღუმელი, კრა, ფენი). პურეულზე, როგორც მთავარ საკვებზე, სრულ წარმოდგენას გვიქმნის პურის 25 სახეობის სახელწოდებათა აღნუსხვა. აღნიშნულია ხალის მნიშვნელობაც თუშების კვების სისტემაში, პირველ ყოვლისა მეცხვარეთა ცხოვრებაში. საჭმელების ჩამონათვალში შეტანილია სხვადასხვა სახის ყველი მისი დამზადების ტექნოლოგიის ჩვენებით, წვნიანი საჭმელები; ტრადიციული საჭმელებიდან გამოყოფილია ყაურმა, ხორც-წვენი, ხავიწი, კალტი (ხაჭო); ხანგრძლივად შესანახი ხორცეულიდან ყაღი, შიგნითა (ძეხვი), ბარი (ფაშვი), ცმელი, საოსხე (დამარილებული ხორცი) და ა. შ. სასმელებიდან გავრცელებული ყოფილა ლუდი და არაყი, რომელთა დამზადების წესებსაც მკვლევარმა საკმაოდ დეტალური აღწერილობა მიუძღვნა. მცენარეული საკვებიდან ხსენებულია მხალი (თათაბო, დოლო, ჭინჭარი...), წნილი (დიყის, დანძილის...), ქალების მიერ ტყეში შეგროვებული ხილი, ჟოლო, სტომი, დედჟოლა, მარწყვი, ესკალა და ა. შ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, თუ თუშების ყოფაში რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სამშენებლო მასალისა და შემის დამზადებას. საოჯახო ყოფის ამსახველ მასალებში არც ამის შესახებ არის ცნობები შეტანილი, მაგრამ ნაშრომის ერთ-ერთი ნაწილი (მეშეშეობა, გვ. 260-265) ნაჩვენებია თუშეთის ტერიტორიაზე გავრცელებული ნაყოფიერი თუ უნაყოფო ხის ჯიშები და მათი გამოყენების პრაქტიკა. უტყეო ტერიტორიაზე კი (მაგალითად პირიქითში) საწვავად წივა ყოფილა გამოყენებული.

გ. ბოჭორიძისათვის კარგად იყო ცნობილი, რომ თუშების ცხოვრებაში მეურნეობის წამყვან დარგს მეცხვარეობა წარმოადგენდა. მისი განვითარება კი განპირობებული



იყო საძოვრის სეზონური გამოყენებით. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ლექსიკონში შეტანილი და მთაბარობის შესატყვისი ისეთი ტერმინები, როგორცაა თუშურანი და კახურანი. პირველი ტერმინით აღინიშნებოდა თუშეთში ზამთრობით მდგომი მოსახლეობა (გვ. 431), ხოლო მეორეთი ისინი, რომელნიც ზამთარს კახეთში ატარებენ. ზაფხულში რომ მოდიოდნენ იტყვიან: კახურან მოდიანავ“ (გვ. 432). ეს ტერმინები შეესაბამებიან თუშების ცხოვრების რეჟიმს, სეზონურ მთაბარობას, რამაც გამოკვეთილი სახე მიიღო XIX საუკუნის დასაწყისიდან და განსაკუთრებით განვითარდა შემდგომ პერიოდში, როდესაც ჯერ წოვა-თუშებმა, ხოლო უფრო მოგვიანებით გომეწრის, ჩაღმისა და პირიქითის ხეობათა თუშებმა თანდათანობით დაიწყეს დამკვიდრება კახეთის ბარის სოფლებში (ზემო ალვანი, ქვემო ალვანი, ბირკიანი, ლალისყური).

თუშების საოჯახო ცხოვრებას, სახელდობრ მთაბარობის რეჟიმს, ეხმიანება გ. ბოჭორიძის მიერ ჩაწერილი ზოგიერთი ხალხური ლექსიც. ერთ-ერთი მათგანის მიხედვით, აქ არსებობდა ორი სახის მთაბარობა – ერთი ზემოაღნიშნული თუშურანი და კახურანი, ე. ი. მთიელთა სეზონური ცხოვრება და საქმიანობა თუშეთსა და კახეთში (მთაში ძირითადად ზაფხულობით, ბარში – ზამთრობით). მეორე იყო ადგილმონაცვლე მეცხვარეობა ანუ სეზონების მიხედვით გადაადგილებადი მეურნეობა თუშეთსა და შირაქში. აღნიშნული ვითარების გამომხატველია ლექსში ჩაქსოვილი შემდეგი სიტყვები:

„ჩვენ ყველან გავიფანტებით, მთას დავანებებთ  
 თავსაო,  
 ზოგნი რომ კახეთს ჩავალთ, ზოგნი შირაქს ვყვებით  
 ცხვარსაო“ (გვ. 363).

ლექსების ერთი ნაწილი ასახავს მეცხვარეთა ყოფას, მათ ძნელსა და განსაცდელით აღსავსე ცხოვრებას, ტრაგიკულ ეპიზოდებს. შორეული მარშრუტებით ცხვრის გა-



დარეკვა მწყემსების მუდმივ მზადყოფნას მოითხოვდა, რამ ბევრი მათგანი ჩრდილო კავკასიის ყაჩაღებთან (დელესტნელებთან, ვაინახებთან, ოსებთან) ბრძოლას ეწირებოდა. დაღხინებული ცხოვრება არც იმათ ჰქონიათ, რომლებიც თურქეთის საძოვრებით სარგებლობდნენ, მაგრამ მაინც ლექსები ამ თემაზე ძირითადად შემოგვრჩა XIX საუკუნის სინამდვილიდან, ე. ი. იმ ეპოქიდან, რაც ქართველი მთიელები ყიზლარისა და ჩრდილო კავკასიის ზამთრის საძოვრებზე გავიდნენ. როგორც წესი, ქურდებად და ყაჩაღებად ლექსებში იხსენიებიან „თათრები“, რომელთა რიგში იგულისხმებიან არა მარტო აზერბაიჯანელები (უმთავრესად შირაქის მარშრუტით), არამედ უფრო მეტად ჩრდილო-კავკასიელი მაჰმადიანები (მათ სამოსახლო ტერიტორიაზე).

ესოდენ მძიმე განსაცდელთან ერთად მძიმე იყო მეცხვარის სოციალური მდგომარეობაც, რასაც ხალხური მოლექსეები პოეზიის ენით აღწერდნენ. ერთ-ერთ ლექსში ნაჩვენებია მეცხვარის დუხჭირი ცხოვრება, მისი არაადამიანური შრომის პირობები. მოლექსე თვით მეცხვარეს ალაპარაკებს გაჭირვებაზე. პასუხად ქალის შეკითხვისა – „ბიჭო რამ ჩამოგაბერა“, ნათქვამია:

„მე იმან ჩამომაბერა, სუ ცხვისა შვილობამო,  
 სუ მუდამ ჯოხზე ყუდილმა, ცხვრის უკან  
 მიდევნამო,  
 ბატკნებ კალათში ხვევნამა, ლუბების ქუჩებამო,  
 თოვლი თოვლს ჩამონადენმა, ფარეხის კეთებამო“  
 (გვ. 404-405).

ლექსში სხარტად და დამაჯერებლად ითქვა, თუ მოჯამაგირეობით სოციალურად დაჩაგრული მწყემსი რაოდენ დიდ ფიზიკურ დატვირთვას უძლებდა ფეხზე დგომით („ჯოხზე ყუდილი“), ცხვრის უკან მიყოლით, ბატკნებისა და ლუბების (გამხდრების) მოვლით და ფარეხის კეთებით.

იმ ეპიზოდებთან ერთად, რომლებიც ტრადიციული საოჯახო ყოფის ზოგიერთ თავისებურებას გვაცნობს,

გ. ბოჭორიძემ წარმოაჩინა მისი მუშაობის პერიოდში არსებული ცხოვრებისეული მანკიერებანი და მათი კვალიფიკაცია მოგვცა ცივილიზებული ადამიანის თვალთახედვით: თუშეთის საჭიროებანი – ამ სახელწოდების მქონე წერილში (გვ. 348-350) ავტორი ეხება მტკივნეულ სოციოლოგიურ საკითხებს და იძლევა შესაბამის რეკომენდაციებს, მე-12 პუნქტში მან ამხილა ახალი ეპოქისათვის შეუთავსებელი დრომოჭმული ჩვეულებები. როგორც მან აღნიშნა, „თუშეთში შენახულია ზოგიერთი ძველი მავნე ადათი და წესი“. ერთ-ერთ ასეთ მავნე წესად მან მიიჩნია ჭირსა თუ ლხინში გაწეული ხარჯები, რაც ისე აჩანაგებდა ოჯახს, რომ ზოგს საზრდოც კი აღარ რჩებოდა. „რად შვრები მაგრეო, გიპასუხებს: რა ვქნათ, სოფელია, ქვეყანა, დაგეძრახვენ, სოფელში ვედარ გავივლით“.

მავნე ადათების რიგში მკვლევარი განიხილავს ქალის უუფლებობას, „ბაშტეში“ (ბოსელში) მშობიარობის ჩვეულებას. ქალის უმძიმეს მდგომარეობას ავტორი საოჯახო ყოფის დეტალების აღწერაშიც შეეხო (გვ. 335) და აქაც აღნიშნა, რომ მელოგინე ქალი ბოსელში მარტოდ იმყოფებოდა და საჭმელს ნიჩბით აწვდიდნენ. ამ სატანჯველს ქალი უძლებს ისევ და ისევ ჩვეულების დაცვის მოტივით. ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ქმარი ურჩევდა სახლში მოლოგინებას, მაგრამ დაძრახვის შიშით ცოლი ძველ ჩვეულებას არ ღალატობდა. მაგრამ საქმე მარტოდენ მოლოგინებით არ თავდებოდა. კიდევ უფრო დიდი უბედურება იყო მესამე დღეს ადგომა და თავისი ლოგინობის ტანისამოსის ალაზანში დარეცხვა. თანაც ეს სავალდებულო ყოფილა წელიწადის ყოველ დროს, თვით ზამთარშიც კი, როდესაც ქალს 2-4 კმ თოვლიანი გზა უნდა გაეკლო და ტანსაცმელი ყინულიან წყალში დაერეცხა. შექმნილი მდგომარეობა იყო მასობრივი დასნეულების მიზეზი და მისი აღკვეთის მიზნით გ. ბოჭორიძე მოითხოვდა,



რომ „ამას ყურადღება მიექცეს და ეს დამღუპველი წესები ერთხელ და სამუდამოდ ამოკვეთილ იქნეს“.

ციტირებულ წერილში მანვე წეს-ჩვეულებების აღმოფხვრის საჭიროებასთან ერთად გ. ბოჭორიძე მოითხოვდა თუშების ცხოვრების სასიცოცხლო საკითხების მოგვარებას. ამგვარი საკითხების რიგს განეკუთვნებოდა ბუნების დაცვა და ბუნებრივი რესურსების შენარჩუნება პირველ რიგში ტყით სარგებლობის რეჟიმის გათვალისწინებით, თუშეთთან კახეთის დამაკავშირებელი გზების მოწესრიგება, თვით თუშებით დასახლებული ბარის სოფლების საკომუნიკაციო საშუალებების გაუმჯობესება კახეთის სხვა სოფლებთან ან ქალაქებთან ურთიერთობის გაადვილების მიზნით, ალვანის ხიდის გაკეთება მდ. ალაზანზე. ქვემო ალვანის ტერიტორიაზე ჭაობების ამოშრობა და ციებ-ცხელების ბუდის მოსპობა, სასმელი წყლით ალვანის მოსახლეობის უზრუნველყოფა, ფოსტა-ტელეგრაფის მოწყობა, რადიოს და სინათლის გაყვანა, კულტურისა და განათლების ამაღლება, კადრების მომზადება და საერთოდ ყოველივე ის, რაც ცხოვრებისეულ მოთხოვნათა მინიმუმს შეადგენდა.

დასმული საკითხებით გ. ბოჭორიძემ შეასრულა საზოგადო მოღვაწის როლი. ყველა ეს საკითხი თავისთავად უკავშირდება საოჯახო ყოფას, რომლის შესწავლაში მან გარკვეული წვლილი შეიტანა. ამ თემაზე მის მიერ გამომხურებული მასალები ავსებენ შედარებით უფრო სრულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს თუშური ოჯახის სტრუქტურისა და საოჯახო ყოფის შესახებ (სერგი მაკალათია, რუსუდან ხარაძე...).

\* \* \*

გ. ბოჭორიძის ეთნოგრაფიული მასალების ერთი ნაწილი ეხება მიცვალებულის დატირების, დასაფლავებისა და გლოვის წესებს გარდაცვალებიდან წლისთავამდე. მის

მიერ აღწერილია მომაკვდავის ეზოში გამოყვანის წესი და ის რწმენა-წარმოდგენები, რაც ამ წესის შესრულებით იყო ნაკარნახევი.

გლოვის საწყის საფეხურად ითვლებოდა ხალხისათვის ოჯახის მწუხარების შეტყობინება. ამასთან დაკავშირებით ხმარებულია ტერმინი „სატკეცელა მილიონაჟი“ სათანადო განმარტებით: „გლოვის დროს სოფელი გზავნის ერთ კაცს, რომელსაც თან მიაქვს ან ადამიანის ძვალი (აღბათ აკლდამიდან აღებული – ვ. ი.) ან დიაცის ჩითის ნაგლეჯი. ავა და სცემს ამ მილიონას და უსათუოდ უნდა გაავდრდეს“ (გვ. 296). ეს ცნობა, კავშირშია ზემოთ ფიქსირებულ ფაქტთან, რომ ტატო იდოიძის სახლზე ჩამოკიდებული მტრის სამი ხელიდან ორს ალაზანში დებდნენ წვიმის გამოწვევის მიზნით. ცხადია, რომ გლოვის შეტყობინებასთან ერთად მილიონას გამოყენებაც გაავდრების მიზნით ხდებოდა.

გ. ბოჭორიძის დაკვირვებით, მიცვალებულის დასაფლავებამდე სოფელი უქმობდა, რასაც ციხემოსობა ერქვა. რაც შეეხება თვით გლოვის პროცედურას, მწუხარების შეტყობინების მომდევნო საფეხური იყო ტირილად წასვლა, ე. ი. სატირლად წასვლა, რაც გულისხმობდა ქალების მიერ არაყისა და საჭმელების (პური, ყველი, ერბო, კალტი...) წაღებას და მათთან ერთად მონაწილე კაცების მხრიდან სამძიმრის თქმას ყოველგვარი მინატანის გარეშე. ჭირისუფლის ოჯახში პირველ აუცილებელ პირობად ითვლებოდა განბანვა და სუდარის ჩაცმა. მსუდრავი და კუბოში ჩამსვენებული იყვნენ კაცისა – კაცები, ხოლო დიაცისა – დიაცები.

საკმაოდ ვრცლად არის მოთხრობილი იმის შესახებ, თუ როგორ ამზადებდნენ საფლავს, რა ნივთებსა და საჭმელ-სასმელს უდებდნენ მიცვალებულს, როგორ ჩაასვენებდნენ მამაკაცს ან ქალს საფლავში, ვინ მონაწილეობდა ამ პროცედურაში, რა ფუნქცია და მოვალეობა ეკისრებოდათ

მამაკაცებსა და დიაცებს და ა. შ. ცნობები შეეხება რეთვე ჩვეულებას, რომლის მიხედვითაც, თუში სადაც არ უნდა გარდაცვლილიყო, სულ ერთია, ბუნებრივი სიკვდილი იყო თუ ტრაგიკული, უსათუოდ მამა-პაპათ საფლავზე უნდა დაესაფლავებინათ. ამასთან დაკავშირებით აღწერილია თუშეთის ფარგლებს გარეთ დაღუპულის საფლავზე შესასრულებელი წესები. მასალა გვაცნობს თვით დატირების წესსაც და მასში მონაწილე ადამიანების უფლება-მოვალეობას ასაკისა და სქესის მიხედვით. ტირილის დროს პირველ პირად ხსენებულია ვმით მოტირალი, იგივე ხმით მომთქმელი, ხოლო დანარჩენი დიაცები – მოტირალნი. როგორც წესი, მიუღებელი ყოფილა ცოლის მიერ ქმრის ხმით დატირება.

მიცვალებულის გლოვის პროცესიდან აღწერილობაში გამოყოფილია ე. წ. შაშუაღამო – გარდაცვალებულის ღამის ხარჯი (ფაფის ან გორდილას ჭამა; დასაფლავებამდე ხორცი არ შეიძლებოდა). ამას მოყვებოდა პირხსნა – ქელეხი დასაფლავების დღეს. იმ შემთხვევაში თუ ადამიანი „გარდაიცვალა და დასაფლავდა მარხვაში, მაშინ პირხსნას ასრულებდნენ გამხსნელების შემდეგ“ (გვ. 305). ხორცის ჭამის რეჟიმთან იყო დაკავშირებული დაქვრივებული დიაცის მიერ მისი აღკვეთა ერთი თვით ან ერთი წლით, რასაც პირმსკრაფი ერქვა. აღწერილობაში იხსენიება დედატირება – სიკვდილიდან ორი კვირის შემდეგ მარტო დიაცების მოყვანა და მათთვის სუფრის გაშლა. სამგლოვიარო რიტუალებს შორის სრულდებოდა ე. წ. თავების ბანა: „დაუძახებდნენ კაცზე კაცებს, დიაცებზე – დიაცებს. ეზოზე კართან გამოიტანენ საკედით ცხელ წყალს და საპნით დაიბანენ თავებს, შეიწმენდავენ პირსახოცით და იმის შემდეგ შეველენ სახლში და სასმელ-საჭმელს მიიღებენ. მარხვაში სამარხვო საჭმელია, მხსნილში – სამხსნგილო. ეს ხდება 2-3 დღიდან 2-3 კვირამდე“ (გვ. 306). გლოვის საწყის ეტაპზე, 15-30 დღის განმავლობაში, მიღე-



ბული ყოფილა სანთელ-საწვავო ხარჯი. „სანთელ-საწვავო არის პირველი ხარჯი მიცვალებულისა. ერთ ქვაბს შეუკრძებენ და ერთ საკლავს დახკლავენ და ხარჯსაც უზამენ. ასე იტყვიან: მიცვალებული მკვდრებში ვერ მივა უიმისოდაო“ (გვ. 307). სხვა წესებიდან აღწერილია კოდისკარ წასვლა: „მიცვალებულზე სატირელთან ახლოს დგას ალუდიანი საწდე. იქ მიიტანენ გასაცემ ღოგინს, იარაღს, ტანისამოსს და სხვ. და იქ დააწყობენ. მღვდელი აკურთხებს. ყველას ხელში სანთლები უჭირავს. როცა კურთხევას გაათავებენ, სანთლებს გააქრობენ და ყველა იტყვის „აცხოვნოს და აპატიოს ღმერთმა დანაშაულიო“. ამით თავდება კოდისკარ წასვლა“ (გვ. 306). წლის ბოლოს სცოდნიათ ალუდის ქნა, ე. ი. წლის ხარჯი, ანუ წლისთავი, რაც იმართებოდა სადგინის მოწყობით ან უიმისოდ.

ყველა ეს წესი თუშეთში მოქმედ ჩვეულებათა სახითა აღწერილი ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა. როგორც თვით მკვლევარი შენიშნავს, „ყველა ზემოხსენებული წესები დღესაც მტკიცედ არის დაცული, მხოლოდ „დედათტირება“ ნაწილობრივ სრულდება (ე. ი. ყველა აღარ ასრულებს)“ (გვ. 307). ამ მასალის ჩაწერის დროინდელ თუშეთში (1935 წ.) მოქმედი ჩვეულების სახით ყოფილა შემონახული თავდამარხვის ჩვეულებაც, რის შესახებაც ვკითხულობთ: „ვისაც შვილი არა ჰყავს ან სხვა მახლობელი ნათესავი, ის ადრე თავს დაიმარხავს, ესე იგი ხარჯს გადაიხდის. თავდამარხვას იხდის ისეთი ადამიანი, რომელსაც ან პატრონი აღარ რჩება, ან კიდევ იმედი არა აქვს დამრჩომელებისა. თავდამარხვა დღესაც არის“ (გვ. 307).

გ. ბოჭორიძის ეთნოგრაფიული ჩანაწერები მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს საიქიოზე წარმოდგენის შესახებ. რწმენა იმისა, რომ იმ ქვეყნად ცხოვრება გრძელდება, საფუძვლად დაედო რიგი წესების შესრულებას. როგორც მკვლევარი წერს, „საიქიოზე ისეთივე წარმოდგენა აქვთ, რაც სააქაოზე. ცხენს და ტანისამოსს აკურთხებიანებდნენ



და უსათუოდ გასცემდნენ. ეხლა ცოტა შეიცვალა. მიცვალებულზე იციან ნაბადს ჩააკრავენ, მათრახს დააკრავენ. მიცვალებულის ცოლი ან ნათესავი ახლო ან კაცი, ან ქალი. ხურჯინი ჰკიდია კიდევ და ხურჯინში საგზაღია და აკურთხებიანებენ. ეს იციან მიცვალებულებზე“ (გვ. 307).

მიცვალებულის გლოვის წესებთან მეტ-ნაკლები სისრულითაა აღწერილი აგრეთვე გულიანი კვერების მეზობლობაში ჩამორიგება ხორციელ კვირას, მარხვის მეორე კვირას, ხუთშაბათ დღეს ბიჭონის მიცემა მეზობლებისათვის იმ რწმენით, რომ მკვდარნი ერულსაღეთიდან მოდიანო; შესაბამისად აღნიშნულისა, ამ წესს ერქვა ერულსაღეთობა (გვ. 307). მესამე დღეს ამას მოსდევდა სულთაკრეფა, ხოლო სიკვდილიდან 2-3 წლის, ზოგჯერ კი 10-20 წლის შემდეგ ფერისცვალება დღეს მიცვალებულის გახსენება ლუდით, არაყით, სამარხო საჭმელითა და ნაკურთხი მარილით (მარილს დაურიგებდნენ ნათესავეებს და გარეშე გულშემატკივრებს – ისინი სამი დღის განმავლობაში მხოლოდ შუადღისას ერთხელ შეჭამენ საჭმელს და დაღევენ წყალს), რასაც ერქვა სამონანულო (გვ. 308).

ყოველივე იმასთან ერთად, რაც მიცვალებულის გლოვის ხანგრძლივ პერიოდში სრულდებოდა, გ. ბოჭორიძემ სახალხოდ შესასრულებელი რიტუალების სფეროდან საგანგებოდ გამოყო და აღწერა მანამდეც ცნობილი უადრესად საინტერესო ჩვეულება სადგინი, რაც „იმართება კაცზედაც და ქალზედაც. კაცზე 8 წლის ზევით, ქალზე 15 წლის ზევით. ბაღლების სადგინი იციან 12 წლამდე... პატარებს დოღს მაშინ უშვრებიან, როცა „დაღეული“ ან „დამღევი“ არის, ე. ი. როდესაც მეპატრონე აღარავინ რჩება... კაცების ან დიაცების სადგინი იქნება ან ცხენით (თუ შეძლება აქვთ), ან ფეხით (თუ ნაკლებად არიან), ბაღლებზე კი მარტო ფეხით, ბაღლებსავე აჭენებენ“ (გვ. 308-309).

მიცვალებულის სახელზე მოწყობილ შეჯიბრში გამოყოფილი იყო ჯილდოები, ე. წ. ჯამაგირი, შესაბამისად



წარმატებისა. აღწერილობის მიხედვით სადგინში მთავარი მაინც იყო ცხენებით ჯირითი. „თუ ცხენი ერთისაა და მკვდარი სხვა არის, მაშინ ორი წილი ჯამაგირის ცხენს ერგება, მესამე მკვდარს“ (გვ. 309). ცხენების საჯირითოდ დაწურვის (ვარჯიშის) შემდეგ რამდენიმე დღით ადრე შედგებოდა ცხენოსანთა გუნდი, რომელშიც ერთიანდებოდნენ მიცვალებულის ახლობლები. „სადგინში მონაწილეობას იღებენ სოფლის იაბო ცხენები, ვისაც კი ჰყავს, ულაყიც შეიძლება; ფაშატი არ იქნება. კიდევ სადგინში არის დედისძმათ ცხენი, ცოლეურთ ცხენი, დისწულის ცხენი, ძმობილის ცხენი, ძმისწულის ცხენი (თუ სხვა სოფელშია წასული). იშვიათად ხდება, რომ დედისძმათას უმყოფელი ცხენი გაურიონ“. აქვე აღნიშნულია, რომ ძმობილი ქისტის ან ლეკის რომ ყოფილიყო, იმასაც შეეძლო დოღში მონაწილეობა (გვ. 309). შემდეგ აღწერილია თუ როგორ ტარდებოდა სადგინის პროცედურა – დაწყებული დედისძმის ოჯახში მისვლით, იქ შესრულებული რიტუალითა და გამასპინძლებით და დამთავრებული მიცვალებულის სახლში დაბრუნებითა და სათანადო წესის დაყენებით. მთავარ მომენტად გამოყოფილია დოღის მსვლელობა და ჯილდოების გადაცემა. მომდევნო ეტაპად წარმოდგენილია ღაბაჭი – მიზანში სროლა ჯილდოების გადაცემის პირობით. ამავე პრინციპით იმართებოდა საისრეულო – მიზანში ისრის სროლა, რაც ჭირისუფლის შესაძლებლობაზე და სურვილზე ყოფილა დამოკიდებული. მისი მოწყობა შეიძლებოდა სულთაკრეფას, აღდგომას ან მარიაობას. „საისრეულოს მართავენ იმ სოფელშიაც, სადაურიც არის გარდაცვალებული და აგრეთვე – დედისძმათასაც“ (გვ. 318). აღწერილობაში ნახევენებია ჯილდოების სახეობანი და მათი მიკუთვნების პრინციპი. შემდეგ ფიქსირებულია შესანდობარის თქმის წესი და შესაბამისი ტექსტი, თვით შესანდობარი ლექსად და ბოლოს შაბაშის წესი.

გ. ბოჭორიძის ლექსიკონშიც აღინიშნა, თუ თუშტა ტრადიციულ ყოფაში რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მიცვალებულის ხსოვნა-დაფასების რიტუალს და მისი შესრულებისათვის როგორი ყურადღება ექცეოდა საბრძოლო მომზადებას, ცხენოსნობას, საზოგადოებრივ შეკრებას და ა. შ. ცხენოსნობა განსაკუთრებულ ელფერს იძენდა დოღში, რაც პირველ რიგში მიცვალებულის მოსახსენებლად და დასაფასებლად სრულდებოდა. ამის ერთ-ერთი საბუთი ტოპონიმიაშეც შემოინახა, სახელდობრ „სააღმე გორი – სადოღე ადგილის ბოლო პუნქტი, სადაც ალაში დგას“ (გვ. 436). განმარტებულია იმის შესახებაც, თუ როგორი პატივისცემით ეპყრობოდნენ წარჩინებულ მხედარს: „საბაკე ჯილდო, რომელსაც აძლევდნენ ძველად სოფელში პირველად შეჭრილ კაცს. ჯილდო იყო ან ხარი, ან ცხენი, ან ქალს არჩევიდნენ“ (გვ. 437). ეს ბოლო ფრაზა მიგვანიშნებს ჩვეულებაზე, რომლის თანახმადაც გამარჯვებული მხედრისათვის, თუ ის უცოლო იყო, უარი არ უნდა ეკადრებინათ ქალის ოჯახსა და საგვარეულოს. ამგვარი საკითხების მოგვარება ხდებოდა ხალხის მიერ ამორჩეული პირების ინიციატივით. ლექსიკონში მოცემული განმარტებით, მათთვის სათათბიროდ განკუთვნილი იყო „საანჯმო – ადგილი, სადაც ხალხი გროვდება (საანჯმოს ვიყავითო); საანჯმო კარი – საანჯამო ადგილი“ (გვ. 436).

გ. ბოჭორიძემ ზოგიერთი ტერმინი გამოყო მიცვალებულის გლოვის რიტუალიდან. ერთ-ერთი მათგანია მესულთანე („მკითხავია, რომელსაც მკვდრები ელაპარაკებიან. ის სხვა საქმეზე არ მკითხაობს, მარტო მიცვალებულებზე ლაპარაკობს“ (გვ. 434). გლოვის რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტი იყო ფლასის დასმა („სატირლის გაშლა. ფლას გარეთ დასმული გაქვთაე“) (გვ. 439). მიცვალებულის ხსოვნის გახანგრძლივებასთან დაკავშირებით არსებული წესებიდან კიდევ ერთხელ ახსენა დოღი („სულის დღეებში იციან მიცვალებულის სახელზე ცხენთა რბოლა“. ნ. აზი-



კურის მიერ კვადრატულ ფრჩხილებშია ჩასმული: „იციან მხოლოდ წლისთავზე“ (გვ. 430) და საიმსრულო (ავტორი დაკმაყოფილდა აღენიშნა, რომ ეს სრულდებოდა დღეობებში. გამომცემლის მხრიდან დამატებულია: „მიცვალებულის ხსოვნის აღსანიშნავად გამართული შეჯიბრი მშვილდოსნობაში“) (გვ. 437).

თუშთა ყოფაში მოქმედი და გვიანობამდე შემონახული ჩვეულებებიდან თავისი ორიგინალობით გამოირჩევა დალაობა – მხედართა მიერ მხედრის დატირების რიტუალი. როგორც გ. ბოჭორიძის მიერ შეკრებილი ფოლკლორული მასალებიდან ჩანს და როგორც ეს ცნობილია თუშეთის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული ლიტერატურიდან, დატირება ხდება ლექსად მოთქმით. ჩანაწერებიდან ჩანს დასატირებელ გმირთა ვინაობაც და დატირების საფუძველიც – მათი სახელოვანი ცხოვრება და „კმლიანობა“, ე. ი. გმირობა. ლექსებში ნაჩვენებია ოჯახის წევრთა განცდაც. დალაის თქმისას, რაც ცხენებზე მჯდომ მხედართა მიერ სრულდება და ბოლოს თასების დაცლით მთავრდება, იხსენიება თუშეთის მეზობელი ქვეყნებიც – დაღესტანი და ქისტეთი (ჩაჩნეთი), სადაც დალაის თქმით სახობო მიცვალებულის სახელიანობით იყო ცნობილი (გვ. 370-372). ეს წესი იმის დამადასტურებელია, რომ თუშები ამ ქვეყნებთან მტრობასა და შურისძიებასთან ერთად სამეზობლო ურთიერთობასაც არ ივიწყებდნენ და მათ სახელოვან ადამიანებსაც პატივს სცემდნენ.

როგორც ჩანს, დალაის ყოველთვის მხედრები არ იტყოდნენ, ზოგიერთ შემთხვევაში ეს წესი უცხენებოდ სრულდებოდა, რისი მანიშნებელიცაა შემდეგი ცნობა: „ომალოში დალაე ფეხზე მდგომმა კაცებმა თქვეს და ფეხით გააჭენეს ღიაცები“ (გვ. 340).

გ. ბოჭორიძის მიერ ჩაწერილ ზოგიერთ ლექსში აირეკლა ადამიანის სიკვდილთან დაკავშირებული რწმენის ელემენტები. მაგალითად, ლექსში „ნადირობა“, რომელშიც



გამოყენებულია „ვეფხვისა და მოყმის“ ფრაზები, ჩანს, რომ როგორც წარმოდგენა ჰქონდა ხალხს ფათურაკით, თუ ველზე მომკვდარის შესახებ. ლექსის მიხედვით, ვეფხვს გადაყრილი მონადირე კლდეზე გადაიჩეხა, უფსკრულში ჩავარდა, სადაც მას შუადამისას თავს დაადგნენ „მოღალატენი ღვთისანი“, ე. ი. ეშმაკები. ამასთან დაკავშირებით ნ. აზიკურმა შენიშნა: „ხალხური რწმენით, „ფათურაკით“ (ზვაგით, წყლით, კლდეზე გადვარდნით...) მომკვდარის სულს ეშმაკები ეპატრონებიან. მის გამოსახსნელად ჭირისუფალმა ის, სადაც უბედური შემთხვევა მოხდა, შავი თხა უნდა დაკლას და გადაადგოს“ (სქოლიო, გვ. 354). ლექსში ასევე ასახულია ხალხური შეხედულება იმის შესახებ, რომ მინდორში მომკვდარ კაცს ყორნებისაგან იცავდნენ ციდან ჩამოსული ანგელოზები „მხარგრძელის არწივისანი“. „მე ხომ ყორნები შემჭამდნენ, მხარნი მეჭარნენ მისანი“ – ასეა ნათქვამი ლექსში და ნ. აზიკურის კომენტარიც ხალხური შეხედულების გამომხატველია: „ხალხის რწმენით, ველზე მომკვდარ კაცს სამი დღის განმავლობაში არწივი იცავს, დარაჯობს, ყორნებს იგერიებს, მისი შეჭმის უფლებას არ აძლევს“ (სქოლიო, გვ. 354).

ლექსებში აისახა გლოვის ზოგიერთი სხვა ჩვეულებაც, მათ შორის დალაის თქმის ტრადიცია: ერთ-ერთი მათგანის მიხედვით (გვ. 369-372), რომელიც ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა შორის მეკობრეობის თემას ეხება, კარგად ჩანს, რომ ბრძოლის დამთავრების შემდეგ ცხენებზე მჯდომი მხედრები სამგლოვიარო მოთქმით, ლექსად და მიმღერებით, ხოტბით იხსენიებდნენ დაღუპულ მებრძოლებს. „დალა თქვით, დალა, მკვდრებო, დალაე, დალაე“ – ასე იწყებდნენ მხედრები, მიცვალებულს შეუქებდნენ სახელიანობას, შეუპოვრობას, „მამა-პაპობით ვმღიანობას“, მღევარში თავგამოდებას, სტუმართმოყვარეობას და საერთოდ ყველა იმ სიკეთეს, რომლითაც ვაჟკაცი თემში ფასდებოდა. დალას თქმაში იმასაც ჩააქსოვდნენ, თუ

როგორი დანაკლისი განიცადა ოჯახმა, გვარმა, თემმა, როგორ ტიროდა დედა-შვილობით, დანი-ძმაობით, ძმანი - ძმაობით; გამოხატავდნენ ძაძით მოსილი დედისა და მეუღლისადმი სიბრალულს და ა. შ. ასე გრძელდებოდა ყოველი გმირის ქება, მაგრამ არა ერთი და იგივე, არამედ ერთმანეთისაგან განსხვავებული სიტყვებითა და ფრაზებით. ყველა მოკლულის ასე ხსენებას თასების დაცლით აგვირგვინებდნენ, შემდეგ კი ცხენებიდან ჩამოდიოდნენ. ლექსში ასახული დაღას თქმის ანუ დაღაობის წესი მიცვალებულის გლოვის პროცედურაში ყველაზე უფრო ღამაზი, მხედრული სულით ამადლებული, ადამიანური, ღრმა ფსიქოლოგიური და პატრიოტული შემართებით გამორჩეული ჩვეულება იყო თუშების ტრადიციულ ყოფაში.

მიცვალებულის გლოვის წესებთან დაკავშირებით საყურადღებოა აგრეთვე ფშაველის ვაჟკაცობისადმი მიძღვნილი „ბიჭურის ლექსი“ (გვ. 350-351). გ. ბოჭორიძემ ეს ლექსი თუშეთში ჩაიწერა (თუმცა მისი ჩაწერის ადგილი, თარიღი და მთქმელი მითითებული არ არის) და ამიტომ შეიტანა თუშეთის აღწერილობაში. როგორც ჩანს, ეს გამართლებული იყო ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ფშაურ წესში მკვლევარმა თუშეთის ანალოგიური ჩვეულება დაინახა. ამ ჩვეულების მიხედვით, რაც სრულდებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშეთი, ფშავი, ხევსურეთი, ხევი...), მიცვალებულის ცხენს შემოსავდნენ შავი მატერიით, პატრონის იარაღით და ხმით მოტირალი ქალი ასე დაიტირებდა მას. ამ შემთხვევაში ნიმუშად შეიძლება დავიმოწმოთ ბიჭურის დატირება ფშაურად:

„ცხენი უყიდეს ბიჭურსა, დაღლილსა შორის  
გზისასა,  
 ცოლ რად არ გყვანდა, ბიჭურო, ცხენს მოგირთავდა  
ყინჩადა.  
 ხმაღს ნუ წაიღებთ სხვაგანა, ნარტყამსა კაის  
ყმისასა,

დასდებდით სატირელზედა, შუქს დაიყენებს მზისასა,  
ხელში აიღებს მოტირალ, დამლევს გაქებენ  
მტრისასა“ (გვ. 351).

აქვე ნ. აზიკური შენიშნავს: „მიცვალებულის დატირების წესია ფშავში, ხევსურეთში... მოტირალი ხელში აიღებს გარდაცვლილის ნივთს (ძირითადად ხანჯალს, ხმალს) და ისე ტირის“ (გვ. 351). შემდეგ გრძელდება ლექსი:

„ეხლ კუბოს გაგიკეთებენ, თეთრის ტირიფის ხისასა,  
ოქროს უშვებენ ღურბინდებს, შუქს გიყენებენ  
მზისასა,  
სვეტად ჩამოვიდ ნათელი, საფლავს დაადგა მისასა“  
(გვ. 351).

„ღურბინდების“ ხსენებასთან დაკავშირებით სქოლიოში შენიშნულია: „უწინ მთაში ასეთი წესი ყოფილა: მიცვალებულს რომ დამარხავდნენ, საფლავში თავის მხარეს ხის მილს (შუშეტას) ჩააყოლებდნენ, რომლითაც თითქოს მიცვალებული საიქიოს (სამზეოს) უკავშირდებოდა“ (გვ. 351).

როგორც ვხედავთ, ფშაურ ლექსში აისახა ის ჩვეულება, რაც არსებობდა თუშეთში თუ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საერთოდ. ამიტომ, თუშთა ყოფაცხოვრების შესწავლისათვის ფშაური ფოლკლორის ნიმუშებს შესადარებელი მასალის მნიშვნელობა აქვს და ამ ლექსის შეტანა თუშეთის აღწერილობაში სავსებით გამართლებულია.

მიცვალებულის გლოვის წესების აღწერასთან ერთად გ. ბოჭორიძე ეხება სამარხთა სახეობებსაც, სახელდობრ მიწისზედა სამარხებს, რომელთა სიმრავლით გამოირჩეოდა წოვა-თუშების ნასოფლარი წარო. „წაროს კალდამაები მრავალია. მათ აქვს კარი, პატარა. შიგნით ზოგს ტახტი აქვს ან ერთიანი სიპისა ან სიპებისა (ქვეშ ხიდი აქვს დატანებული), ან სამი ტახტი აქვს ერთიანი სიპებისა. თადი აქვს ქვისა, რომელზედაც ვადებულია პატარა ხეები, ზოგან თადი მთლად შეკრული არ არის, ერთმანეთის ახლოა

მიყვანილი და მოკლე ხეებია გადებული და ზედ აქვს, ზოგან კი მთლიანი თალია და ზედაც სიპი აქვს. თაღის ნაწილი გარედან კიბისმაგვარად არის აყვანილი – დახურული სიპებით. ტახტის მალლა გამოშვერილია სიპი ქვები (საჭმელ – სასმელისათვის). შიგ ყრია უამრავი ძვლები ადამიანისა, არეული ერთმანეთში. კალდამიები უთხრიათ სამკაულების პოვნის მიზნით. აქედან წამოვიღე ერთი წვრილი ნატეხი რომელიდაც ნივთისა ბრინჯაოსი“ (გვ. 296).

ამრიგად, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების გამოძიებით და ლექსიკონში შეტანილი განმარტებებით გ. ბოჭორიძემ მნიშვნელოვნად შეავსო თუშეთში მიცვალებულის დატირების, დასაფლავების, გლოვისა და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების თურითუალების ადრინდელი აღწერილობანი, პირველ ყოვლისა სერგი მაკალათიას კვლევის შედეგები და ამითი საგრძნობლად გააფართოვა თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის შესაძლებლობანი.

\* \* \*

თუშეთის ტრადიციულ ყოფაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირათ ჯვარ-სალოცავენს, რწმენა-წარმოდგენებს, რიტუალებს და ხალხურ დღეობებს, რომელთა შესახებ ცნობები გაფანტულია ცალკეული სოფლების აღწერილობაში. გ. ბოჭორიძის ჩანაწერებში აღნუსხულია თუშეთის საკულტო ძეგლები, აღრიცხულია სალოცავენებში შემონახული ნივთები (ხატები, დროშები, ზარები, სარიტუალო ჭურჭელი, სხვადასხვა სახის ფრაგმენტები) მათი დანიშნულების ჩვენებით. საკულტო ძეგლების საჩვენებლად შეიძლება დავიმოწმოთ სოფ. შენაქოს მონაცემები. მკვლევარმა აქ მოკლედ აღწერა კოშკი, დარბაზი და საყდარი, რომელთაგან საკითხისათვის XIX საუკუნის შუა პერიოდის საყდარი უმნიშვნელოა. სამაგიეროდ საინტერესოა ცნობები ტრადიცი-



ულ საკულტო ნაგებობათა შესახებ: „კოშკი მცირე ოფი-  
 ხკუთხედი სახატო შენობა არის ყორისა, ზომით დაახლ.  
 2X1,5X2 არმ.; მას შიგნით აქვს პატარა ცარიელი ადგილი,  
 რომელშიც ინახება ხატის დროშა და ჭურჭელი. კოშკის  
 თავზე აწყვია ნადირის რქები.

ზოგ კოშკს შიგნით ცარიელი ადგილის მაგიერ გარე-  
 დან აქვს შუკუმაყნ, ანუ თახჩა.

დარბაზი მეორე შენობა არის სალოცავთან; აქვს ოთხი  
 ყორე ზომით დაახლ. 5X4X3 არ.; ერთი კარი, ძირს „ჰყარი“,  
 მადლა ბანი და ორფარდულა სიპის სახურავი. ის „ხელოს-  
 ნების“ სამყოფი შენობაა; აქ მარტო ისინი იყვნენ და თითო-  
 ოროლა მოხუცებულნიც შეეძლოთ ჰყოლოდათ; დიაცები იქ  
 ვერ შევიდოდნენ. თუ სალოცავთან კოშკი არ არის, მაშინ  
 ხატის დროშა და ჭურჭელიც იქ ინახება. ასეთი შენობა  
 დღეს შენახულია სოფლებში: ჩილოს (ლაშარის ხატთან),  
 აგურთას; დართლოს (იახსართან) და სხვ.“ (გვ. 59).

როგორც ვხედავთ, აღწერის ნიმუშად გ. ბოჭორიძემ  
 აიღო სოფ. შენაქოს საკულტო ძეგლები, მაგრამ ანალოგი-  
 ური ვითარება დაადასტურა სხვა სოფლებშიც.

გარდა საკულტო ძეგლებისა გ. ბოჭორიძე ვაცნობია  
 სარიტუალო ჭურჭელის სახეობებს და მით სარგებლობის  
 დაკანონებულ წესს. იგი აღწერს რა თუმთში არსებული  
 ჭურჭლის ყველა სახეობას, სქოლიოში შენიშნავს: „სო-  
 ფელს აქვს სასოფლო სასმისები ხატისა. ის სოფლის „ნა-  
 თეს“ შენახული აქვს სადმე კლდეში, სამალავში. დღეობი-  
 სათვის გამოიტანს და მიუთვლის „მაქალათს“ (ჭურჭლის  
 მოხელეს) და რამდენიც იქნება „დააჭდევს“ (დააჭედავს)  
 ჯოხებზე: თასებს ცალკე, არაყის ჭურჭელს ცალკე. თასე-  
 ბის ხეს უწოდებენ „თასების სათვალავ ხე“-ს, არაყისას –  
 „არაყის ჭურჭლის სათვალავ ხე“-ს. ეს ხეები ჭურჭელთან-  
 ვე იქნება. როდესაც დღეობა ჩამოთავდება, მაქალათი ამ  
 ხეებითვე ჩააბარებს სოფელს და ხეებსაც გადასცემს. წაი-

დებენ ჭურჭელსაც და ხეებსაც და ისევ კლდეში დამაღდა  
ვენ“ (გვ. 85).

თუშეთის სოფლების ეთნოგრაფიული მონაცემების გამომზეურების, პირველ რიგში კი ხალხური დღესასწაულებისა და რიტუალების აღწერილობის კვალდაკვალ უამრავი ცნობებია ფიქსირებული ღვთაებათა და მათთან დაკავშირებული რწმენების შესახებ. მასალებიდან ჩანს, რომ თითოეულ სალოცავს თავისი ფუნქცია ჰქონდა. მაგალითად, ამინდის რეგულირებას უკავშირებენ ისეთ სალოცავებს, როგორც იყვნენ: ჭიხალე ხისოს თავისა და ელია ნაქერლისა (გვ. 324). როგორც ყველგან, თუშეთშიც ადგილის დედას მიეწერებოდა ადამიანის მფარველობა: „მზაერი და მონადირე სადაც რჩება, იქ ხანჯლის წვერით ფარგალს შემოხაზავს და იტყვის: ადგილის დედავ, შენ შემინახეო და თითონ შუაში მოთავსდება და დილაამდე იქიდან არ გამოვა. მონადირე დაჰპირდება ხატს და შესწირავდა „თავ-რქას“ (გვ. 324).

რწმენა-წარმოდგენების სფეროს განეკუთვნებიან ჩანაწერები ისეთი წესების შესახებ, როგორც იყო; ჯორცის კვირავე შავი მატყლის დართვის აკრძალვა ეშმაკებისაგან მოსალოდნელ უსიამოვნებათა გამო, ხმიანობა – მიცვალებულის დამარხვის დამეს ბიჭების და ქალების დასხდომბა სოფლიდან მარჯვე გზაზე, სახელების გამოცვლა და მოსმენა-წინასწარმეტყველება, თუ მომავალში სად სიკვდილიანობა იქნება და სად ღხინი. დამით თითქოს ესმოდათ ზოგს დაფა-ზურნის ხმა, ზოგს დაღაობა, ზოგს ხმით ტირილი. იქვე ხსენებულია ხიბალკუდიანობა სათანადო ცნობით; „ხორცით ადების დამეს ბიჭები ისრებს წვერებზე ცეცხლს მოუკიდებენ და სოფელში ისროდნენ. ამ დროს იტყვიან: ხიბალ-კუდიანო, კაკალ-გულიანო, გაიწარეთა (ამას ეშმაკებს ეუბნებიან) (გვ. 325).

ჩაწერილია ერთი ისეთი გადმოცემა, რომელიც შეეხება წმინდა გიორგის ცხოვრებას, კერძოდ, ხალხურ რწმენ-



ნას 363 წმინდა გიორგის არსებობისა და იმის შესახებ თუ როგორ და რა გზით წარმოიქმნა ამდენი წმინდა გიორგი. მის ნაწილებად წარმოდგენილი ჰყავდათ კოპალა, ლაშარი, ჯაკმატე და ა. შ. (გვ. 425). ამ შემთხვევაში ხალხური რწმენით შერწყმულია ქრისტიანული და წარმართული დეტალების სახელები, ე. ი. საქმე გვაქვს რელიგიურ სინკრეტიზმთან, რაც საერთოდ დამახასიათებელია ქართველ მთიელთა რწმენა-წარმოდგენებისათვის.

საკულტო ძეგლებთან ერთად, გ. ბოჭორიძემ მეტ-ნაკლები სიზუსტით აღწერა ხალხური რელიგიური დღესასწაულები. უმრავლეს შემთხვევაში მკვლევარი იფარგლება დღეობის სახელწოდებისა და მისი შესრულების დროის ჩვენებით, უკეთეს შემთხვევაში მოკლე ცნობით. შედარებით სრული სახითაა აღწერილი ხალხური დღეობები ქუმილაურთაში, შტროლთაში და ჩიღოში. თითქმის ყველა დღეობისათვის ერთნაირად დამახასიათებელი იყო შემდეგი ატრიბუტები: ხატში მისვლა უმთავრესად ღამისთევით, საკლაგების შეწირვა და სალოცავისადმი ვედრება, ხელოსნის მიერ ხალხის დამწყალობება, მამაკაცებისა და ქალების ცალ-ცალკე ტრაპეზი და ა. შ. აღწერილობებში საინტერესო მონაცემებია შეტანილი რიტუალებისა და ხალხური სანახაობების (ჯირითი, ცეკვები, სიმღერები) შესახებ. ჩაწერილია სიმღერის ტექსტები, პირველ რიგში რიტუალური ცეკვის-ქორბედელას შესრულებასთან დაკავშირებით. მასალებიდან ისეთი სურათი იკვეთება, რომ ზოგიერთ სოფელს საკუთარი სალოცავი არ ჰქონდა. ასეთებია: საბუე, ბედელა, გუდანთა, ბიქუურთა, ვაკისძირი, აღისგორი, კოკლათა, ვეძისხევი, დანო, ჭემო, გირევი, ნაკიდურთა. საფიქრებელია, რომ ამ სოფლების მკვიდრნი მეზობელი სოფლების სალოცავებით სარგებლობდნენ.

ჯვარ-სალოცავებისა და დღეობების აღწერილობიდან საყურადღებოა ცნობები ხევსურებთან და ქისტებთან (ჩაჩნებთან) თუშების ურთიერთობის შესახებ. თუშეთის ეთ-



ნოგრაფიული შესწავლით დაინტერესებულ სხვა მკვლევართა მონაცემებთან ერთად გ. ბოჭორიძის მასალებიდანაც კარგნად ჩანს, რომ თუშეთში ხევსურთა სალოცავები არსებობდა და თუშებს ხევსურთა მიმართ გარკვეული ვალდებულებებიც ეკისრებოდათ. ერთ-ერთი ასეთი სალოცავი ყოფილა თუშეთის სოფელ ჟველეურთაში, სადაც „ჰევსურები სოფლის ჯვართან მიდიოდნენ. ჰევსურები უკანასკნელად იყვნენ 1931 წელს. ერთი სალოცავიდან მეორეში გადასვლისას ისინი სოფელში არ გაივლიდნენ, სოფელს თავზე გაუვლიდნენ, სოფელშიაც სახლებში არ შედიოდნენ, სალოცავებში წვებოდნენ დროშებთანვე. ნაბდები ჰქონდათ“ (გვ. 288). ხევსური ჯვარიონნი გარდა ჟველეურთისა თუშეთის სხვა სოფლებშიაც დროდადრო მიდიოდნენ და თავიანთ სალოცავებში სათანადო წესებს ასრულებდნენ. ხევსურთა კუთვნილებად მიჩნეული იყო სოფელ ომალოში და სოფელ კვაელოში კარატის ჯვარი და ხახმატის ჯვარი, სოფელ ჩილოში და სოფელ ნაციხვარში – კარატის (-კარატიონის) ჯვარი, სოფელ გოგრულთაში – ხახმატის ჯვარი, სოფელ საჩილოლოში – წუმინდა გიორგი ნაღვრისპირისა, სოფელ ვესტმოში – ჰაკმატის ხატი გიორგი მთავარანგელოზი და ა. შ. ამასთან ერთად აღნიშნულია, რომ თუშებს ხევსურ ჯვარიონთათვის პატივისცემა ევალდებოდათ (იგულისხმება გამასპინძლება), მაგრამ არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ ხევსურებს რატომ ჰქონდათ თავიანთი ჯვარ-სალოცავები თუშეთში და თუშები რატომ ივალდებულებდნენ მათდამი პატივისცემას. ეს ხარვეზი უნდა შეივსოს ცნობით, რომ თუშეთში მოსახლეობენ ხევსურული წარმომავლობის გვარები, რომელთაც აქ თავიანთი სალოცავებიც დაარსეს. ქართული საისტორიო მწერლობის მონაცემების მიხედვით თუშეთში ხევსურთა წინაპრების დასახლება შორეული წარსულიდან მომდინარეობს. იმ პერიოდში, როდესაც ქართველ მთიელთა შორის არც ხევსური იყო ცნობილი და არც ფშაველი, როდესაც მათი





ერთიანობის აღმნიშვნელი სახელწოდება იყო ფხოველთა ხოლო ქვეყანას (მერმინდელ ფშავსა და ხევსურეთს) ეწოდებოდა ფხოვი, მოხდა ფხოველთა მიგრაცია თუშეთში. ეს პროცესი დაკავშირებული იყო წმინდა ნინოს მიერ ქრისტიანობის ქადაგებასთან. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მიხედვით ქორისტიანული რელიგიის გავრცელების მცდელობას სასტიკი წინააღმდეგობა გაუწიეს ჭართალელებმა, ფხოველებმა, წილკანელებმა და გუდამაყრელებმა. ანალოგიური სურათია დახატული ლეონტი მროველის თხზულებაში – „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა“: ნინომ და მასთან მონაწილე მისიონერებმა „უქადაგეს ერწო-თიანელთა, ხოლო მათ შეიწყნარეს და ნათელ-იდეს. ხოლო ფხოველთა დაუტევეს ქუეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს“ („ქართლის ცხოვრება“, I, 1955, გვ. 126). „მოქცევაჲ“-ს ცნობით ქრისტიანობას განრიდებიან და თუშეთში გადახვეწილან „ყუარელნი“ (თიანეთის თემში მდებარე სოფელ ყვარას მკიდრნი). ორივე ამ ცნობიდან ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით საყურადღებოა ლეონტი მროველის ცნობა ფხოველთა აყრისა და თუშეთში მასობრივი გადასახლების შესახებ, რაც საფუძველია იმის მტკიცებისა, რომ ფხოველი ლტოლვილები თუშეთში ჯერ კიდევ IV საუკუნის 30-იანი წლებიდან დამკვიდრებულან. როგორც ჩანს, ფხოველთა მიგრაცია თუშეთში შემდგომაც ხდებოდა და ისეთ ვითარებაშიც გრძელდებოდა, როდესაც ფხოვის ტერიტორიაზე ორი კუთხე – ფშავი და ხევსურეთი ჩამოყალიბდა. იმის გამო, რომ ხევსურეთი თუშეთის მოსაზღვრე მხარეა, ბუნებრივია, რომ მიგრანტები თუშეთში ხევსურეთიდან გადადიოდნენ და თუშებს ერწყმოდნენ, თუშდებოდნენ, მაგრამ ხალხის ხსოვნიდან არ წაშლილა თაობიდან თაობამდე მოღწეული ცოდნა ხევსურთა ადრინდელი ცხოვრებისა და მათი სალოცავების არსებობის შესახებ. ხევსური ჯვარიონნი ხევსურულ სალოცავებში სტუმრობით თუშეთის მკვიდრთ თავიანთ ტრადიციულ უფლებებს შეახსენებდნენ.

თუშებისა და ხევსურების საჯვარ-ხატო ურთიერთობასთან ერთად გ. ბოჭორიძემ ყურადღება მიაქცია ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობასთან კავშირის ერთ-ერთ საინტერესო ფაქტორსაც. სოფელ ჩილოს გვარებისა და ძველების აღნუსხვასთან ერთად აღწერილია სალოცავები დღეობებითურთ და ერთგან აღნიშნულია: „წმინდა თევდორე, რომელსაც ეძახიან „ქავთარე ტოლიკაიანი არის [კარატიონის ჯვარის] დასწვრივ, სოფელში. ძველად ქავთარის მთაზე ერთი სალოცავი ჰქონიათ ქისტებს და თუშებს. იმ ადგილას დღესაც მრავლად არის ცხოველების რქები. მერმე ქისტებს და თუშებს ჩხუბი მოსვლიათ და ამის შემდეგ ქავთარ ტოლიკაიანი აყრილა იქიდან და აქ ჩამოსულა, აქ დასახლდებულა. ეხლა ის სალოცავად აქეთ. ტოლიკა ქავთარის წამოსასხამი ტანისამოსი ყოფილა, ნაბადის მაგიერი. ის შალივით იქსოვება“ (გვ. 297).

ცნობიდან აშკარაა, რომ ქისტები და თუშები ერთ სალოცავში ღოცულობდნენ და შესაბამის რიტუალსაც ერთად ასრულებდნენ. ეს ფაქტი მათი ადრინდელი ერთმორწმუნეობის მაჩვენებელია. ერთი სარწმუნოება კი მათთვის იყო ქრისტიანობა, რაც მაჰმადიანობის გავრცელებამდე ქისტების რელიგიაც იყო. თუ უფრო სიღმრეში ჩავიხედავთ, მათ სარწმუნოებრივად აერთიანებდათ წარმართობა. ისლამმა გათიშა ქართველი და ვაინახი მთიელები, მაგრამ კვალი მათი სარწმუნოებრივი ერთობისა შემორჩა ზოგიერთი სალოცავის გამოყენებით, რომლის კონკრეტული ფაქტიც დაუმოწმებია გ. ბოჭორიძეს.

გ. ბოჭორიძემ არა მარტო იმის ჩვენება შეძლო, რომ თუშთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგიურ დღესასწაულებს თვალსაჩინო ადგილი ეჭირა, არამედ ფაქტობრივი მონაცემების გამომზეურებით ისიც ცხადყო, რომ მათს მოწყობასა და ორგანიზაციას განსაზღვრული ფუნქციის მქონე ადამიანები ემსახურებოდნენ. კულტის მსახურთა პარსონალიდან პირველი პირი იყო ჭელოსანი (ხევსურეთ-



ში დეკანოზად წოდებული), საზოგადოებაში დამსახურებული ხანდაზმული პიროვნება, რომელიც თავისი სურვილით შეუცვლელად ასრულებდა თავის მოვალეობას. მეორე პირად დასახელებულია ნათე, სოფლის მოსახლეობის მიერ ერთი წლის ვადით არჩეული კაცი, რომელიც ხატის მამულიდან მოწეული მოსავლის გამოყენებითა და თავისი ხარჯებით ახალ წელს 5 დღე უმასპინძლდებოდა ხალხს. მესამე ადგილზე მდგარა შულტა. გ. ბოჭორიძის ჩანაწერების მიხედვით ის იყო „ხატის დღეობის მომწყობი მოხელე, რომელსაც სოფელი ირჩევს ერთი წლის ვადით; იგი ხალხისგან აგროვებს სვიას და მისგან სადღეობოდ ლუდსა ხდის. დღეობას საკლავს თავისას კკლავს. თუ ხევისბერი ან ხელოსანი არ არის, მაშინ, მის მაგიერობას ეწვევა, დროშასაც ის გამოიტანს და სხვ.“ (გვ. 317) დამატებით კიდევ აღნიშნავს, რომ შულტა ამზადებს ზაფხულის დღეობას, ნათესაგან განსხვავებით, რომელსაც ევალდებოდა ზამთრის დღეობის მოწყობა. ხარჯი სოფლისაა, საკლავი და მომზადება შულტასი (გვ. 319). ამასთან ერთად ნაჩვენებია დამხმარე პერსონალის ფუნქციებიც. ასეთ პირებად წარმოგვიდგებიან ერთი წლის ვადით არჩეული მგოლავი – სალუდე ქვაბების დარაჯი, შულტას თანაშემწე ლუდის გამოხდის პროცესში; მაქალათი – ნათეს დამხმარე პირი პურის ცხობაში და სასმელის მომზადებაში, ოჯახშიც, ჭირსა თუ ლხინში, ამ ფუნქციის მქონე მამაკაცი თუ დიაცი; მეღვინეები – ახალგაზრდები, რომლებსაც ევალდებოდათ სასმელის დასხმა და მიწოდება. მომსახურე პირთა რაოდენობა განისაზღვრება სოფლის სიდიდითა და საქმის საჭიროებით. მითითებულია დროთა ვითარებაში მომხდარ ცვლილებათა შესახებაც. ავტორის დაკვირვებით, „ძველად იყო ნათე, ესლა კი შულტა“, ე. ი. ნათეს სახელწოდება და მოვალეობა შულტას შეუცვლია (ყოველივე ამის შესახებ გვ. 317-323).



განხილულ ცნობებს ემატება თანდართულ ლექსიკონში მოცემული განმარტებანი კულტის მსახურთა ერთი ნაწილის შესახებ. ასეთებად გამოყოფილია მგალუდე და მგოლაფი. პირველი მათგანია ლუდის გამნაწილებელი, რომელიც საწდესთან ზის. „ვინც თასებს აწდის, ისინი „ზედამდეგები“ არიან, ანუ „მორჩილები“. ძველად ზედამდეგი, ეხლა კი მორჩილიო. მეღვინე ისევე იგივე „ზედამდეგია“. იქვე აღნიშნულია: „მგოლაფი საღუდო ქვაბის დარაჯი, მორიგე. მგოლაფთა რაოდენობა დამოკიდებულია თვითეული სოფლის საჭიროებაზე, ირჩევენ 2, 3, 4, 5 და მეტსაც. ესენი, ასე ვთქვათ, თანაშემწენი არიან შულტისა, ანუ დღეობის მომწყობისა და მასთან ერთად ერთი წლის განმავლობაში თვალყურს ადევნებენ სადღეობო ლუდების გამოხდას და მოწყობას“ (გვ. 433-434). სხვათა შორის, ეს განმარტება სქოლიოში დაზუსტებულია ნ. აზიკურის მიერ: „მგოლაფი ერთი წლით არ ირჩეოდა. ის მხოლოდ იმ კრიტიკულ შემთხვევაში ეხმარება შულტას ლუდის მოხარშვაში. დღეობაში რომ ეხმარება შულტას სტუმრების გამასპინძლებაში, ის მაქალათია“ (სქოლიო, გვ. 434).

თუშის ჯვარ-ხატებისა და დღესასწაულების აღწერასთან ერთად გ. ბოჭორიძე გვაცნობს ხატობის ატრიბუტებსა და დამწყალობნების რიტუალს. ატრიბუტებიდან საგანგებოდ გამოყოფს ხატობის დროს სახმარ დროშას, „რომელსაც ადგილობრივი დეკანოზი ინახავდა ერთი კლდის გამოქვაბულში, სოფლის მახლობლად; ის გამოიტანდა და ის გაუძღვებოდა სოფლის „მომორე“ ხატებში და უკან ხალხი გაჰყვებოდა. დროშას წვერში, რკინასთან მიბმული აქვს 2-3 ზარი და 2-3 პატარა ხელსახოცები აქვს ზარებთანვე შებმული. ზარები შეწირულია მლოცველებისაგან, „მლოცავი“, რომელიც ღოცულობს, დამლოცველი კი არის „დეკანოზი“, „ხელოსანი“, რომელიც „დაამწყალობნებს“, „დაახელოსნებს“ (გვ. 321).

ეთნოგრაფიული კვლევისათვის განსაკუთრებით სუელია დამწყალობების საკმაოდ ვრცელი ტექსტი (გვ. 321-323), საიდანაც ჩანს, თუ როგორ ადიდებდა მისი წარმომტქმელი ღმერთსა და ღვისშვილებს, როგორ გამოხატავდა მათი გამარჯვების სურვილს მათივე ფუნქციის ჩვენებით, როგორ შესთხოვდა ჯვარ-სალოცავებს ხალხისადმი მფარველობას, ბრძოლებში გამარჯვებას, მგზავრებისადმი დახმარებას, სტიქიური უბედურებისგან ხსნას, გაჭირვებულთა შემწევობას, გამრავლებას, ბარაქიანობას, კეთილდღეობას... ტექსტი იშვიათი სიზუსტით გვაცნობს ყოველივე იმას, რაც ღმერთისა და ჯვარ-სალოცავებისადმი ვედრებაში იყო ჩაქსოვილი და ყველა იმ სალოცავსაც იხსენიებს, რომელთა სახით მფარველი ძალა ეგულებოდათ. გ. ყოჭორიძის ცნობით, თუშეთში „დამწყალობებას დღეობასა და სამღთოში დღესაც კიდევ ამბობენ“ (გვ. 321), რაც ხალხური ტრადიციის ხანგრძლივად შემონახულობის მაჩვენებელია. ასევე დიდხანს იყო შენარჩუნებული დღეობის შესრულების შემდეგი წესიც: „დღეობას მთელი სოფელი ერთ სახლში მოქუჩდებიან კერასთან. თუ ვერ ეტყვიან, მაშინ დიაცები მეორე სახლში გაეღენ. მასპინძლობს ნათე. დართლოში იციან ერთი მნათე, ომალოში – 3. კოდი დგას კერაისძირ, უფრო სადიაცო ადგილის მხარეს. გვერდს დადგება ჭელოსანი და ილოცავს. ხალხიც ფეხზე ადგება. კოდის დალოცვის დროს კაცი და დედაკაცი შაიყრება ერთ ადგილას, იქ სადაც კოდი დგას, დაილოცებიან და დასხდებიან დიაცები ცალკე, კაცები – ცალკე. თავ-თავიანთი მღვინეები ჰყავთ. მღვინეებად მაქალათი არის“ (გვ. 323).

განხილული მასალები მისი მნიშვნელობის დამადასტურებელია ჯვარ-სალოცავების, რწმენა-წარმოდგენების, დღესასწაულებისა და კულტის მსახურთა ფუნქციების შესწავლისათვის. აღწერილობას საფუძვლად დაედო როგორც მასალის შეგროვების დროისათვის არსებული რეალობა, ისე ის, რაც ხალხმა გადმოცემის გზით იცოდა. თა-



ვისი მასალებით გ. ბოჭორიძემ შეგვახსენა ის, რაც უფრო ადრე მკითხველი საზოგადოებისათვის ცნობილი იყო სურვილი მაკალათიას კვალიფიციური აღწერილობებისა და კვლევის შედეგად. ამდენად, გ. ბოჭორიძის მასალები მნიშვნელოვნად ავსებენ და ადასტურებენ ს. მაკალათიას მონაცემებს თუშეთის შესახებ (ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ. 1933, გვ. 193-195).

საქართველოს ცალკეული კუთხეების ეთნოგრაფიულ შესწავლაში გ. ბოჭორიძის ღვაწის წარმოჩენასთან ერთად სათანადო შეფასებას იმსახურებს მის მიერ გაწეული ფრიად ნაყოფიერი მუშაობა დემოგრაფიული კვლევის სფეროში. მხედველობაში მაქვს მის მიერ მიკვლეული და მეცნიერულად გამოცემული „კახეთის აღწერა 1801-1802 წლისა“ („საქართველოს არქივი“, ტ. III, ტფ. 1827 წ.). ეს აღწერა, რომელიც მოიცავს კახეთის ნაწილს და შესრულებულია ქართულად, თვით გამომცემლის თქმით, ერთ-ერთი „ძვირფასი მასალაა მე-XVIII ს-ის დასასრულისა და მე-XIX ს-ის დასაწყისის კახეთის მოსახლეობისა და მისი სოციალ-ეკონომიკური ცხოვრების შესასწავლად. აქ საგსებით ნათლად ჩანს ხალხის მდგომარეობა. აღწერილია მხოლოდ მდაბიო ხალხი და სულ მცირედ სხვა წოდებისაც; ყველა ისინი დაყოფილია სოციალურ ჯგუფებად: სახასოდ, საბატონოდ და სხვა; აღწერაში ადგილ-ადგილ შერეული არის სხვადასხვა ჯგუფი, რაც იმით აიხსნება, რომ აღმწერი თვითეულ ადგილს ანუ უბანს მოსახლეობისას ცალ-ცალკე სწერს. აღწერას დიდი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე ენათმეცნიერებისა, ხალხის მოსახლეობის მოძრაობისა და სხვა მრავალი საკითხისათვის“ („საქართველოს არქივი“, III, გვ. 122).

იმის გამო, რომ 1801-1812 წწ. აღწერა კახეთის მცირედ ნაწილს მოიცავს – სულ 30 სოფელს (1. სათისჭალა, 2. ხაშმი, 3. იორი-მულანლო, 4. მარტყოფი, 5. ნორიო, 6. აეჭალა, 7. ბულაჩაური, 8. თიანეთი, 9. მატანი, 10. ახმეტა, უტო, ქალური, 11. ბახტრიონი, 12. ფიხხოვანი, არგოხი, მალრანი, 13. ახადელი, 14. ღაღისყური, 15. ტახტისოფელი, 16. იულთა, 17. ფშაველი, 18. ხორბალა, 19. ართანა, 20. ნაფარეული. 21. სანადირო, 22. შაქრიანი, 23. ნაქალაქევი, 24. ენისელი, 25. აღდგომის ეკლესია, 26. გრემი, 27. აღმატი, 28. საბუვე, 29. შილდა, 30 ყვარელი), გ. ბოჭორიძემ მისი



შეცვების მიზნით გამოიყენა აგრეთვე 1804 წლის აღწერის რუსულ ენაზე, რაც ერთიორად მეტ ტერიტორიას მოიცავს 1801-1802 წწ. აღწერასთან შედარებით. მაგრამ 1804 წლის აღწერა ვერ გამოაქვეყნა მისი დიდი მოცულობის გამო. ამ ორივე არასრული აღწერის პრინციპი ფაქტიურად ერთნაირია: ორივეში აღნუსხულია კომლთა რაოდენობა, სულადობა სქესობრივი ნიშნით, წოდებრიობა (ვაჭარი, ხელოსანი, გლეხი...).

1804 წლის აღწერაში აღრიცხულია 83 სოფელი: 1. კურდღელაური, 2. შალაური, 3. ნასომხარი, 4. კონდული, 5. ტონიანი, 6. კისისხევი, 7. წინანდალი, 8. ქვემო ხოდაშენი, 9. ვანთა, 10. აკურა, 11. კალაური, 12. შაშიანი, 13. ურიათუბანი, 14. გიორგიწმინდა, 15. საგარეჯო, 16. ნინოწმინდა, 17. პატარძეული, 18. ყარაბულადი, 19. ხაში, 20. მულალო, 21. უჯარმა, 22. სართიჭალა, 23. მარტყოფი, 24. ნორიო, 25. ბულაჩაური, 26. თიანეთი, 27. ახმეტა, 28. ქისტაური, 29. ბოჭორმა, 30. რჩეულეთი, 31. ხორხელი, 32. ალავერდული, 33. ახშანი, 34. ობოლიძე, 35. ალავერდი, 36. ბაიხო, 37. კოლოთი, 38. ჯანაანი, 39. ჩაღიანი, 40. ოუიო, 41. ზემო ხოდაშენი, 42. აწყური, 43. იყალო, 44. არტოხანი, 45. რუისპირი, 46. ახატელი, 47. ყარაჯალა, 48. კაპანაღი, 49. გულგულა, 50. ვარდისუბანი, 51. მერე, 52. გავაზი, 53. ჭიკაანი, 54. სანავარდო, 55. კუჭატანი, 56. ფაშაანი, 57. ვეფხისციხე, 58. ლომისციხე, 59. ჭინჭრიანი, 60. ყვარელი, 61. შილდა, 62. ენისელი, 63. გრემი, 64. ნაქალაქევი, 65. ალდგომა, 66. საბუე, 67. აღმატი, 68. შაქრიანი, 69. ნაფარეული, 70. ართანა, 71. სანიორე, 72. ფშაველი, 73. ლალისყური, 74. ტახტის სოფელი, 75. ახადელი, 76. მადრანი, 77. არგოხი, 78. ფინხოვანი, 79. ოთხოვალი, 80. ბახტიონი, 81. ხორბალა, 82. მარილისი, 83. მატანი.

სოფლების აღრიცხვასთან ერთად აღწერაში ნაჩვენებია ვის ეკუთვნოდა მათში მოსახლე ოჯახები (თავადს, აზნაურს, ეკლესიას, ხაზინას), აღნუსხულია მამულიანნი და უმამულონი (სახნავ-სათესის, ვენახის, ტყის, წისკვილე-





ბის ჩვენებით). ეროვნული ნიშნით გამოყოფილია მხოლოდ თითოების 134 კომლით დასახლებული სამი სოფელი: კურდღელაური, ყარაჯალა და კაპანაკი (გვ. 124). სხვა ეროვნება დასახლებული არ არის, მაგრამ გ. ბოჭორიძის დაანგარიშებით, მოსახლეობის 97,2%-ს შეადგენდნენ ქართველები და უმცირეს ნაწილს თათრები და სომხები (გვ. 124).

დემოგრაფიული მანუშებილების პარალელურად აღწერა გვაცნობს ცხოვრების ეკონომიკურ საფუძველსა და მოსახლეობის საქმიანობას: ხენათესვა, მევენახეობა, მესაქონლეობა, მეაბრეშუმეობა, ტყე, წისკილი, ხალიჩა-ფარდაგების ქსოვა, ვაჭრობა, ხელოსნობა, ხელსაქმე, ბატონთან მუშაობა, სხვა სახის სამუშაო.

აღწერის მონაცემების მიხედვით მკვლევარმა დაადგინა: „ქ. თელავის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი ცხოვრობს ვაჭრობითა და ხელოსნობით, ხოლო მარცხსა (იგულისხმება სოფლები - ვ. ი.): მამულიანი საზოგადოდ ხენათესვით და მევენახეობით, უმამულონი - უმთავრესად საღალოდ აღებული მიწაზე მოქმედებით, ზოგი კი ბატონთან მუშაობით და სხვა საქმით; მამულიანთა ერთი თვალსაჩინო ნაწილი (ალაზნის გაღმა-მხარი) ხენათესვასთან ერთად მისდევს მეაბრეშუმეობასაც და სხვ.“ (გვ. 125).

აღწერა დაჯამებულია გ. ბოჭორიძის მიერ შედგენილი ცხრილებით, რომლებშიც ნაჩვენებია:

№1. კახეთის ერთი კუთხის მოსახლეობის კომლ-თავთა სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება 1801-1802 წლების აღწერით (სოფლების მიხედვით).

№2ა. კახეთის ერთი კუთხის მოსახლეობის კომლ-თავნი გადასახადის გამოღების მხრივ 1801-1802 წწ. აღწერით.

№2ბ. კახეთის ერთი კუთხის ქვრივ-ობოლნი, მოხუცებულნი, სნეულნი, ამოწვევტილნი, შეუძლებელნი და უცხოეთს მყოფნი.

№3. კახეთის ერთი კუთხის მოსახლეობის ნაწილის ხელობა.

№4ა<sup>ბ</sup>. თელავის მოსახლეობა წოდებათა მიხედვით 1804 წლის რუსული აღწერით (საქმიანობის მითითებით: მჭედელი, მექვაბე, ოქრომჭედელი, ზეინკალი, მეჩექმე, დალაქი, მექუდე, მეჭურჭლე, ფეიქარი და ა. შ.).

№5. თელავის მაზრის მოსახლეობის სოციალ-ეკონომიკური ვითარება 1804 წლის რუსული აღწერით.

№6. თელავის მაზრის მეურნეობა 1804 წლის რუსული აღწერით.

აღნიშნული ცნობების ერთობლიობა „კახეთის აღწერას“ ფრიად საჭირო და სასარგებლო წყაროს ღირებულებას ანიჭებს XIX საუკუნის დასაწყისის კახეთის ისტორიისა და მისი მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების შესწავლისათვის. პირველ ყოვლისა ეს ეხება დემოგრაფიულ მონაცემებს მკიდრი თუ კახეთში მიგრირებული მოსახლეობის შესახებ თითოეული ოჯახის წარმომავლობის მინიშნებით (მთიული, მოხევე, ხევსური, ოსყოფილი, ნალეკარი და ა. შ.). სწორედ ამგვარ მონაცემებს ეფუძნება ეთნიკური ისტორიისა და ეთნიკური პროცესების კვლევა. ყოველივე ეს გვიჩვენებს, თუ „კახეთის აღწერის“ კვალიფიციური გამოცემით გ. ბოჭორიძემ რაოდენ დიდი როლი შეასრულა კახეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის საქმეში.

\* \* \*

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ გ. ბოჭორიძის სამეცნიერო მემკვიდრეობის გაცნობამ წარმოაჩინა მისი დიდი ღვაწლი ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში. მის მრავალპროფილიან კვლევა-ძიებაში სათანადო ადგილი დაიმკვიდრა ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების აღწერილობამ იმერეთში, რაჭა-ლეჩხუმში, სამცხე-ჯავახეთში და თუშეთში. დემოგრაფიული კვლევის სფეროდან ქართული წყაროთმცოდნეობის დიდი



შენამატია „კახეთის აღწერის“ მეცნიერული პუბლიკაცია ხოლო საქართველოს ერთიანობისათვის ბრძოლის კოცეფციაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ოსური ვანდალიზმის იბიექტურ შეფასებას. ეთნოგრაფიული მასალების სიუხვითა და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა ნაშრომი თუშეთის შესახებ, რომელშიც შესწავლილია ეთნოგრაფიული პროფილის ყველა ძირითადი პრობლემა თითოეულ მათგანში შემავალი სკითხვებით. მკვლევარმა ქართულ მეცნიერებას და შთამომავლობას შემოუნახა ისეთი ფაქტობრივი მონაცემები მატერიალური კულტურის, სამეურნეო ყოფის, სოციალურ ურთიერთობათა და სულიერი კულტურის პრობლემებზე მუშაობისათვის, რომელთა დიდი ნაწილი დავიწყებასაა მიცემული ან მხოლოდ ნაწილობრივადაა გადარჩენილი. ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრებისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლით, სამუზეუმო საქმიანობით, ეთნოგრაფიული კვლევისათვის საჭირო წერილობითი წყაროების აღმოჩენა-გამომხეურებით და, საერთოდ, თავდადებული ნაყოფიერი მუშაობით გიორგი ბოჭორიძემ თავისი საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში.

შესავალი.....	5
გამოკახილი ოსური ვანდალიზმის შესახებ.....	10
იმერეთი.....	13
ნაჭა-ლეჩხუმი.....	18
სამცხე ჯავახეთი.....	26
თუშეთი.....	33
მოსახლეობის აღწერის მასალები.....	143

252.058  
3  
364955720  
2025070033