

პაატა ბუხრაშვილი
PAATA BUKHRASHVILI

საცხოვრისი ქართველი
ერის ყოფასა და
კულტურაში
კველად

DWELLING IN THE LIFE AND CULTURE
OF THE ANCIENT GEORGIANS

თბილისი
TBILISI
2005

ჩემს ვაჟს, თათს და ყველა ქართველს, დაბადებულს
საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის – 1991 წელს,
მომავლის საიმედოდ...

წინათქმა

მოცემული მონოგრაფია ჩვენს მიერ მომზადდა ივ ჯაფახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის კათედრაზე როგორც საკვალიფიკაციო ნაშრომი ისგორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, მაგრამ 2004 წლის 21 დეკემბრის უმაღლესი განათლების შესახებ საქართველოს პარლამენტის მიერ მიღებული კანონის შესაბამისად საქართველოში „მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი გათანაბრებულია დოქტორის აკადემიურ ხარისხთან“ (მუხლი 89, პუნქტი 9). გამომდინარე აქედან, გადაეწყვიტეთ ნაშრომი წიგნად დაგვესტამბა და მოცემული სახით წარმოგვედგინა სპეციალისტებისა და ფართო საზოგადოებისათვის.

ნაშრომის თეორიული და წყაროთმცოდნეობითი ბაზა.

ნაშრომზე მუშაობისას უპირველესად ვეყრდნობოდით იმ მდიდარ სამეცნიერო ლიტერატურას, რომელიც საცხოვრისის ფენომენის ირგვლივ არსებობს როგორც ჩვენი, ასევე საზღვარგარეთ. განსაკუთრებით გვინდა აღვნიშნოთ ქართული არქეოლოგიური (ბ. კუფტინის, ალ. ჯაფახიშვილი, ოთ. ჯაფარიძე, გ. გობეჯიშვილი, კ. ფიცხელაური, ...) და ეთნოლოგიური (გ. ჩიგაიას, ვ. ბარდაველიძის, ალ. რობაქიძის, რ. ხარაძის, მ. ჩართოლანის, თ. ჩიქოვანის...) სკოლების ბრწყინვალე წარმომადგენელთა ფუნდამენტური გამოკვლევები, რომლებმაც შეადგინეს ჩვენი ნაშრომის თეორიული ბაზა. საზღვარგარეთ მუშაობისას გავეცანით და კვლევის პროცესში გამოვიყენეთ ცნობილ უცხოელ მეცნიერთა (J. Assman, J. Bergeman, J. Bretschneider, A. Bühnen, J. Mellaart, H. Müller-Karpe, E. Noll und R. Struwe, C. Renfrew, P. Bann, K. Schmidt, I. Motzenbäcker, Алексеев В.П., Крупнов Е.И., Кушнарева К.Х., Массон В.М., Мунчаев. Р.М., ...) გამოკვლევები.

ჩვენი ნაშრომის წყაროთმცოდნეობითი ბაზა კი, ძირითადად, შეადგინა იმ საველე მასალამ (აუდიო, ვიდეო, ფოტო) და დღიურებმა, რომელსაც ვაგროვებდით და ვაწარმოებდით წლების განმავლობაში არქეოლოგიურ, ეთნოგრაფიულ და ეთნო-ლინგვისტურ ექსპედიციებში მონაწილეობის დროს. ეს ექსპედიციები კი შემდეგია - VI-VIII 1980; 1981; 1982; 1984; 1986; 1988 – აკად. ს.ჯანაშიას სახ. სახელმწიფო მუზეუმის სფანეთის კომპლექსური ექსპედიცია (ხელ. მ.ჩართოლანი); V-VI 1985, 1987 – აკად. ა. ჩიქობაეას ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ლინგვისტური ექსპედიცია დაღესტანში, ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში (ხელ. ვ. კიკილაშვილი); 1983 წლიდან დღემდე – კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიცია (ხელ.აკად. კ. ფიცხელაური); VI-X 1995, 1996, 1997; VI-IX 1999, 2000, 2001; II V 2004 – მონრეალის (კანადა) უნივერსიტეტისა და კანადის მეცნიერებათა აკადემიის (კავკასი-

ოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტთან ერთად) ეთნო-ლინგვისტური სავსე სამუშაოები ფშაფხეესურეთში, მთიულეთ-გუდამაყარში, სვანეთში, რაჭაში, გურიაში.

წარმოდგენილი ნაშრომი ძირითადად მზადდებოდა გერმანიაში, იქაურ კოლეგებთან აქტიური თანამშრომლობის ფონზე, რის საშუალებაც მოგვცა გერმანიის აკადემიური გაცვლების (DAAD) პროგრამით მოპოვებულმა სტიპენდიებმა – IX-XII 1995 წ. - სტიპენდია ჰაიდელბერგის (გერმანია) უნივერსიტეტის წინარე და ძველი ისტორიისა და წინა აზიის არქეოლოგიის ინსტიტუტში (ხელმძღვანელი - პროფ. დრ. ჰარალდ ჰაუპტმანი); IX-XII 2000 წ. – DAAD-ის სტიპენდია ჰალეს აღმოსავლეთის არქეოლოგიის და ხელოვნების ინსტიტუტში (ხელმძღვანელი პროფ. დრ. ვინფრიდ ორტმანი); VI-IX 2003 წ. – DAAD-ის სტიპენდია ჰაიდელბერგის მეცნიერებათა აკადემიის ყარაყორუმის და შუა აზიის განყოფილებაში (ხელმძღვანელი - პროფ. დრ. ჰარალდ ჰაუპტმანი).

ნაშრომის მეცნიერული სიახლე: - სანამ უშუალოდ განსახილველ საკითხებზე დავიწყებდეთ მსჯელობას, გვინდა თავიდანვე აღვნიშნოთ, რომ ჩვენს წარმოდგენილ ნაშრომში, ვეცადეთ, კონკრეტული მასალების მიხედვით, გვეჩვენებინა საცხოვრისის ფენომენისა და ოჯახური კულტმსახურების ადგილი ქართველი ერის ყოფასა და კულტურაში. გამომდინარე აქედან, შევეცადეთ, შეძლებისდაგვარად, დაგვეჭირა ის ღვრიგა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მდგრადობისა, რომელსზეც საუკუნეთა მდინარებაში შესაძლებელი ხდებოდა თემობრივ-სოციალური ერთეულების დაფუძნება. ყოველივე ეს კი, მიგვაჩნია, რომ თავის მხრივ, მოგვიანებით, ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების ჩამოყალიბების საფუძველად იქცა.

ნაშრომის პრაქტიკული მნიშვნელობა: ნაშრომი და მასში წარმოდგენილი კვლევა-ძიების შედეგები შესაძლოა გამოყენებული იქნას ქართველი ერის ისტორიის შესახებ მონოგრაფიების ან სახელმძღვანელოების შექმნისას; შესაძლოა და სასურველია მათი გამოყენება უნივერსიტეტებსა და სხვა გიპის უმაღლეს სასწავლებლებში საქართველოს ეთნოლოგიის და არქეოლოგიის, როგორც მოგადი, ასევე სპეციალური კურსების სწავლების პროცესში. ნაშრომში გადმოცემული თეორიული და პრაქტიკული დებულებების საფუძველზე ჩვენს მიერ უკვე შემუშავებულია და ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახ. უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის ასირიოლოგიის სპეციალობაზე იკითხება სალექციო კურსი პალეოეთნოლოგიაში. ასევე ვიმედოვნებთ, რომ ნაშრომი დააინტერესებს საშუალო სკოლების მღა

კლასების მოსწავლეებს და ქართველი ერის ისტორიით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრეს.

ნაშრომის აპრობაცია: ნაშრომის ცალკეული საკითხები მოხსენებების სახით წაკითხულია სამეცნიერო კონფერენციებსა და სესიებზე, როგორც ჩვენი ქვეყნის, ასევე საზღვარგარეთის სხვადასხვა სასწავლო თუ სამეცნიერო დაწესებულებებში – 25-28 05. 1991 წ. ჩიკაგოს (აშშ) უნივერსიტეტის კავკასიოლოგთა V კონფერენცია; 15-18 05. 1993 - ჩიკაგოს (აშშ) უნივერსიტეტის კავკასიოლოგთა VI კონფერენცია; 08. 01. 1995 წ. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის წინარე და ძველი ისტორიისა და წინა ამის არქეოლოგიის ინსტიტუტში (ხელმძღვანელი პროფ. ჰ. ჰაუპტმანი); ჰალეს მარგინ ლუთერის უნივერსიტეტში 1998-1999 - 2000 წ.წ. - Fachbereich Kunst und Altertumwissenschaften. Institut für Orientalische Archäologie und Künste. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Konferenz der Deutschen Akademien der Wissenschaften. Aktenzeichen 960.4-248. Forschungsforhaben zum Thema: „Behausungsphänomen im Südkaukasischen Kultursystem in der Epoche des Paläometals“. (ხელმძღვანელი პროფ. ვ. ორგმანი); 4-8 04. 1996 – საერთაშორისო არქეოლოგიური კოლოქვიუმი. სიდნაი-თბილისი; 15-22 1997 – საერთაშორისო სემინარი თემაზე „The Future of the Past in Eastern Europe“ ლოდის (პოლონეთი) უნივერსიტეტი; 2003 წ. ჰაიდელბერგის მეცნიებართა აკადემიაში; 4-10 10. 2004 – კონფერენცია თემაზე „ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა“ საქართველოს ტექნ. უნივერსიტეტი.

ნაშრომმა ასევე აპრობაცია გაიარა თსუ ისტორიის ფაკულტეტის ეთნოლოგიის კათედრის 2004 წლის 8 დეკემბრის სხდომაზე. დასკვნა ნაშრომზე წარმოადგინა პროფ. ს. ჭანგურიშვილმა.

სამბდლობელი – მინდა განსაკუთრებული მალიერების გრძნობით მოვისხენიო ჩემი მასწავლებლები (ჭაკად. გიორგი ჩიგაია, შიზნი მიხეილ ჩართოლანი, აკად. კიაზო ფიცხელაური, პროფ. ვინფრიდ ორგმანი, პროფ. ჰარალდ ჰაუპტმანი, აკად. ვ. შამილაძე...), კოლეგები (პროფ. ქ. თუთი, პროფ. ვ. კიკილაშვილი, მ. ცქვიტინიძე, შ. ამიროვი, ად. ბილი, ს. ვინკელმანი, ფლ. მულფრედი, პროფ. პაულ მანინგი, ბ. ნიკოლაიშვილი, რ. დოლიძე...) და რეცენზენტები (აკად. ოთარ ჯაფარიძე, პროფ. სოსო ჭანგურიშვილი, პროფ. გიორგი ქავთარაძე, პროფ. ქვეინ თუთი) რომლებთან ურთიერთობისა და მუშაობის გარეშეც შეუძლებელი იქნებოდა არა მარტო ამ ნაშრომის წარმოდგენა, არამედ საერთოდ ჩემი პროფესიული საქმიანობა.

რეცენზენტები:

აკადემიკოსი, პროფ. **ოთარ ჯაფარიძე**

პროფ. **სოსო ჭანგურიშვილი**

პროფ. **გიორგი ქავთარაძე**

პროფ. **ქევენ თუითი**

საცხოვრისი ქართველი ერის ყოფასა და კულტურაში კვლად

შინაარსი

შესავალი.....9

თავი I

ეთნიკური კულტურისა და საცხოვრისის ფენომენის ურთი-
ერთმიმართებისათვის 49

თავი II

საცხოვრისის სამშენებლო ტრადიციის განვითარების მოკლე
რეტროსპექტივა ცენტრალური ამიერკავკასიაში.....83

თავი III

საცხოვრისი საქართველოში ძველად.....106

- ა) საცხოვრისის ფენომენის ადგილი სივრცისეულად დაპირის-
პირებულ ცნებათა: „შინ“ და „გარე“; „შინაური“ და
„გარეული“ - ფორმირების პროცესში.....106
- ბ) საცხოვრისი, როგორც კონკრეტული სოციალური ერთეუ-
ლის - „ოჯახის“ ყოფის ამსახველი ფენომენი.....121
- გ) საცხოვრისი - „ოჯახური გაბარი“.....147
- დ) „სახლი“ – „ხატი“ საქართველოში ძველად.....160

დასკვნები191

დამოწმებული და გამოყენებული ლიტერატურა.....199

Summary.....219

გაბულების აღწერილობა.....258



ღამატიბა

„მარჯაჰ“.....	276
რუსული კოლონიალური ცნობიერება და ამიერკავკასიის ეთნოპოლიტიკური რეალობა.....	288

შესავალი

ქართველი ერის (ისევე როგორც ზოგადად კავკასიელ ერთა) მაგერიალური და სულიერი კულტურის შესწავლის ისტორია, საბედნიეროდ, ასწლეულებს სწვდება. ჩვენს ხელთაა უმდიდრესი სამეცნიერო მემკვიდრეობა, რომელიც წინამორბედთა თავდაუზოგავი შრომითა და ღიდი რუღუნებითაა შექმნილი. განსაკუთრებული ეტაპი ქართულ ისტორიოგრაფიაში XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან დგება, როცა შექმნილი პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარების პირობებში შემუშავდა და დაინერგა რიგი საკვალიფიკაციო სტეროტიპებისა, რომელთა ფონზეც ხდებოდა ქართველი ერის (და ზოგადად ერის) ისტორიის და კულტურის შესწავლა – გააზრება. ახლა კი (განსაკუთრებით გასული საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოდან), როდესაც ქართველი ერი კვლავ დაადგა მორიგი თვითგნახლებისა და თვითდამკვიდრების გზას, შესაბამისად, გადასახედ-გადასამუშავებელი გახდა მრავალი, აქამდე უქცევლად მიღებულ-გამიარებული დებულება. ცნობილია, რომ ამგვარ პირობებში ახალი ძალით იჩენს ხოლმე თავს შემოქმედებითი ენერჯია, რის დასტურიცაა ქართველი ერის თანამედროვე ყოფა. სწორედ შექმნილმა გარემოებამ გაგვაბედინა ჩვენც, ქართველ მკვლევართა შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ფონზე, კვლავ მივბრუნებოდით საცხოვრისის ფენომენის გასაზღვრა-ანალიზს და წინამდებარე ნაშრომის სახით წარმოგვედგინა იგი. თუკი ჩვენი შრომა მკითხველში კიდევ ერთხელ აღძრავს მშობელი ერის ისტორიაში ჩაღრმავების სურვილს, თავს ბედნიერიად ჩავთვლით და ღიდი სიამოვნებით მივიღებთ ყველა არგუმენტირებულ შენიშვნასა თუ კომენტარს.

სანამ უშუალოდ განსახილველ საკითხებზე დავიწყებლეთ მსჯელობას, გვინდა თავიდანვე აღვნიშნოთ, რომ როგორც ეს უკვე შენიშნულია - „მოცემული ნაშრომის თავისებურება საკვლევე საკითხისადმი ორგვარ მიდგომაში წარმოჩინდება: მასში, ერთის მხრივ, გამოვლენილია საცხოვრისის, როგორც საზოგადოებრივი ყოფის ერთერთი უმთავრესი შემადგენლი კომპონენტის ის მხარეები, რომელთა წიაღშიც შესაძლებელია ეთნოსისათვის დამახასიათებელი გრადიციული ელემენტების ფიქსირება და შესაბამისად, დასახულია ამ ყოფითი ფენომენის (საცხოვრისის) შესწავლის პერსპექტივა და გზები; მეორეს მხრივ, არსებული მრავალრიცხოვანი და მრავლისმეგყველი ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური ფაქტებიდან, კვლევის საყრდენად გამოყოფილია ისეთი, რომელთა ინტერპრეტაციაც, აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით, რეა-

ლურადაა შესაძლებელი. ამგვარი მიდგომა, ვფიქრობთ, საკვლევ რეგიონში მიმდინარე კულტურული ცხოვრების საინტერესო პანორამას გადაგვიშლის, რაც, გარკვეულწილად, წარმოაჩენს კიდევ აქ ათასწლეულთა მიღმა მიმდინარე ეთნიკურ პროცესებს. იმის მიუხედავად, რომ ქართული გრადიციული საცხოვრებელი საკმაოდ ფართოდ და ღრმად არის შესწავლილი ეთნოგრაფების მიერ, და გარდა ამისა, არქეოლოგიური კვლევა-ძიებების შედეგად დაგროვილი და ნაწილობრივ შესწავლილია დიდძალი ახალი ფაქტობრივი მასალა უძველესი ადგილობრივი საცხოვრებლების შესახებ, დღემდე არავის უცდია შეხებოდა მათ ერთობლიობაში, როგორც ეთნოგენეზის კვლევის პირველწყაროს.¹

XX ს-ის 80 - 90-იანი წლებიდან, როგორც საქართველოს ფარგლებს გარეთ, ასევე ჩვენშიაც ფეხს იკიდებს და მკვიდრდება სამეცნიერო-კვლევითი დარგთაშორისი ინტეგრაცია, რომლის ნათელი დადასტურებაცაა ეთნოარქეოლოგიის, როგორც გამოკვეთილ საისგორიო - საკვლევადიელო მიმართულებად ჩამოყალიბების პროცესი [174; 376; 369; 355; 356;...]. თანამედროვეობამდე, თითქმის საერთოდ არ ხდებოდა ეთნოარქეოლოგიის, როგორც აქცენტირებული დეფინიციის თეორიული და მეთოდოლოგიური განვითარება, რამაც განაპირობა კიდევ არქეოლოგიის ქვედისციპლინად მიჩნეული ამ დარგის ჩანასახოვან მდგომარეობაში ღარჩენა.

გამიარებულია, რომ ეთნოარქეოლოგიური კვლევების მიზანს წარმოადგენს ეთნოლოგიური ინფორმაციისა და მეთოდების გამოყენება არქეოლოგიური დასკვნების შემუშავებისათვის. ჯერ კიდევ, XIX საუკუნის გარიჟრაჟზე, ადევ ქუსსიენი საფრანგეთში აღმოჩენილ ქვის იარაღებს, მათ ფორმებსა და ფუნქციებს უდარებდა ამერიკის აბორიგენი მოსახლეობის ყოფაში იმქამად ფუნქციონირებდა ნივთებს. იგი მათზე დაყრდნობით ცდილობდა აეხსნა მის მიერ აღმოჩენილი არქეოლოგიური ნივთების არსი. დღევანდელი გადმოსახედიდან შეიძლება ითქვას, რომ ადევ ქუსსიენი იყო პირველი არქეოლოგი, რომელმაც გამოიყენა ეთნოარქეოლოგიური პარალელები; რომელიც უძველეს არქეოლოგიურ ნივთთა ფუნქციების ასახსნელად ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ეყრდნობოდა [იხ. 369, 12-13]. XIX საუკუნის დამლევითვის, ევოლუციონიზმის იდეების გავრცელებასთან ერთად, ლ.ჰ. მორგანისა და ჰ. სპენსერის ნაშრომებში მრავლად ვხვდებით ეთნოგრაფიული პარალელების გამოყენების მაგალითებს. რამდენადაც „ევოლუციონიზმი“, იმ პერიოდში გავრცელებულ მიმდინარეობას წარმოადგენდა, მიჩნეული

¹ იხ. აკად. ალ. ჯავახიშვილის რეცენზია ჩვენს ნაშრომზე

იყო, რომ ყოველი ნივთი – უნივერსუმი, ქიმიური ან ბიოლოგიური ფორმა, აგრეთვე საზოგადოება და კულტურა საერთოდ, საფეხურობრივ ევოლუციურ პროცესს ექვემდებარებოდა, რომელიც განვითარების სხვადასხვა სტადიას გადიოდა. ამ კონცეფციის თანახმად, მაგალითად, ლ.პ. მორგანი თავის 1877 წელს გამოცემულ წიგნში „ძველი საზოგადოება“, კაცობრიობას და მის კულტურას, ევოლუციური განვითარების მიხედვით, სამ საფეხურად – „ველურობად“, „ბარბაროსობად“ და „ცივილიზაციად“ ჰყოფდა.

საერთოდ, აღსანიშნავია, რომ არსებობს ორგვარი მიდგომა კაცობრიობის ისტორიისადმი:

პირველი - კაცობრიობის ისტორიას განიხილავს როგორც ერთიან პროცესს, მიმავალს საფეხურობრივი აღმავალი ხაზით. ისტორიის ამგვარი გაგება გულისხმობს კაცობრიობის განვითარების ერთიან გააზრებას და მას შეიძლება უნიტარული, ანუ უნიტარულ-სტადიალური ხედვა ვუწოდოთ. უნდა ითქვას, რომ ამდაგვარი მიდგომა კაცობრიობის ისტორიისადმი არახალა და მან ჯერ კიდევ მაშინ იჩინა თავი, როცა გამოიყო ძირითადი სტადიები კაცობრიობის ისტორიისა – ველურობა, ბარბაროსობა და ცივილიზაცია (ლ. მორგანი, ა. ფერგიუსენი და სხვები); შესაბამისად, საზოგადოების ისტორია დაიყო სამონადირეო-შემგროვებლურ, მესაქონლეობის, მიწათმოქმედების და სავაჭრო-წარმოებით პერიოდებად (ა.ტიუგრო, ა. სმიტი და სხვ.). ამდაგვარ მიდგომასთან გვაქვს საქმე მაშინაც, როდესაც კაცობრიობის ისტორიაში გამოიყოფა ჯერ სამი და შემდგომ ოთხი მსოფლიო-ისტორიული ეპოქა – ძველადმოსავლური, ანტიკური, შუასაუკუნეებისა და ახალი (ლ. ბრუნი, ფ. ბიონდო, კ. კელერი).

ამჟამად, საზოგადოების ისტორიის უნიტარულ-სტადიალურ ჭრილში კონცეპტუალური გააზრების ორი ძირითადი სახე არსებობს. ერთია – მარქსისტული, რომლის მიხედვითაც კაცობრიობის ისტორიის განვითარების საფეხურებად გამოიყოფა ხან ხუთი, ხან ექვსი სტადია-ფორმაცია (პირველყოფილ-თემური, აზიატური, ანტიკური, ფეოდალური, კაპიტალისტური და კომუნისტური). ხოლო მეორე – სახელდებულა საზოგადოების ისტორიის გააზრების პოსტინდუსტრიალურ კონცეფციად (დ. ბელლი, ო. გოფფლერი, ა. გურენი, ზ. ბუქინსკი და სხვ.). პოსტინდუსტრიალისტები კაცობრიობის ისტორიაში შემდეგ სტადიებს გამოყოფენ: 1. გრადიციონალური (აგრარული) საზოგადოება, 2. ინდუსტრიალიზებული (საწარმოო) საზოგადოება და 3. პოსტინდუსტრიალური (მეინდუსტრიალური, სერვისული, ინფორმაციული, ტექნოლოგიური და სხვა) საზოგადოება. ჩვენს საისტორიო მეცნიერებაში გაბაგონებული იყო ისტორიის უნიტარულ-სტადიალური გააზრება მის მარქსისტულ, ფორმაციულ ვარიანტში.

და მეორე – თანამედროვე ეგაპზე, პირველის საწინააღმდეგოდ, მიღებულია ისტორიის სხვაგვარი, ცივილიზაციურად სახელდებული გააზრება. ამ მიდგომის თანახმად კაცობრიობა განიყოფა რამდენიმე დამოუკიდებელ წარმონაქმნად, რომელთაგანაც თითოეულს თავისი დამოუკიდებელი ისტორია გააჩნია. პლურალიზმი ისტორიის ხედვაში, უცილობლად აღიარებს ციკლურობას, რაც განაპირობებებს კიდევ ყოველი ასეთი წარმონაქმნის აღმოცენებას, განვითარებას და, ალრე თუ მალე, გარდაუვალ კვდომას.

თითოეული ამღაგვარი ერთეული, ყველაფერს თავიდან იწყებს. ამდენად, ახალს იგი ვერაფერს ქმნის. გამომდინარე აქედან ასეთი წარმონაქმნები სრულიად თანაბარნი და ექვივალენტურნი არიან. არცერთი მათგანი, თავისი განვითარების დონით, არც უსწრებს და არც ჩამორჩება მეორეს. თითოეული ასეთი წარმონაქმნი ვითარდება, მაგრამ მთლიანობაში კაცობრიობა არც ევოლუციას და არც პროგრესს არ განიცდის. ამგვარი ხედვის საფუძველზე არსებობენ მრავალი ასეთი ისტორიული წარმონაქმნები, რომელთაც თავთავისი საკუთარი „ისტორიები“ გააჩნიათ. მთლიანობაში კი, კაცობრიობის მთელი ისტორია არის ერთიანი უწყვეტი გამეორება ერთი და იგივე პროცესთა ერთობლიობისა. ე.ი მიმდინარეობს მრავალათვლადი, ციკლური, მუდმივი ბრუნვა.

მაშასადამე, ამ შეხედულების თანახმად, არ არსებობს თანამიმდევრობა, როგორც განსაკუთრებული პროცესი. შესაბამისად, არ შეიძლება საუბარი ადამიანთა საზოგადოების განვითარების სგადიებზე და ამასთანავე, მსოფლიო ისტორიის ეპოქებზე. ისტორიისადმი ამგვარ მიდგომას, პლურალისტურ მიდგომას უწოდებენ.

ისტორიის პლურალისტური გაგება ღღეს არ აღმოცენებულა. მის სთავებთან დგანან ჟ.ა. გობინო და ჰ. რიუკკერგი. ისტორიული პლურალიზმის საფუძველები, ძირითადში, ნათლად ჩამოაყალიბა ნ. დანილევსკიმ, და საკუთარ გამოკვლევებში განავითარეს ო. შპენგლერმა, ა. გონინმა, ლ. გუმელიოვიმა. ეს მოაზროვნენი, კაცობრიობის ისტორიაში მათ მიერ განსაზღვრულ წარმონაქმნებს სხვადასხვა სახელებით მოიხსენიებენ – ცივილიზაციებად (გობინო, გონინი), კულტურულ-ისტორიულ ინდივიდებად (რიუკკერგი), ეთნოსებად, ან სუპერეთნოსებად (გუმელიოვი), რასაც კონცეპტუალური გააზრებისათვის დიდი მნიშვნელობა არ აქვს, რადგანაც ყოველ შემთხვევაში ეს მოაზროვნენი ძირითადში ერთ კონკრეტულ რეალობას, შეიძლება ითქვას, ჯიშს, მოღგმას გულისხმობენ.

მთლიანობაში, კაცობრიობის ისტორია ალბათ უნდა გავიამროთ, როგორც სულიერი არსების, საზოგადოდ ადამიანის ისტორია, რომელსაც სული უფლისგან ჩაედგა; რომელიც დაიბადა, იზრდე-

ბა, ვითარდება, მწიფდება და გარდაიცვლება (სახეს იცელის), რის შემდეგაც გადადის ახალ თვისობრიობაში.

ამგვარი ხელვა კაცობრიობის ისტორიისა მოცემულია წმინდა წერილში, იოანეს გამოცხადებაში, როცა საუბარია ახალი ცისა და ახალი ღელამიწის შობაზე. ეგზეგეტიკის მიხედვით, აქ საუბარია სულიერ-სხეულებრივ სახეცვლილებებზე, რომელიც გარდაცვალება-შობის მისტერიაში ხორციელდება. ჩვენ ვთვლით, რომ კაცობრიობის ისტორიის ჭვრეგისას ისტორიკოსის მთელი ყურადღების კონცენტრირება სასურველია მოხდეს დროსა და სივრცეში მუდმივ – მოგადადამიანურ, სულიერ ღირებულებებსა და კატეგორიებზე. ესაა სიკეთის, აბსოლუტური კეთილობისა და მოყვასის სიყვარულის ცნებებისადმი ერთგულება და სამსახური, განსხეულებული, განხორციელებული ცალკეულ ინდივიდთა (წმინდანთა – რელიგიური ხედვით) ამქვეყნიურ ცხოვრებაში. მთლიანობაში, ყოველივე ეს წარმოადგენს სახეს ადამიანურობისა, რომელიც ცალკეული ხალხების, ეთნოსების, ცივილიზაციების, მოდგმა-ჯილაგთა (თუ რაც გინდათ ის ვუწოდოთ) სახითაა გაშუალებული ღვთისგანქმნილ დედაბუნებასთან.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გამოთქმულია სხვაგვარი მოსაზრებებიც, რომლის მიხედვითაც, მართალია, სამყარო ჩვენ წარმოგვიდგება როგორც მუდმივად განვითარებადი ფენომენი, მაგრამ განვითარების დინების საწინააღმდეგოდ, მის წიაღში მოედინება მეორე დინება გადაგვარებისა, მორალური და ევოლუციური ენგროპიისა. როგორც აღნიშნავენ (ლ. გუმელევი), მცირერიცხოვანი, ველური გომები, მცხოვრებნი ცივილიზებული სამყაროს განაპირა მხარეებში, წარმოადგენენ შედეგს ღვერა-დაციისა. ეს გომები იმყოფებიან არა სტარტზე, არამედ ფინიშზე საკუთარი ისტორიისა, ისინი წარმოადგენენ რელიქტებს ძველი ძღვევამოსილი ხალხებისა, რომლებიც ადრე, ოდესღაც სამყაროს ცენტრში ცხოვრობდნენ და შექმნეს ძველი ცივილიზაციები, რომელთა ნაშთებსაც ამჟამად აფიქსირებენ არქეოლოგები.

როგორც აღიარებს ეთნოგრაფიული მეცნიერება, მოგიერთი ხალხი (გომი) „იყინება“ პირველყოფილი ველურობის დონეზე, მოგიერთები კი გადაგვარდებიან და ადამიანური ველურობიდან ცხოველურ ფიზიოლოგიურ მდგომარეობამდე ეცემიან. ამ ამრს ეხმიანება პალეოზოოლოგთა დასკვნებიც, რომელთა თანახმადაც თანამედროვე ადამიანის უძველეს გენეტიკურ წინაპრებად მიჩნეული ე.წ. ადამიანის მსგავსი მაიმუნები (შიმპანზე, გორილა, ორანგუტანგო...) უფრო მეტად განვითარებული ყოფილან, ვიდრე მათი თანამედროვე სახეობები – დადიონდნენ ამართულად, გააჩნდათ ნაკლები ცხოველურობა და ა.შ. მაშასადამე, რეგრესი, გადაგვარება შესაძლებელია

ყველა სახის ბოილოგიურ არსებაში, რის გამოც სათუო ხდება პერმანენტული და მუდმივი ევოლუციის უწყვეტობის უეჭველობაც.

თუკი ამდგომარ პრიმიზში შევხვდებით თუნდაც რელიგიის ისტორიას, მაშინ გამოდის, რომ რამდენადაც ველური გომები წარმოადგენენ დეგრადირებულ ნარჩენებს ძველი ხალხებისა, ამდენად, დეგრადაცია მოიცავს ამ გომების ცხოვრების ყველა მხარეს და მათ შორის სულიერ კულტურასაც. ე.ი. ავსტრალიელ აბორიგენტთა, ტროპიკული აფრიკის ნეგროიდულ გომთა, ან ამაზონიის ინდიელთა პრიმიტიული რწმენა-წარმოდგენები არა ჩანასახოვან ფორმებს, არამედ აღრეულ ხანაში უფრო განვითარებული რელიგიის გადაგვარების შედეგს წარმოადგენენ [იხ. Т. Баксан „На тайных тропях Истории“ Грозный 1995].

თანამედროვე რელიგიათმცოდნეობა კი თავდაყირა აყენებს ყველაფერს, ამტკიცებს რა, რომ ერთდმერთიანობა (მონოთეიზმი) წარმოადგენს განვითარებას პრიმიტიული წარმართული რწმენა-წარმოდგენებისა. არადა, შესაძლოა ყველაფერი პირიქითაც ყოფილიყო - ძველი, აღრეული ერთდმერთიანობა, შემდგომში დაეიწყებული, „დაჩეხილი“ იქნა; დაცემულმა, გადაგვარებულმა ხალხებმა დაიწყეს თავყანცემა არა თავად შემოქმედისა, უფლისა თვისისა, არამედ მისი ქმნული სამყაროსეული სხვადასხვა ელემენტისა; რაც თავისთავად მრავალმერთიანობას, პოლითეიზმს, წარმართობას წარმოადგენს. ბიბლია გვეუბნება, რომ თავიდან კაცობრიობა ერთიანი იყო და ერთ მამა ღმერთს ეთაყვანებოდა. მაგრამ შემდგომში ისინი ისე განზვიადდნენ, რომ იწყეს თავის უფალთან გაგოლება, რის ალეგორიასაც ბიბლიაში ადამისა და ევას მიერ აკრძალული ხილის მიღება წარმოადგენს. ამ ცოდვის (უფალთან თავის გაგოლების) გამო ისინი განიდევნენ ედემიდან, დაიქსაქნენ და დანაწევრდნენ. დანაწევრდა მათივე ფსიქიკა და სულიერი ერთობა, გამრავლდა პირველცოდვა – მზვობრივობა და გარყვნილება; რის ჩამოსარეცხადაც უფალმა კაცობრიობას წარდგინა მოუვლინა. გადარჩენილი მართალი ნოეს შთამომავლობა გამრავლდა კავკასიიდან. მაგრამ რამდენადაც დიდი იყო საცდური ცოდვისკენ მიდრეკილი კაცთა გულისა, ღმერთმა ახლა უკვე ძე თვისი მხოლოდშობილი, იესო – „შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“ (მრწამსი), მოუვლინა მათ, რათა მას საკუთარი სისხლით გამოეყვინა ცოდვანი კაცთა მოდგმისა.

ყოველივე ზემოთქმულის მოხმობა დაგვჭირდა იმისა გამო, რომ გვეჩვენებინა ის, თუ რა მრავალფეროვანი და ერთურთისგან განსხვავებულია დამოკიდებულება ზოგადად კაცობრიობის

ისგორიისადმი; ისგორიისადმი, რომლის შემოქმედსაც და განუყოფელ ნაწილს ეთნიკური ერთობები წარმოადგენენ.

ეუბრუნდებით მსჯელობას ეთნოარქეოლოგიის შესახებ და გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ეს სახელწოდება, ალბათ, ჯერ კიდევ დასახვეწია, რადგანადაც იგი მთლად სრულყოფილად ვერ უნდა ასახავდეს კვლევის იმ სფეროებსა და მიმართულებებს, რომელთა აღსანიშნავადაც ეს ტერმინი ინერგება ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სექტორში. საფიქრებელია, რომ კვლევის ობიექტთან მიმართებაში შეუსაბამობის სათავე, თვით ამ ხელოვნურად შედგენილი ტერმინის შინაარსობრივ გაუმართაობაშია საძიებელი. იგი ორი სიგყვის – ეთნოსის (ἔθνος-ხალხი) და არქეოლოგიის (Αρχαιολογία- ძველი და ლოკალ-მცოდნეობა) ხელოვნურად შერწყმის შედეგადაა მიღებული და პირდაპირ თარგმანში „ხალხის სიძველეთმცოდნეობა“-ს ნიშნავს. თავისთავად, სიძველეთმცოდნეობა კი წყროთმცოდნეობის ნაწილი გახლავთ, რომელიც, თავის მხრივ, საისგორიო მეცნიერების დამხმარე დისციპლინად მოიაზრება[136,45].

მაშასადამე, სრულიად ნათელია, რომ ცალკე ტერმინი – არქეოლოგია, ქართულად, სიგყვა-სიგყვით **სიძველეთმცოდნეობას** აღნიშნავს. სწორედ ამგვარი მნიშვნელობით ხმარობდა მას ექვთიმე თაყაიშვილიც, ქართული არქეოლოგიის ერთერთი მესამირკვლე, რომელიც სასყებით მართებულად გამოჰყოფდა ამ სფეროდან ცალკე გათხრით არქეოლოგიას - გათხრით სიძველეთმცოდნეობას. ეს თავისთავად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ დიდ მეცნიერს გათხრა, სიძველეთმცოდნეობითი მასალების მოძიების ერთერთ ხერხად, წყაროების მოძიების ერთერთ საშუალებად მიაჩნდა მხოლოდ. ე.ი. ამ შემთხვევაში მთავარია, ძირეულია წყარო, რომლის მოპოვების ერთერთი ხერხიც არქეოლოგიაა დღევანდელი გაგებით. თავის მხრივ, კი წყარო, ამჯერად გათხრითი მეთოდებით მოძიებული, მეცნიერის, მკვლევარის მიერ ნაყენებულია კვლევის ძირეული ობიექტის (ხალხის, ერის) შესწავლის საქმეში. კონცეპტუალურად სწორედ ამგვარი მიდგომა ახასიათებს დიდი ივანე ჯავახიშვილის კვლევებსაც; სადაც შესწავლის ძირეულ ობიექტს, რომელიმე ცალკე აღებული სოციალური ერთობა ან პოლიტიკურ-კარგოგრაფიული ერთეული (თუნდაც **საქართველო**, ამ სიგყვის პირდაპირი გაგებით) კი არ წარმოადგენს, არამედ მეცნიერის ყურადღების მთავარი საგანი, ჰვრეგითი შემეცნების სახუკვარი ობიექტია – **ერი, ჯიში**, რომლის ამქვეყნიური არსებობის სივრცისეულ ნაკვალევსაც მის წიაღშივე არსებული სოციალური ფენები, სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური საზღვრები ან კიდევ სხვა ყოფითი მხარეები ნათელჰყოფენ. სწორედ ამისა

გამო უწოდა მან თავის სათაო ნაშრომს – „ქართველი ერის ისტორია“ და ამიგომაც ცდილობდა იგი ამ ფორმით დაემკვიდრებინა ეს სახელწოდება საისტორიო-საკვალიფიკაციო ტერმინად. დიდი მეცნიერი პირდაპირ გვეუბნება, რომ „ისტორიკოსის ამოცანაა გაარკვიოს იმ ჰიპოთეზათა სისწორე თუ მცდარობა, რაც მიღებული აქვს ისტორიის ფილოსოფიას; შეიგანოს ახალი მონაცემების ანკარა ნაკადი, რათა უფრო მართებულად იყოს ჩამოყალიბებული ამ დისციპლინის ესა თუ ის ძირითადი საკითხები, როგორცაა დადგენა და განსაზღვრა ეროვნებისა, რასობრივი და ნაციონალური განმასხვავებელი ნიშნებისა, სახელმწიფოსი და სხვა მისთანა“ (189, 392). დიხანც, მას კაცობრიობის ისტორია ერების, ხალხების და საზოგადოდ ჯიშების ისტორიად მიაჩნდა და არა საზღვრებცვლადი პოლიტიკური ერთეულების (რაც ოდენ ერის, ჯიშის გარემოსთან ადაპტაციის შედეგს წარმოადგენს) ისტორიად. დიდი მეცნიერი საზოგადოების ისტორიას წარმომავლობითი სისხლისმიერი ერთობების, მოღვმათა სივრცული არსობის რაკუსში ჭვრეტდა.

ახლა, რაც შეეხება ხალხთმცოდნეობით სამეცნიერო დისციპლინას – **ეთნოლოგიას**; ცნობილი ფრანგი სტრუქტურალისტის, კლოდ ლევი სტროსის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიაში წვდომისათვის არ არის საკმარისი ფაქტების, მოვლენებისა თუ ცალკეულ ყოფით ნივთთა თვისობრიობის დაფიქსირება. აუცილებელია ძირეულად ჩავსწვდეთ მათ არსს და მიზეზ-შედეგობრივად გავისივრებინოთ მათი ადგილი საზოგადოებრივ ყოფაში. ამის მიღწევა კი ეთნოლოგიის გარეშე სრულიად წარმოუდგენელია. თუ სოციოლოგია შემოიფარგლება მხოლოდ აწმყოს გაგებით, მაშინ იგი ვერ მიაღწევს მიზანს, რადგანაც აწმყო წარსულის გარეშე სრულიად წარმოუდგენელია. ყოველივე, რაც აწმყოში ხდება, უკვე ისტორიის კუთვნილებაა. მხოლოდ ისტორია იძლევა უზოგადეს კანონთა და ღირებულებათა შკალის შესაბამისად აწმყოს ელემენტთა დაყოფის შესაძლებლობას. ამდენად, წარმოუდგენელია ისტორიისა და ეთნოლოგიის ურთიერთგათიშვა. შეუძლებელია ისტორიის არსებობა ეთნოლოგიის გარეშე; რამდენადაც, ყველანაირი აღწერითი და დაკვირვებითი ხასიათის კვლევა, ეთნოლოგიური პროფილისაა, იმდენად ყოველი ისტორიკოსისათვის, მაშინაც კი როდესაც იგი საზოგადოების ისტორიის შორეულ ეტაპებს ეხება, ეთნოლოგიური მასალა (თუნდაც გათხრითი მეთოდებით მოძიებული) ამოსავალი ხდება. რაც შეეხება ეთნოლოგიისა და ისტორიის მიმართებას, მეცნიერი თვლის, რომ მათ შორის არსებითი სხვაობა არც კვლევის ობიექტში, არც კვლევის მიზანში და არც კვლევის მეთოდში არ შეინიშნება. მათ აქვთ ერთი და იგივე კვლევის ობიექტი

– სოციალური ცხოვრება; ერთი და იგივე მიზანი – ადამიანის უკეთ შეცნობა და ერთი მეთოდი. განსხვავება მხოლოდ ერთშია: ისგორია ყურადღებას სოციალური ცხოვრების ცნობიერი მოვლენების მიმართ წარმართავს, ხოლო ეთნოლოგია უფრო ამ უკანასკნელის არაცნობიერ ღირებულებათა კუთხით ამახვილებს თავის ყურადღებას [339, 260-262; 84, 9].

ეთნოლოგიისადმი, როგორც სამეცნიერო დისციპლინისადმი საკვალიფიკაციო მიდგომის მხრივ, ვფიქრობთ, მეტად საინტერესო სურათი გვაქვს თუნდაც გერმანულ საინგორიო მეცნიერებაში. ხალხმცოდნეობითი დისციპლინის აღსანიშნავად აქორ გერმინს – Volkskunde-ს (ხალხისმცოდნეობა – საკუთრივ გერმანელი ხალხის შემსწავლელი მეცნიერება) და Völkerkunde-ს (დანარჩენ სხვა ხალხთა – არაგერმანელთა შემსწავლელი მეცნიერება) ხმარობენ. გერმანული თვითშეგნება ამკარად გამოიცალკევეს თავს დანარჩენი სამყაროსაგან. იგი შეიმეცნებს რა საკუთარ მეობას, შეისწავლის და გაისიგრძეგანებს რა საკუთარ ინტერესებსა და სულიერ მოთხოვნილებებს, მხოლოდ ამის შემდეგ, საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, სწავლობს დანარჩენ ხალხებს და მათ შესახებ, საკუთარი თვალსაწიერიდან მიღებულ ცოდნას აყენებს საკუთარსავე ინტერესების სამსახურში. საყურადღებოა, რომ ამგვარი დამოკიდებულება, დანარჩენი სხვა წარმომავლობის ერებისადმი, უშუალო განვითარებაა ძველ ელინთა (რომელთა კულტურის შემკვიდრედაც მიჩნეულია ევროპული ცივილიზაცია საზოგადოდ) დამოკიდებულებისა დანარჩენი ხალხებისადმი. როგორც ცნობილია, ელინი კაცობრიობას ორ ნაწილად ჰყოფდა – ელინად და ბარბაროსად; მისიანად და სხვად, გადამთიელად, ველურად. მაშასადამე, კაცობრიობა ელინის ცნობიერებაში ორ ხარისხად იყოფოდა: ელინად – პირველხარისხოვნად და ბარბაროსად – მეორეხარისხოვნად. ვფიქრობთ, ამ სულითაა გაჯერებული დღესაც თანამედროვე საერთოევროპული საზოგადოება.

ბერძნულად – Ἰο εἰς – ხალხს აღნიშნავს; მნიშობა და ჩვეულებით გამოყოფილ, გამორჩეულ ერთობას (Ἰο εἰς – მწე, ჩვეულება ბერძნულად). ბერძენი მნიშობა და ჩვეულებით განსხვავებულს ეძახდა ეთნოსს და გამომდინარე აქედან თავს უწოდებდა ელინს; მნიშობა და ჩვეულებით განსხვავებულ სხვა ეთნოსს კი ეძახდა ბარბაროსს.

ქართულ ენაში და შესაბამისად, ქართველურ (თამამად შეიძლება ითქვას ზოგადკავკასიურ) შემეცნებაში კი სხვა ხალხის, სხვა ჯიშის, სხვა მოდგმის აღსანიშნავად, წარმომავლობით-ნათესაური ნიშნით განსხვავებულობაა აღიარებული. ჩვენ კაცობრიობის დანარჩენი ნაწილისგან თავს გამოვიცალკევეთ მოდგმის, ჯიშის,

სისხლითნათესაობითი ერთობლიობის საფუძველზე, რაც თავის მხრივ, ზნისა და ჩვეულების სხვაობასაც გულისხმობს; თუმცა ჩვენივე მსგავსი ზნე და ჩვეულება სხვასაც შესაძლებელია გააჩნდეს. ამდენად, ზნე და ჩვევა ჩვენთვის თავის გამოსაცალკევებლად ძირეული არ არის („თათარიც ჩვენი ძმა არი“- ქართული ხალხური ლექსი); მთავარია სისხლით, ჯიშით სხვაობა. ამის ნათელი მაგალითია „ნათესავით ქართველის“ ცნება, რომელიც ღერძულ ხაზად გასდევს ზოგადქართველური ერთობის მთელი თანაცხოვრების რამდენიმე ათასწლოვან ისტორიას. გამომდინარე აქედან, ქართველი და შესაბამისად, კავკასიელი ადამიანი, უცხოგომელთან ურთიერთობას ამავე ნიშნით აგებდა და თვლიდა რა მასაც თვისობრივად მისსავე მსგავსი ნათესაურ-წარმომავლობითი სტრუქტურის წარმომადგენლად, ბერძნული და შესაბამისად, ზოგადინდოევროპული ცნობიერებისგან განსხვავებით, აგრერიგად მკვეთრად არ ემიჯნებოდა უცხოელს. იგიც (უცხოგომელიც) მისსავე მსგავს ადამიანად მიაჩნდა და თვისობრივად დიდ ზღვარს არ ავლებდა მასთან. მეორეს მხრივ კი, ამგვარი ე.წ. გოლერანგობა უფრო ამძაფრებდა და აძლიერებდა ქართველ კაცში მკვიდრ ჯიშთშეგნებას და სისხლითწარმომავლობით ცნობიერებას. მართალია, იგი შემწყნარებელი იყო სხვათა ცხოვრების წესისა და შესაძლოა, გარკვეულწილად თანაზიარიც კი გამხდარიყო უცხოთა ზნე-ჩვეულებებისა; მაგრამ მეორეს მხრივ, ამგვარი, ერთი შეხედვით, უცხოთმოყვარობა (იხ. ვახუშტი ბაგრატიონი) კიდევ უფრო ამტკიცებდა და აღუღებებდა სისხლისმიერნათესაურ ერთობას, რომლის წევრადაც ქართველი უცხოგომელს იშვიათად თუ გაიხდიდა; ისიც იმ შემთხვევაში, თუ იგი (უცხო), ადგილობრივი თეოკრატიულ-თემობრივი სამყაროს შვილი გახდებოდა და ამგვარად ეზიარებოდა გაქართველების მისტერიას. ქართველმა კაცმა შესაძლოა ღროებით, გარკვეულ სიგუაციაში, დაფაროს, ღაიოკოს კიდევ საკუთარი შეხედულებები და ემოციები და უცხო გარემოში სწრაფად გაშინაურდეს კიდევ. ჩვენს ამ თვისებაზე მიგვანიშნებს ქართული ანდაზა – „სადაც წახვალ, იქაური ქუდი დაიხურე“; თუმცა ქართველი ერთობ ძნელად ეგუება თვისობრივი ხასიათის ძირეულ ცვლილებებს; „მიუწვეველს ნუ მიაჩვევ და მიჩვეულს ნუ გადააჩვევო“ - უთქვამთ ჩვენში.

ამდენად, მიგვაჩნია, რომ სხვათაგან განსხვავებით, ქართველი გოლერანგია ზნისა და ჩვეულების მიმართ, მაგრამ შეურყეველია და მტკიცედ იცავს ჯიშსა და მოღვმას. იგი სხვას მორიგებს, მაგრამ იშვიათად თუ შეირევს ამავე სხვას. ამდენად, ქართველმა შეიძლება დაიხუროს კიდევ სხვისი ქუდი (ისიც ღროებით), მაგრამ ეს გაღაჯიშებად არ ითვლება მის შეგნებაში. გაღაჯიშება იწყება

სისხლის შერევის შემდეგ, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ამას თვისობრივად ახალი მწე-ჩვეულებების შემორევეც ახლავს თან.

გამომდინარე აქედან, ქართველი (და შესაბამისად კავკასიელი) კაცის სულში, მიდიოდა რა იგი დათმობაზე გარკვეულ ხალხთა მწე-ჩვეულებათა მიმართ, არასდროს არ ღვიფებოდა სხვისადმი მგრული დამოკიდებულება, რამდენადაც სხვათაგან კავკასიაში მოგანილ მწე-ჩვეულებებს აქ ფარად ედგა კავკასიელთა სისხლისმიერ-ნათესაობითი ჯიშთშეგნება. შესაბამისად, ჩვენში არც უცხოთფობია, უცხოთმოძულებობა გაღვივებულა, რომლის თანამედროვე განვითარებასაც ნაციონალიზმის წარმოადგენს და რომლის საცეცებიც აგრე რიგად ფესვგადგმულია ინდოევროპულ სამყაროში. ამის მიზეზი აქ სისხლითნათესაობითი სისტემების დაბალხარისხოვნებაში უნდა ვეძებოთ, რაც თავისთავად ამ ხალხთა შემეცნებაში მწე-ჩვეულების უქცევლობაზე აქცენტირებას იწვევდა. ყოველივე ეს შობდა კიდეც ამ ხალხების ცნობიერებაში დოგმატიზმისკენ და ფეტიშიზმისაკენ მიდრეკილებას. ამგვარი ხედვის გამოვლინებად უნდა მივიჩნიოთ შუასაუკუნეების ევროპაში ინკვიზიციების მძლავრობა, რომლის საფუძველიც რწმენის, კერძოდ კი იესოს მოძღვრების დოგმატურ გააზრებაში მდგომარეობდა. დოგმატიზმით გაჯერებული ხედვის შედეგი იყო აქ მომძლავრებული ფაშიზმიც, რომელმაც საბოლოოდ თანამედროვე სამოგადობაში მოგადად ეროვნულობის, ნაციონალიზმის თავისთავადი, კეთილშობილი და ღვთიური გრძნობის დისკრედიტაცია გამოიწვია. დოგმატიზმის გამოვლინებად მიგვაჩნია ამ სამყაროში ერთობ გავრცელებული ერთგვარი ფორმათ - „უნიფორმათმოწყვარეობაც“². ყოველივე ამან განაპირობა ის, რომ მიუხედავად აგრე რიგად აყვავებული და მატერიალურად გაფუფუნებული დღევანდელი ევროპული სამოგადობა ერთობ უღმერთო და არაეროვნულია. ყოველივე ეს მრავალგზის აღუნიშნავთ თვით დიდ ევროპულ მოაზროვნეებსაც.

რაც შეეხება ჩვენი კულტურის მშობლიურ სამყაროს; როგორც მერაბ კოსტავა ერთობ ხაგონად აღნიშნავს: „საქართველო (და კავკასია მოგადად – პ.ბ.) კულტურათა თანანმიმდევრობის და ევოლუციის წრიული მდინარების ცენტრში იმყოფებოდა. იგი არა მარტოდენ სიერცულ, არამედ დროთა გამყოფსა და განმწესებელსაც წარმოადგენდა. ოდითგან, საქართველო თავისი მეობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლით უძველეს სამხრეთელ და ახლადფეხადმულ ჩრდილოელ ხალხებს არ აძლევდა აღრევის საშუალებას, რათა არ დარღვეულიყო ხალხების კულტურათა მონაცვლეობის და თანამიმდევრების ურყევი

² ეს საკითხები ცალკე განხილვის საგანად გვესახება.

მსოფლიო კანონი. კულტურულ-ისტორიული მისიის თვალსაზრისით საქართველო უფრო დაფარული სიკეთის ქვეყანაა, რომლის დანიშნულება მის მრავალ საუკეთესო შეილსაც კი არ ჰქონდა ბოლომდე გაცნობიერებული: ცნობილია ევროპულ ცივილიზაციაში არსებული აზრი კავკასიის უძველესი მისიის შესახებ; სახელდობრ ის, რომ კავკასია ევროპის ხალხთა აკვანია“ (84, 8-9).

აქვე გვახსენდება მსჯელობა მითიური პრომეთეს შესახებ, სადაც ბ-ნი ზვიადი, ჩვეული ხატოვანი ენით და სიღრმისეული ჭვრეგით, გვისურათებს ქართველური (შესაბამისად კავკასიური) მოდგმის სივრცისეულ არსს, – პროტოქართველური (იაფეგური) მოდგმა და მისი ენა „დამდაბლებული“ და დაწუნებული ხდება ქრისტიმდე მესამე ათასწლეულიდან, როდესაც ევრაზიაში იწყება ინდოევროპელთა ექსპანსია და გაბატონება, რაც ბერძნულ მითოლოგიაში სიმბოლიზირებულია იაპეგოსის ძის – ტიგან პრომეთეს („წინასწარმეტყველური აზრის“) მიჯაჭვით კავკასიონზე და დედამიწაზე გვესისა და მისი პანთეონის დომინირებით (პრომეთე – იაფეგური კაცობრიობა, ზვესი – ინდოევროპული კაცობრიობა)... აქ საქმე გვაქვს ორი სხვადასხვა კულტურის ბრძოლასთან და ურთიერდაპირისპირებასთან. სახელდობრ, პრომეთე არ არის ბერძნული ღვთაება, იგი იმ ხალხის ღმერთია, რომელიც ბერძნების მოსვლამდე ცხოვრობდა და მაღალი კულტურის მატარებელი იყო. ...ასე რომ, კავკასიონზე მიჯაჭვული პრომეთე, ანუ მაღალი ცივილიზაციისა და აზროვნების მატარებელი კაცობრიობა, არის პროტოქართველური – იბერიული მოდგმა, კავკასიაში ლოკალიზებული, კავკასიაზე მიჯაჭვული. უფრო ადრინდელ ხანაში ეს მოდგმა აღავსებდა არა მხოლოდ კავკასიას, არამედ ხმელთაშუა ზღვის აუზს, ჩრდილო და სამხრეთ ევროპას, პირინეებს, ეგეოსის არქიპელაგს, მცირე აზიას და ინდოეთამდე აღწევდა... (31, 45). არ დაუფარავთ და ვიგყვით, რომ გამოთქმული მოსაზრებები პროტოქართველური გენის თვისობრიობის, არსისა და, თუ გნებათ, მისიის შესახებ სრულად ემზიანება ჩვენეულ ხედვას, რომელიც ალბათ, ძალაუნებურად არაერთხელ გამოკრთება კიდევ ქვემოთ, გარკვეულ საკითხებზე მსჯელობისას.

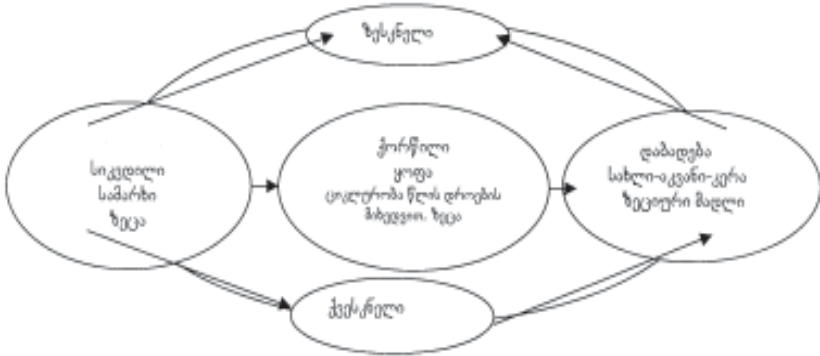
ჩვენის მიზანს კი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში წარმოადგენს ქართველთა მოდგმის, ჯიშის თვისობრივობის გაანალიზება და მისი, როგორც დანარჩენი კაცობრიობისგან ბუნებრივად გამოკვეთილი ერთობის კერძობითი სახე-ხასიათის, ჩვენი შესაძლებლობის ფარგლებში, მეგ-ნაკლებად დასურათხატება. ამდენად, ჩვენი მიზანია ჩავსწვდეთ ჩვენს თავისთავადურ სახეს და, აქედან გამომდინარე, იმ მიზეზ-შედეგობრივ ნიუანსებს, რომლებიც განაპირობებენ კიდევ ჩვენსავე ცხოვრებისეულ-ისტორიულ თვითმყოფალობას. პარალელ-

ლურად აღენიშნავეთ იმასაც, რომ ყოველ ერს, ისევე როგორც მის შემადგენელ თითოეულ პირს, გააჩნია ხილული, ხელშესახები ცხოვრებაც და უხილავი, გრძნობადი, ზეციური ცხოვრებაც (მაგალითისთვის იხილეთ ფერწერული ხატი „ზეციური საქართველოს დიდება“). ერიც ისეთივე ორგანიზმია, როგორც ცალკეული ინდივიდი. ერი იბადება, იზრდება, ეცემა და ხანდახან ქრება კიდევ, აღიგვება პირისაგან მიწისა. დაცემა იწყება განვითარების პიკის მიღწევისთანავე, მაგრამ ამ ორ მომენტს შორის მდებარეობს მონაკვეთი, რომელიც აღსავსეა ამ ერის სიმშვენიერითა და სიდიადითა (260, 310).

ყოველივე ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, თამამად შეიძლება ჩვენი ნაშრომის უმთავრეს კვლევით მიმართულებად ქართველთა ეთნოლოგია დავესახოთ და შესაბამისად, მას ერთგვარი „ქართველთმცოდნეობითი“ დატვირთვაც მივანიჭოთ; რამეთუ მიგვაჩნია, რომ ნებისმიერი საისტორიო დისციპლინის უმთავრესი დანიშნულება, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი ეროვნული რაობის განსაზღვრა – განზოგადოებაა წინაპართა ცხოვრებაში ჩაღრმავების გზით. მიგვაჩნია, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ამის შემდგომაა სრულყოფილად შესაძლებელი საზოგადოდ ერთიანი საისტორიო პროცესების გასიგრძელება და შესაბამისად, საკუთარი ადგილის პოვნა მის წიაღში.

სანამ შევუდგებოდეთ ჩვენი ძირითადი თემის ირგვლივ საუბარსა და მასალის ანალიზს, ვფიქრობთ, აუცილებელია დასაწყისშივე შეეთანხმდეთ იმ კონცეპტუალურ მიდგომაზე, რომლის მიხედვითაც შევეცდებით მსჯელობისას მოხმობილი ცალკეული კულტურული ელემენტების, ღირებულებებისა და მოვლენების წარმოსახვა-ანალიზს. მიგვაჩნია, რომ ყოველ არტეფაქტს გარკვეული სივრცისეული განშლა ახასიათებს, რომელიც სამ ვერტიკალურსა (ქვესკნელი, სკნელი, ზესკნელი) და სამ ჰორიზონტალურ კატეგორიაშია (წარსული, აწმყო, მომავალში) განფენილი. ვფიქრობთ, ეთნიკური ყოფისათვის დამახასიათებელი მომენტების ანალიზისადმი ამგვარი მიდგომა კარგად ჩანს, მაგალითად, ვაჟა-ფშაველას ერთ-ერთ ცნობილ ეთნოგრაფიულ წერილში „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“ (იხ. ლიგ). აქ, მთელი მსჯელობა ფშაველთა ყოფა-ცხოვრების შესახებ გაშლილია სიკვილ – სიცოცხლის მუდმივი კატეგორიების ფონზე. ავტორი თხრობას იწყებს კონკრეტული პირის (კარახელას) ავადმყოფობასა და გარდაცვალებაზე და მსჯელობას ასრულებს მისი შვილიშვილის დაბადებით. სივრცისეული განზომილების ხილულ ამ ორ კატეგორიას შორის კი გავრცობილია მთელი მრავალფერადოვანი გამმა ფშაველი კაცის ცხოვრებისა,

რომელიც ჩვეული სიღრმისეული წვდომითა და პოეტურობით აქვს ავტორს გადმოცემული. ერთობლიობაში, მთელი მასალა, ფაბულარული აგების მხრივ, გრაფიკულად შემდეგნაირად გამოიყურება:



მთლიანობაში, ამ სამი სივრცულ-ყოფითი კომპონენტის (სიკვდილი, ქორწილი, დაბადება) ერთობლიობა³ ქართველთა (ისევე როგორც სხვა ხალხების) ცნობიერებაში ბუნებრივი გრადიციულობით არის გაპირობებული. ქართველი, როგორც აბორიგენი თავისი მიწისა, რომელიც სისხლხორცეულად მომდინარეობს ადგილობრივი ფესვებიდან, წინაპრისკენ წარსულის წინგადმოგანით არის მიქცეული. მას უკან მოხედვის არ ეშინია, რადგანაც იგი ინტუიტიურად უშუალოდ გრძნობს თავს დღევანდელი სამშობლოს გენეტიკურ შვილად; ეს განაპირობებს კიდევ მის გრადიციონალისგურ ბუნებას. გამომდინარე აქედან, იგი გოლერანგია, რამდენადაც მასპინძელია თავის მიწაზე და ცალკეული გამოუვალი სიჭუაცების გარდა, არასდროს ამგვიცებს, საკუთარ ადგილობრივ წარმომავლობას.

ყოველივე ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, მოცემული ნაშრომის ძირითადი მიზანი ჩვენ ამგვარად გვესახება – ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე თვალი გავაღვენოთ საცხოვრისის ფენომენს და მის ადგილს სგადიალურად ცალკეულ საზოგადოებრივ ერთეულებში, ამ უკანასკნელთა განვითარებისდა მიხედვით; დავსვათ საკითხი საცხოვრისის, როგორც სივრცუ-

³ გავისხნოთ, რომ აღამიანი განსაკუთრებით ამ ყოფით მომენტებშია გრადიციული და მნე-ჩვეულებებისადმი ერთგული.

ლი აღქმის გამოხატველი ობიექტური რეალობის შესწავლისა და ვაჩვენოთ ამგვარი კვლევის პერსპექტიულობა; შეძლებისდაგვარად წარმოვაჩინოთ საცხოვრისის როლი ეთნიკურ ყოფაში იმ გეოგრაფიული და სოციალ-ეკონომიკური თავისებურებების გათვალისწინებით, რომლებიც კავკასიას და კერძოდ მის ცენტრალურ ნაწილს ახასიათებს.

ფაქტიურად, ჩვენი ამგვარი მიდგომა კონკრეტული ყოფითი ფენომენისადმი (ამ შემთხვევაში საცხოვრისისადმი), ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში ჯერ კიდევ აკად. გ. ჩიჭიაის მიერ შემუშავებული და აწ უკვე კარგად აპრობირებული კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის სივრცულ პერსპექტივაში ერთგვარ გავრცობას წარმოადგენს, რაც უპირველეს ყოვლისა ჩვენში საისტორიო მეცნიერების განვითარების და ამის საფუძველზე დიდძალი ფაქტობრივი მასალის დაგროვების შედეგად გახდა შესაძლებელი.

რაც შეეხება საკვალიფიკაციო გერმინს, მიგვაჩნია, რომ მოცემულ შემთხვევაში შედარებით მართებულია ვიხმაროთ გამოთქმა – **პალეოეთნოლოგია**, რომელიც სიგყვა-სიგყვით ძველ ხალხთმცოდნეობას ნიშნავს და ალბათ, მეგნაკლებად სრულად შეესაბამება კვლევის იმ მიმართულებას, რასაც ჩვენ ვადგავართ. მართალია, გარკვეულწილად, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ეს დასახელება უფრო ისტორიის ასპარეზიდან გამქრალ ეთნიკურ ერთობათა შესასწავლად წარმოებულ კვლევას უფრო მიესადაგება, მაგრამ ქართველური – იბერიული მოდგმა, რომელიც კავკასიის აბორიგენ მოსახლეობას წარმოადგენს, ათასწლეულთა მიღმა გახედვას არ გაურბის და თამამად უსწორებს თვალს შორეულ წინაპართაგან ჩვენსკენ მომართულ მზერას.

*

*

*

**„მეცნიერება, როდესაც მას
თან ახლავს ვნება, –
თანაბრად არის პოემის
ზეშთაგონება!“**
გალაკტიონი

მეცნიერება, უმაღლეს დონეზე, სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროთმცოდნეობა, რომელსაც თავად შემოქმედის ლაბორატორიაში შეჰყავხარ; ამროვნება ერთდროულად არის ობიექტური სამყაროს, ანუ სულიერი და ფიზიკური რეალობის შემეცნების საშუალებაც და, როგორც სუბიექტური პროცესი, ადამიანის მესამე გამოხატულებაც“ (84,12). ადამიანი, როგორც მაღალი დანიშნულების და თავისუფალი ნების მქონე არსება, უზენაესის მიერაა შექმნილი და მისი პიროვნული თავისუფლება შემოქმედისგან მომდინარეობს. ღმერთმა ადამიანი შეჰქმნა „ხატად თვისად“ და ამდენად, ადამიანი გამორჩეულ, თავისთავად ღირებულებას წარმოადგენს. იმ ორი სუბსტანციიდან (სულიერი და მატერიალური), რომლებიც მთლიანობაში შეადგენენ ადამიანის არსებას, უმთავრესი და უპირატესად ფასეულია უკვდავი სული. იგი მისგან მომდინარე გონიერ საწყისთან ერთად ადამიანის პიროვნულობის, ინდივიდუალობის განმსაზღვრელია. ე. ი. თავისთავადობა, დამოუკიდებელი ჭვრეტა სიღრმისეული პროცესებისა, რასაც ვერასგზით ავცდებით კვლევის პროცესში, ბუნებრივია, ნაკლად ვერ ჩაითვლება. პირიქით, ეს უცილობელ პირობად უნდა მივიჩნოთ და გარკვეულად შინაგანი, პიროვნული თავისუფლების გამოვლინებად უნდა ვაღიაროთ, რამეთუ „ჭეშმარიტად შემოქმედებითი სული ვერ ეგუება ვერავითარ სტატიკურ დოგმებს, ვინაიდან შემოქმედება თავად დინამიკაა, იგია თავად დინამიური სულის სინამდვილე“ (31, 413).

ამდენად, ყოველი ჭეშმარიტი მკვლევარი ამ კუთხით მშერს და აფასებს სხვათა ნაღვაწს, რაც თავისთავად გამორიცხავს რაიმე პიროვნულ დაპირისპირებას კოლეგათა შორის, რამეთუ ყოველი მათგანი „შემოქმედის ლაბორატორიაში“ შესვლას მიესწრაფვის და ამ გზაზე სიარული ხეწვს და სანთლად ჩამოქნის თითოეული მათგანის სულს. ამის ნათელი მაგალითია დიდ მეცნიერ-მამულის-ვილთა ბიოგრაფიებიც.

ქართული კულტურის ძირითადი მახასიათებელი, როგორც ამას ხაგოვნად და მართებულად აღნიშნავენ, არა ქმედითი, არამედ ჭკერეგითი ელემენტი (84, 23), რომელიც თავის მხრივ, სამ ფუძემდებლურ პრინციპს ეყრდნობა: ინდივიდუალიზმს, ნაციონალიზმს (ეროვნულობას) და თეიზმს (ღმრთივემორწმუნეობას). იგი გულისხმობს ქართველი ერის მიერ გავლილი გზის, ერის რაობისა და დანიშნულების, ეროვნული სახელმწიფო ინტერესების გააზრებას. მისი ფორმირებისთვის უზარმაზარი მნიშვნელობა აქვს ეროვნული არსის საგანძურს – წინაპართა სულიერ და გონით მეგვიდრეობას, ისტორიულად ფორმირებულ და ყოფაში გადმოცემულ გრადიციებს, ჩვეულებებს, სამოგადოებრივ ინსტიტუტებს, ჩამოყალიბებულთ გენის, ჯიშის ღვთითობებულ გარემოსთან ერთგვარ „ბიოცენოზში“ შესვლის შედეგად.

ქართველთა მწე-ჩვეულებებისა და გრადიციების შესახებ ცნობებს უძველესი პერიოდებიდან ვაწყდებით როგორც უცხოურ (უმეტეს-წილად ბერძნულ-რომაულ), ასევე საკუთრივ ქართულ წერილობით ძეგლებში. ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა XVIII ს-ის პირველი ქართველი მეცნიერ-გეოგრაფის, ვახუშტი ბაგონიშვილის დაკვირვება მშობელი ერის აფ-კარგზე. იგი თავის ნაშრომში – „აღწერა სამეფოსა საქართველოსი“, იძლევა რა საკუთარი ერის შესახებ საკმაოდ ამომწურავ ინფორმაციას, ქართველთა შესახებ პირუთვნელად წერს: „...მნენი აქუნდათ **პირმგკიცობა**, მგერთა გედა ერთობა, თავისუფლებისთვის მხნედ ბრძოლა, მეღგრად დგომა მისთვის, ციხე-სიმაგრეთა და ქალაქთა შენება, მაგრება ქუეყანისა, **ერთისა ცოლისა ქმრობა**, რამეთუ მოიყვანდიან **თვის-თვისთა თანასწორთა**... ხოლო კაცნი ამის ქუეყნისანი არიან სარწმუნოებით ქრისტიანენი. ხოლო ანაგებითა არიან კაცნი და ქალნი შუენიერნი, ჰაეროვანნი, შავ თვალ-წარბ-თმოსანნი, თეთრყირმიზნი, იშ ათ შავგვრემან და მოყვითან, იშ ათ თვალჭრელ და გრემანი, და მწითურ ანუ თეთრ. ქალთა თმა გარდაგვეებული და დაწნული. ხოლო კაცთა ყურთა გედა მოკუეცილნი; წერწეგნი, უმეტეს ქალნი, იშ ათ სქელნი, მხნენი მუშაკნი, ჭირთა მომთმენნი, ციხესა გედა და მხედრობათა შინა კადნიერნი, მკვირცხლნი, მსწრაფნი. სალაშქროთა შინა ახოვანნი, საჭურველთ მოყუარენი, ამაყნი, ლაღნი, **სახელის მაძიებელნი ესრეთ, რამეთუ თვისთა სახელთათვის არა რიდებენ ქუეყანასა და მეფესა თვისსა**, სგუმართა და უცხოთ მოყუარენი; მხიარულნი, უკეთუ ორნი ანუ სამნი არიან, არარა შეიჭირვიან; უხუნი, არცა თ სსა და არცა სხვისსა კრძალვენ; საუნჯეთა არა მმესველნი, გონიერნი, მსწრაფლ-მიმხლომნი, მჩემებელნი, სწავლის მოყვარენი... ურთიერთის მიმყოლნი, სიკეთის

დამსწავლელნი და მიმგებელნი, სირცხვილის მიმღევარნი, **კეთილ-ბოროტგმედ ადრე მიმდრეკენი, თავხედნი, დიდების მოყვარენი, თვალმგებნი და მოთაკილენი...**“(152, 44-45)

საკუთარ, ოდინდელ სამკვიდროსთან სისხლხორცეულად შეზრდის შედეგად ქართველთა მოდგმას, ჯიშს ჩამოუყალიბდა თავისეული ყოფა-ცხოვრების სტილი. ეს განსაკუთრებით ნათლად გამოიხატებოდა ხოლმე მრავალფერადოვან და მრავალსახოვან წეს-ჩვეულებებში, გრადიციებში თუ ყოველდღიურ ქცევით ნორმებში. ისინი მნიშვნელოვანწილად გაპირობებულნი არიან, ისევ და ისევ, მშობელ გარემოსთან შეგუების შედეგად ათასწლეულთა მიღმა ჩამოყალიბებული ბიოკულტურული და სამეურნეო-ყოფითი ურთიერთობებით. ეს სამეურნეო-კულტურულ ურთიერთობათა კომპლექსი უძველესი პერიოდიდანვე გულისხმობდა სოციალური ერთეულის – ოჯახის მიერ მიწის ფლობას სისხლითნათესაობითი პრინციპების საფუძველზე ჩამოყალიბებული სამართლებრივ-ჩვეულებითი ნორმების მიხედვით. თავის მხრივ, ამგვარი ურთიერთობანი შედუღებულ-შემაგრებული იყო საერთო სათემო სალოცავის, როგორც სათემო მიწის უმაღლესი პატრონისა და განმწესებლის უპირობო აღიარებით. გამომდინარე აქედან, თემის შემაღგენელი ყოველი მიწისმფლობელი ოჯახი, ხაგისყმობის საფუძველზე, უშუალოდ სალოცავის წინაშე იყო პასუხისმგებელი და შესაბამისად, თემის ყოველი წევრის მორალური სახეც ღვთისმომშიშობის ღრმა და კეთილშობილური ნიშნით იყო აღბეჭდილი. შესაბამისად, ჩამოყალიბდა იმგვარი მორალურ-სულიერი პრინციპები, რომლის თანახმადაც საერთო სათემო ღირებულებების და შესაბამისად მოძმეთა წინააღმდეგ წასვლა, ხაგის წინააღმდეგ წასვლის გოლფასი იყო. ხაგისა და თემის შემბლაღავის უმაღლესი სასჯელი კი მოკვეთა, გაძევება იყო, რაც პიროვნებას საკუთარ სისხლთან და ხორცთან – ოჯახთან განშორებასაც უქადდა. გამომდინარე აქედან, თემის ყოველი წევრის უმაღლესი მიზანი გახლდათ ღვთისმომშიშობის საფუძველზე სამსახური საკუთარი თემ-სოფლისა და შესაბამისად, საკუთარი სამშობლოსადმი. სწორედ ეს ღვთისმომშიშობა არის საფუძველი უმაღლესი სიყვარულისა („შიში შეიქმს სიყვარულსა“ – შოთა რუსთველი, XII ს.), რომლის ფონზეც ვითარდებოდა მთელი მრავალფერადოვანი გამმა საერთოქართველური თუ რეგიონალური მწე-ჩვეულებებისა და გრადიციებისა, რომლებიც ესოდენ მრავლად შემოინახნენ ჩვენს დრომდე და ამჟამადაც ცხოვლად განაპირობებენ ქართველი ერის დღევანდელ ყოფას.

სავსებით მართებულადაა აღნიშნული, რომ „ერი ადამიანთა მოდგმის უნიკალური წარმონაქმნია და ამასთანავე კაცობრივი

არსის ინდივიდუალური გამოვლენა. სწორედ ეს განსაზღვრავს მის „მეგაფიზიკურ ადგილს“ სამყაროს ბუნებითსა და ადამიანურ წყობაში. არ არსებობს უფრო დიდი ღირებულება, ვიდრე ვრად ყოფნის ღირებულება“ (75, 16). ინდივიდის მიერ საკუთარი ერი და ეროვნული ყოფიერება ყოველთვის განიცდება და მოიაზრება აბსოლუტურ, უპირობო და თავისთავად რეალობად, მისი პიროვნული ცხოვრების უზენაეს საზრისად. ყოველი ნორმალური პიროვნება, თუკი იგი გადაგვარებული არ არის, თავს მიაკუთვნებს არა უშუალოდ კაცობრიობას, არამედ გარკვეულ ერს, რამდენადაც, ჩვენი მიმართება სამყაროსა და საერთოდ, „კაცობრივ არსთან“ ჩვენივე ეროვნული ყოფიერებით არის განსაზღვრული და გაშუალებული, რითაც სამართლიანად ამბობს ყოველი ინდივიდი. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს „მიკუთვნება“ არ ნიშნავს თავისუფალ არჩევანს. მეგაფიზიკური გაგებით, ინდივიდს მისი ეროვნული ყოფიერება მუდამ მზამზარეულად, გარედან ეძლევა“ (75, 16). ამა თუ იმ ერისადმი პიროვნების მიკუთვნება ბედისწერის გარდუვალობაა და არა თავისუფალი არჩევანის შედეგი. „მამულიშვილად“, „ერის შვილად“ ყოფნა - ეს ინდივიდის ბედისწერაა“ (75, 18). ამდენად მამულისგან განდგომა და ერისგან განწყენება ისეთი დანაშაულია, რომლისთვისაც მნეობრივი თვალსაზრისით პრაქტიკულად სასჯელი არ არსებობს. იგი თვითმკვლელობის ტოლფასია. მოღალატისთვის მოკვდინება ხსნა უფროა, ვიდრე სასჯელის უმაღლესი ზომა. ამიგომ ძველად ღალატი ისჯებოდა არა მოკვდინებით, არამედ სამშობლოდან გაძევებით (ოსტრაკიზმი, თემისგან მოკვეთა).

ერი ადამიანთა ისეთი განსაკუთრებული ერთობაა, რომელიც გარდა გენეტიკურ-წარმომავლობითი და სულიერ-კულტურული ერთიანობისა, საერთო ისტორიული ბედის ერთიანობას ემყარება; ეს უკანასკნელი ილია ჭავჭავაძეს ერის ყველაზე არსებით და განმსაზღვრელ ნიშნად მიაჩნდა: „ყოველი ერი თავის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თავისის სულის ღონეს, თავისის სულის ბგერას, თავის მნეობითსა და გონებითს აღმაგებულობას, თავის ვინაობას, თავის თვისებას. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარგომობისა ისე არ შემსჭვალავს ხოლმე ადამიანებს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა.“ („ოსმალოს საქართველო“) ... „ერის დაცემა და გათახსირება იწყება მაშინ, როცა ერი, თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს; როგორც კაცად არ იხსენიება ის მაწანწალა ბოგანო, ვისაც აღარ ახსოვს – ვინ არის, საიდან მოდის და საით მიდის, ისე ვრად სახსენებელი არ არის იგი, რომელსაც ღმერთი გასწყრომია და თავის ისტორია აღარ ახსოვს“ („დავით აღმაშენებელი“).

მივაკუთვნებთ რა თავს ერს (კონკრეტულ შემთხვევაში ქართველ ერს) და აქედან გამომდინარე, მის კულტურას, შესაბამისად, დღენიადაგ უნდა ვცდილობდეთ, რომ ჩვენი ცხოვრების წესი მეცნიერებას (ცნობიერად ცხოვრება გვაქვს მხედველობაში) და მწეობას ემყარებოდეს, რომლის უმაღლესი მიზანიც ღვთის, ანუ კეთილობის იღვის მიბაძვა-მიმსგავსებაა (29,32). ამიტომაც იყო, რომ ოდითგან, ყოველი საგანმანათლებლო ცენტრი წმინდა ადგილებთან, ეკლესია-მონასტრებთან არსდებოდა. ჩვენი წინაპრები განასხვავებდნენ ცნებებს – „განათლება“ და „ცოდნა“, „განათლებული“ და „წიგნიერი“. საგანმანათლებლო ცენტრების წმინდა ადგილებთან დაარსებაც სწორედ გონების (Ratio) განათლებას, გონებაში ღვთიური ნათელის ჩადგომას ისახავდა მიზნად. ეს მხოლოდ და მხოლოდ განდმრთობით – თეოზისის საშუალებით იყო შესაძლებელი, რის საწინდრადაც ეს წმინდა ადგილები გვევლინებოდნენ. „სიბრძნის სიყვარულისა და სიყვარულისგან აღძრული ვაჟკაცობის კავშირია, სიკვდილისათვის მზადებით, სიცოცხლეშივე უკვდავებისთვის რომ ამზადებს ადამიანს. ვაჟკაცობა და სიბრძნე გზაა გამოცხადებისაკენ, ნათელ-ხილვისაკენ, სულიერი სამყაროს წვდომისაკენ“ (მერაბ კოსტავა).

ღვთისმორწმუნეობა ქართული გრადიციული მსოფლმხედველობის ერთერთი ბურჯი და ზოგადი გაგებით, ამოსავალი წერტილია. სამყაროს თეისტური აღქმა საზოგადოების ნორმალური განვითარებისთვის ისევე აუცილებელია, როგორც ჰაერი ადამიანისთვის – „სარწმუნოება ჭეშმარიტებაა გულისა“ (ილია). როგორც ისტორია და თანამედროვე სინამდვილე გვარწმუნებს, ღვთის უარყოფას, თუნდაც „ნეიგრალურ“ ათეიზმს, კანონზომიერად და გარდუვალად მიყვავართ უმწეობასა და ყოველდღიურ უბედურებამდე. ქართველი ერისა და საქართველოს განახლება-აღორძინების უმთავრეს წინაპირობას რწმენითი განათლება, მწეობისა და სამართლიანობის კრიტიკიულობით ცხოვრება წარმოადგენს. დღეს კი „საკმარისია თვალი გადავაგვლოთ ცხოვრებას ჩვენი საუკუნის ცივილიზებული კაცობრიობისას, რომ ნათელი გახდება თუ რაოდენ გამწვავდა ცნობიერი თუ ქვეცნობიერი აღქმა დილემისა, რომელიც ამგვარად გამოიკვეთა... ან ვაღიაროთ, რომ ღმერთი, უზენაესი რეალურად არსებობს, არსებობს მორალის გაგება, სრულყოფილი ეთიკა, რომლის განხორციელებასაც უნდა მიეღგვოდეს ადამიანი, რომელსაც სურს აღსრულება თავისი ამსოფლიური მაღალი დანიშნულებისა; ან ვაღიაროთ საპირისპირო: ღმერთი, მორალი, ეთიკა, მხოლოდ ცარიელი სიგყვებია, რომლებიც ერთ მცირე ჯგუფს ადამიანებისას მოუგონია მეორე, უფრო დიდი ნაწილის დასათრგუნად და დასამონებლად“ (იხ. 32). არადა ძველად,

როდესაც ადამიანი ჯერ კიდევ არ იყო ასე რიგად გამდგარი უფლისა და, შესაბამისად, საკუთარი თავისგანაც, ბრძენთა ავგორიგევი, დიდი რელიგიების ფუძემდებელთა საკრალური პრაქტიკა საჩინოსა ჰყოფდა გზას სიქველისას, ჭეშმარიტებისას, რომელსაც მხოლოდ შლეგი ან მორალურად გადაგვარებული თუ შეაქცევდა შეცნეულად გურგს; ამიგომაც იმ ეპოქაში, როგორც მაშინდელი შექმნილი ფსალმუნ-ღვთისსაიდებლები ნათელყოფს, ათეიზმი და უგუნურება სინონიმად ითვლებოდა: „სთქუა უგუნურმან გულსა თვსსა შიგან, არ არს ღმერთი“; თუმცა დღევანდელ ეპოქაში ფსევდონიგელექტუალური „ინტელიგენციისთვის“ უგუნურების სინონიმად რწმენა ქცეულა“(იქვე).

ქრისტიანული სარწმუნოება (რწმენა ღვთისა საზოგადოდ) ქართული ცნობიერების საფუძველია. ის ორგანულადაა დაკავშირებული პიროვნების რაობის, თავისუფლების და ეროვნულობის ცნებებთან. მართლმადიდებური ქრისტიანობა და ქართული ეროვნულობა განუყოფელია ერთმანეთისგან – „ქრისტიანობამ შეგვინახა ჩვენი ჩვენი მიწა-წყალი, ჩვენი ენა, ჩვენი ვინაობა, ჩვენი ეროვნება“(ილია). სარწმუნოებიდანვე გამომდინარეობს ადამიანის დანიშნულებისა და თავისუფლების იდეა. ადამიანს იმდენად აქვს სოციალური უფლებები და თავისუფლებები, რამდენადაც იგი „ღვთის ხატია“, შექმნილი უფლისგან, და გააჩნია უკვდავი სული. ადამიანის არსი, მისი დანიშნულება და თავისუფლების მიზანი სრულად მხოლოდ სარწმუნოებაში, მისი მეშვეობით ჭეშმარიტების ძიებაში შეიმეცნება. ყოველგვარი სხვა გზა თავის მოგყუებაა მხოლოდ და ჭეშმარიტებას გვაშორებს. ადამიანის მისიისა და თავისუფლების ამგვარი გაგება, გრადიციულად არსებობდა საქართველოში და კავკასიაში საზოგადოდ – სულის თავისუფლება ხომ აქ არასდროს ყოფილა შებოჭილი. ცხადია, ინდივიდუალიზმის ქრისტიანულ, ზოგადად სარწმუნოებრივ გაგებას არაფერი აქვს საერთო სხვადასხვა ათეისტურ-რაციონალისტური დოქტრინების ინდივიდუალიზმთან (პიროვნებისა და ადამიანური გონების გააბსოლუტურების პრინციპთან),რასაც ლოგიკურად მიეყვართ ადამიანის შინაგან დაცემამდე, რომელმაც უკვე გამოიღო სულიერი საფუძველის დამანგრეველი შედეგები.

ლიბერალური, რევოლუციური და ზოგადად, ათეისტურ-რაციონალისტური ნიჰილიზმის ზეობამ (რაც სრულად გამოიხატა ჩვენში 70-იან კომუნისტურ რეჟიმში და რამაც ყოველსომომცველი მასშტაბები მიიღო დღევანდელ მსოფლიოში) და შესაბამისმა პროპაგანდამ ეროვნულობაზე, ნაციონალიზმზე უარყოფითი შეხედულება განაპირობა. ნაციონალიზმს, უაღრესად ბუნებრივსა და სამართლიანს, ხშირად აიგივებენ ხოლმე ნაციზმთან და

ფაშიზმთან; მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელი ისეთივე ანტიეროვნული მოვლენებია, ისევე იწვევენ ეროვნული ცნობიერებისა და საერთოდ, ერის გადაგვარებას, როგორც სოციალისტური ინტერნაციონალიზმი და კოსმოპოლიტიზმი – ერების შერწყმისა და „მსოფლიო მოქალაქის“ აბსურდული იდეები.

„ისტორიული წარსული, ბუნება ქართველობისა გვაიმედებს, რომ ეს „ნაციონალიზმი“ მუდამ იქნება ჯანსაღი და არასდროს იგი მოვინიშნავ, ფანატიზმად არ გადაიქცევა“ (ვაკა). „ჩვენში მამულის სიყვარული სხვა თვისებაა. . . იგი იფერობს მხოლოდ წმინდა გრძნობას. ამ გრძნობაში თავის თავის მეტი არა ურევია რა. ვისიმე სიძულვილი, ვისიმე დათრგუნვის სურვილი, ვისიმე გუბედურების წადილი მასში სრულიად არ ჩანს. ჩვენს მამულიშვილებს სურთ წარმატება ჩვენი ეროვნებისა და ვინაობისა, რომელთა გარეშე არა ხალხს არ შეუძლია სიცოცხლე და ადამიანური არსებობა“ (იაკობ გოგებაშვილი). „ვინც თავის გვარგომობას უარჰყოფს, ის ველარც სხვას გამოადგება, უვარგისი იქნება შინაც და გარეთაც. ვიყვარდეთ თქვენი ქართველობა, მაგრამ შოვინისტური გრძნობით კი არა, ესე იგი რომ სხვისი დაკლებით რაიმე შესძინოთ თქვენს ეროვნებას. არა! იმ სიყვარულით, რომელსაც სარჩულად უნდა ეღვას ძმობის, ერთობის და სიყვარულის სურვილი“. . . (აკაკი).

შემოქმედმა კაცობრიობა ერებად დაჰყო და თითოეულ მათგანს ეთნო-მსაზღვრელები (ენა, ტერიტორია, საერთო ფსიქოლოგიური მოწყობა, ერთიანობის შეგრძნება...) მიანიჭა. მაცხოვარმა საზოგადოების პოლიეთნიურობა განამტკიცა სულთმოფენის სასწაულით, ეკლესიათა ავტოკეფალურობით... კაცობრიობა, ერებად დაყოფილი, იარსებებს ქვეყნიერების აღსასრულამდე. ამდენად, ეროვნული მსოფლალქმა ღვთის სათნო და მისგან დამწებული ხედვის წესია. „თვით ბუნება არაა ერთგვაროვანი. ის სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვაგვარია და ამის მიხედვით სხვადასხვა კუთხეში მცხოვრები ერები სხვადასხვა ხასიათისა და მწეჩვეულებისაა... ფერადოვანი კაცობრიობა სხვადასხვა ნაციის ეროვნებისგან არის შემდგარი და თითოეულმა მათგანმა თავისი საკუთარი ელფერი და საკუთარი „რამეობა“ უნდა შეიგანოს, რომ აივსოს საკაცობრიო ზღვა! თითოეულ კაცს, თავის ნაციასთან შემრდილს, უფრო ნაყოფიერად შეუძლიან იმუშაოს თავის სამშობლოში, ვიდრე გარეთ. და მართლაც, ვისაც საკუთარი მშობელი არ უყვარს, მას შეუძლია მშობლად სხვა შეიყვაროს?“ (აკაკი).

„მთლიანობაში ქართველობა უნდა იქცეს ღიდ მისაბაძ ვრად, მსოფლიო კულტურის შემდგომი განვითარების ერთერთ მოთავედ, მაღალი იდეების, ფორმებისა და სისტემების შემქმნელად და მიმგანად მსოფლიო ხალხების წმინდა საკურთხეველმე... სწორედ

ქართველი ხალხის ყველაზე ცნობასრული ინდივიდუალობების გონებაში უნდა დამკვიდრდეს იდეა ქართველობის დიდ და მისაბამ ეროვნებად ქცევისა. მათზეა დამოკიდებული ჩვენი ხალხის მიერ მისი მისიის მართებულად გაგება და ცხოვრებაში რეალიზება. დიდ ერად ქცევა როდი ნიშნავს ეთიკური ნორმების დარღვევას, როდი ნიშნავს გული გვეთქმოდეს სხვისი მიწისა და ქონებისათვის. ჩვენი ეროვნული ენერჯია, თუნდაც ქვეცნობიერად, სხვათა კეთილდღეობისათვის მოგვიხმარია და ამიგომ დაუშვებელია ქართველმა ხალხმა თავისი ბედნიერება სხვის უბედურებაზე ააგოს. ამგვარი ბედნიერება ქართველისათვის ბედნიერება არ იქნება, მაგრამ თავისი სანუკვარი მიმნის განხორციელებას იგი ეცდება და გზას დაულოცავს, ვინც თავისი ბედნიერებისა და ძლიერების სასახლეს სხვების დაუზიანებლად ააგებს“ (მერაბი).

ძიება ღირებულისა, სიმართლისა, ჭეშმარიტებისა უცილებელი პირობაა კაცობრიობის ისტორიის უზოგადესი კანონზომიერებების შესამეცნებლად. რომ ჩაეწვდეთ ამ საიდუმლოს, კაცობრიობის არა მარტო მაგერიალურად ხელშესახები ისტორიის ფურცლებს, არამედ მისი სულის სიმების გამოძახილს უნდა ვეზიაროთ. შემთხვევითი არ არის, რომ უდიდესმა გერმანელმა მოაზროვნემ ჰაინრიხ ჰაინემ ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში დააყენა საკითხი პოეზიით ისტორიის შევსების შესაძლებლობის შესახებ. ქართულ პოეზიაში ამ პრობლემას ეხმიანება დიდი გალაქტიონი თავის ცნობილ ნაწარმოებში „საუბარი ლირიკის შესახებ“, რომლის ერთერთი ტაქტი პერიფრაზად წაუკმდვარეთ ამ თავს. შესაძლოა, რომელიმე ემპირიკოსი მკვლევარი არ დაგვეთანხმოს მეცნიერებისა და პოეზიის ურთიერთშეთანხმებაში და მიაჩნდეს, რომ მეცნიერება მხოლოდ და მხოლოდ შიშველ ფაქტებსა და ცივ გონებას უნდა ემყარებოდეს; ჩვენ კი ასეთ მკვლევარებს შევახსენებთ, რომ ცივ გონებას თუ ცხელი გული (გეშთაგონება) არ მიუმაგე, ვერასდროს მიიღებ ღირებულ, ფასეულ ნაღვაწს, რომელიც გასცდება აწმყოს ხლართებს და მომავალ თაობებს წარსულთან დაკავშირების საშუალებას მისცემს. არადა ეს უნარი უნდა გააჩნდეს ნებისმიერი ისტორიული ხასიათის ნაშრომს. ეს თვისება განასხვავებს სწორედ ერთიმეორისგან „გენიოსთა“ და „კეთილსინდისიერ სწავლულთა“ ნაშრომებს“ (31, 454).⁴ უთუოდ, ამგვარად ჭვრეგდა ქართული

⁴ და რომ ეს მართლაც ასეა, და არა სხვაგვარად ნათელად გვიდასტურებს თუნდაც ოთარ ჭილაძის ცნობილი რომანი „ყოველმან ჩემმან მოვნელმან“, რომელიც ისტორიულ ჭეშმარიტებაში წვდომისა და ასახვის დონით ნამდვილად გადასწონის XIX საუკუნის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობების შესახებ შექმნილ საისტორიო-კვლევით ნაშრომთა უმრავლესობას.

ჰაგიოგრაფიული მწერლობის (ზოგადად მწერლობის) დანიშნულებას, ერის ისტორიასთან მიმართებაში, ივანე ჯავახიშვილიც, გაჰყავდა რა იგი საისტორიო მწერლობის რანგში (იხ. 190). მიზეზი ამისა ის არის, რომ ისტორიას (მეცნიერებას) თუკი საქმე აქვს კერძო ჭეშმარიტებასთან და უაქვებთან, (რაც გამომდინარეობიქტური თუ სუბიექტური უაქტორებიდან შესაძლოა გენდენციურ ხასიათის აგარებდნენ) პოეზია (ანუ მხატვრულ ლიტერატურას ზოგადად) უფრო მეტად ზოგად ჭეშმარიტებასთან არის წილნაყარი (31. 32). უთუოდ:

**„იხილებოდა სული დიადი,
როს სიმალეებს სწვდებოდა არსი!“**

გალაკტიონი

*

*

*

უდიდეს კულტურათა წიაღში ჩაღრმავება ადამიანს აძლევს იმის საშუალებას, რომ სულიერად შეერწყას და ზოგადი ჭეშმარიტების ღონეზე აღიქვას სამყაროში არსებული სიკეთე და სიყვარული – ღმერთი. განა რა არის სამყარო? იგი ხომ სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის ღვთაებრივი არსების სარკე. ადამიანი, რომელიც გონებით, მკვლევარის თვალით უმზერს სამყაროს, ყოველ მინერალში, ყოველ მცენარეში, ყოველ ცხოველსა თუ ადამიანში ხედავს ღმრთივსულიერი ნაკადის გამოხატულებასა და ანაბეჭდს (161, 15-16); ღმრთივსულიერისა, რომელიც თავად გვევლინება აბსოლუტურ მუდმივობად, სიკვდილისა სიკვდილით დამთრგუნველ ძალად.

„შენი ჭირიმე სიკვდილო, სიცოცხლე ფასობს შენითა“ – აი, რაგვარად სჭვრეტდა ყოფა-ცხოვრებისეულ პოლუსებს ქართველური ეროვნული სული. ამ დაუსაბამო პოლუსალურ ცნებათა შორის მიმოიქცეოდა საერთოეროვნული სულიერი ენერგია; ენერგია, რომლის მახასიათებელი, მერაბ კოსტავას რომ დავესესხოთ, ოდითგან, არა ქმედითი, არამედ ჭვრეტითი ელემენტი იყო. სიკვდილის, გარდაცვალების ამ ბუნებრივი აქტის სიღრმეებში წვდომის საშუალებით მზერდა და აფასებდა ამქვეყნიური სამყაროს სახეს ქართული და საერთოდ, კავკასიური ჯიში. სიგყვა „გარდაცვალება“ ნათლად გადმოსცემს შინაარს ამ ბუნებრივი მოვლენისა, რაც, თავისთავად, ახალ თვისობრივობაში გადასვლას, სახის ცვლას,

მიწად მიქცევას, დედა ბუნებაში დაბრუნებას, შთასვლას აღნიშნავს. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანურობის, კაცობრიობის ისტორია იწყება მაშინ, როცა ადამიანი აფიქსირებს სულს და იწყებს ბრუნვას მასზე, ე.ი. როცა იწყება რიგული და საფარაულოა, რომ უპირველესად ეს იყო დაკრძალვის რიგული, ინჰუმანია. ადამიანი უპირველესად მორალური და არა ფიზიოლოგიური მოვლენაა, რომელსაც ღვთისგან ბოძებული სამყაროს ჭვრეტის, მის სიღრმეებში წვდომის უნარი გააჩნია. ყოველივე ამის შემდეგაა იგი ადამიანი და არა მაშინ, როდესაც ე.წ. მაიმუნის მსგავსი ადამიანი თუ ადამიანის მსგავსი მაიმუნი ბანანის ან მსხლის ჩამოსაგდებად მოკაკულ ჯოხს ან გაჩიკნილ ქვას მოიხელთებს. არადა, როგორც ამას სულ ახლახან, ღმერთსგანდგომილი – მაგერიალურობაში ჩაძირული მცოდნეები, წიგნწაკითხული გვაძნი გვიქადაგებდნენ (განსხვავებით განათლებულ, წიგნიერებით გონში ღვთაების ნათელჩამდგარ მეცნიერთაგან) ყოველივე სულიერი და შესაბამისად, ადამიანური, მეორად, ე.წ. ზედნაშენ მოვლენას წარმოადგენდა. სამწუხაროდ, მიუხედავად მათ მიერვე ღმრთივმორწმუნეობის ხმამაღალი დეკლარირებისა, რაც ოდენ ამგვარ „მცოდნეთა“ მიერ ხანდისხან სალოცავში შევლითა და სანთლის ანთებით ამოიწურება, ძველი, დიალექტიკურ-მაგერიალისტური და ისტორიულ-მაგერიალისტური აზროვნების სტეროტიპები საქართველოში ჯერ კიდევ დასაძლევია.

უმწარესი და უსაშინლესი იყო გკივილები, რომელიც ყოველმა ქართველმა განიცადა (ცნობიერად თუ არაცნობიერად) უკანასკნელ პერიოდში სამშობლოში მიმდინარე მოვლენებისა გამო.

ხორციელადაც და, რაც მთავარია, სულიერად დიდი განჯვაწამება გამოიარა ქართულმა გენმა, ჯიშმა, მაგრამ თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ყოველივე ეს უცილობლად უნდა გახდეს თვისობრივად ახალი, თავისთავადი, სულიერად და ფიზიკურად თავისუფალი ერის ყოფა-ცხოვრების აღდგენის საწინდარი. სრულიად შემცდარია ის, ვისაც ჰგონია, რომ ვითომდაც ჩაკვდა, ჩანავლდა ერი სულ-ხორცეულად, თითქოს დაიშრიგა მისი ენერჯია, ვითომ გზააბნეული მიბოგინობს იგი ისტორიის შარამზე. პირიქით, ქართულმა ჯიშმა, უზარმაზარი, თვისობრივად წმინდა, უმწიკვლო მსხვერპლი გაიღო მომავლისთვის, სულიერი თვითგადარჩენისთვის. ჭეშმარიტად, „დღეს ჩვენთან არიან ის სულები, საქართველოს თავისუფლების ქომაგნი, საქართველოსთვის მრავალი მათგანი შემდგომში წამებულნი, საქართველოს თავისუფლების სულისჩამდგმელნი. . . . და დღეს, დღეს, მეგობრებო, უნდა ითქვას სიმართლე, რამეთუ სიმართლისთვის მოგვაველინა უფალმა ჩვენ, სიმარ-

თლისთვის მოავლინა ქართველი ერი, რათა მან სწამოს ჭეშმარიტი, რათა მან სწამოს ღვთის გზის ჭეშმარიტება, რათა მან სწამოს ქრისტიანობის, რათა იგი გაბრწყინდეს მსოფლიოს ხალხთა წინაშე, ვითარცა ქომაგი ჭეშმარიტებისა“.(ზეიალი)

ერთხელ და სამუდამოდ უნდა გავიცნობიეროთ, რომ დიდწილად სწორედ მეციური საქართველო განაპირობებს ამქვეყნიური ყოფითი საქართველოს ბედს, მის დედამიწიერ ცხოვრებას. სწორედ ამაში მდგომარეობს ქართველი ერის ღვთისრჩეულობაც, რაც მისი მისიის აღსრულების პროცესში მეციური (მუღმივი სიკეთის ღვთიური სათავე) ჭეშმარიტებისადმი წმინდა მსხვერპლის თვითგაღებაში ვლინდება.

თავგანწირვამ ღვთივეკურთხეული იდეისადმი, ნათელი მომავლისთვის, ეროვნული ცხოვრების წესის სიწმინდისადმი, რომლის ახალი გალღაც ორასწლოვანი მცონარე ძილიდან ერის გამოსაფხიზლებლად სულმნათმა ზეიად გამსახურდიამ და მერაბ კოსტავამ⁵ ეროვნული მოძრაობის ახალი ეტაპის გარიჟრაჟზე ააზვირთეს, განსაკუთრებით 1989 წლის 9 აპრილის მოვლენების შემდგომ გაძლიერდა⁶.

ერის ამქვეყნიური ცხოვრებიდან უმეტესწილად საუკეთესონი წავიდნენ მეციურ საქართველოში (მოგვხსენებთ თავგანწირვა სულით სპეგაცსა და ძლიერს ძალუძს მხოლოდ), რათა გაეძლიერებინათ, განემტკიცებინათ ქართველ წმინდანთა რიგები. შესაძლოა ბევრი მათგანის ვინაობა უცნობიც კი რჩება ამქვეყნიური რიგითი ქართველისთვის, მაგრამ მათ შევახსენებთ, რომ იმ ათი ათას წამებულთაგან ჯალალედინის მიერ, რომელნიც ერთ დღეს შეეწირნენ ქრისტიანულ საქართველოს, პიროვნულად უცნობნი რჩებიან

⁵ მკითხველს შევახსენებთ ერთ ფაქტს: წმინდა ილია მართალი საქართველოს მტრებმა 1907 წელს გამოასალმეს სიცოცხლეს; 1937 წელს მისი მკვლელების (ესდეკების) იდეურმა მემკვიდრეებმა - კომუნისტებმა მას დაბადებიდან 100 წლის იუბილე დიდი მარ-შეიმით გადაუხადეს; ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის სინოდმა კი აქედან 50 წლის შემდეგ 1986 წ.-ს, ე.ი. გარდაცვალებიდან 80 წლის შემდეგ, დიდი ილია წმინდანად შერაცხა; უფლის გზაზე შემდგარი ეს დიდი მამულიშვილი კი წმინდანი იყო 1907 წლის 20 ავვისგოსვე. „წიწამურში რომ მოჰკლეს ილია, მაშინ ეპოქა დასრულდა დიდი.“- ვალაკეიონი.

⁶ მკითხველს შევახსენებთ ეროვნული გმირის, მერაბ კოსტავას სიგყვებს წარმოთქმულს 9 აპრილის ღამეს, სადაც იგი მუსგად განსაზღვრავს ამ მისტიური ღამის ადგილს ქართველი ერის ისტორიაში: „ქართველი ერის ისტორიაში ყოფილა დიდებული წამები და ეს წამი არის ერთერთი უდიდებულესი, როდესაც ქართველი ერი ასე ერთად შეკრული წარსდგა ღვთის წინაშე“.

ჩვენთვის, ოღონდ მათ მიერ გაღებული მსხვერპლი, მათი თავგანწირვა რწმენისა და მამულისთვის აქ, ამქვეყნიურ ყოფაში აძლიერებს ყოველი ჩვენგანის, ყოველი დღესმყოფის დაღებით ენერგიას.

აღბათ, ორასწლოვანი მცონარობის, გაბულუქება-გადაგვარების, ხორცის გათრევის პერიოდში ისე შესუსტდა ზეციური საქართველოს ენერგია, რომ ივერიის გაბრწყინებამ მოითხოვა საუკეთესონი ზვარაკად. ჩვენ კი, აქ დარჩენილებმა, მაქსიმალურად უნდა შევძლოთ დათმენით, ხორციელი თვითგაცემით ცოდვითა გამოსყიდვა.

„სიკვდილის შიში სხვა არაფერია, თუ არა მაგერიის დაკარგვის შიში. აი, ამ „დიდი“ შიშით გვებრძვის არაკეთილი, ბოროტი ძალა, მაგერიალური სულთსიმძიმე, ეშმაკი საზოგადოდ. რამეთუ ადამიანი, რომელსაც სწამს, რომ მისი ჭეშმარიტი სამშობლო სულების საუფლოა, ხოლო მისი მაგერიალური სხეული ღრობებითი სამყოფელია მხოლოდ, არ შიშობს მის დაკარგვას. როგორც დიდი შოთა ბრძანებს: „შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, ცუდია დაღრეჯილობა“.⁷

პირველადი და უმთავრესი საკითხი – ესაა სამყაროსა და მარადისობისადმი ჩვენი მიმართება, რომელიც უსათუოდ უნდა დაეყრდნოს სულის უკვდავების იდეას... მხოლოდ უკვდავში შეიძლება იშვას მარადისობისა და უკვდავის შესაგვევისი საკითხები... სამყაროს სულის უკვდავება კი სულის უკვდავებასთან მიგვაახლოვებს. სულის უკვდავობას უშუალოდ უკავშირდება სინდისის, ღვთის ნათელში წვდომის ნიჭი. სინდისი გააზრების აბსტრასტული ობიექტი როდია, არამედ აქტიური, ქმედითი, ცენტრიდანული ძალაა, გრანსფორმირებული სახით მძინარე მდგომარეობაშიც რომ გამოსცემს ექოს, მაგრამ თუ გაიღვიძა, ველარაფერი შეაკავებს მის მფლობელ ადამიანს სიკეთისა და ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზაზე(მერაბ კოსტავა). როგორც იოანე ღვთისმეტყველი გვამცნობს: „შიში არა არს სიყვარულთა თანა, რამეთუ სრულმა სიყვარულმა განღვენოს შიში“.

ადამიანი, გამომდინარე თავისივე ბუნებიდან, თავიდანვე სვამს კითხვებს სამყაროს წარმოქმნისა და დასასრულის, ყოფიერების მიზნებისა და ღმერთის შესახებ(349, 10); იმის შესახებ თუ „ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის წავა სადაო“(ილია). მაშასადამე, თავად ადამიანშია კოდირებული ინტერესი და მისწრაფება ამ ქვაკუთხედურ ცნებებში გარკვევისა. ადამიანის გონი გონიერებას ამ საკითხთა გარკვევით იწყებს; ადამიანი ამ ცნებების აღქმით ადამიანობს.

უკვდავება – ეს პრობლემა ადამიანს აწვალებს დასაბამიდან; განჩნდა რა, შეიმეცნა რა მან საკუთარი თავი, პირველი უმძიმესი დარტყმა სიკვდილთან პირისპირ შეხლით მიიღო:

⁷ ნინიკო ხუნდაძე. წერილი შვილს.

„მოყვარეს ჩემსას, ჩემთან რომ იყო ყოველ განსაცდელში, –
 ეწია ბელი კაცისა!
 ექვს ღღესა და ექვს ღამეს ვგირილი მის გვამზედ,
 მეშვიდე ღღემდე არ დამიმარხავს.
 მეეწუხდი, რა განვიცადე მისი ბელი;
 სიკვდილის შიშმა შემიპყრო, ამისთვის ვარ გაჭრილი ველად.
 ბელი ენქილუსი, ჩემი მოყვასისა, მიმძიმს ფრიად.
 როგორ დაეჩუმდე – როგორ აღმოვთქვა ესე?!
 მოყვარე, ჩემი საყვარელი, მიწად გადაიქცა!
 ხომ მეც დაეწვეები მსგავსად იმისა,
 რომ აღარ ავსდგე აღარასოდეს?!“ (43, 36)

შეიგრძნო რა სიკვდილით წუთისოფლის ამაოება, ადამიანმა იწყო საკუთარ თავში ძიება გზისა წარმავლობის დასათრგუნად. შემეცნება იმისა თუ საიდან მოვიდა, საიდან გაჩნდა სამშეოზე, რეალობამ, ყოფამ უკარნახა – წინაპრისგან, საზოგადოდ. არქაული ადამიანი ხომ სახით წარსულისკენ იყო მიმართული. მისი მსოფლხატი – სამყაროსეული სურათი საფუძველშივე მითოლოგიურია და წარსულის კუთვნილებაა. თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო იგი წარსულსაც ეკუთვნის, მაგრამ ამავე დროს აწმყოშიც მოქმედებს. და ეს გადასვლა, ნახტომი დროისა და სივრცის ერთი სისტემიდან მეორეში, რიგუალში გაცხადებული ინიციატიური სიბრძნით არის შესაძლებელი. თვით სიგყვა „წინაპარი“ ხომ, თავისთავად, წარსულის წინ გადმოგანას, წარსულში დაბრუნებას აღნიშნავს, რაც ოდენ გრადიციის, წინაპრისეული ცხოვრების წესის ერთგულებით არის შესაძლებელი.

ადამიანმა შეიმეცნა, რომ თვით იგია აწმყოში წინაპართა მსგავსად განმგრძობი სისხლისა, გენისა, ნაგრამის სახით; რომ მან უნდა უპაგრონოს წინაპრის ჯიშს და გაისიგრძეგანა ის, რომ როგორც იგი მიჰხედავს, ისე მისი ნაგრამი მიჰხედავს მის სულსა და ხორცს. იბრძვის რა თავისი შთამომავლობის სიცოცხლისათვის, სულიერი სიწმინდისათვის, წინაპრისეული ცხოვრების წესის უქცევლობისათვის – სამშობლოსათვის (მშობელთა სამკვიდროსათვის) საზოგადოდ, იგი შედის უკვდავებაში. სამშობლოსთვის, მამულისთვის, ერისთვის ღეწა უკვდავების გზაზე შედგომის ერთადერთი ჭეშმარიტი გზაა. ეს კი ის გზაა, უკვდავების ბილიკით (გავიხსენოთ, რომ ფართოა შარაგზა ცოდვა-წარწყმელისა და ვიწრო და ეკლიანია გზა მადლისა, სულის გადარჩენისა. – ზვიადი) სვლა ის პროცესია, სადაც სიცრუით, ჩალიჩით, მხოლოდ პირადულზე ბრუნვით ვერ იელი. ეს გზა ღმერთთან, განსაწმენდელთან, უკვდავე-

ბასთან მისასვლელი გზა, სადაც უსიყვარულოდ, მხოლოდ საკუთარ თავზე ფიქრით ვერ მიხვალ.

სამსახური მამულისათვის, ერისათვის, სისხლისმიერი ცხოვრების წესის უცვლელობისთვის, ის „უკვდავების ბალახია“, გილგამეშიდან მოყოლებული რომ ეძებს ადამიანს. „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“ – ამ თვალსაზრისით სახელმოხვეჭილი ის კი არ არის, ვისი სახელიც მთელს ქვეყანაზე ცნობილია, არამედ ის, ვინც მოიხვეჭა ჭეშმარიტად საღვთო სახელი, ეზიარა მას, რითაც დაიმკვიდრა საუკუნო ცხოვრება. ამით სჯობს იგი „ყოველსა მოსახვეჭელს“. ბრძენი ავთანდილი, როგორც ამას ზვიად გამსახურდია აღნიშნავს, პოპულარობის მოხვეჭას არ დასახავდა კაცის უზენაეს იდეალად და დანიშნულებად. „სახელი“ იყო მისთვის გზა და ხიდი ღვთაებრივისაკენ, რაც მხოლოდ სიბრძნით, ეთიური სრულყოფით, ვაჟკაცობით და მოყვასისადმი თავდადებით მიიღწევა, ვითარცა „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“, ფილოსოფოსთა ბრძნობის პრაქტიკული აღსრულების შედეგი“ (31, 241).

აქვე დავსძენთ იმასაც, რომ შემოქმედი სული (და მართალ, ჭეშმარიტ, ღვთიურ გზაზე სიარული შემოქმედება და გმირობაა სწორედ) ნათლად, უმწიკვლოდ, სრულად მშობლიურ გარემოში გამოვლინდება მხოლოდ. ყოველი დიდი პიროვნება, რომელიც კი განათდა საკაცობრიო ცნის კაბადონზე, პირველ რიგში თავისი ერის, ხალხის ღვიძლი შვილი იყო და შემდგომ საერთოდ კაცობრიობისა. „შოთა, ილია, აკაკი, ვაჟა და გალაქტიონი“ მშობელი ერისთვის ქმნიდნენ უპირველეს ყოვლისა; იღვაწეს რა მათ საკუთარი ერისთვის, სამშობლისთვის, შემდგომ განათდნენ, განათლდნენ მსოფლიო შემოქმედთა თანაჯარსკვლაველში.

ღვთისბოძებული შეგრძნება და გაგება ჭეშმარიტებისა ძვეს ყოველ ადამიანში (349, 14), შინაგანად ყოველი ადამიანი გრძნობს, თუ რა არის კარგი და რა არის ცუდი. საკუთარ თავთან ყველა დაუფარავია. შინაგანი სინდისის გრძნობა, კარგისა და ავის გარჩევის პოტენცია ყოველ ჩვენგანშია უზენაესიდან კოდირებული. რაც უფრო ღიად მოხდება ამ შინაგანი, ღვთისმომადლებული სისინდისის გაცხადება მოყვასის, თანამემამულის (ამ ცნებასთან აზრს კარგავს ყოვალგვარი სოციალური საზომი, რაც განსაკუთრებით უცხო გარემოში კავკასიელთა შეხვედრის დროს გამოიქვანდება ხოლმე – „უკეთუ ორნი ანუ სამნი არიან, არარა შეიჭირვიან“ – ვახუშტი ბაგონიშვილი) სიყვარულის ნიადაგზე, მით უფრო შესრულებული იქნება სახელმწიფოს, როგორც ნაციის, ერის თვითდაცვის მექანიზმის უზენაესი ფუნქცია – „უმრუნველყოს თავის მოქალაქეთა როგორც საშინაო, ასევე საგარეო უსაფრთხოება“ (177, 12). როგორც

მართებულადაა აღნიშნული: „სახელმწიფო თავდაპირველად უფრო ორგანიზაციაა ერთი ეთნიკური ჯგუფისა და შემდეგ სუჰმა იმ დაწესებულებათა, რომლითაც ერი ქმნის ერთი განსაზღვრული ფორმის საზოგადოებრიობას“ (177, 85). ამასთანავე, „ერი ორგანული კავშირია ადამიანთა შორის... ერი რჩება უმაღლეს, უდიდეს, უბუნებრივს და ღღეს თითქმის ერთადერთ ღიდ ჭურჭლად მთელს კულტურულ საზოგადოებაში. მჭიდრო კავშირი ერის ნაწილთა შორის მაშინ არსებობს, თუ ამ კავშირის განმამტკიცებელი ცენტრალური ძალა იღწვის შეძლებისა და გვარად ყველა ადგილობრივ ინტერესთა დასაცავად, რამდენადაც საზოგადოდ სახელმწიფოს შეუძლია ასეთი როლის აღსრულება ერისა და საერთოდ კაცობრიობის ცხოვრებაში“ (177, 87). სწორედ ეროვნულ სახელმწიფოშია შესაძლებელი ადამიანის ჭეშმარიტი მიზნის აღსრულება – საკუთარი პოტენციის სრული და პროპორციული განვითარება, რომლის უცილობელი პირობაც ღვთივმონიჭებული თავისუფლებაა. ადამიანი ბუნების ნაწილია, ამიგომ ის თავისუფალია მაშინ, როდესაც არაფერი არ ბორკავს მის ბუნებრივ ძალებს. საუკეთესო ადამიანური ქმედება კი ისაა, რომელიც მეგად ეხმიანება სამყაროს ბუნებრივ არსს, ე.ი. რაც უფრო ბუნებრივია ქმედება. ადამიანის ფიზიკური და მორალური ბუნება კი ქმნის ერთ ღიდ მთლიანობას და ემორჩილება ერთსა და იმავე სამყაროსეულ კანონებს (259, 144).

საზოგადოებრივ, ნაციონალურ ინტერესებთან პიროვნების თავისუფლების ჰარმონიაში მოყვანა, საერთო შეხედულებებისა და ერთიანი რელიგიური მრწამსის აღიარების საფუძველზე შესაძლებელი, რაც, თავის მხრივ, ყოველ ადამიანში უზენაესის აღიარების კოდირებულ განცდას ემყარება. რამდენადაც სახელმწიფო დაინტერესებულია იმაში, რომ სუფევდეს ერთიანი აზრი, იბრძოდეს იმისთვის, რომ მის შიგნით, ერი ცხოვრებას ერთი რწმენისა და ღმერთის საფუძველზე ჭვრეგდეს (259, 63-64).

რელიგიისა და მითოსის საკითხებს ჩვენ ქვემოთ უფრო ვრცლად შევეხებით, ახლა კი აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ რელიგია, როგორც შეხედულებათა სისგემა, როგორც ღვთაებისადმი (ღვთაებებისადმი) სამსახურის სისგემა, ამა თუ იმ ერში, საზოგადოების განვითარების ადრეულ ეტაპებზე იწყებს ფორმირებას. ალბათ მაშინ, როდესაც საწყისი სოციალური ერთეულები (ღიდი მონოგამიური ოჯახები) ყალიბდებიან და მკვიდრდებიან. დამკვიდრება ამგვარი სოციალური ერთობისა ერთ, მხოლოდ მისთვის საჭირო ტერიტორიაზე, სამკვიდრებელზე, მოითხოვდა ამ სოციალური ერთეულის იდეოლოგიურად შემაკავშირებელ შეხედულებათა სისგემას. ეს ის

პერიოდი, როდესაც მითს⁸ ეკვეცება ფრთები და დინამიკიდან სტატიკაში გადადის. იგი თანდათან ექვემდებარება რაციონალურ განსჯას. რაციონალური განსჯისადმი დაქვემდებარება უმთავრესი ნიშანია რელიგიისა.

აი, ერის ისტორიის სწორედ ამ მონაკვეთში, სამკვიდროზე დამკვიდრების პროცესში ყალიბდება რელიგია, უფრო სწორად, მითოლოგიაში განსხეულებული სისხლისმიერ-გენეტიკური აზროვნებით შეხედულებებათა შემოქმედებითი სისტემა გარდაისახება გრადიციულ, მდგრად, ერთიან შეხედულებათა სისტემად, რომლის ერთერთ უმთავრეს ფუნქციასაც (ღმრთივსულიერ ძალებთან შენივთებასთან ერთად) მისი აღმსარებლის თვითმყობადობის, თავისთავადობის და გრადიციულობის დაცვა წარმოადგენდა. ამასთანავე, ეს ამ ერის ინდივიდუალური სახის, სხვისგან განსხვავებულობის დაცვაც იყო. ფაქტიურად, რელიგია, ამა თუ იმ ჯიშში ჩასახული, ეროვნულ მოვლენასაც წარმოადგენს. იგი ადამიანისთვის, მითში ირაციონალურად შეგრძნებული და ასახული ღმერთის უღაო არსებობის შემეცნების გაეროვნულებული შეხედულებათა სისტემაა. ე.ი. რელიგიის ერთერთი უმთავრესი დანიშნულება მისი აღმსარებლის სისხლისმიერი თავისთავადობის, ჯიშის, ეროვნულობის შენარჩუნებააა ღმერთის აღიარების საფუძველზე. ამიგომაცაა კურთხეული და თანასწორი ყოველი ერი ღმერთის წინაშე, რაც ნათლადაა გადმოცემული ბიბლიაში უნიტარული ენის, ნაციის შექმნის უსაფუძვლობაში, განუხორციელებლობაში. ამიგომაც გაცხადდა წმინდა ილია მართლის შემოქმედებაში ქართველური (თავის მხრივ, მოგადსაკაცობროც) ეროვნული უკვდავების ფორმულა ენის, მამულისა და სარწმუნოების გრიადით წარმოსახული. მთლიანობაში ეს სამება – „მამული, ენა, სარწმუნოება“ და მეორე, ასევე ილიასეული სივრცული თემა – „აწმყო შობილი წარსულისაგან, მშობელი არის მომავალისა“ - ერთურთთან მიმართებაში იმ კვეთს ქმნიან, რომლის შუაგულშიც ერის ჩაუქრობელი სული ღვივის.

როგორც აღიარებულია, ყოველ ერს, ჯიშს საკუთარი, თავისეული მსოფლადქმის ეკრანი აქვს, რომლის სხვათაგან განსხვავებულობაც, უპირველეს ყოვლისა, ამ ერისათვის დამახასიათებელი ფსიქიკური მოწყობით არის გაპირობებული.

⁸ მითი შემოქმედებაა, დინამიკაა. მითი, მთქმელს შეხედულებების ფრთების გაშლის ნებას რთავდა, ჩართავდა მას თავის სამყაროში, საშუალებას აძლევდა პიროვნებას თავისუფლად ემოძრავა მის შიგნით, შემოქმედებითად აღექვა მითი და საკუთარი ფანტაზიისამებრ მცირედი ცვლილებებიც კი შეეგანა მასში.

თავის მხრივ, ეს ფსიქიკური მოწყობა კი ამ კონკრეტული ჯიშის მშობლიურ სამკვიდროსთან ერთგვარ ბიოცენოზში შესვლით ყალიბდება. გრადიციულად, ქართველთა წარმოდგენით, მსოფლიო ორ მთავარ ნაწილად იყო დაყოფილი: „ხილულ და უხილავ სოფლად“; პირველს ეკუთნოდა ყველაფერი, რაც კი „საცნაურთა და გრძნობადთა ბუნებათა“ მფლობელი იყო, მეორეს – რასაც კი „მესთასოფლისა ძალთა“ ბუნება ჰქონდა. ღმერთის მიერ შექმნილი ადამიანი კი ამ ორსავე „სოფლის“, „ყოფლისა აგებულისა ბუნებისა“ შემაერთებელი იყო: მას ჰქონდა „საცნაურ და გრძნობად“ ბუნების“ მქონე სხეული და უხილავი, „მესთასოფლის“ ძალთა ბუნებოვანი სული. ამრიგად, იგი იყო ვითარცა პაატარა მსოფლიო („მიკროკოსმოსი“) ღიდ მსოფლიოში („მაკროკოსმოსში“) (184, 129). ადამიანი – ეს პაატარა არსება, შექმნილი ღვთისა მიერ „ხაგად თ სა“; ანუ მისი პაატარა გული „ჯოჯოხეთის დამტვეველი პაწაწინა სამოთხე“ იყო და არის ერთგვარი გამგარი იმ ღმრთივსულიერი ნაკადებისა, რომელთა შეგრძნება იმ ზეშთაგონებით არის შესაძლებელ-ხელმისაწვდომი, რომელიც პოეზიას (მოგად ჭეშმარიტებას) ესოდენ ამშვენებს და მეცნიერებისა და ვნების შენივთებით (გალაკტიონი) წარმოიქმნება.

განცდა, გათავისება შესასწავლი გარემოსი აუცილებელი პირობაა წარმატებული კვლევისა. თუ გვინდა შესწავლა ამა თუ იმ ხალხისა, მხარისა და იქ მიმდინარე პროცესებისა, ან წარსულისა, ე. ი. იქ მცხოვრებთა ისტორიისა – ამ მოსახლეობის სისხლის წვისა და ამის შედეგად იქ აკუმულირებული ენერჯისა, უცილობლად უნდა მოხდეს მათ ყოველდღიურ ყოფასთან, მათ სამკვიდროში, ამ ენერჯიასთან საფუძვლიანი კონტაქტირება. უმთავრესია შეგრძნება იმ მხარისა, რომლის შესწავლასაც ვესწრაფვით. მკვლევარის სხეულმა ჯერ უნდა შეიგრძნოს შესასწავლი ობიექტი და მხოლოდ ამის შემდეგ უნდა განსაჯოს იგი. ადამიანი თავით კი არა, ფეხებით დადის დედამიწაზე. „სამშობლოს გრძნობა გასაკვირველი, მზის მცხუნვარება გარს რომ ავლია“, გალაკტიონს „ცერიან ბალახზე შიშველი ფეხით“ გავლის შემდეგ აქვს ნაგრძნობი. ცნობილია, რომ ფეხის გულზე თავმოყრილია ადამიანის ნერვული სისტემის ყველა ნასკვი. როდესაც დადისარ მიწაზე, ენერჯია სისხლისა, ძვალ-ღვრიგათა, რომლითაც „გაპოხიერებულია“ (აკაკი) ეს მხარე, იგრძნობა მავალის მიერ; ამ გულით – ფეხის გულით შედის მასში, გაივლის შიგანს (მაგერიას – მიწიერს), ავა ღვიძლში – სისხლის წარმოქმნელ ორგანოში (371, 27), შემდეგ გულში და ბოლოს თავში, Ratio-მდე აღწევს. თუკი ჩვენ, რომელიმე ხალხის, მხარის შესწავლა, შეგრძნება გვინდა, უშუალოდ უნდა ვიყოთ მათთან. წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ ჩავწვდებით ამ

მხარის სულსა და გულს. უპირველესად ჩვენ კაცობრიობის, მის შემადგენელ ნაირსახეობათა ხორციელი, სხეულიბრივი, ფიზიკური სახე – მაგერიალური მხარე კი არ უნდა გვანგერესებდეს (რაც მეორადია), არამედ მათი სული და გული, რომელიც მუდმივია, უკვდავია და რომელიც მარადის მყოფობს საუფლოში - უფლის სამყოფელში, განსხვავებით კვლამადი და ხრწნადი სხეულისგან – მაგერიისაგან.

ვსაუბრობთ რა კულტურამე, ერის სულის გამოძახილზე, სამოგალოდ, ვფიქრობთ, უნდა განირჩეს შემეცნების, ერთგვარი, შემოქმედებითი და დამკვიდრებითი სფეროები; ანუ პიროვნული და კოლექტიური აღქმითი პოგენცია ღმრთივსულიერი ნაკადებისა, რომელთა შორის შესამება-წონასწორობის სიმტკიცეს ძველ სამოგალოებაში განაპირობებდა ღრმა გრადიციული პრინციპებით გაჯერებული სოციალური ურთიერთობანი. როცა ჯერ კიდევ არ იყო დაწყებული ეთნიკურ ერთეულთა მასიური შერევის პროცესები, ადამიანები თავიანთი საგვარეულო და გომობრივი საზღვრებით იფარგლებოდნენ. მათ ინგერესებს ბრძნულად თავად ბუნება არეგულირებდა და ისინი სწორი მორალური პრინციპებით იყვნენ გამსჭვალულნი. ამასთანავე, სისხლისმიერი ურთიერთობებით გაპირობებული მორალური ფონი გარკვეულწილად ხელს უშლიდა უაზრო, ზომიერებას გადასული ინგერესების გაღვიძებას. დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ჩვენსიც, ჩვენს დროშიც კი ინგერესი იოლად და ბუნებრივად იქ იღვიძებს, სადაც სისხლისმიერი და შთამომავლობითი კავშირებია (161,47). მაშასადამე, სისხლისმიერ-ნათესაური ურთიერთიერთობებით გაპირობებული გრადიციული კულტურული გარემო, თავისი სამოგალოების წევრთა ცხოვრების წესისათვის თავისთავად განაპირობებდა ჯანსაღ მორალურ ფონს.

როგორც მრავალგზის აღუნიშნავთ, ძალზე ძნელია გარკვევა იმისა, თუ სად მთავრდება მითი და სად იწყება რელიგია. განსაკუთრებით ძნელია ეს, აწ უკვე გადაშენებულ სამოგალოებებში, რომელთა შესახებაც მხოლოდ არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული მასალების მიხედვით თუა შესაძლებელი მსჯელობა. მიგვაჩნია, რომ ერთურთისგან უნდა განვაცალკევოთ უშუალოდ შემოქმედებისა და მის ნაყოფთა სამოგალოების დონეზე დამკვიდრების სფეროები. შემოქმედება, ზოგადად, სამოგალოების ცალკეულ პირებში გაცხოველებული სისხლის დულილია ინტუიტიური, გრძნობადი სიმებით გაწყობილი; მათში შემოქმედის მიერ ბოძებული ზეშთაგონების ნიჭით ცხადდება სამყაროს გრძნობადი აღქმა, რაც შემდგომში სამოგალოებრივი, კოლექტიური ცნობიერების დამარეგულირებელი ინტუიტიურ-გრძნობადი გააზ-

რების საშუალებით აღიარებას ჰპოვებს. მაგალითისთვის, გალაკტიონმა, მისდამი ღვთისმშობელი ნიჭით შექმნა „ლურჯა ცხენები“, ხოლო ხალხმა, მისმა მშობელმა ერმა გაიგო იგი კოლექტიური აღქმის ღონემე. გალაკტიონში ერთგვარი მითი იქმნებოდა ლექსის სახით, ერი კი მას საერთოეროვნულ ღონემე აღიქვამდა; რის ბარომეტრსაც სწორედ საზოგადოებრივი, კოლექტიური ცნობიერების დამარეგულირებელი ინტუიციურ-გრძნობადი სიმები წარმოადგენდნენ.

ჩვენის ამრით, საკმაოდ მართებულადაა აღნიშნული, რომ არსებობს ერთგვარი „მორალური ტემპერატურა“, რომელიც წარმოადგენს მნე-ჩვეულებათა და გონებრივი განვითარების საერთო მდგომარეობას და ისევე მოქმედებს, როგორც ფიზიკური კატეგორია... გენოსები და, საერთოდ, ნიჭიერი ადამიანები ემსგავსებიან ერთგვარ თესლებს⁹... „ერთსა და იმავე ქვეყანაში, სხვადასხვა ეპოქებში ალბათ არსებობს ნიჭიერი და საშუალო ადამიანების ერთი და იგივე რაოდენობა“ (141, 39); და მართლაც, სტატისტიკის მიხედვით, ორ თანამიმდევარ თაობაში, აღრიცხულია თითქმის ერთი და იგივე რაოდენობა სამხედრო სამსახურისთვის ვარგისი წვევამდელებისა და ამ საქმისთვის ფიზიკურად შეუთავსებელი ახალგაზრდებისა. ალბათ, ამგვარი სიგუაცია გვაქვს სულიერების მხრივაც. და ბუნება, ამ შემთხვევაში, წარმოგვიდგება როგორც მთესველი, რომელიც ერთი და იმავე ხელით, ერთი და იმავე საწყაოდან, თანამიმდევრობით, ერთი და იგივე ოდენობისა და ხარისხის თესლებს აბნევს ნაკვეთებად განაწილებულ მიწაში. მაგრამ დაბნეული თესლებიდან ყველა როდი აღმოცენდება; დროისა და სივრცის მიხედვით საჭიროა ერთგვარი „მორალური ტემპერატურა“, რომ განსაზღვრულმა ნიჭმა შესძლოს განვითარება (იხ. 141. იქვე). თუ არ არის შესაბამისი პირობები, ღვთისგან ბოძებული ნიჭი უნაყოფოდ შთება, ან შესაძლოა მან სახეც კი იცვალოს და ათროპირებული სახით უარყოფით რაკუსში ჰპოვოს გამოვლინება. ამის მაგალითები, თუკი თვალს გადავაგვლებთ ქართველი ერის ისტორიას (საზოგადოების ისტორიას მოგადად) მრავლად მოგვეპოვება. მაგალითად, რომ ყოფილიყო შესფერისი „მორალური ტემპერატურა“ და საქართველო ყოფილიყო თავისეულ, სულიერი მოთხოვნილებების შესაფერის თავისუფალ მდგომარეობაში, უფრო სწორად, შესაძლებლობა რომ ჰქონოდა ეცხოვრა იმ სულიერ-ეთიკური ხაგის მიხედვით, რომელიც ესოდენ ნათლად აქვს დასურათხაგებული ვახუშტი ბაგრაგიონს, სავსებით შესაძლებელია,

⁹ გაიხსენე იგავი სახარებიდან, თესვად გამოსული მთესველის შესახებ.

რომ სრულიად სხვაგვარად წარმართულიყო ბევრი ცნობილი პიროვნების როგორც პირადი, ასევე საზოგადოებრივი ცხოვრება.¹⁰ თუნდაც ამისთვისაა აუცილებელი ერისთვის, სულიერ-კულტურული მოვლენისათვის ნამდვილად თავისეული, სულისსაბამო სოციალური ერთეულის – სახელმწიფოს ქონა; სახელმწიფოსი, როგორც უპირველეს ყოვლისა ერის, როგორც სულიერი ერთობის თვითდაცვის მექანიზმისა. ვფიქრობთ, ეს ფაქტორიც გასათვალისწინებელია წარსულზე მსჯელობისას, რადგანაც მიგვაჩნია, რომ - „არაფერია აქ ახალი, ამ ცისქვეშეთში“ ... „ღა უკვე რაც იყო, ის არის ახლაც“ (ეკლესიასტე).

აღნიშნულია, რომ ჩვენში, ისევე როგორც სხვაგანაც, გარკვეულ ავტორებს არ გააჩნიათ სწორი გაგება მხატვრული შემოქმედების¹¹ არსისა; მათთვის ხელოვნება ინტუიციური, სულისმიერი ფენომენი როდია, არამედ მარგოლდენ ინტელექტის მიერ კონსტრუირებული სუროგატი სინამდვილისა (და არა სინამდვილის ახალი, უმაღლესი ფორმა, გეშთაგონებით მიღებული) (31, 452). უმთავრესია პიროვნების როლი, მისი შემოქმედებითი ინიციატივა...ხელოვნება გამოცხადებაა გელოგიური სინამდვილისა, დამტკიცებულობას, ცლისმიერ სიმუსტეს როდი მივყავართ ამ სინამდვილისაკენ, ამ რეალობისაკენ... ხელოვნების უმაღლესი ქმნილებანი იდეალებია. არ შეიძლება მათი უბრალოდ მოწონება ან დაწუნება, ან „დამტკიცება“ მათი სიავკარგისა, რამდენადაც ისინი ესთეტიურ იმპერატივებს წარმოადგენენ... ემპირიზმი, „მუსტი, უცყუარი ინფორმაციის“ სათაყვანებელ ობიექტად ქცევა შორს ვერ წაგვიყვანს. მეთოდი უნდა იყოს ინტუიციური, არ უნდა ერიდებოდეს გაბედულ ანალოგებს და ჰიპოთეზებს, არ უნდა ეძებდეს დამტკიცებულობას ისე, როგორც ეს აუცილებელია საბუნებისმეტყველო დარგებში. სულიერი კულტურის განვითარების ეტაპები, არამც და არამც არ ჰგვანან გექნიკის განვითარებას სწორხაზოვნებაში... მითოსი და ლიგერაგურა უმაღლესი გაგებით იდენტური ცნებებია... ბერძნული მითოლოგია თარგმანებაა ნაციონალური რელიგიისა, ასეთივე მითია მადონა ახალი დროისა (ნოვალისი); ახალი მითოსის შემქმნელნი არიან: ჯოისი, კაფკა, მორგენშტერნი, სელმა ლაგერლოფი, ერმა პაუნდი, გ.ს. ელიოტი და სხვანი“ (31, 61-62).

¹⁰ განზრახული გვაქვს ამ პრობლემის ცალკე განხილვა. ვამზადებთ სტატიას საზოგადოების ხელოვნურ კრიმინალიზაციისა და ე.წ. „ქურდობის“ ინსტიტუტზე.

¹¹ ძველ საზოგადოებებში კი, შეიძლება ითქვას, ყოფა უფრორივად იყო გაჯერებული შემოქმედებითი იმპულსებით, ვიდრე ახლა.-პ.პ.

როგორც ძველი ხალხების კულტურების და რელიგიური კონცეპციების შესწავლა ცხადყოფს, ოდითგან არსებობდა რელიგიის შინაგანი (ეზოტერული) და გარეგანი (ეგზოტერული) მხარე. აქედან გამომდინარე, რელიგიას აქვს შინაგანი და გარეგანი ისტორია... რელიგიის ადრეული ფორმები წარმოადგენენ ხალხის მასებისადმი გამარტივებულ, ხაგონად, იგაფურად მოცემულ ღრმააზროვან ჭეშმარიტებებს ადამიანის და სამყაროს განვითარების შესახებ. რელიგიები ეძლეოდა კაცობრიობას შემეცნების მაღალ საფეხურზე მდგომი ადამიანების მიერ, რომელთაც გააჩნიათ უადრესად ღრმა ცოდნა სამყაროსა და ადამიანის შესახებ(31351).

ცნობითი აზროვნების კიდევან არსებობს ინტუიციური აზროვნება, ინტუიციური ლოგიკა, რომელიც უფრო ახლოს მიდის რეალობასთან, რის დასტურიცაა თანამედროვე გნოსეოლოგიაც (იგივე384).

ჩვენგან შორეული, უძველესი კულტურებისა და ცივილიზაციების წარმომადგენელთა მსოფლმხედველობის დაფარული და სიღრმისეული თავისებურებანი, ხშირად, არა მარტო რიგით მკითხველთათვის, არამედ მკვლევარ-მეცნიერთათვისაც იდუმალი და შეუგრძნობელი რჩება.

ცნობილია, რომ წარსულ (თუნდაც ძველადმოსავლურ) კულტურათა კვლევა, ძირითადად დაფუძნებულია ჩვენამდე მოღწეული და არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული წერილობითი ძეგლების შესწავლაზე. მაგალითისათვის, ძველ ტექსტებზე მუშაობის სპეციფიკა, პირველ რიგში, გულისხმობს მათი, თუნდაც სამუშაო ხასიათის თარგმანს. თანამედროვე მკვლევარნი ერთობ ხშირად ივიწყებენ ერთ მეტად მნიშვნელოვან გარემოებას; კერძოდ იმას, რომ ამ ტექსტთა შემოქმედთათვის, ძველ მცხოვრებთათვის, ორიგინალის სიგყვებს განსხვავებული ძალა, შინაარსი და დაგვირთვა ჰქონდათ; ვიდრე ახლა გააჩნიათ მათ სრულიად სხვა ენობრივი თარგმანის კონტექსტი. საბოლოოდ, ახალ ენაზე თარგმნილი ეს ტექსტები, რომელთაც თანამედროვე მკვლევარნი ეყრდნობიან როგორც წყაროს, აზრობრივადაც და შინაარსობრივადაც არსებითად განსხვავდაბიან ორიგინალისგან. ყოველივე ამის მიზეზი კი ის არის, რომ სრულიად უნებურად და შეუქმნევლად ეს ტექსტები თანამედროვე მთარგმნელ-მკვლევართა მიერ ძალაუნებურად გადმოვიდნენ, მათეულ, ორიგინალისგან თვისობრივად განსხვავებულ ახლ შემეცნებით სისტემაში.

უმთავრესი სხვაობა ე.წ. ძველ და თანამედროვე ადამიანთა შემეცნებით სისტემათა შორის, მდგომარეობს მათი „მცოდნეობის“ ხარისხსა და ძირეულ მიმართულებებში. ძველი ადამიანისთვის ეს

„მცოდნეობა“ უფრო პრაქტიკული და სახვითია, თანამედროვე ადამიანისთვის კი იგი, ხშირად, უფრო თეორიული, მოწყვეტილი და ერთობ მედაპირული. რიგითი თანამედროვე ადამიანის „მცოდნეობით“ სამყარო, ძველ ადამიანს, ალბათ, ერთობ უცნაურად მოეჩვენებოდა. დღევანდელმა ადამიანმა იცის შორეული ქვეყნების (სადაც შესაძლოა იგი არასდროს მოხვდეს) გეოგრაფია და არ იცის მემობელი ქუჩის დასახელება; მას შეუძლია ჩამოთვალოს სხვადასხვა საფეხბურთო გუნდების მოთამაშეთა გვარები და არც კი იცნობს თავის მოგიერთ ნათესაებს; მას წაუკითხავს წიგნები უძველეს ხალხთა შესახებ და არც კი სმენია საკუთარი დიდი ბაბუის – პეპერას სახელი...

თანამედროვეთა ხედვით, წარსული წარმოდგენილია ბუნდოვანი შეხედულებების, სიბნელის ეპოქად; სასაცილო, უგუნური რწმენა-წარმოდგენებისა და გადმონაშთების ხანად; მაგრამ არსებობს არანაკლები საფუძველი იმისა, რომ ჩვენი დროც ჩაითვალოს ფსევდოცოდნის, მედაპირულობისა და ფუჭმცოდნეობის ეპოქად. თანამედროვე და ძველი ადამიანების „მცოდნეობებს“ შორის ძირითადი განსხვავება მდგომარეობს არა მარტო საგნის, არამედ მცოდნეობის სტრუქტურაში, აზროვნების ხასიათში. თანამედროვე ადამიანისათვის დამახასიათებელია აბსტრაქტული აზროვნება, გაგებითი ლოგიკა; ძველი ადამიანის, ანუ ე.წ. „პრიმიტივის“ შემეცნებაში დომინირებს „კომპლექსური“ აზროვნება, საგნობრივი ლოგიკა.

ყოველი კულტურა თავის წიაღში აღზრდილ ინდივიდს უყალიბებს საკუთარ, თავისებურ „ხედვის ეკრანს“, რომელზეც იგი აღიბეჭდავს, წარმოისახავს გარე სამყაროს თავისეულ აღქმას. ძველ და თანამედროვე ადამიანებს სწორედ ეს ხედვის ეკრანები განასხვავებენ ერთიმეორისაგან რეალობის აღქმის შინაარსისა და სტრუქტურის მიხედვით.

არქაულ და თანამედროვე ადამიანთა ცნობიერებას შორის არის კიდევ ერთი არსებითი სხვაობა: ძველი ადამიანი ცხოვრობდა აბსოლუტური ჭეშმარიტებების სამყაროში. მას ჰქონდა გუსტი და საბოლოო პასუხი ყველა კარდინალურ შეკითხვაზე: როგორ შეიქმნა სამყარო, მისი ქვეყანა, ხალხი, რა მოელის მას სიკვდილის შემდეგ და ა.შ. ძველად, საზოგადოებრივ შემეცნებაში, როგორც წესი, სუფევდა ერთაზროვნება და ინდივიდს ერთობ ნაკლები საფუძველი გააჩნდა ღირებულებებში დაეჭვებისა, მას არ სჭირდებოდა ეკეთებინა არჩევანი მათ შორის. თანამედროვე ადამიანს კი აღნიშნულ შეკითხვებზე ერთობ მიახლოებითი და დროებითი, ცვლადი პასუხებით უხდება დაკმაყოფილება, რაც უდაოა, ძველი ადამიანის ყოფისაგან ერთობ განსხვავებული გარემოს ჩამოყალიბებას იწვევს.

განსხვავებული იყო ძველი ადამიანის დამოკიდებულებაც ნივთებისადმი, საგნებისადმი. ამჟამად ხშირად გავიგონებთ, რომ თანამედროვე ადამიანი ერთობ მაგერიალურია და გამოდევნებულია ნივთებს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად ამისა, ეს დამოკიდებულება ერთობ ზერელე და ზედაპირულია. დღეს ადამიანები უმაღლე შეეღვევიან ხოლმე ამ თუ იმ ნივთს, თუკი შეხვდებიან უკეთესს, ოღნაგ მოდერნიზებულია და გაუმჯობესებულს. ძველად კი ადამიანი და მისი ქონება – სახლი, მიწა, ყოფითი ნივთები, ყოველი უმნიშვნელო წვრილმანიც კი ერთმანეთთან დაკავშირებულნი იყვნენ ღრმა, შეიძლება ითქვას, პიროვნული ურთიერთობებითაც კი. ყოველ ნივთს, წინაპრის ხელქმნილსა და თაობათა ხელში გამოვლილს, ჰქონდა საკუთარი ბედი, ძალა, სახელი, რომელთაც ძალზე ძნელად, შეიძლება ითქვას, მტკივნეულადაც თუ შეეღვეოდა ძველი – გრადიციული ადამიანი. ძველად მესაკუთრეს ჩვენთვის უჩვეულო ურთიერთობები აკავშირებდა მამულთან, კარმიდამოსთან, რომლის დაკარგვაც მის მიერ გრაგიკულად აღიქმებოდა. ძველ საზოგადოებებში საკუთრება წარმოადგენდა ერთერთ უმთავრეს კატეგორიას, ინდივიდის თავისებურ „გაგრძელებას“ სხეულს გარეთ.

ძველი საზოგადოებებისთვის დამახასიათებელია წარსულისკენ, სიძველისკენ ორიენტირება. ძველი ადამიანი ფსიქოლოგიურად წარსულისკენ იყო მიმართული. თუკი თანამედროვე ადამიანისთვის წარსულში ხედვა, უკან გახედვას ნიშნავს, ძველად ადამიანი იხედებოდა რა წინ, ხედავდა წარსულს; მომავალი კი მისთვის ზურგსუკან იყო მიქცეული. ამგვარი ხედვა სივრცისა კარგად ჩანს ქართულ სიგყვაში „წინაპარი“, სადაც აშკარაა, რომ ქართველისთვის მისი სისხლი და ხორცი, ვისი შეილიც თავად იყო და რომელიც გარდაიცვალა, ცოცხალის ცნობიერებაში მისგან უკან სივრცეში კი არ მოექცა, არამედ სულაღქცეული წინ უძღვის მას ანთებული სანთელივით ცხოვრების გზაზე. გრადიციული ადამიანისთვის წარსული ნათელია, ხილულია, ხოლო მომავალი უცნობი და უხილავი; საითკენ მიმავალ გზასაც მას, მისი წინაპრები უნათებენ. დახლოებით ამგვარად ჭვრეგს სივრცეს მართლმადიდებელი ქრისტიანიც, რომელსაც ამქვეყნიური ცხოვრების გზაზე წინ უძღვიან წმინდანები (რწმენას, იღვას, სიკეთეს სალბუნად დადებული პირნი) და სულიერად განამტკიცებენ მას. გვაგონდება ვახტანგ კოტეჯიშვილის სიგყვები მთასთან მიმართებაში ნათქვამი. აი რას წერს იგი: „...მეგად ძნელია მთასთან მისვლა. იქ სულ სხვაგვარი განცდებია, თავისებური აზრი და ნებისყოფა. იქ ხალხი ამირანის ამაღლას ჩამორჩენილებივით არიან მღვეის ნაფეხურებზე მიმოფან-

გულნი. იქ სიცოცხლევ სხვანაირია და სიკვდილიც თითქოს უფრო ადვილი. იქ ერთგვარი პანთეონია, სადაც ძველი სულის განძეულობა ინახება თამარის საფლავით“. მართალი იყო დიდი მეცნიერი, როცა მაქსიმალურად ცდილობდა საკვლევ, (ფაქტიურად კი მისი სულის სახსნელ სივრცესთან – ყოველი ჭეშმარიტი მეცნიერისთვის მისი საკვლევი სფერო სულის ხსნაა ნამდვილად), გარემოსთან უმჭიდროესად დაკავშირებას და მის განცდას სიღრმისეულად.

უნდა აღინიშნოს, რომ ამჟამად მიმართულია გარკვეულ ძალთა გეგმაზომიერი მცდელობა გრადიციულ საზოგადოებებში ამგვარი რწმენითი, აღმსარებლობითი ხედვის, თეისტური აღქმის მოსასშლელად. ისინი მიზანმიმართულად მუშაობენ, რათა ერებში შეძლებისდაგვარად ამოშანთონ სიძველისაკენ, წარსულისაკენ და შეიძლება ითქვას ეროვნული თვითმყოფადობისაკენ ორიენტირება და მათი მგერა მიმართონ ფაქტიურად უცნობი, ბუნდოვანი მომავლისაკენ. სინამდვილეში კი მათ მიერ მიზილ-პიპილბრჭყვიალა ფერებში დახატული ეს „მომავალი“ არაფრით განსხვავდება „ბედნიერი კომუნისტური მომავლისაგან“, რომლისგან ნაგემი „სიგბოც“ პოსტსაბჭოთა საზოგადოებას ჯერ კიდევ არ განელებია. როგორც აღვნიშნეთ, ამ ზეეროვნული ბედნიერი ერთობისაკენ გრადიციული საზოგადოებების – ერების ცნობიერების ორიენტირებისთვის, პირველ რიგში აუცილებელია ეროვნული თვითმყოფადობის მქონე ერთობებს დაავიწყონ საკუთარი სახე. ასე და ამგვარად ებრძვიან ეს ძალები ეროვნულ, ნაციონალურ ცნობიერებას, რომელსაც ისინი ჩამორჩენილობის, სიბნელის, სიჩლუნგის სინონიმად თვლიან და კიდევ ათასი უმსგავსოდ უშინაარსო სახელებით ნათლავენ (მაგ. „პროვინციული ფაშიზმი“). სინამდვილეში კი ეს ძალები თვითონ არიან სიბნელის, ბოროტების, გაიძვერობის, გულდრძობის მოციქულნი, რომელთათვისაც სიყვარული, სიკეთე, სინათლე, ეროვნული მსოფლმგერა – რწმენა, საზოგადოდ, ზედმეტ ბარგად ქცეულა.

დასასრულ, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ კონკრეტულ საკითხზე მსჯელობის დაწყებამდე საჭიროდ ჩავთვალეთ მკითხველისათვის მოკლედ გაგვეზიარებინა ჩვენეული ხედვა საზოგადოებრივისტორიული პროცესებისა, რათა მან უფრო ნათლად აღიქვას „შემოქმედის ლაბორატორიაში“ შეღწევის ჩვენეული მცდელობა; რათა იგი შესაბამისი გულმოწყალებით მოეკიდოს ერის ისტორიის პრობლემების ჩვენეულ გააზრებს, რამეთუ – „აქა ვდგავარ და სხვაგვარად არ ძალმიძს“.

თავი I ეთნიკური კულტურისა და საცხოვრისი ფენომენის ურთიერთმიმართებისათვის

ტრადიციული (შესაბამისად, ეროვნული) სამყაროსეული გააზრებისა და ეთნიკური ყოფის ერთერთ უთვალსაჩინოეს გამოვლინებად საცხოვრისის ფენომენი გვესახება. ეს, ერთი შეხედვით, ერთობ მაგერიალური ხასიათის მოვლენა, ერთგვარი პირველადი ადამიანისეული ხელქმნილი ტაძარი, უზარმაზარი ინფორმაციის მომცველი ფენომენია.

უდაოა, რომ საცხოვრისი, მისივე შემომქმედი ჯიშის, მოდგმის იმ სამყაროსეული აღქმის გამოხატულებაა, რომელიც ამ სისხლისმიერ, თესლნაყარ ერთობას სამკვიდროსთან, მამულთან ბიოცენოზში შესვლა-შერწყმის შედეგად უყალიბდება. უდაოა ისიც, რომ სწორედ ეს შენივთება, გამთლიანება წინაპართა ძვალ-სისხლით გაპოხიერებულ და ზეციური სულების კამარით დაგვირგვინებულ სამკვიდროსთან, საკმაოდ ხანგრძლივი პროცესია. საბოლოოდ, ეს ჭიდილი სამყაროსეულ მუდმივობასთან ამ მოდგმის მყარი „კულტურული შუბლის“¹ ჩამოქნით სრულდება, რომელსაც მდგრადობა ახასიათებს და გასრულების დღიდან საუკუნეთა მიერ მოგანილ ქარგებილებს უძლებს.

სანამ საცხოვრისს, როგორც ეთნიკური ყოფის ერთერთ ყველაზე უფრო ნათლად ამსახველ კომპლექსს შევხებოდეთ, რამდენიმე სიგყვით მიმოვიხილავთ თვით ეთნოსს და ეთნიკურ ყოფას.

საერთო-წარმომავლობითი ურთიერთობებით გაპირობებული კულტურულ-ტრადიციულ ფენომენტა შესწავლა, ეთნოლოგიის პირდაპირი დანიშნულებაა. უკანასკნელ პერიოდამდე, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ დარგის აღსანიშნავად გერმინი ეთნოგრაფია იხმარებოდა, რაც, ძირითადად, საბჭოურ მეცნიერებებში (რომლის ორგანული ნაწილი ქართული საბჭოთა საისტორიო სკოლაც იყო), მარქსისტულ-ლენინური პრინციპების აღიარებით იყო გამოწვეული. მიუხედავად იმისა, რომ ქართული მეცნიერული ეთნოლოგიის ფუძემდებელი აკად. გიორგი ჩიგაია, ეთნოგრაფიას (ხალხის აღწერას) ეთნოლოგიის (ხალხთმცოდნეობის) ნაწილად მიიჩნევდა, საისტორიო ლიგურატურაში მაინც გერმინი „ეთნოგრაფია“ იხმარებოდა. თუმცა, ჯოჯოხეთური იდეოლოგიური ზეწოლის პირობებში, მეცნიერი თავის მოწაფეებში მაინც, შეიძლება ითქვას, რისკის ფასადაც კი, ახერხებდა კვლევის საკუთარი პრინციპების დამკვიდრებას.

¹ ეს გამოთქმა ეკუთვნის აკად. ნიკო მარსს.

კოლონიალურ მხარეებში, ცენტრალურ იმპერიულ ხელისუფლებას², დიახაც, არ აწყობდა მცოდნეობის – „ლოგის“ განვითარება და მხოლოდ აღწერას – „გრაფიას“ ახალისებდა, რათა ადგილობრივი მკვიდრთაგან გამოსულ მეცნიერთა სახით მშვენიერი ინფორმაციები ჰყოლოდა. მათი მეშვეობით, ეროვნულ მხარეებში იკრიბებოდა ამომწურავი ძვირფასი მასალა (ადგილობრივი წარმომავლობის მკვლევარზე უკეთ აბა ამას სხვა ვინ შესძლებდა), და დასამუშავებლად იგზავნებოდა სსრკ-ს სათაო ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში. იქ, მიკლუხო-მაკლასის სახ. ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში, რომელიც უშუალოდ კონტროლირდებოდა სახელმწიფო უშიშროების კომიტეტიდან (სუკ-ი), ხდებოდა უკვე ამ აღწერილობითი მასალის ეთნოლოგიურ-სოციოლოგიური დამუშავება და იმპერიული ხელისუფლებისთვის კონკრეტული რეკომენდაციების შემუშავება. მაგალითად: იგვემბოდა ეთნიკური კონფლიქტები; „თბილისობის“ მსგავსი სოციალისტური დღესასწაულები; შერეული ეთნიკური შემადგენლობით დასახლებული ადმინისტრაციული ერთეულების მოწყობის რეკომენდაციები; უმთავრესად უცხო გარემოში, პოლიეთნიკური დასახლებების გაჩენის მიზნით, ხდებოდა დიდი მშენებლობების (თუნდაც ეკონომიურად წამგებიანის) ორგანიზება. ამის მაგალითად „ბამ“-ის მაგისტრალი ან ენგურჰესის კაშხლის მშენებლობაც კმარა; ეთნოსთა მასიური დეპორტაციები და სხვა... უდაოა, რომ ყოველივე ეს იმპერიული მმართველობის გაძლიერებას ისახავდა მიზნად. მიუხედავად შექმნილი სიგუანისა, ქართველ მეცნიერ-ეთნოგრაფთა დიდი ნაწილი, რომლებსაც ხაგად ეღვათ დიდი ივანე ჯავახიშვილის მამულიშვილურ-მეცნიერული სახე, არსებულ გარემოში მაინც ახერხებდა შეექმნა მსოფლიო მეცნიერული სტანდარტების შესაბამისი გამოკვლევები³.

თამანდროვე ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში აღიარებულია, რომ ეთნოსი(ხალხი) – ეს არის განსაკუთრებული სახე სოციალური დაჯგუფებისა, ჩამოყალიბებული არა ადამიანთა სურვილის მიხედვით, არამედ ისტორიული პრინციპებით. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის საერთო თვისებები და განმასხვავებელი თვისებებურებანი, გამოვლენილი ეთნოსის ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში. უძირითადესს ამ სფეროებს შორის წარმოადგენს ენა, რომლის საშუალებითაც ხდება ეთნოსის წევრთა ურთიერთობა. ენასთან ერთად, ერთერთი ყველაზე უფრო განმსაზღვრელი

² სსრკ რომ რუსეთის იმპერიის მოღვრნიშებულ ვარიანტს წარმოადგენდა, ამჟამად უკვე აღარაა დავის საგანი.

³ ამის ნათელი მაგალითია ახლახან დასრულებული აკად. გიორგი ჩიგაიას ნაშრომთა ხუთტომეული.

მნიშვნელობა ენიჭება კულტურას. უპირველეს ყოვლისა ეს ეხება მის იმ კომპონენტებს, რომელთაც გააჩნიათ გრადიციული ხასიათი და მასიურად ვლინდებიან ყოველდღიურ ყოფაში. ეთნოსის წევრთა კულტურული ერთიანობა, თავის მხრივ, განუხრელადაა დაკავშირებული მათსავე ფსიქიკურ თავისებურებებთან, ფსიქიკის მოგადადამიანური თვისებების გამოვლინების ძალებთან. ეს თავისებურებები, თავის მხრივ, წარმოადგენენ ე.წ. ეროვნულ ხასიათს (40,45). როგორც აღნიშნავენ: „ეთნოსი ინდივიდი არაა; ყოველ ეთნოსს გააჩნია თავისი საკუთარი ყოფის გარემო, თავისი გერიგორია, თავისი კონკრეტულ-ისტორიული პირობები, თავისი განსაკუთრებული შემოგარენი... შესაბამისად, ეთნოსები სხვადასხვანაირად რეაგირებენ ერთსა და იმავე პრობლემაზე; რაც შეეხება სხვადასხვა ხასიათის პრობლემას, შესაბამისად, თითოეული მისთვის აუცილებელსა და მისაღებს თუ გაიხდის ყურადღების საგნად. ეთნოსთა განსხვავება - ეს კულტურათა განსხვავებაა. კულტურა კი, როგორც ეს აღიარებულია თანამედროვე კულტუროლოგიაში, არის ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის ადაპტაციის უნივერსალური მექანიზმი საკუთარი არსებობის ბუნებრივ და საზოგადოებრივ გარემოსთან“ (219, 83).

ეთნოსები განიფინებიან სივრცეში, ადგილმონაცვლეობენ, განიყოფიან სხვადასხვა ნაწილებად, მთლიანად ან ნაწილობრივ ერწყმიან კიდევ ხოლმე ერთმანეთს. ასეთ შემთხვევაში აღმოცენდებიან ახალი ეთნოსები, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ისინი მაინც არ ჰკარგავენ მთლიანად საკუთარ ძველ ნიშან-თვისებებს. ეთნოსებს შორის ნათესაური დამოკიდებულება ხშირად განისაზღვრება მათი კულტურების მსგავსების ხარისხითაც. ოღონდ, გარკვეულ შემთხვევაში, ეს მსგავსება სხვადასხვა ხალხებს შორის, შესაძლოა შედეგი იყოს არა მათი უცილო ნათესაური კავშირებისა, არამედ მსგავსი გეოგრაფიული და ისტორიული განვითარების პირობებისა, ან ფართო ეკონომიკური და სამეზობლო ურთიერთობებისა. ზოგიერთ შემთხვევაში, ხანდისხან იმდენად დიდია მსგავსება ეთნიკურ კულტურებს შორის, რომ ძნელიც კია იმის გარკვევა, ერთნი არიან ისინი თუ სხვადასხვანი; ანდა სულაც ერთი კულტურის ლოკალურ ვარიანტებს ხომ არ განეკუთვნებიან ისინი. ცნობილია ისიც, რომ ესა თუ ის ხალხი, ეთნოსი ამა თუ იმ სოციალური ფორმით წარმოგვიდგება. მიუხედავად ამისა, ესა თუ ის სოციალური ფორმა, სრულიადაც არ არის ეთნოსის უცილობლად თანმხედომი.

ეთნოსის მრავალსაუკუნოვან არსებობას განაპირობებს ენის, კულტურული გრადიციების და ყოფის მემკვიდრეობითობა. ეთნიკური საზოგადოების გაჩენა გაპირობებულია მის წევრთა უშუალო ურთიერთობებით, რაც მხოლოდ საერთო გერიგორიაზე

ცხოვრების დროს არის შესაძლებელი. ამავე გერიგორიაზე ხდება შესაბამისი კულტურული ერთობის ჩამოყალიბება ეთნოსს შიგნითაც. სწორედ აქ, ერთ გარკვეულ გარემოში უნდა ჩამოყალიბდეს იგი მთლიან, მდგრად სოციოკულტურულ ერთობად, რის შემდეგაც ძალუძს მას გადაადგილება დროსა და სივრცეში, მიღება ან გაცემა რაიმე ღირებულისა.

აღამიანთა ნებისმიერი ჯგუფის კულტურა ერთობ მობილური მოვლენაა, რომელიც, ასევე სხვა კულტურებთან ურთიერთობების გამო, მრავალმხრივობით ხასიათდება და ადვილად ცვლადია დროში; ოღონდაც, იგი იცვლის არა შინაარსს, არამედ ჩამოიცილებს გარკვეულ ნიშან-თვისებებს და მათ მაგივრად ახალ ნიუანსებს შეიძენს ხოლმე. კულტურის ამ დინამიურ, ცვლადი ნაწილთან ერთად არსებობს მისი მეორე, შედარებით კონსერვატიული ნაწილიც, რომელიც უცვლელი რჩება დროთა განმავლობაში და განვითარებისდა მიხედვით ეთნოსის შინაგანი ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპებს მოიცავს. ეთნოსი გადის სოციალ-ეკონომიური და სტრუქტურული ხასიათის სხვადასხვა ეტაპებს, გაივლის ხოლმე პოლიტიკური ორგანიზაციის სხვადასხვა ფორმებს, შესაძლოა მან რამდენიმეჯერ შეიცვალოს აღმსარებლობაც კი. მთლიანობაში, ამაღვარი ხასიათის ცვლილებები ერის ერთიანი ისტორიის ორგანულ ნაწილს შეადგენენ.

სპეციალურ ლიტერატურაში შემოთავაზებულია ეთნიკური ერთობების ე.წ. „ჰორიზონტალური“ და „ვერტიკალური“ კლასიფიკაცია. ჰორიზონტალური დაყოფის მიხედვით, ხალხები, ანუ ეთნოსები იშლებიან ან განიყოფიან ეთნოგრაფიულ ჯგუფებად და ამავე დროს, ერთიანდებიან უფრო მსხვილ სისტემურ რგოლებში – მონათესავე ხალხთა ჯგუფებში, ანუ ეთნოლინგვისტურ ერთობებში. ვერტიკალურ კლასიფიკაციას კი განაპირობებს ის, რომ სხვადასხვა ისტორიული ეპოქის ხალხები თვისობრივად მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთიმეორისგან განვითარების დონის მიხედვით. ეთნიკური ხასიათის ერთობანი, ჯერ კიდევ ადამიანთა საზოგადოების საწყის ეტაპებზე გვხვდება. ასეთ ერთობებს გომობრივს უწოდებენ. ეს ერთობანი, ყალიბდებოდნენ განსაზღვრულ გერიგორიაზე იმ ადამიანთა შორის, რომლებიც ერთიმეორესთან რეალურ სამეურნეო კავშირში იმყოფებოდნენ, ლაპარაკობდნენ ერთ ენაზე და გააჩნდათ გარკვეული კულტურულ-სამეურნეო თავისებურებანი (351, 68-70).

გვიანდელ ისტორიულ ეპოქათა ეთნიკური ერთობებისგან განსხვავებით, განვითარების საწყის ეტაპზე მდგომი გომობრივი ერთობანი ეფუძნებოდნენ ნამდვილ ან მისგერიალურ (მოჩვენებით) სისხლითნათესაობით კავშირებს. ესე იგი შედგებოდნენ ადამიანებისაგან, რომელთაც საერთო წარმოშობა ჰქონდათ; ანდა,

ყოველ შემთხვევაში, თავს ერთმანეთთან საერთო წარმომავლობით დაკავშირებულად თვლიდნენ. რამდენადაც გომობრივ ერთობებში არ არსებობდა მეგნაკლებად მნიშვნელოვანი სოციალური განშრევებანი, მითუმეტეს ანგაგონისგური კლასები, ამ გომობრივი ერთობების კულტურა იყო ერთიანი – ამ ეპოქის მოსახლეობაში ეთნიკური და სოციალური სპეციფიკა კულტურისა, მეგნაკლებად ემთხვეოდა კიდევ ერთიმეორეს.

აღრინდელი მყარი სოციალური ორგანიზაციის შექმნაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ადამიანთა ჯგუფებს შორის საქორწინო ურთიერთობათა ჩვევებსა და ნორმებს, გამოხატულს გვარის ეგზოგამიურობასა და გომის ენდოგამიურობაში. ამ მომენტისა და კიდევ სხვა აუცილებელ პირობათა ერთიანობათა გათვალისწინებით, მიჩნეულია, რომ გომი უკვე წარმოადგენდა თავდაპირველ ეთნიკურ უჯრედს; თუმცა, როგორც მართებულადვე შენიშნავენ, ცალკეული გომები არ შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ წინარეისგორიული საზოგადოების ძირითადი ეთნოსები. უპრიანია, ვივადაულოთ, რომ მონათესავე და არამონათესავე გომების დანაწევრებისა და გაერთიანების პროცესში, ადრევე იწყეს ჩამოყალიბება უფრო მსხვილმა გომობრივმა ჯგუფებმა, რომლებიც მომიჯნავე ტერიტორიებზე სახლობდნენ, ლაპარაკობდნენ ერთი ენის დიალექტებზე და ჰქონდათ მრავალი კულტურული ხასიათის საერთო თვისება. სწორედ ამგვარი ჯგუფებია მიჩნეული წინარეისგორიული ხანის ძირითად ეთნოსებად. მომდევნო ისტორიულ ეპოქებში ეთნიკური ერთობანი იმდენად იცვლებოდნენ, რომ ამ ერთობებში შემავალი ადამიანები ერთომეორესთან დაკავშირებულნი იყვნენ არა რეალური სისხლით ნათესაობით, არამედ ტერიტორიალურ-მემობლური ტიპის სამეურნეო-კულტურული ურთიერთობებით. შინაგანი სულიერი დიფერენციაცია დაღს ასვამდა ცხოვრების წესსაც. კულტურისა და ყოფის ეთნიკური სპეციფიკა კლასობრივ საზოგადოებაში უკვე აღარ ემთხვეოდა სოციალურ სპეციფიკას (40, 25-27).

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ყველა გომი, ხალხი და ერი მსგავსია საკუთარი ძირეული ბუნებრივი თუ სულიერი თვისებებით, საკუთარი საზოგადოებრივ-ისტორიული არსებით. მაგრამ, ამასთანავე, ისინი განსხვავდებიან ერთიმეორისგან არა მხოლოდ ეკონომიური და სოციალური განვითარების დონით, არამედ ცხოვრებისა და ყოფის მხრივ, ენითა და ადათ-წესებით, საკუთარ კულტურულ ფასეულობათა ფორმებით, ფსიქიკური თვისებებითა და სხვა(263, 4). ყოველი ეთნოსი – ეს ერთობაა მის კონკრეტულ-ისტორიულ გამოხატულებაში, მცხოვრები სისხლსავე, სოციალურად

საწინააღმდეგო სულიერი ცხოვრებით. ეთნოსის, როგორც საზოგადოების განვითარების ფორმის შესწავლის ლოგიკა მოითხოვს მისი სოციალური ცხოვრების შინაგანი წინააღმდეგობების აღიარებას. ეს უკანასკნელნი, მთლიანობაში განიხილებიან როგორც გარკვეული სოციალურ-ისტორიული პირობების ნიადაგზე მიმდინარე სულიერი პროცესების გამოვლინებანი. რამდენადაც ეთნოსი არის ერთი მთლიანობა, იმდენად მისი სულიერი სფეროც წარმოადგენს მთლიან წარმონაქმს, რომელიც შეიცავს ამა თუ იმ შინაარსის ისტორიულ და ეროვნულ-სპეციფიკურ ელემენტებს (264, 62).

ეთნოსის, როგორც რთული სოციალური ორგანიზმის შესწავლა, პირველ რიგში, სისტემურად უნდა მოხდეს. მოვლენებისადმი სისტემური მიდგომის იდეა, რაღა თქმა უნდა, სრულიადაც არ არის რაღაც ახალი ხილი და ის ოდითგან თან ახლდა ნამდვილ მეცნიერულ კვლევებს.

კულტურულ – ისტორიული და ეთნიკური ურთიერთობების კვლევის დროს, მრავალი სიძნელის დაძლევა უხდება მკვლევარს. ერთერთს, მათ შორის, წარმოადგენს ის გარემოება რომ, ფაქტობრივი მასალის დაგროვებასთან ერთად (რაც თანამედროვე ეტაპზე ერთობ სწრაფი ტემპებით მიმდინარეობს), კვლევის პროცესში თავს იჩენს სულ უფრო და უფრო ვიწრო სპეციალიზაცია. თავისთავად ეს მოვლენა გარდუვალი და პროგრესულია, მაგრამ, სამწუხაროდ, მას საგრძნობლად ჩამორჩება მეცნიერული კოოპერაციის პროცესი. ერთერთი მთავარი დაბრკოლება, რომელიც წინ ედობება ეთნიკური პროცესების წარმატებულ კვლევას, კერძოდ, რაც ხელს უშლის ამ საკითხების შემსწავლელ დარგებს შორის ურთიერთგაგების დამკვიდრებას, არის თეორიული ბაზის სისუსტე.

აღბათ, ყოვლად გაუმართლებელი უნდა იყოს ეთნოსის ფენომენის დანაწევრებულად შესწავლა სხვადასხვა დარგების მეშვეობით; ურთიერთკავშირის გარეშე. არადა, სამწუხაროდ, ჩვენთან საკმაოდ ხშირად ვაწყდებით ამგვარ ფაქტებს. ცალკე აღებული ყოველი დისციპლინა აქცევა რა ეთნოსს საკუთარი კვლევის ობიექტად, მას თავისეული პოზიციებიდან გამომდინარე შეისწავლიდა. მოხდა კურიოზული რამ: ეს დისციპლინები კი არ ემსახურებოდნენ ეთნოსის კვლევას (კვლევის ობიექტს), არამედ პირიქით, ეთნოსი – თავად კვლევის ობიექტი იქცა მათი უწყებრივი ინტერესების მსახურად. კონკრეტული, მრავალმხრივად დინამიური ფენომენისადმი ამგვარმა მიდგომამ შექმნა ისეთი ვითარება, რომ ეთნოგრაფია, არქეოლოგია, კულტურის ისტორია, ისტორიოგრაფია, ენათმეცნიერება და სხვა მომიჯნავე დისციპლინები ერთიმეორისგან განსხვავებულად აღიქვამენ ობიექტურად ყოფაში არსებულ ფენომენს – ერს. რაღა

თქმა უნდა, ამგვარი ვითარება მიზანშეუწონელია იმდენად, რამდენადაც ერი (ეთნოსი) - ეს არის მთლიანი, არსებული კონკრეტული რეალობა და ყოველად დაუშვებელი მისი, როგორც ერთიანი ფენომენის დაქუცმაცება, დანაწილება უწყებრივი ინტერესებიდან გამომდინარე. წინააღმდეგ შემთხვევაში, კვლევის პროცესში ყოველი ცალკეული დარგი საკუთარი კანონებისა და ლოგიკის მიხედვით დაანაწევრებს მას, რამაც შესაძლოა, კურიოზულ დასკვნებამდე კი მიგვიყვანოს. ეთნოსის შესწავლა უნდა ხდებოდეს კომპლექსურად. ყოველმა დისციპლინამ, რომელიც ამ ფენომენს თავის შესწავლის ობიექტად გაიხდის, უნდა გაითვალისწინოს იმ დარგთა დასკვნები, კვლევის მიმართულებები და შენიშვნები, რომელთა შესწავლის ობიექტს აქამდე ყოფილა ეთნოსი – ერი. ასე, ურთიერთშემოქმედებით პროცესში, ურთიერთ დასკვნათა გათვალისწინებით უნდა შეისწავლებოდეს ეს მრავალმხრივი ფენომენი.

კვლევის უცილობელი კომპლექსურობა მრავალ სიძნელეს უქმნის ამ საკითხით დაინტერესებულ მკვლევარს და მის წინაშე მთელ რიგ პრობლემებს (თეორიული თუ პრაქტიკული ხასიათისას) წამოჭრის, რომელთა გადაწყვეტის გარეშე შეუძლებელია იმ ეთნოსოციალური პროცესების წარმოჩენა-ანალიზი, რომელთაც ადგილი აქვთ განსაზღვრულ რეგიონში, დროის განსაზღვრულ მონაკვეთში.

ჯერ კიდევ 40-იანი წლების ბოლოს, ცდილობდა რა აეწყო ფეხი ზოგადად მსოფლიო ისტორიული პროცესებისათვის, საბჭოთა ისტორიკოსთა ერთმა ნაწილმა იწყო თეორიული გზების ძიება ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევაში კომპლექსური მეთოდების დასახერხად.

ამ პრობლემას შეეხო თავის სტატიაში (იხ.336) ცნობილი რუსი მეცნიერი ს.ა. გოკარევი, რომელიც აღნიშნავდა: „გარკვეული ხალხების ეთნოგენეზის შესწავლა ერთობ რთულ პრობლემას წარმოადგენს, რომლის სრული გადაწყვეტა შეუძლებელია ეთნოგენეტიკური პროცესის ნიშან-თვისებების გაუთვალისწინებლად და ყველა საჭირო სახის წყაროზე დაყრდნობის გარეშე. სამწუხაროდ, უმრავლეს შემთხვევაში ასე არ ხდება და ამა თუ იმ ხალხის წარმომავლობის პრობლემა ხშირად განიხილება მხოლოდ ერთი რომელიმე სახის – ანთროპოლოგიურ, ენობრივ, არქეოლოგიურ ან სხვა რომელიმე მასალაზე დაყრდნობით, რაც თავის მხრივ, იწვევს საკითხის ცალმხრივ გადაწყვეტას“ (336, 35).

ეთნოსი, ერი ნიშან-თვისებათა სიმრავლით ხასიათდება და თავის მხრივ, წარმოადგენს ისტორიულად ჩამოყალიბებული თავისებურებების, ყოფითი თვისებების, კულტურული ღირებულებების რთულ

კომპლექსს. ერის წარმომავლობაში გარკვევა ნიშნავს, ამოიცნო მისი ყველა ეს თავისებურება, დაადგინო მათი გენეზისი და განვითარების გზები. ასეთ სიტუაციაში, როგორც ს.ა. გოკარევი მიიხვედდა, სახელდობრ ეთნოლოგიას და მხოლოდ ეთნოლოგიას, როგორც ხალხების ეთნიკური თვისებების შემსწავლელ მეცნიერებას, ძალუძს ყოველი ცალკეული ხალხის ეთნოგენეზის პრობლემის მეტნაკლებად სრული და ამომწურავი გადაწყვეტა. მაგრამ მას, ამგვარი საკითხების გადაჭრა, არამც და არამც, არ ძალუძს ზემოთაღნიშნული სამეცნიერო დისციპლინებისგან განცალკევებით. პირიქით, აუცილებელია თანამშრომლობა ამ დარგებს შორის(336, 36).

ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევაში, კომპლექსური მიდგომა გულისხმობს ეთნოლოგიური მონაცემების ფართო და მეთოდურად სწორად გამოყენებას; მათ კავშირს სხვა სახის ისტორიულ მასალებთან და მომიჯნავე დარგებთან (ზოგიერთი საბუნებისმეტყველო დისციპლინის: ეთნობოგანიკის, ეთნოზოოლოგიის და სხვა მონაცემებთან). კომპლექსური მეთოდი, პირველ რიგში, ანგარიშს უწევს მოცემული ფაქტების მრავალფეროვნებას: ანთროპოლოგიის, არქეოლოგიის, ფოლკლორისტიკის, ისტორიის, ლინგვისტიკის, ეთნოლოგიის, ონომასტიკის და სხვათა თავისებურებებს.

სამწუხაროდ, მიუხედავად გარკვეული ცდებისა, ეთნოგენეტიკური საკითხების კვლევაში კომპლექსური მიდგომა მაინც ვერ ჩაითვლება საბოლოოდ დამკვიდრებულად, რის მიზეზიც, ალბათ, ამგვარი კვლევის დიდ სირთულესა და მეთოდოლოგიური საკითხების დაუმუშავებლობაში უნდა ვეძიოთ.

განვლილი პერიოდში, აღნიშნული საკითხების კვლევაში ერთერთ უმთავრესად ხელშესახებ შედეგად შეიძლება ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ გამოიკვეთა ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევის ქრონოლოგიური ჩარჩოები და სივრცულ-ობიექტური მეთოდიკა.

ეთნოგენეზის, როგორც პროცესის კვლევის დროს, ქრონოლოგიის პრობლემას განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება. მიხნეულია, რომ ეთნოგენეზი, როგორც ისტორიული პროცესი, იწყება ეთნიკური ერთობის პირველი ფორმის – გომის ჩამოყალიბების-თანავე (272, 27).

აღიარებულია ისიც, რომ ანთროპოლოგიური ტიპები ნეოლითის ხანაში ყალიბდებიან; არქეოლოგებიც ნეოლითის ეპოქას უკავშირებენ გომობრივი ორგანიზაციების საბოლოო ფორმირებას; ლექსიკოსგატიკური მეთოდზე დაყრდნობით, ენათმეცნიერებიც, ძირითადი ენობრივი ოჯახების ჩამოყალიბების პერიოდად

ნეოლითის ხანას თვლიან. ამდენად, მართებულია ხალხთა ეთნოგენეზის დასაწყისის ნეოლითით განსაზღვრა. მართალია, შეუძლებელია მსოფლიოს ყველა ხალხის ეთნოგენეზის შესწავლის ქრონოლოგიურად ერთი ეპოქიდან დაწყება, მაგრამ ამ პროცესს, რომ სტადიალურად წინარე ისტორიულ ხანაში ეყრება საფუძველი, ეს ნათელია.

გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ მეთოდურად შესაძლებელია ეთნოგენეტიკური ხასიათის კვლევა წარიმართოს როგორც გარკვეული ეთნოსის შიგნით, ასევე გარკვეულ ტერიტორიაზე. პირველ შემთხვევაში, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს თანამედროვე ეთნოსის საველე-ეთნოგრაფიული შესწავლა და მეცნიერული კვლევითი ხაზის აგება თანამედროვე მდგომარეობიდან წარსულისკენ, ეთნოგენეზის სათავეებისკენ; მეორე შემთხვევაში კი ჩვენ ვიწყებთ პრობლემის დამუშავებას საკვლევ ტერიტორიაზე მოპოვებული კულტურის უძველესი ნაშთებიდან და მოვდივართ თანამედროვეობამდე. მიგვაჩნია, რომ აუცილებელია ამა თუ იმ ეთნოსის ფორმირების შესწავლის პროცესში მოხდეს აღნიშნული ორივე მიმართულების ერთგვარი თანხვედრა და არქეოლოგიური კვლევების შედეგად სიღრმისეულ შრეებში მოპოვებული მასალა შეუპირაპირდეს ეთნოგრაფიული შესწავლის შედეგად ახლა უკვე ხელშესახებად ცოცხალი მასალების ანალიზის შედეგად მიღებულ დასკვნებს. ესე იგი, შესაძლებლად მაქსიმალურად დაინერგოს ინტერდისციპლინარული კვლევები. მითუმეტეს, ამგვარი მიდგომა სავსებით გამართლებულად მიგვაჩნია ისეთი რეგიონისადმი, როგორცაა კავკასია, სადაც აშკარად გამოკვეთილია ძირეული იბერიულ-კავკასიური მოღვმის ავტოქტონობა. ამდენად, პარალელთა დაძებნა ერთიმეორისგან ქრონოლოგიურად დაშორებულ სერთო წარმომავლობის კულტურათა შორის, თუკი დამუშავებული იქნება ამის მეთოდოლოგიური მექანიზმი, არ უნდა იყოს მთლად გაუმართლებელი. აქვე დაფაჩებთ იმასაც, რომ კულტურათა საერთო წარმომავლობის უპირველეს განმსაზღვრელად, მოცემულ რეგიონში გარემოსთან ადაპტაციის შედეგად ჩამოყალიბებული დროში მდგრადი და უცვლელი სამეურნეო-კულტურული კომპლექსი მიგვაჩნია. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, წარმოადგენს ამდაგვარ კულტურათა სულდგმის ძირეულ ღერძს.

ახლა, რამდენიმე სიგყვით, გვინდა შევეხოთ ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევაში, თითოეული ზემოთ აღნიშნული სამეცნიერო დისციპლინის გამოყენების პრინციპებს.

დავიწყოთ დარგით, რომელსაც ძალუძს მეტნაკლებად ძველი ეთნომადიფერენცირებული ფაქტების მოცემა, – ანთროპოლოგიით,

სახელდობრ კი მისი იმ ნაწილით, რომელიც ისტორიული, ანუ ეთნიკური ანთროპოლოგიის სახელითაა ცნობილი(იხ. 216).

ანთროპოლოგიურ მონაცემებში, ჩვენ უპირველეს ყოვლისა, გვაინტერესებს ეთნოგანმასხვავებელი ხასიათის მასალები, რომელთაც გვაწვდის კაცობრიობის არა მარტო რასობრივი ნიშნით დიფერენციაცია (ამ მხრივ, უპირატესად, იგია შედარებით მომცველი ხასიათისა), არამედ მსოფლიოს ხალხთა კლასიფიკაცია ანთროპოლოგიურ გიპებად. ეს უკანასკნელი ჩამოყალიბებულია ფორმირებული რასების სოციალურ-ისტორიული განვითარების შედეგად კულტურული, ისტორიული, რასებშორისი კონტაქტების, მიგრაციული და კონსოლიდაციური პროცესების განვითარების პირობებში. განსაზღვრავდა რა ანთროპოლოგიურ გიპს, როგორც მაკლასიფიცირებელ ერთეულს, ნ.ნ. ჩებოკსარიოვი წერდა: „ანთროპოლოგიურ გიპთა ჯგუფებში ერთიანდებიან ისინი, რომელთაც აქვთ საერთო წარმოშობის ისტორია, რომლებიც მორფოლოგიურად გვაგონებენ ერთმანეთს, რომლებიც ჩამოყალიბდნენ ერთგვაროვანი მიზეზობრივი ელემენტების შემდეგ“ (350, 304). სწორედ ანთროპოლოგიური გიპები გვევლინებიან მსოფლიო ეთნიკური მრავალფეროვნების პირველად კატეგორიებად; ოღონდაც, ბუნებრივია, უნდა ვითვალისწინებდეთ იმასაც, რომ ანთროპოლოგიური გიპების მიხედვით, კლასიფიკაცია ატარებს მომცველ ხასიათს; ე.ი. ხანდახან ერთი გიპის ქვეშ შესაძლოა გამოვლინდეს რამდენიმე ეთნოსი, ან კიდევ ერთი ეთნოსი წარმოდგენილი იყოს რამდენიმე გიპით (მაგ. რუსები).

აღსანიშნავია ეთნობრივი მონაცემებისა და ანთროპოლოგიური მასალის ურთიერთმიმართებაც. ენა და კულტურა შესაძლოა გავრცელდეს ანთროპოლოგიური გიპის დამოუკიდებლად, ხოლო ანთროპოლოგიური გიპი არასდროს არ გავრცელდება ენისა და კულტურის გარეშე.

ანთროპოლოგიური მონაცემების სამეურნეო-კულტურულ ან ისტორიულ ეთნოლოგიურ მონაცემებთან შეჯერების დროს არ უნდა დაგვაიწყდეს ის, რომ როგორც წესი საქმე გვაქვს, ერთის მხრივ, მსგავსი სამეურნეო-კულტურული გიპების გაჩენასთან (რომლებიც ვითარდებიან ერთიმეორის დამოუკიდებლად) და ისეთ ერთობასთან, რომელიც არ აიხსნება ისტორიული კავშირებით; ხოლო მეორეს მხრივ ერთობასთან, რომელიც აღმოცენდება განსაზღვრულ გერიგორიაზე ხანგრძლივი კავშირების შედეგად, იქ დასახლებული ხალხების ისტორიული ბედის ერთობასთან ერთად. გამომდინარე აქედან, სამეურნეო-კულტურული გიპების მიხედვით კლასიფიკაცია არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ ვივარაუდოთ მისი სიახლოვე ან

გენეტიკური კავშირები არსებულ ანთროპოლოგიურ გიპებთან; ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ოლქების მიხედვით კლასიფიკაციას კი პირიქით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ეთნოგენეტიკური პრობლემების გადასაწყვეტად, იმდენად, რამდენადაც ანთროპოლოგიური გიპების გაჩენა გარკვეულწილად უკავშირდება სწორედ ამგვარი ერთობების ჩამოყალიბებას.

საუკუნეთა სიღრმეში რაც უფრო შორს მივდივართ, მით უფრო მეტია დამთხვევა ეთნიკურსა და ანთროპოლოგიურ ერთობებს შორის (274, 15); ოღონდ, ისტორიულ-სოციალური მოვლენები ცვლიან ეთნიკურ ერთობათა შემადგენლობას, ზრდიან მათ რიცხვს, განაცალკევებენ ან აერთიანებენ ხოლმე მათ შემადგენელ ნაწილებს, ცვლიან საქორწილო კავშირთა არეალებს, რასაც თანდათან მივყავართ ანთროპოლოგიური გიპის ცვლილებებამდე კი.

ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევაში წყაროთა სიძველით, ანთროპოლოგიური მონაცემების შემდეგ, არქეოლოგია გამოირჩევა. არქეოლოგია, რომელსაც თამამად შეგვიძლია ერთგვარი „პალეოეთნილოგია“ ვუწოდოთ (თუ კი იგი მხოლოდ ძეგლების ფორმალური აღწერით არ შემოიფარგლება და ეცდება ადაღვინოს გარკვეული კულტურული ყოფა და ცხოვრება), იძლევა ეთნიკური ისტორიის ადრეულ ეტაპებში შეღწევის საშუალებას.

არქეოლოგიური მასალების გამოყენებისას აუცილებელია მეთოდოლოგიურად სწორად გავერკვეთ მათ შესაძლებლობებში. ისინი, როგორც წესი, ეთნოსის ყოფის ორ სფეროს განეკუთვნებიან: მაგერიალურ-სამეურნეოს (საბრძოლო და შრომის იარაღები, საცხოვრებელი ნაგებობები, ყოველდღიური ყოფის ნივთები და სხვა) და სულიერ-სარიტუალოს (გამოყენებითი ხელოვნება, სამლოცველოები, სამაროვნები, ყორღანები...). თუმცა ეს დაყოფა მხოლოდ პირობითია და ერთ სფეროს მიკუთვნებული ნივთი, სრულიად შესაძლებელია, აგარებდეს მეორეს მიკუთვნებული ნივთის თვისობრივ ნიშნებს. ამას ემატება ისიც, რომ კულტურის დაყოფა მაგერიალურ და სულიერ სფეროებად თანამედროვეობისთვის არის დამახასიათებელი. ადრეულ ეპოქებში კი, როგორც ირკვევა მრავალრიცხოვანი მონაცემებით, სამეურნო და სასულიერო-სარიტუალო სფეროები სრულად ერწყმოდნენ ერთიმეორეს და მათ შორის რაიმე მღვარი თითქმის საერთოდ არ არსებობდა. გამომდინარე აქედან, ზედმეტია მტკიცება იმისა, რომ უკვე ნეოლითის ხანიდან (თუ უფრო ადრიდან არა) არქეოლოგიურ მასალაში შესაძლოა აისახოს ეთნიკურობის ნიშნით აღბეჭდილი სულიერი, სამეურნეო-ყოფითი, სოციალური თუ სხვა ურთიერთობანი.

ეთნიკურობის ნიშნით აღბეჭდილ მრავალფეროვან მასალეს, როგორც უკვე ვემოთ აღვნიშნეთ, ნეოლითის ხანიდან ვხვდებით⁴, რომელთაც უკვე გააჩნიათ უფრო აღრეულ ხანებში ჩამოყალიბებული ლოკალური განსხვავებებით გაპირობებული კულტურული მრავალსახეობა.

ცნობილია, რომ ყოფითი კულტურა მნიშვნელოვანწილად ბუნებრივ პირობებზე, ფიზიკურ-გეოგრაფიულ გარემოზეც დიდადაა დამოკიდებული. არქაული ადამიანის ყოფასა და ცხოვრებაზე უშუალო გავლენას ახდენდა მოცემული გარემოს ფლორა და ფაუნა, პეგროგრაფია და კლიმატი, თავშესაფრად და დასასახლებლად ვარგის ადგილთა რაოდენობა, იმგვარ ადგილთა რაოდენობრივი სისშირე, სადაც ადამიანს შესაძლებლობა ეძლეოდა შეგუებოდა არსებულ გარემოს და ბიოცენოზში შესულიყო მასთან. გამომდინარე აქედან, მსგავს ეკოლოგიურ პირობებში, სრულიად დასაშვებია იყო, რომ ტერიტორიულად ერთმანეთისგან დაშორებულ მხარეებში, მსგავსი მეურნეობისა და კულტურული ყოფის ფორმები ჩამოყალიბებულიყო.

როგორც ფიქრობენ, უკვე პალეოლითური კულტურების შიგნით შესაძლებელია ლოკალურ განსხვავებათა გამოყოფა. არქეოლოგიური მონაცემების საფუძველზე დადგენილი ლოკალური ვარიანტების გაანალიზებისას შესაძლოა გაირკვეს ხალხის ავტოქტონობა თუ მოსულობა, კულტურული კავშირების დონე, ადგილობრივ გარემო-პირობებთან შეგუების ინტენსივობა. ცნობილია ისიც, რომ საზოგადოდ კულტურა გაპირობებულია არა იმდენად ბუნებრივი გარემოთი, რამდენადაც საზოგადოებრივი ყოფით. მის შიგნით არსებული ლოკალური განსხვავებანი წარმოადგენენ არა თავიდანვე მომდინარე მოვლენებს, არამედ ისინი ყალიბდებიან ისტორიული განვითარების პროცესში და განისაზღვრებიან არა უშუალოდ გარემოს შემოქმედებით, არამედ საზოგადოების მიერ ამ გარემოსთან შეგუებით(274, 17). აქედან გამომდინარე, არქეოლოგიური მონაცემების გამოყენების გამოცდილება მეტყველებს, რომ მაგერიალურად დაფიქსირებულ ყოფით ძეგლებში შესაძლოა გამოიყოს ეთნიკური სპეციფიკა, რომელსაც სრულიად თავისთავადი, არამაგერიალისტური საწყისი გააჩნია და ამა თუ იმ ეთნიკური ელემენტის ჯიშობრივ-გენეტიკური დერიტიდან მომდინარეობს.

⁴ თუმცა არის გარკვეული ცდებიც იმისა, რომ არქეოლოგიურ მასალაში ეთნიკური ხასიათის ნიშნები დაფიქსირდეს უფრო აღრინდელი ხანებიდანაც, მაგ.მუსტიერული ეპოქიდანაც კი (ო.ჯაფარიძე 200; 202).

ეთნოგენეტიკური პრობლემების საკვლევ უცილებელ წყაროთა შორის არქეოლოგიურ მონაცემებს, კვალში ენათმეცნიერული დასკვნები უდგას. ლინგვისტიკური მონაცემები მკვლევარს, ძალზე ხშირად, ხალხთა ეთნიკური ისტორიის ადრეულ შრეებში ჩახედვის საშუალებას აძლევს. თანამედროვე ეტაპზე, ენათმეცნიერების გადამწყვეტ მიღწევას, ნათესაობის პრინციპით ენათა ოჯახებად, განშტოებებად და ჯგუფებად ლიფერენცირებული გენეალოგიური კლასიფიკაცია წარმოადგენს. სწორედ ეს ენათა გენეალოგიური კლასიფიკაცია გამოიყენება ეთნოლოგთა მიერ ხალხთა კულტურულ-ისტორიული კავშირების შესწავლის და ეთნოსთა კლასიფიკაციის დროს.

ენა – ერთობის ეთნიკური სპეციფიკის დიადი გამოვლინება, ნათელი გამოხატულებაა მისი უნიკალობისა. დიდად საყურადღებოა ის მომენტები, როცა ხალხების ისტორიაში თავს იჩენს ენის შერჩევისა და გააზრების ფაქტები. „დედა ენის“ აღმოჩენა ერების ისტორიაში კაცობრიობის თვითშემეცნების გზაზე, აუცილებელი მონაკვეთია. ენა არ არის მხოლოდ რაიმეს ანარეკლი, იგი თვითონ არის ეროვნული კულტურის აგებაში მონაწილე ფაქტორი. როცა ხდება დედა ენის გაცნობიერება, მაშინ ყალიბდება ეროვნული ცნობიერებაც (122, 46). როგორც მეცნიერული ლინგვისტიკის ერთერთი ფუძემდებელი, დიდი გერმანელი მეცნიერი ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტი აღნიშნავს, ერი - ეს არის კონკრეტული ენით დახასიათებული სულიერი ფორმა კაცობრიობისა, ინდივიდუალიზირებული გოგალურობასთან მიმართებაში (260, 310). „სხვაობა ენებს შორის უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე ეს უბრალო ნიშანდობლივი სხვაობაა. სიგყვები და სიგყვათფორმები წარმოქმნიან და განსაზღვრავენ ცნება-გაგებებს; სხვადასხვა ენები სინამდვილეში, თავიანთი არსით, საკუთარი გეგავლენით შემეცნებისა და შეგრძნების ფაქტორებზე, ერთიმეორისგან სრულიად განსხვავებულ სამყაროთშემეცნებებს წარმოადგენენ. ენა, მიუხედავად გარკვეული გავლენებისა, გამომდინარე თვითმყოფადი ხასიათიდან, მაინც ინარჩუნებს საკუთარ ინდივიდუალობასა და განუმეორებლობას; ხოლო ენის უკუგავლენა იმითაა გაპირობებული, რომ მისი საშუალებით ამა თუ იმ ერის წარსული შემოქმედებითი ყოველივე ფენომენი, უშუალოდ მოქმედებს ინდივიდზე; ადამიანის ინდივიდუალობა ხომ ენის ინდივიდუალობის ანალოგიურია სწორედ იმისა გამო, რომ მათზე ერთი და იგივე ფაქტორები მოქმედებენ“ (260, 372). ენაში, რომელიც ბუნებრივ მოთხოვნილებებიდან და ხმებიდან (ფონემური გამიდან-პ.ბ.) მომდინარეობს, ჩვენ ყოველთვის ვაფიქსირებთ ჭეშმარიტად ენობრივი

ხასიათის დუბაბს, რომელიც ამ ენას მოგადად ეროვნული ხასიათიდან აქვს შეთვისებული(260, 373).

როგორც დიდი ჰუმანისტი და კულტურტრეგერი ზვიად გამსახურდია ბრძანებს, „ენა მუსიკალური სტიქიონის ცნობიერი გამოცხადებაცაა და არა მარტოდენ „ნიშანთა სისტემა“. ენა შეითავსებს რაციონალურ და ირაციონალურ საწყისებს... კაცობრიობის პირველადი ენა მუსიკალური და ალოგიური იყო. ეს იყო ენა-სიმღერა⁵. იგი თანდათან უახლოვდებოდა და ეგუებოდა ემპირიული სამყაროს საზრისებს და ლოგიკას, მაგრამ მასში მუსიკალურ-ემოციური საწყისი პრევალირებდა მაინც. მისი ექო დღესაც შემორჩენილია ძველი საკრალური პოეზიის ჰიმნებში, უძველესი ქართული სიმღერების ალოგიურ ტექსტებში. კაცობრიობა თავდაპირველად კი არ „ლაპარაკობდა“, არამედ სიმღერით ლოცულობდა... ყოვლისშემოქმედი და ყოვლისმომცველი ლოგოსი აზრისმიერ ლოგიკურ პლანში მხოლოდ ნაწილობრივ ცხადდება. ლოგოსის გამოუთქმელი, მიღმური საწყისი მარად მუსიკალურია, იგი „მეორე“ ლოგიკით, ლოგოსის ლოგიკით გადმოიცემა, ემოციის ენით, ზეშთა აზრით. ხალხურ სიგყვიერებაში ამგვარ ენას „ხაგის ენა“ ეწოდება. ლოგოსი ქმნაა და ზეშთასიბრძნის გამოცხადება ყოფად. ჩვენ წინაპართათვის ლოგოსის მსახური იყო „სიბრძნითა გამომთქმელი სულისა საიდუმლოსა“. დაე, ნურც ჩვენი თანამედროვეობა ჩააქრობს ლოგოსის მსახურების ამ მაღალ კანდელს“ (ზვიადი).

ენობრივ მონაცემებში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ონომასტიკური წრის სიგყვებსა და ცნებებს; ისეთებს, როგორცაა: ეთნონიმები, ანთროპონიმები, გოპონიმები (მათ შორის ჰიდრონიმები) და ნიზონიმებიც კი.

ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევაში ერთერთი არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ნარაგიულ წყაროებსაც, წერილობითი ხასიათის მონაცემებსაც. ყველაზე უფასულად ამ სახის მასალაში, ალბათ, ეთნონიმები და გოპონიმები უნდა ჩაითვალოს. ძალზე საყურადღებოა, აგრეთვე რელიგიურ-სარიტუალო აღწერილობითი და ლექსიკური მონაცემებიც. რამდენადაც წერილობითი წყაროები დროსა და

⁵ ამის ნათელი მაგალითია თუნდაც გურული პოლიფონიური სიმღერები: „ალიფაშა“, „ხასანბეგურა“, „შავი შაშვი“... ცნობილია, რომ სახელგანთქმული გურული მომღერლები, შესრულებისას, ერთიმეორეში სიმღერით საუბრობდნენ. იმპროვიზაციას ხომ ამ დროს საზღვარი არ ჰქონდა საერთოდ. ის მომღერალი, რომელიც სამემსრულებლო პარტიას უბრალოდ გაიმეორებდა, სასიმღერო პაქრობისას დამარცხებულად ითვლებოდა.

სივრცეში ერთობ შეზღუდულია, ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევისას მიზანშეწონილია ისეთ წყაროებზე დაყრდნობაც, როგორცაა ფოლკლორული მონაცემები. ამ შემთხვევაში ფოლკლორში იგულისხმება ზოგადად ხალხური შემოქმედება არსებული განშტოებებით: გეპირსიგყვიერებით, მუსიკით, ქორეოგრაფიით, ორნამენტული ხელოვნებით.

თანამედროვე გამოკვლევების შედეგად, კაცობრიობის ისტორიაში აღიარებულია კლიმატური კატაკლიზმების გადამწყვეტი მნიშვნელობაც. (იხ. 282). გამოთვლილია, რომ მეგ-ნაკლებად აღსანიშნავ მოვლენათა სიხშირე არსებითად იზრდებოდა კლიმატური ექსტრემუმების ეპოქებში, რომლის დროსაც მიიღწეოდა ტემპერატურის ან მაქსიმუმი, ან მინიმუმი. ქრისტემდე IV-I ათასწლეულებში ჩვენი პლანეტის ჩრდილო ნახევარსფერო განიცდიდა არსებით კლიმატურ რყევებს, რომლებიც უდაოდ დიდ გავლენას ახდენდნენ ადამიანთა ქმედით ასპექტებზე. აღნიშნულია ისიც, რომ ჩვენი ეპოქის, XX საუკუნის, გლობალური დათბობა თავისი სიდიდით (0,6 C⁰—ით ჩრდილო ნახევარსფეროში) შეესაბამება ადრეული ცივილიზაციების წარმოქმნის ეპოქის კლიმატური რყევების მასშტაბებს.

შესაძლოა დანამდვილებით ითქვას, რომ შორეულ წარსულში, ხალხთა დიდი გადასახლებები თან სდევდა ლოკალური ბუნებრივი პირობების გაუარესებას, რაც თავისთავად დიდწილად განაპირობებდა კიდევ კაცობრიობის ისტორიაში ამდგავარი ხასიათის მოვლენებს. თუ კლიმატის და ბუნებრივი პირობების გაუარესება განაპირობებს ხალხთა და სახელმწიფოების კონსოლიდაციას, გაძლიერებას და ცენტრალიზებული ხელისუფლების გამკვიდრებას, ბუნებრივი პირობების გაუმჯობესება საპირისპირო მოვლენების განვითარებას უწყობს ხელს. მთლიანობაში შესაძლოა დავასკვნათ, რომ იმ ეპოქებში, როდესაც ხდებოდა გლობალური კლიმატური აღრევები, ამ მოვლენებს თან ახლდა საზოგადოებრივი ცხოვრების აქტივიზაცია, ხალხთა დიდი გადასახლებები, ახალი სახელმწიფოების წარმოქმნა; ხოლო როდესაც საქმე გვაქვს კლიმატური პირობების გაუმჯობესებასთან, მაშინ ხდება საზოგადოებრივი ცხოვრების მოღუწება, ინტელექტუალური და მაგერიალური დეგრადაცია ... (282, 153)

ვსაუბრობთ რა ეთნოგენეტიკური კვლევის მეთოდოლოგიაზე, კომპლექსურ მიდგომაზე, უპირველესად ჩვენ მხედველობაში გვყავს თავად ეთნოლოგის, მკვლევარის ფიგურა, რომელსაც აღჭურვილს სპეციალური ცოდნით, გამომდინარე სხვადასხვა დისციპლინების მიღწევების თანამედროვე დონიდან, ძალუძს მეტნაკლებად სწორად შეაფასოს მოხმობილი მონაცემები. სწორედ ეთნოლოგი, იყენებს

რა ანთროპოლოგიის, არქეოლოგიის, ენათმეცნიერების, წერილობითი წყაროების, ფოლკლორის, ონომასტიკის, ეთნობოტანიკის და სხვა მონაცემებს, აკავშირებს და იხილავს მათ თვით ეთნოლოგიის მონაცემებთან კონტექსტში.

ეთნოგრაფიული მასალა უშუალოდ ყოფაში აიკრიფება და ეთნოგენეტიკური პროცესების კვლევაში არსებით როლს თამაშობს. თუმცა ამ მასალის (განსაკუთრებით ისეთის, რომელიც სამეურნეო ყოფას ასახავს და მაგერიალური კულტურის სფეროს განეკუთვნება) გამოყენება გარკვეულ სიფრთხილეს მაინც მოითხოვს, რამდენადაც არც თუ ისე იშვიათად მათ მოდერნიზებული, სახეცვლილი ხასიათი გააჩნიათ და გარეშე კონტაქტების გავლენასაც განიცდიან; ანდა გამომდინარე მსგავსი ფიზიკურ-გეოგრაფიული პირობებიდან ხშირად საკმაოდ წააგვანან ხოლმე ერთიმეორეს.

ეთნოსის კვლევა ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ისევე როგორც ზოგადად საბჭოთა ისტორიოგრაფიაშიც, ისტორიის მაგერიალისტურ გაგებას ემყარებოდა. ისტორიის მაგერიალისტური გაგება აღიარებს მოვლენების მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს, რის გამოც ეს უკანასკნელნი განიხილებიან ერთიმეორესთან კავშირში და ამგვარად ღვინდება მათი განვითარების კანონზომიერება და სპეციფიკა. ფიქრობდნენ, რომ საკვლევი ისტორიული პროცესებისადმი ამგვარი მიდგომა გამორიცხავს ისტორიული სქემების აპრიორულ გაგებას, წარსულის მოდერნიზაციას, გათამედროვებას. მიჩნეულია, რომ გარდასულ მოვლენათა შესწავლა ისტორიული მასალის სიზუსტეს უნდა ეფუძნებოდეს და არა აპრიორულ სქემებს, რომელთა უტყუარობაც ძალზე ხშირად შესაძლოა სათუო და არამყარი იყოს.

კვლევის პროცესისადმი ამგვარი დამოკიდებულების შედეგად, წინარე საზოგადოებების შესწავლის დროს, შეიძლება ბევრი უზუსტობა გაგვეპაროს; რამდენადაც შესაძლოა მხედველობიდან გამოგვრჩეს ყველაზე მთავარი – საუკუნეთა სიღრმიდან გამომდინარე „ღვრიგა“, რომელიც შესასწავლ საგანშია ჩადებული და საზოგადოდ, მოცემული მომენტისათვის, მისი შემოქმედი ეროვნული ენერჯის კონკრეტულ გამოვლინებას წარმოადგენს.

ისტორიული კვლევის მაგისტრალური მიმართულებაა, შორეული თუ ახლო წარსულის კონკრეტული სინამდვილის ყველა არსებითი მოვლენის ურთიერთკავშირში განხილვა, „ინდივიდუალურის სოციალურამდე“ დაყვანა, მოვლენების შინაგანი კანონზომიერებების დადგენა, ისტორიული პროგრესისა და მისი მრავალგვარი ვარიანტების აღიარება. ისტორიული განვითარების მნიშვნელოვანი მხარეა მემკვიდრეობითობა, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ერთიმეორის შემცველი სიგუბაციების და

პერიოდების ურთიერთკავშირი, ყოველივე იმ ახლის შენარჩუნება, რაც წინა ეტაპზე იქნა მიღწეული“ (87, 74).

ისტორიული ჭეშმარიტება მოიცავს მოვლენებს, რომელთა არსის გაგება ისტორიკოსს შეუძლია ისტორიული სიტუაციების ურთიერთგანმპირობებელი მიზეზ-შედეგობრივი კანონების გახსნით. ეს კავშირები კი უსასრულოა, როგორც დროში, ასევე სივრცეში. ყოველი ისტორიული მოვლენის, ფაქტის გაგება, ყოველი ისტორიული სიტუაციის გახსნა შესაძლებელია მხოლოდ მსოფლიო ისტორიული მოვლენების ფონზე. ისტორიულ მეცნიერებაში კვლევა დღეს, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, კომპლექსურ ხასიათს უნდა ატარებდეს და სამეცნიერო ინფორმაცია უნდა მოიცავდეს არა მარტო ვიწრო სპეციალობებს, არამედ საჭიროა სრულყოფილი ინფორმაცია მომიჯნავე დარგებში მოპოვებული კვლევის შედეგების შესახებაც; მეცნიერებაში ახლად დანერგილი მეთოდების მიმოქცევაში შემოგანა და მათი მეშვეობით ახალი ისტორიული კონცეფციების შექმნა (136, 76).

სამოგადობრივ-ისტორიული პროცესი ისეთივე ობიექტური ხასიათის პროცესია, როგორც ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი (136, 36). მაგრამ თითოეულ მათგანს საკუთარი კანონზომიერებანი ახასიათებს, რომელთა შორისაც ერთიანობა არსებობს. სწორედ ამიტომ, ეთნოსის ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესები უნდა შეისწავლებოდეს მათი ადგილობრივი განხორციელების მთელს სპეციფიურობაში, კონკრეტულ ისტორიულ სინამდვილესთან მთლიანობაში (195, 102).

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ერის (ხალხის) თავისთავადობის ერთერთ უმთავრეს მახასიათებელს კულტურა წარმოადგენს. ე.ი. ისტორიულად არსებული თვითმყოფადობა საწარმოო წესებისა, წარმოდგენებისა, რწმენისა, ცოდნისა და სხვათა, რომლებიც შეადგენენ მოცემული ეთნიკური ერთობის ცხოვრების შინაარსს. „კულტურის“ ცნებაში, არსებულ შემთხვევაში, მოიაზრება ადამიანური საქმიანობის (მაგერიალური და სულიერი) ყოველგვარი გამოვლინება. სხვადასხვა ხალხებში შესაძლოა კულტურის ბევრი ელემენტი ერთგვარიც იყოს; სამაგიეროდ ყოველი ხალხი ფლობს ისტორიული და გეოგრაფიული სპეციფიკით გაპირობებულ თვისებებს, თავისებური შინაარსის კულტურულ ელემენტებს. სწორედ ამ თავისებური ელემენტების კვლევით უნდა ხდებოდეს ამა თუ იმ ეთნიკური ერთობის არეალიზაცია-გამოყოფა. ამისთვის საჭიროა არა ის, რაც მათ აერთიანებს, არამედ ის, რაც განასხვავებს მათ ერთიმეორისაგან (221, 49).

არსებობს კულტურის უამრავი განმარტება. დღესდღეისობით, ალბათ, ყველაზე მისაღებად მიგვაჩნია ე. მარქარიანისეული განმარტება, რომლის მიხედვითაც, კულტურა – ეს არის არაბიოლოგიურად შემუშავებული და გადმოცემული წესი ადამიანის მოღვაწეობისა (311, 15). თუმცა ჩვენის მხრივ დავამატებდით, რომ ამ ფენომენის თვისობრიობაზე საკმაოდ დიდი გავლენა აქვს ბიოლოგიურ (თავად ამ კულტურის შემომქმედის წარმომავლობასაც, გენსაც, ჯიშსაც) ფაქტორსაც. ამ ამოსავალი დებულებიდან გამომდინარე, კულტურული სპეციფიკა მის გამომხატველ ენასთან ერთად, მიჩნეულია ეთნიკურ ერთობათა ერთიმეორისგან გამომცალკეებულ მთავარ კრიტერიუმად. ე.ი. უნდა დავუშვათ, რომ კონკრეტული საზოგადოების, ეთნიკური ერთობის ყოფიის გამოხატულებას, კულტურა წარმოადგენს. ამდენად, ყოველ ეთნიკურ ერთობას მისთვის დამახასიათებელი კულტურა გააჩნია. ეთნოსი კი თავისთავად მუდამ გარკვეულ ტერიტორიას უკავშირდება. ნებისმიერი რეგიონი, სივრცესა და დროში მოცემული, ქმნის თავისებოთა განუმეორებელ კონფიგურაციას. ეს არის ერთიანი კომპლექსი, რომელიც მთლიანობაში წარმოდგენილი, გარკვეულ სისტემას განასახიერებს. ადამიანის მიერ შექმნილი კულტურა, ერთის მხრივ, გამოავლენს გარემოს ათვისების კონკრეტულ ხარისხს; მეორეს მხრივ, ადაპტაციის მოცემული წესი განსაზღვრავს ამავე კულტურის დონეს. მამასადაამე, კულტურა ერთდროულად მიზმიც შეიძლება იყოს და შედეგიც. განვითარების მაღალ საფეხურებზე გამოვლენილი კულტურა გარემოს ათვისების უკეთეს შესაძლებლობებს ქმნის და ადაპტაციის შედეგად შექმნილი, თავის მხრივ, უფრო რაფინირებული, სრულყოფილ ფორმებს წარმოაჩენს. ე.ი. საქმე გვაქვს მეტად რთულ პროცესთან – ადამიანზე მოქმედებს მისივე შექმნილი ფენომენი.

ეთნიკური კულტურა (ისევე როგორც კულტურა, საზოგადოდ), თუნდაც როგორც ნებისმიერ დონეზე წარმონიშნული გლობალური ფენომენი, მრავალი სხვადასხვა დონისა და მნიშვნელობის მოვლენის დიფუზიური ერთიანობაა. გრადიციული კულტურა, ეთნოლოგიის თვალსაზრისით, ძირითადად ორ დამოუკიდებელ სფეროს მოიცავს: მაკერიალურს და სულიერს, რომელთაგან თითოეული კიდევ მთელ რიგ შემადგენელ ნაწილებად განიყოფა. მაგალითად, მაკერიალური კულტურის სფეროში, გარდა საკუთრივ მაკერიალური კულტურის ისეთი ელემენტებისა, როგორცაა ნაგებობანი, განსაცმელი, სამეურნეო და სხვა სახის ელემენტები შეჰყავთ თვით მეურნეობის დარგებიც: მესაქონლეობა, მიწათმოქმედება, მევენახეობა-მეღვინეობა, ხელოსნობა და ა.შ. მიიჩნევენ, რომ მაკერიალური

კულტურა გაპირობებულია, ძირითადად, საწარმოო ძალთა განვითარებით და განსაკუთრებით ბუნებრივი გარემოს თავისებურებებით. ამდენად, იგი არც ისე გადაჯაჭვულია ეთნოსთან (278, 74).

ყოველი ეთნოსის სულიერი კულტურა, მაგერიალურთან ერთად, არის არა მარტო ნაწილი მთლიანი ეთნიკური კულტურისა, არამედ იგი საერთო ეთნიკური შემეცნების უშუალო და უძლიერეს ზეგავლენასაც განიცდის. ეთნიკური შემეცნება კი, უკიდურესად მობილიზების შემთხვევაში, გვევლინება როგორც ეთნოსის (ხალხის) სულიერი სახე, რომელიც თავისთავად განაპირობებს კიდევ იდეოლოგიზაციის სხვადასხვა ფორმებს; ყოველივე ამისა გამო, იგი არის გრადიციის კონსერვაციისა და განახლების ერთერთი წარმართველი ფაქტორიც (351, 78).

გრადიცია, რომელიც ფართოდ ღომინირებს როგორც მაგერიალური, ასევე სულიერი კულტურის ფენომენში, ზოგადი გაგებით, ადამიანთა ერთგვაროვან ჯგუფურ ჩვევებსა და ქცევას ასახავს. იგი წარმოქმნის შედეგად გადაიცემა დროში და განაგრძობს არსებობას. ეთნიკური გრადიცია, ისტორიულ-სოციალურ მოვლენად ითვლება, რომელიც ორსახოვანია და მხოლოდ სამოგადოებრივი ცხოვრებისთვისაა დამახასიათებელი. ერთის მხრივ, გრადიცია გვევლინება როგორც სოციალური წესებისა და ნორმების აღდგენის მექანიზმი, რაც გაპირობებულია წარსულში ამ ღირებულებათა არსებობით; მეორეს მხრივ, გრადიციაში იგულისხმება ისტორიულად ჩამოყალიბებული იმგვარი სოციალური წესები და ნორმები, რომელთაც გააჩნიათ თვითგანახლების უნარი და აქვთ სოციალურ-მემკვიდრეობითი თვისებები. მიჩნეულია, რომ ხალხური, ანუ ეთნიკური წეს-ჩვეულებები და ეთნიკური გრადიციები, დაახლოებით, ერთი და იგივე შინაარსის ცნებებია (40, 6).

აღნიშნულ ეთნიკურ გრადიციათა ერთობლიობა შემადგენელი ნაწილია ეთნიკური კულტურისა, რომელიც თავის მხრივ რთული წარმონაქმნია და მრავალი სხვადასხვა ფაქტორის სინთეზს წარმოადგენს. ეთნოგენეზის ემბრიონული საფუძველი, ისტორიული განვითარების რთული პროცესი, მრავალმხრივი სოციალურ-ეკონომიური და პოლიტიკური სიგუაციები, კულტურულ-ისტორიულ ერთერთობათა შედეგები თუ სხვა მსგავსი მოვლენები ის ფაქტორებია, რომლებიც სხვადასხვა მიმართულებითა და სიძლიერით მოქმედებენ ეთნოსზე და უდიდეს გავლენას ახდენენ ყოფითი კულტურისა და მისი თვისებების ჩამოყალიბებაზე.

ეთნიკური კულტურის, კერძოდ მისი მაგერიალური ნაწილის სფეროს განეკუთვნება საცხოვრისი და ჩვეულებრივ, ამ უკანასკნელის ჩარჩოებში შეისწავლება.

მაგერიალური კულტურის ელემენტებთან დაკავშირებით, როგორც ადრევე აღნიშნავდნენ, საბჭოთა ჩამოყალიბდა კვლევის გარკვეული პრინციპები, რომლებიც, როგორც წესი, ამ მოვლენების ექსტრაუტილიგალურ – „სულიერ“ მხარეებს თითქმის არ ითვალისწინებდა; საუკეთესო შემთხვევაში მათ ნაწილობრივ, ფრაგმენტულად განიხილავდა. ამგვარი მიდგომა კი მართებული არ უნდა იყოს, რადგანაც შეუძლებელია კულტურის ობიექტურ ელემენტებზე სრული წარმოდგენების ჩამოყალიბება, თუ მხედველობაში არ ვიქონიებთ მათ „სულიერ“ მხარეებს, არ გავითვალისწინებთ იმ შინაარსს, რომელიც მათ მიეწერებათ (ან მიეწერებოდათ) სხვადასხვა ეთნიკურ ერთობებში დროის სხვადასხვა მონაკვეთებში; თუ მხედველობაში არ ვიქონიებთ მათ ადგილს სამყაროს ინდივიდუალურ თუ საზოგადოებრივ აღქმაში (230, 3).

ეთნოგრაფიულ მასალაში, იქნება ეს სასულიერო-რელიგიური, სამეურნეო-ყოფითი ხასიათის, სოციალური თუ საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობანი, როგორც წესი, თითქმის ყოველთვის შესაძლებელია ეთნიკური სპეციფიკის გამოყოფა.

მაგერიალური კულტურის სფეროში ეთნომაჩვენებელ ნიშანთა (რომელნიც თავის მხრივ საყოფაცხოვრებო სფეროსთან შეგუებით არიან გაპირობებული) რაოდენობა საკმაოდ მაღალია დასახლების ტიპებში, რამდენადაც ეს უკანასკნელნი ადგილის რელიეფთან შესაბამისობაში წამოიქმნებიან და ყალიბდებიან. მათი შესწავლის შედეგად შესაძლოა დაფიქსირდეს დასახლების ორგანიზაციული სპეციფიკის თავისებურებანი – მიმართება ცენტრალურ მოედანთან, სამლოცველოსთან და ა.შ.

ეთნიკური სპეციფიკის მხრივ, შედარებით უფრო ინფორმატულია საცხოვრისი, რომლის კვლევის დროსაც ეს სპეციფიკა შესაძლოა გამოვლინდეს ძირითად კონსტრუქციებში (მიწური, ნახევრადმიწური, სათავსოთა განლაგება, გადახურვა...), დამხმარე ნაგებობებთან მიმართებაში და სხვა. ეთნიკური ხასიათი აქვს შიდა სივრცის განლაგებას – კერის მდებარეობას, კერის ფორმას, სათავსოების ფუნქციებს და განლაგებას, წმინდა კუთხის ან საკურთხევის მდებარეობას, შესასვლელის ორიენტაციას, საკვამლე ან სასინათლე ღიობს (ერდო) და ა.შ. მთელი რიგი სპეციფიკურობებით ხასიათდება სახლის ავეჯეულობა, საჭმელი, დამხმარე სამეურნეო ყოფითი ნივთები... (იხ.227).

ცნობილია, რომ უძველესი საცხოვრებელი ნაგებობები (და არა თავშესაფრები) ნეოლითის ადრეული საფეხურიდან ჩნდებიან (209; 210; 223; 256; 298; 373...) და საბოლოოდ, როგორც საცხოვრებელი კომპლექსები, ამ ეპოქის უკვე დასასრულისთვის ყალიბდებიან.

აღნიშნული პროცესი, მნიშვნელოვანწილად იმ დიდი ცვლილებებით იყო გაპირობებული, რომლებიც ე.წ. „ნეოლითურ რევოლუციას“ – მითვისებითი მეურნეობიდან, მწარმოებლურ მეურნეობაზე გადასვლას ახლდა.

არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, უკვე ქრისტემდე X-IX ათასწლეულში, წინა აზიის რამდენიმე მხარეში (ანატოლიის ზეგანზე, მაგროსის მთიანეთში, სინჯარის ველზე...) სამონადირეო-შემგროვებლური მეურნეობის რღვევა შეიმჩევა. მწარმოებლურ მეურნეობაზე გადასვლა გარკვეული სოციალური მიზეზებით იყო გაპირობებული, რომელთა ჩამოყალიბებაც შესაბამის ბუნებრივ პირობებში ხდებოდა. როგორც ცნობილია, წინა აზია წარმოადგენს კულტურულ მცენარეთა ფორმირების ერთერთ გამოყოფილ კერას(248, 29-57). თუმცა მწარმოებლურ მეურნეობაზე გადასასვლელად მხოლოდ გარკვეულ სახეობათა სიმრავლე საკმარისი არ არის; დიდად მნიშვნელოვანია მათი პროდუქტიულობაც. აღიარებულია, რომ ველურ სახეობათა მოშინაურება ხდებოდა იქ, სადაც არსებობდნენ ასეთი ჯიშები, ოღონდაც მცირე რაოდენობის. მხოლოდ ამგვარი დეფიციტის შემთხვევაში დადგებოდა მათი მოშინაურების აუცილებლობა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათი სიმრავლის დროს, ადამიანი ხელს აღარ მიჰყოფდა ამ ჯიშების (როგორც ცხოველთა, ასევე მცენარეთა) მოშენება-მოშინაურებას (209, 13).

მწარმოებლური ეკონომიკის ფორმირებას წინ უსწრებდა ინტენსიური შემგროვებლობისა და სპეციალიზირებული ნადირობის პერიოდი. მცენარეთა და ცხოველთა რაოდენობა შესაძლებლობას იძლეოდა სეზონური, პერიოდული სამოსახლოების შექმნისა. ამგვარი ნასადგომარები მდებარეობდნენ ჯერ კიდევ იმ ზონებში, სადაც გავრცელებული იყო შინაურ ცხოველთა და მცენარეთა წინარე სახეობები.

ქრისტემდე IX-VIII ათასწლეულებში მაგროსის მთიანეთსა და მთისწინეთში (ქერიმ-შაპრი, ბაგი ჩემი-შანიდარი, თელ-მალაფათი...) მოსახლეობა მისდევდა ველური ენდემური ჯიშების შეგროვებას (312, 112). შესაძლოა მოშინაურებული ჰყავდათ ცხვარი, მაგრამ ხორცეული საკვების მოპოვების ძირითადი წყარო აქ მაინც ნადირობა იყო. სირიაში მურებიითის ნამოსახლარის მცხოვრებთა არსებობის საფუძველს შეადგენდა ენდემური ჯიშის ხორბლეულის და სხვა მარცვლეულის შეგროვება; ნადირობდნენ გარეულ ღორზე, მისდევდნენ მეთევზეობას; პალესტინაში, მეზოლითის ხანაში და წინარეკერამიკულ პერიოდში შემგროვებლობის განვითარების პარალელურად მყარ პოზიციებს ინარჩუნებდა მეთევზეობა და

მონადირეობა. სამხრეთ-აღმოსავლეთ და სამხრეთ თურქეთში (პაჯილარი, ჩაენიუ-თეფესი) მოშინაურებული იქნა ხორბალი და ქერი, მოსახლეობა ნადირობდა კეთილშობილ ირემზე, ხარზე, თხასა და ცხენზე(368, 23-26).

სამხრეთ ქურთისგანსა და ლურისგანში გამოკვლევების შედეგად შესაძლებელი გახდა 4 ტიპის სამოსახლოს გამოყოფა: მიწათმოქმედთა სოფლები – რომლის მცხოვრებთა მთავარი საქმიანობა ნადირობა და შემგროვებლობა იყო; სემონური ბანაკები – რომლებიც საქონლის იალაღებსა და სამიწათმოქმედო საეარგულების ახლოს მდებარეობდნენ; მწყემსური სემონური სადგომი გამოქვაბულები და მომთაბარე მწყემსების სადგომები (208, 16).

ქრისტემდე VII-V ათასწლეულში მცირე აზიაში მწარმოებლური მეურნეობა საბოლოოდ მკვიდრდება. ზაგროსის მთიანეთსა და მის მიმდებარე მხარეებში (ჯარმო, ალი-ქოში...) მოაშინაურეს ხორბალი და ქერი, თხა და ცხვარი (373, 23-26). ძველი მიწათმოქმედნი მთებიდან თანდათან ეშვებიან შუამდინარეთის ნაყოფიერ ველზე სადაც დღეისათვის შესწავლილია ამ პერიოდის – წინარე ჰასუნის (VIII-VII ათასწლეულების) და ჰასუნის (VI ათასწლეული) ნამოსახლარები; სინჯარის ველზე, ერაყის ჩრდილოეთით, არსებობდა დასახლება თელ-მაგბალია, სადაც აღმოჩნდა მართკუთხა ფორმის, ქვის მასიურ საძირკველზე ნაგები საცხოვრებელი; ქვის თავდაცვითი კედელი. ნამოსახლარი განეკუთვნება ადრეულ, წინარეკერამიკულ ნეოლითს (315, 126-137). ამავე პერიოდს მიაკუთვნებს ჰაიდელბერგელი არქეოლოგი კლაუს შმიტი ერთობ შთამბეჭდავ ნამოსახლარებს (გურჯი-თეფა და ჰემეკლი-თეფა) თურქეთის ცენტრალურ რეგიონში და მათ ქრისტემდე IX ათასწლეულით ათარიღებს. არქეოლოგი ამ ნამოსახლარებზე უკვე საკმაოდ განვითარებულ საგადრო არქიტექტურას და ამასთანავე ერთობ შთამბეჭდავ სკულპტურულ ძეგლებსაც სწავლობს (379; 380).

უმ დაბადინის ნამოსახლარზე, ხათრის მახლობლად (ქრისტემდე VII-VI ათასწლეულები) ნაპოვნია მოშინაურებული ხორბლის და ქერის რამოდენიმე ჯიშის ნაშთები, თუმცა ამ ნამოსახლარის მოსახლეობის ძირითად სამეურნეო საქმიანობას მონადირეობა და შემგროვებლობა წარმოადგებდა. სამარის ნამოსახლარებზე (თელეს-საბან, ჩოლა-მამი...), რომლებიც მიწათმოქმედებისთვის არახელსაყრელ მხარეებში მდებარეობდნენ, გამოიყენებოდა ირიგაციაც(315, 39).

მორწყვითი მიწათმოქმედების ნიადაგზე ჩრდილო და შუა შუამდინარეთის მოსახლეობის მეურნეობა და მაგერიალური

კულტურა მანამდე არნახულ აყვავებას განიცდის. საგარაულოა, რომ თელ ეს-საბანის ნამოსახლარზე უკვე არსებობდა სპეციალური საგაძრო არქიტექტურა. მდიდარი და მრავალფეროვანია ამ ძეგლებიდან მომდინარე მაღალმხატვრული ღონის მასალები, რის თვალნათელი დადასტურებაა სამარული და ხალაფური კერამიკა; იწყება ლითონის დამუშავებაც, თავიდან ჭედვით, ხოლო შემდგომ ჩამოსხმით(315, 307-316).

სირიაში, აღნიშნულ პერიოდში, მოჰყავთ ხორბალი. ქერი, ცერცვი; ხოლო ოდნავ მოგვიანებით იწყებენ თხის, ცხვრის, მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვისა და ღორის მოშენებას. პალესტინის ნამოსახლარებზე, ამ პერიოდში, გრძელდება ძველი გრადიციული მემკვიდრეობითობა, ოღონდ მათი მაგერიალური კულტურა გარკვეულად კარგავს თავის გამომსახველობას სამხრეთ თურქეთის ძეგლებთან შედარებით, სადაც არსებული დასახლებანი – ჩათალ ჰუიუქი და ჰაჯილარი ნათლად წარმოაჩენენ იმ პერიოდის სამიწათმოქმედო მეურნეობის მიღწევებს(315, 23-26). ამ ნამოსახლართა მცხოვრებლებს მოჰყავდათ სამი ჯიშის ხორბალი, ქერი; აშენებდნენ მსხვილფეხა რქოსან საქონელს, მაგრამ ამასთანავე აგრძელებდნენ ნადირობასაც. ამ ნამოსახლართა განვითარების ასეთმა მაღალმა ღონემ წარმოშვა მოსაზრება, რომ აქ მეურნეობა მორწყვით მიწათმოქმედებას ემყარებოდა(იქვე).

პირველი ნამოსახლარები, თურქმენეთ-ხორასნის მთიწინეთსა და ზეგანზე, ქრისტემდე VI ათასწლეულში, ჯვითუნის კულტურის გეობის ხანაში ჩნდება. ამ პერიოდში, აქ მოსახლეობას მოჰყავდა ხორბალი და ქერი, ეწეოდნენ მესაქონლეობას და მონადირეობას. მოგვიანებით სამხრეთ თურქმენეთში ფეხს იკიდებს გადარეკვითი მესაქონლეობა და მცირე ოაზისური მიწათმოქმედება(312, 40-41).

მცირე და შუა აზიის მწარმოებლური ეკონომიკის კულტურები-სათვის დამახასიათებელია საკმაოდ დიდი ერთგვაროვნებაც და განსხვავებულობაც. ამას განაპირობებდა ის კონკრეტული ბუნებრივ-კლიმატური გარემო, სადაც ეს კულტურები ყალიბდებოდნენ და ვითარდებოდნენ. საგარაულოა, რომ აქ დაწინაურებულ მიწათმოქმედ გომებთან გვერდიგვერდ მეზობლობდნენ და მოსახლეობდნენ შედარებით განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი ეთნიკურ-სოციალური წარმონაქმნებიც. ქრისტემდე VII-VI ათასწლეულებში შუა და წინა აზიაში ფორმირებას იწყებენ მსხვილი საზოგადოებრივი ერთობები, რაც არქეოლოგიურად კულტურების ჩამოყალიბებაში აისახება – მეტნაკლებად მცირე ან დიდ ტერიტორიებზე ხდება ნაგებობათა ფორმების, იარაღის, ჭურჭლის, დაკრძალვის წესების ერთიმეორესთან ახლომდგომი ფორმების გავრცელება. ეს

მიგვანიშნებს კონტაქტებზე როგორც ნელეულის, ასევე მზა პროდუქციაზე მოთხოვნილებების ზრდასა და გაცვლაზე. ყოველივე ეს, თავის მხრივ, მეურნეობის ტიპსა და განვითარების დონეზე იყო დაფუძნებული (314, 73).

მეურნეობის განვითარებამ და წარმოების ახალ პრინციპებზე გადასვლამ მაგერიალური დოვლათის შექმნა განაპირობა, რაც თავისთავად განსაზღვრავდა საკვების წარმოების სფეროდან თემის წევრთა გამოთავისუფლებას. ეს პროცესი ხელს უწყობდა ხელოსნობის ჩასახვ- განვითარებას და შესაბამისად, საზოგადოების სოციალურ დიფერენციაციას. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ცივილიზაციის დიდი მიღწევების: მესაქონლეობის, მიწათმოქმედების, კერამიკული წარმოების, ლითონწარმოების და სხვათა გაჩენა შეუძლებელი იყო თავად ადამიანისთვის ღვთივობობებული, აქტიური შემეცნებითი მოღვაწეობის გარეშე, ასევე ასწლოვანი და ათასწლოვანი დაკვირვებების შედეგად გამოქმუნებული ემპირიული ცოდნის ურთიერთგაზიარებისა და ურთიერთგამდიდრების გარეშე.

ერთობ ძნელია ძველ მიწათმოქმედთა საზოგადოებრივი ურთიერთობების აღდგენა, მათი სოციალური პრობლემების კვლევა. ძირითად ცნობებს ნეოლით-ენეოლითის ხანის საზოგადოებრივი ერთობების შესახებ, მათი სტრუქტურის შესახებ, მხოლოდ და მხოლოდ არქეოლოგიური მასალები გვაწვდიან. კერძოდ, საზოგადოებრივი ცხოვრების ამსახველი მასალები შესაძლოა დავაფიქსიროთ დასახლების ორგანიზაციაში, ნაგებობის – საცხოვრისის სივრცულსა და არქიტექტურულ განშლაში...

საცხოვრისი, უძველესი მეურნეობისა და საერთოდ, ეკონომიკური ურთიერთობების შესწავლა-აღდგენის პროცესში, წარმოჩინდება როგორც უნიკალური და თითქმის ყოველს მომცველი ფენომენი. მას შეუძლია მოგვცეს ისეთი მონაცემები, როგორსაც ვერ მოგვცემს ვერც ერთი სხვა ტიპის ძეგლი და ამდენად მისი მნიშვნელობა განსაკუთრებულია.

უძველესი საცხოვრებელი ნაგებობების მასიური გაჩენა, როგორც აღვნიშნეთ, სახელდობრ მწარმოებლურ მეურნეობაზე გადასვლას უკავშირდება. ნატუფის კულტურის ერთერთ ნამოსახლარზე აღმოჩენილია 50-მდე მრგვალი გეგმარების ნახევრადმიწური ტიპის საცხოვრისები 3-4 და 7-9 მ-ის დიამეტრისა. სახლებში გამართული იყო კერა; სანოვაგის შესანახი ხარისები გამართული იყო როგორც სახლში, ასევე მის გარეთ (315, 36). მომცრო მრგვალი და ოვალური საცხოვრისები არსებობდა მურებიითის, ზავი ჩემი შანიდარის და წინა და შუა ამიის სხვა უძველეს ნამოსახლარებზე (314, 118-123).

რაც შეეხება კავკასიას, ნეოლითის ხანაში აქაც დაიწყო მემგროვებლობითი მეურნეობიდან მწარმოებლურზე გადასვლის პროცესი. ეს საკმაოდ რთული და ხანგრძლივი (როგორც ეს წინა და შუა აზიიდან მომდინარე მასალებიდან ჩანს) პროცესი კავკასიაში მოსახლე ტომებმა წარმატებით განვლეს. ალგილობრივი ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობების საფუძველზე მათ დაიწყეს მეურნეობის ახალი ფორმების დამკვიდრება და განვითარება. ეს პროცესი ამ მხარეში, როგორც ირკვევა, ქრისტემდე VI ათასწლეულის ბოლოსა და V ათასწლეულის დამდეგისათვის უნდა დასრულებულიყო (იხ. 81; 265; 354, 100-104).

ამიერკავკასიაში, ადრესამიწათმოქმედო მეურნეობის რამდენიმე კერის გამოყოფა შესაძლებელი. მათგან ერთერთი უდიდესი კერა არსებობდა ქვემო ქართლის ბარში, მდინარე მტკვრის დინების შუა წელზე, კერძოდ ამჟამინდელი საქართველოსა და აზერბაიჯანის მოსაზღვრე ყაზახის, მარნეულისა და ბოლნისის რაიონებში. მათი თანადროული დასახლებანი მიკვლეულია მილის, ყარაბაღის, მულანის და არარაგის ველებზე.

დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით, ქვემო ქართლის ვაკეზე, კერძოდ მარნეულის მიდამოებში, სამ ჯგუფს გამოჰყოფენ: „არუხლოს“ ჯგუფი – შედგება სამი ბორცვისაგან; ხოლო „ქვემო შულაერის“ და „წითელი სოფლის“ ჯგუფები კი შესაბამისად - 4 და 5 ბორცვისაგან. საგულისხმოა ისიც, რომ ეს ნასახლარები ჯგუფურ განლაგებასთან ერთად ბუნებრივად შემოფარგლულ მიდამოში არიან განთავსებულნი(203, 41), რაც მათ თავისთავადობას უსვამს ხაზს.

როგორც აღნიშნავენ, ამ ადრესამოწათმოქმედო ძეგლთა უმრავლესობა ნასახლარ ბორცვებს – „თეფე“ – „თელის“ ტიპის გორებს წარმოადგენს(354, 5). ამასთანავე, ცენტრალური ამიერკავკასიის ამ პერიოდის ნასოფლარები, ძირითადად მტკვრის შუა წელზე და მის მარჯვენა შენაკადების – ხრამის, ბერდუჯისა და ალსტაფის ვრცელ, მდინარისპირა ველებზე მდებარეობენ; იგივე შეინიშნება სამხრეთ კავკასიის სხვა მხარეებშიც(იქვე).

ცენტრალური ამიერკავკასიის ამ პერიოდის ყველაზე უფრო კარგად შესწავლილი ე. წ. „შულაერის ჯგუფში“ შემავალი გორებია: „დანგრეული გორა“, „გადაჭრილი გორა“, „შულაერის გორა“ და „იმირის გორა“. ამ ოთხი გორიდან მოცულობითა და ფენათა სიმძლავრით, განსაკუთრებით, „შულაერის გორა“ გამოირჩეოდა. მას თითქოსდა გაბატონებული მდგომარეობა ეკავა და „მბრძანებლობდა“ დანარჩენ დასახლებებზე(203, 69). ქვემო ქართლის ძეგლებიდან უადრესად იგია მიჩნეული. რაც შეეხება „იმირის გორას“,

იგი საზოგადოებრივ ქართლის ადრესამიწათმოქმედო კულტურის განვითარებაში „შულავრის გორის“ მომდევნო სტადიას უნდა ასახავდეს(354, 69).

შულავრის გორაზე გამოვლენილი ყოველი ნაგებობა, სამეურნეო იქნება იგი თუ საცხოვრებელი, წრიული ან ელიფსური ფორმისაა და კონუსურ-ცრუგუმბათოვანი გადახურვა ახასიათებს. აქ, ძირითად საცხოვრებელ ერთეულს შეადგენდა რამოდენიმე ნაგებობის ერთობლიობა. ესენია: ა) საკუთრივ საცხოვრისი – მოზრდილი, ალიზისგან ნაგები წრიული გეგმის გუმბათოვანი ნაგებობა, უქრობი ცეცხლისათვის განკუთვნილი თიხისგან ნაძერწი კვერცხისებური კერით; ბ) სანახევროდ მიწაში ჩადგმული სამეურნეო დანიშნულების მომცრო წრიული შენობა; გ) საცხოვრებლის კედელთან, ეზოში გამართული, ძირბრტყელი ამობურცული აგურით ნაშენი სამეურნეო ღუმელი და დ) სანოვაგისა და წყლისთვის განკუთვნილი თიხალესილი ორმოები(203, 49-52). იხ. ტაბულა III-IV.

მიჩნეულია, რომ შულავერი-შომუ თეფეს კულტურის უადრესი საფეხურებიც კი, არ ასახავენ მკვიდრად ბინადრობის საწყის ეტაპს. თეფეს ტიპის ეს მრავალფენიანი დასახლებები აღმოცენებულია სავსებით ჩამოყალიბებული მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის საფუძველზე. სადღესოდ მიზანშეწონილადაა მიჩნეული შულავერი-შომუ თეფეს და სამხრეთ კავკასიის მსგავსი კულტურების მწარმოებლური მეურნეობის ჩამოყალიბების ფინალური ეტაპისთვის მიკუთვნება(354, 201). საწარმოო ძალთა განვითარების მიღწეული დონე ხელს უწყობდა ერთ ადგილზე მუდმივ ბინადრობას და მოსახლეობის გამრავლებას. გარკვეულ მომენტში ხდებოდა ნასახლარების სეგმენტაცია – ნამატი მოსახლეობა ქმნიდა ახალ დასახლებებს, რასაც ნათლად ადასტურებს ძველთა ჯგუფური განლაგება(354,203).

ქვემო ქართლში გავრცელებულ ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში IV ათასწლეულის პირველი ნახევრის ბოლოსათვის მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხდება(იხ. 130; 197; 77; 354...). ეს კულტურები ამ ეტაპისათვის, მის ადრეულ საფეხურებთან შედარებით, საკმაოდ წინწასულნი ჩანან, რაც კარგად დასტურდება მაგ. თოქალოს გორიდან მომდინარე არქეოლოგიური მასალის მიხედვით(197, 81). მიჩნეულია, რომ ამ წინსვლის შედეგად IV ათასწლეულის მეორე ნახევარში იწყება მტკვარ-არაქსის კულტურის ჩამოყალიბების პროცესი.

ამ პერიოდის დასახლებათაგან ყველაზე უკეთ ურბნისის მახლობლად ქვატხელების ნამოსახლარია შესწავლილი. იგი მტკვრის მარჯვენა ტერასაზე მდებარეობდა და დაბალ ბორცვს წარმოად-

გენდა. დასახლება აქ, როგორც ჩანს, მტკვარ-არაქსის კულტურის განვითარებულ საფეხურზე ჩაისახა და თითქმის ამ კულტურის ჩაქრობამდე იარსება(187, 4). (იხ. ტაბულა V). ქვაცხელებზე შენობები მიჯრითაა ნაგები და ერთიმეორისგან ვიწრო გასასვლელებით გამოიყოფიან. ეს ნაგებობანი ძირითადად სწორკუთხა ფორმისანი არიან, გააჩნიათ მომრგვალებული კუთხეები, მეგნაკლებად თანაბარი სიდიდე, ნაგებნი არიან ხის კარკასზე და ორვე მხრიდან თიხალესილნი. გადახურვა ბანურია, თიხაკეცილი და დედაბომბე დაყრდნობილი. თითქმის ყოველი შენობის ცენტრში სტაციონარული კერა იყო გამართული და როგორც წესი, საცხოვრისის წინა მხარეს დერეფანი ჰქონდა მიდგმული(202, 98).

სხვა გიპის შენობა მტკვარ-არაქსის კულტურის განვითარებულ საფეხურზე, შიდა ქართლის ტერიტორიაზე თითქმის არ ჩანს(187, 102). მაგრამ არც ამგვარი შენობა არ ჩანს ამ კულტურის გავრცელების სხვა არეებში. ამიგომ, გამართლებული უნდა იყოს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ III ათასწლეულის დასაწყისისათვის, შიდა ქართლის ინტენსიური ათვისების ხანაში, აქ თავისებური სამშენებლო გრადიცია ჩამოყალიბდა, რომელიც მტკვარ-არაქსის კულტურას მთელი არსებობის მანძილზე გასდევს. ამ გიპის ნაგებობის დამკვიდრება და მისი დროის დიდ მანძილზე თითქმის უცვლელი სახით არსებობა იმითაა გაპირობებული, რომ იგი ამ მხარის კლიმატური პირობების შესაბამისი იყო და სათანადოდ პასუხობდა იმ პერიოდის საზოგადოების მოთხოვნებს(187, 102).

მესამე ათასწლეულის მეორე ნახევრიდან დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე იწყება საზოგადოებრივი განვითარების ახალი საფეხური, შუა ბრინჯაოს პერიოდი, რომელიც დაახლოებით II ათასწლეულის შუა ხანებამდე გრძელდება. ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე აღნიშნული პერიოდის დასაწყისს აღრეული ყორღანების ეპოქის სახელითაც მოიხსენიებენ (იხ.202; 204)(იხ. ტაბულები VI-VII). განსაკუთრებით დაწინაურებულან თრიალეთის კულტურის მაგარებელი ტომები. თრიალეთის კულტურა, ისევე როგორც აღრეული ყორღანების კულტურა, ძირითადად სამარხეული მასალების საფუძველზეა შესწავლილი(იხ. 82; 202; 204; 292; 294;...). შუა ბრინჯაოს ხანის ნამოსახლარები, სამწუხაროდ, ჯერ კიდევ სათანადოდ შეუსწავლელია. ამდენად, ჯერ-ჯერობით საბოლოოდ არ არის ნათელი, თუ სად და როგორ ცხოვრობდა ის საზოგადოება, რომელმაც თრიალეთის „ბრწყინვალე ყორღანული კულტურა“ დაგვიტოვა.

მიუხედავად ამისა, აღმოსავლეთ საქართველოს და შესაბამისად, ცენტრალური სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს ხანის მასალები,

გარკვეულწილად, საშუალებას გვაძლევს წარმოდგენა ვიქონიოთ აღნიშნულ ტერიტორიაზე მცხოვრები ტომების მაგერიალურ და სულიერ კულტურაზე, სამშენებლო გრადიციებზე და სხვა ყოფით ელემენტებზე. ამ მხრივ, პირველყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს ყორღანული ძეგლები და მათგან მომდინარე სამარხეული ინვენტარი (იხ. 46: 204; 294; 198; 199 და სხვა).

ნამოსახლართა არსებობის მხრივ, სულ სხვა სურათი გვაქვს უფრო მოგვიანო პერიოდში – გვიან ბრინჯაო-აღრე რკინის ხანაში (ქრისტემდე II ათასწლეულის მეორე ნახევრიდან I ათასწლეულის პირველი მესამედი). ამ დროს დღევანდელი საქართველო და საერთოდ თითქმის მთელი კავკასია განვითარების დონისა და ტემპების მხრივ ერთ მთლიან ერთეულად ყალიბდება, თუმცა ყოველ მხარეს ან ხეობას დანარჩენ სხვებთან, საერთო კულტურის ელემენტებთან ერთად, საკუთარ დამახასიათებელ ნიშანთა ერთობლიობაც გააჩნია (130, 43).

აღნიშნული პერიოდის ერთერთი ყველაზე გიპიური ნამოსახლარი – ხოვლეგორა (იხ. ტაბულა VIII), ცენტრალურ ქართლში, დღევანდელ კასპის რაიონში მდებარეობს. აქ კულტურული ნიშნების შემცველი რვა სტრატიგრაფიული ფენა გამოვლინდა, რაც ამ ადგილზე, ქრისტემდე XV-IV საუკუნეებში მოსახლეობის უწყვეტი ცხოვრების შედეგად ჩამოყალიბდა. უძველესი ნაგებობა, რომელიც ამ პერიოდში მშენებლობის ტექნიკის განვითარების შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას იძლევა, ბორცვის თხემზეა დადასტურებული. ამ პერიოდის საცხოვრისებს სწორკუთხა ფორმა ჰქონდა, ჩაჭრილი იყო მიწაში და ფლეთილი ქვა-გალახით და ძელებით იყო ნაგები; ქვის კედლის შიდა, ხოლო ძელების ორივე მხარე თიხით იყო ნალესი. გადახურვა ხის ჩონჩხს ემყარებოდა თავხეს გამოყენებით და ბანური (შესაძლოა ორფერდაც) უნდა ყოფილიყო. სოფლის მოსახლეობა ძირითადად მიწათმოქმედებას მისდევდა. საკმაოდ იყო განვითარებული მესაქონლეობაც (144, 21-22).

ხოვლელთა ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი გარდატეხა III სამშენებლო პერიოდში (ქრისტემდე VI ს.) დასტურდება. ამ დროს გორის დასახლება საგრძნობლად გასცდა ბუნებრივ ფარგლებს. მოსახლეობა, დასახლებას ღრმა თხრილთან ერთად დიდ და განიერ გალავანს ავლებს. უფრო ვრცელდება და მჭიდროდ სახლდება სოფელი; ძირითადად გორის ფუძე-გალავნის შიგნით. საცხოვრებელი სახლები აქ უკვე რამდენიმე ოთახისგან შედგება და ფლეთილი ქვით გალახის ხსნარზე, ტყეპნილი თიხითა და ალიზითაა ნაშენი. საქონელი ძირითადად საცხოვრისში უდგათ. საყოფაცხოვრებო კომპლექსიდან ცალკე გამოიყოფა საკულტო ნაგებობა (144, 21-23).

ამ პერიოდის (გვიანი ბრინჯაო-აღრე რკინის ხანის) დასახლებათა ნაშთები, როგორც დღევანდელი საქართველოს, ასევე მოგადად კავკასიის ტერიტორიაზე, საკმაოდ მრავლად მოგვეპოვება. რა თქმა უნდა, ჩვენს ნაშრომში არ შევუდგებით მათ აღწერა-დახასიათებას (ამის არც საჭიროებაა), მაგრამ შეძლებისდაგვარად გამოვიყენებთ იმ მრავალფეროვან სამეცნიერო ლიტერატურას, რომელშიც მათ შესახებ არის საუბარი (182; 325; 26; 111; 112...).

ვფიქრობთ რა საცხოვრისის შესახებ არსებულ უხვ მასალას, ანალიზისა და დასკვნების გამოგანის დროს დიდი სიფრთხილე და დაკვირვება გვმართებს, რასაც თვით საცხოვრისის, როგორც მრავალსახოვანი კომპლექსის თავისებურება მოითხოვს. განვიხილავთ რა კულტურას მაგერიალური კუთხით, თუნდაც ერთი რომელიმე კონკრეტული ეთნოსის მაგალითზე, ვფიქრობთ, უნდა გავითვალისწინოთ ამ სისხლისმიერი ერთობის ცხოვრების სოციალური მხარეც. მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ და მთელს კვლევას გავადვენოთ ის თეზა, რომ სწორედ სოციალური ურთიერთობების გარიჟრაჟზე ხდებოდა ეთიკურ-მორალური ხასიათის, სულიერი სამყაროს, ცხოვრების წესის და სხვა ეთნიკურად განმასხვავებელი ნიშნების ჩამოყალიბებაც. ამ ეტაპზე ინდივიდში ჯერ კიდევ არ არსებობს, დაბალი ეკონომიური შეძლების გამოისობით, მოგვიანო პერიოდებში ჩამოყალიბებული არასრულფასოვნების კომპლექსი. ამ დროს შექმნილი ყოველი კულტურის მაგერიალურად ხელშესახები ძეგლი, შემომქმედის, დამამზადებლის სულის ნაწილია. მაშინდელ, თუნდაც ნებისმიერ უმნიშვნელო ყოფით ნივთში, უფრო ჩანს მისი შექმნელის, მაშინდელი ადამიანის სული, ვიდრე მსგავსი დანიშნულების დღევანდელ ნივთში თანამედროვე ადამიანის სულიერი სამყარო.

აღმოსავლეთ საქართველოში, ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ისტორიულად ჩამოყალიბებული ბინადარი მოსახლეობის არსებობის პირობებში, ფორმათა ნაირსახეობის მიხედვით, სოფლური დასახლებების ძირითად უჯრედს, ცალკეულ ოჯახთა მიერ შექმნილი სახლ-კარი წარმოადგენდა. ცალკეულ ოჯახთა სახლ-კარი კი, თავის მხრივ, შინაარსობრივად კონკრეტულად აღებული, ამა თუ იმ მიკრორაიონის მოსახლეობის კულტურულ-სამეურნეო ცხოვრების გამოხატველი და მისი ერთერთი შემადგენელი ნაწილი იყო (173, 37).

XX ს-ის 20-იან წლებამდე საქართველოს სოფლურ დასახლებაში, ამა თუ იმ სახით, შემონახული იყო მისი წარმომშობი სოციალური და ეკონომიური ცხოვრების მანიშნებელი კვალი. სწორედ ამიტომაცაა, რომ დასახლება საზოგადოებრივი და

სამეურნეო ყოფის შესწავლის საქმეში თითქმის პირველწყაროს მნიშვნელობის მაგარებელია. ყველა ფორმის ქართულ სოფელში, მოსახლეობის შიდასასოფლო განსახლებაში, ყველგან სისხლით მონათესავე მოგვარეთა მონოგენურად დასახლების გრადიცია დასტურდება (173, 38). მონოგენური დასახლება მყარი და ისტორიულად მომდინარე გრადიციაა. ძველი ყოფისათვის დამახასიათებელი მონოგენურ უბნებად დასახლება სოფლური დასახლების მორფოლოგიის ხანგრძლივად შემონახვის დამადასტურებელი ფაქტია. ამიგომაც, არქეოლოგიური ძიების შედეგად შესწავლილი ნამოსახლარების კულტურულ-სამეურნეო ბუნების გარკვევაში, ეთნოგრაფიულად დაფიქსირებული დასახლების ფორმების შესწავლას საკმაოდ ბევრისმთქმელი და მოგჯერ ამომწურავი პასუხის გაცემაც კი შეუძლია. ისტორიულად ჩამოყალიბებული ბინადარი სოფლის მოსახლეობის დასახლების მორფოლოგია, თავისი კონსერვატიული ბუნების გამო, საკმაოდ მცირედ განიცდიდა ეპოქათა გავლენას. სავსებით მართებულადაა მიჩნეული, რომ ჩვენს რეგიონში დასახლება ძველებური დარჩა და მის ფორმას სახე არ უცვლია (173, 31).

სოფელი, ცენტრალურ ქართლში, მონოგენურ უბან-კვარტლები-საგან შემდგარ ჯგუფურ დასახლებას წარმოადგენდა. სწორედ ესე მხარე იყო ერდოიან-გვირგვინიანი, ანუ დარბაზული სახლის გავრცელების ერთერთი უმთავრესი კერა (იხ.335). არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული პარალელები აჩვენებენ, რომ ხანგრძლივად შემონახული იყო არა მარტო დარბაზული სახლის ტიპი, არამედ დასახლების ის ფორმაც, რომელშიც ის წარმოადგენდა მის ერთერთ შემადგენელ უჯრედს. ცნობილია, რომ დასახლების ფორმას სამოსახლოდ მიჩნეული ადგილის მდებარეობა, მისი რელიეფი განსაზღვრავდა. იგი ძირითადად განაპირობებდა მის გარეგან სახეს და არა მის ტიპს. დასახლების ტიპი მოსახლეობის მიერ წარმოებულ კულტურულ-სამეურნეო ცხოვრებას ეფუძნებოდა (174, 43).

ვახსენეთ რა დარბაზი, როგორც ცენტრალურ ამიერკავკასიაში გავრცელებულ საცხოვრებელ ნაგებობათა ერთერთი ძირითადი სახე, ვფიქრობთ, რამდენიმე სიგყვით უნდა შევეხოთ მის მორფოლოგიასაც.

საცხოვრისის განვითარების პირველი სტადიის – დარბაზის ძირითად ტიპოლოგიურ ნიშნებს წარმოადგენს: დიდი მოცულობა განუყოფელი ფართით (განკუთვნილი დიდი ოჯახისათვის, რომელიც 3-4 თაობისგან შედგებოდა); საცხოვრისის დარბაზულობა; ღია კერა და ნაჭა (ოჯინჯალი); დაბალი ხარისხის ბუნებრივი განათება – „ერდოთი“, საიდანაც ხდებოდა კვამლის გაწოვაც; სოხანე – თიხატექნილი იატაკი; პარმალი – „დერეფანი“ მიწის დონემზე; გვემის

სიღრმული განვითარება; გადახურვის სამმალიანი სისტემა; ფართო, ცალფრთიანი კარი ხის ქუსლითა და ურდულით; დაბალი ავეჯი და შესაბამისად, საყოფაცხოვრებო საქმიანობის დაბალი ჰორიზონტი; საცხოვრისი ძირითადად შეთხრილია მიწაში; ხის კონსტრუქციების დამუშავება ძირითადად ხდება ხელეწოთი და ნაჯახით ხერხის გამოუყენებლად; გადახურვა გვირგვინიანია, ბანით ოღნავ დაქანებული; ნაგებობას აქვს ფართო ქვის კედლები თახჩებითურთ; ხის მასალად ძირითადად მუხაა გამოყენებული (334, 3).

განვითარების შედეგმ ეტაპებზე, დარბაზის ძველი სტრუქტურის შეცვლა გარდამავალი ეტაპით, დღევანდელ ქართლსა და კახეთში, საცხოვრებელი ფართის შემცირებით აღინიშნა, რაც უპირველეს ყოვლისა, დიდი ოჯახის დამლთ იყო გამოწვეული. აქედან გამომდინარე, შემცირდა შიდა სივრცეც, შუა ცეცხლი ბუხარმა შეცვალა; ერდოს მაგივრად, აპკ ან გაქონილ ქალღმერთული სარკმელები დამკვიდრდა; ანჯამებშებმული შემოსასვლელი კარი დავიწროვდა; ნაწილობრივ დამკვიდრდა „მაღალი“ ავეჯი; მასალად წიწვოვანი ჯიშების გამოყენება გავრცელდა. მოგვიანებით, სახლს უკანა მხრიდან მიუშენდა დამხმარე სათავსოები და მარანი (334, 3).

საცხოვრისი – დარბაზი, განვითარების ამ ეტაპზე ინარჩუნებს რიგ ძველ ნიშნებს – ცული განათება ორი შეუშინავი სარკმელით; თიხატკეპნილი იატაკი; დაუნაწვერებელი საცხოვრებელი ფართი (არ არის ოთახები); გვემარების სიღრმისეული განვითარება; ნაწილობრივ მიწაში ჩაღრმავება; ბანური გადახურვა. ამგვარ სახლებში თანაარსებობს ძველი და ახალი ნიშნები და მათ შერეული ფორმის საცხოვრისს უწოდებენ (იქვე).

როგორც ცნობილია, ეთნოგრაფიულად ფიქსირებული მოვლენების ფაქტიური მონაცემების უმრავლესობა თავისი წარმომავლობით შორეული ეპოქებიდან მომდინარეობს. უფრო მეტიც, ზოგიერთი ეთნოგრაფიული მოვლენა და რეალია, რომლებმაც თავი სპორადულად თითქმის ჩვენ დრომდე შემოინახეს, არცთუ იშვიათად ანალოგიებს საკმაოდ ადრეულ პერიოდების განათხარ მასალასთან პოულობენ. (173, 47).

უფიქრობთ, გემოთმოხმობილი მასალა საესებით ნათელჰყოფს იმას, რომ კავკასიაში და კერძოდ დღევანდელი აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული კვლევების შედეგად, მომდინარე უძველესი ხანებიდან, თითქმის უწყვეტი ინტერვალებით, დაფიქსირებულია მუდმივი ცხოვრების კვალი. მიკვლეული და შესწავლილია უძველესი ნამოსახლარები, გამოკვლეულია საცხოვრისის მრავალი ნაირსახეობა. ამიგომ, ეფიქრობთ, არსებული მრავალფეროვანი მასალის საფუძველზე

თვალის მიდევნება საცხოვრისის ფენომენის ჩამოყალიბება-განვითარებისთვის უძველესი ხანებიდან დღევანდლობამდე, სავსებით გამართლებულია და ერთობ საშურიც. მისი ვერტიკალურ ჭრილში ამგვარად წარმოდგენა, ალბათ საგულისხმო პანორამულ სურათს დაგვიხატავს მოცემულ ტერიტორიაზე მიმდინარე ეთნოგენეტიკური პროცესების შესახებაც. იმდენად, რამდენადაც საცხოვრისის ფენომენი ეთნიკური ელემენტის საცხოვრებელ გარემოსთან ადაპტაციის შედეგად ფორმირებული ეთნიკური კულტურის შემადგენელი ერთერთი არსებითი ელემენტია, იგი ამავე ელემენტის სამყოფ გერემოსთან ერთგვარ „ბიოცენოზში“ შესვლის ნათელი ასახვაცაა.

ამასთანავე, ამ ყოფითი კომპლექსის ვერტიკალურ ჭრილში განხილვა გამართლებული ჩანს იმდენად, რამდენადაც ეს წარმოადგენს ეთნიკური ყოფის ამ ყველაზე დამახასიათებელი ელემენტის დინამიკაში განხილვის ერთერთ ხერხს. ამ შემთხვევაში, მისი სწორედ ვერტიკალურ ჭრილში თვალის გადავლება (რეგროსპექტივა) საშუალებას მოგვცემს დავადასტუროთ არა მხოლოდ ახალი საფეხურები მის განვითარებაში, არამედ დავინახოთ გრადიციული ელემენტისა და ინოვაციის ურთიერთობის რთული პროცესი.

ოდითგან „სახლის“ გაგებასთან, ამა თუ იმ სახით შერწყმული იყო (და ეს ამჟამადაც ასეა) ადამიანის ცნობიერებაში აღქმული სამყაროს ყველა ძირითადი კატეგორია. თამამად შეიძლება ითქვას ისიც, რომ ინდივიდის ქცევის ნორმებიც კი პრინციპულად იმის მიხედვით ყალიბდებოდა, თუ სად იმყოფებოდა იგი – სახლში თუ მის გარეთ. სწორედ საცხოვრისის გააჩნია განსაკუთრებული, განმსაზღვრელი მნიშვნელობა სივრცის გრადიციულ სქემათა ჩამოყალიბებაში. და კიდევ, საცხოვრისი ხომ, გარკვეულწილად, აერთიანებს ადამიანის მიერ ათვისებულ სამყაროს. ყოველივე ამ და კიდევ მრავალ მსგავს გარემოებათა გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ეთნოსის ყოფაში საცხოვრისის ფენომენის ადგილის ნათლად გასიგრძეგანება.

ვფიქრობთ რა საცხოვრისის, მის ფენომენს ამა თუ იმ გრადიციულ სამოგადოებაში, პირველ რიგში, ალბათ, უნდა შევეცადოთ, შეძლებისდაგვარად, გამოვავლინოთ ადამიანის მიერ მოცემული გარესამყაროს ათვისების ფუნქციონალური მექანიზმის პრინციპები. ე.ი. უნდა დაფიქსირდეს ის პრინციპები, რომლის მიხედვითაც ხდებოდა ადამიანის ცნობიერებაში გარდაქმნა „ბუნებრივისა“ – „კულტურულად“, „ათვისებელისა“ – „ათვისებულად“. ამასთანავე, ძალზე საინტერესო და კვლევის პროცესში ანგარიშგასაწევია კონკრეტულ

ეთნიკურ ყოფაში ჩამოყალიბებული სივრცის გაშინაურება-გათავისუფლების ტრადიციული მოდელის თავისთავადობაც.

ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში, კვლევის ძირითად ობიექტს უნდა წარმოადგენდეს რიგულები, ჩვეულებები; რამდენადაც, ტრადიციულ კულტურაში სწორედ ამ ძირეული მოვლენების საშუალებით ხდება ერის სისხლხორცეულ კულტურულ ღირებულებებთან გადაცემა დროსა და სივრცეში. ყოველივე ამისა გამო, მკვლევარისათვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე ენობრივ, ფოლკლორულ, მითოლოგიურ და ეთნოსის „სული“ აღმბეჭდავ სხვა მსგავსი ხასიათის მონაცემებს. ამ მოვლენებს გააჩნიათ საერთო არსი, რომლითაც თავისი არსებობის მანძილზე ხელმძღვანელობს მიცემული კოლექტივი თუ მისი ყოველი წევრი (230, 5).

საცხოვრისის ფენომენის კვლევისას მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ მისი როგორც ყოფითი კომპლექსის სოციალური არსიც. „სახლი“ უნდა განვიხილოთ როგორც სოციალური ერთეული იმ მრავალმხრივი მასალისა და თეორიული გამოკვლევების ნიადაგზე, რომლებიც უხვად არის დაგროვილი შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურაში. შეძლებისდაგვარად უნდა წარმოჩინდეს ის, თუ როგორ ვლინდება საცხოვრისის ფენომენში თვით იქ მოსახლე საზოგადოებრივი ჯგუფის სოციალური ნიშან-თვისებები.

ვხებით რა საცხოვრისს, წამოიჭრება მისი მიმართების საკითხიც დასახლებასთან. როგორც აღნიშნავენ, დასახლება, თავის მხრივ, წარმოადგენს ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ერთეულს, რომელიც ხასიათდება ძირითადი ეთნიკური შემადგენლობის გარკვეული ერთობით; მოსახლეთა, მათი ენის, სამეურნეო პირობების, თავდაცვის ინტერესების ერთიანობით. ეს ერთობა ვლინდება იდეოლოგიის მოცივრთ სფეროშიც... დასახლებანი არსებობენ რა ხანგრძლივად, ინარჩუნებენ წარმომშობი საზოგადოებრივ-ეკონომიური პირობების კვალსაც.

ყოველივე ზემოთაღნიშნულიდან ნათელია, რომ საცხოვრისის, როგორც ეთნიკური ყოფის დამახასიათებელი კომპლექსის შესწავლის მომენტში, მკვლევარის წინაშე რიგი ამოცანების წარმოჩინდება, რომლებიც განუყოფლად არიან ერთიმეორესთან დაკავშირებული. მათი გასიგრძეგანების გარეშე თითქმის წარმოუდგენელია ამა თუ იმ ერის ისტორიის სულიერ ხლართებში დაეანებული იმ ღვრიგის შეგრძნება, რომლის გარეშედაც შეუძლებელია ერის განვლილი ისტორიის ნებისმიერ ნიუანსში მეგნაკლებად, თუნდაც მიახლოებითი გარკვევა.

საცხოვრისი იქნება სწორედ ჩვენი ამჟამინდელი კვლევის ძირეული საგანი; უფრო სწორად, შევეცდებით იმის განსაზღვრას,

თუ რა ადგილი უკავია ამ ფენომენს საზოგადოებრივ ცხოვრებას და კულტურაში; რამდენად აისახება მასში ერის (ეთნოსის), როგორც სისხლითნათესაობით, გენეტიკურ ურთიერთობებზე ამოზრდილი უნიკალური ერთობის, ღვთიებობებულ სამყოფ-სამკვიდრებელთან „ბიოცენოზში“ შესვლა-შეხამების ერთობ სათუთი და ამავე დროს საკმაოდ მიზანმიმართული პროცესი.

საცხოვრისში, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ ვგულისხმობთ ძირითად საცხოვრებელ ნაგებობას რომელიც სამყოფელია სრულიად გარკვეული მიკროსოციალური უჯრედისა – ოჯახისა. პარალელურად შევხებით მის მიმართებას საცხოვრებელი კომპლექსის სხვა ელემენტებთან (ისეთებთან, როგორცაა ეზო-ყურე, დამხმარე სამეურნეო ნაგებობანი, სახნავ-სათესი და ა.შ) და შევეცდებით მისი ადგილის განსაზღვრას ოჯახის ფორმირება-განვითარებაში; გარე და შიდა სივრცეების აღქმითი მომენტების ჩამოყალიბებაში; გენოთეიზმის, როგორც ოჯახის იდეოლოგიური საფუძვლის, შემუშავება-განმტკიცებაში.

და ბოლოს, კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ ნაშრომის მომდევნო თავებში, შევეცდებით ქართველურ სამყაროში და კერძოდ მისი თანამედროვე სამკვიდროს შუაგულ ნაწილში, საცხოვრისის შესახებ ჩვენს ხელთ არსებული არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა გავაანალიზოთ, ჩვენის აზრით, ზემოთ უკვე ნახსენები უმთავრესი მახასიათებლების მიხედვით; შემდგომი თანამიმდევრობით:

- ა) საცხოვრისი და სივცული აღქმა;
- ბ) საცხოვრისი და სამშენებლო გრაფიკა;
- გ) საცხოვრისი და ოჯახური რელიგია – გენოთეიზმი;
- ა) საცხოვრისი და გვაროვნულ-თემობრივი სოციალური ორგანიზაცია.

თავი II

საცხოვრისის სამშენებლო ტრადიციის განვითარების მოკლე რეტროსპექტივა ცენტრალურ ამიერკავკასიაში

ვიკვლევთ რა საცხოვრისის და მის ადგილს ეთნიკურ ყოფაში, ვუიქრობთ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს საცხოვრისის მშენების ტექნიკის – სამშენებლო ტრადიციის, მისი ჩამოყალიბებისა და განვითარების ფიქსირება-თვალის მიღწევა იმ მასალის ნიადაგზე, რომელიც ესოდენ მრავლად მოგვეპოვება საკვლევ რეგიონში.

სამშენებლო ტრადიციაში ჩვენ ვგულისხმობთ სამშენებლო მასალისა (თიხა, ქვა, ძელი - ბუნებრივად ბოძებული გარემო) და ძირეული სამშენებლო არქიტექტურული ფორმების (იაგაკი-„ქვესკნელი“, კელეები და შიდა სივრცე-„სკნელი“, გადახურვა-„გესკნელი“) ერთობლიობას, რაც თავის მხრივ, უშუალოდ უკავშირდება კონკრეტულ გარემო პირობებს და მასთან ადამიანის (და შესაბამისად სოციალურ-სამოგადოებრივ ერთეულთა) ერთგვარ „ბიოცენოზში“ შესვლის შედეგად არის ჩამოყალიბებული. მიგვაჩნია, რომ ამ ორ კომპონენტთან პირველი მზამზარეულად ეძლევა ადამიანს, ხოლო მეორე, უკვე უშუალოდ ადამიანისმიერია, შემუშავებული პირველის საფუძველზე.

სამშენებლო ტრადიციისადმი თვალის მიღწევა, მისი კვლევა, განსაკუთრებით საშურია ადამიანთა სამოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურებზე, რამდენადაც მასში გამოვლენილია კოლექტივის, გარკვეული ერთობის (შესაძლოა უკვე ეთნიკური ჯგუფის) დამოკიდებულება საკუთარ სამყოფთან; რაც თავისთავად გაპირობებულია სამყაროს აღქმის ინდივიდუალობით და საცხოვრებელი გარემო პირობების თავისებურებათა ერთიანობით.

ვეხებით რა წინარეისტორიული პერიოდების კულტურას, მის ძეგლებს, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ისიც, თუ რაგვარი იყო დამოკიდებულება იმდროინდელი ადამიანისა ბუნებასთან, სამოგადოდ, და აქედან გამომდინარე, საკუთარ თავთან.

ისტორიული განვითარების ადრეულ ეტაპებზე, სამოგადოდ, ადამიანები საკუთარი ცნობიერების, შეხედულებების ფორმებს, თავისსავე ნამოქმედარში ახორციელებდნენ. ვუიქრობთ, საცხოვრისში გამოვლენილი სამშენებლო ტრადიციის განჩენა-ჩამოყალიბებისადმი ამგვარი პოზიციიდან მიდგომა, საშუალებას მოგვცემს მასში, ერთგვარად, ეთნიკურობისათვის დამახასიათებელი ნიშნებიც დაეაფიქსიროთ. სამშენებლო ტრადიცია, თავისთავად, ეთნიკური კულტურის ერთერთ მთავარ შემადგენელ კომპონენტად უნდა

ჩაითვალოს, რომელშიც თანაბარზომიერად მერწყულია და შემდგომ ხილულად გადმოცემულია ეთნიკური კულტურის როგორც მაგერიალური, ასევე სულიერი სფეროს მთავარი ელემენტები.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უძველესი ნაგები საცხოვრისები (საცხოვრისები და არა თავშესაფრები) ნეოლითის ხანაში ჩნდებიან (209; 210; 211; 256; 298; 371; 354; 356; 368...) და საბოლოოდ, როგორც საცხოვრებელ **კომპლექსებად** ენეოლითის ხანაზე გარდამავალ პერიოდში ყალიბდებიან. აღნიშნული პროცესი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე იმ დიდი ცვლილებებითაც იყო გაპირობებული, რომლებიც ე.წ. „ნეოლითურმა რევოლუციამ“ – მიმოვისებლობიდან, მწარმოებლური მეურნეობის ფორმებზე გადასვლამ გამოიწვია.

სანამ უშუალოდ დავიწყებდეთ საუბარს საცხოვრისისა და კულტის ურთიერთმიმართების საკითხებზე, საჭიროდ მიგვაჩნია საგანგებოდ შეჩერება იმ მდიდარ არქეოლოგიურ მასალაზე, რომელიც მრავლადაა მოძიებული უშუალოდ კავკასიაში და მის მიმდებარე მხარეებში. ამ მხრივ მეგად საინტერესო სურათი იკვეთება ცენტრალური ამიერკავკასიასა და მის სამხრეთით მიმდებარე რეგიონებში მოძიებული ადრე ბრინჯაო – შუა ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით. მაგალითად, შენიშნულია, რომ ამ პერიოდებში ნამოსახლართა თავმოყრა ხდება ჰარბერთ-მალათისა და ელიაზიდის მიდამოებში. ესენია: ფლური II, ჰელენჩიქ-თეფე, ნორშუნ-თეფე, ყორუჯუ-თეფე, რომლებზეც საცხოვრისთა მოყვანილობა სწორკუთხაა და ქვის კედლის წყობა ისეთივეა, როგორც ყარაზისა და ამირანის გორის ნამოსახლარებზე. ამ ჯგუფის ძეგლებიდან განსაკუთრებით გამოირჩევა ბორცვი ფლური II, რომლის სიმაღლეს 16 მეტრს აღწევს (ენეოლით (ქალკოლით)-ადრე ბრინჯაოს ფენა). მის თერთმეტ სამშენებლო ჰორიზონტზე ნათლადაა წარმოჩენილი ამ დასახლების მცხოვრებთა კულტურული დინამიკა. ქვედა ფენებზე ჭარბობს სწორკუთხა ნაგებობანი, რომელთაც მომდევნო ხანებში მრავალი ფორმის საცხოვრისები ცვლიან (იხ.368). როგორც ზემოთ, სამშენებლო გრადიციის შესახებ საუბრისას უკვე აღვნიშნეთ მიჩნეულია, რომ ჯერ კიდევ ენეოლითის ხანაში, სამხრეთ კავკასიაში დაფიქსირებული მრგვალ-გუმბათოვანი ნაგებობების არქიტექტურის საწყისები უნდა უკავშირდებოდეს ადგილობრივ პირობებს და არა იმპულსებს წინა აზიიდან; მეტიც, იმ პერიოდში, კავკასიური გრადიცია იქით ახდენდა გავლენას მახლობელი აღმოსავლეთის სამშენებლო გრადიციაზე(იხ.265; 317). უკანასკნელ ხანებში, ამ საკითხთან დაკავშირებით, განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინა კავკასიის ენეოლითის ფინალური ეტაპის თავისებური ხასიათის ახალი ძეგლების დიდმა სერიამ. მხედველობაში გვაქვს

ე.წ. სიონის ტიპის ძეგლები. მთლიანობაში, შეიძლება ითქვას, რომ სახეზე იყო რაღაც ერთიანი კულტურული ერთობა, რომელიც არსებობდა კლასიკური ენეოლითური კულტურის (შულავერი-შომუთეფეს კულტურა) მინაწლების და უშუალოდ მტკვარ-არაქსის კულტურის წამყვანი ნიშნების ჩამოყალიბებამდე პერიოდში. აქვე განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ისიც, რომ წინარე მტკვარ-არაქსული ხანის თითქმის ყველა ძეგლი სამხრეთ კავკასიის დაბლობ რეგიონშია დაფიქსირებული - მხარეში, სადაც შემდგომში ჰყვავდა მტკვარ-არაქსული კულტურა.

აღიარებულია, რომ თვისობრივად შედარებით ახალი მტკვარ-არაქსის კულტურა, აგარებს წინარე, ენეოლითური კულტურის ანაბეჭდს და ინარჩუნებს მთელ რიგ ძველ ტრადიციებს. მტკვარ-არაქსელთა მიერ ცხოვრება გრძელდება მთელ რიგ ენეოლითურ ნამოსახლარებზე – ბაბა-დერევიში, შენგავითი, ქიულ-თეფე... ტრადიციულობა შეინიშნება მშენებლობის პრინციპებშიც; მთელ რიგ ნამოსახლარებზე ყოფაშია იგივე, ოღონდ უფრო თანამედროვე ტექნიკური მეთოდებით აგებული მრგვალი ფორმის საცხოვრისები. ზოგადად ენეოლითური ტრადიცია შეინიშნება მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების ძირითადი არეალის სხვადასხვა ოლქებში, რაც იმის საშუალებას გვაძლევს, რომ მთლიანობაში ამ კულტურის განვითარება განვიხილოთ, როგორც სამხრეთ კავკასიის მოსახლეობის კულტურულ-სამეურნეო პროგრესის მომდევნო ეტაპი. ამასთანავე, მტკვარ-არაქსის კულტურაში აღვილობრივი ფესვების გამოვლენა სრულიადაც არ გამოირიცხავს მისი გავრცელების საზღვრებში სხვა ეთნიკურ-კულტურული ჯგუფების ინფილტრაციას, რომლებიც გარკვეულ გავლენას ახდენდნენ მისი საბოლოო სახის ჩამოყალიბებაზე. მაგალითად, გამოთქმულია მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ქრისტეშემდეგ IV ათასწლეულის შუა ხანებში კავკასიაში მცირე აზიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ მხარეებიდან იჭრებიან მოსახლეობის გარკვეული ჯგუფები (ალ. ჯაფახიშვილი). თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარ გადმოადგილებებს ვერ უნდა მოეხდინა ძირეული ხასიათის გავლენა მტკვარ-არაქსის მოსახლეობის ყოფითი და სამეურნეო-კულტურული ცხოვრების თვისობრიობაზე, რამდენადაც IV ათასწლეულის ბოლოსათვის ამ კულტურის ძირითადი მახასიათებლები ერთობ მყარად ჩანს უკვე ჩამოყალიბებული (299, 87).

მტკვარ-არაქსელნი თავიანთი არსებობის ბოლო ეტაპზე გაჭრილან უფრო სამხრეთითაც – სირიასა და პალესტინაში, სადაც ისეთი ნამოსახლარები, როგორცაა თაბარა-ელ-აქრადი, ჰამა, რას-შამრა და სხვანი, ხასიათდებიან ე.წ. ქირბეთ-ქერაქული ტიპის ლოკალური ნიშან-თვისებებით (299, 71). თელიან (გ. ქავთარაძე, ო.

ჯაფარიძე), რომ აღმოსავლეთ ანაგოლიაში მტკვარ-არაქსის კულტურა მოსულა და აქ ამ კულტურის მაგარებელთა ორი ტალღა შემოიჭრა. პირველმა ნაკადმა ასახვა ჰპოვა თეფე-ჯიქის, ყარაზისა და ფლურის ნამოსახლარებზე მოპოვებულ მასალებში და აქ გავრცელდა დღევანდელი საქართველოს სამხრეთ რეგიონებიდან (ეს მასალა დიდ მსგავსებას ამქლავნებს ამირანის გორის ტიპის კომპლექსებთან). მეორე ტალღა კი საფარაულოა, მომდინარეობდა არარაგის ველიდან, რომლის ძეგლებსაც (შენგავითი II-III) ძალზე ემსგავსება ჩრდილო-დასავლეთ ირანის (იანიქ-თეფე) და აღმოსავლეთ ანაგოლიის ძეგლები (299, 86). შესაძლოა, მტკვარ-არაქსელთა ეს მოძრაობა ჩრდილოეთიდან სამხრეთით იმაზე მიგვანიშნებდეს, რომ ეს ეთნიკური ერთობა შევიწროვებული იყო უფრო ჩრდილო რეგიონებიდან შემოჭრილი ეთნიკური მასების დაწოლით, რამაც გამოიწვია მტკვარ-არაქსელთა გარკვეული მასის ემიგრირება უფრო სამხრეთ რეგიონებში.

ითვალისწინებენ რა III ათასწლეულების შუა ხანებისათვის მტკვარ-არაქსის კულტურის მაგარებელი მოსახლეობის განსახლების ტალღას დაბლობებიდან კავკასიის მთისწინეთში, ჩრდილო-დასავლეთ ირანსა და აღმოსავლეთ ანაგოლიაში, ვარაუდობენ, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურის პირველად არედ უნდა ჩაითვალოს სამხრეთ კავკასიის დაბლობი, რამდენადაც სწორედ აქ არის დაფიქსირებული:

- ა) მთლიანობაში კავკასიის ენეოლითურ გრადიციებთან დაკავშირებული ფინალური (სიონის ტიპის) ძეგლები;
- ბ) მტკვარ-არაქსული კულტურის ადრეული ტიპის ძეგლები, რომლებიც ინარჩუნებენ სიონის ტიპის პოსტენეოლითური კულტურული ერთობის გავლენას; და
- გ) მთლიანობაში აქ შეინიშნება მტკვარ-არაქსული ძეგლების ძირითადი კონცენტრაცია.

უახლესი აღმოჩენების მიხედვით, ამ კულტურული ერთობის პირველადი გავრცელების არეში უნდა ჩაერთოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაც, სადაც განვითარების იგივე ხაზი შეიმჩნევა (299, 86); აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს რეგიონი თავისი ფიზიკურ-გეოგრაფიული და კულტურულ-ისტორიული თვისებებით ერთობ ახლოა სამხრეთ კავკასიასთან.

კავკასიის სხვადასხვა კლიმატურ ზონებში აღმოჩენილ კომპლექსთა აგრირება ასახავს მტკვარ-არაქსის კულტურის მაგარებელთა განსახლების პროცესს IV-III ათასწლეულების შუა ხანებში, რის იმპულსადაც იქცა მოსახლეობის მკვეთრი ზრდა, რაც გაპირობებული იყო საწარმოო ძალთა განვითარებით. ათასწლეულის განმავლობაში მჭიდროდ იქნა დასახლებული მიწათმოქმედ-

ბისა და მესაქონლეობისთვის გამოსადეგი ველ-მინდვრები, ზეგანი და მთა-გორები. ნამოსახლარები განუენილი იყო ვაკე-ველებზე, ქმნიდნენ ხელოვნურ ბორცვებს მდინარეთა ქვემო ღინების კონცხებზე, მესართავებში, ტბების ნაპირებზე, ფერდობებზე.

აღნიშნავენ, რომ მოსახლეობა ამ პერიოდში ცდილობს დიდი მდინარეების მიმდებარე ველების დაკავებას და ათვისებას. თვლიან, რომ ეს მიგვანიშნებს მცირეწყლიანი, აღრესამიწათმოქმედო დასახლებების მასაზრდოებელი ფშა-ნაკადულების დაშრობაზე (299, 72). საწარმოო ძალთა განვითარება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მტკვარ-არაქსის კულტურის აყვავების ხანაში, მოითხოვდა უფრო მსხვილი დასახლებების გაჩენას. მათ ჩამოყალიბებას უფრო მეტად სწორედ ეს განაპირობებდა და არა რაიმე კარდინალური ბუნებრივ-კლიმატური ცვლილებები. ის, რომ მოსახლეობა ითვისებს მთისწინა და მთიან ვოლს, სწორედ საწარმოო ძალთა განვითარებაზე მიგვანიშნებს. საერთოდ, დასახლება ბარიდან მთის მიმართულებით, ზოგადად ახასიათებს კავკასიის მოსახლეობას. რაც მთავარია, მტკვარ-არაქსის პერიოდის მოსახლეობისათვის მთავარი მახასიათებელია ერთიანი სამეურნეო-კულტურული ტიპი – განვითარებული მიწათმოქმედება დამხმარე, ასევე განვითარებული მესაქონლეობით (იხ. 187). აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ პერიოდისათვის მთისპირა დასახლებებისთვისაც, მიწათმოქმედება პრიორიტეტულ სფეროდ რჩება და მესაქონლეობის წილი სამეურნეო ყოფაში, ისევე როგორც ტრადიციულად ახასიათებს კავკასიას, არ აჭარბებს მას. ამდენად, როგორც ამას მოძიებული მასალის ანალიზი გვიჩვენებს, მტკვარ-არაქსის კულტურის არსებობის განმავლობაში, მოსახლეობა თანაბრად ითვისებს საცხოვრებლად ვარგის მიდამოებს კავკასიის ტერიტორიის უდიდეს ნაწილზე, აყალიბებს რა ბუნებრივ პირობებთან შესაბამის სამეურნეო-კულტურულ ტიპს, რომელიც ხასიათდებოდა მიწათმოქმედების წამყვანი როლით ასევე განვითარებულ მესაქონლეობასთან ერთად.

მაგალითად, დღევანდელი შიდა ქართლის ტერიტორიაზე, მტკვრის შუა წელზე, 120 კმ-ის მანძილზე 16 მტკვარ-არაქსული ნამოსახლარია დაფიქსირებული. ე.ი. ყოველ 8 კილომეტრში თითოეული დასახლება. ადვილი შესაძლებელია, რომ ამგვარ ნამოსახლართა რაოდენობა უფრო მეტიც ყოფილიყო. მჭიდროდაა დასახლებული ამ პერიოდში არარაგის ველიც; დასახლებულია ჯაფახეთიც, შირაქის ველიც, დაღესტნის ყველა ზონა და საერთოდ, კავკასიონის ქედის მიმდებარე მთისწინეთი. მოწოდებული ინფორმაციით მტკვარ-არაქსული ფენები მრავლად გვხვდება ხევსურეთშიც, როგორც მოსალოდნელია, გამომდინარე სამოსახ-

ლოდ ვარგისი ადგილის შესარჩევი პირობების გათვალისწინებით, მტკვარ-არაქსელები დასახლებულნი იყვნენ ისეთ მიდამოებში, სადაც მრავლად იყო სახნავე-სათესი და საძოვრები, საშენი მასალა, წყლის რესურსები და იყო ძნელმისადგომი მომხვედურთაგან. ფაქტიურად, უკვე ადრე ბრინჯაოს ხანაში, კავკასიის რელიეფის განსახლების სამეურნეო-კულტურული სურათი ანალოგიური იყო გვიანდელი ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით დადასტურებულ-აღწერილი სურათისა.

მტკვარ-არაქსის კულტურის აქამდე უცნობი პლასტების აღმოჩენასთან დაკავშირებით (თეთრიწყარო, ახალქალაქი, სიონი, გრემი, გინჩი, მექეგი, ღარაჰეფეჟ-თეფეს ქვედა ფენები) შეიქმნა ამ კულტურის კიდევ უფრო დაძველების ტენდენციის საფუძვლები, რაც იმის საშუალებას იძლევა, რომ მისი ადრეული ეტაპი ქრისტემდე IV ათასწლეულის დასაწყისით განისაზღვროს, თუმცა, არის საკმაოდ დამაჯერებელი ცდაც იმისა, რომ ამ მღვარმა V ათასწლეულის ბოლომდე კი გადაიწიოს(იხ.275).

თუკი გათვალისწინებული იქნება კულტურულ ფენათა სიმძლავრე (რომელთა სისქე სამხრეთ კავკასიურ ძეგლებზე ხანდისხან 10-16 მეტრამდე აღწევს) და მათი წარმოქმნისათვის საჭირო დროის ხანგრძლივობა, აღმოჩნდება, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურას აქ სულ მცირე ათასწლეულის მანძილზე მაინც უარსებია. ამ კულტურის დაისი, დაახლოებით, ქრისტემდე III ათასწლეულის ბოლო შესამედის დასაწყისისთვის ღვება, როდესაც კავკასიაში ხდება დიდი სოციალ-ეკონომიკურ ძვრები, რაც აქ მტკვარ-არაქსის კულტურის დანგრევის და შუა ბრინჯაოს ხანის დასაწყისის საფუძველი ხდება.

რაც შეეხება ანთროპოლოგიურ სურათს, მტკვარ-არაქსის კულტურის მაგარებელი მოსახლეობა წარმოადგენდა ევროპეიდული (ძველ ლიგურაგურაში – კავკასიური) რასის ხმელთაშუაზღისპირულ ტიპს, რომელიც მთელი რიგი ნიშნებით უახლოვდება თეფე-ჰისარის II-III, ელ-უბეიდის, ქიშის ნამოსახლარებზე აღმოჩენილ ანთროპოლოგიურ ტიპებს(186, 118). როგორც მიჩნეულია, კავკასიაშივე უნდა დაიძებნოს აბორიგენული მისახლეობის ადგილობრივი ფესვები, რომელიც გენეტიკურ კავშირშია წინა აზიის მოსახლეობის სამხრეთევროპეიდულ შტოსთან(1; 3).

მტკვარ-არაქსის კულტურის პარალელურად სამხრეთი კავკასიის დიდ ნაწილში, კერძოდ მის დასავლეთ მხარეებში, ადრე ბრინჯაოს ხანაში ვითარდებოდა სხვა ხასიათის კულტურა, რომელსაც პირველისგან განსხვავებით ახასიათებდა ნეოლითური გრადიციებიდან ამოზრდილი კონსერვატიზმი. აქ დიდ როლს

თამაშობდა ეკოლოგიური ფაქტორი – კავკასიის ამ ნაწილში სუბტროპიკული ჰავა განაპირობებდა ეკონომიკის ერთგვარ უძრავობას. საწარმოო სფეროთა განვითარებას აქ ხანგრძლივი დროის მანძილზე თან ახლდა შემგროვებლობა, ნადირობა, თევზაობა, რაც თავის მხრივ, აირეკლებოდა მაგერიალური კომპლექსების სპეციფიკაზე. ამ დასავლურკავკასიური კულტურის საზღვრები აღწევს სოჭამდე. აღმოსავლეთით იგი შეხებაში იყო მტკვარ-არაქსის კულტურასთან, რის შედეგადაც ამ სასაზღვრო მხარეში აღნიშნულ კულტურათა ერთგვარი შეხების ზონა ჩამოყალიბდა. როგორც მიჩნეულია, დაახლოებით IV ათასწლეულის ბოლოსა და III ათასწლეულის დასაწყისისათვის მტკვარ-არაქსის კულტურა ვრცელდება რიონ-ყვირილას აუზის ტერიტორიაზე, რის მიზეზადაც აღმოსავლეთი რეგიონებიდან მოსახლეობის ინფილტრაციას თვლიან(იხ.202). ჩნდება ისეთი ნამოსახლარები, როგორებიცაა დაბლაგომი და არგვეთა, საჩხერის ყორღანები; საიდანაც მომდინარე მასალებს სპეციალისტთა დიდი ნაწილი მტკვარ-არაქსის განვითარებული და ბოლო ეტაპის ძეგლებს უთავსებს. მაგალითად, როგორც ქ-ნი გუხაკაძე თელის, რიონ-ყვირილას აუზის ადრე ბრინჯაოს კულტურა ატარებს ერთგვარ სიმბიოზურ ხასიათს, აერთიანებს რა ადგილობრივ გრადიციებს, მტკვარ-არაქსის კულტურის წამყვან ელემენტებს, კოლხეთის დაბლობის სინქრონული კულტურის და ამასთანავე, მაიკოპის კულტურის ნიშნებს.

როგორც ირკვევა, კოლხეთის დაბლობის ინგენიური ათვისება ხდება ქრისტემდე III ათასწლეულის მეორე ნახევარში. ამ მხარისთვის დამახასიათებელია საცხოვრებელი გორების მოწყობა – მომცრო, ჯგუფური, თხრილ-შემოვლებული დასახლებები. ეს თხრილები პირველ ყოვლისა სადრენაჟო დანიშნულებისა იყო, რაც აუცილებელი იყო დაჭაობებული გარემოს ასათვისებლად. ნასოფლარებზე იშვიათად არის დადასტურებული ადრე ბრინჯაოს ფენები. ერთერთ ასეთ საცხოვრებელ გორას წარმოადგენდა ანაკლიის მახლობლად, ჯერ კიდევ აკად. ბ. კუფტინის მიერ შესწავლილი, დისა-გუძუბა(იხ. 295; 296). სადრენაჟო თხრილებით გარშემოვლებულ ამგვარ დასახლარებზე საცხოვრისის ძირითადი ტიპი იყო მრგვალი ფორმის წნული, კარკასოვანი, კონუსურ-სახურავიანი ნაგებობა. ამავე პერიოდს განეკუთვნება საელიაოს, ისპანის და ქობულეთის საცხოვრებელი გორების ქვედა ფენები (თ.მიქელაძე, მ.ბარამიძე).

შესწავლილი მასალებიდან გამომდინარე, შესაძლებელია ითქვას, რომ კოლხეთისა და რიონ-ყვირილას აუზის ძეგლებთან შესაბამისობაში მოდის მაჭარის ნამოსახლარი, გუაღისუს, განთიადის, ოჩამჩირის დასავლეთმხარეებიც. აღნიშნული ნამოსახლარებიდან

მომდინარე მასალები მიგვანიშნებენ, რომ იქაურ მცხოვრებთა სამეურნეო ყოფა იყო სამიწათმოქმედო-მესაქონლეობითი, რომელშიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ნადირობა, შემგროვებლობა და მეთევზეობა.

ახლა კი რაც შეეხება შუა ბრინჯაოს ხანას. ამ პერიოდში სამოსახლოები ახალ ადგილებში არსდებიან და უნდა ითქვას, რომ სამწუხაროდ, თითქმის საერთოდ არ არიან შესწავლილი. ამდენად, თითქმის სრულიად უცნობია მათი ხასიათი. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სამოსახლოთა რიცხვი ამ პერიოდში შესამჩნევად კლებულობს. მაგალითად, კარმირ-ბერდის კულტურის სტაგისტიკურმა შესწავლამ გამოავლინა, რომ მისი გავრცელების საზღვრებში (45 000 კვ.კმ) ერთ სამოსახლოზე საშუალოდ ოთხი სამაროვანი მოდის (299, 92). მაშასადამე ჩანს, რომ მკვეთრად იზრდება მოსახლეობის მოკვდავობა, რაც სავარაუდოა, რომ გამოწვეული უნდა იყოს ამ გერიტორიაზე აგრესიული ფონის ზრდით; ემოციონალურ-ფსიქოლოგიური ხასიათის მკვეთრი ხასიათის ცვლილებებით.

შუა ბრინჯაოს ხანაში იცვლება დაკრძალვის წესი – ყველგან დომინირებს ყორღანული სამარხები, ფართოდ ვრცელდება კრემაცია. ჩნდება ინდივიდუალური სამარხები რთული ყორღანშიდა სამშენებლო ნაგებობებითა და მდიდრული ინვენტარით; რომელთაც, როგორც აკად. ო.ჯაფარიძე მიიჩნევს, არ გააჩნია ადგილობრივი ფესვები (198, 106). სამშენებლო გრადიციაც, კერამიკული და მეტალურგიული წარმოებაც თვისობრივი ხასიათის ცვლილებებს განიცდის (299, 92). ყოფითი ნიშნების, კერძოდ ისეთი კონსერვატიული გრადიციების, როგორც დაკრძალვის რიტუალი და სამშენებლო გრადიციაა, აგრერივად მკვეთრი სხვაობა, ჩვენც მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაში მომხდარ გარკვეულ ცვლილებებს გვაფარაუდებინებს.

კავკასიაში მიმდინარე დიდ ცვლილებებს, რომელთაც აქ ადგილი ჰქონდა შუა ბრინჯაოს ხანაში, მეცნიერები დიამეტრალურად განსხვავებულად ხსნიან. მათი ერთი ნაწილი თვლის, რომ შუა ბრინჯაოს ხანის კულტურები ჩამოყალიბდნენ ადგილობრივი წინარე ხანის კულტურების ევოლუციის შედეგად; ნაწილს კი მიაჩნია, რომ სამეურნეო-კულტურულ ცხოვრებაში, ასეთი ხასიათის კარდინალური სხვადასხვაობები კავკასიის გერიტორიაზე უცხო კულტურული ელემენტის შემოჭრით უნდა იყოს გაპირობებული. მკვლევართა ერთი ნაწილი არსებული ცვლილებების მიზეზებს ეკოლოგიური ხასიათის ცვლილებებშიც ხედავს. ფაქტია, რომ ეს განსხვავებული მოსაზრებები კავკასიის და მის მიმდებარე მხარეებში მოძიებულ ერთსა და იმავე მასალებს ეფუძნება. კ. კუშნარიოვა ასეთ აზრთა

სხვადასხვაობის მიზეზად ერთიანი მეთოდოლოგიური მიდგომის არარსებობას თვლის და მიიჩნევს, რომ შუა ბრინჯაოს ხანაში ასეთი კარდინალური ცვლილებების მიზეზები დასახელებული ფაქტორების შჯერებაში უნდა ვეძიოთ.

მაგალითად ჩ. ბერნეი მიიჩნევს, რომ მტკვარ-არაქსისა და თრიალეთის კულტურებს შორის არის წყვეტა. მის მიზეზად იგი თვლის კავკასიაში ჩრდილოეთიდან ინდოევროპული ეთნიკური ელემენტის შემოჭრას, რომელიც შემდეგ ანატოლიის ბეგანზე განსახლდა. ამავე ამრს ადგას ჯ.მელაარტიც.

როგორც ა. სიმონიანი თვლის, შუა ბრინჯაოს ხანის კავკასიის კულტურების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშეს ამიერკავკასიაში გარედან (ირანის მთიანეთიდან, ჩრდილოეთიდან, მცირე აზიიდან) შემოჭრილმა ეთნიკურმა ელემენტებმა. იგი მიიჩნევს, რომ მოხდა ამ ეთნიკურ ელემენტთა შერწყმა ადგილობრივი მოსახლეობასთან, რის შედეგადაც თანამედროვე საქართველოს სამხრეთ ნაწილში, აზერბაიჯანის სამხრეთ-დასავლეთ მხარეში და სომხეთის ბეგანზე ჩამოყალიბდნენ შუა ბრინჯაოს ხანის მონათესავე კულტურები.

აღბათ მართლაც, თრიალეთის, კარმირ-ბერდის, ყიზილ-ვანქის კულტურები უნდა ჩამოყალიბებულიყო შემოჭრილი ინდოევროპული ეთნიკური ძლიერი (აგრესიული) ელემენტის მიერ ადგილობრივი (შედარებით მშვიდობიანი მიწათმოქმედთა - გეორგიანული) მოსახლეობის დამორჩილების და დაპყრობის შედეგად. საფიქრებელია, რომ უცხოთაგან შევიწროებული და ლგოლვილობით სახეცვლილი მტკვარ-არაქსის კულტურის მაგარებული ადგილობრივი მოსახლეობის ერთი ნაწილი სირია-პალესტინისკენ გაიჭრა (ქირბეთ-ქერაკი), ერთმა ნაწილმა რიონ-ყვირილას აუშსა და კოლხეთის დაბლობს შეაფარა თავი. მათი ნაწილი ცენტრალური კავკასიონის მთიანეთში გამაგრდა, ნაწილი კი იძულებული გახდა შერეოდა მომხდურს და მასთან ერთად თვისობრივად ახალი კულტურული ერთობისთვის დაედო სათავე. სავარაუდოა, რომ აღბათ ამ დროს ხდება ინდოევროპული ელემენტები (ნასესხობები) კავკასიურ ენებში; ხდება კავკასიულ ჰაისას ტომის არმენიზირება (ინდოევროპული ინკორპორირება) და ზოგადად ინდოევროპული ელემენტების მომძლავრება კავკასიურ სამყაროში.

როგორც ოთ. ჯაფარიძე ვარაუდობს, მტკვარ-არაქსის კულტურის სამხრეთით უფრო ინტენსიური გავრცელება ამიერკავკასიაში ადრე ყორღანული სამარხების ამგები ტომების პირველმა გამოჩენამ დააჩქარა. ახალი ეთნიკური ელემენტის შემოღწევამ შესაძლოა, ერთგვარად ხელი შეუწყო მტკვარ-არაქსის კულტურის

მატარებელი გომების ერთი ნაწილის უფრო სამხრეთით გადა-
ნაცვლებას. ეს გომები აქ საკმაოდ მჭიდროდ დასახლებულ ადგილებ-
ში იჭრებიან, კულტურის სრულიად განსხვავებულ გარემოში
ხედებიან, მაგრამ არ კარგავენ საკუთარი კულტურის ხასიათს
(198,110).

ხანგრძლივი კვლევების შედეგად სამხრეთ კავკასიის ტერიტო-
რიაზე შესაძლოა გამოიყოს ოთხი კულტურა, რომელთა შორის
შეიმჩნევა როგორც მკვეთრი სხვაობანი, ასევე დიდი მსგავსებანი.
ესენია:

ა) დასავლეთ ამიერკავკასიის ღრმად თვითმყოფადი კულტურა,
აღნიშნული, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი, მთელი რიგი ნიშან-
თვისებებით. ეს კულტურა ვითარდებოდა ადგილობრივი გრადიციების
საფუძველზე, გააჩნდა თავისთავადი ხასიათი, რაც პირველ რიგში,
კულტურულ დამოუკიდებლობაში ვლინდებოდა; კავკასიის
ცენტრალურ, აღმოსავლეთ და სამხრეთ ოლქებში კი ჩამოყალიბდნენ
ხასიათით მონათესავე კულტურები: ბ) თრიალეთის; გ) კარმირ-
ბერდის და დ) ყიზილ-ვანქის კულტურები, რომლებიც მონათესავე
კულტურების ერთიან ბლოკს წარმოადგენენ და განფენილნი არიან
წინა მტკვარ-არაქსის ადრე ბრინჯაოს ხანის კულტურის არეალზე.

დასანანია, რომ ამ კულტურული ბლოკის ძეგლები შესწავლილია
ერთობ არათანაბრად. ამჟამად ისინი წარმოდგენილია ცალკეულ
ტერიტორიულ ჯგუფებად, ლოკალიზებულად არარაგის ველზე,
თანამედროვე ჩრდილო-აღმოსავლეთ სომხეთში, სეფანის აუზში, მილი-
ყარაბაღის სტეპებზე, მცირე კავკასიონის სამხრეთ-აღმოსავლეთ
ფერდობებზე, საქართველოს მაღალმთიან მხარეებში: მესხეთ-
ჯავახეთში, ალაზნის ველზე, სამხრეთ-აღმოსავლეთ ამიერკავკასიასა
და კასპისპირეთში.

წინარე, ადრე ბრინჯაოს ადგილობრივ კულტურასთან
გენეტიკურად დაკავშირებული დასავლეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს
ხანის კულტურა, გავრცელებული იყო თავისი წინამორბედი
კულტურის გავრცელების არეალში – კოლხეთის დაბლობსა და
მის გარემოში მიმდებარე მთისწინეთში. იგი წარმოადგენდა
სუბსტრატს, რომლის საფუძველზეც შემდგომში ვითარდებოდა
ცნობილი გვიანი ბრინჯაოს ხანის ცნობილი კოლხური კულტურა.

შუა ბრინჯაოს სხვა კულტურებისაგან განსხვავებით,
დასავლურკავკასიური კულტურა წარმოდგენილია სამოსახლოებით,
რომელთა ხასიათიც დიდად იყო გაპირობებული ამ რეგიონში
არსებული ბუნებრივ-კლიმატური პირობებით – თბილი, სუბტრო-
პიკული ჰავა, სპეციფიური თიხნარი ნიადაგი, ნოტიო გარემო და
სხვა. სამოსახლოები განლაგებული იყო ხელოვნურ ბორცვებზე,

რომელთა ნაწილი (ანაკლია I, დიხა-გუძუბა, ნაოხვამუ, ზურგა, ნოსირი, პაგრიკეთი...) ხანგრძლივი, უწყვეტი ცხოვრების შედეგადაა წარმოქმნილი; ნაწილი კი დაჭაობებულ ნიადაგზე ხელოვნურადაა გამართული (სიმაგრე, ანაკლია II). სამოსახლოები მცირე ზომისაა – 1 200-2000 კვ.მ. ბორცვების გოპოგრაფია (ერთიმეორესგან 1-2 კმ-ით დაშორება), ეზო-ყურის მოწყობა, ალაგური(ე.წ. „ხუტორული“) დასახლების ტიპისევე როგორც ახლამონოგამიურ-პაგრონიმიულ დასახლების ტიპზე მიგვანიშნებს. საცხოვრისის ძირითადი ტიპი აქ იყო ძელური ნაგებობა, რომელიც ჯარგვალის სახით დღემდე შემორჩენილი.

მთლიანობაში, შუა ბრინჯაოს ხანის დასავლურკავკასიური კულტურისათვის, ძირითადად, დამახასიათებელია თიხით გადალესილ ხის პლატფორმებზე ნაგები ჯარგვალეები; სპეციფიური, ამოღარულ-სავარცხლისებური ორნამენტით შესრულებული კერამიკა; სხვადასხვა ვარიანტის ყუამილიანი ცულები და ბრინჯაოს თოხები. ადგილობრივ ნიადაგზე ამოზრდილი ეს ნიშნები განაპირობებდნენ ათასწლეულთა მანძილზე კოლხეთისა და მისი მიმდებარე მხარეების თავისებურსა და თვითმყობად კულტურას.

*

*

*

როგორც ვხედავთ, უმდიდრესი არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც არა მარტო თანამედროვე საქართველოს, არამედ მთელს კავკასიაში კვლევის თანამედროვე ეტაპზე მოგვეპოვება, იმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ მეტნაკლებად ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ ამ მხარეში სამშენებლო გრადიციის ჩამოყალიბება-განვითარების შესახებ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უძველესი ნაგები საცხოვრებელი კომპლექსები ცენტრალურ ამიერკავკასიაში, ენეოლითის ხანას განეკუთვნება. თანამედროვე ეტაპზე ამ მხარეში ენეოლითის ადრესამიწათმოქმედო ხანის ძეგლების ორი დიდი ჯგუფი გამოიყოფა, რომლებიც ქრისტემდე VI – IV ათასწლეულებით თარიღდებიან. პირველი ამ ჯგუფთაგანი მდ. მტკვრის შუა წელზეა (დღევანდელი საქართველო-ამერბეიჯანის ადმინისტრაციული საზღვრების მიმდგომი რაიონები) გამოკვეთილი და საკმაოდ კარგადაა შესწავლილი. ეს არის შულავერი-შომუ თეფეს სახელით ცნობილი კულტურა. მეორე ჯგუფი აერთიანებს სამხრეთ კავკასიაში განლაგებულ ძეგლებს – ნახჭევანის დასავლეთითა და მულანის აღმოსავლეთით. ეს ჯგუფი პირობითად სამხრეთკავკასიურ, ანუ ნახჭევან-მილი-მულანის ჯგუფად იწოდება, რომელსაც თელუთას

(დღევანდელი სომხეთი) ნამოსახლარსაც მიაკუთვნებენ. როგორც მიჩნეულია, ცენტრალურ-კავკასიური ჯგუფის ძეგლები ქრონოლოგიურად წინ უსწრებენ მეორე ჯგუფის ძეგლებს და ამასთანავე წარმოადგენენ სამხრეთ კავკასიის ადრესამიწათმოქმედო კულტურების განვითარების ადრეულ ეტაპებს (354, 103).

ცენტრალურ კავკასიური, ანუ იგივე ცენტრალურ ამიერკავკასიური ჯგუფის ყველაზე უფრო ტიპური ძეგლია შულავრის გორა ნამოსახლარი (ტაბ. III-IV, 1).

აქ შენობები ალიმითაა ნაგები – გამოყენებულია ბრტყელძირიანი, ამოზრგული ფორმის ალიზი; ე.წ. პლანოკონვექსი. შენების პროცესში გამოყენებულია თიხის ხსნარი (ნაკერების სისქე 2-4 სმ). გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, შულავერი-მომუ თეფეს კულტურაში გავრცელებული ალიზი, თავისი ფორმებითა და დამზადების ტექნიკით, სრულიად ორიგინალურია და განსხვავდება მესოპოტამიური პლანოკონვექსებისგან (265, 203-205).

შენობის კედლების ამოყვანა ხდებოდა აგურის რიგით ჰორიზონტალურად, გრუნტზე ან დანგრეული ნაგებობის მოსწორების შედეგად გამზადებულ საფუძველზე. ყველა ნაგებობა გვემარებაში მრგვალი ან ოვალურია, ჭრილში – ცილინდრული ან კონუსური. ზომების მიხედვით ნაგებობანი სამ ჯგუფად განიყოფა: მოზრდილები (დიამეტრი 2,5-5 მ), საშუალოები (დიამეტრი 1,25-2 მ) და პატარები (დიამეტრი 0,50-0,75 მ). მოზრდილი ნაგებობანი საცხოვრებლად გამოიყენებოდა, ხოლო დანარჩენს სამეურნეო დანიშნულება ჰქონდა.

საცხოვრებელი ნაგებობა, თავის მხრივ, წარმოადგენდა ერთთახიან, გვეგმაში ოვალურ-გუმბათოვან ნაგებობას, რომლის სიმაღლეც არანაკლებ 2,5 მ-ს და ფართობი 7-იდან 17 კვ.მ-ს აღწევდა (354, 104). (იხ. ტაბულა VII).

შულავრის გორისა და მისი პარალელური ძეგლების მიხედვით, ირკვევა, რომ აღნიშნულ პერიოდში, მოცემულ რეგიონში, სამშენებლო ტრადიციის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია სამშენებლო მასალად თიხის გამოყენება – უმთავრესად ძირბრტყელი აგური და თიხის ხსნარი. მშენებლობაში ქვა თითქმის არ გამოიყენება, რაც შეეხება ხეს, უშუალოდ იგიც არ ჩანს გამოყენებული. ე.ი. საქმე გვაქვს თიხა-ალიზის გარკვეულ სამშენებლო ტრადიციასთან, რომლის საწყისებიც მთლიანად არ არის გარკვეული, თუმცა გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი ადგილობრივ ფესვებზეა ამოზრდილი და ნეოლითურ კულტურას უკავშირდება (265, 205).

ამ ხასიათის ძეგლების მეორე დამახასიათებელი თავისებურება – ნაგებობათა წრიულობაა; უფრო მეტიც, იმირის გორის მაგალითზე ჩანს, რომ თვით ნაგებობანიც წრიულადაა განლაგებული წრიულივე

ცენტრალური მოედნის გარშემო (265, 203). როგორც დადგენილია, აღნიშნულ ტერიტორიაზე ქრისტიანულ V ათასწლეულისთვის მაინც, არსებობს უკვე ჩამოყალიბებული სამშენებლო არქიტექტურული ტრადიცია, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ალიზის წრიულ-გუმბათოვანი ნაგებობანი და რომ ეს ნაგებობანი არ უკავშირდება წინა აზიის არცერთ სამშენებლო ტრადიციას (265, 349).

ცენტრალური და სამხრეთ ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე, სამშენებლო ტრადიციის მომდევნო ახალი ეტაპის ჩამოყალიბება, მტკვარ-არაქსის კულტურას უკავშირდება. არსებული მოსაზრების თანახმად ამ კულტურის ჩამოყალიბების პროცესი ქრისტიანულ V ათასწლეულის II ნახევრისთვის იწყება (199, 83).

გეგმარების საკითხები და ადგილობრივი რელიეფის გამოყენება ამ პერიოდისთვის დიდ გაქანებას პოულობს. დასახლებისთვის გამოსადეგ მთის ფერდზე ჩნდება ხელოვნური ტერასები, შენდება დამცველი კედლები, მეწყერის შესაჩერებელი ყორეები და არხები ჩამონადენი წყლებისთვის. ამგვარ სამუშაოთა ჩატარების კვალი შენიშნულია მაგალითად ამირანის გორის ცნობილ ნამოსახლარზე. სამოსახლო ადგილის დატერასებამ, გარკვეულწილად, განაპირობა კიდევ დასახლების უბნებად დაყოფა (298, 98). გეგმარების გართულე-ბასთან ერთად ვითარდება მშენებლობის გექნიკაც, უმჯობესდება ნაგებობების ხარისხი. სამშენებლო მასალად კვლავ გამოიყენება თიხა-ალიზი, მაგრამ ახლა ხმარებაში შემოდის და ფართოდ იყენება ხის კარკასული კონსტრუქციები, დადასტურებულია სამშენებლო მასალად ქვის გამოყენებაც. მთლიანობაში, სამშენებლო მასალის არჩევა გარემო პირობებზე იყო დამოკიდებული. ასე მაგალითად, ალიზის ნაგებობანი, ამ ეტაპისთვის, უფრო აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის დაბლობ და სტეპურ მხარეებისთვის არის დამახასიათებელი; გამომდინარე, როგორც ვარაუდობენ, იქ ხისა და ქვის დეფიციტისგან (298, 98).

ამრიგად, IV ათასწლეულის შუა ხანებიდან მაინც, მტკვარ-არაქსის კულტურის ჩამოყალიბების შემდეგ დგება დრო გარდატეხებისა. მტკვრის აუზში ძველი ნამოსახლარები ცარიელდებიან და აღმოცენდებიან ახლები. მოცემულ ეტაპზე აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ჩამოყალიბებას იწყებს შენობის ახალი, წინა ეტაპისგან განსხვავებული ტიპი, რომელიც იმდენად თავისებურია, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურის ანალოგიური კომპლექსებიდან (შენობათა ტიპებიდან) ცალკე ტიპად გამოყოფენ და მას შიდა ქართლურს უწოდებენ (199; 112; 76;) (იხ. ტაბულა V). ამ ტიპის შენობა მოგრძობა, კუთხეებმომრგვალებული, ორმხრივშეღესილი წნული კედლებით, ბრტყელი ბანური გადახურვით. ამ სახის შენობა,

როგორც ჩანს, შიდა ქართლში მტკვარ-არაქსის კულტურის განვითარებული საფეხურის (ქრისტემდე III ათასწლეულის დასაწყისი) გარკვეულ სტადიაზე ჩნდება და ამ პერიოდიდან წამყვანი ტიპი ხდება. ცნობილ ხიზანანთ გორის ნამოსახლარზე თითქოს შეინიშნება კიდევ ამ შენობის თანდათანობითი ჩამოყალიბების კვალი (76, 46). მსგავსი შენობებია დამახასიათებელი ქვაცხელას ნამოსახლარისთვისაც. აქ შენობის ტიპში რაიმე განსაკუთრებული ცვლილება არ შეინიშნება. როგორც აღვნიშნეთ, ქვაცხელაზე შენობები უპირატესად სწორკუთხაა, კუთხეებმომრგვალებული, მეგნაკლებად თანაბარი სიდიდის. შენობები ხის კარკასზეა ნაგები, შიგნიდან და გარედან ნალესია თიხით. გადახურვა ბანურია, თიხატკეპნილი და დედაბოძზე დაყრდნობილი. თითქმის ყველა შენობის ცენტრში მოთავსებული იყო სტაციონარული მრგვალი კერა. შენობას, ჩვეულებრივ, წინა მხრიდან მიშენებული ჰქონდა ღერეფანი (187). სხვა ტიპის შენობა მტკვარ-არაქსის კულტურის განვითარების აღნიშნულ საფეხურზე ამ რეგიონში თითქმის არ ჩანს; მაგრამ უნდა ითქვას ისიც, რომ არც ამგვარი ნაგებობა ჩანს ამ კულტურის გაფრცელების სხვა რეგიონებში. ამიგომ მართალი უნდა იყოს მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, III ათასწლეულში, შიდა ქართლის ინტენსიურად ათვისების ხანაში, აქ თავისებური სამშენებლო ტრადიცია ჩამოყალიბდა, რომელიც აქაურ მტკვარ-არაქსის კულტურას არსებობის მთელს მანძილზე გასდევს. შენობის ამ ტიპის გარკვეულ რაიონში დამკვიდრება და მისი დროის დიდ მანძილზე თითქმის უცვლელი სახით არსებობა, იმან განაპირობა, რომ იგი ამ მხარის კლიმატური პირობების შესაბამისი იყო და სათანადოდ პასუხობდა იმდროინდელი საზოგადოების მოთხოვნებს (199, 102).

არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, ქრისტემდე III ათასწლეულის მეორე ნახევრიდან, ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე დგება ძირეული გარდატეხების ეტაპი, რამაც გამოიწვია საკმაოდ განვითარებული და ძლიერი მტკვარ-არაქსის კულტურის დაცემა. ამ კულტურის სამოსახლოები მიგოვებულ იქნენ; ბარის (დაბლობ) მხარეებში ცხოვრება კვდება და უფრო ინტენსიურ ათვისებას განიცდიან მთისწინა და მთის მხარეები. რით იყო გამოწვეული ეს ცვლილებები, რომლებმაც თავის მხრივ კულტურის შეცვლა განაპირობეს, ჯერ კიდევ გაურკვეველია. აღნიშნულ ეტაპს ადრეული ყორღანების ეპოქას უწოდებენ (იხ.198; 204;). ამ კულტურაში, დაკრძალვის წესისა და ინვენტარის გათვალისწინებით, ქრონოლოგიურად ორ ჯგუფს გამოჰყოფენ: ადრეულს და შედარებით გვიანს (198, 26-27). სამწუხაროდ, ადრეული ყორღანების ეპოქის დახასიათება შესაძლებელია მხოლოდ სამაროვანი

ძეგლებიდან მომდინარე მასალის მიხედვით. ამ კულტურის დასახლებების შესახებ, ჯერჯერობით, თითქმის არავითარი მონაცემები არ გაგვანია. ამიგომაა, რომ ამჟამად შეუძლებელია გარკვევით მსჯელობა ამ პერიოდის ცენტრალური ამიერკავკასიის მოსახლეობის სამშენებლო არქიტექტურულ ტრადიციებზე, სამოსახლოების განაშენიანებასა და გეგმარებაზე, საცხოვრისთა ტიპებსა და სამეურნეო ნაგებობებზე. ერთი კია, რომ ამ ეტაპის სამშენებლო ტრადიციების მაღალ დონეზე გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნიან თავად სამარხეული ძეგლები – უზარმაზარ ყორღანთა დასკრძალავ კამერათა კონსტრუქციები. თავიანთი შინაარსით ხომ ისინი გარკვეულად საცხოვრისებს უკავშირდებიან, წარმოადგენენ რა მათ ამგებთა ცნობიერებაში ამჯერად უკვე საიქიო საცხოვრისებს.

ყორღანული ტიპის სამარხი, რომელიც ერთი მიცვალებული-სთვის იყო საგანგებოდ აგებული, აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში, და კერძოდ დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე, პირველად გამოჩენას იწყებს მტკვარ-არაქსის კულტურის მომდევნო ხანაში, ადრეული ყორღანული კულტურის გავრცელების პერიოდში (იხ. ტაბულა VI-VII). დაკრძალვის კონსერვატიული ტრადიციის ამ ახალ წესს, როგორც ოთ. ჯაფარიძე ვარაუდობს, ადგილობრივი ტრადიცია არ გააჩნია (198, 107). ყორღანი, როგორც სამარხის ტიპი, ჩანს, უნდა წარმოქმნილიყო თვალწვედნულ გრამალებში, გაშლილ ველებზე მოხინაღრე ტომებში (Мерперт Н.Я.), რათა იგი გარემოსგან ადვილად გამოსარჩევი ყოფილიყო. მართალია, შემდგომში ყორღანული ტიპის სამარხები სხვა ლანდშაფტურ გარემოშიც გვხვდება, მაგრამ თავდაპირველად, ჩანს, იგი სტეპებში მცხოვრები ტომებისთვის იყო დამახასიათებელი. ყორღანის გავრცელების ძირითადი რეგიონი სწორედ სტეპი იყო და ამ გარემოში უნდა ჩამოყალიბებულიყო დაკრძალვის ეს ტრადიცია.

მარტყოფის დიდი ყორღანის კამერა, თავის მხრივ, ერთიმეორეში ჩადგმულ ორ ძელურ ნაგებობას წარმოადგენდა, რომელთა შორის სივრცე რიყის ქვებით იყო ამოვსებული. გარეთა ძელურის ზომები 11 X 10 მეტრი, ხოლო შიდასი - 8 X 6 მეტრი იყო. კამერის სიმაღლე ორ მეტრამდე აღწევდა. კედლები მუხის მსხვილი ძელებისგან იყო ნაგები (9 ცალი თითოეულ კედელზე) ჭდური გაღაბებით. გარეთა მხრიდან კედლები, ასევე, ძელის ბიჯვებით იყო გამაგრებული. კამერის იაგაკი ქვის ფილებით იყო მოვებული. ვარაუდობენ, რომ შენობა ზემოდან ასევე ძელებითვე ბანურად იყო დახურული (204, 3). ანალოგიური ყორღანი გაითხარა კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ ივრისპირებზე სოფ. მადაროსთან 1987 წლის ივლის - აგვისტოში. (იხ. ტაბულა VI 3-6) ამ ყორღანის

დასაკრძალავი კამერა, მარტყოფის ყორღანთან შედარებით, უკეთ იყო შემონახული. ამის გამო აქ რამდენიმე მნიშვნელოვანი დეტალი დაუიქსირდა. მაგალითად: დასაკრძალავ კამერას გარედან, აღმოსავლეთის მხრიდან ძირში, ფასადის მარჯვენა მხარეს, მიდგმული ჰქონდა მცირე ზომის (1 X 1 მ.) „კილონის“ მაგვარი კონსტრუქცია, რომლის გაწმენდის დროსაც შიგ მრავლად დაუიქსირდა ამ ყორღანთა დამახასიათებელი ე.წ. ღომინოსებური მძივები და ისრისპირები. ჩარჭობილი ისრისპირები ასევე ფიქსირდებოდა ამავე აღმოსავლეთ ფასადზე, რაც დაკრძალვის დროს ჩატარებულ გარკვეულ რიტუალზე (რალაც ისრების „ბალკის“ მაგვარზე) უნდა მიგვანიშნებდეს. შემორჩენილი იყო და ნაწილობრივ დაუიქსირდა გადახურვის სისტემაც.

შედარებით უკეთაა წარმოდგენილი ადრეული ყორღანების მეორე – ე.წ. ბედენურ-ალაზნის ჯგუფი. ამჟამად არსებული მასალის მიხედვით, ამ ჯგუფის გავრცელების დასავლეთ განაპირა საზღვარი შიდა ქართლში, ღვევანდელი გორის იქით გადიოდა, სადაც ჯერ კიდევ შესწავლის პერიოდშია ბერიკლდეების ნამოსახლარი. შედარებით მჭიდროდ ამ პერიოდში, როგორც ჩანს, დასახლებული ყოფილა თანამედროვე საქართველოს სამხრეთ-აღმოსავლეთ მხარე, ქვემო ქართლი. თრიალეთზე, წალკისა და ბედენის პლატოზე მრავლადაა ამ პერიოდის ყორღანები. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბედენის № 5 გორა-სამარხი, რომელიც საგულისხმო მასალას იძლევა არსებული პერიოდის სამშენებლო გრადიციის შესახებ. „სახლ-საკრძალავის“, როგორც მას გერმანე გობეჯიშვილი უწოდებს, შიდა სიგრძე 6 მეტრს, სიგანე 4,5 მ-ს, ხოლო სიმაღლე 3 მ-ს უდრიდა (იხ. გაბულა VII 3). აკლდამის კედლები გამართულია ერთიმეორესთან მჭიდროდ მიჯრილი და შეეულად მდგარი მუხის 15-20 სმ-ის სიმსხო ძელებისგან; ძელური იყო ასევე იაგაკიც. გადახურვაში გამოყენებულია გაცილებით უფრო მსხვილი ძელები და ღირეები. შეეულად აღმართული ძელებისგან შედგენილი სვეტნარი კედლის ჩასადგმელად, იაგაკის ოთხივე მხარეს, 20 სმ-სიგანის და სიღრმის თხრილია გავლებული. გარდა ამისა სვეტების ძირები ეყრდნობა ძელური იაგაკის ნაპირს და მის გასწვრივ გადებულ ღირეს. გარე დაწოლისგან კედლებს იცავს რიგთაშორის სივრცეში უხვად ჩაწყობილი ხე-ტყე, ქვა და ნაკლებად წყალგამტარი თიხა. საიმედოდაა გამაგრებული აკლდამის გადახურვაც. ორმოს აღმოსავლეთ ნაპირიდან დასავლეთ ნაპირამდე, შუა გრძივ ღერძზე, თავშექცევით გადის 15 მ-ის სიგრძისა და 30 სმ-მდე სიგანის ღირეები, რომლებიც თავხეს, კეხის დანიშნულებას ასრულებენ. ისინი ეყრდნობიან განივად გადებულ ორ ღირეს, რომელთაც შეყენებული

ჰქონდათ მერცხლისკუდივით თავწათლილი ბოძები. ერთი ბოძი ღრმად ჩასმულია უშუალოდ დასავლეთ განივ კედელთან, ხოლო მეორე – მისგან მოპირდაპირე აღმოსავლეთ კედელთან. ორმოს ორივე გრძივი ნაპირიდან თავხეებზე მჭიდროდ არის გაწყობილი საკმაოდ მსხვილი კოჭები, რომელზეც დაუწინილი ყოფილა ჭილობი. იგი შემდგომ მოუტკეპნიათ 5-10 სმ-ის სისქის თიხის ფენით; მას შემდეგ კვლავ ჭილობია და ბოლოს კორდოვანი ბელტების წყობა. ყოველივე ეს ქმნიდა მცირედ დახრილ ორფერდა გადახურვას (46, 34-35).

როგორც შ. დედაბრიშვილის მიერ არის გამოთვლილი, ქვები წნორის ყორღანის ასაგებად 40 კმ-ის შემოგარენიდან უზიდავთ. გინულის ასაგებად 1500, დასაკრძალავი კამერის ამოსათხრელად – 200, ხოლო მასალის მოსაზიდად 7500 კაც-დღეა დახარჯული. აგრეთვე დიდი რაოდენობით ნაპოვნია შეწირული წვრილფეხა რქოსანი პირუტყვის კოჭები (54, 81). ყოველივე ეს, ყორღანის აგებაში ადამიანთა იმგვარი საკმაოდ დიდი მასის მონაწილეობაზე მიგვანიშნებს, რომელიც სამეურნეო მოწყობითა და კულტურული გიპით მკვეთრად განსხვავდებოდა წინარე მტკვარ-არაქსელი მოსახლეობისგან.

ქრისტემდე II ათასწლეულის პირველი ნახევარი თრიალეთური კულტურის აყვავების ხანაა. მთელმა რიგმა ახალმა მოვლენებმა მეურნეობაში, ხელოსნობაში, მეგალურგიაში და საერთოდ გექნიკაში, ამ კულტურას თავისებური სახე ჩამოუყალიბა. ამ პერიოდში ცვლილებები შეინიშნება აგრეთვე საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც. ამიგომაცაა გამოთქმული მოსაზრება, რომ ამ პერიოდში, თრიალეთის კულტურის გავრცელების არეალში, უნდა მომხდარიყო მნიშვნელოვანი როგორც კულტურული, ასევე ეთნიკური ხასიათის ცვლილებები (130, 206).

შუა ბრინჯაოს ხანის განვითარებული საფეხურის ძეგლებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ყორღანები „დასაკრძალავი დარბაზებით“. ყორღანის ცენტრალურ ნაწილში ჩადგმულია უპირატესად ფილაქების მშრალი წყობით ნაგები შენობა (294, 80). აღნიშნული ხასიათის ყორღანთაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია №3 ყორღანი, რომელიც მურგაკეცის ყორღანთა შორის ყველაზე დიდია. მას დაახლოებით ერთი ჰექტარი ფართობი ეკავა და მისი ქვაყრილის სიმაღლე 8 მ-ს აღწევდა. ეს ქვაყრილი, თავის მხრივ, კიდევ 3 მ-ის სიმაღლის ქვა-მიწაყრილიან ფუძეზე იყო აღმართული. ყორღანის ცენტრალურ ნაწილში აღმოჩნდა „დასაკრძალავი დარბაზი“. მისი სიმაღლე 6 მეტრი იყო. სიმაღლის ორ მესამედზე დარბაზის კედლებს 1,5 მ-ის სიგანის გერასული საფეხური შემოუყვებოდა. დარბაზის გარეთა კედლების სიგრძე 24 მ-ია. ეს კედლები საგრძნობლად

სცილდებოდა დარბაზის შიდა კედლებს და დრომოსის თავზე ამოყვანილ საყრდენ კედლამდე აღწევდა. დრომოსი თითქოს დარბაზში იჭრებოდა და სამკუთხედისმაგვარ „ბურჯებს“ ქმნიდა. დარბაზის გარეთა სიგანე 13 მეტრი იყო, ხოლო შიდა ზომები 14,5 X 10,5 მ. დარბაზისა და დრომოსის კედლები ნაგები იყო მშრალად, უხსნაროდ, უპირატესად ბრტყელი ქვებით; თუმცა მათ შორის ზოგჯერ რიყის ქვაც იყო გამოჩენილი. ჩრდილო კედელში მოზრდილი რიყის ქვა სჭარბობდა, სამხრეთისაში კი ბრტყელი ფილაქვა. ამგვარი შემთხვევა დაფიქსირებული იქნა წალკაშიც, „კუშის თოფქარებზეც“, სადაც დარბაზის დასავლეთ კედელი ნაგებია რიყის, ხოლო დანარჩენი კედლები - ბრტყელი ქვებით (200, 69-71). №4 ყორღანში, დარბაზის ძირზე, კედლებიდან და ერთმანეთისგან დაახლოებით თანაბარ მანძილზე დაშორებით ბრტყელი ქვები იყო დალაგებული. ეს ქვები, ალბათ, ხის სვეტების ბალიშებად იყო გამოყენებული; ერთ-ერთ ქვაზე ხის კვალაც კი შეიმჩნეოდა (იქვე). „დასაკრძალავ დარბაზს“ ხის გადახურვა ჰქონდა (130, 207). (იხ. ტაბულა VII 1-2).

ქრისტემდე II ათასწლეულის მეორე და I ათასწლეულის პირველ ნახევარში, რომელსაც ჩვეულებრივ გვიანი ბრინჯაოსა და ადრე რკინის ხანას უწოდებენ, საქართველო და თითქმის მთელი კავკასია, განვითარების გემპებისა და ღონის მიხედვით ერთ მთლიან ერთეულად ყალიბდება, თუმცა ყოველ მხარეს ან სეობას, სხვა მხარესთან საერთო კულტურის ელემენტებთან ერთად თავისი დამახასიათებელი თავისებურებანიც მრავლად გააჩნია (130, 243). განვითარების მოცემულ ეტაპზე, აღმოსავლეთ საქართველოს გერიგორიაზე არსებული საცხოვრისის სამშენებლო გრადიციის შესახებ წარმოდგენას გვიქმნის არქეოლოგიურად შესწავლილი ნამოსახლარები, რომელთაგან აღსანიშნავია: ცხინვალის ნაცარგორა (იხ.45), ხოვლეგორა (130; 123), ყათლანისხევი (იხ.182;), თრელიგორები (იხ.135; I 74; 83) ღრმახევისთავი (I 83;) და სხვა.

ხოვლეს ნამოსახლარზე (იხ. ტაბულა VIII ი,2,3,5) შენობები ამოყვანილია ქვის საძირკველზე და ზოგჯერ ხისგანაა ნაგები. ნაცარგორას შენობების საძირკველი რიყის ქვისგანაა ამოყვანილი. თიხით შელესილი კედლები ჰორიზონტალურად დაწყობილი ხის ძელებისაა. ყათლანისხევეზე ჰორიზონტალური წყობის ნაცვლად დაფიქსირებულია თიხის ბათქაშით შელესილი სვეტისებური კედლები. სამივე ნამოსახლარზე შენობათა იაგაკი თიხატკეპნილია. სახურავი ეყრდნობოდა ხის სვეტებს, საფიქრებელია, რომ დღის სინათლე შენობებში სახურავზე დაგანებული სარკმელიდან ჩადიოდა (112, 298).

თრელიგორების მეორე ბორცვზე გათხრილმა №36 სათავსომ შემოინახა ბანის ძელები, კარგად განლექილი თიხის ხსნარით

შელესილი კედლები, თიხატკეპნილი და ქვის ფილებით მოგებული იატაკი(135,26). იქვე ახლო მდებარე „ჩალიპირა გორებზე“ შენობები ნაგებია ფლეთილი ქვითა და აქვთ სწორკუთხა გვემარება. ყოველი შენობა ღამრეც რელიეფზე გერასულადაა განლაგებული (I 1983, 19). ღრმახევისთავის ნამოსახლარზე ყოველი გათხრილი ნაგებობა ნახევარმიწურს წარმოადგენდა, რომელთა კედლები ფლეთილი ქვითაა ნაგები. იატაკი თიხატკეპნილია. ზოგიერთი შენობის კედლებში თავხეების ბოლოების ჩასასმელი ფოსოებიც გამოვლინდა (იქვე, 22).

მაშასადამე, აღნიშნულ პერიოდში საცხოვრისი, თავის მხრივ, წარმოადგენს ნახევრადმიწურს ბრტყელი, ბანური გადახურვით. ზოგიერთ განათხარ სათავსოში აღმოჩენილი საყრდენი ბოძების ნაშთების მიხედვით ჩანს, რომ ბინის გადახურვა დედაბოძს იყო დაყრდნობილი. შენობის კედლები ამოყვანილია ფლეთილი და რიყის ქვით, თიხის ხსნარის გამოყენებით. კედლები შიგნით თიხის ხსნარითვე იყო ნალესი (იქვე,42). საცხოვრისის აღნიშნული ტიპი ძირითადად დამახასიათებელი ჩანს საზოგადოდ შიდა ქართლისათვის. რაც შეეხება კახეთს, სამშენებლო გრადიცია (საშენი მასალა და ძირითადი არქიტექტურული კონცეფციები) აქაც თითქმის ანალოგიურია, ოღონდ შეინიშნება ერთი უმთავრესი განსხვავება – ნაგებობანი უპირატესად მიწიზედა კონსტრუქციებია და აქვთ მიწური ან ნახევრადმიწური საცხოვრისები, ამ პერიოდის მოსახლეობის ყოფაში, თითქმის არ დასტურდება (325, 21)

ანტიკური ხანის ცენტრალური ამიერკავკასიის ხუროთმოძღვრების შესახებ წარმოდგენის შექმნა ადრე მხოლოდ წერილობითი საისტორიო წყაროების მიხედვით ხერხდებოდა. შესაბამისი ქართული და უცხოური წყაროები, ბუნებრივია, ამ პერიოდის ქალაქის ხუროთმოძღვრებას, საკულტო ნაგებობებს და ციხე-სიმაგრეებს შეეხება. უფრო კონკრეტული წარმოდგენების შემუშავება, უმთავრესად, არქეოლოგიური კვლევების შედეგად ხდება.

მცხეთის ძველ ხიდთან ახლოს აღმოჩენილი აკლდამა ქრისტეს შემდგომ I საუკუნისაა და თავისი დროის ხუროთმოძღვრების მეგისმეტედ მკაფიო ნიმუშს წარმოადგენს. აქ ქვათილებიც გამოუყენებიათ და ქვითკირითაც უშენებიათ. აკლდამა შიგნიდან დუღაბით შეუღესავთ, გარედან ქვათილებით შეუმოსავთ, ქვითკირის თაღიც გადაუყვანიათ, ზედ ორფერდა სახურავიც გაუმართავთ და კრამიგითაც გადაუხურავთ. ასე, თითქმის ხელუხლებლად, შენახვა 2000 წლის წინანდელი ნაგებობისა იშვიათი, ხოლო საქართველოში ერთადერთი შემთხვევაა (130, 718).(იხ. გაბულა IX 5).

სამწუხაროდ, ჯერ კიდევ ცოცხა გამოკვლეული იბერიის ქალაქებისა და სოფლების რიგითი საცხოვრისები. რამდენიმე

საცხოვრებელი ნაგებობა გამოვლენილი და შესწავლილია კარსნისხევში (ბაგინეთთან). საცხოვრებელი კომპლექსები წარმოდგენილია გეგმაში ოთხკუთხა ნაგებობებით, რომელთა კედლები და საძირკველი ნაგებია ფლეთილი ქვით თიხის ხსნარზე. შენობები დახურული იყო კრამიტით. თიხატკეპნილ იატაკზე, ცენტრში, კერა იყო გამართული. საცხოვრისს ეკვროდა მსუბუქად ნაგები დამხმარე სათავსოები, რომლებშიც ასევე კერები იყო გამართული (267, 84).

აღრეფოდალური ხანის საცხოვრისების სამშენებლო გრადიციის შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის ქინვალის, ნალიკერების, რუსთავის, დმანისის და სხვა არქეოლოგიური ძეგლები. საკუთრივ საცხოვრისთა შესახებ გაცილებით ნაკლები რაიმეს თქმაა შესაძლებელი, რადგანაც თითქმის ყველა შემთხვევაში ისინი თავის დროს საფუძვლიანად გაუნადგურებიათ. ისე კი ჩანს, რომ შენობებს სახურავი მეტწილად ბანური და, იშვიათად, კრამიტისა ჰქონიათ; სამენ მასალად ან რიყის, ან ფლეთილ ქვას ხმარობდნენ; ხანდახან იყენებდნენ ალიზსაც. წინა პერიოდთან შედარებით კლებულობს კრამიტის ზომაც (131, 228).

განვითარებული ფეოდალური ხანის ძალზე საინტერესო საცხოვრებელი კომპლექსი გაითხარა სოფ. ჭობისხევთან. კომპლექსი ორ სამშენებლო პერიოდს მოიცავდა: პირველი, აღრეშუასაუკუნეებს და მეორე XI-XIII სს. განეკუთვნებოდა (ПИАИ 1984-85, 95-97). კომპლექსი შესდგებოდა რვა საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობისაგან, რომლებიც დიდი ზომის, ნახევრადდამუშავებული ბაზალტის ლოდებით იყო ნაშენი, თიხის ხსნარის გამოყენებით. კედლების სისქე 1,2-1,5 მ-ის ფარგლებში მერყეობდა. წყობაში გამოყენებული იყო ხურდა ქვაც. კომპლექსს ემჩნეოდა რამდენჯერმე გადაკეთების კვალი. სათავსო № 1-ს არათანაბარი გეგმარება გააჩნია და შიდა მომრგვალებული კუთხეებით ხასიათდება. შესასვლელი გაჭრილია ჩრდილოეთის მხრიდან. აღმოსავლეთ კედელზე შიგნიდან კირით შეღესილი საწნახელია მიშენებული. სათავსო № 2 განლაგებულია პირველის გვერდით. მათ შიარი კედელი ჰყოფთ. ეს სათავსო დიდი ზომისაა – ფართობით 38 კვ.მ. აქვს არასწორი ფორმა, შესასვლელი აქვს ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან. იატაკი თიხატკეპნილია, სწორი. სათავსოს შუა ნაწილში დაფიქსირებულია საყრდენი ქვები და დედაბოძის ნაშთი. დანარჩენი ექვსი სათავსო სხვადასხვა სამეურნეო დანიშნულებისა იყო. მთლიანობაში რვავე სათავსო ქმნიდა ერთ მთლიან კომპლექსს, რომელიც ყოველი ნიშნების გათვალისწინებით, ალბათ, უნდა მივიჩნიოთ ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში გავრცელებულ „დარბაზად“.

ამრიგად, განვითარებულ ფეოდალურ ხანაში (VIII-XIV სს.) ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე უკვე ჩამოყალიბებულია

სრული სახით ის სამშენებლო გრადიციები, რომლებიც მოგვიანებით ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დასტურდება. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს „დარბაზის“ ტიპის საცხოვრებელი ნაგებობა.(იხ. ტაბულა X-XI).

შესაბამის სამეცნიერო ლიგერაგურაში დარბაზის ორი ტიპია გამოყოფილი: ქართლური და მესხური.

დარბაზის ქართლური ტიპი წარმოადგენს ერთსათავსიან საცხოვრისს დერეფნითა და შუა კერით, რომლის თავზეც აღმართულია გვირგვინი. ეს უკანასკნელი, როგორც წესი, მოჩუქურთმებულ ხის დედაბოძებს ეყრდნობა. დედაბოძების რაოდენობისა და განლაგების მიხედვით განირჩევა სამი ძირითადი ტიპი: ორბოძიანი(1+1), სამბოძიანი(2+1) და ოთხბოძიანი(2+2).

დარბაზის მესხური ტიპი წარმოადგენს კომპლექსურ საცხოვრისს – დარბაზოვანს, რომელშიც ძირითადი საცხოვრებელის გარდა, ერთ ჭერქვეშაა მოქცეული სხვა დანარჩენი სამეურნეო-საცხოვრებელი სათავსოებიც: ბოსე-ლი(„ახორი“), საცხოვრებელი ოთახი („ახერის ოდა“), ზამთრის საცხოვრებელი „ოდა“ ბუხრით, საბძელი, დერეფანი და სხვა. მესხურ დარბაზში გვირგვინი თორმეტ კედლისპირა ბოძს ეყრდნობა. დარბაზი თბება მოჩუქურთმებული ბუხრის – „ოჯახის“ მეშვეობით(335, 355).

განვითარებულ ფეოდალურ ხანაში უკვე ფაქტია იმ სამშენებლო გრადიციის არსებობა, რომელიც ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებულია თანამედროვე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც. მხედველობაში გვაქვს არაგვის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები.

მაშასადამე, დღევანდელი აღმოსავლეთ საქართველოს გერიტორიაზე შესწავლილი განვითარებული ფეოდალური ხანის საცხოვრისების მონაცემების გათვალისწინებით, შეგვიძლია ვივარაუდოთ იმ სამშენებლო გრადიციების არსებობა, რომლებიც ეთნოგრაფიული მონაცემებით დასტურდება. ამასთანავე, ზემოთმოგანილი მასალების მიხედვით, შესაძლებლობა გვაქვს ვიმსჯელოთ ცენტრალურ ამიერკავკასიაში საცხოვრისის სამშენებლო გრადიციის ჩასახვანვითარების ძირითად მომენტებზე, რომელთა ფიქსირებასაც უკვე მოგანილი არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე ვეცდებით.

ცენტრალურ ამიერკავკასიაში (თანამედროვე აღმოსავლეთ საქართველო), საცხოვრისის სამშენებლო გრადიციის განვითარებაში, მოყოლებული ენეოლითის ხანიდან განვითარებული ფეოდალიზმის ჩათვლით, დაფიქსირებული არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, ვფიქრობთ, შემდეგი ძირითადი ეტაპები გამოიყოფა:

ა) ალიზის წრიულ-გუმბათოვანი სამშენებლო გრადიცია („შულავერი-შომუ თეფს“ კულტურა. ქრისტემდე VI-IV ათასწლეულები),

რომლისთვისაც დამახასიათებელია ე.წ. „პლანო-კონფექსები“, ნაგებობათა წრიულობა, გუმბათოვანი გადახურვა. სამშენებლო მასალად მხოლოდ თიხა-ალიზის გამოყენება.

ბ) ხის კარკასოვანი, თიხალესილი ნაგებობების სამშენებლო გრადიცია („მტკვარ-არაქისი“ კულტურა. ქრისტემდე IV ათასწლეულის II ნახევარი - III ათასწლეულის I ნახევარი). დამახასიათებელია სწორკუთხა, კუთხეებ-მომრგვალებული, მეგნაკლებად თანაბარი სიდიდის თიხით შელესილ ხის კარკასზე ნაშენი ნაგებობანი. გადახურვა ბანურია, თიხატკეპნილი, დედაბოძზე დაფუძნებული. შენობის ცენტრში გამართულია სტაციონარული მრგვალი კერა. ნაგებობას წინა მხრიდან ღერეფანი აქვს მიშენებული.

გ) ძელური შენობების სამშენებლო გრადიცია (ე.წ. „აღრეული ყორღანების ეპოქა“ – ქრისტემდე III ათასწლეულის II ნახევარი), რომლისთვისაც დამახასიათებელია სამშენებლო მასალად მასიური ძელებისა და რიყის „ხურდა“ ქვის გამოყენება, ნაგებობების ძელურივე გადახურვა როგორც ბანური, ასევე ორფერდა ტექნოლოგიით, თავხეების, კოჭების, კეხის, საყრდები ბოძების გამოყენებით.

დ) ქვის მშრალი წყობის სამშენებლო გრადიცია („თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღანების კულტურა“ – ქრისტემდე III ათასწლეულის უკანასკნელი მეოთხედი - II ათასწლეულის I ნახევარი), რომლისთვისაც უპირატესად დამახასიათებელია ქვის მშრალი წყობით ნაგები სწორკუთხა ნაგებობები, საკმაოდ სქელი კედლებით, ბრტყელი, ბოძებზე დაყრდნობილი გადახურვით.

ე) ფლეთილი ქვითა და თიხის ხსნარით ნაგები ნახევრადმიწური ნაგებობების სამშენებლო გრადიცია (გვიანი ბრინჯაო - აღრე რკინის ხანის ძეგლების მიხედვით), რომლისთვისაც შენების პროცესში დამახასიათებელია აღნიშნული მასალის გამოყენება, თიხატკეპნილი იატაკი, ცენტრში გამართული კერა („შუა ცეცხლი“) და დედაბოძზე დაყრდნობილი ბანური გადახურვა.

მომდევნო პერიოდების (ანტიკური ხანა, აღრეფეოდალური, განვითარებული და გვიანი ფეოდალური პერიოდები) საცხოვრისებით წარმოდგენილი სამშენებლო გრადიციაში, ჩვენ უკვე არსებითი სასიათის ცვლილებებს ვერ ვხედავთ: უცვლელია საშენი მასალა (ფლეთილი და რიყის ქვა), გადახურვის ფორმა (ბანური), ნაგებობის განთავსება (ნახევრადმიწური). ამ მოგვიანო პერიოდებში უფრო თვალნათლივ იკვეთება საცხოვრისის ძირითადი ტიპები რეგიონალური განმასხვავებელი ნიშნებით. განვითარებული ფეოდალური ხანის არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, მაგალითად, ალბათ უკვე შესაძლებელია გარჩევა „დარბაზის“ მესხური ვარიანტისა. განირჩევა მთის მხარის საცხოვრისებინ თავისი სპეციფიური ნიშნებით.

თავი III

საცხოვრისი საქართველოში კვლავ

ა) საცხოვრისი ფენომენის ადგილი სივრცისეულად დაპირისპირებულ – „შინ“ და „გარე“; „მინაური“ და „გარეული“ ცნებათა ფორმირების პროცესში.

უძველესი პერიოდიდანვე საცხოვრისმა, როგორც ბუნებრივი საარსებო გარემოსგან გამოცალკევებულმა ერთგვარმა ხელოვნურმა მიკროგარემომ, უმთავრესი ადგილი დაიკავა ადამიანის, როგორც ღვთისხატად შექმნილი გონიერი არსების თვითგანსაზღვრაში, მის მიერ საერთო დედაბუნებაში საკუთარი ადგილის დამკვიდრებაში. ნებისმიერი ჩვენთაგანისათვის ნათელია, რომ საცხოვრებელ ნაგებობას, სახლს, საზოგადოდ, უდიდესი როლი ენიჭება ადამიანის, ინდივიდისა და კერძოდ ერთ ჭერქვეშ, ერთ კერასთან, ერთი „მფარველი ანგელოზის ფრთებქვეშ“ შემოკრებილი კოლექტივის ყოფითი შეხედულებების ჩამოყალიბებაში. საცხოვრისს თავად ადამიანმა დააკისრა ურთულესი ფუნქცია - იყოს ერთგვარად გემომქმედი, განმაპირობებელი, განმსაზღვრელი თვით მისივე შემოქმედის (ადამიანის) სივრცითი თუ სხვა ყოფითი შეხედულებებისა, სამყაროსეული აღქმისა.

ადამიანმა აიგო რა საკუთარი საცხოვრებელი, ამით, გარკვეულწილად, გამოეყო კიდეც გარემოს. საცხოვრებელი იქცა მისთვის სულიერი დამშვიდების, დაწყნარების ადგილად. სწორედ საკუთარ საცხოვრისში შეეძლო მას თავი ეგრძნო ყოველივეს ბაგონ-პაგრონად, რადგანაც იმ მიკროსივრცის, რომელსაც სახლი მოიცავს, შემქმნელად და შემოქმედად მას საკუთარი თავი მიაჩნდა. ყოველივე ის, რასაც თავისთავად ეს მიკროსივრცე მოიცავდა, მისი ხელქმნილი, ხელშენაველები, მისი გონების ნაყოფი იყო; მათში იყო დაყურსული მისივე აზრები, ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი შეხადულებები; მანვე ჩაჰბერა „სული“ ამ ნივთებს, გააცოცხლა, გაასულიერა ისინი. აიგო რა საცხოვრებელი, მას შემდეგ იქცა ჭერი ცის, ხოლო იაგაკი მიწის სიმბოლოდ; მას შემდეგ მიენიჭათ კედლებს ზღვარის ფუნქცია; მას შემდეგ იქცა კერა უწმინდეს ადგილად; მას შემდეგ დაივიანა დედაბოძში „ფუძის ანგელოზმა“...

სამყაროსეული წესრიგის კონცეფცია, მომდინარე შესაბამისად კომპორივი წარმოდგენებიდან, მითოლოგიური აზროვნების საფუძველია; მთელი მითოლოგიური კულტურის საყრდენია. თვლიან, რომ

მითიური კონცეფციით სამყარო წარმოიშვა კოსმიური აქტის საფუძველზე, რომელსაც ქაოსის დანგრევა და კოსმოსის წარმოქმნა მოჰყვა. კოსმოგონიას განიხილავენ, როგორც პირველ კულტურულ აქტს, რომლის შედეგადაც საზოგადოება უპირისპირდება ბუნებას და ამით წარმოდგება პირველი გლობალური ოპოზიცია: კოსმისი – ქაოსი, ე.ი. კულტურა – ბუნება. ამის შემდგომ აღიმართება მსოფლიო, კოსმიური ღერძი, რომელსაც განასახიერებენ მთა, ღვთაება, ტაძარი, სამყაროსეული ხე. ყოველივე ეს განაპირობებს ქაოსის შეწყვეტას და წესრიგის დამყარებას(22, 78). უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი მიდგომა ადამიანისეული მსოფლალქმისადმი მართლაც მისაღები და გასაზიარებელია, თუმცა ამ საკითხებზე მსჯელობისას მხედველობიდან არ უნდა გამოვგრჩეს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი გარემოება - ერთხელ და სამუდამოდ უნდა გავიცნობიეროთ ის, რომ ჩვენი წინაპარი სამყაროსეულ სიღრმეებში წვდომის ღვთივობით უნარით ჩვენზე დაბლა არაფრით იდგა. პირიქით, მისი მგერა, ჭვრეგა სამყაროსეული ძალებისა, სამგეოზე მიმდინარე ღმრთივსულიერი ნაკადებისა, თანამედროვე ადამიანის გაცვეთილ-მოჩლუნგებულ ალქმასთან შედარებით, ათასწილად უფრო ფაქიზი და ჭეშმარიტი გახლდათ. ჩვენი წინაპარი, ღვთისა და შესაბამისად, ბუნების შვილი, მშობლიურ წიაღს კი არ უპირისპირდებოდა, არამედ მასთან მთლიანად, მთელის არსებით შენივთებულ-შეთვისებული იყო და არანაირ ოპოზიციაში არ ედგა მას. ადამიანს მაშინ ნათლად ესმოდა, რომ ბუნების, სამყაროს და შესაბამისად, ღვთის ოპოზიციაში ჩადგომა, მისივე სულიერი და შესაბამისად, ფიზიკური კატასტროფის გოლფასი იქნებოდა.

როგორც ცნობილია, ადამიანი გარემოს ცალკეულ გამლიზიანებულთა და მათი კომპლექსების მეშვეობით კი არ განიცდის, ე.ი. გამლიზიანებულს კი არ შეიგრძნობს, არამედ ობიექტურად, მისგან დამოუკიდებლად, საგანთა სახით აღიქვამს(115, 91). ყოველდღიურ ნორმალურ პირობებში გარემოს რეალური ზემოქმედება ადამიანის სხედასხვა მოდალობის და ინტენსივობის შეგრძნებების სახით კი არ განიცდება, არამედ მოცემული ობიექტური საგნების სახით. ადამიანი გარემოს კი არ შეიგრძნობს მხოლოდ, არამედ აღიქვამს კიდევ მას(იქვე). ამდენად, ეს თვისება ადამიანური შემეცნებისა ჩვენ მუდამკვამს უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში და ამის გათვალისწინებით უნდა ვუდგებოდეთ მაგერიალური თუ სულიერი კულტურის ნებისმიერ ელემენტს, ადამიანის ნებისმიერ ნამოქმედარს.

თანამედროვე ფსიქოლოგიურ მეცნიერებაში დადგენილია, რომ ალქმა ცალკე შეგრძნებების ჯამი კი არ არის, არამედ გარკვეული სტრუქტურის მქონე რეალობაა. ალქმა არა მხოლოდ რაიმე საგნის

ხატია, არამედ კონკრეტული ადამიანის მოქმედებაცაა - მოქმედება, რომელიც მიმართულია ობიექტური საგნის აღსაქმელად. აღქმა ადამიანის შემეცნებითი აქტივობის გამოვლენაა; ამდენად აღქმამიც, როგორც ყველა სხვა მოქმედებაში, თვით აღმქმელი პიროვნების შინაგანი მდგომარეობა, მისი გამოცდილება, მისი მისწრაფებები, მისი მოთხოვნილებები და ინტერესები ვლინდება. აღქმა, გარკვეულ ფარგლებში, პიროვნულ ხასიათს ატარებს.

ისტორიული განვითარების იმ ეტაპზე, როცა ისახებოდა საცხოვრისის ფენომენი, როცა არ არსებობდა ფილოსოფია და მეცნიერება საერთოდ, ადამიანები საკუთარ შეხედულებებს მითოლოგიურ წარმოდგენებში აყალიბებდნენ. სამყარო ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდა ანალიზის ობიექტს. ურთიერთობა ადამიანსა და სამყაროს შორის იყო ემოციით გაპირობებული და გაუცნობიერებული. ეს ურთიერთობა იყო არა მსოფლმხედველობა, არამედ სამყაროთშემეცნება. იმ პერიოდში სამყაროს აღქმა ხდებოდა არა იმდენად გონით, რამდენადაც შემეცნებითა და აღქმით. ალბათ, ამიგომაც შემთხვევითი არ არის, რომ სამყაროსთან ურთიერთობის მეგ-ნაკლებ ასახვას სამყაროს მხაგერულ გააზრებაში ხედავენ (209, 3). ბუნებრივი გარემო და ადამიანის ყოფა განუყოფელ მთლიანობას წარმოადგენდა. ბუნებრივი მოვლენები მუდმივად გაიაზრებოდა ადამიანური განცდის აღმნიშვნელ გერმინებში, ადამიანური განცდა კი - კოსმიურ მოვლენათა გერმინებში (346, 25).

უძირითადესი განსხვავება თანამედროვე და ძველ ადამიანს შორის ის არის, რომ თანამედროვე ადამიანისთვის მოვლენათა სამყარო, პირველ რიგში არის „ის“ (მესამე პირი), ხოლო ძველი ადამიანისთვის, ასევე ე.წ. „პრიმიტიული“ ადამიანისთვის, იგი არის „შენ“ (მეორე პირი). ეს „შენ“ არა მარტო გასაგები და ახლობელია, არამედ ორმხრივ დინამიურ ურთიერთობაში მეტი ემოციური დატვირთვა აქვს. ამიგომაცაა, რომ ასეთ ადამიანს აქვს აზროვნების მხოლოდ ერთი ფორმა, მეტყველების ერთი ნაწილი, გამოთქმის ერთი ფორმა - პირადი (346, 26). მისი აზროვნება, მოქმედება და შეგრძნებები, უპირატესად, ამგვარ აღქმაზეა დამყარებული.

კონგრასტი ძველ და თანამედროვე ადამიანს შორის შეიმჩნევა მაშინაც, როცა საქმე ეხება მიზეზობრიობის კატეგორიებიდან სივრცის კატეგორიებისაკენ მიმართებას. ჩვენ სივრცეს განვიხილავთ როგორც უსასრულოს, განუწყვეტელს, ერთიანს. აღნიშნული თვისებები, როგორც ვიცით, შეუძლებელია გავიცნობიეროთ და აღვიქვათ შეგრძნებებით; ძველი ადამიანის სივრცითი წარმოდგენები დამყარებულია კონკრეტულ ორიენტირზე, ისინი შეეხებიან გარემოს და გააჩნიათ ემოციურობის ღრმა კვალი. ეს წარმოდგენები

იმდროინდელი ადამიანის შემეცნებაში შეიძლება იყოს შორეული და ახლობელი, მეგობრული და მგრული. აქედან გამომდინარე, იგი (ძველი ადამიანი) აღიარებს, რომ უბრალო, ინდივიდუალურ დაკვირვებათა მიღმა არსებობენ კოსმიური მოვლენები, რომლებიც სივრცის მხარეებს ანიჭებენ განსაკუთრებულ მნიშვნელობებს. მაგალითად, ღლე და ღამე უკავშირდება დასავლეთსა და აღმოსავლეთს სიკვდილ-სიცოცხლის გაგებით. ან კიდევ, მაგ: მესოპოტამიურმა ასტროლოგიამ განავითარა ვრცელი სისტემა, ერთის მხრივ ციური მოვლენებსა და სხეულებს შორის და მეორეს მხრივ, მათი მიწიერ გარემოსთან შეთანხმების შესახებ(346, 40). ამის გამო მაშინდელი ინდივიდის კოორდინირებული შეხედულებების სისტემა გაპირობებული იყო არა ობიექტურად ლოგიკური ამროვნებით, არამედ ღირებულებათა ემოციური აღქმით.

ამგვარ ემოციურ შეგრძნებათა საშუალებით აღქმული სივრცითი შეხედულებების ფონზე ყალიბდებოდა საცხოვრისის ფენომენიც. საცხოვრისის გაჩენასთან ერთად სამყარომ შეიძინა ის თვისებები სივრცობრიობისა, რომლებიც ამჟამადაც კი აქტუალურია ყოფაში. პირველ რიგში განჩნდა უნივერსალური ათვლის წერტილი სივრცეში. ამასთანავე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სივრცე საცხოვრისს გარეთ აღიქმებოდა სწორედ საცხოვრისის არსებობისა გამო. სახლმა მიანიჭა სამყაროს სივრცითი აზრი, რითაც ამასთანავე განიმტკიცა საკუთარი სტატუსი მის ორგანიზებულ ნაწილში.

სახლმა ადამიანი გამოჰყო კოსმოსისაგან, აღიმართა მათ შორის და ამით შეიძინა ურთიერთდამაკავშირებელი კომპლექსის თვისებაც. ერთის მხრივ, სახლი ეკუთვნის ადამიანს, ასახავს მის ნივთიერ, მაგერიალურ სამყაროს. მეორეს მხრივ, სახლი აკავშირებს ადამიანს გარე სამყაროსთან, წარმოადგენს რა, გარკვეულწილად, იმავე გარესამყაროს შემცირებულს ადამიანურ პარამეტრებში. მის შიგნით თანაარსებობენ ადამიანი და სამყარო. სწორედ ამიგომაცაა ასე ხშირი პერეკოდირება ადამიანის სხეულის ნაწილებს, კოსმოსის ელემენტებსა და სახლის ნაწილებს შორის(230, 7). საყურადღებოა ისიც, რომ ამგვარი მოდელირებული ნიშან - თვისებები მიეწერებოდათ იმ ობიექტებსაც, რომელთაც ძველი ადამიანი სამყაროსეული ცენტრის დაგვირთვას ანიჭებდა. ასეთი მნიშვნელობებით კი ოდითგან უხვად იყო დაყურსულ - შებურვილი ჩვენს წინაპართა წარმოდგენაში გაგება, მაგალითად, ქალაქისა, ტაძრისა, საკურთხეელისა... მათ რიცხვს თამამად შეიძლება მივაკუთვნოთ საცხოვრისისიც. თუ ტაძარში სამყაროს სახე შემეცნებულად (ცნობიერად) აღიქმებოდა, საცხოვრისში ქვეყნიერება აღიქმებოდა არაცნობიერად. აღნიშნული თვისება, კი ამ ყოფით ფენომენს ორმხრივად -

როგორც სულიერი, ასევე მაგერიალური კუთხით, მეტად საინტერესოს ხდის. სახლის - საცხოვრისის სტრუქტურა, გარკვეულწილად, იმეორებს კიდევ სამყაროს სტრუქტურას იმ შინაარსითაც, რომ მასაც გააჩნია საკუთარი ცენტრი, „პერიფერია“ და ა.შ. მდიდარი არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა იმის საშუალებას გვაძლევს, რომ ვილაპარაკოთ სახლისა და დასახლებების სტრუქტურულ ერთგვარობაზეც, განსაკუთრებით წრიული ფორმის დასახლებასთან დაკავშირებით შეიძლება ვიმსჯელოთ ამ კუთხით; როდესაც გამოკვეთილი ცენტრალური ადგილის გარეშემო შემოკრებილია მთელი სამოსახლო.

სივრცული აღქმა და მისი გათავისება ერთერთი მთავარი ფაქტორია ადამიანის შემეცნებაში. ყოველი ადამიანური შემეცნება ინდივიდის ბუნების ძირითადი თვისებებიდან გამომდინარეობს. იგი თავს იჩენს ხოლმე ყველაზე ადამიანურ ქცევებსა და რეაქციებშიც კი. ეს ძირითადი თვისება განსაზღვრავს და განმსჭვალავს გრძნობადი არსებობის მთელს სფეროს(72, 25). ადამიანი მუდამ ესწრაფვის სამყაროს შუაგულად მიიჩნიოს ის წრე, რომელშიც თვითონ ცხოვრობს და სამყაროს მასშტაბად აქციოს საკუთარი პირადი ცხოვრება. როგორც მრავალფეროვანი მასალიდან ჩანს, ე.წ. „პრიმიტივები“ დაჯილდოვებულნი არიან სივრცის უაღრესად მახვილი აღქმით. ისინი თავიანთ გარემომცველ სამყაროს უფაქიშეს ღებალებსაც კი ამჩნევენ და ძალზე მგრძნობიარენი არიან მათი ყოველგვარი ცვლილებების მიმართ.

საცხოვრისის აგებამ და ერთ ადგილზე თუნდაც დროებით დამკვიდრებამ, უდიდესი როლი ითამაშა კაცობრიობის ისტორიაში. საცხოვრისმა ძირეულად გარდაქმნა ადამიანის ფსიქიკა, მისი სივრცული შეხედულებები, სოციალურ-ეკონომიური პირობები. საცხოვრისმა ადამიანი გარკვეული კუთხით გამოაცალკევა გარემოს; შეუქმნა მას მიკროგარემო, მიკროკოსმოსი, რითაც თვისობრივად სხვა კუთხით წარმართა მისი აღქმითი პროცესები. ყოველივე ამან კი, თავის მხრივ, ადამიანის ყოფით და სამეურნეო ცხოვრებაში გარკვეული წინსვლა განაპირობა.

ადამიანი საზოგადოებრივი წარმოებითა და ამ წარმოებაში შრომის გზით ჰქმნის თავის საცხოვრებელ პირობებს. ეს არის ბუნების გარდაქმნის პროცესი ადამიანის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით (140, 74). რასაკვირველია, ადამიანის სამყარო ვერ შექმნის გამონაკლისს საერთო ბიოლოგიურ წესებში, რომლებიც წარმართავენ ყველა სხვა დანარჩენი ორგანიზმის სიცოცხლეს; მაგრამ მას მოეპოვება ერთი ახალი თვისება, რომელიც ადამიანური არსებობის განსაკუთრებულ ნიშან-თვისებად გვევლინება. ადამიანმა თითქოს

მიაგნო გარესამყაროსთან შეგუების ახალ მეთოდს. რეცეპტორულსა და ეფექტორულ სისტემებს შორის, რითაც აღჭურვილია ცხოველის ყოველი სახეობა, ადამიანთან ვხვდებით მესამე, შემაერთებელ რგოლს, რომელსაც სიმბოლურ სისტემას უწოდებენ(72, 57). ეს სრულიად ახალი მონაპოვარი, მთლიანად გარდაქმნის ადამიანის ყოფას. ამ ეტაპიდან ადამიანი, ასე ვთქვათ, რეალობის ახალი განზომილების ბინადარია. განსხვავება ორგანულ რეაქციებსა და გალიზიანებაზე ადამიანის პასუხებს შორის თვალსაჩინოა; თუ პირველ შემთხვევაში გარეგან გალიზიანებებს მოსდევს პირდაპირი და მეყსეული პასუხი, მეორე შემთხვევაში პასუხი შეყოვნებულია. ამჯერად მას აყოვნებს ამროვნების შედარებით ნელი და რთული პროცესი. ამრიგად, ადამიანი აღარ ცხოვრობს მხოლოდ უშუალო ყოფაში, იგი სიმბოლური სამყაროს მკვიდრი ხდება. ენა, მითოსი, ხელოვნება და რელიგია ამ სამყაროს ნაწილებია(72, 57).

სწორედ ამგვარ სიმბოლურ სამყაროს იგვეს სახლიც - საცხოვრისიც, სადაც სიმბოლური სამყარო თანაარსებობს, ასე ვთქვათ, თანამშრომლობს სრულიად ობიექტურ, რეალურ სამყაროსთან, რომელიც თავის მხრივ სოციალურ-ეკონომიურ საფუძვლებსაც ეფუძნება. მაშასადამე, საცხოვრისი - სახლი, თავის მხრივ, გვევლინება ფენომენად, რომელიც აერთიანებს, კრავს ადამიანის არსებობის ორ სამყაროს - სიმბოლურსა და რეალურს. შესაბამისად, ვეხებით რა საცხოვრისს, ჩვენ შესაძლებლობა გვძლევს შევეხოთ მას ორი კუთხით, ორი განზომილებით: პირველია სახლი, როგორც რეალური, პრაქტიკული კომპლექსი და მეორე, როგორც სიმბოლურ-წარმოსახვითი ობიექტი.

ვეხებით რა სახლს, საცხოვრისს როგორც პრაქტიკულ, რეალურ კომპლექსს, ჩვენ შესაძლებლობა გვძლევს დავინახოთ მისი ეკონომიური, სოციალური მხარე; გააანალიზოთ მისი როლი ცალკე ინდივიდისა და ცალკე საზოგადოების (თუნდაც გარკვეული სოციალური ერთეულის) არსებობაში, ცხოვრებაში. შესაძლებლობა გვძლევს ავაგოთ სოციალური და ეკონომიური მოდელი ამა თუ იმ საზოგადოებისა.

რაც შეეხება სახლს, საცხოვრისს, როგორც სიმბოლურ წარმოსახვათა ერთობლიობის მომცველ ობიექტს, აქ საქმე სხვაგვარად გვაქვს. თუკი ჩვენ შევეცდებით აღნიშნული კუთხით მის გაანალიზებას, მაშინ შესაძლებლობა გვძლევს მასში ამა თუ იმ სოციალური ორგანიზმის (იქნება ეს ოჯახი, გვარი თუ თემი) სულიერი ცხოვრების კვალის დაფიქსირებისა. ე.ი. შესაძლებლობა გვძლევს ამოვიკითხოთ ის ძირითადი, განუმეორებელი, თვითმყოფადი ღვრიცა სულიერი ცხოვრებისა, რომელიც არსებითად განასხვავებს ამ

სოციალურ უჯრედს სხვა რომელიმე მისი მსგავსი სოციალურ-გენეტიკური (საერთო-წამომავლობითი) ერთობისაგან. ამ შემთხვევაში სახლი, საცხოვრისი გამოდის როგორც განმასხვავებელი ნიშანი, რომელშიც ხელშესახებად ჩანს სოციალური ორგანიზმის სულიერი ცხოვრების ის ნიშნები (ენობრივი, რელიგიური, მითოლოგიური, სივრცის აღქმითი...), რის საფუძველზეც ასეთი ერთობა განსხვავდება სტრუქტურული წყობით მისსავე მსგავსი სხვა ერთობებისაგან.

აქვე არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ მიუხედავად ასეთი ორგვარი სახოვნებისა, საცხოვრისი ერთიან, განუყოფელ ფენომენს წარმოადგენს, რომლის შიგნითაც თანაარსებობენ ურთიერთგანმაპირობებელი ობიექტური და სუბიექტური ფაქტორები; მთლიანობაში კი ადამიანის ცნობიერებაში აღქმული რეალური და ირეალური სამყარო.

ვფიქრობ, რომ რა საცხოვრისს, კერძოდ მასში ასახულ სივრცით კატეგორიებს, ვფიქრობთ, აუცილებლად უნდა დავაფიქსიროთ მისი, როგორც ადამიანის სივრცული შეხედულებების განმაპირობებელი ფენომენის ობიექტუროვნება. საცხოვრისი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ინდივიდს (თუ ინდივიდთაგან შემდგარ ამა თუ იმ სოციალურ ერთეულს) გამოაცალკევებს გარე სამყაროსგან და მის შეგნებაში აფიქსირებს უფრო მცირე, მყუდრო, შინაურ სამყაროს. ეს მიკროსამყარო ადამიანისთვის უფრო მისაწვდომი, ხელშესახები, გასაგები და შინაურია, რადგანაც მისივე ხელქმნილია, შექმნილია; ადამიანი თავადვეა ამ სამყაროს „მშობელი“, შემოქმედი. ამდენად იგი ამ მიკროსამყაროში თავს გრძობს ყოველივეს უფროსად, ბაგონ-პაგრონად. იგი „მეუფეა“ თავისივე „მიკროკოსმოსისა“, სადაც ხელეწიფება მას ყოველივე. აქ, ამ სივრცეში მას ყველაფერი (ცხადია მაშინდელი საზომების მიხედვით, როდესაც მოთხოვნილება შესაძლებლობების ფარგლებს არ სცილდებოდა) აქვს და ამ სივრცეში თითოეულ ნივთს ადამიანისგან განსაზღვრული შესაბამისი სახელი და ფუნქცია გააჩნიათ. აქ იგი საკუთარი შეხედულებებისამებრ ასულიერებს და რთულ შინაარსობრივ დაგვირვთვასაც აძლევს კიდევ შესაბამის ნივთებს; მაგ. შუა ცეცხლის თავზე დაკიდებული ჯაჭვი მამაკაცურის, ხოლო თუნდაც ქვაბი ქალური საწყისის სიმბოლოებია; ორივე ერთად კი მის შეგნებაში ოჯახის ერთიანობას განასახიერებს (79, 127-128). ეს სულდგმულთქცევა, უსულო საგნების გასულიერება, ძირეულად განსხვავდება ამავე ადამიანის მიერ გარესამყაროს, მაკროკოსმოსის შემადგენელი ელემენტების გასულიერებისგან. შინაური სამყაროს ნივთები ადამიანისთვის უფრო ახლობლნი, გასაგებნი და კეთილგანწყობილნი არიან ვიდრე გარესამყაროს

შემადგენელი ელემენტები. შინაური ცეცხლი, რომელიც ადამიანს კერაზე უნთია კეთილია, მისი მსახურია, ხოლო გარეთა ცეცხლი ბოროტია, გამანადგურებელია, ყოველივეს მშთანთქმელია. შინ ადამიანს საცხოვრისის ყოველ კუთხეში კეთილი ანგელოზები ჰყავს ჩასახლებული, რომლებიც მფარველობენ და ხელს უმართავენ მას; გარეთ კი უკიდევანო, ათასნაირი ღვთაებებით (კეთილი თუ ბოროტი) დასახლებული ბოლომდე შეუცნობი სამყაროა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უდიდესია საცხოვრისის როლი ადამიანის სივრცითი შეხედულებების გააზრებასა და ჩამოყალიბებაში. სახლმა იქონია არსებითი გავლენა ისეთი შინაგანი ოპოზიციების ფორმირებაზე, როგორიცაა ცნებები „შინ“ და „გარე“. ადამიანის ცნობიერებაში გარემომცველი სამყაროს - სივრცის ორად გაყოფამ „შინ“ და „გარე“ კატეგორიებად, თავისთავად განაპირობა ამ სივრცის შემადგენელი ელემენტების გაყოფაც ასევე ორ ნაწილად - „შინაურად“ და „გარეულად“. ვინც და რაც „შინ“-ში შედიოდა, „შინაურად“ იქცა, ხოლო ვინც და რაც „გარე“-ში - „გარეულად“.

ამრიგად, აღნიშნული კუთხით სამყაროს ორ ნაწილად გაყოფამ, ადამიანის ცნობიერებაში ორი „ქვესამყაროს“ ჩამოყალიბება გამოიწვია; უფრო სწორად კი დაფიქსირდა ამ ორი ქვესამყაროს არსებობა. „შინა“ სივრცეს, რომელიც უშუალოდ ადამიანის ხელქმნილი იყო, რაღაც საფუძველი, საწყისი უნდა ჰქონოდა, რომლის არსებობაც საფუძვლად დაედებოდა ამ სივრცული ცნების (რომელიც შემდგომში სოციალურ ცნებად ჩამოყალიბდა) გაფორმებას. სწორედ ეს „რაღაც“ უნდა ყოფილიყო ის ცენტრი, რომლის გარეშემოც თავი მოიყარა ყოველივე იმან, რასაც „შინა“ ცნება აერთიანებდა; რომელმაც თავის გარშემო შემოიკრიბა ადამიანის „შინა“ სამყარო და რომელიც ამ სივრცის ათვლის წერტილად იქცა. ამგვარ ცენტრად, ამგვარ ქვაკუთხედად გვევლინება კერა. საცხოვრისში იგია უმთავრესი კომპონენტი, რომლის გარშემოც გრიალებს ყოველივე; თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იგია თავად საცხოვრისის პირდაპირი სიმბოლო, იგია მისი საწყისი. თუ კერა ჩაქრებოდა, ოჯახიც ქრებოდა; თუკი სახლი ცხოვრობდა - კერაც ენთო. კერა იყო ის მთავარი წერტილი, ცენტრი, რომლის ირგვლივაც ბრუნავდა მთელი „შინაური“ სამყარო.

უძველესი ნაგები საცხოვრისები, რომლებიც დღესდღეისობით მიკვლეულია ცენტრალური ამიერკავკასიის გეოგრაფიაზე, წრიული ფორმისანი არიან(265; 203; 186; 81...). უძველესი არქიტექტურული ფორმა, რომელიც აქ ადგილობრივ აღმოცენდა და ჩამოყალიბდა(265, 349), წრიულ-გუმბათოვანი არქიტექტურული ნაგებობა იყო. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ წრიული ფორმა მხოლოდ კავკასიელ

ადრემიწათმოქმედთა არქიტექტურის დამახასიათებელი ნიშანი როდია. მეზოლითის ხანის პალესტინელი შემგროვებლები (ნაგუფის კულტურა) ბინადრობდნენ არა მხოლოდ ბუნებრივ თავშესაფრებში, არამედ მომცრო, 3-9 მ-ის დიამეტრის მრგვალ მიწურებში, რომელთა ცენტრშიც კერა ჰქონდათ გამართული. ამგვარი ნაგებობები ნაპოვნია მურებიითის (ჩრდილო სირია) ნამოსახლარზეც (373, 36-39).

არქიტექტურული ფორმა, ისევე როგორც ფორმა ნებისმიერი ხელქმნილი საგნისა, ემსახურება ადამიანის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. ოღონდაც ფორმის უგილიგარობა, პრაქტიკულად სრულიადაც არ ეწინააღმდეგებოდა მის ასახვას კულტურის სისტემასა და არსებულ აზროვნებაში; მოცემულ სიტუაციაში – წარმოსახვაში. არქიტექტურაც ხომ კულტურის ერთერთ სფეროთაგანია, რომელშიაც ხდება სივრცითი წარმოდგენების ასახვა. ძველ მიწათმოქმედთა წარმოდგენებში, ნაგებობათა გეგმარებაში, მათ ყოფითსა და საკრალურ არქიტექტურაში გამოიხატებოდა მათეული ხედავ გეომეტრიზირებული სივრცისა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე მიკვლეული უძველესი საცხოვრისების ერთერთ მთავარ დამახასიათებელ ნიშანს ნაგებობათა წრიული გეგმარება წარმოადგენს.

წრის, როგორც გეომეტრიზირებული სივრცული წარმოსახვის ხასიათის მაგალითებს, ამ შემთხვევაში, ქართული ეთნოგრაფიული მასალებიდან მოვიგნათ. მათში ნათლად შეიმჩნევა ის შინაარსობრივი დატვირთვა, რომელიც ამ გეომეტრიულ ფორმას, ყოფითი ტრადიციების მიხედვით, მიეწერება ხოლმე.

უნდა აღინიშნოს, რომ წრე, ერთგვარ ჩაკეტილ, გარესამყაროსგან გამოცალკეებულ სივრცეს ასახიერებს, რომელიც შეუღწევადია გარედან და გამოუღწევადია შიგნიდან. ვფიქრობთ, წრის ამდაგვარი ხასიათი მთელ რიგ მაგიურ ქმედებებში ნათლად ვლინდება. მაგ. წრეს შემოუხაზავენ ხოლმე დაკლულ ცხოველსა თუ ფრინველს, რათა ამ არსებამ წრის შიგნით დალიოს სული.

წრეში ჩადებული შინაარსობრივი დატვირთვა კარგად შეინიშნება მთელ რიგ მაგიურ ქმედებებში; აღწერილია, რომ ერთმა ექიმმაშმა შელოცვის ტექსტის ჩაწერის დროს ხის ჩხირით გარშემო წრე შემოიხაზა. თავისი ამგვარი ქმედება მან შემდეგნაირად განმარტა: „ამ წრის იქით სიგყვის ძალა არ გადმოვა და მხოლოდ ცარიელ სიგყვებს გაიგონებთ“ (37, 195). საყურადღებოა ავადმყოფთან მყოფი შემლოცველის ქმედებაც, როცა ის შელოცვის წაკითხვის წინ ავადმყოფს გარს უვლის ან ჩხირით წრეს შემოუხაზავს.

ლაზებაში დღემდეა შემონახული ამ მხრივ ერთი მეტად საყურადღებო წესი: „სიფხილის“ (კანის დაავადება) შელოცვით

მკურნალობისას, შემლოცველი ადგილს, სადაც ავაღმყოფი იმყოფება, წრით შემოფარგლავს, რათა ეს დაავადება ამ წრეს არ გასცდეს. იმავე ლაზებში, მიცვალებულის დაგირებისას, სამძიმარზე მისულებს ჭირისუფალი რამდენჯერმე გარს შემოუვლის, რათა თავისი ამ ქმედებით მათ თავიდან ააცილოს მსგავსი გაჭირვება. ვფიქრობთ, მსგავსი მაგიური ქმედების გამოძახილი უნდა იყოს ქართულ მეტყველებაში დაფიქსირებული გამოთქმაც - „შემოგველე“, „შემოგიარე“ (გურული დიალექტის მიხედვით). როგორც ამ და კიდევ სხვა მასალებიდან ირკვევა, წრის შემოვლების მაგიურ ქმედებას, ქართველურ (და საზოგადოდ კავკასიელ) გომებში საყოველთაოდ გავრცელებული ყოფილა და მას ყველა კონტექსტში ერთი ძირითადი მნიშვნელობა ჰქონია (37, 196).

დაფიქსირებულია ისიც, რომ შელოცვის პროცესში არა მხოლოდ წრის შემოხაზვით კმაყოფილდებიან (ტექსტს რომ მაგიური ძალა არ დაეკარგოს) და ხშირად, მთქმელსა და ჩამწერს შორის რაიმე საგანსაც ჩასდებენ ხოლმე - რკინას, ქვას ან საერთოდ რაიმე კედლის (თუნდაც სიმბოლური) გადაღმა დადგებიან ხოლმე. ამგვარი ქმედებებიდან კარგად ჩანს, რომ მთქმელის ცნობიერებაში ხაზსა და ზღუდეს ერთგვარი მნიშვნელობა ენიჭებათ - მათ უნდა შეაკავონ სიტყვის მაგიური ძალა. მაშასადამე, ხაზი - კედელი ზღვარია შელოცვისა, რის შიგნითაც თავის ცხოველმყოფელ ძალას განუფენს და ინარჩუნებს ესა თუ ის მაგიური ქმედება. ამრიგად, კონკრეტულ შემთხვევაში ხაზს, შორისად ჩადებულ ნივთს და კედელს ერთურთის მსგავსი - შემომფარგველის, დანარჩენი სივრცისგან გამომკალკეველების, შემომზღუდველის ფუნქცია ეკისრება, რის შიდა სივრცეშიც მიმოიქცევა გარკვეული სულიერი ენერჯია.

წრეხაზის მაგიური დანიშნულებისამებრ გამოყენების გრადიცია ნათლად შემოუნახავს ქართულ ხალხურ ზღაპრებსაც. ერთერთი მათგანის („ყარამანი“) მიხედვით, ყარამანი და მისი ცოლი, რომლებსაც უცხო გარემოში უხდებათ ღამის გათევა, გარშემო წრეს შემოიხაზავენ (37, 197). ამ ქმედებაში ნათლად აირეკლება თვით წრის შემოხაზველთა დამოკიდებულება წრესთან, რომლის საშუალებითაც მათ თავი გამოიცალკევეს უცხო გარემოსგან, შეიქმნეს საკუთარი მიკროგარემო, რომლის შიგნითაც მათ თავი „შინაურად“ იგრძნეს და „სახლად“ გაიხადეს ეს სივრცე.

წრე, როგორც ჩაკეტილი სივრცე, გვხვდება მთელ რიგ ხალხურ თამაშობებშიც. მაგალითად ამ მხრივ „ლახტის“ თამაშისას საყურადღებოა წრეში ჩამდგართა ქმედება - ისინი მოწინააღმდეგეთაგან იცავენ თავიანთ სარტყლებს (სარტყელიც ხომ თავად წრეა). წრეში მდგომთ ჰყავთ თავიანთი „ღედა“, რომელიც ესმარება

„შვილებს“ ამ სარკველების დაცვაში(158, 87). თითქმის ანალოგიური სიტუაციაა მეორე თამაშობაშიც, რომელსაც „ზურგობანა“, იგივე „მრგვალი ვირი“ ჰქვია. კენჭისყრის შემდეგ ერთ გუნდს მოუწევს წრედ ჩადგომა; მეორე გუნდის წევრები კი ცდილობენ, მიუხედავად „მცველის“ წინააღმდეგობისა, ზურგზე მოახგნენ მათ(იქვე).

წრიულ მოძრაობებს, როგორც წესი, ვხვდებით ხალხურ ქორეოგრაფიაშიც, რომლებიც სათავეს უძველესი მისტერიებიდან იღებენ. ასეთი ცეკვებია სხვადასხვა „ფერხულები“, „ხორუმი“, „ძაბრაღე“ და კიდევ მრავალი სხვა.

წრის, როგორც გეომეტრიული ორნამენტის ანალიზი მოცემული აქვს თავის გამოკვლევაში ქართული ხალხური ორნამენტის შესახებ ი. სურგულაძეს(იხ. 137).

დასასრულ კიდევ ერთხელ შეიძლება ითქვას, რომ წრე განასახიერებს ჩაკეტილ, გამოცალკევებულ მიკროსივრცეს, რომლის შიგნითაც მიმოიქცევა, გრიალებს მაგიური ძალა. ე.ი. წრე წარმოადგენს საშუალებას მაკროკოსმოსიდან მიკროკოსმოსის გამოცალკევებისა. აქვე დავსძენთ იმასაც, რომ ამგვარი ხედვა საზოგადო ხასიათს აგარებს და არა მარტო ჩვენი რეგიონისთვისაა დამახასიათებელი. ამასთანავე, გვინდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ჩვენ სრულიადაც არ ვაკლებთ პარალელებს ცენტრალური ამიერკავკასიის ადრესამიწათმოქმედო კულტურების ძეგლთა არქიტექტურასა და ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფასთან. ამის საშუალებას მათ შორის არსებული უზარმაზარი ქრონოლოგიური სხვაობაც არ გვაძლევს; უბრალოდ, ჩვენ გვსურს დავაფიქსიროთ და აღვნიშნოთ ის ფსიქოლოგიურ-შინაარსობრივი დატვირთვა, რომელიც ოდითგანვე დევს წრეში და რომელიც თითქმის მსგავსია ყველა წარმომავლობის ხალხებში მათი განვითარების თუნდაც ძალზე ადრეულ საფეხურებზეც კი. მიგვაჩნია, რომ წრის ამგვარი შინაარსი, ალბათ, გარკვეულწილად თამაშობდა კიდევ როლს წრიული არქიტექტურის ფორმირებაში; მითუმეტეს, რომ წრიული არქიტექტურა უფრო ადრეულია და არქაული, ვიდრე სწორკუთხა (209, 76-77).

ჩნდება რა საცხოვრისი, დგება საკითხი სივრცის სხვაგვარი ორგანიზაციისა. განსაკუთრებით აქტუალურია მისი ის ნაწილი, რომელიც გამოიხატება ცნებებით - „შინ“ და „გარე“.

სამეცნიერო ლიგერატურაში საკმაოდ სრულყოფილადაა დამუშავებული კოლექტიურ დონეზე სივრცის გააზრების პრობლემები და განხილულია მისი ფორმები, ნიშნები თუ განვითარების ეტაპები. ერთერთი ასეთი შეხედულების მიხედვით, სამყაროს ცენტრში დგას ინდივიდუმი, რომელიც სოციალურ ჯგუფთან ერთად

განიხილება. მას გარს აკრავს შეცნობილი, მოწესრიგებული გარემო, ხოლო ამ უკანასკნელს უზარმაზარი შეუცნობელი სივრცე. წამოყენებული მოსაზრების თანახმად, „შინა“ მოწესრიგებული, სოციალური ერთეულის თვალსაწიერზე განლაგებული გერიგორიაა, რომელიც ჰორიზონტის სახით ესაზღვრება „გარეს“, ქაოსს, სტიქიათა არაორგანიზებულად გამოვლენის ასპარეზს(230, 14). აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ეს ცნებები, უპირველეს ყოვლისა, გამოხატავენ მთელი სოციალური ჯგუფის ერთობლივ ხედვით მოდელს და მისი დამახასიათებელი ნიუანსური თავისთავადობიდან მომდინარეობენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როდესაც სოციალური ჯგუფი შეიცნობს „შინა“-ს, საკუთარი სულის განუფენის გარკვეულ სივრცულ ნაწილს, მაშინვე მისსავე ცნობიერებაში აღმოცენდება ცნება „გარე“, რომელიც გაცილებით უფრო ფართო და მომცველია წინა ნაწილისგან. თითოეული ეს ცნება გულისხმობს რიგ ბიოსოციალურ გარემოებებსა და პარამეტრებს, რომლებიც ერთიმეორისგან განსხვავებული პირობებით ზემოქმედებენ სამოგადოების ცხოვრებაზე(138, 133).

კოსმოსი საყოველთაო, ცისა და მიწიერი ძალების მოწესრიგებული გამოვლინებაა: „შინა“ სოციალური ჯგუფისა და ინდივიდის საარსებო, მოწესრიგებული სივრცეა, რომელიც ისევე უპირისპირდება „გარეს“, როგორც კოსმოსი ქაოსს. „გარეს“ გააზრებაში შენარჩუნებულია „ქაოსური“ ბუნება და ამიტომ, თუ „შინა“ საკრალური და წმინდაა, „გარე“ შესაძლოა უწმინდური და მავნე იყოს.

როგორც ფიქრობენ, სივრცის „შინა“ და „გარე“ სამყაროებად დაყოფა უძველეს დროს, კერძოდ იმ ხანებში უნდა მომხდარიყო, როდესაც სოციალურმა ჯგუფმა დაიმკვიდრა თავისი სამეურნეო გერიგორია(138, 141). მაშასადამე, შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ „შინა“-სა და „გარე“-ს, როგორც სივრცული გაგების ფორმირება ცენტრალური ამიერკავკასიის გერიგორიაზე მოსახლე გომებში ადრესამიწათმოქმედო კულტურების გაჩენა-ჩამოყალიბებას ემთხვევა; ხანას, როდესაც აქ დასახლდა (ამ სიგყვის პირდაპირი მნიშვნელობით) ადამიანი(იხ. 354). სწორედ მაშინ გაითავისა შეცნეულად მან თავისი სამკვიდრო, თავისი მამული.

მომდევნო ეტაპი საცხოვრისის, როგორც სივრცული ფენომენის განვითარებაში, აღნიშნულ გერიგორიაზე დგება მაშინ, როცა ჩნდება სწორკუთხა ფორმის ნაგებობები. ქრისტემდე IV ათასწლეულის შუა ხანებიდან, მკვეარ-არაქსის კულტურის ჩამოყალიბებიდან, დგება დრო გარდატეხებისა, რომლებიც აღმ. ამიერკავკასიის ჩრდილო და სამხრეთ მხარეებში სხვადასხვა სიმძლავრით ვლინდებიან. მკვერის აუზში, ძველი სამოსახლოები ცარიელდებიან და აღმოცენდებიან

ახლები, რომლებზეც დაფიქსირებულ ნაგებობებს სწორკუთხა ფორმები და ბანური გადახურვა ახასიათებს(265, 270).

გადასვლა სწორკუთხა ფორმის საცხოვრისებზე, ერთერთი მაგალითია იმისა, თუ როგორ იზრდება ადამიანის ბუნებისგან დამოუკიდებლობა, თუ როგორ ქმნის იგი ახალი კულტურისთვის დამახასიათებელ ფორმებს; სწორხაზოვანი და კუთხოვანი არქიტექტურა არა მარტო ადამიანის მზარდი ძლიერების გამოხატავს, არამედ მის მიერ ბუნების მაგერიალიზებულ გადმოცემასაც წარმოადგენს. მასში არეკლილია ადამიანის გარემოსთან ჭიდილიც (278, 9). სწორკუთხა ფორმის ნაგებობების გაჩენა დაკავშირებულია დამჯდარი ცხოვრების წესის საბოლოო დამკვიდრებასთან და სამყაროს შესახებ, როგორც ურთიერთგანმაპირობებელ მოვლენათა სისტემის შესახებ, წარმოდგენის ფორმირებასთან. სწორკუთხა საცხოვრისის სივრცის სიმბოლური გაგება (ხედვა) თვალნათლივ შესამჩნევია წინა აზიის ცნობილ ჩათალ-ჰუიუქის ნამოსახლარზე: გარკვეული გამოსახულებები („ღვთაებების“, ცხოველთა) ასწლეულთა განმავლობაში გამოისახებოდა ინტერიერის ერთსა და იმავე კედლებზე. „ღვთაების“ გამოსახვა ხდებოდა დასავლეთისკენ მიმართულ კედლებზე, ხოლო ხარების გამოსახულებებს მცხოვრებნი უპირატესად ჩრდილო და აღმოსავლეთ კედლებზე ხატავდნენ(372, 102-108).(იხ. ტაბულა I,II-1).

ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე, წრიული ფორმის საცხოვრებელი ნაგებობის(თოლოსი) ოთხკუთხა ნაგებობად განვითარების თვალნათლივ სურათს წარმოდგენის ხიზანანთ გორის ცნობილი მრავალფენიანი ნამოსახლარი (იხ.76). აღსანიშნავია ისიც, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურის პერიოდში საბოლოოდ მკვიდრდება ოთხკუთხა ფორმის საცხოვრებელი ნაგებობები, რის ნათელი დადასტურებაცაა ამ პერიოდის სხვა ნამოსახლართაგან (ქვაცხელები, გუდაბერტყა, ბერიკლდები...) მომდინარე არქეოლოგიურად შესწავლილი არქირექტურული ფორმები.

ადამიანის ადგილზე კიდევ უფრო დამკვიდრებამ, დაფუძნებამ, დასახლებამ უფრო მეტად გაამძაფრა გარესამყაროს სივრცული აღქმა. კიდევ უფრო გამოიკვეთა სივრცის „შინა“ და „გარე“ ნაწილებად დაყოფა. ეთნოგრაფიული მასალებიდან ცნობილია, თუ რა გულმოდგინედ იცავდნენ ცალკეული ჯგუფები თავიანთ საარსებო სივრცეს და რა ურთიერთობა ჰქონდათ „უცხოვართან“ - სხვა ჯგუფის წარმომადგენლებთან. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ეს ურთიერთობები მუდმივ მესისხლეობითა და დროებით სამშვიდობო კავშირებით გამოიხატებოდა. აქ უკვე შეიძლებოდა სოციალურ ჯგუფს საკუთარი ტერიტორია „შინა“-დ ჩაეთვალა მთელი დანარჩენი სამყაროს

საპირისპიროდ, რომელიც შესაბამისად, მისთვის უცხოდ და სახიფათოდ უნდა ყოფილიყო მიჩნეული.

საცხოვრისის ფენომენის ჩამოყალიბება-განვითარების ადრეულ ეტაპებზე, მისი არქიტექტურული ფორმის ანალიზისა და მიხედვით, შესაძლებელია ფორმითი გადაწყვეტის ორი ძირითადი სახის გამოყოფა: პირველი – მრგვალი, თაღოვანი ნაგებობა და მეორე – სწორკუთხა, ოთხი კედლით შემოზღუდული, ბანურად დახურული ნაგებობა. ორივე ეს არქიტექტურული ფორმა არქეოლოგიურად დადასტურებულია დღევანდელი აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე(იხ. 265).

სწორკუთხა, ბანით დახურული სახლები კიდევ უფრო მეტად ავითარებდნენ ადამიანის სივრცულ შეხედულებებს. ოთხი კედლის არსებობამ სახლშიდა სივრცე ოთხად დაჰყო, ყოველ კედელს, შესაბამისად, თავისი საკუთარი სამხარეო დანიშნულება მიანიჭა. ის რაც იდგმებოდა, ან იხატებოდა აღმოსავლეთ კედელთან, იგი არ დაიდგმებოდა და არ დაიხატებოდა სამხრეთ ან სხვა რომელიმე მიმართულების კედლთან; ჭერმა ცარგვალის - ცის სიმბოლური დაგვირგვინი მიიღო; დედაბოძი ჭერისა და იაგაკის და, შესაბამისად, ცისა და დედამიწის „შემაერთავად“ აღიქმებოდა. ალბათ ამ პერიოდში უნდა დაფიქსირებულიყო საბოლოოდ ადამიანის შიდასივრცულ ხედვაში სამი სკენელის, სამყაროს სამი ვერტიკალური ნაწილის – სკენელის, ზესკენელისა და ქვესკენელის არსებობაც.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ამგვარი ვერტიკალური სივრცული მიმართება ნათლად შეიმჩნევა გრადიციული საცხოვრისის - დარბაზის არქიტექტურაშიც. დარბაზში სივრცულად გააზრებული მთელი სამყარო იყო. დედაბოძი ოჯახის ერთიანობის და მთლიანობის სიმბოლოს წარმოადგენდა. დედაბოძს დაფუძნებული ჭერი ოჯახის ზეცასთან კავშირს, ერთგვარ კოსმიურ „წესრიგსაც“ გამოხატავდა, ე.ი. ეს, ერთი შეხედვით, წმინდა არქიტექტურული დეტალი (დედაბოძი) იმავე ფუნქციას ასრულებდა, რასაც „სიცოცხლის ხე“, ტაძარი, საკურთხეველი, რომელთა მნიშვნელობაშიც, ძველი ადამიანის შეხედულებისამებრ, ასოცირდებოდა სამყაროსეული „მომწესრიგებლის“ ფუნქციები. სახლში, კერაზე ერთ ცეცხლი, რომელიც არასდროს არ უნდა ჩამქრალიყო. ჩაუქრალი კერა კი, როგორც რ. სირაძე აღნიშნავს, მზის სიმბოლო იყო; ხოლო თუ მზე არ მოაკლდებოდა ოჯახს, თუ არ ჩაქრებოდა კერა, მზეგრძელობა იქნებოდა დასადგურებული ამ სახლშიც (139, 23). მოჩუქურთმებული იყო დარბაზის დედაბოძი. იგი იმაგრებდა ჭერსაც და ამშვენებდა სახლსაც, რომელიც არა მარტო საცხოვრებელ, არამედ საკულტო ნაგებობასაც წარმოადგენდა. მასში ღვთიური აზრი და მზის სიმბოლიკა იყო განსახიფტებული(იქვე).

მოგანილი მაგალითები ნათელი დადასტურებაა იმისა, თუ სივრცითი სიმბოლოებით რაოდენ უხვად დაგვირთულ ადამიანისეულ სამყაროს აერთიანებდა „ღარბაზი“ და ზოგადად, საცხოვრისის ფენომენი. აქ თითქმის ყოველი ელემენტი გარკვეული ასტრალური თუ რაიმე სხვა სიმბოლოს მაგარებელი იყო. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ კომპლექსის ყოველ გარკვეულ ელემენტს, იქნებოდა ეს არქიტექტურული(დედაბოძი) თუ ყოფითი(კერა), პირველ რიგში თავთავისი პრაქტიკულად განსაზღვრული ღანიშნულებები ჰქონდათ.

ვეხებით რა საცხოვრისის ფენომენს და სამყაროს სივრცულ აღქმას, გვინდა კიდევ ერთხელ აღვნიშნოთ, რომ სივრცის „შინა“ და „გარე“ სამყაროებად დაყოფა უძველეს დროში, კერძოდ კი იმ პერიოდში უნდა მომხდარიყო, როდესაც სოციალურმა ჯგუფმა თავისი სამეურნეო და საცხოვრებელი ტერიტორია ღანიშნულებად(138, 141). ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე ეს ეტაპი აღრესამიწათმოქმედო კულტურების ჩასახვა-განვითარების პერიოდს უნდა ემთხვეოდეს. როგორც მიჩნეულია ამ პერიოდში საწარმოო ძალთა მიღწეული ღონე ხელს უწყობდა ერთ ადგილზე მუდმივ ბინადრობასა და მოსახლეობის გამრავლებას(265, 67).

გამომდინარე აქედან, უნდა ვიფიქროთ, რომ ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე მოსახლე გომების ცნობიერებაში, სამყაროს ორ ძირითად ნაწილად სივრცისეული დაყოფის საბოლოოდ გაფორმება – „შინ“ და „გარე“ ცნებებად, ქრონოლოგიურად, ქრისტემდე VI ათასწლეულის ბოლოსა და V ათასწლეულის დასაწყისს ემთხვევა.

ბ) საცხოვრისი ფენომენი კონკრეტული სოციალური ერთეულის - „ოჯახის“ ყოფის ამსახველი ფენომენი.

ძველი ხალხების საზოგადოებრივი ყოფისა და კულტურის აღდგენისათვის, როგორც უკვე მრავალგზის აღვნიშნეთ, მხოლოდ ერთი რომელიმე სამეცნიერო დისციპლინის მონაცემები, რა მრავალფეროვანიც არ უნდა იყოს მონაცემები, ნამდვილად არ არის საკმარისი; ყოველ შემთხვევაში, ამ დროს აუცილებელია ფუნქციონალურად სხვადასხვა კატეგორიის ძეგლების (პირველ რიგში სამოსახლოების, ნასადგომარების და სამაროვნების, ასევე სახელოსნოების, საკულტო ძეგლების და სხვა) ურთიერთშეჯერებითი განხილვა. სამართლიანადაა მიჩნეული, რომ არსებითი წვლილი აღნიშნული საკითხების შესწავლაში შეაქვს ეთნოლოგიას; ოღონდაც მის მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც თანამედროვეობამდე მთელი რიგი ინოვაციებითაა მოღწეული, დიდი სიფრთხილით უნდა გამოიყენებოდეს – მათი ქრონოლოგიური მონაცემების გათვალისწინებით, გეოგრაფიული და ეთნიკური აგრიბუციის, გრადიციული და გადმონამოური თავისებურებების გულისხმისყოფით.

აღნიშნულია (იხ.299), რომ კავკასიოლოგიურ არქეოლოგიურ ლიგურაგურაში საზოგადოებრივი ურთიერთობების საკითხების შესწავლას, თუ არ ჩავთვლით ამ პრობლემისადმი მიძღვნილ რამდენიმე ნაშრომს (გ. ქავთარაძე; გ. მინდიაშვილი; ა. ამირხანოვი; ი. კიკვიძე), არ ეთმობა სათანადო ყურადღება. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ხსენებულ რეგიონში ამ საკითხების შესასწავლად არსებული წყაროთმცოდნეობითი ბაზაც არასაკმარისად ინფორმატიულია.თუმცა არსებული მონაცემების საფუძველზე მაინც შესაძლებელია კავკასიის რეგიონში უძველესი პერიოდიდან მოყოლებული საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთგვარი რეგროსპექტივა.

საერთოდ ცნობილია, რომ შემგროვებლური მეურნეობის პირობებში ჩამოყალიბებული თემის სიდიდე, ბუნებრივი პირობებიდან გამომდინარე, მკაცრად ლიმიტირებული იყო. ასეთი კოლექტივები საშუალოდ 40-იდან 100-მდე ითვლიდა და მათ შორის, როგორც წესი, 8-10 კაცი ნადირობით, ხოლო ქალთა დიდი ნაწილი შემგროვებლობით იყო დაკავებული. თემები აგარებდნენ სისხლითნათესაურ, ანუ ოჯახურ ხასიათს (276,26), რომლებიც გაერთიანებულნი სამეურნეო და სულიერი კავშირების რთული სისტემით შეადგენდნენ იმ საფუძველს, რომელის ბაზაზეც შემდგომ პერიოდში უფრო

რთული სოციალური ერთობა – გომი ამოიზარდა. ამ პროცესის ანარეკლს წარმოადგენს მეზოლითის ეპოქაში ფართო კულტურული ერთობების ბაზაზე რიგი ლოკალური ვარიანტების წარმოქმნა, რომლის დროსაც „მეზოლითურ კულტურებს შორის სხვაობა ეთნიკური ხასიათისაა და ამ კულტურების წარმოქმნაში აირეკლება მონათესავე თემთა განსახლება მიმდებარე რაიონებზე, რაც შედეგი იყო ადრეული დიდი თემების დანაწევრებისა“ (345, 21). ამ აზრის გათვალისწინებით დასაშვებია, რომ კავკასიის მთიანი რელიეფის პირობებში, პრაქტიკულად ყოველი ხეობა გამოქვავებულით, ეხებით, სამონადირეო ადგილებით, წყლის რესურსებით გამხდარიყო „საცხოვრებელი სივრცე“ ერთი ან ორი მონათესავე თემისა, რომელიც შემდგომში უფრო დიდ გერიტორიას იკავებდა. მაგალითად, როგორც ა.კალანდაძე ვარაუდობს (71,16), თუკი ჯრუჭულას ხეობა ერთ ან რამდენიმე სანათესაო თემს ეკუთვნოდა, ყვირილას აუზის შუა წელი შესაძლოა მსხვილი თემთა გაერთიანების ე.ი. გომის კუთვნილი მიწა-წყალი ყოფილიყო. ასეთსავე გაერთიანებებს შესაძლოა სჭეროდათ ძირულა-ჩხერიმელასა და ძვერულა-წყალ-წითელას ხეობები (71,21).

„ნეოლითური რევოლუციიდან“ გამომდინარე ჩნდება სტაციონარული დასახლებები მუდმივი ცხოვრებისთვის ნაგები საცხოვრისებით. საზოგადოდ ყოველი კონკრეტული დასახლების ტიპი არსებული ბუნებრივ-კლიმატური პირობების კრადიციულობის, სამშენებლო მასალის ხასიათის და სხვა მთელი რიგი ფაქტორების გათვალისწინებით იყო გაპირობებული. წინა და შუა აზიის ყველაზე ადრეული სამიწათმოქმედო დასახლებები მჭიდრო განაშენიანებით ხასიათდებიან; დასახლების ფართობი 0,1-2,5 ჰექტარის ფარგლებში მერყეობს. სამიწათმოქმედო მეურნეობის პროგრესთან ერთად ყალიბდება დასახლებათა იერარქიულობა, რაც კარგად შეიმჩნევა შუა აზიის ენეოლითური ძეგლებიდან მომდინარე მასალების მიხედვით (354,15). უკანასკნელ ათწლეულებში ამიერკავკასიაში მთელი რიგი პირველხარისხოვანი ადრესამიწათმოქმედო პერიოდის დასახლებები იქნა შესწავლილი, რომელთათვისაც დამახასიათებელია თიხატკეპნილი საცხოვრისების მჭიდრო განსახლება, შიდა საცხოვრებელი სივრცის ერთიანი სახით მოწყობა, სამეურნეო-ყოფითი ნაგებობების ურთიერთსიახლოვე. ყოველივე ეს იმის საშუალებას იძლევა, რომ ქრისტემდე VI-IV ათასწლეულებში კავკასია განხილულ იქნას, როგორც შემადგენელი ნაწილი ფართო კულტურულ - ისტორიული ოიკუმენისა. დასაბუნძის არის მხოლოდ, რომ ეს ნამოსახლარები ნაწილობრივადაა შესწავლილი.

აღნიშნული პერიოდის ერთადერთი ბოლომდე გათხრილი ძეგლი არის ცნობილი ჩოხის ნამოსახლარი(იხ.205). იგი სამხრეთ კავკასიის ბარის მრავალრიცხოვანი ნამოსახლარებისგან ადრეული თარიღით (ქრისტემდე VII-VI ათასწლეულები) გამოირჩევა. გამომდინარე საკუთარი მდებარეობიდან (მთიანი ზოლი) გამორჩეულია მისი სამშენებლო-არქიტექტურული ხასიათიც. ამ ნამოსახლარზე ძირითადად დადასტურებულია მომპოვებლო-ბიდან მწარმოებლურ მეურნეობაზე გადასვლის დასასრული ეტეპი. ჩოხი ამ დროს წარმოადგენდა პაგარა მთური ტიპის დასახლებას. იგი შედგებოდა ორი ფართო, ერთოთახიანი, არქაული სახის მრგვალი საცხოვრისისაგან. ერთი მათგანი, რომელიც მთლიანადაა შესწავლილი, წარმოადგენდა 60 კვ.მ-ის ფართობის ნაგებობას; სავარაუდოა, რომ მეორე დაზიანებული ნაგებობაც ამ ფორმისა ყოფილიყო. ამ ნაგებობების ცენტრში სტაციონარული კერები იყო გამართული, რაც აქ მცხოვრებთა ერთიანი სამეურნეო ურთიერთობების მიმანიშნებელი უდა იყოს. როგორც ჰამირხანოვი აღნიშნავს, ერთიანი საცხოვრისის ბინადართა ეკონომიკურმა ერთობამ, მომავალში ასახვა ჰპოვა დაღესტნის მთიელთა ლექსიკაში, სადაც – „ოჯახი“, „სახლი“, „მეურნეობა“ თავის მხრივ და „კერა“ სინონიმებს წარმოადგენენ (205, 117). ჩვენის მხრივ დავამატებდით, რომ ამგვარი სიტყვაცა გვაქვს ზოგადად იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახში შემაჯავალ დახარჩენ და კემოდ ქართველურ ჯგუფის ენებშიც.

ვარაუდობენ, რომ ასეთ ჩოხის ტიპის თითოეულ სახლში ცხოვრობდა დაახლოებით 20-25 ადამიანი, ხოლო საერთოდ სამოსახლოზე მცხოვრებთა რაოდენობა 40-60 კაცს აღწევდა, რომლებიც, როგორც მიჩნეულია, ერთიანი საოჯახო თემის წარმომადგენელი იყვნენ. ამრიგად, კავკასიაში ადრესამიწათმომქმედო კულტურის აღმოჩენამ, რომლის საწყისებთან ნამდვილად ჩოხის ნამოსახლარი დგას, საგრძნობლად დააძველა ამ მხარეში ოჯახურ-თემობრივი ცხოვრების წესის, როგორც ამ რეგიონში ყველაზე ოპტიმალური და ქრონოლოგიურად თითქმის უცვლელი სოციალური ერთობის ფორმირების სავარაუდო თარიღი.

აღიარებულია, რომ ჩოხის ნამოსახლარი წარმოადგენს მთური ტიპის ადრეულ სამოსახლოს, რომლის შემდგომი განვითარებაცაა კავკასიის მრავალსაუკუნოვანი სამშენებლო-არქიტექტურული ტრადიციები. ამჟამადაც, კავკასიის მთიანეთში გავრცელებულ საცხოვრისთა ტრადიციულ ფორმებს შორის გვხვდება დიდი ერთსათავსოიანი ნაგებობები, რომლებიც ეთნოლოგთა მიერ შეფასებულია როგორც ბინათმშენებლობის ევოლუციაში უძველესი

მოვლენის გადმონაშთი (205,69; 281,123). ამგვარი დიდი ზომის საცხოვრებელი ნაგებობები თავისი პირველადი დანიშნულებით უკავშირდებოდნენ მრავალოჯახიან, ანუ ოჯახურ-თემობრივ ყოფას. არსებითია ისიც, რომ იბერიულ-კავკასიურ ოჯახში შემავალ ენებში შემორჩენილია ისეთი ნათესაობის აღნიშვნელი გერმინი, რომლის შინაარსიცაა – „ერთი სახლის კაცები“, „სახლიკაცი“. ისინი აღნიშნავენ ზოგად სანათესაოში უფრო ვიწრო წრეს.

ჩოხის გიპის მთის სამოსახლო – ერთი პატარა აღრესამიწათ-მოქმედო ერთობის საცხოვრებელი კომპლექსი, კავკასიაში ჯერჯერობით მხოლოდ ერთია აღმოჩენილი. წარსულში მათი არსებობა უდაოა, რამდენადაც მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონებში და მათ შორის კავკასიაშიც მწარმოებლურ ეკონომიკაზე გადასვლის პროცესი მიმდინარეობდა მთის ზოლში, იქ, სადაც არსებობდა ამის ხელშემწყობი ოპტიმალური ეკოლოგიური პირობები(იხ. 314). კავკასიაში ჩოხის ნამოსახლარის აღმოჩენა ამ შეხედულების ნათელი დადასტურებაა.

ამ ნამოსახლარზე დადასტურებული სოციალურ სურათთან ერთობ დიდ მსგავსებას ავლენს, თითქმის მთელს ახლო აღმოსავლეთში გავრცელებული, ეგრეთწოდებული ჯეთუნის გიპის ნამოსახლარები (იხ. 313), რომლებზეც მოსახლე საოჯახო თემების შემადგენლობა 60-100 კაცს აღწევდა.

ჩოხის დაუნაწევრებელი სივრცის საცხოვრისის გიპისგან განსხვავებით, სამხრეთ კავკასიურ საცხოვრისთა სივრცე შესამჩნევად დიფერენცირებულია. აქ შეინიშნება მთელი რიგი სიახლეები საცხოვრებელ-სამეურნეო კომპლექსის გეგმარებაში; სამშენებლო საქმეშიც თვისობრივად სხვა მასალა – თიხა გამოიყენება. ეს ნაგებობები წარმოადგენდნენ ერთიან ურთიერთდამოკიდებულ კომპლექსს, რომელიც ეზოში განლაგებული ბინისგან, მთელი რიგი დამხმარე ნაგებობებისგან, სამეურნეო ორმოებისგან და გარეთა კერებისგან შედგებოდა (იხ.354). ყოველ ასეთ ნამოსახლარზე ძირითად სამშენებლო ერთეულს წარმოადგენდა მრგვალი სახლი გუმბათური გადახურვით, რომლის ფართობიც 10-12 კვ. მეტრამდე აღწევდა. საფსებით სავარაუდოა, რომ მასში ცალკეული ოჯახი ცხოვრობდა. საზოგადოდ, სახლები ერთი გიპისანი იყვნენ და დაუყოფელი შიდა სივრცით ხასიათდებოდნენ. როგორც კ. კუშნარიოვა დაასკვნის, ჩოხის სივრცედაუნაწევრებელ საცხოვრისთა ყოფით პირობებთან შედარებით, აქ მცხოვრებთა პირობები გაუმჯობესებულია, რასაც 1000-1500 წლის განმავლობაში საწარმოო ძალთა განვითარებას და საერთო მაგერიალური კეთილდღეობის

გაუმჯობესებას უკავშირებს (299,259). სრულიად დასაშვებია, რომ ეს მართლაც ასე ყოფილიყო, მაგრამ ჩვენ მაინც ვთვლით, რომ სხვაობა ჩოხის და სამხრეთ კავკასიის ბარის საცხოვრისთა არქიტექტურულ ტიპებს შორის, ძირითადად გაპირობებული იყო მათი სხვადასხვა ბუნებრივ-კლიმატურ პირობებში არსებობის გამო. ჩოხის სამოსახლოს ტიპი სრულიად შეესაბამებოდა მთის რეგიონის გარემოს (სამოსახლოს ეს ტიპი ამჟამადაც მდგრადია თანამედროვე პირობებშიც), ხოლო სამხრეთ კავკასიის ძველებზე დადასტურებულ საცხოვრისთა ტიპები მთლიანად პასუხობდა ბარული ცხოვრების სტილს.

ვარაუდობენ, რომ „შულავრის გორამე“ მცხოვრებთა რაოდენობა 400-500 კაცს აღწევდა, „იმირის გორამე“ 300-ს, ოაზისის ორ დანარჩენ ნამოსახლარზე – „დანგრეულ“ და „გადაჭრილ გორამე“ კი 200-250 კაცს. მაშასადამე, გარკვეულ პერიოდში მთელი ამ ოაზისის მოსახლეობის საერთო რაოდენობა 1200 კაცამდე აღწევდა. დასაშვებია ისიც, რომ ყოველ სამოსახლოზე ცალკეული დიდი ოჯახური ერთობა ცხოვრობდა, რაც გვაფარაულებინებს იმასაც, რომ ასეთი ჯგუფური ნამოსახლარების მცხოვრებნი ერთიმეორესთან ნათესაური ურთიერთობებით იყვნენ დაკავშირებულნი.

დიდი ოჯახური ერთობა, ჩამოყალიბებული მწარმოებლური მეურნეობის ადრეულ საფეხურზე, იყო მეტნაკლებად სიცოცხლისუნარიანი სოციალურ-ეკონომიკური უჯრედი, რომლის საშუალებითაც ყველაზე უკეთ ხდებოდა სამეურნეო ფუნქციის რეალიზება და იყო შედარებით ადვილად სამართავი. ამდენად, ისევე როგორც წინა და შუა აზიის (უმ-დაბაღის, თელ-სოთოს, ჰასუნის, ჯეითუნის, ნამაზღის და სხვა), ასევე ცენტრალური ამიერკავკასიის ნამოსახლარებზე, ყველგან, მოსახლეობა საოჯახო ერთობის ყოფითი ფორმით ცხოვრობდა(იხ.209).

საზოგადოდ თემა, ერთობა, ერთდროულად სამეურნეო, საოჯახო-ყოფითი და იდეოლოგიური კოლექტივი(იხ.209). ერთობის წევრები იცნობიერებდნენ ნათესაურ კავშირებს; ერთობა საკუთარ თავზე იღებდა წევრთა დაცვის ფუნქციებს; კოლექტიური მიწათმოქმედება – საფუძველი თემობრივი ყოფისა, როგორც გადმონამოური ფორმა კავკასიის მთიანი მხარეებისათვის, როგორც ძველად, დღესაც დამახასიათებელია (იხ.207). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ როგორც ეს საზოგადოდ ოჯახურ თემს ახასიათებს, კავკასიის ადრესამიწათმოქმედო ნამოსახლარებზეც მოსახლეობის სოციალური მდგომარეობა თანაბარი იყო რაც თვალნათლივ შეიმჩნევა მომდინარე არქეოლოგიურ მასალაშიც.

სამიწათმოქმედო თემი, როგორც რთული სამეურნეო ორგანიზმი¹ ითხოვდა მმართველობითი ფუნქციების განხორციელებას, რომელიც ადრეულ საწარმოო ეტაპებზე სოციალური თანასწორობის პირობებში უხუცესთა საბჭოების და გვარის უფროსების ხელში იყო... ესენი იყვნენ უფროსები, უპირატესად თემის პატივდებული წევრები, კოლექტივში უმაღლესი ავტორიტეტის მქონენი. მათ არჩევაში ღიდ როლს თამაშობდა პიროვნული მონაცემები, სქესობრივ-ასაკობრივი ნიშნები და სხვა რიგი განმპირობებელი ფაქტორები (მაგ. ინიციაციურ-მაგიური). ეკონომიკური უპირატესობანი მათ არ გააჩნდათ. ოჯახურ-გვაროვნული ერთობის მეთაურათა ფუნქციებში შედიოდა საწარმოო ამოცანათა განაწილება, მათ შესრულებაზე ყურისგდება, სემონურ სამეურნეო ციკლების ხელმძღვანელობა, საირიგაციო სისტემების მოწყობა, თემის შიდა და გარე გაცვლა-გამოცვლის რეგულირება, სამიშროების შემთხვევაში საჭირო ზომების მიღება, ყოფითი კონფლიქტების დარეგულირება, კულტმსახურების ჩაგარება... საზოგადოდ, ამგვარ რჩეულთა მოვალეობას შეადგენდა თემის კეთილდღეობის უზრუნველყოფა. ეთნოლოგიური მონაცემები ადასტურებენ, რომ სტრატეგიკის ამგვარი ადრეული ფორმები, პირველ ხანებში ასეთი პირების მხოლოდ სოციალურ (და არა მაგერიალურ) მდგომარეობას ასახავდნენ. ისინი იყვნენ როგორც პირველნი თანასწორთა შორის (პრიმიუს ინგერ პარეს). ამის უმთავრესი მიზეზი უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ ამგვარი ოჯახური ერთობის წევრთა ურთიერთობებს სისხლითნათესაობითი შეგრძნებებით მძლავრად გაჯერებული მორალური კოდექსი არეგულირებდა, რაც თავისთავად გამოირიცხავდა ქონებრივ უთანასწორობას მის წევრთა შორის.

საგულისხმოა ის, რომ ამგვარი მორალურ-სოციალური ფონი მყარად არის შენარჩუნებული თუნდაც კავკასიის მოსახლეობის (განსაკუთრებით მთის რეგიონის) დღემდე მოღწეულ გრადიციულ საზოგადოებებშიც. მაგალითად, ფშავ-ხევსურეთის ცნობილი თავხევისბერის² ბიჭურ ბადრიშვილის შესახებ მოძიებული მასალების მიხედვით ვლინდება, რომ ხევისბრის ფუნქციები სრულად ეთანხმება

¹ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მისი სირთულე, იმდენად სამიწათმოქმედო და სამეურნეო საქმიანობის სირთულეთი კი არა, მასში შემავალი წევრების ონივიდუალობით და სისხლისმიერი ვალდებულებებისადმი მათი მორალური დამოკიდებულებების სხვადასხვაობებით, უფროს-უმცროსობის დაუწერელი კანონებისა და წეს-ჩვეულებებისადმი ერთგულებით იყო უპირველეს ყოვლისა გაპირობებული.

² ხევისბრის ინსტიტუტი რომ ადრეული საოჯახო თემის საკულტო ლიდერის ინსტიტუტის განვითარებაა, ალბათ ნათელია.

ჯერ კიდევ უძველეს პერიოდებში დადასტურებულ ოჯახური თემის მეთაურის ფუნქციებს. აქვე საგულისხმოა ფშავ-ხევსურეთის მასალების სიხლხორცეულად გამოთავისებულისა და ამ მხარის შვილის, კლასიკოსის, ვაჟა-ფშაველას დამოკიდულება ხევსურების ფუნქციისადმი, რაც მას შედეგნაირად აქვს ნათლად გადმოცემული – „სწორს ფიქრს აძლევდეს თემ-სოფელს ცდუნება არა სძირავდეს“. გრადიციულ სამოგადოებაში მთავარი აქცენტი ადამიანის მორალურ სახეზე, თეოზისზე, ღვთის ხატის მიმსგავსებულობაზეა გადატანილი. ალბათ წარსულის გადამეგებულ აპოლოგიაში არ ჩამოგვართმევს მკითხველი, თუკი ვიგყვით, რომ მხოლოდ სამოგადოების წევრთა მაგერიალურად თანაბარი ცხოვრების ფონზე გამოჩინდება ხოლმე პიროვნება მორალური სახით თანასწორთა შორის. ხოლო, როგორც ეს სოციალურად და ქონებრივად უთანასწორო, პოლარიზებულ სამოგადოებრივ ყოფაში ხდება ხოლმე, პიროვნების ავკარგიანობის განმსაზღვრელ კრიტერიუმად პიროვნების მაგერიალური მდგომარეობა გვევლინება. უნდა ითქვას ისიც, რომ მომავალი „ახალი ცისა და ახალი ღედამიწის“ შექმნა, რაც წმინდა წერილშია ნაწინასწარმეგყველები, იქნება მაგერიალური ღირებულებების გადაფარვა სულიერი ღირებულებებით, ანუ მაგერიალურად, ხორციელად დაცემული ადამიანი კვლავ აღზევდება, ამადღდება ღმერთამდე – აბსოლუტურ სიყვარულსა და სიკეთემდე.

არქეოლოგიური და ეთნოლოგიური მონაცემები ნათლად მიგვანიშნებენ იმაზე, რომ საოჯახო თემის სამეურნეო და სულიერ ყოფა-ცხოვრებაში ქალი და მამაკაცი თანაბრად მონაწილეობდნენ. ქალი ეწეოდა სამიწათმოქმედო საქმიანობასაც, ქსოვდა, ართავდა; ამზადებდა ჭურჭელს, განისამოსს, საჭმელს, უძღვებოდა სახლს, ასრულებდა საოჯახო კულტმსახურებას. მამაკაცი კი ძირითადად უფრო მძიმე სამუშაოებით იყო დაკავებული – სჭრიდა ახოებს, თხრიდა სარწყავ არხებს, ნადირობდა, აგებდა სახლებს, ეწეოდა მესაქონლეობას და თემთა შორის გაცვლა-გამოცვლას...

ქალი – დიასახლისი განსაკუთრებით იყო პაგივებული ადრემიწათმოქმედთა შორის, ამის ნათელი დასტურია კავკასიის (და არა მარტო კავკასიის) ადრესამიწათმოქმედო პერიოდის ნამოსახლარებზე დადასტურებული უპირატესად ქალის ქანდაკებები (იხ.გაბულა II₄; IV₂). შუა აზიის ანაუს კულტურის სამარხებშიც ქალის ქანდაკებებია დადასტურებული; ჩათალ-ჰუიუქის ნამოსახლარზეც ერთ-ერთი საცხოვრებლის იაგაკის ქვეშ დაკრძალული იყო ქალი კვერთხით; სამოსახლოს სამლოცველოში კი იკრძალებოდნენ ქალი ქურუმები ობსიდიანის სარკვებით, ხოლო კაცი ქურუმები ბალთიანი სარკვლებით(იხ.371). ცნობილია, რომ ამ პერიოდში თემისა და

გვარის გამოჩინებულნი აგარებდნენ განმასხვავებელ ინსიგნიებს, ხელისუფლების სიმბოლოებს, რომლებსაც გარდაცვალების შემდეგ მათ საფლავში აყოლებდნენ. აღსანიშნავია, რომ ამ დროს სიმდიდრე – ქონება, წარჩინების შედეგი იყო და არა მისი საფუძველი (იხ.246).

გამოანგარიშებულია, რომ გამოძინარე სამიწათმოქმედო საქმიანობის ციკლურობიდან, რომელზეც წელიწადში სავარაუდოდ 3-4 თვე იხარჯებოდა, დასაქმებული უნდა ყოფილიყო საერთო მოსახლეობის დაახლოებით 10% ანუ 120 კაცამდე, რაც შულაერის გორის მოსახლეობას მეურნეობის მთავარი დარგის ფუნქციონირების უზრუნველსაყოფად საესეებით ხელეწიფებოდა.

VI - IV ათასწლეულების კავკასიური საზოგადოების უჯრედს წარმოადგენდა ეკონომიკურად დიფერენცირებული ოჯახური ერთობა ანუ დიდი ოჯახი (იგივე განუყოფელი დიდი ოჯახი, კარგად დადასტურებული და შესწავლილი ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით) უხუცესებით ან უხუცესთა საბჭოების მეთაურობით ან სხვა მსგავსი თვითმმართველობითი ორგანოს ხელმძღვანელობით. სავარაუდოა, რომ ეს ერთობები ერთიანდებოდნენ უფრო ფართო სოციალურ შენაერთებად – გომებად. შესაბამისად, ასეთი გომები მოიცავდნენ ერთობებს დასახლებულებს ოამისებად და ხეობებად³. მიწა და საქონელი კოლექტიურ სარგებლობაში იყო ოჯახური გადანაწილებით. ცალკეული ოჯახები ეწეოდნენ შინამრეწველობასაც. პერიოდის დასასრულისათვის შეიმჩნევა ოჯახთა ამა თუ იმ სახით ვიწრო დასპეციალება. ეს პროცესი, რომელმაც მომავალში თემობრივი ხელოსნობის ჩამოყალიბება გამოიწვია, ამ პერიოდისათვის საწყის ფაზაშია შესული. ეთნოგრაფიული მონაცემები გვიდასტურებენ, რომ ოჯახურ ერთობებს და პაგრონიმიებს საკუთარი სალოცავები გააჩნიათ, რის გრადიციაც ჯერ კიდევ სწორედ ამ ნელით-ენეოლითის ხანებიდან უნდა მომდინარეობდეს.

IV ათასწლეულის ბოლოსა და III ათასწლეულის პირველი ნახევრის სამოსახლოები წინა პერიოდთან შედარებით გარკვეულწილად სახეს იცვლიან. მათი ნაწილი ძველ ადგილებზე ვითარდება, ნაწილი კი ადრე დაუსახლებელ მიდამოებში აღმოცენდებიან. ამჯერად, სამოსახლო ადგილის შერჩევისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება არა მარტო ეკოლოგიურ, არამედ თავდაცვით ფაქტორსაც. ეს პირველ ყოვლისა მოცემულ რეგიონში აგრესიული ფონის ზრდაზე უნდა მიგვანიშნებდეს. დასახლებები მთისწინა და მთის ზოლში ძნელადმისადგომ

³ ხეობებად, ხევებად განსახლება – ნ. ბერძენიშვილი; ერთობილი ხევი სრულიად სვანეთისა და სხვა.

ადგილებში მკვიდრებიან – მაღალ ტერასებზე, კონცხებზე, მთის კალთებზე და შვერილებზე, გარშემორტყმული ღრმა ხეობებით და ხელოვნური თავდაცვითი ნაგებობებითაც კი.

დაბლობ რეგიონებში გრძელდება ოაზისური განსახლება, ანუ სამოსახლოთა „ჯაჭვური“ განლაგება, რაც ოჯახურ-ნათესაობითი თემების სეგმენტაციის და მათთან ახლოს პატრონიმიული სოფლების დამკვიდრების მანიშნებელია; ჩნდება საერთო სამოსახლოთაშორისო სამაროვნები, რაც ამ სამოსახლოების მცხოვრებთა ნათესაობის დამადასტურებლად ითვლება.

ზოგიერთი სამოსახლოს ზომები მკვეთრად იზრდება წინა ხანებთან შედარებით; ყალიბდება სამოსახლოთა გარკვეული იერარქია: მცირე სამოსახლოები(1-1,5 ჰა.), შუა ზომის სამოსახლოები(3-3,5 ჰა.) და მსხვილი(10 ჰა-მდე) დასახლებული პუნქტები. გამოთვლილია, რომ მაგალითად ქვაცხელას სამოსახლარზე ერთდროულად 200-300 კაცამდე ცხოვრობდა (იხ.187) და სავარაუდოა, რომ ეს იყო ე.წ. დიდი გაუყოფელი ოჯახი(245,20). არიჭის სამოსახლარს, რომელიც კავკასიაში მტკვარ-არაქსის პერიოდის აქამდე შესწავლილ ყველაზე დიდ (მისი ფართობი 12 ჰა-მდე აღწევს) სამოსახლოდაა მიჩნეული, რეგიონში დაახლოებით იმგვარი როლი ეკავა, როგორც მაგალითად ჩათალ-ჰუიუქისა და ნორშუნ თეფეს ანაგოლიაში, რომლებზეც მოსახლეობა 5-6 ათას კაცს აღწევდა(299,210).

ეკონომიკური აღმავლობა, რომელიც მტკვარ-არაქსის კულტურის ბოლო ასწლეულებში შეიმჩნევა, აისახა სამოსახლართა არქიტექტურაშიც. ოთახების (რომლებიც როგორც ჩანს მცირე ოჯახებს ეკავათ) ცენტრში ჩნდება სტაციონარული კერა. ამგვარი საცხოვრისების შიდა სივრცე საგრძნობლად სჭარბობდა (25 კვ.მ) ენეოლითური პერიოდის ფიჭისებურ ნაგებობების შიდა ფართობს. მიდრეკილება გარკვეული კომფორტისაკენ, ახალი სამშენებლო მასალის გამოჩენა (სარ-ლასგი, ძელი, ქვა), შიდა საყოფაცხოვრებო ნივთების სიმრავლე, სათაფსოების გაჩენა, რიგულური ნივთები და სხვა, ამ პერიოდში სტაბილური ცხოვრების ნათელი მაგალითია. ამასთანავე, ინდივიდუალურ საცხოვრებელთა ცენტრში სტაციონარული კერების გაჩენა თემობრივ ჯგუფთა შორის გარკვეული ცვლილებების მიმანიშნებლად უნდა ჩაითვალოს.

ეთნოგრაფიულ ყოფაში დღესაც მრავლად არსებობს იმის მაგალითები, რომ პატრიარქალურ ოჯახთა შიგნით, საწარმოო ძალთა განვითარების შედეგად მიმდინარე პროცესების დროს, საწყის ეტაპზე ეს ერთობანი ინარჩუნებენ პირვანდელ არსს, შემდგომში კი მათ შიგნით ჩნდება წვერთა პირად საკუთრებაში შემავალი ნივთები, ქონება; თანდათან დიდ ოჯახში მიმდინარეობს მანამდე უცნობი

ერთეულის – მცირე ოჯახის გამოყოფა-დიფერენცირება, რომლის საფუძველიც სწორედ ხსენებული კერძო საკუთრებაში შემავალი ნივთები იქცევა(იხ.286).

ცნობილია, რომ როგორც წესი, ადამიანებს სჭირდებათ გარკვეული საცხოვრებელი მინიმუმი (კვების რაციონი, შიდა და გარე ბიონერგეტიკული ბალანსი, შინაური სოციალურ-ფიზიკური სივრცე...), რომლის გამომუშავებაც მათ დამოუკიდებლად არ შეუძლიათ და ამიტომაც, აღრეული ხანებიდანვე ისინი, თანამცხოვრებნი, მხარში ედგნენ ერთურთს. თანდათანობით, საწარმოო ძალთა განვითარება იძლეოდა საშუალებას იმისა, რომ ამ საცხოვრებელი მინიმუმის გამომუშავება შედარებით უფრო მცირერიცხოვან ადამიანთა კოლექტივს შესძლებოდა. ამდენად, თანდათან მცირდებოდა თანამცხოვრებთა რაოდენობაც და ხდებოდა დიდი ოჯახების სეგმენტაცია. მიუხედავად ამგვარი დანაწევრებისა, არსი ოჯახისა – სისხლისნათესაობითი, ღვიძლი ურთიერთობა-მოვალეობანი, მაინც უცვლელი რჩებოდა და მიუხედავად საწარმოო ძალთა განვითარების შედეგად გაპირობებული სოციალურ-ეკონომიკური პროცესებისა, საზოგადოების საფუძველს მაინც ოჯახურ-გვაროვნული ურთიერთობანი შეადგენდნენ; რომლებიც მომავალ ეპოქებში განვითარდნენ და შიდაეროვნულ ურთიერთობებად ჩამოყალიბდნენ.

მიჩნეულია, რომ ინდივიდუალური ოჯახების ეკონომიური დამკვიდრების პროცესს საფუძველი ეყრება იმ მხარეებში, სადაც ერთდროული, ფართომასშტაბიანი სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების გაშლა შეუძლებელი იყო. საფარაულოდ კავკასიაში ასეთი მხარეები იყო ის ოლქები, სადაც ვითარდებოდა გერასული მეურნეობები(იხ.299; 207). პირველი გერასები მთიან დაღესტენშია დაფიქსირებული და ქრისტემდე III ათასწლეულით თარიღდება. ხელოვნური, გერასული მდელოების მოწყობის თავისებურ შრომის ორგანიზაციას მთის რეგიონების მიწათმოქმედნი ინდივიდუალურ, მცირე ჯგუფურ შრომით გამოცდილებამდე უნდა მიეყვანა, რაც განაპირობებდა შედარებით მომცრო გერასული მოედნების კერძო საკუთრებას და ამასთანავე ეს ხდებოდა კიდევ შემდგომ მცირე ოჯახების ეკონომიკური თვითმყოფადობის საფუძველი(299, 267). შესაძლოა მართლაც ასე ყოფილიყო, მაგრამ საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ კავკასიის რელიეფზე მოსახლეობის გაშლა ჯერ კიდევ უფრო აღრეული პერიოდებიდან ბარიდან მთისკენ მიმდინარეობს და მეტად სავარაუდოა, რომ მთის მოახალშენეები უკვე ბარის ოაზისების დიდი ოჯახებიდან გამოყოფილნი, თვისობრივად თვითმყოფადი და ეკონომიკურად დამოუკიდებლობის პოტენციის მაგარებული

ჯგუფები არიან. ამდენად ჩვენ მიგვაჩნია, რომ დიდი ოჯახიდან შედარებით პატარა მონათესავე ოჯახების სეგმენტაციის პროცესი ჯერ ბარის – განვითარებული მიწათმოქმედების პირობებში შედარებით უფრო ადრე უნდა დაწყებულიყო, რასაც შემდგომში მთის მხარეების უფრო ინტენსიური ათვისება მოჰყვა.

აღმოჩენები (ამირანის გორის მეგალურგიული სახელოსნო, სახელოსნოები გარნისსა და ბაბა-დერვიშზე) ცხადყოფენ ადრე ბრინჯაოს ეპოქისათვის ახალი ტიპის წარმოების, მეგალურგიის გაფართოებას და შესაბამისად, განსხვავებულ, მჭედელ-ხელოსანთა სოციალური ფენის ჩამოყალიბების დასაწყისს. პირველ ხანებში მეგალურგიულ სახელოსნოებში ერთგვაროვანი ნაკეთობები მზადდებოდა, რომლებიც თემის ყოველდღიური ყოფა-ცხოვრებისთვის იყო განკუთვნილი. ეს იყო ტიპური მაგალითი თემური ხელოსნობისა, რომელიც ჯერ არ იყო ქცეული წარმოების დარგად. მჭედლის დამკვეთი და ნაკეთობათა მომხმარებელი უპირატესად თემი იყო. თემივე უნაზღაურებდა მას შრომას მოწეული პროდუქციის სახით. აღსანიშნავია, რომ შედარებით მოგვიანო ხანებში ეთნოგრაფიულად დადასტურებული სოფლის მჭედლის სტატუსიც ერთობ უახლოვდება არქეოლოგიური მასალების მიხედვით წარმოსახულ ადრეული ეპოქების სოციალურ სურათს. მჭედელი სოფლის ცხოვრებაში ერთ-ერთი უთვალსაჩინოესი ფიგურა იყო. იგი გარკვეული საბურველით მოსილი (როგორც „რკინის მკენე-ტელი“), ერთგვარ მითიურ პირადაც ითვლებოდა; რომლის სიგყვასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა თანასოფელთათვის. მისი სამჭედლო, გრდემლი, კვერი – ერთგვარი საკრალური ობიექტები იყო, რომელთა ამგვარი ხასიათი კარგად გამოკრთის ცნობილ ქართულ გამოთქმაში - „კვერის დაკვრა“. გამოკვლეულია, რომ „კვერის დაკვრა“ ხდებოდა რაიმე გადაწყვეტილების მიღებისას; ხოლო ამ გადაწყვეტილების შემუშავება სამჭედლოში, გრდემლთან ხდებოდა. „კვერის დაკვრით“ სრულდებოდა ამ გადაწყვეტილების გაფორმება.

დიდი ოჯახების სულიერმა ერთობამ გამოვლენა ჰპოვა ერთობლივი კულტმსახურების ფენომენშიც. ქვაცხელას ნამოსახლარზე სამლოცველოს წარმოადგენდა ნაგებობა, რომელიც არაფრით არ განსხვავდებოდა დანარჩენი შენობებისაგან. მხოლოდ მისი შიდა მოწყობა იძლეოდა იმის მინიშნებას, რომ ეს საოჯახო თემის სამლოცველო უნდა ყოფილიყო. ამირანის გორის სამლოცველო, განლაგებული დასახლების ზემოთ, მთაზე, სამსხვერპლო მოედანთა კომპლექსს წარმოადგენდა. ცნობილია ამ პერიოდის სამლოცველოები მოხრა-ბლურზე, ბეიჩი სულთანის ნამოსახლარზე.

კ. კუშნარიოვა ვარაუდობს, რომ ამგვარი სამლოცველო ნაგებობების გამართვა დიდი კოლექტივების შრომით ორგანიზებას მოითხოვდა, რის სანაცვლოდაც, აგების შემდეგ ისინი ამ კოლექტივთა მოკრების ადგილები ხდებოდნენ. აქვე საგანგებოდ აღნიშვნის ღირსია ის გარემოება, რომ სამლოცველო მის აგებაში დახარჯული კოლექტიური შრომის შემდეგ კი არ ხდება კულტმსახურების ობიექტი⁴, არამედ უპირველეს ყოვლისა დასახლების ადგილობრივი მცხოვრებნი ჭვრეტდნენ ამა თუ იმ ადგილზე ხაგის, ღვთაების საბრძანისს, მის სულიერ გამონათებას და ამის შემდეგ აგებდნენ იქ საკულტო ნაგებობას. ადგილის სულიერება, მისი ერთობილი შეგრძნება, განმტკიცებული საერთო სისხლისმიერი წარმომავლობით, იყო საფუძველი ამა თუ იმ დასახლების მცხოვრებთა ერთობისა. სწორედ ამის შემდგომ, ეს ერთობა, მისეული სულიერების ღვრიგა გამოხატულებას პოულობდა კოლექტიური შრომის შედეგად გამოვლინებულ ხილულ, მაგერიალური კულტურის ნიმუშებში, რომელთა ქამთასვლისაგან ნამუსრევსაც დღეს აფიქსირებენ არქეოლოგები.

ცნობილია, რომ მსხვილ საკულტო ცენტრებთან გვერდით არსებობდნენ ოჯახური სამლოცველოები. ინდივიდუალური ოჯახის სულიერი ერთობა კერაში ვლინდებოდა, ამაზე მეტყველებს კერების ორნამენტაცია და მასთან ახლოს რიგუალურ საგანთა აღმოჩენაც.

მაშასადამე, ხასიათით, მასშტაბით და ლოკალიზებით განსხვავებული საკულტო ადგილების არსებობა სამოსახლოებზე საცხოვრებელ ნაგებობათა გვერდით, ამ დროისათვის (ქრისტემდე VI ათასწლეულის ბოლოსა და III ათასწლეულის შუა ხანებისათვის) გარკვეულად აფიქსირებს ისეთი საზოგადოებრივი ერთეულების თანაარსებობას, როგორსაც დიდი და მცირე ოჯახები წარმოადგენდნენ (299, 268).

III ათასწლეულის ბოლოსა და II ათასწლეულის I ნახევრის კავკასიის საზოგადოებრივი სტრუქტურების შესწავლის საქმე სათანადო წყაროთა ნაკლებობის გამო ერთობ გაძნელებულია. ეს იყო პერიოდი ეკონომიკის სფეროებში ძირეული ცვლილებებისა, პერიოდი დიდი ეთნიკური მასების გადაადგილებისა, ჩრდილოეთით და სამხრეთით კავკასიის კონტაქტების გაძლიერებისა. თავის მხრივ, ამგვარ კარდინალურ ცვლილებებს შეუძლებელია ძირეულად არ შეეცვალა მოსახლეობის ეკონომიკური, საზოგადოებრივი და სულიერი ცხოვრება.

⁴ როგორც ამას მაგერიალისტური მიდგომის საფუძველზე ვარაუდობენ ცალკეული მკვლევარები.

გამონაკლისს შეადგენდნენ დასავლეთ ამიერკავკასიის ნამოსახლარები, რომლებიც ინარჩუნებდნენ თავიანთ გრადიციულ სახეს; ესენი წარმოადგენენ მომცრო (1200-2000 კვ. მ-ის), ალაგობრივი (ხუტორული) ტიპის დასახლებებს - დიდი ოჯახებისა და პატრიონიმების სამოსახლოებს.

მამასადამე, როგორც ეს კავკასიის რეგიონში და მის მიმდებარე მხარეებში მოპოვებული არქეოლოგიური მასალიდან თვალნათლივ ჩანს, საცხოვრისის ფენომენის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მთავარ დამახასიათებელ თვისებას წარმოადგენს მისი უშუალო კავშირი სოციალურ ორგანიზაციასთან - ოჯახთან. როგორც წესი, საცხოვრისის ინტერიერის სივრცულ გადაწყვეტაში ოჯახის მრავალფეროვანი სტრუქტურა აისახება ხოლმე. ყველაზე ადრეულ არქეოლოგიურ ძეგლებშიც კი უკვე შეიმჩნევა საცხოვრისში მამაკაცისა და ქალის სამყოფის, ოჯახის უფროსის ადგილის და ხანდახან მოზარდთა სამყოფის გამოცალკევების კვალი. შიდა სივრცის ამგვარი დაყოფა აგარებს პირობით ხასიათს და ემთხვევა საკრალური სივრცის ორგანიზაციის პრინციპებს(230,7). საცხოვრისის უშუალო კავშირი სოციალურ ორგანიზაციასთან შესამჩნევია ყველა ხალხში.

მიმთვისებელი მეურნეობის ხანის სოციალურ ერთეულს წარმოადგენდა დამოუკიდებელი ჯგუფი, რომელიც რამდენიმე ქალისა და მამაკაცისაგან შედგებოდა. ეს ჯგუფი აწარმოებდა საერთო მეურნეობას და საცხოვრისები განეკუთვნებოდნენ ცალკეულ ინდივიდუუმებს. მოგვიანებით საცხოვრისები განეკუთვნებოდათ წყვილად ოჯახებს, რომლებიც შეადგენდნენ გვაროვნულ თემს, რომელმაც, როგორც ფიქრობენ, წარმოებითი მეურნეობის გავრცელების პერიოდში შესცვალა პალეოლითისა და მეზოლითის სისხლითნათესაობითი თემი(314, 116).

ჯეითუნის საკმაოდ კარგად შესწავლილ კულტურაში, შესაძლებელი გახდა სახლთმშენებლობაში დეცენტრალიზაციისადმი თვალის მიდევნება. თითოეულ სახლში არსებობდა დიდი კერა ერთიანი ოჯახისთვის საკვების მოსამზადებლად. რამოდენიმე წყვილადი ოჯახის ერთიანობა ქმნიდა შედარებით მსხვილ გავრთიანებას. ნამოსახლარზე სახლობდა რამოდენიმე ამგვარი ერთობა, რაზეც ალბათ მეტყველებს საზიარო ხარობის აღმოჩენაც (314, 104-107). ეს ფაქტი იმაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ძველ აღმოსავლეთში, ადრესამიწათმოქმედო კულტურების მაგარებელ ხალხებში, ოჯახური ურთიერთობანი ჯერ კიდევ საკმაოდ სუსტი იყო. გვაროვნული თემი ეგზოგამიური იყო, ქორწინება მაგრი და პატრიარქალური, ხოლო სისხლითნათესაობა შეინიშნებოდა მხოლოდ ერთი ხაზით. უკვე გვიან ნეოლითსა და ენეოლითში, როცა

ვითარდება გაცვლა და ხელოსნობა სოფლის მეურნეობის გამოყოფით, როცა ხდება სახელმწიფოს წარმომქმნელი ბიძგების ფორმირება, ვარაუდობენ ჰეტეროგენული ოჯახური თემის ფორმირებას, რომელიც შედგებოდა რამდენიმე „სისხლისაგან“ (246, 141-145). მრავალთახიანი საცხოვრისები ისეთი ოჯახური თემების სამყოფელს წარმოადგენდნენ, რომელთაც გააჩნდათ საერთო ბელლები და საერთო ოჯახური სამლოცველო (314, 336-339). ამრიგად, ოჯახური თემები ხდებოდნენ რა დამოუკიდებელი სამეურნეო ერთეულები, იყოფოდნენ, ცალკევედობდნენ სოციალური თუ ქონებრივი კუთხითაც.

მსგავსი სიტუაცია შეიმჩნევა სხვა რეგიონებში: პროტონდოვე-როპული t'hom -ესაა საცხოვრისი, გამაერთიანებელი ხალხისა განსაზღვრული სოციალური და ოჯახობრივი ნიშნით, სახლის მეთაურითა და მისი მსახურებით. აღნიშნული საცხოვრისის ჭერქვეშ ცხოვრობს ადამიანთა ჯგუფი, რომლის წევრებიც ერთმანეთთან დაკავშირებული იყვნენ სოციალურ-ოჯახობრივი ურთიერთობებით (253, 742). სახლების გაერთიანება იძლეოდა უფრო მსხვილ სოციალურ ერთეულს – დასახლების მსგავსს, რამდენიმე ოჯახისგან შემდგარს, გაერთიანებულს განსაზღვრული ნიშნით. ესაა სახლები გაერთიანებული თემობრივ დასახლებაში (253, 73).

როგორც ცნობილია, ქართველურ გომებში ოჯახურმა თემმა, როგორც განსაზღვრულმა ისტორიულმა კატეგორიამ ჩამოყალიბება იწყო წინარეისტორიულ პერიოდში. პატრიარქალურ-თემური წყობილების საფეხურზე შეიქმნა ისეთი სამეურნეო-საზოგადოებრივი ფორმა, რომელიც აგებული იყო აგნატთა ნათესაურ ურთიერთობებზე. მხოლოდ პატრიარქალურ თემურ ურთიერთობებს შეეძლოთ წარმოექმნათ საფუძველი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის ისეთი ფორმისათვის, რომლებიც მოგვიანებით დაფუძნებულნი იყვნენ ძმობა გაყოფლობაზე (348, 150).

ოჯახური თემი, სახლის თემი ანუ დიდი პატრიარქალური ოჯახი იყო ძირითადი ბირთვი, პატრიარქალური-თემური საზოგადოებისა. იგი შედგებოდა სამი-ოთხი, ხანდახან შვიდი თაობისაგან ერთი მამის ძირითადი და გაყოფელი შტოებისაგან; შეადგენდა ერთ მეურნეობას, დამყარებულს მიწისა და წარმოების ძირითადი საშუალებების კოლექტიურ საკუთრებაზე; წარმოებული პროდუქციის თანაბარ, კოლექტიურ მოხმარებაზე. ასეთი ოჯახური თემის შემადგენლობა ძველად რამდენიმე ასეულსაც კი აღწევდა.

ამ საკითხს საინტერესო გამოკვლევა უძღვნა გ. მამულიამ, სადაც იგი აღნიშნავა - „სხვადასხვა წარმომავლობის გომობრივ ერთობათა შესწავლის შედეგად დადგენილია, რომ გომის სოციალურ სტრუქ-

ტურაში შემავალი ნათესავეების წრიდან მკვეთრად გამოიყოფა ნათესავეთა შემომღლული წრე, რომლის წევრებიც ურთიერთის მიმართ მტკიცე უფლება-მოვალეობებით იყვნენ შეკრულნი. ასეთ ახლო ნათესავეებად პაპის მამის (პეპერას) ჩამომავლები ითვლებოდნენ პირდაპირი და გვერდითი შტოების მიხედვით. ამ სოციალურ ჯგუფში შემავალი წევრებისათვის ურთიერთის ნათესაობა არა გადმოცემებით აღიქმებოდა, არამედ როგორც წესი, ერთმანეთს პირადად იცნობდნენ რადგან თაობათა მიხედვით, აღნიშნული ნათესაობის საზღვრები აღამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობასთან იყო თანამეფარდებული. აღნიშნულ სოციალურ ჯგუფში, შვილიშვილის შვილი ყოველდღიურ ყოფაში, იქნებოდა ეს სამეურნეო თუ მაგიურ-რელიგიური საქმიანობა, თავისი პაპის მამას უშუალოდ უყურებდა და როდესაც თავად მოიყრებოდა თავისი წინაპრის ხნისა, იგი საკუთარ შვილიშვილის შვილს იცნობდა. ყოველივე ამისა გამო, ამ სოციალურ ჯგუფში შემავალ წევრთა უშუალო ნაცნობობა ნათესაობის მეშვიდე თაობამდე აღწევდა, რაც განაპირობებდა იმ გარემოებას, რომ ექვსი შვილი თაობის ნათესავეთა შორის ნათესაური კავშირები და ნათესაური რიგი უაღრესად ცოცხლად აღიქმებოდა“ (97, 12).

შიდთაობიანი ნათესაური სტრუქტურის უაღრეს არქაულობაზე მიუთითებს ისიც, რომ იგი ეგზოგამიური ჯგუფი იყო მანამ, სანამ ეგზოგამია შვიდთაობიანი ნათესაური ჯგუფიდან მთლიანად გვარზე გავრცელდებოდა. „სახლი“, როგორც უძველესი სოციალურ-ეკონომიური სტრუქტურა, სხვადასხვა წარმომავლობის ხალხებში გენეტიკურად შვიდთაობიან ნათესაურ სტრუქტურასთან არის დაკავშირებული და ნათესაური სოლიდარიზაციაც შვიდი თაობის ნათესავეთა შორის უაღრესად მჭიდროდ ვლინდება (კულტი, მემკვიდრეობა, მესისხლეობა, და სხვა). სწორედ ასეთი მჭიდრო ნათესაური სოლიდარიზაციით შეკრული პაპის მამის (პეპერას) პირდაპირი და გვერდითი შტოების ჩამომავალია სოციალური ჯგუფი, აგნატთა სოციალური გაერთიანება, რომელსაც აგნატურ ჯგუფს უწოდებენ (იქვე).

აგნატური ჯგუფის ტიპის სოციალური გაერთიანებანი სამ პერენეტელად იყოფა. პირველ პერენეტელში შედიან ეგო-ს მამის ჩამომავლები მესამე თაობამდე – ა) ძმა, ძმისშვილი, ძმისშვილიშვილი. ბ) და, დისშვილი, დისშვილიშვილი. მეორე პერენეტელში ეგო-ს პაპის ჩამომავლები მესამე თაობამდე – ა) ბიძა, ბიძაშვილი, ბიძაშვილისშვილი. ბ) მამიდა, მამიდაშვილი მადიდაშვილშვილი. მესამე პერენეტელში შედიან ეგო-ს პაპის მამის ჩამომავლები მესამე თაობამდე – ა) პაპის ძმა, პაპის ძმისშვილი, პაპის ძმის შვილიშვილი.

ბ) პაპის და, პაპის დის შვილი, პაპის დის შვილიშვილი. თუ ეგო-ს მემკვიდრე არ ჰყავდა, მემკვიდრეებად რიგრიგობით გამოდიოდნენ აგნატურ ჯგუფში შემავალი ნათესავები. თუ ისინიც არ არსებობდნენ მაშინ მემკვიდრედ გვარი გამოდიოდა(97, 18).

ძველი ქართული სოციალური ტერმინებიდან, განსაკუთრებით საინტერესოდ ჩანს –ხლ– მზნური ძირიდან ნაწარმოები სახელები. ერთერთი ასეთი ტერმინი „სახლი“ ენობრივად –ხლ– მზნურ ფუძეზე –სა– პრეფიქსისი დართვით იწარმოება. ხლ – ძირი სემანტიკურად „ახლო ყოფნას“, „ერთად ყოფნას“ აღნიშნავდა(97, 44). „სახლი“ მოსახლეობის ერთეულის აღმნიშვნელი სიტყვა იყო. ამ ტერმინის ანალიზს ივ. ჯავახიშვილი იძლევა და აღნიშნავს, რომ „სახლი“ ძველად მარტო ოჯახის საცხოვრებელ ადგილს კი არ ერქვა, არამედ მიწა-წყლისა და აღმინისტრაციული ერთეულის აღმნიშვნელი ტერმინიც იყო(190, 132). „სახლის“, როგორც სოციალური ერთეულის არსებობა გაცილებით უფრო ადრეა საგულისხმებელი. გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, უკვე ქრისტემდე II ათასწლეულის II ნახევარში დღევანდელი აღმოსავლეთ საქართველოს მიწა-წყალზე მოსახლე ტომთა ძირითად სოციალურ ერთეულს – უჯრედს ექვსი-შვიდი თაობისაგან შემდგარი აგნატური ჯგუფი წარმოადგენდა, რომელიც შემდეგ სოციალურ ტერმინებს მოიცავდა – „ნათესავი“; „თვის“; „შვილი“; „მკვიდრი“; „მამიებელი სისხლისა“; „მახლობელი“; „ახლოელა“. ამით გარდა სხვა ყველა „უცხო“ იყო. ძველ ქართულ წყაროებში „თვისისა“ და „მკვიდრის“ კონტრასტად „უცხო“ გვევლინება(97, 40). ყველა ზემოთ აღნიშნულ ერთეულს – ყველა „შინაურს“ „სახლი“ აერთიანებდა. სიტყვა „სახლში“, როგორც ლექსიკურ ერთეულში, ძალზე საინტერესოდ გამოიყურება ძირი – ხლ. ამ ძირზე აგებული სიტყვები –სა-ხლ-ი, სა-ხლ-ე-ულ-ი, ხლ-ე-ბ-ა, სის-ხლ-ი, მა-ხლ-ობ-ელ-ი, ხლ-არ-თი და სხვა, გარკვეულწილად გამოხატავენ –ხლ- ძირის შინაარსს. ძველი ქართული ლექსიკური მონაცემებიც საკმაო მასალას იძლევა ამ თავალსაზრისით(იხ. 3; 58...). მაგალითად, სახლეული – „სახლი“, „თვისთაგანი“, „ძენი“, ოჯახი, ოჯახის წევრები: „იყვნენ მკერ კაცისა სახლეულნი თვისნი“ (მათე. 10,36). „სახლეულითურთ თანაყოფით იყვნეს მონა“ (შეს. IV,24). მოგანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ –ხლ– ძირი დომინირებს გარკვეულ, შინაარსობრივად მსგავს სიტყვებში. ეს ასოთა წყობა –ხლ– როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, განსაკუთრებით სისხლით ახლობელი ხალხის კრებითი შინაარსის მაგარებელი უნდა იყოს.

ძველი ქართული სახლი მიწა-წყლისაგან, გამწვევი ძალისაგან, ნაგებობებისგან და კიდევ მრავალი ერთი სისხლისმიერი ერთობის საკუთრებაში შემავალი სხვა კომპონენტებისგან შედგებოდა. სახლს

სათავეში მამასახლისად წოდებული გამგებელი გვარის უხუცესი ჰყავდა(97, 44). სახლები ერთიანდებოდნენ და ერთ ერთეულს „სოფელს“ შეადგენდნენ.

ძველი ქართული წერილობითი ძეგლებიდან მომდინარე მონაცემების მიხედვით, „სოფელი“ ქვეყანას აღნიშნავდა(190, 130). „ვესტათი მცხეთელის მართვილობაში“(ქრისტესშემდგომ VI საუკუნე), სპარსეთის მარშპანი ვესტათის ამგვარად მიმართავს: „რომლისა სოფლისა ხარ, ანუ რომელი ქალაქისა“. ვესტათი პასუხობს: „მე სოფლისა სპარსეთისა ვიყავ, (ხევისა) არშაკეთისა, ქალაქისა განძაკისა ვიყავ“(190, 30).

მოგანილ დიალოგში საყურადღებოა თვით ინდივიდის მიდგომა საკუთარი სამკვიდრო ადგილისადმი. თვალნათლივ ჩანს, რომ ვესტათი თავისი მიწის წარმომავალი, იქაური – სპარსელი კი არ არის, არამედ მიწის ნაწილია, ამ მიწაზე მსხლომი თემის კუთვნილებაა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს თემი, მიჩნეულია ორგანულ ნაწილად საკუთარი გეოგრაფიული სამყოფისა – მიწისა და მასთან კავშირში წარმოადგენს ერთიან რეალურ ძალას. თვალწინ წარმოგვიდგება ერთობ საინტერესო სურათი – კონკრეტული მხარე და მასზე მოსახლე ერთობა ურთიერთთანაა შერწყმული, ერთ სისხლხორცეულ ერთობადაა ჩამოყალიბებული. თავის მხრივ, სწორედ ამგვარი დამოკიდებულება უღვეს საფუძვლად ხაგისა და საყმოს ურთიერთობასაც. საყმოს ყოველი წევრი შვილია, კუთვნილებაა, ნაწილია თავისი ხაგისა და უშუალო ნაწილია ერთიანი საყმოსი. მოგანილ მაგალითში ჩანს მიდგომა - ურთიერთდამოკიდებულება „ინდივიდ-ნაწილისა“ საკუთარ მიწასთან და მასზე მოსახლე თემთან. ქვეყანა მაშინაა ქვეყანა, როდესაც იგი ათვისებულია რაიმე სოციალური ერთეულის მიერ, რომელიც ფლობს მას და ეთვისება მას, საუფლო მიწას - აღნიშნავს ნ. ბერძენი-შვილი(25, 20-21).

გერმინი - „სოფელი“, ქრისტეს შემდგომ VIII ს-ის დამლევისათვის, ჯერ კიდევ საზოგადოდ ქვეყანას აღნიშნავს. IX-X საუკუნიდან მოყოლებული კი უკვე ეს გერმინი წინანდებურად ქვეყანას და სანახებს კი აღარ აღნიშნავს, არამედ რომელიმე ცალკეულ დაბას. ისე კი ამ პერიოდამდე და მას შემდგომაც, სოფლის მერმინდელი და თანამედროვე მნიშვნელობით გერმინი „დაბა“ იხმარებოდა, რომლის პრვანდელი ფორმაც იყო – „დაბანი“(190, 131). ეს სიტყვა თავიდანვე დამუშავებულ მიწისა და ნახნავს აღნიშნავდა; სვანურში „დაბ“ ახლაც ხნულს აღნიშნავს(იქვე).

ენოლოტიის ხანიდან მოყოლებული, უძველესი ნამოსახლარები მიწათმოქმედების საკმაოდ განვითარებულ კულტურასთან არიან

დაკავშირებულნი. დასახლება მაშინაა სამოსახლო, როცა მასზე მოსახლე „სახლი“ მუდმივად მკვიდრობს, ე.ი. ეწევა მუდმივ ყოფას – მიწათმოქმედებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში – წამყვანი მესაქონლეობის შემთხვევაში, იგი სამოსახლო კი არა სადგომი იქნება. ნომადური ცხოვრების წესს – მომთაბარეობას, მესაქონლეობას, სადგომი სჭირდება და არა სამოსახლო. უძველესი პერიოდიდან მოყოლებული ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე ჩვენ უკვე ძირითადად ნამოსახლარები გვაქვს და არა ნასადგომარები. ეს მდგომარეობა, ამ მხარეში მოსახლე სოციალური ერთეულებში მუდმივი, დამჯდარი ცხოვრების წესის წარმმართველ როლზე მიგვითითებს.

აღნიშნული „სახლი“, თავის სამკვიდრო, სამოსახლო მიწაზე არსებობდა, მიწასთან იყო შეთვისებული, ცხოვრობდა მასზე. „სახლის“ არსებობას, ყოფას საზოგადოდ, სიგყვა - „ცხოვრება“ აღნიშნავს. მისგან ნაწარმოებია – „საცხოვრისი“, „საცხოვრებელი“, იმ ადგილის სახელი, სადაც ცხოვრობდა, მყოფობდა კონკრეტული სოციალური ერთეული – „სახლი“.

სიგყვა „საცხოვრის“-ში -ცხ- ძირის ბგერათა შეთანხმება გამოიყოფა. როგორც ცნობილია, ყოველ ენაში არსებული ფონემები და მათი შეთანხმებანი ენის ხასიათს, მასზე მოლაპარაკე ეთნოსის ხასიათს გადმოსცემენ(260, 370-371). ამიტომაც, გასაკვირი არ უნდა იყოს ის, რომ ჩვენ ასე ხშირად ვეხებით ამა თუ იმ სოციალურ და ყოფით ტერმინთა აღმნიშვნელი სიგყვების ბგერათშეთანხმებებს. ამჯერად, მაგალითისთვის ცხ- ძირზე აგებულ შემდეგ სიგყვებს მოვიხმობთ:

-ცხად- ცხად იყვნენ საქმენი მისნი(ი. 3,21); მამაი შენი რომელი ჰხედავს, მოგაგოს შენ ცხადად(მ. 6,4); ვარღარა ხელ - იწიფის მან ქალაქად ცხად შესვლად(მრ. 1,45).

-ცხება (წაცხება, წასმა; ე.ი. რაიმეს სიბრტყეზე განფენა, რაიმეს რაიმეზე მოფენა) – ამბორსუყოფდა ფერხთა მისთა და სცხებდა ნელსაცხებელსა(ლ. 7,38). სცხებდეს ზეთსა მრავალთა სნეულთა და განჰკურნებდეს(მრ. 6,13). რომლისათ ისაც მცხო მე(ლ. 6,18).

-ცხებული (გამორჩეული, რჩეული – გამორჩეულია ის ვისაც ზეთი ან მირონი სცხია) – ვიდრემდე იხილოს ცხებული უფლისა (ლ. 2,26).

-ცხედარი (საწოლი - გაშლით დასადებელი, გასაცხებელი) – აღდეგ, აღიღე ცხედარი შენი და წარვედ სახიდ შენდა(მთ. 9,6). მას ღამესა ორნი იყვნენ ერთსა ცხედარსა(ლ. 17, 34). მოართუეს მას განრღვეული ცხედარსა ზედა მდებარე(მთ. 9,2).

-ცხოვრება, ცხოვრება: სიცოცხლე, ხსნა, გადარჩენა: – სიგყუათა რომელთა გეგყ თქუნ, სულ არიან და ცხოვრება(ი. 6,63). ცხოვრება საუკუნო ღაიმკვიდროს(მთ. 19,16). შეკრიბოს ნაყოფი ცხოვრებისა მას საუკუნოსა(ი. 2,36).

-საცხოვარი: ცხვარი, საქონელი: – იგი თავადი ამისგან სუმდა, ძენი მისნი და საცხოვარი მისი(ი. 4,12).

-საცხოვრებელი: ქონება, ცხოვრების საშუალება: – შეწირა ყოველი საცხოვრებელი თესი(მრ. 12, 44). ამან ყოველი რაიცა აქუნდა, შემოწირა საცხოვრებლად მისა(58, 525).

-ცხ-ოვ-ელ – სიცოცხლეს, სულის მიწაზე განფენას, საზოგადოდ ყოფას ნიშნავს. მამამან ალაგდინნეს მკუდარნი და ცხოველ იქყვენ(ი. 5,12); რაისა ეძიებთ ცხოველსა მას მკუდართა თანა(ლ. 24,5)...

როგორც ვხედავთ, -ცხ- ბგერათა შეთანხმება, სულის ყოფიერების, არსებობის განფენას, გაშლას, მოფენას აღნიშნავდა ქართულ ენაში.

საცხოვრისთან (და საერთოდ ყოფასთან) დაკავშირებულ სოციალურ გერმინთაგან ერთობ საყურადღებოა – „ნათესავი“, „თვისი“, „შვილი“. ეს გერმინები ურთიერთის სინონიმებადაა მიჩნეული (97, 23).

ის, რომ სიგყვა „ნათესავი“ შინაარსობრივად განაყოფიერების ცნებას უკავშირდება, სადაო არ უნდა იყოს. „ნათესავი“ არის ის, ვინც თესვის, განაყოფიერების შედეგად ჩნდება და საერთო მამიდან, „მშობელი“ ძირიდან მომდინარეობს. თავისთავად სახლი, სისხლისმიერი ერთობა, სერთო წარმომავლობითი ღვრიგით გაერთიანებული თესლნაყარი ერთობა, მომდინარეა თავისი სამკვიდროდან, მიწიდან, რომელთან ერთობლიობაშიც განიხილება ამ სახლში შემავალი ყოველი ცალკეული ინდივიდი. ისინი საერთო ნათესაური ერთობის პრინციპით არიან შეკრულ-შედუღაბებულნი და ერთიანი სანათესაო ღვთაების სამსახურით, ინიციაციურად შესულნი არიან სამკვიდრო გარემოსთან სისხლხორცეულ კავშირში.

სიგყვა „მკვიდრი“, ხალხურ ყოფაში, დიდი ოჯახის წევრებს – ბიძაშვილს და მამიდაშვილს აღნიშნავდა. რაც შეეხება დას, ძმას ან შვილს – მათ „ღვიძლად“ მოიხსენიებდნენ. ღვიძლი ხომ სისხლწარმომქმნელი უპირველესი ორგანოა. „ღვიძლები“ ერთი ოჯახის წევრები არიან, ხოლო „მკვიდრები“ – ბიძაშვილ-მამიდაშვილები, რომლებიც ერთ სამკვიდრებულზე სახლობენ და ამ „სამოსახლო“ მიწის გარშემო „შვილობის“ პრინციპით ერთიანდებიან. ამ ერთიანობის საფუძველი კი კულგია, „ადგილის დედაა“ – ხაგია, რომელიც იდეურად ჰკრავს, ამთლიანებს ამ

ერთობას; უწოდებს რა ამ სახატე მიწაზე მკვიდრი ყოველი წვერი თავს - შეიღს ამ „ხატ-სამკვიდროსას“.

„შეიღისა“ და „მკვიდრის“ ურთიერთმიმართებას მუსკად განმარტავს ეფრემ მცირე. იგი აღნიშნავს: „შეისწავე, რამეთუ მკვდრი საკუთარი(ე.ი. შესაბამისი) სახელი არს შეიღისა მის განა თუ შეიღებულისა, რომელსა ზრდიან, რაითა მან დაიმკვდროს უფლება სახლისა“ (53, 29).

მაშასადამე, საცხოვრისი საზოგადოდ, ეს იყო ადგილი სადაც თავს იყრიდა, ერთიანდებოდა და ყალიბდებოდა რთული შინაგანი სტრუქტურის მქონე სოციალური ერთობა - „სახლი“, რომლის წვერთა ურთიერთობანიც სისხლითნათესაობით პრინციპზე იყო დამყარებული. ისინი იღუვრად ერთიანდებოდნენ ერთ ჭერქვეშ, ერთი „ფუძის ანგელოზის“, ერთი ღვთაების თაყვანისცემის საფუძველზე. მათი ამგვარი ერთობა კი უპირველესად დაფუძნებული იყო გარკვეული სამკვიდრო გერიგორიის, მიწის საერთო მფლობელობაზე.

„სახლში“ შემაჯავლი ინდივიდები, თითოეული, საკუთარი სისხლითნათესაობითი ხარისხის მიხედვით „ნათესავად“, „თ სად“, „შვილად“, „მკვიდრად“ იწოდებოდა. ყველა ისინი „შინაურები“ იყვნენ, რადგანაც ერთ სახლში, ერთ საცხოვრისში უხდებოდათ თავშეყრა. დანარჩენნი, ვინც მათ სახლსგარეთ, მათი ოჯახის გარეთ იმყოფებოდნენ - „გარეშედ“ იწოდებოდნენ.

მეტად საინტერესოა ისიც, თუ როგორ იქცნენ სივრცული ცნებები - „შინ“ და „გარე“, სოციალურ ცნებებად - „შინაური“ და „გარეული“.

ერთ-ერთი ყველაზე გადამწყვეტი პერიოდი კაცობრიობის ისტორიაში, რომელმაც გარკვეულად განსაზღვრა მისი შემდგომი განვითარება, იყო მითვისებითი - სამონადირეო და შემგროვებლური მეურნეობიდან მწარმოებლურ მეურნეობაზე გადასვლის პერიოდი, ამ უკანასკნელის ძირეული ფორმების ჩამოყალიბების, განვითარებისა და გავრცელების პერიოდი. თითქმის ყველა ის ძირითადი მოსაზრებანი, რომლებიც ისტორიული მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე ეთნოლოგთა და არქეოლოგთა მიერ არიან გამოთქმულნი, ემყარებიან კაცობრიობის ისტორიაში მითვისებითი მეურნეობიდან მწარმოებლურზე გადასვლის განსაზღვრელი როლის აღიარებას.

ეკონომიკური ბაზისის შეცვლამ, შესაბამისად, გვაროვნული საზოგადოების გადახალისება გამოიწვია. მეურნეობის ახალ ფორმებზე გადასვლამ, საზოგადოების შიგნით სხვაგვარი ურთიერთობების დამკვიდრებას შეუწყო ხელი. შეიცვალა დამკვიდრებული ტომებისა და გვარებს შორის, რაც უფრო მსხვილი ტომობრივი

დაჯგუფებების ჩამოყალიბებაში გამოიხატა. ამ პერიოდიდან, უკვე თვალნათლივ შეინიშნება მკვეთრად ჩამოყალიბებული არქეოლოგიური კულტურების არსებობა. იქმნება მსხვილი ეთნიკური გაერთიანებები. მკვეთრად მაგულობს მოსახლეობის რაოდენობაც. კავკასია ნეოლითის ხანაში უკვე საკმაოდ მჭიდროდ დასახლებული ჩანს. გაზრდილი მოსახლეობა ახალი გიპის მეურნეობისათვის ვარგისი მიწების ათვისებას პერმანენტულად ინტენსიურს ხდის. ფართოვდება გომების სეგმენტაციის საკმაოდ ინტენსიური პროცესი. იქმნება მონათესავე გომთაგან შექმნილი ეთნიკური ჯგუფები, რის ანარეკლადაც მეტნაკლებად ერთგვაროვანი დიდი არქეოლოგიური კულტურების არსებობაა მიჩნეული(199, 45).

განსაკუთრებით ენერგიულად მიმდინარეობდა აღნიშნული სეგმენტაციის პროცესი, ჯერ კიდევ ადრეულ ეტაპზე, მაშინ როცა ტერიტორიის მსახლეობა არც თუ დიდად ინტენსიური იყო, როცა არ არსებობდა თემთა შორის მჭიდრო ეკონომიკური კავშირები. მაშინ გამოყოფილი თემი, ორი-სამი თაობის შემდეგ, შეიძლება მთლიანად მოსწყვეტოდა ძირითად თემს. ასეთ პირობებში, როგორც გამოთქმულია მოსაზრება, რამდენიმე ათეული თაობის შემდეგ საესებით შესაძლებელია სრულიად ახალი ენაც კი ჩამოყალიბებულიყო(340, 12). ერთი კია, ახალ ენასა და შესაბამისად ახალ ეთნოსს ჩამოყალიბებისა და საბოლოო სახის ფორმირებისთვის აღნიშნულს გარდა მთელი რიგი პირობები ესაჭიროება. ყოველი შემთხვევისათვის, სეგმენტაციის პროცესი რომ ახალი დიალექტების ჩამოყალიბებას უწყობდა ხელს, ვფიქრობთ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს.

მომდევნო ეტაპზე, დიფერენციაციის – სეგმენტაციის პროცესი ისევ ბაგონობდა, ოღონდ ახლა უკვე განსხვავებული იყო მისი შედეგები. საწარმოო ძალთა გაზრდამ და ეკონომიკური კავშირურთიერთობების გაცხოველებამ შექმნა იმგვარი პირობები, როცა ახალი თემები, როგორც წესი უკვე აღარ კარგავდნენ კავშირებს ძველ, ძირ თემებთან. საბოლოოდ წარმოიქმნებოდნენ კულტურისა და დიალექტების მსგავსებით გაერთიანებული მონათესავე გომთა ჯგუფები, რომლებიც ერთმანეთთან სხვა არსებითი კავშირების გარდა „ლინგვისტური განუყოფლობითაც“ ერთიანდებოდნენ (340, 12). მოცემულ ეტაპზე გაერთიანების და განსაკუთრებით ასიმილაციის პროცესები გადამწყვეტ როლს ასრულებდნენ. ამის მიზეზი იყო თუნდაც ის, რომ გომთა ერთი ჯგუფის ტერიტორიის გაზრდა სხვა გომების ტერიტორიების ომების გზით შემოერთების ხარჯზე ხდებოდა.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე აღნიშნული ხასიათის კატაკლიზმები ნათლად

დასტურდება კავკასიის რეგიონიდან მომდინარე არქეოლოგიური მასალებიდანაც. აქ უკვე ენეოლითის ხანაში, აღრესამიწათმოქმედო კულტურების გავრცელების ხანაში ამგვარი სეგმენტაციური და ინტეგრაციული პროცესები უდაო ფაქტია.

ქვემო ქართლში, მარნეულის ვაკეზე ნასოფლარი ბორცვები ჯგუფ-ჯგუფადაა განლაგებული. თითოეული ასეთი ჯგუფი 3-5 ბორცვისაგან შედგებოდა (იხ.81). მაგალითად, შულავერის ჯგუფში ოთხი ამგვარი ბორცვი შედიოდა. ძირითად ბორცვზე, შულავერის გორაზე, ცხოვრება გერიგორიის ათვისების პირველ ხანებშივე უნდა ჩასახულიყო. შემდგომში, მოსახლეობის რაოდენობის ზრდასთან ერთად, ეს დასახლება ნამაგს ველარ იგევეს და მოსახლეობის ნაწილი იძულებულია ახალ ადგილზე გადავიდეს. ძველი სოფლის ახლოს ჩნდება ახალი დასახლებები. ქვემო ქართლის რეგიონში ამგვარი სეგმენტაცია აღნიშნული პერიოდისათვის რამდენჯერმე უნდა მომხდარიყო (199, 48). როგორც ცნობილია, ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში აღრესამიწათმოქმედო კულტურების ჩამოყალიბების ხანა ქრისტემდე VI ათასწლეულის ბოლოს იწყება და ორ ლოკალურ რაიონში ვლინდება. ვარაუდობენ იმასაც, რომ ისინი ადგილობრივ საერთო ფესვებს ეფუძნებოდნენ. ერთი მათგანი ქვემო ქართლსა და მის მიმდგომ მხარეებს მოიცავდა (შულავერი-შომუ თეფეს ვარიანტი), მეორე კი ყარაბაღ-ნახჭევანის ოლქს, არარატის ველს და ჩრდილო კავკასიაში, თანამედროვე დაღესტნის გერიგორიაზეც გადადიოდა. ამიერკავკასიის სამხრეთ-აღმოსავლეთ მონში ჩამოყალიბებული ეს აღრეული კულტურა, რამდენადმე უფრო გვიანი უნდა იყოს შულავერი-შომუ თეფეს კულტურასთან შედარებით. იგი წინა ამის აღრეული კულტურების გარკვეულ გავლენას განიცდის და თავისებურ ელფერს იღებს. ამიერკავკასიის ჩრდილო ნაწილში კი, როგორც ვარაუდობენ ძველადმოსავლური გავლენა ნაკლებ შესამჩნევია (199, 54).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, მოცემულ პერიოდში, დამჯდარი ცხოვრების წესის ჩამოყალიბებასთან ერთად, რაც თავისთავად მწარმოებლური მეურნეობის ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანიცაა, უნდა მომხდარიყო ძირითადი სოციალური ცნებების – „შინაურისა“ და „გარეულის“ ჩამოყალიბებაც. ამ პერიოდის ნამოსახლარების მცხოვრებთა შემადგენლობა სისიხლითნათესაობით პრინცი პებზე უნდა ყოფილიყო აგებული. ალბათ, გამოყოფა მთავარი დასახლებებიდან ამ პრინცი პის დაცვითვე უნდა მომხდარიყო. ე.ი. დედო დასახლებაში მცხოვრებ თემს ნამაგის სახით ესა თუ ის ოჯახი, ჯალაბი გამოეყოფოდა, რომელიც მთავარი დასახლებიდან არც თუ მოშორებით მკვიდრდებოდა; მიმდებარე გერიგორიას ითვისებდა.

ქვემო ქართლში გავრცელებულ ადრესამიწათმოქმედო კულტურაში, IV ათასწლეულის პირველი ნახევრის ბოლოსათვის, მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეინიშნება. მიწათმოქმედების ერთგვარმა აღმავლობამ განაპირობა შედარებით მოზრდილი დასახლებების არსებობა. ამ კულტურის უფრო ადრეული საფეხურის ნამოსახლარები (შულავრის გორა, იმირის გორა და სხვ.) გაცილებით უფრო პატარები იყვნენ. ქვემო ქართლის ადრესამიწათმოქმედო კულტურის გვიანდელ საფეხურზე, IV ათასწლეულის შუა ხანებისათვის, მიწათმოქმედება გარკვეულ დაწინაურებას განიცდის და თანდათანობით უფრო განვითარებული სამიწათმოქმედო კულტურის საფუძვლები იქმნება(298, 57-58). ამ კულტურას, რომელიც დღეს მტკვარ არაქსის სახელითაა ცნობილი, საფუძვლად ადგილობრივი, წინარე სამიწათმოქმედო კულტურა დაედო. ეს კულტურა ძირითადად აგრძელებს ძველი კულტურის გრადიციას, სამეურნეო ყოფას, მაგრამ განვითარების ბევრად უფრო მაღალ საფეხურზე აპყავს იგი(199, 81).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მტკვარ-არაქსის ადრეული ხანის დასახლება, წინარე დროის დასახლებების ხასიათისგან ჯერ კიდევ მაინცადამაინც დიდად არ განსხვავდებოდა. სამოსახლოსათვის უპირატესად ისეთი ადგილები იყო შერჩეული, რომლებიც მიწათმოქმედების განვითარებისათვის განსაკუთრებით ხელსაყრელ პირობებს ჰქმნიდა. მტკვარ-არაქსის ეს ადრეული ხანის ნამოსახლარები, ძირითადად, მომიერ კლიმატურ ზოლშია დაფიქსირებული. ამ დროის სოფელი არც თუ ისე დიდი ზომის უნდა ყოფილიყო, სადაც შენობის ძირითადი ტიპი ისევე მრგვალი ფორმისა ჩანს. ამ მხრივ საინტერესოა ხიზანანთ გორის ნამოსახლარი, სადაც ძირა ფენაში წრიული ნაგებობები იყო გამოვლენილი. შემდგომში აქ საცხოვრისის ტიპი იცვლება და იგი სწორკუთხა ფორმას იღებს. როგორც ვარაუდობენ, დასახლების გეგმას და საერთოდ დასახლების ტიპს წინარე ხანასთან შედარებით მაინცადამაინც დიდი გარდატეხა არ უნდა განეცადა(62, 46). მეურნეობის ხასიათსა და საერთოდ ცხოვრების პირობებში, მტკვარ-არაქსის კულტურის დასაწყის ხანაში საგრძნობი ცვლილებები არ შეინიშნება, მაგრამ მერე და მერე, ეკონომიკური და საერთოდ სოციალური ხასიათის ძვრები გარკვეულ გარდატეხას იწვევს სამოგალოებრივ ცხოვრებაში. ეს საკმაოდ ხანგრძლივი პროცესი უნდა ყოფილიყო. ცნობილია, რომ მიწათმოქმედ სამოგალოებაში, მისი უფრო კონსერვატიული ბუნებისა გამო, ცვლილებებს საკმაოდ დიდი დრო მიაქვთ, მაგრამ მომხდარი ცვლილებები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს მოსახლეობის სამოგალოებრივ ცხოვრებაზე. IV ათასწლეულის ბოლო მტკვარ-

არაქსის კულტურის მაგარებელი მოსახლეობისთვის გარდაცხის ხანადაა მიჩნეული.

მესაქონლეობის დაწინაურება, საწარმოო საშუალებათა განვითარება, სპილენძის მეტალურგიის აღმავლობა, გომთამორისი ურთიერთობების გაზრდა და საერთოდ სოციალური ხასიათის ცვლელბათა მთელი გამა, საზოგადოების არსებულ მდგომარეობას ველარ ეგუებოდა. ამას თან მოჰყვა მოსახლეობის რიცხვის საკმაო მაგება. სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა ახალი მიწების ათვისების მოთხოვნილება და ამიერიდან მტკვარ-არაქსის კულტურა კავკასიაში ფართო გერიგორიაზე ვრცელდება. ამ კულტურის მაგარებელი გომები, თანდათანობით ითვისებენ როგორც ბარს, ასევე მთისწინა და მთის ზოლს. თანდათანობით იშლება წინა კულტურის ერთიანი ხასიათი, ირღვევა მისი „ენელითური ბუნება“ და იწყება განვითარების ახალი ეტაპი - აღრებრინჯაოს ხანა. ეს ხანა თითქმის მთელ ათასწლეულს მოიცავს. იგი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპია კავკასიის მოსახლე ხალხების ისგორიაში. ეს ის ხანაა, როდესაც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა კავკასიის მოსახლეობის ძირითადი ეთნიკური ჯგუფები და აქაა მათი უძველესი ისგორიის საწყისები. ამ დროიდანაა საძიებელი ამ ცალკეული ეთნიკური ჯგუფებისადმი დამახასიათებელი თავისებურებების ფესვები(199, 93).

ამ კულტურისთვის დამახასიათებელია პაგარა საგვარეულო სამოსახლეები. ასეთი დასახლებისათვის საზოგადოების ძირითად ერთეულს წარმოადგენდა 15-20 სულისაგან შემდგარი ოჯახი, ხოლო მეურნეობის ორგანიზაციაში შემორჩა დიდი ოჯახის სისგემა, საერთო სამეურნეო ნაგებობებით(187, 53).

ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში დასახლება, საზოგადოდ, ფორმისა და გიპის მიხედვითაა კლასიფიცირებული. დასახლების ფორმაში მისი გარეგანი სახე, გიპოგრაფია იგულისხმება, ხოლო გიპში კი სოციალური და ეკონომიკური განვითარების დონე (331, 2). ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, ფორმის მიხედვით, საქართველო-სათვის შემდეგი სახის დასახლებები იყო დამახასიათებელი: გაფანგულ-ბუდობრივი, გერასული, ჯგუფური ან იგივე კვარტალური, გმის გასწვრივ და სერულ-ხაზოვანი. დასახლების ესა თუ ის ფორმა სრულ შესაგყვისობაში თუ არა, მეგ-ნაკლებ შესაბამისობაში მაინც იყო აღგილობრივ, ლოკალურად აღებულ კულტურულ-სამეურნეო ვითარებასა და რელიეფთან (331, 26).

ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის უშუალოდ ხელმისაწვდომი პერიოდის დასახლებებათა, რომელთა ასაკიც ქრონოლოგიურად XIX ს-ის შუახანებამდე ჩადის, ანალიზისას აშკარად შეიმჩნევა გარკვეული კანონზომიერება – ყველა ფორმისა

და გიპის ქართულ სასოფლო დასახლებებში მოსახლეობის შიდასა-სოფლო განსახლება – განუფენილობას სისხლით მონათესავეთა მონოგენურად თავმოყრა უღევს საფუძვლად (384,28).

სხვადასხვა ეთნოკულტურულ ნიადაგზე აღმოცენებული ყოველი ხალხური საცხოვრებელი სახლი გარკვეული სპეციფიურობით ხასიათდება. ქართული ხალხური ბინათმშენებლობა თავისი მაღალ-განვითარებული სამშენებლო ხელოვნებისა გამო, რომელშიც საკმაოდ თვალნათლივია ასახული ჩვენი ერის ეთნოკულტურული თავისებურებანი, არცთუ ისე ადვილად ექვემდებარებოდა უცხო კულტურის ზეგავლენას. კონკრეტულად აღებული რომელიმე გიპის ქართული ხალხური საცხოვრებლის ცალკეული მოდიფიცირებული ვარიანტები მხოლოდ აღნიშნული მიკროლოკალური კულტურის სამეურნეო ვითარებისთვის საჭირო ნიშნებითა და ელემენტებით ხასიათდებიან. ...ძველებურმა ხალხურმა საცხოვრებელმა ნაგებობებმა სხვადასხვა ეპოქებთან შეგუების საოცარი უნარი გამოიჩინა. სწორედ ამ თვისებისა გამო თითქმის ჩვენს დრომდე მოგანეს თავი ისეთმა საცხოვრებლებმა, როგორცაა, მაგალითად ჯარგვალი, ფაცხა, მოგვირგვინებულჭერიანი დარბაზი, ციხე-სახლი, კალოიანი სახლი, ოლა-სახლი, ქვაგალახა ბანიანი სახლი და ა.შ. ყოველი მათგანი თავიანთი წარმომავლობით შორეული ეპოქებიდან მომდინარეობენ. ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქვაგალახა ბანიანი სახლი, ჯარგვალი და ფაცხა, რომელთა არსებობას თ. ჩიქოვანი არქაული სახით უკვე ქრისტემდე IV ათასწლეულიდან ვარაუდობს. სათანადო ეთნოგრაფიული მასალის ურთიერთშეჯერებისას მეცნიერი დაასკვნის, რომ საქართველოსათვის დამახასიათებელ ზოგიერთ საცხოვრებელს გეოლოგიური სახეცვლილება თითქმის არ განუცდია. ეს პირველ რიგში ქვაგალახა სახლსა და ჯარგვალზე ითქმის (173, 43).

საერთოდ, აღიარებულია, რომ ერთ ადგილზე ისტორიულად ხანგრძლივად მობინადრე მოსახლეობის არსებობის პირობებში, დასახლების ფორმათა ნაირსახობისდა მიუხედავად, სოფლური დასახლების ძირითად უჯრედს ცალკეულ ოჯახთა მიერ შექმნილი სხლ-კარი წარმოადგენდა (331, 1). თითოეული ასეთი სხლ-კარი კი, თავისთავად, ნათლად ასახავდა ამა თუ მხარის მოსახლეობის სამეურნეო - კულტურულ ყოფას. გამომდინარე აქედან, სრულიად ვიზიარებთ იმ მოსაზრებას, რომ საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების ერთიანი კომპლექსი, ანუ სახლკარი, წარმოადგენს ამა თუ იმ ფორმისა და გიპის დასახლების ძირითად უჯრედს, რომელიც თავის მხრივ, ისტორიულად ჩამოყალიბებული ეთნიკური და მეურნეობრივი სპეციფიკის მაგერიალიზებული გამოხატულებაა.

სწორედ ამისა გამოა, რომ დასახლება სამოგადოებრივი და სამეურნეო ცხოვრების შესწავლის საქმეში ერთერთი უმნიშვნელოვანეს პირველწყაროს წარმოადგენს.

გამომდინარე აქედან, შეიძლება აქსიომადაც მოვოლოთ ის გარემოება, რომ აღამიანები მცხოვრებნი ერთ ნამოსახლარზე და გაერთიანებულნი ერთიანი მაგერიალური კულტურით, დაკავშირებულნი ერთურთთან ერთიანი საკულტო სივრცით, განეკუთვნებოდნენ ერთიან ერთნოსს და ყველანიარად სავარაუდოა, რომ ერთ ენაზეც საუბრობდნენ; ისევე როგორც სხვა დანარჩენ მსგავს სამოსახლოთა მკვიდრნი, რომლებიც მათგან არ განირჩეოდნენ არც სულიერი და არც მაგერიალური კულტურით(389, 152).

ამრიგად, თუკი გავითვალისწინებთ ოჯახის ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე შესწავლილ სტრუქტურას, ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების ხანაში უკვე სახეზეა დიდი ოჯახი თავისი საცხოვრისით, სამეურნეო ტერიტორიითა და დასახლების ტიპით. ის დიდი ოჯახი, რომელიც მომდევნო პერიოდებში, თითქმის მოაქამქამდის, დასტურდება კავკასიელი ხალხების ყოფაში. ჩვენ შორსა ვართ იმის მტკიცებიდან, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურისდროინდელი დიდი ოჯახი უშუალო წინაპარია ეთნოგრაფიულ ყოფაში შესწავლილი დიდი ოჯახისა, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ის ძირითადი სოციალური და სისხლისნათესაობითი სტრუქტურა, რომელიც შემდგომში საფუძველად დაედო ცენტრალურ ამიერკავკასიაში ეთნოგრაფთაგან შესწავლილ ამ სოციალურ ერთეულს, მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების ხანაში უკვე შემუშავებული და ჩამოყალიბებული ჩანს.

ამ ჩვენ მოსაზრებას ეთანხმება ეთნოარქეოლოგთა დასკვნებიც, რომელთა თანახმადაც, კავკასიის უმეტეს მხარეებში, მიუხედავად ჩვენი ეპოქისათვის დამახასიათებელი ყოვლისმომცველი სოციალური და ეკონომიური ცვლილებებისა, ისტორიულად ჩამოყალიბებული და ტრადიციულად მომდინარე მონოგენური დასახლება იმდენად მყარი და სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა, რომ კვლავაც განაგრძობს არსებობას (384, 28).

გ) საცხოვრისი - „ოჯახური გაძარი“

საცხოვრისი, რომელიც თავის მხრივ, გარკვეული სოციალური ორგანიზმის, კერძოდ ოჯახის, ყოფის მაგერიალიზებული გამოხატულებაცაა, მრავალ სხვა ფუნქციასთან ერთად, ამ ერთობის იდეოლოგიური მთლიანობის, სავანებელის, ოჯახის რელიგიური ცენტრის ძალზე აუცილებელ დანიშნულებასაც ასრულებს. ოდითგან, საცხოვრისში იყო თავმოყრილი ოჯახისათვის ყველაზე წმინდა რელიკვიები, საკრალური ფუნქციის მაგარებელი სხვადასხვა ნივთები; სახლში, კერაზე ერთო „წმინდა“ ცეცხლი, იდგა ოჯახის ერთიანობის გამომხატველი ღედაბოძი, ინახებოდა სხვადასხვა კერპები.

არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალების გათვალისწინებით ქართველი ერის ყოფითი კულტურისათვის ორი ტიპის კერაა დამახასიათებელი: ღია და დახურული. დახურული კერა მხოლოდ ერთი სახეობით – ბუხრითაა წარმოდგენილი. რაც შეეხება ღია კერას, იგი სამი მოდიფიცირებული სახესხვაობით ხასიათდება. პირველი და ყველაზე მარტივია უშუალოდ მიწაზე გამართული და ქვის ორი ცაცხლგამძლე ქვისგან შედგენილი კერა, რომელიც ალბათ ყველაზე არქაულიც უნდა იყოს. მეორეა მრგვალი მოყვანილობის კერამიკული კონსტრუქცია, რომელსაც ტანსშიგნით, პაგარა შევირლსადგრები აქვს მიძერწილი. ამგვარი კერა ეთნოგრაფიულად ხალმისაწვდომმა პერიოდმა არ იცის. იგი მხოლოდ განათხარ მასალებში დასგურდება (მტკვარ-არაქსის კულტურის ხანა). რაც შეეხება მესამე სახესხვაობას, საქართველოს მასშტაბით მხოლოდ თრიალეთში და ჯავახეთის ზეგანზე იყო გავრცელებული. ეს სამხრეთული კერაც მრგვალი მოყვანილობის უძირო კერამიკულ ნაკეთობას წარმოადგენდა და თავისი ფორმა-მოყვანილობით მინიატურულ თონეს მოგვაგონდა. იგი მიწაში თითქმის პირთამდე იყო ჩადგმული და მახლობელი აღმოსავლეთის „ქიურსი“-ს ქართულ ვარიანტს წარმოადგენდა(384,48).

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ კერისა და ოჯახის შესახებ მრავლისმეტყველ მასალას გვაწვდიან ძველადმოსავლური არქეოლოგიური მონაცემები და წერილობითი წყაროები. მაგალითად, ქალაქ ნუმის არქივში აღმოჩენილი ანდერძის მიხედვით, მამა უფროს ვაჟიშვილს უგოვებს ოჯახის კერპს – ფუძის ღვთაების ქანდაკებას და ქონების მეტ ნაწილს. მამა ანდერძში საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მის დანარჩენ ძეებს უფლება ეძლევათ მთავარი მემკვიდრის ოჯახში მისვლისა, რათა იქ საგანგებოდ მსხვერპლი შესწირონ თავიანთი ძირი ოჯახის ფუძის ანგელოზს (ღვთაებას). ჰამურაბის ცნობილი კანონების მიხედვით, სიმამრის ოჯახის კერპის

მფლობელ სიძეს, ვაკეშილებს ოდენი სამემკვიდრეო უფლებები ჰქონდა(85, 78).

ფუსტელ დე კულანკის მიხედვით, ბერძენთა და რომაელთა ყოველ სახლში გამართული იყო საკურთხეველი, რომელმაც მუდმივად იყო წმინდა ნაცარი. ჩაუქრობელი ცეცხლის შენახვა ამ საკურთხეველზე ოჯახის უფროსის მოვალეობა იყო (290, 16). ოჯახური რელიგიისათვის არ არსებობდა მკაცრად განსაზღვრული ერთგვაროვანი წესები, ისე როგორც უფრო ფართო მასშტაბიან, საზოგადო აღმსარებლობით ფორმებს ახასიათებს. ყოველი ოჯახი სარგებლობდა სრული დამოუკიდებლობით. არავითარ გარეშე ძალას არ შეეძლო შემოქმედება მოეხდინა მის რწმენასა და კულტზე. ოჯახის მამა იყო ერთადერთი ქურუმი და არ ცნობდა სხვა იერარქიას. მამასადამე, როგორც ამას ავგორი დაასკენის, რელიგია ბატონობდა არა ტაძრებში, არამედ ოჯახებში; ყველას საკუთარი ღმერთი ჰყავდა, ყოველი ღმერთი მფარველობდა ცალკეულ ოჯახს და ღმერთობდა მხოლოდ ცალკეულ ოჯახში. ყოველმა ოჯახმა შეიქმნა საკუთარი ღმერთი და ეთაყვანებოდა მას (290, 28).

ოჯახური კულტმსახურების კვალი დღევანდელი აღმოსავლეთ საქართველოს გერიტორიაზე, არქეოლოგიურად შესწავლილ საცხოვრებელ კომპლექსებში, ჯერ კიდევ ენეოლითის ხანაში დასტურდება. ამ მხრივ ძალზე საინტერესოა „ხრამის დიდი გორის“ ნამოსახლარზე დადასტურებული „სარიგუალო“ კერები, რომლებშიც ნაცართან ერთად აღმოჩნდა მსხვერპლად შეწირული წვრილფეხა საქონლის (ცხვრის) ძელები, მცირე ზომის იარაღები, თიხის ოვალური „კვერები“ და, რაც ერთობ საგულისხმოა, თიხისავე **ანთროპომორფული** ქანდაკებები (354, 137). ამ ფიგურებს ჩვენ უკვე შევეხეთ ზემოთ, ენეოლითის ხანის სამოსახლოებზე მსჯელობისას; ამჯერად კი საგანგებოდ შევჩერდებით მათ სქესობრივ კუთვნილებაზე – ეს ფიგურები ძირითადად მდედრობითი სქესის ღვთაებებს გამოსახავენ (იხ. გვ. 6), რაც იმ შორეულ პერიოდში, ჩვენს წინაპართა ცნობიერებაში, საცხოვრისის მფარველ ანგელოზად დედობრივ, ქალური ხასიათის ღვთაებების არსებობას გვაუარაულებინებს.

ქართველურ სამყაროში, რომ ოჯახის მფარველი ღვთაება მდედრობითი სქესისა იყო, ნათლად მეტყველებს მითოლოგიური გადმოცემებიც. მათ თანახმად „სახლის ანგელოზი ქალია. მას თვალთ ვერ იხილავ; იგი სიზმარში შეიძლება გეჩვენოს მეზობლის გოგოს სახით. ფუძის ანგელოზს თავისი სახით ვერაფერს იხილავს. ფუძის ანგელოზი უბიწო ქალიშვილია. რომელიც ახალგაზრდა, უბიწო ქალის სახით იმყოფება ოჯახში. მისი თვალთ დანახვა არ შეიძლება.

მაგრამ მას შეუძლია მიიღოს კარის მეზობლის ქალიშვილის სახე და ისე გეჩვენოს.“ (ქართული მითოლოგია. შედგენილი აპ. ცანავას მიერ. თბ. მერანი. 1992 -143 გვ.)

რადგანაც ოჯახის ანგელოზს უბიწო ქალი განასახიერებდა, შესაძლოა საერთოდაც აქედან წარმომდგარიყო ის გრადიცია, რომლის თანახმადაც ოჯახის სტუმარს, რომელიც ღვთისგან ბოძებულ წყალობად (შესაბამისად ღვთის სახედაც, შესაძლოა თვით ღვთაებადაც, ქრისტიანული გრადიციის გათვალისწინებით) აღიქმებოდა, ოჯახი ამსახურებდა მისთვის ყველაზე ძვირფასს, საკუთარ „სიწმინდეს“, ოჯახის ანგელოზის განმასახიერებელ უმანკო ქალიშვილს; მიაგებებდა მას მსახურად, მომვლელად, რომელიც ხშირად ფეხს დააბანინებდა, დაანაყრებდა, საწოლს გაუშლიდა სტუმარს. სახლის ქალიშვილთან სიწმინდის დაცვა-პატივისცემით სტუმრის ურთიერთობას უნდა შეეყვანა ოჯახურ სივრცეში მოსული ღვთისეული სიკეთე, ღვთის სახედ აღქმული სტუმარი. იქნებ სწორედ ამგვარი ხედვა „შინა“ სივრცეში შემოსული გარეშე პირისა ელო სფუძვლად წაწლობის ინსტიტუტსაც, რომელიც მხოლოდ აღმ. საქართველოს მთაში არ უნდა ყოფილიყო გაფრცელებული და საერთო ქართველური (საერთოკავკასიური თუ არა) მოვლენა უნდა ყოფილიყო (იხ. ქვემოთ თუითი, წაწლობის ეგიმოლოგიისა და უძველესი სამოგადოებრივი მნიშვნელობისათვის, ამირანი I 1999, 13-19 გვ.).

რამდენადაც უბიწო ქალი ოჯახის სახე იყო, იმდენად სასურველი და აუცილებელიც იყო ოჯახში ახლადმოყვანილი რძლის უბიწობაც; რადგანაც იგი ოჯახში შემოსული, დამხედურ ოჯახურ სივრცეში, განასახიერებდა საკუთარი ოჯახის სახეს და ნაწილი თავისი ოჯახური სივრცისა და შესაბამისად საკუთარი სახლის ანგელოზისა, ხდებოდა შემავსებელი დამხედური ოჯახის ანგელოზური სიწმინდისა. ამდენად, შელახული, შერყვნილი ქალის შემოყვანა ოჯახში დიდ სირცხვილად და საკუთარი ოჯახის ანგელოზის (შესაბამისად ოჯახური სიწმინდის) შეურაცხყოფად ითვლებოდა. ალბათ ამგვარი ხედვა ელო საფუძვლად ქართველურ (და არა მარტო ქართველურ...) ყოფაში გაფრცელებულ პაგარძლის უბიწობის გრადიციასაც. ეთნოგრაფიული ყოფიდან ცნობილია, რომ ქორწილის მეორე დღეს ქალის მშობლები ესტუმრებოდნენ ახალ მოყვრებს და თუ ქორწილის დამეს ყოველივე წესრიგში იყო და პაგარძალი უბიწოდ ჩაბარდებოდა მეუღლის ოჯახს, მოყვრების შეყრა (განსაკუთრებით მძახლებსა) საამური და მხიარული იყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თვლიდა რა ქმრის ოჯახი თავს შეურაცხყოფილად, შესაძლოა პაგარძალი საერთოდაც მიებრუნებინათ მშობლებისათვის. როგორც წესი, ამ საქმეს ქალები (ძირითადად დედამთილი და სიდედრი)

გაარიგებდნენ ერთიმეორეში. ცნობილია და აღიარებულია, რომ პაგარძლის უბიწობას მამაკაცი ძირითადად პირველი ქორწინების დროს აქცევდა ყურადღებას. დაქვრივებულთა ღაოჯახების შემთხვევაში საქმე სხვაგვარად წარმართებოდა ხოლმე. ვფიქრობთ, ვახუშტი ბაგონიშვილი მსჯელობს რა ქართველთა მზე-ჩვეულებებზე, ფრაზაში - „მენი აქუნდათ ...ერთი ცოლისა ქმრობა, რამეთუ მოიყვანიან თვს – თვსთა თანასწორთა“, სოციალური თანასწორობის გარდა, ამ გარემოებასაც უნდა გულისხმობდეს (152, 15).

ჯერ კიდევ მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების ხანაში საცხოვრისების უმნიშვნელოვანეს ადგილს წარმოადგენდა ცენტრალური კერა, დედაბოძი და მათი მიმდგომი გარემო. განსაკუთრებული დანიშნულების ჩანს კერის უკან, კედლის გასწვრივ გამართული შემადლებაც (298, 137). ამ შემადლების რიგუალურ და საკულტო დანიშნულებას ადასტურებს მისი კარნიზის შემკობა-მოხაგვაც (გუდაბერგყა, ციხიაგორა, ქვაცხელა) და ყოველდღიური ყოფისათვის უსარგებლო, უჩვეულო ფორმის ე.წ. „ნაცრის ნაძერწობები“; სხვადასხვა ჭურჭლის და გადასაგანი კერების ან მათი იმიტაციების საგანგებოდ – საზედაშეოდ დაწყობა (130, 157). როგორც ირკვევა, თითოეული ასეთი საცხოვრებელი სახლი ამავე დროს „შინაურ“ სამლოცველოსაც წარმოადგენდა. ამასვე ადასტურებს შუა კერასთან დაკავშირებული ანთროპომორფული ქანდაკებების მსგავსი თიხის მესადგარები, რომლებიც ამა თუ იმ ოჯახის კერპის მიერ კერის განაყოფიერების აქტს განასახიერებს (187, 53). რადგანაც ამ სამოსახლოების გერიტორიაზე დადასტურებული არ არის საზოგადოებრივი დანიშნულების ნაგებობანი (არ ჩანს საკულტო ნაგებობაც), გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, კულტის მსახურება, სახელდობრ, საცხოვრებელ ნაგებობებში ხდებოდა (76, 44). დასახლებას სამლოცველო ალბათ მის გარეთ ჰქონდა⁵ (76, 163), რომელიც მთელი სამოსახლოს იდეოლოგიური ერთიანობის სიმბოლო იყო; ცალკეულ საცხოვრისებში კი ოჯახები აგარებდნენ საკუთარი „ფუძის ანგელოზებისადმი“ მიძღვნილ მსახურებას.

ამ მხრივ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ დღევანდელ ქართულ ყოფაში დადასტურებული გრადიციული სუფრის ერთერთი უმნიშვნელოვანესი წესი. მხედველობაში გვაქვს „ფუძის ანგელოზის“ სადღეგრძელო, რომელიც ჩვეულებრივ, ნადიმის დასასრულს, ბოლო სადღეგრძელოდ ისმება. სუფრის თამადა, ქეიფის ბოლოს, სვამს იმ ოჯახის ფუძის ანგელოზის სადღეგრძელოს, სადაც მიმდინარეობდა სუფრა. იგი სადღეგრძელოში შესთხოვს ფუძის ანგელოზს, რომ მან

⁵ ისევე როგორც ეს თანამედროვე ეთნოგრაფიულ ყოფაშია შენიშნული.

თავისი წყალობა არ მოაკლოს ოჯახს. მაშასადამე, სუფრის ყოველი წევრი საკუთარ ცნობიერებაში აღიქვამს მოცემული ოჯახის მფარველ ანგელოზს - „ფუძის ანგელოზს“. ე.ი. თანამეინახეთათვის არსებობს იმდენი ფუძის ანგელოზი, რამდენიც ოჯახია. სხვა ოჯახში ისინი კონკრეტული ოჯახის, სახლის ფუძის ანგელოზს დალოცავენ. საბედნიეროდ, თანამედროვე ქართველის ცნობიერებაში ძალუმაღ აქვს გადგმული ფესვები გრადიციულ ხედვას, რომლის თანახმადაც ყოველ ოჯახს, საცხოვრისს ჰყავს თავისი ფუძის ანგელოზი, მფარველი ღვთაება.

„ფუძის ანგელოზი“, ოჯახის მფარველი ღვთაება, ნაყოფიერების, დოვლათის, ხვაეის, ბარაქის მომნიჭებელი ღვთაებაა, რომელსაც შესთხოვენ წყალობას მის „ფრთებქვეშ“ შეხიზნულ, მის წყალობა-მაღლს შემყურე ოჯახისათვის.

ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემებში „ყოველი ახალი ოჯახი ფუძის ანგელოზის პაგრონი ხდება. ეს ანგელოზი იმ ადგილას არის, სადაც მათი ფუძე – საცხოვრისი მდებარეობს. ოჯახს სწამს ფუძის ანგელოზი, რომელიც ახალგაზრდის სახითაა წარმოდგენილი. ოჯახის სადღეგრძელოში ფუძის ანგელოზიცაა მოხსენიებული: „ოჯახის კეთილ ანგელოზს გაუმარჯოს! იცავდეს ოჯახს ბოროგისაგან, ჯვარს სწერდეს კაცსა, საქონსა, ნაქონ-ნაყოლსა“.(390, 73-74)

იმ ოჯახზე, სადაც არეულ-დარეულობა და მუდამ ჩხუბია, იტყვიან: „ფუძის ანგელოზი წავიდა და მათ სახლ-კარს ეშმაკი დაეპაგრონაო“. სამოსახლოს გამოცვლის შემთხვევაში (რაც უკიდურეს შემთხვევაში ხდებოდა ხოლმე) ოჯახის ანგელოზს ახალ სხლში გადააბრძანებდნენ – „სახლის ანგელოზი უფლისაგანაა გაჩენილი და გამოგზავნილი. თუ ბოროგი ანგელოზია სახლში ჩაბუდებული, იქ მუდამ ჩხუბი და აყალ-მაყალია“.(იქვე)

„თუ სახლი სხვაგან გადაიგანა კაცმა, ანგელოზიც უნდა გადაიგანოს. სანთელს აუნთებენ, შეეხვეწებიან. ანგელოზიც წამოვა და ახალ სახლში დაბინავდება. ანგელოზებს არ სჭირდებათ გზის სწავლება, თვითონ აგნებენ ახალ სახლს. გაბრაზებული ანგელოზი საშიშია ოჯახისათვის. თუ ოჯახი გაიყოფა, ის შეწუხდება. განაყოფიდან წასულს თუ არ გაჰყვა შეწუხდება“. მთხრობელი გადმოგვცემს – „სახლის ანგელოზი გამოვიწვიეთ ახალ სახლში. ერთ შაბათ დღეს, ოთხი კაცი წამოვიყვანე, გავამზადეთ საჭმელ-სასმელი. ძველი სახლის კერაზე ვილოცეთ: კარგად ვიყოთ აქაც და იქაცო. ოჯახის უფროსმა შაქრის ნაგეხების დაყრა დაიწყო გზაზე, რათა ტკბილად წამოგვეყოლოდა სახლის ანგელოზი ახალ სახლში. სახლის ანგელოზი იმყოფებოდა განჯინაში“ (იქვე). პირადადაც მახსოვს, ბებიანემი (რაჭველი ქალი გახლდათ) განსაკუთრებული მოწიწებით უელიდა

ჩვენს სამზარეულოში განჯინას, სადაც სამზარეულო იარაღი, პურეული და ცხიმ-ერბო ინახებოდა, რადგანაც მისი გადმოცემით იქ ანგელოზი იყო დაბრძანებული. ასე გვჯეროდა ჩვენც, ბავშვებს. გამომდინარე აქედან განსაკუთრებული მოწიწებით და იღუმალების განცლით ვექცეოდით განჯინას, ადგილს სადაც ოჯახის დიასახლისები – ბებიჩემი და დედაჩემი ოჯახის საზრდოს, ძირითადად ნაცხობ პროდუქციას (ხაჭაპურს, პურს, ლობიანს, ნიგვზიან პურებს...) ან ხორბლეულ-ბურღულეულს ინახავდნენ, და რომელიც ქალთა საგანმგებლო იყო. „განჯინას“ მამაკაცები ნაკლებად ეკარებოდნენ, ისევე როგორც ქალები ნაკლებად ეკარებოდნენ ეზოში ადგილს, სადაც სამეურნეო და სამუშაო იარაღები იყო შენახული. განჯინას თუ ქალები ალაგებდნენ და უვლიდნენ, სახელოსნო-საკუჭნაოს მამაკაცები აწესრიგებდნენ. თუმცა აქვე განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ცალკეულ, განსაკუთრებულად გამოუვალ ვითარებაში ხდებოდა შემთხვევები, როდესაც ირღვეოდა სახლშიდა სივრცის მკაცრად დადგენილი საზღვრები. ეს ხდებოდა მაშინ, როდესაც ოჯახი ქალის ან კაცის გარეშე რჩებოდა. ასეთ შემთხვევებში ესა თუ ის პიროვნება, გამომდინარე მეუღლის, ან საზოგადოდ ოჯახში მრდასრული საპირისპირო სქესის დაკარგვიდან, თავს იღებდა გარდაცვლი ოჯახის წევრთა სამეურნეო და რიგუალური ფუნქციების შესრულებას. ამგვარი პიროვნებები გარეშეთა თვალში გარკვეული იღუმალი საბურველით იმოსებოდნენ და ერთგვარი პატივისცემითაც სარგებლობდნენ⁶. ამის მაგალითად გამოდგება თუნდაც ვაქასეული დამოკიდებულება სანათას ფენომენისადმი („ბახტრიონი“), რომელიც გამოუვალ მდგომარეობაში ჩავარდნილი, ხატშიც კი (რომ არაფერი ვთქვათ შიდა საოჯახო სივრცეზე) თავს იღებს ხევისბრის, ხუცესის ფუნქციებს –

„ეს რაღაც ცუდ საქმეს ჰნიშნავს,
მომასწავებელს ავისა.
საჯარეს დიაცს რა უნდა?
არ თუ ეშინის დავისა?
მარტოს აუნთავს სანთლები,
და ხატიც უდიდება;
მარტოს დაუკლავს საკლავი,
თვითონვე უტყავებია;

⁶ ალბათ ამგვარი დამოკიდებულება ედო საფუძვლად ქართველი ერის ყოფაში ქვრივ-ობოლ-ობერთა დახმარების გავრცელებულ ჩვეულებასაც („საწელი დედაბრისასა თავგინი ყანასა მკიანო...“), რაც საერთო-სახალხო მორალურ კოდექსში საღვთო საქმელაც განიხილებოდა.

მარგოდ-მარგოკას ღიაცსა,
ხაგ-ღმერთი უხსენებია!“ (391, 72)

ესაუბრობთ რა ოჯახის ანგელოზზე, ისევ აპ.ცანავას დავესესხებით – „ოსეთიდან გამოთხოვილი ქალი დაწოლის წინ თუნდაც სუფთა სახლს მაინც დაგვიდა, შემდეგ ოთახის შუაში ორ პაჭარა სკამს დადგამდა: - ღამით ანგელოზები რომ შემოვლენ, უნდა დასხდნენ და სახლიც სუფთა უნდა იყოსო. მათაც ხომ უნდათ ჭამა და დასვენება“. ამგვარი რამ, ოჯახის ანგელოზთა პაგივლება პირადად მეც მახსოვს ჩემს ბავშვობაში - საახალწლოდ, ერთი კვირაც და შემდგომაც, ძველით ახალწლის გასულამდე, ჩვენთან ზემოთ (ორსართულიანი სახლი გექონდა), „მალაში“ ტკბილეულის სუფრა არ აიშლებოდა, დედა ამბობდა – „ღამით ანგელოზები მოფრინდებიან და სუფრა გაშლილი უნდა იყოს, დაისვენებენ, დაილოცებიანო“.

მსჯელობენ რა ოჯახური ღვთისმსახურების შესახებ, ხშირად აღნიშნავენ, რომ, როგორც წესი, ამ დროს, წინა პლანზე გამოდის ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილი საკრალურობით საბურველმოცული კულტმსახურების რიგუალი. ქართველი ერის ყოფიდან მრავალი ასეთი მაგალითის მოგანა შეგვიძლია ამ მოვლენის ასახსნელად და გასაცნობიერებლად. მაგალითად გამოდგება, თუნდაც თითქმის მთელს დასავლეთ საქართველოში დადასტურებული, ბოსლობის რიგუალიც. მართალია, მის შესახებ ბევრ ქართველ ეთნოგრაფს უმჯელია, მაგრამ მაინც, კიდევ ერთხელ, აღვწერთ მას ჩვენს მიერ, ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს, 1980 წელს, რაჭის სოფლებში (სხვაგვასა და ფუციეთში) მოძიებული მასალების მიხედვით.

რაჭული ბოსლობა საქართველოს სხვა მხარეებში გავრცელებულ მსგავს დღეობათა ანალოგიურია, მაგრამ რიგი თავისებურებები ახასიათებს; იგი ძირითადად განკუთვნილია მსხვილფეხა საქონლის გამრავლებისათვის, ბარაქიანობისა და სიმრთელისათვის. ეს დღეობა რაჭის სოფლებში ხორციელის კვირაში იმართებოდა, რომელსაც მოსახლეობა ბოსლობის კვირას უძახდა. ამ შეიძლება ყველა ოჯახი უქმობდა, განსაკუთრებით კი ფუქენიერნი – მთელი კვირის მანძილზე; ახლად დაფუძნებულნი კი ორი ან სამი დღე.

„ბოსლობის კვირაში“ მოსახლეობა რამდენიმე რიგულს ასრულებდა, რომლებიც აგრეთვე შინაურ ცხოველთა და ფრინველთათვის იყო განკუთვნილი: „მელიაკვერი“, „გოჭი ხუთშაბათი“, „ღორების ბოსლობა“; დაბოლოს, შაბათ დღეს საქონლის ბოსლობა, რომელიც ამ კვირის დღეობათა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო.

დღეობისთვის მზადებას ჯერ კიდევ წინდლით იწყებდნენ. ოჯახში ცხვებოდა განაგებები და შეკეცილები (ლობიანები) მამაკაცთა სულადობის მიხედვით. გათენდებოდა თუ არა შაბათი, მთელი ოჯახი ეზოში მოიყრიდა თავს. ყველა მხიარულობდა, იღგა ბავშვების კრიაშული, რომლებიც შეძახილებით: „ბოსელ, ბოსელ ბუ; ბოსელ, ბოსელ ბუ“ – იქაურობას იკლებდნენ. შიგნიდან ჩაკეცილ სახლში რჩებოდა მარგო დიასახლისი.

ოჯახის უფროსი აიღებდა წინდლით გამომცხვარ განაგებებს, ჭიქა ღვინოს, სანთელს, კისერზე შემოისვამდა უმცროს ვაჟს (თუ პაგარა ვაჟი არ ჰყავდა კისერზე ჯორკოს, მომცრო ზომის სკამს შემოიდებდა), დანარჩენ შვილებს წინ გაიძლოლებდა და შეძახილებით შევიდოდნენ ბოსელში. იქ დღეობას მიულოცავდნენ საქონელს და თან „საქონლის ანგელოზს“ შესთხოვდნენ პირუტყვის გამრავლებას, სიმრთელეს, ბარაქას. საქონლის საერთო დალოცვის შემდეგ პატრონი სათითაოდ ჩამოუვლიდა ყოველ მათგანს და გვერდებზე კვერცხს მოუსვამდა, თანაც ლოცავდა: „იმრდებოდე, კეთდებოდე, ნადირს ერიდებოდე“. როცა ჯერი მთავარ გამწვევ ძალაზე – ხარზე მიდგებოდა, სანთლით გვერდზე ბალანს შეაგრუსავდა, ზედ ღვინოს მიასხამდა და შემდეგ კვერცხს წაუსვამდა; თანაც განსაკუთრებით დალოცავდა. ამ დროსაც, პატრონი „საქონლის ანგელოზს“ ხარების გამრავლებასა და ძლიერებას ევედრებოდა.

პირუტყვის დალოცვის შემდეგ მლოცველი კვერცხს ბაგაში დამალავდა, რომელიც მეორე დღით ბავშვებს უნდა ეპოვნათ. ამ უკანასკნელთ კი ბაგაში ეს ძებნა-ბურგნავი, ერთობ ართობდათ და ახალისებდათ.

აქვე რამოდენიმე სიგყვით გვინდა შევჩერდეთ რიგუალის იმ ელემენტზე, როდესაც ოჯახის უფროსი ბურგზე შემოისვამს პაგარა ბავშვს ან შემოიდებს პაგარა სკამს. აქ საყურადღებოა თავად გამომსახველობითი პოზა საქონელთღვთაებისადმი მავედრებელი ოჯახის უფროსისა. მასში, ალბათ, გრანსფორმირებულად უნდა სახიერდებოდეს გამანაყოფიერებელ-სქესობრივი აქტი. აქტი, რომელიც ბოსლობის ერთ-ერთი ვარიანტის, ლეჩხუმურის (რაჭის მეზობელი კუთხე) მიხედვით, შედარებით უფრო ნაგურალურადაა შემონახული. აქ ბოსლობა დღეს, ვახშობის წინ სახლში გამეფებულ სიჩუმეში (ამ დროს აკვანში ბავშვსაც არ უნდა ეგირა) ოჯახის უფროსი და დიასახლისი მიდიოდნენ კერასთან და ჩამუხლულები იკავებდნენ თავთავიანთ ადგილებს. დაოთხილი დიასახლისი დაიძახებდა: „კოგ-მოზვერა, კოგ-მოზვერა“, რაზეც მამაკაცი გამოეპასუხებოდა - „მე ვარ შენი კოგ-მოზვერაო“. შემდეგ ასევე

დაოთხილი მიუახლოვებოდა უკნიდან დიასახლისს, ამოიღებდა ფალოსს და გააქანებდა. შემდეგ წყვილი პოზამეუცელებად, ფორთხვით სამჯერ შემოუვლიდა კერას და ყოველ წრეზე გაიმეორებდა ამ ქმედება-ღიალოგს. დასასრულ წამოდგებოდნენ, მამაკაცი ხელში ჭიქა ღვინით, ხოლო დედაკაცი – ლობიანით, დაილოცებოდნენ: „ღმერთო საქონელი გაგვიმრავლეო“ (17, 176). ბოსლობის რაჭულ ვარიანტშიც, ვფიქრობთ, ბავშვის (ცალკეულ შემთხვაში ჯორკო-სკამის) კისერზე – ზურგზე შემოსმა-შემოდებით⁷, გარკვეულ წილად, ხაზი ესმებოდა საქონელთაპატრონისადმი მიძღვნილი დღეობის გამანაყოფიერებელ ხასიათს.

ვუბრუნდებით ისევ ჩვენს მიერ აღწერილ რაჭულ ვარიანტს. ბოსლიდან გამოსული ოჯახის უფროსი სახლისკენ გაემართებოდა; მაგრამ შინ ვერ შედიოდა, რადგანაც კარი შიგნიდან დიასახლისს ჰქონდა ჩარამული. ოჯახის უფროსსა და დიასახლისს შორის კარის ზღურბლზე შემდეგი დიალოგი იმართებოდა:

კაცი: – „კარი კინისა“ 3-ჯერ

ქალი: – „არა მეუფისა“ 3-ჯერ

ქალი: – „საქონელმა რა შემოთვალაო?“

კაცი: – „ბოსლები დაამზადეთაო.“

ქალი: – „ბიჭებმა რა შემოსთვალესაო?“

კაცი: – „ქალები დაგვიმზადეთ, ჩვენ მზადა ვართაო.“

ქალი: – „ქალებმა რა შემოსთვალესაო?“

კაცი: – „აკენები დაგვიმზადეთ, ჩვენ მზადა ვართაო“.

ამ დიალოგის შემდეგ ქალი კარს გააღებდა და შინ შემოსულ ოჯახის წევრებს სახეში წყალნარევ ქაგოს მიათხებებდა. ხალხს სჯეროდა, რომ ვისაც ეს ქაგო მოეცებოდა, ყვაილი არ შეეყრებოდა; და თუ ეს სახადი შეხვდებოდა, სახეზე ნაკენი არ დაემჩნეოდა.

ყოველივე ამის შემდეგ ოჯახის წევრები მოწესრიგდებოდნენ და კერასთან გაშლილ სუფრას შემოუსხდებოდნენ. აქ ოჯახის უფროსი კიდევ ერთხელ დალოცავდა თავის საქონელს და „საქონლის ანგელოზს“ საყოლის ბარაქიანობას შეავედრებდა.

სანამ აღნიშნული დღესასწაულის, ამჯერად ჩვენთვის მთავარ საკითხზე, რიგუალის ჩატარების ადგილზე – კერაზე შევჩერდებოდეთ, რამდენიმე სიტყვით ჯერ თავად შინაური საქონლის მფარველ ღვთაებას, რიგუალში დადასტურებულ „საქონლის ანგელოზს“ შევეხებით.

⁷ „ბუკუტური“-გურ. „კუტა“ - პატარ ბავშვი, „მოკუტალიება“, „ბუკუტური“ - ზურგზე ვისივე მოსმა(23,37)

ჯერ კიდევ ვ. ბარდაველიძეს, ნაშრომში „ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები“, განხილული აქვს აღნიშნული ღვთაების შინაარსი და ხასიათი. ამიგომ მხოლოდ ღვთაების სახელზე გავეამახვილებთ ყურადღებას. აღნიშნულ ნაშრომში ავგორი არკვევს ღვთაების სახელს „ბოსლას“ და დასძენს, რომ ეს სახელი თავდაპირველად მესაქონლეობის მფარველ ღვთაებას ერქვა და შემდგომ ეწოდა შინაურ ცხოველთა სადგომს – ბოსელს (17, 103).

ცნობილია, რომ ამა თუ იმ ღვთაებისათვის მზადების პროცესში, მეგნაკლებად გამოკრთება ხოლმე იმ ღვთაების სახე და ხასიათი, რომლის პატივსაცემადაც სრულდება ეს ღვთაება. ვფიქრობთ, ასეთ ფაქტს ვხვდებით რაჭულ „ბოსლობაშიც“. როდესაც ოჯახის დიასახლისი ამზადებდა საღვთობო განაგებებსა და ლობიანებს, კერძოდ, მათი მოხვევის შემდეგ, ორნამენტით მორთვის – „ლაჭიკვიკების“ დროს წარმოსთქვამდა მაგიურ სიტყვებს – „ჯია ჯია, ბუა ბუა“....

სავსებით დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ აღნიშნული სიტყვები მიმართვა იყოს „საქონლის ანგელოზისადმი“, სადაც შესაძლებელია – „ბუა“ ამ ღვთაების სახელს აღნიშნავდეს. ეს „ბუა“ ფონოლოგიურად საოცრად ემთხვევა ქართულ ყოფაში ღვთაებზე გავრცელებულ ბავშვების შესაშინებელ მითიურ არსებას, რომლის შესახებაც ხალხში გავრცელებული შეხედულებები დიახაც ემთხვევა იმ სახეს, რაგვარადაც სპეციალურ სამეცნიერო ლიგერაგურაში „ბოსლობაში“ ასახული ღვთაებაა წარმოდგენილი. კერძოდ, ეს ღვთაება თავდაპირველად ნახევრადცხოველური სახის ბანჯგვლიანი არსება უნდა ყოფილიყო (17,109). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქართული (გურული) დიალექტოლოგიური მონაცემების მიხედვით სიტყვა - ბუა, ბეწვისა და ქურქის მნიშვნელობითაც იხმარება. ამრიგად, სრულიად დასაშვებად მიგვაჩნია ის, რომ ბოსლობის რიგუალში დადასტურებულ „საქონლის ანგელოზს“ გარკვეული სახით გრანსფორმირება განეცადა და მეორენაირად ქართულ ყოფაში ბავშვების შესაშინებელი არსების – „ბუა“-ს სახითაც გამოვლენილიყო.

აქვე არ შეიძლება არ შევეხოთ სვანურ ყოფაში დადასტურებულ გარე მყოფ, გარეულ, კეთილ არსებას – „ქმერდე“-ს. სვანების წარმოდგენით ეს არის გყიური, გარეული არსება რომელიც გარეგან ბინადრობს და გარკვეული სახით პაგრონობს კიდევ გარეულ სივრცეს: გყეს, დასახლების გარეთა შემოგარენს. იგი, როგორც ამას თვითმხილველებიც (და როგორც ამას თავად ამბობენ, ასეთინი მრავლად არიან) ადასტურებენ, ბანჯგვლიანი, გყისკაცია, რომელიც

სრულებით არ არის აგრესიული და ადამიანს, მის მიმართ გამოჩენილ ქცევაზე შესაბამისად პასუხობს – კეთილზე კეთილად და ბოროტზე ბოროტად. იგი ესმარება კიდევ გყველრეში, ან სხვა უცნობ გარემოში განსაცდელში ჩაეარდნილ, გზაბნეულ მგზავრებს; თუ ვინმესაღმი კეთილად განეწყო, უზიდავს მას გყის ხილს, აპოვინინებს ან სახლში მიუყვანს დაკარგულ საქონელს, ნადირს მთარიდებს თავისი რჩეულის საქონელს და ა.შ. თუმცა მრავლად ჰყვებიან მთხრობელები „ქმერდეს“ ფიზიკურ სიძლიერეზე, მოუხელთებლობაზე და დაუმორჩილებლობაზეც. ეს არსება განსაკუთრებით აგრესიულია იმ პირთა მიმართ, რომლებიც მის დაჭერას მოილომებენ. მაგ. სვანეთში, მთხრობელები უჩვენებენ კიდევ ადგილებს (ლენჯერთან, დაფდერში, მულახთან...), სადაც ქ მერდემ სასტიკად გალახა მის დასაჭერად მისული მონადირეები თუ სხვა მისღამი აგრესიულად განწყობილი პირები.

ქმერდეს მსგავსი არსებების შესახებ ჰყვებიან რაჭველებიც, რომლებსაც ისინი „გყის კაცებად“ მოიხსენიებენ; უთითებენ მათ საბინადრო ცალკეულ ადგილებზედაც. მათი წარმოდგენები მთლიანად ემთხვევა სვანთა წარმოდგენებს სხენებულ არსებაზეც. გამომდინარე აქედან, შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ ბოსლობის რიგული, ძირითაღში ადამიანური საცხოვრებელი სივრცის გარეთა სივრცეში ბინადარი „არსებების“ მომადლიერებისათვის, მათი გარე სივრციდან შიდა ღომესტიფიცირებულ სივრცეში შემოყვანისათვის გარდებოდა, რის საშუალებითაც, აგარებდა რა ადამიანი რიგულს შინაურ ცხოველებზე, ცდილობდა მათი (ცხოველთა – ოღონდ ახლა უკვე შინაურ ცხოველთა) შუამდგომლობით, საკუთარი მაგიური გემოქმედების არეალში გარეთა, გარეული სივრცე შემოეყვანა. გაეშინაურებინა იგი და ამით გაეზარდა თავისი მაგიური ქმედების არეალი.

მაშასადღე, ამ მდგომარეობაში ცხოველი და ახლა უკვე შინაური პირუტყვი, ხლებოდა გზა გარეთა „არსებების“ შიდა სივრცეში შემოყვანისა. ამიგომაც იწყებოდა დღესასწაული პირუტყვთა სადგომში (გარე სივრცესთან მაკავშირებულ არსებათა ღომესტიფიცირებული სადგომი) და ამიგომ ბოლოვდებოდა მისი ფინალური ციკლი კერასთას – ოჯახის, ანუ შიდა სივრცის, საწყისი დვრიგის განმასახიერებელ ადგილთან.

რაც შეეხება თავად სიგყვა – ბოსელს. მიგვანჩნია, რომ იგი უნდა მომდინარეობდეს „ბო“ ძირიდან, რომელიც თავისთავად საქონლის ფონემიური აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. სწორედ „ბო“-ს-ელია, „ბო“-ს სადგომია ეს სივრცე, რომლის ბაგონიც, იგივე ბოსელას – ბოსლას ბაგონიც (ზოგიერთ გექსტში – „ბოსლა

ბაკონი“) იერარქიულად საერთო ოჯახური ღვთაების, კერაში დაგანებული ფუძის ანგელოზის ერთგვარ „შილად“ გამოდიოდა. შილა სივრცის ამგვარ იერარქიულობაში გარკვეულწილად აირეკლებოდა გარე სივრცის იერარქიულობაც, რომელიც თავისთავად დადასტურებულია ქართულ წინარექრისტიანულ პანთეონშიც.

მაშასადამე, მოცემული მაგალითის მიხედვით, სავსებით დასაშვებად მიგვაჩნია ვივარაუდოთ, ის რომ სამყაროსეული მსოფლალქმის გარიჟრაჟზე, ადამიანის შემეცნებაში, შილა (დომესტიფიცირებული) და გარე სივრცეების იერარქიული მოწყობა, სავსებით შეესაბამებოდა ერთიმეორეს და ამით ორივე სივრცის განსხვავებულობათა ერთიანობის საფუძველზე ხდებოდა საერთო სულიერი ფონის შეგრძნება. სწორედ ამ სულიერი ფონის, ამ საწყისი ღმრთივსულიერი ნაკადების ალქმა (კონკრეტულ შემთხვევაში „ბოსლობის“ მაგალითზე) უნდა გამხდარიყო შემდგომში რელიგიური მსოფლმხედველობის და საერთოდ ღვთისშემეცნების საფუძველი, რაც თვისთავად განმაპრობებელი იყო კიდევ ადამიანურობის ისტორიის დასაწყისისა.

როგორც ჩვენს მიერ უკვე შემოთავაზებული და ამასთანავე, ქართულ ეთნიკურ ყოფაში დადასტურებული მრავალი მაგალითიდან სრულიად ნათლად იკვეთება, საცხოვრისის უმთავრესი კომპონენტს, მის ღვრიგას კერა წარმოადგენდა. როგორც ვხედავთ, იგია ის ადგილი სადაც დაგანებულია, სადაც „გამოჩინებულია“ ოჯახის მფარველი ღვთაება – „ფუძის ანგელოზი“. კერაა დამაკავშირებელი ოჯახის წევრებისა და მფარველი ანგელოზისა, იგია შემაერთავი ხილი, მათ შორის ურთიერთკავშირის გაბმის საშუალება. სწორედ კერაში ხდება ჯვარჩენა, ღვთისშვილთა გამოჩენაც, რომელნიც შემდგომში კვრივად გაიხდიან ხოლმე მას (79, 40-41). სწორედ კერაა ოჯახის სიმბოლო. კერაზე დანთებული ცეცხლი ოჯახის უკვდავებაა. სახლიდან გზად მიმავალი ოჯახის უფროსი მეუღლეს ან სახლში დამრჩენ მემკვიდრეს უბარებდა – „კერია არ გამიცინო, კერიაზე ცეცხლი არ ჩამიქრო“. შემოსული მტერიც ხომ უპირველესად კერას დააქცევდა, დაარბევდა და შეაგინებდა.

მაშასადამე, კერა წარმოადგენს ოჯახის ცენტრს, შუაგულს, რომელიც აერთიანებს, კრავს, აღუღაბებს სისხლისნათესაობით და საერთო ქონებით ერთსულ ოჯახს – სოციალურ ერთეულს. ეს ოჯახი, ქონებრივ-საკუთრებითი და ნათესაობრივ-სისხლისმძიერი ურთიერთობებით ისედაც ერთი მთლიანობაა, მაგრამ კერა ამ ერთობის ხილული, ხელშესახები გამოხატულებაა; ერთიანი, განუყოფელი ოჯახის სიმბოლოა.(იხ. ტაბულა XII-XIII).

თუ ერთიანი ოჯახი გაიყოფოდა, მოხდებოდა მისი სეგმენტირება, ძირი ოჯახიდან გასული ნაგრაში საკუთარ კერას გაიჩენდა, რომელიც ძირი კერის „უმცროს მოძმედ“ ითვლებოდა. „კერა“, „სახლი“, „ოჯახი“ ქართულ ენაში სინონიმებია (113, 93). კერა ოჯახური კერპთმსახურების მთავარი ადგილია. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ გაჩნდა რა კერა, გაჩნდა საოჯახო ღვთისმსახურებაც; კერა და ოჯახური რელიგია – გენოთეიზმში თანაგოლნი, თანაარსნი და თანაზიარნი არიან.

ამრიგად, სავსებით დასაშვებად მიგვაჩნია იმის აღნიშვნა, რომ ჩნდება რა კერა, რაც თავისთავად საცხოვრისისა და ოჯახის ფორმირებასაც გულისხმობს, ჩნდება ოჯახური რელიგია – გენოთეიზმში; როგორც სოციალური ორგანიზმის (ოჯახის) ჩამომყალიბებელი ფენომენიც. მაშასადამე, უკვე ნეოლითის ხანიდან, როცა ჩნდება პირველი სისტემური დასახლებები, კავკასიაში – და განსაკუთრებით მის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში, უნდა ვივარაუდოთ ოჯახური რელიგიის – გენოთეიზმის ფორმირებაც. ეს მოვლენა საბოლოოდ დასრულებულ სახეს იძენს ენეოლითის ეპოქაში, რაც ვფიქრობთ ნათლად აისახა აღმოსავლეთ ამიერკასიაში შესწავლილი ნამოსახლარებიდან („შულავერი-შომუ თეფეს კულტურა“) მომდინარე მასალებში. სავარაუდებელია ისიც, რომ საოჯახო ღვთაება ამავდროულად ერთიანი სამოსახლოს თაყვანცემის ობიექტიც უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც ამ პერიოდში დასახლებები მონოგენური შემადგენლობისა იყო (354,136). უფრო მოგვიანო პერიოდში კი, ყოველი ასეთი სოციალური კოლექტივი, ნაყოფიერების ღვთაების გარეშემო იყო შეკრებილი. ამის დასტურია ის ფაქტიც, რომ მაგ. შიდა ქართლის ქრისტემდე II ათასწლეულის II ნახევრის საწესო კომპლექსები იკონოგრაფიულად სიცოცხლის ხის სახით, ნაყოფიერების ღვთაების ხატებას წარმოადგენდნენ (77, 194-202).

დ) „სახლი“ – „ხაგი“ საქართველოში ძველად

მეგად საინტერესოა ურთიერთმიმართება ოჯახურ კულტურასა-სურებასა და სათემო კულტურას შორის. ქართული ეთნოგრაფიული ყოფიდან მომდინარე მასალა ვფიქრობთ, რომ ამ მხრივაც მდიდარი და მრავალსმეცხველია. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ კუთხით განსაკუთრებით კარგად შესწავლილია ძველადმოსავლური სამყარო, რაც საშუალებას იძლევა ამ მასალების ჩვენაურ მასალებთან შედარებისა.

საერთოკავკასიურ და შესაბამისად ქართველურ კულტურულ გარემოსთან გერიგორიულად ახლომდგომ უძველეს ცივილიზაცი-ათა შედარებით კარგად შესწავლილ რელიგიურ სისტემათაგან ერთობ საყურადღებოდ გვეჩვენება ხეთების რელიგიის სოციალური სტრუქტურა.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ხათური მასალა, რადგანაც ცნობილია, რომ ხათურ ენასა და შესაბამისად ხათურ ეთნოსს უკავშირებენ ჩრდილოდასავლურკავკასიურ ენათა ჯგუფებს და ზოგადად კავკასიური წარმოშობის ჭომებს(44,20). ხათური ეთნოსი ცენტრალურ ანატოლიაში ქრისტემდე III ათასწლეულის ბოლომდე ან II ათასწლეულის დასაწყისამდე უნდა არსებულიყო.

კავკასიურ სამყაროსთან უშუალოდ გამეზობლებულ ხეთებში მოსახლეობის ძირითად მწარმოებელ უჯრედს, ისევე როგორც ძველი აღმოსავლეთის სხვა მრავალ ხალხთან, წარმოადგენდა ინდივიდუალური „სახლი“ - ხეთურად *fir, farin*; (ქართული სახელები ფირანა, ფარნა, გვარი ფირანიშვილი და სხვ.), ამ სიტყვით ხეთები აღნიშნავენ არა მარტო საკუთრივ საცხოვრებელ სახლს (შენობას), რომელშიც ცხოვრობდა ოჯახი, არამედ ამ ინდივიდუალური ოჯახის მთელ სამეურნეო კომპლექსს, მის ყველა წევრისა (შეად. რომაული „*familia*“) და საოჯახო მეურნეობის ჩათვლით. სახელმწიფო მეურნეობის სისტემაში მყოფი დიდი „სახლები“ იქმნებოდნენ სწორედ ასეთი ცალკეული, წვრილი „სახლებისაგან“ (მეურნეობებისაგან) საკუთარი მუშახელით. ინდივიდუალური „სახლი“ - მეურნეობა შედგებოდა რამდენიმე აუცილებელი კომპონენტისაგან – 4 შემადგენელი ნაწილისაგან, რომლებიც ქმნიდნენ ერთიან სამეურნეო კომპლექსს. ესენია: 1. საკუთრივ სახლი როგორც ნაგებობა, რომელშიც ცხოვრობდა ოჯახის ყველა სრულუფლებიანი წევრი, ე.ი. ოჯახის თავი, მისი მეუღლე და შვილები (უფროსების ჩათვლით); 2. სხვადასხვა ზომის მიწის ნაკვეთი. იგი შეიძლება ყოფილიყო სახნავ-სათესი, ბაღ-ბოსტანი ან ვენახი დამხმარე სამეურნეო ნაგებობებთან ერთად; 3. საქონლი – გამწვევი საქონელი, ფარა, ჯოგი, კოლგი, რემა და

სხვა; 4. მუშა-პერსონალი – მონები, რომლებიც მუშაობდნენ მეორნეობაში და მკვეთრად განირჩეოდნენ სახლის პაგრონის ოჯახის წევრთაგან.

აღიარებულია, რომ ხეთური რელიგია, თავისთავად საკმაოდ ორიგინალური და თვითმყობადი მოვლენა, წარმოადგენდა იმ ხალხთა და გომთა რელიგიათა ერთობას, რომლებთანაც უხდებოდათ ურთიერთობა ხეთებს მათი არსებობის მთელს მანძილზე. ამან განაპირობა ხეთურ პანთეონში არა მარტო ცენტრალურ მცირე ამიაში გვიან გადმოსახლებული ინდოევროპელი ხეთების (ნესიგების, ლუვიელების, ფალაელების) კუთვნილ ღვთაებათა, არამედ ანაგოლის ცენტრალური რაიონების აბორიგენული მოსახლეობის – ხათების, იგივე პროტოხეთების, ღვთაებათა არსებობა (როგორც დღეისათვის ვარაუდობენ, სწორედ პროტოხეთური და ინდოევროპული გომების შერევა-შერწყმის შედეგად ცენტრალურ მცირე ამიაში ქრისტემდე II ათასწლეულის დასაწყისში ჩამოყალიბდა ხეთური ეთნოსი) (44,147).

ხეთებს, როგორც ამას ხშირად აღნიშნავენ – „ათასი ღვთაება ჰყავდათ“. ხეთურ წყაროებში დამოწმებულ ღვთაებათა რაოდენობა კი შესაძლოა უფრო მეტიც იყო. ეს გასაგებიცაა: ხეთების ყოველ დასახლებას (ასეთი კი მათ სამეფოში ათასიც იყო და მეტიც) თავისი საკუთარი ღვთაება ჰყავდა, მისივე საკულგო ადგილი ჰქონდა, გააჩნდა თავისი რიგუალური, მითიური და სადღესასწაულო სისტემები. ხეთების ქვეყნის მასშტაბით კი ეს ქმნიდა მართლაც მრავალრიცხოვან, მრავალფეროვან და რთულ პანთეონს (44,179).

ხეთური რელიგია პოლითეისტური იყო, რომელსაც მონოთეიზმის არანაირი ნიშანწყალი არ გააჩნდა. იგი იმგვარად იყო აგებული, რომ უპირველეს ყოვლისა დახმარებოდა ადამიანს არ დაეკარგა კავშირი ბუნებასთან, ჩაესახა მასში რწმენა და რიდი მებუნებრივი ძალებისადმი. ცალკეულ თემს, მცირე დასახლებასაც კი საკუთარი ღვთაება ჰყავდა. უფრო მოზრდილი დასახლებებისა და მხარეთა ცენტრების გაძრებში რამდენიმე (ხანდისხან ათეულობით) ღვთაების – კერპის გამოსახულება იდგა, რაც ნათელი დასტურია ამ ღმერთთა „თანაარსებობისა“. ეს კერპები ძირითადად გაძრებში „ცხოვრობდნენ“, ანდა ღია ცის ქვეშ საგანგებოდ ჩენილ საკულგო ადგილებში იყვნენ დაფანებულნი. გაძრებში სრულდებოდა რელიგიურ დღესასწაულთა მთელი წყება: ყოველთვიური თუ წლიური, საახალწლო, საშემოდგომო თუ სხვა სახის რიგუალები. ამ საკულგო ცერემონიალებში მონაწილეობდნენ მეფე და დედოფალი, დიდმოხელენი და გაძრის მსახურნი. ადგილობრივ ღვთაებათა გარდა ხეთებს ჰყავდათ „სახელმწიფო ღვთაებანიც“ (44, 38).

ღვთაებათა მსგავსი იერარქიული სტრუქტურა (საუბნო, სასოფლო, სათემო, ერთობილ სახეველ ...) ქართველ მთიელთა (და საერთოდ, ზოგადკავკასიურ) წინარექრისტიანულ რელიგიურ სისტემაშიც გამოკრთის. ის, რომ ყოველ დასახლებას, თემს თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა, ცალკე სამლოცველო ჰქონდა, ვფიქრობთ, ქართული ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მონაცემებითაც დასტურდება. ქრისტემდე XV – VII სს-ის საზოგადოების სულიერი კულტურის შესასწავლად აღმოსავლეთ საქართველოში მეტად მნიშვნელოვანი ძეგლებია გამოვლენილი. ასეთებია ნაცარგორის, ყათლანიხევის და ხოვლეგორის ნამოსახლარებზე აღმოჩენილი სამლოცველოები და მელაანსა და „მელი-ღელეში“ გამოვლენილი – სამოსახლოთაგან განცალკევებით მდებარე სამლოცველოები (იხ. 143, 112-117). აღნიშნული სამლოცველოების აღწერაზე ჩვენ არ შევჩერდებით, რადგან ეს საკმაოდ დეტალურად არქვეს მოცემული აკად. კონსტანტინე ფიცხელაურს თავის მონოგრაფიებში (იხ.143;) ამ გამოკვლევებში ავტორი სრულიად სამართლიანად შენიშნავს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დღესაც ხშირად გვხვდება აღნიშნულ საკულტო ნაგებობათა მსგავსი დაგეგმარების სამლოცველოები, შემადლებული მოედნით, რომლის ცენტრალურ ნაწილში სალოცავი ნიშია განლაგებული. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად სამათასწლოვანი სხვაობისა, სხენებული მასალა, აღ ნიშნულ მხარეში მცხოვრები მოსახლეობის სულიერ-კულტურულ მემკვიდრეობითობას ნამდვილად გვაფარაულებინებს. ვფიქრობთ, ამის შესახებ მეტყველებს მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალაც (იხ. 92; 93; 94; 95; 96; 121; 163 და სხვა).

მსგავსი სტრუქტურა შეიმჩნევა დასავლეთ კავკასიის მთიანეთშიც. მაგალითად, სვანური ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად, ყოველი სვანური საკულტო ნაგებობა, რომელსაც მოგვიანო პერიოდში ამ მხარეში ქრისტეს რწმენის გავრცელების შემდეგ ამა თუ იმ წმინდანის სახელი შეერქვა, ერთი ან რამოდენიმე გვარისაგან შემდგარი სვანური თემის უზენაესი მფარველი იყო; ამ თემში შემავალი მეთემენი კი, თავის მხრივ, ამა თუ იმ სათემო ღვთაების „კაცებად“, სვანურად – „მარად“ იწოდებოდნენ (196, 39-40).

ამ მხრივ, ვფიქრობთ, საინტერესო ღვთაება იქნა ჩვენს მიერ აღწერილი ბალსზედა სვანეთის სოფელ ჰადიში 1980-84 წ.წ. სვანეთის კომპლექსურ ექსპედიციაში (ხელ. ბ-ნი მიხეილ ჩართოლანი) მონაწილეობის დროს, რომელსაც გამომდინარე მისი ერთობ ორიგინალური ხასიათიდან, შედარებით ვრცლად შევხებით.

სოფელი ჰადიში, სადაც აღნიშნული ღვთაება იმართება, მდებარეობს მდ. ჰადიშჰალის მარჯვენა ნაპირზე, ზღვის დონიდან

2100 მეტრის სიმაღლეზე და შედის ისტორიული თავისუფალი სვანეთის შემადგენლობაში. სოფელი მდიდარია როგორც მაგერიალური, ასევე სულიერი კულტურის (ამ სოფელში იყო დაცული, 897 წელს შაგბერდის ლავრაში გადაწერილი ოთხთავი, რომელიც ამჟამად ჰადიშის სახარების სახელითაა ცნობილი.) პირველხარის-ხოვანი ძეგლებით; ორიგინალური ხასიათის კედლის მხატვრობით შემკული ოთხი ეკლესია, საცხოვრებელი სახლები, კოშკები, ჭედური და ფერწერული ხატები ძირითადად განვითარებული შუა საუკუნეების ხანას განეკუთვნებიან. სოფლის მოსახლეობა 18 კომლს (1984 წ.) შეადგენს და ორი გვარის – ავალიანების და ქალდანების უბნებად არის გაყოფილი.

ქუდოსანი წმინდა გიორგის (ჯგარაგ ლიჩნიშ ლიფაყუ) ეკლესია სადაც აღნიშნული დღეობა იმართება, სოფლიდან 4 კილომეტრის დაშორებით მდებარეობს. ეკლესია XI საუკუნეშია აგებული და ჩვენამდე მცირედი დაზიანებებითაა მოღწეული. მოხატულია ოდნავ მოგვიანებით. შედარებით უკეთაა შემორჩენილი ინტერიერში სამხრეთ და ჩრდილოეთ კედლებზე შესრულებული სცენები წმინდა გიორგის ცხოვრებიდან. კედლებზე მრავლადაა გრაფიკული წარწერებიც.

ეკლესიისთვის, მოგვიანო პერიოდში, გარედან სამმადი (ნაღბაში) და კოშკი მიუშენებიათ, რომელთაგან ახლა ნანგრევებილია შემორჩენილი. ეკლესიის მიდამო, დაახლოებით 200 მეტრის რადიუსზე, ამჟამად მოზრდილი ლოდებითაა დაფარული, რაც ადრე აქ დასახლების არსებობაზე მიგვანიშნებს. ამ ვარაუდს უფრო ამყარებს ლეგენდა სოფლის მიგოვების შესახებ, რომელიც ჰადიშის მკვიდრმა, იმჟამად ეკლესიის მცველმა, გერმანე ქალდანმა გვიამბო: - ადრე, ჯგრაგ ლიჩენიშიდან დაახლოებით 1 კილომეტრის დაშორებით, გევით, სოფელი არსებულა, რომელიც თეთნულდიდან დაწეულ მყინვარს დაუგანია. გადარჩენილა მხოლოდ სოფლის განაპირა მცხოვრები კაცი ოჯახით, რომელიც ეკლესიასთან დასახლებულა და იქ სახლი (ქორ) და კოშკი (მურყვამ) აუგია. აქ უცხოვრია ერთი პერიოდი. შემდეგ აქედანაც აყრილა და საერთოდ ჰადიშიდან დაბლა ჩასახლებულა, სადაც სოფელ წვირმისთვის მიუცია დასაბამი. მთხრობელის მიხედვით ეკლესიასთან ამჟამად არსებული კოშკის ნანგრევი და ლოდოვანი ამ კაცის ნასახლარია.

ლიჩენიში სოფელ ჰადიშში გამართულ საწესო დღეობათაგან უპირველესია და ამიგომ ადგილობრივი სვანები მას, ხშირად, ჰადიშობასაც უწოდებენ. დღესასწაული მიძღვნილია წლიდან წლამდე ამ სოფელში დაბადებული ვაჟებისადმი, მათი ბედნიერებისა და ჯანმრთელობისადმი, რაც თავის მხრივ ქუდოსანი წმინდა

გიორგის თაყვანცემასა და მის მფლობელობაში მოყმეთა გაყვანაში გამოიხატება. დღესასწაულზე მოდიან აგრეთვე უძეო ოჯახებიც, რომლებიც სალოცავს ვაჟიანობას შესთხოვენ.

ლიჩენიში მოძრავი დღესასწაულია და კვირიკობის (28 ივლისი) შემდეგ ხუთშაბათს იმართება. ცალკეულ შემთხვევებში ხდება დღეობის გადავადება ერთი კვირითაც (მაგ. თუ სოფელში მიცვალებული ჰყავთ).

დღესასწაულზე ძირითადად ჰადიშელები (როგორც ზემოთ აღნიშნეთ სოფელში მხოლოდ ორი გვარი სახლობს – ავალიანები და ქალღანები) იყრიან თავს. მოდიან აგრეთვე თემიდან გათხოვილი ქალებიც თავთავიანთი ოჯახებით.

დღესასწაულის მთავარი მომენტია შესაწირის მიგანა წმინდა გიორგის ხატისადმი. შესაწირს შეადგენს: 3-6 მეტრის სიმაღლის ნაძვის ან ფიჭვის სარი (ღვატი) მასზე შესაბამელი ნაჭრით (დურშად); საკლავი – ხბო, მოზვერი ან ციკანი; 60-მდე ლემზირი (კანფის დანაყილთესლიანი სარიგუალო კვერები), 1 ლ. ზედაშე და თაფლის სანთელი. ამას გარდა მოლჩენიშს (მლოცველს) მოაქვს 20-30 ცალი ხაჭაპური, ერთი სამამაკაცო პური 10 ლიგრამდე რახი (საერთო ნადიმისთვის). შესაწირიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია ღვატი და დურშად, რომელთა წარმოჩინებითაც განსაკუთრებით ამაყობს მოლჩენიში. მათი მოგანა აუცილებელია მკვიდრი ჰადიშელისთვის ყოველ ვაჟზე, ხოლო სოფლიდან გათხოვილი ქალის (ჰასვიში) ოჯახისთვის პირველსა და მეორე ვაჟზე.

ლიჩენიშთან დაკავშირებით არსებობდა რიგი აკრძალვებისა თემის ყველა სრულასაკოვანი წევრისათვის. მაგ. დღესასწაულამდე ერთი კვირით ადარე ცოლ-ქმრულ ურთიერთობებს წყვეტდნენ თემის ყოველ ოჯახში; დღესასწაულში არ მონაწილეობდნენ ახალდაქორწინებულნი სამ თვემდე და ახალმგლოვიარე ოჯახები.

დღესასწაულის გაძღოლის მიზნით სოფელი 4 ნაწილადაა გაყოფილი, და ისინი მორიგეობით ასრულებენ ამ მოვალეობას. იმ პირებს, რომლებიც დღეობას უძღვებიან „მემზირებს“ უწოდებენ. მათ ევალებათ მოლჩენიშთა მოგანილი შესაწირის უშუალოდ შეწირვა ხატისადმი და ლოცვა-ვედრების აღვლენა მლოცველთა სახელით. მათ უნდა გაეწიათ აგრეთვე დღესასწაულისწინა სამზადისიც (ტერიტორიის გაწმენდა, შეშის მომარაგება, ქვაბებისა და ჭურჭლის მომზადება ...).

მლოცველები ჯერ კიდევ მშის ამოწვევრამდე თავს იყრიან ეკლესიასთან. იქვე გაღავანთან გადმომდინარე წყაროზე განიბანებიან, რის შემდეგაც, განწმენდილთ უფლება ეძლევათ

სამლოცველოს გერიგორიაზე შესვლისა. ლიჩენიშზე საკმაოდ ბევრი მლოცველი იყრის თავს სრულიად სვანეთისა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან. 1980 წელს 36 ოჯახი იყო ამოსული დღეობაზე, 1981 წელს 28, ხოლო 1982 წელს ქულოსანი წმინდა გიორგის სადიდებლად 45 ოჯახმა მოიყარა თავი.

მსხვერპლთშეწირვა მზის ამოსვლისთანავე იწყება და იქვე ეკლესიის გვერდით სრულდება. მოლჩენიში თავის ზვარაკს მიუყვანს მემზირს, რომელსაც ამ რიგუალის შესრულება ევალება. ეს უკანასკნელი ერთ ხელში სანთლით და მეორეში ლემზირ-გელამით, შეავედრებს წმინდა გიორგის მოლჩენიშის ვაჟს და ოჯახს. შემდეგ, ამავე სანთლით საკლავს შუბლზე ბალანს შეგრუსავს და ამ ადგილზე გელამეს მიაპკურებს. ამის შემდეგ მლოცველს უფლება ეძლევა, იქვე ეკლესიის გვერდით, თავადვე შესწიროს საკლავი სალოცავს. პატრონს ზვარაკის მარჯვენა ბეჭი და გულ-ღვიძლი უბრუნდება, დანარჩენი ხორცი კი იქვე იხარშება და პურობის დროს საერთო სუფრაზე ნაწილდება. ცალკე იწვება ზვარაკის გულ-ღვიძლი, რომელიც განსაკუთრებულ კერძად ითვლება და მისი შეჭმა ყოველი მლოცველისთვის სასურველია. იკვლება აგრეთვე სოფლის მიერ ნაყიდი ხარიც. ხარს დაკვლის წინ შეიყვანენ ნაღბაში (სამზადში), სადაც „მოლოზანი“ ზემოთ აღწერილი წესისამებრ შესწირავს მას სალოცავს. იგი თავის ღოცვაში ქულოსან წმიდა გიორგის სოფელში ქულის დამხურავთა (მამაკაცთა) გამრავლებას შესთხოვს.

მსხვერპლთშეწირვის შემდეგ მლოცველი შედის ეკლესიაში და იქ მყოფ მემზირს გადასცემს გელამეს, ლემზირებს, სანთელსა და ფულს. ეს უკანასკნელი კი შესაწირს გადასცემს მოლოზანს, რომელიც საკურთხეველთან ასრულებს მსახურებას. იგი წმინდა გიორგის მლოცველის გვარში მამაკაცთა გამრავლებას შესთხოვს. დალოცავს მოლჩენიშის ვაჟს, ჯანმთელობას, ბედნიერებას, გამარჯვებას უსურებს მას. დალოცვის შემდეგ იგი რამდენიმე წვეთ გელამეს საკურთხეველზე დააქცევს, დანარჩენს კი იქვე მღვთმ ჭურჭელში ჩადვრის სადაც მლოცველთა მირ მოგანილი გელამე გროვდება. მოლჩენიშს გელამის მხოლოდ მცირე ნაწილი უბრუნდება, რომელიც მან პურობისთვის მოგანილ დანარჩენ რაზში უნდა გააზავოს.

შეწირვის რიგუალი, დაახლოებით შუა დღისთვის სრულდება, რის შემდეგაც მოლჩენიშები (ვაჟების მამები) თავიანთ მოგანილ ღვაგებს შეაბამენ ნაჭრებს და აღმართული ღვაგებით ღვებიან ეკლესიის მახლობლად შემადლებულ ადგილზე. ეკლესიიდან პროცესია გამოასვენებს ხაგს და მოლჩენიშებისკენ გაემართება. მსვლელობის დროს სრულდება წმინდა გიორგის სადიდებელი და კვირია სამ-სამჯერ. ღვაგებამართული მოლჩენიშების მწკრივთან

პროცესის მისვლის შემდეგ, ახლა უკვე საბოლოოდ, სჯაროდ შეძახილებით დალოცავენ იმ წელს დაბადებულ ვაჟებს.

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს მამაკაცის განსაკუთრებული როლი დღეობის მსვლელობაში. შესაწირის მიგანას, საკლავის დაკვლას, ღვატების აღმართვას, ფულის შეწირვას მხოლოდ მამაკაცები ასრულებენ. ქალები მოშორებით ღვანან და იქიდან შეჰყურებენ რიგუალის მსვლელობას. საგულისხმოა ისიც, რომ მლოცველნი (მოლჩენიშები) სალოცავში უქედოდ არ მიდიან.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ იმართება ქეიფი, ცეკვა-თამაში და სიმღერა, სადაც მამაკაცებიც და ქალებიც თანაბრად მონაწილეობენ. ადრე მხიარულების გამართვა ეკლესიის ეზოში დაუშვებელი იყო, ამჟამად კი ეს ტრადიცია დავიწყებულია.

ლიჩენიშის მომდევნო სამშაბათს იწყებენ თიბვას, რის აღსანიშნავადაც ხარი ახლა უკვე უშუალოდ სოფელში, მთავარანგელოზის (თარინგელი) ეკლესიის ეზოში იკვლის.

უნდა აღინიშნოს, რომ ახალდაბადებული ვაჟის სახელობაზე შესაწირი მიაქვთ, ვაჟიანობას და საზოგადოდ შვილიერებას შესთხოვენ ზემო სვანეთის სხვა სალოცავებსაც.

მაგალითად, ლენჯერის თემის მკერის ეკლესიაში მოსალოცად ძირითადად უძეონი მოდიან. მლოცველთ მოაქვთ ზეღაშე, ლემშირები, სანთელი და მოჰყავთ საკლავი. ეკლესიის მსახური – „მოლოზანი“, უძეო ქალს კისერზე ჩამოაცვამს წირხს – არყის ხის დაგრეხილ წნელებს და მეუღლესთან ერთად შეიყვანს სალოცავში. თან შეიგანენ შეწირული საკლავის შემწვარ გულ-ღვიძლს, სანთელს, შესაწირ ფულს და სალოცავს ვაჟის შეძენას შეევედრებიან. ამ რიგუალის შესრულება შესაძლებელია წლის ნებისმიერ დროს, ახალმთვარობის ორშაბათს.

ვაჟის შეძენას შესთხოვენ უძეონი ამავე სოფლის მეორე სალოცავს, ქაშუეთის წმინდა გიორგისაც. ქაშუეთობა იმართება აპრილის მეორე ნახევარში ახალმთვარობაზე. დღესასწაულში სოფლის მთელი ახალგაზრდობა მონაწილეობს. აცხობენ ლემშირებს და სალოცავს შესთხოვენ გვარის გამგრძელებელთა – ვაჟების გამრავლებას. ამ დღეს იმართება შეჯიბრი სროლაში და მამაკაცთა დიდი პურობა, იკვლის ორი ხარი (დილა-საღამოს). ქაშუეთის წმინდა გიორგის ვაჟების შეძენას ევედრებიან სხვა სოფლებიდან მოსული მლოცველებიც.

შეწირულობანი ახლდაბადებული ვაჟების სახელზე მიაქვთ თანდილის ღარინგელის ეკლესიაშიც. ეს სალოცავი, რომელიც სოფ. ლახუშთის (ლაგალის თემი) მახლობლად მთაზეა აგებული, ვაჟების დამბადებელად და მფარველად ითვლება. აქ მოსალოცად მოდიან და შესაწირი მოაქვთ უძეო ოჯახებს ზემო სვანეთის სხვადასხვა სოფლებიდანაც.

ვაკების გაჩენისთვის მადლს სწირავენ ქვემო სვანეთის სალოცავებსაც. მაგ. სკალდის მთავარანგელოზის ეკლესიაში (ლენგხის რ-ნი), მრავლადაა მადლიერ მშობელთა შეწირული ნივთები; ერთ-ერთ შეწირულ ყანწზე არის წარწერა: „4 გოგოა ბესო ოთარის ძე ლიპარტელიანი სოფ. რცხმელური ახლა ბიჭი შემეძინა“. ამავე ეკლესიაში მრავლადაა შეწირული მრავალფერადი ნაჭრებიც.

ვაკების დაბადებასა და შეილიერებასთან დაკავშირებით ბევრი საინტერესო რიგულია დამოწმებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებშიც. მაგ. ს. მაკალათია თავის წიგნში „მთიულეთი“ (იხ.92), გადმოგვცემს: – სოფ. ქავთარაანიდან (ფასანაურს ზემოთ-პ.ბ.) 4-5 კილომეტრის მანძილზე, სოფლების, ყიყიანსა და წიფორს შორის მოთავსებულია წიფორის წმინდა გიორგის ხატი, რომლის სახელობაზე აგებული ეკლესია და ნიში ხატის გყით დაფარულ ერთ გორაკზეა მოთავსებული. ნიში სავსეა ხატის უღლებით, მანზალაკებით და სხვა შარნებით.

„ეკლესიის გარშემო ჩამწკრივებულია გრძელი ჭლოკები, რომლებზეც ფრიალებენ თეთრ-წითელი ქსოვილის ნაჭრები. ხატს ამ დროშებს უცოლო ვაკები სწირავენ. ამ მიზნით ისინი გყეში სჭრიან წიფლის ან ნაძვის მადალ და სწორ ჯოხებს, რაც შეიძლება გრძელს, რომლებსაც წვერზე ფერად ნაჭრებს შეაბამენ. აღდგომა დილას, ვაკები ამ დროშებით წიფორის წმინდა გიორგის ეკლესიას სამჯერ შემოუვლიან და შემდეგ ამ ჯოხებს გალავანში ჩაასობენ. დროშას ხელს არაფერ არ ახლებს სანამ თავად არ წაიქცევა და არ დაიშლება. ხალხის რწმენით ამ დროშის შემწირველს ხატი ცოლ-შვილის ღირსად გახდის. წიფორის წმინდა გიორგის განსაკუთრებით ვაკიანობას შესთხოვენ. ამ მიზნით მას ვერცხლის თასებსა და დროშას (ბავრიყს) სწირავენ. თუ ამან არ გასჭრა, მაშინ უძეონი ხუთწლიან კურაგს მიჰვერიან, დეკანოზს დაამწყალობებინებენ და იქვე დაჰკლავენ. ამის შემდეგ თუ ვაკი შეეძინებათ, მას წიფორის წმინდა გიორგის ყმაღ ზრდიან, თეთრებს აცმევენ და რამდენიმე წელიწადი ხატობაზე აგარებენ. სამსახურის გასვლის შემდეგ ვაკს ამ თეთრებს გახდიან და იქვე ხატში დასგოვებენ“ (92, 23). ეს დღეობა ჩვენს მიერაც იქნა დამოწმებული. მართალია ეს რიგული ამგვარი სახით ყოფაში უკვე აღარ სრულდება, მაგრამ მიუხედავად ამისა იმ გვარის წარმომადგენლები, რომლებიც წიფორის წმინდა გიორგის საყმოდ ითვლებიან (ქავთარაძეები, ბიბილაშვილები, ყიყიაშვილები) ახლაც სწირავენ ხატს სამადლობელო ზვარაკს ვაკის შეძენის შემთხვევაში.

ახალდაბადებული ვაკის სახელობაზე საკლავი მიჰყავთ ლომისის წმინდა გიორგის მღვთის სალოცავში და ალევის ოქროსკარიანი სამების (ქსნის ხეობა) ეკლესიაშიც.

ვაკების მფარველად ითვლებოდა მთელი რიგი რაჭული სალოცავებისა. სოფელ ზემო სხევაში(ამბროლაურის რ-ნი) არსებულ მთავარანგელოზის ეკლესიაში, რომლის ნანგრევებიც ხაგის ცყით დაფარულ გორაკზე შემორჩენილი, დედებს მოაქვთ შესაწირი (სანთელი, ფული) და თავიანთი ვაკების ჯანმრთელობისა და ბედნიერებისთვის ლოცულობენ. სოფელ სორში აღდგომიდან მეოთხე ხუთშაბათს წმინდა გიორგის ეკლესიაში გამართული ნაციხურობაც ვაკიანობისადმი იყო მიძღვნილი, რომელსაც მრავალძლისა და ნიკორწმინდის სალოცავებიც „უბამდნენ მხარს, რადგან მათ ანგელოზებს ერთმანეთთან მიმოსვლა და ურთიერთობა ჰქონდათ“.(მოხრ. ამბროსი მინდელი).

ლიჩენიშის თითქმის ანალოგიური დღესასწაულია დადასტურებული ფშავ-ხევსურეთშიც, რომელიც ხაგში გაყვანა-მიბარების სახელითაა ცნობილი. ხევსურეთში, როცა ვაკი დაიბადებოდა, მშობლები მას „მიაბარებდნენ“ რომელიმე ხაგს, რაც იმაში მდგომარეობდა, რომ მას სამგზის მიაგორებდნენ ხაგისკარს ან დროშასთან (18, 29). სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ჩვეულება გაანალიზებულია, როგორც ღვთაების მიერ თავის საყმოს შვილად აყვანის მისგერია, რის შემდეგაც ბავშვი ხაგის მფარველობაში ექცევა (იქვე).

ვაკების დამბადებლად ითვლებოდა ხახმაგის წმინდა გიორგის ხაგიც. ამის შესახებ მოთხრობილი აქვს გ. თედორაძესაც – „ხახმაგის ჯვრის“ დანიშნულება იყო უშვილოთათვის შვილის გაჩენა; მეგადრე მას ევედრებოდა ის, ვისაც შვილი არ ჰყავდა. ამ დანიშნულებისათვის ხახმაგის ხაგში განსაკუთრებული ნიში ღვას – მწვერის საფლავი. აქ ორსულ დედაკაცს (საგულისხმოა რომ ეს სალოცავი იშვიათი გამოჩენილია, სადაც ქალს შეუძლია მისვლა და საკლავის მიყვანა-პ.ბ.) ან უშვილოს სფეხს დაადგმევიანებდნენ, რომ შვილი შესძენოდა, მეგადრე ვაკი. აქ სალოცავად მოდიოდნენ არა მარტო ხევსურები, არამედ ფშაველებიც, თუშებიც და ქისგებიც.” (62, 29).

ხახმაგის ხაგის შესახებ ჩვენ კიდევ გვექნება მსჯელობა, ამჟამად კი ისევ ლიჩენიშს დავუბრუნდებით.

როგორც ზემოთ დღეობის აღწერიდან დავინახეთ, ეს დღესასწაული წმინდა გიორგისადმია მიძღვნილი, და ამ სალოცავსაც მოსახლეობა „ჯგარაგ ლიჩენიშ ლიფაყ“-ს ანუ გიორგი ლიჩენიშ ქულოსანს უწოდებს. ამ დასახელებიდან ერთობ საინტერესოა სიტყვა „ლიჩენიშ“-ის (ძირი -ჩენ-) მნიშვნელობა.

ს. მაკალათია თავის ცნობილ გამოკვლევაში – „ფალოსის კულტი საქართველოში“ წერს: – „სოფელ ჰადიშში დღესაც არსებობს სამლოცველო „ჯგარაგ ჩანიშიშ“-ად წოდებული (წმ. გიორგი ჭანე-

თისა), სადაც ყოველწლიურად „ლიჩანიშობას“ ანუ „ჭანეთობას“ ასრულებენ (97,131)“. როგორც ვხედავთ, ს.მაკალათიას სიგყვა „ლიჩენიში“ გეოგრაფიულ გერმინალ მიუჩნევია, რაზე დაყრდნობითაც აღნიშნულ ხატს ჭანეთის (ან ჭანეთიდან მოგანილ) სალოცავად თვლის. თავის მეორე წიგნში „ჯეგე მისერონის კულტი საქართველოში“, ს. მაკალათია ამ სალოცავს ახლა უკვე „ჩაინშის“ წმ. გიორგის სახელით მოიხსენიებს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჩვენ ოთხგზის ვესწრებოდით ლიჩენიშობას და იმ ფორმით, რაგვარადაც ს.მაკალათია გვაწვდის სალოცავის დასახელებას, თანამედროვე ყოფაში არ დასტურდება და გვხვდება მხოლოდ ფორმით – „ლიჩანიში“. ამ სახელით აქვს დღესასწაული დადასტურებული ქ-ნ მზია მაკალათიასაც.

ჩვენის აზრით, სიგყვა „ლიჩენიში“ - გამჩენელს, დამბადებელს უნდა ნიშნავდეს და საერთოქართული ძირიდან –ჩენ– ძირიდან უნდა მომდინარეობდეს, რაც სრულად შეესაბამება თავად დღესასწაულის ხასიათს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ლიჩენიშობაზე მთავარ შესაწირს ღვაგი და ღურშ -ღროშა წარმოადგენს.

ღვაგი 3 - 6 მეგრის სიმაღლის სარია, რომელსაც ვაყის მამები სწირავენ სალოცავს. დღეობამდე 3 - 4 დღით ადრე მოლჩენიში მიდის ტყეში, სადაც წინასწარ უკვე შეგულებული აქვს საჭირო სიმაღლის ნაძვის ან ფიჭვის ხე და სთლის შესაწირ ღვაგს.

ღურშა – ღვაგზე შესაბამელი ქსოვილის ნაჭერია, რომელსაც სალოცავს ვაყის მაღლიერი ღედები სწირავენ. საერთოდ სვანეთში, ისევე როგორც საქართველოში და ზოგადად მთელს კავკასიაში, საკმაოდ გავრცელებულია სათემო ხატებში ნაჭრების (საკადრისების, ხატის პერანგის, ლეჩაქის...) მიგანა. საკადრისებს უწოდებს ლიჩენიშვე შეწირულ ნაჭრებს, თავის ნაშრომში „სვანი ქალის სამოსი“, ც.ბეზარაშვილიც(იხ.21).

ქართულ ფოლკლორში, ისევე როგორც ტოპონიმებსა თუ უცხოენოვან წერილობით ძეგლებში, საკმაოდაა დაცული ხემცენარეთა თაყვანისცემის ამსახველი მასალები. პროკოფი კესარიელის ცნობით, აფხაზ-აფშილები თაყვანს სცემდნენ ტყეებსა და ხეებს, რომლებიც მათ ღვთაებებად მიაჩნდათ. წმინდა ნინოს ცხოვრება გვაუწყებს, რომ „სანახებსა ქართლისასა, ქალაქსა მას, რომელსა ეწოდების ურბნისი, სადა იგი იხილა ერი უცხო და უცხო ღმერთთა მსახური, რამეთუ თაყვანს სცემდეს იგინი ღმერთად მათდა ცეცხლსა, ქუასა და ძელთა“(152, 274).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, განსაკუთრებით მის მთიან მხარეებში, ხისა და ტყის კულტი გვიანობამდე შემორჩა.

მაგალითად სვანეთში, კალის თემში, დაცული იყო ცაღაწვდილი ხეებით დაფარული ადგილები, როგორც წმინდა და სათაყვანებელი. ამ ადგილებიდან, სვანების რწმენით, ნაფოგის გატანაც კი ღვთის რისხვას გამოიწვევდა.

ასევე ხაგის ტყეები მრავლად არის უშავ-ხევესურეთში. კახეთში, აწყურის წმინდა გიორგისა და ალავერდის ეკლესიების ადგილზე ძველად წმინდა ტყეები ყოფილა გაშენებული. აფხაზეთში, ავაზაკი, რომელიც თავს წმინდა ტყეს შეაფარებდა, ალათის მიხედვით ხელშეუხებელი იყო.

სავარაუდოა, რომ ლიჩენიშში დადასტურებული ღვატების დამზადება ნაძვისგან, განვითარების ადრეულ ეტაპებზე ქართველურ ტომებში ხის კულტის არსებობის გამოძახილი უნდა იყოს. ნაძვი, წმინდა ხელ ჯერ კიდევ შუმერებს მიაჩნდათ. სამეფო ნერგი კოსმიური ხის ფუნქციას ასრულებდა: – „რჩეულო კედარო, მშვენებაჲ ექურის ეზოისაჲ, ურ-ნინურთა, მენს ჩრდილს შუმერის ქვეყანა მოწიწებით შეუვრდეს“ (80, 125).

სვანური და სამოგადოდ კავკასიის მთიანეთში მოსახლე ხალხების საწესო-გრაფიკულ ხელოვნებაში ნაძვის, როგორც მაგიური თვისებების მქონე ხის გამოსახვის მრავალი მაგალითია დადასტურებული. მაგალითად, ამგვარი გამოსახულებები დაჟადას-ტურეთ სოფ. ჰადიშშიც. აქ ნაძვის ხეებთან ერთად ჯიხვთა არვეცაა გამოსახული.

ნაძვის ხე, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო, ფიგურირებს „საქმისაიდ“-ს რიგულშიც. აქ ყველიერის ხუთშაბათს აგებული თოვლის მურყვამის (კოშკის) თავზე ნაძვის ხეა აღმართული, რომელზეც ძველ კალათს, საცრის ძირს, ორ ხის ხმალს და ხისგანვე გამოთლილ ფალოსს კიდებდნენ. ზედვე ჩალისგან დამზადებულ ადამიანის ქანდაკებასაც ჩამოაცვამდნენ ხოლმე (96, 134).

მთლიანობაში, როგორც ჰადიშობის დღესასწაულის აღწერიდან და მისი სახელწოდების ანალიზიდან ირკვევა, ლიჩენიში ნაყოფიერების – „გამჩენელი“ ღვთაებისადი მიძღვნილი დღეობაა. ამდენად, ვითვალისწინებთ რა ნაყოფიერების ღვთაების მიმართებას ფალოსის კულტთან (ს.მაკალათია), სავსებით დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ ლიჩენიშობაზე მოგანილი წმინდა ხისგან, ნაძვისგან, დამზადებული ღვატები, **არაცნობიერად**, გარკვეულწილად ფალოსის ალეგორიული გამოხატვაც შესაძლოა იყოს. როგორც ცნობილია, ძველ კულტურებში, ნაყოფიერების ღვთაებათა გაძრებში უზარმაზარი ფალიური ძეგლების აღმართვა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, რაც თავის მხრივ, მლოცველთა მხრიდან ნაყოფიერებისა და შემოქმედებითი ენერჯის გაძლიერების სურვილის გამოხატვას განასახიერებდა.

ღვაჭი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მთავარი შესაწირია, რომლის წარმოჩინებითაც განსაკუთრებით ამაყოფს მოლჩენიში. ყურადღება ექცევა ღვაჭის ფიზიკურ ნიშნებსაც – სიმაღლეს და სისწორეს. აქვე ღვაჭმაგებთ, რომ მისი მოგანა სალოცავში მამის პრეროგატივაა. მას ქალის ხელი ვერ შეეხება. მართალია, აქ ღვაჭს პირდაპირ ფალოსის აღმნიშვნელად არავინ მიიჩნევს, მაგრამ როდესაც მოლჩენიში მას წამომართავს, მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ძალით, სხვის დუხმარებლად (ღვაჭი საკმაოდ დიდი და მძიმეა), დღეობის მონაწილენი მას სიცილ-სიცილით არაცნობიერად აიგივებენ კიდევ ფალოსთან.

აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ სავარაუდებელია ღვაჭ-დურაშს ხაჭის დროშად აღქმაც. რამდენადაც თემში დაბადებული ყოველი ვაჟი ხაჭის მოყმედ, მის მხედრად, მის მეომრად ითვლებოდა, ხაჭის სახელზე მაღლიერი მამები გამჩენელ წმინდა გიორგის დროშებს სწირავდნენ. დროშას, რომელშიც სახიერდებოდა კიდევ თავად სალოცავი. აქვე არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ის ფაქტი, რომ აღმ. საქართველოს მთიანეთში დროშა ხაჭის სახეა საზოგადოდ.

მამასადამე, კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ მოგანილი მასალების თანახმად, დღეობა „ლიჩენიში“ ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულია და ამ შემთხვევაშიც, როგორც ეს საკმაოდ ხშირია საერთოკავკასიურ სინამდვილეში, ქრისტიანულ წმინდანს წინარე, წარმართული ხანის ღვთაების ფუნქციები შეუთვისებია.

ქრისტიანული წმინდანის, ამჯერადაც წმინდა გიორგის მიერ ნაყოფიერების ღვთაების ფუნქციების მინიჭების ფაქტს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც, კერძოდ ხახმაგის ჯვრის ფენომენშიც ვაწყდებით(103, 57-79).

ხახმაგის ჯვარში, რომელიც რჯულიანთ-ურჯულოდ სალოცავად (ამ ფენომენს მოგვიანებით ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით) ითვლება, ორ ღვთისშვილს ეთაყვანებთან – გიორგი ნაღვარმშვენიერს და სამძიმარ (სამძივარ) ხელი-ყელღილიანს. აქ ძირითად ღვთისშვილად გიორგი ითვლება, ხოლო სამძიმარი გაღვთისშვილებული ქაჯის ქალია, გიორგის „მოდე“. დადასტურებულია, რომ ხახმაგის ჯვარი უშვილოთა და დაუოჯახებელთა ბედის გამხსნელიცაა (ბედის გამხსნელად ითვლება მთელი რიგი ფშავის სალოცავებიც; მაგ. მოდის გორის (გოგლაურთის) თეთრი გიორგის „დაბრძანებული“ ნიშიც). ამ ფუნქციას გიორგიც და სამძიმარიც თანაბრად იზიარებენ. ხახმაგის ჯვარს ასევე საგანგებოდ მიმართავდნენ და საკლავს სწირავდნენ ახალდაქორწინებულთა სიმრთელისა, გამრავლებისა და დოვლათიანობისთვისაც. როგორც მიჩნეულია,

აქაც ორი ღვთაების შერწყმასთან უნდა გვექონდეს საქმე – „სამძიმარი“ უფრო ძველი და ფართო მნიშვნელობის მქონე ღვთაებაა. იგი არამც თუ დაკარგულა და მიჩრდილულა, არამედ ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის უუნქეცათა შესრულებაში გიორგიმე ძლიერი ჩანს. გიორგი სათემო ხაგია, მოლაშქრე ღვთისშვილი, ვაჟი ღვთაებაა რომელიც პაგრიარქალურ-გვაროვნული წყობიდან მოყოლებული დიდი უფლებებით სარგებლობს. იგი თანდათან ჩრდილავს უფრო ძველ ნაყოფიერების ღვთაებას – სამძიმარს, ერწყმის და მისი უუნქეციების გამზიარებელი ხდება. გიორგის სხივექვეს სამძიმარის სახელის მიჩქმალვა, მისი დობილად, ქაჯის ქალად გამოცხადება გიორგის კულტის განსამტკიცებლად უნდა მომხდარიყო მოგვიანებით” (103,42).

სამძიმრის ნაყოფიერების ქალღვთაებად გააზრება ჯვარის „ხელკაცებთან“ მისი სექსუალური ურთიერთობების ფაქტსაც ხსნის. საზოგადოდ, რელიგიათმცოდნეობაში ცნობილია, რომ ღვთის რჩეულობის (ადექობის) განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ხალხის რწმენით, აღმიანსა და ღვთაებას შორის გარკვეული ინტიმური ურთიერთობა სუფევდა. მაგალითად, შუამდინარეთში, ქურუმობის ადრეულ საფეხურზე ღვთაება კავშირს ამყარებდა ან ქურუმ მამაკაცთან, ან ქურუმ ქალთან. ძველ ეგვიპტეში, ამონის ტაძარში ღამის განმავლობაში რჩებოდა ეგვიპტის დედოფალი, როგორც ამ ღვთაების მეუღლე (იხ. 346).

უნდა აღინიშნოს რომ ღვთაებრივი მიჯნურობის თემა არც ქართველური და შესაბამისად, არც საერთოკავკასიური სამყაროსთვის იყო უცნობი. ეს თემა ძალუმად ფიგურირებს ამირანის მითსა და ნართების ეპოსში; ერთობ ხშირია აფხაზურ, ადიღურ, ვაინახურ, დაღესტნის და ქართველური მოღვმის ხალხების მითებსა და გაღმონცემებში.

აღიარებულია, რომ მხატვრული ამროვნება კაცობრიობის განვითარების უადრეს ეტაპებზე მითოსის ფორმით ვლინდება, რასაც უწინარეს ყოვლისა რელიგიური ცნობიერება განაპირობებდა. მითოსური წარმოდგენების უღრმეს შინაარსს ხელავენ რელიგიურ იდეებში სადაც გასულიერება, გაპიროვნება, ანუ პერსონიფიკაცია და „ხატოვანი“ წარმოდგენა (მეტაფორა) განიხილებიან, როგორც მითოსური ამროვნების ძირითადი მახასიათებლები. გამოდინარე აქედან, ღვთის არსის შესახებ სერიოზული და ინტელიგიბელური საუბარი მხოლოდ სიმბოლურ და მეტაფორულ ფორმებშია შესაძლებელი, რამეთუ რელიგია მუდამ სიმბოლურ ენაზე მეტყველებდა... ამ მახასიათებელთა ინტერპრეტაცია კი მხოლოდ მათი შედარებით-ისტორიული მეთოდით შესწავლის შემთხვევაშია ხელმისაწვდომი (29, 23-24).

რამდენადაც მითოსი აღმოცენდა და ჩამოყალიბდა ადამიანური გონების ემანსიპაციამდე, მითოსური ცნობიერება წინ უსწრებს ინტელექტუალურ, ლოგიკურ ცნობიერებას. მითოსი პირველადი შემეცნებაა ადამიანის მიერ გარესამყაროსი. მითოლოგია განიხილება, როგორც პირველადი მეტაფიზიკა, ხოლო მეტაფიზიკა, როგორც მეორადი მითოლოგია, რომელშიც ანთროპოლოგია (აქ ეს გერმინი იხმარება მსოფლიო სამეცნიერო სამყაროში მიღებული მნიშვნელობით) და კოსმოლოგია თანხვედებიან და ჰქმნიან გრანსცენდენტურ პრინციპს, ადამიანური ყოფის განმსაზღვრელს. მითოსური ეპოქის დასასრულიდან იწყება ისტორია, იწყება ემანსიპაცია და მეუფება ადამიანისა. პიროვნების აღმოჩენა აუქმებს მითოსურ ცნობიერებას და ამკვიდრებს გონებას (იქვე).

მსგავსი მასალების საფუძველზე მკვლევარები ასკვნიან, რომ სარწმუნოებრივად ქურუმები ერთგვარად, ინიციაციურად სექსუალურ კავშირში იმყოფებიან ღვთაებებთან, ისინი ღვთაებათა მიწიერ მეუღლეებს წარმოადგენენ. საგულისხმოა, რომ ამგვარი მიწიერი სარგოების ყოლა განსაკუთრებით ქალღვთაებებს მიეწერებოდათ, რომელთა მეშვეობითაც ისინი ნაყოფიერებასა და სასიცოცხლო ენერგიას განუფენდნენ თავიანთ საუფლოზე. მაგალითად ქალღმერთი იშთარი ასე მიმართავს გილგამეშს – „იყავი ჩემი სატროფო, მე ვიქნები შენი ცოლი... შენს წინაშე ქელს მოიხრიან მეფეები, მოგართმევენ ძღვენს“ (80, 265). ასევე ხეთების ღვთაება აგისის, ინანას შვილის შესახებ დარჩენილია გადმოცემები, სადაც იგი გამოყვანილია ახალგაზრდა, ლამაზ მწყემსად, რომელსაც ეგრფოლა ღმერთების ღება, ნაყოფიერების დიდი ქალღმერთი. ამავე ხასიათისაა გადმოცემები იზიდასა და ოსირისის შესახებ. ბერძნულ მითოლოგიაში კი ეს მოვლენა აფროდიტეს მიერ მშვენიერი აღონისისადმი გრფიანების სიუჟეტში აისახა.

ხახმაგის ჯვარში წარმოდგენილი ღვთისშვილების, გიორგი ნაღვარ-მშვენიერისა და სამძიმარ ხელი-ყელილიანის, ანალიზის შემდეგ თინათინ ოჩიაური დაასკვნის, რომ ხახმაგის ჯვრის ცნებაში წარმოდგენილი ორი ღვთისშვილიდან ნაყოფიერებას სამძიმარი უნდა ასახიერებდეს; იგი უფრო ძველი ჩანს; გიორგის ვერ დაუძლევი სამძიმრის ძლიერი კულტი, შერწყმია მას და მისი ფუნქციები გაუზიარებია (120, 47).

ვფიქრობთ, ანალოგიური სურათი გვაქვს სვანური „ლიჩენიშის“ დღესასწაულთან დაკავშირებითაც, სადაც წმინდა გიორგის ნაყოფიერების ღვთაების ფუნქციები აქვს მიკუთვნებული. აქ ღვთაების სინკრეტულობა შედარებით უფრო სუსტადაა წარმოდგენილი აღმ. საქართველოს სალოცავებთან (თუნდაც ხახმაგის ჯვართან)

მედარებით, რაც ძირითადად განაპირობა „სევანეთში ქრისტიანული რელიგიის მეტად „ღანერგვამ“, ვიდრე ამას ადგილი ჰქონდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“ (მ. მაკალათია).

როგორც სევანეთში ჩვენს მიერ შეკრებილი სავლელ მასალის მიხედვით ირკვევა, აქ წმინდა გიორგის ერთ-ერთ ძირითად ფუნქციას მონადირეთა მფარველობაც შეადგენდა. ეს ფუნქცია მიეწერებოდა უმგულის(ჩაქაშის), მესტიის(მოლჯ ჯგრნ გ), იფხის, იფარის და ზემოთ აღწერილი ჰადიმის წმინდა გიორგის სალოცავებს.

ჰადიმის ჯგრნ გ ლიჩენიში ხეობის სათავეებში მდებარე საჯიხვეების (ლაკვრა) ბაგონ-პაგრონადაც ითვლება. მას აკუთვნებდნენ ჯიხვესა და მგლებს (ეს უკანასკნელნი წმინდა გიორგის ძაღლებად ითვლებიან. თუკი მონადირე შეხვდებოდა რაიმე ნიშნით გამორჩეულ ჯიხვეს, მაგ. წელზე თეთრი მოლით, რომელიც არევეს წინამძღოლობდა, მას იგი არ უნდა მოეკლა, რადგანაც ასეთი ჯიხვი წმინდა გიორგის რჩეულად ითვლებოდა და ღვთაების მიერ „მიჩნეული“ ნადირის მოკვლისათვის მონადირეს გარდაუვალი ხიფათი ელოდა. როგორც მიჩნეულია, ამ შემთხვევაში მედარებით მოგვიანო ხანის წარმოდგენასთან უნდა გვექონდეს საქმე, როდესაც რაიმე ნიშნით გამორჩეული ნადირის სახით უშუალოდ ნადირთღვთაების გამოცხადება ხდება (61, 127).

სანადიროდ მიმავალი ჰადიმელნი გზად ლიჩენიშის წმინდა გიორგის ეკლესიაში შეივლიდნენ, ანთებდნენ სანთლებს და სალოცავს ნადირობაში შეწევნას შესთხოვდნენ. ეკლესიიდან გამოსულნი თეთნულდის კალთებზე კიდევ ორ ვითინთან შეჩერდებოდნენ სადაც ასევე წმინდა გიორგის შეავედრებდნენ საკუთარ წარმატებულ ნადირობას. ნადირობიდან ახლა უკვე უცილობლად სხვა გზით მობრუნებულნი ისევ ლიჩენიშის სალოცავში შეისვენებდნენ, ნადბაშში (ეკლესიის სამეურნეო მინაშენი) ნანადირევის გულ-ღვიძლს (ყვიქს) შესწირავდნენ და შემდეგ უშუალოდ ეკლესიაში, საკურთხეველთან სანთელს ანთებდნენ. აქვე გოვებდნენ ჯიხვის რქებსაც.

ლიჩენიშის წმინდა გიორგი შინაური პირუტყვის, კერძოდ ცხენთა და ჯორთა მფარველადაც ითვლებოდა. როგორც სერგი მაკალათია გადმოგვცემს, ამ სალოცავისადმი შეწირულ ერთ-ერთ ჯვარზე შემდეგი წარწერა ყოფილა ამოგვიფრული – „წმინდაო გიორგი ჩაინშისა, მეოხ ექმენ ცხენსა და ჯორსა ჩემსა“ (ს. მაკალათია). ამ მხრივ ჰადიმის წმინდა გიორგი პარალელს პოულობს ხევსურეთში საჩალეს წმინდა გიორგის სალოცავთან. ამ ხაგში ძირითადად ბუჩუკურთას მცხოვრებნი მოდიოდნენ, რომლებიც სალოცავს სხვა მრავალ სათხოვართან ერთად შინაური პირუტყვის, განსაკუთრებით

კი ცხენების გამრავლებას სთხოვდნენ. საყურადღებოა, რომ მლოცველნი ხაგს ზვარაკად კვიცებს სწირავდნენ, რაც თავის მხრივ უპრეცედენტო შემთხვევას წარმოადგენს ქართულ გრადიციულ ყოფაში⁸.

ლიჩენიშის წმინდა გიორგის სალოცავში ვხვდებით ნალის მასიური შეწირვის შემთხვევებსაც. სალოცავის კარი შეწირული ნალებითაა მოჭედილი. მათ შორის ბევრი მხოლოდ სარიტუალო დანიშნულებისაა. ცნობილია, რომ ნალს როგორც რკინის ნივთს, მაგიური დანიშნულება მიეწერება. მას ავი თვალისაგან დაცვის მიზნით აჭედებდნენ სახლის კარზე; დამთვარიანებული ბავშვის სახელზე გამოჭრიდნენ ნახევარმთვარისებურ ნალს, თავსშემოავლებდნენ მას ავადმყოფს და შემდეგ ეკლესიაში შესწირავდნენ.

ლიჩენიშის სალოცავში მრავლადაა შეწირული ტყვიები და ისრის პირები. ეს უკანასკნელნი საკმაოდ ძველია და დაახლოებით განვითარებული ფეოდალიზმის ხანას განეკუთვნებიან. ისრებსა და ტყვიებს სწირავენ სვანეთის სხვა წმინდა გიორგის სალოცავებსაც. მაგ. სოფელ თავრარის ჯგრაგის ეკლესიაში შეწირული 313 ცალი ისრის პირი და 23 „ვინტოკის“ ტყვია დაფაფიქსირეთ. უდაოა, რომ მლოცველი სალოცავს, დრო და ჟამის შესაფერად, საგყორცნ-სასროლ იარაღს, როგორც მგრისა და ორგულის გამგმირავ ნივთს ისე სწირავდა. რამეთუ წმინდა გიორგი ბოროტების, ავგულობის და ქვენა ძალების დამორგუნავი წმინდანია, რომელიც ხშირად საეთროქართველურ და სვანურ იკონოგრაფიაში უმეტესწილად ბოროტი ადამიანის (დიოკლეტიანეს) დამლახვრავ გმირადაა გამოსახული⁹.

საბოლოოდ, ვფიქრობთ, შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ჰადიმის ლიჩენიშის სალოცავის ფენომენი საერთო კავკასიური ყოფისათვის დამახასიათებელი სინკრეტიზმის ერთ-ერთი ნათელი მაგალითია.

სვანეთის ისგორიული საბუთების მიხედვით, ქრისტიანული წმინდანის სახელობის ყოველი აქაური საკულტო ნაგებობის გარშემო „საყდრიშვილები“ ერთიანდებოდნენ, რადგანაც მიწის უზენაესი მესაკუთრე „საყდარი“ იგივე „ხატი“ იყო. აქედან

⁸ აქვე არ შეიძლება არ გაგვასხენდეს I-III სს.თასები ცხენთა გამოსახულებით – ცნობილი ბორის თასი და სხვა.

⁹ მიგვაჩნია, რომ X-XIII სს-ს ქართულ იკონოგრაფიაში ამ საკმაოდ გავრცელებულ სიუჟეტს ქვეცნობიერად საფუძვლად პოლიტიკური სარჩულიც უდევს – დიოკლეტიანე საქართველოს მოქიშპე ბიზანტიას განსახიერებს.

გამომდინარე, ამ სალოცავთა გარშემო მსხდარ „ლამხუბებში“ („საძმობში“) შემაჯავალ სოციალურ ჯგუფებს საყდრის მიწა „შვილობის“ პირობით ეჭირათ. რამდენადაც ცალკეულ ხევთა საყდრიონთა მფარველად სეგის მთავარმოწამე გამოდიოდა, „სრულიად სვანეთის ხევის“ მოსახლენი – „სრულიად სუანნი“ – სეგის მთავარმოწამის შვილებად ითვლებოდნენ. ამ ხევთა გაერთიანება საყდრიშვილთა ურთიერთშორის დადებული ფიცით მტკიცდებოდა. ფიცის საფუძველზე პირობა - ვალდებულებებით შეკრული ხეები წყაროებში გერმინ – „ერთობილი“-თ აღინიშნებოდნენ. ამდენად, ერთობილი ხევის – „სრულიად სვანეთის ხევის“ გაერთიანების სიმბოლოს სეგის მთავარმოწამე წარმოადგენდა (25, 111-123).

სტრუქტურულად სვანური საგაძრო თემის ანალოგიური იყო ხევსურული, ჯვარისყმობის სახელით ცნობილი საგაძრო თემიც (18, 495-502). ეთნოგრაფიულად დადასტურებული მასალების თანახმად, ყოველი ხევსური მამაკაცი „საწულეობის“ წესს გადიოდა, რაც „ხაგის“ მიერ „ახალწულის“ (ვაკი ერთ წლამდე) „შვილობაში“ გამოიხატებოდა. თვით შვილობის აქტი კი, როგორც ერთხელ უკვე აღვნიშნეთ, ხაგის(ჯვარის) დროშის ქვეშ შიშველი ბავშვის სამჯერ მიგორებით გამოიხატებოდა. მხოლოდ „საწულეობის“ წესგადახდილი ხდებოდა უფლებამოსილი, სრულწლოვანების მიღწევის შემდეგ ჯვარისყმობის (ხაგისშვილობის) პირობით, დაეჭირა „ხაგის“ მფარველობაში მყოფ სათემო მიწაზე სამოსახლო ადგილი(56, 176-182).

ვიცით, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ყოველ ხაგს, ღვთისშვილს თავისი საყმო ჰყავდა. „საყმოში“ იგულისხმებოდა განუწყვეტელ გრადიციამე დაფუძნებული სამოგალოება, საკრალური შუაგულით, რომელსაც მისი მფარველი ჯვარი ანუ ყმათა(მოყმეთა) საერთო სალოცავი განასახიერებს. საყმოს აქვს საერთო რჯული და საერთო ანდრეზი; აქედან გამომდინარე საერთო წარსულის შეგნება-გხოვრების ერთნაირი წესით და ყოფაქცევის სტერეოტიპით (79, 9). ეს ხალხი, რომელიც ქმნის თავის თავგადასავალს, თავის ისტორიას, თავის ანდრეზებს, საყმოშია გაერთიანებული, შეადგენს საყმოს... გერმინი საყმოც იმგვარადვეა აგებული მორფოლოგიურად, როგორც სა-ძმ-ო; მათ შორის სრული მორფოლოგიური და სემანტიკური პარალელიზმია(79, 169). მაშასადამე, საძმოს, მითიური და რელიგიური შეხედულებებით განმტკიცებული სოციალური ერთეულის, ერთიანობის სიმბოლოს, ერთიანობის საფუძველს ჯვარი – ხაგი წარმოადგენს.

ჯვარი და ხატი, რომლებიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში იდენტიური ცნებებია, აღნიშნავენ როგორც ამა თუ იმ ტომის ან თემის მფარველ და ბატონ-პატრონ ღვთისშვილებს, ისე ამ ღვთისშვილთა მიწიერ საბრძანისებს. გამომდინარე აქედან, ისინი წარმოადგენდნენ ადგილობრივი თეოკრატიული მმართველობის ცენტრებს და მათი მიმდებარე ვრცელი ტერიტორიები (ამ ხატებს მამულები ჰქონდათ ბარშიც) წარმოადგენდნენ განვითარებულ საგაბრო მეურნეობას (13, 11).

მაგალითად, არაგვის ხეობაში მდებარე 12 თემისგან შემდგარ ძირითად ფშავის თემთაგან¹⁰ თითოეულს გააჩნდა თავისი სათემო ხატი ნაგებობათ კომპლექსით და სათანადო მეურნეობით, რომლებიც თემის ადგილობრივ საზოგადოებრივ-საკულტო ცენტრებს წარმოადგენდნენ. გარდა სათემო ხატებისა, თემში შემავალ თითოეულ სოფელში წარმოდგენილი იყო ადგილობრივი მნიშვნელობის ერთი ან მეტი ხატი, რომელთა შორისაც უცილობლად იყო „ადგილისდედა ღვთისმშობელი“ (13, 12).

სათემო ხატებთან ერთად არსებობდა საერთო საფშავლო ხატები – ლამარის ხატი ხმელგორზე, საკვირაო კაწალხევეზე, თამარის ხატი დელეზე და დამასტეს ხატი მათურხევეზე.

მოხმობილი მაგალითებიდან ნათლად ჩანს ფშავის სალოცავთა იერარქიული კიბის მთელი არქიტექტონიკა. აქ, იერარქიულად დაბალ საფეხურზე იყვნენ განლაგებული სოფლის შიდა ადგილობრივი ხატები, რომლებიც თავისთავად ამ სოფელთა ერთიანობას ასახიერებდნენ. მათ შემდეგ, შედარებით მაღალ საფეხურზე სათემო ხატები იდგნენ, რომელთა შემდეგაც იერარქიულად უმაღლეს საფეხურზე მდგომი „ბუდე ფშავის“ სალოცავები აგვირგვინებდნენ ამ სარწმუნოებრივ „პირამიდას“.

მიგვაჩნია, რომ გარკვეულად, შესაძლებელია ერთგვარი სტრუქტურული მსგავსებების დაფიქსირება სვანეთისა და ფშავის სალოცავთა იერარქიულ არქიტექტონიკაში. ალბათ, შესაძლებელია პარალელები გავაულოთ და ვისაუბროთ ამ ორი კუთხის თეოკრატიული მმართველობის სტრუქტურული მსგავსებების შესახებაც¹¹. საუფიქრებელია ისიც, რომ ამგვარი ურთიერთობების ჩამოყალიბებას საფუძვლად ისევ და ისევ ოჯახური რელიგია, გენოთეიზმი ელო საფუძვლად, რაც ყოველ ოჯახში „ადგილის დედისადმი“ ან „ფუძის ანგელოზისადმი“ თაყვანსცემაში სახიერდებოდა.

რაც შეეხება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეებს, მაგალითად მთიულეთს, გამოკვლეულია, რომ აქ

¹⁰ თუმცა დღეს ფშავს 15 თემიდან ჰყოფენ.

დასახლების ერთეული – სოფელი, უპირატესად ერთი გვარის ოჯახებით იყო დასახლებული. ისინი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ძველი გვარის კომობას ჰქმნიდნენ. ეს იყო გიპიური პაგრონიმიული (და არა გვაროვნული) დასახლება, რომელიც კარგად ცნობილი საოჯახო თემის გადმონამოთური ფორმის სეგმენტაციის შედეგად ყალიბდებოდა. ბევრ ასეთ პაგრონიმიულ წარმონაქმნს დღემდე შემორჩათ საერთო კოშკი, სადაც ინახებოდა საოჯახო კულტთან დაკავშირებული ინვენტარი და იმართებოდა საეთრო საოჯახო დღეობები. ამ რიგის დასახლება უზრუნველყოფილი იყო აგრეთვე თავდაცვის საერთო საშუალებებითაც. რაც მთავარია მას აერთიანებდა საერთო სამეურნეო ინტერესები, რაც გამოხატულებას პოულობდა სხვადასხვა დანიშნულების მიწის ნაკვეთების საერთო მფლობელობაში. მთიულეთი და მისი მიმდგომი ხევები, დასახლების სტრუქტურის თვალსაზრისით, განსახლების იმ საერთო სურათს ასახავდნენ, რომელიც ზოგადად ახასიათებდა საქართველოს დანარჩენ მხარეებს(179, 9-10).

როგორც ცნობილია, პაგრონიმია შედეგი იყო ოჯახის ბუნებრივი ზრდისა და დაშლისა. საწარმოო განვითარების დონე და შესაბამისი საზოგადოებრივი პირობები იწვევდა ოჯახური თემის მეურნეობის ისე დაშლას, რომ მისგან გამოყოფილი ჯგუფები ერთიმეორეს შორის ინარჩუნებდნენ საზოგადოებრივ და იდეოლოგიურ ერთიანობას და ქმნიდნენ განსაკუთრებულ ნათესაურ ჯგუფს - პაგრონიმიას, რომელიც შედგებოდა ბევრი ან რამდენიმე ცალკეული, მაგრამ ერთმანეთთან მონათესავე ოჯახებისგან, რომლებიც ერთი საერთო წინაპრისგან მომდინარეობდნენ და ჰქონდათ საერთო სახლი(345, 4). თავის მხრივ, დიდი პაგრო-არქალური ოჯახი, გვაროვნული ოჯახი, ოჯახური თემი წარმოადგენს ჯგუფს, რომელიც შედგება სამი-ოთხი-ხუთი ან ხანდახან მეტი მონათესავე შტოებისგან შემდგარი თაობებისგან. მისი სამეურნეო არსი მდგომარეობს მიწის ერთობლივ მფლობელობაში; საწარმოო საშუალებების, ოჯახური შინაური პირუტყვის და სხვა სამეურნეო საქონლის ერთობლივ საკუთრებაში, საერთო მწარმოებლობასა და საერთო მოხმარებაში.

¹¹ აქვე აუცილებელია აღინიშნოს ისიც, რომ მთიან ზოლში პირდაპირი კავშირების დარღვევა აღმ. და დას. საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობას შორის, მოგვიანო პერიოდში ოსთა შემოჭრასაც უნდა გამოეწვია. ამის მაგალითია ღებური კოლო-კავი სადაც აშკარად შეინიშნება მთიულურ კოლო-კავთან მორფოლოგიური კავშირები. ეს ერთიანობა კარგად შეინიშნება ქრისტემდე XII – VI სს-ს აქრეოლოგიურ მასალებშიც. ამ საკითხების განხილვას ჩვენ ცალკე სტაგიაში ვაპირებთ.

პატიარქალურ-გვაროვნული წყობის საწარმოო ძალთა განვითარების ღონე განაპირობებს ოჯახური თემის სიდიდეს. ბუნებრივად გამრავლებული თემი თანდათანობით სეგმენტაციას განიცდის, განიყოფა რიგ მცირე ოჯახურ თემებად, რომლებიც ღრო და ღრო იზრდებიან და თავის მხრივ ისევ იშლებიან. დიდი ოჯახი ისტორიულად უნივერსალური მოვლენაა. იგი ახასიათებდა თითქმის ყველა მოდემის ხალხს არა მხოლოდ განვითარების დაბალ საფეხურზე, არამედ შემდგომაც. სწორედ ამდაგვარ სოციალურ ერთეულში, დიდ ოჯახში, განვითარების უადრესი სტადიიდან ხდებოდა ოჯახური რელიგიის – გენოთეიზმის ფორმირება; უფრო მუსტად, მათი ფორმირება ერთად, ერთიმეორის გვერდიგვერდ ხდებოდა – დიდი ოჯახისა, როგორც სოციალური ორგანიზმისა და ოჯახური რელიგიისა (გენოთეიზმისა), როგორც ოჯახური ერთობის იდეური საფუძველისა.

საგანგებოდ აღსანიშნავია, რომ როგორც ეს არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზით ირკვევა, მოცემული სტრუქტურა ვრცელდება აფხაზეთ-სვანეთ-რაჭა-ფშაფხევსურეთის-ჩეჩნეთი-დაღესტნის მთელ ზოლზე და ამ ზოლს საერთო სარწმუნოებრივ-საზოგადოებრივი აგებულება ახასიათებს. იგი სათავეს იღებს ოჯახური სალოცავიდან გენოთეიზმიდან, რაც საერთოკავკასიურ სივრცეში გამოკვეთილად უკვე ენეოლით-ადრე ბრინჯაოს ხანებიდან დასტურდება.

ამ აზრის დასადასტურებლად გვინდა განსაკუთრებით შევჩერდეთ ერთ ფაქტზე. კერძოდ, ბერლინის (გერმანია) წინარე და ძველი ისტორიის მუზეუმში დაცულია კავკასიის სიძველეთა ცნობილი კოლექციები. ერთერთი ასეთი კოლექციის შემადგენელი ნივთები მოპოვებულია ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მიწურულსა და XX საუკუნის დასაწყისში (1882-1902 წლებში) ცნობილი მკვლევარის, რუდოლფ ფონ ვირხოვის მიერ. იგი კავკასიაში აღმოჩნდა 1881 წელს რუსეთის V არქეოლოგიურ კონგრესზე და დაინტერესდა ჩვენი მხარით; სადაც იგი იწყებს კიდევ არქეოლოგიურ საკვლევადიებო სამუშაოებს. მან ჩააგარა არქეოლოგიური გათხრები ყობანში, ყაზბეგთან, ყალაქენგთან, ყარაბახში...

1903 წელს ბერლინის მუზეუმის კოლექცია კიდევ 2000-მდე ბრინჯაოსაგან დამზადებული ექსპონატით შეივსო. ამ ნივთების დიდი ნაწილი მოძიებულია ოსეთში, კერძოდ კი სოფ. ქემბულთასთან (ზემო რუთხა) და სოფ. გალიათთან (ფასკაუ) აღმოჩენილი სამარხების გაწმენდის შედეგად. რუდოლფ ფონ ვირხოვმა ეს ნივთები შეიძინა ვაჭარ კოსსნიერსკას ქვრივისაგან, ადელაიდა კოსსნიერსკასაგან. გამომდინარე აქედან ამ კოლექციამ „კოსსნიერსკას კოლექციის“

სახელი მიიღო, რომლის დაუნჯებამაც აქაურ საცავეებში, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ბერლინის წინარე და ძველი ისტორიის მუზეუმი იმ პერიოდში კავკასიური კოლექციებით განთქმულ პარიზისა და ვენის მუზეუმებს ღირსეულად ამოუყენა გვერდში.

ქრონოლოგიურად „კოსსნიერსკას კოლექცია“ მოიცავს ნივთებს ენეოლოთიდან სკვითურ-სარმატულ ხანამდე.

მოგვიანებით ზემო რუთხასა და ფასკაუს სამაროვნებზე წარმოებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა აჩვენეს, რომ აქ მოპოვებულ მასალას, შეიძლება ითქვას, საკვანძო მნიშვნელობაც კი ენიჭება ე.წ. პროტოკოხანური პერიოდის ქრონოლოგიური ჩარჩოებისა და გავრცელების არეალის დასადგენად; მაგრამ, რამდენადაც XIX საუკუნის ბოლოსათვის არქეოლოგიური გათხრები დილეგანტურ ღონეზე, სათანადო მეთოდოლოგიური პრინციპების დაცვისა და ლოკუმენტაციის გარეშე ტარდებოდა, იმდენად „კოსსნიერსკას“ კოლექციაში თავმოყრილი ნივთების დალაგება სამარხეულ კომპლექსებად სრულიად შეუძლებელია. აქ მხოლოდ მოსახერხებელია იმის გარკვევა თუ რომელ სამაროვანზეა ესა თუ ის ნივთი მოძიებული. ამ კოლექციის 1000-მდე ექსპონატი დალაგებულია შემდეგ ჯგუფებად: ცულები, კვერთხები, სატყვრები და მახვილები, შუბისპირები, ბალთები, მშვილდსაკინძები, საკიდები, ბეჭდები, სამაჯურები, ანთროპომორფული და ზომომორფული ფიგურები და სხვა. ამ მასალის ანალიზის საფუძველზე, დრ. ინგო მოგცენბეკერი შემდეგ დასკვნებს აკეთებს – „აღნიშნული მხარე, ქემბულთა და გალიათი (დღევანდელი ლიგორი), ადრე ბრინჯაოს ხანის დასარულისათვის და შუა ბრინჯაოს ხანის დასაწყისისათვის ათვისებული და დასახლებული იქნა სამხრეთ კავკასიიდან ამოსული ტომების მიერ, პირველ რიგში, ამ მხარეში არსებული სპილენძის მადნის საბადოებისა და ხელსაყრელი საუღელტეხილო გადასასვლელებისა გამო. ამაზე ნათლად მეტყველებენ აქ მრავლად წარმოდგენილი ნივთები, რომლებიც თავისი ფორმებითა და დამზადების ტექნოლოგიით პირდაპირ ანალოგიურია მტკვარ-არაქსის ფინალური ეტაპის ძეგლებზე (კერძოდ კი საჩხერეში) შეწავლილი ბრინჯაოს ნივთებისა. ამასთანავე, შუა ბრინჯაოს ხანაში (ქრისტემდე 2000 – 1400/1300 წ.წ.) იმ ადგილების მახლობლად, საიდანაც მომდინარეობს „კოსსნიერსკას“ კოლექციაში შემავალი ნივთები, უნდა არსებულიყო ადგილობრივი სახელოსნო ცენტრი, სადაც მზადდებოდა კიდევ ეს ნაკეთობები, რომელთა თვითმყოფადი ფორმები მხოლოდ ამ მხარისთვისაა დამახასიათებელი; თანაც ეს სახელოსნო მარაგდებოდა ადგილობრივი (როგორც ეს ანალიზმა აჩვენა) რაჭა-დიგორის სპილენძის საბადოდან.

ის გარემოება, რომ ზემო რუთხის სამარხეულ მასალებში დიდი რაოდენობითაა წარმოდგენილი მინიატურულ-პლასტიკური ნიმუშები, მეტყველებენ იმაზე, რომ იქვე, სამაროვანის ახლო-მახლო, უნდა ყოფილიყო გვიანი ბრინჯაოს ხანის სამლოცველოც. (392, 257)

აღნიშნულ კოლექციაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს რამდენიმე ნივთი, რომლებიც მოხსენიებულია სამაგრების სახელწოდებით. კერძოდ კი გამოყოფილია სამი სახის სამაგრები – ფირფიცსამაგრი (Plattennadel), სპირალფირფიცსამაგრი (Spiralplattennadel) და ფარშევენგისბოლოსებრი სამაგრი (Pfaupfedernadel). მეგად საყურადღებოა, ამ სამაგრების ზომები. ეს ნაკეთობანი საკმაოდ მოზრდილი (ზომები მერყეობს 45 – 65 სმ ფარგლებში) ნივთებია და ამდენად, მათ მიხნევა სამკაულ-აქსესუარებად, ვფიქრობ, გაჭირდება; სამკაულად და სამშვენისად მათი გამოყენება უბრალოდ მოუხელთებელია სიდიდისა გამო. ის რომ ეს ნივთები საკულტო დანიშნულებისაა, ამაზე თავად ნაშრომის ავტორი ამახვილებს ყურადღებას.

ჩვენც სწორედ ამ ნივთებს (იხ.გაბ) გვინდა მივაპყროთ მკითხველის ყურადღება. როდესაც, ბერლინში ყოფნის დროს, ხსენებული საგნები დავათველიერათ, მეყსეულად გაგვიჩნდა ვარაუდი – ხომ არ არის ეს ე.წ. სამაგრები ისეთივე „დროშები“ და ხევისბრის ინსიგნიები, რომლებიც მრავლადაა დაფიქსირებული აღმ. საქართველოში მოძიებულ ეთნოგრაფიულ მასალებში? მითუმეტეს, რომ აღნიშნული კოლექციის საფუძველზე ნავარაუდევია სამლოცველოს არსებობა ნივთების მოძიების რეგიონში.

საგანგებოდ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ გარკვეული მგავსება ხევისბრის ინსიგნიებსა და ხსენებულ ნივთებთან შენიშნული აქვს აკად. გ.ჩიგაიასაც პ.უვაროვას ვარაუდების საფუძველზე. აი რას წერს გ.ჩიგაია:

„საქართველოს მთიანეთის საკულტო ნაგებობებში ხშირად გვინახავს ყავარჯნები, რომლებსაც ხევისბერები იყენებენ საკულტო დღესასწაულების დროს და თან აგარებენ საღვთისმსახურო ცერემონიების შესრულებისას. ყავარჯნები ძირითადად განკუთვნილია უმთავრესად თავხევის ბერისათვის და მისი ძალაუფლების ნიშანია, მისი სახელო ემბლემა... (393, 364). ამგვარ ყავარჯნებს აღწერს პ. უვაროვაც, ოღონდ სხვადასხვა ფორმის სახელურით. იგი წერს, რომ - „жезл или аварджени (кавардже-ни?) состоит из высокого серебрянной рукояткой или верхуш-кой“. პ. უვაროვა იმასაც ამოწმებს, რომ ამ ყავარჯნებს ხავისბერები იყენებენ საეკლესიო დღეებში და გამოაქვთ ასეთ შემთხვევებში დროშებთან ერთად. ამას გარდა პ.უვაროვა წერს, რომ ეს ყავარჯნები, ერთის

მხრივ, მოგვაგონებს ეპისკოპოსების კვერთხს. ხოლო, მეორეს მხრივ – უფრო ძველ ბრინჯაოს კვერთხებს, რომლებიც აღმოჩენილია ყობანსა და მრავალ სკვითურ ყორღანულ სამარხში – „по видимому вероятно были ничто иное как такие же знаки достоинства“ (Пр. Уварова, Археологические исследования на Кавказе, Материалы по археологии Кавказа, т.Х, стр.131)¹² აქვე, გვინდა მოვიგინათ გერმანელი მოგზაურის გულდენშტედტის ცნობა აღმოსავლეთ კავკასიის მთიელებში, კერძოდ კი ქისტების ყოფაში დადასტურებული ერთგვარი ხევისბრის ინსტიტუტის არსებობის შესახებ, რაც უცხოელი მოგზაურის მიერ ამ საერთოკავკასიური ფენომენის ხაზგასმად მიგვაჩნია – „ქრისტიანობის კვალი მათ ყველაზე მეტად შემორჩათ კავკასიელთა შორის. მათ სწამთ ერთი ღმერთი, რომელსაც დაკლას უწოდებენ და არ იციან არც კერპები, არც სხვა ღმერთები და წმინდანები. როგორც აფხაზები, ისინიც კვირას უქმობენ ყოველგვარი სამუშაოს მიგოვებით. გაფხულში ისინი უფრო მცირე ხანს, ზამთარში კი უფრო ხანგრძლივად არ სჭამენ ხორცს. მთელი ხალხი პატივს სცემს მოხუც ღვთისმოსავ განდევილს, რომელიც თავის თავს უწოდებს *ცანი სტავს* (წმინდა ადამიანს), ცხოვრობს მაღალ მთებში ძველ ეკლესიასთან და ღიღმარხვის შემდეგ დასაკლავ ცხერებს აკურთხებს ხოლმე სახსნილოდ. ამ დროს და აგრეთვე დაბადების, ქორწილის და დასაფლავების დღეებში ერთგვარ ცერემონიებს აქვს ადგილი. ისინი მაჰმადიანების მსგავსად, რამდენიმე ცოლს ირთავენ, მაგრამ ღორის ხორცს კი ჭამენ, წინააღმდეგ მაჰმადიანთა წესისა¹². (394,72).

როგორც აღვნიშნეთ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ საკულტო დღესასწაულების დროს დაფიქსირებულია და შესწავლილია ნივთები, კერძოდ კი „დროშები“ რომლებიც მაგერიალურად განასახიერებენ კიდევ თავად ამ „ხატებს“ - სალოცავეს. აღნიშნული ნივთები დავაფიქსირეთ და შესაბამისად ფოტო და ვიდეო მასალაზე აღვებჭდეთ ჩვენც, 1997 – 2001 წ.წ. ფშავ-ხევსურეთში საველე ეთნოგრაფიული მასალის შესაკრებად მოწყობილი ექსპედიციების დროს. გადავიღეთ ხატის დროშების აბმის პროცესი ხევისბრის მიერ, დროშების შეხვედრა ციხეგორს, დროშის მსვლელობა ხატის საბრძანის გერიგორიაზე...

¹² უნებურად გვახსენდება ატაბეს ხევისბრის მიერ მოწოდებული ინფორმაცია ხევსურებში ორ და სამცოლიანობის არსებობის შესახებ; ასევე მან გვითხრა, რომ სიამოვნებით მიირთმევს ღორის, ოღონდ ნანადირვის, გარეული გახის (ღორი და ქათამი/ასველ კვერცხი) აღმ. საქართველოს მთიანეთში უწმინდური ცხოველ-ფრინველია და ხევისბრები მას არა თუ ჭამენ, საერთოდ არ ეკარებენ) ხორცსაც.

აქვე გვინდა ხაზი გავუსვით ერთ გარემოებასაც, რომელიც ჩვენის აზრით შეინიშნება ფშავისა და ხევსურეთის ხაგების (იგივე ჯვარის, იგივე ბაგონის და ა.შ.) ფიზიკურად განმასახიერებელ ნიშნებს შორის. ჩვენის დაკვირვებით, ფშავში ხაგს უპირატესად ღრულად განასახიერებს, ხევსურეთში კი ღრულთან ერთად განძიც. მაგალითად, ხევსურეთში აგაბეს კვირაეს ხაგში ღიკარგა განძი და ამისა გამო, აგაბიონები გულანის ჯვარში (ხევსურეთის სათაო ხაგში) სრულფასოვნად ვეღარ მონაწილეობენ (მთხრობელი, აგაბეს კვირაეს ხაგის ხევისბერი პეტრე გოგოჭური). ამგვარი, განსაკუთრებულად განმსაზღვრელი დამოკიდებულება ხაგის განძისადმი ვერ შევნიშნეთ ფშავში. ერთიც კია, შესაძლოა განძისა და ღრუმის ამგვარი ერთობა ხევსურეთში უფრო შემოგვრჩა ჩვენამდე, ვიდრე ფშავში.

აქვე გვინდა რამდენიმე სიტყვით შევეხოთ თვით განძის, კონკრეტულ შემთხვევაში კი ხაგის განძის მნიშვნელობას. იგი ხომ ასწლეულთა მანძილზე საერთო სათემო თაყვანცემის დროს გაცემული, ერთგვარად აკუმულირებული, სახსარია ხაგის საყმოს ყოველი წევრისა, ოჯახისა და საერთოდ თემს-სოფლისა. შეიძლება ითქვას, რომ იგი ერთგვარად განასახიერებს კიდევ ხაგის აღმსარებელთა მუშაკობისა და თანაცხოვრების ერთობას გამოხატულს ამავე ხაგის საბრძანებელ გერიგორიაზე დროთა მდინარებაში. იგი ერთგვარი დფრიგაა განმასახიერებელი საყმოს ერთობისა. საერთო სათემო ხაგის ღონეზე ამ დფრიგის დამუხანებელი, პგრონი, მოყურადე და წარმომჩინებელი მეგანძური ხევისბერია. ამდენად, სრულიად გასაგებია ის ფაქტი, რომ ამ დფრიგის, აკუმულირებული ენერგის, ვერგამფრთხილებელი თემის სახელი საერთო, ძირ სალოცავში (რომელიც თავის მხრივ სახეა ერთობილი ხევსურეთისა) დამცრობილი და შელახულია.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ანალოგიური დამოკიდებულება სალოცავის განძისადმი შეიმჩნევა კავკასიის მთიანეთში (და არა მარტო კავკასიისაში, ზოგადად საერთოდ) არსებულ გრადიციულ საკულტო ძეგლებში.

ვსუბრობთ რა განძის მეპატრონზე, პასუხისმგებელზე საერთო სათემო ღონეზე, რომელსაც თავისთავად, კონკრეტულად ფშავ-ხევსურეთში, მეგანძური ხევისბერი - მამაკაცი წარმოადგენს, გვახსენდება ის გარემოება, რომ საერთოკავკასიურ გრადიციულ სიერცეში, ოჯახურ ღონეზე განძის, შინა საუნჯის გამგე-განმკარგავი დიდწილად დედაკაცია. გავიხსენოთ ქართულ (და არა მარტო ქართულ) გრადიციულ ყოფაში დამფიქსირებულ-შესწავლილი ქალის შიდაოჯახური სოციალური ფუნქცია და მდგომარება. იგი ხომ განმასახიერებელია ერთგვარად შიდაოჯახური ფუნქციის ანგელოზისა. ქართულ გრადიციულ სუფრასთან ხომ სუფრის დასარულს თითქმის

ერთდროულად (და ხანდისხან აიგივებენ კიდევ ერთმანეთთან) ისმება სადღეგრძელო ფუძის ანგელოზისა და ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა (რომელთანაც ქვეშეცნეულად ასოცირდება კიდევ ხშირად ოჯახის დიასახლისის სახე). ოჯახურ ღონეზე ქალის განსაკუთრებულ მდგომარეობას უსვამს ხაზს სადღესაწაულოდ ქალების (მხედველობაში გვაქვს გათხოვილი, ოჯახის პატრონი ქალების) მორთვა-მოკამშვია, რადგანაც ქალია ერთგვარი განმასახიერებელი შიდაოჯახური სივრცისა; პატარძლისთვის ნიშნის მირთმევა უფროსი დიასახლისის მიერ; შიდაოჯახური საქმეების განაწილება და შემდგომ გადაბარება უფროსი დიასახლისის მიერ რძლისადმი; ახალი რძლის გაყვანა წყაროზე დედამთილის მიერ და სხვა...

დაეუბრუნდეთ ისევ განსახილველ საკითხს, კერძოდ ნივთებს „კოსსნიერსკას“ კოლექციიდან, რომლებიც, ჩვენის აზრით, ალბათ, აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის (ფშავ-ხევსურეთი) ეთნიკურ ყოფაში დღემდე შემორჩენილი ხაგის დროშებისა და ხევისბრის ინსიგნიების მსგავსი ფუნქციების მატარებელი უნდა იყოს.

ისმის კითხვა: რამდენად შესაძლებელია ქართულ ეთნიკურ ყოფში დადასტურებული ელემენტების დაკავშირება მასთან გეოგრაფიულად და ქრონოლოგიურად ასე დაშორებულ არქეოლოგიურ კულტურაში დადასტურებულ ნივთებთან? ხომ არ გამოირიცხავს ამგვარ ვარაუდს ანთროპოლოგიური, არქეოლოგიური, ლინგვისტური, საისტორიო მონაცემები?

ჩვენის აზრით ამგვარი პარალელების გავლება სავსებით შესაძლებელია და აი რაგომ:

1. კონკრეტულ შემთხვევაში, რომ გეოგრაფიული ფაქტორი აქ ხელისშემშლელი ვერ იქნება, ვფიქრობთ საკამათო არ არის; რადგანაც უძველესი ხანებიდანვე (მეზოლითიდან განსაკუთრებით) კავკასიის მთიანეთის მთავარი ქედი და მისი გადასასვლელები ადგილობრივ მკვიდრ მოსახლეობას კი არ თიშავდა და აშორიშორებოდა, არამედ უფრო აახლოვებდა და აკავშირებდა ერთიმეორესთან. ამის ნათელი მაგალითებია თუნდაც კავკასიის მთიანეთის მოსახლეობის ყოფაში (სამწუხაროდ ამჟამად უცხოთა თავდაუშობიანი მეცადინეობის შედეგად მივიწყებული) მძლავრად ფესვგადგმული მამამშობებისა და დამშობილების ინსტიტუტები ქართველებს, ოსებს, ყაბარდოელებს, აფხაზებს, ჩერქეზებს შორის; ერთი შეხედვით ერთიმეორესგან ხევებით, ქედებითა და მდინარეებით გამოცალკევებული კავკასიის მთიანეთის მოსახლეობის აქტიური თანაცხოვრების ნათელი მაგალითებია მათაა წვერებზე და გადასასვლელებზე გამართულ ჯვართსაბრძანისთა და სალოცავთა მთელი სისტემა, რომელიც ფაქტიურად მთიანეთის მოსახლეობის შეხვედრისა და

დაახლოების უმთავრესი განმაპირობებელი ფაქტორიც იყო. მაგ. ლომისას სალოცავი, ანაგორისა და ხახმაგის ჯვარი (რჯულიანთ-ურჯულთ სალოცავი – ქრისტიან და მუსულმან მთიელთა საერთო სალოცავი), ალევის ოქროსკარიანი სამება, გერგეთის სამება და მრავალი სხვა; მთისა და ბარის სულიერ და ფიზიკურ ერთობაზე ნათლად მეტყველებს თუნდაც ჩვენში გავრცელებული ანდაზები და ფრთიანი გამოთქმები – „ბარი მთითაა ძლიერი და მთა ბართაო“, „ბარში რომ ჭკუა დაილევა, მთაში მოიკითხავენო“... რაც შეეხება მთის საკომუნიკაციო არგერიებს (გზებსა და გადასასვლელებს) ცენტრალური კავკასიის მთავარი ქედის გაყოლებით, მათ ინტენსივობაზე ნათლად მეტყველებენ თუნდაც კახთა მეფე ალექსანდრეს მიერ შეწირული საეკლესიო ნივთები და ზარები ზემო სვანეთის (ადიში, კალა, უშგული...) სალოცავებისადმი, სადაც კახთხელწიფს სწორედ ამ გზების გავლით უმოგზაურია.

2. ახლა რაც შეეხება ანთროპოლოგიურ მონაცემებს. აი რას წერს ცნობილი მეცნიერი, რუსული ანთროპოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ვ.პ. ალექსეევი იმ რეგიონის (დიგორის) მოსახლეობის ანთროპოლოგიური სურათის შესახებ, საიდანაც მომდინარეობს „კოსსნიერსკას“ კოლექციაში შემავალი არქეოლოგიური ნივთები: „დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ნათლად გამოკვეთილია ოსეთის ძველი და თანამედროვე მოსახლეობისა და მათი მიმდებარე მხარეების მცხოვრებთა ანთროპოლოგიური სურათი.

ოსები წარმოდგენენ ცენტრალური კავკასიაში უძველესი დროიდან მცხოვრებ ადგილობრივ ეთნიკურ ჯგუფთა მემკვიდრეებს. ის მდგომარეობა, რომ ეს ანთროპოლოგიური ტიპი ძირითადად წარმოდგენილია ქართველური, ნახური და ავრულ-ანდიურ-დიდოური ენობრივი ოჯახით (იბერიულ-კავკასიური ენათა ოჯახი), ადასტურებს იმას, რომ ამჟამინდელი ოსეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები ადგილობრივი ენობრივი ჯგუფები ადრე მეტყველებდნენ ერთერთ ადგილობრივ, **ამ იბერიულ-კავკასიურ**, ენათა ოჯახში შემავალ ენაზე. თანამედროვე ოსეთის ტერიტორიაზე მოსახლე ადგილობრივი მოსახლეობის მორფოლოგიური სხვაობა ალანებისგან, სპეციფიური სხვადასხვაობა სარმატებთანაც, არ იძლევა იმის მტკიცების საფუძველს, რომ ოსთა წინაპრები ირანულენოვანი ხალხები იყვნენ. ერთადერთი დამაჯერებელი ახსნა თანამედროვე ოსურის ირანულენოვნებისა არის ის, რომ ალბათ ისტორიის ერთერთ მონაკვეთზე ადგილობრივი კავკასიურ მოსახლე გომს შეუცვლია მშობლიური ენა და მიუღია მოსულ ალანთა ირანულენოვანი მეტყველება. როდის მოხდა ეს ენობრივი ცვლილებები,

ამის გარკვევა ენათმეცნიერთა საქმეა. ვარაუდის სახით კი უნდა ითქვას, რომ ეს ცვლილება ადრე შუა საუკუნეებში, კავკასიაში ალანური მოსახლეობის გამოჩენისა და მათი გაძლიერების შემდეგ უნდა მომხდარიყო¹⁵. ოსების წინაპრების – ადგილობრივ კავკასიურ ენაზე მოლაპარაკე ტომების გადასვლა სხვა, მოსული მოსახლეობის ენაზე არა არის ერთადერთი შემთხვევა ჩრდილო კავკასიაში. ანალოგიურ შემთხვევასთან გავაჩქვს საქმე ყარაჩაელებთან და ბალყარელებთანაც, რომლებიც ამჟამად თურქმანულ ენაზე საუბრობენ; ანთროპოლოგიურად კი ისინი გიპიური კავკასიონური ტიპის წარმომადგენლები არიან. ამრიგად მათთანაც უნდა ვივარაუდოთ ის, რაც ვივარაუდეთ თანამედროვე ოსებთან მიმართებაში – ალბათ, თანამედროვე ბალყარელთა და ყარაჩაელთა წინაპრებიც ადრე საუბრობდნენ კავკასურ ენებზე და შემდგომში, შუა საუკუნეებში თურქთა მოძალების შედეგად შეიცვალეს მშობლიური ენა და ამეცყველდნენ თურქმანულ ენაზე.“ (216,273)

უძველეს პერიოდში კავკასიაში მიმდინარე ეთნოგენეზურ პროცესებში გასარკვევად უმდიდრეს მასალას შეიცავს ცნობილი ლინგვისტის ნ. მარრის მეცნიერული მემკვიდრეობაც. მისი გამოკვლევების მიხედვით ქართულ ენას, თუმცა ნათესაობა აქვს სემიურ ენებთან, მაგრამ ის თავის მახლობელი მონათესავე ენებით და კილოკავებით განცალკევებულ ენათა ჯგუფს ეკუთვნის. ამ ენათა ჯგუფს ნ. მარრმა უწოდა იაფეგურ ენათა ჯგუფი. შემდეგ სხვა კავკასიური ენების შესწავლამ მარრი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ყველა კავკასიური ენა მცირე გამოკლებით (ოსური და თურქული), იაფეგური ენების ჯგუფს ეკუთვნის. სომხური ენა კი, რომელსაც ინდოევროპულ ანუ არიულ ჯგუფს აკუთვნებდნენ, მარრის გამოკვლევით შერეული ენა აღმოჩნდა, სანახევროდ იაფეგური, სანახევროდ არიული. როდესაც სომხები, არმენები, მოვიდნენ კავკასიაში, მათ აქ დახვდათ იფეგელები, მათ შეერივნენ არიელი სომხები, და გამოიშვა შერეული ენა. ამით აიხსნება ნ. მარრის აზრით ის, რომ ძველი მწერლობითი სომხური ენა, გრაბარი, უფრო ნაკლებად ჰგავს ახალს, ხალხურ სომხურს, ვიდრე პოლონური ენა რუსულს. შემდეგ იაფეგურ ენათა ჯგუფს მიაკუთვნა უძველესი წინა აზიის მკვდარი ენები – სუმერული, მითანური, ხეთური, ქალდური, სკვითური, ახალ-ელამური და ასურული. შემდეგ ამავე იაფეგური ჯგუფის ენად სცნო უძველესი ხმელთაშუა ზღვის ნაპირების ხალხთა

¹⁵ ალსანიშნავია, რომ ამ მოსაზრებას სავსებით ადასტურებს ცნობილი ოსი ენათმეცნიერის, ლექსიკოგრაფის, ეთნოგრაფის, ფოკლორისტის ვ. აბაევის გამოკვლევებიც.

ენები: ეგრესია ენა, იბერთა ენა, ბასკური, და შემდეგ ბალკანეთის ალბანთა ენაც. პირველად მარრი იმ აზრისა იყო, რომ იაფეგელთა სამკვიდრო კავკასია იყო და აქედან გადასახლდნენ და მოედვნენ სხვა ადგილებს. ხოლო შემდეგ შეიცვალა აზრი - არა კავკასია მარგოდ, არამედ მთელი ხმელთაშუა ზღვის ნაპირები უძველესი დროიდან იაფეგელებით იყო დასახლებული და ესენი შეადგენდნენ მესამე ელემენტს ხმელთაშუა ზღვის ცივილიზაციის შექმნაში. იაფეგელები აღმოჩნდნენ შუა აზიაშიც, კამირზე მოსახლე ვერშიგელების ენა იაფეგური არის მარრის გამოკვლევით (ბურუშები- პ.ბ.) (395,122-123)

ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნებისა და ნათესაობის გარკვევას მიუძღვნა ფუნდამენტური გამოკვლევა ივ. ჯავახიშვილმაც, რომელიც მივიდა იმ დასკვნებამდე, რომ თავდაპირველად ქართველური და ე.წ. კავკასიური ენები ერთიანი იმავე ბუნებისა და უმჭიდროესად მონათესავე ენები ყოფილა და რომ შემდეგში, სხვადასხვა მიზეზის გამო, დროთა განმავლობაში, დაჰმორდნენ ერთმანეთს და სამ-ხუთ დიდ მთავარ ენათა ჯგუფად ქცეულან. აქვე დიდი მენიერი დაასკვნის, რომ „ე.წ. კავკასიური ენები ჩვენი წინაპრების მოძმე ტომთა ენები ყოფილა და ყოველი განათლებული ქართველი ვალდებულია ამ ენებისა და ტომების ისტორია ისევე იცოდეს, როგორც თავისი ერისა და ქვეყნისა.“ (396,XIII)

ცენტრალური კავკასიის მთიანეთის მოსახლეობის ეთნოგენეტიკური სურათის გასრკვევად მეგად საყურადღებოა დიალექტოლოგიური მასალაც, რომელშიც ნათლად გამოსჭვივის ამ მხარის მოსახლეობაში (განსაკუთრებით კი მთის რაჭაში) აკრეფილი და შესწავლილი დიალექტოლოგიური მონაცემებიც. მიჩნეულია, რომ დასავლეთ საქართველოს ზემო ზონის დიალექტი - რაჭული (განსაკუთრებით კი მისი რივინისთაური და გლოლური კილოკავები) ხასიათდება ზოგი იმ რანგის მოვლენით, რომლებიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტებთან (მოხვეურთან, მთიულურთან) პოულობენ ანალოგიას. რაჭულისათვის, საერთოდ, ნიშანდობლივია არქაული გრამატიკული სისტემების პოზიტივება, ნაკლები ინტენსივობითაა აქ წარმოდგენილი დასავლეთ საქართველოს სხვა ქართული დიალექტებისათვის დამახასიათებელი ფონეტიკური ცვლილებებიც (397,397).

გლოლა, დები და ჭიორა ადრინდელ საბუთებში (XV ს.) „მთიულეთად“ იწოდება. ამ კუთხის რაჭველები ახლაც თავიანთ თავს „მთიულეს“ უძახიან. დები და ჭიორა მჭიდროდ უკავშირდება სვანეთს. რაც შეეხება გლოლას, ისტორიულად ხვეთან და მთიულეთ-

თან ჩანს დაკავშირებული: არსებობს ვარაუდი (დამყარებული ხალხურ გადმოცემებზე), რომ გლოლელთა წინაპრები მოხევეები თუ მთიულეები იყვნენ. გლოველებს (გლოლელებს) ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ ოსებთანაც, რაც აისახა კიდევ აქაურ გადმოცემებში. მგერ-მოყვრობა ოდითგან იჩენს თავს მათ შორის თავს, ხშირი იყო შერეული ოჯახებიც (ოსებსა და გლოველებს შორის). ოსებს რაჭველები დიგორლებს ეძახიან, ოსეთს დიგორს; პოემიაში გვხვდება როგორც დიგორი, ასევე ოესეთი და დვალეთი. გლოვეურს ემჩნევა აღმოსავლ ქართულ დიალექტებთან ურთიერთობის კვალი, აგრეთვე ოსურთან კონტაქტის (რაც ძირითადად ლექსიკური ნასასხობებით ვლინდება). არქაული ვითარებაც ყველაზე მეტად გლოლურს აქვს დაცული.

რივისთაურ და გლოლურ პოემიაში ჩნდება იმ რივის ნიმუშები, რომლებიც უშუალო ანალოგიებს პოულობენ აღმ. საქართველოს მთის პოემიასთან როგორც ლექსის სტრუქტურის, ასევე მხატვრული სახეებისა თუ ლექსიკის თვალსაზრისით. (397,400).

3. საუბრობს რა არქეოლოგიური მონაცემების გათვალისწინებით ქრისტემდე II-I ათასწლეულის მიჯნაზე ცენტრალურ კავკასიაში მოსახლე გომთა კულტურისა და ყოფის შესახებ, ე.ი კრუპნოვი აღნიშნავს - „ამ პერიოდისათვის ჩრდილო კავკასიაში არსებობდა სამი თავისთავადი არქეოლოგიური კულტურა: მის ცენტრალურ ნაწილში – ყობანური, აღმოსავლეთ ჩეჩნეთსა და დაღესტანში – ყაიქენთ-ხარაჩოული და ყუბანზე – ყუბანისპირული კულტურები. დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე კი ამ პერიოდში ჰყვაროდა მძლავრი კოლხური კულტურა. **ყველა ეს კულტურები ასახავდნენ მხოლოდ ადგილობრივ თავისებურებებს ერთიანი საერთოკავკასიური ეთნიკური მასივისას, რომელიც წარმოადგენდა საფუძველს ერთიანი კავკასიური, ანუ იბერიულ-კავკასიური ენობრივი ოჯახისა.** (287, 237). აქვე გვინდა აღვნიშნოთ ის გარემოებაც, რომ ყობანურ კულტურასა და კოლხურ კულტურას შორის ბევრი მკვლევარის (ბ. კუფტინი, ა. იესენი, ი. მეშჩანინოვი, მ. ივაშჩენკო, ე. გოგაძე...), მიერ შეინიშნება მთელი რიგი გენეტიკური ხასიათის მსგავსებანი, რაც ამ ავტორებს კოლხური და ყობანური კულტურის იგივეობასაც კი აფიქრებინებს. მიუხედავ იმისა, რომ ამ შეხედულებას არ იზიარებს არქეოლოგთა მეორე ნაწილი (ე. კრუპნოვი, ო. ჯაფარიძე, ბ.გეხოვი...), ისინი მაინც ვერანაირად გვერდს ვერ უვლიან გვიანბრინჯაო – ადრეკინის ხანაში (განსაკუთრებით ქრისტემდე II-I ათასწლეულების მიჯნა) ცენტრალურ და სამხრეთ კავკასიური არქეოლოგიური კულტურების შორის ეთნოგენეტიკურად საეთო-

წარმომავლობითი მძლავრი ფონის არსებობას, რის დასტურადაც ე.ი. კრუპნოვის სათაო ნაშრომიდან შემოთმოყვანილი ციგაგაც კმარა.

4. ღიგორი – ღვაღეთისა და მისი მოსახლეობის შესახებ მრავლად ვაწყდებით ცნობებს ისტორიულ წყაროებშიც. აი, როგორ აგვიწერს ცენტრალური კავკასიის ამ მხარეს და იქაურ მაცხოვრებლებს ცნობილი ქართველი გეოგრაფი და ისტორიკოსი ვახუშტი ბაგონიშვილი: – „კაცნი ჰგონე, ვითარცა არაგვსანი, არამედ ისინი უმჯობესნი“; „ხოლო რაოდენ ოსნი დავსწერეთ ამ ადგილთა შინა, პირველად სახლებულან ქართველნი გლეხნი. შემდგომად მეპატრონეთა მათთაგან გადმოსახლებულან ოსნი, და ქართველნი ბართა შინა ჩამოსულან, ვინაჲთგან მგერთაგან ბარს შინა კაცნი შემცირებულან” (152,363-364) იქვე აღნიშნავს: - „ხოლო შემდგომად ფარნაოზის გამეფებისა, დარჩა ფარნაოზს ძურძუკი და ღვაღეთი, და სხუანი ჰევენი იგინი დაშთენენ მეფეთა ოსთასა, და იწოდნენ ევნი იგინი ოვსეთად, შემოსახლებითა და დამონებითა მათითა მათგანვე. ხოლო შემდგომად კუალად განიყო ძურძუკეთი ძურძუკად, ქისტად და ღლიღუად, და ისახელა ესრეთ ანუ ძურძუკოს ძეთაგან ანუ შემოსულთა ოვსთაგანვე.

არამედ ღვაღეთიცა განიყოფის ჰევე-ჰევეად და იწოდების ჰევენი ესრეთ: *კასრის ჰევეად, მრამაგად, ჟღელედ, ნარად, მროგოდ და მახად*. ხოლო რომელნი დაშთენენ მეფეთა ოსთა, სახელნი მათნი არიან ესენი: *ჩიმი, თაგაური, ქურთაული, ვალაგირი, ფაიქომი, ღიგორი* და *ბასიანი*, და სახელნი ესე იწოდნენ ანუ დაბებთაგან, გარნა უმეტეს შემოსულთა ოსთაგან, რომელნი შემდგომან ჩინგიმ ყვენთა მოსვლისა, ბათო ყვენმა მოსრნა ოვსეთი და მოაოქრნა, ხოლო ოვსნი შემოიღგვოდნენ კავკასიათა შინა, და იწოდნენ სახელითა მათითა ჰეობანი ესენი ესრეთ, ვითარცა აჩენს გუარნი მათთინ...ხოლო შემდგომად მოოქრებისა ოვსეთისა და შემოსვლისა მათისა კავკასიასა შინა, იწოდნენ: ოვსეთი ჩერქეზად ანუ ყაბარდოდ, და კავკასიასა შინა მყოფნი მათ შემოსულთაგან ოვსეთად, რამეთუ აწცა გუარნიანთა მათთა იწოდებენ ოსად, ხოლო სხუათა უგუართთა – კუალად ღუალადვე. არამედ ჰევე, რომელი აღვწერეთ ქართლსა ზედა, არს ღუალეთისავე, გარნა ვინაჲთგან მგკიცედ დაიპყრეს მეფეთა ქართლისათა, იგი უწოდეს შეცვლილთა სახელითა ჰევეად, ვინაჲთგან არს ჰევეი შუენიერი. არამედ *თრუსო* კუალად არს ღუალეთისავე, და ეგრეთ საცნობი ესეცა“.(152, 634)

აი როგორ ახასიათებს აქაურ მოსახლეობას ცნობილი გერმანელი მოგზაური გულდენშტედტი: – „ოსები უნდა იყვნენ ძველი ყიფჩალებისა ან უკების ნაშთები...რასაც ისტორია არ ეწინააღმდეგება. ენობრივი მასალა გვიჩვენებს ასევე იმას, რომ ოსური ენა ...

სპარსულის იმდენად მონათესავე უნდა იყოს, რომ ისინი ერთი დედა-ენიდან მომდინარეობენ; როდესაც ყივჩაღები რუსებმა დაამარცხეს ღონზე, ჩანს მათმა ნაშთმა, ახლანდელმა ოსებმა, კავკასიის მთებში გაღაბრჩინეს თავი. საერთოდ ისინი რელიგიაში და კანონებში უცოდინარნი არიან, ხოლო ჩვევებში უხეშნი, უფრო მეტად ყაჩაღები არიან, ვიდრე ქურდები, ყალბნი და ფლიდნი, და ერთმანეთის და სხვის მიმართ ვერაგნი”(394,59)

მაშასადამე, ყოველივე ზემოთქმულის (და კიდევ სხვა მრავლად არსებული მასალის) საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ უძველესი ხანებიდან იმ რეგიონში, საიდანაც მომდინარეობს ბერლინის მუზეუმში დაცული „კოსსნიერსკას“ კოლექციაში შემავალი ნივთები, სრულიად ნათლადაა გამოკვეთილი თვითმყოფადი, საერთოკავკასიური ეთნიკურ-კულტურული ფონი. თავის მხრივ კი, ეს გარემოება, ჩვენის აზრით, ნამდვილად იძლევა იმის საფუძველს, რომ თამამად გავაგლოთ პარალელები დღევანდელ ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებულ და ხსენებულ კოლექციაში დაცულ არტეფაქტებს შორის. გამომდინარე აქედან, „კოსსნიერსკას“ კოლექციაში სამაგრებად მიჩნეული ნივთები უძველეს „ხაგ-სალოცავთა“ დროის და „ხვეისბერთა“ ინსიგნიების თავსამაგრებად უნდა მივიჩნიოთ.

ღასკვნები

არქეოლოგია, (ქართულად სიგყვა-სიგყვით - **სიძველეთმცოდნეობა**), როგორც წესი, წყაროების მოძიების ერთ-ერთ ხერხად მოიაზრება; წყარო, ამჯერად გათხრითი მეთოდებით მოპოვებული, მეცნიერის, მკვლევარის მიერ ჩაყენებულია კვლევის ძირეული ობიექტის – ხალხის, **ერის** ისტორიის შესწავლის საქმეში. კონცეპტუალურად სწორედ ამგვარი მიდგომა ახასიათებს დიდი ივანე ჯავახიშვილის კვლევებსაც, სადაც შესწავლის ძირეულ ობიექტს, რომელიმე ცალკე აღებული სოციალური ერთობა ან პოლიტიკურ-კარგოგრაფიული ერთეული (თუნდაც საქართველო - ამ სიგყვის პირდაპირი გაგებით) კი არ წარმოადგენს, არამედ მეცნიერის ყურადღების მთავარი საგანი, ჭვრეტითი შემეცნების სანუკვარი ობიექტია – **ერი, ჯიმი**; რომლის ამქვეყნიური არსებობის სივრცისეულ ნაკვალევსაც მის წიაღშივე არსებული სოციალური ფენები, სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური საზღვრები ან კიდევ სხვა ყოფითი მხარეები ნათელჰყოფენ. სწორედ ამისა გამო უწოდა მან თავის სათაო ნაშრომს – „ქართველი ერის ისტორია“ და ამიგომაც ცდილობდა იგი ამ ფორმით დაემკვიდრებინა ეს სახელწოდება საისტორიო საკვალიფიკაციო გერმინად. დიდი მეცნიერი პირდაპირ გვეუბნება, რომ „ისტორიკოსის ამოცანაა გაარკვიოს იმ ჰიპოთეზათა სისწორე თუ მცდარობა, რაც მიღებული აქვს ისტორიის ფილოსოფიას; შეიგანოს ახალი მონაცემების ანკარა ნაკადი, რათა უფრო მართებულად იყოს ჩამოყალიბებული ამ დისციპლინის ესა თუ ის ძირითადი საკითხები, როგორიცაა დადგენა და განსაზღვრა ეროვნებისა, რასობრივი და ნაციონალური განმასხვავებელი ნიშნებისა, სახელმწიფოსი და სხვა მისთანა“ (189, 392). დიხხაც, მას კაცობრიობის ისტორია ერების, ხალხების და საზოგადოდ ჯიშების ისტორიად მიაჩნდა და არა საზღვრებცვლადი პოლიტიკური ერთეულების (რაც ოდენ ერის, ჯიშის გარემოსთან ადაპტაციის შედეგს წარმოადგენს) ისტორიად. დიდი მეცნიერი საზოგადოების ისტორიას წარმომავლობითი სისხლისმიერი ერთობების, მოღვმათა სივრცული არსობის რაკუსში სჭვრეტდა.

ცნობილი ფრანგი სტრუქტურალისტის, კლოდ ლევი სტროსის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიაში წვდომისათვის არ არის საკმარისი ფაქტების, მოვლენებისა თუ ცალკეულ ყოფით ნივთთა თვისობრიობის დაფიქსირება. აუცილებელია ძირეულად ჩავსწვდეთ მათ არსს და მიზეზ-შედეგობრივად გავისიგრძეგანოთ მათი ადგილი საზოგადოებრივ ყოფაში. ამის მიღწევა კი ეთნოლოგიის გარეშე სრულიად წარმოუდგენელია. თუ სოციოლოგია შემოიფარგლება

მხოლოდ აწმყოს გაგებით, მაშინ იგი ვერ მიღწევს მიზანს, რადგანაც აწმყო წარსულის გარეშე სრულიად წარმოუდგენელია. ყოველივე, რაც აწმყოში ხდება, უკვე ისტორიის კუთვნილებაა. მხოლოდ ისტორია იძლევა უზოგადეს კანონთა და ღირებულებათა შკალის შესაბამისად აწმყოს ელემენტთა დაყოფის შესაძლებლობას. ამდენად, წარმოუდგენელია ისტორიისა და ეთნოლოგიის ურთიერთგათიშვა. მეუძღვებელია ისტორიის არსებობა ეთნოლოგიის გარეშე; რამდენადაც, ყველა აღწერითი და დაკვირვებითი ხასიათის კვლევა ეთნოლოგიური პროფილისაა, იმდენად ყოველი ისტორიკოსისათვის, მაშინაც კი როდესაც იგი საზოგადოების ისტორიის შორეულ ეტაპებს ეხება, ეთნოლოგიური მასალა (თუნდაც გათხრითი მეთოდებით მოძიებული-პ.ბ.) ამოსავალი ხდება. რაც შეეხება ეთნოლოგიისა და ისტორიის მიმართებას, მეცნიერი თვლის, რომ მათ შორის არსებითი სხვაობა არც კვლევის ობიექტში, არც კვლევის მიზანში და არც კვლევის მეთოდში არ შეინიშნება. მათ აქვთ ერთი და იგივე კვლევის ობიექტი – სოციალური ცხოვრება; ერთი და იგივე მიზანი – ადამიანის უკეთ შეცნობა და ერთი მეთოდი. განსხვავება მხოლოდ ერთშია: ისტორია ყურადღებას სოციალური ცხოვრების ცნობიერი მოვლენების მიმართ წარმართავს, ხოლო ეთნოლოგია უფრო ამ უკანასკნელის არაცნობიერ ღირებულებათა კუთხით ამახვილებს თავის ყურადღებას[339, 9; 84, 260-260]

ყოველივე ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენი ნაშრომის ძირითადი მიზანი ამგვარად წარმოგვედგინა – ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე თვალი გაგვედევნებინა საცხოვრისის ფენომენისადმი სტადიალურად, ცალკეულ საზოგადოებრივ ერთეულებში, ამ უკანასკნელთა განვითარების- და მიხედვით; დაგვესვა საკითხი საცხოვრისის, როგორც სივრცული აღქმის გამომხატველი ობიექტური რეალობის შესწავლისა და გვეჩვენებინა ამგვარი კვლევის პერსპექტიულობა; შეძლებისდაგვარად წარმოგვეჩინა საცხოვრისის როლი ეთნიკურ ყოფაში იმ გეოგრაფიული და სოციალ-ეკონომიკური თავისებურებების გათვალისწინებით, რომლებიც კავკასიას და კერძოდ მის ცენტრალურ ნაწილს ახასიათებს.

ფაქტიურად, ჩვენი ამგვარი მიდგომა კონკრეტული ყოფითი ფენომენისადმი (ამ შემთხვევაში საცხოვრისისადმი), ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში ჯერ კიდევ აკად. გ. ჩიგაიას მიერ შემუშავებული და აწ უკვე კარგად აპრობირებული კომპლექსური-ინტენსიური მეთოდის სივრცულ პერსპექტივაში ერთგვარ გავრცობას წარმოადგენს; რაც უპირველეს ყოვლისა ჩვენში საისტორიო

მეცნიერების განვითარების და ამის საფუძველზე დიდძალი ფაქტობრივი მასალის დაგროვების შედეგად გახდა შესაძლებელი.

რაც შეეხება ჩვენი ნაშრომის საკვლევები-თემატიკურ მიმართულებას, მიგვაჩნია, რომ მოცემულ შემთხვევაში, ალბათ, მართებული იქნებოდა გვეხმარა გამოთქმა – **პალეოეთნოლოგიური კვლევის ცდა**. პალეოეთნოლოგია რომელიც სიჭყვა-სიჭყვით ძველ ხალხთმცოდნეობას ნიშნავს და რომელიც, ალბათ, მეტნაკლებად სრულად შეესაბამება ჩვენეულ კვლევის მიმართულებას, გარკვეულწილად შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ უფრო ისტორიის ასპარეზიდან გამჭრალ ეთნიკურ ერთობათა შესასწავლად წარმოებულ კვლევას უფრო მიესადაგება; მაგრამ, **ქართველური – იბერიული მოდგმა, რომელიც კავკასიის აბორიგენ მოსახლეობას წარმოადგენს, ათასწლეულთა მიღმა გახედვას არ გაურბის და თამამად უსწორებს თვალს შორეულ წინაპართაგან ჩვენსკენ მომართულ მზერას**.

აღნიშნული კუთხით, ცენტრალური ამიერკავკასიის (ძირითადად დღევანდელ აღმ. საქართველო) ტერიტორიაზე მოძიებული არქეოლოგიური და ეთნოლოგიური მასალის ანალიზმა შესაძლებლობა მოგვცა შემდეგი დასკვნების გაკეთებისა:

1. სავსებით დასაშვებად მიგვაჩნია ვივარაუდოთ ის, რომ სამყაროსეული მსოფლალქმის გარიჟრაჟზე, ადამიანის შემეცნებაში, შიდა (დომესტიფიცირებული) და გარე სივრცეების იერარქიული მოწყობა, სავსებით შეესაბამებოდა ერთიმეორეს და ამით, ორივე სივრცის განსხვავებულობათა ერთიანობის საფუძველზე ხდებოდა საერთო სულიერი ფონის შეგრძნება. სწორედ ამ სულიერი ფონის, ამ ღმრთივსულიერი ნაკადების აღქმა უნდა გამხდარიყო შემდგომში რელიგიური მსოფლმხედველობის და საერთოდ ღვთისშემეცნების საფუძველი, რაც თვისთავად განმაპირობებელი იყო კიდევ ადამიანურობის ისტორიის დასაწყისისა.

ვხეებით რა საცხოვრისის ფენომენს და სამყაროს სივრცულ აღქმას, გვინდა კიდევ ერთხელ აღვნიშნოთ, რომ სივრცის „შინა“ და „გარე“ სამყაროებად დაყოფა უძველეს დროში, კერძოდ კი იმ პერიოდში უნდა მომხდარიყო, როდესაც სოციალურმა ჯგუფმა თავისი სამეურნეო და საცხოვრებელი ტერიტორია დაიმკვიდრა (138, 141). ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე ეს ეგაპი ადრესამიწათმოქმედო კულტურების ჩასახვა-განვითარების პერიოდს უნდა ემთხვეოდეს. როგორც მიჩნეულია ამ პერიოდში საწარმოო ძალთა მიღწეული დონე ხელს უწყობდა ერთ ადგილზე მუდმივ ბინადრობასა და მოსახლეობის გამრავლებას (265, 67).

გამომდინარე აქედან უნდა ვიფიქროთ, რომ **ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე მოსახლე გომების ცნობიერებაში, ორ ძირითად ნაწილად სამყაროს სიერცისეული დაყოფის საბოლოოდ გაფორმება – „შინ“ და „გარე“ ცნებებად, ქრონოლოგიურად, ქრისტემდე VI ათასწლეულის ბოლოსა და V ათასწლეულის დასაწყისს ემთხვევა.**

2. ცენტრალურ ამიერკავკასიაში (თანამედროვე აღმოსავლეთ საქართველო), საცხოვრისის სამშენებლო ტრადიციის განვითარებაში, მოყოლებული ენეოლითის ხანიდან განვითარებული ფეოდალიზმის ჩათვლით, დაფიქსირებული არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, ვფიქრობთ, შემდეგი ძირითადი ეტაპები გამოიყოფა:

ა) **ალიზის წრიულ-გუმბათოვანი სამშენებლო ტრადიცია** („შულავერი-შომუ თეფეს“ კულტურა. ქრისტემდე VI-IV ათასწლეულები), რომლისთვისაც დამახასიათებელია ე.წ. „პლანოკონვექსები“, ნაგებობათა წრიულობა, გუმბათოვანი გადახურვა. სამშენებლო მასალად მხოლოდ თიხა-ალიზის გამოყენება.

ბ) **ხის კარკასოვანი, თიხალესილი ნაგებობების სამშენებლო ტრადიცია** („მტკვარ-არაქისი“ კულტურა. ქრისტემდე IV ათასწლეულის II ნახევარი - III ათასწლეულის I ნახევარი). დამახასიათებელია სწორკუთხა, კუთხეებ-მომრგვალებული, მეგნაკლებად თანაბარი სიდიდის თიხით შელესილ ხის კარკასზე ნაშენი ნაგებობანი. გადახურვა ბანურია, თიხაკეპნილი, დედაბოძზე დაფუძნებული. შენობის ცენტრში გამართულია სტაციონარული მრგვალი კერა. ნაგებობას წინა მხრიდან ღერეფანი აქვს მიშენებული.

გ) **ძელური შენობების სამშენებლო ტრადიცია** (ე.წ. „ადრეული ყორღანების ეპოქა“ – ქრისტემდე III ათასწლეულის II ნახევარი), რომლისთვისაც დამახასიათებელია სამშენებლო მასალად მასიური ძელებისა და რიყის „ხურდა“ ქვის გამოყენება, ნაგებობების ძელურივე გადახურვა როგორც ბანური ასევე ორფერდა გეჟნოლოგიით; თავხეების, კოჭების, კეხის, საყრდები ბოძების გამოყენებით.

დ) **ქვის მშრალი წყობის სამშენებლო ტრადიცია** („თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღანების კულტურა“ – ქრისტემდე III ათასწლეულის უკანასკნელი მეოთხედი - II ათასწლეულის I ნახევარი), რომლისთვისაც უპირატესად დამახასიათებელია ქვის მშრალი წყობით ნაგები სწორკუთხა ნაგებობები, საკმაოდ სქელი კედლებით, ბრწყელი, ბოძებზე დაყრდნობილი გადახურვით.

ე) **ფლეთილი ქვითა და თიხის ხსნარით ნაგები ნახევრადმიწური ნაგებობების სამშენებლო ტრადიცია** (გვიანი

ბრინჯაო - ადრე რკინის ხანის ძეგლების მიხედვით), რომლისთვისაც შენების პროცესში დამახასიათებელია აღნიშნული მასალის გამოყენება, თიხაგეპნილი იატაკი, ცენტრში გამართული კერა („შუა ცენტრი“) და დედაბოძე დაყრდნობილი ბანური გადახურვა.

მომდევნო პერიოდების (ანტიკური ხანა, ადრეფეოდალური, განვითარებული და გვიანი ფეოდალური პერიოდები) საცხოვრისებით წარმოდგენილი სამშენებლო გრადიციასში, ჩვენ უკვე არსებითი ხასიათის ცვლილებებს ვერ ვხედავთ: უცვლელია საშენი მასალა (ფლეთილი და რიყის ქვა), გადახურვის ფორმა (ბანური), ნაგებობის განთავსება (ნახევრადმიწური). ამ მოგვიანო პერიოდებში უფრო თვალნათლივ იკვეთება საცხოვრისის ძირითადი ტიპები რეგიონალური განმასხვავებელი ნიშნებით. განვითარებული ფეოდალური ხანის არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, მაგალითად, ალბათ უკვე შესაძლებელია გარჩევა „დარბაზის“ მესხური ვარიანტისა. განირჩევა მთის მხარის საცხოვრისებიც თავისი სპეციფიური ნიშნებით.

მიგვაჩნია, რომ მოცემულ რეგიონში, ჩამოთვლილი ეტაპებიდან, ა და ბ ეტაპებს შორის მემკვიდრეობითობის საკითხი სავსებით გარკვეული (იხ.265) და ნათელია. რაც შეეხება გ და დ ეტაპებს, ამ პერიოდების სამშენებლო გრადიცია თავისი შინაგანი ლოგიკით და მკვეთრი ცვალებადობით (ასევე შინაარსობრივი ხასიათით) ერთგვარად ამოვარდნილი ჩანს საერთო ლოგიკური და მემკვიდრეობითი განვითარების ჯაჭვიდან და შესაბამისად, ინფილტრირებული კულტურული ელემენტის შთაბეჭდილებას გოვებს.

3. საცხოვრისში კერა წარმოადგენს ოჯახის ცენტრს, შუაგულს, რომელიც აერთიანებს, კრავს, ადუდაბებს სისხლისნათესაობით და საერთო ქონებით ერთსულ ოჯახს – სოციალურ ერთეულს. ეს ოჯახი, ქონებრივ-საკუთრებითი და ნათესაობრივ-სისხლისმიერი ურთიერთობებით ისედაც ერთი მთლიანობაა, მაგრამ კერა ამ ერთობის ხილული, ხელშესახები გამოხატულებაა; ერთიანი, განუყოფელი ოჯახის სიმბოლოა.

სავსებით დასაშვებად მიგვაჩნია იმის აღნიშვნა, რომ **ჩნდება რა კერა, რაც თავისთავად საცხოვრისისა და ოჯახის ფორმირებასაც გულისხმობს, ჩნდება ოჯახური რელიგია – გენოთეიზმი; როგორც სოციალური ორგანიზმის (ოჯახის) ჩამომყალიბებელი ფენომენიც. უკვე ნეოლითის ხანიდან, როცა ჩნდება პირველი სისტემური დასახლებები, კავკასიაში უნდა ვივარაუდოთ ოჯახური რელიგიის – გენოთეიზმის ფორმირებაც. ეს მოვლენა საბოლოოდ დასრულებულ სახეს იძენს ენეოლითის**

ეპოქაში, რაც ვფიქრობთ ნათლად აისახა აღმოსავლეთ ამიერკასპიაში შესწავლილ ნამოსახლარებიდან („შულავერი-შომუ თეფეს“ კულტურა“) მომდინარე მასალებში. საფარაუდებელია ისიც, რომ საოჯახო ღვთაება ამავედროულად ერთიანი სამოსახლოს თაყვანცემის ობიექტიც ყოფილიყო, რამდენადაც ამ პერიოდში დასახლებები მონოგენური შემადგენლობის იყო (354,136). უფრო მოგვიანო პერიოდში კი ყოველი ასეთი სოციალური კოლექტივი ნაყოფიერების ღვთაების გარეშემო იყო შეკრებილი, რის დასტურიცაა ის ფაქტიც, რომ მაგ. შიდა ქართლის ქრისტემდე II ათასწლეულის II ნახევრის საწესო კომპლექსები ეკონოგრაფიულად სიცოცხლის ხის სახით ნაყოფიერების ღვთაების ხატებას წარმოადგენდა (77, 194-202).

პატრიარქალურ-გვაროვნული წყობის საწარმოო ძალთა განვითარების ღონე განაპირობებს ოჯახური თემის სიდიდეს. ბუნებრივად გამრავლებული თემი თანდათანობით სეგმენტაციას განიცდის, განიყოფა რიგ მცირე ოჯახურ თემებად, რომლებიც დრო და დრო იზრდებიან და თავის მხრივ ისევ იშლებიან. დიდი ოჯახი ისტორიულად უნივერსალური მოვლენაა. იგი ახასიათებდა თითქმის ყველა მოდგმის ხალხს არა მხოლოდ განვითარების დაბალ საფეხურზე, არამედ შემდგომაც. სწორედ ამდგვარ სოციალურ ერთეულში, დიდ ოჯახში, განვითარების უბარესი სტადიიდან ხდებოდა ოჯახური რელიგიის – გენოთეიზმის ფორმირება; უფრო მუსკად, მათი ფორმირება ერთად, ერთიმეორის გვერდიგვერდ ხდებოდა – დიდი ოჯახისა, როგორც სოციალური ორგანიზმისა და ოჯახური რელიგიისა (გენოთეიზმისა), როგორც ოჯახური ერთობის იდეური საფუძველისა.

საგანგებოდ აღსანიშნავია ისიც, რომ როგორც ეს არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზით ირკვევა, მოცემული სტრუქტურა ვრცელდება აფხაზეთ-სვანეთ-რაჭა-ფშავ-ხევსურეთის-ჩეჩნეთი-დაღესტნის მთელ მთლზე და ამ მოლს საერთო სარწმუნოებრივ-სამოგადოებრივი აგებულება ახასიათებს. იგი სათავეს იღებს ოჯახური კულტმსახურებიდან - გენოთეიზმიდან, რაც საერთოკავკასიურ სივრცეში გამოკვეთილად უკვე ენეოლით-ადრე ბრინჯაოს ხანებიდან დასტურდება.

4. თუკი გავითვალისწინებთ ოჯახის ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე შესწავლილ სტრუქტურას, ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების ხანაში უკვე სახეზეა დიდი ოჯახი თავისი საცხოვრისით, სამეურნეო გერიგორიითა და დასახლების გიპით. ის დიდი

ოჯახი, რომელიც მომდევნო პერიოდებში, თითქმის მოაქამქამდის, დასტურდება კავკასიელი ხალხების ყოფაში. ჩვენ შორს ვართ იმის მტკიცებიდან, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურისდროინდელი დიდი ოჯახი უშუალო წინაპარია ეთნოგრაფიულ ყოფაში შესწავლილი დიდი ოჯახისა, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ის ძირითადი სოციალური და სისხლისნათესაობითი სტრუქტურა, რომელიც შემდგომში საფუძვლად დაედო ცენტრალურ ამიერკავკასიაში ეთნოგრაფთაგან შესწავლილ ამ სოციალურ ერთეულს, მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების ხანაში უკვე შემუშავებული და ჩამოყალიბებული ჩანს.

აქვე, მოკლე მონახაზის სახით გვინდა დავსძინოთ, რომ დღეს, ხმელთაშუა ზღვის აუზში, რომელიც მსოფლიო ცივილიზაციების წარმოშობის ძირითად რეგიონად ითვლება, როგორც მიიჩნევენ, ცივილიზაციის განვითარების სამი უმთავრესი მოდელის გამოყოფა შეიძლება, რომელთა რეალიზაციასაც წარმოადგენს ფაქტობრივად ჩვენთვის ცნობილი ყველა ძველი კულტურა. ეს მოდელებია: შუმერულ-აქადური ანუ მესოპოტამიური, ეგვიპტური და ეგეოსურ-ელინური (49, 10). ჩვენის აზრით, მაინც გამოკვეთილად შეიძინება ის გარემოება, რომ შუმერულ-აქადური, ანუ მესოპოტამიური ცივილიზაცია, რომელიც უპირველეს ყოვლისა, შუამდინარეთს და შესაბამისად სპარსეთის ყურის აუზს განეკუთვნება, გავრცელების არეალის გაფართოების შემდგომ და სემიტური მოდელის ხალხების მიგრაციის შედეგად აღმოჩნდა ხმელთაშუა ზღვის აუზში. მესოპოტამიური მოდელი დასაბამს ღებულობს შუმერულ ცივილიზაციაში, რომელიც შემდგომში უფრო გაცხოველებული იქნა აქადურ, ბაბილონურ, ხეთურ, ასურულ და წინა აზიის სხვა კულტურებში. ამ მოდელისათვის დამახასიათებელია სახელმწიფოს მართვის ორგანიზაციის სფეროში ქალაქსახელმწიფოების მმართველობიდან სახელმწიფოს დესპოტური ფორმის ჩამოყალიბებამდე მისვლა; როდესაც მეფე უკვე ვეებერთელა იმპერიის სათავეში ექცევა და მისი ძალაუფლება უზენაესი ხდება. საზოგადოებრივ-ეკონომიურ სტრუქტურებში – როგორც სახელმწიფო-საგადრო, ასევე სათემო-კერძო სექტორების არსებობა (თუკი შუმერში უპირატესობა სახელმწიფო-საგადრო საკუთრებას ენიჭებოდა, ხეთებთან ამ მხრივ უპირატესი სათემო-კერძო სექტორი იყო) წარმმართველ

ხასიათს ღებულობს(49, 10). განსხვავებული იყო ვითარება კავკასიის რეგიონში (რომელიც მედიგერანული სამყაროს ნაწილადაც მიაჩნიათ – მერპერგი, ჩერნიხი, გორდემიანი...). აქ ალბათ უპირველეს ყოვლისა გეოგრაფიულ-ბუნებრივი პირობები არ იძლეოდა იმის შესაძლებლობას, რომ კომპაქტური მონოგენური, ერთგვარად „პროტოპოლისური“ (მაგ. მტკვარ-არაქსის ნამოსახლარები), დასახლებები (გორაები – ნ. ბერძენიშვილი), ერთიან დესპოტურ სამყაროდ ჩამოყალიბებულიყვნენ. ამ გარემოში „ქვეყანა“-ები (ნ. ბერძენიშვილი) ჩნდებოდნენ და ვითარდებოდნენ, რომელთა შორის ურთიერთობაც, გამომდინარე მათთვის დამახასიათებელი სისხლით-ნათესაობითი სტრუქტურის ნიადაგზე, ურთიერთპარიტეტის საფუძველზე იგებოდა. ესე იგი, სოციალურ-სამოგადობრივი ურთიერთობების საწყისები, აქ მესოპოტამიურ მოდელს ემსგავსებოდა, მაგრამ გამომდინარე თვისობრივად განსხვავებული ხასიათიდან, დესპოტურ სახელმწიფოდ ვერ იქცეოდა. საბოლოოდ იგი „ქვეყანაების“, „ხევების“ ერთობის, საერთო წარმომავლობით* გაპირობებული ერთობლიობის სახეს ღებულობდა. უფრო მოგვიანო ხანებში, მართალია ეს პროცესები ერთპიროვნული მმართველობის, ანუ მონარქიის ჩამოყალიბებით დასრულდა, მაგრამ, ეს მონარქია, თუმცა გარკვეული ნიშნებით აზიური დესპოტიის მსგავსი, ძირეულად თავისთავადი იყო; რადგანაც თავისი ჩამოყალიბების შუალედურ ეტაპზე იგი „ქვეყანაების“, ხევების ღრმადინდივიდუალური სტადიით იყო წარმოდგენილი, რომელიც ერის წევრთა შეგნებაში კუთხურობას, ხევისშვილობას, ქვეყანისშვილობას აძლიერებდა. თავისთავად, ამგვარი შემეცნების საფუძველი იყო მიწის, სამკვიდროს კომპობრივი ფლობის ღრმადგრადიციული პრაქტიკაც, რამაც შემდგომში ძალზე საინტერესო და ამასთანავე მკვიდრად თავისთავადი სურათი მოგვცა კავკასიის აბორიგენ ხალხთა როგორც ეთნიკურ ყოფასა და ისტორიში, ასევე მათ ეთნოფსიქოლოგიურ მსოფლხაგში.

*მაგ. ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ აღნიშნული „ნათესავით ქართველის“ შეგნება, რომლის საწყისებიც წინარე ისტორიულ ხანაშია საძიებელი

**დამოწმებული და გამოყენებული
ლიტერატურის სია**

1. მ. აბლუშელიშვილი, მასალები კავკასიის ანთროპოლოგიისათვის, მეცნიერება, თბ., 1971.
2. მ. აბლუშელიშვილი, კავკასიის ანთროპოლოგია შუა ბრინჯაოს ხანაში, მეცნიერება, თბ., 1981.
3. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
4. რ. აბრამიშვილი, რკინის ათვისების საკითხისათვის აღმ. საქართველოს გერიგორიაზე (ძვ. წ. XIV-XI სს.), საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, XXII., თბ., 1961.
5. ი. ადამია, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება - აჭარა, თბ., 1956.
6. ი. ადამია, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება - საინგილო, თბ., 1979.
7. არქეოლოგიური კვლევა-ძიება საქართველოში 1969 წელს, თბ., 1971.
8. ა. აფაქიძე, საქართველოს საბჭოთა არქეოლოგიის უმნიშვნელოვანესი წარმატებები, თბ., 1983.
9. ა. აფაქიძე, საქართველოს არქეოლოგიის ძირითადი პრობლემა, მაცნე № 3, თბ., 1963.
10. ა. აფაქიძე, მოსახლეობის ერთეულების აღმნიშვნელი გერმინები ძველ ქართულში, ორიონი, ა. შანიძისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1967.
11. ა. აფაქიძე, გ. ჩიგაია, ქართული საბჭოთა ისტორიული მეცნიერება დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის 40 წლის თავზე, შრომები III, თბ., 1958.
12. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ ღვთაებათა კალენდარი, ახალწლის ციკლი, თბ., 1939.
13. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრადიციული სამოგადობრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, ფშავე, თბ., 1974.
14. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრადიციული სამოგადობრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. II, ხევსურეთი, თბ., 1982.
15. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრადიციული სამოგადობრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. II, თუშეთი, თბ., 1885.
16. ვ. ბარდაველიძე, მთისა და ბარის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში, საქ. მეცნ. აკადემიის მაცნე N3, 1973.

17. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ხალხური საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
18. ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, XIII – 8, თბ., 1952.
19. ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიგაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I ხევსურეთი, თბ., 1939.
20. ს. ბახია-ოქრუაშვილი, სვანური „ლამხუბ“ ანუ „სამხუბ“ – პარტონიმია, „რუსუდან ხარაძე“, საიუბილეო კრებული, თბ., 1985.
21. ც. ბეზარაშვილი, სვანი ქალის სამოსი, სვანეთი I, თბ., 1979
22. მ. ბერიაშვილი, მთა როგორც მითოსური წესრიგის დამყარების ფენომენი და აღმოსავლეთ საქართველოს ბრინჯაოს ხანის გორის ტიპის შეაბამისი ძეგლები, გარეჯი, კაე შრომები VIII, თბ., 1988, გვ. 164-199.
23. ვ. ბერიძე, XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრება, ტ.I, თბ., 1983.
24. ვუკ. ბერიძე, სიგყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, თბ., 1986.
25. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1975.
26. ნ. ბერძენიშვილი, ერთი ფურცელი ისტორიულ-გეოგრაფიული დღიურიდან, საქ. ისტ. გეოგრ. კრებული ტ.I, თბ., 1960.
27. მ. ბერძენიშვილი, სვანური ლოკუმენტები როგორც წყარო XIV-XV ს-ის სვანეთის სოციალური ისტორიისათვის, ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, თბ., 1968.
28. ე. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, გფ., 1925.
29. ზ. გამსახურდია, ვეფხისგყაოსნის სახისმეცყველება, თბ., 1991.
30. ზ. გამსახურდია, საქართველოს სულიერი მისია, თბ., 1990.
31. ზ. გამსახურდია, წერილები ესსეები, თბ., 1991.
32. ზ. გამსახურდია, დილემა კაცობრიობის წინაშე, გაზ. ფორუმი, N 27, 1994.
33. თ. გამყრელიძე, ინდოევროპული „წინარე სამშობლო“ და ქართველური ენები, ა. შანიძე, საიუბილეო კრებ., თბ., 1987.
34. თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, სონანგთა სისგემა და აბლაუგი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.
35. ო. გაბიძაშვილი, რელიგიის სოციოლოგია, თბ., 1984.
36. ო. გაბიძაშვილი, რელიგია, როგორც სოციალური მოვლენა, თბ., 1987.
37. ი. გაგულაშვილი, ქართული მაგიური პოეზია, თბ., 1986.
38. გ. გაფრინდაშვილი, კლდის სახლები სოფელ ფიაში, თბ., 1960.

39. მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური გრანსპორტი, თბ., 1956.
40. მ. გეგეშიძე, ეთნიკური კულტურა და გრადიციები, თბ., 1978.
41. გ. გეგეჭკორი, ციხე-სახლები საქართველოში, სიყა, III, თბ., 1971.
42. გ. გეგეჭკორი, მთიულური ქვიტკირის ზოგიერთი მხარე, სიყა, III, თბ., 1971.
43. გილგამეშიანი. ძველი შუმერული ეპოსი, თბ., 1984.
44. გ. გიორგაძე, ხეთურ-არმაზული „გრადიციები“, მნათობი, N 7, 1985.
45. გ. გობეჯიშვილი, სტალინის ნაცარგორა, მიმომხილველი, II, თბ., 1951.
46. გ. გობეჯიშვილი, ბედენის გორა-სამარხების კულტურა, თბ., 1980.
47. გ. გობეჯიშვილი, ბედენური ყორღანი, ძეგლის მეგობარი, N 12, თბ., 1967.
48. რ. გორდემიანი, „ილიადა“ და ეგეოსური მოსახლეობის ისტორიისა და ეთნოგენეზის საკითხები, თბ., 1970.
49. რ. გორდემიანი, „ბერძნული ცივილიზაცია“, ნაკვ.I, თბ., 1988.
50. გ. გრიგოლია, თ. ტატიშვილი, ქვემო ქართლის ძეგლები, საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული კრებული I, თბ., 1960.
51. გ. გრიგოლია, ჯავახეთის ქვედაპალეოლითური ხანის ძეგლები, მასალების საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, IV, თბ., 1965.
52. გ. დავითაშვილი, ქართული ხალხური საცხოვრებლის ინტერიერი, სიყა, III, თბ., 1986.
53. კ. დანელია, მასალები ყურემ მცირეს მთარგმნელობითი მეთოდისა და მისი რედაქციის სამოციქულოს შესწავლისათვის, საქ. მეცნ. აკადემიის მაცნე 4, თბ., 1974.
54. შ. დედაბრიშვილი, ალაზნის ველის ყორღანები, კაე შრომები, II, თბ., 1979.
55. ვ. დოლიძე, ხვეის ხალხური საცხოვრებელი სახლები, ქართული ხელოვნება, N 5, 1959.
56. ქ. ერიაშვილი, „საწულეოსა და მისამბარეოს“ წესები ხვესურეთში, მსე XVI-XVII თბ., 1972.
57. ქ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1982.
58. ქ. ერიაშვილი, მთამომავლობითი ნათესაური ცნებების სოციალური მნიშვნელობის საკითხები ეთნოგრაფიის შუქზე („წული“), საისტორიო კრებული, IV, თბ., 1974.
59. ქ. ერიაშვილი, „ხელოსნის“ ინსტიტუტის საკითხისათვის ხვესურეთში, მსე XVIII, თბ., 1975.
60. ვაჟა – ფშაველა, ფშაველი და მისი წუთისოფელი, თხზ. სრული კრებული, გ. VII, თბ., 1964.

61. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964.
62. გ. თელორაძე, ხუთი წელი ფშაფ-ხევესურეთში, თბ., 1930.
63. რ. თავიდიშვილი, ეთნოგრაფიული ნარკვევები, თბ., 1946.
64. ნ. თოფური, ახალი საცხოვრებელი ნაგებობები გორის რაიონში, მსე X, თბ., 1959.
65. ვ. ითონიშვილი, სახლის მშენებლობის ხალხური წესები ხევეში, მაცნე 6, თბ., 1965.
66. ვ. ითონიშვილი, რუსუდან ხარაძე – ოჯახის ისტორიისა და საოჯახო ყოფის მკვლევარი, რუსუდან ხარაძე, საიუბილეო კრებული, თბ., 1985. გვ. 27-39
67. ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
68. ვ. ითონიშვილი, ოჯახის ეკონომიკური საფუძვლები წოვა-თუშებში, ივანე ჯავახიშვილი, საიუბილეო კრებული, თბ., 1976. გვ.443-457.
69. ვ. ითონიშვილი, ხევის საცხოვრებელი ნაგებობანი, თბ., 1967.
70. ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონი, თბ., 1986.
71. ა. კალანდაძე, საქართველოში წინაგვაროვნული საზოგადოების ჩამოყალიბების ისტორიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, II, თბ., 1969.
72. ე. კასირერი, რა არის ადამიანი?, თბ., 1983.
73. კ. კახიანი, გლეხის კარმიდამო იმერეთში, თბ., 1964.
74. ი. კაჭარავა, ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაციის ეტაპები (დასკვნები და განზოგადებანი), თბ., 1966.
75. ნ. კვარაცხელია, ერი და მსოფლმხედველობა, საქართველოს ნაციონალ-კონსერვატიული პარტია, თბ., 1994. გვ.16-18
76. ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976.
77. ი. კიკვიძე, ხიზანანთ გორის აღრებრინჯაოს ხანის ნასახლარი, თბ., 1972.
78. ა. კიკვიძე, „შუა სახლი“ რაჭა-ლეჩხუმში, ენიმკ-ის მოამბე, V-VI, თბ., 1940.
79. ზ. კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.
80. ზ. კიკნაძე, შუმერული მითოლოგია, თბ., 1979.
81. თ. კილურაძე, აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის აღრესა-მიწათმოქმედო კულტურის პერიოდიზაცია, თბ., 1976.
82. ბ. კუფტინი, ქართული კულტურის უძველესი კერა თრიალეთში, თბ. 1945

83. ე. კოდუა, სოციოლოგიის შესავალი, თბ., 1986.
84. მ. კოსტავა, ფიქრები საქართველოს მისიამე, თბ., 1991.
85. მ. კოსიდოვსკი, ბიბლიური თქმულებები, თბ., 1976.
86. ა. ლეკიაშვილი, წმინდა გიორგის ქართული კულტის საკითხისათვის, სა-ენათმეცნიერო კრებული, თბ., 1979.
87. ა. ლეკიაშვილი, კულტურის დიფუზია და კულტურულ-ისტორიული სკოლის მეთოდოლოგიური პრინციპები, ქართველი ხალხის სამეურნეო და მაგერიალური კულტურა, თბ., 1979.
88. გ. ლომთათიძე, საქართველოს მოსახლეობის კულტურა და ყოფა I-XIII ს.ს., თბ., 1977.
89. ნ. ლომოური, წიგნი პრინციპული ხასიათის შეცდომებით, მნათობი, N7, თბ., 1972. გვ.174-185.
90. ო. ლორთქიფანიძე, არქეოლოგია და თანამედროვეობა, თბ., 1979.
91. ს. მაკალათია, მთის რაჭა, თბ., 1930.
92. ს. მაკალათია, მთიულეთი, თბ., 1930.
93. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983.
94. ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1985.
95. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ. 1984.
96. ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი საქართველოში, თბ., 1926.
97. გ. მამულა, აგნატური ჯგუფები ძველ ქართლში და მათი გენეზისი, ივანე ჯავახიშვილი, საიუბილეო კრებული, თბ., 1976. გვ.126-135.
98. გ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, თბ., 1979.
99. გ. მამულია, პატრონყმობა, თბ., 1987.
100. ლ. მარუაშვილი, კავკასიის ფიზიკური გეოგრაფია, თბ., 1986.
101. გ. მარგიანი, გეოგრაფიული გარემოს როლი საზოგადოების განვითარებაში, თბ., 1985.
102. გ. მარჩენკო, ანტიქრისტეს წინამორბედი, ლაზარეს აღდგინება, V, თბ., 1991.
103. ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978.
104. გ. მელიქიშვილი, საქართველოში კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოქმნის საკითხისათვის, თბ., 1955.
105. გ. მელიქიშვილი, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება და ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების ზოგიერთი საკითხი, თბ., 1973.
106. გ. მელიქიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბ., 1975.

107. გ. მელიქიშვილი, მახლობელი აღმოსავლეთისა და კავკასიის უძველესი სამოგადოებების ბუნების საკითხისათვის, ივანე ჯავახიშვილი, საიუბილეო კრებული, თბ., 1976 გვ. 145-173.
108. გ. მელიქიშვილი, საქართველოს ძველი ისტორიის შესწავლა, ისტორიული მეცნიერების განვითარება საბჭოთა საქართველოში, კრებული, თბ., 1986. გვ. 41-49.
109. ჯ. მიქელაძე, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები აჭარაში, ბათუმი, 1982.
110. თ. მიქელაძე, მესხთა საკითხისათვის, კრებ. ივანე ჯავახიშვილი, თბ., 1976 გვ. 110-119.
111. დ. მუსხელიშვილი, ქვემო ქართლის ექსპედიციის შედეგები, საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული კრებული, I, თბ., 1960.
112. დ. მუსხელიშვილი, გ. ცქიტიშვილი, შიდა ქართლის 1955 წლის დაზვერვითი ექსპედიციის შედეგები, საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული კრებული, I, თბ., 1960.
113. ა. ნეიშანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1978.
114. ს. ნადიმაშვილი, გუდაბერგყა-ციხიაგორა, ლიხავი, გორი, 1963.
115. რ. ნათაძე, ფსიქოლოგიის მოკლე კურსი, თბ., 1983.
116. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, შრომები, VIII, თბ., 1983.
117. დ. ოშიაძე, ხალხური ჯადოსნური ზღაპარი, თბ., 1985.
118. თ. ოჩიაური, ახალი გიპის საცხოვრებელი ნაგებობები ხევსურეთში, მსე VI, თბ., 1954.
119. თ. ოჩიაური, ახალი გიპის საცხოვრებელი ნაგებობები ონის რაიონში, მსე IX, თბ., 1957.
120. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.
121. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.
122. გ. რამიშვილი, ენა და რელიგია, საერთაშორისო კონფერენცია – მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება, თბ., 1991. გვ. 45-51.
123. ა. რობაქიძე, ქართული ხალხური გრადიციული საცხოვრებელი ნაგებობების კლასიფიკაციის პრინციპები, სიფა III, თბ., 1986. გვ. 5-15
124. ა. რობაქიძე, დასახლება და საცხოვრებელი ნაგებობანი აჭარაში, კრებ. აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1967. გვ. 5-22

125. ა. რობაქიძე, ქართული ხალხური ნაგებობანი, თეზისები, სამეცნიერო სესია მიძღვნილი ქართული ეთნოგრაფიული აგლასის საკითხებისადმი, თბ., 1960.
126. ა. რობაქიძე, დასახლების ფორმათა საკითხისათვის ზემო აჭარაში, ბათუმის ს/კ ინსტიტუტის შრომები I, ბათუმი, 1960.
127. ა. რობაქიძე, ვ. შამილაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ აგლასში კულტურის ელემენტების კლასიფიკაციისა და სამეურნეო-კულტურულ გეოლოგიასთან მისი მიმართების საკითხისათვის, სმხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა X, თბ., 1983.
128. ა. რობაქიძე, ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფია, ისტორიული მეცნიერების განვითარება საქართველოში, თბ., 1986. გვ. 151-200
129. ჯ. რუხაძე, საცხოვრებელი ნაგებობანი კახეთში, მსე X, თბ., 1959.
130. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970.
131. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973.
132. საქართველოს სსრ. ქსე, თბ., 1981.
133. საქართველოს სსრ აგლასი, თბ., 1964.
134. მ. საბაშვილი, საქართველოს სსრ ნიადაგები, თბ., 1965.
135. საველე არქეოლოგიური კვლევა-ძიება 1973 წელს, თბ., 1976.
136. უ. სიღამონიძე, ისტორიული მეცნიერება და სამეცნიერო ინფორმაციის საკითხები, თბ., 1978.
137. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.
138. ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, მსე XXIII, თბ., 1987. გვ. 133-157
139. რ. სირაძე, სახისმეცველება, საუბარი ქართულ ესთეტიკაზე, თბ., 1982.
140. ო. გაბაგაძე, ადამიანი – სინამდვილე და ოცნება, თბ., 1986.
141. ი. გენი, ხელოვნების ფილოსოფია, თბ., 1990.
142. კ. ფიცხელაური, აღმოსავლეთ საქართველოს გომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები, თბ., 1973.
143. კ. ფიცხელაური, იორ-ალაზნის აუზის ბრინჯაო-რკინის ხანის ნამოსახლართა გეოგრაფიის პრინციპები, კავ შრომები, VI, თბ., 1984.
144. ქართული საბჭოთა ისტორიოგრაფიის ძირითადი მიღწევები, თბ., 1978.
145. გ. ფხაკაძე, ქვემო ქართლის ნეოლითი, თბ., 1963.
146. ბ. ფოჩხუა, ქართული ენის ლექსიკოლოგია, თბ., 1974.

147. ა. ქალღანი, გალავნიანი საცხოვრებელი კომპლექსი საქართველოს მთიანეთში, სიეა III, თბ., 1986. გვ. 26-45
148. ა. ქალღანი, კოშკიანი საცხოვრებელი კომპლექსი საქართველოს მთიანეთში, სიეა III, თბ., 1986. გვ. 46-62
149. ა. ქალღანი, სვენირიანი სახლი სვანეთში, სიეა, III, თბ., 1986. გვ. 63-71
150. ა. ქალღანი, სანცხვირიანი სახლი სვანეთში, სიეა, III, თბ., 1986. გვ. 71-83
151. ა. ქალღანი, კოშკების სამყაროში, თბ., 1978.
152. ქართლის ცხოვრება ტ.IV, ბაგონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, თბ., 1976.
153. ქართლის ცხოვრების სიმფონია ლექსიკონი, ტტ. I-II, თბ., 1986.
154. ვ. ქვაჩახია, ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 1983.
155. ლ.ლონგი, აღ. ჯაფახიშვილი, თ. კილურაძე, ხრამის დიდი გორის ანთროპომორფული ქანდაკებები, ძეგლი მეგობარი, N33, თბ., 1973.
156. გ. ყორანაშვილი, ეთნიკური თვითმეგნება და გრადიციები, თბ., 1984.
157. ა. შანიძე, ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი, თბ., 1971.
158. გ. შერაზადაშვილი, ქართული ხალხური თამაშობანი, თბ., 1980.
159. ვ. შამილაძე, ეთნოსის და არქეოლოგიური კულტურის კორელაციის საკითხისათვის, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა XIV, თბ., 1987. გვ. 3-15
160. რ. შტაინერი, მამაო ჩვენო, თბ., 1991.
161. რ. შტაინერი, ვარდისა და ჯვრის საიდუმლო, თბ., 1990.
162. მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მაგერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1960.
163. მ. ჩართოლანი, ძველი და ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი მთიულეთში, საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, XXV, თბ., 1968.
164. მ. ჩართოლანი, სვანეთის მაგერიალური და სულიერი კულტურის შესწავლისათვის, სვანეთი, I, თბ., 1977.
165. ჯ. ჩედვიკი, მიკენური სამყარო, თბ., 1989.
166. გ. ჩიგაია, გლეხის სახლი ქვაბლიანში, შრომები, ტ.I, თბ., 1997.
167. გ. ჩიგაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მსე, VI, 1953.
168. გ. ჩიგაია, ხევსურული სახლი სენე, შრომები, ტ.I, თბ., 1997.
169. გ. ჩიგაია, რაჭული სახენელი, შრომები ტ.I, თბ., 1997.
170. გ. ჩიგაია, ქართული ეთნოგრაფიული აგლასი, საქ. მეცნ. აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა მოამბე, I, თბ., 1960.

171. ვ. ჩიქოვანი, კერა აჭარულ საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, IV, თბ., 1967.
172. თ. ჩიქოვანი, იღუმალა, თბ., 1975.
173. თ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური საცხოვრებელი, თბ., 1960.
174. თ. ჩიქოვანი, ეთნოგრაფიული მასალის როლი არქეოლოგიურ ძიებაში, საქართველოს არქეოლოგიის საკითხები, III, თბ., 1985.
175. ვ. ცინცაძე, საცხოვრებელი სახლის ერთი სახის დახასიათებისათვის საქართველოში, ქართული ხელოვნება, გ. IV, თბ., 1955.
176. ს. ჭანტურიშვილი, ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში, თბ., 1984.
177. მ. წერეთელი, ერი და კაცობრიობა, თბ., 1990.
178. რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
179. რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965.
180. რ. ხარაძე, ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, მიმოხილველი I, თბ., 1949.
181. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939.
182. დ. ხახუტაიშვილი, უფლისციხე I, 1957-1963 წ.წ. არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები, თბ. 1964
183. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება რკინის ხანაში, თბ., 1984.
184. ე. ხოშტარია(ბროსე), ფეოდალური ხანის საქართველოს მთისა და ბარის ურთიერთობის საკითხები, თბ., 1984.
185. ალ. ნიკ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, გ. I, თბ., 1990.
186. ალ.ჯავახიშვილი, ქვემო ქართლის არქეოლოგიური ექსპედიციის შედეგები, თბ., 1975.
187. ალ. ჯავახიშვილი, ლ. ლლონგი. ურბნისი I, თბ., 1962.
188. გ. ჯავახიშვილი, დასახლების გიჰი ს. შილდაში, მსე, X, თბ., 1959.
189. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, გ. I, თბ., 1969.
190. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნაწ. I, თხზ. 12 ტომად, გ. VI, თბ., 1982.
191. ივ. ჯავახიშვილი, აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია და საქართველოს და სომხეთის ისტორიის მონაცემები, ქართველი ერის ისტორია გ. I, თბ., 1960.
192. ივ.ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზ. 12 ტომად, გ. VIII, თბ., 1977.

193. ნ. ჯავახაძე, ხევისურული „შინში“ ღა მისი ადგილი ნათესაური სისტემების თანამედროვე ტიპოლოგიაში, კრებ. რუსულან ხარაძე, თბ., 1985. გვ. 40-56.
 194. ს. ჯანაშია, გვაროვნული წყობილება ქართველურ ტომებში, შრომები, ტ. II, თბ., 1952.
 195. ს. ჯანაშია, თუბალ-თაბალ-გიბარენი-იბერი, ენიმკი-ს მოამბე I, თბ., 1937.
 196. გ. ჯალაბაძე, მემინდვრეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1986.
 197. ო. ჯაფარიძე, მკეპარ-არაქსის კულტურის წარმომავლობის საკითხისათვის, კრებ. ივ. ჯავახიშვილი, თბ., 1976. გვ. 79-91.
 198. ო. ჯაფარიძე, ეთნოკულტურული პროცესები აღმ. საქართველოში ძვ. წ. III ათასწლეულის მეორე ნახევარში, თსუ შრომები 321, თბ., 1996.
 199. ო. ჯაფარიძე, ქართველ ტომთა ეთნიკური ისტორიის საკითხისათვის, თბ., 1976.
 200. ო. ჯაფარიძე, არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, თბ., 1969.
 201. ო. ჯაფარიძე, ლითონის წარმოების ადრეული საფეხური საქართველოში, თბ., 1955.
 202. ო. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1991.
 203. ო. ჯაფარიძე, აღ. ჯავახიშვილი, უძველესი მიწათმოქმედი მოსახლეობის კულტურა საქართველოს გერიგორიაზე, თბ., 1971.
 204. ო. ჯაფარიძე, ქართველი ტომების ეთნო-კულტურული ისტორიისათვის ძველი წელთაღრიცხვის მესამე ათასწლეულში, თბ., 1998.
205. Амирханов Х.А., Чохское поселение, М., 1987. — 221.
 206. Артамонов М.И., Этнос и Археология, Теоретические основы советской Археологии, Тэзиси докладов, Л., 1969 стр.3-6.
 207. Агларов М.А., Сел□ская община в Нагорном Дагестане в XVII- начале XIX в., М., 1988. — 236 стр.
 208. Арутунов С.А., Об условности понятия „Этнопси-хология“, СЭ, №2, 1980. стр.12-26.
 209. Антонова Е.В, Очерки кул□туры древних земледел□цев Передней и Средней Азии, М., 1985. — 261стр.
 210. Адамс Р., Древние тенденции в развитии хозяйства и общества месопотамии, Археология Средней Азии и

- ближнего востока, Тэзиси докладов, Ташкент, 1983. 24-25стр.
211. Алешкин В.А., Некоторые закономерности развития общественного строя древнеземледельческих обществ, Археология Средней Азии и ближнего востока, Тэзиси докладов, Ташкент, 1983 47-48стр.
212. Абдушелишвили М.Г., К крапнеологии древнего и современного населения Кавказа, Тб.,1966
213. Алексеев В.П., География человеческих рас, М., 1974 – 157стр.
214. Алексеев В.П., Происхождение народов Кавказа, М., 1974 – 214стр.
215. Алексеев В.П., Этногенез, М., 1986. – 223 стр.
216. Алексеев В.П., Историческая Антропология и Этногенез, М., 1989 – 347стр.
217. Алексеев В.П. Антропологические данные к проблеме происхождения населения центральных предгорий Кавказа. ТИЭ - Антропологический сб. IV. М. 1963.
218. Алексеев В.П. О самом раннем этапе рассобразования и этногенеза. Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. Сб.ст. М.1982
219. Андреева М.Д., К вопросу о южных связях Майкопской културы, СА, №1, 1977. стр.29-38.
220. Ардзинба В.Г., Ритуалы и мифы Древней Анатолии, М.,1982 – 254стр.
221. Арутунов С.А., Микиртумян П.Н., Проблема класификации элементов културы, СЭ, №5, 1981. стр.56-63.
222. Арутунов С.А., К проблемам этничности и интеретничности културы, СЭ, №3, 1980. стр.46-57.
223. Алиев В., Археологические раскопки на холме Кюльтепе II, СА, №3, 1972. стр. 36-41.
224. Асланов Г.,Вайдов Р., Древний Мингечаур, Баку, 1959 – 217стр.
225. Алиев В., Археологические раскопки в урочише Бабадериш, СА, №2, 1971. стр.37-45.
226. Арешян Г.Е., Малоазиатские формы в керамике Армении среднего бронзового века, СА, №4, 1973. стр.54-61

227. Арутунов С.А., Хазанов А.М., Археологические культуры и хозяйственно-культурные типы: проблема соотношения. Проблемы типологии в этнографии, Сб.ст., М., 1979.
228. Арутунов С.А., Этнические общности доклассовой эпохи, Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе, Сб.ст., М., 1982.
229. Ахундов Д.А., Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана, Баку, 1986. – 325 стр.
230. Байибури А.К., Жилище в обрядах и представлениях восточных славян, Л., 1983 – 276 стр.
231. Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство древнегрузинских племен, Тб., 1957. – 319стр.
232. Бардавелидзе В.В., Земельные владения древнегрузинских святилищ, СЭ, №1, 1949. 57-68стр.
233. Бардавелидзе В.В., Древнейшие формы землевладения в свете грузинских этнографических материалов, М., 1968 – 234 стр.
234. Бахия С.И., Абхазская „Абипара“- патронимия, Тб., 1986 – 87стр.
235. Батчаев М.В., Карафов Б.М., VIII Крупновские чтения (отчет), СА, №3, 1980. 167-169стр.
236. Блаватская Т.В., Греческое общество второго тысячелетия до н.э. и его культура, М., 1976 – 267стр.
237. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.Л., От скифии до Индии, М., 1983. – 318стр.
238. Берзин Э.О., Раскопки самофракийского святилища кабиров, СА, №4, 1958. 59-67стр.
239. Брюсов А.Я., Археологические культуры и этнические общности, СА, № XXVI, 1956. 27-39 стр.
240. Брюсов А.Я., К вопросу об индоевропейской проблеме, СА, №3, 1958. 56-68стр.
241. Брюсов А.Я., К вопросу о теории диффузии, СА, №1, 1957. 26-37стр.
242. Бромлей Ю.В., Этнос и этнография, М. 1973 – 280 стр.
243. Брук С.И., Историко-этнографические картографирование и его современные проблемы, СЭ, №3, 1973. 17-26 стр.

244. Брук С.И., Токарев С.А., Проблемы составления Европейского историко-этнографического атласа, СЭ, №5, 1966. стр.36-42
245. Бухрашвили П.О., Жилище в этническом быте, Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Тб., 1989 – 28стр.
246. Бутинов И.А., Первобытнообщинный строй, Проблемы истории докапиталистических общин, кнг.1, М., 1968
247. В. Варазашвили., Раннеземледельческая культура Иоро-Алазанского бассейна., Тб., 1992 – 178 стр.
248. Вавилов Л.С., Избранные труды, т.V, М-Л., 1965 – 449стр.
249. Виноградов В.Б., Центральный и Северо-Восточный Кавказ в Скифское время, Грозный, 1972 – 318стр.
250. Выгодский Л.С., Развитие высших психических функций, М.,1960 – 279стр.
251. Воронина В.Л., Доисламские культовые сооружения Средней Азии, СА, №3, 1973. 27-39стр.
252. Гаджиев М., Из истории культуры Дагестана в эпоху бронзы, Мах., 1969 – 280 стр.
253. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В., Индоевропейский язык и Индоевропейцы, т.II, Тб., 1984 – 1310 стр.
254. Гарден Ж.К., Теоретическая Археология, М.,1984 – 210стр.
255. Геворкян А.Ц., Из истории древнейшей металлургии Армянского нагорья, Ер.,1980. – 319 стр.
256. Гинзбург М.Я., Жилище, Опыт пятилетней работы над проблемой жилища, М., 1934. – 345 стр.
257. Гиоргадзе Г. Г., Очерки по социально - экономической истории Хетского государства. Тб.1973 – 310стр.
258. Григулевич И.Р., О социальной роли религии, СЭ, №6, 1980 27-41 стр.
259. Громов Г.Г., Некоторые спорные вопросы религии, СЭ, №5 1980 19-27стр.
260. Вилгелм-фон Гумбольдт, Язык и философия культуры, М., 1985 – 449 стр.
261. Деведжян С.Г., Лори-бердский могильник, СА, №2 1974 16-23стр.
262. Дедабришвили Ш.Ш., Курганы Алазанской долины. ТКАЭ II, Тб., -74 стр.

263. Дашдамиров А.Ф., К методологии исследования национально - психологических проблем, СЭ, №2 1983 46-57стр.
264. Джандилдин Н.А., Природа национальной психологии, Алма-Ата, 1971 – 372 стр.
265. Джавахишвили А.И., Строительное дело и архитектура поселения Южного Кавказа V-III тыс.до н.э. Тб.,1973 – 278стр.
266. Дзяконов И.М., Предистория Армянского народа, Ер.,1968 – 257стр.
267. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии, Советская Археология, М., 1985 – 350стр.
268. Есян С.А., Амулеты связанные с культом солнца из Армении, СА №1, 1971 27-36стр.
269. Есян С.А., Бронзовые модели культовых площадок древней Армении, СА №1, 1971 17-26стр.
270. Есян С.А., Оружие и военное дело древнейшей Армении (III-I тыс.до н.э.), Ер.,1966-312стр.
271. Захарук Ю.А., О методологии археологической науки и ее проблемах, СА №3, 1969 11-19стр.
272. Захарук Ю.А., О понятии „Факт" в археологической науке, СА №4, 1977 21-27стр.
273. Итс С.В., Введение в этнографии, М., 1972 – 261стр.
274. Итс Р.Ф., Этнографические исследования (О значении различных источников в рамках комплексного подхода), Расы и народы, М., 1987 Стр. 11-28.
275. Кавтарадзе Г.Л., К хронологии эпохи энеолита и бронзы Грузии, Тб., 1983 – 153стр.
276. Каменецкий И.С., Археологическая культура – ее определения и интерпретация, СА №2, 1970 21-29стр.
277. Кесаманли Г.П., Погребение с бронзовым поясом из Хачбулага, СА №3, 1966 17-25стр.
278. Козлов В.И, Этнос и культура, СЭ №3, 1979 21-31стр.
279. Кривелев Н.А., О существенном и несущественном в изучении религии, СЭ №1, 1980 32-39стр.
280. Крюков М.В., Этнос и субэтнос, Расы и Народы, №18. М., 1988 стр. 5-22
281. Коробкова Г.Ф., Гаджиев М.Г., О культурных и хозяйственных особенностях поселения Гинчи, СА №1 1983 42-52стр.

299. Кушнарєва К.Х., Южный Кавказ в IX-II тыс. до н.э., СПб 1993 – 287стр.
300. Кушнарєва К.Х., Лисицина Г.Н., О возникновении пашенного земледелия в Закавказье, СА №2, 1979
301. Лапин В.В., Об основной тенденции в развитии жилой архитектуры. Конференция „Реконструкция древнейших общественных отношений по археологическим материалам жилищ и поселений“, Л., 1973. – 264стр.
302. Левида Г.А., Социальная природа религии, М.,1965 – 214стр.
303. Левин М.Г., Чебоксарев Н.Н., Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области, СЭ №4, 1955, стр.12-26.
304. Липс Ю., Происхождение вещей, М.,1954 – 287стр.
305. Лисицына Г.Н., Птишепенко Л.В., Палеоэтноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока, М., 1977 – 176стр.
306. Ллойд С., Археология Месопотамии, М., 1984 – 160 стр.
307. Магомедов Р.Г., Гинчинская культура, Мах., 1998 – 213 стр.
308. Мархов Г.Е., Проблема сравнительной археологической и этнографической типологии килттуры, М., 1979 -98 стр.
309. Маркович В.И., О происхождении северокавказской культуры, СА №1, 1959 47-59 стр.
310. Мартиросян А.А., Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ер., 1969 – 267 стр.
311. Маркарян Э.С., Очерки теории культуры, Ер., 1969 – 216стр.
312. Массон В.М., Средняя Азия и Древний Восток, М.-Л., 1964 -318стр.
313. Массон В.М., Поселение Джейтун, МИА №180. Л., 1971 27-56стр.
314. Массон В.М., Экономика и социальный строй древних обществ, Л., 1976 – 357стр.
315. Мелларт Д., Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, М., 1982 – 278стр.

316. Мнацакян А.О., Древние повозки из курганов бронзового века на побережье оз. Севан, СА №2, 1960 32-41стр.
317. Мунчаев. Р.М., Кавказ на заре бронзового века, М., 1975 – 356стр.
318. Мунчаев Р.М., Мерперт Н.Я., Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии, М., 1981 – 370стр.
319. Мшвениерадзе Д.М., Стойтельное дело Древней Грузии. ч.1, Тб., 1951 – 260стр.
320. Нариманов И.Г., О земледелии эпохи энеолита в Азербайджане, СА №3, 1971 47-59стр.
321. Никонов В.А., География фамилии – источник этнической истории Грузии, СЭ №1, 1983. 55-72стр.
322. Осипова Е.В., Социология Эмилля Дюркгейма, М., 1977 – 176стр.
323. Павленко Ю.В., К вопросу об условиях формирования этноса и этнических свойств, Методологические и методические вопросы археологии, сб.ст. Киев., 1982. 27-41стр.
324. Павленко Ю.В., Этнос как социальная система. Методологические и методические вопросы археологии. сб.ст. Киев, 1982. 42-58стр.
325. Пицхелаури К.Н., Восточная Грузия в конце бронзового века, Тб., 1979 – 240стр.
326. Пицхелаури К.Н., Древняя культура племен населяющих территорию Иоро-Алазанского бассейна, Тб., 1965 – 190стр.
327. Пименов В.В., Системный подход к этносу, Расы и народы, М., 1986. 12-30стр.
328. Пиотровский Б.Б., Ванское царство (Урарту), М., 1959 – 387стр.
329. Платонов Г.Д., Поздняков П.П., Основы развития жилища, Л., 1968 – 290стр.
330. Погребова М.Н., Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время, М., 1984 – 312стр.
331. Робакидзе А.И., Поселение как источник изучения общественного быта, М., 1964 – 345стр.
332. Сарианиди В.И., Культурные здания анауйской культуры, СА №1, 1962. 23-34стр.

333. Семенов Ю.И., О сущности религии, СЭ №2, 1980. 56-64стр.
334. Сумбадзе Л.З., Типология грузинского народного жилища, Тб.,1983 – 147стр.
335. Сумбадзе Л.З., Архитектура грузинского народного жилища „Дарбази“. Тб., 1984 – 370стр.
336. Токарев С.А., К постановке проблем этногенеза, СЭ №3 1949. 12-36стр.
337. Токарев С.А., О религии как социальном явлении, СЭ № 3 1979. 9-27стр.
338. Токарев С.А., Ранние формы религии и их развитие, М., 1964 – 254стр.
339. Токарев С.А., История зарубежной этнографии, М., 1978 – 310стр.
340. Третьяков П.Н., Этнический процесс и Археология, СА №4 1963 27-41стр.
341. Угринович Д.М., Психология религии, М., 1986 – 270стр.
342. Удалцов А.Д., Роль археологического материала в изучении вопросов этногенеза, Против вулгаризации марксизма в археологии, М., 1953 120-142 стр.
343. Услар П.К., Древнейшие сказания о Кавказе, Сб.Св.о Кав.Горц. Х. Тиф., 1881
344. Федоров Я.А., Некоторые вопросы этногенеза народов дагестана,СА №3 1960. 57-72атр.
345. Формозов А.А., О времени сложения племенной организации, СА №1 1957 48-62стр.
346. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Д., Якобсен Т., Впедверии философии. М., 1984 – 234стр.
347. Харадзе Р., Грузинская семейная община. т.І. Тб., 1960 -231 стр.
348. Харадзе Р., Грузинская семейная община. т. II. Тб., 1961 – 236стр.
349. Штайнер Р., Тэософия. Ереван. 1990.
350. Чебоксарев И.А., Основные принципы антропологических класификации. ТИЭ Нов.Сер. М. 1951 стр. 300-337.
351. Чебоксарев.И.А., Чебоксарева Н.Н., Народы, Расси, културы. М., 1971 -270стр.

352. Чистов К.Н., Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. СЭ №3 1972. 47-65стр.
353. Читая Г.С., Методы и принципы полевой этнографической работы. СЭ №4 1957. 23-49стр.
354. Энеолит СССР, Археология СССР, М., 1982 – 270стр.
355. J. Assman, Das Kulturalle Gedächtnis, Bremen 2002, - 344 S.
356. J. Bergeman, Orientierung Archäologie, Hamburg 2000, -205 S.
357. J. Bretschneider, Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolitikum bis in das I Jahrtausend, Alter Orient und Altes Testament. Band 229. Darmstadt 1991.-256S.
358. A. Bühnen, Haus und Grab: Gebaute Kosmologie und Ideologie, EAZ 3-4 1997, 451- 455 S.
359. T.J. Ditmar, Von der kaukasischen Volkern der mythischen Zeit, Ein abermaliger Beytrag zur Historie und Geographie der Mythologie, Berlin 1789 –161 S.
360. K. Gutbrod, Geschichte der früher Kulturen der Welt, Köln 1975. – 450 S.
361. V. Haas, Hethitische Berggötter und huritische Steindämonen, Mainz 1982, -258S.
362. G. Hüsing, Die Völker Alt-Kleinasien und am Pontos, Wien 1933. – 76 S.
363. M. S. Joukowsky, Early Turkey, Hunt Publishing Company 1996. – 453 S.
364. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und Alte Testament, Göttingen 1996. – 390 S.
365. J. von Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien, Halle und Berlin 1814. –170 s.
366. H. Klotz, Die Entdeckung von Catal Höyük, München 1998 –157S.
367. H.Z. Kosai, Alaca Höyük, Ankara 1944, -187 S.
368. H.Z. Kosai, Keban Projesi, Pulur Kazasi 1968-1970, Ankara 1976
369. M. Krafeld-Daugherty, Wohnung im Alten Orient, Münster 1994. – 402 S.
370. K. Lamper, Die Völker der Erde, Studgart und Leipzig 1924. – 567 S.
371. J.-W. Meyer, Untersuchung zu den Tonlehmmodellen aus dem Alten Orient, Frakfurt am Mein, 1987
372. J. Mellaart, Catal-Hüyük. Stadt aus der Steinzeit. München. 1967–356S.
373. J. Mellaart, The Neolithic of the Aciend Near East, London 1975, - 268 P.

374. H. Müller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, Band III, München 1974
375. H. Müller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, Band IV/1-2, München 1980–966 S.
376. E. Noll und R. Struwe, Bestattungsbefunde in ethnoarchäologischer Perspektive, EAZ 3-4 1997, 287-290 S.
377. R.K. Porter, Reisen in Georgien, Persien, Armenien, dem alten Babylonien u.s.w. im Laufe der Jahre 1817-1828, Weimar 1830. –213 S.
378. C. Renfrew, P. Bann, Archaeology, Theories, Methods and Practice, London 1991. –543 S.
379. K. Schmidt, Frühneolithische Tempel. Ein Forschungsbericht zum präkeramischen Neolithikum Obermesopotamiens, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 130, 1998, 17–49.
380. K. Schmidt, Erst kam der Tempel, dann die Stadt. Bericht zu den Grabungen am Gürçütepe und am Göbekli Tepe 1996–1999, Istanbuler Mitteilungen 50, 2000, 5–40.
381. L. Wiese, Philosophie und Soziologie, Erfahrung und Denke, B.I, Berlin 1959.– 241 S.
382. U. Willenberg, Ethnos-Ethnogenese-Nationsbildung und das Problem der Staatswicklung. EAZ Band 2, 1987. 272-286 S.
383. E.E. Vardiman, Nomaden, Wien-Düsseldorf 1977. – 379S.
384. თ. ჩიქოვანი, ეთნოარქეოლოგიური ეგიულები, მეცნიერება, თბ. 1989 –86 გვ.
385. Дебилов П.М., История орнамента Дагестана, М. „Наука“ 2001 – 416 стр.
386. Дзуцев Х.В., Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений, М. 2001 – 245 стр.
387. Ю.Ю. Карпов., Женское пространство в культуре народов Кавказа, С-Пб. 2001 – 412 стр.
388. Клод Леви-Строс, Раса и История, Путешествия Масок, М. Республика, 2000 – 397 стр.
389. Корневский С.Н., Некоторые черты метода познания в Археологии, Проблемы хронологии Археологических памятников северного Кавказа, Орджоникидзе 1985
390. ქართული მითოლოგია. შედგენილი აპ. ცანავას მიერ. თბ., მერანი. 1992 –141 გვ.
391. ვაქა – ფშაველა., თხზ. სრული კრებული ხუთ ტომად, II, თბ. 1961, -396 გვ.

*Paata Bukhrashvili***Dwelling in the life and culture of the ancient Georgians**

OVERVIEW OF THE DISSERTATION.

Relevance of the topic. The material and intellectual culture of the Georgians (and of the Caucasian peoples overall) has been studied for well over a century. A rich scholarly heritage has come down to us, due to the selfless and tireless labor of our predecessors. A particularly important stage in Georgian historiography began in the 1930's, formed in the political and ideological context of the times, from which stemmed a series of stereotypical models, which formed the background for the study of the history and culture of the Georgian people (or of peoples in general). Since the late 1980's, when the Georgians once again took up the task of self-realization and reform, much of the work which had been accepted without question came under new scrutiny.

It is well known that in such conditions creative energy appears with renewed force, as is reflected in the lives of contemporary Georgians. It is precisely these circumstances which inspired us to take up once again the question of ancient dwellings, against the background of the Georgian scholarly heritage.

Goal of the research. Proceeding from what was stated above, the primary object of the present work is to analyze the phenomenon of the dwelling on the basis of ethnographic and archaeological data, and situate it in stadially arranged social formations, according to their level of development; to address the question of the dwelling as reflective of spatial perception, and demonstrate the perspicacity of such an approach; to the extent that it is possible, to highlight the role of the dwelling in everyday life, taking into consideration those geographic and social-economic factors specific to the peoples of the Caucasus, especially those of its central region.

From the perspective of stadial development we will seek to outline the pathway from domestic religious practice ("hearth") to that of the tribal shrine ("sanctuary"), and thus determine the role played by spiritual factors in Georgian traditional life.

In effect, our approach to the concrete cultural phenomenon of the dwelling is based on that worked out by Acad. G. Chitaia in the field of Georgian historical research, drawing upon the intensive and multidisciplinary study of phenomena in their spatial setting — an approach rendered possible by the rich assemblage of materials already gathered.

As for the thematic orientation of our research, we consider appropriate the use of the term paleoethnology. This term might seem more suited to the study of ethnic unities already vanished from the historical scene, but we believe it also appropriate to the investigation of the Kartvelians and other Caucasian peoples, who have occupied their present territories for millennia.

Theoretical and archival basis of the dissertation. The present work is founded above all on the rich scientific literature on dwellings and domestic spaces published by Georgian and foreign authors. These include fundamental works by leading representatives of the Georgian archaeological (B. Kuftin, Al. Javakhishvili, Ot. Japaridze, G. Gobejishvili, K. Pitskhelauri ...) and ethnological (G. Chitaia, V. Bardavelidze, Al. Robakidze, R. Kharadze, M. Chartolani, T. Chikovani ...) schools. Among the foreign authors consulted we mention the names of J. Assman, J. Bergeman, J. Bretschneider, A. Bühnen, J. Mellaart, H. Müller-Karpe, E. Noll and R. Struwe, C. Renfrew, P. Bann, K. Schmidt, I. Motzenbäcker, V. P. Alekseev, E. I. Krupnov, K. Kh. Kushnareva, V. M. Masson, and R. M. Munchaev.

Our dissertation's archival materials are primarily drawn from field recordings (audio, video, photographic) and journals collected by us over many years of participation in archaeological, ethnographic and ethnolinguistic expeditions. These include the expeditions to Svaneti organized by the S. Janashia State Museum (June-August 1980, 1981, 1982, 1984, 1986, 1988); expeditions to Daghestan, Chechnia and Ingushetia organized by the Arn. Chikobava Linguistic Institute (May-June 1985 & 1987, directed by V. Kikilashvili); the Kakheti Archaeological Expedition (1983 to present, directed by Acad. K. Pitskhelauri); ethnographic and ethnolinguistic expeditions in Pshavi, Khevsureti, Svaneti, Racha and Guria organized by the

International Caucasological Research Institute (summers of 1995, 1996, 1997, 1999, 2000, 2001, 2004; winter 2005).

The present work was prepared for the most part in Germany, in active collaboration with German colleagues, due to the generous support of the German Academic Exchange Program (DAAD): Heidelberg University's Department of Prehistoric and Ancient Near Eastern Archaeology (September-December 1995, directed by Prof. Dr. Harald Hauptmann), Halle University's Institute of Oriental Archaeology and Art (September-December 2000, directed by Prof. Dr. Winfried Ortmann), and Heidelberg Academy of Sciences' Department of Karakorum and Central Asian Studies (June-September 2003, directed by Prof. Dr. Harald Hauptmann).

Scientific originality of the dissertation. Before beginning discussion of the subject matter, we wish to point out that both the present work and our candidate dissertation were characterized by an orientation along two directions: First, the work foregrounds those aspects of the dwelling, as a fundamental component of social life, which permit determination of an ethnic group's traditional culture. Second, from the rich and varied corpus of ethnographic and archaeological data are selected those whose interpretation, with regard to the theme of the dissertation, is realistically possible. This stance enabled us to take a panoramic view of the cultural life of the peoples of the region under study, which, to a significant degree, brought to the surface the ethnic processes which have taken place there over the millennia. In the opinion of Acad. A. Javakhishvili, despite the fact that the Georgian traditional dwelling has been studied in depth and in breadth by ethnographers, and also in the light of an enormous quantity of archaeological data, which has been collected and partially analyzed over the decades, until the present no one has attempted to submit the whole to interpretation as primary source materials for research on ethnogenesis.

In the present dissertation we will attempt, in the light of available materials, to demonstrate the role of the dwelling phenomenon and of domestic religious practice in Georgian traditional culture. On this basis, we will attempt, to the extent it is possible, to understand that component of ethnic-religious cognition, by which was enabled,

over the course of centuries, the formation of tribal social units. All of these factors, we believe, contributed to the development of national and state institutions.

In the 1980's and 1990's, both within and outside of Georgia, the multidisciplinary integration of diverse scientific disciplines was underway, as attested by the birth of ethnoarchaeology [174; 376; 369; 355; 356; ...]. Ethnoarchaeology, as a distinct historical and methodological approach, only developed recently, when it evolved as a subdiscipline of archaeology.

Our objective in the context of the present work is the analysis of the distinctive features of the Georgian nation and people, which distinguish them from other ethnic formations. We begin from the principle that each ethnic group, as well as the individuals composing it, is characterized by both a visible, tangible mode of life as well as an invisible, intangible spiritual component. A people can thus be conceived as an individual, which is born, grows, declines and sometimes disappears. The decline commences after the peak of development has been achieved, but between those two moments is the period of a people's greatest glory (Al. von Humboldt).

Practical utility of the present work. The dissertation and the results presented within it may be used in the preparation of a monograph or textbook on the history of the Georgian people. It may also be of use in both general-introductory and specialized university-level courses on the ethnology and archaeology of Georgia. In the dissertation are presented the theoretical and practical materials used by us in courses on paleoethnology taught in the Dept of Assyriology of the Faculty of Oriental Studies of Iv. Javakhishvili Tbilisi State University. We likewise hope that the present work will be of interest to upper-level students in secondary schools, and in general, to readers interested in the history of the Georgian people.

Approbation of the dissertation. Individual themes addressed in the dissertation have already been presented in the form of papers presented at scholarly conferences and symposia, at academic institutions both in Georgia and abroad. Among them the following can be mentioned:

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (1998-99), Fachbereich Kunst und Altertumwissenschaften. Institut für Orientalische Archäologie und Künste. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Konferenz der Deutschen Akademien der Wissenschaften. Aktenzeichen 960.4-248. Habilitation zum Thema: „Behausungsphänomen im Südkaukasischen Kultursystem in der Epoche des Paläometals“ (director Prof. W. Ortman); 25-28 May 1991 – 5th Conference on the Cultures of the Caucasus at the University of Chicago; 15-18 May 1993 – 6th Conference on the Cultures of the Caucasus at the University of Chicago; 4-8 April 1996 – International Archaeological Colloquium at Signaghi and Tbilisi; 15-22 April 1997 – International Seminar on „The Future of the Past in Eastern Europe“ at Lodz University (Poland); 4-10 10. 2004 – Conference on “Ethnic and Religious Identity” at the Georgian Technical University.

The dissertation also underwent approbation at the 8 December 2004 session of the Ethnology Department of the Faculty of History of TSU. The evaluation of the work was presented by Prof. S. Chanturishvili.

Dimensions and structure of the dissertation. The dissertation comprises 259 computer-printed pages. It consists in an introduction, three chapters and a conclusion. The main text is followed by a resume in English, a list of the literature cited in the work, index of tables and the tables themselves. The total size of the dissertation is 299 pages in A4 format.

Main content of the dissertation.

Introduction.

As a consequence of long-term organic integration with their homeland, a characteristic lifestyle developed among the Georgians. This is particularly evident in the richly variegated customs, traditions and norms of everyday behavior. To a significant degree they are conditioned by thousands of years of adaptation to the environment, and its associated biocultural and socio-economic forms. From the earliest times these complexes of economic-cultural relations implied the possession of the land by social units – families – on the basis of

juridical norms founded upon blood relationship. Such relations were firmly grounded upon common tribal shrines, through which was acknowledged the tribal territory's chief patron and regulator. It follows that each land-owning family of the tribe, on the basis of vassalage to the shrine, was directly responsible before the shrine, and, accordingly, the moral comportment of each tribal member was marked by deep and honest respect for the deity. There formed, accordingly, such moral and spiritual principles, that to act against the collective's system of values was tantamount to opposition to the divine patron itself. The gravest punishment for insult to the deity and the tribe was expulsion, which meant permanent separation from one's flesh and blood, one's family. From this it follows that the highest goal of each tribal member was service to one's own tribe and village, and therefore to one's homeland, motivated by awe of the divinity. It was precisely this fear of God that grounded the highest form of love, upon which developed the entire diverse spectrum of pan-Georgian or intra-regional customs, traditions and practices, many of which are continued to the present day.

The ethnic group is a specific unity of individuals, which depends not only on common genetic origins and spiritual-cultural unity, but also a shared historical fate.

Each culture fosters among the individuals who grow up within its womb a distinctive "cognitive screen", upon which they project and represent their perceptions of the external world. It is precisely in the nature of these cognitive screens that ancient and contemporary peoples differ from each other, in terms of the content and structure of their perceptions of reality.

There is one other essential difference between the habitual thought of ancient and modern peoples: Ancient peoples inhabited a universe of absolute veracity. They had clear and final responses to all cardinal questions: How the universe, their land and their ethnic group were created, what fate awaits them after death, etc. In ancient social thought, as a rule, there reigned a unity of belief, and individuals had little occasion to doubt general values; they had no need to choose among them. Contemporary people must be content with approximate, temporary and changeable responses to the same

questions, which is clearly a very different situation from that which dominated the everyday lives of the ancients.

Ancient peoples' relation to objects and knowledge was different as well. Now we often hear that contemporary people are excessively materialistic and focussed on things, but it must be pointed out that nonetheless, their relation is fleeting and superficial. Today people discard things as soon as something better or more modern comes along. In ancient times individuals and their possessions – house, land, tools and utensils, even the seemingly most insignificant – were bound by a deep, one might say, personal relation. Each object, created by an ancestor and passed down over generations, had its own fate, force, name; and it was only with great pain that the ancients parted with these artefacts. Anciently, possessors were tied by relations difficult for us to conceive to the land, the homestead, the loss of which was felt as a tragedy. In early societies possession represented one of the chief forms by which individuals “extended” themselves beyond their bodies.

Ancient societies were characterized by an orientation toward the past and the old. Ancient peoples were psychologically turned toward the past. If, for contemporary people, looking toward the past meant looking backward, for the ancients looking toward the past meant looking forward, whereas the future was behind their backs. This spatial metaphor underlies the Georgian word “ts’inap’ari” — literally “forebears” — in which it is clear that for ancient Georgians their flesh and blood, their children, were primary, and, in the perception of the living, those who passed away were not placed behind their backs but rather imagined as preceding the living on their life’s path like a lit candle. For traditional peoples the past is clear, visible; whereas the future is unknown and unseen. The ancestors light the path toward where the living go. Orthodox Christians perceive the space in similar terms, whom the saints (exemplary for their faith, ideas and kindness) lead on the path of earthly existence. We recall Vaxtang Kotetishvili’s words with regard to the mountains: “It is very difficult to go to the mountains. Up there things are experienced differently, there are distinctive ideas and desires. ... There life takes a different form and death seems if

anything easier. There is sort of pantheon, where the treasure of departed souls is preserved like Tamar's grave". The distinguished scholar understood correctly the need to maximally establish contact with the context in which he conducted his research, and its mode of experience.

It must be pointed out, that at present certain forces are attempting to disrupt the faith, confessional beliefs and theistic perception of traditional societies. They are striving to uproot their orientation toward the past, toward traditions, and it could even be said, toward their ethnic self-conception; and in exchange turn their gaze toward an unknown and uncertain future. In fact this future, although portrayed in dazzling, glittering colors, is no different in essence from the "happy communist future", whose taste post-Soviet society has yet to digest. As we indicated, in order to bring about the reorientation of traditional societies and peoples toward this supra-ethnic happy unity, it is in the first place necessary to make those societies possessing an ethnic self-conception forget their own identities. To this end, these forces do battle with ethnic, national awareness, which they deem to be synonymous with backwardness and ignorance, and designate with such terms as "provincial fascism". In fact, these are those forces, for which love, kindness, enlightenment and ethnic world-view and belief are no more than excess baggage.

In conclusion, we wish to point out, that before beginning discussion of specific questions we deemed it necessary to lay out for our readers our views on social-historical processes, so that they might more clearly understand our thoughts on the problems of ethnic history, since "hier stehe ich, ich kann nicht anders".

CHAPTER I. ON THE INTERRELATION OF ETHNIC CULTURE AND THE PHENOMENON OF THE DWELLING PLACE.

We interpret the dwelling to be one of the most salient expressions of traditional (hence, ethnic) world-view and culture. Insofar as the dwelling is, in the first place, a purely material phenomenon, and,

secondly, a sort of temple created by early people, it is a capital source of information.

The dwelling, doubtless, is a reflection of its builders' ethnically-conditioned cognition of the world, which evolved as a consequence of their blood- and seed-linked relation to their environment and homeland. It is also without a doubt that this materialization and formation in relation to the home environment, anointed by the blood and bones of the ancestors and crowned by the heavenly spirits, was a lengthy process. Finally, the dynamic interaction with the permanent features of the environment led to the formation of the ethnic group's "cultural visage" (N. Marr), characterized by resistance to change despite the vicissitudes of the passing centuries.

The centuries-long existence of the ethnic group is conditioned by the heritability of language and cultural traditions and practices. The formation of the ethnic society is conditioned by the direct relationships among its members, which is only possible when they reside on the same territory. On that same territory there occurs the consolidation of the associated cultural unity within the ethnic community. It is precisely here, in one specific locality, that it evolves into a complete, durable sociocultural unit, which enables its permanence across time and place, and its capacity to give and receive something of value.

During the study of cultural-historical and ethnic relations, the investigator is confronted by numerous difficulties. Among them is increasingly narrow specialization (the tempo of which has been increasing in recent times) conditions the collection and analysis of factual materials. In itself this tendency is inevitable and progressive, but unfortunately, the actual degree of cooperation among scholars often lags behind. One of the chief obstacles to the successful investigation of ethnic processes, one which in fact hinders mutual comprehension among the relevant disciplines, is the weakness of the theoretical groundwork.

It is probably true that there is no justification for the study of ethnic phenomena from a single disciplinary perspective, without the cooperation of others. Unfortunately, such situations all too frequently occurred among us. Each individual discipline, which took

the ethnic group as its object of study, examined it from its particular point of view. This led to a curious state of affairs: These disciplines did not so much serve to study the ethnic group (as research object), as, on the contrary, ethnic research came to serve their compartmental interests. This sort of stance toward concrete, multifaceted dynamic phenomena created the circumstances within which ethnography, archaeology, cultural history, historiography, linguistics and adjoining disciplines interpret, each in their particular manner, the objective phenomenon of the ethnic unity. Needless to say, such circumstances are incompatible to the extent that the ethnic group (people) is a whole, concretely-existing entity, and therefore it is inadmissible that such a unified phenomenon be studied in fragmentary fashion, carved up according to sectarian academic interests. Otherwise, each discipline in the process of investigation would divide up the object of study according to its particular norms and logic, which is likely to lead to paradoxical results. The study of the ethnic group must be of a multidisciplinary nature. Each discipline, which participates in the investigational process, must take into account the conclusions, methodology and observations which have resulted from the study of the ethnic group as research object. In this collaborative process, the multifaceted object of study is examined by taking into consideration each others' conclusions.

In the investigation of ethnogenetic phenomena, a multidisciplinary stance implies the broad and methodologically correct utilization of ethnogenetic data; and their connection with other types of historical materials and those supplied by adjacent fields of study (such as certain ones concerned with natural phenomena: ethnobotany, ethnozoology, etc.). The multidisciplinary approach, in the first place, takes account of the variegated nature of the relevant facts: their anthropological, archaeological, folkloristic, historical, linguistic, ethnological, onomastic and other characteristics.

Unfortunately, despite certain efforts, the multidisciplinary approach to the study of ethnogenetic questions has not yet become totally accepted, due, probably, to its great difficulty and the various unresolved methodological issues.

In the past, one of the most useful attainments of investigation of this question can be considered the establishment of the temporal parameters of the ethnogenetic process, and of its broadly-comparative methodology.

It is believed that ethnogenesis as a historical process begins with the first form of ethnic unity, with the consolidation of the tribe (272, 27).

It is also acknowledged that physical-anthropological types were consolidated during Neolithic times. Archaeologists associate the Neolithic with the final formation of tribal organizations. On the basis of lexicostatistic methods, it is believed that the principal language families now existing consolidated in the Neolithic. On this basis, it is appropriate to situate the beginning of the ethnogenetic process in the Neolithic. Of course, it is impossible that the chronological study of the ethnogenesis of each of the world's peoples should begin in the same period; but it is clear that such processes are to be situated stadially in prehistoric times.

Experience teaches us that it is methodological feasible to carry out research of ethnogenetic character both within a particular ethnic group, as well as within a defined territory. In the first instance, the field-ethnographic study of the contemporary ethnic community has particular importance, which then enables one on the basis of scientific procedure to work back from the contemporary situation toward the past; in the second instance, we undertake the investigation of the problem from the earliest cultural vestiges found on the territory under study, and then move forward in time toward the present. We believe that it is necessary, in the process of studying any given ethnic formation, that investigation take place in both directions, so that to data from the deepest layers of archaeological investigation are juxtaposed the results obtained from the ethnographic analysis of materials ready-to-hand from living populations. That is to say, it is possible to maximally profit from interdisciplinary research. This is all the more the case, in that such a stance appears to us completely justified with regard to a region such as the Caucasus, where the autochthonicity of the Ibero-Caucasian peoples stands out in clear relief. To that extent, the

seeking of parallels among chronologically-separated cultures of common origin, once the methodological mechanism is worked out, should not be totally unjustified. We will add that the earliest conditioner of cultures of common origin is, in our belief, the durable and long-lasting cultural-agricultural complex developed in the given region as a consequence of adaptation. This complex serves as the primary axis for the evolution of such cultures.

In the sphere of material culture, the indicators of ethnic identity (which are conditioned by adaptation to the sphere of everyday life) are fairly numerous as concerns settlement types, insofar as the latter formed and evolved in accordance with the topography of a given place. As a consequence of their study the specificities of settlement organization can be determined – placement with regard to the central square, the sanctuary, etc.

From the standpoint of ethnic specificity, the dwelling is particularly informative, in that this specificity might manifest itself as basic construction (underground dwelling, half-underground, placement of rooms, roofing ...), orientation with regard to outbuildings, and the like. The deployment of internal space can be considered an ethnic marker: placement of the hearth, form of the hearth, function of rooms and their position, location of sacred corner or shrine, orientation of entrance, position of chimney or ventilation-hole (erdo), etc. An entire series of specificities characterize the domestic furnishings, food, agricultural equipment, etc.

In eastern Georgia, according to ethnographic materials, in the context of a historically-evolved sedentary population, the individual familial homestead represented the basic dwelling type in village settlements. The individual familial homestead, for its part, in its essential structure, is reflective of the cultural-agricultural lifestyle of the population of a given micro-region, as well as being one its constituent components.

In Georgian village settlements of the 1920's, in one form or another, traces of their original social and economic lifestyles were still preserved. It is precisely for this reason, that, in the investigation of social and agricultural forms, the settlement is an important primary source of data. In Georgian villages of all various forms, in the

placement of homesteads within the village, the tradition of settlement according to monogenetic blood-related groups is attested. The monogenetic settlement is a firm and historically enduring tradition. Settlement by monogenetic neighborhoods, as characteristic of ancient lifestyles, was maintained in the morphology of village layout for many centuries. Therefore, in the analysis of the cultural-agricultural nature of a studied settlement as a result of archaeological investigation, the study of the ethnographically-established settlement forms is especially informative. The morphology of the settlement of a historically-evolved sedentary population, in view of its conservative nature, was relatively unaffected by the passage of time. It is thus justified to assume that, in our region, settlement forms retained their earlier forms relatively unchanged.

The village in central Kartli was composed of monogenetic groups distributed by neighborhood (or quarter). Precisely this region was the cradle of the crowned-ventilation-shaft or “darbazi”-style house. Archaeological and ethnological data show that not only was the darbazi-style house preserved for a long period, but also the form of settlement. It is well-known that the topographical relief constrained the placement of settlements. It conditioned its external form, but not its type. The settlement type was based on the cultural-agricultural lifestyle developed within the population.

With respect to the darbazi, as one of the domestic structural types widespread in central Transcaucasia, we believe a few words about its morphology are appropriate.

At the first stage of the evolution of the dwelling, the principal typological features of the darbazi were: a large undivided space (occupied by a 3 or 4-generation family group); darbazi morphology; open hearth and hearth-chain (ojinjali); poor quality of internal lighting (coming through the ventilation-shaft, through which the smoke exited); stamped-earth floor (soxane); porch at ground level (p’armaghi); expansion of the floor-plan depthwise; three-beam roofing system; wide single door with wooden hinges and bolt; low furniture, and correspondingly low horizon of domestic activities; house dug into the ground; wood-working principally done with adzes and axes without use of saws; crowned roofing, slightly sloped roof-

terrace; thick stone walls with niches for storage; oak as primary type of wood material.

We think that the materials presented above make it quite clear that, in the Caucasus — and specifically on the territory of today's eastern Georgia —, traces of continuity of lifestyle can be revealed from the earliest times almost without interruption, as a result of archaeological and ethnological research. The earliest settlements have been detected and investigated, and many forms of dwelling have been examined. Therefore, we think, that it is entirely justified and indeed desirable to trace the evolution and development of the dwelling phenomenon from earliest times to the present on the basis of variegated materials. Its representation in this manner along the vertical axis will portray for us the desired panoramic representation according to ethnogenetic processes taking place on the designated territory. To the extent that the dwelling phenomenon, as a consequence of adaptation of ethnic elements to the inhabited environment, is one of the component elements of ethnic culture, it is likewise a clear reflection of the same element's insertion into the occupied environment as a distinctive "biocene".

At the same time, the examination of the inhabited complex along the vertical axis is clearly justified insofar as it represents a method for the dynamic analysis of the most characteristic elements of ethnic culture. In this circumstance, its presentation along the vertical axis (retrospectively) presents us with a means to establish not only the recent stages in its development, but also a means to see the complex process of the relation between traditional elements and innovation.

When we discuss the dwelling and its phenomenon in any given traditional society, in the first place, perhaps, we must attempt, to the extent it is possible, to reveal the principles of the functional mechanism of the appropriation of the external environment by humans. In other words, those principles must be established, according to which the transformation took place in human cognition from "nature" to "culture", from "unappropriated" to "appropriated". At the same time, the specificities of the traditional model of domestication and appropriation of space, which evolved in concrete

ethnic modes of life, are very interesting and worthy of attention in the research process.

It is clear from all of the above that in the study of the dwelling, as characteristic complex of ethnic culture, a series of puzzles present themselves before the researcher, each of them inseparably connected to the others. Without their analysis in length and breadth it is almost unimaginable how one is to distinguish, in the complex structure of a people's intellectual history, the nucleus without which it is impossible to understand even approximately the nuances of ethnic history.

The dwelling will be the primary theme of the present study; more precisely, we will attempt to lay out what role this phenomenon played in general in ethnic lifestyle and culture; to what degree it reflects the unique unity of a people (ethnic group) as evolved through blood-linked genetic relations; the gentle and yet directed process of their incorporation into a "biocene" with their homeland and divinely-granted territory.

By dwelling, first of all, we intend the primary residential structure within which is situated a specific microsocial unit: the family. In parallel we will discuss its orientation toward other elements of the inhabited complex (such as the yard, auxiliary agricultural structures, cultivated fields, etc.), and we will attempt to delimit its place in the formation and evolution of the family; in the consolidation of the cognition of interior and external space; in the formation and working-out of "genotheism", as the family's ideological foundation.

And finally, we will indicate once again, that in the following chapters of the thesis, we will attempt to analysis the existing archaeological and ethnographic materials available to us concerning the dwelling in the Kartvelian world and especially the central region of its contemporary territory, according to the above-mentioned markers, in the following sequence:

- i) The dwelling and spatial perception;
- ii) The dwelling and building tradition;
- iii) The dwelling and domestic religion — "genotheism";
- iv) The dwelling and clan-tribe social organization.

CHAPTER II. A RETROSPECTIVE OF THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE DWELLING-CONSTRUCTION TRADITION IN THE REGION UNDER STUDY.

When we investigate the dwelling and its place in ethnic culture, we believe, the dwelling's construction technique merits particular attention – the building tradition, its evolution and development on the basis of those materials collected in the region under analysis.

By building tradition we mean the combination of building materials (clay, stone, wood, other materials supplied by the environment) and the components of domestic architecture (floor “kvesk’neli” [lit. “lower plane”]; walls and interior “sk’neli”; ceiling and roof “zesk’neli” [lit. “upper plane”]), which, for its part, is directly linked to concrete environmental conditions, and evolved as a consequence of their integration with humans (and the corresponding social-cultural units) as a distinctive “biocene”. We believe that of these two components, the first is provided ready-to-hand to humans, whereas the second, by its nature distinctly human, was worked out on the basis of the first.

The overview of building traditions, and their study, are especially desirable with regard to early stages of the development of human societies, since in this way there emerges the collective's the specific unit's (and perhaps ethnic group's) relation to its specific environment; this, in turn, is conditioned by the individual features of worldview in conjunction with specificities of the inhabited spatial context.

At early stages of historical development, in general, humans manifest their particular consciousness and forms of cognition in their artifacts. We think that by presenting the origin and evolution of domestic building traditions from this point of view, we can proceed to establish the distinctive markers of ethnicity. The building tradition, as such, is to be considered one of the chief components of ethnic culture, through the primary elements of both the material and

intellectual spheres of ethnic culture are collectively integrated and then made visible.

Before we begin direct discussion of questions concerning the relationship between dwelling and sanctuary, it appears to us necessary to pause to consider the rich archaeological material, which has been collected in abundance in the Caucasus and its neighboring territories. From this angle a particularly interesting picture appears of central Transcaucasia and the regions on its southern border, according to archaeological materials from the Early and Middle Bronze Age. For example, it is worth noting that there is a concentration of settlements from those periods in the vicinity of Harbert-Malat and Eliazigh. These are: Flur II, Helenchik-Tepe, Norshun-Tepe, Qoruju-Tepe, at which the configuration of dwellings is rectangular, and the construction of the stone walls the same as at the ancient settlements of Qarazi and Amiranis-Gori. From this group of sites, Flur II stands out: a hill 16 meters high (Eneolithic-Chalcolithic and Early Bronze layer). From its eleven horizons of building remains the cultural dynamics of the resident populations are clearly represented. Rectangular buildings dominate at the lower layers, which then give way to constructions of roundish configuration at succeeding levels. As early as the Eneolithic period, the roots of round-domed architecture in the South Caucasus are to be linked to local conditions, and not to influences from the Near East; furthermore, in this period, Caucasian tradition itself influenced Near Eastern building traditions. Recently, with regard to this question, a large series of newly-discovered sites of distinctive character from the final stage of the Caucasian Eneolithic have become of importance. We have in mind the so-called “Sioni-type” sites. On the whole, it could be said, that a single cultural unity has been revealed, which existed in succession to the classical Eneolithic culture (Shulaver-Shomu-Tepe Culture), and directly before the appearance of markers of the Kura-Araxes Culture. It is worthy of particular attention that almost all sites from the pre-Kura-Araxes are located in the lowlands of the South Caucasus – those areas, where the Kura-Araxes Culture subsequently flourished.

It is acknowledged that the Kura-Araxes Culture, for all of its novelty, bears the imprint of the preceding Eneolithic culture, and maintains a whole series of earlier traditions. Bearers of the Kura-Araxes Culture continued to occupy numerous Eneolithic sites – Baba-Dervish, Shengavit, Kül-Tepe ... Traditionalism is also reflected in building principles; at a whole series of sites the culture is the same, although the round-shaped dwellings are built with more contemporary technical methods. In general, the Eneolithic tradition is detectable in various regions of the main area of the spread of the Kura-Araxes Culture, which enables us to take an overall look at the cultural development as a whole, as the next stage in the cultural-agricultural progress of the populations of the South Caucasus. At the same time, the revealing of the local roots of the Kura-Araxes Culture does not in any way exclude the infiltration of other ethnocultural groups into its area, which had a distinct influence on the development of its final period. For example, the opinion has been expressed, according to which certain groups from the northwestern Near East infiltrated into the Caucasus during the mid-4th millennium BC (Al. Javakhishvili). Nonetheless it should be pointed out that any such population movement had no effect on the basic character of the culture and agricultural forms of the bearers of the Kura-Araxes Culture, since the basic markers of that culture are already firmly established by the end of the 4th millennium.

In parallel with the Kura-Araxes Culture, in a large area of the South Caucasus — in particular, its western regions – during the Early Bronze Age there developed a culture with different traits, which, unlike the former, is characterized by conservatism as concerns Neolithic traditions. A significant role was played here by ecological factors – in this region of Caucasia subtropical climate contributed to economic stasis. In the domain of food-producing activities, hunting, gathering and fishing continued for a very long time, which in turn is reflected in specificities of the material complex. The frontiers of this West-Caucasian culture reached as far as Sochi. On the east it adjoined the Kura-Araxes Culture, as a result of which a distinctive contact zone developed in the border region. As has been noted, at about the end of the 4th millennium and the

beginning of the 3rd millennium, the Kura-Araxes Culture expanded into the territory of the Rioni-Qvirila basin, which some believe was due to the infiltration of populations in the eastern regions. There appear such sites as Dablagomi and Argveta, and Sachkhere kurgans; a large proportion of specialists attribute the materials from these sites to the developed and final stages of the Kura-Araxes Culture. For example, according to the opinion of G. Pkhakadze, the early Bronze Age culture of the Rioni-Qvirila basin has a distinctly hybrid nature, combining local traditions, key elements of the Kura-Araxes Culture, and also markers from the synchronous culture of the Colchian lowlands and also from the Maikop Culture.

Now we turn to the Middle Bronze Age. During this period settlements were founded on new sites, but unfortunately, these have barely begun to be studied. Thus their character is almost unknown at present. One has the impression that the number of settlements decreased noticeably during this time. For example, statistic analysis of the Karmir-Berd Culture revealed that over its territory (45000 sq. km.), there is an average of four gravesites for each residence. Accordingly, it appears that the mortality of the population increased sharply, which, one surmises, was brought about by increased aggression throughout that territory, and changes in the emotional-psychological characteristics of the population.

During the Middle Bronze Age the burial practices change – kurgan graves dominate everywhere, and cremation is widely practiced. Individual graves appear accompanied by complex constructions within kurgans, and rich burial inventories; in the view of Acad. O. Japaridze, these do not have local roots. The building tradition, ceramic and metallurgical production undergo changes in their character. Cultural markers, especially those of conservative traditions such as burial practices and building traditions, attest to distinct changes in the ethnic composition of the region under investigation.

According to archaeological data, from second half of the 3rd millennium BC a transitional period begins in central Transcaucasia – the piedmont and mountain areas undergo intensive exploitation. What conditioned these changes, which in turn brought about cultural

change, remains unexplained. This period is known as the Early Kurgan Epoch. This culture is divided into two chronological periods according to burial practices and grave inventories: one earlier and one comparatively later. Unfortunately, characterization of the Early Kurgan Epoch is possible only on the basis of materials collected from cemeteries. As concerns the settlements of this period, for the time being, almost no information has come to light. Therefore it is impossible at present to derive any conclusions concerning the building architectural traditions of the central Transcaucasian population during this period, nor the construction and layout of their settlements, nor the type of their dwellings and agricultural buildings. One thing that can be said is that a sophisticated level of building tradition is attested by the burial monuments themselves – enormous kurgans with their burial chambers. In terms of their structure these to a degree can be related to dwellings, since in the conception of their builders they represented the residences of the departed.

It has been estimated (Sh. Dedabrishvili) that the stones used to construct such kurgans (e. g. the kurgan at Tsnori) were hauled from within a radius of 40 km. The building of the mound would require 1500 man-days, to which are added 200 man-days for the excavation of the burial chamber and 7500 man-days for the hauling of the materials. There has also been found at these sites large quantities of bones from sacrificed ovicaprids. All of this, the huge manpower expenditures occasioned by the building of a kurgan, indicates that the agricultural organization and cultural type differed sharply from the preceding Kura-Araxes population.

During the second half of the 2nd millennium and the first half of the 1st millennium, which are customarily designated as Late Bronze and Early Iron Ages, Georgia and almost the whole of Caucasia consolidated into a unity in terms of tempo and level of development, even though each valley or province, alongside the common cultural elements shared with other regions, had many of its own distinctive traits. During this period of development, an impression concerning the domestic building tradition on the territory of eastern Georgia can be derived from archaeologically-studied settlements such as

Natsargora (Tskhinvali), Khovlagora, Qatlanikhevi, Treligorebi, Ghrmakhevistavi, among others.

During this period the characteristic dwelling is a half-subterranean house with a flat, terrace-like roof. Judging from the remains of load-bearing posts found in some excavated dwellings, it appears that the ceiling was supported by a central “mother pillar” (dedabodzi). The walls were built from broken rocks or unbroken riverbank stones, held together by clay mortar. The interior of the walls was plastered with clay mortar as well. Dwellings of this type appear to be especially typical of the territory of Shida Kartli. As for Kakheti, an analogous building tradition (in terms of building material and architectural conception) is found there, although one significant difference has been noted – the buildings are mostly of above-ground construction, whereas subterranean or half-subterranean dwellings are almost unattested among the population of this period.

With regard to the architecture of Central Transcaucasia in the Antique Period, earlier conceptions were based entirely on Georgian or foreign written sources, which, naturally, were concerned with urban architecture, cultic buildings and fortresses. A more detailed and concrete representation can be made possible by archaeological research.

A detailed impression of the domestic building tradition of the Early Feudal Period can be derived from the archaeological excavations at Zhinvali, Nadikvrebi, Rustavi, Dmanisi and others. Less can be said about dwellings as such, since in almost all cases these were completely destroyed at the time. It does appear that the roofs were mostly of the terrace type, or, more rarely, of ceramic tiles; the building materials were riverbank stones or broken rocks; sometimes unfired bricks were employed. From the initial period onward the size of ceramic roofing tiles diminishes.

In the High Feudal Period (8th-14th centuries), there has already evolved on the territory of Central Transcaucasia the building tradition in its complete form, which was later attested in ethnographic descriptions. In particular, the darbazi-type house is found. High Feudal Period dwellings from the Aragvi Valley resemble

those attested ethnographically in the modern period in the East Georgian highlands.

CHAPTER III. HOUSE AND SHRINE IN ANCIENT GEORGIA.

1) The role of the dwelling phenomenon in the formative process of opposed spatial concepts – “inside” and “outside”, “domestic” and “wild”.

From the earliest period the dwelling, as a type of artificial micro-environment separated from the natural ambient environment, played a key role in humans’ self-conception, in their appropriation of their own place in Mother Nature. To each one of us it is clear, that the residential building, house, in general, is of capital importance in the evolution of the worldview of the individual and also of the collectivity living under one roof, by one hearth, “under the wings of their guardian angel”. People themselves attributed the most complex function to the dwelling – to be a sort of inspiration that conditions and constrains its own creators’ (humans’) spatial cognition and other forms of habitual thought.

As people built their own homes, they thereby segmented themselves off from the environment. The home became a place of spiritual repose and peace. It is there, within their own homes, that people feel themselves to be lords and masters, since they deem themselves to be the founders and creators of this micro-space. All things contained within this micro-space – created and used by their hands – are products of their intelligence; from this stems their individual and social consciousness. They too breathed a “soul” into these things, brought them to life. As the home was built, its ceiling became the sky, whereas the floor symbolized the earth. The walls thereupon acquired a delimiting function, and the hearth became a sacred place; thereupon the central pillar became the residence of the “angel of the foundation” (pudzis angelozi).

The home separated people from the cosmos, stood between them, and thereby acquired a complex of interrelated traits. On the one hand, the home belongs to people, manifests their material

universe. On the other hand, the home links people to the exterior world, represents, in significant part, that same world reduced to human parameters. Inside it, people coexist with the world. It is precisely thus that, as so often occurs, the codes of human body parts, cosmic elements and components of the dwelling are superimposed (230, 7). It is also worthy of note that the thus-modeled features and markers are attributed to those objects also, to which early humans assigned a function at the center of their world. The understanding of concepts of our ancient ancestors was filled and permeated with such meanings, such as city, temple, sanctuary; to their number we can also add the home. If within the temple the face of the universe was consciously (intentionally) perceived, within the dwelling the world-form was perceived unconsciously. This property is of special significance for understanding this phenomenon from both a material and spiritual point of view. The structure of the home – dwelling — in significant part parallels the structure of the universe in the sense that it has its own center, “periphery”, etc. On the basis of rich archaeological and ethnographic data we can speak of the homogeneity of the structure of the house and the settlement; we can use this point of view especially in the case of circular-shaped settlements, in which the residences are distributed around a distinctly central place.

As we already pointed out, the dwelling plays a major role in the formation and transformation of people’s spatial cognition. The home had a determining influence on the formation of such spatial oppositions as “inside” and “outside”. In human consciousness, the binary division of the environmental surroundings into the categories of “inside” and “outside” entailed the corresponding binary division of the component elements within that space into “internal” (or “domestic”) and “external” (or “savage, wild”). Whatever or whoever came “inside” became “domestic”, whereas those of the “outside” were “wild”.

Thus, the division of the universe into two parts correspondingly evoked two “sub-universes” in human cognition. The “inside” universe, created by humans, necessitated a base or foundation around which spatial conception (and subsequently, social

conception) was formed. This base is the center around which the components of the “interior” are united; it gathered around itself humans’ “inside” universe, and became the anchoring point for this space. This center and cornerstone is the hearth. It is that chief component of the dwelling around which all is centered; one could say that it is itself the symbol of the home, it is its foundation. If the hearth were to be extinguished, the family would die out also; as long as the home flourishes, the hearth is lit. The hearth was that chief point and center, around which the entire “inside” universe turned.

The division of space into “inside” and “outside” universes would have occurred in the earliest times, more exactly, when the social group took possession of its food-producing territory. Therefore we can assert that the formation of “inside” and “outside”, as categories of spatial perception, corresponded to the appearance and formation of early-agricultural cultures among the tribes inhabited central Transcaucasia. It is at this time that people consciously took possession of their territory, their homeland.

II) The dwelling phenomenon as reflective of the culture of a concrete social group, the “family”.

In order to study the consolidation of the social life and culture of ancient peoples, as has already been mentioned, no single academic discipline, no matter how diversified, is sufficient; in all instances, it is necessary to examine and compare data from various kinds of sources (in the first place, settlements, cemeteries, workshops, cultic monuments, etc.). It has been correctly noted that ethnology makes a fundamental contribution to the study of this question; although ethnographic data – which reflects a whole series of innovations up to the present – must be used with caution, by taking into consideration chronological information, geographical and ethnic attributes, traditional and fragmentarily-preserved traits.

The large family unit, which evolved at an early stage of agriculture, was a more or less viable social-economic cell, which fostered the realization of food-production, and was fairly easy to govern. Thus, in the settlements of central Transcaucasia, as in those

of the Near East and Central Asia (Um-Dabaghia, Tell-Soto, Hasun, Jeitun, Namazgha and others), the population everywhere lived in family units. In general, the clan, as a unit, is at one and the same time a food-producing, family-cultural and ideological collective. Members of the collective recognized bonds of kinship; the unit was responsible for the defense of its members; collective agriculture was the foundation of clan life, as preserved in relict form in the Caucasian highlands. It should be mentioned that, as is characteristic of family-based clans in general, the social status of the populations of Caucasian early-agricultural sites was egalitarian, as is clearly attested by archaeological data.

The agricultural clan, as complex economic organism, necessitated the evolution of a system of management, which in the egalitarian societies of early food-producing stages was in the hands of councils of elders and senior family members. These elders, by preference the most respected members of the clan, held the highest authority in the collective. Their selection was based on personal traits, considerations of age and sex, and other factors (e.g. initiative-magical). They had no economic advantages, however. Among the functions of the leaders of family and kingroup units were the assignment of food-producing tasks, overseeing their progress, the directing of seasonal agricultural cycles, the maintenance of irrigation systems, regulation of the internal and external exchange relations of the clan, the taking of appropriate measures in times of danger, the mediating of conflicts, the direction of cultic practices. In general, the responsibilities of these chosen individuals were linked to the well-being of the clan. Ethnological data indicate that at this early stage of social stratification, these individuals enjoyed only social (and not material) advantages. They were the first among equals (*primus inter pares*). The chief reason for this is to be sought in the fact that in such family units, a firmly-held moral code regulated relations among blood-related group members, which excluded the possibility of economic inequality among them.

It is noteworthy that such a moral-social background is still preserved in the traditional societies of the Caucasus (especially in the highland areas). For example, according to materials concerning

the celebrated chief khevisberi Bichur Badrishvili of Pshavi, it is clear that the functions of the khevisberi (lit. “elder of the valley”) corresponded to those of the family-based clan leader in earliest times, including the role of cult celebrant. One can also mention the representation of the functions of the khevisberi by the poet Vazha-Pshavela, who was born in this region and collected much valuable material on Pshav and Khevsur traditions, as summed up in his words: “may he give good counsel to the clan and village, that they not sink into error”. In traditional societies the primary accent was on people’s moral rectitude, their essence as images of God.

The family-based clan, household-based clan or large patriarchal family was the basic unit of patriarchal-clan societies. It consisted of three or four, perhaps as many as seven generations, these being undivided branches descended from one ancestor. They possessed in common one farmstead, with its lands and farm equipment, which were for collective use. Such family clans in ancient times could have had up to a hundred members.

The old Georgian homestead comprised its lands and rivers, its beasts of burden, its buildings and many other components held in common ownership. At the head of this unit was the family elder. A settlement of several united households formed a village (sopeli).

We can surmise that the clan, conceived as organically linked to its geographical surroundings and lands, formed a unified force. We can imagine a specific region and the social units inhabiting it as incorporated together, consolidated into a whole. All the members of a clan or brotherhood are its children, its property and a portion of its shrine deity. This is reflected in the interdependence of the “individual as part”, and the land and resident tribe. A land becomes a land, when it is appropriated by a social group (N. Berdenishvili).

III) The dwelling as “family temple”

The dwelling, as the materialized reflection of the culture of a distinct social organism, namely the family, along with many other functions, fulfilled the very important role of religious center for the unit’s ideological whole, the family. From the distant past, the family’s most holy relics, and various objects fulfilling sacred functions, were

kept in the home; there, in the hearth, burnt the “sacred” flame; there stood the mother pillar, as a symbol of family unity; there were stored various idols.

Traces of domestic cultic practice can be found on the territory of contemporary eastern Georgia; in archaeological sites, it is attested as early as the Eneolithic. From the point of view, the “ritual” hearths excavated at site of “Khramis Didi Gora” are of special interest; within them, besides ashes, were found bones of sacrificed animals (sheep), miniature weapons, clay oval “bread-loaves”, and – a find which is particularly noteworthy –, anthropomorphic statues. These figurines represent for the most part female-gendered divinities, which at this distant time, in the consciousness of our ancestors, seem to us to have depicted goddesses serving as guardian angels of the home. In the Kartvelian world, the female gender of the protective divinities of the home is also attested in mythology. “The angel of the home was female. She was invisible, but she could appear in dreams in the guise of a neighbor’s girl. No one may see the guardian angel in her true form. The guardian angel dwells in the family in the form of a young, spotless virgin. No one may see her, but she can take on the appearance of a neighbor’s daughter” (Georgian Mythology, ed. A. Tsanava [Merani, 1992], p. 143).

Since the family angel appeared as a spotless virgin, it is possible that it is from here that the tradition stems, that when guests, regarded as a blessing come from God came to the family, the family had their virgin daughter serve them, as their most valuable and purest representation of the guardian angel. She would serve the guests and even bathe their feet, bring them food and lay out the bedding. By respecting the purity of their host’s daughter, guests – perceived to be sent from God – brought divine goodness into the household. It may well be that this sort of conception of external persons entering the “interior” space underlay the institution of “anti-marriage” (ts’ats’loba), which in earlier times would not have been restricted to the east Georgian highlands, and would have been of common Georgian (or even Caucasian) distribution [K. Tuite “On the etymology and earliest social significance of ts’ats’loba”, *Amirani* 1 (1999): 13-19].

It can be clearly seen, on the basis of numerous examples from Georgian ethnic culture, that the hearth represented the nucleus of the dwelling, its fundamental component. It is at the place of the hearth that the family's protective deity is displayed, its guardian angel. The hearth is the connective link between the family members and the guardian angel; it is the bridge that permits contact and relation between them. It is precisely at the hearth that patron deities (*ghvtishvilni* "children of God") manifest themselves, and take possession of the space as their shrine. Thus the hearth is the symbol of the family. The fire burning in the hearth is the family's immortality. When the elders would travel far from the village, they would tell the remaining family members: "do not betray the hearth, do not let the hearth-flame die out". An intruding enemy would first attempt to overturn the hearth, as the gravest insult to the family.

Thus the hearth represents the center, the heart of the family, which unites and ties it together, forges a bond among the social unit that is the family bound by common blood and property. The hearth is the visible reflection of family unity; it symbolizes the whole, undivided family unit.

It follows that it appears to us fully justified to point out with the appearance of the hearth, which in its part implies the formation of the dwelling and of the family, there also appeared domestic religion – "genotheism" – as a phenomenon linked to the consolidation of the family as social organization. Therefore, we can assume that the formation of domestic religion ("genotheism") in the Caucasus – and in particular in its southwestern region – dates back to the Neolithic, when there appear the first systematic settlements. This phenomenon achieves its completed form in the Eneolithic period, as we believe is reflected in materials from eastern Transcaucasian sites of the Shulavera-Shomu-Tepe Culture. It can also be assumed domestic deities would have appeared at the same time as objects of family cultic activities, since the dwellings of this period were of monogenetic composition. In later periods, however, the social collective was organized around the deity of fertility.

IV) “Home” and “shrine” in ancient Georgia.

The interrelation of the domestic cult and the tribal cult is of especial interest. The relevant data from Georgian ethnography is, we believe, rich and capable of telling us much. As the same time it should be noted that the ancient Near Eastern world has been well-studied from this angle, which enables us to examine Georgian data from a comparative standpoint.

It is of particular importance to note the materials concerning the Hattic civilization, since some scholars have linked the Hattic language to the Northwest Caucasian family, and the Hattic ethnic group to the peoples of the Caucasus. The Hattic ethnic group would have existed in central Anatolia from the end of the 3rd millennium or the beginning of the 2nd millennium BC. It has been acknowledged that Hittite religion, a quite original and distinctive phenomenon, represented the synthesis of the religions of the Hittites and those peoples with whom they had been in contact. As a consequence, the Hittite pantheon contained not only the gods of the Indo-European tribes (Nesites, Luvians, Palaites) who had appeared relatively recently in central Asia Minor, but also those of the aboriginal peoples of central Anatolia, including the Hattians or Pre-Hittites. As many now acknowledge, the Hittite people resulted from the mixture and consolidation of Hattic and Indo-European tribes in the beginning of the 2nd millennium BC. Hittite religion was polytheistic, showing no traces of monotheism. It was oriented toward assuring, first of all, that people did not lose their relationship with nature, and fostering belief and awe in the face of supernatural powers. Each clan, even if it comprised only a small settlement, had its own divinity. In the temples of larger settlements and regional centers were images of several, sometimes dozens, of gods, which indicates the coexistence of these divinities. These idols “lived” primarily in temples, or else were set up in open-air cultic sites. An entire series of religious festivals was performed in the temples: monthly or annual, New-Year’s, autumn or other types of ceremonies. The king and queen participated in these ceremonies, along with their chief retainers and temple officials. Besides local divinities, the Hittites also had “state gods”.

A similar hierarchical arrangement of deities (neighborhood, village, clan, entire valley ...) appears in the highland Georgian (and pan-Caucasian) pre-Christian religious system. Each settlement or clan had its patron deity, its own sanctuary, as is confirmed, we believe, by Georgian archaeological and ethnographic data. Sites dating from the 15th-7th centuries BC have been found, which are extremely significant for the study of the spiritual culture of the ancient societies of eastern Georgia. Among them are the sanctuaries found at the settlements of Natsargora, Qatlanikhevi and Khovlagora, and the sanctuaries situated apart from the settlements at Melaani and Meli-Ghele, which have been described in detail by Acad. K. Pitshelauri in his monographs. In these works the author notes correctly that sanctuaries of similar structure are found in today's eastern Georgian highlands, with an elevated area in the center of which is situated the shrine. It can be said with confidence that despite the passage of three thousand years, the materials referred to above, along with ethnographic data, indicate spiritual and cultural continuity among the populations of this region.

A similar structure can be detected in the western Caucasian highlands. For example, according to ethnographic materials from Svaneti, each cultic building, which now bears the name of a saint introduced during the comparatively recent spread of Christianity to this region, was dedicated to the divine patron of a Svanetian clan composed of one or more lineages. The members of the clan, for their part, referred to themselves as the clan patron's "men" (*maral*).

In this respect the Upper Svanetian festival observed by us in the village Hadish in 1980 and 1984 (Svanetian multidisciplinary expedition, dir. Mikheil Chartolani) is of interest. Of the festivals celebrated in Hadish, that of Lichenish is the most important – for this reason, Svans refer to it typically as "Hadishoba". The festival is in honor of the male children born in the village each year, to assure their health and prosperity, and is expressed through the worship of "Hat-wearing St. George", and the presentation of new vassals into his service. Families without sons also participate in the festival, in order to petition the shrine for the birth of male heirs. On the whole, the phenomenon of the shrine of Lichenish is a clear

example of the syncretism typical of Caucasian cultures in general, since along with the function of assuring fertility (in male children), the divinity is the patron of domestic and wild animals.

As a structural analogy to the Svan clan and its shrine, we can mention the Khevsur clan and its institution of shrine “vassalage” (*jvarisq'moba*). According to ethnographic data, each male Khevsur undergoes the “sac'uleoba” ritual, representing the “adoption” of the newborn male child (up to one year old) by the shrine deity. The naked baby is rolled under the banner (*drosha*) of the shrine three times. Only those who had undergone the “sac'uleoba” ritual could become full-fledged vassals, and possess a homestead on the clan lands under the patronage of the shrine.

We know that in the eastern Georgian highlands, each shrine deity or “child of God” has its own community of vassals (*saq'mo*), by which is meant the society grounded in unbroken tradition which has a common shrine with its divine patron. The vassals have a common legal code and foundation myth (*andrezi*); it follows from this that they have a common vision of their past, united by identical customs and norms of behavior. The community of vassals (*saq'm-o < q'ma* “vassal”) has a designation similar to that of a brotherhood (*sa-dzm-o < dzma* “brother”); the morphology parallels their common semantics (G. Mamulia). Thus the shrine represents the symbol of the unity of the brotherhood as social unit founded on mythic and religious concepts.

The terms for “shrine” in the eastern Georgian highlands – *jvari* (lit. “cross”) and *khat'i* (lit. “icon”) – designate the patron deities of a given clan or tribe, as well as their earthly residence. It follows from this that the shrines are centers of local theocratic administration, with developed temple economies, including lands possessed by the shrines in the lowlands.

For example, of the twelve communes in the Aragvi valley which composed the traditional tribe of Pshavi, each has its own clan sanctuary with its complex of buildings and shrine lands, which represented the social and cultic centers of the commune. Besides clan shrines, each village in the commune had one or more local

shrines, one of which was dedicated to the “place mother” (*adgilis-deda*) or “mother of God”.

Alongside the commune sanctuaries there also existed shrines at which all Pshavians worshipped: Lasharis-Jvari at Khmelgora, the shrine to Tamar at Ghele, the K’viria shrine, and the Damast’e shrine by the Matura Valley.

From the examples just mentioned there can be deduced the entire hierarchical architectonics of the shrines of Pshavi. On the lowest, most local level are village-internal shrines, representing the unity of the village. On the next higher level are the communal shrines, and at the crown of the pyramid are the shrines common to the “Pshavian nest” (*bude pshavi*), the traditional homeland of the Pshavians.

We believe it is possible to determine certain homologies between the hierarchical architectonics of the shrines of Svaneti and those of Pshavi. This will allow us to discuss similarities between the theocratic administrative systems of these two regions. It has also been established that family religion (genotheism), in the form of the cult of the “place mother” or the “angel of the foundation” in each family, was the foundation upon which evolved such relations. As for other regions in the eastern Georgian highlands, for example Mtiuleti, it had been demonstrated that here too, the village – as unit of settlement – is mostly composed of families from one lineage. This led to typical patronymic settlements, which evolved as a consequence of the segmentation of earlier family-based clans. Many such patronymic settlements possess a common defense tower, in which the inventory of the family cult was kept, and where common family festivals were celebrated. What is important is that common agricultural and economic interests unit this unit, as expressed through the common ownership of different types of land. Mtiuleti and the valleys adjoining it, from the point of view of settlement structure, present the same sort of picture as do other Georgian regions.

It is worthy of special attention that, as is clarified by the analysis of archaeological and ethnographic materials, the given structure along the whole belt of Abkhazeti-Svaneti-Racha-Pshav-Khevsureti-

Chechnia-Daghestan and a common religious-social structure characterizes this belt. This got its source from the familial cult, from genotheism, which in the common Caucasian region is already established from the Eneolithic-Early Bronze period.

In support of this opinion we wish to discuss the following facts, based on the collections of Caucasian antiquities preserved in the Berlin Museum für Vor- und Frühgeschichte. Some of these objects were by the famed collector Rudolf Virchow at the turn of the 20th century (1882-1902). The collection was published by Ingo Motzenbäcker, who dated the artifacts to the Late Bronze and Early Iron Ages. Of particular interest in this collection are the various pins and fasteners for clothing, especially the following three types: plate-headed pins (*Platennadel*), spiral-headed pins (*Spiralplatennadel*), and peacock-fan-headed pins (*Pfaufedernadel*). The size of these pins is particularly noteworthy. The artifacts are rather large (from 45 to 65 cm in length), to such an extent that it is difficult to imagine that they were used as clothing accessories. When we had the occasion to inspect them during a visit to Berlin, the thought occurred to us, that perhaps these so-called “pins” were in fact the insignia of ancient “khevisberis”, like the “banners” (*drosha*) which have been observed in abundance in the eastern Georgian highlands. This hypothesis seems all the more reasonable, since it can be assumed on the basis of the collection that a shrine would have existed in the vicinity of the site where the artifacts were found. On the occasion of traditional cultic festivals in the eastern Georgian highlands, the banners serve as material representations of the shrine and its patron deity. We have observed numerous objects of this type and recorded them with photographic and video equipment during field expeditions in Pshav-Khevsureti in the years 1997 to 2001. We have recorded processions led by the khevisberi bearing the banner, the encounter of banners from different shrines at Tsikhegori, the movement of the banner from one spot to another on the territory of the sanctuary.

The question can be asked: How is possible to connect objects observed in contemporary Georgian folk culture to such chronologically and geographically distant artifacts? Do the

anthropological, archaeological, linguistic and historical data permit or disallow such a connection?

In our opinion, the anthropological, archaeological, linguistic-dialectological, and ethnographic data support the proposal of such a link. Therefore, from earliest times in the region where the objects now contained in the Berlin Museum's Kosnierska Collection were found, a specifically pan-Caucasian ethnocultural background can be detected clearly. For its part this circumstance, in our view, allows us to state with confidence that parallels can be drawn between contemporary Pshav-Khevsur cultural practice and the objects held in the above-mentioned collection. It follows that the artifacts classified as "pins" in the Kosnierska Collection were in fact fastened to the tops of the banners of ancient shrines and their patron deities, which bore the insignia of the attendant "khevisberis".

CONCLUSIONS.

Within the designated location, the analysis of archaeological and ethnographic material collected on the territory of the central Transcaucasus (contemporary Eastern Georgia) has given us the possibility of making the following conclusions:

1. We consider it to be sufficient to warrant the supposition that at the dawn of world civilization, in human cognition, the hierarchical disposition of internal (domesticated) and external spaces, correspond to one another and on the basis of the unity of spatial differences of both occurred the sense of a single psychic background. Precisely this psychic background, this perception of these theo-psychic streams must have become subsequently the basis of religious world-view and general cosmology.

As we touch on the phenomenon of habitation and the perception of the spatial universe, we want once again to note, that the dividing of space into 'internal' and 'external' universes must have happened in ancient times, precisely in the period, when a social group took possession of its own agricultural and habitational territory (138, 141). On the territory of the central Transcaucasus this stage must have happened in the period of germination and development of

early agricultural culture. As is it considered that in this period the achieved level of productive forces aided the permanent dwelling in one spot and the increase in population (265, 67).

Following from this we must conclude, that in the consciousness of tribes dwelling on the territory of the central Transcaucasus, the final formation of spatial division of the universe into two main parts, into the notions of 'interior' and 'exterior', chronologically, belongs to the end of the 6th millennium BCE and the beginning of the 5th millennium BCE.

2. In the central Transcaucasus (modern Eastern Georgia) in the development of traditions of the construction of habitations, following from the Eneolithic period developing up to feudalism, according to the archaeological data, we believe, can be divided into the following primary stages:

A) The 'small clay dome' tradition of construction (Shulaveri-Shomu Tepe culture, 6th-4th Millennia BCE), for which is characteristic so-called 'Planoconvexes', smallness of construction, roofing with domes. For construction materials only clay is used.

B) Wooden structured, clay building tradition of construction (Kura-Araxes culture, second half of the 4th millennium BCE to first half of the 3rd Millennium BCE). Characteristic is the rectangular, round-cornered, more or less equal sized structures built on a structure of wood with clay plastering. Roofing is flat, clay, based on a central pillar. Situated in the center of the building is a stationary round hearth. In front of the building a corridor has been built on.

C) The building tradition of log buildings (so-called 'epoch of early burial mounds'—the second half of the 3rd millennium BCE), for which is characteristic the use of massive logs as a building material and cobble stones.

D) Dry stone construction tradition ('the Brilliant mounds of Trialeti culture'—last quarter of the 3rd millennium BCE to the first half of the second millennium BCE), for which is primarily characteristic rectangular structures built with dry stone, fairly thick walls, flat, with roofing supported on a center pole.

E) Half-earthed buildings built with clay and stone building tradition (Late Bronze-Early Iron age monuments), for which is characteristic

in the building process the use of the aforementioned materials, clay floors, a hearth positioned in the center ('middle fire') and a flat roof supported on a main pillar.

In the building traditions represented by habitations of following periods (Classical Antiquity, Early Feudal, Developed and Late Feudal periods), we already cannot find changes of substantial character: the building materials (types of stone), roof type (flat), location (half-earthen) is unchanged. In these recent periods more visually the principal habitation types are divided by regional differentiating signs. According to the archaeological data of developed feudalism, for example, perhaps it is already possible to distinguish the 'darbazi' of the Meskhan variety. Mountaineer habitations are also distinguished by their own specific signs.

We consider that in the given region, from the enumerated stages, between stages A and B the question of genealogy is sufficiently elucidated and is clear (see 265). As far as stages G and D are concerned, the construction tradition of these periods by its own internal logic and by sharp changeability (as by internal character) appears to be uniquely fallen out of the chain of general logical and genealogical development and accordingly, bears the stamp of infiltrated cultural elements.

3. In the habitation the hearth represents the center, heart, of the family, which unites by blood relation and by communal possessions the family as a social unit. The family, is one such totality united by material possessions and kinship relations, but the hearth is a visible, tangible representation of this unity; a united, indivisible symbol of the family.

We consider there to be warrant to suppose that as soon as there appeared the hearth, which in itself means the formation of the habitation and the family, familial religion appeared, genotheism; as a fully formed phenomenon of a social organism (the family). Already from the Neolithic period, when the first systematic settlements appear, in Caucasia we must suppose the formation of familial religion, genotheism. This phenomenon acquires a fully formed appearance in the Eneolithic period, which we think clearly is depicted in materials coming from the studied remains of

settlements in the Eastern Transcaucasus (“Shulaveri-Shomuthepe” Culture).

It is also possible to suppose that familial divinities were the objects of worship of unified cohabitants at the same time, inasmuch as in this period settlements were of monogenic composition (354, 136). In a more recent period however all such social collectives were gathered around divinities of fertility, the proof of which is the fact that for example in Inner Kartli of regular complexes the second half of the 2nd millennium BCE represented icons of fertility divinities in the form of a tree of life iconographically (77, 194-202)

The level of development of productive forces of the Patriarchal-Clan arrangement conditions the size of the family community. The naturally increased community (temi) gradually undergoes segmentation, is divided into a series of smaller familial communities, which time and again grow and in their turn again are divided up. The big [i.e. extended] family historically is a universal phenomenon. It is characteristic of almost every people and not only at a low level of development, but also later. Precisely in such a social unity, in the extended family, began from the earliest stage of development the formation of familial religion – genothemism; more precisely its development began together with and alongside the development of the extended family, as a social organism and the development of familial religion (genothemism) began as the ideological basis of familial unity.

It is especially worthy of note that, as is clarified by the analysis of archaeological and ethnographic materials, the given structure along the whole belt of Abkhazeti-Svaneti-Racha-Pshav-Khevsureti-Chechnia-Daghestan and a common religious-social structure characterizes this belt. This got its source from the Familial cult, from Genothemism, which in the common Caucasian region is attested already established from the Eneolithic-Early Bronze period.

4. If we consider the studied structure on the basis of ethnographic data of the family, we can suppose, that already in the period of the spread of the Kura-Araxes culture the extended (‘big’) family is in appearance by its dwellings, by its type of agricultural territory and settlement. In the following periods, almost up to today, the big

family is attested in the life of the Caucasian peoples. We are far away from the contention, that the big family of the Kura-Araxes Cultural period is the direct ancestor of the big family studied in ethnographic life, but we think, that this primary social and kinship structure, which thereafter became a foundation for the social entity studied by ethnographer in the central Transcaucasus, in the period of the spread of Kura-Araxes culture already appears to have been worked out and fully developed.

Here, we wish to add in the form of a short outline that today, on the shores of the Mediterranean, which is considered to be a primary region for the birth of world civilization, as it is thought, it is possible to divide three main models of the development of civilization, whose realization every culture known to us factually represents. These models are: Sumerian-Akkadian or Mesopotamian, Egyptian and Aegean-Hellenic (49, 10). In our opinion, nevertheless this conclusion is considered established, that Sumerian-Akkadian, or Mesopotamian civilization, which first of all, belonged to Mesopotamia and Persia, following the widening of areal distribution and as a result of the migration of Semitic peoples appeared on the shores of the Mediterranean. The Mesopotamian model gets its start in Sumerian civilization, which thereafter became more vibrant in Akkadian, Babylonian, Hittite, Assyrian and other cultures of the Near East. The movement towards the formation of despotic forms of state from city-state government in the sphere of political organization of the state is characteristic for this model; when the king already acts as the head of a huge empire and his power becomes supreme. In socio-economic structures — like the existence of state-temple, so too of community-private sectors take on a pagan character (49, 10). The development in the region of Caucasia was different (which is considered to be part of the Mediterranean region). Here perhaps first of all geographical-natural conditions did not give the possibility, that compact monogenetic, homogeneous ‘proto-polis’ settlements form a united despotic universe. In this environment ‘lands’ appeared and developed, the relationship between which, proceeding from the kinship based structure character characteristic for them, were structured on the basis of equipollent opposition. That is, the

beginnings of social relations, here resembled the Mesopotamian model, but arising out of a different characteristic character, could not become despotic states and received instead the appearance of descent based unities, unities of 'land' and 'gorge'. In more recent times, it is true these processes of one-person rule, ended with the formation of a monarchy, but, this monarchy, although resembling an Asiatic despotism by various signs, initially was original; for at the intervening stage of its formation it was represented by deeply individual stage of 'lands', of 'gorges', which in the consciousness of members of the nation strengthened regionalism, senses of belonging to 'gorge' and 'land'. Originally, the basis of such a consciousness was the deeply traditional practice of household agriculture of the land, which has given us later on a very interesting and unique picture of the aboriginal peoples of the Caucasus both in ethnic culture and in history, as in their ethnopsychological world-view.

ტაბულების აღწერილობა

ტაბ. I – 1. ჩათალ ჰუუქი, კომპუტერული რესტავრაცია. (Abernteuer Wissen. Die große Bertelsmann-Enzyklopädie). 2. ჩათალ ჰუუქი, საცხოვრებელი სათავსოებისა და სამლოცველოთა სქემატური რესტავრაცია (ჯ. მელლარგის მიხედვით). 3. ჩათალ ჰუუქი. VI A 10 საკულტო ნაგებობის სქემატური რესტავრაცია (ჯ. მელლარგის მიხედვით). 4. ჩათალ ჰუუქი. VI A 8 საკულტო ნაგებობის ინტერიერის ჩრდილო და აღმოსავლეთ კედლების სქემატური რესტავრაცია (ჯ. მელლარგის მიხედვით).

ტაბ. II – 1. ჩათალ ჰუუქი. VI A 14 საკულტო ნაგებობის ინტერიერის აღმოსავლეთ და სამხრეთ კედლების სქემატური რესტავრაცია (ჯ. მელლარგის მიხედვით). 2. საცხოვრისის მოდელი მარიდან – თელ ჰარირი (დამასკო. სირია), III ათასწლეული ქრისტემდე (Joahim Bretschneider–ის მიხედვით). 3. მარის მოდელის გრაფიკული ჩანახატი. 4. ქალღვთაება ლეოპარდებთან ერთად. თიხა. ჩათალ ჰუუქი (ჯ. მელლარგის მიხედვით).

ტაბ. III – 1. იმირისგორა. ნამოსახლარის გეგმა და საცხოვრისთა ტიპები (აკად. ა. ჯავახიშვილის მიხედვით). 2. შომუ-თეფე. გრაფიკული რეკონსტრუქცია.

ტაბ. IV – 1. შულავრისგორა. ნამოსახლარის გეგმა და ჭრილები (ოთ. ჯაფარიძის „საქართველოს არქეოლოგია“-ს მიხედვით). 2. ანთროპომორფული ფიგურები – არუხლოდან, გარდაღარ-თეფესიდან, ხრამისლიდიგორიდან, შულავრისგორიდან (ЭНЕОЛИТ СССР-ის მიხედვით).

ტაბ. V – ქვაცხელების (გვლეპიაქოხი) ნამოსახლარისა და საცხოვრებელი ნაგებობების გეგმები (აკად. ალ. ჯავახიშვილისა და „Ранняя и средняя бронза Кавказа“-ს მიხედვით).

ტაბ. VI – 1,2 მარგყოფის ყორღანების დასაკრძალავი კამერები (აკად. ოთ.ჯაფარიძის მიხედვით). 3-5 მაღაროს ყორღანის ქვაყრილი, დასაკრძალავი კამერა, კამერის კედლები; (ფოტოები საკუთარი არქივიდან).

ტაბ. VII – 1,2 ზურგაკეგის ყორღანების დასაკრძალავი დარბაზები (აკად. ოთ.ჯაფარიძის მიხედვით). 3. ბედენის ყორღანის დასაკრძალავი კამერა (კმელითაურის მიხედვით).

ტაბ. VIII – 1. ხოვლეგორა, გათხრების საერთო ხედი. 2. ხოვლეგორა, საცხოვრებელი ნაგებობის გეგმა. 3. ხოვლეგორა, სამხრ. უბნის გეგმა. 4. ხოვლეგორა. ვერძის თავი. თიხა. (ძეგლთა აღწერილობის მიხედვით). 5. ხარის თავი. თიხა და ქვა. ტაბაწყურის VII-VI სს.

ნამოსახლარის გათხრისას აღმოჩენილი საკურთხევის ფრაგმენტი (ფოტო საკუთარი არქივიდან).

ტაბ. IX – 1. სამთავროს ნამოსახლარის გეგმა და განაკვეთები (კ. მელთაურის მიხედვით); 2. ნომარი გორის ციგადელის გეგმა; 3. ნომარი გორის ციგადელის ცენტრალური ნაწილის სატელიტური ანაზომი; 4. დიღმის ნამოსახლარი; 5. მცხეთის აკლდამა. ფასადი, აქსონომეტრიული ჭრილი (გ. ლეჟავას მიხედვით).

ტაბ. X – 1. დარბაზული ნაგებობის ჩასახვისა და თანდათანობითი განვითარების საფეხურებრივი სქემა (ლ. სუმბაძის მიხედვით); 2. დარბაზი ქართლიდან (ლ. სუმბაძის მიხედვით).

ტაბ. XI – 1. ჭონქაძის დარბაზი ქართლიდან (ლ. სუმბაძის მიხედვით); 2. დარბაზის კერა-შუაყვესლის ლითონაკეთობანი (ლ. სუმბაძის მიხედვით).

ტაბ. XII – კერების ნიმუშები მტკვარ-არაქსის კულტურის (აღრებინჯაოს ხანა) გავრცელების სხვადასხვა არეალიდან – 1 ციხიაგორა; 2-3 ფლური; 4. კერებიანი საცხოვრებელი ნაგებობანი ფლურიდან.

ტაბ. XIII – 1. რაჭული კერა (ს. მაკალათიას მიხედვით); 2. კერისთავეები ფლურიდან (მტკვარ-არაქსის კულტურა); 3-4 სამზადი და შუაყვესლი გურიაში (საკუთარი ფოტოარქივიდან).

ტაბ. XIV – ლიჩენიშის დღესასწაული სოფ. ჰადიშში. მესგის რაიონი (ფოტოები საკუთარი არქივიდან).

ტაბ. XV – ნივთები კოსსნიერსკას კოლექციიდან (ი. მოგცენბეკერის მიხედვით).

Description of tables

Table 1. Chatal Huyuk, Computer Restoration (Abernteuer Wissen. Die große Bertelsmann-Enzyklopädie). 2. Chatal Huyuk, Schematic restoration of living and religious locations (following J. Mellaart). 3. Chatal Huyuk. VI. A 10. Schematic restoration of cultic buildings (Following J. Mellaart). 4. Chatal Huyuk. VI A 8. Schematic restoration of the north and east walls of the cultic building's interior (according to J. Mellaart).

Table II. 1. Chatal Huyuk. VI A 14. Schematic restoration of the the east and south walls of the building's interior (following J. Mellaart). 2. Dwelling model from Mar, Tel Hariri (Damsko, Syria), III Millenium before Christ

(following Joahim Bretschneider). 3. Graphic inscription of Mar's model. 4. Female divinity with leopards. Clay. Chatal Huyuk (following J. Mellaart).

Table III. 1. Imirisgora. Plan of settlement and types of domiciles (following Academician A. Javakhishvili). 2. Shomu-Tepe. Graphic reconstruction.

Table IV. 1. Shulavrisgora. Plan of settlement and sections (Following Ot. Japaridze's „Archeology of Georgia”). 2. Anthropomorphic figures from Arukhlo, Arghalartepes, khramisdidigora, Shulavrisgora (Following Neolit SSSR).

Table V. Plans of Kvackhelebi (Tvlepiakokhi) settlement and buildings (following Academician A. Javakhishvili and „Rannya i Srednya bronza Kavkaza”)

Table VI. 1, 2. Burial vaults of individual burial mounds (according to Academician Ot. Japaridze). 3-5 Mine's burial mound stone pile, burial vault, vault's walls (photos from personal archive).

Table VII. 1,2. Burial hall of the Zurtaketi burial mound (following Academician Ot. Japaridze). 3. Burial vault of the Bedeni burial mound (following K. Meitauri).

Table VIII. 1. Khovlegora, general view of th digs. 2. Khovlegora, plan of dwellings. 3. Khovlegora, plan of military district. 4. Khovlegora. Top of a *Verji*. Clay. (following the description of monuments). 5. Head of a Bull. Clay and stone. Fragments discovered during a dig in a VII-VI century BCE settlement at Tabatsquri. (photo from private archive).

Table IX. 1. Plan of government settlement and subsections according to K. Meltauri; 2. Plan of the citadel of Naomari Gora; measured off satellite of a central portion of the Naomari Gora citadel; 4. Dighomi settlement; 5. Crypt at Mtskheta (G. Lezhava).

Table X. 1. Stadial schema of the establishing and gradual development of *darbazi* (hall) buildings (L. Sumbadze); 2. *darbazi* (hall) from Kartli (L. Sumbadze)/

Table XI. 1. Chonkadze's *darbazi* (hall) from Kartli (L. Sumbadze); 2. the *darbazi*'s central hearth (L. Sumbadze).

Table XII. Examples of hearths and *Zesadgrebi* of the Kura-Araxes culture (Early Bronze age) from different arteas 1 Cikhiagora; 2-4 Pluri;

Table XIII. 1. Rachan hearth (S. Makalatia); 2. Pluri (Kura-Araxes culture); 3-4 Preparation arewa and middle fire in Guria (personal archive).

Table XIV. Holiday of Lichinishi in the village of Hadish, Mestia Region (Photos from personal archive).

Table XV. The Tinch from *Digor* and *Faskau* (Following I. Motzenbäker's „The Collection of Kossnierska”).



დამატება
ADDITION

„...მარჯაპ!..“

„მარჯაპ – მარჯვედ, მკვირცხლად, ყოჩაღად“ ამგვარი შეძახილით ამხნევებენ ილეთის შესრულებისას მროკავნი, ცეკვის მისგერიის თანამონაწილეს ჩვენს მოძმე ვაინახებში; ცეკვისა, როკვისა, რომელშიც ხდება ნაცის, ერის გენის განფენა (გრიგოლ რობაქიძე), რამეთუ იგი ღმერთთან ნაზიარები სულის ძახილი, სისხლის ყივილია ათასწლეულთა მიღმიდან გამოხმობილი და აწმყოში ღანერგილი; ისევე როგორც მისივე შემსრულებელი, მოთამაშ-მოცეკვავე.

გენი, რომელმაც სისხლთან ერთად გამოიარა წინაპართა გულები და აწმყოში მყოფობს, ითხოვს იმ ილეთს, იმ შეძახილს, იმ ჰანგს, იმ სიყვარულს და საერთოდ იმ ცხოვრების წესს, რომლითაც მას ათასწლეულთა განმავლობაში უცხოვრია.

ამ რამდენიმე ღღის წინ, იჩქერიიდან (საჩაჩნოლან) გადმოცემულ ერთერთ სიუჟეტში, სამშობლოს იარაღასხმული დამცველნი მომხედურთან შებმის წინ დავლურს უვლიდნენ. მათ სახეებში ნათელი, ხალისი, ღიმი გამოკრთოდა („მოვკვდე ისე ღიმილმჩენი, ვით კვდებოდნენ გმირნი ძველად“). ისინი მამულ-დედულის დასაცავად იყვნენ მზად!

ნათელი, ხალისი, ღიმილი ერთო მთავრობის სახლის წინ იმ 9 აპრილის მისგერიულ ღამეს, ღამეს რომელმაც დასაბამი დაუღო „ბოროტების იმპერიის“ ხილული დასასრულის დასაწყისს.

ორივე შემთხვევაში მომხედურმა მგერმა ცეკვა, სინათლე, სიყვარული ვერ აიგანა; რამდენადაც მას – დამკყრობს, უცხოთ მიწაზე ცეკვა, სიყვარული არ ძალუძს; იგი ვერ განფენს საკუთარი სულის სინათლეს უცხოთ მამულში; იგი მხოლოდ „პარად“-ს თუ ჩააგარებს კუშტი, მოლუშული, მოქუფრული სახით, გმძვინვარეული – ამ მხარესთან მისგერიულ კავშირში ვერ შესვლით ბოღმამორეული; აქედან გამომდინარე, იგი თავისსავე ბოღმის მორევში იმუსრება და საბოლოოდ უსათუოდ ნაღვურდება, რამეთუ ვერ ეწევა ბოროტი (სიძულვილი) ნათელს (სიყვარულს).

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ კავკასია ერთიანი გეოპოლიტიკური სივრცეა, რომელიც ერთი შეხედვით ეთნიკურად ჭრელი რეგიონის შეხედულებას სცოვებს. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. ჯეროვნად გავეცნობით რა მრავლად არსებულ შესაბამის მასალას, ნათელი გახდება, რომ აქ, ამ მხარეში ღომინანგს იბერიულ-

¹წერილი დაიწერილია 1995-7 წლებში. მისი I ვარიანტი დაიბეჭდა გამ. „მარჯი“-ის 1995 წ-ის მე-5 ნომერში .

კავკასიური მოღვმის ერები წარმოადგენენ. მათი ანთროპოლოგიური და ლინგვისტური ერთობა შიგადაშიგ ღარღვეულია ინდოევროპული (სომხები, ოსები, სლავები) და ალთაური (თურქმანული, მონღოლური) მოღვმის ეთნიკური ელემენტების შემოჭრის შედეგად. უძველესი პერიოდიდან, ვიდრე XIX საუკუნის დამდეგამდე, კავკასიის ხალხთა ისტორიაში თვალნათლივ შეიმჩნევა იბერიული მოღვმის ელემენტების სწრაფვა თვისობრივი ერთიანობისკენ. მიუხედავად რუსეთის იმპერიისგან ინსპირირებული მრავალმხრივი ხელისშემშლელი ფაქტორებისა, ეს სწრაფვა მაინც არ მინაწვდებოდა.

დღიდან რუსთა მიერ კავკასიის დაპყრობისა, მიმდინარეობს მიზანმიმართული პოლიტიკა ქართველთა და სხვა კავკასიელ ერთა გახლეჩვისა ქართველთა დისკრედიტაციის საფუძველზე. ჯერ კიდევ კავკასიის მეფისნაცვლები იმპერატორისადმი მიმართვაში დაუფრავად აღნიშნავდნენ, რომ კავკასიის დაპყრობასა და აქ რუსთა ხელისუფლების განმტკიცებაში განსაკუთრებული დამსახურება ავტოქტონთა შორის მიუძღოდა ქართველ ზედაფენას. ამ მხარეში, რუსთა ხელწიფება აგენტურის მეშვეობით დიდის მონღოლებით ჰქმნიდა ისეთ აგმოსფეროს, რომ ქართველობას „ნებაყოფლობით“ ეკისრა კავკასიის ვაიკანდარმის როლი, რის შედეგადაც იგი ემიჯნებოდა თანამომხმეთ. ასე ინერგებოდა ქართველთა გარკვეულ ნაწილში იმ დამურის კომპლექსი, რომელიც არც ფრინველებმა მიიღეს და არც თაგვებმა; და რომელიც საბოლოოდ მღვიმეთა და სიბნელისათვის გაიწირა საკუთარი უგუნურებისა გამო.

ამ კომპლექსის გამოძახილია არც თუ იშვიათი მტკიცება ზოგიერთი ჩვენი პატივდებული გვამისაგან იმისა, რომ თურმე ჩვენ, თქვენ წარმოიდგინეთ, „ევროპულად მოაზროვნე ხალხი და საერთოდ ევროპელები ვყოფილვართ“. რას ნიშნავს „ევროპულად მოაზროვნე“, „ევროპელობა?“ თუ ამჯერად მსოფლილში მოსახლე ერთა ერთი ნაწილის მგერა ევროპის კონტინენტის დასავლეთ რეგიონში აკუმულირებული შეხედულებებათა სისტემებისა და ღირებულებებისკენა მიქცეული, ნაწილი საკუთარი ხედვითი ეკრანის დასაუნჯებლად მგერას დედამიწის სხვა რეგიონებში აკუმულირებულ კულტურულ-შემეცნებითი ცენტრებისკენ მიმართავს. იყო დრო, როდესაც ქართველთა სულიერი თვალი ხან, ბიზანტიის იმპერიის (რომელიც ძირითადადად წინა აზიის გერიტორიაზე იყო გაშლილი), ხან არაბთა სახალიფოს, ხან ფარსის კულტურული ღვრიგისაკენ იყო მიპყრობილი. რა გამოდის? ჩვენ ხან წინა აზიელნი, ხან არაბეთის ნახევარკუნძულელნი, ხან ცენტრალურ აზიელნი ვიყავით? არა და არა. საქართველო იყო და რჩებოდა (და მუდამ ასე იქნება, რადგანაც

ეს ბუნებით, ღმერთისგანაა დაწესებული) კავკასიად და როგორც სულმნათი მერაბ კოსტავა ერთობ ხატოვნად აღნიშნავს – „საქართველო (კავკასია–პ.ბ.) კულტურათა თანანმიმდევრობის და ცნობიერების ევოლუციის ამ წრიული მდინარების ცენტრში იმყოფებოდა. განგებით იგი არა მარგოლენ სივრცულ, არამედ ღრთა გამყოფსა და განმწესებელსაც წარმოადგენდა ოდიოგანვე საქართველო თავისი მეობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლით უძველეს სამხრეთელ და უახლეს ჩრდილოელ ხალხებს არ აძლევდა აღრევის საშუალებას, რათა არ დარღვეულიყო ხალხების კულტურათა მონაცვლეობის და თანამიმდევრობის ურყევი მსოფლიო კანონი“. ამდენად, ბრძოლა თავისთავადობისთვის, თვითღამკვიდრებისთვის, თავისუფლებისთვის წარმოადგენდა და წარმოადგენს უმთავრეს ფუნქციას ყოველი მხარისას და შესაბამისად კავკასიისას, საქართველოსას. კაცი თუა, „თვითონ უნდა იყოს“ – როგორც ამას კახეთში იცყვიან; ერი თუა, ერი უნდა იყოს; მხარე თუა, მხარე უნდა იყოს. იმ ეთნიკურად ქართველს კი, ვისაც თავი ხან „ევროპელი“, ხან „აზიელი“, ხან „აფრიკელი“ ან „ამერიკელი“ ჰგონია, კიდეც ერთხელ შევახსენებთ ჯერ კიდეც „ღედა ენაში“ დაუნჯებულ წინაპართა გულიდან ამონაძახს, რომ იგი „ქართველია, კავკასიის მთების შვილი!“ იმას კი ვისაც ამ სიყვევებისთვის და შესაბამისად საკუთარი მეობისთვის დავიწვევის მგვერი წაუყრია, ჭეშმარიტად მიესადაგება ქართული ანდაზა: – „ძალი შინ არ ვარგოდა, სანადიროდ გარბოდაო“. სად მიდისართ, სად მიეხირებით, რამ შეგაბულათ ასე საკუთარი სახლი; სადამდე უნდა ეკეკლუსოთ უცხოელს მოძმის, შინაურის დამცრობის ხარჯზე, სადამდე უნდა ეძახოთ ყოველევე ჩვენებურ საუკეთესოს – საუცხოო (არ სჯობს საჩვენოდ დავიგოვოთ?!), სადამდე უნდა აპამპულოთ ჩვენი ეროვნული კოსტუმი და ნამუსის ქული?!

შედეგიც შესაბამისია – „გათითოკაცებული, სამოვარს გადაგებული ყოფილი ერი,“ რომელიც თუ გონს არ მოეგო და თავმოყვარეობა (და არა პატიემოყვარეობა) არ აღიღვინა, მალე ყოფილ ერად გადაიქცევა. ერი კი საერთოეროვნული ცნობიერების – „ჩვენ“ ცნობიერების გარეშე ერად ვერ ჩაითვლება. აკი შეგვახსენებდა ჩვენი სულიერი მოძღვარი, წმინდა ილია მართალი, რომ „ჩვენ, საუბედუროდ, უძლური „მე“ უფრო გვირჩევენია, ვიდრე ძლიერი და ღონიერი „ჩვენ“; ჩვენთან ყველაფერს სამწუხაროდ ჩემობის დადი აზის და არა ჩვენობისა.“ დღეს კი, დიდ ილიას იუბილეებს უხდიან სიყვევით, საქმით კი ყველაფერს აკეთებენ, რათა მისი ნაღვაწ-ნაფიქრი ყოფაში არ დაინერგოს. ყოფილ კომუნისტ ფუნქციონერთ კაბინეტებში ერის სულიერი მამის პორტრეტები

უკილიათ, თავად კი ხორციელი „ჩემობის“ კერპს ეთაყვანებოან; თანაც ყოველნაირად ცდილობენ „ჩვენ“ ფსიქოლოგიის დისკრედიტაციას. თურმე, როგორც ქ-ნი ონიანი გემოდღვრავს გელევეკრანიდან (გელევეშია ხომ სუკ-ის ერთგული რუპორია), სგალინს (ოფიცინობიდან ამქამად ლანძღვის ობიექტს) ის ეთაყვანება, ვისაც „ჩვენ“ ამბროვნება აქვს და არა პირადული „მე“, ასე, ირიბად ნასროლი ქვებით, ქოლავენ ისინი წმინდათა ნამოდღვრევს. მათი მიზანი არა მამულიშვილთა, არამედ „მოქალაქეთა“ აღზრდაა. მათი ოცნება არა „კარგი ყმის“, არამედ „კაი ბიჭის“ ფენომენის განმტკიცებაა, ბიჭისა, რომელიც არა „ჩვენობით“, არამედ „მეობით“ სულდგმულობს. ამიგომაც აქციეს მთელი საქართველოს მოსახლეობა ვაჭრად („ქვეყანა იქცა დუქნადა“). რადგანაც მათ კარგად იციან, რომ „ვაჭრობა წესიერადაც გაწყობილი, ამის მეგს სამსახურს ვერ გაუწევს ადამიანსა და ბუნებრივად იმისთანა რამ არის, რომ ერთს ბინაზედ არ აყენებს კაცს; საცა გამორჩომაა და ხეირია იქ არის მისი მიწა-წყალი. ამიგომ ერი მარგო ვაჭრობაზედ მოქცეული, გაქსუებული და გაფანტულია“ (ილია).

აღრე თუ ქართველ ქალს, უცხოობაში სიამე ვერ წარმოედგინა, აღმოსავლურ დიბა-აგლასს, რაჰათ-ლუქუმს და შერბეთს ქართველი კაი ყმის ოჯახში გრიალი ერჩიენა, ამქამად უცხო გომელის ცოლობა და სამშობლოდან გადახვეწა პრესტიჟულად ითვლება ჩვენს „მანდილოსნებში“, რადგანაც საცა გამორჩომაა და ხეირია, იქ არის მათი მიწა-წყალიც. „ჯანი გაფარდეს აწ შვილსაც, მამულს, ოღონდ ვაამოთ ჩვენ საკუთარ გულს“ – და დაიდრა ქართველ „მანდილოსანთა“ არმია მაშრიყით მალრიბამდე, საშოვარზე ნებისმიერი ხერხებით. ყოველივე ამას კი წინ, ჯერ ქართველი ქალის გოგალური გინება, მეურაცხყოფა, ჩაწიხვლა უძლოდა, რომლის პრელუდიაც 80-იანი წლების დასაწყისში, სუკ-ის სამსახურებიდან კაი ბიჭებით დაკომპლექტებულ „ბირჟებზე“ გაისმა – „ჩემი დედა...“.

ასეთი მშობელი, ასეთი დედა, კი „კაი ყმას“ ვერ აღზრდის; ამგვარად საშოვარზე გასული დედა „კაი ბიჭს“ თუ მოაცოდვდლებს ძლიესძლიეობით, რომლისთვისაც სამშობლო კუჭიდან იწყება და ამავე კუჭის ამოსავსებად საჭირო „საწარმოო საშუალებების“ სამოქმედო არეალით თავდება.

ასეთ ადამიანს, რომელშიც საზოგადო „ჩვენობა“ კერძობითი „მეობით“ არის გადაფარული, ოჯახი სოციალურ ერთეულად, ხოლო სახელმწიფო კლასთა დაპირისპირების ასპარეზად ეჩვენება მხოლოდ. მისთვის დედა-შვილობა, მამა-შვილობა ცხოველური ინსტიტუტების დონეზე დაიყვანება და დგება რა ბუნებრივი პროცესი თაობათა ცვლისა, იგი ამას დეპრესიულად აღიქვამს. „მეობის“ თვალთა-

ხედვიდან გამოშვებული; გაალმასებული, გაკაპასებული, გაცხოველებული იცავს საკუთარ სტატუსს სოციალურ საზოგადოებაში და მზად არის შეილების თაობა მსხერპლადაც კი შესწიროს „ჩემობის“ ბომონს.

„ჩრდილოეთის მშის“ ჩასვენების“ დასაწყისმა, აშკარა გახადა თაობათა არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ თვისობრივი ცვლის აუცილებლობა, რამაც საშინლად აურია და დაუბნელა „ჩრდილოეთურად“ ისედაც დაბნელებული გონება ჩვენი „მამაების“ თაობას. იმდენად, რომ მათ სულ-ხორცეული კავშირიც კი შეჰკრეს დამპყრობელთან და გათამამდა „აფხაზეთის ომის“ ფარსი – შემზარავად შემადრწუნებელი თავისი შედეგებით. აბა როგორ შეიძლება ომი ეწოდოს ამ ტრაგიკულ (შინაურისთვის) კომედიას (გარეულისთვის) – ომი იწყება ისე, რომ თურმე „სახელმწიფოს მეთაურმა“ არაფერი არ იცის; ვებრძვით თურმე რუსებს, ფრონგის ხაზი გადის მდ. გუმისთაზე და მთელი საქართველოს მასშტაბით, ჩვენი ჯარის ბურგში, მგრის დისლოკაციაა (ვაზიანში, თბილისში, ქუთაისში, ბათუმში, საგარეჯოში); დასაცემად განწირულ ფრონგისპირა ქალაქში 1 სექტემბერს იწყება სასწავლო წელი ბაგაბალებში, სკოლებში, უმაღლეს სასწავლებლებში; ალყაშემორტყმულ სოხუმში მებრძოლებს საბრძოლო მასალებით დაგვირთული სამოქალაქო თვითმფრინავებით (გუ-134) აგზავნიან, რომლებსაც თუ კაცი მონიღომებს შურდულითაც კი ჩამოაგდებს მწყერივით პარადოქსები უთვალავია. მთელმა ამ ჯოჯოხეთმა ძირითადად „შვილებზე“ გადაიარა. გელევიზიით გადიოდაპატრიოტულ თემებზე გადაღებული ფილმები: „გიორგი სააკაძე“, „მამლუქი“, „ბაში-აჩუკი“ ეს ხომ ის ფილმებია, რომლებზეც „შვილები“ გაიზარდნენ? ასე ხომ მათი „აგდება“ შეიძლება? ჰოდა, შეაჩეჩეს გულანთებულ ბიჭებს ხელში AKM-ბი და AKC-ბი და გაუშვეს სასაკლაოზე ჩაუცმელდაუხურაენი, უსმელ-უჭმელნი, ბრძოლაში გამოუცდელნი ყოველგვარი წინასწარი მომზადების გარეშე. შედეგიც შესაბამისია – უთანასწორო ბრძოლებში ძირითადად გაწყდენ ბიოლოგიურად აქტიური, სამშობლოს მოყვარულნი, შეუღრეკელნი. დარჩნენ – ძირითადად ინდიფერენტულნი, მარადიორები, ნარკომანები, სულიერად დეპრესირებულნი. ასეთ „შვილებს“ კი საითაც გინდა იქით გაირაკავ, ასეთნი დამყოლნი და მორჩილნი არიან, ასეთნი „მამაებისთვის“ საშიშნი აღარ არიან. შესაბამისად, „მამაები“ სავარძლებში კვლავაც განისვენებენ; მგერიც გახარებულია – თანამედროვე ეტაპზე რუსებმა კიდევ ერთხელ მიაღწიეს საწაღელს, ინსპირირებულ იქნა ავკასიურ კონფლიქტებში ყველაზე უფრო კავკასიური დაპირისპირება –

ქართველთა და აფხაზთა, რამდენადაც აქ ქიში უშუალოდ იბერიულ- კავკასიური მოღვმის ერებს შორის გაიშალა.

დღიდან კავკასიაში გველური შემოსრიანებისა, რუსეთი მიზანმიმართულად შეუდგა იბერიული მოღვმის ერებში შუღლის ჩათევას. დაპირისპირების საფუძვლად იგი ძირითადად მათ შორის არსებულ კონფესიალურ განსხვავებულობასაც იყენებდა. სარწმუნოებრივ ნიადაგზე თიშავდა მათ ერთობას. განსაკუთრებით გაძლიერდა ეს პროცესი თანამედროვე ეტაპზე. იყენებს რა, კომუნისტური დიქტატურის ეამს „საბჭოთა ხალხებში“ ჩანერგილ სრულ რელიგიურ უცოდინრობას. რუსული უშიშროების სამსახური ადგილობრივი ფილიალების საშუალებით ნერგავს პანიკურ შიშს ე.წ. ისლამური საფრთხის შესახებ. ძალზე ხშირად, მუსულმანური ექსპანსიით „შეშინებულნი“ საბჭოთა კრიმინალური ინტელიგენციის წარმომადგენელნი ვიშვიშებენ. პირნი, რომელნიც ქრისტეს მოძღვრებას მხოლოდ „რელიგიურ თემამზე“ მომზადებული სატელევიზიო შოუ-საექვკაკლების დონეზე თუ იცნობენ და ვეჭვობ, ბოლომდე ჰქონდეთ გაცნობიერებული ათი მცნებისა და მრწამსის მადლი; რომ აღარაფერი ვთქვათ მათ მიერ მუსულმანური რელიგიის თუნდაც „საბჭოთა ენციკლოპედიის“ დონეზე ცოდნის შესახებ.

ამას წინათ, ბერლინის ქართულმა საზოგადოებამ (Berliner Georgische Gesellschaft) გამოსცა კრებული სახელწოდებით – „საქართველო თავის კულტურულსა და ისტორიულ სარკვეში“ (Georgien im Spiegel seiner Kultur und Geschichte), რომელშიც გამოქვეყნებულია მეორე გერმანულ – ქართულ სიმპოზიუმზე წაკითხული მოხსენებები. სიმპოზიუმში გამართულა 1997 წლის 9-11 მაისს ქ. ბერლინში „დასავლეთ- აღმოსავლეთის შორის შეხვედრები“-ს ფონდის (Stiftung West-Östliche Begegnungen) დაფინანსებითა და ხელშეწყობით. კრებულს წინ უძღვის საქართველოს ფაქტობრივი პრეზიდენტის მისალმება, რაც, ალბათ, იმის მიმანიშნებელია რომ საქართველოდან ამ სიმპოზიუმში მონაწილეობის მისაღებად კანდიდატურები თავად ფაქტობრივ ხელისუფლებას შეურჩევია და წარუგზავნია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ალბათ, ნებისმიერ ქართველ მეცნიერს არსებული სულიერი და მაგერიალური კრიზისის პირობებში, უთუოდ გაუჭირდებოდა ეგზომ სანუკვარ ევროპაში დამოუკიდებლად გამგზავრება.

ამჯერად, ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ამ კრებულის (რომლის ავტორებსაც, დარწმუნებული ვართ კეთილშობილური მიზნები ამოძრავებდათ) სრულად რეცენზირება. შევეხებით ოდენ სტატიას**

**ავტორს შეგნებულად არ ვასახელებთ,რამდენადაც ვოვლით,რომ პრინციპულად არ აქვს მნიშვნელობა თუ ვის ეკუთვნის სტატიაში გამოთქმული მოსაზრებები, რამდენადაც მათში არეკლილია დღევანდელ ქართველთა ერთი ნაწილის შეხედულებები საზოგადოდ.

– „ქრისტიანობა და ძველი ქართული კულტურა“ („Christertum und altgeorgische Kultur“) და მის შესახებ ჩვენს აზრს ქართველ მკითხველს მცირედი რეპლიკის სახით მივაწვდით.

აღნიშნულ სტატიამში გიგულოვანი მეცნიერი კიდევ ერთხელ იცავს იმ აზრს, რომლის თანახმადაც ქართული დამწერლობის შექმნა ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას, ქართველი ერის მოქცევას უკავშირდება. იგი კვლავ აღნიშნავს აღიარებულ ჭეშმარიტებას, რომ ქრისტიანობა და კერძოდ მართლმადიდებლური აღმსარებლობა ჩვენს სამშობლოში, თავისი ლიტერატურული ტრადიციით, ეროვნული ენით და ორიგინალური დამწერლობით განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა ქართველი ერის ერთიანობის საქმეში. იგი დასძენს, რომ იმ დროში ქართველად იწოდებოდა ყველა, ვინც ქართულ ეკლესიას ეკუთვნოდა და ღვთისმსახურებას ქართულად ასრულებდა, მიუხედავად ეროვნული და სხელმწიფოებრივი კუთვნილებისა. ამის დასტურად მოჰყავს გიორგი მერჩულეს ცნობილი თეზა. დასასრულ მეცნიერი გვთავაზობს, რომ რადგან 80 - იანი წლების ბოლოს რუსებმა სლავური ანბანის შექმნისა და გაქრისტიანების 1000 წლისთავი აღნიშნეს, ურიგო არ იქნებოდა თუ ჩვენც, ქართველებიც, ამგვარ იუბილეს მოვიწყობდით...

ერთი შეხედვით ერთობ კეთილშობილური ჩანს განზრახვა; მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს ის, რომ X საუკუნის ავგორის სიგელები აქ არასწორადაა ინტერპრეტირებული. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში, იმას კი არ ამბობს, რომ ქართველი ისაა ვინც მართლმადიდებელია და ქართულად ლოცულობსო (თუმცა აღმსარებლობისადმი კუთვნილება, გარკვეულწილად, ნამდვილად განსაზღვრავდა ქართველი კაცის ცნობიერებაში ეროვნულობასაც), არამედ აღნიშნავს – „ქართლად ფრიადი ქუეყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ეამი შეიწირვის და ლოცვა ყოველი აღესრულების“-ო ე.ი. სადაც ქრისტეს მცნების მსახურება ქართულად მიდის ის გერიგორიაა ქართლი – საქართველო. იგი საუბრობს არა ეთნოსზე, არამედ ქართველთა სახელმწიფოზე, რომლის სიმკიცის ქვაკუთხედადაც ქართულად აღვლენილ მართლმადიდებლურ, დიოფიზიტურ, ღვთისმსახურებას განსაზღვრავს.

მაშასადამე, თუკი ქართველობის ცნებისადმი სტატიამში ჩამოყალიბებულ მიდგომას გავიმოიარებთ, გამოდის, რომ ქართველები როგორც ჯიში, მოდგმა ქრისტიანობის მიღების შემდეგ გაეჩენილვართ და საერთოდ ქართველობის თვითშემეცნება ეს შემდგომია გაჩენილი. მანამდე კი ე.ი. ქრისტიანობამდე, იგი არც არსებულა. მაშასადამე, არ იქნება ქრისტიანობა, არ იარსებებს ქართველიც.

მკითხველს იმედია კარგად მოეხსენება თანამედროვე ევროპელის მენტალიტეტი, რომლისთვისაც ყოველგვარი რელიგია ილუზორულ მოვლენას წარმოადგენს. დაეყრდნობა რა ეთნიკურად ქართველისავე განცხადებას, იგი ნამდვილად ჩათვლის, რომ ქართველობაც ასევე ილუზორული – არარსებული, რეალურ საფუძვლებს მოკლებული მოვლენაა, რომელიც შეცვლას ექვემდებარება. ამდენად, მისთვის სრულიად დასაშვებია ე.წ. „ახალი მსოფლიო წესრიგის“ ფარგლებში სასურველ თარგმე მიჭრას-მოჭრას ჩვენი მამა-პაპეული სამკვიდროს ფარგლები; ან დააქუცმაცოს კიდევ იგი ქართლად, კახეთად, იმერეთად, გურიად და ა.შ. ამის ნათელი მაგალითია ეუთო-ს რეკომენდაციები საქართველოს ტერიტორიული მოწყობის შესახებ. მათ რუკებზე ხაზი ესმება არარსებულ სამხრეთ ოსეთს; აჭარას, როგორც ცალკე სახელმწიფო წარმონაქმნს; აფხაზეთი ხომ ნომინალურად განიხილება საქართველოს ფარგლებში. ამრიგად, თუ ასე გაგრძელდა, შესაძლოა სულ მალე გააქჩრეს კიდევ საქართველოს ხსენებაც კი.

ვეჭვობთ, ღრმად პატივცემულ მეცნიერს გააზრებული არ ჰქონდეს (შესაძლოა მხედველობიდან გამორჩა კიდევ) ის, თუ რა შეიძლება მოჰყვეს მის ამგვარ განცხადებას; რომ მასზე დაყრდნობით სრულიად შესაძლებელია აიგოს საქართველოს მგერთა შავზნელი ძრახვები.

ნუ დავიბრძავეთ თვალებს; მგერი ირგვლივ საკმაოდ გვახვევია – რუსეთი, თურქეთი, სომხეთი, თათრები და ყველა ის ვისაც ჩვენი მამა-პაპეული სამკვიდრო წარუტაცია ჩვენივე უილაჯობითა და უნიათობით.

რაც შეეხება ქართველთა ღმრთისმორწმუნეობას – ჭეშმარიტი ქრისტიანობა იუბილეების მოწყობით კი არ განისაზღვრება, არამედ ეკლესიური ცხოვრების ღონით. ვიზრუნოთ ქართველი ერის დედა ეკლესიისაკენ ჭეშმარიტად მოგრიალებისთვის, გულწრფელად ვილოცოთ, ვიმარხულოთ, გულში განვიმტკიცოთ უფლისა ჩვენის იესო ქრისტეს რწმენა და ეს იქნება ყველაზე კარგი იუბილე ჩვენი ერის ქრისტეს რჯულზე მოქცევისა.

უნებურად მახსენდება ერთი ჩემი სტუდენტობის დროინდელი 1 სექტემბერი. მეორე კურსზე ვიყავით (1979 წ.). სასწავლო წლის დაწყების

დღეს, დილაადრიან ლექციებზე მისულებს, უნივერსიტეტის ეზოში დიდი ცუმა-რამა და ერთი ოპოპოია დაგვხვდა – უნივერსიტეტის წითელი პროფესორა, პარტიული და კომკავშირის კომიტეტები 'ცოდნის დღეს' აღნიშნავდნენ. ცნობილი ქართველი მედიევისტი, ბატონი გივი ჟორდანიას შეგვხვდა უნივერსიტეტის კიბეებზე და ნანახით გულმუკლულმა გვითხრა – „ყმაწვილებო, ცოდნის

დღესასწაული ეს კი არაა, არამედ აუდიტორიაში შესვლა და საკადრისი ლექციის ჩატარება”-ო.

სვეტიცხოვლის დიდებული გაძარი XI საუკუნის დამდაგს 19 წლის განმავლობაში, დღევანდელ პირობებთან შედარებით, უაქტიურად შიშველი ხელებით შენდებოდა. XX საუკუნის დამლევს, აგომური ენერჯისა და სუპერ ამწეების საუკუნეში, მშენებლობის დაწყებიდან მე-8 წელს წმინდა სამების ტაძრის საძირკველიც კი არაა ჯერ გასრულებული. ყოველივე ამის მიზეზი ერთია – დღევანდელი ქართველი სულიერების მხრივ ღატაკი და უძლურია, თორემ XI საუკუნის დამდაგს საქართველო დღევანდელზე მეტად იყო მტერთაგან ფიზიკურად შეჭირვებულ-აოხრებული; თუმცა სულიერი სიმტკიცე და ძლიერება არ დაუკარგავს. ტაძარს ნეოკომუნისტური მმართველობის დადგენილება კი არა, ჭეშმარიტად მორწმუნე ქრისტიანი ერის სულიერი ერთობა აღმართავს.

და ბოლოს, „რა გვევბრდება და რა გვებუღბუღება, მტერი საქართველოს კარს ეჯაჯგურება“. რა იუბილეობანა აგვიტყდა. სჯობს დაქცეულ ქვეყანას მივხედოთ, გავამაგროთ მისი ისედაც შეკრეჭილი საზღვრები, გამოვკვებოთ ლტოლვილები, უსახლკარონი, რომლებიც აგრე რიგად მოგვიმრავლდნენ ნომენკლატურის მიერ განაღებული ქვეყნის დამაქცევარი ომის შედეგად და ის თანხები, რომლებიც იუბილეზე მოწვეულ უცხოელებს უნდა შევგნოთ, საკუთარ სისხლსა და ხორცს, მშობელ ერს მოვახმაროთ. იქნებ ამით ოდნავ მაინც შევიმსუბუქოთ ცოდვით ესოდენ დამძიმებული ხორცი.

ხშირად გავიგონებთ ხოლმე საუბარს ე.წ. მუსულმანური საფრთხის შესახებაც. ამჯერად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს ქრისტიანულ-მუსულმანური ურთიერთიბების დარეგულირებაზე მსჯელობა, იმას კი აღვნიშნავთ მხოლოდ – ჩვენის ღრმა რწმენითა და განსჯით, ამ წინააღმდეგობის დაძლევა თავისუფლად შეიძლება; თუკი იქნება ამის სურვილი. და ეს ვგონებ, ქართველთ ხელეწიფებათ ყველაზე მეტად, რამდენადაც ამ „კონფლიქტის“ გადაჭრის ერთერთი საშუალება მათ ხელთაყაა. ჩვენი ერი, ორი კონფესიის – მართლმადიდებელი ქრისტიანობის და ისლამის აღმსარებელია.

უნდა მოხდეს კონფესიალურ დაპირისპირებათა დაძლევა ეროვნულობაზე (ენა), საერთო სარწმუნოებრივი ღირებულებებზე (საერთო წმინდანები და წინასწარმეტყველები) და მართლმადიდებლური აღმსარებლობის თვისობრიობაზე აქცენტირების საფუძველზე. ქართველთა შორის ამ საკითხის მოგვარება, პარალელურად დაარეგულირებს ურთიერთობებს იბერიულ-კავკასიური წარმომავლობის ერებს შორის, რის

საფუძვლადაც აუცილებლად უნდა გამოვიყენოთ მათში არსებული საერთო ჩვეულებითი სამართლის გრადიციული ფორმებიც (ამის მაგალითად ვაქა-ფშაველას შემოქმედებაც კმარა). იბერიულ-კავკასიური ერთობის აღორძინება-გამკვიდრება საფუძველი იქნება საერთო კავკასიური სახლის შექმნისა, რომელიც წარმატებით გაართმევს თავს მსოფლიო ხალხთა თანამეგობრობაში განგებისგან დაკისრებულ ფუნქციას, მისიას – დაარეგულიროს და დააბალანსოს ქრისტიანულ და მუსულმანურ სამყაროებს შორის არსებული უთანხმოებანი.

მანამდე კი აუცილებელია, რომ ყოველმა კავკასიელმა ერმა, სულიერი დამოუკიდებლობა (რომელიც მათ მიუხედავად ჯოჯოხეთური გეწოლისა არასდროს დაუკარგავთ) ხორციელ დამოუკიდებლობაში განფინოს, რამეთუ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში სული და ხორცი ერისა განუყოფელია. ერს, რომელიც უპირველესად ჯიშთშეგნებაზე აღმოცენებული სულიერ-კულტურული კატეგორიაა, შეუძლებელია არ გააჩნდეს სახელმწიფოებრივი თავისუფლება. ამიგომ მოვიგანეთ წერილის დასაწყისში მაგალითი ჩვენი მოძმე ჩეჩენი ხალხის თანამედროვე ყოფიდან. ერი რომელიც ცეკვავს ყოფაში და არა მხოლოდ სცენაზე (მარგოლოდენ სცენა სულიერების სიკვდილია), აუცილებლად გაიმარჯვებს; მისი დამარცხება შეუძლებელია ამქვეყნიურ ძალთაგან. ჩვენც კიდევ ერთხელ აღტაცებით შევსძახოთ მოცეკვავე თანამომემთ – „ ჰა, ჰაგ მარჯაჰ!“

P'aat'a Bukhrashvili

“...MARJAH...!”

“Marjah” - adroitly, lively, valorously - with this expression our brother Weinakhs encourage dancers performing their steps in the mystery of the dance; the dance in which a nation's, a people's genius is expressed (Grigol Robakidze), for it is the call of a soul to union with God, the cry of blood resounding across the millennia and reaching to the present; even as its incorporator, performer.

Since the time of the Russian conquest of the Caucasus there is underway a campaign with the express aim of separating the Georgians from other Caucasian peoples through the discreditation of the Georgians. Imperial viceroys undisguisely expressed to the Tsar the leading role played by the upper levels of Georgian society in the conquest of the

Caucasus and the consolidation of Russian domination. The tsarist regime through its agents eagerly created favorable conditions for the Georgians to “voluntarily” assume the role of quasi-gendarmes and thereby to distance themselves from their brother peoples. Thus the “bat complex” was implanted in a certain segment of Georgian society: neither bird nor mouse, it was rejected by both, and left to roam in caverns and darkness.

We often hear discussions about the so-called “Muslim threat”. Our purpose is not to make judgments about the bases of Christian-Muslim disagreements, but only to state our profound belief that we can readily overcome this opposition, should we wish to do so. And this, I believe, is within the power of Georgians to achieve, since the only means of resolving this “conflict” is in their hands. Our people includes believers of both confessions: Orthodox Christianity and Islam. The overcoming of religious differences can come about through recognition of a common ethnicity, language and values, common saints and prophets.

The resolution of this issue among Georgians will be in parallel with a harmonizing of relations among Caucasian peoples, which can be built upon their common systems of traditional justice (consider the example of Vazha- Pshavela). The renaissance and consolidation of Caucasian unity will come about through the creation of a common Caucasian house, which will play a leading role toward realizing friendship among the nations of the world, through the reconciliation and resolution of the differences between the Christian and Islamic worlds.

Until then it is essential that each Caucasian people extend spiritual freedom - which they have never lost, despite hellish conditions - into physical freedom, so that the spirit and flesh of peoples will be indivisible in this life.

Each people, as an integral spiritual and cultural unity, must have political autonomy. Therefore, we chose as the title of this article an example from the contemporary life of our Chechen brothers and sisters. A people which dances in daily life and not only on the stage (to do so only on stage is cultural death) will always triumph; it cannot be defeated by the powers of this world. Let us once again call out to our dancing brethren: “Ha! Hat...! Marjah!”

რუსული კოლონიალური ცნობიერება და ამერიკაშკასიის ეთნოპოლიტიკური რეალობა**

ყოველი იმპერიის ცხოვრება, თავისთავად, ერთაშორის ურთიერთიმეოქმედების პროცესს წარმოადგენს. იმისათვის, რომ ჩავწვდეთ ამ მოვლენის დინამიკას, თავდაპირველად აუცილებელია გავერკვეთ იმაში, თუ რაგვარად მშერს თავად დამპყრობი ეთნიკური ერთეული საკუთარ თავს თავისსავე სახელმწიფოში და რა კუთხით აზოგადებს საკუთარი იმპერიის ადგილს სამყაროსეულ მსოფლალქმეში. იმპერიის შექმნა ხომ ყოველთვის გულისხმობს „საკუთარი სამყაროს“ მოწყობას და ამ „სამყაროსადმი“ სხვათა დამორჩილებას „სამართლიანობის“ გარდაუვალობის პრინციპის საფუძველზე. ამდგვარ იდეალურ მოგივთა („სამართლიანობა“) მიღმა, თავად იმპერიის ხელისუფალთა მიერ, ხშირად ხდება ხოლმე სარგებლიანობისა და უსაფრთხოების გარკვეულ პრინციპთა უგულებელყოფაც კი. ამასთანავე, საჭიროა გარკვევა იმისა თუ რაგვარად უყურებენ, მეორეს მხრივ, დაპყრობილ-დამორჩილებული ერები ამ „აუცილებელ სამართლიანობას“ და რაგვარად ესმით იმ სახელმწიფოს შინაარსი, სადაც მათ ძალაუწებურად მოუწიათ ცხოვრება. აღიარებულია ისიც, რომ იმპერიის ცხოვრების წესი თავისთავად გულისხმობს გარკვეული, ერთგვარი „კულტურული“ ყრუ კედლის არსებობასაც დამპყრობ და დამონებულ ერებს შორის, რომლის მიღმაც არცერთ მათგანს არ სურს დანახვა და მოსმენა მეორისა. 1813 წელს ირანმა და რუსეთმა ხელი მოაწერეს ურთიერთშეთანხმებას, რომლის თანახმადაც ირანი, რუსეთის სასარგებლოდ უარს აცხადებდა საქართველოს სამეფოს კუთვნილ მიწებზე და ამასთანავე ყარაბაღის, განჯის, შექის, შირვანის და თალიშის სახანოებზე. 1829 წელს ამავე სახელმწიფოებმა ერთმანეთს შორის გააფორმეს კიდევ ერთი, თურქმანჩაის ხელშეკრულება. ამჯერად უკვე ირანმა რუსეთს დაუთმო ერევნისა და ნახჭევანის სახანოები. ამრიგად, XIX საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისიდან, კავკასია გახდა რუსეთის იმპერიის უშუალო შემადგენელი ნაწილი. რუსეთი მთელი მონღოლებით შეუდგა ამ მხარის კოლო-ნიზაციას, მხარისა, რომელიც დასახლებული იყო სხვადასხვა წარმომავლობის ხალხებით. ეს ხალხები მკვეთრად განსხვავდებოდნენ ერთიმეორისაგან განვითარების დონით, სახელმწიფოებრიობის ტრადიციით, ენით, კულტურით, სამეურნეო მოწყობით . . .

სანამ შევუდგებოდეთ ამ მოვლენის ანალიზს, ვფიქრობთ, უპრიანია ჯერ შევხვით თავად რუსთა დიდმპყრობლურ ბუნებას

* წერილი დაწერილია 1998 წ-ს

და გავერკვეთ იმაში თუ რაგვარადაა მასთან დაკავშირებული საზოგადოდ რუსეთის იმპერიის კოლონიზატორული იდეოლოგია და გაქტიკა.

როგორც არაერთგზის აღუნიშნავთ, მასობრივი კოლექტიური გადასახლებანი რუსულ სულს არ ახასიათებს. რუსული მოახალშენეობა არსებითად განსხვავდებოდა დასველეთ ევროპული ანალოგიური მოძრაობებისაგან. ეს განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, საჩინო იყო თვით გადასახლების ხასიათში. რუსები ემიგრანტების სახით კი არ გოვებდნენ თავიანთ მიწებს, არამედ ისინი იკავებდნენ თავიანთ ყოფილ მემობელთა სამკვიდრო ტერიტორიებს, რომლებიც იარაღის ძალით დაინარჩუნა მათმა „იმპერატორმა“. ე.ი. რუსული კოლონიზაციის მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი იყო ქვეყნის საზღვრების გაფართოება მემობელი ტერიტორიების დაპყრობის ხარჯზე, რის შედეგადაც, რუსული მოსახლეობის ცნობიერებაში ეს მიწები უკვე რუსულ მიწებად იწოდებოდნენ და წარმოადგენდნენ რუსეთისავე ერთგვარ „გაგრძელებას“ ამ სიყვევის პირდაპირი გაგებით. მათ სწამდათ, რომ რუსეთის სახელმწიფოს საზღვარი გადის იქ, სადაც გადის რუსის ჯარის წინა ხაზი. ამგვარი გაგება რუსთა სამეფოს საზღვრისა ნათლად ჩანს მაგ., ა. ს. პუშკინთან. იგი თავის ცნობილ ნაწარმოებში „მოგზაურობა არმრუმში“ წერს: – „აი, არფაჩაი, მითხრა კაზაკმა. არფაჩაი ჩვენი საზღვარია! რაღაც უცნაური გრძნობით გავქუსლე მდინარისაკენ. ჯერ არასდროს არ მენახა უცხოთა მიწა. საზღვარი ჩემთვის იყო რაღაც იღუმალი. მე თავმომწონედ შევაგელე ცხენი მდინარეში და გავედი თურქულ ნაპირზე, მაგრამ ეს ნაპირიც უკვე შემოეერთებინა ჩვენს ჯარს: მე ჯერ კიდევ რუსეთში ვიმყოფებოდი“.

რუსის გაგებით, მხარე, სადაც ცხოვრობენ რუსები, სადაც ვრცელდება რუსული მმართველობა – უკვე რუსეთია; მაგრამ საბოლოოდ იგი „რუსეთად“ მაშინ იქცევა, როცა იქ აიგება რუსული ეკლესია. ხშირად რუსი გლეხები – მოახალშენენი, რომელთაც ახალ საქმისახლოზე გაურუგვებოდათ იმედები და ერთი პირობა გადაწყვეტდნენ კიდევ ამ მხარის მიტოვებას, საბოლოოდ მაინც იქვე რჩებოდნენ, რადგან არ სურდათ ახლადაგებული სამლოცველოს – ეკლესიის მიტოვება. როგორც წესი, რუსი მოახალშენეები ადგილობრივ მკვიდრთა ახლომახლო სახლებდნენ, ადვილად პოულობდნენ მათთან საერთოს და სულაც არ გრძნობდნენ თავს განსაკუთრებულ – პრივილეგიურებულ მდგომარეობაში. ისინი ხალისით სწავლობდნენ ადგილობრივთაგან ახალ, მათთვის უცნობ გარემო პირობებში მეურნეობის წარმართვას, იჯარით იღებდნენ მათგან მიწებს, მალე ითვისებდნენ ადგილობრივ სასაუბრო ენას. თავისთავად ეს მოახალშენე რუსი გლეხები (მუჟიკები) სრულიადაც არ ისახავდნენ მიზნად ამ მხარეთა რუსიფიკაციას, მაგრამ ცნობილია,

რომ – „კვალც კი წაიშალა ჩულების, ვიაგინების, მეშხერების, ისე რომ ეს ხალხები ფიზიკურად კი არ გადაშენდნენ, კი არ განადგურდნენ როგორც ინდიელები ამერიკაში, არამედ ისინი გაითქვიფნენ ჩასულ რუსულ მოსახლეობაში; გადაგვარდნენ სულაღერად, დაკარგეს რა საკუთარი სახე და მეობა“. ყოველივე ეს ხდებოდა თანდათანობით, შეპარვით, ზედმეტი აჩქარების გარეშე... რუსი მოახალშენების ეს „კავშირი“ აბორიგენ მოსახლეობასთან, უმრავლეს შემთხვევაში, რუსული რეაბოლიციანი ჯვრით იყო შემაგრებული. რუსული მონასტრები, ტაძრები, ეკლესიები რუსული კოლონიზაციის ერთერთი მთავარი დასაყრდენი იყო.

რუსი კოლონიზატორები თავს მხოლოდ იქ გრძნობდნენ უხერხულად, სადაც თვითმყოფადი განვითარებული კულტურისა და ეროვნული ცნობიერების მქონე მოსახლეობას შეეჩეხებოდნენ. ასე მოხდა მაგალითად ამურისპირეთში, სადაც ადგილობრივი ჩინელები ჩასულ რუსთაგან იზოლირებულად ცხოვრობდნენ და თითქმის არანაირ კონტაქტში არ შედიოდნენ მოახალშენე კოლონიზატორებთან.

ანალოგიური ვითარება იყო ამიერკავკასიაშიც. 25 ოქტომბრის გადატრიალებამდელი რუსული მოსახლეობისათვის დამახასიათებელია თვითიღნგოფიკაცია რელიგიური პრინციპით – „ჩვენ“ მართლმადიდებლები (პრაეოსლავენი); და თუ მართლმადიდებლები, შესაბამისად რუსები“. მათ წარმოსახვაში, საკუთარი არსით ყველა მართლმადიდებელი, რუსია. რუსეთი – ეს მართლმადიდებელი სახელმწიფოა და მისი მცხოვრებნიც მართლმადიდებელნი არიან. ეთნიკურ წარმოშობას აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭება. რუსეთის საზღვრები ეს მართლმადიდებლური სახელმწიფოს საზღვრებია. ყოველი ახალი ადგილი სადაც მართლმადიდებელნი ააგებენ თავის ეკლესიას, შედის „წმინდა რუსეთის“ საკრალურ საზღვრებში, ამ საზღვრებს აფართოებს მართლმადიდებელი ჯარი, რომელსაც შემდგომში მოჰყვება მართლმადიდებელი ხალხი. საზღვარი გამოჰყოფს ორ სამყაროს – სამყაროს „მართლმადიდებლურს“ და სამყაროს სხვა სარწმუნოებრივს („ინოვერნი“, „პაგანნი“). რუსეთის, როგორც „მესამე რომის“ საზღვრები, საზღვრებია თვითმპყრობელური უძლეველობისა. ის რაც ამ საზღვრებს შიგნითაა, რუსთა მიერ აღიქმება როგორც ერთგვაროვანი ტერიტორია, რომლის აღმინისტრაციული დაყოფაც ხშირად პირობითია და უმნიშვნელო. ასევე ნაკლებად მნიშვნელოვანია იქაური მოსახლეობის ეთნიკური წარმომავლობაც. საბოლოოდ, ეს მოსახლეობა რუსულია; რამდენადაც იგი ცხოვრობს რუსეთის საზღვრებში და იმართება რუსთხელმწიფოს მიერ; მასაც იგივე უფლებები მოვალეობები გააჩნია რაც მთელი იმპერიის დანარჩენ მოსახლეობას. სიგყვა „რუსული“ განსაზღვრავს არა

ეთნიკურ ცნებას, არამედ სახელმწიფოებრივ მიკუთვნებულობას, მოქალაქეობას.

რუსი მოსახლეობის ცნობიერებაში, კოლონიზაცია ყოველთვის მეფის ნებასთან იყო დაკავშირებული. ეს იყო ან ჯანყი (ბუნგი) მეფის ნების წინააღმდეგ (მაგ., კაზაკობა, რომელიც თითქოსდა გაურბოდა მეფეს, საბოლოოდ კი სამეფო სკიპტრის უერთგულესი იყო), ან მეფის უმენაესი სურვილის აღსრულება. რუსი ხალხის ცნობიერებაში მეფე – „ბაგუშკა“ არა მარტო მათი გადასახლება-განსახლების სანქციას იძლეოდა, არამედ მისი უმენაესი სურვილი ისიც იყო, რომ მისი „შვილები“ მოედონ მემობელ ქვეყნებს-მხარეებს, რათა გაარუსეთონ ისინი. ამდენად მათ ღრმად სწამდათ ის, რომ ამუშავებდნენ რა უცხო მიწებს, სახლდებოდნენ რა უცხო მხარეებში, ამით ისინი „აფართოებდნენ მართლმადიდებლობის საზღვრებსაც“; ამდენად ემსახურებოდნენ მეფე-ღმერთს.

რუსეთის იმპერიის სახელმწიფო კოლონიზატორული პოლიტიკა სრულად შეესაბამებოდა რუსი მოსახლეობის ცნობიერებას. იგი ძირითადად მიმართული იყო შემოერთებულ მხარეებში იმპერიული მმართველობის განმტკიცებისაკენ, რაც უპირველეს ყოვლისა, იქ რუსი „მუეიკების“ განსახლებით იყო შესაძლებელი. ამ მიზნით, რუსთმთავრობის მიერ იქმნებოდა გამაგრებულ პუნქტთა რიგები ე. წ. „ლინიები“, რომლებიც გამოიყენებოდა ჯერ კიდევ დაუმორჩილებელი, თავისუფლებისთვის მებრძოლი ხალხების წინააღმდეგ. ამასთანავე, ისინი ასრულებდნენ მხარის აღმინისგრაციული და ფისკალური მმართველობის ცენტრის ფუნქციებსაც. ამგვარი პუნქტების ურთიერთთან და ცენტრთან დასაკავშირებლად საგანგებოდ ეწყობოდა გამაგრებული სოფლები („იამსკიე პოსელენია“) – სამხედრო სოფლები. ამგვარი დასახლებების მომ-სახურე (სამხედრო) მცხოვრებთა მოსამარაგებლად კი იმპერიული ხელისუფლება საგანგებოდ უწყობდა ხელს ე. წ. „თავისუფალ მხენელ-მთესველთა“ სოფლების შექმნას. არსანიშნავია ისიც, რომ ამგვარ „სოფელთა“ მოსახლეობა ძირითადად დამნაშავეთაგან, გასამართლებულთაგან და გასახლებულთაგან შედგებოდა. ამ პირებს აქ, ახალ სამოსახლოებზე, მიუხედავად ნასამართლობისა, სახელმწიფო საგანგებოდ უწყობდა ხელს – მათ უწევდნენ შედავათებს მიწათსარგებლობაში, ათავისუფლებდნენ გადასახადებისაგან და სხვა... ამგვარი, სახელისუფლო, სამთავრობო კოლონიზაციის პარალელურად მიმდინარეობდა „თავისუფალი კოლონიზაციაც“. მათი ერთობლივობა განამტკიცებდა რუსეთის იმპერიის საერთო კოლონიზატორულ პოლიტიკას.

კოლონიალურ აღმინისგრაციას სრულიადაც არ აღარდებდა ადგილობრივი მოსახლეობის თავისებურებანი და თვითმყობადი ხასიათი. ადგილობრივნი – „ტუმეცები“, დამპყრობთა მიერ

უბრალოდ ორ კატეგორიად იყოფოდნენ – ე. წ. ‘მშვიდობიანნი’ (რომლებიც არ ეწინააღმდეგებოდნენ რუსულ მმართველობას, სწავლობდნენ რუსულ ენას, შვილებს რუსულ სკოლებში მიაბარებდნენ აღსაზრდელად და ა.შ.) და ‘მშფოთვარენი’ (ისინი ვინც ეწინააღმდეგებოდნენ რუსთბატონობას). ასე მაგალითად, XIX ს. კავკასიური ომის დროს, ადგილობრივი წარმომავლობის მთიელი ხალხები, რუსული ადმინისტრაციის მიერ შედგენილ დოკუმენტებში მოიხსენიებიან საერთო სახელით – ‘ჩერქეზები’ და დახასიათებულნი არიან როგორც ყაჩაღები და ავისმქნელები.

ადგილობრივი, აბორიგენი ხალხებისადმი, მათი თვითმყოფადობისადმი ამგვარი უარყოფითი დამოკიდებულება კოლონიზატორთა მიერ უპირატესად იმით იყო გაპირობებული, რომ ამ უკანასკნელთა ცნობიერებაში, ადგილობრივ მკვიდრთა ბედი უკვე გადაწყვეტილი იყო – ყველა ეს ხალხი ადრე თუ გვიან ან უნდა შერწყმოდა რუსებს და გადაჯიშებულიყო, ან უნდა გასცლოდა მამა-პაპეულ სამკვიდროს (მუჰაჯირობა, დეპორტაცია) – თუნდაც ამოკლესილიყო. ასე რომ, რუსებს ეს ხალხები მხოლოდ ეთნოგრაფიულად თუ აინტერესებდათ და ისიც მხოლოდ სპეციალისტებს; მათაც იმიტომ, რომ კარგად გაეცნობიერებინათ ადგილობრვთა ეთნოფსიქოლოგიური ტიპები და ასე, შემუშავებული მეთოდოლოგიის საფუძველზე გაეჭრათ ისინი. რუსი ეთნოგრაფები, გეოგრაფები, ლინგვისტები, ისტორიკოსები იმპერიულ ხელისუფლებასთან ერთად ფეხშეწყობილნი მოქმედებდნენ, ეკავათ რა სამხედრო-ადმინისტრაციული თანამდებობანი მეფისნაცვლის სამსახურში (მაგ. ცნობილი რუსი ენათმეცნიერი პეტრე უსლარი წლების მანძილზე ქუთაისის ვიცე-გუბერნატორად მსახურობდა, რომლის თვალწინაც სვანეთის მთავარმა, კონსტანტინე დაღეშქელიანმა ხანჯლით დაჰკლა ქუთაისის გუბერნატორი გაგარინი)...

ამა თუ იმ დაპყრობილი მხარის მთელი „საკუთარი“ მოსახლეობა, რასაკვირველია, რუსების მიერ განიხილებოდა საერთო-იმპერიულ ჭრილში. ადგილებზე ერთიანად უქმდებოდა რუსთმმართველობამდელი, გრადიციულად ჩამოყალიბებული ადმინისტრაციული ერთეულები და მათ მაგივრად კოწიწლებოდა სრულიად ახალი წარმონაქმნები; ხშირად ერთობ ხელოვნური საზღვრებითა და როგორც წესი, შეძლებისდაგვარად მოსახლეობის ჭრელი ეთნიკური შემადგენლობით. ყოველივე ეს მიზნად ისახავდა ადგილობრივ მოსახლეობაში ეთნიკურ ნიადაგზე დაპირისპირებათა გაღვივებას, რათა მათ, შემდგომ, „გამშველებელ-პატრონად“, ‘მამა-მარჩენალად’ რუსული კოლონიალური ადმინისტრაცია მოვლენოდათ. კავკასიაში შემოსვლის დღიდან რუსეთი ერთგულებდა იმპერიული მმართველობის მთავარ პრინციპს – „გათიშე და იბატონე“. კავკასიამ მრავალჯერ განიცადა რუსთმმართველობის

მიერ ადმინისტრაციულ-გერიგორიული ხასიათის ცვლილებები, რაც მიზნად ისახავდა საერთო-იმპერიულ პრინციპზე მხარის პოლიტიკური და ადმინისტრაციული სისტემის უნიფიკაციას. ამის გამო მათ მიერ დაიშალა ყველა სახის ადგილობრივი თვითმმართველობის ინსტიტუტი და თანდათანობით დაინერგა საერთორუსული სახის ერთეულები. ანალოგიურად მოექცა დამპყრობი სამართალწარმოების ადგილობრივ სისტემასაც. ეს პრინციპი მმართველობისა ნგრძელდებოდა შემდგომშიც, მოდერნიზებული იმპერიის – სსრკ-ს პრაქტიკაშიც.

მოსახლეობის „უნიფიკაცია“ ხდებოდა სოციალურ რეფორმების მეშვეობითაც. საბოლოოდ, კავკასიის მთელი საზოგადოებრივი იერარქია რუსულ საზოგადოებრივ იერარქიასთან იქნა შესაბამისობაში მოყვანილი. დამპყრობილი მხარის ქრისტიანი მოსახლეობის დიდგვაროვანნი თავიანთი უფლებებით გაუთანაბრეს რუს თავადაზნაურობას. ამ მოვლენამ რუსეთს ერთობ ხელსაყრელი სიტუაცია შეუქმნა: ეს გათანაბრებული თავად-აზნაურები რუსეთის საიმპერატორო კარის მსახურებად იქცნენ (ა.ჭავჭავაძე, გრ. ორბელიანი, ი. ფალავანიძევილი...). ადგილობრივი, გარუსებული დიდგვაროვანნი (ჩოხაზე ეპოლეგებმორგებულნი) აქტიურად მონაწილეობდნენ კავკასიის რუსულ ადმინისტრაციულ ერთეულთა მუშაობაში და არცთუ იშვიათად განსაზღვრავდნენ კიდევ იმპერიულ ინტერესებს; ეკავათ მაღალი, თანამდებობები, ხშირად მეთაურობდნენ კიდევ საარმიო კორპუსებს, მაგრამ საერთო ჯამში ისინი წარმოადგენდნენ რუსულ ხელისუფლებას. „ლორისმელიქოვი სომეხი გენერალი კი არა, რუსი გენერალი იყო სომხური წარმომავლობისა“ – როგორც ამას აღნიშნავდა ერთი მისი თანამედროვე პუბლიცისტი. საბოლოოდ, იქმნებოდა ერთიანი სოციალური, ადმინისტრაციული და სამართლებრივი სივრცე მთელი იმპერიის ტერიტორიაზე. აღსანიშნავია ისიც, რომ რუსთმმართველობა სრულიადაც არ ზრუნავდა შემოერთებული ტერიტორიების მოსახლეობის განვითარებასა და კულტურულ დაწინაურებაზე, როგორც ეს ხდებოდა მაგ. ინგლისის კოლონიებში. ეს არც იყო მოსალოდნელი, რადგანაც, როგორც ცნობილია, რუსეთის იმპერია მხოლოდ სამხედრო ძალას ეფუძნებოდა და საკუთრივ რუსი ხალხიც მოუვლელ - მიუხედავი ჰყავდა. საცოდავი სანახავი იყო მათი სოფლები, სადაც სიღატაკე და ღუბჭირი ცხოვრება სუფევდა. გავიხსენოთ აკაკის ცნობილი ლექსი – „ნაძალადევი საქმროს“. როგორც სულით ღატაკ ქვეყანას შეეფერება, რუსეთის იმპერიაც, დაავადებული სიდიდის სინდრომით, მხოლოდ საზღვრების გაფართოებაზე თუ ზრუნავდა. მისთვის მთავარი იყო სიდიდე და არა ხარისხი, რომელსაც სამართლიანად უწოდებდნენ „თიხის ფეხებზე შემდგარ გოლიათს“. თვით რუსი პუბლიცისტებიც კი

აღიარებდნენ, რომ რუსთხელმწიფეებს არავითარი კულტურტრეგერული ფუნქციის შესრულება არ ძალუძდა. მართალია ხანდახან გაისმოდა ტრაფარეტული ფრაზები იმის შესახებ, რომ რუსეთმა დამორჩილებულ ხალხებში („ინოროდცებში“) უნდა შეიტანოს კულტურა, მაგრამ როგორც წესი, ეს ხდებოდა ერთობ პროზაულ კონტექსტში, როცა კულტურის ცნების ქვეშ იგულისხმებოდა მეურნეობის წარმოების თანამედროვე ფორმები. ხოლო რა ღონეზე იმყოფებოდა მაშინდელ დაწინაურებულ ქვეყნებთან (ინგლისი, გერმანია, საფრანგეთი...) შედარებით რუსული მეურნეობა, კარგადაა ცნობილი. ამდენად, რუსული იმპერიული ხელისუფლება ცეცხლისა და მახვილის მეტს ვერც ვერაფერს სთავაზობდა დაპყრობილი ტერიტორიების მოსახლეობას. ამ მხარეების მცხოვრებთა ერთი ნაწილი, დახარბებული ჩინ-მენდლებსა და ზიზილ-პიპილებს, დგებოდა დამპყრობთა სამსახურში. ეროვნული ღირსებისა და შეგნების მქონე პირები (მართალია შედარებით მცირერიცხოვანნი) კი განაგრძობდნენ ფარულსა თუ საჩინო წინააღმდეგობას. ნათლად ჩანს ეს გენდევია ილიასეულ ცნობილ ფრაზაში – „ჩვენც ვვლეთ რუსეთი, მაგრამ არცერთი ხელობა თქვენი არ გვისწავლია; ჩვენი ქვეყანა, მკვდარი თქვენგანა, თქვენებრ ჩინებზედ არ გაგვიცვლია“.

მაგალითად, იმ პერიოდის პუბლიცისტური წყაროების მიხედვით – „ახლად შემოერთებული ყარსის ოლქის მცხოვრებთ სწყურიათ განათლება და თვითმოქმედება. მაგრამ, მათში არ ხდება რუსული ხელისუფლების მიერ მათი ამ მონღოლების არავითარი წახალისება. თვით ცენტრალურ რუსეთშიც ხომ თვითმოქმედება და განათლება არც ისე დიდი ყურადღებით სარგებლობს და რა გასაკვირია, რომ პერიფერიებში ასე აეგლოთ ეს ღარგები საზოგადოებრივი ცხოვრებისა“. ან კიდევ, ერთერთი ჟურნალისტი სამართლიანად სვამდა კითხვას მკითხველთა წინაშე: – „კავკასიაში ჩვენი მმართველობის ორმოცდაათი წლის განმავლობაში რა გავაკეთეთ სასარგებლო ჩვენთვის და იქაურებისთვის?“ თვით რუსი ისტორიკოსები აღიარებენ, რომ იმ პერიოდისთვის, თუკი არსებობდა რაიმე რეკომენდაციები რუსულ პოლიტიკურ წრეებში კოლონიზაციის წარმართვისათვის, იყო მოუქნელი და პრაქტიკაში სრულიად გამოუსადეგარი. მთელი კავკასიური კოლონიზატორული პოლიტიკა იყო დაუშვებლად ჭრელი და ნაირნაირი... ალბათ მსოფლიო პრაქტიკაში არ მოიძებნებოდა კოლონიზატორული სიგემის არცერთი მაგალითი, კავკასიაში რომ არ ეცადათ. მაგრამ ამ მეთოდების შემოქმედება კავკასიელთა ცხოვრების წესზე იყო მცირედმოქმედი და უსუსური. მართალია, რუსი ავტორები აღნიშნავენ იმპერიული პოლიტიკის უნიათობას, მაგრამ იმას კი არ აღიარებენ, რომ კავკასია შინაგანად არასდროს შერიგებია მონობის უღელს და მდგრადი შინაგანი ცხოვრების წესით თავგანწირულ

წინააღმდეგობას უწევდა მისთვის უცხო, თავსმოხვეულ იმპერიულ ცხოვრების წესს. აღსანიშნავია, რომ რუსული კოლონიზატორული პოლიტიკა კი არ იყო უსუსური, არამედ კავკასიური დამოუკიდებელი სული იყო ძლიერი და შეუდრეკელი...

უპირველესი და უმთავრესი რასაც ვერ აღწევდა დამპყრობი კავკასიაში და კერძოდ საქართველოში იყო ის, რომ მომხველურს არ ძალუძდა ათასწლეულების განმავლობაში აქ ჩამოყალიბებული სამეურნეო-კულტურული ტიპების შეცვლა. სწორედ მათ მდგრადობაში იღო ამ ქვეყნის გადარჩენის საიდუმლო. მომხველურის წინააღმდეგ ერი სულიერად და ფიზიკურად განაგრძობდა წინააღმდეგობას. მისი საუკეთესო შვილები, მებრძოლი ქრისტიანობის მახვილადმართულნი თავდადებით უპირისპირდებოდნენ მგერს. თუკი იმარჯვებდნენ ხომ კარგი, თუ არა და საკუთარი სიკვდილით, წმინდა იდეისადმი თვითშეწირვით აძლიერებდნენ ერის ღვრიტას (ალექსანდრე ბატონიშვილი, ილია, ვაჟა, ქაქუცა ჩოლოყაშვილი, მერაბი, ზვიადი და კიდევ მრავალი ცნობილი თუ უცნობი გმირნი). ისინი შემდგომში, წმინდანებად შერაცხულნი, გვიგური საქართველოდან სულიერად განაგრძობდნენ ბრძოლას სამშობლოს მგრის წინააღმდეგ, ახდენდნენ რა უზარმაზარ გავლენას ცოცხლების სამშენებელზე. ცოცხლებისა, რომლებიც წინაპართაგან ნაანდერძევი ცხოვრების წესით მეშვეობით ბიოცენოზში იყვნენ შესულნი თავიანთ სამკვიდროსთან – კავკასიასთან და მასთანერთად ქმნიდნენ მყარ ერთობლიობას.

საქართველოში, ეთნიკურად ქართველი მოსახლეობა ძირითადად მიწისმფლობელი იყო და მიწათმოქმედებით იყო დაკავებული. ჩვენში ქალაქები ძირითადად აღმინისტრაციული ცენტრის (მმართველის რეზიდენციის) დანიშნულებას ასრულებდნენ, რომლის უმეტესწილად არაქართული მოსახლეობა სავაჭრო-სამრეწველო საქმიანობით იყო დაკავებული. მართალია აქ ხდებოდა გარკვეული კაპიტალის ბრუნვა-დაგროვება, მაგრამ ამ კაპიტალს არ ძალუძდა გადამწყვეტი როლის თამაში ქართველთა სამკვიდრო-საუფლოს ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ეს უკანასკნელი, ძირითადად მოსახლეობის საქმიანობის აგრარულ სფეროს ეფუძნებოდა, რომელშიც წარმმართველი წილი ქართულ ეთნოსს ეკავა.

ამდენად, ქართველთა სახელმწიფოებრიობისთვის საწარმოო-სავაჭრო კაპიტალს, რომლის წილიც ეროვნულ შემოსავალში ერთობ მცირე იყო და რომელიც ძირითადად ქალაქელ უცხოტომელთა ხელში იყო მოქცეული, არასდროს შეუქმნია საფრთხე. ამიგომაც ქართველი მეურნე-მიწისმფლობელი (სახელმწიფოს ეკონომიკური ძლიერების დასაყრდენი) მუდამ ლოიალურად იყო განწყობილი უცხოტომელი ჩარწ-ვაჭარ-ხელოსნის მიმართ, რომელიც ფაქტიურად მისი მომსახურე-მომმარაგებელი იყო. შესაბამისად საქართველოში

არ ყოფილა არც ანგეიბრაული მოძრაობა (ვაჭართა უმრავლესობა ჩვენში ებრაელები იყვნენ), არც ანგისომხური გამოსვლები (ხელოსანთა მეციწილი სომეხი იყო), რამდენადაც, თუკი უცხოტომელი მიწაზე დაჯდომას, დაფუძნებას მოინდომებდა, იგი უნდა გაქართველებულიყო – ქართული ტერიტორიალურ-სარწმუნოებრივი სამყაროს შვილი უნდა გამხდარიყო და მის „მოყმელ“ უნდა ეცნო თავი.

რაღიკალურად იცვლება ვითარება რუსთმმართველობის დამყარების შემდეგ, როდესაც კოლონიალური ხელისუფლება ქართველთა კუთვნილ მიწებზე მასიურად ასახლებდა უცხოტომელებს – სომხებს, მალაკენებს, გერმანელებს და ამით ართმევდა ქართველთა ეკონომიკური ძლიერების საფუძველს; ამასთანავე ქმნიდა მოსახლეობის ეთნიკურ სიჭრელეს, რაც მისი კოლონური პოლიტიკის ერთერთი სტრატეგიული ხაზი იყო და რამეც ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ.

ამდენად, ქართული სახელმწიფოებრიობა ეკონომიკურად სოფლის მეურნეობას, გეორგიანობას, სამკვიდროსთან ქართველური ჯიშის ბიოცენოზში შესვლის შედეგად გამომუშავებულ ეროვნულ, ამ სიცივის პირდაპირი გაგებით, შემოსავალს ეფუძნებოდა. ყოველივე ამას, რაც მთავარია, განაპირობებდა სამკვიდროსთან, ადგილის დედასთან, სისხლით-ნათესაობითი ურთიერთობებით განმტკიცებული სულიერი, ეგზოთერული და ენოთერული კავშირები. ყოველივე ეს – მაგერიალური და სულიერი ერთობა, ღვთიებობებულ გარემოსთან, ყოფით პირობებთან ადაპტირებულ ეროვნულ კულტურას ქმნიდა, რომლის თავისთავადობა და განსხვავებულობათა ერთობლიობა მსოფლიო კულტუროლოგიაში ერთობ მისადაგებული ტერმინით – „კულტურული შუბლი“-ით აღინიშნება.

ასე გრძელდებოდა საბჭოთა იმპერიის შექმნამდე. თუნდაც მეფის რუსეთი, ცდილობდა რა ადგილობრივ მოსახლეობის მოგადიმიპერიულ ერთიანობაში უნიფიცირებას, მაინც ვერაფერს ხდებოდა, რადგანაც არ უცდია კავკასიაში ათასწლეულების განმავლობაში ჩამოყალიბებული სამეურნეო-კულტურული ტიპების შეცვლა. ე.ი. აქ ძირეული ქართველი მოსახლეობა კვლავინდებურად, მეტნაკლებად მაინც ფლობდა სამკვიდროს და მისდევდა ჩვეული ცხოვრების წესს.

კავკასიურმა და შესაბამისად ქართულმა სულმაც დიდი დარცყმა განიცადა გასაბჭოების შემდეგ. „მანია გრანდიოზა“-თი დაავადებულმა რუსეთის მოღერნიმებულმა იმპერიამ მიზანმიმართულად დაიწყო ტრადიციულად ჩამოყალიბებული ნორმებისა და ურთიერთობების რღვევა. მაგ., საქართველოს კამპანიურ, ხელოვნურ ინდუსტრიალიზაციას ერისთვის დამანგრეველი შედეგები მოჰყვა –

დაიცალა სოფლები, გაუდაბურდა გრადიციულად ძლიერი მხარეები, ქვეყნის მოსახლეობის თითქმის ერთი მესამედი მოხვეჭილ-კონცენტრირებული იქნა 48 კვ. კილომეტრზე (თბილისში); ქართული მიწა კი უცხოტომელთა ხელში აღმოჩნდა.

ამჯერად მზადდება მეორე, უფრო ძლიერი დარტყმა, როდესაც განზრახულია ქვეყნის ე. წ. „დერეფნად“ გადაქცევა. თუკი განხორციელდება ეს ჩანაფიქრი, საქართველო საბოლოოდ დაემსგავსება ორივე მხრივ ღია საბძელს, სადაც ქარის მოგანილ ბზეს ქარივე წაიღებს. ქართველი ერი კი იმის მაგიერ რომ იყოს საკუთარი მიწის ჭეშმარიტი პატრონი, გახდება ამ დერეფანში მიმომსვლელთა მსახური და ხელისშემყურე, რის შედეგადაც იგი საბოლოოდ დაკარგავს ქვეყნის, პატრონობის, მოვლის ათასწლოვან გრადიციას. ყოველივე ამას საბოლოოდ მოჰყვება ერის, როგორც გარემოსთან მოდგმის, ჯიშის ბიოცენოზში შესვლის შედეგად ჩამოყალიბებული ერთობის გაქრობა და მტრის მიერ მიღწეული იქნება სანუკვარი ოცნება – საქართველო ქათველების გარეშე.

ამიერკავკასია გეოგრაფიულად წინა აზიის მომიჯნავე გერიგორიას წარმოადგენს, რომელსაც რუსეთისგან მაღალმთიან მთათა სისტემა – კავკასიონის ქედი გამოჰყოფს. XIX საუკუნეში ამ ბუნებრივი წინააღმდეგობის დაძლევა უფრო ძნელი იყო, ვიდრე მღვის გადალახვა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, ამიერკავკასია რუსეთისთვის წარმოადგენდა ერთგვარ გამაგრებულ „ციხესიმაგრეს“ სხვა მატერიკზე და ამგვარად განიხილავდა მას სტრატეგიული კუთხითაც. ამაში რომ დავრწმუნდეთ, საკმარისია თვალი გავადევნოთ აღმოსავლეთის საკითხს, რომელიც ამ პერიოდისთვის ორი დიდი იმპერიის – ინგლისისა (საზღვაო) და რუსეთის (სახმელეთო) დავის საგანი იყო.

XIX საუკუნეში ინგლისის აღმოსავლური პოლიტიკის მთავარი სტრატეგიული გეზი ინდოეთზე ბატონობის შენარჩუნება იყო. აქედან გამომდინარე, ინგლისის ინტერესებში შედიოდა სხვა სახელმწიფოებისათვის ინდოეთამდე მიმავალი სახმელეთო და საზღვაო გზების ჩაკეცვა, რაც ძირითადად სამხრეთ ირანსა და სპარსეთის ყურის ნაპირებზე გავლენის გაძლიერებით იყო შესაძლებელი. რუსეთის იმპერიის ინტერესებში შედიოდა თურქეთისა და იმიერკასპიის მხარეების დაპყრობა; ირანში საკუთარი პოზიციების შენარჩუნება-განმტკიცება; ჰეგემონობის დამყარება ბალკანეთში; ბოსფორისა და დარდანელის სრუტეებზე გასასვლელის მოპოვება; სომხეთის ზეგანის ანექსია, რაც თავის მხრივ იძლეოდა ახლო აღმოსავლეთის გაკონტროლების საშუალებას.

ამრიგად, შესაძლოა გამოიყოს ინგლის-რუსეთის დაპირისპირების ძირითადი მიმართულებანი: პამირი, ირანი, სომხეთის ზეგანი

და ბალკანეთ-კონსტანტინეპოლი. ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე გადიოდა ამ მიმართულებათაგან ორი: ირანისკენ და სომხეთის ზეგანისკენ. პირველს განსაზღვრავდა ირანის სწრაფვა – წინ აღდგომოდა რუსეთის გასვლას ინდოეთისაკენ დასავლეთის მხრიდან, სპარსეთის ყურის ნაპირებზე კონტროლის დაწესებით. რუსეთისთვის ირანი წარმოადგენდა თვითმიზანს, კოლონიზაციის სასურველ ობიექტს. აი სომხეთის ზეგანს კი, როგორც შემდგომი ექსპანსიის ობიექტს, რუსეთისთვის ჰქონდა განსაკუთრებული სტრატეგიული მნიშვნელობა, რომელსაც იგი საერთოდ არ განიხილავდა როგორც თვითმყობად ღირებულებას.

მაშასადამე, კავკასიის ქედი რუსეთისთვის წარმოადგენდა ერთგვარი ციხის კედელს, რომელიც საიმედოდ იცავდა მის სამხრეთ საზღვრებს, ამიერკავკასია კი ერთგვარი, რუსეთისგან ქედსმიმა, ნაკლებადეკული, ყველასთვის სათარეშო მოედანი იყო – შესანიშნავი პლაცდარმი ირანისა და თურქეთისაკენ გასასვლელად. ამდენად, არც არის გასაკვირი, რომ დაპყრობილ ამიერკავკასიაში რუსეთის საშინაო პოლიტიკა ძირითადად სამხედრო-სტრატეგიული შეხედულებებით განისაზღვრებოდა.

ამასთანავე, ამიერკავკასია ერთობ რთული ეთნოგრაფიული სტრუქტურით გამოირჩეოდა. მის დასავლეთ ნაწილში განლაგებული იყო იმერეთისა და ქართლ-კახეთის სამეფოები, ძირითადად დასახლებული ქართველური მოდგმის ხალხებით, აგრეთვე სპარსელებით, თურქებით და სომხებით (თბილისში 80%-მდე); აქვე მდებარეობდა გურიის, სამეგრელოს და აფხაზეთის სამთავროებიც. ამიერკავკასიის აღმოსავლეთ ნაწილში განლაგებული იყო ირანისგან მართვადი რამდენიმე სახანო. ზოგში ჭარბობდა მუსულმანური, ზოგშიც სომხური მოსახლეობა. აქვე ერევნის ციხე-სიმაგრის გვერდით მდებარეობდა ეჯმიაწინი – ყველა სომეხთა სულიერი ცენტრი.

მაშასადამე, ამიერკავკასიაში, გამომდინარე მისი სტრატეგიული და ეთნოგრაფიული თავისებურებებიდან, რუსეთისთვის ყველაზე უფრო ხელსაყრელი მიმართველობის ფორმა პროტექტორატი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ აქვე ისმის კითხვა – იყო კი ეს შესაძლებელი გამომდინარე რუსული დიდმპყრობლური ხასიათიდან?

მართალია, თავიდან რუსეთი თითქოს არ ახლენდა თავის ნამდვილი მრახვების დემონსტრირებას და იქცეოდა ისე, ვითომ თანახმა იყო ამიერკავკასიაში სახელმწიფო ერთეულების თვითმყობადობის შენარჩუნებისა, მაგრამ შემდგომში, სრულად გამოამქლავნა თავისი დიდმპყრობლური მისწრაფებანი: ამიერკავკასია საერთოიმპერიული პრინციპების მიხედვით დაიყო რამდენიმე გუბერნიად, აქაური საზოგადოების სოციალური სტრუქტურაც საკუთარი შეხედულებისამებრ მოაწყო, გააუქმა

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. საბოლოოდ, მთელი რიგი რეფორმების გატარების შედეგად მან მიაღწია ამიერკავკასიის სოციალურ და ადმინისტრაციულ უნუფიკაციას დანარჩენი რუსეთის მხარეებთან.

ჯერ კიდევ გენერალ ერმოლოვის დროს, 1816-1827 წ.წ. ამიერკავკასიის გერიგორიაზე შეიქმნა 30-მდე „შტაბ-კვარტირა“ – სამხედრო დასახლება, რომელთაც თავის მხრივ სათავე უნდა დაედოთ მხარეში რუსული კოლონიზაციისათვის; მაგრამ მიუხედავად ამისა ამას არ მოჰყოლია „კოლონიზაციის გაღლა“, რამდენადაც პოტენციურ კოლონისტებს აშინებდათ ათწლეულების განმავლობაში მიმდინარე კავკასიური ომები. რუსთმთავრობა, მართალია აქ „დასჯის“ სახით ასახლებდა სექტანტებს (მაღაკუნებს, სტაროვერებს), რაც თავისთავად კავკასიაში რუსული მოსახლეობის მომძლავრებას ისახავდა მიზნად, მაგრამ ეს მათ საქმეს მაინც ვერ შველოდა: რუსული მოსახლეობის წილი ამიერკავკასიაში 5%-ს მაინც ვერ აჭარბებდა.

ერთობ საინტერესო სიტუაცია შეიქმნა ამიერკავკასიის მოსახლეობის სამართლებრივი და სამოქალაქო ჰომოგენიზაციის მხრივ. საერთოიმპერიულ მექანიზმში მხარის მუსულმანური მოსახლეობის ჩართვა, რუსთმმართველობისთვის დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენდა, რამდენადაც მათთან მიდგომის მექანიზმი იმპერიულ სახელმწიფო მანქანას უკვე გამომუშავებული ჰქონდა.

როგორც ერთი თანმედროვე აღნიშნავდა: „მათი ფარული შუღლი ჩვენდამი (რუსებისადმი–პ. ბ.) არ იყო უცნობი, ისინი საბოლოოდ მთლიანად შეეგუენ რუსულ მმართველობას და შეჩვეულნი აღმოსავლურ დესპოტიას, სიგყვაშეუბრუნებლად ემორჩილებოდნენ ახალ ხელისუფლებას. ამდენად, ამ კუთხით, წარმოადგენდნენ საიმედო ელემენტს სახელმწიფოსთვის“.

განსხვავებული იყო ვითარება ქართველებთან და სომხებთან. უპირველეს ყოვლისა, ისინი იყვნენ ქრისტიანები, რაც მათ უკვე ათანაბრებდა რუსებთან; მეორე მხრივ, ისინი ოფიციალურად, კი არ დაიპყრეს, არამედ თავისი ნება-სურვილით შევიდნენ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში. აქედან გამომდინარე, ყველა კავკასიის მმართველი გოლიცინამდე მოყოლებული იძულებული იყო ელიარებინა, რომ – „ადგილობრივები („გუშემცები“) და განსაკუთრებით ქრისტიანები არიან ისინი, ვინც საკუთარი სურვილით მიენდნენ რუსულ სკიპტრას და უნდა სარგებლობდნენ სრული თანაბარ უფლებიანობით“. მეტიც, მათი ნაწილი აქტიურად მონაწილეობდა რუსეთის არმიის მიერ კავკასიის დაპყრობა-დაშოშმინებაში (მაგ., გრ. ორბელიანი). კავკასია, იმპერიამ მოიპოვა არა მარტო რუსული იარაღით, რუსეთიდან ჩამოყვანილი სამხედრო ძალით, არამედ ადგილობრივთა („გუშემცების“) იარაღით და სისხლითაც. ეს კიდევ ერთი გამარჯვება იყო რუსული საგარეო პოლიტიკისა.

რუსეთის საიდუმლო სამსახურებმა, რომლებიც პირველ რიგში რუს მეცნიერთა – ეთნოგრაფთა, გეოგრაფთა, ისტორიკოსთა მიერ შემუშავებულ რეკომენდაციებს ეყრდნობოდნენ, კავკასიის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მეტად შთაბეჭდავ შედეგებს მიაღწიეს. ადგილობრივ „მორჩილ“ პირთა საერთოიმპერიულ სახელმწიფო სამსახურებში ჩართვით, მათი ჩინ-მენდლებით დახუნძვლით, ერთობ გაიადვილეს საქმე და კიდევ უფრო დააჩქარეს კავკასიის საერთოიმპერიულ სხეულთან შემრდა-ინტეგრირება. ახალგაზომცხვარი რუსეთუმე – ჩოხაზე ეპოლეგებმორგებული „ვრაცუები“ უკვე ნამდვილად აღარ იყვნენ თავისუფალი სულის, ღირსების მაგარეული მამულიშვილები, რომელთა ნაკლებობასაც აგრერიგად განიცდიდა დიდი ილია –

„მაგრამ მამულო, ჩემი განჯვა მხოლოდ ის არი,
 ის არი მხოლოდ სავალალო და სამწუხარო,
 რომ შენს მიწაზე, ამდან ხალხში კაცი არ არი,
 რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი გავუზიარო!...“

მედროვეთა ინსტიტუტის გაძლიერება-განმტკიცებამ დამანგრეველი გავლენა იქონია ერის თვითშეგნებაზე; ისინი და მათი ნაშიერები, მათი თესლნაყარნი, ჩაკლული სულის „მანქურთები“ გააფრთებით ებრძოდნენ ყოველივე თავისთავადსა და დამოუკიდებელს. სწორედ ასეთებზე წერდა აკაკი – „სჯობს მონობაში გადიდკაცებულს, თავისუფლების ბრძოლაში მკვდარი“. ისინი ხანჯლით დასდევდნენ ილიას, უწოდებდნენ რა მას „ბურთივით მრგვალს“, „ლიბერალს“, რითაც შეამზადეს კიდევ იდეური ფონი წიწამურის გრავედიისა; მოკლეს მერაბი, ზვიადი... მრავალჯერ დაატრიალეს სისხლის კალო საქართველოში. აი, დროთა განმავლობაში რა შედეგი მოჰყვა კავკასიელ „მორჩილთა“ (შესაბამისად ვაიქართველთა) რუსთხელმწიფების სამსახურში შესვლას, ჩოხაზე ეპოლეგის მორგებას – ამ სამიზნარ სიმბიოზს.

საბოლოოდ, ადგილობრივ მკვიდრთ ექმნებოდათ ილუზია, რომ თვითმმართველნი იყვნენ; რამდენადაც საშინაო-სამოქალაქო საქმეებს ძირითადად მათი წიალიდან გამოსული ჩინოსანნი განაგებდნენ. სინამდვილეში კი კავკასიელი ადგილობრივი მოსახლეობა ემსგავსებოდა „სინაზე ვაბმულ ძაღლს“, რომელსაც აჭმევდნენ, სალაფავს უდგამდნენ, „ბალებზე“ იწვევდნენ (განსაკუთრებით ჩოხა-ეპოლეგებიანებს), უქმნიდნენ ილუზიას, რომ დამოუკიდებელნი იყვნენ; სინამდვილეში კი ისინი მჭიდროდ ჰყავდა მიკრული იმპერიას ისე, რომ მათ აზრადაც კი არ მოსდიოდათ თავისუფლება, რომლის წყურვილსაც ცალკეული მამულიშვილნი თუ გრძნობდნენ და შეძრწუნებულნი თანამემამულეთა მცონარობისგან, გულსაკლავად მოსთქვამდნენ – „ოჰ, ღმერთო ჩემო, სულ ძილი, ძილი, როსლა გვეღირსოს ჩვენ გაღვიძება?!...“

გამოყენებული ლიტერატურა

- 1 პ. ფ. დუბროვინი. „კავკასიაში რუსთა მფლობელობისა და ომების ისტორია“. ტ. 1-6. სპბ, 1871-1888 (რუსულად).
2. კავკასიაში რუსული მმართველობის დამყარება. ვ.ა. პოტგოს რედაქციით. ტ. 1 - 12. ტიფლისი, 1901 (რუსულად).
3. დამორჩილებული კავკასია. კავკასიის ისტორიული წარსულისა და თანამედროვეობის ნარკვევები. სპბ, 1904. (რუსულად).
4. ს.ს ესაძე. ისტორიული წერილი კავკასიის მმართველობის შესახებ. ტ. 1-2. ტიფლისი, 1907. (რუსულად).
5. ა. ა. კაუფმანი. გადასახლება და კოლონიზაცია. სპბ., 1905.(რუსულად)
6. ვ. პ. პოგოჟევი. კავკასიური ნარკვევები. სპბ., 1910 (რუსულად).

P'at'a Bukhrashvili

The Russian conception of colonialism and Transcaucasian ethnopolitical reality

Summary

The career of any empire, it goes without saying, represents a process of interethnic interaction. In order to grasp the dynamic aspects of this phenomenon, it is first of all necessary to understand the colonizing ethnic group's self image, and how this is generalized to the globalizing imagination of the empire's role. The creation of an empire of necessity implies the formation of a "private universe" and the subordination of others to this universe on the basis of self evident principles of "justification". Beyond these idealized motives ("justification") on the part of the empire's leadership, there often occurs the neglect of certain principles of utility and security. It is therefore important to clarify how the dominated nations regard this "self-evident justification", and how they conceive the content of the state within which they are obliged to reside. It is also acknowledged that the existence of an empire implies the presence of a distinctive soundproof cultural wall between the conquering and dominated nations, beyond which neither desires to look and listen to the other.

Mass collective resettlement is not characteristic of Russian practice. Russian colonialism is fundamentally different from analogical phenomena in Western Europe. This difference is apparent, first of all, in the nature of resettlement. Russian emigrants did not leave their own territory but rather occupied the lands of their former neighbors, which by force of arms they subjugated to their Emperor. In other words, the most characteristic feature of Russian colonialism is the expansion of the state's borders at the expense

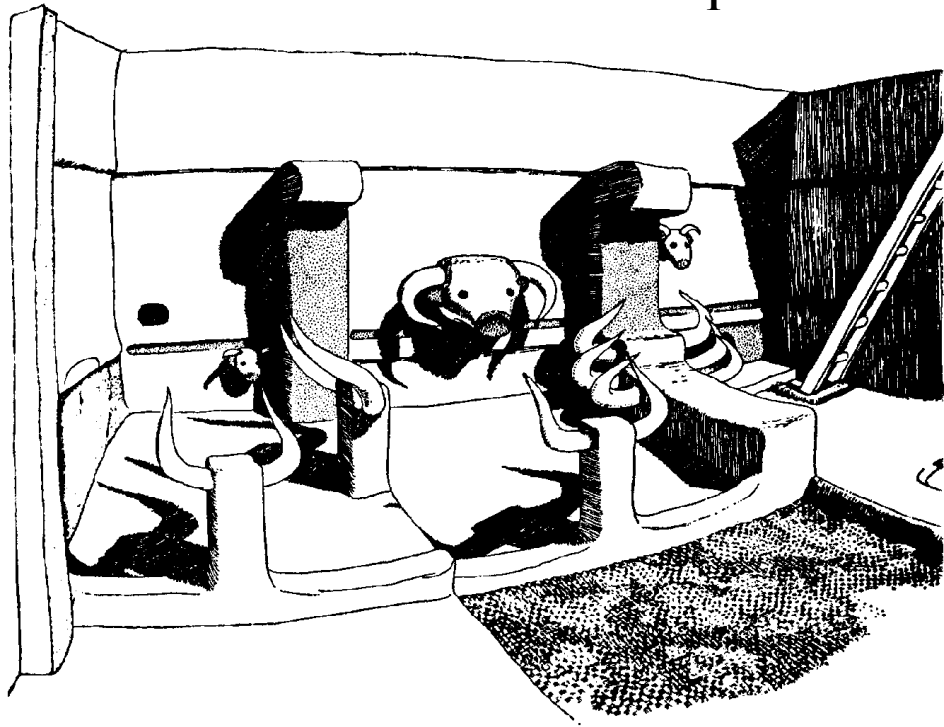
of neighboring territories, and as a consequence of this, in the imagination of the Russian population these lands were already considered as Russian lands, representing a sort of „extension” of Russia, in that word’s literal sense.

Russian colonizers only felt uncomfortable when they confronted populations with autonomous, developed civilizations and ethnic self awareness. This occurred, for example, along the Amur River, where the local Chinese population lived separately from the immigrant Russian colonizers, and had almost no contact with them. An analogical situation occurred in Transcaucasia.

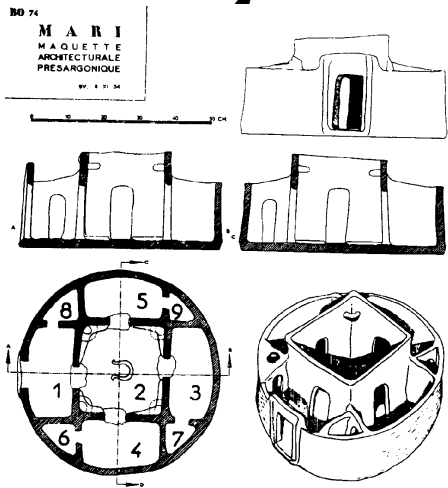
The entire population of any given conquered people, to be sure, was viewed from the perspective of the Russian imperial framework. In some places traditional administrative units, formed before Russian colonization, were abolished in favor of completely new districts, often with artificial boundaries and, as a rule, with an ethnically heterogeneous population where that was feasible.

Russian historians themselves admit that during this period, whatever positive points colonization might have had in Russian political circles, it was largely unworkable and useless in practical terms. On the whole, Caucasian colonial policy was hopelessly variegated and scattered. Practically all colonial frameworks then known were attempted in Caucasia, but these methods had little effect on the Caucasians’ mode of life. While it is true that Russian writers have acknowledged the ineffectiveness of tsarist policy, they on the whole do not admit that on a deep level Caucasia never reconciled itself to the yoke of submission, and in keeping with its cultural principles resisted with unrelenting, self sacrificing determination the imposition of alien, wrong-headed imperial canons. It is worthy of note that it was not so much the case that Russian colonial policy was ineffectual, as that the independence-minded soul of the Caucasian peoples was strong and unyielding.

1



2

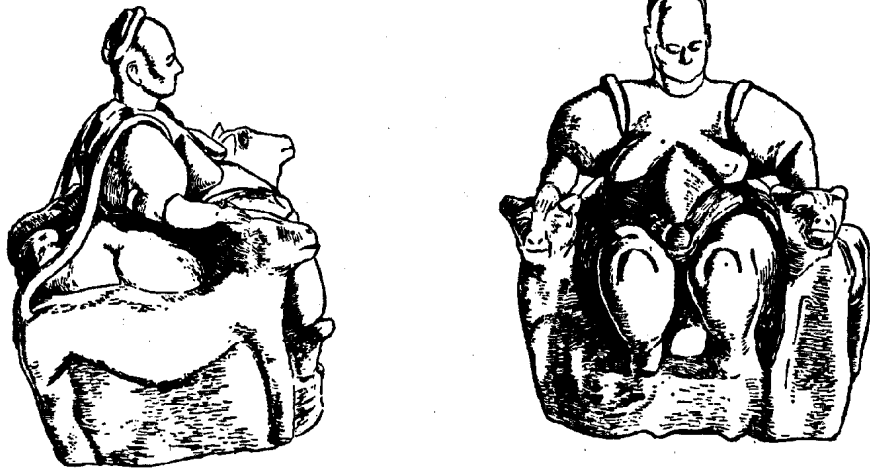


b

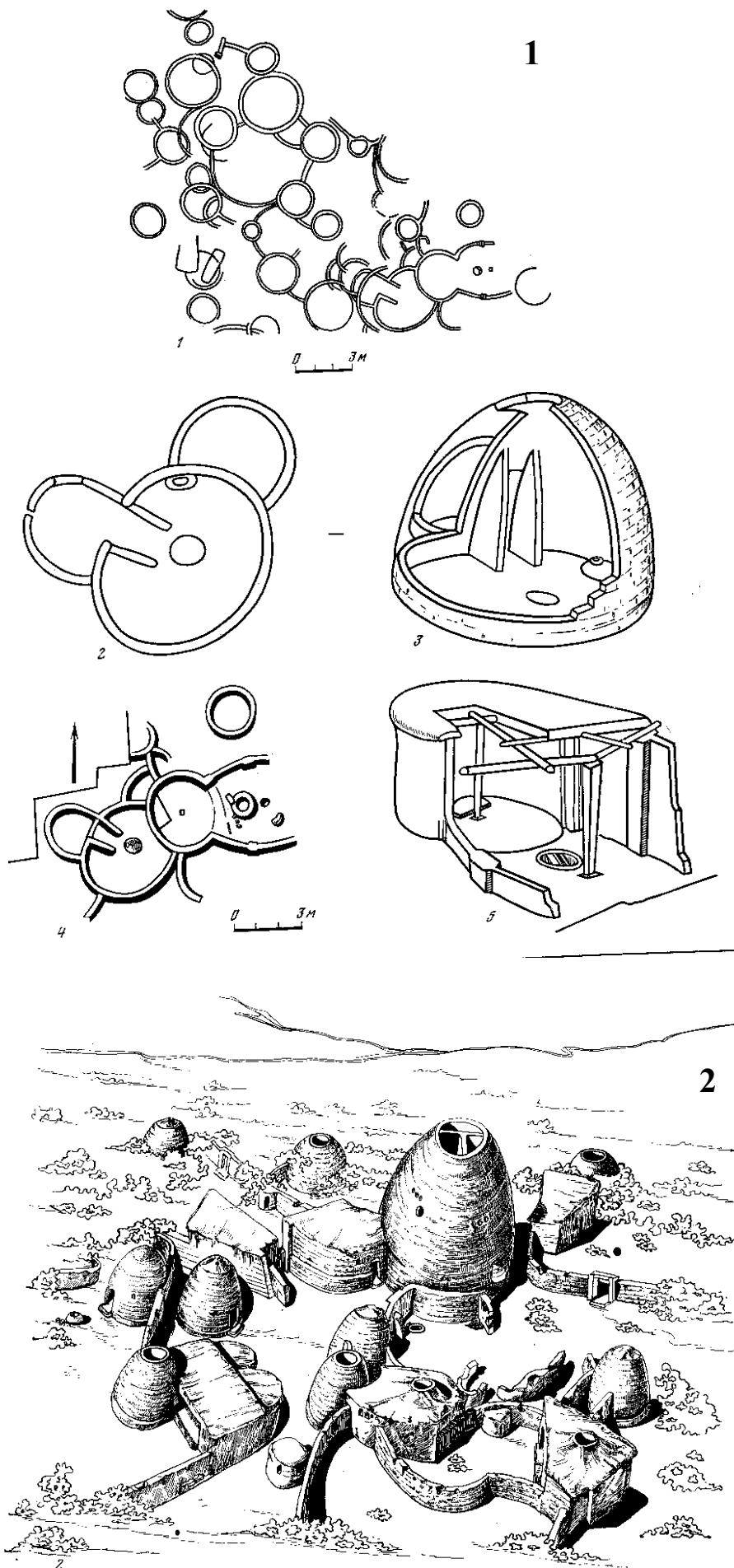
3

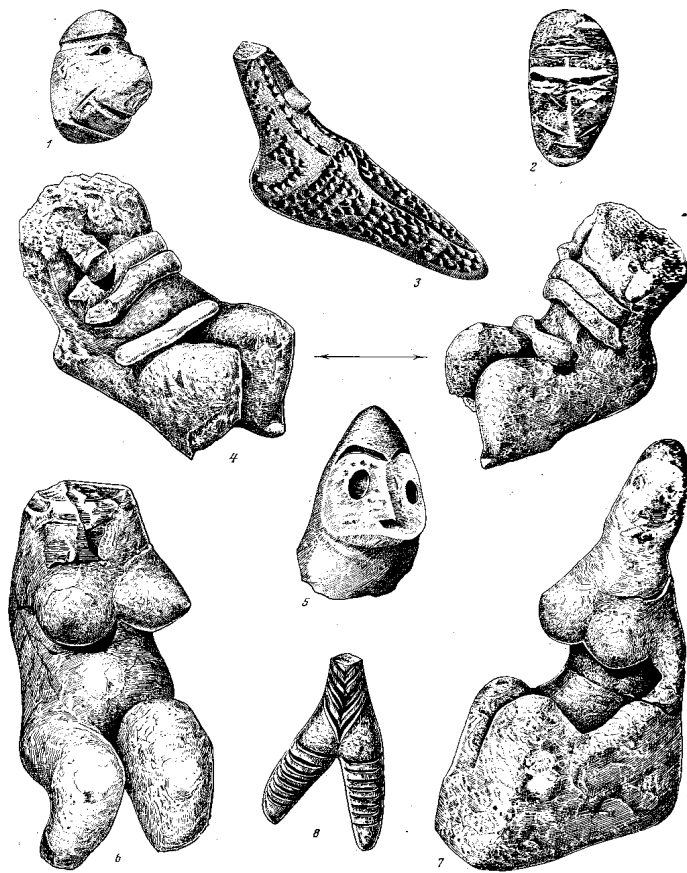
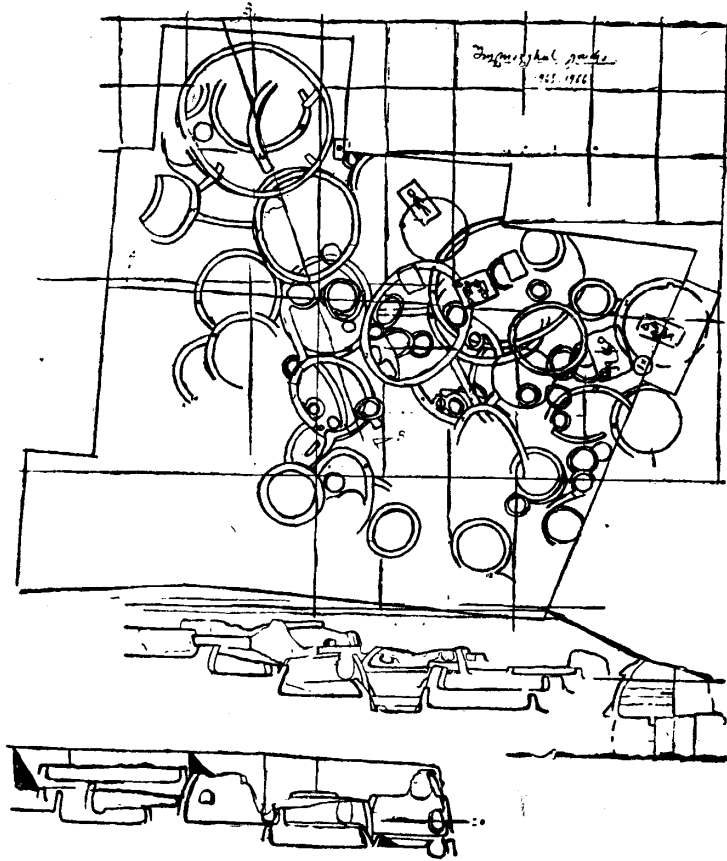


4

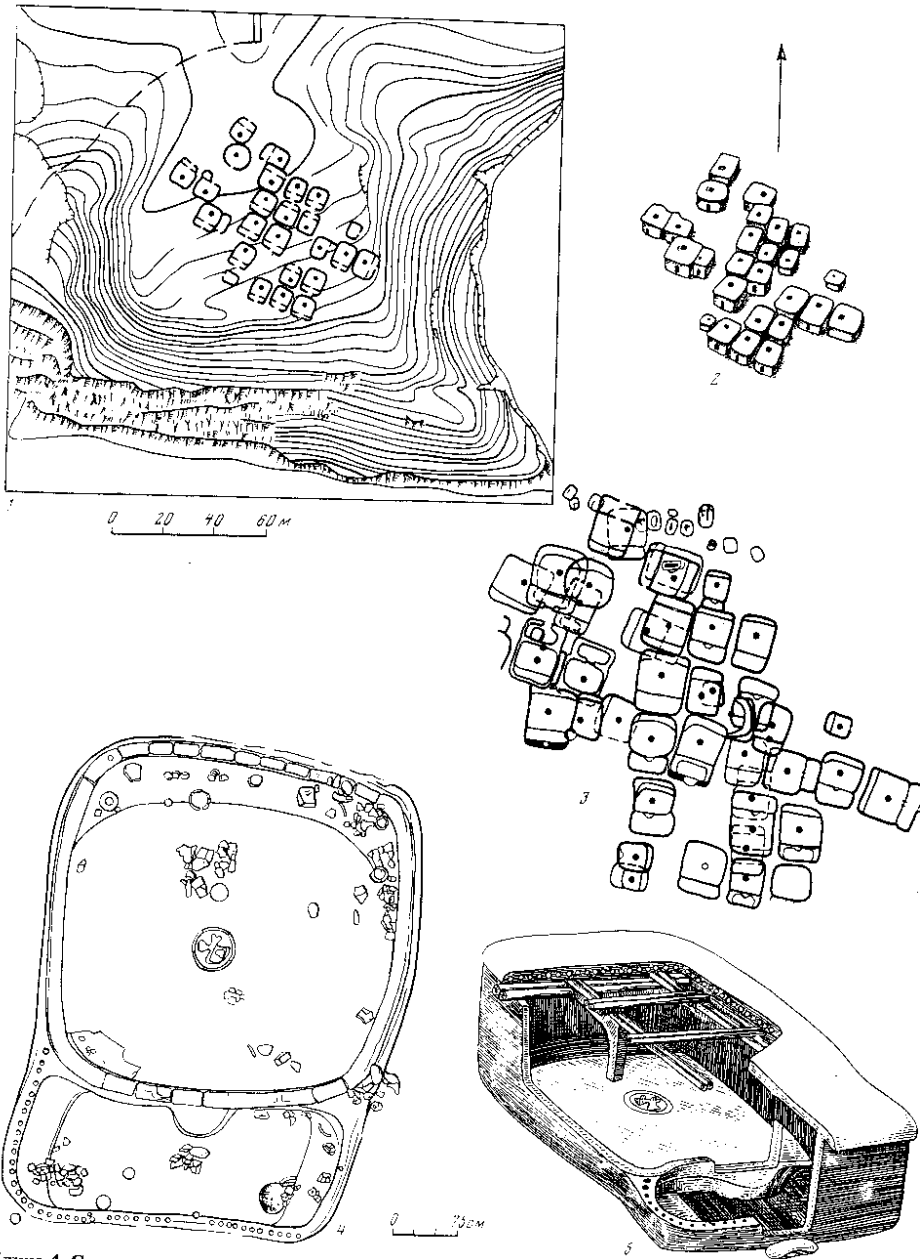


চিত্র. III

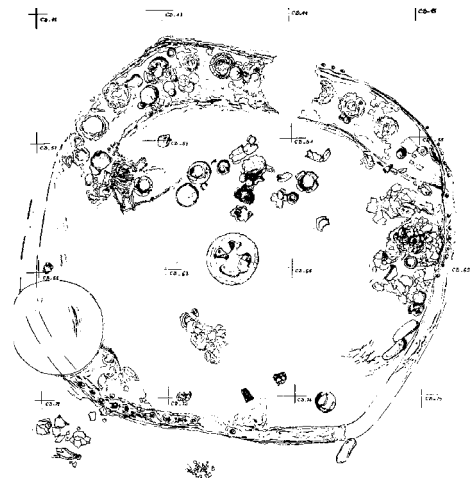
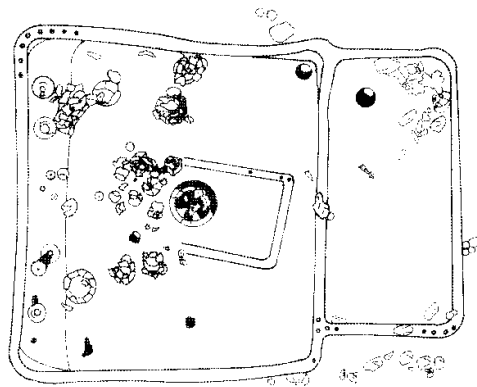




ტაბ. V



ბინა 4



ტაბ. VI

1



2



3



4



5



6



ტაბ. VII

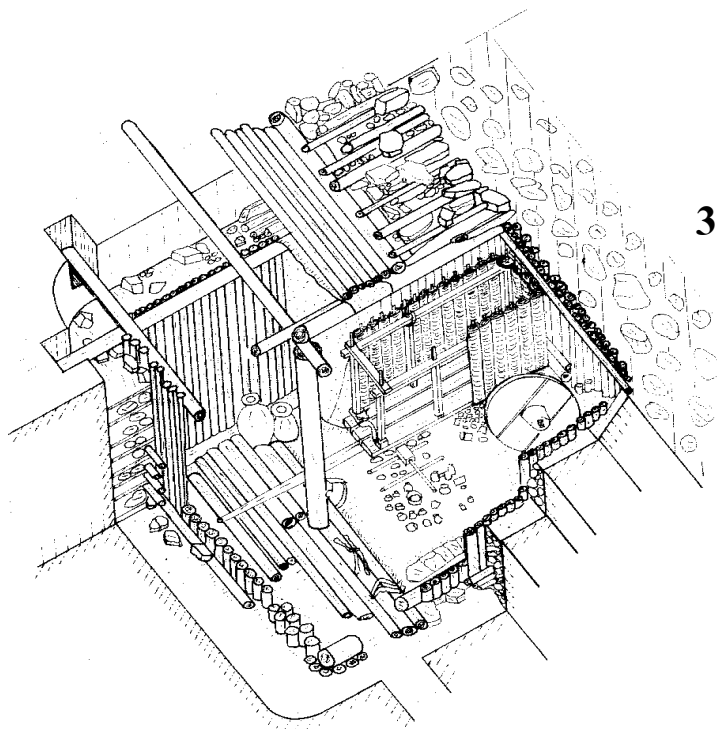
1



2

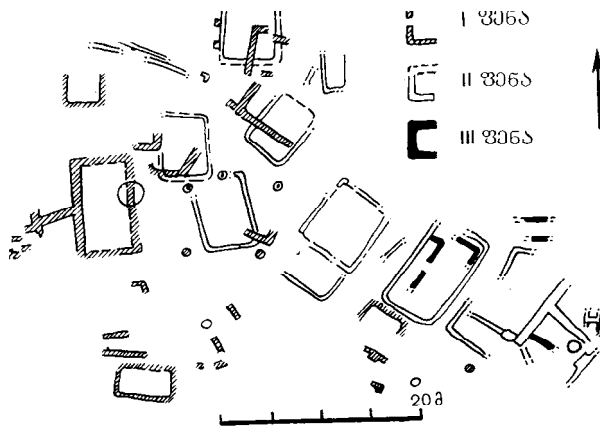


3

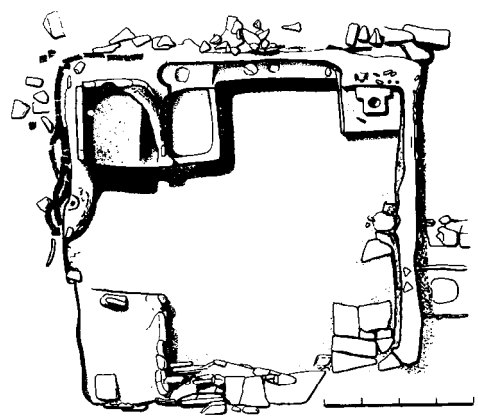




2



3

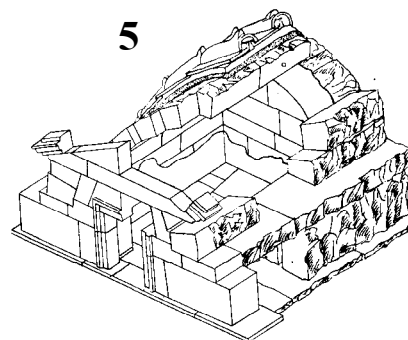
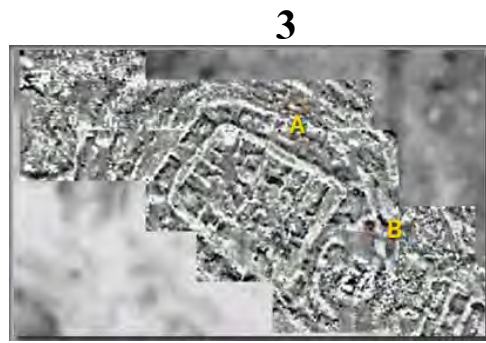
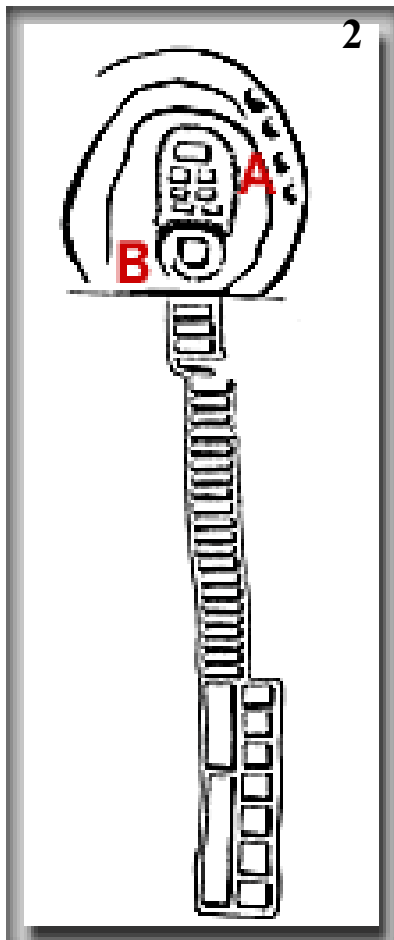
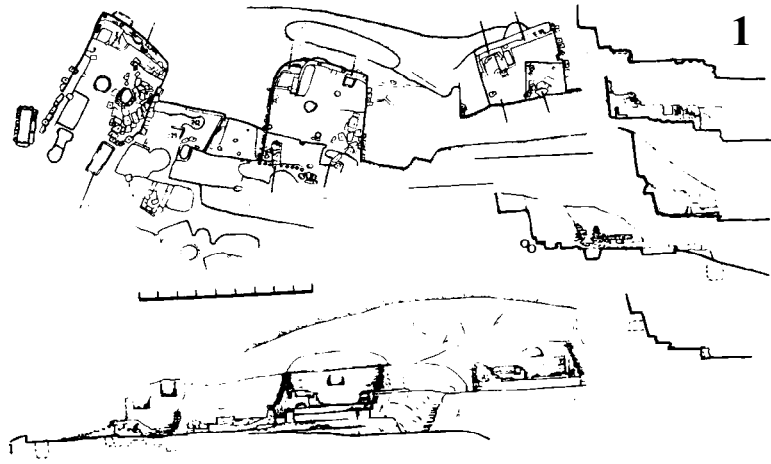


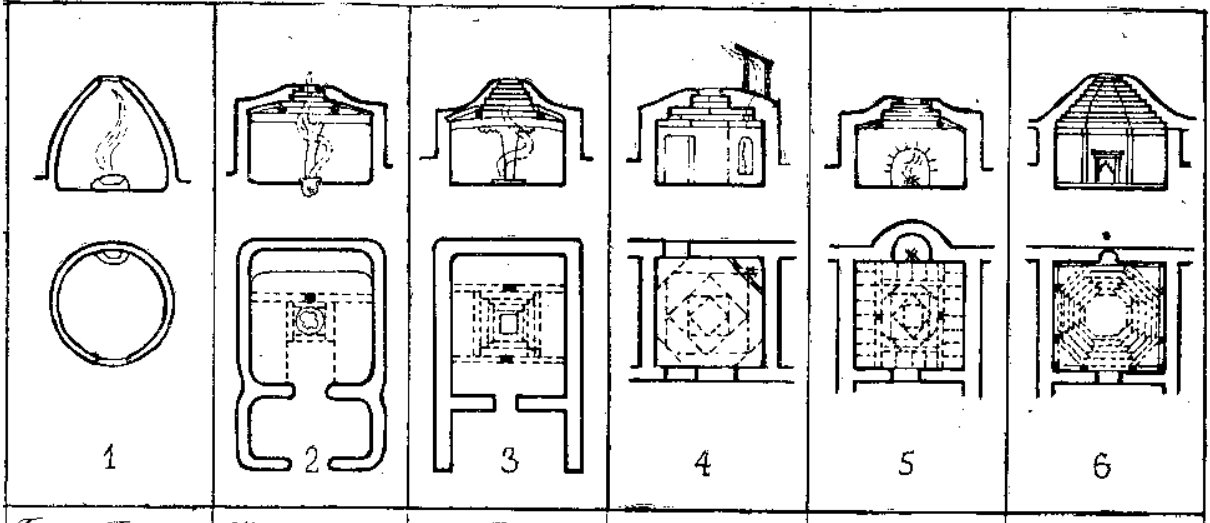
4

5

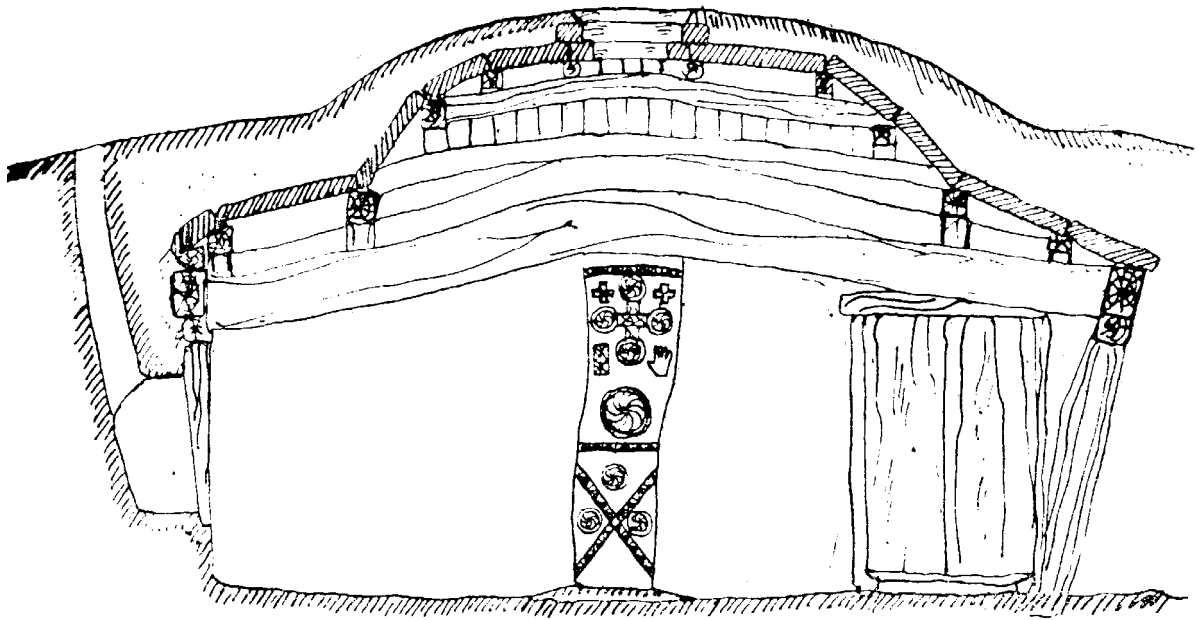


გაბ. IX





2

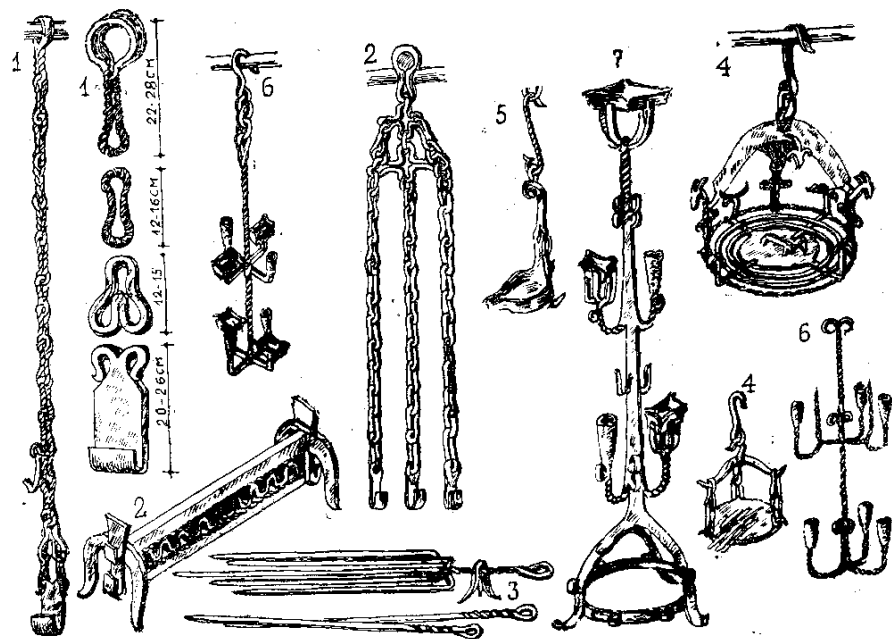
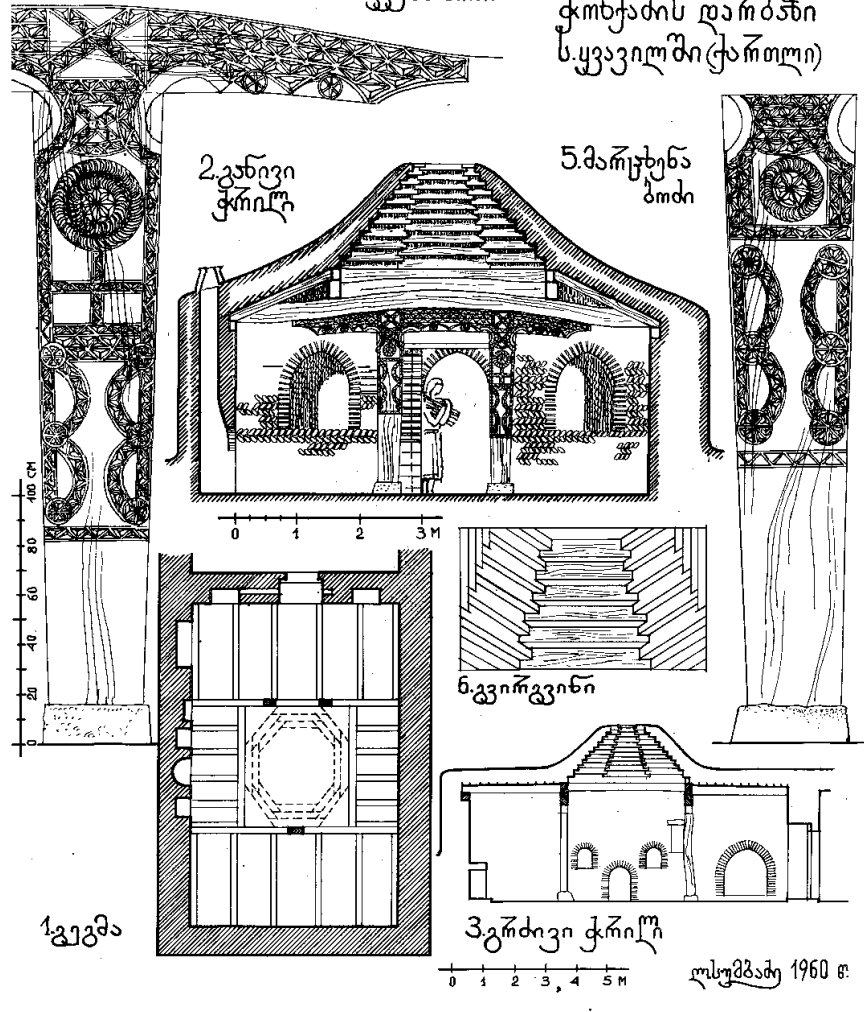


ტაბ. XI

4. მარჯვენა ბოძი

ქონიანის დარბაზი
ს. ყვავილში (ქართლი)

1



2

ტაბ. XII

1



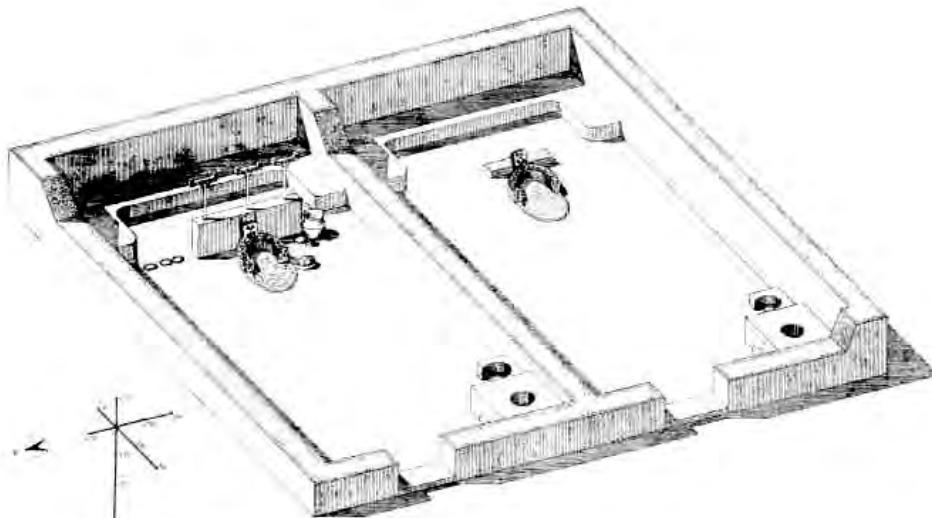
2



3



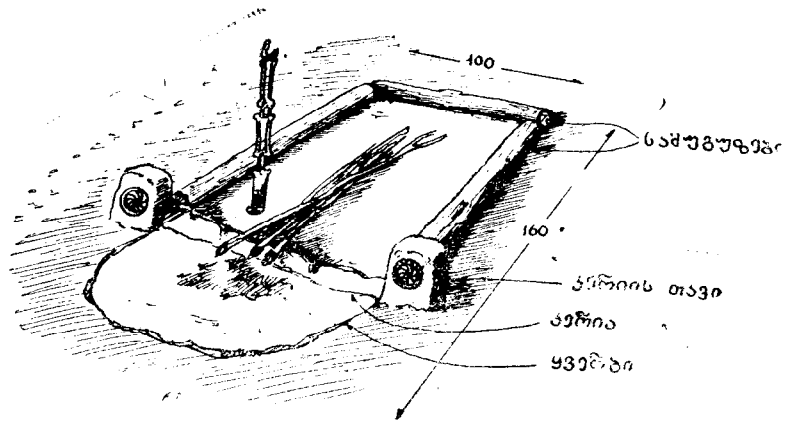
4



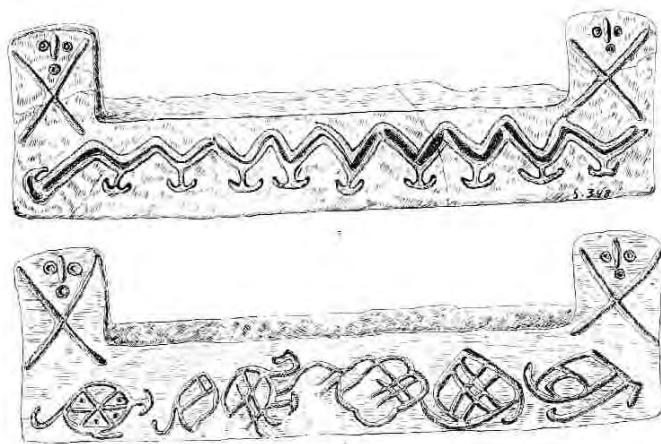
X, საბაკადო 79 ან 80 ნომ. ოთახებში აღმოჩენილი
შრომა. ფუნდ. ან რეკონსტრუქციის დონე X.

ტაბ. XIII

1



2



3



4



ტაბ. XIV



