

1162 / 2
2004 №6

ისტორიულ- ეთნოგრაფიული ძიებანი

VI

თბილისი
2004

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი



ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი

VI



თბილისი – 2004

УДК 947.922:39(479.22)
(082) 0885

წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, გოპონიმიკური, ონომასტიკური და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების ანალიზის საფუძველზე კრებულში მონაწილე ავტორთა მიერ გამოკვლეულია საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის უმნიშვნელოვანესი საკითხები. გამოცემული ხუთი კრებულის ანალოგიურად რიგით შექვეს ეს გომიც განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

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

სარედაქციო საბჭო:

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

კრებული გამოსაცემად მომზადდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის გამოცემლობაში „მემაგიანე“

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: **მარინა ბუტიკაშვილი**
ლელა ჯაფარიძე

გამოცემულია ავტორთა ხარჯით

ქართველ მთიელთა ურთიერთობა სამეფო ხელისუფლებასთან და ფეოდალურ მელაფენასთან

ქართველ მთიელთა საზოგადოებრივი ყოფის, სოციალური სტატუსისა და სახელმწიფოებრივ სისტემაში მათი ადგილის განსაზღვრასთან დაკავშირებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში აზრთა სხვადასხვაობამ იჩინა თავი. ერთხანს აშკარად გამოკვეთილი სახით ჩამოყალიბდა გვაროვნულობის თეორია, როდესაც ქართველ მთიელებში თვით XIX საუკუნეშიც კი თემური წყობილების ადეკვატურ სურათს ხელავენ. ამ შემთხვევაში თემობრიობის ტრადიციები გვაროვნულ წყობილებასთან იყო გაიგივებული. ეს „თეორია“ როგორც დაბალი დონის ისტორიოგრაფიული აზროვნების ნაყოფი, თავის მხრივ რამდენადმე ამაგრებდა რუსულ შოვინისტურ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებულ შეხედულებას, რომ ქართული გერიტორიული დანაყოფები საქართველოსაგან იზოლირებულ ქვეყნებს წარმოადგენდნენ, ხოლო ამის შესაბამისად ცალკეული ეთნოგრაფიული ჯგუფები დამოუკიდებელი ეთნოსების რიგს განეკუთვნებოდნენ. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ერთხანს ფეხმოკიდებული გვაროვნულობის თეორიისაგან განსხვავებით გაჩნდა შეხედულება მთიანეთის კუთხეების ე.წ. „ავტონომიური ფუნქციონირების“ შესახებაც, მაგრამ ამასთან დაკავშირებით სათანადო სისრულით არ განიხილებოდა იმ საისტორიო წყაროების შინაარსი, რაც თვალნათლივ წარმოაჩენდა სამეფო ხელისუფლებასთან და ფეოდალურ ელიტასთან ქართველ მთიელთა ურთიერთობის რეალურ სურათს. დიფერენცირებული მიდგომის საფუძველზე კი ეს სავსებით შესაძლებელია, რაშიაც დავრწმუნდით არსებული წერილობითი წყაროების



მონაცემების მოხმობის მეშვეობით.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ წერილობითი წყაროების მიხედვით შუქი ეფინება სამოგალოებრივი ცხოვრების განვითარების თავისებურებას ერთიანი საქართველოს სახელმწიფოებრივ სტრუქტურაში და ამის შესაბამისად, მთიანეთის მოსახლეობისადმი სამეფო ხელისუფლების დამოკიდებულების ფორმებს.

მთიანეთის შემომტკიცებისა და მთიელთა გაერთიანების მიზნით საქართველოს სამეფო ხელისუფლება მათთან ურთიერთობას შექმნილი ვითარების შესაბამისად სხვადასხვა საშუალების გამოყენებით ანხორციელებდა. სახელმწიფო მმართველობაში კარგად იყო გაცნობიერებული იმის საჭიროება, რომ მთიანეთის სახით ქვეყანას ძლიერი ზურგი ჰქონოდა და მისი მკვიდრი საიმედო ქვეშევრდომებად თუ მოკავშირეებად ჰყოლოდათ, როგორც მგრის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ისე შიდასახელმწიფოებრივი სტაბილიზაციის უზრუნველყოფის საქმეში. დასახული მიზანი კი განხორციელებადი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სამეფო ხელისუფლება გაითვალისწინებდა მოსახლეობის ეკონომიკურ ინტერესებს და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მიანიჭებდა ეროვნული ცნობიერების ამაღლების საჭიროებას. ყოველივე ეს კარგად გათვლილი ჰქონდათ ქართველ მეფეებს და მთიელებისადმი დამოკიდებულებაში ისინი ანგარიშს უწევდნენ ყველა იმ ფაქტორს, რაც უზრუნველყოფდა მთიელთა ერთგულ სამსახურს და მათი ქმედების შედეგს.

* * *

ქართული საისტორიო წყაროები თვალნათლივ წარმოაჩენენ სამეფო ხელისუფლებასთან და ფეოდალურ ზედაუნასთან ქართველ მთიელთა ურთიერთობის ორმხრივ ხა-



სიათს - ერთ მხრივ ურჩობას და წინააღმდეგობრივ დამოკიდებულებას, ხოლო მეორე მხრივ მოსალოდნელ წინააღმდეგობათა აღკვეთის საშუალებებს წყალობისა და მშვიდობიანი გარიგების გზით.

სახელმწიფო ხელისუფლებისადმი აშკარა დაპირისპირების მაჩვენებლად შეიძლება დავიმოწმოთ თუნდაც პაპუნა ორბელიანის ორი ცნობა. პირველი მათგანი შეეხება გლეხთა მიერ ფეოდალის გეროორისგულ მკვლელობას, ხოლო მეორე - სამეფო ხელისუფლებისაგან ხევსურთა განდგომის მცდელობას.

პირველი ცნობის თანახმად, იმის შემდეგ, რაც რუსეთისკენ მიმავალი ანტონ კათალიკოსი არაგვის ერისთავად წოდებულმა ჯიმშერ ჩოლოყაშვილმა საქართველოს სამღვრამდე გააცილა და უკან მობრუნდა, მთიულეთის სოფელ მლეთაში ნაზლაიდის ოჯახს ესტუმრა. მაგრამ „ულალაგეს ღამით კაცთა საერისთელთა და მოკლეს თოფით და ჩამოიგანეს გვაში მისი, დაფლეს ანანურს, მონასტერსა შინა. დაჭმუნდნენ მეფენი ამა ამბავზე ფრიად, უმეტეს მეფე ერეკლე, თან-შემდილ იყო ჯიმშერ და კაი ყმა, მაგრა რა გაეწყობოდა, საერისთოს კაცნი ჩვეულ იყვნენ ერისთავების სიკვდილს და არც მას რიდეს“ (7, გვ. 240).

პაპუნა ორბელიანი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ მეფემ რა ზომები მიიღო მკვლელთა მიმართ. ისტორიკოსი მხოლოდ იმის აღნიშვნით დაკმაყოფილდა, რომ მომხდარი გრაგედიის გამო „დაჭმუნდნენ მეფენი,“ მაგრამ, როგორც ჩანს, მდგომარეობის გამწვავებას მათ თავი აარიდეს ალბათ იმის შიშით, რომ „ერისთავების სიკვდილს ჩვეულ“ მთიელებს შურისძიების განახლებამზე არ ეფიქრათ.

აღნიშნული ინდივიდუალური ხასიათის გერაქტისაგან განსხვავებით, რასაც მთიელთა დასჯა არ მოჰყოლია, განდგომილ ხევსურთა მიმართ სამეფო ხელისუფლებამ მკაცრ

ზომებს მიმართა. ნათქვამის დამადასტურებელია იმისა, რომელიანის შემდეგი ცნობა: „ქორონიკონს უმც (1756) ამა ხანთა შინა ხევსურის ქვეყანა აღარ დამორჩილდა კახს ბაგონს და პირველისამებრ აღარ მონებდნენ. ჩამობრძანდა კახეთილამ კახი ბაგონი ერეკლე ქალაქს და მოსთხოვა ფარვანი მამასა თვისსა, ქართველს ბაგონს მეფეს თეიმურაზს, ინება ხევსურეთისა დალაშქვრა. გაისტუმრა მამამან ცხებულმან ძე თვისი მეფე ერეკლე და გასცა ბრძანება თავადთა ქართლისათა, რათა იახლნენ მათ. მობრძანდა მეფე ერეკლე ანანურს, შემოეყარნენ იქ ქართველნი, დიდებულთა შვილნი და ამნაურშვილნი გემო ქართლისანი და ერისთავები ორივე ღავით და ჯიმშურ, წაბრძანდა ანანურილამ, მობრძანდა თიანეთს, იქ შემოეყარა ჯარი კახეთისა. გამთარი იყო, თოვლი დიდი და გზა საჭირო. დაიქვეითეს ყოველთა თვინიერ მეფისა და იმანცა ბევრჯერ იარის ქვეითად. მივიდნენ ფშავეში, მოეგებნენ ფშაველნი, დახვდნენ რაც იმ ქვეყანას გაეწყობოდა, მიართვეს მოსართმევი, ენებათ იქილამ გარდასვლა ქვეყანასა ხევსურეთისასა.

რა შეიტყვეს ხევსურთ, შემოეხვეწნენ ხევსურნი და ითხოვეს დანაშაულისა მიგვეება, შეუნდო ცთომა მათი და შემოირიგა. იახლნენ უფროსნი კაცნი და მოართვეს ჯორნი, ძროხანი და ცხვარნი ფეშქაშად და დაიდვეს თავს სამსახური, რაცა ძველთაგან კახთ ბაგონებისაგან სდებოდათ. გამოართო ბაგონმა მძევლები და განუტევა ხევსურნი მშვილობით. აგრეთვე მოართვეს ფშაველთა ფეშქაშნი და ბეგარა და წაბრძანდა ბაგონი, ჩამობრძანდა ქალაქს, შეეყარა მამასა, ცხებულს მეფეს“ (7, გვ. 222-223).

ციტირებული ადგილი ააშკარავებს იმ ვითარებას, რომ საქართველოს მთიანეთი სამეფო ხელისუფლების კონტროლს ექვემდებარებოდა და განკერძოება-დაპირისპირების შემთხვევაში უკომპრომისო ზომები ხორციელდებოდა.

იმის მიუხედავად, რომ ქართველი მთიელები თავდაუმოკვ
ვად ებრძოდნენ გარეშე მგრებს და სამეფო ხელისუფლებას
ერთგულად ემსახურებოდნენ, წინააღმდეგობრიობა სასტი-
კად ითრგუნებოდა. მეფისადმი მათი თანადგომა სახიერდე-
ბოდა მესაქონლეობასთან შეფარდებული გადასახადების
გამოღებაშიც, რაც პაპუნა ორბელიანის აღწერილობიდანაც
ნათლად გამოჩნდა. სამეფო ხელისუფლება დიდად აფასებდა
მთიელთა ერთგულ სამსახურს, მაგრამ ვალდებულებაზე უა-
რის თქმასაც შეუწყნარებულ დანაშაულად თვლიდა. დიდ-
თოვლობის პერიოდში ფშავ-ხევსურეთში ერეკლეს შესვლაც
მთიელთა მოთვინიერების აუცილებლობით იყო ნაკარნახე-
ვი. ლაშქრის შესვლამ არა მარტო განდგომილი ხევსურები
დააყენა მონანიების ხასიათზე, არამედ უდანაშაულო ფშავე-
ლებსაც წინდახედულება აფიქრებინა, რამაც გამოხატულება
პპოვა მეფისადმი ძღვენის მირთმევაში. აქვე ისიც უნდა აღ-
ინიშნოს, რომ გონს მოხული მთიელების მხრიდან დანაშაუ-
ლის მიგვეების თხოვნა მეფემ სულგრძელად შეიწყნარა და
ისინი შემოირიგა.

აღწერილი მოვლენები მხოლოდ იმის დამადასტურე-
ბელია, რომ საქართველოსათვის თავდადებული მთიელები
ზოგჯერ სამეფო ხელისუფლებას უპირისპირდებოდნენ, ხო-
ლო სამეფო ხელისუფლება თავის მხრივ ძალასაც იყენებდა
და მონანიებული მთიელების მიმართ შემწყნარებლობასაც
იჩენდა.

საჭიროების შესაბამისად ძალის გამოყენება ნებისმი-
ერი ქვეყნისათვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოად-
გენდა. უამისობა საქართველოსთვისაც შეუძლებელი იყო,
მაგრამ ჩვენი ქვეყნის სამეფო ხელისუფლება და დიდგვარო-
ვანთა ფენა უფრო ოპტიმალურ საშუალებად მიიჩნევიდა
ქართველ მთიელებთან მშვიდობიანი და სახელმწიფოებრი-
ვად სასარგებლო ურთიერთობის განვითარებას მათი ეკო-

ნომიკური მდგომარეობის, ვალდებულებათა აღსრულების შესაძლებლობის, ადგილობრივი საზოგადოებრივი ყოფის, ცხოვრების წესისა და სულიერი კულტურის თავისებურებათა გათვალისწინებით. ამ ფაქტორების შესაბამისად სამეფო ხელისუფლება მთიელებისადმი თანადგომას სხვადასხვა ფორმითა და საშუალებით გამოხატავდა. სამეურნეო სპეციფიკის მიხედვით თუ, მაგალითად, ხევსურებს მათი სალოცავების სახელზე კახეთში ვენახს გამოუყოფდა, ფშაველებსა და თუშებს უმთავრესად ზამთრის საძოვრებით უზრუნველყოფდა. ამგვარი ვითარების საფუძველი ის იყო, რომ ხევსურები უმთავრესად მსხვილფეხა მესაქონლეობას მისდევდნენ, მთაბარული ტიპის მეცხვარეობას არ ავითარებდნენ. მათთვის უფრო ხელსაყრელი იყო სამეფო ხელისუფლების მიერ ზვრების ბოძება და ღვინის გამოყენება ხალხურ დღესასწაულებზე. მისგან განსხვავებით, ფშაველნი და თუშნი დაინტერესებულნი იყვნენ ზამთრის საცხვრე საძოვრებით, თუშცა სათანადო ღოკუმენტები ფშაველთათვის ზვრების გამოყოფასაც გვაუწყებენ.

ცნობები იმის შესახებ, რომ სამეფო ხელისუფლება მთიელთათვის ზამთრის საძოვრების გამოყოფით უზრუნველყოფდა მეცხვარეობის განვითარების შესაძლებლობას, დაცულია როგორც საისტორიო წყაროებში, ისე დღემდე შემორჩენილ ხალხურ გადმოცემებში. წერილობითი წყაროები თვალნათლივ ცხადყოფენ, რომ საძოვრების გაცემა უმთავრეს შემთხვევაში რაიმე მიზეზით განდგომილი მთიელების შემორიგების მიზნით ხდებოდა. ნათქვამის დამადასტურებელია ცნობა XV საუკუნეში შექმნილი მდგომარეობის შესახებ, როდესაც კახეთის მეფე გიორგი პირველის (1471-1492) მიერ საერისთავოების გაუქმებას და მოურაობის დაწესებას მთიელთა უკმაყოფილება მოჰყვა: გიორგიმ “დაიპყრა სრულიად კახეთი. მაშინ მოსპო ერისთავნი ჰერ-კახთა შინა და

დასხნა მოურავნი დიდთა და მცირე ადგილთა, ვითარცა არიან დღემდე: მოურავი ქიზიყისა, ელისენისა, წუქეთისა, დიდოეთისა, თიანეთისა, ჭიაურისა, შილდა-ყუარელისა, მარგყოფისა, გრემისა, პანკისისა, და სხუანიცა, და განჰყო ოთხ სადროშოდ... და მისცა დროშანი ეპისკოპოსთა, რათა არა განიმკვიდრონ მთავართა და დაიპყრან შეუცვალებლად, და ამით ერთგულ-ყვნა მრავალნი... გარნა თუ იწოდა თვისთაგან მეფედ. არამედ გარემონი თჳსნი კახ-ბაგონად უწოდებდენ. ამათ არა მორჩილებდნენ თუშნი და ფშავ-კევესურნი. არამედ დიდოეთი ერთგულებისათჳს დავითისა ერთგულებდენ ამათ და მსახურებდნენ” (1, გვ. 567-568).

დამოწმებული ცნობა აშკარად იმ გარემოების მაჩვენებელია, რომ გიორგი პირველის პოლიტიკით წარმოქმნილი უკმაყოფილება მთიელთა დაუმორჩილებლობით დასრულდა, მაგრამ შექმნილი ვითარების რეალურად შეფასების ნიადაგზე შემდგომ პერიოდში მდგომარეობა გამოსწორდა, როდესაც კახეთის მეფე ლევან მეორემ (1520-1574) მთიანეთის კვლავ შემომტკიცების მიზნით სახელმწიფოებრივად მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება მიიღო: „არამედ ამას წინათა კახთა მეფეთა არღარა მორჩილებდნენ ფშავ-კევესურნი და თუშნი; და ამან ლევან დაიპყრნა არა ძალითა, არამედ აღუთქუა, რათა ცხოვარნი მათნი უვნოდ მძოვარ იყვნენ კახეთს, და მისცა შეწირულობა ლაშას ჯუარსა თიანეთსა შინა, და მიერთგან მისცემდნენ ლაშკარსა და ბეგარასა“ (1, გვ. 573).

ციტირებული სტრიქონები იმის მაჩვენებელია, რომ განდგომილი მთიელების გადმობირება მოხდა არა ძალის გამოყენებით, არამედ სასიცოცხლო სამეურნეო შეღავათებით. ეს გადაწყვეტილება ერთი მხრივ ხელს უწყობდა მეცხვარეობის ფართო მასშტაბით განვითარებას, ხოლო მეორე მხრივ განაპირობებდა მთიელთა ერთგულ სამსახურს რო-

გორც მოლაშქრობაში, ისე ეკონომიკურ ვალდებულებებში
შესრულებაში (საკომლო, საბალახე).

კახეთის ზამთრის საძოვრებით სარგებლობა უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა თუშეთის ეკონომიკაში, მაგრამ გამუდმებული შემოსევების შედეგად მთაბარული გიპის მეცხვარეობის განვითარების შესაძლებლობა უკიდურესად მცირდებოდა. კახეთს საერთოდ და მისი მთიანეთის მეურნეობას კერძოდ გამოუსწორებელი მიანი მიაყენა სპარსელთა შემოსევამ და 1658 წელს შაჰის მიერ კახეთის მმართველად სალიმხანის დანიშვნამ, რომელმაც ბახგრიონში და ალავერდში ყიზილბაშები ჩამოასახლა. მისივე მხარდაჭერით გახშირდა ლეკთა თარეშიც: „ხოლო კახეთს შემდგომად სიბერისათჳს როსტომისა დასუეს სალიმხან ქ-სა ჩ-ქნზ, ქარ.გ-მე. არამედ ზაალსვე ეპყრნა ზემოთქმულნი ქუეყანანი და კითხვითა მისითა მართვიდა სალიმხან კახეთსა. ამან სალიმხან მოიყვანნა ელნი და დასხნა შიგნით და გარეთ-კახეთს და დაიპყრეს ამათ ბახგრიანი, ალავერდი და განრყუნეს წმიდანი ეკლესიანი, რამეთუ იყვნენ არვე-მროწლეთა მათთა სადგურად და იყო ჭირიცა დიდი მათგან კახეთსა შინა და ქურდთა ლეკთაგან. არამედ სალიმხან ჯდა ყარაღაჯს უბრუნველი კახთათჳს და განისუენებდა უბრუნველი მტრის ენებისაგან. ხოლო დღესა ერთსა მღუდელი ვინმე მოვიდოდა შიგნით კახეთს, შეიპყრეს იგი თათართა და განხრწნეს სოდომურითა და განუტყვეს. შეიწრებული მღუდელი იგი მოვიდა წინაშე ზაალისა მეტყუელი ესრეთ: „შენდა რწმუნებულ არს კახეთი კინდა პყრობად, აწ შემამთხვიეს თათართა უჯერო, ამისთჳს შენვე პასუხ-უგე ქრისტესა დღესა მას დიდსა განსჯისასა“. ამისმან მსმენელმან ზაალ ერისთავმან შემოიფიცა საყმონი თჳსნი და ფშავ-კევესურ-თუშნი, და ბიძინა სუფრაჯი და ერისთავი კსნისა შალვა ძმით ელიმბარ (რამეთუ სიძე იყო შალვა ზაალისა), შეკრიბნა ესე ყოველნი,

წარუძღუნა ძე თუხი და მოუკლნენ პირველად ბახგრიანს, მოსრნეს და მოსწყუნეს თათარნი, რამეთუ არცალათუ დაუტყვევს აკუანთა შინა მწოვარნი და განათავისუფლეს კახეთი“ (1, გვ. 599-600).

ბუნებრივია, რომ მგრის მიერ ოკუპირებულ ტერიტორიაზე ადგილობრივი მოსახლეობის მასობრივ ქლეგა-აწიოკებასთან და მეურნეობის მოშლასთან ერთად ფაქტიურად შეჩერდა მთაბარული მეცხვარეობის განვითარებაც. შექმნილი ვითარების შედეგი იყო ბახგრიონის ცნობილი აჯანყება, რაშიაც კახეთის მთიელებმაც (თუშები, ფშაველები, ხევსურები) აქტიური მონაწილეობა მიიღეს. აჯანყების მიზანი იყო არა მარგო სამშობლოს ხსნა და კახეთში ნორმალური ცხოვრების აღდგენა, არამედ მამთრის საძოვრებით სარგებლობის განახლებაც. წერილობით წყაროებთან ერთად ამას ადასტურებს დღემდე მოღწეული არაერთი ხალხური გადმოცემა. მგრის მიერ შექმნილი უმძიმესი ვითარება მიაჩნიათ თუშებს იმის მიმგმად, რომ მათმა წინაპრებმა აქტიური მონაწილეობა მიიღეს კახეთის განთავისუფლებისათვის თავდაუზოგავ ბრძოლაში და სამეფო ხელისუფლებამ მათ საშვილიშვილოდ უწყალობა აღვანის ველი ბახგრიონიდან გახგისგორამდე. სწორედ ამ ტერიტორიაზეა გაშენებული ზემო და ქვემო აღვანი მათ ირგვლივ გადაჭიმული სამეურნეო ნაკვეთებით (5, გვ. 443-457).

* * *

განხილულ საისგორიო წყაროებთან ერთად უსათუოდ გასათვალისწინებელია გვიანფეოდალური ხანის დოკუმენტები, რომლებსაც უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც მთიანეთის მოსახლეობის საზოგადოებრივი ყოფის, ისე სამეფო ხელისუფლებასთან და ფეოდალურ არისტოკრატიასთან ქართველ მთიელთა მრავალმხრივ საყუ-

რადლებო ურთიერთობის ხასიათის შესწავლისათვის ურთიერთობაში გამოკვანძულია ორმხრივი – ეკონომიკური და იურიდიული ვალდებულებანი, რაც ხორციელდებოდა მთიელთა ცხოვრების წესის გათვალისწინებით და მათი გრადიციებისადმი გამოსხატული პატივისცემით.

ქართველ მთიელებთან სამეფო ხელისუფლებისა და ფოლალური მედაფენის ურთიერთობის ამსახველი დოკუმენტები გამოაქვეყნეს ნ. ბერძენიშვილმა და ვ. ბარდაველიძემ, რასაც ქვემოთ ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით განვიხილავთ.

ნ. ბერძენიშვილის მიერ გამოქვეყნებული პირველი დოკუმენტი – „პირობის წიგნი, მიცემული ერთობით მთის კაცთა მიერ ოთარ ამილახვრის-შვილისადმი,“ შედგენილია 1732 წლის 20 იანვარს. სისრულისა და სიმუსგისათვის მას სიგყვასიგყვით ვიმოწმებთ:

„ქ. ესე წიგნი მოგეცით ჩვენ, არაგვის ერისთავის მთის კაცმა ციხიბურას მეითმა ციხისთავმა ბერმა, ჩოფიკაშვილმა ყაზიბეგ, დულუშაურმა ლომინამ, კევის ნაცვალმა ალუღიმ, ქარჩაიძე თათარამა, კადის ნაცვალმა მაზამ, გუდამაყრის ნაცვალმა პაპიმ, ნალიბაიძემ გივმა, ამირიძე კურციკმა, ბურღულმა ბეჟან, ნაზლაიძემ ავთანდილ, კელი ერთპირათ მთიულთა, მოკევეთა და გუდამაყრელთა, კიდევ ჭართლიანის ნაცვალმა გივმა, კადას ნაცვალმა გამახარემ, პავლეურთ ციხისძირმა, თრუსოელთა, ლუღელთა, რაც კევის ოსი ვართ, იმათა ჭორვილელთ (?) და ფშოელთა თქვენ, ამილახვრის-შვილს ოთარსა და ბარძიმს; – ასე რომ თქვენ ჩვენს ბატონს ერისთავს ბარძიმს ოთხის ქესას თავლები დაუდექით რევაზის ვალზედ და ჩვენ ეს მთის კაცი სულ თქვენი თავლები შავიქენით. ორ თვეში ეს ოთხი ქესა მოგართვათ. ამას გარდა ხუთი ქესა ბარძიმ თავისი გაიღო, რევაზის ვალი რომ ბარძიმს დაადევს. გრიმ (?) ფაშასთან მივიდა და ერის-

თაობაზედ კელი აიღო. ახლა ჩვენ ამისთვის არა ვქენით, რომ ისინი სულ მთის კაცს დაგყვევებას უპირებდნენ. ეს პირობა დაგვიდებია, რომ ოთხი ქესა ვაღაბე მოგართვათ“ (4, გვ. 233; შდრ. 2, გვ. 43).

მთის კაცთა ეს პირობა იმის გამომხატველია, რომ ისინი ფეოდალს ექვემდებარებოდნენ და ამის გამო სუბორდინაციის პრინციპით მოქმედებდნენ.

ფეოდალისადმი ერთგული სამსახურისა და მთის კაცთა პასუხისმგებლობის მაჩვენებელია 1759 წლის 6 ივლისს დაწერილი შერიგების წიგნი, მიცემული ფშავ-ხევსურთა მიერ მოურავ გრიგოლ ჩოლოყაშვილისადმი. ამ დოკუმენტის შინაარსი გვაუწყებს, რომ მთის კაცნი აქტიურად მონაწილეობდნენ საქმის გარჩევაში, რაც საეჭვო მკვლევლობის ბრალდებასთან იყო დაკავშირებული. როგორც ამ დოკუმენტში აღინიშნა, დემეტრე ასათაშვილის მოწამვლა ბრალდებოდა ფშავის, ხევსურეთისა და თიანეთის მოურავს, სახლთუხუცესს გრიგოლ ჩოლოყაშვილს. მთის კაცნი ჩვენებას იძლევიან, რომ დემეტრე ასათაშვილი „თავის დღით მომკვდარიყო“ და არა მოწამვლით. ეს ჩვენება ერთგული სამსახურის ფიცით მიცემულია იმის საფუძველზე, რომ თვით ერეკლე მეორე თავისი ამაღლით თუშეთს ასულა, მთის კაცთა დაკითხვით საქმე გამოუძიებია და ბრალდებაც გაქარწყლებულა. ამის გამო კვლავაც ძალაში დატოვებს გრიგოლ ჩოლოყაშვილის, როგორც მოურავის უფლებამოსილება და სამეფო ხელისუფლებასთან მისი შემდგომი სამსახურის გაგრძელება (4, გვ. 424-425).

ქართველ მთიელთა მიმართ სამეფო ხელისუფლებისა და დიდებულთა ურთიერთობის ხასიათის ჩვენებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობით გამოირჩევა დოკუმენტების ის ნაწილი, რომელიც გვაცნობს სალოცავისადმი შეწირვის ფაქტებს და შეწირულებათა გაცემის მიზნებს. კონკრე-

ტულად ეს მეღავენდება ფშავლებისადმი და ლაშარისადმი, როგორც “მოძმესადმი” დამოკიდებულებაში. აღნიშნული სალოცავის მოძმედ აღიარება ნაკარნახევი იყო ფშავის შემომტკიცებისა და ფშაველთა გაერთოვლებისათვის. ამ შემთხვევაში ლაშარის ჯვარი განასახიერებდა თავის “უნჯყმათა” ერთობას ფშაველთა სახით და იმ ძალას, რომელთან ძმობა განსამღვრავდა საიმედო კავშირს სამეფო ხელისუფლებასა და ფშავის მოსახლეობას შორის.

იმის შესახებ, რომ ლაშარის ჯვარს მამულებს სწირავდნენ ქართველი მეფეები და ფეოდალები, ჩანს 1741 წლის 12 ოქტომბერს დაწერილი საბუთიდან. მისი შინაარსიდან ნათლად ჩანს, რომ სახლთხუცეს გრიგოლ ჩოლოყაშვილის წილი მამული მარილისში მეფეს ლაშარის ჯვრისთვის შეუწირავს, რის გამო გრიგოლს უკმაყოფილება გამოუხატავს. ამის გამო მეფეს ის დაუჯარიმებია. შექმნილი მდგომარეობა გრიგოლს იმით გამოუსწორებია, რომ მეფის გადაწყვეტილებას შერიგებია და ფშაველთათვის აღუთქვამს – ბატონმა რაც შემოგწირათ, „ჩვენც ისევ შემოგწირეთ“-ო. მონანიებულ ფეოდალს „ჯურუმიც“ გადაუხდია და უთხოვია „ისევ შემოგვიერთდით და ისევ მწყალობელი შეიქნით.“ გრიგოლს იმის პირობაც მიუცია, რომ კვლავაც ფშაველთა მწყალობელი იქნებოდა (4, გვ. 406; შდრ. 2, გვ. 43-44).

იმის შესახებ, თუ რა გზით ხორციელდებოდა სამეფო ხელისუფლების ურთიერთობა ქართველ მთიელებთან და კანონის დარღვევის შემთხვევაში მეფე რა სახის გადაწყვეტილებას ღებულობდა, ამაზე პასუხს გვაძლევს ერეკლე მეორის განაჩენი გრიგოლ სახლთხუცის საქმეზე 1747 წლის 18 იანვარს: „ქ. ეს განაჩენის წიგნი დაგვიღვია ჩვენ, მეფე ერეკლეს; ასე რომ გრიგოლ სახლთხუცესი გავგზავნეთ ფშავს ჩვენი მოძმის კარზე იყო და ფშაველთ სტუმარი იყო. წამოსვლაში იმასთან გოდერძი იყო ასათაშვილი, დემეტრე

ვედრაული, პაპა კუსრა ნაცვალი. გზაზე გოგოლაური ჩემ
ჯდომოდა, თოფი რომ უნდა დაეკრა, სასხეპი მოსტყომოდა,
ველარა ექნა რა. რადგან რომ მთის კაცსში სასტუმრო და-
ღებული არის თექვსმეტი კარი, ეს ჯერ რომ იყო თავადიშ-
ვილი იყო, მერმე ჩემი გაგზავნილი და მოძმის კარიდამ წა-
მოსული იყო. ახლა ჩვენ გაგვიპტვია: სასტუმროც ის არის,
ჩვენის ჯარიმაც შიგ არის, - თოთხმეტჯერ თექვსმეტი კარი
უნდა მოსტყეს და თუ ის კაცი ჩვენ ჩავიგდევით, იმისი კიდემ
ჩვენ ვიცით. ამ სახლთხუცეს და ამ კაცს სამართალს ჩვენ
უზამთ და თუ სიტყვა ქონდეს... ჩვენ მოგვახსენოს იმ გოგო-
ლაურმა“ (4, გვ. 417; შდრ. 2, გვ. 44).

დამოწმებული დოკუმენტი ავლენს არა მარტო მთიელ-
თადმი სამეფო ხელისუფლების დამოკიდებულების ხასიათს,
არამედ სტუმარ-მასპინძლობის გრადიციის ხელშეუხებლო-
ბასაც. შემთხვევითი არ არის რომ მეფემ სტუმრის მოსაკ-
ლავად ჩასაფრებულ გოგოლაურს ჯარიმაც უზომოდ გაუდი-
და და მას სამართლით დასჯასაც დაემუქრა. ესოდენ მკაც-
რი გადაწყვეტილების საფუძველი იყო ჯერ ერთი ის, რომ
გოგოლაურმა მეფის მიერ გაგზავნილი თავადის მოკვლა გა-
ნიბრახა და მეორე ის, რომ გრიგოლი მეფის „მოძმის კარზე
ფშაველთ სტუმარი იყო“. ეს მეორე არგუმენტი აშკარად
იმის გამომხატველია, თუ სამეფო ხელისუფლება რაოდენ
დიდ სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას ანიჭებდა მთიელებ-
თან კეთილგანწყობილ ურთიერთობას.

1709 წლის 7 იანვარს დაწერილი საბუთის მიხედვითაც
ქართველი მეფე თუ ფეოდალი ლაშარის ჯვართან „ძმობას“
აღიარებს. ამ საბუთის თანახმად იმამ ყულიხანი მოძმედ
მიჩნეულ ლაშარის ჯვარს სწირავს თავის ყმად სახელდე-
ბულ ფიცხელაურის ოჯახს მამულით, მიწა-წყლით და ვენა-
ხით. ასეთი შეწირულების საფუძველი იყო ფშაველთა, რო-
გორც ლაშარის ჯვრის ყმათა ერთგული სამსახური-საბუთ-

ში შემდეგი სიგეყებით გაცხადებული: შემოგწირეთ ჩვენსა ღიდათ ერთგულთ ჭირნახულად ნამსახურსა ჩვენის ძმის ლაშარის-ჯერის ყმათ და ჩვენს ყმათ ერთობით ფშაველთ“ (2, გვ. 40-41).

ამ დოკუმენტის შინაარსით აშკარადაა გამოკვეთილი ის ურთიერთობა, რაც მეფისადმი ერთგულ ყმობაში სახიერ-ღებოდა და ძმობის დონეზე იყო აყვანილი. სამეფო ხელისუფლება საჭიროებდა ლაშარის ჯერის ძმად მიჩნევას და ერთობით ფშაველთა ლაშარის ჯერისადმი ყმობას და ამავე დროს მეფისადმი ყმობას.

მოდმელ სახელდებული ლაშარის ჯერისა და ფშაველთადმი წყალობის საილუსტრაციოდ შეიძლება დავიმოწმოთ 1725 წლის 19 მაისის კონსტანტინე მეფის მიერ გაცემული პირობის წიგნი: „ძეთა კაცთასა უცილობელი სამკვიდროდ და საბოლოოდ გამოსადეგი და მტკიცედ დამტკიცებული, მოუშლელი ძღვენი და შესაწირავი მოგართვით და შემოგწირეთ თქვენ ყოვლად დიდებულსა და ყოვლად ქებულსა მხედარსა მეუფესა ღუთისასა, მოძმესა ჩვენსა წმიდასა გიორგის ლაშარის ჯვარსა და კვალად მოუბოძეთ მოყმეთა, მოლაშქრეთა, დეკანოზთა, ქადაგთა და სრულიად ფშაველთა“...

ძღვენის ბოძების საფუძველი ყოფილა ფშაველთა დიდი დამსახურება წინამორბედ მეფეთა წინაშე თავისი ერთგულებით და საბრძოლო შემართებით, ომებში გამარჯვებისათვის თავგანწირვით, “შეწევნითა მოძმისა ჩვენისა გიორგისათა”. მოძმეობა კი იმაშიც გამოიხატა, რომ ურუმობის მძიმე პერიოდში სამეფო კარი ფშაველში გაიხიზნა თავისი ბარგით და მათ ფშაველებმა უპაგრონეს.

სიკეთის სანაცვლოდ მეფემ აღნიშნა: “შევსწირეთ ლაშარის ჯვარსა და შეგიწყალეთ და გიბოძეთ თქვენცა მისთა მოყმეთა, სრულიად ფშაველთა ნახევარი მარილისი, ოთარის კერძი, გარდა გარსევან მოურავისა და ალავერდის

კერძისა, რისაც მქონებელი მამულისა მარილისში ოთარის
ყოფილიყოს ლაშარის ჯურისათვის, შეგვიწირავს და თქვენ
ფშაველთათვის გვიბოძებია: სასახლე, გვარი და მარანი
საკვამლო კაცითა აქამდე; შენითა და უშენოთა. რადგან
გარსევან მოურავის ყმად იყო ის ალაგი და გამოვართვით
და თქვენ მოგვეცით; მოურავად ისევ გარსევან მოურავი
იყოს იმ თქვენის წილის ალაგისა, გქონდესთ და გიბედნიე-
როსთ ღთს, ჩვენს ერთგულებაში და სამსახურში არ მოგე-
შალოსთ ჩვენგან არცა შემდგომთა ჩვენთა მეფეთა და დე-
დოფალთაგან, მოყმეთა და ნათესავთა ჩვენთა უკუნისამდე”
(2, გვ. 41-43).

ფშავის მთავარი სალოცავისადმი და ერთობილ ფშა-
ველთადმი კეთილგანწყობილება მკაფიოდაა გამოვლენილი
შანშე ქსნის ერისთავის, მისი ძმებისა და შთამომავლების
ერთგულების ფიცშიც, სანაცვლოდ იმისა რომ მოძმედ მიჩ-
ნეული ლაშარის ჯურის ყმანი უანგარო სამსახურით გამო-
ჰირჩოდნენ. ერისთავის ოჯახის უდიდესი პატივისცემა ფშა-
ვის მთავარი სალოცავისადმი და ფშაველთა დამსახურების
რესოდენ დიდი დაფასება ამ შემთხვევაშიც იმის საჭიროებით
იყო ნაკარნახევი, რომ სამეფო ხელისუფლებას და ფეოდა-
ლურ ბელაფენას მთიანეთში სტაბილური მდგომარეობა შეე-
ნარჩუნებინა. ამ მიზნით ისინი არა მარტო ფშაველთა ერ-
თგულ სამსახურს აღიარებდნენ, არამედ თავის მხრივ ამის
დაფასებასაც ფიცით განამტკიცებდნენ.

საბუთის თარიღი ნაჩვენები არ არის. სამაგიეროდ
ცნობილია რომ შანშე ერისთავობდა 1718 წლიდან და გარ-
დაიცვალა 1753 წელს (2, გვ. 41).

ლაშარის ჯურისადმი თაყვანისცემისა და ფშაველთად-
მი კეთილგანწყობილების გამოხატველია 1799 წლის 20
მარტით დათარიღებული შეწირულების წიგნი. შემწირვე-
ლის როლში ფიგურირებს მეფის სიძე, სახლთუხუცესი და



საგარეჯოს მოურავი გიორგი ჩოლოყაშვილი, რომელიც თავისი ყმის ვენახის ჩამონაჭერი ლაშარის ჯვრისთვის შეუწირავს თავისი „სულისა და ხორცის შემწედ“. ვენახის ამ ნაჭერს შემწირველი ლაშარის ჯვრის უცილობელ საკუთრებად აცხადებს და ნათქვამს ღმერთისა და მოწმეების სახელით ადასტურებს (2, გვ. 45-46).

იმ შემთხვევაში, თუ შეწირულებასთან დაკავშირებით საადგილმამულო დავა წარმოიქმნებოდა, სათანადო გადაწყვეტილებას თვით მეფე ღებულობდა. 1801 წლის 7 თებერვლის დოკუმენტის თანახმად, პაგარა კაცისა და ბაწაწურის ნაქონი ერთი საკომლო მამული ალაჭანს, შეწირული მოძმე ლაშარის ჯვრისადმი, სადაო გამხდარა. თიანეთის მოურავის დიმიტრი ჩოლოყაშვილისათვის მეფეს დაუვალებია: ეს მამული „თავისი სახნავით და სათესით, შესავლით და გასავლით, ყველა უკლებლივ უნდა ფშაველთ მიაბარო სამართლიანის საქმითა“ (2, გვ. 47).

ანალოგიური ხასიათის დოკუმენტშიც (1801 წლის 10 აპრილი) აღინიშნა საადგილმამულო დავაში მეფის ჩარევა. იგულისხმება გიორგი მეფის ბრძანება იმის შესახებ, რომ ფშაველებს უნდა დაუბრუნონ დავით გუსიშვილის მიერ უკანონოდ მითვისებული მამული. ადრე გაცემული ბრძანებით ფშაველებისათვის მიკუთვნებული მამულის დაბრუნება მეფეს უბრძანებია დიმიტრი ჩოლოყაშვილისათვის და ისიც დაუვალებია, რომ იასაულებისათვის ჩამოერთმიათ წიგნები, რომლებშიც დადასტურებული იყო ფშაველთა უფლებამოსილება. მეფე თვით ერთობილ ფშაველებს ანიჭებს უფლებამოსილებას, რომ წინააღმდეგობის გაწევის შემთხვევაში ავად მოეპყრონ მამულის მიმთვისებელ დავით გუსიშვილს (2, გვ. 47-48).

მოძმე ლაშარის ჯვრისა და ფშაველთადმი ვალდებულება სახიერდებოდა არა მარტო მამულების შეწირვით,

არამედ ძღვენის მირთმევეითაც. ეს თვალნათლივ ჩანს 1801 წლის 22 თებერვლის დოკუმენტიდან, რომლის თანახმადაც მეფე გიორგი ავთანდილ გილდაშვილს ლაშარის ჯვრისადმი სამსახურს ავალდებულებს. ეს ვალდებულება ითვალისწინებდა ლაშარის ჯვრის სახელზე ძღვენის რეგულარულად მიგანას ორი ცხვრისა და ცხენის ერთი საპალნე ღვინის სახით (2, გვ. 46).

ლაშარის ჯვრისა და სახელმწიფოსათვის სავალდებულო გადასახადების არსებობას გვიჩვენებს 1801 წლის 20 მარგით დათარიღებული დოკუმენტიც. როგორც მასში აღინიშნა, ხელმწიფის, ლაშარის ჯვრისა და ერთობილ ფშაველთადმი თხოვნაში მარილელეები თავს აცხადებენ ოდითგანვე ლაშარის ჯვრის ყმებად და თვით მარილისს ლაშარის ჯვრის მამულად. თხოვნაში აღიარებულია, რომ ლაშარის ჯვრის სახელზე მათ ევალდებოდათ წელიწადში კომლზედ კოდი პური და ათი ჩაფი ღვინო. ისინი პირობას იძლევიან, რომ ამ სახის ვალდებულებას კვლავაც შეასრულებენ, ოღონდ იმის თხოვნით, რომ გადასახადი აღარ გაზრდილიყო. იმაზედაც თანხმობას აცხადებენ, რომ კოდის პურს და კულუხს ყოველწლიურად ლაშარის ჯვარს მიართმევდნენ და ამას გარდა სხვების თანაბრად, რაც ხაგისა და სხვა ეკლესიის ყმათ ევალდებათ, სახელმწიფოსათვის ისინიც გადაიხდიდნენ (2, გვ. 46-47).

ბარის მოსახლეობასთან ფშაველთა საადგილმამულო ურთიერთობა გავრძელებდა რუსეთის ხელისუფლების დამყარების პერიოდშიც. ფშაველთა ერთ-ერთი საჩივარი ეხება კულუხის გადახდის ვალდებულებას, რაც სდებიათ არაგვისპირის მცხოვრებთ და რომლებიც წმინდა გიორგის კულუხს აღრე იხდიდნენ, მაგრამ შემდეგ შეუწყვეტიათ (9.12.1803 წ.).

როგორ დამთავრდა ეს დავა, საბუთიდან არ ჩანს, მაგრამ ფაქტია, რომ ლაშარის ჯვრის სახელზე მამული ფშავე-

ლებს არაგვისპირშიც ჰქონიათ (2, გვ. 48).

ანალოგიური ხასიათისაა იმავედროულად დაწერილი მეორე საჩივარიც, რაც ფშავლებს წარუდგენიათ ღუშეთის კაპიტან-ისპრავნიკისათვის თხოვნით, რომ გუდამაყრის სოფელ ლუთხუბიდან მათ მიიღონ ყოველწლიური გადასახადი. იგულისხმება მამულის ღალა, ე.ი. გადასახადი იმ მამულზე, რაც ლუთხუბში ფშავლებს ეკუთვნოდათ (2, გვ. 48).

XIX საუკუნის დასაწყისში რომ კვლავაც გრძელდებოდა ლაშარის ჯვრისადმი შეწირულების ტრადიცია, ამაზე მეტყველებს 1805 წლის 14 სექტემბერს მეფის ძის ფარნაოზის მიერ გაცემული და ფშაველთაღმის კეთილსასურველი ურთიერთობის დამადასტურებელი საბუთი. ამ დოკუმენტის მიხედვით, ფარნაოზს თავის ძმის მეფე გიორგის ბრძანებით, მოძმე ლაშარის ჯვრისთვის შეუწირავს ზემო ხოღაშენში მცხოვრები ორი კომლი თავისი მამულით (2, გვ. 49).

სამეფო სახლის წარმომადგენლებთან ერთად ლაშარის ჯვრისადმი შეწირულების ოდითგანვე დამკვიდრებულ ტრადიციას დიდებულებიც კვლავ ერთგულობდნენ. ამ მხრივ საყურადღებოა ფშავ-ხევსურეთისა და თიანეთის მოურავის გრიგოლ ჩოლოყაშვილის შეწირულების წიგნი (1813 წლის 15 ივლისი) იმის თაობაზე, რომ მას ლაშარის ჯვრისთვის შეუწირავს ვერცხლის თასი და თავისი მკვიდრი ყმის მარიამ ყულის ვენახის ნაჭერი (2, გვ. 50).

ზემოთ განხილულ დოკუმენტებთან ერთად, რომელთა მიხედვითაც სამეფო ხელისუფლებისადმი ფშაველთა ერთგულება ჩანს და ეს განსაზღვრავდა მათთან ურთიერთობის ხასიათს, ამაზე მეტყველებს სამეფო გახტის აღდგენისათვის მებრძოლი ალექსანდრე ბატონიშვილის წერილი (1814 წლის 26 აგვისტო) ფშაველი ხევსებრებისადმი. ამ წერილის მიხედვით ალექსანდრე ბატონიშვილი ფშავლებს თავის საიმედო მოკავშირეებად თვლიდა და მათში ნდობის საფუძველს

ხელავდა იმის გათვალისწინებით, რომ სამეფო კარისადმი ერთგულება ფშავლებს ადრეც დაუმტკიცებიათ (2, გვ. 50-51).

დამოწმებული დოკუმენტები თვალნათლივ გვიჩვენებენ სამეფო ხელისუფლებისა და ფაოლალთა დამოკიდებულების ხასიათს ლაშრის ჯვრისა და ერთობილ ფშაველთა მიმართ. ეს დამოკიდებულება მკლავნდებოდა მოძმედ სახელდებული სალოცავისადმი გაღებულ შეწირულებათა სახით.

ამასთან ერთად მოგიერთი დოკუმენტი ეხება ვალდებულებებს თვით ფშაველთა მხრიდან. 1801 წლის 22 თებერვლის საბუთში აღინიშნა, რომ მარილის მამულის შეწირვისა და მისი გამოყენების სანაცვლოდ ფშავლებს დაეკისრათ ღალისა და საბალახეს გამოღება. ეს ვალდებულება გაფორმებულია რომელიღაც ბაგონიშვილის განახლებული ბრძანებით, ვინაიდან ანალოგიური შინაარსის ბრძანება მეფეს ადრეც გაუცია (2, გვ. 47).

სამეფო ხელისუფლება რომ წყალობასთან ერთად ფშავლებს ვალდებულების შესრულებასაც შეახსენებდა, ამაზე პასუხს გვაძლევს დავით ბაგონიშვილის ბრძანება ფშავის უნჯ ყმათა და ხვეისბერების მიმართ (20 თებერვალი, 1802 წ.). მეფისწული ხვეისბერებს საყვედურობს გულგრილობისა და წაყრუების გამო, იმის გამო, რომ ისინი დიდი ხნის განმავლობაში არ ხლებიან მას საქმიანი შეხვედრის მომხი. ბრძანებაში მუქარამაც გაიქლერა: „თუ არ ჩამოხვალთ, მაშინ შევიგყობთ, რომ ჩვენი ბაგონ-ყმობა არ გნდომებიათ და მერე ჩვენს ძალასაც სცნობთ“ (2, გვ. 48).

უფლისწულის ეს განაცხადნი ფშაველთ ავალდებულებს ბაგონყმობის რიგის დაცვას, რაც თავისთავად იმის მაჩვენებელია, რომ წყალობასთან ერთად ვალდებულების შესრულებაც იგულისხმებოდა.

როგორც დამოწმებული დოკუმენტის შინაარსიდან გამოჩნდა, მთიელებთან სამეფო ხელისუფლებისა და ფეოდა-

ლური ბელაფენის ურთიერთობა სახელმწიფოებრივ სფეროებთან სებთან იყო დაკავშირებული. სახელმწიფო ხელისუფლებამ ამ ურთიერთობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა მთავარი სალოცავის როლსა და ადგილს მთიელთა გრადიციულ ცნობიერებაში. ლაშარის ჯვრის მოძმედ აღიარებაც ამ ფაქტორით იყო პირობადებული.

აღნიშნულ ვითარებასთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულება მოძმეობისა და ძმადნაფიცობის გრადიციის შესახებ. ვ.ბარდაველიძემ ამ საკითხისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში (3) სათანადო სისრულით წარმოაჩინა ეთნოგრაფიული მონაცემები ძმადნაფიცობისა და დადნაფიცობის გრადიციის შესახებ. ეს მონაცემები ძირითადად გვაცნობენ ქართველ მთიელთა ყოფის თავისებურებებს, რაც ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევის გამოქვეყნებამდე უართოდ იყო ცნობილი როგორც ეთნოგრაფიული ლიგერაგურით, ისე მხაგვრული ნაწარმოებებითაც (ალ. ყაზბეგი, ვაჟა-ფშაველა). ამ საკითხზე ვ. ბარდაველიძის კვლევის შედეგები ფრიალ მნიშვნელოვანია, მაგრამ როდესაც მკვლევარი ძმადნაფიცობის ხალხურ გრადიციასთან ორგანულ კავშირში განიხილავს ლაშარის ჯვართან მეფე-დიდებულთა მოძმეობას, ამ შემთხვევაში გათვალისწინებული არ არის არსებითი განსხვავება ამ ორ მოვლენას შორის. ამგვარ კვალიფიკაციასთან დაკავშირებით საჭიროდ მიმაჩნია განიმარტოს, რომ გრადიციული ხალხური ძმადნაფიცობა წმინდა ყოფითი ჩვეულება იყო და ის ოჯახებსა და პიროვნებებს შორის ურთიერთდაახლოებდა ანათესავების მიზნით სრულდებოდა. მისგან განსხვავებით, მოძმეობა ლაშარის ჯვარსა და სახელმწიფო ხელისუფლების მესვეურთ შორის სოციალურ-პოლიტიკურ სტაგუსს ესადაგებოდა და მთიანეთის შემომტკიცების ინგერესებით იყო ნაკარნახევი. სამეფო ხელისუფლებისათვის ლაშარის ჯვარს

იმდენად ჰქონდა მნიშვნელობა, რამდენადაც ის მთიელთა ერთობას განასახიერებდა. ეს ფაქტორი რომ არა, მოძმედ ასევე შეიძლებოდა ყოფილიყო მიჩნეული ისეთი ბევრად დიდი და მნიშვნელოვანი ძეგლები, როგორცაა სვეტიცხოველი, ალავერდი თუ ბაგრატიის გაძარი. როგორც ცნობილია, საქართველოს უდიდესი ეკლესიებიდან წყაროებში არსად არ აღნიშნულა რომელიმე მათგანის მოძმეობა. ლაშარის ჯვართან მოძმეობა განაპირობა არა ზემოხსანებულ გაძრებთან შედარებით ამ სალოცავის უდიდესობამ, არამედ მისმა მნიშვნელობამ მთიელებთან ურთიერთობის განვითარებაში. ამდენად, ლაშარის ჯვართან მოძმეობისა და გრადიციული ხალხური ძმადნაფიცობის გაიგივება დაუშვებელია.

* * *

განხილული დოკუმენტების მიხედვით ნათლად გამოჩნდა, რომ ფშაგ-ხევსურეთის მოსახლეობასთან სამეფო ხელისუფლების ურთიერთობა ლოკალური ხასიათისა იყო, რამდენადაც ეს ურთიერთობა განისაზღვრებოდა ქვეყნის შიდა ინტერესებით. სახელმწიფო ხელისუფლება ამ მხრივ სრულიად განსხვავებულ დამოკიდებულებას იჩენდა ხევის მიმართ, ვინაიდან ეს რეგიონი არა მარტო შიდასახელმწიფოებრივ, არამედ ჩრდილო კავკასიასთან და რუსეთთან ურთიერთობაშიც განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა. ეს იმიტომ, რომ გარესამყაროსთან დამაკავშირებელ საშუალებას წარმოადგენდა არაგვის გზა, შემდგომში საქართველოს სამხედრო გზად წოდებული მაგისტრალი, რაც თბილისიდან იწყება და დარიალის ხეობის ბოლოში საქართველოსეთის (ფაქტიურად კი საქართველო-რუსეთის) საზღვართან მთავრდება. ამ 200 კილომეტრიანი მაგისტრალიდან საგანგებო ყურადღება ექცეოდა გზის მონაკვეთს ხევის გერი-

ტორიაზე ჯერის უღელტეხილიდან დარიალის კლდეებამდე. ეს განპირობებული იყო ერთი მხრივ დარიალის ჭიმკრის თავდაცვითი მნიშვნელობით, როგორც უძველესი დროიდან რუსეთთან საქართველოს შეერთებამდე, ისე ამ შეერთებისთანავე და მის შემდგომ პერიოდშიც. საქართველოს სამეფო ხელისუფლება ხედავდა, რომ დარიალის ხეობაზე კონტროლის დაწესება და გზის სამიმოსვლო ვარგისიანობა აუცილებელი პირობა იყო რუსეთთან ურთიერთობის ნორმალიზაციასათვის. პირველ რიგში ამაზე ფიქრობდა ერეკლე მეორე, რომლის მეფობის პერიოდშიც გაფორმდა ე. წ. “შუარველობითი გრაქგაგი” (1783 წ.) და რეგულარული ხასიათი მიეცა ელჩების მიმოსვლას, რუსეთის ჯარის შემოსვლას თუ ვაჭართა ქარავნების მოძრაობას. ყოველივე ეს რომ შეუფერხებლად განვითარებულიყო, უპირველეს საზრუნავს შეადგენდა უსაფრთხოების შექმნა, განსაკუთრებით კი მგზავრებზე თავდასხმების აღკვეთა. არადა თავდასხმებს ანხორციელებდნენ თავაურის ხეობაში – სოფელ ღარსიდან ქ. ვლადიკავკაზამდე მცხოვრები ოსები. მათი მუღმივი ყაჩაღობის ალაგმვის მიზნით ერეკლე მეორემ თავაურელი ოსები თავის სამსახურში ჩააყენა (ხილების შეკეთება, გზის რემონტი, ძნელად სავალ ადგილებში მგზავრთა ბარგის გადაზიდვა...) ჯამაგირის მიცემის პირობით. ეს კარგად ჩანს ერეკლეს წერილებიდან თავაურელი ოსებისადმი. ასევე ცნობილია, რომ ამგვარ ურთიერთობაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებდნენ ოთხ სამოურავოდ დაყოფილი ხევის თავკაცები, სახელდობრ, ქვემო ხევის მოურავის სგაგუსით აღჭურვილი ყაზიბეგ ჩოფიკაშვილი. როგორც ეს პიროვნება, ისე მისი შთამომავლობა ხევში ღიდი პრივილეგიებით სარგებლობდნენ და საქართველოს სამეფო ხელისუფლებას თუ რუსეთის სამოხელეო აპარატს გულმოდგინედ ემსახურებოდნენ. ყაზიბეგ ჩოფიკაშვილის შემდეგ ყველაზე გამოკვე-

თილი ფიგურა იყო მისი შვილი გაბრიელ ყაზბეგი (მან მის საკუთარი სახელი გვარად გაიკეთა), რომელმაც გენერლის წოდებაც კი დაიმსახურა. ყოველივე ეს გაშუქებულია სპეციალურ ნაშრომში (6) და მის შესახებ სიგყვას აღარ ვაგვრძელებ. ამჯერად ჩემს ამოცანას შეადგენდა მხოლოდ იმის თქმა, რომ პერიფერიებთან სამეფო ხელისუფლების ურთიერთობაში ხევი გამორჩეულ კუთხეს წარმოადგენდა, რამდენადაც გეოგრაფიული მდებარეობის გამო მას ყველაზე დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. შემთხვევითი არ არის, რომ მთიანეთის ყველა სხვა კუთხისაგან განსხვავებით ხევში გამოიკვეთა ყაზბეგების პრივილეგიები და სახელმწიფოებრივ დონეზე ჩამოყალიბდა სამეფო ხელისუფლებისა და ადგილობრივ მოხელეთა ურთიერთობა.

არსებული დოკუმენტებისა და საისტორიო წყაროების განხილვის შედეგად გამოჩნდა, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სახელმწიფო ხელისუფლებისადმი მთიელთა თანადგომას და ურთიერთობის იმ ფორმებს, რაც განაპირობებდა მთიანეთის შემომტკიცების აუცილებლობას ერთიანი სახელმწიფოს ფარგლებში. საბუთები იმაზედაც მეტყველებენ, თუ ამ ურთიერთობაში რაოდენ დიდი ყურადღება ექცეოდა მთიანეთის ამა თუ იმ კუთხის მდებარეობას, მის სტრატეგიულ მნიშვნელობას, გრადიციული ყოფის ლოკალურ თავისებურებებს და სალოცავების როლს მთიელთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

Georgian Highlanders' Relations with the Royal Government and Feudal Nobility

In the process of defining Georgian highlanders' social life-style and status, the place in the state system, the data of Georgian written sources have a significant importance. According to the mentioned data Georgian royal government carried on the policy of consolidation towards highlanders using particular means in particular circumstances for their being loyal supporters of the country.

If the highlanders were changing their loyalty, the royal government was taming turncoats even with force. For example, in XVIIc. Erekle II was forced by turncoat Khevsurians (Khevsureti is one of the mountain regions of West Georgia) to use force. When the king entered Pshavi (another mountain region of West Georgia) disobedient Khevsurians appeared before him confessing their guilt. The loyal relationships were restored (Kartlis Tskhovrerba by Papuna Orbeliani).

There were other forms of regulation as well. F.i. highlanders were given vineyards and pastures in Kakheti (one of the regions of western Georgia). Besides royal government was expressing special respect towards highlanders' sanctuaries. The government used to present them with sacrifices. And what is more, king and nobility considered main sanctuary of the Pshavs-Lasharis Jvari-as their fellow. All these measures served for establishing friendly terms and loyalty towards government. Thus, royal government was strengthening the country stability and Georgian national mentality.

1. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველო-სა, "ქართლის ცხოვრება", ტ. IV, თბ., 1973.
2. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრაფიციული სამოგადობრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, ფშავი, თბ., 1974.
3. ვ. ბარდაველიძე, მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მოძმეობის ინსტიტუტი), ე. შანუ (ისტორიის... სერია), 1971, № 3.
4. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ტ. I, ბაგონყმური ურთიერთობა (XV-XVIII სს.), ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბ., 1940.
5. ვალ. ითონიშვილი, ოჯახის ეკონომიკური საფუძვლები წოვა-თუშებში, "ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული", თბ., 1976.
6. ვალ. ითონიშვილი, მეგობრობის გზა, თბ., 1983.
7. პაპუნა ორბელიანი, ამბავნი ქართლისანი, გამოსცა ელენე ცაგარეიშვილმა, თბ., 1981.

მორს წასული ახლობლის გახსენება

„შინიდან“ წასული მზე კვლავ დაბრუნდება. დაბრუნებული ისევ წავა „შინიდან“, რათა კიდევ ერთხელ დაბრუნდეს სამშეოში და ასე გავრძელებო ვინ იცის როდემდე წარსული ერთად ყოფნის სიხარული, იმელები და მშვენიერი განუხორციელებელი გეგმები კი აღარ ბრუნდებიან. ისინი სამყაროში იფანგებიან და უხილავად გვინათებენ ამ დღეამიწაზე მავალთ და შინ, იმ ქვეყნად დაბრუნებულ სულებს, რომელთა უთუო კავშირი სევდამზე, მონაგრების ტკივილსა და იმედზე გადის. იმ იმედზე, რომელიც მისტიკურ მარადისობაში ყოფნის სევდის ჭრილობას საღბუნად ედება და შეხვედრის გარდუვალობის განცდით ავსებს და ელის იმ დროს, როდესაც უმენაესის ხელით მშეს სამშეოდან გაჰყვები და იქ, მარადიული სინათლის ქვეყანაში, შეხედები ყველა მათ, ვინც ასე ვვიყვარდა, ვიბედაც ფიქრობდი, ვინც გაკლდა და სევდის ტკივილით გავსებდა.

გრაგიკული ამბის მაყნედ სიმშრად ნანახმა და თქვენს სამსჯავროზე წარმოდგენილმა, ერთი ძველი, ახალგაზრდული სგაგის პოუნამ გამაბედინა საჯაროდ გამეხსენებინა ვახგანგ ითონიშვილი. ჭეშმარიტად ძნელია წარსულში ილაპარაკო აღამიანზე, რომელსაც პაგივს სეემდი, გეამაყებოდა მისი ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში ჩამოყალიბებული პროფესიონალიზმი: არა მარტო გეამაყებოდა, არამედ იმელს გაძლევდა, რომ ავის მქმნელსა და ჩვენი ქვეყნის წარსულის გამყალბებელს საკადრის და ღირსეულ პასუხს გასცემდა; წარსულში გახსენება მისი, ვისი ნააზრევი დლითი-დღე უხვი და ნაყოფიერი ხდებოდა. უდაოდ ძნელია წარსულში მოიხსენიო ის მხიარული, თანადვომითა და პაგივისცემით

ვაჯერებული ერთობა საყვარელ პროფესიაში, რომელიც ჩვენ ისტორიის ინსტიტუტის ახალგაზრდა თანამშრომლებს ვაკავშირებდა.

ნათელი, მზიანი დღე იყო, როდესაც ჩვენი ინსტიტუტის მესამე სართულის კიბისთავთან მე და ვახო გულითადი დიმილით შევხვდით და მოვიკითხეთ ერთმანეთი, რასაც მისი მხრიდან თანამშრომლობის შემოთავაზება მოყვა. მე რა თქმა უნდა დაეთანხმდი, მაგრამ დრო საშინლად აირია და დამძიმდა. ჩვენ აღარ ვგქონდა ძველებურად ხშირი შეხვედრები. რეალობა სხვა პირობებს ვკვარნახობდა. ვახგანგი მეგად შრომობდა, მეგად და საჯაროდ გამოთქვამდა საკუთარ უკმაყოფილებას იმ ყოფის გამო, რომლის სასტიკი მსხვერპლიც თავად გახდა. ხშირად ვფიქრობ, რომ ჩვენი ცხოვრება უხმაურო, სასტიკი ომია. რამდენი ადამიანი, რამდენი შესანიშნავი ადამიანი დაეცა ჩვენს წინ?! წინა თაობის ნაამბობიდან მსმენია, რომ ქალბატონი რუსულან ხარაძის გახვეწებისთვის სპეციალურად ჩამოსულან მოზარეები სვანეთიდან და მართლაც ვაუცილებიათ სულეთის გზაზე პატივცემული მეცნიერი. მართლაც თავზარდამცეში აღმოჩნდა ვახოს ამ ქვეყნიდან გასვლა, თუმცა უფალი მოწყალეა. ეკლესიის წმინდა მამები წერენ, რომ ღმერთს ადამიანი მამის გაყავს ამ ქვეყნიდან, როდესაც მას ყველაზე მეგად შეუძლია სასუფეველში მოხვედეს. იქ, სადაც არ არის „ჭირი, არცა ურვა, არცა სულთქმა,“ არამედ ცხოვრება მარადიული.

წინამდებარე სტაგია, რომელიც ვახგანგ ითონიშვილის არქივში ინახებოდა, გვინდა უცვლელად წარმოვადგინოთ თქვენს სამსჯავროზე მხოლოდ და მხოლოდ, როგორც გახსენება და მარადიული სიცოცხლის, ცოცხალ და გარდაცვლილ სულთა განუყოფელი ერთობის ნიშნად.

„მზე შინა და მზე გარეთა, მზევე შინ შემოდის“

ანუ

ზოგი რამ ქართული კალენდრის შესახებ

აღბათ ორიგინალურები არ ვიქნებით, თუ გავიხსენებთ, რომ დროის კალენდარული აღრიცხვა კაცობრიობის ფრიალ საჭირო და საინგერესო მონაპოვარი გახლავთ. მას მერე, რაც „ქრისტე ღმერთმა გააჩინა ცა რგვალი და მიწა ხმელი, გარშემო ღღვა შემოჰხვია, შუა დარგო ალვის ხენი“ ადამიანი დროსა და სივრცეში აღმოჩნდა, როგორც ძველი ეგვიპტელი, შუამდინარეთის მკვიდრი თუ ქალაქ ურიდან გამოსული აბრაამი, რომელსაც გრადიცია დროის ზოლიაქალური აღრიცხვის შექმნას უკავშირებს. ქართველისთვისაც სასიცოცხლო მნიშვნელობა შეიძინა სამეურნეო საქმიანობის სწორად და მომგებიანად წარმართვამ; მშის, მთვარის, ვარსკლავების მოძრაობამ, სემონურმა ცვალებადობებმა თუ ზოგადად ბუნებაზე დაკვირვებებმა. ამ დაკვირვებების მრავალსაუკუნოვანმა მონაპოვარმა კი შექმნა ქართული სამეურნეო სისტემა.

ვინაიდან ჩვენი სამშობლო-საქართველო ყოველთვის მღებარეობდა აღმოსავლური და დასავლური სამყაროს გადაკვეთაზე, იგი მუდამ ხდებოდა მსოფლიო პოლიტიკური თუ კულტურული ცხოვრების თანაზიარი. მთვარის ბაბილონურმა, ეგვიპტის მშის და იულიუსის რომაულმა კალენდრებმა გარკვეული ასახვა ჰპოვეს ქართული კალენდრის წარმომობა-განვითარებაზე.

მეცნიერთა ამრით, ძველ ქართულ წარმართულ კალენდარს თავდაპირველად მთვარის ბაბილონურ-სემური სისტემა უნდა დაღებოდა საფუძვლად. ხოლო შემდეგ კი,

მთელი წინა აზიის ქვეყნების დარად, მზის მოძრავი წელიწადი. რომაელთა პოლიგიკურ-კულტურულგავლენათა დამყარების შემდეგ, მზის მოძრავი წელიწადი იცვლება უძრავით. გაზაფხულის და შემოდგომის ნახუნიობა, თვეების დასაწყისის მოლიაქოთა რკალთან იყო დაკავშირებული. თვეთა რომაულ სახელწოდებებს, რომლებიც შემდგომ ზოგადქრისტიანულად იქცა, წინ უსწრებდა ძველქართული გერმინები. ისინი ქართველი მეცნიერს კორნელი კეკელიძეს ირანულ-სომხურ-კაპადოკიური წარმომავლობის მიაჩნდა. ამ მოსაზრებასთან ერთად არსებობს შეხედულება, რომ საქართველოში პირდაპირ მზის უძრავი წელიწადი შემოვიდა და ამავე დროს გაცილებით ადრე, ვიდრე ეს რომში მოხდა; რომ ქართული მზის კალენდარული სისტემა ეგვიპტური მზის კალენდრის საფუძველზე უნდა შემუშავებულიყო. სხვადასხვაგვარ მეცნიერულ შეხედულებათა სისწორე-მცდარობას ალბათ მომავალი კვლევა განსაზღვრავს. ამჯერად კი შემოგთავაზებთ იმ „ბურჯს“ ანუ „ცხოველთა სახილველს“ (ზოლიაქოს ქართული გერმინი), რომლის აღდგენა ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით სცადეს მეცნიერებმა. უფრო ზუსტნი რომ ვიყოთ, ერთ-ერთს (კ. კეკელიძისეულს), ვინაიდან წყაროებში თვეებზე ერთიანი სისტემური სახის მონაცემები არ არსებობს.

წარმართულ საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლამდე აღმოსავლური გიპის უძრავი წელიწადი არსებობდა, წლის ათვლა კი 6 აგვისტოს იწყებოდა. თვე შედგებოდა 30 დღისაგან, ხოლო წლის ბოლოს ემატებოდა ხუთდღიანი (ნაკიან წელიწადს ექვსდღიანი) ეპაგომენები. აი ისიც, დანაპირები „ცხოველთა სახილველი“.

- ახალწლისა (6 აგვისტო – 4 სექტემბერი);
- სთულისა (5 სექტემბერი – 4 ოქტომბერი);
- გირისკანი (5 ოქტომბერი – 3 ნოემბერი);

გირისდინი (4 ნოემბერი – 3 დეკემბერი);
აპნისი (4 დეკემბერი – 2 იანვარი);
სურწყინისი (3 იანვარი – 1 თებერვალი);
მიპრაკანი (2 თებერვალი – 3 მარტი);
იგრიკა (4 მარტი – 2 აპრილი);
ვარდობისა (3 აპრილი – 2 მაისი);
მარიალი (3 მაისი – 1 ივნისი);
თიბისა (2 ივნისი – 1 ივლისი);
ქუელთობისა (2 ივლისი – 31 ივლისი);
ეპავომენები (1 აგვისტო – 5 აგვისტო);

აგვისტოს წელიწადს ხმარობდნენ VII საუკუნემდე.

ქრისტიანობამ საქართველოში შემოიგანა ბიზანტიური სექტემბრის (ინდიქტური) წელიწადი, რომელშიც რომაულსა და ქართულ თვეებს სრული თანხვედრა აქვთ. IX საუკუნეში ინდიქტურ წელთან ერთად თანაარსებობდა მარტის წელიწადი, რომელიც ქორონიკული წელთაღრიცხვის შემოსვლასთან იყო დაკავშირებული. X საუკუნეში შემოდის იანვრის წელიწადი. ქრისტიანულ საქართველოში სამოქალაქოს (I იანვარი) გვერდით არსებობდა საეკლესიო (I სექტემბერი) წელიწადი.

კალენდარული დრო, რომელიც ერთი წრიული ციკლისაგან შედგება, იყოფა სეზონებად, თვეებად, კვირებად, დღეებად, ადამიანის ფიზიკური არსებობის თანამდევია. მოქცეულია და არსებობს სიკვდილ-სიცოცხლის ჩარჩოებში. იგი პროფანული დროა და ასევე პროფანულ ანუ მაგერიალურ სივრცეში მოქმედებს, ვინაიდან დრო სივრცის გარეშე უმოქმედო სიმბოლოა. დრო მხოლოდ სივრცეში იძენს მნიშვნელობას. მაგრამ მაგერიალური, პროფანული დროისა და სივრცის მიღმა არსებობს ღვთაებრივი, სულიერი, საკრალური დრო და სივრცე. პროფანულის მუდმივი სწრაფვა საკრალურისკენ და საკრალურის პროფანულთან მიახლოების

მუღმივი წადილი და მცდელობაა ადამიანის რელიგიური განცდა. ადამიანისთვის მისი ცხოვრება საკრალური მოდელის მიხედვით არის მოწყობილი. გამშვენირებული, ათვისებული სივრცე „ქრისტე ღმერთის“ ხელით არის აღბეჭდილი. დანარჩენი აუთვისებული, ველური მიწა ქაოტური და ბნელია, „ქრისტე ღმერთის“ მიერ „ცა რგვალისა და მიწა ხმელის“ გაჩენამდელი ქაოსივით. ადამიანისთვის სივრცე ქაოტური „გარესა“ და მოწესრიგებული „შინასაგან“ შედგება. ქაოტური „გარე“ გამუღმებით შეიძლება „შინად“ იქცეს. სახლის აგება, სალოცავის დაარსება, მიწის მოხვნა შესაქმეა, „გარეს“ „შინად“ ქცევაა. ეს ერთიანი კაცობრიული ადამიანური გააზრება ქართველისთვისაც მისაღები და ორგანული იყო. მისთვისაც მუღმივი შრომისა და დასვენების მონაცვლეობისაგან შესდგებოდა ცხოვრება. იყო ჩვეული, მუხლმოუხრელი შრომის დღე და მისგან განსხვავებული, არაჩვეულებრივი. ამ დღეს ქართველმა დღესასწაული დაარქვა. რა სასწაული უნდა მომხდარიყო ამ დღეს და რაგომ დაერქვა სასწაულის დღე? ეს ის დღე იყო როდესაც ხიდი უნდა გადებულიყო დედამიწასა და ზეცას შორის, პროფანული საკრალურთან მიახლოებულიყო და ადამიანი ღვთაებრივს დაკავშირებოდა. ყოველ ასეთ დღეს შესაქმის აქტი, „გარეს“ „შინად“ ქცევა უნდა განხორციელებულიყო. ამ სასწაულის დღეს უნდა მომხდარიყო ყველა ხილული და უხილავი, კეთილი და ბოროტი არსებების შეხვედრა. გახსნილიყო ზესკნელის შუასკნელის და ქვესკნელის კარები, რომ ამ სკნელების მკვიდრნი: ადამიანი (შუასკნელი), კეთილი (ზესკნელი) და ბოროტი (ქვესკნელი) ღვთაებრივი არსებები დაკავშირებოდნენ ერთურთს და დამდგარიყო ქაოსის მითოსური დრო, რომელსაც უცილობლად უნდა მოჰყოლოდა შესაქმე. შესაქმე კი კვლავ „შინ“ დააბრუნებდა ავსულებსაც, ადამიანებსაც და ღვთაებებსაც. შესაქმე დღესასწაულზე რი-

ტკუალის მეშვეობით სრულდებოდა, რომლის დროსაც სხვა დასხვა ფორმით სხვადასხვა სახის შესაწირავების შეწირვა ხდებოდა.

საქართველოში კუთხეთა სიმრავლემ მრავალფეროვნება შესძინა წეს-ჩვეულებებსა და რიგუალებს, მრავალ და მრავალგვარ დღეობა-დღესასწაულებს მისცა დასაბამი. მათგან მრავალი დღესაც არის შემორჩენილი, ფურცელზე მრავალი აგრძელებს თავის არსებობას, მრავალიც ისტორიის კუთვნილებაა. საოჯახო, საგვარეულო, სათემო, სასოფლო თუ ზოგად ქართული დღეობებით არის დახუნძლული ერთი თორმეტოვნიანი წელიწადი. თითოეული ეს დღეობა დღესასწაულია. ჩვენამდე მათ მრავალი ისტორიულ-რელიგიური დანაშრევებით მოაღწიეს. ის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რომელთა ერთიანობა ქმნის ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარს, პირობითად შეიძლება ორი სახისა იყოს: ქრისტიანული და წინაქრისტიანული. იგი ღვთაებისადმი მიმართული ლოცვების, მაგიური ქმედებებისა თუ სხვა სახის რიგუალების ერთობლიობაა, რომლებიც ცდილობენ ადამიანს მოუპოვონ: ჯანმრთელობა, მოსავლის სიუხვე, საქონლის სიმრთელე; დაიცვან იგი სტიქიისაგან თუ ავი და ბოროტი სულების მავნე ზემოქმედებისაგან; მუდამ ჰქონდეთ უხილავი კავშირი წინაპრების სულებთან, მოიპოვონ მათი კეთილგანწყობილება, რაც ასევე ოჯახის სიუხვისა და სიმრთელის საწინდარია. არც ხალხური სანახაობები, მასკარადები თუ კარნავალები აკლია ქართულ ხალხურ კალენდარს, რომელთა თავშეუკავებელ მხიარულებას მძიმე მარხვის აკრძალვები მოჰყვება. ანდა, დღეობათა შორის ყველაზე ჯადოსნური, საახალწლო დღეების მრავალგვარი და მისტიური წეს-ჩვეულებები, რომელთა გახსენებაზე თვალწინ მეკვლე, ქართველი სანგა კლაუსი წარმოგიდგებათ, ქართული სამობაო ხით-ჩიჩილაკით ხელში. პა-

გარძალივით მორთულ-მოკაზმული თხილის ჯობისგან მობრუნდებიან, მისი სიმბოლოა. მეკვლევს მზე-ჩიჩილაკი გარედან შინ შემოაქვს, სითბოთი და იმედებით ავსებს ოჯახს. შინ შემოსული მზე წყვდიადის, ზამთრის, სიცვიის გამჟანგველი და სიცოცხლის ხელახლად დამბადებელია. „მზე შინა და მზე გარეთა, მზეც შინ შემოდით“ - ოცნებობდა ქართველი. რა თქმა უნდა ოცნება უსრულდებოდა და ხვნა-თესვის, მკა-თიბვის დროც ღვებოდა. თითოეულ მათგანს გარკვეული რელიგიური რიტუალები უძღვოდა, რაც საქმიანობის კეთილად და უდანაკარგოდ დასრულების საწინდარი უნდა გამხდარიყო.

გადიოდა ზაფხული პეგრე-პავლობის, ფერიცვალების, ივანობის და სხვა დღეობების აღნიშვნაში. ღვებოდა შემოდგომა, რომლის უკანასკნელი დღესასწაული წლის ბოლო დღეობა იყო, ეს გახლდათ გიორგობა, წმ. გიორგის, საქართველოში ყველაზე თაყვანსცემული წმინდანისადმი მიძღვნილი დღე.

ქართული სიმღერა კი ყველა დღეობის, ლხინის თუ ჭირის თანამღევი იყო. შობას „ალილო“ ამშვენებდა, თიბვას „მთიბლური“ თუ „გვრინი“, ბაგონების გულის მოღობა კი მხოლოდ „ნანას“ შეეძლო.

ამჯერად სულ ეს გახლდათ, რისი თქმაც თქვენთვის მინდოდა. მინდოდა კი, რომ თვალის ერთი შევლებით მოგადი წარმოდგენა გქონოდათ ქართულ კალენდარზე. ეს მხოლოდ ამჯერად, ვინაიდან იმედი მაქვს მომავალში ჩემს კოლეგებთან ერთად მომეცემა საშუალება ბევრ და ძალიან საინტერესო ამბებზე გვსაუბროთ. გემშვიდობებით. მომავალ შეხვედრამდე.

A Few About the Georgian Folk Calendar

The article is dedicated to the blessed memory of a friend, colleague and talented ethnologist Vakhtang Itonishvili who, in spite of his young age, left fruitful scientific heritage consolation to us and grief for his being departed.

The article was found in Vakhtang's papers ready for publishing and in memory of our past friendship and co-operation we decided to issue the article.

As Georgia is on the crossroad of eastern and western civilizations it always undergoes the influences of world political and cultural tendencies. The system of time calculation is not an exception of course. According to scientific literature Georgian calendar was based on Babylonian, Egyptian and Roman Julian calendars. Spring and autumn equinoxes, the beginning of months were connected with zodiac system. Georgian names of the months were forerunning the Roman ones, which are used now.

In pagan Georgia the year was of Oriental tie and was beginning from the 6 of August, each month had 30 days and five or six days were eddied at the end of a year.

So-called August year was in use till VIIc. Christianity brought in Georgia so called Byzantine September (indiction) year, which was co-existed with March year. In the Xc. January calendar took place in Georgia. Civil January calendar was co-existed with church calendar of September the 1.

In the article we discuss about Georgian folk calendar and annual festivals, the days we call **dgestsausti** or miraculous days, interrelation of sacred and profane time and space, most actively taking place on these miraculous days, the days of spiritual meeting of livings and deads, man and deity. The classification of annual folk festivals is given in the article as well.

ოჯახების შეყრილობის გრადიცია საქართველოში

სპეციალური გამოკვლევებით ცნობილია, რომ მრავალთაობიანი და მრავალსულიანი ოჯახი არ იყო განუსაზღვრელი დროით ფუნქციონირებადი სოციალური უჯრედი და ის როგორც კი თავისი არსებობის მღვარს მიაღწევდა, რამდენიმე ახალ ოჯახად იყოფოდა. დიდი ოჯახის არსებობის პირობებში ეს ხდებოდა უმთავრესად ოთხი-ხუთი თაობის, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში კი სამი თაობის შემდეგ. ყოველ შემთხვევაში, ოჯახის უხუცესი წევრების გარდაცვალების შემდეგ რამდენიმე ოჯახად მისი გაყრა სავსებით კანონზომიერად ითვლებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ საზოგადოებაც და სახელმწიფო ხელისუფლებაც ოჯახის ერთობის შენარჩუნებისათვის ყველა ღონეს ხმარობდა. ნათქვამის დამადასტურებელია როგორც წერილობითი წყაროების მონაცემები, ისე ეთნოგრაფიული მასალები.

ზოგიერთი დოკუმენტის მიხედვით სახელმწიფო ხელისუფლების ჩაურევლადაც გაუყრელობის ინიციატივას იჩენდნენ თვით ერთ ჭერქვეშ მცხოვრები ძმებიც და ამ ერთობის შენარჩუნებისათვის ფიცით ძმობისა და სახლისკაცობის პირობას ღებდნენ. აღნიშნულის დამამტკიცებელია 1675-1685 წლებით ნავარაუდვეი ერთ-ერთი საბუთი: “სახელითა სახიერისა არსებადაუსაბამოსა ღვთისა, მამისა, ძისა და წმინდისა სულისათა... ესე ფიცი და პირობა მოგეც მე სარდალმან თამაზ თქვენ, ჩემსა ძმასა, მღვიანბევს ვახგანგს ასე და ამა პირსა ზედან: *ძმობისა და სახლის კაცობის* პირობაზე ვიყო შენთვის კარგი და კარგის მდომი ... ჩვენი სახლი არ მოიშალოს და არ გაიყაროს, თვარადა, ღმერთმან ნუ ქნას,



ერთობა არ მოკდეს, ჩვენ ერთმანერთს არ მოვეშორეთ და ერთნი ვიყვნეთ. რაც, ან ღვითთა და ან ბაგონით და ვიშოვო, ნასყიდს გარდა საერთო იყოს. არც ჩემს კამში მოგშორდე და გაგყარო” (3, გვ. 153).

ამ ღოკუმენტის მიხედვით, ერთობის განმტკიცების საფუძველი იყო ერთი მხრივ ურთიერთგაგებაზე დამყარებული ძმობა, ხოლო მეორე მხრივ ქონების გაუყოფლობა საერთო შემოსავალთან ერთად, გარდა ინდივიდუალურად შეძენილი ქონებისა – ნასყიდისა.

გაუყრელობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის პარალელურად წერილობითი წყაროები გვაცნობენ უკუპროცესსაც, როდესაც ერთი სახლიდან გაყრილები, ხოლო მოგიერთ შემთხვევაში არამონათესავე ოჯახები, კვლავ ერთიანდებოდნენ და ერთ სახლმეურნეობას ადაღგენდნენ. ამგვარ შეკავშირება-გაერთიანებას *სახლმეურნეობა* შეიძლება ეწოდოს იმ მოგვიტ, რომ შექმნილ ვითარებას განაპირობებდა ერთიანი მეურნეობის აღდგენისა და ეკონომიკური კეთილდღეობის ამაღლების პერსპექტივა.

აღნიშნული ვითარების წარმოჩენის საფუძვლად გვესახება ფეოდალური ეპოქის წერილობითი წყაროები, სახელობრ, ოჯახების შეყრილობის საბუთები, რომლებიც გამოქვეყნებულია ექვთიმე თაყაიშვილის, ივანე ჯავახიშვილის, ნიკო ბერძენიშვილის, ისიდორე დოლიძის და რუსუდან ხარაძის მიერ.

ყველა არსებული ღოკუმენტის მიხედვით, ერთი დიდი ოჯახის განაყრების ან არამონათესავე ოჯახების შეერთება პირობადებული იყო იმის საჭიროებით, რომ ქონების გაერთიანებით და შემდგომი ერთობლივი შრომით შექმნილი ღოვლათით უზრუნველყოთ ეკონომიკური მდგომარეობის ამაღლება და შეექმნათ იმის რეალური საფუძველი,

რომ სამომავლო დაყოფის დროისათვის ყველა განაყარო ძლიერი ეკონომიკით ყოფილიყო გარანტირებული.

შემორჩენილ საბუთებს შორის ყველაზე ადრინდელია 1624 წლით დათარიღებული “შეყრილობის წიგნი ზაქარია და იესე ჯავახიშვილებისა გიორგი მოურავისადმი” (5, გვ. 837-839).

ძმები ჯავახიშვილები გიორგი მოურავს ძმობასა და ერთობას, ერთ ოჯახად გაერთიანებას სთავაზობენ ყველა სახის ქონების ერთობლივად მოხმარების პირობით, რაც შემდეგნაირადაა ფორმულირებული:

“და *შალვასშვილი შერმაზან* თავისის ძმებისა და სახლისა გაყრილი იყო და ჩუენი შემოყრილი იყო; და სოფელმან მისი წესი არ დაიშალა და მოკუდა; და იმისი მამულიცა, რარიგადაც ჩუენი სამკუიღრო, ისრე ჩუენ დაგვრჩა. და ესეები თქუენ მოგართოით და დაგანებეთ, ამისთვის რომე ერთმანერთის პასუხი და ვბლის დადება შეგვეძლო და ამისთვის გავერთოდით, რომ მისთა ღღეში ერთნი ვყოფილიყუნეთ”.

შემდეგ ჩამოთვლილია გაერთიანებაში შემაჯავალი კომპლექსი, მამულები და სასახლეები.

შეყრილობის მიზანი, მისი აღსრულების წესი და პირობები, პერსპექტივაში კი გაყრილობის პირობებიც, ნათლადაა ნაჩვენები 1717 წლის 7 თებერვალს შედგენილ საბუთში – “შეყრილობის წიგნი დათუნა და პაატა ბარათაშვილებისა იესე ბარათაშვილისადმი” (3, გვ. 153; 5, გვ. 873-874).

ორივე პუბლიკაციის მიხედვით შეყრილობის პირობის საბუთში აღნიშნულია: “ნებითა და შეწევნითა ღვთისათა ... ესე ძმობის წიგნი მოგართოით თქვენმა ძმისწულებმა დათუნამ და პაატამ თქვენ ბიძა ჩვენს *იესეს*, შვილსა თქვენსა *ოთარსა* და *გერმანომს* ასე და ამა პირსაზედა.

გაყრილნი ვიყავით და ისევ ერთმანეთის თავი მო-



ვინდომეთ და ისევ ძმათ შევიყარებით. ეს პირობა ვაძვირდებოდა ვით, რომ მამის მამული და ბიძის და ოთარისაც და რაც ჩვენი მამა-პაპათ მამული იყოს, ნასყიდისა და უსყიდისა, ყველა გაგვიერთებია. რაც ერთობაში შევიმატეთ, საერთო იყოს, რაც დაგვეკარგოს, ისიც საერთო იყოს.

თუ ვინ იცის, ჩვენი შვილის შვილი გაიყაროს, ქართლში როგორიცა რიგი იყოს უფროს-უმცროსობისა, ისრე ვქნათ, სანამდინ ცოცხალი ვიყოთ, არცა ჩვენ გაგვეყაროთ, როდესაც შვილიშვილნი გაიყარნენ, მე საუფროსო ავიღო და შენ საუმცროსო აიღო. სხვა შუა გავიყოთ.

ვინცა ამაში უმცყუნოს, ეს პირობა გაგეხოს, თავად იყოს ღმერთის შემცოდე და მერმე ქართველის ბატონისა.

ახლა ჩვენ რომ ვალი გუმართებს ოცი თუმანი, საერთოდ ვარდავიხადოთ. და სხვა რაც დარჩეს, თავ-თავისთვის ვარდავიხადოთ.

თქვენდა უკითხავად არცა მამული გავსცე, არცა დავირბიო კაცი, არცა გამოვიყვანო მსახური და მხლებელი.

თუ პური და ღვინო ვარდაგურჩეს, საერთოდ მოვიხმართო, ან მამული ვიქრთამოთ, ან ვიყიდოთ, ყველა საერთოდ იყოს.”

ხელს აწერენ მოწმეები, ხოლო შემდეგ ვრძელდება:

“რადგან უფროსი ბრძანდებით, რაც პური და ღვინო ვარდაგვრჩეს, ორი წილი შენ და მესამედი ჩვენა. თუ პური და ღვინო დაგვაკლდეს, საერთოთ აიღე და მამულიდამ მიეცი”.

საბუთი, რომელიც თავისი სისრულის გამო ციგირებულია “ქართული სამართლის ძეგლებიდან”, ეხება გაყრილი ოჯახების ერთობის აღდგენას ყველა სავალდებულო პირობის გათვალისწინებით. ასეთად წარმოგვიდგება პირველ ყოვლისა ყველა სახის სამეურნეო ნაკვეთის (მამის მამულის, ნასყიდის თუ უსყიდის) გაერთიანება, ერთმანეთის და-

უკითხავად მისი ხელშეუხებლობა, ურთიერთშეთანხმებით მამულის შექმნა ან იჯარით გაცემა, პურისა და ღვინის გამოყენების რეჟიმი, საერთო შრომით შექმნილი დოვლათით ერთობლივი სარგებლობა, ზარალის გაზიარება და საერთოდ, საოჯახო მეურნეობის ერთობლივი მართვა. საბუთის შედგენისას გათვალისწინებული იყო მომავალში ოჯახის გაყრის პირობებიც, რომ დაცული ყოფილიყო *საუფროსოსა* და *საუმცროსოს* გამოყოფის გრადიცია. ამ ხელშეკრულებაში ფაქტიურად ფოკუსირებულია ყოველივე ის, რაც ფუნქციონირებდა როგორც გაერთიანებულ სახლმეურნეობაში, ისე მისი კვლავ დაყოფის პროცესში.

შეყრილობა ზოგჯერ პირობადებული იყო ისეთ ვითარებაშიც, როდესაც შეყრის მსურველ ოჯახებს შორის განსხვავებული ეკონომიკური მდგომარეობა სუფევდა. ასეთ შემთხვევაში შეყრა უფრო ხელს აძლევდა ქონებრივად ხელმოკლე ოჯახს და შეყრის ინიციატორადაც ის გამოდიოდა. ამგვარ სიგუაციაზე წარმოდგენას გვაძლევს 1720 წლის 10 დეკემბერს დაწერილი ძმათშეყრილობის წიგნი, რომელიც გამოაქვეყნა ჯერ ნ. ბერძენიშვილმა (*“ლოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, 4, გვ. 188*), ხოლო შემდეგ ი. დოლიძემ (*5, გვ. 876-877*). ამ შემთხვევაში ვიმოწმებ ნ. ბერძენიშვილის პუბლიკაციას: “ქ...ესე უკუნი-სამღე ქამთა და დროთა გასათავებელი პირი და სიგელი დაგიწერეთ და მოგეცით ჩვენ, *ბრმაგიორგაშვილებმა ოთარამ და ესტაგემ*, შენ ჩვენს ძმასა და სახლისკაცს *მექანარის—შვილს ნასყიდას და ქიგესას*, — ასე რომ ძმათ შეგიყარეთ და ჩვენი მამული გაგიერთეთ და საძმთ დავლევით მინდორში თუ კარზე, მთასა თუ ბარსა. ასე რომე დავგჭირდა და გოსტიბეს ხაროში ვეყარენით ორნი ძმანი. ავილევით შენი მკვიდრი მამული *სარიდანს მაღალაშვილს* მივყიდეთ, ჩვენი თავი დავიხსენით. მოგეცით ხელმწიფის ნაწყალობევი

წისქვილი, დვალისშვილისეული ნაფუძარი ქვევით შვილის კარამდე, გემოთ საჯინბომდინ და, საცა რომ ჩვენი ან ნასყიდი იყოს, ან ნაწყალობევი, ყველგან წილი გვღვას. ამოვწყდეთ, ჩვენი მამული შენ დაგრჩეს. ამისთვის კიდე უფრო, რომ შენი მამული ჩვენს დაჭირებაში ჩვენ მოვიკმარეთ. არა ჩვენს ნათესავს, არა ჩვენს სახლის კაცს შენთან და ამ მამულთან საქმე არა ქონდეს შენს მეტს... არიან ამისნი მოწამენი და დამხუდრნი თავად ღმერთი, კაცთაგან გიორგი ალფაშვილი, ბეთიაშვილი დათუნა, კურდღელაშვილი დათუნა. მე იასეს ნინიაშვილს დამიწერია და მოწამეც ვარ ამისი” (4, გვ. 188).

თავისი სრულფასოვნებით, ყველა ნიუანსის გათვალისწინებით გამორჩეულ ერთ-ერთ დოკუმენტად უნდა მივიჩნიოთ 1735 წლის 15 ივლისით დათარიღებული “შეყრილობის წიგნი ბირთველ და პაპუა თუმანიშვილებისა” (5, გვ. 890) “ქნებითა მღვთისათა ესე შესამყრელო წიგნი დავეღვით ჩვენ *ფარსიაშვილმა ბირთველმა და ელიზბარაშვილმა პაპუამა*.

ასრე რომე ერთმანერთის ნებაყოფლობით ძმობა მოვინდომეთ და ძმათ შევიყარენით; ან მამული, ან ყმა და საქონელი, რისაც მქონებელი ვიყავით ნასყიდისა თუ უსყიდისა, შევაერთეთ. ჩვენი ძველი თუ ახალი ვალი რომლისაც გამოჩნდეს, საერთოთ უნდა მივსცეთ. ასადები თუ გამოგვიჩნდეს რამე, ისიც საერთოთ უნდა ავიღოთ. მე პაპუამ ეს პირობა დაგიღე.

ჩემი ბიძაშვილი *პირველა*, რომ მოვიდეს, თუ იმან ჩვენი ძმობა ყაბული ქნას, ისიც ჩვენი ძმა იყოს, თუ ჩვენთან ძმობა არ მოინდომოს, რაც ჩემგან წილი ერგებოდეს, თავისი წილი მამულიც მივეცე და ვალიცა.

და მე და შენ ისევ ძმანი ვიყვნეთ. ჩვენი მამული თუ ყმა თუ საქონელი, ნასყიდი თუ უსყიდი, სულ გაგვიერთებია.

დღესა და დღეის იქით რაც მოვიგოთ, სულ საერთო არის მის თუ გარეთ ერთმანერთს მივუჭანდეთ და ერთად დაეხარჯავდეთ. ჩვენს ცოლებს თუ *სამთავენო* ქონდესთ, სახლში თუ შეინახავენ, გარეთ ვისაც უნდა მისცენ და ასაქმონ. ერთის განისამოსის მეტი ერთმანერთში გაყოფილი არა უნდა რა ვინდომოთ რა.

ღმერთმა ნუ ქნას, თუ ჩვენმა შეილებმა გაყრა მოინდომონ, ორთავე სწორედ უნდა გაიყონ, და თუ მირველა ჩვენთან დადგეს, მაშინ სამთ უნდა გაიყონ.

ჩვენში რაც ძველი ბარათები თუ წიგნები იყო, სულ დაეხიეთ. რომელმაც ამ ჩვენს ძმობაში ერთმანერთში დაღაგი მოინდომოს, ჯერ იყოს ღვთის შემცოდე, მერმე ქართლის ხელმწიფის მამულიდამ, ყმიდამ, საქონლიდან გიგველი გავიდეს.”

ხელს აწერენ მდივანი და მოწმეები.

როგორც დამოწმებული დოკუმენტიდან დავინახეთ, ის დაიწერა მხარეთა ერთობლივი სურვილითა და ნებაყოფლობით. შეთანხმების თანახმად მათ ყველაფერი შეაერთეს: მამული, ყმა, ნასყიდი, უსყიდი, ძველი და ახალი ვალის გადახდა, მონაგების თანაბრად მოხმარება. გაუთვალისწინებიათ თვით ცოლების სათავენოს მოხმარების გრადიცია-სარგებლით მისი გაცემის უფლების დაცვით. ერთადერთი, რაც პირად საკუთრებაში უნდა დარჩენილიყო, იყო მხოლოდ განსაცმელი. პირობაში აღინიშნა ბიძაშვილის შემოერთების შესაძლებლობაც გაერთიანებულ ქონებაზე თანასწორუფლებიანობის შენარჩუნების გარანტიით. სრული სიცხადით გამოჩნდა, რომ ძმა-ბიძაშვილების გაერთიანება ხდებოდა ისეთივე პრინციპების დაცვით, როგორიც იყო დამახასიათებელი დიდი ოჯახის ცხოვრების წესისათვის. თვით ძველი ბარათების თუ წიგნების დახვევაც აღნიშნულის დამადასტურებელია. შეთანხმების დარღვევა რომელიმე მხარის დალა-



ტი ღვთის შეცოდებად ფასდებოდა და სახლმეურნეობის უწილოდ (“ტიგველი”) გაძევებული იქნებოდა.

ოჯახების შეყრილობის წესისა და სავალდებულო პირობების წარმოჩენისათვის საყურადღებოა 1778 წლის 10 დეკემბერს შედგენილი “შეყრილობის წიგნი”, რაც 1920 წელს გამოაქვეყნა ექვთიმე თაყაიშვილმა (1, გვ. 97-99), მისი შემოკლებული ვარიანტი ივანე ჯავახიშვილმა (3, გვ. 154) და ბოლოს ისიდორე დოლიძემ (5, გვ. 906-907).

ე. თაყაიშვილის პუბლიკაციაში ეკითხულობთ: “ქ. ესე საძმო და ერთობის წიგნი მოგე მე გოსგაბისშვილმა ღაღითის შვილმა ერასტიმ და სახლისა ჩემისა მომავალმა შენ ჩემს ბიძაშვილს ბეჟანისშვილს მურაბს და სახლისა შენისა მომავალს ასე და ამა პირსა ზედა, რომ ავის დროს მიბეზით პაპა ჩემი და მამამუნი ერთმანეთს დაშორებიყვნენ და გაყრილიყვნენ და მას უკან კიდევ ძმობისა და სახლისკაცობის სიყვარულით ძმათ შეყრილიყვნენ, და ერთათ ყოფილიყვნენ, რომ მაშინდელი იმათი შეყრილობის წიგნი დღესაც არის. მას უკან კიდევ გაყრილიყვნენ, და ახლა ჩვენ ერთმანეთის სიყვარულით მოვინდომეთ ძმათ შეყრა და ერთად ყოფნა, და მე ერასტიმ ეს წიგნი და პირი ჩემის ნებით და მდობით მოგე, რომ რაც პაპას ჩემს თავისის საუფროსოთი სახლის კაცებიდამ წილი გამოჰყოლია სამკვიდრო, თუ ნასყიდობა, და თუ მას უკანდელი შემაგებული ყმა და მამული, დღეს რისაც მქონებელი ვარ, ამ წიგნის მოცემაში ყმისა, თუ მამულისა, ამით ძმათ შეგყრივარ, რომ დღეის უკან ღვთის მოწყალებით მე ჩემის მამულით და ყმით და შენ შენის მამულით და ყმით ერთათ ძმურებ სიყვარულით უნდა ვიყვნეთ, და სიკვდილითაც ერთმანერთის ხელში უნდა დავიხოცნეთ. კურთხეულის ბებია ჩემის, შენის რძლის ნაყიდი რაც მამული არის, რომ იმისი ნასყიდობა წიგნი სახელდობრივ გამოაჩენს, მანამდინ ჩვენ ერთათ ვართ და ბებია ჩემის

ნასყიდს მამულს მიუღებით. იმ მამულის გამოსავალიც თავე ერთობაში უნდა მოვიხმაროთ, და სხვა რიგათ სამამულოთ შენ ზურაბს ბებია ჩემის ნასყიდობასთან საქმე არა ვაქვს. ამას გარდა შენი წილი ნასყიდი, თუ უსყიდი ყმა და მამული, და ასრეთვე ჩემი ნასყიდი, თუ უსყიდი ყმა და მამული ლხინში, თუ ჭირში საძმოთ უნდა მოვიხმაროთ. ღმერთმან მაშოროს, თუ ჟამთა ვითარებისაგან რომელსამე მიზეზით ან მე და შენი, და ან ჩვენი შვილებისა გაყრა მოხდეს, ამ გზით უნდა დავშორდეთ: რაც შენ შენი საჭირნახულოთი და ან შემაგებულთ ჩემს ძმობაში მამული და ყმა მოგყოლიყოს, ის ისევ სრულებით შენი იყოს, და ასრეთვე რაც მე ჩემის საუფროსოთი და ან შემაგებულთ შენს ძმობაში მომყოლიყოს, ის ისევ სრულებით ჩემი იყოს, და რაც ღვთის მოწყალებით ერთობაში ან ოჯახს და ან მამულს შევმაგოთ, ის თანასწორეთ საერთო იყოს. ღმერთმან გვაშოროს, თუ მე ამოვსწყდე უძეოდ, ჩემი მამული და ყმა შენ დაგრჩეს, და თუ შენ ამოსწყდე უძეოდ, შენი ყმა და მამული მე დამრჩეს ერთობაში” (1, გვ. 97-98). ხელს აწერენ მოწმეები.

როგორც დამოწმებული საბუთიდან ჩანს, ხელშეკრულების შედგენის პრინციპების დაცვის შესაბამისად მასში ფიქსირდებოდა პირველ ყოვლისა შემყრელთა ორმხრივი ერთობლივი თანხმობა. ასევე აღნიშნულია შეყრილობის მიზეზი და საჭიროება იმის შემდეგ, რაც ადრე ერთ ჭერქვეშ მცხოვრებნი ჯერ გაყრილიყვნენ, მერმე კვლავ შეყრილიყვნენ, მაგრამ „მასუკან კიდევ გაყრილიყვნენ“. ამის შემდეგ კი, როდესაც კვლავ ერთობის აღდგენა ისურვეს, მხარეებმა ივალდებულეს ყველა პირობის აღსრულება: ორივე მხარის ქონების (სამკვიდრო, ნასყიდობა თუ შემაგებული ყმა და მამული) გაერთიანება თანასწორუფლებიანი წესით. ეს უფლებამოსილება ვრცელდებოდა თვით ბებიის მიერ ნასყიდი



მამულის გამოსავლიანობაზედაც, ე.ი. ერთად ცხდევრების დროს ამ მამულით ერთობლივი სარგებლობის უფლებების იმის გათვალისწინებით, რომ გაყრის შემდეგ ბებიის ნასყიდი მამული ხელშეუხებელი უნდა ყოფილიყო და მასვე უნდა დარჩენოდა. გაყრის შემთხვევაში ასევე თითოეულ განაყარს პირად საკუთრებაში უბრუნდებოდა შეყრილობის დროს შენაგანი ყველა სახის ქონება. რაც შეეხება ერთობაში შემაგებულ ქონებას, ის განაყრებს შორის თანაბრად უნდა განაწილებულიყო, ხოლო ერთ-ერთი ოჯახის ამოწყვეტის შემთხვევაში მთელი მისი ყმა და მამული მეორე ოჯახის ხელში გადადიოდა.

იმის შესახებ, თუ როგორ სრულდებოდა შეყრილობის დროს დადებული პირობა, ამაზე წარმოდგენას გვიქმნის 1801 წლის 3 მაისს დაწერილი განჩინების წიგნი. როგორც ამ დოკუმენტიდან ვგეგობილობთ, დავით გოსგაშაბისშვილს დავით ბაგონიშვილისთვის მიურთმევეია არზა და გემოხსენებული შეყრილობის წიგნი. დავით ბაგონიშვილი გაცენო რა ამ დოკუმენტს, შენიშნა: “ამას ამტკიცებს თავისის უკანასკნელის ანდერძის წიგნითა, რომ აქ ხსენებული მამულები შენ ერასგისათვის მომიციაო. ჩვენ, რა ეს წიგნები გავსინჯეთ, სჯულიერად და კანონიერად დავინახეთ, რადგან ამ ბურაბის აღსასრული თქვენს ხელში და იმისი დანარჩომი ქალები თქვენ დაგიმრდიათ და დაგიტხოვებიათ, როგორც თვითონ ბიძა შენი ბურაბ თავის შეყრილობისა და ანდერძის წიგნში ყოვლის კაცის ხელს შეუვალად ერასგისა და შენ იმის შვილს დავითს გაძლევს. ჩვენც იმისი დანარჩომი ყმა და მამული შენ გოსგაშაბისშვილის დავითისა და მომავალთა შენთათვის გვიბოძებია” (1, გვ. 105).

ეს დოკუმენტი იმის დამადასტურებელია, რომ შეყრილობის პირობის დაცვა სავალდებულო იყო. კონკრეტულად ეს ეხებოდა გარდაცვლილი კაცის ქონებაზე მემკვიდრეობის

საკითხს შეყრილობის წიგნის იმ პუნქტის გათვალისწინებით, რომ შეყრილობაგან ერთ-ერთის ამოწვევის შემთხვევაში მისი ქონება რჩებოდა ცოცხლად დარჩენილ სახლიკაცს. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ზურაბს მცირეწლოვანი ქალიშვილები დარჩენოდა და ამდენად ის ამოწვევილად არ ითვლებოდა, მაგრამ იმის გამო, რომ ამ ქალების გამრდა-გათხოვებაში ამაგი ჰქონდა დავითს, მეფისწულის განჩინებით ზურაბის წილი ქონება მას მიეკუთვნა.

სტატიის დასაწყისში აღვნიშნე, რომ ოჯახის გაყრა უარყოფით მოვლენად ფასდებოდა როგორც სახელმწიფო ხელისუფლების, ისე მთელი საზოგადოების მიერ. სამაგიეროდ, თუ განაყრები კვლავ გაერთიანების სურვილს გამოიჩენდნენ, თვით მეუფე კი არამცთუ მხარდაჭერას გამოხატავდა, არამედ ერთობის აღდგენის საჭიროებას ბრძანებითაც კი აფორმებდა. ნათქვამის დამადასტურებელია 1744-1750 წწ დათარიღებული დოკუმენტი ციციშვილების ჯერ გაყრის, ხოლო შემდგომში კვლავ ერთ ოჯახად გაერთიანების შესახებ. შექმნილი ვითარებისა და მომავალი ურთიერთობის განმსაზღვრელი პირობების შესახებ დოკუმენტი გვაუწყებს: "ქ. ნებითა და შეწევნითა მლთისათა ესე ძმობის წიგნი მოგვცით ჩვენ, თქვენმან ბიძაშვილმან ქალანთარმან მერალიბეგ, ძმისწულმან ჩემმან ივანემან, შვილმან ჩემმან ედიშერ, ძმამან ჩემმან თამაზმან თქვენ, ჩვენს ბიძაშვილს დავითს და პაატას და დემეტრეს.

ასე რომ ცოცხა ხანს მამა ჩვენები გაყრილიყვნენ. მასუკან ისევ სახლიკაცობა ექმნათ. ავი დროს გულისათვის ერთმანერთში ცოცხა რამ სამღურავი გამოგვერია. ბატონის მეფის თეიმურაზის ბრძანებით ისევ ძმობაზე შევრიგდით, რაც ერთმანერთზედ დანაშაულობა გვექონდა, ხელი ავიღევით, ძმობა და სახლისკაცობა მოვიწოდეთ და ისევ შევიყარენით ძმათა".

შემდეგ ნაჩვენებია გაერთიანებული ქონების განმარტების პირობები, შეყრილი ძმა-ბიძაშვილების ვალდებულებანი და ბოლოს აღნიშნულია: “ჩვენ სანამ ცოცხალი ვიყვნეთ, არ გავიყარნეთ. რომელმაც ერთმანერთზე ღავაშაოთ რამე და გაყრა მოვინდომით, მამულიდამ ხელი ავიღოთ. თუ ჩვენმან შვილებმან გაყრა მოინდომონ, როგორც ქართლის დასტური იყოს, იმ რიგათ გაიყარონ ... თუ ამაში ვიბტყუნოთ რამე, ჯერ ვიყოთ მლთის შემცოდე, მერმე ჩვენის ხემწიფისა”. ხელს აწერენ მოწმეები (5, გვ. 896-897).

ზოგიერთი დოკუმენტის მიხედვით, ძმობისა და ერთობის ფიცს დებდნენ არა მარტო აღრე გაყრილი ძმები და ბიძაშვილები, არამედ რამდენადმე დაშორებული მოგვარეებიც, რომლებიც ნათესავებად არიან მოხსენიებულნი. ამაზე პასუხს გვაძლევს 1777 წელს დაწერილი საბუთი: “ეს წიგნი მოგართვი მე ელიზბარ სოლოდაშვილმა ქაიხოსროს შვილმა შენ, ნათესავსა ჩემსა, ხოლო დღეითგან ძმასა ჩემსა შიომს სოლოდაშვილს და შვილებსა შენსა იესეს, მანუჩარს და იორამს, სამსავე ერთად და არა სათითაოდ ასრე და ამა პირსა ზედა, რომე თქვენი დიდი სიყვარული მქონდა და მაქეს იმიგომ-კი არა, რომ ჩვენ ნათესავები ვართ, არამედ იმიგომ, რომ ნებითა ღვთისათა შევეერთდით, თითქოს ერთი მამისა და ერთი დედისა შვილები ვყოფილიყავით: შენ შენი შვილებით ერთი ძმა ხარ, მე-კი მეორე ძმა, მე უფროსი ძმა ვარ, შენ-კი უმცროსი. რაც გვაბაღია და მომავალშიც გვექმნება, ჩვენ თანასწორად უნდა გვეკუთვნოდეს და ყველაფერი უნდა საერთო შეთანხმებით გავაკეთოთ და გადავწყვიტოთ ხოლმე და რასაც შევიძენთ, საერთო უნდა იყოს” (3, გვ. 155).

ოჯახის გაყრა და განაყართა კვლავ გაერთიანება რომ ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლებოდა, ეს კარგად ჩანს ე. თაყაიშვილის მიერ გამოქვეყნებული ორი დოკუმენტიდან.

პირველი მათგანის მიხედვით, რომლის თარიღად მიჩნეულია 1717-1719 წწ. ძმები თუმანიშვილები გაყრილან ისეთ ვითარებაში, როდესაც სამი ძმიდან ცოცხალი ყოფილან ორნი (ფირანა და მანუჩარი), ხოლო მესამე ძმა – ზაზა უშვილოდ გარდაცვლილიყო. ამიგომ, ოჯახი ორად გაყრილა და სამ წილად არსებული ქონებაც ორ ძმაზე გაუყვიათ (2, გვ. 414).

1779 წლის 10 თიბათვეს შედგენილი დოკუმენტი გვაუწყებს შემოხსენებული განაყრების შეყრილობას: “ქ. ნებითა და შეწევნითა მღვთისათა მამისა და სულისა წმიდისათა, ესე ამიერთი უკუნისამდე ქამთა და ხანთა მგკიცე და შეუცვალებელი და საბოლოოდ გასათავებელი წიგნი და პირი დავდევით ჩვენ თუმანიშვილმა ფირან და ჩემმა შეილმა ბეჟანმა, ასე რომე მოვედით და თქვენ ჩემს განაყოფს მანუჩარის შვილს გორჯაასის შემოგეყარეთ, ასე რომ მანამდი ცოცხალი ვიყოთ, შენ არ გაგეყაროთ, ჩვენის სახლითა და ყმითა და მამულთ, თუ რამ გვაქვს ქონებითა და ამ პირობითა, რომ მანამდი ცოცხალი ვიყოთ, არ მოგშორდეთ და ჩვენს უკან ჩვენი მამული და სასახლე და თუ რამ გვაქვს, ისიც სულ შენი იყოს. არა კაცი არ გედავებოდეს და ვერც ვინ მოგიშალოს. ვინცა და რამც კაცმა ამის შლათ ხელი ყოს, მასმც რისხავს თავად ღმერთი და ყოველი მისი წმინდანი ხორციელი და უხორციონი” (2, გვ. 506).

როგორც განხილული დოკუმენტებიდან გამოჩნდა შეყრილობის საჭიროება ნაკარნახევი იყო ეკონომიკური გაძლიერების მოტივით, მაგრამ საბუთებიდან ისიც კარგად ჩანს, რომ ეკონომიკურ ფაქტორთან ერთად ერთობის აღდგენას განაპირობებდა გაყრის შედეგად დასუსტებული ოჯახების კვლავ შეყრის აუცილებლობა სოციალური სტატუსის ამაღლების მიზნით. ამგვარი ვითარების დამადასტურებელია რ. ხარაბის მიერ ხელნაწერთა ინსტიტუტის არქივიდან ამოღებული ერთ-ერთი დოკუმენტი, დათარიღებული 1735

წლით, რომელშიც აღნიშნულია: „ასე რომე მამა ჩვენი პაპა ჩვენი გაყრილიყვნენ, ჩვენ ყმაწვილები ვიყავით, ერთმანეთის მგერობით და ქიშპობით მგერი მოგვერია, ოჯახიც დაგვიმცირდა და ყოველმა კაცმა ჩვენი დაჩაგვრა მოინდომა. ყმასაც რომ ღონე აღარ ჰქონდა, თავი აღარ დაგვიდვია. ახლა ჩვენც ეს საქმე დავინახეთ და ერთმანეთის სახლისკაცობა მოვინდომეთ და შევიყარენით, ეს ფიცი და პირი დავედევით და ძმათ და სახლისკაცად შევიყარენით.“

იმავე ღოკუმენტის მიხედვით სოციალური სტატუსის ამაღლების საფუძველს ქმნიდა ყველა სახის ქონების გაერთიანება: „დღეს და ღღის იქით ყმა, მამული ნასყიდი და უსყიდი, სასაფლაო, მიწა-წყალი, მთა-ბარი, შესავალ-გასავალი სულ ყველა ერთი იყოს.“

ეკონომიკურ გარიგებასთან ერთად მხარეები მნიშვნელობას ანიჭებდნენ პირობას ოჯახის მართვის შესახებ, რაც უფროს-უმცროსობის გრადიციას ეფუძნებოდა და ამის შესაბამისად განსაზღვრავდა ადღგენილი ერთობის წევრთა უფლება-მოვალეობას: „რომელსაც ხემწიფის სამსახურის გაძღოლა შეეძლოს და თავისის ოჯახის მოვლა, ყმამ და რაითმა მოინდომოს იმან იუფროსოს. ვინც იმისი უმცროსი იყოს, იმისი უკითხავი არა ქნას რა. იმისისთვის გამგონე იყოს. არც იმ უფროსოთ გლეხი დავარბიოთ და წავახდინოთ. ვინცა უფროსნიც ვიყვნეთ, იმანაც უმცროსის უკითხავი და უმართებულო არა ვქნათ.“

ხელშეკრულება ითვალისწინებდა იმ პირთა გმობას და დაჯარიმებას, ვინც შექმნილი ერთობის მომლის მიმგმი იქნებოდა: „რომელმაც სახლისკაცმა ამათში უწინ უსამართლო და გაყრა მოინდომოს და რიოშობა დაიწყოს, ჯერ იყოს ღვთის შემცოდე და მერმე ბედნიერის ქართლის მეპატრონის ხემწიფისა და ორმოცის თუმნის ჯარიმის მიმცემი იყოს.“

ხელშეკრულება განმტკიცებულია ერთობის ფიცით და გაყრის დროს სავალდებულო პირობების დაცვის აღსრულების საჭიროებით: „ჩვენ ხომ სანამდის ცოცხალი ვართ, არც ჩვენგან და არც ჩვენის სიგყვის მომსმენის შვილისაგან გაყრა არ იქნება. ისე რომ ან შვილმა და ან შვილიშვილმა გაყრა მოინდომოს—მამული და ყმა შუაშე გავიყოთ, ნახევარი როინის შვილმა დავიჭიროთ და ნახევარი ნიკოლოზის შვილმა და ბეჟანის შვილმა დავიჭიროთ, ნასყიდი და უსყიდი ყველა სწორეთ გავიყოთ“ (6, გვ. 35-36).

დამოწმებული დოკუმენტი, რომელიც გაყრის შედეგად შერყეული სოციალური მდგომარეობის აღდგენის მიზნით შეიქმნა, რეალურ წარმოდგენას გვაძლევს იმის შესახებ, თუ რა პირობებით ხდებოდა განაყართა კვლავ შეყრა, რა სახის ვალდებულებები ეკისრებოდათ აღდგენილი ერთობის წევრებს და გაყრის შემთხვევაში როგორი წესით ხდებოდა ქონების გაყოფა. ისიც თვალნათლივ გამოჩნდა, რომ ოჯახის მართვა, მის წევრთა უფლება—მოვალეობანი და ქონებაზე საკუთრების ხასიათიც შეყრილ ოჯახში ისეთივე იყო, როგორიც გრადიციულ დიდ ქართულ ოჯახში.

საბუთების ერთი ნაწილი შეყრილობის საფუძვლად გვამცნობს მგრის მიერ დაგყვევებული ადამიანების დახსნის საჭიროებას, რაც საქართველოს ძნელბედობის ხანაში არც თუ ისე იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა. გყვეთა დახსნა კი სახსარს მოითხოვდა, რაც კვლავ ეკონომიკურ ფაქტორთან იყო დაკავშირებული. ნათქვამის დამადასტურებელია 1797 წლის ერთ-ერთი საბუთი, რომელიც გვაუწყებს: „აღა-მაჰმედ-ხანის ტფილისში შემოსევის დროს სპარსელებმა ჩვენი სახლითგან რამოდენიმე კაცი გყვედ წაასხეს და ამას გარდა დიდი მარალი და დანაკლისი შეგვემთხვა. ჩვენი გყვეების გამოსყიდვისა და ჩვენი მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად, ჩვენ ურთიერთის თანხმობით ერთად შე-

ვიყარენით: ამიერთგან ჩვენ ყველანი ძმანი ვართ, თითქოს ერთი დედ-მამის შვილები, და რაც გვაქვს და რასაც მომავალში შევიძენთ, უნდა საერთო იყოს“ (3, გვ. 155).

უძმომეს მღვთმარეობასთან დაკავშირებითაა შედგენილი მეორე საბუთიც (1798 წ.), რომელიც გამოირჩევა საოჯახო ყოფისათვის დამახასიათებელი მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი კომპონენტების ფიქსაციით: „ტფილისის აოხრების შემდგომ ჩემმა ძმამ ყიზლართგან ჩემი რძალი გამოისყიდა და მე იმის ჩამოსაყვანად ყიზლარში წავედი და ჩამოვიყვანე. თუმცა მე და ჩემი ძმა და რძალი გაყრილები ვიყავით და ცალ-ცალკე ვცხოვრობდით, მაგრამ ჩვენი *საერთო კეთილდღეობის გულისათვის ერთ ოჯახად შევიყარენით*. ჩვენ უნდა ერთი ერთმანერთს ვუშველოთ, ვიმუშაოთ და ვაჭრობა ვაწარმოვოთ და ყველაფერი გავაკეთოთ, რაც ჩვენი სახლისათვის სასარგებლო იქმნება და ჩვენს შორის სიტყვები „ჩემია“ ან „შენია“ არ უნდა იყოს, არამედ ყველაფერი რაცა გვაქვს და რაც გვექმნება, ყველას თანასწორ წილად უნდა გვეკუთნოდეს. ვინც ჩვენგან გამოყოფას მოისურვებს, ჩვენი სახლითგან უარაფროთ გავიდეს, სახლში შემოსულ ჩვენ *პაგარძალს* ჩვენი სახლის უფროსმა უნდა მისი მშითევი ჩამოართვას და მას ამის ხელწერილი მისცეს. თუ მას ფულები ექნება, ჩვენი სახლის უფროსმა საერთო *სათავნოს* მიუმაგოს. ჩვენი სახლის *ქერივს* გათხოვება შეუძლიან და თუ გათხოვდა, უნდა მშითევიც დაუბრუნდეს და სამარხავიც მიეცეს სოფლური წესით. სახლში ყველაფერს ჩვენი სახლის უფროსი განაგებს: იმის დაუკითხავად ვერავინ თავის დანიშნულ საცოლოსაც-კი ვერაფერს აჩუქებს. ქალებს უფლება არა აქვთ თავიანთთვის თავისით რაიმე იყიდონ. მათ ეძლევათ ყოველ კვირა წმინდა სანთელი და რაც კი ეკლესიისათვის არის საჭირო. ყველა იმათ უნდა ერთნაირად ჩაიცივან და დაიხურონ: ქალებს უფლება არა

აქვთ სხვადასხვანაირი და ძვირფასი განსაცმელი ჩაიცვან ხოლო თუ ვინმე მათგანი დიდ კაცობას მოინდომებს, უნდა ჩვენი სახლითგან ხელცარიელი გავიდეს, მთელ ჩვენ სახლულობაში ყველას ერთი მოძღვარი უნდა ჰყავდეს და ერთი ნათლია. თუ ნათლია ხელმოკლე იქნება, ნათლობის ხარჯს ჩვენი სახლივე კისრულობს“ (3, გვ. 155-156).

დამოწმებული დოკუმენტი გამოირჩევა თავისი სისრულით იმის გამო, რომ ხელშეკრულება ითვალისწინებდა არა მარტო ქონების გაერთიანებას, რაც საერთოდ დამახასიათებელი იყო ყველა ანალოგიური ხელშეკრულებისათვის, არამედ წარმოაჩენს ოჯახის უფროსის როლს ქალთა ცხოვრების რეჟიმის რეგულირებისა და უგლებამოსილების სფეროში. შეყრილობის პირობების მიხედვით, სახლის უფროსს პაგარძლისათვის მზითევის ჩამორთმევის უფლება კი მინიჭებია, თუმცა ეს ჩამორთმევა არ გულისხმობდა წართმევას, რამდენადაც ოჯახის უფროსის მიერ მისთვის ხელწერილის მიცემით ქალი მზითევზე საკუთრების შენარჩუნების უფლებით იყო გარანტირებული. სხვაგვარად არც შეიძლებოდა იმის გათვალისწინებით, რომ საქართველოში მზითევი ყველა სოციალური კატეგორიის ქალის პირად საკუთრებას წარმოადგენდა. ამდენად, მზითევის ჩამორთმევა ამ შემთხვევაში უფრო სიმბოლური ხასიათის იყო და გამოხატავდა მხოლოდ იმ შეხედულებას, რომ შეყრილობის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა ყველა სახის ქონების გაერთიანება. შედარებით განსხვავებული ვითარება შეინიშნება სათავენოსადმი დამოკიდებულებაში. ის ცნობა, რომ პაგარძლის ფული “უფროსმა საერთო სათავენოს მიუშაგოს”, უკავშირდება ფულით მიღებული სარგებლის საერთო-საოჯახო შემოსავლის გაზრდის ინტერესებს. მაგრამ აქ აღნიშნული უფრო კონკრეტულ შემთხვევად უნდა შეფასდეს და არა ზოგად მოვლენად, რამდენადაც სხვა წერილობითი

წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, სა-
თავნო ქალის პირად საკუთრებას შეადგენდა, რომლის ნა-
მაგითაც ის დროებით მაინც სარგებლობდა, ხოლო ოჯახის
გაყრის შემთხვევაში ხომ მშობივეიც და სათავნოც საერთო-
საოჯახო ქონების დაყოფას არ ექვემდებარებოდა და ქალს
ხელშეუხებლად უბრუნდებოდა. ეს ჩანს თვით ამ ლოკუმენ-
ტიდანაც, რომლის მიხედვით გათხოვების შემთხვევაში
ქერივს მშობივეიც უბრუნდებოდა და “სოფლური წესით” სა-
მარხიც კი გამოეყოფოდა. ოჯახის უფროსის განსაკუთრებუ-
ლი უფლებამოსილება ჩანს სხვა სახის შეზღუდვების სან-
ქცირებაშიც. ამაზე მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ “იმ-
ის დაუკითხავად ვერავინ თავის დანიშნულ საცოლოსაც კი
ვერაფერს აჩუქებს”. იგივე ვითარება ჩანს ქალებისათვის
დაწესებული ნორმებიდანაც, რამდენადაც ქალი მოკლებუ-
ლი იყო თვითნებურად რაიმეს ყიდვის და გამორჩეული ჩა-
ცმულობის უფლებას.

მემოთ განხილული საბუთები შედგენილია აღმოსავ-
ლეთ საქართველოში, მაგრამ ანალოგიური შინაარსის ხელ-
შეკრულებები იდებოდა დასავლეთ საქართველოშიც, რაც
იმის მტკიცების საფუძველს ქმნის, რომ შეყრილობის გრა-
დიცია მთელ საქართველოში არსებობდა. შეერთების მსურ-
ველთა შეთანხმებაც საქართველოს ყველა კუთხეში ერთი
პრინციპით ხდებოდა და მიზანიც ერთი იყო – ქონების გა-
ერთიანებით და ყველა სახის საქმიანობის ერთობლივი
წარმოებით ეკონომიკური მდგომარეობის ამაღლება და ნი-
აღაგის შემზადება იმისთვის, რომ მათი გაყრის შემთხვევა-
ში ყველა განაყარს ჰქონოდა ქონებრივი უბრუნველყოფის
გარანტია.

ფეოდალური ეპოქის დასავლეთ საქართველოში ოჯა-
ხების შეყრილობის წესზე წარმოდგენას გვიქმნის შესაბამი-
სი საბუთები იმერეთიდან და რაჭიდან.

რაჭიდან შემონახულია XVIII საუკუნის მეორე ნახევარით დათარიღებული ერთი საბუთი გლეხთა შეყრისა — “შეყრილობის წიგნი შოშიგა მეგრეველის შვილებისა” (5, გვ. 935), რომელშიაც წერია: “ქ. ჩვენ, *შოშიგა მეგრეველის შვილები*, გავიყავით მოყვრით იქნა თუ ჩვენით, ისევე შევიყარებით. რაც რომ გაყოფილი გვქონდა, ისევე შევაერთეთ. პირობა მივეცით ჩვენ ძმებმა ერთმანეთს: ვინემდი სული გვედგას, არც ერთმანეთის უნებელი ვიყოთ, არცა ერთმანეთის საწყენი სახლში ვინდომოთ. თუ ვინ იცის, ვერ მოვიაროთ ერთმანეთთან, მოწმეებს ვკითხოთ, ძმურებ სიყვარულით გავიყოთ”. ხელს აწერენ მოწმეები.

საბუთები იმერეთიდან წარმოაჩენენ თავადური ოჯახების, სახელდობრ *წერეთლების* ურთიერთობას. ამ გვარის წევრთა სახლიკაცობის საბუთებიდან პირველი დათარიღებულია 1816-1823 წლებით (5, გვ. 942-945), რომელშიც გამჟღავნებულია შეერთების-სურვილი *ქაიხოსრო* და *როსტომ* და *პაპუნას* შვილებისა მათ ბიძასთან სახლთუხუცეს *მურაბ წერეთელთან* და მის შვილებთან — *სვიმონთან* და *გრიგოლთან*. შეყრილობის მთხოვნელნი აღიარებენ მურაბის დამსახურებას ოჯახის წინაშე და უფროსობას სთავაზობენ. თავის მხრივ მურაბიც პირობას აძლევს, რომ ოჯახის საკეთილდღეოდ იღვაწოს.

წერეთლების გვარიდან 1768 წლის 31 მაისსაც შეუდგენიათ “შეყრილობის წიგნი გიორგი წერეთლისა ქაიხოსრო წერეთლისადმი” (5, გვ. 903-904):

“ქ. ესე უტყუველი *ერთობის* და *სიყვარულის* წიგნი და პირი დაგიწერე და მოგართვი თქვენ, ჩემს ძმას *წერეთელს ქაიხოსროს* და თქვენს შვილებს *პაპუნას* და *მურაბს* მე, მენმა ძმამ წერეთელმა *გიორგიმ*, შვილმა და მომავალმა ჩემმა.

ასე რომ გავერთდით. დღეის ამას იქით მამულიც, აღ-

აგიც, ყმაც, ყოფაც ერთი იყოს. რაც ან ეხლა მაქვს ღვეთისა და ბაგონის წყალობა, ან ამას იქით ვიშოვნო, ყოველისფერი ერთი იყოს. რაც ბაგონის სამსახურს და ხარჯს გადაერჩინოთ, ძმურებრ გავიყოთ. მგრის მგერი ვიყოთ და მოყუარის მოყუარე.

აგრევე შენ ამის გასათავებლად მომიცემია თავათ ღმერთი, ყველანი მისი წმინდანი ზეცისანი და ქუეყანისანი, ხორციელნი და უხორციონი.

არც გიხერხო, არც გიგრულო, კიდეც წმინდის გულით შენი ერთგული და სიკეთის მღობი ვიყო. თუ შენ ხერხობა და გრულობა ჩემს და ჩემს შვილზე არა გამოგივიდეს რა, ან ჩემს სიცოცხლეში არ გამეყარო”. ხელს აწერენ მოწმეუბი.

დამოწმებულ საბუთში შეყრილობის ინიციაგორად ფიგურირებს *გიორგი წერეთელი*. მოგვიანებით (1793 წ.) შედგენილ ორ საბუთში ინიციაგორად გვევლინება *ქაიხოსრო წერეთელი*, რომელიც მიმართავს არა გიორგი წერეთელს (როგორც ჩანს, ეს უკანასკნელი ამ დროისათვის უკვე გარდაცვლილი იყო), არამედ თავის ბიძას *მურაბ წერეთელს*. ზემოთ განხილულ ყველა სხვა საბუთთან ერთად ეს დოკუმენტიც გვაცნობს შეყრის პირობებს და ვალდებულებებს. პირველი საბუთი მოიცავს 16 მუხლს, რითაც განსაზღვრულია სასახლიკაცო ურთიერთობის რეჟიმი და ნორმები. მეორე საბუთში კი, რომელიც კვლავაც წარმოაჩენს უფროსის პრიორიტეტს, საბოლოო ამრი შემდეგნაირადაა ფორმულირებული:

“ქ. ღვითთ, ესე წიგნი და პირობა მოგართვით ჩვენ, სარდალ *წერეთელმა ქაიხოსრომ*, თქვენ, ბიძაჩემს სახლ-თხუცესს *წერეთელს მურაბს*, ასე და ამა პირსა ზედა, რომ: უფროსობა და ბაგონობა დაგანებეთ ჩვენის ქვეყნისა და ჩვენის ოჯახისა, ციხისა, ქალაქისა, აზნაურისა, მოურავისა,

გლახისა, რაც რომ ჩვენ გვაქვს. ყოვლის უფროსობა და ბაგონობა დაგანებეთ. როგორც ბაგონობის რიგი იყოს, ისე იუფროსოთ, იბაგონოთ და იუფლოთ.

თუ შენ ჩვენი დასამადლებელი არა ქნათ რა, ჩვენ თქვენი მორჩილი ვიქმნეთ. და ვინც ჩვენი ან მოურავი, ან მოხელე, ან მეციხოვანი, ან ამნაური, ან გლახი შენს ბრძანებას გარდახდეს და არ გემორჩილოს, როგორც უბრძანოთ, ყველასთან გამომიცხადებია, რომ გამოსცვალო, თუ გაუწყრე, თუ გარდაახლევინო, ჩვენც თქვენი შემწე ვიყოთ და რისხვაც მივაგოთ, თორემ არც მოვეხმარო და არც ნუგეშინი ვცე; და არც ღმერთთან და არც კაცთან არ გისაყვედურო.

ეს ასე გამომიცხადებია ყველასათვის – მოურავისთვის, მოხელისათვის, მეციხოვნისთვის, ამნაურისთვის, ვაჭრისთვის და გლახისთვის – ყველასათვის ერთობით” (5, გვ. 925).

ბეჭდის დასმით ხელს აწერს სარდალი წერეთელი ქაიხოსრო.

ე. თაყაიშვილის, ივ. ჯავახიშვილის, ნ. ბერძენიშვილის და ი. ლოლიძის მიერ გამოქვეყნებული მოგიერთი დოკუმენტი დამოწმებული და კვალიფიცირებულია რ. ხარაძის მონოგრაფიის იმ ნაწილში, რომელიც გვაცნობს შეყრილობის გრადიციას. ამასთან ერთად ამ ნაშრომში განხილულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული რამდენიმე საბუთი, რომელთაგან ერთ-ერთში (XVIII ს.) აღნიშნულია: “ასე დაუღვეით პირობა და შევიყარენით ძმათ და სახლისა ჯალაბთა: დაუღვეით მამულისა წილი მესამედი, გავაერთეთ საქონელი, შრომა, ყოფა, ცხენი, იარაღი, პური, ღვინო, სული და ხორცი ყველა გავაერთეთ” (6, გვ. 33).

რ. ხარაძის მიერ გამოვლენილი მეორე ხელნაწერის მიხედვით “ძმობისა და სიყვარულის წიგნი” შეუღლებიათ ბიძაშვილებს – იონას და გალაკას იმ პირობით, რომ მათ აღ-



ედგინათ გაყრამდე არსებული ერთობა, ხოლო განკერძოებების ინიციატორს ჩამორთმეოდა ყოველგვარი უფლება საერთო – საოჯახო საკუთრებაზე (6, გვ. 33).

ხელოვნური შეყრის დამადასტურებელია 1805 წელს შედგენილი “ძმობისა და ერთობის წიგნი” გვართ სხვადასხვა გლახა ბეროშვილსა და სიმონა იმერელის ერთ ოჯახად გაერთიანების შესახებ. ეს ერთობაც განუმტკიცებიათ იმ პირობით, რომ გაერთიანებული ქონებით ერთობლივად ესარგებლათ, ხოლო გაყრის შემთხვევაში ყველაფერი ორ თანასწორ ნაწილად გაეყოთ (6, გვ. 33-34).

ასეთივე პრინციპითაა შედგენილი “ძმობისა და შეყრილობის წიგნი” 1794 წელს თამაზა და ბეჟანა ჯოხაძეების ოჯახებს შორის იმის გათვალისწინებით, რომ ერთობის დამრღვევი კარგავდა წილის მიღების უფლებას (6, გვ. 34).

ფეოდალური ეპოქის დოკუმენტებით ცნობილი შეყრილობის ფუნქციონირებასთან ერთად აღსანიშნავია მისი ცხოველმყოფელობა თვით XX საუკუნემდეც კი. როგორც ჩანს, შეყრილობის წესი ისევე დიდხანს ინარჩუნებდა არსებობას, როგორც გაუყრელად ცხოვრების ჩვეულება და მრავალი სხვა ქართული გრადიცია საერთოდ. საბუთად იმისა, რომ შეყრილობის წესმა XX საუკუნემდეც კი მოაღწია, ივ. ჯავახიშვილმა დაიმოწმა გ. ჩიგაიას მიერ მოპოვებული ერთ-ერთი საბუთი, რაც მას ივანე ჯავახიშვილისთვის გადაუცია. მასში აღნიშნულია: “ვღებთ პიროვნობის ხელწერილს ჩვენ გორის მაზრა ახალქალაქის თემის ამავე თემის სოფელ გრაკალში მცხოვრებნი *ნინიკა სუარიძე* და მისი შვილები *ვანო და ნიკო და სვიმონი* ესე მამა შვილიანათ ოთხივე პირნი მაგვდა ეხლა შავერთლით 1924 წ. იანვრის 3 დღესა როგორც ყოფილა ძველათა და ამითა ვღებთ პიროვნობის ხელწერილსა ორივე პირნი. ვისაც ოჯახში ამოგვანდეს სიმტყუნე და ღალატი, ეს მტყუნანი პირნი გავიდეთ

ცარიელზედა წილიდანა და მგყუანს პირს არ გაგვივიდეს საჩივარში, რაზედაც ვემოწმებით ერთი მეორეს ჩვენის საკუთარის ხელის მოწერთა”. საბუთს ხელს აწერენ ვანო, ნინიკა, ნიკო და სიმონ სუარიძეები (3, გვ. 157).

ლოკუმენტურად ცნობილი შეყრილობის გრადიციის არსებობა გარკვეული სახესხვაობით დასტურდება ნ. ჭილაშვილის დაკვირვებებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვითაც. ხევში და მის მეზობელ კუთხეებში (მთიულეთი, გუდამაყარი, თრუსო) გაყრილი ოჯახების ხელახლა შეყრის პროცესს, როგორც კომლობრივი გადასახადის გამოდებასთან დაკავშირებულ სოციალურ მოვლენას, XIX საუკუნის 20-იანი წლების მონაცემებზე დაყრდნობით, პირველად ყურადღება მიაქცია ამავე ეპოქის უშუალო დამკვირვებელმა ნ. ჭილაშვილმა (7). მისთვის ცნობილი შეიქმნა, რომ ოჯახების შეყრის შედეგად ხელოვნურად მცირდებოდა გადაძახდელ ერთეულთა (კომლთა) რიცხვი და ამდენად ხაზინის შემოსავალიც. ამ სახელმწიფო მოხელემ ისიც გაითვალისწინა, რომ შეყრილობის გრადიცია საქართველოში მანამდე ბევრად აღრეც ფუნქციონირებდა. ამიტომ, მან ვერ გაბედა შეყრილობის წესის აშკარა აკრძალვა და მის წინააღმდეგ ბრძოლის შენიღბული საშუალება გამოიყენა: საკომლო გადასახადების აკრეფა დაავალა სოფლის თავკაცებს, რომელნიც იძულებულნი იყვნენ ეს დავალება შეესრულებინათ რეალურად არსებულ კომლთა რაოდენობის მიხედვით. ეს თავისთავად ხელს უშლიდა თუნდაც ფიქტიურ შეყრილობას, მაგრამ ერთი რამ ცხადია – შეყრილობის გრადიცია საქართველოს მთიანეთში თვით XIX საუკუნის დასაწყისშიც იყო შენარჩუნებული, რაც ნ. ჭილაშვილის მიერ აღწერილი კონკრეტული ვითარებისთვის საგადასახადო სისტემის პირობებშიც გამოიყენებოდა.

ჩემს მიერ ხევში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასა-

ლების მიხედვით შეყრილობის წესი შესუსტებული მთხრობლებმა ვერ დაგვისახელეს გაყრილი მოწილეების (ძმებისა და ბიძაშვილების) კვლავ ერთ ჭერქვეშ გაერთიანების ფაქტები. სამაგიეროდ ყოფილა შემთხვევები, როდესაც ეკონომიკურად გაჭირვებული ოჯახები ახლო ნათესავებთან შეხიზნულან, გარკვეული დროის შემდეგ კი ისევ გამოცალკევებულან. თუ რა პირობებით ხდებოდა ამგვარი შეყრა, ამაზე ნათელ წარმოდგენას გვაძლევს გვარად ბამალის ოჯახის მაგალითი. ერთ ჭერქვეშ მცხოვრები სამძმის ოჯახს საცხოვრებლად მიუღია (შეუყრია) ღარიბი ბიძაშვილი თავისი ოჯახით. რამდენიმე ხნის შემდეგ, როდესაც ეს ოჯახი დანაწილდა, ქონება გაუყვიათ ოთხ თანაბარ ნაწილად. შეყრილი ღარიბი ბიძაშვილისთვის იმდენივე მიუციათ, რაც წილად ხვდა თითოეულ ძმას. თავისი ხასიათით ასეთივე იყო დედისძმების მიერ დისწულების აღზრდის ან აღზრდილ-დავატყაცებულთა მიკვლევების წესი, რაც ფაქტობრივი მონაცემებით დასტურდება. კონკრეტული მაგალითები ფიქსირებულია სპეციალურ გამოკვლევაში (8, გვ. 122-124) და იქ გარკვევითაა აღნიშნული, რომ მზრუნველი ოჯახმათ გაყრის მომენტში ქონების ნაწილის გამოყოფით უზრუნველყოფდა. ამ შემთხვევაში ისეთივე წესი გამოიყენებოდა, როგორც ეს მიღებული იყო დიდი ოჯახის გაყრის მომენტში. ამდენად, შეყრილობის აღნიშნული სახესხვაობანიც ოჯახების შეყრის გრადიციის არსებობის დამადასტურებელია.

განხილული ღოკუმენტები და ეთნოგრაფიული მონაცემები სრული სიცხადით წარმოაჩენენ იმ პროცესს, რაც ოჯახების შეყრილობაში სახიერდებოდა და მხოლოდ ეკონომიკური ფაქტორით იყო პირობადებული. ქონების გაერთიანებით და ერთობლივი შრომით მიღებული შემოსავლით იქმნებოდა ერთიანი სახლმეურნეობა, რაც სრულებითაც არ

ნიშნავდა გრადიციული დიდი ოჯახის რესტავრაციას. უმეტეს დაუშვებელია ოჯახების შეყრილობის პარალელურად დავინახოთ გვარების შეყრილობაც და ამ გზით გვაროვნული წყობილების აღდგენის ცდა, როგორც ეს წარმოდგენილი ჰქონდა ივ. ჯავახიშვილს (3, გვ. 156-157). შეყრილობის საბუთებში არსად არ არის ფიქსირებული გვარების შეყრის თუნდაც ერთი ფაქტი. სხვა ამბავია, რომ ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების საფუძველზე დადასტურებულია გვართა შეყრის გრადიციის არსებობა საქართველოს მთიანეთში, როდესაც სუსტი გვარი ძლიერი გვარის მფარველობაში შედიოდა, კარ-ქვაბით შეყრის რიგულს ასრულებდა და უმთავრეს შემთხვევაში ძლიერი გვარის სახელსაც ღებულობდა. ამისგან დამოუკიდებლად მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ ოჯახების (და არა გვარების) შეყრილობა წარმოადგენდა მიზნობრივად შექმნილ კავშირს, რისთვისაც გამოყენებული იყო გაუყრელად ცხოვრების გრადიცია.

The Tradition of Family Joining in Georgia

As it is well known according to special scientific investigations, multi-generational and multi-membered family wasn't a social unite of permanent feature and as soon as it was reaching the climax of its existence was disintegrated into separate, newly formed families. The process used to take place every four or five generations and in some cases after three generations.

According to the written sources and ethnographical data separation of the big family was unfavorable event, as the separated parts or newly formed families were weakened economically. That's why some newly formed families were expressing the intention of rejoining causing the bringing of their real and personal properties into one. Historical documents of feudal period and ethnographical data obviously shows that the process of family rejoining is determined only by economic factors. Mutual consent was legalized in writing. The joint use of the whole property as well as the guarantee of the personal property (f.i. trousseau) preservation was stated in the agreement. Family economy was made by common labor, which anyhow didn't mean traditional big family restoration. Family joining was planned union aimed promotion of economic prosperity with the help of integrated life-style.

1. საქართველოს სიძველენი, ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტ. I, გამოცემა მეორე, წიგნი I, ტფ., 1920.
2. საქართველოს სიძველენი, ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტ. VIII, ტფ., 1910.
3. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, I, ტფ., 1928.
4. ლოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან (XV-XVIII სს.), ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, I, თბ., 1940.
5. ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის რედაქციით, III, თბ., 1985.
6. Р.Харадзе, Грузинская семейная община, I, Тб., 1960.
7. Записка Н.С. Чилиева о горских народах по Военно-Грузинской дороге, 1827-го года. «Акты собранные кавказской археографической комиссией», т. 7, Тифлис, 1878 г.
8. ვალ. ითონიშვილი, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.

ეთნიკური პროცესები ქალაქ რუსთავში

ეთნიკური პროცესების შესწავლა თანამედროვე ეთნოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი აქტუალური საკითხთაგანია. მას ჩვენ საქართველოს ქალაქების მაგალითზე 1984 წლიდან ვსწავლობთ ძირითადად მაინც საარქივო მასალის საფუძველზე, რომლის ანალიზის შედეგად შესაძლებელია ქალაქში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების ბუნებისა და ხასიათის გარკვევა, იმის დადგენა, თუ ეთნოსებს შორის ვინ არის ქალაქში ეთნიკური პროცესების წარმართველი და ვინ მისი მონაწილე. ასევე დიდი ყურადღება ექცევა ეთნიკურ პროცესებში მონაწილე ეთნიკურ უმცირესობათა წარმომადგენლების ვინაობის დადგენას, რომლებიც დიდი მრავალფეროვნებით არიან წარმოდგენილნი აღნიშნულ პროცესებში და გარკვეული წვლილი შეაქვთ მის მრავალფეროვნებაში. ყველა ზემოაღნიშნული საკითხის გათვალისწინებით არის შესწავლილი ჩვენს მიერ თბილისში, გორში, თელავში, ახალციხეში, სამგრედიაში, მესგაფონში, ქუთაისსა და ფოთში მიმდინარე ეთნიკური პროცესები, რომელსაც მიეძღვნა 14 სამეცნიერო სგაგია.

ახალი ხუთწლიანი (2001-2005) გეგმით ჩვენ კვლავ განვაგრძობთ ეთნიკური პროცესების შესწავლას საქართველოს ქალაქებში. ამჯერად ჩვენი კვლევის ობიექტს შეადგენს ის სამრეწველო ქალაქები, რომლებიც აღმოცენდნენ მდიდარი ბუნებრივი წიაღისეულის დამუშავების შედეგად. ამ გეგმის მიხედვით ჩვენ 2001 წელს შევისწავლეთ გყობულის უმდიდრესი წიაღისეული სიმდიდრის – ქვანახშირის მოპოვების ბაზაზე აღმოცენებული ქალაქის ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი, 2002 წ. მიეძღვნა ჭიათურის საქ

ვეყნოდ განთქმული მანგანუმის დამუშავების ბაზაზე წარმოქმნილი ქალაქის ეთნიკური პროცესების შესწავლას, ხოლო 2003 წ. რუსთავის – ამიერკავკასიის მეგალურგის წამყვან ცენტრს – რუსთავს. იგი ანტიკური ხანის ქალაქია, რომლის გათხრით მოპოვებულ მასალაში წარმოდგენილია როგორც კერამიკის (თეთრი – ფაიანსის) და წითელ კეციანი კერამიკის ნაშთები, ასევე ქსოვილების ფრაგმენტები და მისი ანაბეჭდები სხვადასხვა საგნებზე (1, 207). საფეიქრო წარმოების განვითარებას აპირობებდა მეცხვარეობის დაწინაურება და მდიდარი საძოვრების არსებობა, რაც სახელმწიფოებრივი მრუნვის საგანს შეადგენდა. მაგრამ XI ს. თურქ-სელჩუკების მომძლავრების ხანაში, ქ. რუსთავი განადგურებულ იქნა, ხოლო მისი მოსახლეობა მთლიანად მოიხსო (1, 207). ამის შემდეგ რუსთავის საქალაქო ცხოვრებამ დიდი ხნის წყვეტილია და მხოლოდ 1946 წელს მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ აღდგენილი იქნა რუსთავის მეგალურგიული ქარხნის მშენებლობა, 1948 წლიდან კი დაიწყო მუშაობა ქ. რუსთავის არქივმა.

ამიერ-კავკასიაში შეიქმნა მეგალურგიული მრეწველობის დიდი კერა – რუსთავის მეგალურგიული ქარხანა და მის ბაზაზე აღმოცენდა ახალი გიპის სამრეწველო ქალაქი რუსთავი (2, 151).

ქ. რუსთავი თავიდანვე სრულიად გარკვეული ხაზით ვითარდებოდა, იქმნებოდა ახალი ინდუსტრიული ქალაქი მისთვის დამახასიათებელი ყველა კომპონენტის გათვალისწინებით. ახალი სამრეწველო ქალაქი რუსთავი შენდებოდა და ვითარდებოდა ომის შემდგომი ხუთწლედის პერიოდში უშუალოდ რუსთავის მეგალურგიული ქარხნის ბაზაზე. თავისი მასშტაბითა და მნიშვნელობით იგი წარმოადგენდა შავი მეგალურგის პირველ მსხვილ საწარმოს საქართველოში (2, 152).

საქართველოში საკუთარი მეგალურგის წარმოების შექმნით კიდევ უფრო განმტკიცდა და გაფართოვდა რესპუბლიკის მძიმე ინდუსტრიის ბაზა, როგორც ქვეყნის შემდგომი ბრდა-განვითარების უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი.

საქართველოში მეგალუგის განვითარებას შედეგად მოჰყვა მრეწველობის სხვა დარგების – ლითონდამმუშავებელი, ქვანახშირის, ქიმიური, საშენ მასალათა და სხვა უფრო დიდი მასშტაბით განვითარება.

ქ. რუსთავი აღიარებულ იქნა როგორც ჭეშმარიტად *ინტერნაციონალური* ქალაქი, სადაც *ორმოცამდე* სხვადასხვა ერისა და ეროვნების წარმომადგენელი ცხოვრობდა და შრომობდა. რუსთავიდან განუწყვეტლივ იგზავნებოდა მაღალხარისხიანი პროდუქცია (სამრეწველო) როგორც ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში, ისე საზღვარგარეთის მრავალ ქვეყანაში (2, 154).

ქ. რუსთავის არქივში მასალა 1948 წლიდან 1999 წლამდე არის დაცული. საარქივო მასალის შესწავლის შედეგად ცხადი ხდება, რომ იგი მეგად საყურადღებო ცნობებს შეიცავს რუსთავის მცხოვრებთა 70-მდე საქორწინო წყვილის შესახებ. აქვეა წარმოდგენილი აგრეთვე ეროვნულ უმცირესობათა საქორწინო აქტები, რაც 60-მდე აღწევს. *ეთნიკური პროცესის წამმართველნი არიან: ქართველები, რუსები და უკრაინელები*. დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდება ეთნიკური პროცესის *მონაწილენი: სომხები, ამერბაიჯანელები, ოსები, ბელორუსები, მოლდაველები, ლაგვიელები, ლიგველები, ბერძნები, ებრაელები, ცაჯიკები, უზბეკები, ყაზახები, აგრეთვე ევროპელები: გერმანელები, პოლონელები, უნგრელები, ბულგარელები*. უართო სპექტრითაა წარმოდგენილი *ეროვნული უმცირესობანი: ლეკები, ქისგები, აფხაზები, ავარელები, ჩაჩნები, ბოშები, ვაგაუშები, უღმურგები, ჩუვაშები, ბაშკირები, მორდოველები, ასირიელები, ქურთი*

ბი, კაზაკები, ყუზუხები.

რაც შეეხება შერეულ ქორწინებათა წყვილებს, ისიც დიდი მრავალფეროვნებითაა წარმოდგენილი. ყველაზე დიდი რაოდენობით გამოირჩევიან *ქართველთა წყვილები*:

ქართველთა წყვილები: 1. რუსი 2. უკრაინელი 3. ბელორუსი 4. ოსი 5. თათარი 6. ყაზახელი თათარი 7. ებრაელი 8. თურქი 9. ბერძენი 10. აზერბაიჯანელი 11. ლიგველი 12. გერმანელი 13. პოლონელი

რუსის წყვილია: 1. ქართველი 2. უკრაინელი 3. ბელორუსი 4. ლიგველი 5. ლაგვიელი 6. ებრაელი 7. პოლონელი 8. ბულგარელი

უკრაინელის წყვილია: 1. ქართველი 2. რუსი 3. ალბანელი

ბელორუსის წყვილია: 1. რუსი 2. უკრაინელი 3. გერმანელი

ოსის წყვილია: 1. ქართველი 2. რუსი 3. უკრაინელი

ებრაელის წყვილია: 1. ქართველი 2. რუსი

აზერბაიჯანელის წყვილია: 1. ქართველი 2. რუსი

3. სომეხი 4. უკრაინელი 5. მოლდოველი 6. პოლონელი

ბერძნის წყვილია: 1. ქართველი 2. რუსი 3. ოსი 4. უკრაინელი

რაინელი

ლაგვიელის წყვილია: 1. რუსი

თათრის წყვილია: 1. რუსი

უმბეკის წყვილია: 1. რუსი 2. უკრაინელი 3. თათარი

მოლდაველის წყვილია: 1. რუსი 2. თათარი

სომხის წყვილია: 1. ქართველი 2. ყაზახელი თათარი

3. პოლონელი 4. გერმანელი

პოლონელის წყვილია: 1. ქართველი 2. რუსი 3. უკრაინელი

4. გერმანელი

ლიგველის წყვილია: 1. რუსი

გაჯიკის წყვილია: 1. რუსი

ყაზახის წყვილი: 1. რუსი

ბულგარელის წყვილი: 1. რუსი 2. უკრაინელი

გერმანელის წყვილი: 1. ქართველი 2. რუსი 3. სომეხი

ეროვნულ უმცირესობათა წყვილები

1. ქურთი – ქართველი
2. ქართველი – აფხაზი
3. ჩუვაში – ქართველი
4. ასირიელი – ქართველი
5. ქართველი – ასირიელი
6. აფხაზი – აზერბაიჯანელი
7. ქართველი – ლეკი
8. გაგაუზი – უკრაინელი
9. გაგაუზი – ბერძენი
10. ლეკი – რუსი
11. ლეკი – უკრაინელი
12. ლეკი – სომეხი
13. ლეკი – ჩუვაში
14. რუსი – მორღოველი
15. მოღღოველი – რუსი
16. თურქმენი – ლეკი
17. ოსი – ლეკი
18. ოსი – ჩუვაში
19. უკრაინელი – მორღოველი
20. უკრაინელი – ბაშკირი
21. რუსი – მორღოველი
22. ასირიელი – რუსი
23. ქურთი – ბერძენი
24. ავარელი – სომეხი
25. სომეხი – ბოშა
26. ბოშა – მოღღაველი

27. ასირიელი – უკრაინელი
28. ასირიელი – სომეხი
29. ჩუვაში – უკრაინელი
30. უკრაინელი – მოლდოველი
31. ბაშკირი – აზერბაიჯანელი
32. კაზაკი – რუსი
33. ავარელი – რუსი
34. ჩუვაში – რუსი
35. მოლდოველი – ბაშკირი
36. მორდოველი – უკრაინელი
37. ყუმუხი – უკრაინელი
38. ქურთი – სომეხი

დამოწმებული მონაცემების მიხედვით ნათლად ჩანს ეროვნულ უმცირესობათა მრავალფეროვნება რუსთავში. მათ შორის აღსანიშნავია: *ვაგაუმი, ლეკი, ქისგი, ჩეჩენი, აფხაზი, ბოშა, უღმურგი, ჩუვაში, ბაშკირი, მორდოველი, ასირიელი, ქურთი, ავარელი, კაზაკი, ყუმუხი*. ესენი ქორწინდებიან როგორც ერთმანეთზე (მაგ. *ოსი-ჩუვაში, ოსი-ლეკი, ოსი-მორდოველი, ბაშკირი-ქურთი*), ასევე ეთნიკური პროცესების წამყვან და მონაწილეებზე დიდი რაოდენობით. განსაკუთრებით ჭარბადაა წარმოდგენილი მათი დაქორწინების შემთხვევები ეთნიკური პროცესის *წამყვან და მონაწილე* ეთნოსების წარმომადგენლებზე. გასაოცარია მხოლოდ ეროვნულ უმცირესობათა ასეთი დიდი მრავალფეროვნება და მათი ქორწინების შემთხვევები ეთნიკური პროცესების მონაწილე ეთნოსებზე. ამ მხრივ რუსთავი, მართლაც რომ ინტერნაციონალურ ქალაქად წარმოგვიდგება, როგორც ამიერკავკასიის მეტალურგიული წარმოების ცენტრი, საითკენაც მოისწრაფვის დიდი სამუშაო ძალა ომის შემდეგ აღდგენილ მის სამრეწველო ცენტრში.

მამასადაბე, საქორწინო აქტების შესწავლის საფუძველ



ლმე შესაძლებელია ეთნიკურ პროცესებში მონაწილეობის
 ნოსების ეროვნულობის დადგენა. ასევე შესაძლებელია მათი შრომითი საქმიანობის განსაზღვრა. მათი უმეტესობა მუშაა, როგორც მამაკაცი, ასევე ქალი. ასევე დიდი რაოდენობითაა წარმოდგენილი სხვადასხვა დარგის ხელოსნები: ღურგალი, გეინკალი, მლესავი, კალატომი, ქვისმთელი, ავეჯის შემკეთებელი, მღებავი, მკერავი, ძაფის ამომხვევი და მგრეხავი, მჭედელი, ელექტროშემღებელი, ავთოშემღებელი და სხვ. ასევე უმაღლესი განათლების მქონენი: ინჟინრები, პედაგოგები, ექიმები, ჟურნალისტები, გეოდეზისტები, მეთოდისტები. ყველაზე დიდი რაოდენობით კი სხვადასხვა პროფესიის წარმომადგენლები: მილიციელი, სამხედრო, მოლარე, კონდუქტორი, ნოქარი, ოპერატორი, ავთიაქის თანამშრომელი, მეაპარატე, დისპეჩერი, მრეცხავი, ბუღალტერი, მემანქანე; იხსენიებიან მოსწავლეები და სტუდენტები. როგორც ვხედავთ, ფართო სპექტრითაა წარმოდგენილი ეთნიკურ პროცესში მონაწილე ეთნოსების შრომითი საქმიანობა.

ასეთია საარქივო მასალა რუსთავში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების შესახებ, რაც დიდი პოლიეთნიურობით ხასიათდება და, როგორც აღინიშნა, ერთხელ კიდევ მუთითებს საქართველოს ქალაქებისთვის დამახასიათებელ ამ თავისებურებას. ეს კი ძირითადად შერეული ქორწინების გვიპების მრავალსახეობას შეეხება, რაც რუსთავში 70-მდე დასტურდება ძირითად ეროვნებებს შორის, ხოლო ეროვნულ უმცირესობათა წარმომადგენლებს შორის თითქმის 60-მდე აღწევს. ეს მასალა ომის შემდგომ (1946 წ.) პერიოდს შეეხება და განსაკუთრებით პირველი ხუთწლედის დროინდელ მშენებლობას ა/კ - ის უდიდეს მეტალურგიულ ცენტრში, სადაც მიმდინარეობს დიდი აღდგენითი სამუშაოები და ყალიბდება ახალი გვიპის სამრეწველო ქალაქი რუსთავი.

საითენაც მოისწრაფვის დიდი სამუშაო ძალა არამარტო საქართველოს ყველა კუთხიდან, არამედ ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე თუ ავტონომიური რესპუბლიკებიდან და ოლქებიდან. ამიგომ ვხვდებით აქ შერეულ ქორწინებათა ასეთ სიმრავლეს, რაც, როგორც აღინიშნა, ეთნიკური პროცესების ძირითად წარმომშობ წყაროს წარმოადგენს. ეთნიკური პროცესის წამმართველნი არიან: *ქართველები, რუსები და უკრაინელები*. განსაკუთრებით მრავალფეროვნებით არის წარმოდგენილი რუსთავში *ეთნიკური პროცესის მონაწილე* ეთნოსები: *სომხები, ამერბაიჯანელები, ოსები, ბელორუსები, ბერძნები, ებრაელები, მოლდაველები, ლიგველები, ლატვიელები, უზბეკები, ტაჯიკები, ყაზახები, გერმანელები, პოლონელები, უნგრელები და ბულგარელები*. დიდი მრავალფეროვნებითაა წარმოდგენილი ეთნიკურ პროცესებში ეროვნულ უმცირესობათა მონაწილენი: *ვაგაუმი, ლეკი, ქისგი, ჩეჩენი, ავარელი, აფხაზი, ბოშა, უღმურგი, ჩუვაში, ბაშკირი, მორღველი, ასირიელი, ქურთი, კაზაკი და სხვ.*

მსხვილი მეტალურგიული ქარხნის მშენებლობამ მოიბიდა დიდი სამუშაო ძალა ყოველი მხრიდან.

რუსთავი მართლაც *ინტერნაციონალური* ქალაქია, როგორც ეს ლიგერაგურაშია აღნიშნული, სადაც ცხოვრობს და მუშაობს *ორმოცი ერისა და ეროვნების წარმომადგენელი*. ის მართლაც გამორჩეული ქალაქია ჩვენს მიერ შესწავლილ ქალაქებს შორის. განსაკუთრებით ეს ითქმის ეროვნულ უმცირესობათა წარმომადგენლების ასეთი მრავალფეროვნების შესახებ, როგორც ეს საარქივო მასალის შესწავლით დასტურდება. აქ მარტო კავკასიის სამყარო (ლეკი, ჩეჩენი, ავარელი) კი არ არის წარმოდგენილი, არამედ მთელი დიდი რუსეთი.

საარქივო მასალის შესწავლის საფუძველზე ისიც კარგად გამოჩნდა, რომ ეროვნული უმცირესობის წარმომად-

გენლები ქორწინდებოდნენ უფრო მეტად ეთნიკური პროცესების წამმართველ და განსაკუთრებით კი მის მონაწილე ეთნოსების წარმომადგენლებზე, ვიდრე ურთიერთ შორის. ეს კი რუსთავში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების ბუნებით აიხსნება; ის მართლაც ინტერნაციონალური ქალაქია თავისი მოსახლეობის შედგენილობით.

Nanuli Abesadze

Ethnic Processes in the Town Rustavi

The investigation of rich archive materials showed the nature and character of ethnic processes in the town Rustavi, which is significant for its multi-ethnicity and once more underlines that it really is the main and general feature of Georgian towns indeed. Thus Rustavi in the special scientific literature is known as multi-ethnic town where citizens of nearly forty nationalities are living and working. It is worth underlining that main ethnic minorities, the participants of ethnic processes in Rustavi are from southern Caucasus and Russia. Multi-ethnic character of Rustavi is determined by the existence of metallurgical factory as one of the significant centres in southern Caucasus the foundation of which caused the flood of a big majority of the labor forces from all over the large territories of the ex-Soviet Union.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ლ. ჭილაშვილი, ქ. რუსთავი (ისტორიულ-არქეოლოგიური ნარკვევი), თბ., 1959.
2. ქ. თოფურიძე, რუსთავი, ისტორიული ნარკვევი, თბ., 1965.

საოჯახო ყოფა წალენჯიხის რაიონის მოსახლეობაში
(სოფელი ჯგალის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ჩვენს მიერ წალენჯიხის რაიონში (ჯგალი, სკური, ნა-
ციფუ, ჩქვალერი, საჩინო, ჯვარი, ჯვარზენი, მედანი, მაზან-
დარი) მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე
განხილულია საოჯახო ყოფასთან დაკავშირებული საკით-
ხები.

მონალობის მიხედვით, წალენჯიხის რაიონის სოფლე-
ბი იყოფა მთის, მუგანზე განლაგებულ და ბარის სოფლებად.
ამ სოფლების ცალკეული უბნები ერთი გვარის ხალხითაა
დასახლებული. ამიგომ ყოველი უბანი, ძირითადად, იქ
მცხოვრები ან ყოფილი მცხოვრებლის გვარის სახელწოდე-
ბას აგარებს. არის სოფელთა ჯგუფი, რომელთა სახელწოდე-
ბა არ ემთხვევა იქ მცხოვრებთა გვარსახელიდან წარმო-
ებულ სახელებს. ამ რიგის სოფლებს განეკუთვნებიან: ჭყე-
ბიში, გონჯიშ ნოხორი, ლეკაკულე, ლექურსულე, ლექოჩაქე,
ლემითაგვარე.

სოფელ ჭყებიში მცხოვრები ჭანგურიები ქარდავებს
შეუცვლიათ, ლემითაგვარეს აღრე ლეხაზალე ეწოდებოდა.
ლეკაკალე ამჟამად ქარდავების უბანია; ლექურსულეში ჭან-
გურიები ცხოვრობენ

როგორც ჩანს, ყოველი უბანი ამ სოფლებისა დამოუ-
კიდებელ დასახლებას – სოფელს წარმოადგენდა, რომელ-
საც გააჩნდა თავისი სახნაუი, საძოვარი და სათიბი მიწები,
ბყე, ეკლესია, სასოფლო თავშეყრის ადგილი, სასაფლაო და
სხვა.

აღსანიშნავია აგრეთვე ის, რომ ცალკეული საკარმი-
დამო ნაკვეთი აღრე რამდენადმე გამიჯნული იყო მეზობე-

ლი კარმიდამოსაგან, მათ შორის მანძილი ასეულ მეგრს აღწევდა, ხოლო შემდგომ ახალი სამოსახლოების გაჩენა შედარებით მჭიდრო დასახლებას ქმნიდა მისეული სახლ-კარის გვერდით, ან მის მახლობლად.

აღსანიშნავია ისიც, რომ მეურნეობის ერთობლიობისა და გერიგორიულად ხელსაყრელი მდებარეობის პირობებში, სოფელთა დაჯგუფება ხშირად მდინარეთა გასწვრივ ხდებოდა. დასახლების ამგვარი ფორმების მაგარებული ჩანს სოფელი ჯგალი და ზოგიერთი ის სოფელი რომელიც დღეს ჯგალის შემადგენლობაში უბნის სახითაა წარმოდგენილი. ამასთანავე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჯგალის ცალკეული განაპირა უბნები უგეგმოდ გაფანტული სოფლის სახეს ინარჩუნებენ.

ჯგალის თემის შიგნით გამოირჩევა სოფელთა ცალკეული ჯგუფები, რომელთა გაერთიანების საფუძველს ძველთაგან მომდინარე წმინდა გერიგორიულ – მეურნეობრივი ინტერესების ერთობლიობა შეადგენდა. მაგალითად, რამდენადმე შესაძლებელი ხდება დადგენა იმისა, რომ ჯგალის თემი შედგებოდა ისეთი სოფლებისაგან, რომელთაც პქონდათ საერთო საძოვრები, ხოლო სახნავ – სათიბი მიწები განლაგებული იყო სოფლების მიხედვით.

დასახლების ფორმათა თავისებურების მხრივ, ყურადღებას იქცევს დასახლების სტრუქტურა. წალენჯიხის მთისათუ ბარის სოფლებში საოჯახო ყოფის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენდა ინდივიდუალური ოჯახის გვერდით დიდი ოჯახის „თი“-ს გაღმონაშთური ფორმით არსებობა, რომელსაც სხვა ძირითად ნიშნებთან ერთად (ქონებაზე საერთო საკუთრება, მმართველობის, ოჯახის წევრთა ქცევისა თუ ურთიერთ დამოკიდებულების ნორმები), ახასიათებდა სამი – ოთხი თაობის გაუყრელად ცხოვრების წესი. ამგვარად გაუყრელად მცხოვრებ ძმათა ოჯახ-

მი შრომა-საქმიანობა ოჯახის წევრთა შორის ყოფილა განაწილებული. ოჯახს სათავეში ედგა ასაკით უფროსი მამაკაცი-ბაბუა და დიასახლისი – ბებია. თუ ისინი ღრმად მოხუცები იყვნენ, მაშინ ოჯახის უფროსი ვაჟიშვილი და რძალი განაგებდნენ. ასეთი ოჯახის საცხოვრებელ ნაგებობას წარმოადგენდა ფაცხა, ჯარგვალი ან პიგაფიცარა სახლი.

სამეგრელოში დიდი-განუყოფელი ოჯახის შესაგყვისი ჩანს რელიქტის სახით შემორჩენილი ტერმინი „თი“ (4, გვ. 446).

დღევანდელ სამეგრელოში დიდი – განუყოფელი ოჯახის შესაგყვისია „ფანია“ (ე. ი. მრავალსულიანი), „უგურთუ“, რაც გაუყოფელ – გაუყრელ ოჯახს ნიშნავს, ხოლო „ჯალაგონა“ ძლიერს როგორც ეკონომიკურად, ასევე ფიზიკურად. ყოველივე ასეთი ოჯახი პატრონიმიული დასახლების – „დინოს“ შემადგენლობაში შედიოდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ცნობებისა და ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვით, „დინოს“-ს შესაგყვისი ჩანს იმერული „ბუნი“. გ. ელიაშას განმარტებით, „დინო“ ერთი დიდი პაპის შთამომავალი ერთ გვარში, თურის-გვარის, ერთი ნოღო-ერთი გოგი, ერთი ნაყარია (1, გვ. 30).

ხევში იქმნებოდა რა დიდი ოჯახი, მისი სეგმენტაციის შედეგად ყალიბდებოდა უახლოეს ნათესავთა გაერთიანება. ყოველი ასეთი ნათესაური ჯგუფის ნიშნად გვესახება წინაპრის კულტი; ერთი საცხოვრებელი უბანი, საერთო სალოცავი, სასაფლაო და საკუთრების რიგი საერთო ელემენტები წარმოადგენდა პატრონიმიას, რომელსაც უმკვიდრდებოდა ოჯახის ყოფილი მეთაურის სახელი მაგალითად, ძაიენი, სეხნიენი, უბილენი და სხვა (2, გვ. 19).

ამრიგად, ახალი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, წალენჯიხის რაიონში, ისევე, როგორც მთელ სამეგრელოში, საოჯახო თემის აღმნიშვნელ ტერმინად იხმარებოდა

„თი“. ამგვარი „თი“-ები, დიდი ოჯახები, წარმოადგენს უფრო დიდი სოციალური ერთეულის „დინოს“-ს ანუ პატრიონიმიული უბნის ნაწილს, რომელიც ერთიანებად მრავალ საოჯახო თემს – თის და იქმნებოდა ახალი სოციალური ერთეული „თური“ ანუ მონოგენური სოფელი.

ჯგალის თემის შიგნით გამოირჩევა სოფელთა ჯგუფი, რომელთა გაერთიანების საფუძველს ქმნიდა ძველთაგან მომდინარე წმინდა გერიგორიულ-მეურნეობრივი ინტერესების ერთობლიობა; მაგალითად, რამდენადმე შესაძლებელი ხდება დადგენა იმისა, რომ ჯგალი შედგებოდა შემოერთებული სოფლებისაგან, რომელთაც ჯგალთან ერთად ჰქონდათ საერთო საძოვრები, სათიბები, სახნაფ-სათიბი მიწები, გყე და სხვა.

წალენჯიხის რაიონის სოფლების დასახლება წარმოდგენილია გაშლილი და გზისპირული ფორმებით. გაშლილი ფორმების შემთხვევაში, ყოველი კარ-მიდამო საკმაოდ მოშორებულია მეზობელ კარ-მიდამოს, ხოლო გზისპირულ დასახლებაში მათ შორის მანძილი მინიმუმამდეა დაყვანილი. მათი გვერდითი ღობეები საკარმიდამო ეზოების გამყოფ ხაზს ქმნიან. ამდენად, ყოველი ოჯახის ეზო ესაზღვრება მეზობელ კარმიდამოს. სიძველის თვალსაზრისით, დასახლების ეს ფორმა გვიანდელია, გაშლილ დასახლების ფორმასთან შედარებით. ამ მხრივ ყველაზე განვითარებული ფორმით ხასიათდება სოფ. ჯგალი თავის მომიჯნავე სოფლებთან ერთად. დღეს კვარაცხელიების განსახლების ადგილს არა მარტო ჯგალი წარმოადგენს, არამედ სოფ. სკურიც. ჯგალსა და სკურს დღეს ერთი სალოცავი აქვთ.

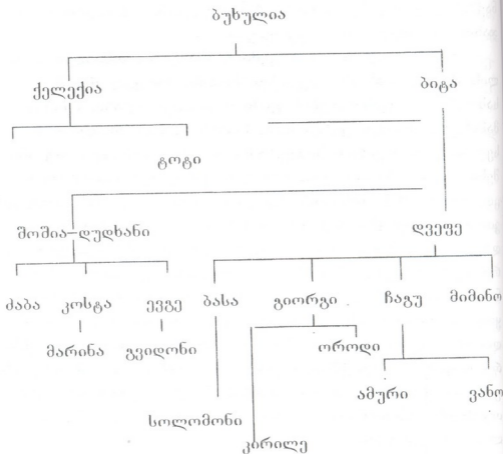
მიუხედავად იმისა, თუ როგორ ვითარდებოდა დასახლების ერთეული, სოფლის შიგნით უბანთა გაჩენისა თუ სოფლის გარეთ ახოს ალების გზით, ორივე შემთხვევაში, თავდაპირველად მხოლოდ ერთი გვარის ოჯახებით იყო

დასახლებული, ხოლო გარკვეულ საფეხურზე ძველი გვარის პატრონიმიული დასახლება დიდი ოჯახის სეგმენტაციით ყალიბდებოდა. რაც მთავარია, მას აერთიანებდა საერთო სამეურნეო ინტერესები და დასამუშავებელი მიწების საერთო საკუთრების ფორმა. ბევრ ასეთ პატრონიმიულ წარმონაქმნს დღემდე შემორჩა საერთო დღეობა და საერთო საოჯახო და სამეურნეო ინტერესები.

მთხრობელთა გადმოცემით, ახალი სამოსახლო ადგილის შერჩევისას მის აკკარგიანობას, პირველ რიგში, განსაზღვრავდა დასახლების გიპი – ახალი ოჯახი, რომელიც მამისეულ სახლს ეყრებოდა, სამოსახლოდ მხოლოდ მამისეული ეზო – კარის მიმდებარე ადგილს ირჩევდა. თუ ამის შესაძლებლობა არ იყო, სოფლის ფარგლებს მაინც არ გაცდებოდა. ამას განაპირობებდა როგორც ოჯახის თავდაცვითი ინტერესები, ასევე სოფლის სოციალური ბუნება. გარდა ამისა სამოსახლო ადგილის შერჩევისას უდიდესი ყურადღება ექცეოდა სამოსახლო ადგილის ფართობს, რამდენადაც, ფაქტიურად, სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტის სამყოფი მარაგი ოჯახს ამ ეზოდან უნდა მიეღო. ამიგომ კარმიდამოს ასეთი დიდი ფართობი, ხოლო მთიან სოფლებში რთული რელიეფი ქმნიდა გაშლილ-გაფანტული დასახლების ფორმას, სადაც ერთი წინაპრისაგან გამოსულ ახალ ოჯახებს ერთმანეთის მეზობლად დასახლების შესაძლებლობა ეძლეოდათ.

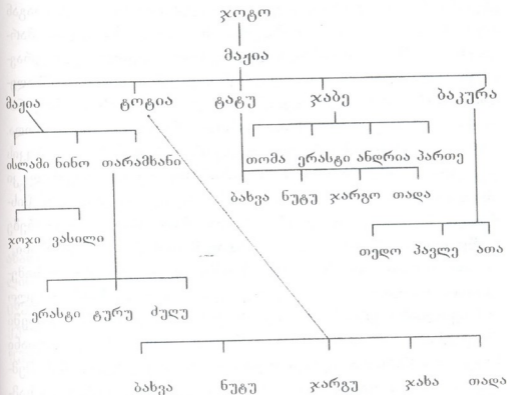
ამრიგად, ყოველი ასეთი განაყარი ოჯახებით იქმნებოდა პატრონიმიული დასახლება–დინო, ხოლო რამდენიმე პატრონიმიული გაერთიანება ქმნიდა სოფელს–თურს. მეგრული გერმინოლოგიის მიხედვით, ეს პროცესი შემდეგნაირად მიმდინარეობდა: იყოფოდა „ფანია“ ოჯახი, ერთი წინაპრის შთამომავლობა, რომელიც აერთიანებდა ერთი წინაპრიდან გამოსულ ოთხი თაობის წარმომადგენლებს.

არასრული სახითაა წარმოდგენილი სოფელ ჯგაღის
ჩვენს მიერ აღწერილი ევგე შოშიას ძე კვარაცხელიას დი-
ნო-ერთი დიდპაპის შთამომავალი ერთ გვარში თურის
(გვარის) ერთი ნოსო. ერთი გოგი ერთი ნაყარი.



ეს დინო იმით არის საინტერესო რომ იგი შესდგებო-
და ოთხი თაობისაგან აქედან ერთი, ქელექიას ოჯახი, ინდი-
ვიდუალურია. ხოლო შოშიას და ღვეფეს ოჯახში სამ-სამ
თაობას უცხოვრია გაუყრელად. მისხრობლის გადმოცემით
(ევგე შოშიას ძე კვარაცხელია, 91 წ.) მათ რვახულიან ოჯ-
ახს ჯარგვალში უცხოვრია.

ასევე ოთხი თაობითაა წარმოდგენილი სოფელ ჩქვაბულში მცხოვრები ჯოჯი ისლამის ძე გოგილაშვილს დინო, რომლის თავკაციც ჯოჯო ყოფილა.

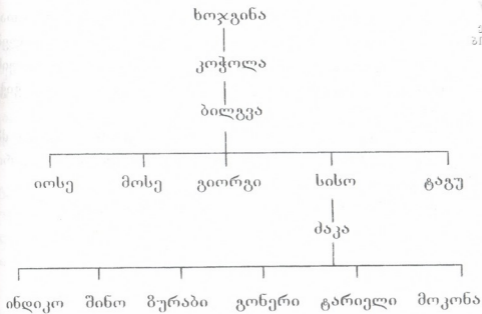


ოჯახის წევრები ღვეფესა და ნასტიას შვილები რძლები და შვილისშვილები იყვნენ. ამ მრავალრიცხოვან – ფანია ოჯახს საქონლის მთელი ჯოჯი ყოლია. ჯოჯი ბაფხულობით გურიაში – ლანჩხუთის საზაფხულო საძოვრებზე დაუდიოდა.

მთხრობელი ღურუ ძაკას-ძე კვარაცხელიას გადმოცემით, მას შემდეგ, რაც ღურუს მამამ სოფელ სკურში დაიწყო

საქონლის მოვლა, იგი ჯგალში აღარ დაბრუნებულა აქ და იდგა სახლი, აქვე დაიქორწილა და ეყოლა ექვსი შვილი. მათ კარე – ფარეხი გამართული ჰქონიათ “ორჯემი” (საძოვარია). აქ უელიდნენ ცხვარს და მსხვილფეხა საქონელს. ცხვარი მხოლოდ სამაგყლედ გამოიყენებოდა. მაგყლისაგან ოჯახში ამზადებდნენ ნაბლებს, ქსოვდნენ წინდებს, შარვალს, გამაშებს და ამზადებდნენ ქეჩებს. აღგიღბევე იკერაუდნენ ქალამნებს და იმზადებდნენ ღვედებს. ხოლო დამზადებულ რძის ნაწარმს – ყველს, ნაღულს გულისას და სხვ. ნაწილს იმარაგებდნენ საზამთროდ, ნაწილიც იყიდებოდა. გარდა ამისა ოჯახს ჰყავდა ფუტკარი „ქოფემ სკა“ – ბუკის ფუტკარი. აღრე ორმოცი “ოჯახი” ჰყოლიათ, ამკამად კი მხოლოდ ოცი ბუკი უდგათ. ოჯახს ჰქონდა თავისი ტყე, წისქვილი მდინარე კონკიაზე. ახლა მათ ამავე მდინარეზე მოწყობილი აქვთ საგუბარი, სადაც მოშენებულია კალმახი. ეზოში გარდა ოდა სახლისა, წარმოდგენილია ისეთი სამეურნეო ნაგებობანი, როგორებიცაა: სამზადი-სამზარეულო ორთვალისანი, ერთში მეწველ საქონელს აყენებენ, მეორეში შუაცეცხლი – “ყებურია” გამართული. აღრე შუაცეცხლისანი ნაგებობა წარმოადგენდა ოჯახის საცხოვრებელს. მას შემდეგ კი, რაც ოჯახმა ოდა-სახლი დაიდგა, ძველი სახლი სამზარეულოდ გადაკეთდა. გარდა ამისა ეზოში დგას ძელებზე შეყენებული სასიმინდე – „მალაზია“, სადაც ტარო-სიმინდი ინახება. საერთოდ სასიმინდეები-ნალიები სცოდნიათ როგორც წნულკელისანი ასევე ჯარჯვალური. აქვთ ასევე “ოსკი”-საღორე, “ოკარიე”-საქათმე, “მარაკა” – ცხვრისა და თხის სადგომი, საძროხე და “აგვარა” – ხანკარა საქონლის სამაფხულო სადგომი.

მთხრობლის გადმოცემით, მათ დინოს სახელად მიღებული აქვს მათი ჩამადის-ხოჯგინას ეპონიმი.



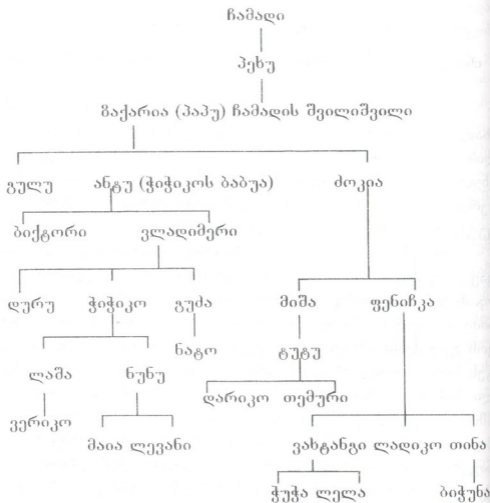
ერთ დინოში შემავალი დიდი ოჯახებისა და მათგან ახალი ოჯახების გამოყოფის ფაქტი კარგად ჩანს სოფ. ჯგალის კანთის უბანში მცხოვრები შალვა სამსონის—ძე კვარაცხელიას მიერ მოწოდებულ ცნობაში. ეს ცნობა იმითაა საყურადღებო, რომ მათ დინოს ცხრა თაობის წინ ჩაეყარა საუძველი—დაახლოებით 270 წლის წინათ.

ერთ პაგრონიმიულ უბანში დიდ ოჯახებში ცხოვრების ფაქტი კარგად ჩანს ჭიჭიკო ვლადიმერის ძე ქვარცხავას ოჯახის მაგალითზე. ჭიჭიკოს მამა ვლადიმერი და უფროსი ბიძა ბიქტორი ერთად ცხოვრობდნენ. ძოკიას ნაშიერი ჭიჭიკოს გვერდით ცხოვრობს. აქვეა კოკიას შვილისშვილის გუგუს სახლ-კარიც. ასევე გვერდიგვერდ ყოფილა განლაგებული სახნავ — სათესი მიწებიც. მთხრობლის გადმოცემით, ხშირად განაყოფ ოჯახებს საერთო ეზოც ჰქონიათ, სადაც მდგარა ორი და სამი სახლი თავისი დამხმარე სამეურნეო ნაგებობებით. ასეთი ოჯახები სარგებლობდნენ ერთი წისქვილით, ერთად ჰქონიათ დამხმარე სამეურნეო ბაზა. ერ-

თად მიდიოდნენ ქორწილში თუ „ტირილში.“ სასოფლო თავყრილობაზე მათ სანათესაოდან პასუხის გაცემის უფლება ჭიჭიკოს ბაბუის უფროს ძმას გუთუს ჰქონია, ხოლო ბაბუისა და მისი ძმების გარდაცვალების შემდეგ იგი შეეცალა ჭიჭიკოს მამამ – ვლადიმერმა.

მთხრობლის გადმოცემით, ვლადიმერის უფროსი ძმა ბიქტორი ცოცხალი რომ ყოფილიყო, ეს მოვალეობა, როგორც უფროსს, მას დაეკისებოდა.

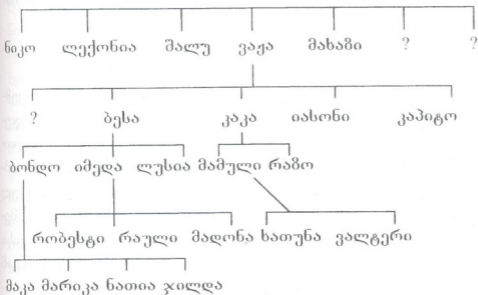
ეს შემადგენლობა სქემაზე ასეა გამოსახული:



XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ყოველი ტიპი საცხოვრებელი ნაგებობისა თავისი სახესხვაობებით გაღმონაშთური ფორმით შემორჩენილი დიდი ოჯახის საცხოვრებელს წარმოადგენდა და როგორც შემოთ ითქვა, დღეს ამგვარი ოჯახების აღსანიშნავად ხმარობენ ტერმინებს: ფანია, უგურთუ, ჯალაგონა და სხვა.

ყოველი ასეთი ოჯახი პატრონომიული – დინოს, შემადგენლობაში შემავალ უმცირეს სოციალურ ერთეულს წარმოადგენდა, რომელშიც XX საუკუნის დასაწყისისათვის გარდა დიდი ოჯახებისა შედიოდნენ აგრეთვე ინდივიდუალური – ერთი დედ-მამის სამი თაობის წარმომადგენლები.

ბოჯელა



ადრე სოფელი კანთი დამოუკიდებელი სოფელი ყოფილა, რომლის ერთერთ უბანში ლეხუბულეში, ხუბულიები ცხოვრობდნენ. ეს გვარი ჯერ კიდევ ბოჯელიას წინანდელი თაობაა. მთხრობელ, ხუბულია მამულის გაღმოცემით, ეს



გვარი ძირითადად ლესალედან ყოფილა მოსული დევ ბოჯელიას წინანდელი თაობა.

გადმოცემით, ამგვარი დინოები სხვა დინოებთან ერთად ახალი წლის მე-7 დღეს სალოცავად მიდიოდნენ ოკა-პუნეში, სადაც შესაწირად მხოლოდ ღორი მიყავდათ. ამასთანავე აუცილებელი არ იყო, ყოველ ოჯახს ცალკე შესაწირი ღორი ჰყოლოდა, პაგრონიმიულ უბანში ოჯახების მიხედვით რიგი იყო დაწესებული.

სოფელ ჯგალში მცხოვრები ევგე კვარაცხელიას გადმოცემით, მათთვის სამოსახლო მიწის ნაკვეთი „ღადია“-ს (ღადიანი) მიუცია. ამიგომ ბაგონი მას მოსავლის ნახევარს აძლევდა. ვისაც მიწა ნაყიდი ჰქონდა, ბაგონი მისგან არაფერს ღებულობდა. გლეხი, რომელიც ბაგონისგან სამოსახლო მიწას ყიდულობდა, საფასურში ერთ ხარს ან 15-20 მანეთს იხდიდა.

ოჯახს რამდენი ძროხაც ჰყავდა, იმდენ ორ შაურს უხდიდა ღადიას-ბაგონს და ორ დრამს ეკლესიას.

ღარიბი ოჯახის წევრები ქირითაც მუშაობდნენ მწყმსებად დიდ მეჯოგეებთან, რომლებიც წლიურ გასამრჯელოდ 20-30 მანეთს ღებულობდნენ. თუ გლეხი ხუთი წლით მიექირავებოდა დიდ მეჯოგეს, შრომის საფასურად მას აძლევდნენ ხუთ ძროხას, თავისი ნამაგით. დაქირავებულ მწყმსს შეეძლო, საქონლის ნაცვლად ფული მოეთხოვა. მეჯოგე კვარაცხელიები ქირით იყვანდნენ როგორც თავისი გვარის, ასევე სხვა გვარის ხალხსაც. დაქირავებულთაგან ზოგი საქონელს მწყმსავდა, ზოგსაც ყველი ჩაჰქონდა გასაყიდად ბუგდილსა და სენაკში, ხოლო, გურიაში სამაფხულო საძოვრებზე ყოფნისას, ყველს ყიდდნენ ლანჩხუთსა და ობურგეთში.

ვარდა მსხვილფეხა საქონლისა, თითქმის ყველა ოჯახს ჰყავდა ცხვარი ან თხა. ცხვარს მხოლოდ „შესაწირად“

ან სამაგყლედ იკავებდნენ, ცხერის რძესა და ხორცს არ ხმარობდნენ. იკვლებოდა მხოლოდ „კირიბი“— ჭედილა.

თხა იწველებოდა, რძეს ბავშვებს ასმევდნენ. ღარიბი ოჯახები თხის რძეს ძროხის რძემოც ურევდნენ. თხის ხორცს ჭამდნენ, განსაკუთრებით ციკნისას. იცოდნენ ციკნის ხორცის რძეში ამოხარშვა.

მეჯოგეთა ოჯახში განსაცმლის მოსაქსოვად მაგყლის ძაფს ხმარობდნენ. მისგან იქსოვებოდა წინღები „თათმანი“, „პაჭიჭები“—გამაში, „ძიქვა“—შარვალი, ქული და ყაბალა-ხი—ბაშლაყი. ნაბადს ყიდულობდნენ. კარგი ნაბადი სცოდნია ეკა ძაძამიას სოფ. მეღანიდან (წალენჯიხის რ-ნი).

ლხინისა თუ ჭირის დროს, სახლის მშენებლობისა, მოსავლის აღებისა, თუ მისი დაბინავების დროს ოჯახი იწვევდა „ნოდს“—ნადს, რომელშიც გაერთიანებული იყვნენ დინოს — პაგრონიმიის წევრები გადაუღებელი — სამძიმო საქმეების დროს (სამშენებლო ხის მოჭრა, მოგანა, დამუშავება და ა.შ.) „ნოდში“ ერთიანდებოდნენ მამაკაცები, ხოლო თუ საქმე მოითხოვდა, მამაკაცებთან ერთად ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას. თუ საქმე დინოს წევრთა ძალ-ღონეს აღემატებოდა, მაშინ თურის — თანასოფელ მამაკაცებსაც მოიწვევდნენ დასახმარებლად. ამგვარი უანგარო დახმარებისათვის მოწვევა დიდ პატივად ითვლებოდა და მონაწილეს თავისი იარაღებითა თუ გამწვევი ძალით სიამოვნებით ერთიანდებოდა „ნოდში“— ნადი. მასპინძელიც ნადის წევრებს სასახელოდ უმასპინძლდებოდა.

დიდი იყო „დინოს“ პასუხისმგებლობის გრძნობა დინოს წევრის დაქორწინება-გათხოვების, თანასოფელელის დაცვის თუ სისხლის აღების დროსაც.

ქალის შერჩევა იცოდნენ როგორც ურთიერთობებით, ასევე მაჭანკლის „მარებელის“ ჩარევით, ხშირი იყო გაგაცებითი ქორწინებაც, დასაქორწინებელი ვაჟი იშვიათად მო-



იყვანდა „დარე“ — მდარე გვარის ქალს. მდარე გვარად მიხსნილი იყო მცირერიცხოვანი გვარის წევრი. ცუდ გვარად კითხვებოდა ისეთი გვარის შვილი, რომლის გვარშიც „ცუდი სახელის მქონე კაციც არაა“. მაგალითად, მთხრობელის გადმოცემით, კვარაცხელიები არც ქალს გააგანდნენ და არც რძლად მოიყვანდნენ ბელქანიების გვარის ქალს. ხოლო ჭკადუებს, კვარაცხელიებსა და სხვა დიდი გვარის წარმომადგენლებს შეეძლოთ ერთმანეთთან ქორწინება.

ხშირი ყოფილა მოგაცებით ქორწინება. მაგალითად ჩვენს მთხრობელს ოცდაცამეტი ქალის მოგაცებაში მიუღია მონაწილეობა, 34-ე კი მარცხით დამთავრებულა. ქალის „დინოსა“ და „თურის“ ნათესავეების დახმარებით, ქალი გამგაცებლებისათვის წაურთმევიანო და სახლში მოუყვანიანო (ეს ქალი სოფელ საჩინოდან ყოფილა) მაგრამ, რამდენადაც ქალ-ვაჟს ერთმანეთი ჰყვარებიანო, ერთი წლის შემდეგ მაინც მოუხერხებიანო გაპარვა. წესის მიხედვით, ქალის ნათესაობა ერთი წლის შემდეგ შერიგებია სიძეს, ქალიც გაუმბითვებიანო და ქორწილიც გადაუხდიათ. როგორც მთხრობელი გადმოგვცემს გაგაცება უფრო კარგი წარმოშობის ქალებისა სცოდნიათ.

ასევე დიდი ვალდებულება ჰქონდა დაკისრებული ახლო ნათესავეებს და განსაკუთრებით დედის ძმას, სისხლის ადებისას. თუ ნათესაობის ეს წრე სისხლის ადებას ვერ მოახერხებდა, მაშინ სისხლის არებას დინოს-პაგრონიმის წევრები იღებდნენ თავზე.

მთხრობლის გადმოცემით, მკვლელი სოფელში ვერ გაჩერდებოდა, ვერც თემი შეიფარებდა მას. მკვლელი იძულებული იყო, მთელი ოჯახით გაქცეულიყო სოფლიდან და სამოსახლოდ ისეთი სოფელი თუ კუთხე შეერჩია, სადაც მესისხლეები ვერ მისწვდებოდნენ. მესისხლეების შერიგებაც იცოდნენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მკვლელი კარგი კ-

ცი იყო და მკვლელობა შემთხვევით მოხდა. სოფლის კაცები ან თემის „მსაჯულნი“ ჩაერეოდნენ საქმეში. სოფლის თავ-კაცები თუ მოკლულის დედას შერიგებაზე დაითანხმებდნენ, მკვლელს მიუყვანდნენ. მკვლელი მოკლულის დედას ბუბუბე დაადგამდა კბილებს, რის შემდეგაც ისინი „დედა-შვილი“ ხდებოდნენ და მოკლულის მთელს საქმეს ოჯახში თუ მის გარეთ მკვლელი ასრულებდა.

დიდი ფანია – მრავალსულიანი ოჯახების – თიების საცხოვრებელ ნაგებობას XIX–XX სს. მიჯნაზე ფაცხა, ღღვარკალი, ჯარგვალი, პიგაფიცარა და ოლა წარმოადგენდა.

მთხრობელთა გადმოცემით, მოსახლეობის დიდი ნაწილი ფაცხა, ღღვარკალსა, ხოლო შედარებით შეძლებული ოჯახები ჯარგვალ სახლებში ცხოვრობდნენ.

მთხრობელთა თქმით, შემდგომში შედარებით მდიდარმა მეჯოგეებმა და გვიან აქ ჩამოსახლებულმა აზნაურებმა იწყეს ფიცრული – პიგაფიცარა სახლების – ერთოთახიანი, შუაეცეხლიანი სახლების მშენებლობა.

ფაცხა სახლი, რომლის აღრეული ფორმები მრგვალი იყო, ხოლო გვიან მიიღო ოთხკუთხა თუ სწორკუთხა ფორმა, რომელიც ერთ ან ოროთახიან ნაგებობას წარმოადგენდა. მისი კედლები ჩალით იყო შეფუთული, ან ცალახით შელესილი. მრგვალი და ოთხკუთხა ფაცხები ერთოთახიანი იყო, ხოლო სწორკუთხა ოროთახიანი. ღღვს წნულკედლიანი ნაგებობანი გამოყენებულია ისეთი სამეურნეო დანიშნულების სათავსოებად, როგორცაა სასიმიხდე – მაღაზა, საღორე – ოსკი, მარაკა – სათხე, ოკარიე – საქათმე და სხვა.

ოროთახიან ფაცხაში, ერთი საცხოვრებელს წარმოადგენდა, ხოლო მეორე ზამთრობით გამოიყენებოდა საქონლის სადგომად, მაგრამ ვისაც ბევრი საქონელი ჰყავდა, ის მათ სადგომს ცალკე მოწნავდა. საქონლის სადგომი ცალკე



იღმებოდა იმ შემთხვევაშიც, როცა ოჯახი მრავალწლიანი იყო. ერთ ოთახში შუაგეცხლი – ყებური ჰქონდათ გამართული, სადაც ოჯახის უფროსი თაობა თავსდებოდა ძილს დროს, ხოლო მეორე ნაწილში – მათი ნაშიერი. ხშირად მცირერიცხოვან ოჯახებში ერთოთახიან ფაცხაში ცხოვრობისას ადამიანებთან ერთად რომელიმე კედლის გაყოლებებზე საქონელსაც ათავსებდნენ.

ხშირად მრავალსულიანი ოჯახების ახლადდაქორწინებულთა წყვილი წყვილი ცალკე იდგამდა ფაცხას – ერთ ეზოში იმდენი ფაცხა მდგარა, რამდენიც ახალი ოჯახი იყო. ასეთი ოჯახები საგრაპეზოდ და საერთოდ დღისით მამისეულ ფაცხაში იყრიდნენ თავს. აქ ღებულობდნენ აგრეთვე სკუმარს. ოჯახის უფროსი რელიგიურ ღვთაებასწაულებზე აქ – სამამაკაცო მხარეს ანთებდა სანთელს.

“ღვარკალი” – (წვრილი ძელებით ნაგები სახლი), ისევე როგორც ყველა სხვა ნაგებობა წინასწარ შერჩეულ “ფიოჩი” – თავისუფალ მიწის ნაკვეთზე იდგმებოდა. მთხრობლის გადმოცემით, ფიოჩი – თავისუფალს ნიშნავს. ფიოჩს იგყვიან როგორც თავისუფალი მიწის – საყანე ადგილის – ოჩე – ბე, ასევე უბატონო გლეხმედაც.

ამჟამად ღვარკალით ნაგები სათავსოები მხოლოდ სამეურნეო ნაგებობათა სახითაა წარმოდგენილი.

ჯარგვალი, როგორც საცხოვრებელი ნაგებობა, დღესაც შემორჩენილია (სოფ. სკურში მელორი ფილუს ძე კვარაცხელიას სახლი და სოფელ ჯგალში ამურია კვარაცხელიასა და ევგე შოშიას ძე კვარაცხელიას სახლები).

ამურიას სახლი წაბლის ხისგანაა ნაშენი. იგი ამურის ბაბუის – დეფუს მამას – ბიგას აუშენებია. ამრიგად, ამ სახლში სხვადასხვა დროს ექვს თაობას უცხოვრია. ამჟამად ამ სახლში შუაგეცხლი მომლილია. სახლი ახლაც ისლითაა გადახურული. სახლის სიმაღლე 3,52 მ. აღწევს, ფართი 3,80 X

3,70 კვ. მეტრის გოლია. სახლი აივნიანია, რომელიც მოქცეულია სახლის გადახურვის ქვეშ. სახლის კარები დღესაც მხოლოდ შიგნიდან იკეცება ურდულით.

ეს ჯარგვალი საკმაოდ დიდ ეზოში დგას. ეზოს უკანა ნაწილი სიმინდის ყანას უკავია. წინა და უკანა ეზოში მრავალი ხეხილია გაშენებული. უკანა ეზოს ერთი ნაწილი თხილნარია. ეზოში დიდი ფართობი უკავია მალღარს, ადესის, ნოვას და ფრანგული ჯიშის ვაშებით. გარდა მემოთჩამოთვლილისა, საერთოდ, ამ ადგილებში გავრცელებული ყოფილა ისეთი ჯიშები, როგორიცაა: ჭვიგილური, პანეში და ოჯალეში.

გარდა სახლისა, ეზოში დგას წვრილი ძელებით აგებული ბოძებზე შეყენებული და ისლით გადახურული სასიმინდე მაღაზა, ძელებისავე საღორე, საქათმე, მარაკა – თხის საზაფხულო სადგომი და სხვ. მარანი კი გამართული აქვს ღია ცის ქვეშ ან სახლში.

მთხრობლის გადმოცემით, დვეფესა და ტასიას სიცოცხლეში ამ სახლში ერთდროულად თოთხმეც სულს უცხოვრია. მათი ოჯახი მსხვილფეხა მესაქონლეობას მისდევდა. ამ ოჯახს 80 სული ძროხა დაუდიოდა ლანჩხუთის საძოვრებზე. ჯოგს დაჰყვებოდა დვეფე, სოლომონი და ბასა, ხოლო გიორგი და ჩაგუ ოჯახის მომვლელებად რჩებოდნენ. მათ ევალებოდათ მთელი წლის სიმინდის მარაგის მოყვანა, შეშის, ჩალის დამარაგება და ოჯახში დაგოვებული მუშა და მეწველი საქონლის მოვლა-პაგრონობა. მაგრამ, თუ საჭიროება მოითხოვდა, მორიგეობით ისინიც მიდიოდნენ მწყემსების დასახმარებლად.

დვეფეს მეუღლე ტასია, როგორც ოჯახის უფროსი დიასახლისი განაგებდა საქალებო საქმეებს, საჭმლის დამზადება, ყველის ამოყვანა, ძროხის წველა და მოვლა, ქსოვა, ბოსტნის მოვლა და ა.შ. ყოველდღიურ უღუფას დიასახლისი

გასცემდა. ის ანაწილებდა აგრეთვე საგრაპემოდ კერძებსაც, რომლის დროსაც ითვალისწინებდა უფროს-ცროსობას. პირველ რიგში კერძი მამაკაცს ერგებოდა, ხოლო ქალები ბავშვებთან ერთად მამაკაცების შემდეგ მიუხდებოდნენ ტაბაკს.

სახლის ფართის სიმცირის გამო მრავალსულიან ოჯახებში დასაწოლად გახტებს არ იყენებდნენ. მემოთ აღწერილი ოჯახის მაგალითზე, დასაძინებლად შუაეცხლის გარშემო დაფენილ ჩალას და მედ გადაფარებულ ნაბღებს იყენებდნენ.

ოჯახის ჯამ-ჭურჭელი და ყოველდღიური სახმარი პროდუქტების განსაზღვრული მარაგი ინახებოდა წინა კედლის საქალებო მხარეს კუთხეში გაკეთებულ კარადაში, რომელიც იაგაკის დონიდან აწეული იყო 30-40 სმ-ის სიმაღლეზე. ხოლო მონარჩენი ღომი, ჭადი თუ კერძი ქვაბში ჩაბრუნებული, ნაჭაბე ან თავხეზე მიმაგრებულ კავებზე იკიდებოდა.

საცხოვრებელ ნაგებობათა შორის ყურადღებას იმსახურებს ერთი და ოროთახიანი ფიცრული სახლები. მთხრობელთა გადმოცემით, პირველს ჩვეულებრივ ღუდს – სახლს ან პიგაფიცარას უწოდებენ, ხოლო ოროთახიან ფიცრულ სახლს “განიშ ცუდე” – განში გასულ სახლს. მთხრობელთა გადმოცემით, როცა მოსახლეობის დიდი ნაწილი – გლეხობა საცხოვრებლად იყენებდა ფაცხას, დღვარკალს, იშვითად ჯარგვალს. ერთოთახიანი პიგაფიცარა სახლი და ოროთახიანი, ამავე მასალით აგებული განიშ ცუდე მხოლოდ “დადიებს” – ბაგონებს – თავადებსა და ამნაურებს შეიძლება ჰქონოდათ.

ერთოთახიანი ფიცრული სახლი ძირითადად ოჯახის საცხოვრებელს წარმოადგენდა, რაც XIX – XX საუკუნეთა მიჯნაზე იწყებს გავრცელებას.

პიგაფიცარა სახლის სახესხვაობას წარმოადგენს სოფელ ჯგალის, კანთის უბანში ჩვენს მიერ აღწერილი გურამ ცულუს ძე ხუბულიას სახლი. სახლის ასაშენებლად გამოყენებულია წაბლის ხის მასალა. ეს სახლი ღვას დაახლოებით ორ ჰექტარ მიწის ნაკვეთზე.

სახლს წინა საფასადო მხარეს დართული აქვს სახლის სახურავის ქვეშ მოქცეული მიწურიაგაკიანი აივანი. სახლის საერთო ფართი 5,39X3,88 კვ. მეტრია.

აღრე ოთახის შუაში კერა ყოფილა გამართული. გვიან კერა ბუხრით შეუცვლიათ. ეს ფართობი, გარდა საცხოვრებლისა, მამთრობით საქონლის სადგომად ყოფილა გამოყენებული.

გმოს წინა ნაწილი მავთულის ბადითაა ამოკავებული. გვერდითა და უკანა ნაწილები კი შუაზე გაპოხილი, რამდენადმე გადაწოლილი ძელებითაა შემოღობილი.

ოროთახიან სახლში ერთი ოთახი საცხოვრებლად გამოიყენებოდა, ხოლო მეორე შუაცეცხლიანი სათავსო იყო, სადაც ოჯახის ქალები ღღის უმეტეს დროს აგარებდნენ — აქ იკრიბებოდნენ საგრაპემოდ, თბებოდნენ ცეცხლთან და სხვა.

აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ ზოგიერთ სახლს გარდა წინა საფასადო აივნისა, უკანა მხარესაც ჰქონდა დართული ამგვარივე აივანი, სადაც მამთარში აწყობდნენ შემას.

როგორც წესი, შუაცეცხლიანი ოთახის ფართობი ყოველთვის აღემატება მეორე, საძინებელი ოთახის ფართს. ეს ოთახები ერთმანეთს უკავშირდება მათ შორის დაგანებული ტიხრის შუა ნაწილში დართული გასასვლელით.

მეგრელთა საოჯახო ყოფაში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეების მკვიდრთა ცხოვრებაში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა შრომის ორგანიზაციას,

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.
2. ვ. ითონიშვილი, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.
3. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1940.
4. ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებები, თბ., 1990.

მთხრობელთა სია

1. ვეგე შოშიას ძე კვარაცხელია (91 წ.).
2. ჯოჯი ისლამის ძე გოგილავა (91 წ.).
3. ვეგე ისლამის ძე გოგილავა (91 წ.).
4. ამურია ჩაგუს ძე კვარაცხელია (83 წ.).
5. ღურუ ძაკას ძე კვარაცხელია (78 წ.).
6. შალვა სამსონის ძე კვარაცხელია (70 წ.).

ქალთა სახეები საუკუნეთა მიღმიდან („ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით)

საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდის ამსახველ ქართულ საისტორიო წყაროებში, სხვა მნიშვნელოვან მონაცემებთან ერთად, იკვეთება სამეფო კარის (გამგებელი, მეფე, დედოფალი, მეფის დედა, და ან ასული) და სხვა სოციალური წრის წარმომადგენელ ქალთა სახეები. ამ მხრივ საინტერესო ინფორმაციას იძლევა ლეონტი მროველის (XII) საისტორიო თხზულებები: „ცხოვრება ქართველ მეფეთა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა“ (უძველესი დროიდან V ს-მდე) და „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა“.

წინამდებარე სტატია შეეხება ქალთა ცხოვრება-მოღვაწეობის პერიოდს უძველესი დროიდან V ს-ის ჩათვლით. აღნიშნულ თხზულებათა მონაცემების მიხედვით შევეცდებით განვიხილოთ ქალთა როლი და დანიშნულება ქვეყნის პოლიტიკურ განვითარებაში, მათი უფლება-მოვალეობანი ოჯახის, ერისა და ღმერთის წინაშე, იმდროინდელი საზოგადოების დამოკიდებულება მათ მიმართ და სხვ.

ამჯერად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს განვიხილოთ ან ვიდავოთ სხვადასხვა ინფორმაციის სიმუსგისა და წარმომავლობის შესახებ, ჩვენთვის ყველა მონაცემი გასათვალისწინებელი და მისაღები იქნება იმდენად, რამდენადაც ის წარმოდგენას შეგვიქმნის ქალის პიროვნებისადმი როგორც მემატიანის, ასევე, მისი თანადროული საზოგადოების თვალსაზრისის შესახებ. თუმცა, ამაღროულად, ზოგიერთი საკითხის შესახებ გათვალისწინებული იქნება ისტორიულ მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრებანი.

ქართლოსის ცოლი

პირველი ქალი, რომელიც მოხსენიებულია ლეონტი მროველის თხზულებაში „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“, არის ყოველი ქართლის მამამთავრის – ქართლოსის ცოლი, სახელი უცნობია, მაგრამ მემადგიანე გვამცნობს მისი მოღვაწეობის შესახებ – მეუღლის სიკვდილის შემდეგ ის იყო ქვეყნის გამგებელი და აღმშენებელი. როგორც ლეონტი მროველი აღნიშნავს, „ცოლმან მისმან აღაშენა დედა-ციხე და მანვე ბოსტან-ქალაქი, რომელსა აწჳ ჰქვან რუსთავი, და განყვნა ცოლმან ქართლოსისმან ხუთნივე იგი გმირნი, შვილნი მისნი“ (1, 8), შემდეგ მემადგიანე ჩამოთვლის, თუ რომელ შვილს ქვეყნის რა ნაწილი ერგო და დასძენს: „და ესე იყო განმგე და უფალ მათ ოთხთავე ზედა და ესე ოთხნივე იყვნეს მორჩილ მისა“ (1, 9). ისე ბუნებრივად გადმოგვცემს ავტორი ქვეყნის გამგებლად ქალის ყოფნას, რომ დაეჭვება შეუძლებელია, არც თავად უკვირს – „იყო განმგე და უფალ“ და აკონკრეტებს – „იყვნეს მორჩილ მისა“ და ამით სათქმელი ამოწურულია. ამრიგად, „მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით ქართლის პირველი გამგებელი ქალი იყო-ქართლოსის ცოლი და უკვე აღარა აქვს მნიშვნელობა, ეს ამბავი მითიურია თუ-რეალური. მთავარია, რომ იმდროინდელი საზოგადოებისათვის, როცა აღნიშნული თხზულება იქმნებოდა (ან გადამუშავდებოდა, რითაც, სავარაუდოა, წინაპირობა იქმნებოდა თანადროული ქალი მეფის არსებობის განსამტკიცებლად), ეს მოვლენა სრულიად ბუნებრივია. „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა-ს“ შექმნის დროდ კი ისტორიოგრაფიაში XI საუკუნე, ანუ ავტორის – ლეონტი მროველის ცხოვრება-მოღვაწეობის წლები ივარაუდება.

ფარნავაზის დედა, დები და ცოლი (სახელები უცნობია).

ლეონტი მროველის ცნობით, ფარნავაზის (ქართლის

პირველი მეფე ძვ. წ. IV–III სს. I ნახ-ში) დედა იყვნენ ასპანელი, მცხეთის მამასახლისის სამარას (ძვ. წ. IV–III სს. მიჯნა) ძმის ცოლი. სამარა და მისი ძმა მოუკლავს ალექსანდრე მაკედონელს, რომელმაც დაიპყრო ქართლი და იქ „აგრიკად“ დაადგინა ამონი, „კაცი ძნელი და მესისხლე“. თუმცა, სინამდვილეში, სპეციალური ლიგერატურის მიხედვით, ალექსანდრე მაკედონელს ქართლში არ უღამქრია და ამონი, იგივე ამო იყო საქართველოს სამხრეთით არსებული ქართული პოლიტიკური გაერთიანების—არიან-ქართლის მეფის ძე, რომელმაც მცხეთელი მამასახლისი სამარა მმართველის გახტიდან ჩამოაგდო, ქართლი გააერთიანა და მცხეთა დედაქალაქად გაიხადა. მგრისაგან დასაცავად ქვრივმა შვილები — სამი წლის ფარნავაზი და მისი ორი და წაიყვანა „და შელტოლვილ იყო კავკასიად“ (1, 20), სადაც ისინი აღმარდა და შემდეგ დაბრუნდნენ „მცხეთას, მამულსა თვისსა“ (1, 20). ფარნავაზი იყო „გონიერი, მხედარი შემმართებელი და მონადირე ხელოვანი“, მაგრამ ამონის შიშითა და დედის რჩევით — „შვილო ჩემო, ეკრძაღუ ამონს და ნურა—რას იჩინებ თავისა შენისა სიკეთისა, ნუ უკუე მოგკლან შენ“ (1, 21), — მალავდა თავის სიკეთეს. თუმცა, ამონმა მაინც გაიცნო ფარნავაზი „მონადირეობით“ და შეიყვარა.

იცოდა რა ამონის მზაკერული ბუნება, მზრუნველი დედა ფარნავაზს შეევედრა : „შვილო ჩემო, დაუტევე საყოფელი მამათა შენთა და წარმიყვანე მამულსა ჩემსა—ასპანს, ძმათა ჩემთა თანა, და განერე შენ ცოცხალ ხელისაგან ამონისა“ (1, 21). უჭირდა ფარნავაზს „დაგოვება საყოფელსა მამათა მისთასა“ (1, 21), მაგრამ მაინც გადაწყვიტა წასვლა. წასვლამდე კი საოცარი სიმამრი ნახა, რომელიც კეთილად აუხდა: ნადირობისას გამოქვაბულში განძი აღმოაჩინა და ამ შემთხვევამ საფუძვლიანად შეცვალა მისი გადაწყვეტილება სამშობლოს დაგოვების შესახებ. ფარნავაზმა განძის

შესახებ აუწყა დედას და დებს და სამივემ ხუთი ღამის განმავლობაში განძი საიდუმლო ადგილას გადაიგანეს და დაფლეს, შემდეგ წავიდნენ ეგრისის ერისთავ ქუჯისთან და თხოვეს დახმარება დამპყრობლებთან საბრძოლველად, თან წაიღეს განძიც, ცხადია, რამდენიც შესძლეს, იმდენი, რომელიც გამოიყენეს სპათა გასაძლიერებლად. ქუჯიმ და ფარნავაზმა „ოვსთა და ლეკთა“ დახმარებით დაამარცხეს აზონი და ფარნავაზი გამეფდა. „მან ააშენა და განავსო ქართლი და არღარა იბრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თვინიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული... და იყო განსუენება და სიხარული ყოველსა ქართლსა ზედა“ (1, 25-26). ფარნავაზის ბრძოლებისა და გამარჯვების შემდეგ თხზულებაში ფარნავაზის დედა აღარ მოიხსენიება, ფარნავაზის დების შესახებ კი ნათქვამია: „მაშინ ფარნავაზ მისცა დაჲ თვისი ოვსთა მეფესა ცოლად, და მეორე დაჲ თვისი მისცა ქუჯის ცოლად“ (1, 25).

ყოველივე აღნიშნულიდან ჩანს, რომ ფარნავაზის მშობელი იყო გონიერი, ფრთხილი და მზრუნველი დედა, რომელმაც უცხო ქვეყანაში სამშობლოს განცდითა და მოსიყვარულე გულით აღზარდა შვილები და მიუხედავად ქვრივობისა, მტკიცედ შეკრა ოჯახი, ურთიერთპატივისცემა, ნდობა და სიყვარული ჩაუნერგა და-ძმებს. ამიგომაც, განძის აღმოჩენის შემდეგ, არც დაფიქრებულა ფარნავაზი, ისე გაიხადა თანამზრახველებად დედა და დები – „მსწრაფლ წარმოვიდა და უთხრა დედასა თვისსა და ორთა დათა მისთა“ (1, 22). ვკითხულობთ თხზულების ამ ნაწილს და ვგრძნობთ, როგორ მიქრის ფარნავაზი დედასთან, რათა ამცნოს მას განგების ნება, დაახლოებით ასე: დედა, ჩვენ აღარ მოგვიწევს გადახვეწა, ჩვენ გვეყოლება ურიცხვი სპა, ვიბრძოლებთ და ვავიმარჯვებთ! ცხადია, შინ დაბრუნების შემდეგ ფარნავაზი იმსჯელებდა დედასთან და მისგან მიიღებდა თანხმობას ან

რჩევას განძის დანიშნულებისამებრ გამოყენების ისევე, როგორც მაშინ, როცა დათანხმდა სამშობლოდან წასვლაზე, თუმცა, რაც ისედაც ნათელია, იმის შესახებ მემატიანე ღუშს.

რაც შეეხებათ ფარნავაზის დებს, ისინი მაღლიერებისა და თანადგომის ნიშნად ფარნავაზმა მიათხოვა ერთი — ოფსთა მეფეს და მეორე — ქუჯის. რაც უნდა აღვიქვათ, როგორც ქვეყნის სიძლიერისათვის გადადგმული დიპლომატიური ნაბიჯი. თუ რა პოლიტიკური მოსაზრებით მოიყვანა ფარნავაზმა ცოლი ღურძუკთაგან, ფარნავაზის მეფობის აღწერაში არ ჩანს (შესაძლებელია, სამშობლოდან გადახვეწილი დედა-შვილების ადგილსამყოფელი — „კავკასია“ სულაც ღურძუკეთი იყო და სწორედ მაშინ ჩაეყარა საფუძველი სამოყვრო ურთიერთობას), მაგრამ ფარნავაზის მემატიანის — საურმაგის მეფობის დროს (ძვ. წ. III ს.), ცხადი ხდება, რომ ეს ქორწინება იყო პოლიტიკური მიმანჭვრეტა — საურმაგის მეფობისას ღურძუკნი ჩანან, როგორც საიმედო და საყრდენი ძალა ამხედრებული ქართლის ერისმთავრებისაგან დასაცავად. იგრძნო რა ერისმთავართა განზრახვა საურმაგმა, „წარვიდა ფარულად და ილტვოდა, წარიგანა თანა დედა მისი და მივიდა ქუეყანასა ღურძუკთასა დედისა მათა მისთა თანა“ (1, 26). ცხადია, დედის წარმატებული დიპლომატიური მისიით თავის სამშობლოში, შეძლო საურმაგმა ღურძუკთა მხარდაჭერა და მათი გადმოსახლება საქართველოს მთიანეთში: „საურმაგ წამოიყვანნა იგინი ყოველთა კავკასის ნათესავთა ნახევარნი, და რომელნიმე მათგანნი წარჩინებულ ყვნა, და სხუანი დასხნა მთიულეთს, დიდოეთთაგან ვიდრე ეგრისამდე, რომელ არს სუანეთი, და ესენი დაიპყრნა მისანდობლად თვისად, დედულნი“ (1, 27). თუმცა, მოგვიანებით, საურმაგის მემატიანის მირვანის მეფობის დროს (ძვ. წ. III ს.), „ღურძუკთა დაივიწყეს სიყუ-

რული ფარნავაზისი და საურმაგისი; და გარდამოვიდეს ღურძუკეთს მყოფნი, და გაერთნეს თანა ჭართალეთსა მსდომნი კაკკასიანნი, მოგყუენეს კახეთი და ბაზალეთი“ (1, 27-28). მირვანი შეებრძოლა მათ და დაამარცხა.

საურმაგის (ძვ. წ. III ს.) ცოლი, ასულები და შვილიშვილი – მირვანის (ძვ. წ. II ს) ასული (სახელები უცნობია).

მემატიანის ცნობით, ფარნავაზის ძემ საურმაგმა „მოიყვანა ცოლი სპარსი, ასული ბარდაველის ერისთავისა და ესხნეს მის თანა ორნი ასულნი, და არა ესუა ძე“ (1, 27). აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ვაკე მემატიანე არ ჰყავდა საურმაგს, თავისი ასული კი არ გაამეფა, არამედ „მოიყვანა სპარსეთით შვილი ნებროთისი, ნათესავითგან ცოლისა მისისა, დედის დისწული, და დაიჭირა იგი შვილად, რომელსა ერქუა სახელი მირვან. და მისცა ასული თვისი ცოლად, ქალაქი გაჩიანი და საერისთაო სამშვილდისა და ერთი ასული მისცა ძესა ქუჯისსა, მამის დისწულსა თვისსა“ (1, 27), და საურმაგის სიკვდილის შემდეგ „მეფე იქმნა მის წილ შვილებული მისი მირვან“ (1, 27).

გემოთაღნიშნულიდან ჩანს, მეფემ უცხო ქვეყნის ასული მოიყვანა ცოლად პოლიტიკური მოსაზრებით და ამავე მიზნით მიათხოვა თავისი ასული უცხო ქვეყნის წარმომადგენელს, რადგანაც იმ დროისათვის, როგორც საურმაგი, ასევე მირვანიც „მსახურებდა ასურასგანელთა მეფეს“ (1, 27-28). მაგრამ, როგორც კი „მიიცუალა ანგიოქისა მეფობა ბაბილონს“ და „მას ეამსა შინა მეფე იქმნა სომხითს, რომელსა ერქუა არშაკ, ეძრახა მირვან არშაკს, და მისცა ასული თვისი ძესა არშაკისსა, არშაკს“ (1, 28). მოგვიანებით ვნახავთ, რომ სომეხთა მეფესთან დამოყვრების წყალობით სომეხებთან ერთად შეებრძოლებიან ქართველები სპარსელებს.



ბარგომის ცოლი და ასული (სახელები უცნობია) (ძვ. წ. I ს.)
 მემბაგინე გვამცნობს, რომ მეფე ბარგომს (ძვ. წ. I ს.)

I ნახ.) არ ჰყავდა ძე, ჰყავდა ასული, ამიგომ სიცოცხლეშივე მოიყვანა ეგრისიდან ქუჯის ძმისწული, სახელად ქართამი, რომელსაც მოსდგამდა ფარნავაზიანობა, ფარნავაზის დის-ქუჯის ცოლისაგან, აღიარა შვილად და მისცა თავისი ასული ცოლად და „ესე ქართველთა სათნოებისათვის ექმნა ბარგომს, რამეთუ ქართველთა დიდი სათნოობა აქუნდა ფარნავაზიანთა მიმართ, და არა უნდა სხვისა ნათესავისა მეფობა, რომელსამცა არა შესდგმიდა ფარნავაზიანობა“ (1, 32); ხოლო თავად ბარგომს ჰყავდა ცოლი, „რომელი იყო შვილი არშაკუნიანთავე“ (1, 33); მაგრამ ბარგომი ბრძოლაში მოკლა მირვანმა – ფარნაჯომის ძემ, თავად ფარნაჯომი კი სპარსთა სჯულის შეყვარებისათვის – მამათა სჯულის დატყვევებისათვის, ქართლის ერისმთავრებმა სომხეთის მეფის მხარდაჭერითა და ძალით, შეპირდნენ რა მისი ძის გამეფებას, რომლის ცოლიც იყო ფარნავაზის ნათესავი, გაშირთან მოკლეს, ხოლო მისი ძე მირვანი – ერთი წლის ყრმა, მისმა მამამძუძემ წაიყვანა სპარსეთს. ამავე ბრძოლაში მოკლეს ქართამიც – ბარგომის შვილობილი, ხოლო მისი ცოლი ანუ ბარგომის ასული სომხეთს წავიდა და იქ შვა ყრმა – აღერკი, გამეფდა მირვანი (ძვ. წ. II ს. I ნახ.), რომელმაც შეირთო ცოლად ბარგომის ცოლი. ამ მოქმედებით დაემოყვრა სომხეთის მეფეს და მასთან მშვიდობიანი ურთიერთობა დაამყარა. როგორც ვხედავთ, აღნიშნულ შემთხვევებში ქალთა ქორწინება, როგორც ბარგომის ცოლის, ასევე მისი ასულის, პოლიტიკურ მიზანს ითვალისწინებდა.

აღერკის ცოლი (სახელი უცნობია).

მირვანის სიკვდილის შემდეგ გამეფდა მისი ძე არშაკი (ძვ. წ. II ს. I ნახ). არშაკის მეფობისას პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოჩნდა აღერკი-ბარგომის ასულის შვილი, რომელიც

სომხეთში იბრღეებოდა და მასთან ერთად სომხეთიც გააქტიურდა. გამოემართა ადერკი სომეხთა მეფის სპათა თანხლებით არშაკის წინააღმდეგ საბრძოლველად, „ხოლო არშაკმა შემოკრიბა ყოველნი ერისთავნი ქართლისანი, მოირთო ძალი სპარსეთით და მიეგება წინა“ (1, 33), მაგრამ გაიმარჯვა ადერკიმ, გამეფდა (ძვ. წ. II ს. I ნახ.) და „მისცა სომეხთა მეფემან ასული თვისი ცოლად“ (1, 35), და „ადერკისითგან ვიდრე ამათ მეფობამდე (იგულისხმება ფარსმან და კაოს მეფობამდე – ძვ. წ. II ს. 50-იანი წლები, ორმეფობის ხანა) იყვნეს მორჩილებასა შინა სომეხთა მეფისასა“ (1, 44). როგორც ვხედავთ, ქორწინება კელავ პოლიტიკური მიზნით ხდება – სომხეთის მეფისადმი მადლიერების, თანადგომისა და მხარდაჭერისათვის. სხვა ცნობები ადერკის ცოლის შესახებ თხზულებაში არ მოიპოვება.

მირდატ ქართველის ცოლი (სახელი უცნობია)

მირდატ ქართველმან (ძვ. წ. I ს. I ნახ. ლეონტი მროველის მიხედვით ორმეფობის ხანაში მისი თანამეფე იყო ფარსმან ქველი) „მოიყვანა ცოლი სპარსი, ნათესავი მეფეთა, და წუვეითა სპარსთათა მგერ ექმნეს ფარსმან ქუელსა არმაბელსა, და განიმრახა მუხთლად სიკვდილი ფარსმან ქუელისა“ (1, 50). სხვა ცნობები მირდატ ქართველის ცოლის შესახებ თხზულებაში არ მოიპოვება.

ფარსმან ქველის ცოლი – დადანა.

ფარსმან ქველის (ძვ. წ. I ს. I ნახ.) ცოლი იყო სომეხთა მეფის ასული, „რომელსა სახელი ერქუა დადანა“ (1, 54). მემკვიდრე ალნიშნავს, რომ მირდატისა და ფარსმან ქველის დასაყრდნობელ ძალას ერთმანეთთან საბრძოლველად წარმოადგენდა დამოყვრებულ მხარეთა შესაბამისი ქვეყნები – სპარსეთი და სომხეთი – „მირდატს შეეწეოდეს სპარსნი, ხოლო ფარსმანს სომეხნი“ (1, 51). სპარსთა რჩევით მირდატმა მოაწამელინა ფარსმან ქველი, სპარსელებთან ერთად

დაიპყრო ქართლი და ფარსმან ქველის სამფლობელო წილი, „ხოლო ფარნავაზ სპასპეგმან წარიყვანა ცოლი და ძე ფარსმან ქველისა, და ივლგოდა, და მივიდა სომხითს, რამეთუ სომეხთა მეფისა ასული იყო ცოლი ფარსმანისი“ (1, 53). სომეხთა მეფე ბერძენთა დახმარებითა და მეგრთა მხარდაჭერით შეებრძოლა სპარსელებსა და ქართველებს, დაამარცხა ისინი და დასვა ქართლის მეფედ ფარსმან ქველის შვილი ადამი, რომელიც სამი წლის მეფობის შემდეგ გარდაიცვალა, დარჩა მას ერთი წლის ყრმა „და ვიდრე აღიზრდებოდა ყრმა იგი, მეფობდა „დედა ადამისი, ცოლი ფარსმან ქველისა, რომელსა სახელი ერქუა ღაღანა“ (1, 54). ღაღანა მეფობდა შვილიშვილის გამზრდამდე – „და ვითარ აღიზარდა ძისწული ფარსმან ქველისა, სახელით ფარსმანვე, მეფობდა იგი“ (1, 54). როგორი მეფე იყო ღაღანა, ამის შესახებ თხზულებიდან ვერაფერს ვიგებთ, სავარაუდოა, მეუღლის კურსს აგრძელებდა. ფარსმან ქველი კი მემადგიანის სიგყვებით იყო „კაცი კეთილი და უხუად მომნიჭებელი და შემნდობელი, ასაკითა შუენიერი, განითა დიდი და ძლიერი, მხნე მხედარი და შემმართებელი ბრძოლისა, უშიში ვითარცა უხორცო და ყოველივე უმჯობესი ყოველთა მეფეთა ქართლისათა“ (1, 51). სპეციალური ლიგერაგურის მიხედვით ცნობილია, რომ იმპერატორ ანგონიუს პიუსის დროს (138-161) მას რომში დიდი შეხვედრა მოუწყვეს და პატივისცემის ნიშნად ცენტრალურ მოედანზე დადგეს ცხენოსანი ფარსმანის ქანდაკება.

ისტორიკოსები ღაღანას მეფობას ათარიღებენ 164-180 წლებით, მეფობის ეს ვრცელი პერიოდი გვაძლევს საშუალებას ვივარაუდოთ, რომ ღაღანას მეფობის დროს ქართლში მშვიდობა სუფევდა.

ამრიგად, ქართლოსის ცოლის შემდეგ ღაღანა იყო მეორე ქალი, რომელიც ქვეყანას განაგებდა, ხოლო წოდებით – ქართლის პირველი მეფე ქალი.

რევ მართალის დედა – ამამასპის და (სახელი უცნობია) და ცოლი – სეფელია

ლეონტი მროველის მიხედვით ამამასპი (ქართლის მეფე III ს. 40-იანი წ.წ.) „მგერ ექნა სომეხთა და შეიყუარნა სპარსნი“ (1, 57), „და იქმნა ბრძოლა, „ერთის მხრივ, ამამასპისა და სპარსელებს და მეორე მხრივ, განდგომილ ქართლის ერისთავთა, ბერძენთა, სომეხთა, ოვსთა და მეგრთა შორის და მოკლეს ამამასპ, და დაუტევა სომეხთა მეფემან ძე თვისი ქართლისა მეფედ“ (1, 57). ამამასპის და სომეხეთის მეფის ცოლი იყო და ეს დამოყვრება გარანგია უნდა ყოფილიყო მათი (ქართველთა და სომეხთა) კეთილმეგობლობისა და მშვიდობისა; მაგრამ როგორც კი განუდგა ამამასპი სომეხებს, სომეხთა მეფემ ისარგებლა ქართველ წარჩინებულთა განდგომით მეფისაგან, დაამარცხა ამამასპი და დააკმაყოფილა განდგომილთა მოთხოვნა – დაესვა თავისი ძე – რევი (რევ მართალი მეფობდა III ს. II ნახევარში), ამამასპის დის შვილი ქართლში მეფედ და, რადგანაც სომეხთა მეფეს საბერძნეთი ეხმარებოდა („მოიხმო ძალი საბერძნეთითცა“), რევმა ცოლი მოიყვანა „საბერძნეთით“. ეს იყო ჩვეულებრივი დიპლომატიური ქესგი მაღლიერებისა და მომავალი ურთიერთობისათვის. თხზულებაში ვკითხულობთ: „ამან რევ მოიყვანა საბერძნეთით, ასული ლოლოთეთისა, სახელით სეფელია და ამან სეფელია მოიგანა თანა კერპი, სახელით აფროდიგოს, და აღმართა თავსა ზედა მცხეთისასა“ (1, 58). სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ რევ მართალის დროს აფროდიგოს კერპის აღმართვით საქართველოში გზა გაეხსნა ბერძნულ-რომაულ რელიგიას.

ასუფაგურ მეფის ასული-აბეშურა.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, მეფე ასუფაგური (III ს.-ის დასასრული ან IV ს.-ის დასაწყისი, ფარნავაზიანთა დი-

ნასტიის უკანასკნელი წარმომადგენელი), სომხეთის შექმნისთან ერთად ებრძოდა სპარსელებს, მაგრამ სპარსელებმა დაიპყრეს სომხეთი და შემოიჭრნენ ქართლში, ასფაგური ოსეთში გადავიდა დამხმარე ლაშქრის მოსაყვანად, მაგრამ იქ გარდაიცვალა, დარჩა მხოლოდ ასული – აბეშურა. მცხეთაში სპასპეგ მამეკანთან შეიკრიბნენ ქართლის ერისთავნი, ითათბირეს და გადაწყვიტეს, რომ რადგანაც უძლურნი იყვნენ სპარსელების წინააღმდეგ საბრძოლველად, ეთხოვათ სპარსთა მეფისთვის მიეცა მათთვის თავისი ძე მეფედ და შეერთო მისთვის ცოლად ასფაგურის ასული. გამოიკითხა სპარსთა მეფემ თავდაპირველად ქალაქ მცხეთის შესახებ მონაცემები, შემდეგ ასფაგურის ასულის გვარ-ნათესაობა „და შეიწყინარა ვედრება ქართველთა. რამეთუ თვითცა უკეთესად გამოარჩია მცხეთას დასმა ძისა მისისა მეფედ. რამეთუ ყოველთა ქალაქთა სომხითისა და ქართლისითა, რანისა და მის კერძოთა, ყოვლისა უფროსად და უმაგრესად გამოარჩია და მახლობელად ჩრდილოთა მგერთა, რათა ჰბრძოდის მათ მუნით და იპყრობდეს ყოველთა კავკასიანთა“ (1, 63-64) – აბეშურა შერთეს სპარსთა მეფის ძეს – მიჰრანს (ქართულად მირიანს), ნაშობს მხევლისაგან; მირიანი მამინ 7 წლის იყო, მაგრამ ქვეყანას აბეშურა კი არ მართავდა, არამედ სპარსთა მეფემ „დაუტყვევა მამამძუქედ და განმგებლად წარჩინებული ერთი, რომელსა ერქუა სახელად მირვანომ“ (1. 66).

თუმცა, ისტორიულ მეცნიერებაში ლეონტი მროველის ცნობა მირიანის წარმომავლობის შესახებ საკამათოა, რადგან ფიქრობენ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა უფრო შეესაბამება სინამდვილეს, რომლის მიხედვითაც მირიანი იყო ქართლის მეფე რევის (ლევის) შვილი და არა სასანიანი შაჰის შთამომავალი, მაგრამ ჩვენი განსახილველი საკითხისათვის ახლა ამას არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელო-

ბა, რადგან მთავარია, დედოფლის წარმომავლობა და იმდროინდელი პოლიტიკური მდგომარეობა, რაც სადავო საკითხს არ წარმოადგენს.

მირიან მეფის ცოლი – ნანა დედოფალი, მეფის ასული (სახელი უცნობია) და რძალი – სალომე

აბეშურას გარდაცვალების შემდეგ მირიან მეფემ (ქართლის უკანასკნელი წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფე IV ს.-ის I ნახ.-ში) „ჰმაგა კეთილსა ქართველთასა და მოიყვანა ცოლი საბერძნეთით, პონგოით, ასული ოლიდოტოსისი, სახელით ნანა“ (1, 66). ნანა დედოფლის შესახებ თხზულებაში „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“ სხვა ცნობები არ მოიპოვება, მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა აღწერილია თხზულების „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის“ პირველ ნაწილში: „მოქცევა მირიან მეფისა და მის თანა ყოვლისა ქართლისა წმიდისა და ნეგარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულის მიერ“, რომელიც ისტორიკოსთა აზრით უკვე IV-V ს.ს.-ში არსებობდა, შემდეგ საუკუნეებში განიცადა რედაქციული ცვლილებები, XI ს.-ში კი ლეონტი მროველმა ხელახლა გადაამუშავა და „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში ჩართო. თხზულების მიხედვით წმინდა ნინოს ცხოვრება და მოღვაწეობა მისივე თხოვნითა და მონათხრობით ჩაუწერიათ სალომე უჯარმელსა და პეროეავრი სივნელს. სალომე იყო მირიან მეფის ძის რევის (IV ს. შუა ხანები) ცოლი – „მოსცა თრდაგ ასული თვისი, რომელსა ერქუა სალომე, ძესა მირიანისსა ცოლად, რომელსა ერქუა რევ“ (1, 70). მირიანი სპარსელების ხელშეწყობით ებრძოდა სომეხთა მეფეს თრდაგს, სომხეთის მოსაზღვრე ქართლის სამხრეთ რაიონების შემოსაერთებლად – სპარსელთაგან დახმარების მისაღებად მირიანმა „მოიყვანა სპარსეთით თვისი მისი, ნათესავი მეფეთა“ სახელით ფეროზ, და მან მოიგანა თანა სპა დიდი და ამას ფეროზს მისცა მირიან ასული თვისი ცოლად და



მისცა ქუეყანა ხუნანითგან ბარდავამდე, მტკუარსა ღრინსა კერძი, და დაადგინა იგი ერისთავი მუნ. და სხუაცა ძალი მოირთო სპარსეთით და უწყო ბრძოლად თრდაგს“ (1, 68-69). მაგრამ ბერძენთა მეფემ – კონსტანტინემ (სთხოვა რა მას მირიანმა, ვისაც ებრძოდა სპარსელებთან ერთად, მშვიდობა და სანაცვლოდ გაუგზავნა მძევლად შვილი ბაქარი) „დაამოყურნა თრდაგ და მირიან და ამზახნა ურთიერთას“ (1, 70). მირიანმა მისცა რევს „საუფლისწულო კახეთი და კუხეთი, და დასუა იგი უჯარმას, რევ და მისი ცოლი სალომე, ასული თრდაგისი და ცხოვნდებოდეს იგინი უჯარმას“ (1, 70-71), რის გამოც სალომემ მიიღო მეღწოდებად უჯარმელი. სალომე უჯარმელი აღნიშნულ თხზულებაში კიდევ რამდენჯერმე მოიხსენიება, მაშინ, როცა წმ. ნინო ჯვარს გაუგზავნის – „წარიხუენით ორნი ჯუარნი და აღმართენით ერთი თხოთს, სადა – იგი გამხილა ღმერთმან ძალი მისი, და ერთი მიეც სალომეს, მხევალსა ქრისტესსა, და აღმართოს უჯარმას ქალაქსა“ (1, 121), შემდეგ, როცა წმ. ნინო დასნეულდა „და ვითარცა ცნა რევ, ძემან მეფისამან, და სალომე, ცოლმან მისმან, რომელნი ცხორებდეს უჯარმას, მოვიდეს ნინოსა და აცნობეს მეფესა და დედოფალსა“ (1, 26), და შემდეგ იხსენიება პეროქავრი სივნელიც – „და ეტყოდეს სალომე უჯარმელი და პეროქავრი სივნელი და მათ თანა ერისთავნი და მთავარნი ჰკითხვიდეს, თუ ვინა ანუ სადათ მოხვედამა ქუეყანასა მაცხოვრად ჩუენდა, ანუ სადათმე იყო აღბრდა შენი, დედოფალი; მაუწყე ჩუენ საქმე შენი“... (1, 127). და, როცა დასნეულებულმა წმ. ნინომ მათ მიმართა: „ასულნო სარწმუნოებისანო, მახლობელნო დედოფალნო ჩემნო. გხედავ თქვენ, ვითარცა პირველთა მათ დედათა, ყოველთა სარწმუნოებასა ზედა ქრისტესსა, და გნებაავს გზათა ჩემთა ცნობა, გლახაკისა მხეველისათა, აწ გაუწყოცა, რამეთუ ესერა მოსრულ არს სული ჩემი ხორცად ჩემდა, და მეძინების

მე ძილითა დედისა ჩემისათა საუკუნოდ. არამედ მოხუენით
საწერელნი და დაწერეთ გლახაკი და უღები ცხოვრება ჩე-
მი, რათა უწეოლიან შვილთაცა თქუენტა სარწმუნოება თქუ-
ენი, და შეწყნარება ჩემი, და სასწაულნი ღმრთისანი, რო-
მელ გიხილვან“. მაშინ მსწრაფლ მოიხუნეს საწერელნი სა-
ლომე უჯარმელმან და პეროქავრი სიენელმან: იწყო სიგ-
ყუად წმიდამან ნინო, ხოლო იგინი წერდეს“ (1, 127).

ნანა დელოფალი თხზულებაში „ნინოს მიერ ქართლის
მოქცევა“ პირველად მოიხსენიება მცხეთაში, არმაზობის
ღროს. მაშინ, როცა გიროდა წმ. ნინო „წარწყმელასა მას
მელა მათსა, და იგლოვდა უცხოებასა თვისსა... გამოვიდა
ერი ურიცხვი, ვითარცა ყუავილნი ველისანი,... და, აჰა მყის
გამოვიდა დელოფალი ნანა, და ნელად მოვიდოდა ერი“ (1,
88) და, შემდეგ, როცა მირიან მეფემ აბიათარ მღვდელი გა-
დაარჩინა ჰურიებისაგან, რომელთაც მისი ჩაქოლვა უნდო-
დათ ქრისტეს რჯულის ქადაგების გამო. მირიან მეფის ამ
მოქმედებას მემადგიანე ასე ხსნის - „რამეთუ მირიან მეფესა
აქუნდა სურვილი ქრისტეს სჯულისა... ხოლო ნანა დელოფა-
ლი გულფიცხელ იყო უმეტეს და შეურაცხყოფდა ქადაგება-
სა მას“ (1, 102-103). ნანა დელოფლის ორივე აღნიშნული
მოხსენიებით მემადგიანეს სურს გადმოგვეცეს მისი წარმარ-
თული ბუნება, რომელიც მოგვიანებით შეეცვლება სასწაუ-
ლის გავლენით. „მაშინ დელოფალი ნანა შევარდა სენსა
დიდსა და მწარესა, რომლისა კურნება ვერავინ შეუძლო“
(1, 104), მაგრამ როცა „იწყო წმიდამან ნინო ლოცვად და
ვედრებად ღმრთისა მიმართ მყოვარეამ, და მოილო ჯუარი
იგი, რომელი აქუნდა, შეახო თავსა, ფერხთა და მხართა ჯუ-
არის სახედ, და მეყსეულად განიკურნა, და აღღა განცოც-
ხლებული. და პრწმენა ქრისტე და თქუა: არა არს სხუა
ღმერთი, თვინიერ ქრისტესა, რომელსა ქადაგებს გყუე ესე
დედაკაცი... და იქმნა დელოფალი მორწმუნე და იცნა ღმერ-



თი ჭეშმარიტი“. ნანა დედოფალმა მოუთხრო მეფე მირიან
 თავისი სასწაულებრივი განკურნების შესახებ, მეფეს „შექ-
 მნა სურვილი ქრისტეს სჯულისა. და ბრძოდა მტერი იგი უ-
 ინო, აყენებდა აღსარებად ქრისტესა, გულსა შთაუგებდა სა-
 სოებასა კერპთასა და ცეცხლისასა. არამედ მარადის ეველ-
 რებიან დედოფალი აღსარებასა ქრისტესსა და იყო მეფე დე-
 დოფლისა. მოქცევითგან წელიწადსა ერთსა ორგულებასა
 შინა“ (1, 106), მანამ ნადირობისას არ იხილა სასწაული. სა-
 ნადიროდ წასულ მეფეს მზის დაბნელებამ მოუსწრო და
 მხოლოდ მაშინ ინათა, როცა ნინოს ღმერთს სთხოვა დახმა-
 რება. ამის შემდეგ მეფემ აღიარა ქრისტეს რჯული და მოი-
 ნათლა, მოინათლნენ ნანა დედოფალიც, შვილნი მათნი და
 ყოველნი ყრმანი (1, 116; 1, 119).

ნანა დედოფალი თხზულებაში კიდევ ორჯერ მოიხსე-
 ნიება. ერთხელ, როცა სნეული მირიან მეფე თავის ცოლს
 ანდერძს უტოვებს: „...შენ, ნანა, უკეთუ გეცესლა მოცალეა,
 ცხოვრებისა ჩემისა შემდგომად განყავ სამეფო განძი ჩუენი
 ორად...“ (1, 129) და, მეორედ, მისი გარდაცვალების აღნიშ-
 ნისას - „და აღესრულა მირიან მეფე, და დაეფლა ზემოსა
 ეკლესიასა,... და მეორესა წელსა მოკუდა ნანა დედოფალი,
 და დაეფლა მასვე სუეგსა დასავლით, სადა მირიან მეფე და-
 მარხულ იყო“ (1, 130).

ამრიგად, განხილული თხზულების ძირითადი თემა,
 ცხადია, პასუხობს სახელწოდებას, მაგრამ მასში მოხსენიე-
 ბული ქალებით (ნანა დედოფალი, სალომე უჯარმელი, მი-
 რიან მეფის ასული) მემბტიანე კიდევ ერთხელ გვახსენებს,
 რომ დინასტიური დამოყვრება იყო ქვეყნის პოლიტიკური
 მდგომარეობის ხელშემწყობი, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი
 გადამწყვეტი საშუალება. საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ქა-
 ლები (სალომე უჯარმელი, პეროქავრი სივნელი) დახასიათ-
 თებულნი არიან, როგორც მწიგნობრები – ამბის ლამაზად

ჩამწერნი და ქრისტიანული სარწმუნოების პირველად მადარბეულნი და გამავრცელებელნი (ნანა დედოფალი, სალომე უკარმელი).

წმინდა ნინო.

თხზულების „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის“ მიხედვით, წმ. ნინო იყო კაპადოკიელი - რომაელი სარდლის გაბილონისა და იერუსალიმის პაგრიარქის დის - სუსანას ასული. დედამ - სუსანამ შვილი აღმარდა გლახაკთა მსახურებაში. როცა წმ. ნინო თორმეტი წლის გახდა, მისი მშობლები წავიდნენ იერუსალიმში და თავი საეკლესიო მოღვაწეობისათვის გადადეს. გაბილონი წავიდა იორდანეს მხარეში, ნინოს დედა პაგრიარქმა განაწესა „გლახაკთა დედათა და უძღურთა“ (1, 77) მსახურად, ხოლო წმ. ნინო „მსახურებდა“ სომეხ სარა ნიაფორს, რომელმაც აუწყა ქრისტეს ცხოვრება. მისგანვე გახდა წმ. ნინოსთვის ცნობილი, რომ უფლის სამოსელი მცხეთაში იმყოფებოდა. მან გადაწყვიტა თავისი სიცოცხლე ქრისტეს სჯულის გავრცელებისათვის მიეძღვნა. მოგვიანებით ის მოხვდა რიფსიმეს, გაიანესა და სხვა თანამებრძოლებთან ერთად სომხეთში, ხოლო იქიდან მარგო გაუღვა ქართლისკენ მიმავალ გზას და მიაღწია ჯავახეთის მთას, იქ, ფარავნის გბასთან, მეთევზეებმა მიასწავლეს გზა მცხეთისაკენ. გზაში ჩაეძინა და ბეციდან მოეველინა ჩვენება ერთი კაცის სახით, რომელმაც მისცა წიგნი და უთხრა: „მთართუ ესე მცხეთას მეფესა მას წარმართთასა“ (1, 86). წიგნში ეწერა ათი მცნება მცხეთელთა განსანათლებლად. წმ. ნინომ შეწევნა სთხოვა ბეცას და განაგრძო გზა. მიაღწია ქართლის სანახებს და ქალაქ ურბნისს. იქ, „ჰურიებთან“ ერთი თვე დაჰყო. ერთ დღეს დაესწრო ქალაქ მცხეთაში არმაზის კერპის ცეცხლთმსახურებას. წმ. ნინო იდგა არმაზის ციხეში კერპის მახლობლად, ზღუდის ნაპრაღში, დასგიროდა ცთომილებაში მყოფ ქვეყანას და სთხოვდა ღმერთს,

რათა მიეხედა მეფეთა და მთავართათვის, რომელთაც მთ-
 გოვებინათ დამბადებელი მათი და ქვათა და ხეთა, სპილენ-
 ძსა და რვალს ღმერთის დარად სცემდენ თაყვანს და მოვე-
 ლინა სასწაული, რათა ეხილა ქვეყანას მისი მაცოცხლებუ-
 ლი ძალა. როგორც კი დაასრულა ლოცვა წმ. ნინომ, დაჰბე-
 რა ქარმა, იქუხა, წამოვიდა სეგყვა და დაამსხვრია კერპნი.
 დაისეგყვა მხოლოდ კერპთა სამყოფელი ადგილი, წმ. ნინო
 კი მშვიდობით დარჩა იმავე ადგილას. შიშმა და ძრწოლამ
 შეიპყრო ერი და შეერყა კერპთა რწმენა. როცა დაცხრა ქა-
 რი და სეგყვა, გამოვიდა წმ. ნინო კლდის ნაპრალიდან, ი-
 ოვა დამსხვრეული კერპის თვალი, წავიდა და ძველ ციხეს-
 თან, კლდის ქიმის დასასრულს, რგომრავალ ბრინჯის ხეს-
 თან გამოსახა ქრისტეს ჯვრის ნიშანი და დაიწყო ლოცვა,
 რათა ეხსნა ღმერთს შეცდენილი ერი. ექვსი დღე ლოცუ-
 ლობდა, მეექვსე დღეს მივიდა მასთან *სეფექალი შრომანა*,
 რომელმაც მიიყვანა ბერძნულად მეგყველი დედაკაცი და
 პკითხა სადაურობა. წმ. ნინომ აუწყა თავისი თავგადასავა-
 ლი და გყვედ გააცნო თავი. შეებრალა შრომანას ის უცხო-
 გომობის გამო, ავესო თვალი ცრემლით და სთხოვა წაჰყო-
 ლოდა სამეფო სახლში, მაგრამ წმ. ნინო არ წაჰყვა. ამ ამ-
 ბიდან მესამე დღეს წმ. ნინომ მიაშურა მეფის ბაღს-სამოთ-
 ხეს, კართან იხილა ბაღის მცველის პაგარა სახლი, რომელ-
 შიც შევიდა და ნახა დედაკაცი, სახელად *ანასგო* და რო-
 გორც კი დაინახა ანასგომ, მოეხვია და შეიგკბო, როგორც
 ახლობელი, დაბანა ხელები, წასცხო მეთი, მიართვა პური
 და ღვინო. მასთან წმ. ნინომ დაჰყო ცხრა თვეს. ანასგო და
 მისი ქმარი უშვილონი იყვნენ და წუხდნენ ამის გამო. წმ.
 ნინომ იხილა სიზმარი: მოვიდა ნათლის ფერი კაცი და უთ-
 ხრა: „შევედ სამოთხესა მაგას, ბაბილო არს მცირე ნაძუთა
 ქვეშე საუფლო შეზავებული. მიწა აღიდე მის ადგილისაგან,
 შეაჭამე კაცთა მაგათ და ესუას შვილი” (1, 94). ასეც მოიქცა

წმ. ნინო. მაშინ ცოლ-ქმარმა აღიარა ქრისტე და დაემოწაფნენ მას ფარულად. წმ. ნინომ ქალაქის მღუდის გარეთ იპოვა მაყელის ბუჩქი და ის გაიხადა თავის სამყოფლად. ვაზის ნახსლავიდან შექმნა ჯვარი, აღმართა ბუჩქის ქვეშ და დღე და დამე ლოცულობდა დაუცხრომლად, ხოლო ცოლ-ქმარი ემსახურებოდა და უკვირდით მისი ღვაწლი-მარხვა, ლოცვა და უძილობა. ხშირად მიდიოდა წმ. ნინო ჰურიათა უბანში უფლის კვართის ამბის გამოსარკვევად. იქ იპოვა ერთი „ჰურია მღველი“, სახელად აბიათარი და მას და მის ქალიშვილს *სიდონიას* უქადაგა უფლის სახარება; მათ და კიდევ სხვა ექვსმა დელაკაცმა ირწმუნეს და შეითვისეს სწავლება წმ. ნინოსი, თუმცა ვერ მოინათლნენ, რადგან „არ იპოვებოდა“ ქრისტიანი მღვდელი.

უფლის კვართის შესახებ ვიგებთ აბიათარ მღვდლის მონათხრობიდან, რომელიც თხზულებაშია ჩართული, მცხეთელებს ქრისტეს წამების შემდეგ წილად ხვდათ უფლის კვართი, რომელიც წამოიღო ელიომბა მცხეთაში, მას წინ მიეგება ცრემლმორეული და, გამოართვა სამოსელი, მიიკრა მკერდზე და სული განუგევა. ეს მოხდა მეფე ადერკის დროს, რომელსაც, მართალია უნდოდა სამოსელი უფლისა, მაგრამ აღარ ინება მკედრის ხელიდან სამოსელის გამოღება, რომელიც მას მაგრად ჩაეკრა გულში. ელიომბა დამარხა თავისი და უფლის სამოსლიანად და არავინ უწყის მისი საულავი, მხოლოდ მიაინიშნებენ, რომ მის მახლობლად დგას ღიბანიდან ჩამოგანილი ნაძვის ხე - მცხეთას დარგული და აღორძინებული. წმ. ნინომ მოისურვა სამოსელის მოძებნა, მაგრამ „მასცა ესდენ მიეთხრა: არს ადგილი იგი, რომელსა ზედა ენანი კაცთანი არა დადუმნენ გალობად ღმრთისა მიმართ“ (1, 101).

წმ. ნინო ხალხს ჰკურნავდა და ქრისტეს ძალით სასწავლებს ახდენდა, მასთან ერთად ქადაგებდნენ მისი მოწაფე-

ნიც, მათ შორის აბიათარ მღვდელიც, რომლის ჩაქოლვეს მოისურვეს ჰურიებმა, მაგრამ მირიან მეფემ გადაარჩინა.

იყო ერთი ყმაწვილი, რომელსაც უკურნებელი სენი დაუწულებოდა, დააგარებდა მისი დედა კარით კარად, მაგრამ ვერაფერი უშველა. „დედაკაცი იგი იყო წარმართი, გულფიცხელი, და მარადის სძაგებნ სჯულსა ქრისტიანეთსა“ (1, 103) და სხვებსაც აკაუებდა წმ. ნინოსთან მისვლისა და გამოკითხვისაგან, მაგრამ როცა სასოწარკვეთილებაში ჩავარდა უიმედობის გამო, დავარდა წმ. ნინოს წინაშე და შევედრა შვილის განკურნებას. წმ. ნინომ უთხრა: „განკურნება, რომელიც კაცთგან არს, მე არა რა ვყო; ხოლო ღმერთმან ჩემმან ქრისტიანს მოსცეს ყრმასა მაგას კურნება, რომელი ყოველთაგან განწირული არს“ (1, 104), დააწვინა ყრმა კილიკზე, რომელზედაც თავად ლოცულობდა და შევედრა ღმერთს მის განკურნებას. განიკურნა ყრმა, ხოლო მისმა დედამ აღიარა ქრისტიანობა და თქვა: „არა არს სხვა ღმერთი თვინიერ ქრისტიანსა, რომელსა ქადაგებს ნინო“ (1, 104) და დაემოწაფა წმ. ნინოს.

დასნეულდა ნანა დედოფალი და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, განკურნა წმ. ნინომ ლოცვითა და ღვთის ვედრებით, და გაიხადა დედოფალმა ის მეგობრად და შინაურად. წმ. ნინომ ასევე განკურნა სპარსი მთავარი, სახელად ხუარა, ნანა დედოფლისა და მირიან მეფის თხოვნით და დაემოწაფა ნინოს მთავრის მთელი სახლელი. მხოლოდ მირიან მეფე დარჩა უტეხად კერპთა და ცეცხლის თაყვანისმცემლად და თანაც იმდენად, რომ ერთხელ, ნადირობისას განიბრახა ყველა ქრისტიანის გაწყვეტა, გადაწყვიტა აგრეთვე ნანა დედოფლისთვისაც მოეთხოვა დაეგოვებინა ჯვარცმულის რჯული და თუ არ დაემორჩილებოდა, სხვათა მსგავსად წარეწყმიდა ისიც. ეს განბრახება გაანდო მის ოთხ თანამბრახველს, მაგრამ მუსგად იმ ნადირობისას მეფემ იხი-

ლა სასწაული “ნინოს ღმრთისაგან”, რის გამოც ირწმუნებოდა იგი, მივიდა წმ. ნინოსთან მაყვლოვანში და უთხრა: “აწ ღირს ვარ სახელის-ღებად სახელისა ღმრთისა შენისასა და მხსნელისა ჩემისასა”, ხოლო წმინდა ნინო ასწავებდა და ეგყოდა მსწრაფლ თაყვანისცემად აღმოსავლეთ და აღსარებად ქრისტეს ძისა ღმრთისა” (1, 110). მეორე დღეს მოციქულები გაუგზავნა მირიან მეფემ საბერძნეთში კონსტანტინე მეფეს და სთხოვა ნათლისღებისათვის გამოეგზავნა მღვდლები. მღვდლების ჩამოსვლამდე მირიან მეფემ გადაწყვიტა ღვთის სახლის აშენება სამეფო ბაღის—სამოთხის ადგილას, რადგანაც, მისი ამრით, წმ. ნინოს სიმბარი: შაფურთოსან ფრინველთა განბანა წყლით, გასპეგაკება და მათი სამოთხის ხეებზე ჩამოსხდომა და ტკბილი ხმით ვალობა ნიშნავდა იმას, რომ ხორციელი და დამღუპველი სამოთხე შეეცვალა ხაუკუნო სამოთხედ. მოამზადეს შვიდი სვეტი ნაძვის ხისაგან ეკლესიისათვის, ექვსი აღმართეს, მაგრამ მეშვიდეს – ეკლესიის საყრდენად გამზადებულს, ძერა ვერ უყვეს. მწუხრისას წავიდა მეფე სასახლეში, ხოლო წმ. ნინო და მისი “თორმეტი მოწაფე” დარჩნენ სვეტთან და კვლავ მოხდა რამდენიმე სასწაული, რომელთაგანაც ერთ–ერთის შესახებ *სიღონიას* მონაყოლიდან ვიგებთ: როდესაც ცისკარმა ინათა და მიერულა ყოველთა დედათა, მე – სიღონიას – მეღვიძა, წმ. ნინო კი იღვა ბეცად ხელაპყრობილი, მაშინ გამოეცხადა ერთი ჭაბუკი, ნათლით შემკობილი, ცეცხლის ბეწარში გახვეული და თქვა მან სამი სიგყვა, ხოლო წმ. ნინო დაემხო პირქვე, ჭაბუკმა მოკიდა სვეტს ხელი, აღმართა და წაიღო აღმართული. მე გაკვირვებული მივუახლოვდი წმ. ნინოს და ვკითხე: “ღედოფალო, რა არის ეს?” ხოლო მან მრქვა: “მოიდრიკე თავი მიწამდე” და იწყო გირილი შიშისაგან. და მცირე ხნის შემდეგ ალგა და ამაყენა და განეშორდით ადვილსა მას (1, 114). მალე ყველა იქ მყოფმა დედამ დაინახა,

როგორ ჩამოდიოდა სვეტი ცეცხლის მსგავსად და დებოდა მოჭრილ ნაძვის ფუძეს. გარიჟრაჟებ, როცა მეფემ მიაშურა მშენებარე ეკლესიას, იხილა ნათელი, რომელიც ადგა მის სამოთხეს, როგორც ელვა. მასთან ერთად მოვიდა მთელი მისი სახლეული და ქალაქის მოსახლეობა და ყველამ იხილა ეს სასწაული – ნათლით გაბრწყინებული სვეტი, რომელიც თითქოს ციდან დაეშვაო, ჩამოვიდა და საძირკველს დაებჯინა ხელის შეხების გარეშე. ნეგარებით აივსო მთელი ქალაქი და იმავე დღეს კიდევ მრავალი სასწაული მოხდა – ვინც სვეტს შეახო ხელი, ყველა განიკურნა. მალე საბერძნეთიდან ჩამოვიდნენ მღვდლები და მონათლეს ერი.

მირიან მეფემ მოისურვა მთიელთა მოქცევა მახვილის ძალით, მაგრამ წმ. ნინომ დაუშალა და უთხრა: „არა ბრძანებულ არს უფლისაგან მახვილის აღება, არამედ სახარებითა და ჯუარითა პატიოსნითა უჩუენოთ გზა ჭეშმარიტი, მიმყვანებელი ცხოვრებად საუკუნოდ, და მადლმან ღმრთისამან განანათლოს ბნელი იგი გულთა მათთა“ (1, 125). შემდეგ წავიდა წმ. ნინო და მასთან ერთად ეპისკოპოსი იოვანე და მეფის ერთ-ერთი ერისთავი „მთიულთა“ (ჭართალელთა, ფხოველთა, წილკანელთა და გუდამაყრელთა) განსანათლებლად და უქადაგეს ქრისტეს რჯული, მაგრამ მათ არ ინებეს ნათლისდება, მაშინ მეფის ერისთავმა მახვილით შემუსრა მათი კერპები – ”მცირედ წარმართა მახვილი მათ ზედა“ (1, 125), შემდეგ გადმოვიდნენ ქალეთს და უქადაგეს ერწო-თიანელებს, რომლებიც მოინათლნენ. წმ. ნინო გაემართა რანს, პეროზის მოსაქცევად და დადგა ბოდბეს, მაგრამ იქ დასნეულდა, გარდაიცვალა და მისივე თხოვნით იქვე დამარხეს. ეს მოხდა მისი ქართლში მოსვლიდან მეთხუთმეტე წელს, ხოლო მისი მოღვაწეობა ჩაიწერეს და გადმოგვეცეს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სალომე უჯარმელმა და პეროქავრი სივნელმა.

ყოველივე ზემოთაღნიშნულიდან ჩანს, რომ წმ. ნინომ, მიუხედავად იმისა, რომ ქალი იყო და სუსტი (ამ თვისებას თავადვე აღნიშნავს, როცა ხილვისას კაცმა წიგნი მისცა მსხეთელი წარმართებისთვის, ნინომ გირილი დაიწყო და შევედრა: „უფალო, მე დედაკაცი ვარ უცხო და უმეცარი და არცა ვიცი ენა, ვითარ მივიღე უცხოსა ქუეყანასა და უცხო ნათესავთა თანა?“ (1, 86), რწმენით, ღვთის სიყვარულით, დაუმცხრალი ლოცვითა და სნეულთა განკურნებით და არა მახვილით, იღვაწა ქრისტეს სჯულისთვის და ქართლი მოაქცია ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე.

აღსანიშნავია, რომ წმ. ნინოს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღწერისას მოხსენიებულნი არიან სხვა ქალებიც, ძირითადად ისინი, რომელნიც ღვთის სასწაულის ხილვის – საკუთრივ თუ შვილის განკურნების შემდეგ, გახდნენ ქრისტეს მრწმენნი, დელოფალიც და დაბალი სოციალური წრის წარმომადგენელნიც. ეს ქალები მემადგიანეს ქრისტიანობის მიღებამდე დახასიათებულნი ჰყავს, როგორც გულფიცხელნი, წარმართნი ან უღვთონი (ნანა დელოფალი, დედაკაცი ერთი და სხვ.), ხოლო ქრისტიანობის მიღების შემდეგ – ქრისტეს მაღიღებლად და წმ. ნინოს მოწაფეებად და მეგობრებად. მემადგიანე მოიხსენიებს სხვა ქალებსაც, რომელთაც უქადაგა წმ. ნინომ უფლის სახარება და მათ ირწმუნეს წმ. ნინოს სწავლება (სიღონია და სხვა ექვსი დედაკაცი), აგრეთვე – ქალებს, როგორც ქრისტეს მხევლებს (სალომე უჯარმელი და პეროქავრი სივნელი), ქალებს, როგორც სტუმართმოყვარეებს (სეფექალი შროშანა, დედაკაცი ანასტო) და სხვებს, რომელთაც ქართლში არ უმოღვაწიათ, მაგრამ წმ. ნინოს თანამოაზრენი ან თანამგზავრენი იყვნენ მცხეთისკენ მომავალ გზაზე (სარა ნიაფორი, რიფსიმე, გაიანე და სხვები) და წმ. ნინოს დედას – სუსანას.

თხზულებაში მემადგიანე საინგერესოდ გვიყვება აგრე-

თვე ელიოზის დის თავგადასავალს, რომელმაც ჯერ კიდევ წმ. ნინოს ქართლში მოსვლამდე, მეფე ადერკის დროს, საფლავში ჩაიგანა უფლის სამოსელი.

ვარამ-ბაქარის ორი ცოლი.

ვარამ-ბაქარი იყო ქართლის მეფე IV ს. 70-80-იან წლებში. ლეონტი მროველის მიხედვით „დაჯდა მეფედ ძე მისი ვარამ-ბაქარ და შეირთნა ორნი ცოლნი: ერთი – ასული თრდაგისა, რევის ძისა, მირიანის ძისწულისა; და ერთი – ძისწული ფეროზისი, მირიანის ასულის წულისა“ (1, 132); „და უშენა რევის ძისწულმან ორნი ძენი, რომელთა სახელები ერქუა მირდაგ და თრდაგ; ერთი უშვა ფეროზის ძისწულმან, რომელსა ერქუა ფარსმან“ (1, 135). ვარამ-ბაქარის ცოლების სახელები ან მათი მოღვაწეობა „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ცნობილი არ არის, ცნობილია მხოლოდ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მათი მემკვიდრეების სახელები და შემდეგ – მათი გამეფება. უჩვეულოა ერთდროულად ორი ცოლი ქართველ მეფეთათვის, ვარამ-ბაქარამდე ასეთი ფაქტი მემკვიდრეებს „ქართლის ცხოვრებაში“ არ დაუფიქსირებია. შესაძლებელია, ამის გამოც ახასიათებს ვარამ-ბაქარს ლეონტი მროველი, როგორც ურწმუნოსა და სჯულის მოძულეს - „არა სად აღაშენა ეკლესია, არც არა მაგა შენებულთა და ყოვლითავე იქცეოდა უსჯულოდ“ (1, 136).

როგორც ჩანს, მეორე ცოლი ვარამ-ბაქარს პირველის უშვილობის გამო მოუყვანია, რადგანაც, როდესაც გამეფდა ფარსმანი – ფეროზის ძისწულის წული, ვარამ-ბაქარის მეორე ცოლის შვილი, მემკვიდრე აღნიშნავს, რომ ის „უხუცესი იყო ძმათა მისთა“ (1, 137); მაშასადამე, პირველმა ცოლმა მას შემდეგ გააჩინა შვილები, როცა მეორე ცოლისგან უკვე ჰყავდა მემკვიდრე მეფეს.

ყოველივე მემკვიდრეების მიხედვით, საქართველოს ისტორიის უძველეს პერიოდში მოღვაწე ქალთა რო-

ლისა და დანიშნულების შესახებ შესაძლებელია რამდენიმე საკითხის გამოყოფა.

1. აღსანიშნავია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ქალის უპირველესი მოვალეობაა შვილების (დედოფალთათვის სამეფო გახტის მემკვიდრის) გაჩენა, რაც დასტურდება მეფე ვარამ-ბაქარის მიერ, მემკვიდრის ყოლის სურვილით, პირველი ცოლის სიცოცხლეშივე მეორე ცოლის შერთვით. თუმცა ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით ორცოლიანობა მიუღებელია, მემკვიდრე პირდაპირ არ ვმობს მეფის აღნიშნულ ქმედებას, მხოლოდ მიგვანიშნებს, რომ ეს ქორწინება იყო ერთ-ერთი, მეფის სხვა უსჯულო ქმედებათაგან – „ყოველივე იქცეოდა უსჯულოდ“. საინტერესოა, რომ ორცოლიანობა მემკვიდრის ყოლის მიზნით ცნობილია ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში – საქართველოს მთის მოსახლეობის დაბალ სოციალურ წრეშიც.

ასევე ქალის უპირველესი მოვალეობაა შვილების აღზრდა სამშობლოს განცდით, ურთიერთსიყვარულით, პატივისცემითა და ნდობით და უნდა აღინიშნოს, რომ მემკვიდრის თვალსაზრისით ის ამ როლს წარმატებით ასრულებს, რადგანაც, რომელ დედასაც (ფარნავაზის დედა, საურმაგის დედა, რევ მართალის დედა) მოიხსენიებს თხზულებაში, მის მეფე შვილს დადებითად ახასიათებს, მაგ. ფარნავაზი იყო „გონიერი, მხედარი შემმართებელი და მონადირე ხელოვანი“, „მან ააშენა და განაგრცო ქართული.. და შექმნა მწიგნობრობა ქართული...“; საურმაგმა „უმაგა ყოველთა სიმაგრეთა მცხეთისა და ქართლისათა... შექმნა ორნი კერპნი, აინინა და დანანა... მეფობდა საურმაგ ბედნიერად მრავალთა წელთა“ (1, 27); რევ მართალს „აქუნდა რამე სიყუარული ქრისტესი... და ვიდრე იგი იყო მეფედ, არღარავინ კვლიდა ყრმათა კერპთათვის, არამედ ცხუარისა და ბროხის შეწირვა განუწესა, ამისთვისცა ეწოდა მას რევ

მართალი, და მეფობდა ესე მეფე რევ კეთილად“ (1, 58).

შვილის გაჩენა და აღზრდა იყო მთავარი მოვალეობა, როგორც საქართველოს დედოფლებისა, რათა ქვეყანას მზრუნველი და თავგანწირული მეფე ყოლოდა, ასევე – უცხოეთში გათხოვილი მეფეთა ასულებისა, რათა ისე გაეზარდათ შვილები, რომ მათ დედის სამშობლოზე არ გამოელაშქრათ.

2. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით სამეფო მემკვიდრეობა ძირითადად მამაკაცის ხაზით გადადიოდა, იმ შემთხვევაშიც კი, როცა მემკვიდრე ძის სახით არ რჩებოდა მეფეს და ჰყავდა მხოლოდ ასული, ასულის გამეფების ნაცვლად მოჰყავდათ სიძე, ხშირად უცხო ქვეყნიდან (გამონაკლისი იყო ბარგომის ასულისათვის ქმრად ქუჯის ძმის შვილის – ქართამის მოყვანა) და მას ამეფებდნენ, თუმცა ასეთი ქორწინება პოლიტიკურ მიზანს ითვალისწინებდა. (იყო შემთხვევა, როცა უცხო ქვეყანაში – სომხეთში გათხოვილი მეფის ასულის შვილი, ამამასპის დის შვილი – რევი გამეფდა ქართლში, მაგრამ ეს მოვლენა ბრძოლით მოპოვებული მემკვიდრეობა იყო და არა ბუნებრივი – კანონიერი). მაგსაურმაგმა მოიყვანა სპარსი მირვანი – ნებროთის შვილი, იშვილა, მისცა თავისი ასული ცოლად და საურმაგის სიკვდილის შემდეგ გამეფდა მირვანი; ასევე ასუბაგურის სიკვდილის შემდეგ მისი ასული აბეშურა კი არ გამეფდა, არამედ მოიყვანეს სპარსი, მირიანი, მისცეს მას ცოლად აბეშურა და მირიანი გაამეფეს; თბულეების მიხედვით იყო შემთხვევები, როცა მეფის ან ქვეყნის მამამთავრის გარდაცვალების შემდეგ მეფობდა ან ქვეყანას განაგებდა ქალი. პირველი ქალი, რომელიც განაგებდა ქვეყანას ქმრის გარდაცვალების შემდეგ, იყო ქართლოსის ცოლი, ხოლო მეორე – ფარსმან ქველის ცოლი – ღაღანა, რომელიც შვილის – ადამის გარდაცვალების შემდეგ შვილიშვილის – ფარსმანის გამზრდამდე მეფობდა.

3. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით სამეფო კარის წარმომადგენელ ქალთა ქორწინება, ყველა შემთხვევაში პოლიტიკურ მიზანს ემსახურებოდა. დამოყვრება იყო ერთ-ერთი ძირითადი საშუალება მეზობელ თუ შორეულ ქვეყნებთან მშვიდობიანი ურთიერთობისათვის. ყველა დედოფალი - უცხოელი და თითქმის ყველა მეფის და და ასული სხვა ქვეყნის მეფის (ან მეფის ძის) ცოლი იყო (ერთადერთი, ფარნავაზის და მისთხოვდა ქუჯის - ეგრისის მთავარს). და ეს წესი მისაღები იყო ყველა ქალისათვის, როგორც ბელით დადგენილი, უცვლელი და მარადიული და პროტესტის არანაირი მინიშნება არ ჩანს. მაგ. ფარნავაზმა ერთი და ცოლად მისცა ოვსთა მეფეს, მეორე - ქუჯის, თავად ყავდა ცოლად ღურძუკი, მგრის წინააღმდეგ ბრძოლაში თანადგომისა და მომავალი მშვიდობიანი ურთიერთობისათვის; საურმაგს ყავდა ცოლი სპარსი, ბარდაველის ერისთავის ასული, ასევე სპარსს - ნებროთის შვილს მისცა ასული ცოლად, რადგანაც „მსახურებდა ასურასტანელთა მეფეს“, ხოლო, როდესაც სპარსეთის წინააღმდეგ სომეხთა მეფის მხარდაჭერა სჭირდებოდა, მისცა თავისი ასული სომხეთის მეფის ძეს - არშაკს; ბარგომს და შემდეგ მირვანს ჰყავდათ ცოლად „შვილი არშაკუნიანთავე“, სომხეთის მეფესთან მშვიდობიანი ურთიერთობისათვის. აღერკის, ერთობლივი ბრძოლით გაჰყვების შემდეგ „მოსცა სომეხთა მეფემან ასული თვისი ცოლად“; მირლაგ ქართველმა „მოიყვანა ცოლი სპარსი“ და სპარსთა დახმარებით გადაწყვიტა ფარსმან ქველის ჩამოშორება; ფარმან ქველის ცოლი იყო სომეხთა მეფის ასული ლაღანა და ამიგომ მის საყრდენ ძალას მირლაგის წინააღმდეგ საბრძოლველად სომხეთი წარმოადგენდა; რევმა ცოლი მოიყვანა „საბერძნეთით“ - რადგანაც მას ამამასპის წინააღმდეგ საბრძოლველად საბერძნეთი ეხმარებოდა; ასფაჯურ მეფის ასული აბეშურა სპარსეთთან დაზავების მიზ-

ნით შერთეს სპარსთა მეფის ძეს მიჰრანს (მირიანს); მელმაც აბეშურას სიკვდილის შემდეგ „ჰმატა კეთილსა ქართველთასა და მოიყვანა ცოლად საბერძნეთით ასული ოლოგოსისი, სახელით ნანა“, ხოლო ასული მიათხოვა მეფეთა ნათესავ სპარსს – ფერომს, მისცა რა ქვეყნის ნაწილი, და აღგინა ერისთავად და ასეთი დამოყვრებით, სპარსელთა მხარდაჭერით შეებრძოლა სომეხთა მეფე თრდაგს, ხოლო თავის ძეს – რევს, ბერძენთა მეფის შუამავლობით შერთო თრდაგის ასული სალომე, რათა მათ შორის (მირიანსა და თრდაგს შორის) მშვიდობა დამყარებულყო.

ცხადია, ყველა აღნიშნულ შემთხვევაში გათვალისწინებული იყო საქორწინო მხარეთა სოციალური მდგომარეობა, მაგრამ პოლიტიკური მიზანი იყო მთავარი და გადამწყვეტი. ამასთან, აღსანიშნავია ისიც, რომ ქალის ქორწინებას კაცი – მეფე (მამა ან ძმა) ან, უმეფობისას, წარჩინებულთა წრე განაგებდა. ეს ჩანს თხზულებიდან გერმინებით „მოიყვანა ცოლი“ და უფრო მეტად – „მისცა ცოლად“.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თხზულებაში მოცემულია ქვრივის გათხოვების ფაქტიც, მაგრამ არა კანონიერი, არამედ ძალისმიერი გზით. მაგ. ბარგომი ბრძოლაში მოკლა მირვანმა და „მძლავრებით გამოიყვანა ცოლი მისი სამშვიდლით და შეირთო ცოლად“ (1, 33), მოცემულია აგრეთვე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეორე ცოლად გათხოვების ფაქტიც.

4. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ქალი დახასიათებულია, როგორც აღმშენებელი, მაგ. ქართლოსის ცოლმა „აღაშენა დედა ციხე და მანვე აღაშენა ბოსგან-ქალაქი, რომელსა აწ ჰქვან რუსთავი“; როგორც – მწიგნობარი, მაგ. სალომე უჯარმელმა და პეროქავრი სივნლმა ჩაიწერეს წმინდოს ცხოვრება და მოღვაწეობა, ხოლო სიდონია დედაკაცის თქმულით, დაიწერა „მოქცევა სასწაულითა მირიან მეფისა“...; როგორც – სტუმართმოყვარე, მაგ. სეფექალმა შრო-

ზნამ, შეებრალა რა ხესთან მლოცავი წმინდა ნინო, სამეფო სახლში მიიპატიეს ის, ხოლო დედაკაცმა ანასგომ დანახვისთნავე შეიგებო წმ. ნინო, როგორც ახლობელი, მოქუია, დაბანა ხელები, წასცხო მეთი და მიართვა პური და ღვინო.

5. საყურადღებოა, რომ ქართლში ქრისტიანული რელიგიის როგორც მქადაგებლად და გამაგრცელებლად, ასევე მის პირველ მიმღებად ქალები გვევლინებიან – წმ. ნინო და მისი მოწაფენი და ნანა დედოფალი (ჯერ ნანა დედოფალმა მიიღო ქრისტიანობა და მხოლოდ მას შემდეგ – მირიან შეფემ).

აღსანიშნავია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ქალს – წმ. ნინოს მიეწერება ქართლის გაქრისტიანება, რითაც სამეფო კარმა გამოკვეთა თავისი ორიენტაცია დასავლეთის სახელმწიფოებისაკენ, მაგრამ, ამავე დროს, საინგერესოა მემპატიანის მინიშნება იმის შესახებ, რომ ქალის საშუალებით მოხდა ძველი რწმენა-წარმოდგენების შერწყმა ახალ რელიგიასთან. თხზულების მიხედვით, როცა დაიმსხვრა არმაზის კერპი, ნინო გამოვიდა ბღუდის ნაპრალიდან და იპოვა არმაზის „თვალი იგი ბივრილი“ (1, 92), აიღო, წამოვიდა, ძველი ციხის ახლოს ხესთან გამოსახა ჯვარი და დაიწყო ლოცვა. ქართულ ეთნოგრაფულ ყოფაში თვალს მიეწერება მაგიური (ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის) ძალა, მის შესახებ არსებობს მონაცემები ბღაპრებში, ლოცვა-შელოცვებში, წარმოდგენებში; ცნობილია აგრეთვე ხის თაყვანისცემის ამსახველი რიგუალები.

ამრიგად, თვალი, ხე, ჯვარი და ლოცვა (ძველი და ახალი რწმენა) ერთ ძალად შეირწყა ქალის საშუალებით.

6. „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული თითქმის ყველა ქალი აბეშურას გარდა უცხო ეროვნებისაა: ფარნავაზის დედა – სპარსი, საურმაგის ცოლი – სპარსი, ადერკის



ცოლი – სომეხი, რევის ცოლი სეფელია – ბერძენი, მირონის ცოლი ნანა – ბერძენი, ვარაზ ბაქარის ცოლები – მამით სომეხი და სპარსი, დედით ქართველნი; მაგრამ ისინი საქართველოში ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ, ქვეყნის სულიერ აღმშენებლობით და პოლიტიკურ განვითარებაში იღებდნენ მონაწილეობას, ქართველი მეფეების დედები და აღმზრდელები იყვნენ და, მართალია, იყვნენ უცხონი, მაგრამ უფრო – აქაურნი. დაეაკვირდეთ, ამ მხრივ როგორი მართალია სილონიას სიგყვები წმ. ნინოსადმი: „უცხოო და აქა შობილო გყუეო და გყუეთა მხსნელო“ (1, 101).

საყურადღებოა, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ ყველა დედოფლის შესახებ არ არის მონაცემი, ვფიქრობთ ამის მიზეზია მემაგიანისათვის ინფორმაციის არარსებობა. შესაძლებელია მემაგიანის (ან გადამწერის) თვალთახედვით მათ თავიანთი უხმაურო ცხოვრებით ვერ დაიმსახურეს ყურადღება, თუმცა იმ რჩეულთა ყოფიერი ცხოვრების შიგნიდან დანახვაც ნაწილობრივაა შესაძლებელი, ვინც „ქართლის ცხოვრების“ ფურცლებზე დაიმკვიდრა ადგილი.

ბოლოთქმა:

კრძალვით ვიარე „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული ყველა ქალის სავალ გზაზე, შევიგრძენი და შევითვისე მათი ხვედრის საჭიროება და ისეთი ამაღლებული გრძნობა დამეუფლა, თითქოს ყოფიერი ცოდვებისაგან ვყოფილიყავი განწმენდილი. საუკუნეთა მიღმიდან მათ ეს შეძლეს. დავფიქრდი, ალბათ, ეს იყო მათი გულისთქმაც, რომელსაც ჩვეულებრივი ადამიანები მოვალეობად აღვიქვამთ დეთისა და ერის წინაშე და „ემადლობ მრავალმოწყალესა ღმერთსა!“

Women in “Kartlis Tskhovreba” the Chronicle

The lives of women from the ancient period including VIc. according to “Kartlis Tskhovreba” are discussed in the paper.

The chronicle shows that the main duty of a woman is childbirth and their upbringing (for the queens upbringing of the throne’s heirs) in national spirit, love, respect and trust. Mothers mentioned in the chronicle were successful in their children’s (kings’) upbringing who are positively characterized by the annalist.

According to “Kartlis Tskhovreba” the royal legacy was passed to the mail line, even if there was only princess, female heir. In such case her husband was enthroned. In some cases when the heir of the throne was too young widow queen, his mother was ruling the country before the prince should come to age.

In annalist’s viewpoint the marriage of the women from royal family was determined by political purposes. One of the main ways of peaceful co-existence with other countries was to become related. Mostly sisters or daughters were wives of foreign kings or their brothers. All queens were foreigners. It’s worth noting that woman’s marriage was controlled by king (her father or brother) or nobles, when the royal rule was abolished in the country. The rules were admissible by all women as laid down by fate, unchangeable and eternal. The chronicle lacks an expression of any kind of protest.

According to “Kartlis Tskhovreba” woman is a builder, scholar, hospitable, the main pritcher, disseminator and professor of Christianity. Annalist’s refer to woman’s main role in merging of old religious believes with new religion is of interest.

1. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I, თბ., 1955.
2. „მოქცევაი ქართლისაი“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, თ. აბულაძის გამოცემა. წ. I, თბ., 1963.
3. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1972.
4. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები ტ. I თბ. 1970.
5. საქართველოს მეფეები, თბ., 2000.
6. დავით მუსხელიშვილი, საქართველო IV–VIII საუკუნეებში, თბ., 2003.
7. თამაზ ბერაძე, მანანა სანაძე, საქართველოს ისტორია (ანტიკური ხანა და შუა საუკუნეები), წიგნი I, თბ., 2003.

რჩეულთა ხვედრი

(რწმენა-წარმოდგენები ანდროგინი ღვთაების შესახებ)

1913 წელს სოფელ გეკარში (ბაღდათის რაიონი) აღმო-
აჩინეს 23 სმ. სიმაღლის ბრინჯაოს ქანდაკება ქალისა და
მამაკაცის ნიშნებით, ხელები მოხრილი აქვს და მუშგად
შეკრული, ყელი და მკლავები – მოხატულია მრუდე ხაზე-
ბით. სერგი მაკალათიას აზრით, ეს ქანდაკება, რომელსაც
ამჟამად გამოხატული მამაკაცის სასქესო ნიშნები აქვს,
წარმოდგენს ფალოსის ღვთაებას (16, 127-128).

ჩვენი აზრით, ორსქესოვანი ნიშნის მაგარებელ ქანდა-
კებას უფრო სხვა დანიშნულება უნდა ჰქონოდა; კერძოდ,
იგი უნდა იყოს გაცნობიერებული გამოვლინება ანდროგინი
ღვთაების რეალურად წარმოსახვისა.

ეს მოსაზრება ერთი შეხედვით, შეიძლება ძნელად გა-
საზიარებელი ჩანდეს, რადგანაც ყველა ხალხის რელიგიაში
ანდროგინი ღვთაება მოიაზრება როგორც სრული, დაუნა-
წევრებელი და სრულყოფილი და მასში საპირისპირო სქეს-
თა დემარკაცია არ ხდება. მაგრამ, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ
ქანდაკებაზე (ღვთაების გამოსახულებაზე) სქესთა ნიშნების
გამოკვეთა შემთხვევითი სულაც არ არის, და მას გარკვეუ-
ლი ამრობრივი დატვირთვა აქვს, როგორც ეიმუალურ ინ-
ფორმაციას ერთ სხეულში შერწყმულ სქესთა თანაარსებო-
ბის შესახებ. ამგვარი ვარაუდის დასაბუთების მიზნით განვი-
ხილოთ უძველესი ქართული რწმენა-წარმოდგენები ღვთაე-
ბათა შესახებ და შესაბამისი საწესჩვეულებო რიგუალები,
ძირითადად ისინი, რომლებშიც ასახულია ანდროგინი
ღვთაების ნიშნები.

ცნობილია, რომ ქართველთა უძველესი სარწმუნოების

შესწავლას საფუძველი ივანე ჯავახიშვილმა ჩაუყარა აზრით, ქართველთა ასტრალური რელიგია წარმოიდგინებოდა მთვარის, მზისა და ხუთი ცთომილის სახით. ღვთაებათა პანთეონის სათავეში იღვა მთვარე – მამრობითი ღვთაება, რომელსაც ქრისტიანობის ხანაში წმ. გიორგი ჩაენაცვლა; მთვარის შემდეგ მეორე ადგილი ეჭირა მზეს და იგი ქალად წარმოიდგინებოდა (37, 38-148).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე ვერა ბარდაველიძემ გამოავლინა ღვთაებათა პანთეონის გრიადული სახე: მორიგე ღმერთი-ქვეყნის მომრიგებელ-მომწესრიგებელი, შემდეგ – ქალ-ღვთაება მზე, იგივე მზექალი ანუ ღღე ღღესინდელი (ხევისურეთში) და პირიმზე (მთიულეთში) და შემდეგ, კვირა (კვირია, კვირიე, კვირიაე) – ხმელთმოურავი, კარავიანი და ცეცხლიანი, ამათგან მკვლევარი მორიგე ღმერთს უკავშირებს მთვარეს, ქალ-ღვთაება მზეს – მზეს, ხოლო კვირას – მიწიურ სამყაროს (5, 157-171).

აღნიშნული გამოკვლევების მიხედვით, ქართველთა უმაღლესი ღვთაება-მთვარე მამრობითია, ხოლო მომღვწეო ღვთაება მზე – მდედრობითი.

მზისა და მთვარის ღვთაებათა სქესისა და მათი უმთავრესობის შესახებ არსებობს განსხვავებული თვალსაზრისი. ირაკლი სურგულაძის აზრით, ხეზე კვეთის ხალხური ძეგლების დეკორატიულ თარგში გამოსახული მამრობითი ანთროპომორფული ფიგურები აღჭურვილი არიან სოლარული აქსესუარებით და წარმოადგენენ მზის მამრობით ემანაციას. სოლარულ ნიშნებს აგარებენ ყაზბეგის განძის ფალიკური ცხენოსნებიც, ხოლო მხედარი ღვთაებები, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების მიხედვით, წარმოადგენენ რა ღუალისგური სისგემის ერთ მხარეს, განასახელებენ კეთილ საწყისს – ბოროტის, ნათელს – ბნელის, მუ-

ციურს - ქვესკნელის წინააღმდეგ და, ამდენად, სოღარულ წარმოდგენებში ღავენებულნი თავეანთი ბუნებით პირდაპირ გამოორიცხავენ ღამეს, მთვარეს და საერთოდ ბნელ სამყაროს (28, 41).

როგორც ვხედავთ, აღნიშნულ მონაცემებს მკვლევარი უპირისპირებს მეცნიერებაში მანამდე გაბატონებულ თვალსაზრისს მთვარის ღეთაების უმთავრესობისა და მზის ღეთაების მღელრობითი სქესისადმი მიკუთვნებულობის შესახებ.

ვახუშტი კოტეჯიშვილი აღნიშნავს, რომ მზე და მთვარე ხალხურ შემოქმედებაში წარმოდგენილნი არიან როგორც მღელრობითი, ასევე მამრობითი სქესით და მოჰყავს საილუსტრაციო ნიმუშები პოეზიის, თქმულებებისა და ზღაპრების მიხედვით (15, 382-387).

ყველა აღნიშნულ მოსაზრებას მნათობთა სქესისა და უმთავრესობის შესახებ აქვს გარკვეული საფუძველი, რაც მიგვანიშნებს საკითხისადმი სხვანაირი მიდგომის აუცილებლობაზე; კერძოდ, მნათობთა სქესის მონაცვლეობა ბაღებს ამრს მათი პირვანდელი ბუნების ანდროგინულობის შესახებ. თვალსაჩინოებისათვის გავიხსენოთ რამდენიმე მაგალითი ხალხური შემოქმედებიდან.

1. მზე ქალია, მთვარე - კაცი: მეგრული ლექსის მიხედვით მზე და მთვარე ცოლ-ქმარი არიან - „მზე ღეღა ჩემი, მთვარე მამაა ჩემი“ (15, 59); ერთ ლექსში მზე და მთვარე დაძმანი არიან - „ნათელმა მთვარემა ბრძანა, ბევრით მე ვჯობივარ მშესა... მზე ძალიან გაჯავრდესა: მე და ვარ და ის ძმა არის, რად ვძულდებით ერთმანეთსა“ (15, 58); „იავნანის“ მიხედვით მზე და მთვარე ღეღა-შვილი არიან - „მზე დაწვა და მთვარე შობა, იავნანინა“ (15, 59).

2. მზე ქალია და მთვარეც: ზღაპარ „სიმზარაში“ მზე და მთვარე ქალები - სიმზარას ცოლები არიან (15, 383); „ეთერიანში“ ეთერი მთვარედ არის მოხსენიებული - „წავა, სწორში

დაიკვეხებს, ხვევნას ვიყავ მთვარისასა“ (15, 383).

3. მზეც კაცია და მთვარეც: ერთი გამოცანის მძებლები მზე და მთვარე ძმები არიან - „ერთ ქვეყანას ორთა ძმათა, ორთავ ერთი ფერი აქვთო, ერთი მულამ სიყრმემე ღვას, ერთს სიბერე ახლო აქვსო, ერთს ჯარი ჰყავ უთვალავი, ერთს კი მარგო გახგი აქო“ (15, 383); ზღაპარში „მეფის ქალი და მზის ღელა“, მზის ღელას ვაჟები ჰყავს (15, 383).

4. ადამიანები აგარებენ მზისა და მთვარის ნიშნებს: ამირანის თქმულებაში ბადრი („ბადრი“ ამავე ღროს მთვარის ეპითეგია) „ქალსა ჰგავს ლამაზსა“ და მხარზე მთვარე ახატია, ხოლო ამირანს - მზე; ცნობილია, აგრეთვე, მზისა და მთვარის მიმანიშნებელი ადამიანთა საკუთარი სახელები: ქალისა - მზია, მზეონა, მზისა, მზევინარ, ქალთამზე, პირიმზე, ხვარამზე, მთვარისა; კაცისა - ბადრი, აგრეთვე ეპითეგები: ქალისა - მზეთუნახავი, კაცისა - მზეჭაბუკი;

5. მზე და მთვარე ზოგ ზღაპარსა და თქმულებაში სქესის გარეშეა მოხსენიებული; მაგ. სვანურ თქმულებაში, სადაც მთვარე ითხოვს მზესთან შუამდგომლობას (15, 383);

6. ზოგ გადმოცემაში ორი მზე ერთად მოიხსენიება, მაგ. „ხოგაის მინდიას“ მიხედვით მინდიას დაბადებისას ცაზე ორი მზე იღვა (21, 79).

ვფიქრობთ, მოხმობილი მასალა საკმარისია საიმისოდ, რათა სარწმუნოდ მივიჩნიოთ წარმოდგენები მზისა და მთვარის სქესთა მონაცვლეობის შესახებ. ამავე ღროს, რადგანაც წარმოდგენებში არსებობს მზე დაუნაწევრებლად (სქესის გარეშე) და ორი მზე ერთდროულად (სქესის გარეშე), ვფიქრობთ ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ თავდაპირველად მზე (მზის ღეთაება) იყო ანდროგინი და მხოლოდ შემდეგ მოხდა მისი დაყოფა სქესის მიხედვით ან სქესის გარეშე და არა საზოგადოების განვითარების საფეხურების მიხედვით (ჯერ მდებრობითად ან მამრობითად, ან - პირიქით, მეურნეობა-

ში ქალისა და კაცის წამყვანი როლის შესაბამისად), არა მხოლოდ – ერთდროულად. ამ აზრს უდავოდ განამტკიცებს სარიტუალო სიმღერა „მზე შინა“, რომელსაც ბავშვის დაბადებისას მღეროდნენ ვაჟები და ქალები ორ გუნდად. სიმღერის ტექსტი ასეთია: „მზე შინა და მზე გარეთა, მშვე, შინ შემოდით, უყვილია მამალსაო, მშვე, შინ შემოდით, გათენდი, თუ გათენდები, მშვე, შინ შემოდით. მზე დაწვა და მთვარე შობა, მშვე, შინ შემოდით... (15, 25). ტექსტი უნიკალურია იმ თვალსაზრისით, რომ მასში პირდაპირ არის მინიშნებული ორი მზე: „შინა“ და „გარეთა“ და მათი გამაერთიანებელი სრული და დაუნაწევრებელი, ერთი, უმთავრესი და სიცოცხლის მომნიჭებელი მზე, რომელსაც უგალობენ და მსხვერპლს პირდებიან.

ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა, თუ რამ გამოიწვია მზის დაყოფა ზემოთ აღნიშნული ნიშნების მიხედვით. პასუხი თითქოს ნათელია – მზის ბუნების (ამომავალი და ჩამავალი) გააზრებამ რელიგიური და სოციალური მნიშვნელობით. ამოსვლიდან ჩასვლამდე (დილიდან საღამომდე) მზე გაივლიდა განსაზღვრულ სივრცეს, რომლის განფენის ტერიტორიაც იყო ნათელი, წარმოადგენდა ცოცხალთა სამყოფს და შეიცნობოდა „სააქაოდ“, „შინა“ ქვეყნად. ტერმინი „შინა“ ქვეყნის ეპითეგად მრავალჯერ არის მოხსენიებული „ქართლის ცხოვრებაშიც“, „ხოლო მეფემან გიორგი დაუტყვნა კარს აზნაურნი შავშნი და წამოვიდა შინა“ (30, 318), ან, რომელნიცა აიხუნეს თურქთა და დაემკვიდრეს მას შინა“ (30, 318), თუმცა, აღნიშნულ შემთხვევაში ეს ტერმინი ვრცელდება არა მთლიანად ცოცხალთა სამყოფზე, არამედ გარკვეული სოციალური ჯგუფის დასახლებაზე – „ქვეყანაზე“, უნდა ვივარაუდოთ, რომ თავდაპირველად მას უფრო ფართო მნიშვნელობა ჰქონდა – მოიცავდა ცოცხალთა მთელ სამყოფლს (სამშვოს, სააქაოს, შუასქელს); და ამ ცნებას განსაზ-



ღვრავდა ამომავალი და ჩამავალი მზე და წარმოდგენის გარდაცვლილთა სამყაროზე, რომელიც აღიქმებოდა „შინას“ საპირისპირო „გარეთად“, ანუ „გარეთა“ (გარდაცვლილთა სამყარო) იყო სივრცის ის ნაწილი, რომელიც „შინას“ არ ემთხვეოდა, იყო შეუცნობელი, ბნელი და „შავეთი“. ქართულთა რწმენით, ადამიანის დაკრძალვა „მშეღაბრძანებულში“, ე.ი. მშის ჩასვლის შემდეგ არ შეიძლებოდა, რადგანაც მიცვალებული მშეს უნდა გაჰყოლოდა საიქიოში, საიქიო – მიცვალებულთა სულების სამყოფი, მიწის ქვეშ, ქვესკნელში მდებარეობდა (9, 18-19). მაშასადამე, მზე ღამით საიქიოში მოგზაურობდა. საიქიო რომ „გარეთას“ იდენტური იყო, ეს ჩანს სამეგრელოში არსებულ ღვთაება „გალენიმ ორთას“ რიგუალებიდანაც. „გალენიმ ორთა“ ადამიანთა, საქონელთა და გარდაცვლილთა სულების (ასევე გარდაცვლილის ცხენის) მფარველი ღვთაებაა. „გალენიმ ორთას“ რიგუალს ასრულებდნენ სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა დანიშნულებით, რომელთაგანაც ერთ-ერთი მსგავსია ბაქშის დაბადების დროს შესრულებული „მზე შინა და მზე გარეთას“ რიგუალისა (35, 162-173), რის გამოც საფიქრებელია, რომ „გალენიმ (ანუ გარეთა) ორთა“ იგივე „მზე გარეთაა“, ამასთან, „გალენიშური“ ნიშნავს მიცვალებულის სულს, რომელიც გარესამყაროში ბინადრობს (1, 29). მაშასადამე „მზე გარეთა“ იყო გარდაცვლილთა სულების (რომელთა სამყოფიც „გარეთა“ იყო) მზე. აღნიშნულის გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, რომ ცნებები „შინა“ და „გარეთა“, რომლებიც ერთდროულად უნდა წარმოშობილიყვნენ, როგორც ერთმანეთის საპირისპირონი და შემავსებლნი, თავდაპირველად აღნიშნავდნენ სივრცის განსხვავებულ მხარეებს ვერტიკალურ ჭრილში. ცნებათა განმსაზღვრელად კი მშის მოძრაობის (ნათების) გრაექტორია იგულისხმებოდა; სივრცული ცნებები თავისთავად უკუზემოქმედებას ახდენდნენ

და აისახებოდნენ მშის დამახასიათებელ გერმინებზე, რის გამოც ამომავალი მზე წარმოიდგინებოდა როგორც „შინა“ - ცოცხალთა, შუასკნელისა, ხოლო ჩამავალი - როგორც „გარეთა“, გარდაცვლილთა, ქვესკნელისა.

რაც შეეხება მშის სოციალური მნიშვნელობით გააზრებას, ადამიანები ცდილობდნენ დაემსგავსებინათ ღვთაება და წარმოიდგენდნენ მას მღვდრად ან მამრად, ან ანაწევრებდნენ (ამომავალი და ჩამავალი მშის მიხედვით) მამრობითად და მღვდრობითად.

მშის მთვარესთან დაწყვილების (ღედა-შვილად, დაძმად, ცოლ-ქმრად და ა. შ.) მიზეზი კი ხილულ ცაზე ერთადერთი მნათობი წყვილის ნაგურალისგურად აღქმა და სამყაროს გააზრებაა.

თუ დავუბრუნდებით ზეკარულ ქანდაკებას და შევეცდებით მასზე გამოსახული ნიშნები აუხსნათ სპეციალურ ლიტერატურაში არსებული მოსაზრებების შესაბამისად, აღმოჩნდება, რომ ორი მუშგი - ორი სიმრგვალე - შესაძლოა ორი მშის სიმბოლოდ მივიჩნიოთ, მრუდე ხაზები კი გავიამბროთ როგორც სიმბოლური ასახვა წყლისა, რომელსაც მზე იძლევა ციდან (ანუ გადმოედინება ყელ-მკლავიდან; გავიხსენოთ ქართული გამოთქმა, რომ წვიმა არის მშის ნაბანი წყალი), თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ქართველთა წარმოდგენით მზე სინათლის, სითბოსა და სიცოცხლის მომნიჭებელი, ნაყოფიერების ღვთაებაა და ამის შესაბამისად, ბუნებრივად მივიჩნევთ მისთვის ორივე სქესის აღმნიშვნელ აგრიბუტებს (ადამიანთა მსოფლმხედველობა ნაყოფიერების შესახებ ხომ მღვდრისა და მამრის ურთიერთობით განისაზღვრება), მაშინ ზეკარული ქანდაკება - მშის ღვთაების ხატად, ხოლო მზე ანდროგინ ღვთაებად უნდა მივიჩნიოთ, რასაც ვერ ვიგყვით მთვარის შესახებ, რადგანაც, მიუხედავად იმისა, რომ სქესთა მონაცვლეობის ლოგიკით მთვარის



ღვთაებაც ანდროგინის ნიშნების მაგარებელია და ქართულ ენაში მთვარის ფაზების შესახებ არსებობს ცნებები: „ახალი მთვარე“ და „სავსე მთვარე“, ეს მაინც არ ნიშნავს ორი მთვარის არსებობას, მსგავსად მზისა; მთვარე ერთია ღამის ცაზე და ის ხან ივსება, ხან კი კლებულობს.

ღვთაების ანდროგინული თვისების ასახვას განსხვავებული ფორმით ვხედავთ სხვა ქანდაკებათა კომპლექსშიც. მაგალითად, სოფ. მურჯახეთი (ახალქალაქის მახლობლად) ცნობილია ქვის სვეტით, რომელსაც „ძუძუს ქვა“ უწოდებენ. მასზე ამოკვეთილია ფალოსი; სვეტს აქვს ორი ჩაღრმავებული ადგილი.

ქვის სვეტს თაყვანს სცემენ და სასწაულებრივ ძალას ანიჭებენ ძუძუს რძის მიცემა-მომატებისთვის. მოშორებით დგას ნახევრად მიწაში ჩაფლული ამგვარივე ქვა, რომელსაც პირველის ძმას უწოდებენ. არსებული გადმოცემის მიხედვით მტერს გყვედ ჩაუგდია ახალგაზრდა ვაჟი, და გასდევნებია და უთქვამს, ღმერთო, გამაქვავეო, ორივე დაძმა გაქვავებულან. ამ ქვის სვეტსაც სპეციალურ ლიტერატურაში ფალოსის ღვთაებად მიიჩნევენ (16, 127), მაგრამ ნათელია, რომ აქ საქმე გვაქვს ღვთაების ანდროგინული თვისების ყველაზე წმინდა, დაძმის სახით (და არა ზოგადად — ქალის და კაცის), დანაწევრებულ და მაინც ერთად გამოხატვასთან.

წარმოდგენები დაძმის გაუყოფლობის შესახებ სიმბოლურად აისახა საქორწინო ურთიერთობებშიც. ქიზიყში ნუფის სახლში პაგარძლის მიყვანამდე მახარობლად მიდიოდა პაგარძლის ძმა, რომელიც სატევარს ამოიღებდა, ფეხების ტერფებს ერთმანეთს მიაღებდა, გაიბუგებოდა, შემდეგ ხოხობზე სანადიროდ წავიდოდა, მოკლავდა და სხვ. (18, 85-86); სამცხე-ჯავახეთში პაგარძალი ძმისგან უნდა გამოეხსნა მოყვარეს, რათა ნუფის ოჯახში წაეყვანა. პაგარძალს უფლება არ ჰქონდა ფეხზე ამღვარიყო, ვიდრე ძმას მის თავეზე

ვლო ხელი. ძმის ხელისგან გასათავისუფლებლად მოყვარულ უული უნდა გადაეხადა (13, 69), ხოლო ქორწილის პირველ ღამეს ნეფის ოჯახში ღამის გასათევად აუცილებლად პაგარძლის ძმა უნდა დარჩენილიყო (13, 84). ცნობილია, აგრეთვე, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, პაგარძლის ძმის ან ძმების (ზოგჯერ ბიძაშვილებისაც) აგრესიული მოქმედებანი ნეფის ოჯახში. ისინი ხანჯლებს ურგყამდნენ ნეფის სახლში საკიდელს, ნაჭას (18, 85-87; 14, 252).

ჯაჭვ-საკიდელი სახლის საკრალური შუაგულის ერთ-ერთ უმთავრეს სიწმინდეს წარმოადგენდა, ჯაჭვი ითვლებოდა სამყაროს ელემენტთა შემაერთებელ საშუალებად. ღვთაებები ჯაჭვის საშუალებით მოძრაობდნენ გე-და ქვე-სკნელებიდან (27, 204) და, ცხადია, პაგარძლის ძმის ყველა აღნიშნული მოქმედება – აგრესია სიმბოლურად წინააღმდეგობრივ რეაქციას გამოხატავდა ყოფიერების აუცილებლობით (ამ შემთხვევაში ქორწინებით) გამოწვეულ დასთან განშორების, ანუ ღვთაებრივი მთლიანობის გაყოფის გამო. ცნობილია, აგრეთვე, ზღაპრები, რომელთა მიხედვითაც და ეძებს დევის (ან გველეშაპის) მიერ გაგაცეხულ მუყრობილ ძმას, ან – პირიქით, ძმა ეძებს დას, მიაგნებს და დაიხსნის (36). ასეთი ზღაპრების სიუჟეტის ძირითადი არსი, ვუიქრობთ, და-ძმის მთლიანობაში გააზრებაა უწმინდესი მნებობით.

საყურადღებოა, რომ და-ძმის ღვთაებათა კერპების საქართველოში არსებობის შესახებ ცნობა მოიპოვება „ქართლის ცხოვრებაში“. მემაგიანე მოგვითხრობს, რომ ანდრია პირველწოდებულმა მესხეთში ქრისტიანული ლოცვით შემუსრა „ბილწნი ღმერთნი მათნი, არგემი და აპოლონი“ (30, 41). ცნობილია, რომ წმინდა ნინომ მცხეთაში ქრისტიანული ლოცვით დაამხო არმაზის კერპი, რომელიც, ეთნოლოგიურ ლიგურატივში ბოლო დროს გამოთქმული მოსა-

ბრების თანახმად, აგრარული და სოლარული ღვთაებას წარმოადგენდა (28, 42). კანონზომიერი დამთხვევაა. ახალი რელიგია ქვეყნის მთავარი ღვთაებების განადგურებით მკვიდრდება. მთავარი ღვთაება კი მშის ღვთაებაა არა მხოლოდ ქვეყნის დედაქალაქში, არამედ რეგიონებშიც. თუმცა სხვადასხვა ფორმით გამოხატული: მესხეთში – დამის, ხოლო მცხეთაში – არმაზის სახით. საინტერესოა, რომ საისტორიო წყაროებში სხვა წყვილი ღვთაებებიც არიან დასახელებულნი, თუმცა, მათი წარმომავლობა და ფუნქციები ჯერჯერობით დაუდგენელია. მაგ. „ღმერთნი დიდნი, სოფლისა მპყრობელნი, მშისა მომფენელნი, წვიმისა მომვლელნი და ქვეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი, ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ“ (30, 106), ან „ხოლო ამან ამომ დაუტევა სჯული ალექსანდრეს მიცემული, იწყო კერპთმსახურებად და შექმნა ორნი კერპნი ვეცხლისანი: გაცი და გაიმ“ (30, 20) ან „დაჯდა საურმაგ მცხეთას მეფედ... და მან შექმნა ორნი კერპნი აინინა და დანანა, და ამართნა გზასა ზედა მცხეთისასა“ (30, 27). ამჯერად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს აღნიშნულ ღვთაებათა ფუნქციებისა და წარმომავლობის კვლევა, ჩვენ მხოლოდ მათი არსებობის ფაქტი დავაფიქსირეთ, შემოვისაზღვრეთ რაოდენ მაგალითების მოხმობით. თუმცა იმის თქმა მაინც შეიძლება, რომ, მიუხედავად ღვთაებათა უცხოური წარმომავლობისა (მაგ. არგემიდა და აპოლონი ბერძნული ღვთაებებია), მათი აღმართვისას მეფეები უთუოდ გაითვალისწინებდნენ, ერთის მხრივ, იმ ქვეყანათა რელიგიას, რომელთა დაქვემდებარებაშიც იყვნენ ან რომელთა გავლენასაც განიცდიდნენ, (თუ ასეთ შემთხვევას ჰქონდა ადგილი), მეორეს მხრივ, ქართულ გრადიციულ კულტებს, რათა ახალი კერპი უცხო არ ყოფილიყო ადგილობრივთათვის და, ამავე დროს, თანაბრად მისაღები ყოფილიყო ქვეყნის ყველა რეგიონის მოსახლეობისათვის. ეს

კი ის რელიგია იქნებოდა, რომელიც მზის თაყვანისცემას
ასახავდა, რადგანაც, როგორც არქეოლოგიური, ასევე ეთ-
ნოგრაფიული მასალა ძლიერი სოლარული კულტის ნიშნებს
იძლევა.

აღნიშნული საქორწინო რიგუალების გარდა, რწმენა-
წარმოდგენები ანდროგინი ღვთაების შესახებ აისახა სხვა-
დასხვა წეს-ჩვეულებებშიც, რომელთაც მოგვიანებით შევე-
ხებით, ამჯერად კი შევჩერდებით ერთ კონკრეტულ რიგუ-
აღზე, რომელიც, ვფიქრობთ, რეალისტურად ასახავს ან-
დროგინული ღვთაების ბუნებას, აგარებს მასთან კავშირის
იდევს და გამოხატავს და-ძმობას ხელოვნური ფორმით.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ახალგაზრდა
ქალ-ვაჟს შორის არსებობდა სასიყვარულო ურთიერთობა,
ხევესურეთში – სწორფრობის, ხოლო ფშავეში – წაწლობის
სახელწოდებით, რომლის ძირითადი შინაარსიც გამოიხატე-
ბოდა ქალ-ვაჟის ერთად წოლით, სექსუალური ურთიერთო-
ბის გარეშე. სწორფრობისა და წაწლობის რიგუალი განხი-
ლული გვაქვს რამდენიმე სტაგიაში (32, 119–126; 34, 315–324),
სადაც გამოვთქვამდით აზრს, რომ აღნიშნული წეს-ჩვეულებ-
ა ღვთაებასთან კავშირის იდეას აგარებს, ამიგომ ახლა
მის შესახებ ვრცლად აღარ ვიმსჯელებთ, გავიმეორებთ
მხოლოდ რამდენიმე დეტალს და განვავრცობთ აზრს.

სწორფრობის (და წაწლობის) რიგუალი სრულდებოდა
ღამით, ე.ი. მაშინ, როცა მზე აღარ ანათებდა დედამიწას –
ციოცხალთა სამყაროს და, ადამიანთა წარმოდგენებით, მოგ-
ზაურობდა ქვესკნელში – სულეთში. ვფიქრობთ, ამ დროს
ორი სწორფერი\წაწალი ანუ ორი თანასწორი (ნიშანდობ-
ლივია სწორფერთა და წაწალთა აღმნიშვნელი ტერმინები
და-ძმასთან მიმართებაში – „ძმობილები“, „დობილ-ძმობი-
ლი“, „სანდაური ძმობილი“, „ნადობ-ნაძმობი“) მზის მიბაძ-
ვით, მზის მსგავსად ერთიანდებოდა – ქმნიდა სრულყოფი-



ლებას სიყვარულით, სექსუალური ურთიერთობის და მზის ნაცვლად მაგიურად მოქმედებდა გარემოზე (სწორფერთათვის\წაწალთათვის სიყვარულის განცდა აუცილებელი იყო, რადგან მხოლოდ სასიყვარულო აღგზნება-თრობით ანუ ექსტაზით შეძლებდნენ ისინი თავის გარსიდან გამოსვლას და სხვა - ღვთაების მსგავს სახედ, ერთარსად ქცევას). მუსტად ამ დროს - „მზის დაბრუნვისას“ იკრიბებოდნენ ღვთის კარმეც ღვთიშვილები. ღღისით სწორფერთა\წაწალთა ურთიერთობა არ შეიძლებოდა (ერთმანეთის შეხედვასაც ერიდებოდნენ), ღღისით ხომ მზე ისედაც ანათებდა. სწორფერები რომ მზის ნიშნებს აგარებდნენ, ეს ჩანს მათი მახასიეთებელი გერმინიდანაც - „ღღიანი“, ე.ი. სინათლიანი ანუ მზიანი. საყურადღებოა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მზის ქალ-ღვთაებას მოიხსენიებენ როგორც „მმექალს“ ან „ღღე ღღესინღელს“. მაშასადამე, სწორფერთა ეპითეტი „ღღიანი“ „ღღე ღღესინღელთან“ კავშირშია. სავარაუდოა, რომ მზის ღვთაების ორი სახელიც - „მმექალი“ და „ღღე ღღესინღელი“ მის ორსახოვან ბუნებას გამოხატავდეს (ამ საკითხს მოგვიანებით დაუებრუნდებით). „სწორფერი“ და „წაწალი“ ერთი შინაარსის გამომხატველი გერმინებია, ორივე კომპოზიციით, შედგება ორი სიგყვისაგან და ასე იშლება: „სწორფერი“ - „სწორი“ და „ფერი“ და „წაწალი“ - „წაწ“ და „ალი“. გერმინ „სწორფერის“ მეორე ნაწილი გამოხატავს ზოგად ფერს, ხოლო „წაწალის“ - კონკრეტულ ფერს, ალისფერს ანუ მზისფერს. მკვლევარი ქვეინ თუითის აზრით, ქართული „წაწ“ და სვანური „ჭაჭ“ მორფემების საერთო ქართული არქეტიპის გამო (მკვლევარი უდარებს ფშავურ „წაწლობას“ სვანურ „ჭაჭილარს“) წაწლობა გამოხატავს თანასწორობას ინდივიდებს შორის (12, 13-18). აღნიშნულის ვათვალისწინებით, გერმინების „სწორფერისა“ და „წაწალის“ პირველი ნაწილებიც „სწორ“ და

„წაწ“ იდენტურად უნდა მივიჩნიოთ. ასეც რომ არ იყოს, აღნიშნული გერმინები მაინც მშესთან კავშირზე მიგვანიშნებს, აგარებს რა მის ნიშანს, მის ფერს – ალისფერს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სწორფერი ქალი თავად წარმოადგენდა მშის სიმბოლოს გარეგნულად – გათხოვებამდე (ე.ი. სწორფრობისას) ყვითლად იღებავდა და სხივისებურად – ნაჭაპნურად იწნავდა თმას. მშესთან კავშირის მიმანიშნებელია აგრეთვე „სწორფრობის“ აღმნიშვნელი სხვა გერმინიც – „წოლა–დგომა“, თუ შევადარებთ მას მშის მღებარეობის აღმნიშვნელ შემდეგ გამოთქმებს: „მზე შუბის წვერზე დგას“ (ე.ი. შუაღლეა) და მზე დაწვა და მთვარე შობა (ე.ი. დაღამდა). საინგერესოა, აგრეთვე, სწორფერთა\წაწალთა მეხვედრის ადგილის შედარება გერმინებთან – „მზე შინა“ და „მზე გარეთა“. ხევესურეთში სწორფერი ქალი მიდის ვაჟთან სახლში, ანუ „გარეთა“ „შინასთან“, ფშავში–პირიქით. ვფიქრობთ, არც ეს განსხვავება უნდა იყოს შემთხვევითი ორი კუთხის მსგავს რიგულში, ამ განსხვავებით გამოიხატებოდა მშის ბუნების საპირისპირო მხარეთა ერთგვაროვნება, მშის მახასიათებლად „შინა“ და „გარეთაც“ ხომ პირობითია, მზე ერთია ქვეყანაზე და მისი გაყოფა არ შეიძლება.

საინგერესოა, აგრეთვე, რომ წაწლობისას ქალ–ვაჟი ერთად წვებოდა ხაგობა – ღღებობებზეც, განსაკუთრებით ღაშპრობაზე და ციხე – გორობაზე ან კოპალობაზე, რაც თავისთავად წაწლობის ღვთიურ ხასიათზე მიგვანიშნებს.

რადგანაც ანდროგინი ღვთაების ბუნების ასახვა ღობილ–ძმობილობის (ანუ სწორფრობის\წაწლობის) წეს-ჩვეულებებით განვიხილეთ, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მშის ღვთაებას, ხალხის რწმენით, თავისი ანგელოზები ჰყავდა, რომლებიც ღღის მნათობ სხივებს განასახიერებდნენ და პერსონიფიცირებული იყვნენ ე.წ. ღობილებად. ღობილები უთვალავ ერთგვაროვან სულებად წარმოედგინათ, რომელ-



თაც ბავშვის შესახებობა ჰქონდათ. ისინი თან სდევნიდნენ მშობის სხივებს და დილა-სალამოს ეფინებოდნენ მიწას იქ, სადაც მას ამომავალი და ჩამავალი მშობის სხივები მოლად აშუქებდნენ. თუ ბავშვი ან ქალი ასეთ ადგილზე გაივიღა, დობილნი აედევნებოდნენ, სამოსსა და სხეულზე აეკრებოდნენ, მუწუკებს გაუჩენდნენ, აწვალებდნენ და ავად გახდიდნენ. დობილებს ყოველ თემში ჰქონდათ თავისი საბრძანისი - დობილთ კოშკი, სადაც დობილთ სახელზე მრგვალი პატარა კვერებს-აშალს ანუ გომალს სწირავდნენ, დასგური აშალებს მალლა ისროდა და თან ლოცულობდა, ძირს ჩამოცვნილ კვერებს კი ბავშვები კრეფდნენ და ჭამდნენ (5, 168). სხვა ცნობები დობილების, ან მათი ურთიერთობის შესახებ არა გვაქვს, თუმცა მათი მშობის სხივებთან პერსონიფიცირება და შესაწირი კვერების მალლა ასროლა გვაფიქრებინებს, რომ ისინი მშობის ნაწილებს წარმოადგენდნენ.

ხევსურთა წარმოდგენით, არსებობდნენ დობილი ქალებიც: სამძიმარი, აშექალი და მშექალი, რომლებიც ქაჯავეთიდან წამოუყვანიათ გყვეებად ღვთიშვილებს. ერთი გადმოცემის მიხედვით, ქაჯავეთის დალაშქერის შემდეგ იქიდან მორეკილ საქონელს სამი მშეთუნახავი მწყემსავდა. სხვა გადმოცემის მიხედვით დობილი ქალები ღვთიშვილ გიორგი ნაღვარმშვენიერს მოუყვანია და გაუღვთიშვილებია. დობილები თითქმის ყველა ჯვრის კარზე არიან ზომორფული ან ანთროპომორფული სახით, მათ მცირე ზიანის მიყენება შეუძლიათ ბავშვებისა და ქალებისათვის და ექვემდებარებიან თავის პაგრონ „ხთიშვილს“. სხვა დობილებთან შედარებით გამოკვეთილია სამძიმარის როლი, ხევსურები მას „ხთის ნასახად“ - ღვთიშვილადაც თვლიან, თუმცა მისი ქაჯის ქალობა სწამთ (20, 53-54). გადმოცემათა მიხედვით სამძიმარი შუამავლობდა მეენებსა და ღვთიშვილს შორის შემცოდე „ხორციელის“ საკეთილდღეოდ. ხალხის წარ-

მოდგენით, მარალი, ავადმყოფობა და სხვ. ჯვარის განრიბების მიზეზით იყო გამოწვეული და, როცა ქადაგს (რომელიც ღვთიშვილის ენით ლაპარაკობდა და ამცნობდა ხალხს რაიმე მოვლენის მიზეზსა და მისი დაძლევის საშუალებას) გამწყრალი ღვთიშვილი აღარ გამოეცხადებოდა, ამ შემთხვევაში სამძიმარი ელჩობდა მათ შორის, შეეხვეწებოდა ღვთიშვილს და მანამ არ მოეშებოდა, სანამ არ დაითანხმებდა დანაშაულის საპატივებლად (20, 41). ხახმაგის ჯვარში ძირითადად ორ ღვთიშვილს ლოცულობდნენ – გიორგი ნაღვარმშვენიერსა და სამძიმარ – ხელყელლილიანს, ძირითად ჯვარად ითვლებოდა მეომარი ღვთიშვილი გიორგი ნაღვარმშვენიერი, ხოლო სამძიმარი-გაღვთიშვილებული ქაჯის ქალი გიორგის „მოდელ“ და მის მოვალეობას ელჩობა წარმოადგენდა, ერთ-ერთ ნაქადაგარში სამძიმარის ენით ნათქვამია „თავის ნაღვარსავ ვესტუმრებო, თავის მოძმესავ ვექიხებო“ („ვექიხებო“ ნიშნავს – გვერდში დაუდგები) (22, 43). ხშირად გიორგი და სამძიმარი ერთად მოიხსენიებიან და ხვესურთა წარმოდგენით მათ შორის განსხვავება არც არის – „გიორგი სამძიმარ ერთნი, ერთ ხთიშვილ“ (20, 42). თინა ოჩიაურის აზრით, ხახმაგის ჯვარის ცნებაში წარმოდგენილი ორი ძირითადი ღვთიშვილიდან, სამძიმარი, რომელიც ნაყოფიერების ღვთაებას უნდა ასახიერებდეს, უფრო ძველია, გიორგის ვერ დაუძლევიან სამძიმარის ძლიერი კულგი, შერწყმია და მისი ფუნქციები გაუზიარებია (20, 63).

ჩვენი აზრით, სამძიმარისა და გიორგი ნაღვარმშვენიერის ერთად მოხსენიება და მათი მოდე-მოძმეობა იდენტურია სწორფრობის დობილ-ძმობილობისა, იმ განსხვავებით, რომ ერთი ღვთაებრივია და წარმოდგენითი, რადგანაც ღვთიშვილები არიან მოქმედი პირები, ხოლო მეორე – ღვთაებრივის რეალიზებაა ყოფაში. საყურადღებოა, რომ

სამძიმარი ხელ-ყელ დილიანია, დილი კი ღვთაებმან
 ბუგია (საინგერესოა, რომ სწორფრობისას ვაქმა არ შეიძ-
 ლება ქალს ფარავის დიღზე ხელი შეახოს), გარდა ამისა,
 სამძიმარის განი მშესავით ლაპლაპებს. ნაქადაგარებში ხში-
 რად მოიხსენიება სამძიმარის ოქროსთან, ანუ მშის ფერთან
 კავშირი. მაგ. „ქრისტეს დედაო, გთხოვ მაღლსაო, ჩამიშვი
 ოქროს ქოთანშიაო, ჩამარეცხიენ დილ-ქამარნიო, ელჩობაი
 მაქვ მალოცვილიო“ (20, 43), ან „მე გეხვეწები იახსარსაო, ...
 დაძრენ ბაგენი ოქროსანიო, მივსცათ ნებაი ხორციელსაო“
 (20, 43) და სხვ. გიორგი ნალვარმშვენიერი კი მოიხსენიება
 თვალთან კავშირში. (თვალი მშის სიმბოლოა. გავიხსენოთ
 გამოთქმები: „მშემ თვალი გაახილა“, „ნაყოფში მშის თვალი
 ჩავიდა“, ან გვალვის საწინააღმდეგო რიგუალის სიმღერა
 „აღარ გვინდა მშის თვალიო, ღმერთო, მოგვეც გალახიო“
 და სხვა). მაგ. „გიორგი ნალვარ-მებურთვალო, რჯულიან-
 ურჯულთ სალოცავო“ (20, 42). „მებურთვალო“ კომპოზი-
 ცია, სადაც „ბურ“ თვალის ეპითეტია. სულხან-საბას მიხედ-
 ვით „ბურ“, იგივე „ბურვა“ ზევიდამ დაფარებას ნიშნავს (25,
 121-122) ე.ი. „მებურთვალო“ ნიშნავს ზემოდან მომზირალს,
 თვალგადმოფარებულს, რაც იდენტურია გამოთქმისა, „(ღმე-
 რთის) კალთა გაღმოფარებული“. გასათვალისწინებელია
 სამძიმარისა და გიორგის მოხსენიება რჯულიან-ურჯულთ-
 თა სალოცავად. ცხადია, რჯულიანთა სალოცავად ღვთიშვი-
 ლი გიორგი იხსენიება, ხოლო ურჯულთა-სამძიმარი, მისი
 ქაჯის ქალობის გამო. ვფიქრობთ, რჯულიანი „შინას“ ცნე-
 ბას მოიცავს, ხოლო ურჯულო - „გარეთას“. ყოველივე აღ-
 ნიშნულის მიხედვით ნათელია, რომ სამძიმარ ხელ-ყელდი-
 ლიანისა და გიორგი ნალვარმშვენიერის ერთობა მშის
 ღვთაების ბუნებას გამოხატავს.

მართალია, სამძიმარი ღვთიშვილის „მოდე“ იყო, მაგ-
 რამ ის ხორციელი ქალის სახესაც იღებდა და განსაკუთრე-

ბულ ურთიერთობას ამყარებდა თავის მეცნებთან, რომელსაც ქორწინებას უკრძალავდა. მკვლევარი თინა ოჩიაური აღნიშნავს, რომ ეს ურთიერთობა იყო სექსუალური (20, 44-50) და ავლებს პარალელს წინააზიური ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებების დამოკიდებულებასთან მომაკვდავი ადამიანების მიმართ, რომლებიც წარმოადგენდნენ ღვთაებათა მიწიერ მეუღლეებს (20, 56-63), თუმცა, იმავე გადმოცემების მიხედვით ჩანს, რომ მათი ურთიერთობა სექსუალური არ ყოფილა. ნაქალაქარის ფრაგმენტების მიხედვით ირკვევა, რომ სამძიმარი თავის რჩეულებს მხოლოდ თავს აწონებდა („აბულეთაურთ ხოლიგასო საცოლედ ვეწონებოდიო, ჯუათ ელენა ვეგონიდიო“; „აბულეთაურთ იმედასაო ქალი საცოლედ მავსწონდიდიო“; „აბულეთაურთ იმედამაო ცოლად წაყვანა მამინდომაო, გამაუფრინდი აქითაო, იქავ აჩნიან ნაკოჭარნიო“ და სხვ.), ან გვერდით უწვებოდა, მაგრამ კაცის მიერ სექსუალური ურთიერთობის მცდელობისას ქრებოდა („დედაკაცსთან რო დაწვებიან, ის რო უნდა მექნისავ - დაიკარგისავ“), ან ქალურ ნიშნებს კარგავდა („ღამით გულმედ ხელ ჩამოუსომ იმისადა, კაცივით ხქონდა, ქალობა არ ეგყობოდავ. უთქომ დედისად, რომავ ეს ქალ არ უნდა იყვასავ“; „რა მეჩვენებისავ ესიო, დედაკაც ასავ ესიოდ მავსომ ხელიდ არა ღბადებივ იმას გულმედ. კაცივით ყოფილად გამაგრიალეულ“). გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ხევსურეთში ქალი გათხოვების შემდეგ ქმართან გარკვეულ ხანს სწორფერივით წვებოდა (11). ხოლო ქალი სამძიმარის არაქალური (უმკერდო) სხეული და ხანმაგის ჯვარში ფალოსის მაგერიალური ძეგლის არსებობა მიგვანიშნებს მის შესგავსებაზე ანდროგინი ღვთაების ბუნებასთან.

მზექალი და აშექალიც აწონებდნენ თავს ვაჟებს და უბნებოდნენ „თქვენ წამაგივალთო“, მაგრამ ღამით, როდესაც ტახტთან მივიდოდ და მეჩვენებოდ ვაჟს, მაშინავ განქრე-



ბოდ“ (20, 274-275), სამძიმარი კი რჩეულებს გვერდობდა და „ყისმათიან-იღბლიანს“ (კეთილდღიანს) ხდიდა.

მაშასადამე, „ხთის ნასახი“ ქაჯის ქალი სამძიმარის ურთიერთობა, ერთის მხრივ, ღვთიშვილ გიორგი ნაღვარ-მშვენიერთან და მეორე მხრივ, ხორციელ კაცებთან, მსგავსია სწორფრობისა და ასახავს ანდროგინი ღვთაების ბუნებას, პირველ შემთხვევაში, ღვთიშვილებისა და მეორე შემთხვევაში, ღვთიშვილისა და ადამიანის ერთობით.

არსებობს გადმოცემები ღვთიშვილი კაცისა და ხორციელი ქალის ან კაცის ურთიერთობის შესახებაც. უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ასეთი ქალები და კაცები ხაგის მიერ იყვნენ დამიზღვებულ-დაჭერილნი, რაც გამოიხატებოდა მათი ფიზიკური მდგომარეობით – ხშირად კარგად ნენ გრძნობას, უჩიოდნენ უმადობას, თავისა და გულის ტკივილს, უგუნებობას, ცდილობდნენ თავის მოკვლას და ასე იგანჯებოდნენ, მანამ ხაგს არ დათანხმდებოდნენ მეწე-ქადაგობაზე. ხაგი მომავალ მეწეს ბავშვობიდანვე დაამიზღვებდა, ხოლო ჭაბუკობის ასაკში ეს უკანასკნელი „ენას გამოიგანდა“, ღვთიშვილის მეწედ იქცეოდა (20, 22). ხევსურეთში ღვთიშვილის მეწეს აღსანიშნავი გერმინებია ქადაგი, მკადრე, ქანდარა (20, 5), ზოგჯერ ხუცესიც ქადაგობდა. დაჭერილ-დამიზღვებულებს მოეთხოვებოდათ სიწმინდის დაცვა, ეკრძალებოდათ ქორწინება, თუმცა ზოგჯერ ღვთიშვილი კაცს უფლებას აძლევდა დაქორწინებულყო გარკვეული პირობით – ცოლთან მხოლოდ რამდენიმეჯერ აძლევდა დაწოლის უფლებას შვილის ყოლის მიზნით.

ლეგენდის მიხედვით, პირველი ქადაგი ხევსურეთში ქალი იყო (მთიბლუკი, ნინო ან მინანი), მან ჩამოაყალიბა დღეობები, უძღვებოდა ჯვარის საქმეებს, ღვთიშვილის კარზე ცხოვრობდა, იქ გარდაიცვალა და დაიმარხა (20, 59-60). გადმოცემების მიხედვით სხვა ქალებსაც „უყენებიათ რიგი“,

უხუციათ ჯვარში, მაგრამ ღვთიშვილებთან მათი ურთიერთობის შესახებ არაფერია ნათქვამი.

არსებობს გადმოცემები ღვთიშვილისა და მკადრეს ურთიერთობის შესახებ. მკადრე ეწოდებოდა ჯვარის მიერ დაჭერილ პირს, რომელსაც ღვთიშვილი ფრინველის (მტრედის), ჯვრისა თუ ცეცხლის სახით ეცხადებოდა და პირადად ესაუბრებოდა. ჯვარის მოსვლისას მკადრე საგანგებო ქსოვილს ე. წ. „სამკადრეოს“ ხელზე გადაიფენდა, რომელმაც ჯვარი დაბრძანდებოდა და მკადრეს თავის ნება-სურვილს შეატყობინებდა. მკადრე უსმენდა და შემდეგ ჯვარის სურვილს ხალხს ქადაგობით აუწყებდა (20, 98).

ერთი გადმოცემის მიხედვით, ერთხელ ჯვარს თუშეთში გაუყოლებია თავისი მკადრე, ვინმე ლიქოკელი. მისი არყოფნის დროს მშობლებს მისთვის ცოლი მოუყვანიათ. ღვთიშვილს გაუგია ეს ამბავი, განრისხებულა, მკადრე იქ მიუტოვებია და თავად ხევსურეთში გამოფრენილა - „იმას ცოლიანობის ნება არ ხქონივ. ჯვარს რო გაუგავ-გაცოლიანდავ, გასწყრომივ, თავისად სდობნივ“ (20, 58). სხვა გადმოცემის მიხედვით, ღვთიშვილი სანება და მკადრე ერთად მოგზაურობდნენ ქისგეთში, მკადრეს ქალი მოსწონებია და მასთან დაწოლა უნაგრია, ღვთიშვილი გამწყრალა მოღალატე მკადრეზე, გამოფრენილა და თავის სამყოფ ადგილას-სიბნელეში შემჯდარა. მკადრე გამოჰკიდებია და შეუფურთხებია ღვთიშვილისთვის, ღვთიშვილი კი დამუქრებია: ამ სიბნელეში ჩემი შესმის გულისთვის გაგათავებო“ (20, 58). კიდევ ერთი გადმოცემის მიხედვით, მკადრე საღირა ჭინჭარაულისთვის ჯვარს ქორწინების შემდეგ სამჯერ მიუცია ცოლთან დაწოლის ნება (და შვილებიც გასჩენია), მეოთხედ, უნებართვოდ რომ დაწოლილა, მკედარი ვაჟი გასჩენია, რის შემდეგაც საღირა გაყრია ცოლ-შვილს, შვილები თურმე გველებივით ეჩვენებოდა, როცა მათ ნახავდა, ეუბნებოდა -

„წადითავ, თქვე მეტყუპის დაჩენილებო“ (20, 58-59).

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, ღვთიშვილისა და ქადაგის ურთიერთობა, ქორწინების გაბუაცია (დიდი თუ მცირე ხნით) და სქესობრივი ურთიერთობის რეგლამენტაცია მიჩნეულია, ერთის მხრივ, ღვთაებისა და რჩეულის სექსუალური ურთიერთობის გამონაშთად (კერძოდ, სამძიმარის ურთიერთობა ჯვარის ხელკაცებთან შედარებულია რელიგიის ისტორიაში ცნობილ ნაყოფიერების ღვთაებებისა და მოკვდავი ადამიანების სქესობრივ ურთიერთობასთან ღვთაებრივი განაყოფიერების – სამყაროსათვის სასიცოცხლო ძალისა და ენერჯის მიცემის მიზნით), მეორეს მხრივ, ღვთაებათა ინკარნაციის საფუძველზე წარმოშობილ მოვლენად. ღვთაებათა ინკარნაციის ანუ ღვთიშვილის ქადაგში ჩასახლების რწმენას გამოხატავდა „ჯვართ ენის“ არსებობა – ქადაგის პირით ჯვარის (ანუ „ხთიშვილის“) მეტყველება და ქადაგისაგან „წმილობის“ მოთხოვნა, რადგანაც ქადაგში ჩასახლებული „ხთიშვილი“ სქესობრივ ცხოვრებას ეწეოდა არა თვითონ ინდივიდუალურად, არამედ ქადაგის მეშვეობით, „ხთიშვილს“ კი არ სურდა ქადაგისათვის სასურველ ქალთან კავშირის დაჭერა (20, 62-63).

როგორც ვხედავთ, ერთი და იგივე მოვლენა მოქმედ წყვილთა სქესობრივი მსგავსება-განსხვავებულობის გამო სხვადასხვანაირადაა ახსნილი. ჩვენი ამრით, აღნიშნულ მოვლენას მხოლოდ ერთი ახსნა აქვს – ორი საპირისპირო, მაგრამ ერთგვაროვანი მხარის შეერთება-შეფასებით ანდროგინი ღვთაების ბუნების გამოსახვა და მასთან კავშირი შენობისათვის. ქორწინების აკრძალვა და სქესობრივი ურთიერთობის შეზღუდვა კი იყო საშუალება სიწმინდის მისაღწევად, ანუ საშუალება სქესთა წასამლეკლად: ქალურობისა – ქალში და კაცურობისა – კაცში.

უფიქრობთ, აღნიშნული მოვლენის რეალისტური გამო-

ხატულება სვანური „ლინთურალი“, რომლის მიხედვითაც თუ ახალგაზრდა ვაჟს მოეწონებოდა ქალი, თუნდაც გათხოვილი, გარკვეული პირობების შესრულების შემდეგ მათ შორის მყარდებოდა დედა-შვილური ან მამა-შვილური ურთიერთობა (დაჩოქილი ვაჟი ეკითხებოდა ქალს, მე დაგადგა ძუძუმე კბილი, თუ - შენაო) და მასთან დაწოლის უფლება ეძლეოდა, ცხადია, სქესობრივი ურთიერთობის გარეშე. საინტერესოა, რომ „ლინთურალი“ მყარდებოდა არა მხოლოდ ქალსა და კაცს შორის, არამედ ქალსა და ქალს და კაცსა და კაცს შორისაც (19, 210-212). გერმინი „ლინთურალი“ გაცნობას, შეცნობას ნიშნავს (ფუძეა „ლინთერ“ - ცნობა), რაც შესაძლებელია ასახავდეს ორ საპირისპირო, მაგრამ ერთგვაროვანი ადამიანის შეცნობა-ერთობით ანდროგინ ღვთაებასთან კავშირს - მისი ბუნების გამოსახვას. არსებობს „ლინთურალის“ აღმნიშვნელი სხვა გერმინებიც: „ლიქრიბსდ“ - ქრისტობა (ე.ი. ღვთაებრიობა, თუმცა ბესარიონ ნიქარაძე აღნიშნავს, რომ ეს გერმინი „ლინთურალის“ მონაწილეების მიერ ერთმანეთისთვის შუბლზე მირონის ცხების გამო წარმოიშვა) და „ლიკერძლიარ“ - კერძ-კაცობა, ანუ მოწილე/ნაწილი (19, 377) კაცობა. როგორ ავსებს და ხსნის სამივე გერმინი ერთმანეთს - შეცნობით ანუ სიყვარულით (შეცნობა და სიყვარული ხომ ერთიდაიგივეა. პაულე მოციქულის აზრით, „სიყვარული ბადებს შეცნობას“) ორი ნაწილი - ორი კაცი (ამ შემთხვევაში კაცი ზოგადი გერმინია - ადამიანს აღნიშნავს) ერთიანდება, მთლიანდება, სრულყოფილდება ღვთაების მსგავსად.

სამწუხაროდ, ჩვენამდე მოღწეულ „ლინთურალის“ წეს-ჩვეულებას დაუკარგავს თავდაპირველი დანიშნულება და მხოლოდ შეყვარებული ქალ-ვაჟის გარშემომყოფთათვის ეჭვის გასაფანგად იმართება. არა გვაქვს ცნობა იმის შესახებაც, თუ როგორი ურთიერთობა ჰქონდათ „ლინთურა-

ლით“ დაკავშირებულ ქალებს ან კაცებს, თუმცა ურთიერთობის საკითხისათვის საინტერესოა ქართულ ყოფაში არსებული ძმადნაფიცობის გრადიცია.

ცნობილია ძმადნაფიცვის სამი წესი: თითების გაჭრით და სისხლის შერევით, არყიან სასმისში ვერცხლის ჩათლით და სასმისის დაღევით და სახელდახელო გყვიების გავლით (14, 60). თუმცა ძმადნაფიცებს ქორწინება არ ეკრძალებოდათ, მაგრამ რაღაც მინიმუმება მაინც არსებობს ქორწინების აკრძალვის შესახებ და ეს აკრძალვა იყო უფრო გლობალური, პიროვნულთან შედარებით – ძმადნაფიცების ანუ ძმობილების შთამომავლებს შორის ქორწინება იკრძალებოდა ოთხი-შვიდი თაობის მანძილზე. ძმადნაფიცობა სპეციალურ ლიტერატურაში ხელოვნური დანათესავების ერთ-ერთ ფორმად არის მიჩნეული და, ბუნებრივია, ერთი გვარის შიგნით მოქმედი ქორწინების აკრძალვის წესიც მასზე გავრცელებულად არის აღნიშნული. იქნებ ქვეცნობიერი რწმენაც, ძმადნაფიცების მსგავსებისა ანდროგინ ღვთაებასთან, იყო ერთ-ერთი მიზეზი მათ შთამომავლებს შორის ქორწინების აკრძალვისა?!

მზის ღვთაების ანდროგინი ბუნება, ეფიქრობთ, აისახა ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულში, რომელიც ნაყოფიერებისა და აღორძინებისადმი მიძღვნილი აგრარული საგაზაფხულო დღესასწაულია და საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში სხვადასხვა თავისებურებებით გამოირჩევა – ზოგან ყვენობა ბერიკაობის შემდეგ იმართებოდა, ზოგან ორივე ერთ დღესასწაულში იყო გაერთიანებული, ზოგან კი მსგავსი რიგული სხვა სახელწოდებას აგარებდა და, შესაბამისად, მონაწილე პირებიც განსხვავებული გერმინებით მოიხსენიებოდნენ.

ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაული საფუძლიანადაა შესწავლილი სპეციალურ ლიტერატურაში (7, 17-65; 22; 23;

24, 194-217; 38), ამიგომ მხოლოდ ჩვენთვის საყურადღებო ლეგალებს განვიხილავთ მკვლევართა მოსაზრებების გათვალისწინებით.

უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბერიკაობა-ყვენობის ყველა რიგულში მონაწილეობდა ორი დაპირისპირებული ჯგუფი თავისი მეთაურებით: ბერიკა და ყაენი, ყაენი და მეფე, ყაინი და საქმისა, მეფე და შაჰი და სხვ., რომლებიც ერთმანეთს ებრძოდნენ (ჭილაობდნენ, ხის ხმლებითა და შუბებით იბრძოდნენ ან თოვლის კომკს ანგრევდნენ). საყურადღებოა, რომ მათი დაპირისპირების მიზეზი ყოველთვის დედოფლის (ან ორი დედოფლის) დაუფლების სურვილი იყო, რომელსაც ვაჟი ასახიერებდა ქალური სამოსითა და აქსესუარებით. ან ყაინს ჰყავდა დედოფალი (ან დედოფლები) და როცა ყაინს ჩაეძინებოდა, საქმისაჲ მოსგაცებდა, ან ბერიკას ჰყავდა დედოფალი და არაბი ან თათარი მოსგაცებდა, მოგაცებამდე იმართებოდა ბერიკასა და დედოფლის ქორწინება სქესობრივი აქტის ინსცენირებით, ქორწინების შემდეგ ბერიკას კლავდნენ, მაგრამ ბერიკა ცოცხლდებოდა და იბრუნებდა დედოფალს და სხვ.

სპეციალური ლიგერაგურის მიხედვით, ბერიკას პერსონაჟი მიწის კულტთან არის დაკავშირებული (22, 17), მისი სიკვდილისა და გაცოცხლების რიგულში ღვთაების (შესაბამისად – მიწის ღვთაების 23, 103) სიკვდილი და გაცოცხლებაა ნაგულისხმევი (22, 18). ამასთან აღსანიშნავია, რომ ბერიკა არის ორი დაპირისპირებული მხარის მეთაურთაგან მთავარი და დადებითი პერსონაჟი, ხოლო ყაენი (ყაინი, შაჰი, არაბი და სხვ.) – მგრის ხაგი და უარყოფითი (სახელწოდებისა და სიუჟეტის მიხედვით), მაგრამ რადგანაც ორივე მეთაური თითქმის ერთნაირად იმოსებოდა (ეცვათ თხის ან ცხერის გყავი, სახეზე ნიღაბი ეკეთათ ან გამურული ჰქონდათ, ხოლო წელზე ხის, ძვლის, რქის ფალოსი, კამეჩის ან



ხარის კანჭის ძვალი ჰქონდათ ჩამოკიდებული და მნისთვის იბრძოდა, ვუიქრობთ, ყაენიც (შაჰი, არაბი და სხვ.), ისევე, როგორც ბერიკა, მიწის ღვთაებას უნდა გამო-სახავდეს, ოღონდ ბერიკა შუასკნელს, ანუ ცოცხალ ბუნებას – მოკვდავსა და აღორძინებადს, ხოლო ყაენი ქვესკნელს, სიკვდილს. ქვესკნელი და შუასკნელი კი მზისთვის იბრძვის ღამისა და ღლის (ძილისა და ღვიძილის), ზამთრისა და გაზაფხულის (სიკვდილისა და სიცოცხლის) მონაცვლეობით მზის ღვთაებას კი სიმბოლურად გამოსახავს დედოფალი, მამრისა და მდედრის სისრულით, ანუ მამრი მდედრის სამოსით, ის „შინაც“ არის (როცა ბერიკას ეკუთვნის) და „გარეთაც“ (როცა ყაენს ეკუთვნის), მიღის და მოღის (იტაცებენ და იბრუნებენ) და ყოველთვის ცოცხალთა სამყაროში რჩება ნაყოფიერებისა და ბუნების ასაღორძინებლად.

საინგერესოა, რომ კაცი ქალის სამოსით მონაწილეობს აჭარულ საქორწილო რიგუალშიც. ქორწილის ღამეს 12 საათზე, რომელიმე კაცს ჩააცმევდენ ქალის ტანსაცმელს. ასეთ კაცს ფადიკოს უწოდებდნენ, ორი კაცი მისთვის შეეცდებოდა ერთმანეთს, ბოლოს კი ერთ-ერთს დარჩებოდა (ნ. 125-126). როგორც ვხედავთ, აშკარა მსგავსებაა ბერიკაობა ყვენობის მთავარ სიუჟეტთან.

სამოსს ანუ „გარეთა“ სამოსს მნიშვნელობა რომ ენიჭებოდა „შინა“ ბუნების შესავსებად, ანდროგინ ღვთაებასთან მისამსგავსებლად, ჩანს აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში ხაგის ღამიმგმებულ-დაჭერილთათვის განსაკუთრებული ჩაცმულობის აუცილებლობით. ქართლში ღამიმგმებულ ქალს ეცვა თეთრი ფერის სამოსი, რომელიც მხოლოდ ხაგის კარზე უნდა გაეხადა (20, 36-37), ან თეთრი ფერის ზედაგანის გარდა ხაგის სახელზე შეთქმული ყვითლით და ფოთლილი წითელი ქვედაგანი (20, 37), ხოლო ვაქს – შავი შარვლის გემოდან მიგკლის თეთრი მოკლე შარვალი და

ამავე ნაჭრის ხალათი, თავზე კი მიტკლისავე თეთრი, ნაჩქარევად შებლანდული ქუდი ეხურა (20, 37). თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხევესურეთში ხაგის დამიბეგებულ-დაჭერილთათვის განსაკუთრებული ჩაცმულობა არ დასტურდება (20, 37). საინტერესოა, რომ მკადრე ჯვარის მოსვლის დროს საგანგებო ქსოვილს, ე.წ. „სამკადრეოს“ ხელზე გადაიფენდა, რომელმედაც ჯვარი დაბრძანდებოდა (20, 98). მართალია, დამიბეგებულ-დაჭერილთა სამოსი არ არის საპირისპირო სქესის (არც იყო ამის საჭიროება, რადგანაც დამიბეგებულ-დაჭერილი, შემდეგში ქადაგი, ანდროგინის ღვთაების ბუნებას ღვთიშვილთან შევსებით გამოხატავდა და არა სამოსით), მაგრამ მისი განსაკუთრებულობა და ფერები – თეთრი, წითელი და ყვითელი (ანუ წითელი და ხასხასა) უთუოდ მშის ნიშნებია.

ღვთაების ანდროგინობაზე მინიშნებას ვხვდებით ისეთ რიგუალებშიც, რომლებიც ინიციაციის სიმბოლიკის ნიშნებს აგარებენ. ინიციაცია საიღუმლოებათა განლობას ნიშნავს და გაიაზრება, როგორც სიკვდილი და ხელახალი დაბადება. სრულწლოვანებას მიღწეული საზოგადოების უმცროსი წევრები ინიციაციის წესების შესრულების შემდეგ საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრები ხდებოდნენ. ცნობილია, რომ ბავშვი, მიუხედავად მისი უმწიფარი სქესობრივი ნიშნებისა, არ მიეკუთვნება რომელიმე სქესს, მხოლოდ ინიციაციის გავლის შემდეგ ხდება მისი შესაბამისი სქესისადმი მიკუთვნება. მაშასადამე, ბავშვი ინიციაციამდე გაუაზრებლად, ბუნებრივად აგარებს ანდროგინის ნიშნებს, რომელიც ინიციაციის დროს უნდა გაანადგუროს, ანუ უნდა მოკვდეს თავისი ძველი თვისებებით, რათა ახალ მდგომარეობაში დაიბადოს, გახდეს ღელაკაცი ან მამაკაცი (კაცი აღამიანის აღმნიშვნელი ზოგადი გერმინია). მაგრამ ანდროგინიზმის განადგურება, ისევე, როგორც მიღწევა, ძნელია (გავისხენოთ ხაგისგან

დამიბეზებულ-დაჭერილთა განჯვა). ახალ სგადიაში ვლა ანუ დაბადება მხოლოდ განჯვა-წამებით მიიღწევა და მკვლევართა აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ინიციალური გამოცდის შესახებ მოსახლეობაში რაიმე ცოდნა ან გაღმობა არ შემონახულა, ამგვარი პრაქტიკის კვალი არსებობს გამოთქმაში – „ბერაში გაგარება“, რაც გაწკეპლვას, გამათრახებას ნიშნავდა (2, 27). ეთნოლოგიურ ლიგერაგურაში გამოთქმულია მოსაზრებანი, რომ ინიციაციის სიმბოლიკის ნიშნებს ასახავენ: 1. შეთქმული ბავშვის „კურეგად“ ან „ბერად“ დაყენების წესი – კურეგი/ბერი სიმბოლური სიკვდილით – მსხვერპლშესაწირ ცხოველთან გათანაბრებით ასრულებდა ინიციაციის წესს (2, 22-30). 2. ბერიკები, ინიციაცი-აგავლილი ახალგაზრდა კაცები, რომლებსაც თავიანთი ქმედებითა და ხოგბის შესხმით ბერიკაობა-ყვენობის ღღესასწაულში საზოგადოებისათვის კეთილღღეობა მოქქონდათ; 3. საკელოში ჩადგომის ან ზღურბლის დაღაკვის წესი, რომელსაც ასრულებდა 15-16 წლის ახალგაზრდა („მესაკელო“) და რომლის შესრულების შემღეგაც ხღებოდა საზოგადოების სრულუღღებიანი წვერი და იწოდებოდა ბერად, წესის შესრულება კი ოჯახის მზრიდან გარკვეული ხარჯების გაღებასთან იყო დაკავშირებული. თუმცა, აღნიშნული წესის შესრულებისას არ შემორჩენილა ახალგაზრდის სულიერი და ფიზიკური ძალების გამოცდა, ქუქუნა ერიაშვილის აზრით, ისეთი ეღღემენგები, როგორიცაა მრავალღღაპიანობა (განათვღა, მიბარება, სა ელოში ჩადგომა) და წესების შესრულების დასრულება სრულწლოვანების ასაკში, ის არქაული ნიშნებია, რომლებიც ასახავენ ინიციაციასთან გენეტიკურ კავშირს (10, 118-123). უფიქრობთ, ინიციაციის პროცესს (ღა, შესაბამისად, აღამიანში ანღროგინიზმის განაღღურების იღვას ერთ-ერთი სქესის გამოკვეთით) ასახავს სვანური ღღესასწაული „მურყვამობა“, ანუ კოშკობა, რომელიც

რვა სხვადასხვა რიგულს მოიცავს; შესაძლებელია, აღნიშნულ რიგულთა თანამიმდევრობა დაცული არ არის მათი შესრულებისას, მათი თავდაპირველი მნიშვნელობის მივიწყების გამო, როგორც ვარაუდობს ივანე ჯავახიშვილი (37, 69), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ცალკეულ რიგულთა როგორც ფორმა, ასევე შინაარსი მუსგად ასახავენ ინიციაციის პროცესს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მურყვამობის დღესასწაულის აღწერილობა არსენ ონიანისა და სერგი მაკალათიას მიერ განსხვავებულია მათი სხვადასხვა ადგილას და სხვადასხვა დროს ჩაწერის გამო. ჩვენ ორივეს მოკლედ განვიხილავთ მათი მსგავსებისა და განსხვავების გათვალისწინებით ჩვენთვის საყურადღებო დეტალების გამოყენებით.

მურყვამობის დღესასწაულისთვის დამახასიათებელია თოვლის კოშკის აგება ორივე სქესის აგრიბუგებით (კოშკზე კიდებდნენ მამრის ხის ფალოსს და მდედრის სიმბოლოს – საერს ან კალათს), ჭიდაობა ორ მოპირდაპირე მხარესა და მათ მეთაურებს შორის (ზემო სვანეთში ჯგუფის მეთაურებს ერქვათ „კესარები“, ქვემო სვანეთში „საქმისაჲ“ და „ყაენი“), რომელნიც აგარებდნენ სარგყელზე ჩამოკიდებულ ხის ფალოსებს. ჭიდაობისას ერთ-ერთი მეთაურის დამარცხების შემდეგ დამარცხებულის მხარეზე გადააქცევდნენ კოშკს.

ვფიქრობთ, ჭიდაობა არის ფიზიკური გამოცდა ვაჟებისთვის მათი დაკაცების მიზნით და თუ ჭიდაობამდე ისინი (მეთაურები) აგარებდნენ სიმბოლურ ხის ფალოსებს, ჭიდაობის შემდეგ გამარჯვებული მხარე ამის შიშველ დემონსტრირებას ახდენდა შესაბამისი რიგულით, რომელსაც მოგვიანებით აღვნიშნავთ, მანამდე კი ერთი რიგულის შესახებ, რომელიც, ვფიქრობთ, ჭიდაობამდე სრულდებოდა მისი შინაარსის გამო. ეს რიგულია „ადრეკილაჲ“ (მამაკაცური ნიშანია აღვნიშნულ მდგომარეობაში (37, 73), რომლის შე-

სრულების დროსაც ერთი ჯგუფი მეორეს დასცინობდა, ნებდა სიგყვიერ შეურაცხყოფას, აღიზიანებდა ბრძოლის (ანუ ჭიდაობის) დაწყების წინ. ორივე ჯგუფი ფერხულისას რიგ-რიგობით ერთმანეთს ეუბნებოდა: „ადრეკილაა წაგვივიდა და მოგვივიდა“, თქვენისთანა ვაჟებისთვის თხემებზე ძაღლის სკორე მოგვიცხიაო და შემდეგ წარსათქმელებში იგივე მეორდებოდა – სხეულის ყოველ ნაწილს ჩამოთვლიდნენ ამგვარივე უკადრისობით (35, 64). ამ რიგულში ამჟამად არის გამოკვეთილი გამარჯვების სურვილი: „ადრეკილაა“, რომელიც გამარჯვების ძირითადი ნიშანი იყო გამარჯვებულთათვის ინიციაციის წარმატებით გავლის შემდეგ, „ჩვენ მოგვივიდა“ - გავიმარჯვებთ, თქვენ კი – დამარცხებულები, შეურაცხყოფას იმსახურებთო.

„ადრეკილაას“ რიგუალის შემდეგ, ვფიქრობთ, იწყებოდა შებრძოლება-ჭიდაობა, მაგრამ ჭიდაობაში გამარჯვება არ იყო ინიციაციის ბოლო საფეხური, იმისთვის, რათა ამჟამად გამოეხატა გამარჯვებულ მხარეს ანდროგინული თვისებების ჩახშობა მამრობითი სქესის გამარჯვებით, უნდა ეგანჯათ – სიმბოლურად მაინც – უნდა გაწკეპილიყვნენ (შევაღაროთ „ბერაში გაგარებას“). ამ პროცესს ასახავს „მელიაა გულეფაას“ რიგუალი, რომელიც წარმოადგენს მამაკაცთა ერთი ჯგუფის, ცხადია, გამარჯვებულის, ფერხულს. ჯგუფს წინ მიუძღვის შარვალჩახდილი და სარცხვინელგამოჩენილი მამაკაცი. უკანანი წინას და ერთმანეთსაც ჰკიდებენ ხელს ისე, რომ წინა შიშველ კაცს ჰფარავენ, ექაქუნებიან და გაიძახიან, „მელიაა გულეფია, მოჰ-მოჰ“, წინა კაცი კი მათ წკეპლას ურცყამს (37, 65).

ანდროგინიზმის ჩახშობას ანუ ორი სქესიდან ერთ-ერთის, კერძოდ, მდედრობითის უარყოფას ვხედავთ „საქმისაას“ მოქმედებაშიც. მაშინ, როცა „ყაინი“ კოშკის ძირში წამოწვება თავის დედოფლებიანად, „საქმისაას“ (ეს გერმი-

ნი, ივანე ჯავახიშვილის აზრით, შეილოსნობისა და შექმნი-
სათვის განკუთნილ ორგანოს ნიშნავს ძველ ქართულ „შე-
საქმედან“ წარმოშობილს (37, 73) დიდ ხაჭაპურს და ყველს
შიართმევენ, ის პირს ღვთისმშობლის ეკლესიისკენ (მდედ-
რობითი სქესის წარმომადგენელთა სალოცავისკენ (33, 189-
190) მიიბრუნებს, ყველს პირში ჩაიდებს, გაიძახის „ფუჟ ლა-
მარია“ და მისკენ აუურთხებს (37, 67).

კიდევ ერთი ნიუანსი – კოშკს დამარცხებულის მხარეს
აქცევენ, დამარცხებული ვერ ძლევს ანდროგინულ ბუნებას,
ამიგომ ამ თვისებების მაგარებელ კოშკს მისკენ აქცევენ,
მერე რა, რომ კოშკის იმ მხარეს გადაქცევა სიმბოლოურად
უკეთესი მოსაელის საწინდარია, სამაგიეროდ, გამარჯვე-
ბულის მხარეს ნამღვილი მამაკაცები არიან, ყოფიერების
საიდუმლოებას ზიარებულნი, რომელნიც რეალურად აგარე-
ბენ შეილოსნობისა და ნაყოფიერების თვისებებს. საყურად-
ღებოა ისიც, რომ კოშკს მშის ჩასვლისას აქცევენ, მაშინ
როდესაც მზე უკვე ღამის, სიბნელის, ძილის ანუ მგრის –
დამარცხებული „ყაინის“ ან „კესარის“ კუთვნილება ხდება.
კოშკი კი უნდა წაიქცეს, განადგურდეს, რადგან „ანდროგი-
ნიზმი“ ჩაიხშო, წაქცეული კოშკიდან ნივთებს იგაცევენ, აქ-
რობენ მის კვალსაც კი.

საინტერესოა კიდევ ერთი რიტუალი „მურყვამობის“
ღღესასწაულში - ღვთაება „კვირიაფსადმი“ მიძღვნილი სა-
გალობელი. საგალობელს, რომელიც ღვთის საღიდებელი და
სავედრებელია, ასრულებენ ქუდმოხდილნი, პირჯვრის წე-
რით, პირით აღმოსავლეთისაკენ. საგალობლის შესრულე-
ბის დრო უცნობია, მაგრამ, ცხადია, დღით – ღღესასწა-
ულის დაწყებისას სრულდებოდა, საგალობლის აღვლენის
მიმართულების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ – მზე ხომ დი-
ლით ამოდის აღმოსავლეთიდან. ამავე დეგალის მიხედვით,
„კვირიაფ“ მშის ღვთაება უნდა იყოს. ივანე ჯავახიშვილი აღ-

ნიშნავს, რომ „კვირიაძე“ სქესობრივი სიყვარულის, შვილიერებისა და ნაყოფიერების მფარველი ღვთაებაა და მას მზის ღვთაებად ვარაუდობს, თუმცა ამ უკანასკნელს საეჭვოდ ხდის მზის მღვდრობითი სქესის გამო (37, 76). მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მზე ანდროგინია (ჩვენი კვლევის მიხედვით) და არა მღვდრობითი სქესის, მაშინ დანამდილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „კვირიაძე“ ამომავალი მზის ღვთაებაა, რომელსაც ინიციაციის პროცესისთვის შვილიერება – ნაყოფიერებისათვის მამაკაცური ენერჯის შესაძლებლობას ევედრებოდნენ.

რაც შეეხება ქალთა ინიციაციის საკითხს, მართალია, ისეთი ფართო სახით არ შემორჩენილა, როგორც კაცებისა, მაგრამ ვფიქრობთ, მისი ამსახველი ნიშნები მაინც შემონახულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ქალთა სამრელოების სახით.

ქალთა სამრელო არის განცალკევებული საცხოვრისი, რომელშიც ახალგაზრდა ქალი დედათა წესის, როგორც პირველად მოსვლის ანუ დაქალების დროს, ასევე შემდეგაც, ყოველთვე უნდა გადასულიყო და იქვე ემშობიარა კიდევ ე.ი. ქალში ანდროგინული თვისებების გაქრობა და ერთი სქესის – მღვდრობითის გამოკვეთა, დაქალება და დედად გახდომა მხოლოდ სამრელოში ხდებოდა. ცხადია, ესეც თავისებური წამება იყო – განცალკევება, საზოგადოებისგან იზოლაცია, საკვების თავისებურება და სხვ., თუმცა სხვა სახის გამოცდა, შეჯიბრი ან ღვთაებისადმი სადიდებელი, რაც მამაკაცთა ინიციაციისთვისაა დამახასიათებელი, ქალთა სამრელოში ყოფნის წესებში არ შემორჩენილა.

მართალია, ინიციაციასთან დაკავშირებულ ქალთა ღვთაების შესახებ მასალები არა გვაქვს, მაგრამ სანაცვლოდ შემორჩენილია ქალთა სალოცავები, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდ-

ბითაა ცნობილი: „ლამზირი“, „ხთეება დედამდებარე“, „ადგილის დედა“ და სხვ., ქალთა სალოცავების საკითხი განხილული გვაქვს ერთ-ერთ სტატიასში (33, 186-206), ამიგომ ახლა მასზე ვრცლად არ შევჩერდებით, აღვნიშნავთ მხოლოდ ამჯერად საყურადღებო დეტალებს. უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქალთა სალოცავებისადმი შესრულებულ რიტუალებში მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ და ღვთაებას შესთხოვდნენ მამათა სქესის სიმრავლეს, შვილიერებას, ბარაქიანობასა და მშვიდობას. დასახელებულ სტატიასში ვებარაუდობდით, რომ აღნიშნული სალოცავების შესაბამის რიტუალებში ქალისათვის მამაკაცის სასქესო ორგანოს სიმბოლოს წარმოადგენდა გველი, ქალისას – სორო, ორმო, კედლის ხერელი და სხვ., რომელთა განაყოფიერების იმიტაცია ხდებოდა რიტუალების დროს „ტაბლების დაკრძალვით“ („ლამზირის“ რიტუალში), ქათმის სისხლით („დედამდებარის“ რიტუალში), ერბოთი („ადგილის დედის“ რიტუალში) და სხვ. (33, 201). ქალის სასქესო ორგანოს სიმბოლოდ მიწასთან, უფრო სწორედ, მიწის ქვედა ნაწილთან დაკავშირება გვაფიქრებინებს შემდეგ: ანდროგინული თვისების დანაწილების შემდეგ, მამრისა და მდედრის განმასხვავებელი ნიშნების შესაბამისად, კაცი სიმბოლურად დაუკავშირდა მიწის ზედაპირს, შუასკნელს, ცოცხალთა სამყაროს (გავისხენოთ გემოთქმული „ბერიკას“ შესახებ. საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ფშავ-ხევსურული ღვთაება „კვირა“ მამრობითია და მიწასთანაა დაკავშირებული მისი ხმელთმოურავად წოდების გამო) და პარალელურად ნათელს, ღვებს, „მზე შინას“ და მის შესაბამის ღვთაებებს: „კვირიაჲს“ - სვანეთში და ღვე ღვესინდელს (ნიშნავს მზეს ღვეის ღვისას ანუ მზე ღვისას) – ხევსურეთში, ხოლო ქალი – მიწის ქვედა ნაწილს, ქვესკნელს, მიცვალებულთა სამყაროს (სვანური „ლიფანალის“ – მიცვალებულის სულების ცოცხლებთან მოსვლა

- სარიტუალო მხატვრობაც გარდაცვლილებისა და მათი ცხენებისა ხომ ქალების შექმნილია (4, 67) და პარალელურად, ბნელს, ღამეს, „მზე გარეთას“ და მის შესაბამის ღვთაებებს: „მზექალს“ - ხევსურეთში, „პირიმზეს“ - მთიულეთში და, ალბათ, რწმენაც სამრელოში მყოფი ქალების უწმინდურობის და ღობილთა (მზის სხივთა) მავნე თვისებების შესახებ აქედან მოდის, ანუ - ქალის სახისა და ღუალისგური სამყაროს მეორე მხარის გაიგივებიდან.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ღვთაებები: სვანური „კვირიაჲ“ და ფშავ-ხევსურული „კვირა“ („კვირაჲ“, „კვირა“) არა მხოლოდ გერმინებით, არამედ ფუნქციებითაც გვანან, ორივე - ნაყოფიერების (შვილიერების) და შუასკნელის (კვირიაჲ - მესკნელისაც) ღვთაებაა, თუმცა, ერთი - მზის და მეორე - ხმელეთის. საფიქრებელია, რომ მათ მსგავსი სახელები მოქმედების საერთო არეალის გამო აქვთ. ამავე დროს, რადგან „კვირა“ მიწიურ ცეცხლოვანია, ხოლო „კვირიაჲ“ - ზეციური, ვფიქრობთ, მათ საერთო ძირი უნდა ჰქონდეთ ცეცხლთან - ნათებასთან დაკავშირებულ რომელიმე გერმინთან, შეიძლება „კვართან“. „კვარი“ ფიჭვის ან ნაძვის ანათალია, რომელსაც გასანათებლად იყენებენ (30, 1164-1165); გარდა ამისა, ძველ ქართულში არის ერთი სიტყვა „კვაროსგანი“, რომელიც ნიშნავს ცეცხლებს მოელვარეს და ასახავს კაცის, მზისა და ცეცხლის მსგავსებას: „გიჴვენეთ მას ზედა სამყარო ვითარცა ანთრაკი (თვალია ნაკვერცხლის ფერი) იგი კვაროსგანი და მსგავსად კაცისა, მზის თვალისა და ცეცხლისა“ (25, 370).

ინიციაციის საკითხი რომ დავასრულოთ, ისევ სწორფრობას//წაწლობას გვინდა დავუბრუნდეთ, რადგანაც თუ სწორფრობა//წაწლობას ყოფიერების მხრიდან შევხვდავთ, ამკარად დავინახავთ, რომ ეს ჩვეულებაც ინიციაციის ხანგრძლივ პროცესს ასახავს, რადგან სიწმინდე, მოთმინება,

სიყვარულის განცდა ანუ „სასიყვარულო წამება“, როგორც ხევსურები ფიქრობენ, ყველაფერი ეს ერთმანეთზე გადაჯაჭვული დიდი გამოცდაა ქალისა და კაცისათვის, რათა მათ ამ გამოცდაში გამარჯვებულებმა თავისთავში მონახული უპირველესი და არსებითი – მამაკაცური და დედაკაცური ენერჯია მარად მყოფადის სასისოცხლო ცეცხლად აქციონ.

მაშასადამე, ქართველთა რწმენით მზის ღვთაება თავდაპირველად ანდროგინი ყოფილა, რომლის რელიგიური და სოციალური მნიშვნელობის გააზრებისას მოხდა შემდეგ მისი დანაწევრება ამომავალი და ჩამავალი მზის შესაბამისად „შინა“ (მესკნელისა და შუასკნელის) და „გარეთა“ (ქვესკნელის), მამრობით („დღე-დღესინდელი“ – ხევსურეთში, „კვირიაა“ – სვანეთში) და მდედრობით („მზექალი“ – ხევსურეთში, „პირიმზე“ – მთიულეთში) სახეებად.

ეს რწმენა-წარმოდგენები აისახა ხელოვნებაში, ფოლკლორში, ენობრივ მონაცემებსა და საწეს-ჩვეულებო რიტუალებში, რომელთა მიხედვითაც გამოიკვეთა, რომ ემსგავსებიან (სწორფერთა, ღვთიშვილ-ქადაგთა, „ლინთურალის“ მონაწილეთა ურთიერთობებით) და იმსგავსებენ (მზის მდედრობით და მამრობით სახეებად დაყოფით) ანდროგინ ღვთაებას თუ ახშობენ ანდროგინიმსს (ინიციაციის პროცესის ამსახველი რიტუალებით: „ბერიკაობა-ყეენობა“, „მურყვამობა“, ქალთა სამრელოში განცალკევება), ადამიანები გაცნობიერებულად აღავლენენ სიცოცხლის ჰიმნს სულიერი სიწმინდისა და ფიზიკური სიძლიერის – მამაკაცური და დედაკაცური ენერჯიის ერთობლიობით.

მაგრამ ეს პროცესი რთული იყო და მისი დაძლევა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრს წარმოადგენდა.

განჯვა - „სასიყვარულო წამება“ იყო სწორფერთა// წაწალთა სულიერი მდგომარეობა. თუმცა მათ სიყვარული აერთიანებდათ, ერთმანეთზე დაქორწინების უფლება არ

ჰქონდათ, სხვაზე დაქორწინების შემდეგ კი საბუღალსო ცილდებოდნენ ერთმანეთს. აკრძალვის დამრღვევნი სასტიკად ისჯებოდნენ, ვაკებს ჯვარში არისხებდნენ, ხოლო ქალისა და ვაჟის გვარებს შორის იწყებოდა შუღლი და „ჭრაჭრილობა“.

იგანჯებოდნენ ღვათაების რჩეული მეენებიც, მანამ დამიმეგებულ-დაჭერილნი იყვნენ – ფიზიკურად, ხოლო შემდეგ, განსაკუთრებული აკრძალვებით თითქმის ასკეტურად უნდა ეცხოვრათ, რათა სულისა და ხორცის სიწმინდით არა მხოლოდ პიროვნული, არამედ მთელი ერის ყოფიერება გაემზიანებინათ.

ფიზიკური გამოცდა და სიმბოლური განჯვა ჰქონდათ გასაუღელი ახალგაზრდებს ინიციაციის დროსაც, როცა ანდროგინიზმს ანადგურებდნენ საკუთარ სხეულში, რათა დაბადებულ იყვნენ ახალი თვისებებით კაცად ან ქალად.

სამაგიეროდ, ასეთი რჩეულები სხვათაგან გამოირჩეოდნენ უჩვეულო შესაძლებლობებით – საზოგადოებისათვის სასარგებლო ფუნქციებით. მაგ. დლიანი კაცის (ანუ სწორფერის) სიგყვა შეიძლებოდა სხვისას არ სჯობდა, მაგრამ ხალხს მაინც ის მოსწონდა (3, 20), ხოლო მეენე (ქადაგი, მკადრე, ქანდარა) დაჯილდოებული იყო წინასწარმეტყველების უნარით. მას აკითხავდნენ ავადმყოფობის, საქონლის მარალის, ნაწველ-ნადღვების უბარაქობისა და სხვა მსგავსი შემთხვევების დროს (20, 96-97).

და ბოლოს, ეს ყველაფერი ახალთა წარსულში ხდებოდა, მაგრამ რადგანაც მზე ძველებურად (და მარადიულად) ანთია ცაზე, ვფიქრობთ, კვლავ იქნებიან ღვათაების რჩეულნი (სხვა ერთეულში ან ერთობაში განმეორდება მარადიული), თუმცა შეიძლება უკვე სხვა სახით და კვლავ მძიმე იქნება მათი ხვედრი და განსაცდელი, და უჩვეულო შესაძლებლობებით დაჯილდოვებული.

Tamar Sharabidze

The Lot of Chosens

The religious believes of Georgians about the nature of androgynous sun deity reflected in cult, art, folklore, rituals and language is discussed in the paper. According to mentioned data people are becoming very like androgynous deities (interrelations of **storpers/tsatsals** (young couple, participants of kind of pre-marital relation), **gvishvili** (son of deity)-**kadagi** (woman chosen by deity, who speaks in its name) and the participants of linturali, personify (mail sun deity and female sun deity) or repress androgynism (initiation rituals **Berikaoba-Keenoba, Murkvamoba** (spring festivals), separation of woman in **samrevlo**-a certain hut where they live during menstruation and childbirth periods). In the process of becoming like deity, his.

Personification or repressing androgynism, people consciously perform the hymn of life uniting in it spiritual purity and physical strength-mail and female energy.

The process was complicated and only chosen one could overcome it. But these extraordinary people, differed from others, were notable for their extraordinary abilities and with the function of being socially useful. Being spiritually and physically pure they illuminated not only their personal life but of the whole nation.

წყაროები და ლიტერატურა

1. ნ. აბაკელია, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში, „მაცნე“, ისტორიის სერია, № 2, 1983.
2. ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიგჟალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1947.
3. ნ. ბალიაური, სწორფრობა ხევსურეთში, თბ., 1991.
4. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
5. ვ. ბარდაველიძე, ქართველი გომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, X, თბ., 1959.
6. მ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974.
7. ნ. ბრეგაძე, ბერიკაობის ისტორიის შესწავლისათვის, „მაცნე“, ისტორიის სერია, № 1, 1980.
8. ა. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983.
9. დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.
10. ე. ერიაშვილი, ბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის საქართველოში, „მაცნე“, ისტორიის სერია, № 1, 1987.
11. გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, გფ., 1930.
12. ქ. თუითი, წაწლობის ეგიმოლოგიისა და უძველესი საზოგადოებრივი მნიშვნელობისათვის. „ამირანი“, კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე, № 1, თბ., 1999.
13. თ. იველაშვილი, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1987.
14. ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.

15. ვ. კოგეგიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
16. ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი საქართველოში, გფ., 1926.
17. ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1985.
18. ბ. ნანობაშვილი, საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1988.
19. მ. ნიქარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, 1962.
20. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.
21. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.
22. ჯ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ., 1966.
23. ჯ. რუხაძე, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ., 1999.
24. ჯ. რუხაძე, ეთნოგრაფიული გულანი, თბ., 2003.
25. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, 1991.
26. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, 1993.
27. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993.
28. ი. სურგულაძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხისათვის, „ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი“, I, თბ., 2001.
29. ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიგუალი საქართველოში, თბ., 2003.
30. ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955.
31. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, IV, თბ., 1955.
32. თ. შარაბიძე, სწორფრობისა და წაწლობის მისტერია, „მნათობი“, № 9-10, 2000.
33. თ. შარაბიძე, ქალთა სალოცავეების ილუმალეზა საქარ-



- თველოში, „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, III, თბ., 2001.
34. თ. შარაბიძე, ჯაღოსნური ხალიჩა, „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, IV, თბ., 2002.
35. თ. შარაბიძე, სულის, ცხენის და შშის სიმფონია, „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, V, თბ., 2003.
36. ჯაღოსნური ზღაპრები, II, თბ., 1993.
37. ივ. ჯაფახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951.
38. დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948.

სასჯელთა და გარდასახდელთა ფორმები შუა
საუკუნეების სვანეთში
(წერილობითი ძეგლების მონაცემების მიხედვით)

“ქართველთა წესნი და ქცევანი სხვა რამე არს და არა
მიჰგავს სხვათა ქვეყნისა რიგსა და ქცეულებათა”
ვახტანგ VI

გრაფიციული სამართლის სისგემა სამოგადოებრივი ცხოვრების ერთ-ერთი ის სფეროა, რომელშიც საუკეთესოდ არის ასახული ეთნოსის მახასიათებელი ნიშან-თვისებები. ცნობილი ქართველი მოღვაწე, მეფე ვახტანგ VI, რომელმაც თავი მოუყარა უცხოურ და ძველი ქართული სამართლის წიგნებს, საბოლოოდ მაინც ახალ სამართლის წიგნს აღგენს, რის აუცილებლობასაც იგი შემდეგნაირად ასაბუთებდა: “ვინაითგან ქართველთა წესნი და ქცევანი სხვა რამე არს და არა მიჰგავს სხვათა ქვეყნისა რიგთა და ქცეულებათა, სხვა არს სისხლი და სიკუდილი, სხვა არს ღალატი და უკადრისი, ამით ესევეითარისა სამართალნი სხვათა განაჩენთა შინა მოკლედ იპოების და მათი წიგნი უფროს ჩვენდა უხმარ არს” (ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნის მინაწერი).

ჩვენს წინაპრებს კარგად ესმოდათ, რომ “ქართველთა წესნი და ქცევანი” შესაბამის სამართლის ნორმებს მოითხოვდნენ, რომელნიც სამოგადოებრივი ცხოვრების რეგულირებას მოახდენდნენ, რაც მიღწეული იქნა კიდევაც მრავალსაუკუნოვანი ქართული სამართლებრივი სისგემის წყალობით, რომელიც განვითარების მაღალი დონით ხასიათდებოდა.

სვანეთი საქართველოს ერთ-ერთი ის კუთხეა, სადაც

სამართლის სისგემას ძირითადად ადგილობრივი დოკუმენტაცია ქმნიდა და აღმასრულებლის როლსაც თავად ასრულებდა – ამ საქმისთვის არჩეული პირებისა და საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული “ჩვეულებითი მართლიერების” ნორმების საშუალებით. აღსანიშნავია, რომ სვანური ხალხური სამართალი, გარკვეული თავისებურებების მიუხედავად, ძირითადად საერთო ქართულის მსგავსი იყო და ბევრ სიახლოვეს ამჟღავნებდა ვახტანგ VI-ის სამართალთან, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს “ნათესავი ქართველთაის” მყარ და ერთიან ეთნიკურ სახეს.

სვანური ხალხური სამართალი, მიუხედავად იმისა, რომ სამეფო ხელისუფლებისა და მოხელეების ღონეზე არ ხორციელდებოდა, ისევე, როგორც საქართველოს მთის დანარჩენი რეგიონებისა, მაღალ ღონეზე იდგა და წვრილმანუბამდე ითვალისწინებდა დანაშაულის ჩაღენის მოცივსა და გარემოებებს. თითოეულ დანაშაულს თავისი კონკრეტული სასჯელი შეესაბამებოდა, რომლის აღსრულებასაც საერთო-სახალხო ორგანო აკონტროლებდა. სამწუხაროდ, სვანური სამართლის წერილობითი ძეგლები არ მოგვეპოვება, თუმცა იგი ჯერ კიდევ შემონახულია ხალხის მეხსიერებაში და ამ ძვირფას მასალას დროზე სჭირდება ფიქსაცია, სანამ საბოლოოდ არ მიცემია დაიწვეებას.

მიუხედავად იმისა, რომ სვანეთის წერილობითი ძეგლები არ შეიცავენ დანაშაულებისა და მათი შესაბამისი სასჯელების კონკრეტულ აღწერილობებს, მათში დაცული ცნობები ფასდაუდებელია შუა საუკუნეების სვანეთის სამართლებრივი მდგომარეობის შესასწავლად.

სვანური დოკუმენტების იმ ნაწილში, რომელიც “ერთობილი სუანეთისა” და “ერთობილი ხევის” სახელითაა შედგენილი, ყველაზე ხშირად გვხვდება გერმინები “სისხლი”, “პაგიეი”, “საპაგიეი”. რას ნიშნავს თითოეული მათ-

განი და რა შემთხვევაში გამოიყენებოდა აღნიშნული ტერმინებით სახელდებული სასჯელები?

როგორც ივანე ჯავახიშვილმა გაარკვია, შუა საუკუნეების საქართველოში “სისხლი” იმ ქონებრივი საზღაურის აღმნიშვნელი ტერმინი იყო, რომელიც დაზარალებულს, მაგალითად დაჭრილს ან მოკლულს ნათესავებს დამნაშავესგან, ჩადენილი დანაშაულებისათვის კანონითა თუ წეს-ჩვეულებით უნდა მიეღოთ. ამ პერიოდის დოკუმენტებიდან ნათლად ჩანს, რომ “სისხლი” “სისხლის ფასს” ნიშნავდა და მხოლოდ მკვლელობისა და დაჭრილობისთვის დაწესებული საზღაური იყო (5, გვ. 359).

სვანური დოკუმენტების მიხედვით შედარებით განსხვავებული მდგომარეობა ფიქსირდება: აქ “სისხლი” არის სასჯელის ფორმა – ფასი ანუ გარდასახდელი როგორც მკვლელობა-დაჭრისათვის, ასევე სხვა დანაშაულებისათვის. (კონკრეტულად მხოლოდ დაჭრა-მკვლელობისათვის გარდასახდელს სვანური ტერმინი “წორ” გამოხატავდა, რაც, ცხადია, წერილობით ძეგლებში არ არის დაფიქსირებული).

“სისხლის” საფასურის გადახდა სვანური საბუთების მიხედვით, ძირითადად ხორციელდებოდა შემდეგ შემთხვევებში: *“თუ ვინმემ ეკლესიას შესცოდოს”, “თუ ვინმემ ხეობა გატეხოს”* და დაჭრისა და მკვლელობისათვის ... მაგალითად, XV საუკუნის საბუთში აღნიშნულია, რომ *“დღეს იქითა თავარმოწამესა კიდისა ვინცა შესცოდოს, ერთისა საპაგიოისა სვანისა სისხლი ვარდიხადოს”* (2, № 17. სვანური დოკუმენტები აქაც და შემდეგაც მითითებული იქნება “სვანური წერილობითი ძეგლების” ნომრების მიხედვით); ან: *“ეკლესიასა და კილსა (იგულისხმება კილის ეკლესია – ხ.ა.), და მთასა ვინცა რაცა შესცოდოს, ანუ სეგისა შესავალსა შიგა ვინცა რაცა ვინ შესცოდოს, ერთისა ჯაფარიძისა და ანუ იოსელიანისა სისხლი მისითა სანაკშიროთა ეღვას მა-*

თა და სისხლად ვერხოდეო” (2, № 71). ასეთივე სიტუაცია გადმოგვცემს XIV-XV საუკუნეების დოკუმენტი, რომელიც სოფელ ხალდესა და ლორთქიფანიძეებს შორის ერთობის გაფორმებას ემსახურება: პირობის დარღვევის შემთხვევაში, სიგყვის გამგეხი მხარე ვალდებულია ოთხი ვარგი კალელის სისხლის საფასური გადაიხადოს (2, № 140).

ამრიგად, XIV-XV საუკუნეებში სვანეთში სასჯელ-საზღაურის ერთ-ერთ ფორმად “სისხლის” გადახდა ჩანს, რომელიც “საპატიო”, “ვარგი” ან “ჯაფარიძისა და იოსელიანის” სისხლის ფასით იზომება, რაც ცხადია, განსხვავებულია ძირითადი მოსახლეობის – გლეხების “სისხლის ფასისგან”. მართალია, სვანეთში ვარგისა და გლეხის “სისხლის საფასურს” შორის იმდენი სხვაობა არ იყო, რამდენიც ბარში, თუმცა, გადმოცემით ვარგის “სისხლი” სამჯერ აღემატებოდა გლეხის სისხლის ფასს.

საყურადღებოა, რომ რამდენიმე დოკუმენტში აღნიშნულია “სისხლი მისითა სანახშიროთა ეღვასო”. სანახშირო, როგორც ჩანს, “სისხლის ფასთან” ერთად, ან მასში შემავალი გადასახდელი იყო, რომელსაც დამნაშავე იხდიდა. ივანე ჯავახიშვილის თანახმად, ქართულ სამართალში იმპარებოდა გერმინი “ნახშირი”, რომელიც თავდაპირველად ჭრილობასაც ნიშნავდა და სისხლს, ხოლო შემდეგ მარალსაც და საზღაურსაც (5, გვ. 223-224). სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებითაც “სანახშირო ესე არს რა მესისხლენი დაზავდნენ, პირველად სანდო რამე მისცენ სისხლის გარდახდამდე” (4, გვ. 45). ე.ი. სანახშირო, მესისხლეობასთან, სისხლის ფასთან დაკავშირებული გადასახადია, რომელიც სვანურ საბუთებშიც ანალოგიური მნიშვნელობის მაგარებულება – იგი სისხლის ფასთან ერთად გადასახდელი საზღაური ყოფილა და როგორც ჩანს, აუცილებელიც.

როგორც აღინიშნა, “სისხლი მისითა სანახშიროთა”

სვანეთშიც ზემოთ ჩამოთვლილი დანაშაულების გარდა დაჭრა-მკვლელობისთვის დადგენილი სასჯელ-საზღაურიც ყოფილა, რაც ნათლად ჩანს სვანური დოკუმენტებიდან, მაგალითად, XIV საუკუნის I ნახევრით დათარიღებული დოკუმენტი, შედგენილი ხრთაგიანებისა და სეგიელების მიერ, მოგვითხრობს: *“მას ეამსა, ოდეს შენითა მიზეშითა გაშონას მესისხლენი მოვიდნეს ჩემისა სახლის დასაწველად ... ჩემი ცოლი უპაგიოდ და დაიჭირეს, სანახშირო ვარდამაკდევინეს, იმას გერჩოდი”* (2, № 84). როგორც ჩანს მესისხლენი სანახშიროს ახდევინებენ ხრთაგიანს, თუმცა რაგომ ეცემიან ხრთაგიანს თავს სეგიელების მესისხლენი, ამ საბუთიდან კონკრეტულად არ ჩანს.

ჯაფარიძეებისა და მობეჩვიანების შერიგების გამო შედგენილ საბუთში (XIV საუკუნის I ნახევარი) წერია, რომ *“სისხლს მისითა სანახშიროითა”* დაჭრის გამო იხდიან ჯაფარიძეები: *“მას ეამსა ოდეს, ივანე მობეჩვიანი დაიკოდა ლალობასა მელა ... და დაგვიურვე სისხლი სრული მისითა სანახშიროითა და საფლითა და საბუითა მოგვეც, რომლითა დავიჯერდით”* (2, № 119).

განხილული დოკუმენტებიდან გამოჩნდა, რომ შუა საუკუნეების სვანეთში “სისხლი” და “სისხლი მისითა სანახშიროითა” “ხეობის გატეხვის”, ეკლესიის წინაშე “შეცოდების”, პირობის დარღვევის და სხვადასხვა დანაშაულისთვის, აგრეთვე დაჭრა-მკვლელობისთვის დადგენილი სასჯელ-საზღაური ყოფილა, რომელსაც იხდიდნენ როგორც კონკრეტული დამარალებული პირისა და ოჯახის, ასევე საზოგადოების, ხევის სასარგებლოდ.

სვანურ საბუთებში ხშირად არის მოხსენებული სასჯელის სახეობა “პაგიეი”, რომელიც შემდეგი ფორმებით დასტურდება: *“საპაგიეოი დავიეცს”*, *“საპაგიეოი ვარდავაკდევინოთ”*, *“ქევისა საპაგიეოი იყოს კაცი ივი”* და ა.შ.

“პატივი”, “განპატივება” როგორც გამოკვლევადი ფენომენი ვედაპირველად დასჯის ზოგადი აღმნიშვნელი ყოფილა, შემდეგ კი განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიჰნიჭებია და ისეთი დამასახიჩრებელი სასჯელების აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინი გამხდარა, როგორც “ასოთა მიღება” “მბნებელობა” და სხვა იყო (5, გვ. 369). “პატივი – განჯვა, გინა უპატიურება” – ასე განმარტავს მას საბაე (4, გვ. 617). ტერმინი “პატივი” სომხურთან საერთო ხმარების სიგყვაა და უცნობი წარმომობისად ითვლება. მას მ. ანდრონიკაშვილი საშუალო სპარსულს უკავშირებს (1, გვ. 266).

ე.ი. ქართული სამართლის მიხედვით, “პატივი, განპატივება” ფიზიკური სასჯელის ფორმა ყოფილა. სვანურ საბუთებში კი აშკარად არსად ჩანს, რომ იგი ფიზიკური სასჯელი ყოფილიყოს, პირიქით, აქ დაფიქსირებულია, რომ საპატიეო გარდასახდელია გარკვეული (ცვალებადი) ოდენობის თანხის, ნაგურის ან მიწის სახით. მაგალითად, XIV საუკუნის II ნახევრით დათარიღებულ საბუთში, რომელიც “სრულიად სვანეთის ხევის” მიერ არის შედგენილი და როგორც ჩანს, წესრიგის დამყარებას ისახავს მიზნად, წერია: *“ვინცა რაი ქევშიგან წაკიდებით იყუნეს, უურვოთ, რომელმანცა არა გვაურვებინოს, ათასისა თეთრისა საპატიეოი გარდავაკდევინოთ”* (2, №7). XV საუკუნის შუაწლებში შედგენილ საბუთშიც საპატიეო ათასისა თეთრისაა: *“ვინც დამნახველი ჩუნ შუვა გამოჩნდეს, ან ღვაშიადი ვაგვიმელაუნოს, ათასისა თეთრისა საპატიეოი გადავაკდევინოთ”* (2, №25). საპატიეოდ “ერთი უსგუვაშდის” გადახდა დაუდგენიათ მულახელებსა და ჰადიშელებსაც: *“ვინცა პავი რაი ქმნას, ვინცა კაცი კაცსა წინა დაუდგეს, ერთი უსგუვაშდი მისი პატიეი დაგუვიც”* (XIVს-ის II-ნახ.; 2, №139).

საბუთებიდან ჩანს ისიც, რომ ამგვარი გადასახადის გარდა, “პატივად” ხდებოდა ყანის, სათიბის, საკლავის და

ა.შ. შეწერვაც. მაგალითად, ლაპილელთა ერთობის საბუთში (XIV ს-ის II ნახ.) ვკითხულობთ, რომ “გარეგანი კაცის” მოხმარებაში გამოჭერილ ადამიანს “რაცა უკეთესი ყანა ედვას, პატიყად ღაგუიყ, მთავარანგელოზისთვის შეგვიწირავს” (2, № 26).

ამრიგად, დამოწმებული მონაცემების მიხედვით, “საპატიყო” სვანეთში ძირითადად ფულადი გადასახადი ყოფილა, რომლის რაოდენობაც იცვლებოდა დანაშაულის შესაბამისად. ხდებოდა აგრეთვე მიწისა და საკლავის შეწერვაც. თუმცა, ის, რომ “პატიყი” ზოგადად სასჯელის სახელწოდებას წარმოადგენდა და ალბათ, სვანეთშიც, თავიდან ფიზიკურ სასჯელსაც გულისხმობდა, შეიძლება ვივარაუდოთ საბუთებში დაფიქსირებული ერთი-ორი შემთხვევიდან. XIII-XIV საუკუნეთა მიჯნაზე შედგენილ “ერთობილი სუანეთის სამაგრობელში” წერია, რომ “ღღესა იყით რომელმანცა კაცმა პავი რაი ქნას, დაწვისგან მეგი პატიყი არ გვინდოდეს (2, № 6). სხვა ადგილას “პატიყად” ამოწყვევაც არის მითითებული: “ვინცა რაი ვის დაუნახოს და გამოჩნდეს, ამოწყვეტისგან სხვაი პატიყი არაი გვითქევამს” (XV ს-ის I-ნახ.; 2, № 58). შეიძლება დავუშვათ, რომ მკაცრ სასჯელს გულისხმობს სეგის ხევის (XIV ს.) ერთ-ერთ საბუთში ჩაწერილი ფრაზა, რომ ვინც ერთიან ხევს განუღვება “კევის საპატიყო იყოს კაცი იგი” (2, № 62).

როგორც გამოირკვა, სვანური დოკუმენტების მიხედვით, სვანეთში გერმინებით “პატიყი”, “საპატიყო” გამოიხატებოდა სასჯელის ფორმა საზღაურის გადახდის სახით. გადახდა შეიძლებოდა ფულით, მიწით, საკლავით. აქედან, დანაშაულისთვის გამორთმეული “საპატიყო” (საბუთების მიხედვით) ზოგჯერ მთლიანად ეწირებოდა ეკლესიას, ზოგჯერ კი შუაზე იყოფოდა და ნაწილი ეკლესიას ხმარდებოდა, ნაწილი კი ხევს. ამასთანავე, გამოჩნდა ისიც, რომ გაცილე-

ბით აღრე, შესაძლებელია სვანეთშიც, ისევე, როგორც ქართველოს ბარში, გერმინი “პატივი” სასჯელის აღმნიშვნელი ბოგადი გერმინი ყოფილა, რომელიც სასჯელის უფრო მძიმე ფორმებსაც გულისხმობდა, ხოლო XIII-XIV საუკუნეებიდან მაინც სამღაურით ანამღაურების სახე მიიღო.

“საპატივოსა და სისხლის” ანამღაურებითი ხასიათი არ ნიშნავს იმას, რომ სვანეთში არ არსებობდა სასჯელის უფრო მკაცრი ფორმა, კონკრეტულად მისი უმაღლესი ზომა – სიკვდილით დასჯა. ამის შესახებ ცნობები დაცულია როგორც წერილობით ძეგლებში, ისე ეთნოგრაფიულ მასალებში. სასჯელის უმაღლესი ზომა – სიკვდილით დასჯა სვანეთში აღსრულდებოდა ჩამოხრჩობით.

როგორც ლოკუმენტებიდან ჩანს, მძიმე დანაშაულის ჩადენის შემთხვევაში, დამნაშავეს ემუქრებოდა “კლუა”, “კაჩალა” (ჩამოხრჩობა), “დაშთობა”, “ამოწყუედა”, “დაწუა” (საცხოვრებლის). ეს მძიმე დანაშაული კი, როგორც ამავე საბუთებშია დაფიქსირებული, არის საერთო-სახევო ინგერესების საწინააღმდეგო ქმედება, ერთიანობის დარღვევა, “ჰავი საქმის კეთება”, ქურდობა და ა.შ. საინგერესოა, რომ XIII-XIV საუკუნეებთან შედარებით, მომდევნო პერიოდებში და განსაკუთრებით XVI-XVII საუკუნეებში სასჯელის ზომები მკაცრდება და უფრო ხშირია საბუთები, რომელშიც “პარვისთვის”, “დამნახაობისთვის” “კლუა და ამოწყვეტა” დადგენილი. როგორც ჩანს, მძიმე მდგომარეობა და არეულობა, რომელიც დაშლილ-დაქუცმაცებულ საქართველოს ყველა კუთხეში მეფობდა, ასევე მოდებულია სვანეთშიც, რის გამოც საზოგადოება გამკაცრებული და დაუნდობელი სასჯელებით ცდილობს წესრიგის დამყარებას. საბუთებიდან ჩანს ისიც, რომ ერთიანი სამეფო ხელისუფლების არ არსებობის პირობებში განსაკუთრებით უჭირს ადგილობრივ მაღალ ფენას – ვარგებს, რომელსაც საკუთარი მდგომარე-

ობისა და ძალის მეტი საყრდენი ფაქტობრივად არ გააჩნია ამის დასტურია XVII საუკუნის საბუთი, რომელშიც წერია, რომ *“ამნაურმა თუ ვლებს უღალატოს, ყოველმან სეტიელმან ერთობილმან მისი სახლი დაწუს”* (2, № 63). ანალოგიურ სიტუაციაზე შეიძლება მეტყველებდეს აგრეთვე XVII საუკუნის საბუთი იოსელიანებისა და ფალიანებისა, სადაც აღნიშნულია, რომ *“თუ ესე ფიცი თქვენ, იოსელიანმან ვაგვიტეხთ – ჩვენი თავი და ბეგარი დავივარდეს, ანუ თუ ჩვენ ფალიანმან ბეგარიზე ვაგიტეხთ – ფიცის მტეხელი ჩვენ ვიქნებით”* (2, № 133).

მიუხედავად იმისა, რომ საბუთში დაფიქსირებულია ფალიანების ვალდებულება იოსელიანებისადმი ბეგარის გადახდისა, ასეთი სახის საბუთები XII-XV საუკუნეებისა არ მოგვეპოვება, სადაც ამ ვალდებულების შესაძლო დარღვევაზე იქნება საუბარი. ეს კი ნათლად მეტყველებს იმ რთულ და მწვავე პროცესებზე, რომელიც მიმდინარეობდა სვანეთში სოციალურ ფენებს შორის. XVII საუკუნის სოციალური მდგომარეობა სვანეთისა, როცა შედარებით ძლიერდება თემი, საუკეთესო მაგალითია იმისა, რომ მიუხედავად *“იმოღირებულ და კარჩაკეცილ”* კუთხედ მიჩნევისა, სვანეთის მაღალ ფენებს შუა საუკუნეებში აქტიური ურთიერთობა ჰქონიათ ცენტრალურ, სამეფო ხელისუფლებასთან, რომლის მოშლის შემდეგაც მათი მდგომარეობა შედარებით მძიმდება. თუმცა, თუ შევადარებთ ამ პერიოდის სვანეთისა და საქართველოს დანარჩენი მთიანეთის მდგომარეობას, აშკარად დავინახავთ, რომ აქ სოციალური პროცესები იმდენად ღრმად არის წასული, რომ მისი შეჩერება შეუძლებელია და ვარგები მაინც ახერხებენ საკუთარი მდგომარეობისა და პოზიციების შენარჩუნებას (XVII საუკუნეში საბუთის გაფორმება იოსელიანებისადმი ფალიანებისაგან ბეგარის გადახდის შესახებ, ამ მხრივაც საუკეთესო დოკუმენტია), რაც

სვანეთის სოციალურ ბუნებას უფრო მეტად აახლოვებს როთან, ვიდრე მთის “სამხედრო დემოკრატიასთან”.

დოკუმენტებში ჩამოთვლილია ის დანაშაულობები, რომლის ჩადენის შემთხვევაშიც სასჯელის ყველაზე მკაცრი ფორმების გამოყენებაა დადგენილი. უძველესი საბუთი, რომელშიც ხევის ერთობლივი ძალით დამნაშავის მკაცრად დასჯის უფლებაა დაფიქსირებული, XIII-XIV საუკუნეთა მიჯნას მიეკუთვნება და შედგენილია *“ერთობილი ხევის – უმგულსა და ლალუერს შუა”* სვანეთის სახელით: *“მას ეამსა, ოღეს კევი გაყრილი ვიყუნით, ჰავად მოგვიხდა და სვანეთისა ყოველი კევი სეგთას შევიყარებით ... ვინცა ჩუენი დასკუნილი ... დაუწუათ და ამოუწყვიდოთ”* (2, № 5). მეორე საბუთში რომელიც ასევე სრულიად სვანეთის სახელით არის შედგენილი (XIV ს. II ნახ.) დადგენილია ის ღონისძიებები, რაც ხევმა უნდა გააგაროს, და რაც *“სახევოსა საქმესა უკეთ მოუხდება”*. პირველ რიგში, არიგებენ მთელ ხევში *“წაკიდებით მყოფით”*, ვინც არ დაემორჩილებათ, მათ *“ათასისა თეთრისა საპაგიყოს”* გადახდა მოუწევთ. ამავე საბუთში მეტად საინტერესო ცნობაა დაცული სვანეთის ლაშქრის ორგანიზაციის შესახებ. როგორც ჩანს, სვანეთის შემადგენელი ყველა ხევი და სოფელი ვალდებული ყოფილა საერთო ინტერესების დასაცავად მოლაშქრე გამოეყვანა *“თავისი აბჯრითა”*. წინააღმდეგ შემთხვევაში სვანეთი უფლებამოსილი იყო ერთიანი ძალით დაესაჯა ასეთი ხევი: *“რომელიცა კევი ანუ სოფელი არ მოჰყვეს თავისი აბჯრითა, იმა კევსა და სოფელსა მიუკდეთ ჩუენ, ერთობილი კევი”* (2, № 7).

დამოწმებული საბუთი იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ აქ ჩამოთვლილია მთელი რიგი დანაშაულობებისა, რომლის ჩამდენსაც *“კლუა და ამოწყველა”* ემუქრებდა: *“ღღეს იქით, ვინცა ამა კეობასა შიგა მგერობა ქნას, ანუ ეკლესიის ვაგეხითა, ანუ კაცისა სიკუდილითა, ანუ შეპყრო-*

ბითა, ანუ სახლდ გებითა, ანუ ცხენისა წაღებითა, ანუ სხვა
თა მგრობითა ეკობა გავგიგეხოს, ვარდა კლუისა და ამოწ-
ყველისა მეტი არა ავართვათ” (2, № 7).

“კლუისა და ამოწყველის” ვარდა მიღებული ყოფილა
დამნაშავეისთვის სახლის დაწვა, როგორც სამოგადობრივი
დანაშაულის ჩადენის, ისე დაჭრა-მკვლელობის შემთხვევა-
ში.

როგორც აღვნიშნეთ, XVI-XVII საუკუნეების დოკუმენ-
ტების მიხედვით ჩანს, რომ მდგომარეობა უარესობისკენ
თვალში საცემად იცვლება. თუ წინა საუკუნეებში “პარვის-
თვის, წართმევისთვის და სხვა ჰავი საქმისთვის” სხვადა-
სხვა სახის საზღაურები იყო დაწესებული, XVI საუკუნიდან
სასჯელთა ფორმები მკაცრდება, რაც ალბათ, აუცილებლო-
ბით იყო ნაკარნახევი. ამ პერიოდებში ხშირდება ისეთი სა-
ბუთების შედგენა, რომელშიც “პარვისთვის და ჩხუბისთვის”
“კლუა და ამოწყველაა” დადგენილი. ერთ-ერთ საბუთში ას-
ეთი მდგომარეობა სვანების მიერ ასეა შეუფასებული: “ქვეყა-
ნა აიშალა”.

XVI-XVII საუკუნეების დოკუმენტებში ფიქსირდება
სასჯელის უმაღლესი ზომა – ჩამოხრჩობა. ლაჰილელთა მი-
ერ XVI საუკუნის “დაწერილში” ვკითხულობთ: “მთავარმო-
წამისა ხაგი და ქუაბი დაგვეკარგა, რომელსაცა კაცსა გა-
მოაჩნდეს, ესე კაცი დავაშთით თავითა, მისი მამული ყვე-
ლა მთავარმოწამესა დავათვალთ” (2, № 34).

სეგის ხევის ერთი საბუთი, რომელსაც ვ. სილოგავა
XVII საუკუნის I მესამედით ათარიღებს, ხოლო პ. ინგოროყ-
ვა XV საუკუნის II ნახევრით, სასჯელის ფორმად ასევე ჩა-
მოხრჩობას აღგენს. სეგის ხევი ქურდიანის მკვლელობის გა-
მო ერთპირობაზე და ერთიანობაზე თანხმდება, ხოლო “თუ
ვინმე გამოჩნდის და ერუობა გულში დაიდვას, ან სიგყვით,
ან საქმით, იმისი საწინდრათ კაჩალა ვარდაგვიწყვეგია”-ო

ბითა, ანუ სახლდ გებითა, ანუ ცხენისა წაღებითა, ანუ სხვი-
თა მგრობითა კეობა გაგვიგებოს, ვარდა კლუსისა და ამოწ-
ყველისა მეტი არა ავართოვათ” (2, № 7).

“კლუსისა და ამოწყველის” გარდა მიღებული ყოფილა
ღამნაშავისთვის სახლის დაწვა, როგორც სამოვადოებრივი
ღანაშაულის ჩადენის, ისე დაჭრა-მკვლელობის შემთხვევა-
ში.

როგორც აღვნიშნეთ, XVI-XVII საუკუნეების დოკუმენ-
ტების მიხედვით ჩანს, რომ მდგომარეობა უარესობისკენ
თვალში საცემად იცვლება. თუ წინა საუკუნეებში “პარვის-
თვის, წართმევისთვის და სხვა პავი საქმისთვის” სხვადა-
სხვა სახის სამლაურები იყო დაწესებული, XVI საუკუნიდან
სასჯელთა ფორმები მკაცრდება, რაც ალბათ, აუცილებლო-
ბით იყო ნაკარნახევი. ამ პერიოდებში ხშირდება ისეთი სა-
ბუთების შედგენა, რომელშიც “პარვისთვის და ჩხუბისთვის”
“კლეა და ამოწყველაა” დადგენილი. ერთ-ერთ საბუთში ას-
ეთი მდგომარეობა სვანების მიერ ასეა შეფასებული: “ქვეყა-
ნა აიშალა”.

XVI-XVII საუკუნეების დოკუმენტებში ფიქსირდება
სასჯელის უმაღლესი ზომა – ჩამოხრჩობა. ლაჰილელთა მი-
ერ XVI საუკუნის “დაწერილში” ვკითხულობთ: “*მთავარმო-
წამისა ხაგი და ქუაბი დაგვეკარგა, რომელსაცა კაცსა გა-
მოაჩნდეს, ესე კაცი დავაშთით თავითა, მისი მამული ყვე-
ლა მთავარმოწამესა დავათვალოთ*” (2, № 34).

სეგის ხევის ერთი საბუთი, რომელსაც ვ. სილოგავა
XVII საუკუნის I მესამედით ათარიღებს, ხოლო პ. ინგოროყ-
ვა XV საუკუნის II ნახევრით, სასჯელის ფორმად ასევე ჩა-
მოხრჩობას აღგენს. სეგის ხევი ქურდიანის მკვლელობის გა-
მო ერთპირობაზე და ერთიანობაზე თანხმდება, ხოლო “*თუ
ვინმე გამოჩნდის და ცრუობა გულში დაიდვას, ან სიგყვით,
ან საქმით, იმისი საწინდრათ კაჩალა ვარდაგვიწყვეგია*”-ო

ემსჯელობთ, ყურადღების მიღმა არ უნდა დაგვრჩეს ის ას-
პექტი, რომ სვანური დოკუმენტები ქართულ ენაზეა შედ-
გენილი (ქართული ენა ერთადერთი სამწერლობო და საეკ-
ლესიო ენა იყო ყოველთვის სვანეთში), ხოლო სვანეთში სა-
ყოფაცხოვრებო და საურთიერთობო ენას სვანური წარმო-
ადგენდა. შესაბამისად, საჭირო გერმინოლოგიაც ამ ენაზე
იქმნებოდა. მემოთ განხილულ საბუთებში კი გამოყენებუ-
ლია ის გერმინოლოგია, რომელიც იმ პერიოდის ქართული
სამართლის სფეროში იყო მიღებული და დამკვიდრებული.
ეს კი მეტყველებს იმ ინტენსიურ ურთიერთობებზე, რომე-
ლიც სვანეთს დანარჩენ საქართველოსთან გააჩნდა. ქართუ-
ლი სასამართლო გერმინოლოგიის ასეთი სიმუსკით გამო-
ყენება მაშინ, როდესაც შესაბამისი სვანური გერმინები არ-
სებობდა, აჩვენებს, რომ სვანეთი არა მარტო ქვეყნის ერთ-
ერთი ძირითადი ადმინისტრაციული ერთეული, არამედ ერ-
თიანი სამართლებრივი სივრცის განუყოფელი ნაწილიც იყო.

The Forms of Punishment and Forfeit in Medieval Svaneti (According to written sources data)

Scientists consider the existence of refined common law system in Svaneti though the subject is not investigated completely. Svanetian common law was an integral part of the Georgian common law with local peculiarities by its norms, forms and terminology.

Special written sources about Svanetian common law do not exist, but the information on the mentioned subject can be found in various documents belonging to X-XVII centuries. The study of Svanetian common law problems carried on in the given paper is based on the data of X-XVIII centuries-mentioned sources. The study mainly deals with the problems of penalty forms and terminology.

As it came clear, the supreme punishment in medieval Svaneti was capital punishment by hanging. For denoting the mentioned punishment the terms: "**dashtoba**", "**moshtoba**" and "**kachala**" are used in Svanetian historical sources. Capital punishment was habitual for those days plain regions of Georgia as well. The punishment was executed both by hanging and by chopping off the head.

It is worth noting that according to the same Svanetian documents a person was sentenced to capital punishment if he overcame the common interests of the gorge.

The main forms of forfeit were money or the goods of natural economy. "**Siskhli**"(blood),"siskhli tavisⁱ sanakhshiro^{ti}" (kind of blood payment),"patizhi" (forfeit) and "**sapatizho**"(payment for punishment) were the terms for the mentioned forfeit forms, which were measured by the price of the "honorable Svanetians' blood"

or the “blood of Japaridzes or Ioselianis”(noble families of Svaneti).

We find the same forms and terms of forfeit in Georgian royal legislation, which at the very beginning were the terms denoting physical blood and lately gained the meaning of forfeit as it was in Svaneti.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბ., 1966.
2. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, თბ., 1986, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვალერი სილოგავამ.
3. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991.
4. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ., 1993.
5. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეც ტომად, ტ. VII, თბ., 1984.

მელეა გოგოლაძე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროები

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროების საკითხი, ისე როგორც შუა საუკუნეების სხვა ქართული საისტორიო თხზულებანიცა, კერძოდ „ქართლის ცხოვრების“, - რთულია, რადგან, იშვიათი შემთხვევების გარდა, ისინი წყაროებს არ ასახელებენ. აქაც ასეა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მხოლოდ ჭელიშური რედაქცია ასახელებს ორ წყაროს: 1. მცხეთის ჯვრის („სამნი ჯუარნი“-ს) აღმართვასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „სამნი ჯუარნი... აღმართნეს მცხეთას, ვითარცა სწერია მცირესა მას მოკლედ აღწერილსა მას წიგნსა ქართლისა მოქცევის(ა)სა გრიგ(ო)ლი დიაკონისა მიერ აღწერილსა“ (1, გვ. 86). როგორც ვხედავთ, თვით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მის ერთ-ერთ წყაროდ, ქართლის გაქრისტიანების თხრობისას, გვისახელებს გრიგოლ დიაკვნის „მოკლედ აღწერილ ქართლის მოქცევის წიგნს“, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „მაშასადამე, ყოფილა „მცირე, მოკლედ აღწერილი წიგნი ქართლისა მოქცევისაჲ“, რომლის ავტორადაც თურმე ვიდაც გრიგოლ დიაკონი ითვლებოდა“ (8, გვ. 112). როგორც ცნობილია, გრიგოლ დიაკვნის აღნიშნულ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია. 2. მეორედ თავის წყაროს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (ჭელიშური რედაქცია) გვისახელებს ქართლში უმეფობის ხანისა და სპარსთა გაძლიერების, სპარსეთის მიერ ქართლისა და ამიერკავკასიის დაპყრობის, მათი ჩრდილო კავკასიაში შესვლისა და გაბატონების, ხოლო შემდგომ ბიზანტიის იმპერატორის ჰერაკლეს საქართველოში (და ამიერკავკასიაში) მოსვლისა და აქ სპარსთა ბატონობის დამხობის, და ბოლოს, ჩრდილო კავკასიაში სპა-

რსელთა და ხაზართა საომარი შეჯახების ამბებთან დაკავშირებით, ანუ VI-VII ს-ის ისტორიულ მოვლენებთან დაკავშირებით და აღნიშნავს: „ესე აღწერილი გამოკრებულად არს“-ო (1, გვ. 95). შესაძლოა, აქ ივ. ჯავახიშვილი სწორი იყოს, როცა აღნიშნავს, რომ მოცემულ წინადადებაში („ასე აღწერილი გამოკრებულად არს“) იგულისხმება არა მხოლოდ ერთი რომელიმე წყარო, არამედ მეტი, „ვრცელი და შინაარსიანი წყაროები“, რომელთაგან „მოქცევაჲს“ ავგორს „ამოუღია და ამოუკრეფია საჭირო მასალები“ (8, გვ. 113). როგორც ვხედავთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მეორე ცნობათვის წყაროს (თუ წყაროების) შესახებ, კონკრეტული არაა, თუ რა წყაროა (ან წყაროებია) იგი და ამდენად ეს მეორე ცნობა ნასარგებლენი წყაროს შესახებ ზოგადია.

ზემოაღნიშნულის გარდა მკვლევრები ეძიებენ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვა წყაროებსაც.

ძველის გამოცემლის ექ. თაყაიშვილის აზრით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ნაწილის მასალები არის მხოლოდ ძველი ქართული წყაროები, რომელთა ცნობები ქართლის მოქცევის ავგორს, შესაძლოა გარკვეული მიზნით შეემცირებინა და მეტი ადგილი დაეთმო ქართლის გაქრისტიანების ისტორიის გადმოცემისათვის (2, გვ. XVI-XVIII).

კ. კეკელიძის აზრით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ (იგი გულისხმობს „ნინოს ცხოვრება“-საც) ავგორი საკმაოდ ნაკითხი ყოფილა „როგორც საღმრთო წერილში, ისე სხვადასხვა საისტორიო და უფრო კი აპოკრიფულს ლიტერატურაში“, რომ ავგორს უნდა სცოდნოდა სპარსული და ასურული ენები, ასევე, უეჭველია ბერძნული და სომხური. „მისი თხზულება წარმოადგენს იმ მასალების კომპილაციას, ისტორიულისა თუ აპოკრიფულისას, რაც მას უპოვნია ქართულს, სომხურს, ასურულს, სპარსულსა და ბერძნულ ენაზე და რაც თავის მიზნებისათვის გამოსაღებად მიუჩნევია“ (5, გვ. 526-527).

ჩვენი საკვლევი საკუთრივ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მაგიანის, ანუ კ. კეკელიძის თქმით, თხზულების „პირველი ნაწილის“ შედგენისას, კერძოდ, უძველესი დროიდან მირიან მეფემდე, ავგორს ხელთა ჰქონია შემდეგი წყაროები: 1) ერთ-ერთი ბერძნული რედაქცია ფსევდოკალისტენეს აპოკრიფული რომანისა ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ, 2) ცნობები, წერილობითი თუ ბეპირი, ქართველთა თავდაპირველი ბინადრობის შესახებ, 3) სია წარმართული ხანის მეფეებისა, 4) გადმოცემანი ქართული „წარმართული პანთეონის შესახებ“, ასევე, აქ ჩანს „წერილობითი წყაროებით სარგებლობაც“ (მაგ. არმაზი და მადენი სპარსული წყაროებიდან, ხოლო გაცი და გაი სემიგური წყაროებიდან) (5, გვ. 527). მირიან მეფის დროს ქართლის გაქრისტიანების (IV ს.) თხრობისას, კ. კეკელიძის აზრით, ავგორს ხელთ ჰქონია ძეგლში აღნიშნული გრიგოლ დიაკონის მიერ „ქართლის მოქცევის მოკლე აღწერის წიგნი“, ხოლო მირიან მეფის შემდეგ გუარამ კურაპალაგამდე (ქართლის პირველი ერისმთავარი, VI ს. 70-იანი წლები - მ. გ.) ავგორს ჰქონია „რალაც ჩვენამდე არმენახული წერილობითი წყაროები, ვინაიდან ის შენიშნავს „ესე აღწერილი გამოკრებულად არსო“. პირველი ნაწილის მეოთხე განყოფილება კი, სადაც ერეკლე კეისრის ომიანობის აღწერაა საქართველოს გერიგორიაზე და მთავრდება სტეფანომ II-ის დროით, კ. კეკელიძის აზრით, აქაც, ავგორს, უეჭველია, ხელთ ექნებოდა ბერძნული ან ქართული წერილობითი წყაროები ერეკლეს შესახებ (5, გვ. 527). ცხადია, კ. კეკელიძის დაკვირვებანი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროების შესახებ მნიშვნელოვანია და არსებითად მისაღები.

მნიშვნელოვანი დაკვირვებები აქვს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროებზე ს. კაკაბაძეს. გარდა თვით ძეგლში ორჯერ დასახელებული წყაროებისა (გრიგოლ დიაკონის „ქარ-

თლის მოქცევის წიგნი" და „გამოკრეფილი" „წყაროები"), მისი აზრით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" დასაწყისი ნაწილის - ალექსანდრე მაკედონელის ქართლში ლაშქრობის თხრობა, ბერძნული ლიგერაგურიდან ან ძველი ფაჰლაური წყაროდან არის აღებული და, შესაძლოა, ფსევდოკალისტენეს „ალექსანდრიანთან" (ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობის ისტორიასთან - მ. გ.) იყოს დაკავშირებული (3, გვ. 75). ასევე, მისი მნიშვნელოვანი დაკვირვებით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" იბერიის წარმართ მეფეთა სიის წყარო ვიდრე მირიანამდის, უნდა ყოფილიყო (ნაწილობრივ მაინც) რომელიმე ისტორიული ნაწარმოები, ანდა „სამეფო სამწიგნობროში დაცული მასალები" (3, გვ. 81). მისივე აზრით, ძეგლში ნახსენებ გრიგოლ დიაკონს ხელთ ჰქონია უძველესი ქართული მაგიანე, რომელიც დაწერილი უნდა ყოფილიყო არამეულად I ს-ის I-ნახევარში. გრიგოლ დიაკონი სარგებლობდა არამეულ ენაზე დაწერილი წყაროთი და მას ქართულად კითხულობდა (3, გვ. 81). ამასთან, მისივე აზრით, „მცირე ნინოს ცხოვრების" დაწერამდე, რომელიც „მოქცევაჲის" ისტორიულ ქრონიკაშია მოცემული, არსებობდა გრიგოლ დიაკონის „ქართლის მოქცევის აღწერის მცირე წიგნი" (9, გვ. 35).

ცხადია, ს. კაკაბაძის მოსაზრებანიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" წყაროებზე მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა.

პ. ინგოროყვას მოსაზრებით კი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" VIII ს-ის ძეგლია და მისი ავტორი, წარმართი მეფეების გადმოცემისას, სარგებლობს პირველწყაროდან, რომელიც იყო „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" გიპი (3, გვ. 525). მისივე აზრით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ძირითადი პირველწყარო (ისე როგორც ლეონტი მროველის თხზულების) არმამული მაგიანეა და რომ ეს არქაული საისტორიო პირველწყარო შედგენილი ყოფილა არმამში (3, გვ. 555). თავის უფრო ვრცელი სახის თვალსაზრისს მოცემულ საკითხზე იგი ასე აღ-

ნიშნავს: „შედარებითი შესწავლა ამ ძეგლისა („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ - მ. გ.) და ორი სხვა ძველი ქართული საისტორიო თხზულებისა - ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის მაგნიანებისა - გვიჩვენებს, რომ მე-7 საუკუნეში ქართულად არსებული სხვა უფრო ვრცელი მაგნიანე, რომელიც ეხებოდა იმავე ათსაუკუნოვან პერიოდს (ე. ი. მე-4 საუკუნის ბოლოდან ჩვენი წელთაღრიცხვის უწინარეს - ვიდრე მე-7 საუკუნემდე ჩვენი წელთაღრიცხვისა). „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“-ს შემადგინვე, ერთი მხრივ, ხოლო ლეონტი მროველი და ჯუანშერი, მეორე მხრივ, - მისდევენ ერთი და იმავე ძველი მაგნიანის ქარგას, ზოგიერთი ვარიაციებით. ამასთან, „მოქცევაჲ“-ს მაგნიანეში შერჩენილია ისეთი ნიშანდობლივი მაჩვენებლები, საიდანაც ირკვევა, რომ „მოქცევაჲ“-ს ავტორს შემოკლებით გადმოუცია ძველი ვრცელი მაგნიანის ტექსტი“ (პ. გვ. 319).

პ. ინგოროყვას თვალსაზრისი ნათელია: ისე როგორც ლეონტი მროველის და ჯუანშერის თხზულებანი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყარო ყოფილა VII საუკუნის მაგნიანე, რომლითაც სამივე ძეგლი სარგებლობს, ოღონდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორს შემოკლებია VII ს-ის ვრცელი მაგნიანის ტექსტი და მიუღია მისი ექსცერპტული ვარიანტი.

ამ თვალსაზრისს იზიარებს ე. ხოშგარია-ბროსე. მას მართებულად მიაჩნია სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება (ექ. თაყაიშვილი, თ. ჟორდანიას, პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე და სხვ.), რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკა წარმოადგენს რაღაც უფრო ვრცელი თხზულების (მაგნიანის) შემოკლებულ ვარიანტს (7, გვ. 48). ე. ხოშგარია-ბროსეს აზრით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ როგორც მთლიანი ძეგლი, რომელშიც იგულისხმება ქრონიკა და ნინოს ცხოვრების ვრცელი ვარიანტი ერთად, შექმნილია IX საუკუნეში. მისმა „შემქმნელმა (IX ს.) ქართლის გაქრისტიანების სრუ-

ლი სურათის წარმოსაქმნელად იმ წყაროების საშუალებით, რომელნიც მას ხელთ ჰქონდა, აიღო VII ს-ის მაგიანე და შემოკლებული სახით, როგორც ისტორიული ფონი, წინ წაუმძღვარა თავის მიერ შექმნილ ძეგლს, რომლის ძირითად ნაწილს ნინოს ცხოვრების ვრცელი ვარიანტი ქმნიდა" (7, გვ. 51). „ქართლის ცხოვრებაში" კი, მისი აზრით, VII ს-ის ეს საერთო წყარო ვრცლად არის წარმოდგენილი, თუმცა გადამუშავებული სახით.

ე. ხოშგარია-ბროსემ თავის ნაშრომში ფართოდ და კომპაქტურად თავი მოუყარა და წარმოაჩინა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში" და „ქართლის ცხოვრებაში" - ლეონტი მროველის, ჯუანშერის და სუმბაგ დავითის ძის თხზულებებში - ასახული ქართლის ისტორიის რიგი მოვლენების და ფაქტების შეხვედრები, დამთხვევები, ვარიაციები და განსხვავებანი, შეეცადა ამის საფუძველზე „მოქცევაჲ ქართლისაჲში" და „ქართლის ცხოვრებაში" საერთო წყაროს კვალი დაედასტურებინა (7, გვ. 52-63). ორივე ამ ისტორიული ძეგლის - „ქართლის მოქცევის" და „ქართლის ცხოვრების" - საერთო წყარო, მკვლევარს მიაჩნია VII საუკუნის მაგიანე.

რა შეიძლება ითქვას ამ თვალსაზრისის შესახებ?

რეალურად, მაგერიალურად, ასეთი მაგიანე VII საუკუნისა არ არსებობს. ამიგომ, როდესაც ისტორიული ფაქტი სახეზე არ გვაქვს, თეორიულად უამრავი ვარაუდი შეიძლება დავეშვათ, მათ შორის, VII საუკუნის ასეთი საერთო წყაროს არსებობაც. მაგრამ რაგომ მაინცდამაინც VII ს-ის მაგიანე და უფრო ადრეული ხანის არა? ვთქვათ, V-VI საუკუნეების. ცხადია, დასაშვებია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" და „ქართლის ცხოვრების" საერთო ადრინდელი წყარო-მაგიანის არსებობა, მაგრამ არა მხოლოდ VII ს-ის დროის, არამედ უფრო ადრეული ხანისაც.

როგორც ვხედავთ, მკვლევრებმა მეტად საყურადღებო და მნიშვნელოვანი მოსაზრებები მოგვცეს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროებზე, მიუხედავად იმისა, რომ მათი რიგი მოსაზრებებისა, პირდაპირი ცნობებისა და მითითებების უქონლობის გამო, ვარაუდების კატეგორიას განეკუთვნება.

თავის მხრივ, ვეხებით რა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროებს, გარდა უკვე აღნიშნულისა, ჩვენი აზრით, წყარო „მოქცევაჲს“ პრეამბულისა, - სადაც ქართლში „ბუნთურქების“ არსებობაზეა საუბარი, - უნდა ყოფილიყო ავესგა, ძველ ირანთა რელიგიის, ზოროასტრიზმის, უძველესი ლიტერატურული ძეგლი, რომელშიც ირანის ლეგენდარული მეფის ქაიხოსროსა და „თურქთა“ (თურანელთა) მეფე აფრასიაბის დიდი სისხლისმღვრელი ომებია გადმოცემული. ავესგა შექმნილია ალექსანდრე მაკედონელამდე, ძვ. წ-ის I ათასწლეულში (ჩაუწერიათ ძვ. წ. III ს-ში, საბოლოო სახით ახ. წ-ის VI ს-ში).

ასევე, „ქართლის მოქცევის“ პრეამბულაში ალექსანდრე მაკედონელის უწმინდურ გომებთან, კერძოდ, ქართლში „ბუნთურქებთან“ ბრძოლის წყარო დაკავშირებული უნდა იყოს ალექსანდრე მაკედონელის კავკასიაში ლაშქრობისა და კავკასიის მთებში მოსახლე „გოგისა და მაგოგის“ უწმინდური გომების წინააღმდეგ მისი ბრძოლის ლეგენდების ციკლთან, ფსევდოკალისტენეს „ალექსანდრიანთან“ („ალექსანდრეს რომანი“). უწმინდურ გომებად მიჩნეული იყო პუნები, თურქები და ხაზარები. როგორც გ. მამულია აღნიშნავს, ეს ლეგენდები ასახულია აგრეთვე სირიელი მწერლის იაკობ სურულელის (V-VI სს.) თხზულებაში „წინასწარმეგყველება“. არსებობდა ამ სახის სხვა ლეგენდებიც, - ასახული ბერძენი მეთოდოს პაგრელის (III-IV სს.) „გამოცხადება“-ში (6, გვ. 150-153), სომეხი ისტორიკოსის მოვსეს ხორენაცის (V ს.) „სომხეთის ისტორია“-ში და სხვ. ეს ლეგენ-

დები შეპირი თუ ლიგერატურული გზით შემოდიოდა ქართლში და ისინი, ჩვენი აზრით, აშკარაა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ პრეამბულის (ალექსანდრე მაკედონელის მოსვლა ქართლში, მისი ბრძოლა „ბუნთურქებთან“) ერთ-ერთი წყარო უნდა გამხდარიყო.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და ძიების საგანია „მოქცევაჲში“ მოცემული ქართლის (იბერიის) წარმართ მეფეთა სიისა და მათი მოღვაწეობის მიკროქრონიკის წყაროები. მართლაც და რა უნდა ყოფილიყო წარმართ მეფეთა მიკროქრონიკის წყაროები? თუ თვითონ ეს მიკროქრონიკა იყო წყარო „მოქცევაჲს“ შემდგენელ-ავტორისთვის და უკვლელად შეიგანეს თხზულებაში?

ჩვენი აზრი ქართლის წარმართ მეფეთა მიკროქრონიკაზე და მის წყაროებზე ასეთია: მას შემდეგ, რაც ქართლის სახელმწიფო წარმოიქმნა ალექსანდრობის ხანაში, ძვ. წ-ის IV-III სს-ის მიჯნაზე (შესაძლოა, უფრო ადრეც), უეჭველია, სამეფო კარზე, მის სამწიგნობრო-კანცელარიაში აღირიცხებოდა, ქრონისგული ჩანაწერების სახით მაინც, ქართლის მეფენი, მათი ბეობის წლები, მეფეთა რიგი, ასევე მათი მოღვაწეობის ძირითადი მოვლენები და ფაქტები. თვით მეფენი დაინგერესებულნი იყვნენ მათი სახელისა და ნამოღვაწარის დიდებითა და უკვდავყოფით. მსოფლიო ისტორიაში ეს მეფე-ხელმწიფეთა დაუწერელი კანონია. ამასთან, თვით სახელმწიფოს შემქმნელ ეთნოსს, ერს, განსაკუთრებით მის ინტელექტუალურ და არისტოკრატიულ ელიტას, უჩნდება სულიერი მოთხოვნილება მათი ქვეყნის ისტორიის შექმნისა (დაწერისა). ქართლის სამეფოს სამწიგნობრო კანცელარია, ანუ იმ დროის სამეფო კარის „ისტორიული არქივი“, უნდა ყოფილიყო წყარო ქართლის წარმართ მეფეთა სიისა და მიკროქრონიკისა, რაც მოცემულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“. ჩვენ არ ვიცით ეს წყარო, უფრო ვრცელი იყო და იგი

შეამოკლა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორმა, თუ მიკროქრონიკის სახით იყო იგი თავიდანვე სამეფო სამწიგნობროში. შესაძლოა ერთიც და მეორეც. ქართლის წარმართ მეფეთა ბეობის მასალები და ეს მათი ერთიანი მიკროისტორია შესაძლოა იწერებოდა არამეულ ან ბერძნულ ენაზე, თუ ქართული დამწერლობა მაშინ არ არსებობდა. ამასთან, წერილობითი სამეფო სამწიგნობრო რომც გამოირიცხოს, ქართლის მეფეების რიგი და მათი ნამოღვაწარის მიკროქრონიკა, ეჭვი არაა, სამეფო საგვარეულოს წევრებმა და ქურუმებმა გრადიციული გეპირსიგყვიერი გადმოცემით გეპირად იცოდნენ და ასევე გადასცემდნენ მომდევნო თაობებს, ვიდრე მისი წერილობითი ფიქსირება არ მოხდებოდა. მაგრამ ის უფრო ჩანს, რომ ქართლის წარმართ მეფეთა ნამოღვაწარის მიკროწერილობითი ფიქსაცია ხდებოდა; ამის მოწმობა, ჩვენი აზრით, არის არმაზული ეპიგრაფიკა შესრულებული არამეულ და ბერძნულ ენებზე. ამასთან, თვით არმაზული ეპიგრაფიკაც, რომლის დიდი ნაწილი აღარ შემორჩა, უნდა ყოფილიყო წყარო „მოქცევაჲ“-ს ავტორისა.

წარმართ მეფეთა სახელების, ბეობისა და მოღვაწეობის მიკროქრონისტული ჩანაწერები, უეჭველია, უკვე ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნიდან - ძვ. წ.-ის III საუკუნეში დგებოდა და ძვ. წ.-ის II-I სს-ში სამეფო სამწიგნობროში არსებობდა. ეს ჩანაწერები უნდა ყოფილიყო წყარო მეფეთა ისტორიის მიკროქრონიკისა, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ არის მოცემული და რომელსაც პ. ინგოროყვა სამართლიანად „არმაზულ მაგიანეს“ უწოდებს, რადგან იგი, ჩანს, არმაზში იწერებოდა.

რაც შეეხება ქართლის გაქრისტიანების ისტორიის წყაროს, როგორც აღნიშნულია, თვით „მოქცევაჲ“ გვისახელებს მას, - გრიგოლ დიაკონის მიერ „მოკლედ აღწერილ ქართლის მოქცევას“. შესაძლოა, გრიგოლ დიაკონი თანამე-

დროვე იყო ქართლის გაქრისტიანებისა, ხოლო თუ იგი მთლიანად
გვიანო პერიოდის ავტორია, ვთქვათ, V-VI საუკუნეების, მა-
შინ, შესაძლოა, გრიგოლ დიაკონს თვით ესარგებლა რო-
გორც ქართული, ისე უცხოური წყაროებით - ბერძნულ-რო-
მაულით, სომხურით.

ქართლის გაქრისტიანების შემდგომი პერიოდის სოცი-
ალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური და რელიგიური ისტო-
რიის წყაროები VII ს-ის II ნახევრამდე, როგორც მკვლევ-
რები სწორად აღნიშნავენ, უნდა ყოფილიყო როგორც ქარ-
თული, ასევე უცხოური - არსებითად ბერძნულ-რომაული და
სომხური თბულებანი, რომლებისგან თვით „მოქცევაჲს“ ავ-
ტორის სიტყვით, „გამოკრეფილი“ არის სათანადო საისტო-
რიო ფაქტები და მოვლენები.

Medea Gogoladze

The Sources of “Kartlis Tskhovreba”

The paper deals with the sources “Kartlis Tskhovreba“ is based on. The viewpoint of scientists (I. Javakhishvili, E. Takaishvili, K. Kekelidze, S. Kakabadze, P. Ingorokva, E. Khoshtaria-Brosse etc) on the subject are taken into account as well.

The chronicle is based on Georgian and foreign sources most of, which are lost. These sources are: “Shortly Described Book of the Conversion of Kartkli by Grigol Deacon”, various Persian, Greek etc sources such as: Greek apocryphal novel “Alexsandriani” (the history of Alexsander III of Macedon’s campaign), “Data Preserved in Royal Scriptoriums” in the times of pagan kings of Iberia, the history of pagan kings of Kartli or so called “Armasian Chroni-

cle", Armasian epigraph, micro-chronicles of the history of the kings of Kartli. Also Avesta, the cycle of legends of Alexander III of Macedon's fight in the Caucasus against "Gog and Magog" the evil tribes (the Huns, the Turks, the Khazars), "The History of Armenia" by Mose Khorenel etc. These sources, mainly legends, were spread in Georgia orally or through literature.

ლიტერატურა

1. „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, I, თბ., 1963.
2. ექ. თაყაიშვილი, სამი ისტორიული ხრონიკა, გფ., 1890.
3. პ. ინგოროყვა, თხზ., ტ. IV, თბ., 1978.
4. ს. კაკაბაძე, მოქცევაჲ ქართლისაჲ, საისტორიო ძიებანი, თბ., 1924.
5. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.
6. გ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, “მეცნიერება”, 1979.
7. ე. ხოშგარია-ბროსე, ლეონტი მროველი და “ქართლის ცხოვრება”, თბ., 1996.
8. ივ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. VIII, თბ., 1977.
9. С. Какабадзе, О древно-грузинских летописцах XI-го столетия, Тб., 1912.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღება

დიდ მენცნიერულ მნიშვნელობას და ასეთივე კულტურულ სიძველეთა მემკვიდრეობით ღირებულებას შეადგენს ძეგლის დათარიღება. საერთოდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ მინიშნებაც კი არაა, თუ როდის დაიწერა იგი, ამიგომ შეკვლევართა მოსაზრებანი ამ მხრივ სხვადასხვა საფუძვლებსა და გარემოებებს ემყარებიან.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ მოცემული ქართლის ისტორიისა და თვით ძეგლის ისტორიული თხრობის ქრონოლოგიური საზღვრებია: ჩვენს ერაშლე ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნიდან (ძვ. წ. IV ს.), ვიდრე ახ. წ-ის VII ს. II ნახევრამდე (არაბების შემოსევამდე, ქართლის ერისმთავარ სგეფანომ II-მდე). ამიგომ, თვით ძეგლის პირველი გამოცემლის ექ. თაყაიშვილის აზრით, ადრე „ქართლის მოქცევის“ ქრონიკა სგეფანომ II-ის (639-663) დრომდე ყოფილა მოყვანილი, ხოლო სგეფანოს II-ის შემდეგ ერისთავების და კათალიკოსების სია ძეგლში მერმეა მიმატებული. "ამგვარათ, ქართლის მოქცევის შედგენას, ჩვენის აზრით, მეშვიდე საუკუნეში უნდა პქონდეს ადგილი" (2, გვ. XIV), დაასკვნის იგი. როგორც ვხედავთ, ექ. თაყაიშვილს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ VII ს-ში შედგენილ ძეგლად მიაჩნდა.

ექ. თაყაიშვილის თვალსაზრისს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღების საკითხში იზიარებენ მკვლევრები: ს. კაკაბაძე (4, გვ. 91), პ. ინგოროყვა (3, გვ. 136), გ. მელიქიშვილი (9, გვ. 25-26), მ. ლორთქიფანიძე (6, გვ. 122-123).

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შეუძლებელია VII საუკუნეში შედგენილად მივიჩნიოთ, რადგან ძეგლში დასახელებულია ირანის სასანელთა მეფეების

დედაქალაქი ბაღდადი, რომელიც VII ს-ში არ არსებობდა მის აგებას მხოლოდ VIII ს-ში, 762 წელს შეუდგნენ. ამიგომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანე უფრო IX საუკუნეშია შედგენილი (8, გვ. 114).

ამავე აზრისაა კ. კეკელიძე. გარდა ძეგლში დასახელებული ბაღდადისა, კ. კეკელიძეს მოაქვს მეორე არგუმენტი: IX ს-ის მოღვაწე, კათალიკოსი არსენ დიდი საფარელი თავის თხზულებაში „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“, რომელიც დაწერილია 826 წლის ახლოს, ქართველთა განმანათლებლად კვლავ გრიგოლ პართელს თელის და ნინოს სახელს არსად იხსენიებს, და, მაშასადამე, არსენის დროს (860-887 წწ.) „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჯერ კიდევ არ არსებობდა, თორემ შეუძლებელია ის არსენს არ სცოდნოდა. ამიგომ ეს ძეგლი, „მთლიანი თხზულება“ შედგენილი უნდა იყოს IX ს-ის ბოლო მეოთხედში (5, გვ. 530-531). უფრო კონკრეტულად კი 862 წლის შემდეგ. მისივე აზრით, ქართლისა და სომხეთის საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ, განსაკუთრებით IX საუკუნეში, ქართველები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ მათთვის საჭირო გახდა სომხებისა და მათი ეკლესიისაგან სრულებით დამოუკიდებელი მოძღვარი და განმანათლებელი მოეძებნათ და ასეთი გამოეძებნეს წმ. ნინოს სახით, რომელიც მოსე ხორენელის თხზულებაში იხსენიება, რიფსიმე-გაიანეს ამხანაგი დედაკაცი ნუნე, რომელიც გრიგოლ განმანათლებლის ხელმძღვანელობით მოქმედებდა (5, გვ. 524).

ს. კაკაბაძის აზრით, საკუთრივ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ანუ ქართლის გაქრისტიანება დაიწერა IV ს-ის უკანასკნელ მეოთხედში. მისი დასკვნით: 1) „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შეიძლება დაწერილიყო ბერძნულად და ქართულად, ბერძნულის პრიორიტეტით, ისეთი ავტორის მიერ, რომელსაც კარგად ეხერხებოდა ბერძნულად აზროვნება და წე-

რაც, 2) თავდაპირველი ქართული გექსტის შემცველი უნდა ყოფილიყო ჭელიშური ვარიანტი, ხოლო ბერძნულიდან ქართული თარგმანისა - შაგბერდული ვარიანტი, 3) თხზულების ავტორი ყოფილა გრიგოლ დიაკონი, რომლის ბერძნული გექსტი IV საუკუნეშივე, ან არაუგვიანეს V ს-ის დასაწყისისა, ქართულად ყოფილა გადათარგმნილი (შაგბერდული ვარიანტი) (4, გვ. 81, 85). რაც შეეხება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მაგიანეს, მის მთელ ისტორიულ ნაწილს, ს. კაკაბაძის აზრით, რადგან ავტორი თხრობას, არაბების მიერ ბაღდადის დაპყრობით ამთავრებს, იგი დაწერილი უნდა იყოს VII ს-ის II ნახევარში (4, გვ. 91-92).

ხოლო დროს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღებას შეეხო მკვლევარი მ. ჩხარგიშვილი. მისი აზრით, ჯერ დაიწერა „ნინოს ცხოვრება“ IV ს-ის შუა ხანებში, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ კი შეიქმნა V საუკუნეში, ვახგანგ გორგასლის დროს (კათალიკოსობის დაწესებასა და ეკლესიის რეორგანიზაციასთან დაკავშირებით). მისივე აზრით, „ვრცელი ნინოს ცხოვრების“ პარალელურად და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თანადროულად შეიქმნა „მცირე ნინოს ცხოვრება“, რომელიც თხზულებაშია მოცემული. მას, ასევე მიაჩნია, რომ პირველი გექსტები „ნინოს ცხოვრებისა“ წარმოიშვნენ ქართლის გაქრისტიანების თითქმის თანადროულად, ხოლო V ს-ის II ნახევარში კი მათ ბაზაზე შეიქმნა თვისობრივად ახალი ნაწარმოები „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, რომელშიც ვერტიკალურად „ნინოს ცხოვრების“ ციკლის ორი შტო (7, გვ. 91-92), ე. ი. „ვრცელი“ და „მცირე“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მაგიანე და „წმ. ნინოს ცხოვრება“ მას ვრთიან ნაწარმოებად მიაჩნია). როგორც ვხედავთ, მ. ჩხარგიშვილი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ V ს-ის II ნახევრის ნაწარმოებად თვლის.

ასეთია მკვლევართა მოსაზრებანი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღების საკითხში.

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევრებისა სამართლიანად ვერ იზიარებენ ივ. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის თვალსაზრისს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ IX საუკუნით დათარიღების შესახებ. ამ უკანასკნელთა ერთ-ერთი ძირითადი არგუმენტის - VII ს-ის ძეგლში შეუძლებელია ქ. ბაღდადი დაეწერათ - საპირისპიროდ მკვლევრები მართებულად აღნიშნავენ, რომ „ბაღდადი“ აღნიშნულია „მოქცევაჲს“ შავბერდულ ვარიანტში და, რომ იგი შემდეგდროინდელი გლოსაა, ხოლო „მოქცევაჲს“ მეორე ვარიანტში, ჭელიშურში (რომელიც ზოგ მკვლევართ უფრო ძველ რედაქციად მიაჩნიათ) ბაღდადის ნაცვლად სწორად წერია „ბაბილონი“ (1, გვ. 96). რაც შეეხება მეორე არგუმენტს, რომ ქართული და სომხური საეკლესიო განხეთქილების სიმძაფრემ, განსაკუთრებით IX საუკუნეში, საქართველოში გამოიწვია მოთხოვნილება, ქართველებს საკუთარი განმანათლებელ-გამაქრისტიანებელი ჰყოლოდათ, ეს ნამდვილად ასე უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველთა გაქრისტიანების საქმეში საქართველოში უნდა არსებულიყო აგრეთვე წმ. ნინოს როლის გრადიციაც, მით უფრო, რომ გყვე ქალი ნინოს („ნუნეს“) მიერ ქართლის მოქცევის გრადიცია, არსებობდა IV-V საუკუნის ბერძნულ-ლათინურ მწერლობაში, ასევე, თვით ადრეული ხანის სომხურ საისტორიო მწერლობაშიც (10). ამიგომ, როგორც აღნიშნავენ, „შესაძლებელია, რომ „მოქცევაჲში“ სწორედ ეს უძველესი გრადიცია იყოს ასახული, ხოლო გრიგოლის სახელის გაჩენა ქართველთა გაქრისტიანების საქმეში გარკვეულ პოლიტიკურ მომენტთან იყო დაკავშირებული, რაც შემდეგ ისევ რელიგიურ-პოლიტიკური მოსაზრებით ამოღებულ იქნა გაქრისტიანების ისტორიიდან (6, გვ. 128).

როგორც ვხედავთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღება რთული საკითხია, რადგან არავითარი მინიშნებაც კი

არ არის ძეგლში, რა პერიოდში, ან რომელი მეფის თუ პოლიტიკური მოვლენის დროს დაიწერა იგი. ამიგომ, რიგი მოსაზრებები ვარაუდების სფეროს განეკუთვნება.

ჩვენი აზრით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღება სხვაგვარი კუთხით უნდა ხდებოდეს. სახელდობრ, „მოქცევაჲს“ დათარიღებისას ძირითად პრინციპად უნდა ავიღოთ: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, მისი შედგენილობა (შემადგენელი ნაწილები) „იწერებოდა ჟამითი-ჟამად“. ამდენად „მოქცევაჲს“ დათარიღება დაკავშირებულია მის შედგენილობასთან, იმასთან, თუ როდის არის შედგენილი მისი ძირითადი ნაწილები:

1. პრეამბულა - ალექსანდრე მაკედონელის ქართლში მოსვლა, „ბუნთურქებთან“ მისი ბრძოლა და მათი გარეკვა; ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნა.

2. ქართლის (იბერიის) წარმართ მეფეთა ხანის ისტორიული მიკროქრონიკა პირველ ქრისტიან მეფე მირიანამდე.

3. ქართლის გაქრისტიანება (IV ს.).

4. ქართლის ისტორია IV საუკუნიდან (გაქრისტიანებიდან) VII ს-ის II ნახევრამდე.

როდესაც ქართლის გაქრისტიანების ისტორიას წერდნენ, ქართლის (იბერიის) წარმართ მეფეთა ხანის ისტორია დიდი ხანია უნდა არსებულებოდა. ეჭვი არაა, ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნის შემდეგ, როგორც აღნიშნულია, სახელმწიფოს თავისი და მისი მეფეების ისტორიის მოთხოვნილება გაუჩნდებოდა, ერთი საუკუნის შემდეგ მაინც. ამიგომ, ძველი ქართლის წარმართ მეფეთა ისტორიული ქრონიკები, მოკლე ჩანაწერების სახით მაინც, ძვ. წ-ის II საუკუნიდანვე უნდა დაწყებულიყო ქართლის პირველი მეფიდან, სამეფოს (სახელმწიფოს) შექმნიდან და სისტემაგურად, დროდადრო უნდა გაგრძელებულიყო შემდგომი მეფეების ნამოღვაწარი-

სა და მოვლენების აღწერით. რა ენაზე, ან რომელი დამწერლობით იწერებოდა ქართლის წარმართ მეფეთა ისტორიები თუ მიკროქრონიკები, ჩვენთვის უცნობია, შესაძლოა, იგი იწერებოდა ბერძნულ-არამეულ, ანდა ქართულ ენაზე ბერძნულ-არამეული დამწერლობით (ამასთან, გამორიცხული არ უნდა იყოს ქართული დამწერლობაც, რადგან დღესაც გადაუწყვეტელია საკითხი ქართული დამწერლობის წარმოშობის დროს შესახებ). ასე რომ, ძველი და ახალი წ-ის პირველ საუკუნეებში უნდა არსებულიყო ქართლის წარმართ მეფეთა ისტორიული ქრონიკა, რომელიც, ჩანს, არმაზში იწერებოდა და ინახებოდა სამეფო სამწიგნობროში, სამეფო არქივში. აშკარაა, ქართლის წარმართ მეფეთა მიკროქრონიკა ავთენტურია, მასში მოცემული მთელი რიგი ქართლის მეფეები, როგორც შემდგომში დავინახავთ, დასტურდება უცხოურ წყაროებში და ამდენად ქრონიკა ისტორიული რეალიაა. შესაძლოა, პირველი საუკუნეების ქრონიკულ ჩანაწერებში უფრო ვრცლად იყო მოცემული წარმართ მეფეთა ნამოღვაწარი, მაგრამ შემდეგში, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დაწერისას, გამორიცხული არაა, მის ავტორ-შემდგენელს შეეკვეცა იგი. ამასთან, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანის ამ ნაწილს, ქართლის წარმართ მეფეთა მოღვაწეობის მიკროისტორიას, რომელიც, შესაძლოა, გაცილებით ვრცელი ისტორიის სახით ყოფილიყო მოცემული, თავიდანვე რქმეოდა „ჰამბავი მეფეთა“, ან „ჰამბავი ქართლის მეფეთა“, ანდა „ქართლის მეფეთა ცხოვრება“, სწორედ ასეთი სათაურის მსგავსი, რომელიც ლეონტი მროველმა წარუძღვარა მის მიერ რედაქტირებულ ძველი ქართლის ისტორიას, „ქართლის ცხოვრებაში“ მოცემულს.

ქართლის წარმართ მეფეთა მოღვაწეობის ქრონიკის გარდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენისას, როგორც თვით ძველიდან ჩანს, არსებობდა აგრეთვე გრიგოლ დიაკ-

ზნის მიერ „მცირედ აღწერილი ქართლის მოქცევის წიგნი“ რომელიც შესაძლოა IV საუკუნეშივე ყოფილიყო დაწერილი.

დაბოლოს, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ საბოლოო შედგენისას, უნდა არსებულიყო აგრეთვე ქართლის საერო, სამოქალაქო-პოლიტიკური ისტორია IV საუკუნიდან VII ს-ის II ნახევრამდე (არაბების შემოსევამდე, როგორც ეს ძეგლშია), ან კიდევ, შესაძლოა, არსებობდა ქართლის ისტორია IV-V საუკუნეებისა, ხოლო VI და VII ს-ის I ნახევრის ქართლის ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენისას ავტორს დაემაგებინა.

ამრიგად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენისას, აშკარაა, რომ არსებობდა: 1. ქართლის წარმართ მეფეთა ისტორია, 2. გრიგოლ დიაკვნის მიერ „მცირედ აღწერილი ქართლის მოქცევის წიგნი“, 3. ქართლის სამოქალაქო პოლიტიკური ისტორია IV-VII ს-ის I ნახევრისა, ანდა უფრო მოკლე პერიოდებისა (IV-V, IV-VI სს.). აღნიშნულ თხზულებათა ბაზაზე ჩვენი აზრით, უნდა დაწერილ-შედგენილიყო „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. მაგრამ მისი ავტორ-შემდგენელი ამით არ შემოფარგლულა და მას განუმრავლავს დაეწერა თხზულების შექმნისას, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ (ანუ ქართლის ისტორიის) პრეამბულა, როგორც წესად მიღებული, საწყისი ნაწილი ხალხისა და ქვეყნის, სახელმწიფოს (სამეფოს) წარმოქმნის ისტორიისა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ეს პრეამბულა წინ ერთვის ქართლის (იბერიის) წარმართ მეფეთა ისტორიის მიკროქრონიკას და მოიცავს ქართველი ხალხის წინასახელმწიფოებრივ ხანას, ალექსანდრე მაკედონელის ლეგენდარულ ლაშქრობას ქართლში და ქართლის სახელმწიფოს (სამეფოს) წარმოქმნის თხრობას. ჩვენი აზრით, „მოქცევაჲს“ პრეამბულა დაწერილია გვიან, ავტორის მიერ თხზულების შედგენისას.

ასე ეგაპობრივად და ასეთი სახით უნდა დაწერილიყო დგენილიყო, ჩვენი აზრით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, როგორც ჩვენ დღეს გვაქვს. კითხვა ისმის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დაწერის (შედგენის) დროის შესახებ. კონკრეტული დრო, - ხანა, საუკუნე, - თუ როდის დაიწერა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მაგიაზე იმ სახით, როგორც დღეს ჩვენ გვაქვს, - უცნობია. არც მისი შემადგენელი ნაწილების დაწერის კონკრეტული საუკუნეა ცნობილი. მაგალითად, ვიცით, რომ ყოფილა გრიგოლ დიაკონის შემოდასახელებული თხზულება, მაგრამ მას ჩვენამდე არ მოუღწევია და არც ისაა ცნობილი, გრიგოლ დიაკონი რომელ საუკუნეში ცხოვრობდა. არც მთლიანი თხზულების „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მაგიანის არქეტიპი, ანდა თუნდაც ამ არქეტიპის ფრაგმენტი ჩვენ არ გავაჩნია, რომელიც დაგვეხმარებოდა ძეგლის დათარიღებაში. ნაწარმოების ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ხელნაწერი კი X საუკუნისაა (შაგბერდის კრებული. ამავე ხანისა ჩანს, ახალი - sin-50). ამიგომ ძეგლის შექმნის კონკრეტული ხანის (საუკუნის) ძიებას ამ მხრივ, არსებითად სასურველი შედეგი არ მოაქვს და იგი ვარაუდების სფეროს ვერ სცილდება. მაგრამ ამ საკითხში აშკარა ის არის, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შემადგენელი ნაწილებიდან ქართლის წარმართი მეფეების ისტორიული მიკროქრონიკა ძველი ხანისაა, ძვ. წ. და ახ. წ-ის პირველი საუკუნეების. ასევე ადრეული ხანის, შესაძლოა, IV-V საუკუნის იყოს თხრობა ქართლის გაქრისტიანების შესახებ. „მოქცევაჲს“ აღნიშნული ამ ნაწილების სიძველეზე, ჩვენი აზრით, მოწმობს ორი სპეციფიკური გერმინი, რომელიც მოცემულია „მოქცევაჲს“ ორივე აღნიშნულ ნაწილში. ესენია: 1. „გაიშორა“, „განიშორა“ და 2. „რაჲთურთ“. „მეფობდა როკ, რომელმან რაჲთურთით მცხეთაჲ გაიშორა“ (1, გვ. 82). მირიან მეფის დროს მცხეთის „გემო ეკლესია“ „განიშორეს მეოთხესა წელსა“ (1, გვ. 91).

მირიანის შემდეგ IV ს-ში მეფე ბაკურმა დაიწყო წილენის ეკლესიის შენება „და განიშორა ოცდამეათხუთმეგესა წელსა“ (1, გვ. 91). „განიშორა“, „განიშორა“ ნიშნავს დასრულებას, ხოლო ტერმინი „რაათურთ“ ნიშნავს ყოვლად, მთლიანად, სრულად. მეფე როკმა "რაათურთით მცხეთაჲ გაიშორა" ნიშნავს: როკმა მცხეთის აშენება სრულად, მთლიანად დაასრულა. უფიქრობთ, რომ ორივე ტერმინი: „რაათურთ“ და „განიშორა“ არქაული ქართული სიგყვებია; „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შემდეგ V საუკუნიდან, ტერმინი „განიშორა“, დასრულების შინაარსით, ქართულ ორიგინალურ და ნათარგმნ ძეგლებში არ უნდა გვხვდებოდეს. მართალია, შემდეგაც, VII ს-ის I მესამედის ამბების თხრობისას, სტეფანომ I-ის და სტეფანომ II-ის ქართლის ერისმთავრობისას „მოქცევაჲს“ მაგიანეში აღნიშნულია, რომ პირველის დროს „გვილისს სიონი განეშორა“, ხოლო მეორემ „განიშორა ჯუარისა ეკლესიაი“ (1, გვ. 96-97), მაგრამ ეს შესაძლოა ძეგლის ძველი და წინა საუკუნეებში შესრულებული შემადგენელი ნაწილების, ქართლის წარმართ მეფეთა ქრონიკისა და IV საუკუნეში ქართლის გაქრისტიანების ისტორიის თხზულების ენობრივი გავლენითაც აიხსნას – აღნიშნული სიგყვის ("განიშორა") გამეორება „მოქცევაჲს“ მაგიანის შემდგენელი ავტორის მიერ, VII ს-ის ამბების თხრობისას. VII ს-ის 40-იანი წლებიდან კი, ქართლის ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მაგიანეში მოცემული არაა.

გემოგანხილული მთელი რიგი ფაქტორების, ასევე, რიგ ავტორთა მოსაზრებების გათვალისწინებით, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მაგიანე, ანუ, ჩვენი აზრით, ძველი ქართლის ისტორია, იმ სახით, როგორც დღეს ჩვენ გვაქვს, შედგენილი უნდა იყოს VII ს-ის I ნახევარში.

მაგრამ ვფიქრობთ, ძეგლის შედგენის დაკონკრეტებული თარიღის შესაძლებელი ჩანს. ავგორი ისტორიულ თხრობას VII ს-ის 40-იანი წლების დასაწყისით ამთავრებს. ვფიქრობთ, ეს შემთხვევითი არაა. ძეგლი რომ VII ს-ის II ნახევარში დაწერილიყო, მისი ავგორი არაბთა შემოსევას ქართლში, ჰაბიბ-იბნ-მასლამას შემოსვლას 654 წელს, ქართლის დახარკვას და არაბთა ბაგონობის დამყარებას ორიოდე სიგყვით მაინც აღნიშნავდა. ამიგომ, ვფიქრობთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შედგენილი უნდა იყოს VII ს-ის 40-იან წლებში, სახელდობრ 642-643 წლებში, უფრო ზუსტად კი, 642-654 წლებში, არაბთა მიერ (ჰაბიბ-იბნ-მასლამა) ქართლის დაპყრობამდე (654 წ.).

Medea Gogoladze

On Dating of “Kartlis Tskhovreba”

The problem of dating “Kartlis Tskhovreba”, the viewpoints of scientists on the given subject is discussed in the paper.

The chronological frames of chronicle’s narration are from IVc. BC till the II half of VIIc. AC (till the Arabs’ invasion and Stephanos Erismtavari’s rule). That is why Ekvtime Takaishvili dates “Kartlis Tskhovreba” to VIIc. This opinion is shared by following scientists: S. Kakabadze, P. Ingorokva, G. Melikishvili, and M. Lordkipanidze. I. Javakhishvili and K. Kekelidze believed it was compiled in IXc. According to M. Chkhartishvili the chronicle is written in the times of Vakhtang Gorgasali (the II half of Vc.) in connection with the Georgian Church reorganization and esta-

blishing the institution of Catholicos.

The dating of the chronicle is based on studies of "Kartlis Tskhovreba" "composition and when are its main parts (preamble, the pagan kings of Kartli, the conversion of Kartli, the history Kartli from the conversion (IVc.) till the II half of VIIc.) are written. The author of "Kartlis Moktseva"(the conversion of Kartli) writes the monument on the base of following written sources: the history of pagan kings, "Shortly Described Book of the Conversion of Kartli" by Grigol Deacon, the civil political history of Kartli IV-VIIcc.

ლიგერატურა

1. „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიგერატურის ძეგლები", I, თბ., 1963.
2. ექ. თაყაიშვილი, სამი ისტორიული ხრონიკა, გვ., 1890.
3. პ. ინგოროყვა, თხზ. გ. IV, თბ., 1978.
4. ს. კაკაბაძე, მოქცევაჲ ქართლისაჲ, საისტორიო ძიებანი, თბ., 1924.
5. კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიგერატურის ისტორია, I, 1960.
6. მ. ლორთქიფანიძე, აღრეფოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1966.
7. მ. ჩხარგიშვილი, ქართული პაგიოგრაფიული წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხოვრება წმ. ნინოსი", თბ., 1987.
8. ივ. ჯავახიშვილი, თხზ. გ. VIII, თბ., 1977.
9. Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959.
10. История Армении Моисея Хоренского, М., 1893.

გულნარა ცეცხლაძე

ურთიერთდახმარების გრადიცია გურიაში

ქართველი ხალხის ერთ-ერთ ღირსშესანიშნავ გრადიციას – ურთიერთდახმარების ჩვეულებას – დღემდე არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ურთიერთდახმარების ფორმებმა ხანგრძლივი დროის მანძილზე მრავალი ცელილება განიცადა, რაც ხალხის ყოფა-ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებებით იყო განპირობებული.

ურთიერთდახმარების გრადიციის შესწავლა ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგანაც ეს არის მეზობლების, ნათესავებისა და მეგობრების ურთიერთდამოკიდებულების ერთ-ერთი უაღრესად საყურადღებო მომენტი, რასაც კონკრეტული გარემო განსაზღვრავს.

ურთიერთდახმარების ფორმები მონოგრაფიულად, ძირითადად, აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით არის შესწავლილი (7; 12). გარდა ამისა, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანებები შესწავლილი არის დასავლეთ საქართველოს ბევრ კუთხეში (გურია, იმერეთი, სამეგრელო, ლეჩხუმი) (6; 4; 5; 8). ურთიერთდახმარების ფორმებს სხვა საკითხებთან მიმართებაში მრავალი ეთნოლოგი ეხება.

წინამდებარე ნაშრომში შევეცადეთ წარმოგვედგინა გურიის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი ურთიერთდახმარების ბოგიერთი თავისებურება. ნაშრომს საფუძვლად უდევს ავტორის მიერ გურიაში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალა. ჩვენს მიზანს ამჯერად წარმოადგენს ურთიერთდახმარება განვიხილოთ როგორც ერთობლივი შრომითი საქმიანობა და სამოგადოებრივი ყოფის

მნიშვნელოვანი კომპონენტი.

საქართველოს სხვა კუთხეებთან ერთად გურიაც გამოირჩევა ურთიერთდახმარების სხვადასხვა ფორმის არსებობით. გურიის ეთნოგრაფიული ყოფის ცნობილი მკვლევარის აპ. წულაძის ცნობით: „ერთი სოფელი, ერთი ეკლესიის მრევლი ერთიმეორესთან მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული და კარგი მეზობლობაც ჰქონდათ. ერთიმეორის დახმარება, შემოძახება, ნუგეში, ჭირისა და ლხინის გაზიარება, გასესხება, ჩასესხება, მაინდი, ყანის, ძროხის, ღორის და ცხენის მოზიარება, მურღუნათლულობა, დედაშვილ-შვილიშვილობა, ერთად პურის ჭამა, გადაპატიყება-გადმოპატიყება, ერთიმეორეში მოსაკითხის გაგზავნა ჩვეულებრივი იყო... გირილი, ქორწილი, ნადი, ერთიმეორის ხელის წამოკვრა საერთო გახლდათ და ამ ფერხულში ყველას უნდა მიეღო მონაწილეობა“ (25, გვ. 130-133). მთელი სოფელი ჭირსა და ლხინში ერთად უნდა ყოფილიყო, ერთმანეთის დანდობა და გატანა უნდა შეძლებოდათ, კეთილმეზობლური ჰარმონია არავის არ უნდა დაერღვია..

სხვადასხვა სამუშაოს შესრულების დროს ურთიერთდახმარების აღმნიშვნელი ტერმინები საქართველოს ყველა კუთხეში განსხვავებული იყო. გურიაში მას „ნადი“ ეწოდებოდა.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ნადი“ ეს არის „მუშაკნი შეყრილნი – მუშად შეყრილნი კაცნი, გინა ფეიქარი“ (17, I, გვ. 556).

ს. ქლენგის მიერ შედგენილ გურულ ლექსიკონში „ნადი“ ასე არის განმარტებული: „სამუშაოზე კოლექტიურად შეკრებილი რამდენიმე გლეხი“ (18, გვ. 236).

ვ. ბარდაველიძე მიიჩნევს, რომ „ნადი“ ძველი ქართული სიტყვაა, რომელიც მომდინარეობს საერთო ქართულიდან, როდესაც სვანური და ზანური ჯერ არ იყო გამოყოფი-



ლი საერთო ქართულიდან, ქართული – ნადი, მგელი – ნოდი, ჭანური – ნოდე(რი), სვანური – ნადვ, ნედ. ამ სიგევის არაბულიდან სესხება (ნადუნ) გამორიცხული უნდა იყოს (2, გვ. 17).

ჯ. რუხაძის განმარტებით, „ნადი“ დასავლეთ საქართველოში ჩვეულებრივ უსასყიდლო დახმარებას გულისხმობდა (20, გვ. 182).

სხვა გერმინებით გამოიხატებოდა გაჭირვებული ოჯახებისადმი და ქვრივ-ობოლთა დახმარება. სამეგრელოში მას „შემწეობა“ ეწოდებოდა (5, გვ. 25), სამცხე-ჯავახეთში – „სანიჭარი“ (3, გვ. 173) თუშეთში – „ოჩხარი“ (7, გვ. 18-19), ერწო-თიანეთში – „სამადლოდ დახმარება“ (7, გვ. 17). გურიაში ასეთი დახმარებისათვის სპეციალური გერმინის არსებობა ეთნოგრაფიული მასალით არ დასტურდება, მას უბრალოდ „დახმარებას“ // „მიხმარებას“ ეძახდნენ.

რაიმე სამუშაოზე სამაგიეროს გადახდის მიზნით მიხმარება გურიაში ცნობილია „მაინდის“ სახელწოდებით. „მაინდი“ ეს იყო შრომითი დახმარების იმავე სახის შრომითვე გადახდა და არა ფულადი ანაზღაურება. გურული „მაინდი“ „ნაცვალგარდას“ შესაბამისია, რომელიც სანაცლო დახმარებას მოითხოვდა.

ეთნოგრაფიული მასალით გურიაში ურმის ნადის აღმნიშვნელი გერმინი „ხარ-ნადი“ დასტურდება, რაც ნადში ხარ-ურმისა და მისი პაგრონის მონაწილეობას გულისხმობდა. ცხოვრების პირობების ცვლილებასთან ერთად შეიცვალა ურთიერთდახმარების ფორმებიც, კერძოდ, ნადში გამწევი ძალის გამოყენება, თუმცა უკანასკნელ ათწლეულში მდგომარეობა კვლავ ძველს უბრუნდება.

ხშირ შემთხვევაში ურთიერთდახმარების ფორმების ფართოდ გავრცელებას დიდი ოჯახების დაშლას უკავშირებენ, რაც, ჩვენი აზრით, სრულიად გამართლებული უნდა იყ

ოს, რადგანაც პაგარა ოჯახებს, თავისი მცირერიცხოვნობის გამო, შრომატევადი და მოკლე ვადაში შესასრულებელი სამუშაოს მოსწრება სხვისი დახმარების გარეშე აღარ შეეძლო. რასაც მრავალსულიანი ოჯახები გამოყოფის შემდეგ კარგავენ, ნაწილობრივ ნადითა და ურთიერთდახმარებით აუნაზღაურდებათ. ეს კი გარკვეულ როლს ასრულებდა დიდი ოჯახების პაგარა ოჯახებად დაყოფაში (10, გვ. 71).

ურთიერთდახმარებას მთელ საქართველოში სხვადასხვა სახის სამუშაოს შესრულების დროს ფართოდ მიმართავდნენ. თავდაპირველად მას ექსპლოატაციის ნიშნები არ გაჩნდა, მაგრამ ფეოდალურ ხანაში, როცა თანდათანობით ღრმავდებოდა ქონებრივი დიფერენციაცია, ურთიერთდახმარებამ ექსპლოატაციის ელემენტები შეიძინა (23, გვ. 74; 7, გვ. 44; 12, გვ. 31).

როგორც გურიის შესახებ არსებული სიგელები ადასტურებენ, მიწათმფლობელები ადგენდნენ რამდენ ღლეს უნდა ემუშავათ ყმა-გლეხებს წელიწადში საბაგონო ბეგარაზე (განსაზღვრული საბაგონო ბეგარა). გარდა ამისა, მიწათმფლობელს შეეძლო, თავისი მოთხოვნილების მიხედვით, გამოეყვანა გლეხები სამუშაოდ და მათ არ ჰქონდათ ამაზე უარის თქმის უფლება. ყმების ამ საბაგონო ბეგარას, რომელიც განსაზღვრული არ იყო, „ნაღობა“ ეწოდებოდა. ამ სახელწოდებითაა იგი სიგელებში მოხსენიებული (28, გვ. 123-124). „ნაღობა“ სამუშაოს ხასიათის მოუხსენიებლადაც გვხვდება საბუთებში, მაგრამ უფრო ხშირად სამუშაოს ხასიათი განსაზღვრულია. ზოგჯერ ნიადაგი მუშაობა დაპირისპირებულია ნაღობას (15, გვ. 278). 1760 წლის შეწირულობის წიგნის მიხედვით, მამია გურიელი „სანაღოს გამოწვევისაგან“ ათავისუფლებს ბიჭვინთის ხაგის ყმებს (13, გვ. 11).

ამ საბუთებში ლაპარაკია გადასახადისაგან განთავისუფლების შესახებ, რაც იმის უდაო დასტურია, რომ დახმა-

რებას სავალდებულო ხასიათი ჰქონდა და ეს არ ყოფილა ურთიერთდახმარება (19, გვ. 419).

გემოთქმულიდან გამომდინარე ჩანს, რომ ფეოდალიზმის ეპოქაში ნადი ნებაყოფლობითი ფორმიდან სავალდებულო ბეგარად იქცა. ისტორიული დოკუმენტების მოწმობითაც დასტურდება, რომ ნადი, ისევე როგორც მამითადი, გარკვეული სახის ფეოდალურ (საბაგონო თუ საეკლესიო) გადასახადს წარმოადგენდა. მიუხედავად ამისა, ისტორიული პროცესების ცვლილებებთან ერთად, ნადმა თანდათანობით დაკარგა სავალდებულო ბეგარის სახე და ნამდვილი, უანგარო ურთიერთდახმარების ფორმად ჩამოყალიბდა.

ნადს XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში ამნაური ან შეძლებული გლეხი აწყობდა. ისინი ერთი გამასპინძლების ფასად შოულობდნენ მუქთ მუშახელს (4, გვ. 53-56), მაგრამ ამჟამა, ჩამოყალიბებული ექსპლოატაციის ფორმად ნადი მაინც არ ქცეულა.

ნადში მონაწილეობას მემობლები, ნათესავები და მეგობრები ღებულობდნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, გურიანში ცალკე არ იყო გამოყოფილი პირი, ვინც ნადის შესახებ შეაგყობინებდა. ეს შეიძლება ყოფილიყო ოჯახის უფროსი, ან ოჯახის რომელიმე წევრი, ან მემობელი (უფრო ახალგაზრდა) ან ნათესავი.

ნადში ნათესავებისა და მეგობრების დაპატიება ოჯახის სურვილზე იყო დამოკიდებული, ხოლო რაც შეეხება მემობლებს, ერთი უბნის ან კუთხის (მუხურის, სახვეისკაცოს) წევრები ერთმანეთს აუცილებლად პატიებდნენ, რაც ხშირად ნადის დროს გედმეგი მუშახელის თავმოყრასაც კი იწვევდა. როგორც ცნობილია, ერთი უბნის წევრები ანუ ხევისკაცები ვალდებულნი იყვნენ ურთიერთს დახმარებოდნენ ჭირსა და ლხინში, როგორც შრომით, ისე მაგერიალურად (24, გვ. 66).

ქორწილისა და გლოვის დროს დახმარება, რა თქმა უნდა, უშუალოდ ნაღს არ მიეკუთვნება, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში საქორწინო და სამგლოვიარო წესების შესრულებასთან ერთად ოჯახის სამეურნეო საქმეებიც ერთობლივად ვგარდებოდა.

ქორწილის ჩატარება მეზობლების დახმარების გარეშე არც კი წარმოიდგინება, ამ დროს შესასრულებელი უამრავი საქმე ხომ მათ იმედშია. აქ იგულისხმება როგორც საკუთრივ ქორწილისთვის წინასწარი მზადება და ქორწილი, ასევე სამეურნეო სამუშაოები, რომელიც მექორწინე ოჯახს ამ პერიოდისთვის აქვს. ყველაფერი ამის ხელმძღვანელი არის თავი კაცი (ბოლო პერიოდში მას გამგეს ეძახიან), რომელიც წინასწარ განსამღვრავს ვინ როდის რა უნდა გააკეთოს. ქორწილისთვის მზადებაში მთავარი დამხმარე ძალა მეზობლებია. მათ “მოსამსახურეს” ეძახიან. მათი რაოდენობა ქორწილის სიდიდემე არის დამოკიდებული.

შრომითი დახმარება ერთნაირი ხასიათისაა როგორც ქორწილის, ასევე გლოვის დროს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ქორწილისთვის მზადება და ქორწილი მხიარულებით იყო აღსავსე და ყველანი სიამოვნებით “მსახურობდნენ”. მაგრამ გლოვის დროსაც თავისი მოვალეობის შესრულებას არავინ გაურბოდა, რადგან გურულის რწმენით “ჭირი და ლხინი ყველას თავშია”.

ამასთან დაკავშირებით საჭიროდ მიგვაჩნია უფრო დაწვრილებით შევეხოთ სამეზობლო ურთიერთობებს, რაც ამათუ იმ სახის ურთიერთდახმარებაში გამოიხატებოდა.

გურიაში ყველა სოფელი რამდენიმე უბნისგან ანუ კუთხისგან შედგებოდა. გარდა ამისა, უბნის აღმნიშვნელ ტერმინად იხმარებოდა აგრეთვე “სახევისკაცო” // “სახეისკაცო” და “მუხური” // “მუხური”. ერთი უბანი ერთ სახევისკაცოს ანუ ერთ მუხურის წარმოადგენდა (ოზურგეთის რა-

იონის სოფელ ლიხაურში არის უბნის სახელწოდება „როსმუხურო“). თავდაპირველად ერთი უბანი, ძირითადად, ერთი გვარის ხალხით იყო დასახლებული. შესაძლებელი იყო აგრეთვე სახევისკაცოში ორი ან მეტი გვარის წარმომადგენლები გაერთიანებულიყვნენ. მაგ: XIX საუკუნის ბოლოს სოფელი ჭანჭიანი (ლანჩხუთის რაიონი) ოთხ სახევისკაცოდ იყოფოდა. წულაძე, ვადაჭკორია და გოგუაძე ცალცალკე იყო, მგელაძე და ჩიჩუა კი ერთად (25, გვ. 22). სოფელი ძიმითი (ოზურგეთის რაიონი) ოთხ უბნად იყოფოდა. თითოეული მათგანი შინა საქმეებს სოფლის ჩაურევლად აწესრიგებდა და უბანი ერთ „სახევისკაცოს“ შეადგენდა (27, გვ. 12-13).

როგორც აღვნიშნეთ, სახევისკაცოში უმეტესად ერთი გვარის წარმომადგენლები ცხოვრობდნენ, ხოლო სხვა გვარის წევრები შედარებით გვიან ჩამოსახლებულები ან ბედსიძედ მოსულები იყვნენ. მაგრამ სახევისკაცო ურთიერთობის მხრივ განსხვავება არ იყო. გვარის მიუხედავად, ხევისკაცები ვალდებულნი იყვნენ ერთმანეთს დახმარებოდნენ. ეს სავალდებულო წესები ჭირისა და ლხინის დროს თითოეულ სახევისკაცოს წინასწარ გამომუშავებული პქონდა, რომელთა დაცვას ყველა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

აქვე ჩნდება კითხვა, თუ ვინ იყო სახევისკაცოს ხელმძღვანელი? თითოეულ უბანს ყოველთვის ყავდა მოთავე, ჭკუასაკითხავი კაცი, რომლის სიტყუა, რჩევა-დარიგება ხევისთვის „ბეჭედი“ (ე.ი. გაღამწყვევი) იყო. ის გამოირჩეოდა გამოცდილებით, გონებაამახვილობით, მწეობით. ის იყო თავის გვარისა და კუთხის დიდი პატიოვანი. მის გარეშე, მის უკითხავად და უდასტუროდ ოჯახური საქმე არ გადაიტარებოდა და მით უმეტეს სასოფლო. სახევისკაცოს მეთაურად მიჩნეულია „მოთავე“ (25, გვ. 22) ან „ხევისთავი“ (27, გვ. 12-13).

გერმინი „ხევისკაცი“ ხევის (უბნის) ცალკეულ წევრს

ნიშნავს. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს გურიის ეთნოგრაფიული მასალა და სპეციალურ ლიტერატურაში არსებული ცნობები. მაგ: „გირილის დღეს მიცვალებულის პაგრონის ოჯახში ყველა ხეისთავის წევრს (ერთი ოჯახიდან) უნდა გაეგზავნა ღომი, ღობიო ან ყველი, ნიგოზი და ღვინო,“ ან კიდევ: „მიცვალებულის ოჯახში მის დასაფლავებამდე ცხელი (sic) არ დაინთებოდა, ესე იგი საჭმელი არ გაკეთდებოდა. ყოველდღიურად მზა სადილ-ვახშამში რიგ-რიგობით მოჰქონდათ ხევისკაცებს“ (25, გვ. 22). აქ ნათლად ჩანს, რომ გერმინ „ხევისკაცში“ ხევის ცალკეული წევრი იგულისხმება, რადგანაც აღნიშნული ვალდებულებები არა მარგო ხევის ხელმძღვანელს, არამედ ხევში შემავალ ყველა ოჯახს ეკისრებოდა.

XX საუკუნეში გერმინები „სახევისკაცო“, „ხევისთავი“, „ხევისკაცი,“ თანდათან დაიკარგა, მაგრამ სახევისკაცო ურთიერთობები ხალხმა დღემდე შეინარჩუნა. ხევისთავის ნაცვლად დამკვიდრდა გერმინი „თავი კაცი,“ რომელიც ამ შემთხვევაში არა ოჯახის უფროსად, არამედ უბნის ხელმძღვანელად მოიაზრება. ასევე იშვიათად იხმარება ნადის ორგანიზატორის აღმნიშვნელი გერმინი „ნადის თავი.“

ეგ. ნინოშვილის სახლ-მუზეუმის (ლანჩხუთის რაიონი, სოფ. არჩეული) ხელნაწერ ფონდებში დაცულია საბუთი „სია ხევის კაცებისაგან შესაწირავისა.“ მასში დასახელებულია იმ პირთა სია, ვინც ოჯახს დაეხმარა, აქვე მითითებულია შესაწირავის სახეობა და რაოდენობა. მოგვყავს ეს დოკუმენტი სრულად:

სია ხევის კაცებისაგან შესაწირავისა

“ნიკოია ლომაძემ (ხაზგასმულია საბუთში – გ. ც.) ნახევარი ქილა ღომი და ნახევარი საწყავი ღვინო –

ერთი ქილა ღომი გაბრიელა ლომაძემ და ხუთი ღოქი ღვინო კიდევ მან –

ხუთი კოთხო ქუილი (SiC) და მისი ღომი ლევაზიკა
ლომაძემ –

ნახევარი ქილა ღომი და მისი ღობიო ლაზარია დავი-
თის ძე ლომაძემ –

ორი კოთხო ღომი, ორი დოქი ღვინო, მისი ღობიო
ლევაზ ჭყონიამ –

ორი კოთხო ღომი და მისი ღობიო საყვარელა გოგო-
ას ძე ლომაძემ –

ორი კოთხო ღომი და ორი დოქი ღვინო, მისი ღობიო
შევარდენა ლომაძემ –

ორი კოთხო ღომი და მისი ღობიო გოგია გენაიშვილ-
მა –

ორი კოთხო ღომი და ორი დოქი ღვინო კაკაბა ლომა-
ძემ –

ალექსანდრა ლომაძემ ორი კოთხო ღომი, მისი ღო-
ბიო და ერთი დოქი ღვინო –

რეჯება გენაიშვილმა ორი კოთხო ღომი და მისი ღო-
ბიო –

გაბრიელა *ლომაძემ* ორი კოთხო ღომი და ერთი ღო-
ქი ღვინო –

ერფინიკა *გენაიშვილმა* ორი კოთხო ღომი და ერთი
დოქი ღვინო –

ორი კოთხო ღომი და მისი ღობიო ქიშვარდი ჭყონიამ –
ათი შაური ღვინოში მოიგანა ლევაზიკა ლომაძემ –“(2).

ამ საბუთში ხვეისკაცებად მოხსენიებულნი არიან სხვა-
დასხვა გვარის წარმომადგენლები – ლომაძე, ჭყონია და
გენაიშვილი, ე.ი. ერთ სახევისკაცოში 3 გვარი ცხოვრობდა,
სულ 15 ოჯახი (კომლი). საბუთში მითითებული არ არის, ჭი-
რის თუ ლხინის დროს გაიღეს ეს შესაწირავი. ჩვენი აზრით,
უფრო სავარაუდოა, რომ მიცვალებულის დაკრძალვის
დროს, რადგანაც უბანში არსებული სახევისკაცო ვალდებუ-

ლების მიხედვით საგირალში ყოველ ხევისკაცს დადგენილ რაოდენობის შესაწირავი უნდა მიეგანა (27, გვ. 19). გარდა შრომითი დახმარებისა, გარდაცვლილის ოჯახი იღებდა მაგრიალურ დახმარებას. წინათ ეს ნაგურით ხდებოდა, შემდეგ წინა პლანზე დადგა ფულადი დახმარება. უკანასკნელ ათწლეულში კვლავ დაიწყო ნაგურით შეწევნა.

სახევისკაცოში შემავეალი ოჯახების რაოდენობა დადგენილი არ ყოფილა. ეს, ძირითადად, მეზობელთა გერიგორიული მღებარეობით იყო განსაზღვრული. ზოგიერთ სახევისკაცოში 15 ოჯახი შედიოდა, ზოგში 20-25 და უფრო მეტიც.

უბანში მცხოვრებთა სახევისკაცო ურთიერთობა სოფლის თემისთვის დამახასიათებელი ბუნების მაგარებელი იყო და ურთიერთდახმარების გრადიციულ წესებს იმდენად ინახავდა, რამდენადაც ცალკეულ ოჯახებს, ჩამორჩენილი წარმოების იარაღების მოხმარების პირობებში, დამოუკიდებელი არსებობის შესაძლებლობა არ გააჩნდათ. მიუხედავად აღწერილისა, სახევისკაცოში მიკერძოება და დაპირისპირება მაინც იჩენდა თავს, რაც განსაკუთრებით XIX საუკუნის II ნახევარში შეიმჩნეოდა (27, გვ. 12-13).

ჩვენი აზრით, სახევისკაცო (მუხური) დამყარებული იყო გერიგორიულ-მეზობლურ პრინციპზე. იგი შეიძლება მონოგენური დასახლების მქონე ერთეული ყოფილიყო, მაგრამ ეს აუცილებელი არ იყო. მასში შეიძლება შესულიყო სხვადასხვა გვარის ოჯახებიც. „სახევისკაცო“ არ ემყარებოდა სისხლით ნათესაურ კავშირს. მიუხედავად ამისა, ქორწინება ერთ სახევისკაცოში აკრძალული იყო, თუმცა XX საუკუნის II ნახევრიდან ეს წესი ხშირ შემთხვევაში ირღვეოდა.

გურული „სახევისკაცო“ თავისი სოციალური მნიშვნელობით მეგრული „სამოხიოს“ და იმერული „მეხევეს“ მსგავსად არის მიჩნეული, რაც გამართლებულად მიგვაჩნია (26, გვ.

409).

ამ საკითხის განხილვა აქ მიზანშეწონილად ჩავთვალეთ, რათა გვეჩვენებინა, რომ სხვადასხვა სამუშაოს შესრულებაში, რა თქმა უნდა, ნათესავეებიც და მეგობრებიც მონაწილეობდნენ, მაგრამ მთავარი დამხმარე ძალა მაინც მეზობლები იყვნენ და ღლესაც ასეა. დამხმარეთა წრე იმ გერიგორიით შემოიფარგლებოდა, რასაც სახევისკაცო (უბანი) მოიცავდა.

საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მიცვალებულის ოჯახისთვის მაგერიალური დახმარების ჩვეულებაში ნათლად ჩანს, რომ თავისი წარმოშობით იგი გერიგორიული ერთიანობის პრინციპზე აგებულ საზოგადოებრივ წეს-წყობილებას უნდა შეესაბამებოდეს (9, გვ. 69-70).

ნადის შესახებ მთელი სოფელი იგებდა, რადგან იგი მნიშველოვან მოვლენად ითვლებოდა. ნადში მიწვევა ყველა ადამიანს ღიდ პატივად მიაჩნდა, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდას. ამ უკანასკნელისთვის ეს იყო მისი მოწიფულობის, „ხალხში გარევის“ აღიარება. მსგავსი შეხედულება დასტურდება რაჭაში (22, გვ. 255), აჭარაში (16, გვ. 16). აჭარაში ვაჟი რომ 14-15 წლის გახდებოდა, მას ნადში დაპატიებდნენ და ამ დროიდან ის მამაკაცების საზოგადოებაში ერევა და „დილყნად“ ითვლება (16, გვ.16).

ყველა ახალგაზრდა ცდილობდა ამ დროს თავი გამოეჩინა, როგორც ბეჯითსა და მარჯვეს, რადგან აქ მიღებული შეფასება მას მთელი სიცოცხლე გაჰყვებოდა. იგი პირველად ნადში მიწვევის ღლეს საზოგადოებაში თავისი სოციალური სტატუსის დამკვიდრებას იწყებდა. ნადი აგრეთვე მხიარულებისა და სანახაობის აღგილიც იყო. ახალგაზრდას არა მარტო შრომაში უნდა ესახელებინა თავი, არამედ მახვილსიგყვაობაში, ქეიფში, საღლეგრძელოების წარმოთქმაში და სხვ. ამიგომ უთქვამს ხალხს „სასიძო ნადზე უნდა ამოარ-

ჩიო“ (22, გვ. 256).

გურული ნადის სპეციფიკურობა იმაშიც პოულობდა გამოხატულებას, რომ ეს პროცესი ძალიან მდიდარი იყო სიმღერებით. ნადი ადამიანის მუსიკალური მონაცემების დემონსტრირების ადგილიც იყო.

ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნადი იყო არა უბრალოდ რაიმე სამეურნეო საქმიანობის ერთად შესრულება, არამედ გარკვეულ ტერიტორიაზე მცხოვრებ ადამიანთა და აგრეთვე ნათესავ-მეგობართა ურთიერთობის ერთ-ერთი ფორმა. ამ დროს ახალგაზრდები ეცნობოდნენ სოფლის, კერძოდ ამ უბნის, ისტორიას, ეჩვეოდნენ უმცროს-უფროსობის გრადიციის დაცვას, სწავლობდნენ სუფრის წესებს, საღვთისმეტყველოს თანმიმდევრობას და მის წარმოთქმას, ღვინის გამოცნობას და სხვ. ნადი, განსაკუთრებით კი ნადის ვახშამი, იყო მხიარულებისა და დროსტარების მნიშვნელოვანი ადგილი, სადაც ყველა, დიდი და პატარა, ქალი თუ კაცი სიხარულით მიიქაროდა და ამ დღისთვის, როგორც დღესასწაულისათვის ისე ემზადებოდა. ნადში დაუპატიჟებლობას მოგჯერ პირად შეურაცხყოფადაც კი მიიჩნევდნენ.

ეკონომიკური მდგომარეობის ცვლილების გამო ქორწილსა და ნადში დაპატიჟებულთა რიცხვმა (დაკრძალვაზე აღარ ეპატიჟებიან, ყველა თავისით მიდის) თანდათან იკლო, რაც შესაბამისად დამხმარე ძალის შემცირებასაც იწვევს. აღნიშნულის გამო თანდათან ვიწროვდება ურთიერთდამხმარეთა წრე, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, გრადიცია გრძელდება და ახალ თაობას იმას უნერგავენ, რომ მებობელ-ნათესავთა დამხმარება მათი წმინდა მოვალეობაა.

როგორც მემთ აღვნიშნეთ, ურთიერთდამხმარებასთან დაკავშირებული ბევრი ტერმინი დიდი ხანია დავიწყებას მიეცა, მაგრამ სამეზობლო ურთიერთობები და ურთიერთ-

დახმარების სახეცვლილი ფორმები კვლავ აქტუალურია ვუიქრობთ, არც მომავალში დაკარგავს თავის მნიშვნელობას.

Gulnara Zezhladse

Die Tradition der gegenseitigen Bittarbeit in einem Region von Georgien (Guria)

Eine der wichtigsten Traditionen des georgischen Volks ist die Gewohnheit der gegenseitigen Hilfe. Im vorliegenden Artikel haben wir einen Versuch gemacht, einige Besonderheiten der gegenseitigen Bittarbeit, die für die Bevölkerung von Guria – einer der Regionen von Westgeorgien – charakterisiert sind, zu zeigen. Dem Artikel liegen die ethnographischen Materialien zugrunde, die von der Autorin in Guria versammelt worden sind.

In Guria unterscheidet man folgende Arten der gegenseitigen Hilfe: 1. Nadi, 2. Maindi und 3. Nadoba. “Nadi” wird eine nachbarliche Bittarbeit genannt. Das ist eine unentgeltliche Arbeit. Beim “Maindi” half man einander unbedingt mit der bestimmten Arbeit. “Nadoba” war eine ungemessene Bittarbeit.

Man half einander nicht nur bei den wirtschaftlichen Arbeiten, sondern auch bei der Vorbereitung auf die Hochzeits – und Beerdigungsfeier.

Nadi war nicht nur eine gemeinsame wirtschaftliche Arbeit, sondern auch eine Art der Beziehung zwischen den Nachbarn, Verwandten und Freunden.

Die Einladung zur Bittarbeit war allen, besonders der Jugend, eine große Ehre. Während der Arbeit lernten die Erwachsenen die Dorfgeschichte, die Volkslieder und Gedichte kennen, gewöhnten

sich an die Achtung vor den Alten, lernten Tischgespräch und Tischlieder, sprachen Trinksprüche aus usw. Sowohl die Gastgeber, als auch die Gäste bereiteten sich auf die Bittarbeit, wie auf die Feier, vor.

Die Formen der gegenseitigen Hilfe wurden mit der Zeit verändert, aber diese Tradition hat ihre Bedeutung bis heute erhalten.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. რ. ახალაძე, ვაზის კულტურა ზემო სურეზში, 1950 წ., ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, M1, № 88.
2. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, ფშავი, 1974.
3. ლ. ბერიაშვილი, მიწათმოქმედება მესხეთში, თბ., 1973.
4. თ. გელაძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები იმერეთში, კრ. იმერეთი., თბ., 1978, გვ. 47-61.
5. თ. გელაძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები სამეგრელოში, კრ. სამეგრელო, თბ., 1979, გვ. 45-61.
6. თ. გელაძე, კოლექტიური შრომის ფორმები გურიაში, კრ. გურია, თბ., 1980, გვ. 39-54.
7. თ. გელაძე, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანებები საქართველოში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), დისერტაცია ისტ. მეცნ. კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1982.
8. თ. გელაძე, კოლექტიური შრომის ფორმები ლეჩხუმში, კრ. ლეჩხუმი, თბ., 1985, გვ. 41-56.

9. დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.
10. ფ. გოგიჩაიშვილი, ხელოსნობა საქართველოში, თბ., 1976.
11. გურიის საკათალიკოზო გლეხები XVI ს. I ნახევარში და 1622 წ., მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალური და ეკონომიური ისტორიისათვის, გამოც. ს. კაკაბაძის მიერ, საისტორიო მოამბე, III, თბ., 1928.
12. ბ. ცქელიძე, ურთიერთდახმარების ფორმები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1989.
13. ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, გ. II, თბ., 1921.
14. ბ. ლომინაძე, ფეოდალური მეურნეობის ორგანიზაციის ისტორიიდან გვიანფეოდალურ საქართველოში, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, თბ., 1954.
15. ლ. მუსხელიშვილი, დასავლეთ საქართველოს გლეხობის სოციალურ-ეკონომიკური კატეგორიები XVI-XVII სს., ენიშკის მოამბე, V-VI, თბ., 1940.
16. ჯ. ნოღაიძე, ეთნოგრაფიული ნარკვევები აჭარელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1935.
17. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, წ. I-II, თბ., 1966.
18. ს. ქლენგი, გურული კილო, თბ., 1934.
19. ალ. რობაქიძე, მოდგამი, ექსპლოატაციის ფორმა რევოლუციამდელ საქართველოში, მიმოხილველი, II, თბ., 1951.
20. ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.

21. სია ხევის კაცებისაგან შესაწირავისა, უთარილო, ეგნატე ნინოშვილის სახლ-მუზეუმის (ლანჩხუთის რაიონი, სოფელი არჩეული) ხელნაწერი ფონდები, ინვ. № 1039.
22. ლ. ფრუიძე, მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში, რაჭა, თბ., 1974.
23. მ. ქანთარია, ერთობლივი შრომის ფორმები მთა ოსეთში, მაცნე, ისტორიის ... სერია, თბ., 1971, № 4, გვ. 58-75.
24. გ. ცეცხლაძე, გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
25. გ. ცეცხლაძე, გურიის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, 1981-1991 წ.წ.
26. აპ. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971.
27. ლ. ჭითანავა, სამეზობლო თემის ერთი სახეობის შესახებ სამეგრელოში ("სამოხიო"), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, ტ. V, თბ., 2003, გვ. 400-413.
28. ი. ჭყონია, ახალი ყოფა მახარაძის რაიონის კოლმეურნეობებში, მსე, VI, თბ., 1953, გვ. 5-34.
29. Д. П. Пурцеладзе, Грузинские Крестьянские грамоты, Тб., 1882.

დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები
გარე-კახეთის მოსახლეობაში
(ნათესაობის საკითხი)

ქორწინების ინსტიტუტის შესწავლის დროს უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საკუთრივ ქორწინების ფორმების დადგენას ისტორიული განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, მისი სოციალური ფუნქციის გარკვევას, რომელზედაც ბევრადაა დამოკიდებული საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების ძირითადი მომენტების განსაზღვრის შესაძლებლობა.

ქორწინების ფორმებისა და საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესწავლის დროს უპირველესად განსახილველია დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები, რომელთა შორისაც აუცილებლად განმსაზღვრელი რელიგიური, ასაკობრივი მომენტების გათვალისწინებამდე, პირველ რიგში, დგება ეგზოგამიის საკითხი, ანუ ქორწინების აკრძალვა სისხლითი, მოყვრობითი და ხელოვნური ნათესაობის ფორმების გარკვეულ საზღვრებში.

ეგზოგამია დაცულია სისხლითი ნათესაობის სფეროს, როგორც აგნატიკურ (მამის ხაზით), ასევე კოგნატიკურ (დედის ხაზით) ჯგუფებში.

ნათესაობის სისტემაში ეგზოგამიის საზღვრები გარე-კახეთის რეგიონში ზოგადქართული ქრისტიანული სამყაროს ფარგლებში ექცევა.

აღნიშნულ რეგიონში ეკლესიურად დადგენილი შეიძლება თაობის გარდა ქორწინება იკრძალებს გვარში და საერთოდ მესხიერებაში შემორჩენილ ნათესაებს შორისაც. როგორც დოკუმენტურად, ასევე ემპირიულ ცოდნაში ჩაბეჭდი-

უბონიმი დიდხანს ცოცხლობს შთამომავლობაში, ამიგო-
 რამ, რომ საქართველოში არსებობს საკმაოდ ასაკოვანი
 ხრები, რომლებიც ცალკეულ პაგრონიმიებად იყოფა.

გარე კახეთის რეგიონში პაგრონიმიის აღმნიშვნელი
 რმინია „ბუღობა“ (24, გვ. 4).

მ. კოსვენის განმარტებით, პაგრონიმია წარმოადგენს
 თეოლოგიური ორგანიზაციის ისეთ ფორმას, რომლის წევრე-
 რთიმანეთთან დაკავშირებულნი არიან სამეურნეო, სო-
 ციალური, იდეოლოგიური და გერიგორიული ერთობის ნიმ-
 შებით (8, გვ. 97-98).

ეს ნათესაური გაერთიანება საქართველოს სხვადა-
 სხვა კუთხეში სხვადასხვა გერმინით დასტურდება: ბაბუიშ-
 ლობა – რაჭაში (მ. ილურიძე, ონის დღიური, 1989 წ., გვ.
 11), სამხუბ-ლამხუბი სვანეთში (19, გვ. 20), მამანი-ხევსურეთ-
 ში (20, გვ. 187), აბიფარა-აფხაზეთში (4, გვ. 5; 6, გვ. 60), ნოგ-
 რაჭარაში (13).

გარე-კახეთში თვით მთხრობლების განმარტებით, ბუ-
 ლობა არის ერთი კაცის „მოღვმა“, „მონაშენი“, „ნაბული“,
 რომელშიც გაერთიანებულია ერთი სახლის ერთი ოჯახის
 მანაგოვარი, ერთი ცეცხლიდან გასული ხალხი. ბუღობის
 სახელწოდება წარმოქმნილია წინაპრის ნამდვილი ან შერ-
 მული სახელიდან. მოხვევების მაგალითზე, ვალ. ითონიშ-
 ლი მიუთითებს, რომ „პაგრონიმიას უმკვიდრდებოდა
 ოჯახის ყოფილი მეთაურის სახელი“ (8, გვ. 19).

ბუღობების სიმრავლე გვარის სიდიდებზე დამოკიდე-
 ული. მაგ. სალთხუციშვილების 90 ოჯახი სოფელ მარტყოფ-
 ში 12 ბუღობაშია გაერთიანებული (ქიგაანი, მახათაანი,
 ლაბარაანი, ზალაანი, გიგიკოაანი, გამათრიაანი, გურაანი,
 ირუაანი, იაპონიანთები, ზეციშიაანი, საყაანი (საყაშვილე-
 ში), ჭიანაანი (ჭიანაშვილები); უპიგაშვილების 81 ოჯახიც 12
 ბუღობაში; გიუნაშვილების 7 ოჯახი – 2 ბუღობაში. არის გა-

მონაკლისებიც ხახიაშვილების 3 ბუღობა 32 ოჯახს მოიცავს ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ძეთა სიმრავლესთან.

ნორიოს მკვიდრი ნაზი ქოპილაშვილი თავისი სოფლის 105 გვარიდან (18, გვ. 300-303) 272 ბუღობას ასახელებს (18, გვ. 328-335).

ცალკეული ბუღობა სულ ცოცა 4 თაობას მაინც აერთიანებს. ახალი ბუღობების წარმოქმნა დაკავშირებულია ბუღობის თაობათა მრდასთან. გვარში არსებულ სხვადასხვა პაგრონიმიების თავკაცებს ერთი ბუღობიდან გასულებს უწოდებენ, რომელთა მონაშენობაც უკვე ცალ-ცალკე ბუღობებს ქმნის.

აღსანიშნავია აგრეთვე დიდ გვარში რომელიმე ბუღობის სახელწოდების გვარად გადაქცევის შემთხვევა, მაგ. ზემოთ მითითებული საქაშვილები და ჭიანაშვილები (სალთუხუციშვილები). ეს პროცესი ეგზოგამიის დარღვევით არის გამოწვეული.

იგივე პროცესი დასგურდება სხვა კუთხეებშიც. მაგ. რაჭაში ბერელიძეებში (ონის რაიონი, სოფელი საკაო) ბეჟიანთ ბაბუიშვილობას ბეჟიაშვილებს უწოდებენ, აბესალენთ – აბესალაშვილებს, ბარგყიაანთ – ბარგყიშვილებს, ინაგენთ – ინაგაშვილებს. სოფელ ჭიორაში მინა რეხვიამვილს ბავშვის „მოფერავება“ ასე გაუღეკსავს: „ჩემო თეთრო ბარგყო, / თეთრო ვარდო, / ეოლისფერო, / ბროლისფერო, / თავბორბალა, / პირგურგვალა, / წენწვრილო, / ბოლოგაშლილო, / მინდია ხიხოლიშვილო“.

მინდია ხიხოლიშვილი ხიხოლენთ ბაბუიშვილია.

ამდენად, საქართველოში არსებული ასაკოვანი გვარები მრავალრიცხოვანია, მრავალთაობიანი და შემორჩენილი აქვთ ძალზე ადრე შერქმეული სახელები, მაგრამ სოფლებში ხდება ამ გვარების ნათესავ და მოგვარე პაგრონიმებად დაჯგუფება. მთის სოფლებში, სადაც მიგრაცია აღ-

რე განსაკუთრებით უმნიშვნელო იყო, ხდებოდა „გვარს მინა“ ქორწინება, რომელიც რაჭაში – „გვარის გაგეხვის“, ხეუმი კი „გორის გაგეხვის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ხეუმი ერთი „ჩამომავლობის“ შიგნით დაქორწინების საკითხი თუ წამოიჭრებოდა, მსჯელობისათვის თავს შეიყრიდნენ „ჩამომავლობაში“ შემავალი გვარის უფროსები და კანონიერად მიიჩნევდნენ დამოყვრებას. ნიშნობის მოწყობას გადაწყვეტდნენ, რომელმეღაც შემდეგ წესს ასრულებდნენ: „დაკლავდნენ ხარს ან ყოჩს, რომლის წვივსაც ცალკე მოხარშავდნენ. მოხარშულ ხორცს ძვლიდან მოაცილებდნენ, გასუფთავებულ ძვალს წინასწარ იმ მომამდე დააბიანებდნენ, რომ შეუიარაღებული ხელით გაგეხვა არ გაძნელებულიყო. დაბიანებულ ძვალს მიუგანდნენ გამართულ ნიშნობაზე დამსწრე გვარის უფროსებს, რომლებიც ფეხზე წამოდგებოდნენ, აიღებდნენ წვივის ძვალს („კაჩას“) მის ნაპირებს ორივე მოხუცი ხელს ჩასჭიდებდა და ვაჟის გვარის უფროსი იტყოდა „საქოყნოდ გამამიცხადებია და სუყელამ გაიგონას, რომ ჩუენი საგორეულო გათხდა. დღეის ამას იქით ჩუენ ერთურთისანი აღარა ვართ რა. ერთურთისას აღარას ვკითხულობთ; კარგი მემობლობა კი ღმერთმა ნუ მოგიშალას და ჩუენი ღამძახლება-ღამოკეთებაც კეთილად მოგვიხდინას ხუვის სალოცავების მადლმა“. ამასვეს გაიმეორებდა მეორე გვარის უფროსიც და „საგვარეულოში მანამდე შენახული ეგმოგამიის დარღვევის მაუწყებელ ნიშნად ძვალს შუამგე გადაგეხდნენ“ (7, გვ. 54-55).

სვანეთში მოგვარე ქალის ცოლად წაყვანა არ იკრძალებოდა, მაგრამ „არსებობს ძლიერი რეგლამენტაცია და სვანი არასოდეს არ შეირთავს თავისი სამხუბის ქალს ცოლად, რადგანაც ისინი ერთი წინაპრის შთამომავლობას წარმოადგენენ, ხოლო ერთგვარისანი ასეთებად ვერ ჩაითვლებიან“ (19, გვ. 18)

გვარში ქორწინებას „შეიდი თაობის წასვლას“ უკვე მირებდნენ და თანაც საქორწინო წყვილები და მათი ახლობლები ნამდვილად არანათესავ, მხოლოდ ფორმალური კუთხით, მოგვარებად თვლიან ერთმანეთს. ამას მით უფრო ამტკიცებს ის ფაქტი, რომ მთის მოგიერთ სოფლებში მხოლოდ ერთი გვარის ხალხი ცხოვრობს (მაგ., გემო რაჭის სოფლებში ქველი და წედისი – მაისურაძეები) და რაღა თქმა უნდა, რომ ამ შემთხვევაში ყველა ერთმანეთის ნათესავი არ იქნება. მთის რაჭაში ხდება დიდი გვარების დაყოფა, რომელშიც კიდევ ანსხვავებენ „შინა“ და „გარე“ გვარებს. „შინა გვარში“ შემავალ ბაბუიშვილობებს განაყოფებსა და მოძმეებს უწოდებენ. მოგიერთ პაგრონიმიას – ბაბუიშვილობას უკვე გვარად იხსენიებენ. სოფელ ჭიორაში მთხრობელის თქმით: „რეხვიაშვილები ბევრნი ვართ, მაგრამ ჩვენ ვიცით ბაბუიშვილობის მიხედვით. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი გვარის წარმომადგენლებს ახლა უკვე არ მოსწონთ გვარს შინა ქორწინების შემთხვევები. მსგავს ფაქტებს ბარშიც ვხვდებით. მაგ., ქიზიყში დიდ გვარში „მუღაშეს ცალკეობა“ მოგ შემთხვევაში გვარის შიგნით ქორწინებასთან არის დაკავშირებული (15, გვ. 11-12).

ამ მხრივ გარე კახეთში მხოლოდ ერთეული შემთხვევები დასტურდება. ვფიქრობთ, ერთეული იმიგომ, რომ იმ სოფლებში (დიდი ლილო, ნორიო, მარტყოფი, ახალსოფელი, საცხენისი, სართიჭალა, მანავი...), სადაც მრავალი გვარის ხალხი ცხოვრობს, უფრო მეტად არის შესაძლებელი გვარში ეგზოგამიის დაცვა.

წყალი სათავით მონახე, სადაც რო მილი მილობდესო... (26) ჩამომავლობა: ჯიში (აგნატიკური ნათესაობა) და ჯილაგი (კოგნატიკური ნათესაობა) კარგი უნდა ჰქონდეს ქალს. „ძველად თავმოყვარეობა იყო და თუ ბიჭს ჯიში სუფთა არ ჰქონდა, ქალს არ მიათხოვებდნენ“. ასე აგებული ოჯახი მყა-

რად ითვლებოდა და თავის ფუნქციას კარგად ასრულებდა, ერთი მშობელი შვიდ მასწავლებელს უდრისო, — თვლის მთხრობელი კაკო გუგუნაშვილი (სოფ. მარგყოფი). აქვე დასძენს, რომ — უჯიშო არავინ და არაფერი გაიზრდებაო.

„საპატარძლო უნდა ყოფილიყო პაგიოსანი ოჯახიდან. ვრიდებოდნენ უზნეო მშობლების შვილს, არ უნდა პქონოდა საპატარძლოს ავადმყოფური ჯიში, მშრომელი ოჯახის ქალებს ეგანებოდნენ.

ქალის პაგრონიც ღირსეულ სასიძოს ეძებდა. პაგიოსან, ჯანმრთელ და მშრომელ ადამიანს“. — ასეთ აუცილებელ პირობებს აყალიბებს სოფელ ნორიოს მკვიდრი ნაზი ქოპილაშვილი (18, გვ. 75).

ეს წესი მთელ საქართველოში დაცულია. სამცხე-ჯავახეთში „უპირველეს ყოვლისა, დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინა პირობად ითვლებოდა და განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა საპატარძლოს დედის გაკითხვას. ძირით-ძირამდე, ნათესაური ურთიერთობის, მშობლების მხრივ ნათესაობის, ე. ი. სისხლით ნათესაობა უნდა გათვალისწინებულიყო; რაგინდ შორეული ნათესავიც არ უნდა ყოფილიყო, მასზე ქორწინება არასგზით არ შეიძლებოდა, ღიდ სირცხვილად ითვლებოდა“ (23, გვ. 9).

მოყვრობითი ნათესაობა „იმ მხრივბა მნიშვნელოვანი, რომ მისი მეშვეობით ორმაგი ნათესაობა მყარდება: ერთი მხრივ, დამოყვრება ორ სხვადასხვა ოჯახსა და გვარს შორის და, მეორე მხრივ, სისხლითი ნათესაობის დამყარება მექორწინე ქალ-ვაჟის ოჯახებს შორის“ (7, გვ. 57) გარეკახეთის რეგიონში, ისე როგორც მთელ საქართველოში, ეგზოგამია დაცულია. მაგრამ ეს აკრძალვა მხოლოდ დაქორწინებულ წყვილთა ოჯახებს ევალებათ. კოლაგერალური (გვერდითი შტოს ნათესაობაში), სხვადასხვა თაობებში ქორწინება ხდება.

ეგზოგამია ხელოვნური ნათესაობის ფორმებში დღეისათვის სხვადასხვა საზღვრებითაა დაცული.

უპირველესად აღსანიშნავია ნათელ-მირონობა. ვინაიდან იგი დაკავშირებულია რჯულთან და რწმენასთან, რომელიც უპირველესად სულის საზრდოა, მას სულიერ ნათესაობას ვუწოდებთ.

მარტყოფელი მკვიდრის საბედა ეპიგაშვილის თქმით, „ნათლია ყველაზე ძნელია და ძვირფასი, როგორც დედამამშვილი ისე საპასუხისმგებლო, მაგრამ ნათლია დიდი საბაგივეცემულოა. ნათლია ისეთი მძიმეა, რომ არ გვეწყენინებინა, მეზობლობაში ნათლიობა არ იცოდნენ, ახლო როა ვართუ რამე ვაწყენინო... ნათლია ბუღობის წევრივით ნათესავია, მაგრამ უფრო მეტი მორიდებით მოსაკიდი“.

„მირონის დაბრუნება“ არ შეიძლებოდა ე. ი. ნათლულის ოჯახს ნათლიის ახლობელი ნათესავის მონათვლა არ შეეძლო. ვხვდებით „მირონის განახლების“ შემთხვევებსაც ეგზოგამიის დაცვის მიზნით. რაჭველი მთხრობელის თქმით, „სანამ გაგება იქნება, თხოვა არ იქნება“.

მართალია, ნათელ-მირონობა (გარე-კახეთში „ნათელ-მირნობა“) არის ხელოვნური ნათესაობის ერთ-ერთი ფორმა, მაგრამ იმდენად ძლიერი, რომ მას სისხლითი ნათესაობის ძალა აქვს. უფრო მეტიც მთიელი „მთხრობლების საერთო შეხედულების თანახმად, ნათლიისა და ნათლულის შთამომავლობაში, ანუ „ნათელ-მირონობის“ შიგნით, ცოლქმრული კავშირის დამყარება დასაშვებია მხოლოდ მეთორმეტე თაობის წარმომადგენლებს შორის, მაშინ როდესაც გვარში მეშვიდე თაობის წევრები საქორწინო კავშირის დამყარების უფლებით არიან აღჭურვილი“ (7, გვ. 58).

ქორწილის შემდეგ მეჯვარეები ახლად შექმნილი ოჯახის ნათესავები ხდებიან. მათი მოვალეობა ძალზე დიდია, როგორც რიგუალური დაგვირთვით ასევე შემდგომაც.

მეჯვარეების გერმინოლოგიას, შერჩევას, რაოდენობას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ეპოქალურად ლოკალური თვისებურებები ახასიათებს. ეგზოგამია ამ ნათესაობაში თაობებშია დაცული. ნათესაობაში გაფორმებული მეგობრობა „მეჯვარეობა“ უფრო მეტად მყარდება „მირონის გადაცემის“ შემდეგ. გარე კახეთში მეჯვარეს, როგორც წესი პირველ შვილს ანათვლინებენ.

აღსანიშნავია ძმობა, დობა და და-ძმობა. უმეტესად მათი შეფიცვა ხდებოდა სალოცავში. შეფიცულები ოჯახებით ნათესავდებოდნენ. მოხრობელის თქმით: „სისხლის გარეშე რო არიან იმათი შვილები კიდევ ხო, მაგრამ თითებს რო გაიჭრიან და სისხლს რო გადაიღებენ, მერე აღარ შეიძლება თხოვა-გათხოვება“. მაგრამ ეს ნათესაობა დიდი ხნით მაინც არ გრძელდება. გამონაკლისი შემთხვევების გარდა, მათი შთამომავლები მხოლოდ შეფიცულების სიცოცხლეში ახლობლობდნენ, მერე კი ნათესაობა იკარგებოდა. დღეს ვხვდებით 70 წელს მიგანებულ მოხრობლებს, რომლებსაც ჰყავდათ ახალგაზრდობაში ამ წესით შეფიცული და ან ძმა და აქვთ ნათესაობაც, მაგრამ მათზე უმცროსი ასაკის ადამიანებში ეს აღათი აღარ სრულდება.

სავარაუდოა, რომ ეგზომია ასეთ ნათესავებს შორის აღრე უფრო მეტად იქნებოდა დაცული, ვალ. ითონიშვილის მიერ აღწერილია ხევში ძმად გაფიცვის სამგვარი წესი: ფიც-ვერცხლნაჭამნი, სახელდახელოდ გაფიცულები ტყვიების გაცვლით და „სისხლის გამოიარებით“. პირველი ორის დროს ქორწინება ოთხ თაობაში იკარგებოდა, ხოლო თუ გაფიცვა ხელის გაჭრის წესით მოხდებოდა, მაშინ გაფიცვიდან შეიძლება თაობამდე დაქორწინება ძმობილთა შთამომავლებს შორის სასტიკად აკრძალული იყო (7, გვ. 60).

ასაკოვანმა თაობამ გადმოცემით იცის „ძიძით გამრდის“ შემთხვევები. დედას თუ რძე არ ჰქონდა, ბავშვს ძიძას

უჭერდნენ. ზოგ ქალს ბევრი რძე ჰქონდა, ღარიბი იყო (ხვნა-თესვა კარგი არ ჰქონდა), ხორბალს მისცემდნენ და ძუძუს მოაწოვებდნენ. ძიძი ახლოს ცხოვრობდა და ჭამის დროს თვითონ მიდიოდა ბავშვთან. თუ მდიდრად ცხოვრობდნენ, „პურადი ხალხი იყვნენ“ (ხვნა-თესვა ჰქონდათ და საქონელი ჰყავდათ) და ქალს „ძუძუ არ ჰქონდა“, ძიძას ოჯახით თავისთან აცხოვრებდნენ. თუ დედა „მუცელს გადაჰყეუბოდა“, მამა ყოველნაირად ცდილობდა, რომ ბავშვი ძიძისთვის გაეზრდევინებინა. თუ ოჯახი ღარიბი იყო და „ძიძის დაჭერა“ არ შეეძლო, ნათესავს ან მეზობელს ბავშვი შეეცოდებოდა და სამადლოდ ძუძუს მოაწოვებდა. დღეში ერთხელაც რომ ეჭამა ბავშვს ქალის რძე, ესეც დიდ საქმედ ითვლებოდა. ძიძა აუცილებლად კარგი ჩამომავლობისა უნდა ყოფილიყო, რადგანაც „კარგი ძუძუთი გამზრდილი ადამიანიაო“ იტყოდნენ. ძიძას ბავშვი როგორ მიმართავდა, ეს არ ფიქსირდება. ბავშვს „ძიძით გამზრდილს“ უწოდებდნენ. გაძიძავებული ბავშვი და ძიძის შვილები ერთი დედმამიშვილებით იზრდებოდნენ, ერთმანეთს არ ჰკარგავდნენ, ყოველთვის ჰაგვივს სცემდნენ. მათსა და მათ შვილებში თხოვაგათხოვება არ შეიძლებოდა.

გარე-კახეთში არსებობდა „შვილად გაზიარების“ წესი. თუ ოჯახში რამდენიმე ბავშვი (ხშირად პირველის შემთხვევაშივე) ჩვილობაშივე დაიღუპებოდა, მამის მომდევნო ახალდაბადებულს გააზიარებდნენ, მეზობელს ან ვინმე სხვას, უმეტესად მრავალშვილიანს „მიაშვილებდნენ“, რომელიც 3 ან 5 მანეთს მისცემდა ბავშვის მშობლებს. შვილობილი დედასთან და მამასთან იზრდებოდა, მაგრამ მან და შემდეგ მისმა მშობლებმაც იცოდნენ იმ ოჯახთან „გაზიარებულის“ შვილობილობის ამბავი და ნათესაურად ახლობლობდნენ. ეს ნათესაობა მესამე თაობაში იკარგებოდა. „შვილად გაზიარება“ ზოგჯერ ბავშვის ავად გახდომის შემთხვევაშიც

ხლებოდა, მისი გადარჩენის იმედით. ამის მსგავსი წესი „აიღებ-გაყიდვის“ სახელწოდებით აღწერილია უდიებში. ბუქანიშვილის ნაშრომით, მყიდველი ფულს მისცემდა ბავშვის მშობლებს და ეგყოდა, ეს ბავშვი ჩემს სახელზე აღზარდეთო. ბავშვის მშობლები „მყიდველს“ რაიმე საჩუქარს მიართმევდნენ (5, გვ. 135) ეს ფორმა უდიებში მცირეოდენი განსხვავებით დადასტურებულია თ. მასკალიშვილის მიერ (14). ამ დროს ბავშვის ნამღვილი მშობლები „მყიდველს“ საჩუქრის მაგივრად ბავშვის წონა ხორბალს აძლევდნენ. ეს მკვლევარს ნაყოფიერების კულტის გამოვლენის ერთ-ერთ მხარედ მიაჩნია! ხორბლის განსაკუთრებული მნიშვნელობა მრავალმხრივ აღინიშნება. გარე-კახეთში საახალწლო რიტუალის დროს მეორე დღის მეკვლეს ფარდაგის ქვეშ დაყრილ ხორბალზე დასვამდნენ ოჯახის ხვავისა და ბარაქისათვის.

ვერა ბარდველიძე, რომელიც აღნიშნავს, რომ „თითქმის ყველგან ქართველ ტომებში იცოდნენ ბავშვის გაყიდვა, რის შემდგომ ამ ბავშვს (ქართლში) სახელად ნაყიდას უწოდებდნენ“, აღწერს მსგავს ჩვეულებას ხევსურეთში, სადაც დედა ჩამოუვლიდა 9 მოსახლეს და ყველას სათითაოდ მიჰყიდა შვილს. სამაგიეროდ იღებდა პურს ან ყველის ნაჭებს, ზოგი ფქვილს ან ფულს აძლევდა. ბავშვი მშობლების სახლში იზრდებოდა, მაგრამ გაყიდულად ითვლებოდა (3, გვ. 177-178).

მართალია მეზობლობა არ ერთიანდება არც სისხლით და არც ხელოვნური ნათესაობის ფორმებში, მაგრამ ერთ უბანში დასახლებული სხვადასხვა გვარის ოჯახების ახლობლობა, ერთურთის სიყვარული და დახმარება არანაკლებ ძლიერია. მათში ქორწინება არ ხდება. ვალ. ითონიშვილის თვალსაზრისით, ხევში ერთ უბანში (ერთ „ქუჩაში“) მყოფ არანათესავეებს შორის ეგზოგამიის დაცვას ძველი ვი-

თარებიდან მომდინარე გრადიცია აპირობებდა, როგორც უბანში მხოლოდ ერთი გვარი მოსახლეობდა და ქორწინებაც არ შეიძლებოდა (7, გვ. 62-63). საკვლევ რეგიონშიც სწორედ ეს უღვეს საფუძვლად მეზობლობაში ეგზოგამიის დასვას.

სოფლის ერთ უბანში დასახლებული სხვადასხვა გვარის ხალხი ნათესაურად ახლობლობს. ბავშვი უბანში მოყვანილ რძალს „ძალოს“ ეძახის (ბიძის ცოლოს მსგავსად).

ამდენად, მეზობლობა ხელოვნური ნათესაობის ფორმებს შორის შეიძლება განვიხილოთ ქორწინების აკრძალვის მყარად დაცვით. ხოლო ნათესაობის ისეთი ფორმები, როგორცაა „შეფიცვა“, „შვილად გაზიარება“ დღეს თაობებს არ გადაწვდება. უფრო მეტიც, ასე დანათესავება თითქმის აღარც კი ხდება. მხოლოდ ასაკოვან ხალხში ამ ადრით შეძენილი ნათესავები დანათესავებულთა სიცოცხლეში ახლობლობენ, რაც უწინ უფრო მტკიცე და ხანგრძლივი იქნებოდა, მაგრამ ესეც დროის შედეგია. ეგზოგამიაც ამ პერიოდით არის დაცული. ასეთ ნათესავებს შორის ქორწინება აღრე უფრო ღიდი ხნით იქნებოდა დაცული.

დაქორწინებისათვის აუცილებელ წინაპირობებში ითვალისწინებდნენ აგრეთვე რელიგიას, ასაკს, წოდებრიობას...

ვახუშტი ბატონიშვილი ღირსებათა ჩამონათვალში სიამაყით მიუთითებს, რომ ქართველებს „ზნენი აქუნდათ“: „პირმტკიცობა“, „თავისუფლებისათვის მკნელ ბრძოლა“, „ციხე-სიმაგრეთა და ქალაქთა შეძენა“, „მაგრება ქუეყანისა“, „ერთისა ცოლისა ქრმობა, რამეთუ მოიყვანიან თვსთვსთა თანასწორთა“... (2, გვ. 15). შემთხვევითი არ არის რომ ეს აუცილებელი სიმაგრეები ერთად მოიაზრება. გრადიციული ოჯახი ქვეყნის გადარჩენის გარანტია. დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობების საუკუნეებგამოვლილი გამოცდილება კი მყარი ქორწინების საძირკველი.

Premarital Obligations in Gare Kakheti

Premarital obligations in Gare Kakheti, the local variety of all Georgian premarital obligations rooted in Christian culture determining marital forms and customs, are studied in the paper.

Premarital obligations are shown through the system of kinship. Exogamy- the prohibition of marriage between blood relatives, in-laws and in the frames of some forms of artificial kinship- is discussed. We have exogamy among blood relatives both in agnate and in cognate groups. First of all paper deals with patronymic kinship union in the region of Gare Kakheti called **Budoba**. The parallel materials of other regions for complex investigation of the subject are used. In the case of in-law relationship we have obligatory marital conditions for straight and collateral relatives.

Exogamy takes place among artificial relatives, such as blessers of the young married couple, god parents and god children having equal significance as blood relationship in Gare Kakheti as it is in the whole Georgia. This form of artificial relationship, which is connected with religion and faith, is discussed as spiritual kinship. For marriage prohibition between generations the cases of spiritual kinship renewing, when the heirs of godparents become godfathers or godmothers of the heirs of godchildren, were recorded.

The paper gives us the data of fraternization between men, women and man and woman. This forms of kinship is discussed in various aspects and in the course of time.

Strict marital prohibition between neighbors is discussed in the paper as a form of artificial relationship as well.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. არჯევანიძე ივ., თბილისიდან ალაშნის ველისაკენ, 1948 წ.
2. ბატონიშვილი ვახუშტი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, 1973 წ.
3. ბარდაველიძე ვ., ქართველი ხალხის რელიგიური ამროვნების ისტორიიდან, მიმომხილველი I, თბ., 1949 წ.
4. Бахиа С. М. Абхазская `абипара~ патронимия, Тб., 1986 г.
5. ბეჟანიშვილი გ. საქორწინო კავშირების დამყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობები უღებში, მმე, XI, თბ., 1960 წ.
6. Джавахадзе Н., Шинкуба А. к вопросу о системе родства (грузино-абхазские этнографические параллели), „Этнографические параллели,“ Тб., 1987 г.
7. ითონიშვილი ვალ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960 წ.
8. ითონიშვილი ვალ., მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970 წ.
9. Касвен М. О. Семейная община и патронимия, М. 1963 г.
10. თოფჩიშვილი რ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მიგრაცია, XVII-XX სს. თბ., 1984 წ.
11. მათიაშვილი აკ. აკრიანი – მარტყოფი, 1998 წ.
12. მაჩაბელი ნ. ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978 წ.
13. მგელაძე ნ. ნოგროს სამეურნეო ერთობის ნიშნები აჭარაში, სამხრეთ-საქართველოს ყოფა და კულტურა, XII, 1986 წ.
14. მისკალაშვილი თ. საქორწინო აკრძალვები უღებში, კრ. ეთნოგრაფიული გამოკვლევები, 1989 წ.
15. ნანობაშვილი ბ. საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1988 წ.

16. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991 წ.
17. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993 წ.
18. ქოპილაშვილი ნ. „ნორიო ჩამოვიარე...“ 2003 წ.
19. ხარაძე რ. დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, 1939 წ.
20. ხარაძე რ. ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, მიმოძიებულველი, I, 1949 წ.
21. ხარაძე რ. რობაქიძე ალ. სვანეთის სოფელი ძველად, 1964 წ.
22. Харадзе Р. Грузинская семейная община, I, Тб., 1960 г.
23. ხოსიგაშვილი ს. ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში, 1983 წ.
24. ილურიძე მ. „გვარები“ და „ბუღობები“ სოფელ მარგყოფში, 1998 წ.
25. ილურიძე მ. ნათესაობის სისტემა და ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმები სოფელ მარგყოფის მოსახლეობაში, 1998 წ.
26. ილურიძე მ. კახეთი, ჟურნალი „ბაია“, 1993 წ. № 1.

მიწის ნასყიდობის აქტები ზემო იმერეთის ოსების საოჯახო არქივიდან

ჩრდილო ოსეთის ალაგირის ხეობიდან კუდაროში /დას. საქართველო/ ჩამოსახლებულმა ოსებმა მჭიდრო კულტურულ-ეკონომიკური ურთიერთობა დაამყარეს მომიჯნავე რაჭისა და ზემო იმერეთის /განსაკუთრებით მდ. ყვირილას ზემო წელის/ მოსახლეობასთან. ოსები სავაჭროდ დადიოდნენ ონისა და საჩხერის ბაზრობებზე, სხვადასხვა სახის სამუშაოებს ასრულებდნენ იმერელთა კარ-მიდამოში, სწავლობდნენ ქართულ ენას (ქართული ენის საფუძვლიანი შესწავლის მიზნით მრავალი ახალგაზრდა გარკვეული ხნით ცხოვრობდა და უსასყიდლოდ მუშაობდა იმერელთა ოჯახებში), ითვისებდნენ ქართულ-წეს ჩვეულებებს და სხვ. ამგვარი კავშირები მეგობრულ აგმოსფეროს ქმნიდა და ხშირად ნათელ-მირონობით მტკიცდებოდა. თანდათანობით ოსებმა დამკვიდრებაც დაიწყეს ზემო იმერეთში.

მითითებულ რეგიონში ოსთა ჩასახლების რამდენიმე გზა გამოიკვეთა: I. კუდაროელ ოსთა მიერ იმერეთის გაყენობის და შემდეგში დამკვიდრების პერიოდისთვის (მე-18 საუკ. ბოლო, მე-19 საუკ. დასაწყისი) მდ. ყვირილას სათავეების გერიგორია, რომელიც თავად აბაშიძეებს ეკუთვნოდათ, ქართული მოსახლეობისაგან დაცლილი იყო და მათი მეპატრონეებისათვის სრულიად შემოუსავლიანი. ამ დანაკლისის ასანაზღაურებლად აბაშიძეებმა ოსები ჩაასახლეს მითითებულ გერიგორიაზე. ამ ეტაპზე ოსები ხიმნების კატეგორიას მიეკუთვნებოდნენ (ფეოდალის – ამ შემთხვევაში, აბაშიძეების – კუთვნილ მიწებზე დასახლებული პირადად თავისუფალი გლეხი, რომელიც სარგებლობდა მემამულის მიწით უკ

ადო-მემკვიდრეობითი უფლების საფუძველზე და იხდიდა ერთხელ და სამუდამოდ დაწესებულ გადასახადს, რომლის შეცვლა არც ერთ მხარეს არ შეეძლო (1, 129). დასავლეთ საქართველოში მათ ეწოდებოდათ *მინდობილი* (3, 104-105). ხიზანმა ოსებმა ამ ეტაპზე დაარსეს ოთხი ოსური სოფელი: *წოისი, თელელეთი, ჯალაბეთი, ხახიეთი* (ამათგან ორი – წოისი და ხახიეთი აღარ არსებობს. პირველი დაქცა-ლა, მეორე-მეწყერმა დაიგანა 1991 წ.)

2. მეორე შემთხვევაში აბაშიძეები მიწას ჩუქნიან ოსებს /მაგ. სოფ. ხახიეთი აბაშიძეთა მწყემსისთვის-ყიბილა ბაბაევისთვის-ნაჩუქარ მიწაზე ჩამოყალიბდა/.

3. დროთა განმავლობაში ოსთა ინკორპორირება ხდებოდა ქართულ სოფლებშიც. ერთ შემთხვევაში ქართველი ნათესავი თავის სახლ-კარსა და მამულს მემკვიდრეობით გადასცემს ოსს. (მაგ. სოფ. თელელეთში გათხოვილი პერეველი სალომე ბეკოშვილის ვაჟები უმემკვიდრო დედისძმას – ქიგესას - საკუთარ საცხოვრისში დაუმკვიდრებია/. მეორე შემთხვევაში ქართულ სოფლებში ოსთა დამკვიდრება ხდება ჩასიძების გზით /მაგ. ს. ჯრიაში ბაგაურები ჩასიძებულნი არიან/ (უფრო დეტალურად დას. საქართველოში ოსთა ჩასახლების შესახებ იხ. 4; 5; 6).

4. მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან მდ. ყვირილას მემოწველზე ოსური მოსახლეობის ზრდა საერთოდ და კერძოდ, ქართულ სოფლებში გაძლიერდა მას შემდეგ, რაც ქართველებმა მასიურად დაიწყეს მიწების გაყიდვა. ამ მოვლენას ინფორმატორები ეკონომიკურ სიღუბჭირეს მიაწერდნენ, თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ასევე ხელმოკლე, ღარიბი კუდაროელი თუ ადგილობრივი ოსი ახერხებდა მიწის ნაკვეთის შეძენასაც და სახლ-კარის მოწყობასაც. ქართველი საკუთარის შენარჩუნებას ვერ ახერხებდა /ეს მარგო იმერეთის ქართველობას არ ეხება/.

ქვემოთ მოგანილია მდ. ყვირილას ზემო წელზე მდებარე სოფ. სინაგურში მცხოვრები ოსის – ერასგო ბაგაურის საოჯახო არქივში ჩვენს მიერ 1989 წ. მიკვლეული 1909, 1914, 1915, 1916 წწ. მიწის ნასყიდობის რამდენიმე აქტი. ადგილზე ყოფნისას სამუშაო დროში შეზღუდულებმა ერთი აქტის მუსგად, სხვების კი ნაწილობრივ გადმოწერა მოვახერხეთ. აქტების შინაარსის გადმოცემისას სტილი დაცულია.

1. 1909 წლის 18 ოქტომბრის ნასყიდობის აქტი: ს. ჭალაში მცხოვრები იოსებ და სევასტი ივანეს-ძე აბაშიძეები აძლევენ „პირობას“ გაბო და გრიგოლ შავლოხის-ძე ბაგაურებს (// ბაგაევი) მასზედ, რომ მართებთ მათი ასი მანეთი ვერცხლის ფული, რომელიც დღეს ნაღდად მიიღეს. ამის სარგებლის დასაკმაყოფილებლად გადასცეს *სინაგურად* წოდებული ადგილი, რომლის საზღვრებია: აღმოსავლეთით მიხილ აბაშიძის ადგილამდის, დასავლეთით – დოგო ჯიომვილის ადგილამდის, სამხრეთით – სინაგურის წყალი, ჩრდილოეთით – თაღეოზა ბაგაურის ადგილამდის და ჯალაბეთის გზა. ეს ადგილი აღნიშნულ საზღვრებში ეკუთვნოდათ ნახევარი მიხილ აბაშიძეს და ნახევარი იოსებ და სევასტი ივანეს-ძე აბაშიძეებს და მათ ძმისწულს დათიკოს. „ესე იგი მე იოსეფ და სევასტი აბაშიძეებმა მოგეცით ჩვენ-ჩვენი წილი, ესე იგი ორი წილი რომელიც ნახევარი გერგებათ, მანამ გექნებათ, სანამ თქვენს ფულს მოგიზღამთ...“ როგორც გაირკვა აღნიშნული ნაკვეთი ბაგაურთა საკუთრებაში დარჩა (2).

2. 1914 წ. 23 ოქტომბრის თარიღით არის გაცემული ჭალელი აზნაურის სანდრო სილიონის-ძე აბაშიძის მიერ ხელწერილი, მასზედ, რომ მან მიყიდა ს. ჯალაბეთელ გაბო შავლოხის-ძე ბაგაურს „ჭალის საერთო მთაში სახელწოდებული *სინაგური* /ხაზი ჩვენია – გ. ჩ./“. საზღვრებია: დათონუქიძისა და შუკაკიძის ადგილამდის, დასავლეთით მაქა-

რია ჯიოშვილის ადგილამდის, ჩრდილოეთით სინაგურის წყალი, სამხრეთით თადეომ ბაგაურის ადგილამდის. “ჩემი წილი მოგყიდე 13 თუმნად შვილისა და მომავლისთვის საკუთრად. თუ ვინმე მოგედევება და წაგართმევს ფული უკან უნდა დაგიბრუნო” – ხელს აწერს სანდრო აბაშიძე, მოწმე ამნაური ერმინე აბაშიძე, ივანე კურცხალია (2).

3. 1914 წლის 2 ნოემბრის თარიღით გაცემულია ჭალელი ამნაურის დავით ედვარდის ძე აბაშიძის ხელწერილი, მასზედ, რომ მან ს. ჯალაბეთელ გაბო შავლოხის ძე ბაგაურს მიყიდა “ჭალის საერთო მთაში ნაქონი საკუთარი ადგილი სახელწოდებით სინაგური, რომელიც მოქცეულია შემდეგ საზღვრებში: აღმოსავლეთით – დათო ენუქიძე შუკაკიძის ნაკვეთი, დასავლეთით – ზაქარო ჯიოშვილის, ჩრდილოეთით – “წყალი”, სამხრეთით – თადეომ ბაგაურის, გოგია დეკანოიძის ადგილამდის (2).

4. 1914 წლის 11 ნოემბრის თარიღით: “1914 წელსა, ნოემბრის 11 დღესა მე ქვემოთე ამის ხელის მომწერელმა შორაპნის ვეზდის საჩხერის უჩასტკის სოფელს ჭალაში მცხოვრებმა ამნაურმა იოსებ ნონიას ძე აბაშიძემ მოგყიდე ჩემი ნაწილი და საკუთრებაში ადგილი შენ ჯალაბეთში მცხოვრებს გაბო შავლოხას ძე ბაგაურს მდებარე სინაგურის ადგილი თავის შესახებ სამძღვრებით, რომელიც ინიშნება იმ ადგილის სამძღვარი აღმოსავლეთით ენუქიძისა და შუკაკიძის სამძღვარი, დასავლეთით ზაქარია დოგოშვილის, იგივე ჯიოშვილის სამძღვარი, სამხრეთით თადეომ ბაგაურის ადგილამდინ, ჩრდილოეთით მდინარე „წყლამდინ“ ... ამ ნაკვეთს გაძლევე საკუთრებაში შვილზე და მომავალზე”-ო დასძენს იოსებ ნონიას ძე აბაშიძე (2).

5. 1915 წლის 2 აპრილის თარიღით ს. ჭალის ამნაურები მიხეილ და დავით სილიონის ძენი, აგრეთვე დავით არჩილის ძე აბაშიძეები აძლევენ ნასყიდობით ხელწერილს

ჯალაბეთში მცხოვრებ გაბო და გრიგოლ შავლობას ძე ბაგაურებს, მასზედ, რომ ამ "...აბაშიძეებს სამიაროთ სხვებთან ერთიანი გვაქვს სინაგურზედ ერთი ნაჭერი სახნავი ადგილი ცყიანი სახელწოდებული "სინაგური" ზომით მაგალითად თხუთმეტი ქევეა..." რომლის საზღვრებია: აღმოსავლეთით შუკაკიძეების და ენუქიძეების ადგილი, დასავლეთით - გაქარია და საბა ჯიოშვილების ადგილი, ჩრდილოეთით მდინარე სინაგურის წყალი და პავლე და მიხეილ აბაშიძეების ადგილი. "ჩვენი წილი მოგყიდეთ 40 თუმნად და მივიღე ღლეს ნაღდად" (2).

6. 1916 წ. 17 აპრილის თარიღით გაცემულია ნასყიდობის საბუთი არგვეთის საზოგადოების შორაპნის მაზრის მცხოვრებ ჭალელი ანგონ მამუკას ძე კურცხალიას მიერ გაბო ბაგაურისათვის ორი ნაჭერი სახნავი მიწის მიყიდვის თაობაზე, „რომელიც მდებარეობს შორაპნის მაზრასა შინა სახელწოდებული შეხაშურის მიწა ზომით 1/2 ქევეა 200 მანეთად“, /აქვეა საზღვრები მითითებული/ (2).

7. 1916 წ. 4 დეკემბრის თარიღით გაცემული საბუთი გვამცნობს, რომ ჭალელმა აზნაურმა ნიკო ელიზბარის-ძე აბაშიძემ მიჰყიდა მისი საკუთარი ადგილი გლეს სოფ. ჯრიაში მცხოვრებს პეგრე შავლუხას-ძე ბაგაურს (ს. ჯალაბეთში მცხოვრები გაბო ბაგაურის ძმა იყო პეგრე, ისიც ამ სოფელში მცხოვრები, რომელიც შემდეგ ჩასიდა ს. ჯრიაში ქართველის ოჯახში - გ. ჩ.) საერთო ჭალის მთაში ადგილი. "ამ ნაკვეთის საზღვრები იყო: „აღმოსავლეთით ღელე და აბესალოს ადგილამდის, დასავლეთით - ერმინე ჩოჩორაძის ადგილამდის, სამხრეთით ილიკო ბაგაურისა და აბესალომ აბაშიძის ადგილამდე, ჩრდილოეთით აბესალომ აბაშიძის ადგილამდე.“ „ეს ადგილი არის სახელწოდებული *ფშალნარი*. ეს მოგყიდე შენ - პეგრო ბაგაურს, მე ნიკო აბაშიძემ 30 მანეთად.“ რადგან ნიკო ელიზბარის ძე აბაშიძეს წერა არ

სკოდნია, ხელს აწერს მურაბ წერეთელი. დაამოწმა სახელმწიფო ბეჭდის დასმით არგვეთის სამოგადოების მამასახლისის „პომოშნიკა“ მათე აბუსმენიძემ (2).

ყვირილის სათავეებში მდებარე ოსური სოფლების წარმომადგენლები ნაკვეთებს ყიდულობდნენ როგორც ახლოს მდებარე სინაგურის ტერიტორიაზე, ისე მოშორებულ, სხვა სოფლის ტერიტორიებზეც იმერელი გლეხებიდან; ამის მაგალითად გამოდგება ქვემოთ მოგანილი საბუთი:

8. „1914 წელსა ნოემბრის 22 დღესა მე ქვემორე ხელის მომწერმა შორაპნის ვეზდის არგვეთის სამოგადოების სოფელ დარყას მცხოვრებმა გლეხმა მართა მერაბა გულიგაშვილის ასულმა მოგეცი ეს ნასყიდობის წერილი, რომელიც მოგყიდე ჩემი საკუთარი ადგილი მდებარე ჭურნალშიდ სახელწოდებული ჭახრიული სამძღვრებთა შიგნით: აღმოსავლეთით სპირიდონ ნიკოლოზისძის სამძღვარი. დასავლეთით ივანე და გიორგი გულიგაშვილების სამძღვრამდი. სამხრეთით ბეჟანა ლაცაბიძის სამძღვრამდის და ჩრდილოეთით გიორგი აბაშიძის სამძღვრამდის. ეს გემოთ აღნიშნული ადგილი მოგეცი შენ პეტრე შავლობასძეს ბაგაურს მცხოვრებს ამავე ვეზდშიდ და ამავე სამოგადოებაშიდ და დღეს მივიღე ამ ადგილის ფასად ექვსი თუმანი ესე იგი სამოცი მანეთი და დღეიდან გექნება უფლება როგორც შენი საკუთარი და იფლო ისე და მე აღარ მექნება უფლება მოვითხოვო რამე შენგან და არც ჩემს მემკვიდრეს არ ექნება უფლება და უკეთუ მე ან ვინმე მოღვევე გამოჩნდეს მაშინ მე მოვალე ვარ შენი მოცემული ფული უკანვე დაგიბრუნო და ეს ნასყიდობის წერილი ისევე ძალაშიდ /აქ სხვა ხელითაა ნაწერი – გ. ჩ./ დარჩეს, რასა შინა ხელს ვაწერ. რადგანა მართამ წერა არ იცის მისი თხოვნით ხელს ვაწერ მღუდელი გიორგი მიქაძე“.

“სინამდვილესა ამას ხელის მოწერა თხოვა მართა მე-

რაბა გულიგაშვილის ასულმა მღვდელს გიორგი მიქაძეს და
 მის მაგიერ ხელი მოაწერა მღვდელმა გიორგი მიქაძემ. ამ-
 ას ვამოწმებ სოფლის დარყის პოპოშნიკი სოლომონ გლა-
 ხუას ძე ბახგურიძე. სახელმწიფო ბეჭდის დასმით. მოწმით
 დავესწარიტ ამ ნასყიდობის მიცემამბელ გლეხნი თედორე
 გლახუას ძე და სიმონ თედორეს ძე ენუქიძეები და გლეხი
 სპირიდონ იესეს ძე ჩოჩორაძე. რადგან თედორემ და სპი-
 რიდონმა წერა არ იცოდნენ, ამათი თხოვნით და ჩემათაც
 ხელს ვაწერ სინო“ /გაურკვეველია – გ. ჩ./. საბუთი მრგვე-
 ლი ბეჭდითაა დამოწმებული – ბეჭდის შიგნით წერია „По
 М. старш. пр. с. Дарка, Кут. Г.“ (2).

ამრიგად, მდ. ყვირილას მემო წელზე ჯერ ოთხი ოსუ-
 რი სოფელი დაარსდა, შემდეგში კი სამი ქართული *სოფელი*
 – *სინაგური*, *ქარმზანი* და *პერევი* შერეულ ქართულ ოსურ
 სოფლებად ჩამოყალიბდა, რამაც ის შედეგი გამოიღო, რომ
 საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში მდ. ყვირილას სათავე-
 ებიდან მოყოლებული სოფ. პერევის ნაწილის ჩათვლით გე-
 რიგორია /ე.ი. 7 სოფელი – თედელეთი, ჯალაბეთი, წოისი,
 ხახიეთი, სინაგური, ქარმზანი და პერევი/ ე. წ. სამხრეთ
 ოსეთის ავტონომიური ოლქის ჯავის რაიონს მიეკუთვნა. ეს,
 რბილად რომ ვთქვათ, შეცდომა გამოსწორდა გასული სა-
 უკუნის 90-იან წლებში – დამოუკიდებელი საქართველოს
 ხელისუფლებამ მითითებული გერიგორია საჩხერის რა-
 იონს დაუქვემდებარა.

Land Purchase Statements from the Family Archives of the Ossetians in Imereti

Ossetians migrated from the Alagiri gorge, North Ossetia, in Kudaro (West Georgia) have established the tight cultural-economic relations with the bordering Imereti population. The Ossetians used to go to the markets to trade, work in Georgian families, learn the Georgian language and habits.

Gradually the Ossetians started to settle in Imereti, particularly in the upper reaches of the river Kvirila that belonged to the Abashidze princes. By that time (the end of the 18th and the beginning of the 20th centuries) these territories were depopulated.

There were defined some ways of settlement of the Ossetians in Imereti:

1. The Ossetians at first, settled in the mentioned territory, were free and utilized the land by permanent hereditary right, paid a certain tax amount and no one could change it.

2. The Abashidzes gave the lands to the Ossetians as a present. The Ossetians founded 4 villages.

3. The incorporation of the Ossetians took place also in the Georgian villages: in one case the Georgian transferred his property to ossetian relative and in the other case the ossetian son-in-law lived in the family of his wife.

4. At the beginning of the 20th century the Georgians began to sell their lands to the Ossetians.

Here the Land Purchase Statement N8 is presented (1909, 1914, 1915, 1916 yy.).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ანთელავა ი., გუჩუა ვ., საქართველოში სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1983.
2. ბაგაევი (ბაგაური) ერასტო გაბოს-ძის პირადი არქივი, ს. სინაგური, საჩხერის რაიონი.
3. ღუმბაძე მ., დასავლეთ საქართველო მე-19 ს. პირველ ნახევარში, თბ., 1967.
4. ჩიქოვანი გ. დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩასახლების ისტორიისათვის. კრებ., საქართველო, თბ., 1998, № 2, გვ. 56-64.
5. ჩიქოვანი გ. დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩასახლების ისტორიისათვის (რაჭა), კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, თბ., 2003, გვ. 163-182.
6. ჩიქოვანი გ. დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩასახლებისა და მათი საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიისათვის, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXVI, თბ., 2004 წ., გვ. 130-137.

მინერალური წყლების მნიშვნელობა საქართველოს ეკონომიკურ განვითარებაში

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი მდიდარია მინერალური წყლებით, რომლებმაც შეიძლება მნიშვნელოვანი როლი ითამაშონ საქართველოს ეკონომიკურ განვითარებაში. მათი პრაქტიკული გამოყენება მოიცავს ისეთ მხარეებს, როგორცაა მედიცინა (ბალნეოლოგიური გამოყენება: ალაშიანის ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიოლოგიურ პროცესებზე სამკურნალო მინერალური წყლების კომპლექსური მახასიათებლების დადებითი გავლენა), მრეწველობის და საყოფაცხოვრებო ინდუსტრიის რიგი დარგები: ცხელი (ტემპერატურით 37-42 გრადუსი) და ძალიან ცხელი (ჰიპერთერმალური წყლები 42 გრადუსზე მაღალი ტემპერატურით), შეიძლება წარმატებით იქნან გამოყენებული ენერგეტიკული კრიზისის პირობებში სითბური ენერჯის წყაროებად (საცხოვრებელი დანიშნულების ნაგებობების გათბობა, სათბურების მოწყობა). ნახშირორქანგით და გოგირდწყალბადით მდიდარი მინერალური წყლებიდან შესაძლოა თხევადი ნახშირმჟავას და გოგირდის წარმოება, ხოლო მაღალმინერალიზებული წყლებიდან (რომლებშიც მინერალიზაცია შეადგენს 20-50 გრ/ლიტრზე და მეტს) სასარგებლო ქიმიური ელემენტების ბრომის, იოდის, ბორმჟავას მიღება.

ამ ამოცანების რეალიზაციის აუცილებელ პირობად ითვლება მინერალური წყლების ფიზიკურ-ქიმიური თვისებების შესწავლა და წელიწადის განმავლობაში მათი ხარჯების (დებიტის) დინამიკის თავისებურებების დადგენა, აგრეთვე მინერალური წყლების რესურსების სრული ინვენტარიზაციის ჩატარება, რომელიც საფუძვლად დაედება მინე-

რალური წყლების სამრეწველო და სამედიცინო (რეკრეაციული) ექსპლოატაციის ოპტიმალური ვარიანტების დადგენას. გარდა ამისა, აუცილებელია მინერალური წყაროების ადგილმდებარეობის ფიზიკურ-გეოგრაფიული პირობების გამოკვლევა, განსაკუთრებით მთიან და მაღალმთიან რაიონებში მათი ექსპლოატაციის ეკონომიკური რენტაბელობის ობიექტური შეფასების და სამომავლო საკურორტო და საწარმოო მშენებლობის განვითარების მასშტაბების დადგენის თვალსაზრისით.

აღსანიშნავია, რომ ყოფილი საბჭოთა კავშირის გერიტორიაზე ჰიდრომინერალური რესურსებით გამოირჩეოდა კავკასია, ხოლო კავკასიის რესპუბლიკებიდან – საქართველო. საქართველოში ამჟამად აღრიცხულია 1000-ზე მეტი მინერალური წყარო, რომლებიც გამოირჩევიან მინერალიზაციის მრავალფეროვნებით (1, გვ. 11), აქედან აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რაიონებში აღნიშნული და კადასტრირებულია მრავალი წყარო, მათ შორის მარტო ფშავესურეთშია 153 წყარო (1, გვ. 39-84). რაც შეეხება მინერალური წყლების გერიტორიულად გავრცელების ძირითად კანონზომიერებებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რაიონებში, აღსანიშნავია, რომ მთავარი კავკასიონის ქედის სამხრეთ ფერდობზე თუშეთამდე განლაგებულია ნახშირმყავა ჰიდროკარბონატული მინერალური წყლების ზონა, რომელთაგან მთავარია ჰიდროკარბონატული კალციუმის გიპის მინერალური წყლები, რომლებთანაც გენეტიკურ კავშირშია ჰიდრო კარბონატულ-ნაგრიუმ კალციუმის და ჰიდროკარბონატულ-ნაგრიუმის გიპის მინერალური წყლები. ამ ზონის პერიფერიულ ზონაში აღინიშნება მონაკვეთები, სადაც მინერალური წყლების შემადგენლობაში სჭარბობს ნაგრიუმის ქლორიდები. მთავარი კავკასიონის ქედის სამხრეთ ფერდობის ნახშირმყავა ჰიდროკარბონატულ-ქლორიდების გავრცე-

ლების მონაში ლოკალიზებულია ფშავ-ხევსურეთის ჰიდროკარბონატულ-ქლორიდულ-ნაგრიუმის (მლაშე-ტუტე) წყლების გიჰები. თუშეთის აღმოსავლეთით ეს ზონა იცვლება ნახშირმჟავას გარეშე ჰიდროკარბონატული წყლების გავრცელების რაიონით. ამ რაიონისათვის დამახასიათებელია აგრეთვე თერმალური მინერალური წყლების გამოჩენაც "თორღვას აბანოს" მინერალური წყაროს სახით. აღსანიშნავია, რომ კავკასიონის აღმოსავლეთის მიმართულებით ნახშირმჟავა წყლები აღარ გვხვდება საერთოდ.

ნახშირმჟავა წყლების გავრცელების ზონის სამხრეთით (რომელიც მოიცავს კავკასიონის შუამთის და დაბალი მთის რაიონებს) განლაგებულია ქლორიდული და სულფატური მინერალური წყლების ზონა, რომელშიც გვხვდება სხვადასხვა ტემპერატურის და მინერალიზაციის ხარისხის წყლები. ამ ზონაში შედიან აგრეთვე ქვემო ქართლის ვაკე, გომბორის ქედი, ივრის გეგანი, ალაზნის ველი. ამ ზონაში გამოიყოფა ქლორ-ნაგრიუმის მინერალური წყლების გავრცელების ნორიო-კავთისხევის რაიონი.

აღსანიშნავია, რომ ნახშირმჟავა მინერალურ წყლებს როგორც წყაროების რაოდენობით, ასევე რესურსების მიხედვით, პირველი ადგილი უკავია საქართველოს მინერალურ წყლებს შორის. საკვლევ რაიონში ისინი თავმოყრილია კავკასიონის სამხრეთ ფერდობზე, სადაც მათი რაოდენობა 500-ს აღწევს. ამ ზონაში მინერალური წყლებით ყველაზე მდიდარია მდინარეების თერგისა და ლიახვის აუზების სათავეები. რაც მთავარია, მინერალური წყლების რესურსები ამ რაიონებში შეადგენს დღეღამეში რამდენიმე ათეულ მილიონ ლიტრს.

ფშავის არაგვის აუზის და მდინარე არღუნის სათავეების მინერალური წყაროები (ფშავ-ხევსურეთი) ეკუთვნიან ნახშირმჟავა ტიპის მინერალურ წყლებს.



ფშავის არაგვის აუზის მინერალური წყაროების ჩაწილი 1927 წელს გამოიქვლია რ.კუპცისმა (2, გვ. 212), სოლო კოლოშიელმა 1955 წელს ჩააგარა ამ რაიონის ყველა მინერალური წყაროს (დაახლოებით 100 წყარო) პოდროგეოლოგიური გამოკვლევა. ი.ქორიძემ შეისწავლა ამ წყაროების ქიმიზაცია. ფშავ-ხევსურეთის მინერალური წყლები თავისი ქიმიური შემადგენლობით მიეკუთვნებიან იშვიათ ქლორიდო-ჰიდრო-კარბონატულ ჯგუფს. აქ ფართოდაა წარმოდგენილი ბალნეოლოგიური თვალსაზრისით ძალიან ძვირფასი ქლორიდ-ჰიდროკარბონატულ-ნაგრიუმიანი მინერალური წყლები 1-25 გრამ/ლიტრში მინერალიზაციით, რომლებიც დიდი პოპულარობით სარგებლობენ ადგილობრივ მოსახლეობაში. როგორც საველე და სტაციონალური ქიმიური ანალიზის შედეგები მოწმობენ ფშავ-ხევსურეთის მინერალური წყაროების უმრავლესობა მიეკუთვნება სამკურნალო თვისებების მქონე ცნობილ ე.წ. ესენტუკის ტიპის მინერალურ წყლებს, რომლებიც განაპირობებს ამ წყლების დიდ პრაქტიკულ ღირებულებას. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ უკანასკნელ ათწლეულში ამ რაიონში გაყვანილი იქნა საავგომობილო გზები, მაშინ ნათელი ხდება ამ მინერალური წყაროების პერსპექტიული მნიშვნელობა ქვეყნის ეკონომიკური განვითარების ჭრილში. აქვე აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ეს რეგიონი ხასიათდება შესანიშნავი ბუნებრივი და კლიმატური პირობებით, რაც უფრო ამყარებს ამ რაიონის პერსპექტიული განვითარების შესაძლებლობას კურორტ ესენტუკთან შედარებით, რომელიც, როგორც ცნობილია გამოირჩევა დიდი ნისლიანობით და ღრუბლიანობით კავკასიის მთელ გერიგორიაზე.

საქართველოს სამხედრო გზის რაიონის მინერალური წყაროები ცნობილია დიდი ხნის წინათ. მათ შესწავლაში დიდი წვლილი აქვს შეგანილი როგორც ცალკეულ მკვლევარ-

რებს (გ. აბიხი, გ. წულუკიძე, ა. კონძინი, ე. კარსგენსკი, ვ. რენდგარდგენი და სხვა), ასევე საქართველოს კურორტოლოგიის და ფიზიოთერაპიის ინსტიტუტს (3, გვ. 58). ამ რაიონში აღწერილი და გამოკვლეულია სულ 63 მინერალური წყარო. 1937-38 წლებში საქართველოს კურორტოლოგიის ინსტიტუტის ექსპედიციის მიერ ყაზბეგის რაიონის სოფელ სიონის შემოგარენში ჩაგარდა ბურღვითი სამუშაოები მინერალური წყლების ახალი საბადოების გამოვლენის მიზნით. პარალელურად გამოკვლეული იქნა თრუსოს ხეობისა და გრასა ყაზბეგი-კობის მინერალური წყაროები (3, გვ. 58). ამჟამად ყაზბეგი-კობის მონაკვეთზე გამოვლენილი და შესწავლილია 17 მინერალური წყარო. ამ მინერალური წყაროებიდან ყველაზე დიდი არის ფანშეგის ორი წყარო, რომლებიდანაც პირველის დებიგი მერყეობს (უკანასკნელი გამოკვების თანახმად) 300-410 ათასი ლიტრის ფარგლებში, ხოლო მისი ტემპერატურა შეადგენს 15,0-15,5 გრადუსს (3, გვ. 59). აღსანიშნავია, რომ ამ წყაროების დებიგი და ქიმიური შემადგენლობა განიცდის გარკვეულ ცვლილებებს, რაც განპირობებულია რაციონალური კაპიტალის არსებობით. ფანშეგის მთავარი წყარო სარგებლობს დიდი პოპულარობით როგორც ადგილობრივ მაცხოვრებლებში, ასევე მაფხულის სემონში აქ ჩამოსულ დამსვენებელთა შორის. მისი ექსპლოატაცია წელიწადის ამ პერიოდში ძალზე ინტენსიურია. იგი გამოიყენება როგორც სასმელად, ასევე აბაზანების მისაღებად.

აქვე აღსანიშნავია სიონის მინერალური წყარო, რომელიც განლაგებულია პოპულარულ დასასვენებელ პუნქტიდან სულ 2-3 კმ-ის მანძილზე. მარილების შემადგენელი კომპონენტებით სიონის მინერალური წყალი ახლოა ფანშეგის წყალთან, მაგრამ მასში სჭარბობს ნაგრიუმის ჰიდროკარბონატის მეტი პროცენტული შემადგენლობა. ასევე ფანშეგის



მინერალური წყლების მსგავსად სიონის მინერალური წყლებიც სარგებლობენ დიდი პოპულარობით. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სოფელ სიონის შემოგარენი ძალიან მდიდარია მინერალური წყლების მარაგით, ამას ადასტურებს ის, რომ ამ რაიონში არსებულ თითქმის ყველა მტკნარ წყაროში აღინიშნება ნახშირმჟავას გამრდილი რაოდენობა (ჩვეულებრივ სასმელ წყლებთან შედარებით), რაც პერსპექტიულს ხდის ამ რაიონში შესაბამისი ბურღვითი სამუშაოების ჩატარების შედეგად მინერალური წყლების დიდი რაოდენობით გამოვლენის შესაძლებლობას.

ამ რაიონში განლაგებული მინერალური წყაროებიდან აღსანიშნავია სოფ. ფხელშეს წყაროები, რომლებსაც გააჩნია საკმაოდ დიდი დებიგი (დაახლოებით 2,5 მილიონი ლიტრი) და ხასიათდებიან ქიმიური შემადგენლობის საკმარისი მდგრადობით. ფხელშეს წყარო თავისი დიდი დებიგით და წყლის მაღალი თვისებრივი მაჩვენებლებით, აგრეთვე მათი ექსპლოატაციის თვალსაზრისით, მოხერხებული ადგილმდებარეობით (საქართველოს სამხედრო გზის მახლობლად) იმსახურებს სამომავლოდ დიდ ყურადღებას ბალნეოლოგიური კურორტის შექმნის თვალსაზრისით. გარდა ამ წყაროებისა ამ რაიონში აღსანიშნავია აგრეთვე ხურთისის, ყანობის და კობის მინერალური წყაროები, რომელთაგან კობის წყაროები იმსახურებენ განსაკუთრებულ ინტერესს.

როგორც ცნობილია, ჯვრის უღელგეხილის ჩრდილოეთ ფერდობზე სათავეს იღებს თერგის ერთ-ერთი შენაკადი ბაიღარა, რომლის აუზში განლაგებული მინერალური წყლების 9 წყაროდან თავისი პოპულარობით გამოირჩევა საძელის ხევის მინერალური წყარო, რომელსაც ხშირად უწოდებენ კობის ნარზანს. კურორტოლოგიის ინსტიტუტის მონაცემების თანახმად მისი დებიგი მერყეობს 55-58 ათასი ლიტრის, ხოლო გემპერაგურის 5,1-5,7გრადუსის ფარგლებ-

ში. წყალი განეკუთვნება ჰიდროკარბონატურ-ნაგრიუმ-კალციუმის ტიპს, იგი მღვრულად გაჯერებულია ნახშირმჟავა გავით. აღსანიშნავია, რომ ომის წინა პერიოდში (1934-1936 წლებში) ამ წყალს ასხამდნენ ბოთლებში და გაჰქონდათ ვასაყიდად, მაგრამ 1936 წელს ჩამოსულმა ბეავემა და წყალმოვარდნამ მოსპეს ჩამოსასხმელი შენობა და დანადგარები. მინერალური წყლების ბაიდარის ჯგუფის წყაროებიდან ყველაზე მძლავრ წყაროს წარმოადგენს დიდი მაიორშას წყარო. მისი ღებიგი მერყეობს 620 ათას ლიგრიდან 1 მილიონ ლიგრამდე, ხოლო გემპერაგურა 6,3 გრადუსიდან 11,5 გრადუსამდე (3, ვკ. 67).

აღსანიშნავია, რომ ბაიდარის მინერალური წყლების ჯგუფი ყაბბეგის მინერალური წყლების ჯგუფიდან განსხვავდება ჰიდროკარბონატების მეტი შემცველობით. თერგის მარცხენა მხარე-თრუსოს ხეობა მდიდარია ნახშირმჟავას მინერალური წყლების მძლავრი წყაროებით. ამათგან აღსანიშნავია ოქროყანის, ხორაბინ-სუარის, არვიჯის, ღესის, აბანოს, ქეთრისის, სტიბ-სუარის (დიდი, პაგარა წყაროები) აღმოსავლეთ სტირ-სუარის მინერალური წყაროები, რომელთაგან აბანოს მინერალური წყლების ქიმიური შემადგენლობა სრულიად განსხვავდება ამ რეგიონის დანარჩენი მინერალური წყლების ქიმიური შემადგენლობისაგან. გარდა ამისა წყლის მინერალიზაცია ამ წყაროში ორჯერ აღემატება თერგის აუზის დანარჩენი წყაროების მინერალიზაციას. ამასთან ერთად ქეთრისის განსაკუთრებული სიმძლავრის მინერალური წყარო (რომლის ღებიგი შეადგენს 20-30 მილიონ ლიგრს) წყლის დიდი ღებიგი და ნახშირმჟავას მაღალი შემცველობა განაპირობებენ ამ წყლის სამრეწველო მიზნებით გამოყენებას: აქ შეიძლება აშენდეს ქარხანა ნახშირორჟანგის CO₂ თხევადი სახით მოპოვების მიზნით.

თეთრი არაგვის აუზის მინერალური წყაროებიდან

ცნობილია: ერეთოს (2-2,5 მილიონი ლიგრის დებიტი), ხაგის სოფელის (დებიტი 400 000 ლიგრი), ხადის ხევის, ფშარის ხევის (2 წყარო) წყაროები (3, გვ. 75-77). ამ წყაროებიდან ყურადღების ღირსია თავისი ქიმიური შემადგენლობით და ადგილმდებარეობით ბელთ ვეძა. ასევე აღსანიშნავია ხადის ხევის მინერალური წყაროები (ორი წყარო) თავისი ქიმიური შემადგენლობით, რესურსებით და ადგილმდებარეობით. ხადისხევის მთავარი წყარო დიდი პოპულარობით სარგებლობს მოსახლეობაში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ადგილი ადვილად მისაწვდომი და ძალიან ლამაზია, სამომავლოდ აქ საკურორტო მშენებლობის განვითარებას აქვს გარკვეული პერსპექტივა. ამავე რაიონში ჩირიკის ხევში განლაგებულია 7 მინერალური წყარო, ნაღორევის ხევის წყარო, ნადიბაანთ ვეძა, ჩოხელთ ვეძა, ფასანაურის წყარო. ამ მინერალური წყაროებიდან თავისი ძვირფასი ქიმიური შემადგენლობით, ბუნებრივი პირობებით და მდებარეობით აღსანიშნავია ფასანაურის მინერალური წყარო. ხაზგასასმელია ის ფაქტი, რომ ეს წყარო თავისი შემადგენლობით წარმოადგენს მაღალმინერალიზებულ ჰიდროკარბონატ-ქლორიდ-ნატრიუმის შემცველ მსოფლიოში ცნობილი ესენტუკის ტიპის წყაროს.

გუდამაყრის ხეობის მინერალური წყაროებიდან აღსანიშნავია წინკარის, მაქართის, მაქართის ხევის, ბაკურ ხევის, ცუცკუნაურის წყაროები.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს სამხედრო გზის რაიონში არსებულ მინერალურ წყლებს აქვს დიდი სამეურნეო და ბალნეოლოგიური მნიშვნელობა, რაც განპირობებულია მათი მინერალური შემადგენლობით, რესურსების რაოდენობით და ექსპლოატაციის თვალსაზრისით მოხერხებული განლაგებით (მხედველობაშია როგორც საკურორტო-სარეკრეაციო და კომუნიკაბელური ადგილები). სამეურნეო მნიშ-

ენელობის თვალსაზრისით პირველ რიგში ეს ეხება იმ მინერალურ წყაროებს, რომლებიც განლაგებული არიან საქართველოს სამხედრო გზის მახლობლად ან უშუალოდ გამოდინან გზაზე. როდესაც ლაპარაკია მინერალური წყლების ათვისების პერსპექტივაზე აქ გასათვალისწინებელია ძირითადად ორი მომენტი: მათი ბალნეოლოგიური და სამეურნეო (სამრეწველო) მნიშვნელობა.

ბალნეოლოგიური თვალსაზრისით დიდ ინტერესს იმსახურებენ შედარებით მაღალი მინერალიზაციის წყლები (მათში მინერალიზაცია მერყეობს 1,65-12 გრ/ლიტრში). ორმაგ ნახშირმჟავა და ქლორიდიანი ნატრიუმით ყველაზე მდიდარია საქართველოს სამხედრო გზის რაიონის მინერალური წყაროები, რომელთაგან 7 წყარო განლაგებულია კეკასიონის ჩრდილოეთ ფერდობზე, ხოლო დანარჩენი 8 კი - სამხრეთ ფერდობზე (ჯვრის უღელტეხილის სამხრეთით). ამ მინერალური წყაროებიდან გამოირჩევა ფასანაურის მინერალური წყარო, რომელიც იძლევა მაღალმინერალიზებულ (12 გრ/ლიტრი) ესენტუკის ტიპის მინერალურ წყალს, რომელმაც შეიძლება ფართო გამოყენება ჰპოვოს ბალნეოლოგიური მიზნებით. ადამიანის ორგანიზმის მთელი რიგი ფიზიოლოგიური სისტემების (ცენტრალური და პერიფერიული ნერვული, გულსისხლძარღვთა, საჭმლის მომნელებელ ორგანოთა, შარდსასქესო სისტემები) და ორგანოების (სუნთქვის ორგანოები და სხვა) სამკურნალოდ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კობი-ყაბუგვის რაიონის ნარბანები მსგავსია ცნობილი კისლოვოდსკის ნარბანებისა, რომლებისაგანაც ისინი განსხვავდებიან გაზის უფრო მეტი შემცველობით და კალციუმის სულფატის უმნიშვნელო შემადგენლობით, რაც მათ უპირატესობას ანიჭებს კისლოვოდსკის ნარბანებთან შედარებით. ასევე ესენტუკის ტიპის ძვირფას მინერალურ წყალს იძლევა კიგოხის წყარო, რომელიც განლაგებულია

დუშეთის რაიონში 9 კმ მანძილზე ფასანაურიდან, გულამყარის ხეობაში, რომელიც კურნავს საჭმლის მომნელებელი და სუნთქვის ორგანოების დაავადებებს და სხვა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ საქართველოს სამხედრო გზის რაიონი (განსაკუთრებით მისი სამხრეთი ნაწილი) ხასიათდება ხელსაყრელი კლიმატური პირობებით, რომელიც შესაძლებლობას იძლევა ამ რაიონში მრავალპროფილიანი კლიმატურ-ბალნეოლოგიური კურორტების ფართო მასშტაბიან მშენებლობას, რომლებმაც შეიძლება სინქრონულად შეასრულონ გურიზმის, ალპინიზმის, სამთო სათხილამურო სპორტის ბაზების ფუნქციებიც.

განსაკუთრებით საინტერესოა ამ რაიონის ნარბანების უდიდესი ღებვის (აღსანიშნავია, რომ მარტო ერთი ნარბან-ვოკლუბა იძლევა 20 მილიონ ლიგრ ნარბანს ღღე-ღამეში) სამრეწველო ექსპლოატაციის პერსპექტივები (3, გვ. 83-85). მათი რეალიზაციის პირობებში შესაძლოა იმდენი რაოდენობის ნახშირქვავა გაზის მიღება, რომელიც უზრუნველყოფს არა მარტო საქართველოს, არამედ ყოფილ საბჭოთა კავშირის ყველა რესპუბლიკის (რუსეთის ჩათვლით) მოთხოვნილებებს ამ ძვირფას აირზე (4, გვ. 223-224. ამ რაიონში შესაძლოა პერსპექტივაში დიდი გამგარუნარიანობის მქონე ბალნეოკლიმატური საკურორტო კომპლექსების ორგანიზაცია. რაც ქვეყნის ბიუჯეტს დიდ შემოსავალს მისცემს.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის კურორტული გარემოება, რომ ყოფილ საბჭოთა კავშირში რუსეთის მიერ სუსტად მინერალიზებული მინერალური წყლების ბაზაზე ჩრდილოეთ კავკასიაში აშენდა ცნობილი ბალნეოლოგიური ქალაქი-კურორტი ელემნოვოდსკი, მაშინ როდესაც საქართველოში ამ ტიპის რკინის შემცველი ნორმალურად მინერალიზებული და გაზირებული წყლები საერთოდ ყურადღების გარეშე დარჩენილი და არც არავინ (მხედველობაშია სახელმწიფო

და მსხვილი ბიზნესმენები) ფიქრობს მათ სამომავლო ბედზე და საქართველოს მინერალური წყლების ინდუსტრიის განვითარებაზე.

აქვე აღსანიშნავია ჩარგისხევეში არსებული „ვაჟას წყროს“ სამკურნალო თვისებები. იგი განეკუთვნება ესენტუკის ტიპის მინერალური წყლების ტიპს და გამოიყენება როგორც სასმელად, ასევე ბალნეოლოგიური თვალსაზრისითაც: ადგილობრივი და ჩამოსული მოსახლეობა იმით სარგებლობდა და დღესაც სარგებლობს კუჭის კატარის სამკურნალოდ.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ქილდის (ფშავის არაგვის მარჯვენა სანაპირო) ორი ტიპის კირქვიანი და გოგირდოვანი მინერალური წყაროების ღირსებაც: როგორც სასმელი (ძლიერ დაგამიანებული კირქვიანი მინერალური წყარო) და სამკურნალო (კანის დაავადებების და ქეცის სამკურნალო წყარო). ხამგასასმელია ის გარემოებაც, რომ ეს წყაროები განლაგებულია ლამაზ ადგილში, რომელიც საშუალებას იძლევა აშენდეს ადგილობრივი დანიშნულების კურორტი.

ხევსურეთის მინერალური წყლების უმრავლესობა გამოირჩევა მაღალი თვისებებით, განლაგებული არიან ძალიან ლამაზ ხეობებში, სადაც შეიძლება მომავალში რეკრეაციული და ბალნეოლოგიური მიმართულების მშენებლობის გაშლა. ამ მხრივ გამოირჩევა ლიქოქის ხეობა, აგრეთვე სხვა ხეობებიც.

ძალიან სერიოზული ყურადღარების ღირსია ქილდის, ლიქოქის ხეობის მინერალური წყაროები და ყაზბეგის ნარმანები. ხევსურეთის მინერალური (ტუტე-მარილიანი) წყლები წარმოადგენენ ესენტუკის ტიპის წყლებს და მათ შეუძლია სერიოზული კონკურენცია გაუწიონ ესენტუკის წყლებს. გარდა ამისა, თავისი მდებარეობით და კლიმატური პირო-

ბებით (მამთარში ესენგუკი გახვეულია ნისლში, ხოლო მამთარში ხულში ხასიათდება დიდი სიცხეებით), მაშინ, როდესაც საქართველოს ამ მთიან რაიონებში (ხევი, ხევსურეთი ფშავე) მამთარში აღინიშნება მოწმენდილი ღღეთა დიდი რაოდენობა, ხოლო მაფხული ხასიათდება ზომიერი თერმული რეჟიმით). ასევე ხაზგასასმელია ყაზბეგის ნარზანების დიდი უპირატესობანი კისლოვოდსკის ნარზანებთან შედარებით, როგორც თავისი მინერალიზაციის ხარისხით, ასევე გაზის შემცველობის რაოდენობითაც.

Giorgi Gudushauri

The Importance of Mineral Water Resources for the Economic Development of Georgia

The development of Georgian economy largely depends on industry and many fields of agriculture as well as on natural resources. Mineral waters, as one of the most important natural resources, are found in large quantity in every corner of Georgia, including the mountainous parts of Eastern Georgia. This fact is well known for the local population and in specialist's broad circles. Yet, the importance of this resource for the economic development of the country is still underestimated. Their importance is revealed in their curative characteristics and is important for resort – building activities.

Mineral water with large output, high mineralization, high gas content, variety of chemical content are located in suitable physical, geographic and communication environment, giving wide possibilities of prospective utalization and recreation significance.

Thus, the mineral waters of the above-mentioned regions have great advantages over the mineral waters of the recreation zone in North Caucasus (resorts: Essintuki, Kislovodsk, Pyatigorsk, zhleznovodsk and etc.), therefore there are great possibilities of their practical utilization.

The large number and rich chemical content of mineral waters of the mountainous regions of Eastern Georgia support the prospective welfare of local population. Thus, we conclude that the government should take into account the recommendations of professionals and give the real evaluation of their industrial importance.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. Природные ресурсы Грузинской ССР, т. 3 – Минеральные воды – М., АН СССР, 1961 г.
2. Р.Д. Купцис, Минеральные воды Пшави, Хевсурии и Хеви (Закавказье). Краеведческий Сборник. Серия А. Естествознание 1, Тифлис, 1930 г.
3. Природны ресурсы Грузинской ССР, т. 3 – Минеральные воды, - М., АН СССР, 1961 г.
4. მ. ნოდია, საქართველოს კურორტების და საკურორტო რესურსები, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1976.

გიორგი ლუღუშაური

მთიულეთის, ხევისა და ხევსურეთის მოსახლეობის კვების პროდუქტები და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი წეს-ჩვეულება (XIX-XX სს. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

საქართველოს რაგიონებს შორის ეთნოგრაფიული სპეციფიკით გამორჩეული კუთხეებია მთიულეთი, ხევი და ხევსურეთი, რომელთა მოსახლეობის ძირითად საარსებო საშუალებას წარმოადგენდა მესაქონლეობა და მიწათმოქმედება პირველი დარგის უპირატესობით. აღნიშნულ ვითარებას შეესაბამებოდა კვების სისტემაც, რაც თავის მხრივ ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხთაგანია. ბუნებრივია, რომ მესაქონლეობის განვითარების კვალობაზე ადამიანის საკვებ პროდუქციას წარმოადგენდა რძისა და ხორცის ნაწარმი, რაც ნათლად ჩანს როგორც ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ისე დღესასწაულებისა და სამკვლავიარო სუფრის ასორტიმენტში.

ს. გოკარევი ამის შესახებ წერს: “Материальная вещь не может интересоваться этнографом вне её социального бытования в не её отношения к человеку - тому кто её создал и тому кто ею пользуется. Больше того: для нас не столько даже важно знать отношение вещи, сколько отношение между людьми по поводу данной вещи” (1, გვ. 3).

ეს განმარტება სწორად და სრულად ასახავს „ნივთის“, „საგნისა“ და საკვები პროდუქტის რაობა-დანიშნულებას, საკვების კატეგორიას და ეს პრინციპი თანამდევია ამა თუ იმ ხალხის მაგერიალური კულტურის ცალკეული საგნებისათვის, უმეტესწილად კი იგი დამახასიათებელია საკვებისათვის.

ნივთი, საგანი, შენობა-ნაგებობა, განსაცემელი და ა.შ. თანდათანობით იცვლება დროისა და მოდის, მაგერიალური შესაძლებლობების კვალდაკვალ, ანუ თითოეულ საგანს, ნივთს აქვს თავისი ისტორია, წარსული, აწმყო და მომავალი. იგი ძალზე მდგრადია და სიცოცხლისუნარიანია. საკვები არ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც რაღაც მოცემული ერთეული: ვთქვათ, ყველის, პურის ან ხორცის ნაჭერი, არამედ საკვები განიხილება, როგორც მდგრადი კატეგორია, თუმცა თითოეული მათგანის „სიცოცხლე“ ხანმოკლეა. იგი განკუთვნილია ერთჯერადი მიღებისათვის და უნდა შექცამოს ერთი საუშმის, სადილის, ვახშმის დროს ან ჭარბი რაციონი შემოინახოს შედარებით მოკლე დროისათვის-შემდგომი დაპურებისათვის.

როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, საკვები ძალზე მდგრადი კომპონენტია მიუხედავად თვით საჭმელისათვის განკუთვნილი დროის ხანმოკლეობისა.

საკვების მომზადების წესებიც შედარებით მდგრადია და ნაკლებად განიცდის ცვალებადობას. ერთხელ და მტკიცედ დამკვიდრებულ გრადიციულ საკვებ პროდუქტებსა და საჭმელებს მართალია დროთა განმავლობაში ემატება ზოგიერთი ახალი კომპონენტი ან მდიდრდება მათი ხარისხი და ასორტიმენტი, მაგრამ ძირითადად იგი მაინც უცვლელი რჩება, თუმცა მისი ცვალებადობის პროცესი უმტკივნეულოდ როდი მიმდინარეობს. ოდითგან დამკვიდრებულ საჭმელს, მის რაციონს შეგუებული მომხმარებელი უმტკივნეულოდ არ განიცდის როდესაც საჭმელში შეაქვთ რაღაც განსხვავებული კომპონენტი. ეს მასზე ზემოქმედებას ახდენს როგორც ფსიქოლოგიურად, ისე ფიზიკურად. ამიტომ მომხმარებელი ცდილობს თავიდან აიცილოს რაიმე გართულებანი საკვებ რაციონში დამატებითი კომპონენტების შეტანისაგან, რაც ხელს უწყობს მომხმარებლის მიერ ერთხელ დამკვიდ-

რებული საკვების შედგენილობის გამოყენებაში. ეს კი თავის მხრივ ხელს უწყობს საკვების მდგრადობას.

მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს საკვები, მისი მომზადების წესი, ღრთთა განმავლობაში უცვლელი იყოს. არა, საკვები პროდუქტების ხარისხი ცვალებადია. ამას განსაკუთრებით ხელს უწყობს სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების ერთობლივად ცხოვრება. მათ ნებისთ თუ უნებლიეთ, ურთიერთგავლენით შეაქვთ თავიანთი ეთნიკური ჯგუფისათვის დამახასიათებელი და მისაღები კომპონენტები. რელიგიური გავლენა, რა თქმა უნდა, აქ გადამწყვეტ მნიშვნელობას ღებულობს. მაგალითად, ღორის ხორცი მუსლიმანთათვის საჭმელად მიუღებელია, ხოლო ქრისტიანთათვის დაშვებული და მიზანშეწონილი. ამ პროდუქტიდან ისინი მრავალფეროვან საჭმელებს ამზადებენ. აქ საკვების მომზადების წესი და საკვების დასახელებებიც, გერმინებიც ზოგჯერ განსხვავებულია, თუმცა საერთო ბევრი რამ აქვთ.

საკვების მომზადების წესი, მისი შედგენილობა, გერმინოლოგია შეიძლება ემთხვეოდეს ისეთი ხალხის წეს-ჩვეულებებს, რომლებიც გერიტორიულად ძალზე დაშორებით ცხოვრობენ და ერთმანეთის გავლენას არ განიცდიან.

ავიღოთ ხორცისა და რძის პროდუქტები, რომლებიც ღომინირებენ განსახილველ მხარეებში. ამ პროდუქტებისაგან საკვების დამზადების წესი ცოცხათი თუ განსხვავდება მთიულეთში, ხევსა და ხევსურეთში არსებული წეს-ჩვეულებებისაგან, თუმცა შეინიშნება გარკვეული გამოკვეთილი თავისებურებანიც. ეს ეხება ყველის კეთების წესს, და, საერთოდ რძის ნაწარმისაგან, ხორცისაგან საკვების მომზადებას და სხვა.

ხორცისა და რძის პროდუქტებისაგან საკვებს თითქმის ერთი და იგივე მეთოდით ამზადებენ როგორც ბინადარი მეცხოველეები, ისე თვით მოსახლეობა ადგილზე.

ხორცს უმეტეს წილად ხარშავენ ქვაბში. მას ჭრიაწ
წერილად და წვენს კაზმავენ ქონდრით, ხახვით ან სხვა
სურნელოვანი მცენარეებით. მოხარშვის შემდეგ ხორცს მი-
ირთმევენ წვენთან ერთად. ხორცი შეიძლება ჭამონ ცალ-
კეც, ხოლო ხორცის შემდეგ წვენი- ცალკე, როგორც მეორე
თავი. ეს წესი ეხლაც შემორჩენილია, ოღონდ სუპების ას-
ორტიმენტი გამდიდრებულია სხვადასხვა კომპონენტებით.

მწყემაში მოხევეები და მონალირეებიც იალალებზე ცხო-
ველის გყავში ამზადებდნენ გემრიელ ყაურმას. გაგყავებულ
ცხვარს გამოშიგნავდნენ, ხორცს გარეცხავდნენ, დაჭრიდნენ
წერილად, მოაყრიდნენ მარილს და შეახვევდნენ ისევე გყავ-
ში. გყავს ამოკერავდნენ და თავისავე წვენში ხარშავდნენ.
ამისათვის ჩალებდნენ მას წინასწარ ამოთხრილ და ცეც-
ხლანთებულ ორმოში, გემოდან მოაყრიდნენ ცხელ ნაცარს
და ნაკვერჩხალს. ამრიგად, ხორცი იხარშებოდა თავისივე
გყავში და წვენში. მოხარშვის შემდეგ ყაურმას ამოიღებ-
დნენ ორმოდან, გყავს გადაუხეკდნენ და გადაიღებდნენ
ვედროში, რომელსაც მთლიანად შენარჩუნებული ჰქონდა
ექსტრაქტული ნივთიერებანი, წვენი და ქონი.

დიდი ხნის გრადიცია აქვთ მთიელებს ისეთი საკვების
ცეცხლზე დამზადებისა, როგორიცაა მწვადი. ასეთ მეთოდს
უფრო იყენებდნენ მომთაბარე მეცხოველეები და მონალი-
რეები.

მწვადს წვავენ ღია ცის ქვეშ, ანუ პირუტყვის ად-
გილ-სამყოფელში. ხის პაგარა გოგისაგან ამზადებდნენ ორი
მტკაველის ზომის შამფურებს, წამოაცვამდნენ მსუქანი ხორ-
ცის ნაჭრებს. მწვადი უფრო გემრიელი იქნებოდა, თუ ხორ-
ცის ნაჭრები წამოეცმებოდა შამფურებზე შემდეგი რიგობით:
ჯერ ეცმებოდა შამფურზე ხორცის ნაჭერი, შემდეგ ღვიძლის,
შემდეგ ქონი ან უფრო ცხიმიანი ხორცის ნაჭერი და ა.შ.

მწვადის და საერთოდ ხორცისა და რძის პროდუქტე-

ბიდან საჭმელების დამზადების მეთოდები ერთნაირია და უმნიშვნელოდ განსხვავდებიან ისეთი მომთაბარე მეცხოველეებშიაც, რომლებიც კონგაქტურად არ ცხოვრობენ და საკმაო მანძილით არიან დაშორებულნი ერთმანეთთან. მაგალითისათვის მოვიყვანთ კავკასიურ, ყარსულ და უბბეკურ მწვადის დამზადების წესებს.

კავკასიური მწვადი იწვება ღია ცეცხლზე-ნაკვერცხალზე, მარილი ეყრება შამფურზე აგებისთანავე ან შეწვის დაწყებიდან 4-5 წუთის შემდეგ. ცხვრის ხორცს ჭრიან და აწყობენ ფენებად ღრმა ჭურჭელში, ფენებს შორის აყრიან დაჭრილ ხახვს, ქინძს, ოხრახუმს, ასხამენ ძმარს, ახურავენ თავს ჭურჭელს და ისე გოვებენ 3-4 საათს. მარილი მხოლოდ შამფურზე აგების შემდეგ ეყრება.

უბბეკური მწვადი ისევე მზადდება როგორც კავკასიური, მხოლოდ მას წვავენ ხის პატარა შამფურზე, ხორცთან ერთად აიგება ოთხად გაჭრილი ხახვის ნაწილები. შამფურები დაეწყობა წინასწარ გაცხელებულ თხელძირიან გაფაბე.

ყარსული მწვადი: ცხვრის ან ძროხის სუკის ერთ ან რამდენიმე ნაჭერს დაბეგვავენ და მჭიდროდ წამოაგებენ შამფურზე ისე, რომ დაემსგავსოს ერთი დიდი ხორცის ნაჭერს. შამფურს ნელა აგრილავენ ცეცხლის წინ და შემწვარ ნაწილებს თანდათან აჭრიან.

მთაში ერთ-ერთი მიღებული და გავრცელებული საკვებია ხინკალი, რომლის მომზადების აქ დამკვიდრებულ წესებს ბევრი რამ აქვს საერთო ე.წ. ციმბირული პელმენის დამზადების წესებთან.

მთაში ხინკლის დამზადების წესი ასეთია: წყლით გელავენ ჩვეულებრივ მაგარ ცომს. ათხელებენ მას პატარა ხის საგორავით, შემდეგ ჭრიან თანაგოლ ნაწილებად და აბრკყელებენ. ხინკლის გული მზადდება ხორცის ასეთი შეფა-

რდებით: ვთქვათ, 300 გრ. ძროხის ხორცი და 200 გრ. ღორის ან ცხერის. დაკეფავენ ნაჯახით (წალდით) ან აგარებენ ხორცსაკეპ მანქანაში, ურევენ წვრილად დაჭრილ ხახვს, აყრიან პილპილსა და მარილს. შემდეგ თითოეულ გაბრტყელებულ ცომზე დებენ 1-2 სუურის კოვზ საგენს (ხორცის ფარეი), შეუკრავენ თავს და ზედმეტ ცომს აგლეჯენ. ყრიან ადუღებულ წყალში. როდესაც ხინკალი ზევით ამოტივტივდება, ის უკვე მოხარშულია.

ციმბირული ხინკალი (პელმენი) დაახლოებით ასევე მზადდება. ხორცსაკეპ მანქანაში გაგარებულ ხორცსა და ქონს ერევა დანაყილი პილპილი, მარილი, წვრილად დაჭრილი, ერბოში შემწვარი ხახვი და ამ საგენს დებენ წყალში მომეღილ პაგარ-პაგარა ნაჭრებად დაჭრილ და გაბრტყელებულ ცომში, ახვევენ და ყრიან მდულარე წყალში. იგი ჯერ ჩაიძირება, მაგრამ მოხარშვისთანავე ზევით ამოტივტივდება. მოხარშულ პელმენს დებენ ლანგარზე და ზემოდან ასხამენ კარაქს ან არაყანს.

როგორც ცნობილია რძის ნაწარმის გავრცელებული პროდუქტებია ყველი, ერბო, კარაქი და სხვ.

ყველის დამზადების ტექნოლოგია ასეთია: ათი-თერთმეტი დღის პირველა ბოჩოლას ან ჩვილ ბატკანს ხსენეს („ღვრიგას“) ამოაცლიან, ამარილებენ, დებენ გყავში ან ქილაში, აშრობენ საბოლემზე და შემდეგ გამოიყენებენ რძეში ყველის შესადეღებად.

ყველი კეთდებოდა ცხიმმოუხდელი, ახლად მოწველილი ჯერ კიდევ თბილი რძისაგან, რომელიც იწურებოდა საწურში და აგრეთვე - ცხიმმოხდილი რძისაგან. ასეთ შემთხვევაში ჩაწურულ რძეს გააჩერებენ სპეციალურ ჭურჭელში, ვიდრე რძე ნაღებს გაიკეთებდეს. ნაღების მოხდის შემდეგ ასხამენ ქვაბში, ათბობენ (ნელ-თბილად), წამლავენ ხსნით და ყველი გამოიყოფა სითხისაგან. გამოყოფილ ყვე-

ლის ნაწილებს შეაგროვებენ ხელით და ჩაწურავენ საწურში ან რაიმე თხელ ნაჭერში და მას ერთი დღის შემდეგ მოაყრიან მარილს, და 5-7 დღის შემდეგ ღებენ მარილწყალში, თიხის ქილაში ან ხის ჭურჭელში.

ტერმინი „კარაქის შეღვება“ ნიშნავს კარაქის დამზადებას. ეს კი ასე ხდებოდა და ამჟამადაც ასე ხდება: რძეს ასხამენ სარძეულში, შებურვით ან კოვბით ყრიან ნალებს და აგროვებენ მას ქილაში, დაახლოებით 12-13 ლიგრი, საიდანაც ამოვა შვიდი-რვა კგ. კარაქი. კარაქი იღვებება თიხის ან ხის სადღობელში. კარაქი გამოეყოფა სითხეს, რომელსაც ამოიყვანენ ხელით და ერთად კრავენ. კარაქს რომ ამოიღებენ, იქ რჩება დო, რისგანაც აკეთებენ ხაჭოს, რომელიც ცეცხლზე გაცხელების შემდეგ გამოიყენება სახაჭაპურედაც, ან პირდაპირ საჭმელად.

მთიულეთში, ხევსა და ხევსურეთში გარდა ამისა გავრცელებულია ისეთი საჭმელები, როგორიცაა ერბო-ყველი, ხავიწი, ერბო-კალი, ხაბიზგინა, ფაფა, აგრია, ხამპალა, ნივრის შეჭამადი, ფუშრუკი, მხლოვანი, ქადა და სხვა. აღნიშნული საჭმელების დამზადება მარტივია და აქ სათანადო პროდუქტებიც მოიპოვება.

ერბო-ყველი მზადდება ჭყინგი ყველისა და ერბოს ერთმანეთში შერევა-აზვლით და იგი იჭმევა ცივად პურთან ერთად.

ხავიწი - ერბოსა ასხამენ ცოგა წყალს (ერთი არაყის ჭიქა წყალი და ერთი ჩაის ჭიქა ერბო), დაუკიდებენ წმინდა პურის ფქვილს და ხარშავენ.

ერბო-კალი მზადდება მოხალული ხორბლისაგან, რომელსაც ფქვავენ, ურევენ გამდნარ ერბოს, მოუკიდებენ ფქვილს და საჭმელიც მზადაა.

ხაბიზგინის დასამზადებლად მთიელები ხაჭოს ზელენ კვერცხში, აძლევენ მარილს, ერბოს. შემდეგ ახვევენ ხშია-

დის ქერქში და წვავენ გაფაბე ერბოში. არის სხვა წესიც: ყველსა და კარგოფილს ურევენ ერთად, ახვევენ ცომის ქერქში და წვავენ გაფაბე ერბოში.

ხამპალა მზადდება მჭადის ფქვილისაგან. მოგელილ ცომს ჭრიან პაგარ-პაგარა ნაჭრებად, აძლევენ სათანადო ფორმას (ხელისგულზე რომ მოთავსდება) და ხარშავენ მარილწყალში. მიირთმევენ ერბოში ჩაწებით ან ყველთან ერთად.

ფაფა - რომავენ სიმინდს, წყალზე ხარშავენ სქლად, შემდეგ დაუკიდებენ რბილ ფქვილს, მოიხარშება, გადმოიღებენ ჯამებში, დაასხამენ ერბოს და მიირთმევენ.

აგრია - ბელენ ხორბლის ცომს, ათხელებენ დიდ ქერქად - ჭრიან გრძლად და ხარშავენ წყალში ან რძეში, წაყლი თითქმის უნდა დაშრეს, ამოიღებენ ჯამში, ასხამენ ერბოს და მიირთმევენ.

ფუშრუკიც წმინდა ხორბლის ფქვილისაგან მზადდება. ცომს დაფშრუკავენ კარგად და ხარშავენ წყალში ან რძეში, ასხამენ ერბოს და წვეთთან ერთად მიირთმევენ.

ქადა კეთდება შემდეგი წესით - ათობდნენ ერბოს, ასხამდნენ ცოგა წყალს, ადულებდნენ, უკიდებდნენ ფქვილს, ახვევდნენ ცომის თხელ ქერქში და აცხობდნენ კეცზე. ხვეულ ქადას კი საუკეთესო ფქვილი უნდოდა. ერბოს უმაგებდნენ შაქარს და ერთმანეთში ბელდნენ. მერე ამზადებდნენ ქერქს, უსვამდნენ კვერცხს, ახვევდნენ და კიდევ ათხელებდნენ. ისევ ერბოს უსვამდნენ და ათხელებდნენ და 7-9 ქერქამდე შემოხვეულს აცხობდნენ. გემოდან კიდევ შაქარს მოაყრიდნენ. გამოდოდა გკბილი ხვეული ქადა.

როგორც ვხედავთ გემოთ მოხსენებულ მხარეებში ხორცისა და რძის პროდუქტებთან ერთად გავრცელებული იყო ამ სახის საჭმელები და ისინი უფრო ყოველდღიური იყო, ვიდრე ხორცი და მისგან დამზადებული პროდუქტები, მიუხე-

დავად იმისა, რომ ამ მოსახლეობის წამყვან და ძირითად დარგს მაინც მეცხოველეობა წარმოადგენდა.

ხორცისა და მის პროდუქტებს მეცხოველეები მასიურად იყენებდნენ უმთავრესად სადღესასწაულო დღეებში, სტუმრის მიღების დროს, მძიმე სეზონური სამეურნეო სამუშაოების შესრულების, განსაკუთრებით ხვნა-თესვისა და თიბვის პერიოდში, რადგან ამ სამუშაოების შესრულებაში დიდი ენერჯია იხარჯებოდა. გარდა ამისა, რწმენა-წარმოდგენებით ხვნა-თესვა ისევე, როგორც თიბვა-მკის დაწყება უნდა აღნიშნულიყო პირუტყვის შეწირვით. საკლავთან ერთად ხდებოდა მოსახლეობისათვის ამ მნიშვნელოვანი სამეურნეო და აქედან გამომდინარე სასიცოცხლო საქმიანობის დაწყება – დაგვირგვინების დალოცვა. პირუტყვის აუცილებელი შეწირვით იწყებოდა ისეთი პერიოდის დაწყება, როგორცაა ცხვრის პარსვა, ცხვრის დოლი, ცხვრის ნერბვა, პირუტყვის მომთაბარეობასთან დაკავშირებული გადარეკვები და მათი შინ დაბრუნება და სხვ. ნებისთი თუ უნებლიეთ ხორცისა და მისი პროდუქტების გამოყენების ასეთი პერიოდულობა არეგულირებდა პირუტყვის დაკვლას და ხელს უწყობდა მის მრდა-მოშენებას. წლის განმავლობაში გარდა საერთო მოხმარებისა, ერობც გროვდებოდა და ინახებოდა როგორც ხაგის ერბო, თიხის ქილებში და მას გახსნიდნენ მხოლოდ რელიგიურ დღესასწაულებში, მაგალითად ჩითაფაფობაზე.

ქრისტიანული მარხვებიც გარკვეულ როლს ასრულებდნენ ხორცისა და რძის პროდუქტების ხარჯვა-გამოყენებაში და, შესაბამისად პირუტყვის სულადობის შენარჩუნებაში.

როდესაც ვეხებით საჭმლის, სამრდოს საკითხს, აქვე უნდა გვახსოვდეს მისი ისეთი მნიშვნელოვანი როლის შესახებაც, როგორცაა ადამიანთა შორის კავშირ-ურთიერთობის დამყარებაში ხელის შეწყობა. ე.ი. “Форми, опосредствую-

шей социальное обшение людей” (2).

მთიელებში ფართოდ გავრცელებული ურთიერთდახმარება ერთობლივი შრომის ისეთი სახეობით, როგორცაა „ულამი“ (საცხოვრებელი სახლის მშენებლობის დაწყება), გზა-ბილიკების შეკეთება და სხვა ერთობლივი სამუშაოები, აგრეთვე სხვადასხვა დღესასწაულები, აქ დამკვიდრებული სტუმარ-მასპინძლობა აღინიშნებოდა საჭმლის ერთობლივად მიღებით, სადაც, ბუნებრივია, ხდებოდა ადამიანთა ურთიერთდაახლოება. რიგ შემთხვევაში ამ დროს ხდებოდა მთაში საყოველთაოდ ცნობილი ძმადნაფიცობა-ძმადშეფიცვა და ა.შ.

საჭმელთან და მის მიღებასთან დაკავშირებული წესჩვეულებანი მთიულეთში, ხევსა და ხევსურეთში ძალზე მღვრადია. ამ წეს-ჩვეულებებს ეხლაც არ დაუკარგავს თავისი დანიშნულება და ძალა. ეს ეხება არა მარტო ამა თუ იმ კერძის მომზადება-დანიშნულებას, სუფრის ეტიკეტსა და საჭმლის მიღების წესს, არამედ გაგყავებული ცხოველის ამა თუ იმ ნაწილის დახარისხებას უფროს-უმცროსობის მიხედვით. მაგალითად, ხევში სადღესასწაულო თუ სამგლოვიარო სუფრაზე საპაგიო ნაწილებად ითვლებოდა და ეხლაც ითვლება მოხარშული ცხვრის თავ-ღუმის, ბეჭთან და ღვიძლთან ერთად ყველაზე უფროსი ადამიანისათვის მირთმევა, რომელიც ხშირად თამადაც იყო და სუფრის თავში იჯდა. ბუნებრივია, ერთი კაცი ამდენ საჭმელს ვერ აითვისებდა და ის თავისი შეხედულებით, ასევე სტუმრებზე ანაწილებდა მათ, რაც თავის მხრივ დიდ პაგივისცემად ითვლებოდა იმისათვის ვისაც ეს ნაჭრები შეხვდებოდა. ხოლო ბავშვებისათვის (ბალებებისათვის) განკუთვნილი იყო მოხარშული ფილგვი, რომელიც რიგდებოდა ასეთი შეძახილით – „ფილგვი ბალებსა“-ო

არსებობდა და ახლაც არსებობს აგრეთვე სტუმრების

სუფრაზე უფროსობის (ასაკის) მიხედვით ერთი-მეორის დახმარება. სიძე და ახალგაზრდები იშვიათად ჯდებოდნენ სუფრასთან და თუ დაჯდებოდნენ სუფრის ბოლოში, ხოლო სიძეს (მით უმეტეს თუ ის ახალი იყო) მერიქიფობა უნდა გაეწია და მას „გეზამღგური“ ეწოდებოდა.

ამაჰაკაცთან ერთად სუფრასთან არ ჯდებოდნენ ქალები, მაგრამ მათ პატივსაცემად სუფრის უფროსი (თამადა) დიასახლისს უგზავნიდა თავისი სუფრიდან სასმელ-საჭმელებს, თუმცა ისინი მათაც არ აკლდათ.

სტუმრებს, განსაკუთრებით სამგლოვიარო სუფრებზე, თან მოჰქონდათ მიცვალებულის მოსაგონრად სასმელი, საჭმელი (ძირითადად ხაბიზგინა, ქადა) და საკლავი (ცხვარი, ბაგკანი).

ამრიგად, მთიელთა წეს-ჩვეულებანი საკვები პროდუქტებისა და საჭმლის მომზადება-მოსმარებაში ყალიბდებოდა და იხვეწებოდა ღრთთა განმავლობაში. იგი განპირობებული იყო აქ დამკვიდრებული მეურნეობრივი წესით, ბუნებრივი პირობებითა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებით.

მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მთიულების, ხევისა და ხევსურეთის მოსახლეობა ვითარდებოდა იზოლირებულად. მეზობლებთან მეურნეობრივი, სავაჭრო და კულტურული კავშირები თავის ასახვას პოულობდნენ როგორც კვების პროდუქტების შემადგენლობაში, ისე ახალი კერძების დამკვიდრებასა და მათი მომზადების წესებში.

**The Food System of Mtiuleti, Khevi and Khevsureti Population
and some of its Corresponding Rituals (according to the
ethnographic data of XIX – XX centuries)**

Mtiuleti, khevi and Khevsureti are ethnographically distinguished regions of Georgia. The main source for their population subsistence was chiefly animal husbandry and less agriculture.

The compliance of food system with above-mentioned circumstances is one of the important issues of ethnographic research. naturally, as animal husbandry was developed - milk and meat were main nutrition products, that is clearly revealed in everyday life, as in the assortment of festive as in mourning tables. While everyday meals were modest, tables for guests varied in their content of food and beverages. The laid tables were modest, tables for guests varied in their content of food and beverages. The laid tables were influenced by specific religious functions (we mean some religious dogmatic regime of feeding) – namely the fasting. Thus, the paper deals with the means of gaining food, the technology of food preparation and orders of eating, considering the specific cultural features of Mtiuleti, Khevi and Khevsureti. The study of food systems obviously shows how the population of the mountainous regions of Eastern Georgia preserved their age-long folk traditions.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. С.А. Токарев, К методике этнографического изучения материальной культуры. - "Советская этнография", 1970, №4.
2. Т.Х. Могометов, Пища в обычаях и традициях Кабардинцев, - Вестник – Каб. – Балк. НИИ, №6, Налчик, 1972.

ნანა ომარაშვილი

ისლამი დალესგანში

ისლამის გავრცელება დალესგნის აღმოსავლეთ რაიონებში დაიწყო XI ს. პირველ რიგში გამაჰმადიანდნენ ღერბენდის მმართველი წრეები. აღმოსავლელი ავტორების ცნობებით მანამდე „თითქმის ყველა დალესგნური გომი ურწმუნო იყო და ისინი ებრძოდნენ მაჰმადიანებს.“ მათ ნაწერებში ღერბენდი ცნობილი იყო როგორც „კარიბჭე რწმენისათვის ბრძოლაში“ (4, გვ. 117). რაც შეეხება დალესგნის ჩრდ. და დას. რაიონებს, აქ XI ს. ისლამის პოზიციებზე ლაპარაკიც არ არის.

VIII-XII სს. დალესგნის ხალხთა რელიგიური წარმოდგენების შესახებ არსებობს წერილობითი და არქეოლოგიური მასალა. იბნ-რუსტეს აღწერილი აქვს დაკრძალვის წესი სერირში, სადაც „ციხის ყველა მფლობელი ქრისტიანია, დანარჩენები - წარმართები.“ არანაკლებ საინტერესოა ალგარნატის ცნობა მირიხგერანების შესახებ, სადაც დაკრძალვის წესი მოროასგრიზმის ნიშნებს აგარებს (4, გვ. 118), (ავარიში აღმოჩენილი და შესწავლილი XI-XIII სს. სამარხები არ აგარებს დაკრძალვის მუსულმანურ ხასიათს).

არსებობს გადმოცემა, რომ როცა წახურის მოსახლეობა გამაჰმადიანდა, მათ იერიში მიიტანეს მეზობელ თემებზე, რომლებიც მტკიცედ იცავდნენ ძველ რწმენას, გზაც კი გადაუკეტეს მათ, რათა აეძულებინათ გამაჰმადიანებულყვნენ, მაგრამ ამოდ.

XIII ს. სამხ. დალესგანში ისლამმა პოზიციები განიმტკიცა. „გეოგრაფიული ლექსიკონის“ ავტორი ალ-იაკუთი წერს, რომ აქაური წარმომავლობის სასულიერო პირები, რომელთაც რჯულის განათლება ბაღდადში მიეღოთ, მოდ-

ვაწეობდნენ ბუხარაში (4, გვ. 119). ყუბაჩში აგებული პირველი სასულიერო სასწავლებელი — მედრესე 1404-1405 წწ. თარიღდება. ე.ი. აქაურ მოსახლეობას ისლამი XIII ს. ბოლოს უნდა მიეღო. მისი საბოლოო გაფორმება თემურ-ლენგის ლაშქრობებთანაა დაკავშირებული. საინგერესოა, რომ სწორედ ამის შემდეგ იღებს ზირიხგერანების ქვეყანა თურქულ სახელწოდებას „ყუბაჩი.“ არა მარგო ეს მხარე, არამედ მისი მიმდებარე რაიონებიც თემურ-ლენგს პრობლემას უქმნიდნენ კავკასიაში დამკვიდრებისათვის, რადგან ისინი თოხთამიშის ბანაკში იმყოფებოდნენ. ამის გამო შუა აზიელმა მბრძანებელმა ქვა ქვაზე არ დატოვა ყაზიყუმუხში. ეს გარემოება არ გამორიცხავს, რომ აქ ისლამი მანამდეც იყო გავრცელებული, მხოლოდ ამიერიდან ლაკების რელიგიურ დამოკიდებულებას პოლიტიკური მიმართულება მიეცა.

დალესგნის ცენტრ. და დას. რაიონებში ისლამიზაციის პროცესი განსხვავებულად წარიმართა, რადგან აქ XII-XIII სს. ქრისტიანობას ჯერ კიდევ მტკიცე საფუძველი ჰქონდა. ავარიაში ისლამის დამკვიდრება უკავშირდება ქრისტიანობის საფუძვლების რყევას, რაც თავის მხრივ ქართული სამეფო სახლის დასუსტებასთანაა დაკავშირებული. დათარიღებისათვის მწირია არაბული ეპიგრაფიკული მასალა. აღმოჩენილია მეჩეთის წარწერა ხუნძახიდან, რომელიც XVI ს. I ნახ. თარიღდება, თუმცა ეს შეიძლება საიმედო არც იყოს. აქაც ისლამის საბოლოო დამკვიდრება თემურ-ლენგის სახელთანაა დაკავშირებული, რასაც ქართველი მეფეები მტკივნეულად შეხვდნენ. კახეთის მეფე ალექსანდრე I მიეწერება ლეკების ქვეყნიდან მოღების განდევნა და იქ ქრისტიანული ღვთისმსახურების აღდგენა, მაგრამ ეს დროებითი მოვლენა იყო.

ისლამიზაციის პროცესი გავრცელდა XVI ს. ჰიჯრით 880 წ. (1475-76) მაჰმადიანობა გაუვრცელებიათ ჰიდათლში.

ეპიგრაფიკული ძეგლები ამას დიდ დამსახურებად უსწვრიან ჰაჯი-ულურაგს. 40 წლით ადრე მაჰმადიანობა მიუღიათ კარახში (1435 წ.), იმავე დროს წუნგელებს (ბეკიგებს). ჰიდათლის თემთა კავშირი ორიენტირებული იყო ყაზი-ყუმუხზე და თვითონ მაჰმადის რჯულს აერცელებდა მემობელ თემებში. ჰიდათლის, ხუნძახის და ყუმუხის ერთობლივი იდეოლოგიური პროპაგანდა აისახა ბაგუალალების ფოლკლორში. კაცი, რომელიც მკვლელობის მოგვიით თემიდან გაუსახლებიათ, ყუმუხში გადასულა და მაჰმადიანობას შეჰფარებია, უკან ლაშქრით მობრუნებულა და ისლამი მშობლიურ თემშიც გაუვრცელებია. ჰიდათლის მისიონერულ თემს იერიში ბოლოს დიდოს მხარეზე მიუტანია, სადაც ქართველ მეფეთა გავლენა თემურის შემდეგაც ძლიერი იყო. მაჰმადიანობის გავრცელება ავარიანში ხასიათდება ნელი, მაგრამ მკაცრი ფორმით. საინგერესოა ა. პრეცელავსკის მიერ აღწერილი ყურბან-ბაირამის რიგული სოფ. ჭოხში: ჯუმა-მეჩეთიდან გამოსული სოფლის მოსახლეობა დაადგა სოფ. რუგუქასკენ მიმავალ გზას. პროცესიას წინ მიუძღოდა მთავარი მუეძინი და ორი მუთალიმი, რომელთაგან ერთ-ერთს ხელში თიხის სურა ეჭირა. მუეძინი ლოცვას წარმოთქვამდა და რუგუქისკენ მიმართულ სურას ხმლით ამსხვრევდა (3, გვ. 150). ა. პრეცელავსკი ამ ქმედებაში ხელავს ჯერ ერთი ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული დღესასწაულის კომპონენტებს, მერე ქრისტიანი თუშების წინააღმდეგ ჩაგარებულ მანევრს, რომელთაც რუგუქის იქით გაჰყურებდნენ ჭოხელები. სხვა გადმოცემაც არსებობს: ბუინაკსკთან ახლოს ორი სოფელი მდებარეობდა, ერთში ქრისტიანები ცხოვრობდნენ, მეორეში მუსულმანები. ისინი ერთმანეთის მიმართ მტრულად იყვნენ განწყობილი. ერთ-ერთი ავარული გადმოცემით ავარელთა ქრისტიანი თავადი გურხენი ნამაზის შესრულებისათვის ჯარიმად ერთ ქათამს აწესებდა.

ამრიგად, XV ს. ისლამი თითქმის მთელ დაღესტანში გაბატონებულ რელიგიად იქცა. ეთნოგრაფიული მასალით, ირკვევა, რომ მუსულმანობამდელი ელემენტები ისე ძლიერად შემორჩა ყოფას, რომ შთაბეჭდილება იქმნებოდა ისლამის სუსტი პოზიციების შესახებ. დაღესტნის მუსულმანთა შედარებით ბედაპირული მსოფლმხედველობის შესახებ წერენ ოლეარი და სტრეისი. XIX ს-მდე და თითქმის დღემდე შემორჩა ციური მნათობებისადმი რწმენა, წინაპრის კულგი, ასევე, ცეცხლის, წყლის, რკინის კულგი, სოციალურ სფეროსთან, სამეურნეო ყოფასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და ა. შ. თუ ისლამმა ამა თუ იმ ფორმით თეორიულად შეინარჩუნა იდეოლოგიური სისუფთავე, პრაქტიკაში მისგან გადახვევა ჩვეულებრივ ამბად იქცა. ისიც არის გასათვალისწინებელი, რომ პირველყოფილი ისლამი თავის სწავლებაში რთავდა ძველარაბულ წარმართულ ელემენტებს. რაც შეეხება ქრისტიანული რელიგიისა და ქართული ფეოდალური კულტურის გავრცელებას დაღესტანში (კავკასიაში), ის იმ სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ვითარების შედეგია, რომელმაც წინა აზიაში უძლიერესი ბოგადკავკასიური სახელმწიფო ჩამოაყალიბა. ეს ევოლუციური პროცესი დაირღვა ჯერ მონღოლების და შემდეგ თემურ-ლენგის ლაშქრობების შედეგად. ეკონომიკურმა, პოლიტიკურმა და კულტურულმა რეგრესმა დაარღვია არა მარტო კავკასიური, არამედ ცალკეული მხარეების ერთიანობა. სპეციალისტები, რომლებიც კავკასიის ქრისტიანულ და მის შემდგომ კულტურას სწავლობენ, აღიარებენ მის მაღალ კულტურულ-საგანმანათლებლო დონეს ისლამთან შედარებით. ქრისტიანული წეს-ჩვეულებების სრული გაქრობა ყოფიდან შეიძლება აისხნას, ერთის მხრივ, მაჰმადიანობის აგრესიით, მეორეს მხრივ, მისი არაადგილობრივი წარმომავლობით. გარდა ამისა, საქართველოს და დაღესტანს გან-

სხვაეგვარი პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული დონეები შეესაბამებოდა და მას შემდეგ, რაც საქართველომ მისი მართვის სადავეები ხელიდან გაუშვა, დაღესტანმა ვედარ შეინარჩუნა რელიგიაში გამკლავებული ფეოდალური საქართველოსთვის დამახასიათებელი კულტურული ფასეულობები. ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს ძველ გრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებს, რომელთა შემონახულობას ხელი ვერ შეუშალა ორმა ოფიციალურმა რელიგიამ. მთიულე-ბისათვის ადგილობრივ ნიადაგზე ჩამოყალიბებული შეხედულებები უფრო ახლობელი იყო და ყოველდღიურ პრაქტიკულ ცხოვრებაში მათ ფასი არ დაკარგეს. მუსულმანური იდეოლოგიის წარმომადგენლებმა არჩიეს შერიგებოდნენ ამ მდგომარეობას და აქტიური მონაწილეობა მიეღოთ ძველი წეს-ჩვეულებების მაჰმადიანურ მოტივირებაში.

მართლმორწმუნე მაჰმადიანის ყოფის ნებისმიერი მხარე ყურანით, შარიათით და ჰადისებით არის განსაზღვრული. ნებისმიერ სიტუაციაში იგი თავის ქცევებს ყურანით დადგენილ ნორმებს უკავშირებს. ისლამი თავისი მიმდევრებისაგან აუცილებლად მოითხოვს ყურანის კითხვას, მოწყალებას, მსხვერპლს, ლოცვას, წინადაცვეთას. ეს რელიგიური წესები ყოფით გრადიციებად გადაიქცა. ყოფასთან ისლამის მჭიდრო კავშირი ხშირ შემთხვევაში რელიგიურისა და ეროვნულის ყალბი გაიგივების საფუძველია (1, გვ. 75).

გარკვეული თვალსაზრისით საუბარი შეიძლება ერთგვარ კავკასიურ მაჰმადიანობაზე. დაღესტანი ხომ ის მხარეა, სადაც საუკუნეების განმავლობაში მთიელები ალათებით მართავდნენ საკუთარ საოჯახო და საზოგადოებრივ ცხოვრებას, რისთვისაც ისლამს ანგარიში უნდა გაეწია. კავკასიური მაჰმადიანობა უპირველესად კავკასიურ მიურიდიზმს გულისხმობს. ამ მოძრაობამ დიდი როლი შეასრულა დაღესტნის მთიელთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძ-

რაობაში. ეს იყო პოლიტიკური ბრძოლა, რომელიც თავის
სუფლებისათვის ბრძოლაში რელიგიური ნიშნით აერთიან-
ებდა დაღესტნელებს, რამაც საბოლოოდ თეოკრატიული
სახელმწიფოს შექმნამდე მიგვიყვანა. ე. ი. მიურიდიზმი მიუ-
რიდება იარაღად აქციეს ეროვნული ღირსების დასაცავად,
რაც უცხოა მოგადი ისლამისათვის. მიურიდების შესაძლო
კავშირი ქრისტიანებთან კიდევ უფრო გამოკვეთს კავკასი-
ური ისლამის თავისებურებას. საკუთრივ მუსლიმანური
წარმოდგენები ორთოდოქსულ-ლოგომატურ ღონებზე არ შე-
მოინახა, ისინი ძველ რელიგიურ სისტემებს გადაეჯახჭვა და
ეთნიკურ პროცესებში აისახა.

მუსულმანური დაღესტანი იცნობს რამდენიმე სულიერ
ღიღერს შახიდების სახით. ესენი იყვნენ: დაღესტნის პირ-
ველი იმამი ყაზი-მოლა, მეორე იმამი ჰამზათ-ბეგი, რა თქმა
უნდა, შამილი; მიურიდიზმის პირველი მქადაგებელი, შამი-
ლის მასწავლებელი მუჰამედ ეფენდი იარაღელი; ჰაჯი-ალი-
ეფენდი, რომელსაც განათლება მიღებული ჰქონდა კაიროს
ჯალი-ალ-აზრახის უნივერსიტეტში და სხვ., ვინც ავრცელებ-
და ისლამის რჯულს, თავს სწირავდა ალაჰის სახელით,
ქმნიდა ისლამურ სახელმწიფოს და ა.შ. ადგილობრივი წარ-
მომავლობის მოღვაწეებისა და გარეპოლიტიკური ძალების
(არაბები, თურქები, მონღოლები, სპარსელები) მეცადინე-
ობით დაემკვიდრა შაფიების რელიგიურ-სამართლებრივი
სკოლა სუნიზმისა. ისლამის რეალური არსებობის ფორმა
დაღესტანში გახდა სუნიზმი.

ათეიზმისა და რელიგიური კულტურის დაცემის პერი-
ოდში მოისპო რელიგიური ღირებულებები. თუ მეფის რუ-
სეთი არ ერეოდა ისლამის რიგუალურ პრაქტიკაში, 1917 წ.
შემდეგ ისლამი მინიმალურ პოზიციებს ინარჩუნებდა საზო-
გადოების ცხოვრებაში, ბოლშევიკებმა ძირფესვიანად შეც-
ვალეს კონფესიური სიტუაცია მთელს კავკასიაში. რევოლუ-



ციამდე 10.000 მუსლიმანური სკოლა არსებობდა დაღესტანში, 2311 მეღრესე, 1700 მეჩეთი, 5000 მოლა მოღვაწეობდა, 7000 მუთალიბი, მეჩეთის განკარგულებაში იყო 13.000 ღესეგინა ვაკუუური მიწა. XX ს. 80-იანი წლებისთვის დარჩა 27 მოქმედი მეჩეთი, არც ერთი ოფიციალური მეღრესე. არც ერთი რეგისტრირებული სკოლა ყურანისა და არაბული ენის შესასწავლად. მიუხედავად რეპრესიებისა, დაღესტნის სოფლების მუსულმანურ სკოლებში საიღუმლოდ ასწავლიდნენ რელიგიას (5, გვ. 109-115).

გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან დაღესტანში დაიწყო ისლამის აღორძინება. რეისლამიზაციის რაიონები სუფიური მიურიდების მხარეა და ისლამის აღორძინებას აქ მეტი დასაყრდენი გამოუჩნდა. ისლამიზაციის პროცესი ძირითადად მიმდინარეობს კულგისა და რიგუალის პრაქტიკის სფეროში. ამ პროცესს კიდევ ერთი განსაკუთრებულობა აქვს: ორიენტირებულია ეთნიკურად.

„წმინდა ისლამის აღორძინების“ (ვაჰაბიზმი) კონცეფცია უარყოფს ადგილობრივ ხალხურ ადათებს და გრადიციებს და ცდილობს ყველა გააერთიანოს ყურანისეული და სუნასეული დოგმატიკით. ფუნდამენტალისტებს რელიგიური რეფორმების გაგარება სურთ არა რელიგიური განათლების გავრცელებით, არამედ ხელისუფლების ხელში ჩასაგდებად (2, გვ. 40-41).

პოსტსაბჭოთა ისლამურ სივრცეში ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ გრადიციული სუფიური ისლამისა და „წმინდა ისლამის აღორძინების“ მიმდევრები, ერთი საბჭოურ ნოსტალგიას განიცდის, მეორე აღმოსავლურ სპექსამსახურებს ეყრდნობა. ორივე პოლიტიზირებულია. მათ შორის დაპირისპირება შეიარაღებულ კონფლიქტშიც კი გადაიზარდა (1997 წ. ბუინაკსკის, ყიზილიურთის, წუშადისა და ხასავეურთის მოვლენები).

გამორკვეულია, რომ თანამედროვე სასულიერო სასწავლებლები XVII-XIX სს. ანალოგიებს ბევრად ჩამორაცე-
ბა. არსებული ლიგერატურა არ გამოირჩევა მაღალი კულ-
ტურით. ასწავლიან ძირითადად სუნას და ყურანს. სამაგი-
ეროდ, დიდია არაბულ ქვეყნებში სწავლის მსურველთა
რიცხვი. აღორძინების პროცესი ისლამში არ იძლევა შესამ-
ჩნევ პროგრესს ზნეობრივ, სულიერ ცხოვრებაში. ამიგომაც
ისლამი არ ვახდა მაკონსოლიდირებელი, სტაბილიზაციის
ფაქტორი აღ. კავკასიაში.

90-იანი წლების დასაწყისში დაღესტანში დაარსდა
მთელი რიგი ისლამური პარტიები და ორგანიზაციები, რომ-
ლებიც გამოდიოდნენ ნაციონალური და რელიგიური ექ-
სტრემიზმის წინააღმდეგ. ასეთია: რუსეთის მუსულმანთა სა-
სულიერო სამმართველოს უმაღლესი საკოორდინაციო ცენ-
ტრი, ცენტრ-ევროპული რუსეთის მუსულმანთა სასულიერო
სამმართველო, აღორძინების ისლამური პარტია, სამხ. და-
ღესტნის იმამთა კავშირი, ქალთა საზოგადოება „მუსლიმა-
ტი“ და სხვ. ისინი თავიანთ ამოცანად მიიჩნევენ დაღესტან-
ში შარიათურ სასამართლოს დაარსებას სახელმწიფო სასა-
მართლოს გვერდით, ისლამური კალენდრების გადმოცემას,
აიათებითა და ჰადისებით დამუშელებული სარეკლამო პლა-
კატების გამოშვებას და ა.შ. დაღესტნის ისლამურმა პარტიამ
დააყენა საკითხი დაღესტნის რესპუბლიკის კონფესიური
სტატუსის შესახებ, არც ერთი ორგანიზაცია სახელმწიფო
სტრუქტურების ოპოზიციაში არ ღვას.

ასეთ ვითარებაში როგორია გრადიციული ისლამის
პოზიცია? დაღესტნის სასულიერო პირთა და პოლიტიკურ
მოდერნიზატორთა პასუხი ამ კითხვაზე ერთია: „რუსეთთან ერ-
თად“. „წმინდა ისლამის“ მიმდევრებს კი თავიანთი ფაქტორი-
ტები ყავთ: სუნიტური თურქეთი, ფუნდამენტალისტური ირ-
ანი და საულის არაბეთი-ამერიკის სტრატეგიული პარტნი-



ორი. სწორედ ამ სახელმწიფოთა ინტერესები შეეჯახა მანეთს კავკასიაში. ძნელი სათქმელია შეძლებს თუ არა გრადიციული კავკასიური ისლამი ერთი შეხედვით ეთნიკური კონგლომერაციის სივრცეში მაკონსორიდირებული როლი შეასრულოს ისე, როგორც მან XIX ს. 40-50 წწ. შეასრულა.

Nana Omarrasvili

Islam in Dagestan

In the XV. century Islam became the dominant religion in the East Caucasus. As the local traditions were much more familiar to the highlanders' Muslim ideologists decided to submit to the circumstances and take active part in Muslim motivation of the old customs. The family and social life management in Dagestan was based on customary law, which Muslim ideologists had to take into account. Muslim beliefs, not having been preserved on the orthodox-dogmatic level, had mixed up with old religious system.

Political struggle was one of the characteristics of the Caucasian Islam. The Caucasian Islam, which in the first instance means the Caucasian muridism, united the East Caucasian highlanders on the religious basis and caused the creation of theocratic state.

In the period of the Atheism and the fall of the religious culture, religious values were annihilated.

The revival of Islam in Dagestan began from the 1980s. There were established various Islamic parties and organizations which acted harmoniously with state organizations.

In post-Soviet period contradictions occurred within Islam

itself, between the representatives of the traditional Sufis, Islam and the adherents of the revival of Pure Islam. The lest, the Vahabists, neglect local popular adats and traditions and seek to unite Muslims on the basis of the Kuranic dogmata the Fundamentalists desire to carry out reforms not by means of religious education but by means of coming into power.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. რ. ანდრიაშვილი, ისლამური ყოფითი გრადიციები საქართველოში და მათი დაძლევის გზები, თბ., 1988.
2. ი. ჯუკაშვილი, რეისლამიზაცია და ეთნიკური გრადიციები, კავკასიის მაცნე, 1. თბ., 2000.
3. А. Пржецлавский, Дагестан, ССК, XI, Тиф., 1889.
4. А. Шихсаидов, Ислам в средневек. Дагестане (XII-XV), Мх-ლა, 1969.
5. А. Шихсаидов, Ислам в Дагестане, «Центральная Азия и Кавказ», М., 4-5, 1999.

ალექსანდრე ნაზდარევი

მთიულეთის მოსახლეობის განსახლების სტრუქტურა XVII ს. II ნახევარში

მთიულეთი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ერთი ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეა, რომელიც მოიცავს თეთრი არაგვის ხეობას სათავეებიდან ანუ კავკასიონის მთავარი ქედიდან თეთრი და შავი არაგვის შესაყარამდე ანუ ღლევიანდელ დაბა ფასანაურამდე.

მოსახლეობის განსახლების სტრუქტურა გახლავთ სოფელთა გერიტორიული ორგანიზება სივრცეში, მათი ურთიერთგანლაგებით შექმნილი სისტემა, განპირობებული: გეოგრაფიული, ეკონომიკური, ისტორიული და სოციალური ფაქტორებით.

მთიულეთში მოსახლეობის განსახლების სტრუქტურის შესწავლა გათვალისწინებული გვაქვს დინამიკაში: XVIII, XIX და XX საუკუნეების მიხედვით. ვიყენებთ ეთნოგრაფიული მასალისა და წერილობითი წყაროების სინთეზის შედეგად მიღებულ ინფორმაციას, რომლის საფუძველზე ვახდენთ შესასწავლი მოვლენის, როგორ ჰორიზონტალურ ისე ვერტიკალურ მოდელირებას სივრცეში. შედეგად ვიღებთ ახალ ინფორმაციას, რომელიც შემდგომ კითხვებს ბაღებს და მსჯელობის საგანი ხდება. ეს გახლავთ ეთნოგრაფიული კვლევის კარტოგრაფიული მეთოდის არსი.

ჩვენ ხელთ გვაქვს XVIII ს. II ნახევრის ძვირფასი წერილობითი წყარო „აღწერა არაგვის ხეობისა“ (1), რომელიც მეფე ერეკლე II-ს ბრძანებით ჩაუგარებიათ ლუარსაბ მაყაშვილს და მდივან მანუჩარ თუმანიშვილს 1774 წალს. აღწერიდან ამოვკრიფეთ მონაცემები: ხადას, გარეშემოს,

პრეველის და ცხავაგის თემებში შემაჯავალი სოფლების შესახებ. დასახელებულია მთიულეთის ოთხივე თემის 43 სოფელი, მაგრამ სოფლის მაცხოვრებელთა გვაროვნული შემადგენლობა გვაფიქრებინებს, რომ აღწერაში სინამდვილეში მოცემულია ინფორმაცია მთიულეთის 47 სოფლის შესახებ. ოთხი მცირეკომლიანი სოფელი, რომელიც იმჟამად ნამდვილად არსებობდა, მიწერილია მეზობელ სოფლებზე (ს. ვაგაძენი – ს. ზემო მლეთაზე, ს. ძეკაურთკარი – ს. შარუშანთკარზე, ს. სუნტნი – ს. ბაქათკარზე, ს. უშარნი – ს. ჟოჯონზე), გარდა ამისა აღწერაში მოხსენიებული სოფლებიდან: ზოგი აღარ არსებობს (ნასოფ. მიდელაურთკარი, ნასოფ. სვიანანთკარი...), ზოგი არსებობს, მაგრამ სახელწოდება შეუცვლია (აღწერით ს. რორო – დღეს ს. ბელონი, აღწერით ს. დათვიანი – დღეს ს. ქიმბარიანი...), ზოგს სახელი იგივე შერჩენია, მაგრამ ადგილმდებარეობა შეუცვლია (ს. სეთურთკარი, ს. არახეთი, ს. ნადიბაიძიანთკარი...). ყოველივე ამის გამო აღწერაში მოცემული ინფორმაციის გაუანალიზებლად მიღება და გამოყენება შეუძლებელია. დიდად დაგვეხმარა ჩვენს მიერ წლების განმავლობაში მთიულეთში მოძიებული: ეთნოგრაფიული, ტოპონიმიური, ფოლკლორული მასალა, სოფელთა თავდაპირველი ზუსტი ადგილმდებარეობის, სოფელთა გადაადგილების, ნასოფლართა გაჩენის და მათი ძველი სახელების შესახებ.

ეთნოგრაფიული მასალების გათვალისწინებით შესწორებულ-დაზუსტებული 1774 წლის აღწერის ინფორმაცია გადავიგანეთ მთიულეთის მსხვილმასშტაბიან ტოპოგრაფიულ რუკაზე, ანუ იმ დროს მთიულეთში არსებული ყველა სოფელი, რუკაზე ტოპოგრაფიული სიზუსტით ავლნიშნეთ ზუსტად იმ ადგილზე, სადაც იმ დროს მდებარეობდა (დღეს სოფელთა „ჩამოცოცების“ და „სამხედრო გზის“ გაყვანის გამო მთიულეთის ძველი სოფლების საკმაოდ დიდი ნაწილი, რო-

გორც უკვე ითქვა, ადგილნაცვალია, შესაბამისად სახეზე-
ვლილია ამჟამინდელი განსახლების სტრუქტურაც).

მივიღეთ XVIII საუკუნის II ნახევრის მთიულეთის სო-
ფელთა სივრცეში ჰორიზონტალური განფენილობის სურა-
თი, რომელმედაც ნათლად გამოჩნდა, რომ თურმე იმ დროს
მთიულეთის სოფლების უმრავლესობა (47-დან 38 სოფელი)
გალმა, არაგვის მარცხენა ნაპირზე ყოფილა თავმოყრილი
და მხოლოდ 9 სოფელი ყოფილა გამოღმა (იხ. რუკა).

გოპოგრაფიულ რუკაზე სოფელთა ზუსტი მდებარეობის
განსაზღვრამ საშუალება მოგვცა გამოგვეთვალა თითოეუ-
ლი მათგანის აბსოლუტური სიმაღლე ზღვის დონიდან.

1774 წლის არაგვის ხეობის აღწერაში მოხსენიებული
(და ნაგულისხმევი) მთიულეთის სოფლები ზღვის დონიდან სი-
მაღლეების მიხედვით შემდეგნაირად დავაჯგუფეთ (რუკაზე
სოფლის ნომერი შეესაბამება სიაში სოფლის რიგით ნომერს):

1. ცხავაგის თემი, სოფ. ბაგატიანთკარი, 3 კომლი, 1200 მ. ზ. დ.
2. ცხავაგის თემი, სოფ. ქავთურთკარი, 17 კომლი, 1240 მ. ზ. დ.
3. მრევლის თემი, სოფ. ნადიბაიძიანთკარი, 7 კომლი, 1280 მ.
ზ. დ.
4. მრევლის თემი, სოფ. სალაჯური, 6 კომლი 1300 მ. ზ. დ.
5. მრევლის თემი, სოფ. ხარხეთი, 9 კომლი, 1300 მ. ზ. დ.
6. ცხავაგის თემი, სოფ. ჩირიკი, 17 კომლი, 1300 მ. ზ. დ.
7. ცხავაგის თემი, სოფ. ძმიანთკარი, 3 კომლი, 1300 მ. ზ. დ.
8. ცხავაგის თემი, სოფ. ჭიკათკარი, 15 კომლი, 1300 მ. ზ. დ.
9. ცხავაგის თემი, სოფ. ამირთკარი, 16 კომლი, 1300 მ. ზ. დ.
10. გარეშემოს თემი, სოფ. დათვიანთკარი, 12 კომლი, 1380 მ.
ზ. დ.
11. გარეშემოს თემი, სოფ. გვიდაქე, 10 კომლი, 1400 მ. ზ. დ.
12. მრევლის თემი, სოფ. ბუჭიანთკარი, 9 კომლი, 1400 მ. ზ. დ.
13. მრევლის თემი, სოფ. მანასეური, 11 კომლი, 1400 მ. ზ. დ.
14. ცხავაგის თემი, სოფ. კობიანთკარი, 9 კომლი, 1400 მ. ზ. დ.
15. ცხავაგის თემი, სოფ. ჩადისციხე, 4 კომლი, 1400 მ. ზ. დ.

16. გარეშემოს თემი, სოფ. არახვეთი, 14 კომლი, 1420 მ. შ. დ.
 17. გარეშემოს თემი, სოფ. სეფე, 22 კომლი, 1440 მ. შ. დ.
 18. მრველის თემი, სოფ. ყველანთკარი, 7 კომლი, 1440 მ. შ. დ.
 19. მრველის თემი, სოფ. გოგნაური, 18 კომლი, 1440 მ. შ. დ.
 20. ცხავაგის თემი, სოფ. ხეფშა 22 კომლი, 1440 მ. შ. დ.
 21. გარეშემოს თემი, სოფ. რორო, 10 კომლი, 1450 მ. შ. დ.
 22. ხადას თემი, სოფ. ქვემო მლეთა, 11 კომლი, 1500 მ. შ. დ.
 23. ხადას თემი, სოფ. როსტიანთკარი, 2 კომლი, 1500 მ. შ. დ.
 24. გარეშემოს თემი, სოფ. უშარნი, 3 კომლი, 1500 მ. შ. დ.
 25. ხადას თემი, სოფ. ზემო მლეთა, 23 კომლი, 1550 მ. შ. დ.
 26. ხადას თემი, სოფ. ციხიანთკარი, 4 კომლი, 1600 მ. შ. დ.
 27. გარეშემოს თემი, სოფ. ლაკათხევი, 15 კომლი, 1600 მ. შ. დ.
 28. მრველის თემი, სოფ. ჩოქური, 6 კომლი, 1600 მ. შ. დ.
 29. ცხავაგის თემი, სოფ. წიფორი, 6 კომლი, 1640 მ. შ. დ.
 30. ხადას თემი, სოფ. ზაქათკარი, 12 კომლი, 1640 მ. შ. დ.
 31. გარეშემოს თემი, სოფ. ჟოჯონი, 9 კომლი, 1700 მ. შ. დ.
 32. ხადას თემი, სოფ. სუნგნი, 1 კომლი, 1710 მ. შ. დ.
 33. ხადას თემი, სოფ. შარუმანთკარი, 5 კომლი, 1720 მ. შ. შ.
 34. ხადას თემი, სოფ. მიდელაურთკარი, 7 კომლი, 1750 მ. შ. დ.
 35. ხადას თემი, სოფ. კაიშაურთკარი, 7 კომლი, 1760 მ. შ. დ.
 36. ხადას თემი, სოფ. ბეგოთკარი, 11 კომლი, 1770 მ. შ. დ.
 37. ხადას თემი, სოფ. ბენიანთკარი 6 კომლი, 1780 მ. შ. დ.
 38. ხადას თემი, სოფ. სვიანანთკარი 4 კომლი, 1800 მ. შ. დ.
 39. ხადას თემი, სოფ. გაგაძენი, 1 კომლი, 1800 მ. შ. დ.
 40. ხადას თემი, სოფ. ჯაღმბიანთკარი, 5 კომლი, 1850 მ. შ. დ.
 41. ხადას თემი, სოფ. წკერე, 9 კომლი, 1850 მ. შ. დ.
 42. ხადას თემი, სოფ. იუხო, 14 კომლი, 1850 მ. შ. დ.
 43. ხადას თემი, სოფ. ქოროლო, 5 კომლი, 1860 მ. შ.
 44. ხადას თემი, სოფ. მიღურე, 6 კომლი, 1880 მ. შ. დ.
 45. ხადას თემი, სოფ. სეთურთკარი, 15 კომლი, 1880 მ. შ. დ.
 46. ხადას თემი, სოფ. ძეკაურთკარი, 1 კომლი, 1900 მ. შ. დ.
 47. გარეშემოს თემი, სოფ. ჩონჩო, 20 კომლი, 1900 მ. შ. დ.
- მთიულეთის ნასოფლარები: ნამაურთკარი (1750 მ. შ. დ.),

ლუა (1780 მ. შ. დ.), თოლუზაურნი (1820 მ. შ. დ.), ცილაურნი-
კარი (1800 მ. შ. დ.), მექეთი (1900 მ. შ. დ.), ერეთო (1950 მ. შ. დ.)
აღწერის დროისათვის უკვე ნასოფლარები ყოფილან. ყველა
ეს ნასოფლარი ხადას თემის გერიგორიაზე მდებარეობს.

XV საუკუნეში, „ძეგლის დადების“ მიხედვით მთიუ-
ლეთში ორი თემი ყოფილა, ხადა და ცხავაგი (2). XVIII საუ-
კუნეში ამ ორი თემიდან ხადა თავისივე საზღვრებში დარ-
ჩენილა, ხოლო ცხავაგი სამ თემად დაშლილა: გარეშემოდ,
მრეველად და საკუთრივ ცხავაგად (3). ეთნოგრაფიული მასა-
ლით ცნობილია მთიულეთის გვიანდელი ოთხნაწილელი და-
ყოფაც: ხადას თემი, ზემო თემი, ნალორევის თემი და ფასა-
ნაურის თემი. (4) ეს დაყოფა რომ XVIII საუკუნის შემდგომი
პერიოდისაა, გვიანდელი დასახლებების, ნაღვარევის და ფა-
სანაურის ხსენებაც მოწმობს.

მთიულეთის ყველაზე დაბალი ადგილი – თეთრი და
შავი არაგვის შესაყარი (დღევანდელი დაბა ფასანაური)
ზღვის დონიდან 1050 მ. სიმაღლეზე მდებარეობს, მაგრამ
XVIII ს-ში 1200 მ. სიმაღლეზე მთიულეთში დასახლებული
პუნქტი არ გვხვდებოდა (სხვათაშორის მსგავსი მდგომარე-
ობა იყო გულამაყარშიც. იქ ზღვის დონიდან 1050-1400 მ. შუ-
ალეღში სოფელი არ ყოფილა).

გამოვთვალეთ 1774 წლისათვის მთიულეთის გერიგო-
რიაზე 100-100 მეტრიან სიმაღლებრივ სარგყლებში სოფელ-
თა და კომლთა რაოდენობა. იმდროინდელი მთიულეთის 47
სოფელი თავისი 448 კომლით, 8 სიმაღლებრივ სარგყელში
შემდგენაირად განაწილდა:

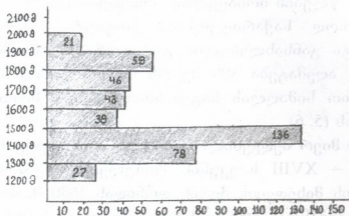
- I. ზღვის დონიდან 1200-1300 მ. 3 სოფ. 27 კომლი.
- II. ზღვის დონიდან 1300-1400 მ. 7 სოფ. 78 კომლი.
- III. ზღვის დონიდან 1400-1500 მ. 11 სოფ. 136 კომლი.
- IV. ზღვის დონიდან 1500-1600 მ. 4 სოფ. 39 კომლი.
- V. ზღვის დონიდან 1600-1700 მ. 5 სოფ. 43 კომლი.

VI. ზღვის დონიდან 11700-1800 მ. 7 სოფ. 46 კომლი.

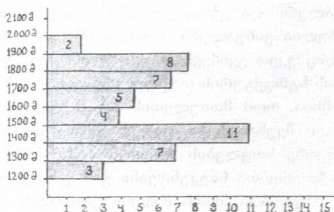
VII. ზღვის დონიდან 1800-1900 მ. 8 სოფ. 59 კომლი.

VIII. ზღვის დონიდან 1900-2000მ. 2 სოფ. 21 კომლი.

ამ ინფორმაციაზე დაყრდნობით შევადგინეთ XVIII საუკუნის მთიულეთის მოსახლეობის ვერტიკალური განსახლების კარტოგრაფები სოფელთა და კომლთა რაოდენობების მიხედვით (იხ. ნახ. 1, 2).



ნახ. 1. XVIII ს. II ნახ. მთიულეთის მოსახლეობის ვერტიკალური განსახლების სტრუქტურა კომლთა რაოდენობის მიხედვით.



ნახ. II. XVIII ს. II ნახ. მთიულეთის მოსახლეობის ვერტიკალური განსახლების სტრუქტურა სოფელთა რაოდენობის მიხედვით

კარტოგრაფები ნათლად გვიჩვენებს, რომ იმდროინდელ მთიულეთში სოფელთა და კომლთა რაოდენობის მაქსიმუმი ზღვის დონიდან 1400-1500 მ. სიმაღლეებრივ სარტყელზე მოდიოდა. ერთი საფეხურით მაღლა ორივე მაჩვენებელი მკვეთრად ეცემოდა, ხოლო ზღვის დონიდან 1600 მ-დან ზევით მოსახლეობა კვლავ მაგულობდა 1800-1900 მ. სიმაღლემდე (სხვათა შორის მსგავსი სურათი იხატება XX საუკუნის 70-იანი წლების მონაცემების მიხედვითაც).

საერთოდ საქართველოში სოფლის მოსახლეობის 86%-ზე მეტი განსახლებულია ტერიტორიაზე, რომლის სიმაღლე არ აღემატება 800 მეტრს ზღვის დონიდან, ხოლო უფრო ზევით სიმაღლის მაგებასთან ერთად მოსახლეობა კლებულობს (5, 6).

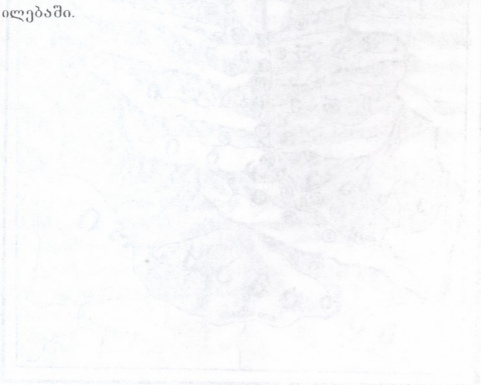
ჩვენს მიერ შედგენილი კარტოგრაფები, ფაქტის წინაშე გვაყენებს – XVIII საუკუნის მთიულეთში სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, ზღვის დონიდან 1600 მ. ზევით, სიმაღლის მაგებასთან ერთად სოფელთა და კომლთა რაოდენობა მაგულობს.

ამრიგად, მთიულეთის XVIII საუკუნის მოსახლეობის ჰორიზონტალური და ვერტიკალური მოდელირების შედეგად, მიღებულია ვიზუალური მასალა (რუკა, კარტოგრაფები), რომელიც უკეთ გვიჩვენებს იმდროინდელი მთიულეთის განსახლების სტრუქტურის თავისებურებებს.

მიგვაჩნია, რომ მთიულეთის XVIII საუკუნის რუკაზე ფიქსირებული შეუსაბამობა არაგვს გაღმა და არაგვს გამოღმა მდებარე სოფლების რაოდენობაში აიხსნება ადგილობრივ მცხოვრებთა საუკუნოვანი გამოცდილებით, რომელიც მათ აიძულებდა, მთის მკაცრი კლიმატის პირობებში საცხოვრებლად უპირატესობა მიენიჭებინათ სამხრეთის ექსპოზიციის ფერდობებისთვის, ანუ მთიულურად „მზორებისთვის“, ხოლო რაც შეეხება ერთი შეხედვით პარადოქსულ

უაქვს, რომ მთიულეთში სიმაღლის მაგებასთან ერთად სრულთა და კომლთა რაოდენობაც მაგულობდა მიგვაჩნია, რომ ეს აიხსნება მთიელების სამეურნეო ინტერესებით, ანუ მესაქონლე მოსახლეობის საცხოვრებელი ადგილის ტყისა და ალპური ზონის მიჯნასთან მაქსიმალური მიახლოების საჭიროებით.

განსახლების რაციონალური სტრუქტურა ანუ მოსახლეობის სწორი გერიგორიული მოწყობა, მნიშვნელოვანი წინაპირობაა ნებისმიერი ქვეყნის ეკონომიკური წინსვლისათვის. საქართველოს მაღალმთიანი რეგიონების გრადიციული განსახლების სტრუქტურის თავისებურებების ცოდნა დაგვეხმარება სამომავლოდ ამ მნიშვნელოვანი პრობლემის მოგვარებისას, გამოუსწორებელი შეცდომების თავიდან აცილებაში.



განსახლების სტრუქტურა მთიულეთში
XVIII ს. II ნახევარში



The Structure of Mtiuleti Population Settlement in the II half of XVIII Century

The structure of population settlement, which is the certain form of settlements location in space, is determined not only by historical, social, economic factors but by geographical environment as well.

For studying the settlement structure of one of the historical and ethnographical regions of the East Georgia highland – Mtiuleti and the influence of geographical environment on it, the process of settlement structure formation should be shown in dynamics.

The basic source of our investigation is the description of Mtiuleti dated to 1774, space modeling of which enabled us to have visual material (map, cartograms) with new information. This is the essence of using cartographic method for ethnographical studies.

As a result of investigation we have a new information about the peculiarities of Mtiuleti population's settlement structure in XVIIIc. These peculiarities are determined by horizontal settlement.

Asymmetrical location of village settlement on the right and left slopes of Mtiuleti gorge is explained by geographical factor and the peculiarities of vertical settlements – the increase of villages near alpine zone- by economic one.

The knowledge of old traditional settlement structures of highland region will help us to avoid errors in population's territorial organization.

1. მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა XVIII ს-ში, რედ. ე. თაყაიშვილი, ტფ., 1907, გვ. 428-462.
2. ძეგლის დადება გიორგი V-ის ბრწყინვალისა, რედ. დ. ფურცელაძე, თბ., 1988, გვ. 35.
3. ვახტ. ითონიშვილი, ნარკვევები ქართველ მთიელთა გრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2003, გვ. 207.
4. რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965, გვ. 7.
5. ვ. ჯაოშვილი, საქართველოს მოსახლეობა XVIII-XX საუკუნეებში, თბ., 1984, გვ. 258.
6. საქართველოს აგლასი თბ., 1964. გვ. 165-166.

გრადიციული დასახლების სტრუქტურის თავისებურებანი საქართველოში

საქართველოს გეოგრაფიული გარემოს, განსხვავებული კლიმატური პირობების, სამეურნეო ყოფისა და კულტურულ-ისტორიული პროცესების შესაბამისად ყალიბდება სპეციფიკური სტრუქტურა.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში განიხილება დასახლების, როგორც ფორმა, ასევე ტიპი. ტიპის ქვეშ იგულისხმება დასახლების სოციალურ-ეკონომიკური ზონები, აქვე ხდება დაყოფა ჯგუფებად: შეჯერებული, ბუდობრივი და გაფანტული: დასახლების ფორმის ქვეშ მისი გეგმა, დასახლების გარეგნული მახასიათებლები.

დასახლების ფორმის განსაზღვრა არ წარმოადგენს იმდენად რთულ ამოცანას, როგორც მისი ტიპოლოგია, ვინაიდან დასახლების გრადიციული ერთეულები შეიცავენ ქრონოლოგიური ფენების თვისებებს და მათი საფეხურების თანამიმდევრობის განსაზღვრა გაცილებით რთულია.

დასახლების ტიპისა და ფორმის შესწავლისას გამოყენებულია სამეურნეო-კულტურული ზონირების პრინციპი, რაც გულისხმობს ერთი ეთნოსის შიგნით არსებული ისეთი ნიშნების მქონე კომპლექს, რომელიც ახასიათებს ისტორიულ-ბუნებრივი პირობებით ნათლად ჩამოკვეთილ სამ რეგიონს, კერძოდ, საქართველოს მთიანეთი, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარი და დასავლეთ საქართველოს დაბლობი (8, გვ. 13).

დასახლების სტრუქტურის განხილვისას არ შეიძლება გვერდი აუაროთ მასთან დაკავშირებულ უმთავრეს გერმინებს, ისეთებს როგორცაა სოფელი, დაბა, სახლი, ქვეყანა,

კევი, თეპი და სხვა. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ტერმინების ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დიდი ცვლილებები განიცადეს და ნაწილობრივ მნიშვნელობა შეიცვალეს (13, გვ. 139).

უძველეს ხანაში დღევანდელი სოფლის ანუ ადამიანებით დასახლებული პუნქტის მნიშვნელობის შესატყვისად იხმარებოდა გერმინი “დაბაჲ”. ამ სიტყვას თავდაპირველად დამუშავებული მიწისა და ნახნავის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. საინტერესოა, რომ სვანეთში “დაბ” დღესაც ხნულსა ნიშნავს.

კევი დაბასთან შედარებით დიდი მიწა-წყლის ერთეულს ეწოდებოდა ძველ საქართველოში. კევი, როგორც წესი, შესდგებოდა რამდენიმე დაბისგან, ანუ დღევანდელი გეგმით სოფლისაგან. კევი ეწოდებოდა წყალსაც, მდინარესაც და მდინარის კალაპოტსაც.

მიწა-წყლის ერთეულის აღმნიშვნელი ტერმინია ძველ საქართველოში აგრეთვე სახლი. იგი მხოლოდ ოჯახის საცხოვრებელ შენობას კი არ ერქვა, არამედ მიწა-წყალსა და აღმინისგრაციულ სამფლობელოს.

უძველეს ქართულ მწერლობაში “სოფელი” ქვეყანას ნიშნავდა, ხოლო IX-X საუკუნიდან მოყოლებული “სოფელი” უკვე იძენს დაბის მნიშვნელობას. ტერმინი “ქვეყანა” თავდაპირველად მიწას, დედამიწას ნიშნავდა. ზოგიერთ შემთხვევაში “ქვეყანა” და “სოფელი” სინონიმური ცნებებია (3, გვ. 13).

ადრეუფოდალურ საქართველოში აგრარული ქვეყნის ტერიტორიულ დასახლებათა სამი ძირითადი ერთეული არსებობდა: სოფელი, დაბა და კევი. უმცირესი ერთეულები იყო “სოფელი” და “დაბა”. “კევი” უფრო დიდი ტერიტორიული ერთეული იყო, რომელიც დაბა-სოფლებისაგან შედგებოდა.

როგორც ცნობილია, გვაროვნული სამოგადოებაში ადამიანთა სამოსახლოები დასახლებული იყო სისხლით მო-

ნათესავე ადამიანთა გაერთიანებებით. სისხლით მონათესავე ეს გვაროვნული ჯგუფები იყო აგრეთვე სამეურნეო-ეკონომიკური გაერთიანებებიც, რომელთა საფუძველს შეადგენდა კოლექტიური საკუთრება წარმოების საშუალებებზე, შრომის კოლექტიური ხასიათი და პროდუქტთა თანაბარი განაწილება-მოხმარება.

შრომის ნაყოფიერების მრდამ წარმოშვა სიმდიდრის დაგროვება ცალკეულ წევრთა შორის, რასაც მოჰყვა დიდი ოჯახის დაშლა ინდივიდუალურ ოჯახებად. ამის შედეგად ირღვევა ნათესაური ერთობის მიხედვით ძველი დასახლების ლოკალიზაცია, გვარის შიგნით არსებული ცალკეული ჯგუფები შორდება ერთიმეორეს, თავიანთ გვარს და სახლდებიან სხვა ადგილას ან სხვა გვარებთან. წარმოიშვება დასახლების ე.წ. სამეზობლო თემი ანუ სასოფლო-გერიგორიული კომუნა, სადაც დასახლებული არიან სხვადასხვა გვარები.

საქართველოს სათანადო წყაროების და ფაქტობრივი სინამდვილის შესწავლიდან ჩანს, რომ პირველი პროცესი ხდებოდა – სასოფლო-გერიგორიულ მრავალგვარიანი თემიდან კვლავ გამოიყოფა ცალკეული გვარები და სახლდებოლენ ცალკე ადგილას, გვარებად, რომელიც საფუძველს უდებდა ახალი დაბა-სოფლის გარემოს, რომელიმე გვარის სახელწოდებით და მაშასადამე კვლავ ერთგვარიან დასახლებას – ოჯახებით (3, გვ. 28).

აღნიშნული საკითხის შესწავლისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მოსახლეობის ეთნიკურ ვინაობას და სოციალურ შემადგენლობას, მის რიცხოვრივ ცვალებადობას დროის სხვადასხვა მონაკვეთში და ამ ცვალებადობის მიზეზებს (5, გვ. 22). ამ მხრივ საყურადღებოა არაგვის ხეობის 1774 წლისა და შემდგომ 1781 ელის აღწერა (4, გვ. 33).

თანამედროვე საქართველოშიც საკმაოდ არის ერთი



გვარის სახელწოდების სოფლები, როგორც აღმოსავლეთისე დასავლეთ საქართველოში, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ასეთ დასახლებულ პუნქტებში, სოფლებში, დაბებში, გაცილებით ადრე, შუა საუკუნეებში ერთი მონათესავე გვარი სახლობდა (3, გვ. 30).

აღმოსავლეთ საქართველოში ასეთი სოფლებია: აღდგომელაანი-კარი (აღდგომელაძეები, მცხეთის რაიონი), ბარნაბიანთ-კარი (კასპის რაიონი), ბულალაურთა (დუშეთის რაიონი) და სხვა.

დასავლეთ საქართველოში ასეთი სოფლები უმთავრესად შემორჩენილია აჭარაში: ელიძეები, ვანაძეები, ადაძეები, გელაძეები. ძველი და ადრეუფოდალური ქართული სამოგადოების დასახლებათა მეორე ტიპს წარმოადგენდა სამეზობლო დასახლებათა ტიპი, სადაც დასახლებული არიან არამონათესავე გვარები. ასეთ დასახლებათა ტიპს უმთავრესად ბარის სამოგადოება წარმოადგენს.

საქართველოს მთიანეთმა შემოინახა იმ უძველესი დროის გადმონაშთები, როდესაც ეთნიკური მთლიანობის დამახასიათებელი გომობრივი გაერთიანებანი თავის შიგნით ცალკეული გვარების სახით, სისხლით ნათესაობის ნიდაგზე იყვნენ შეკავშირებული. კიდევ უფრო მეტის სიცხადითა და ცხოველმყოფელობით იყო მთაში შემონახული სამოგადოების განვითარების შემდგომი საფეხურები და კერძოდ მემობლური ურთიერთობით განმტკიცებული ტერიტორიული ანუ სოფლის თემის გადმონაშთები.

სამოგადოების განვითარების ამ საფეხურზე თემის ძალა მის ტერიტორიულ მთლიანობაში იყო წარმოდგენილი, შეზღუდული ტერიტორია ერთი რომელიმე თემის კუთვნილებად ითვლებოდა; მისი მოსახლეობაც ერთ მთლიან სამოგადოებრივ სხეულს შეადგენდა, რომელსაც საერთო საკუთრება და საერთო ინტერესები გააჩნდა. სოფლის თემის

შიგნით იქმნებოდა სოციალური ჯგუფის გარკვეული მიმართება იმ მიწა-წყალთან, რომელიც მას აერთებდა, როგორც საერთო შრომის პროცესით, ასევე საერთო საკუთრებით და საცხოვრებელი ადგილით. ამგვარი ტერიტორიული გაერთიანებანი საქართველოში კუთხის, გეოგრაფიულ თავისებურებებთან დაკავშირებით სხვადასხვა სახისა იყო. ზოგჯერ სოფელთა კავშირს ჰქმნიდნენ, ხოლო რიგ შემთხვევაში. მთელი ხევის გაერთიანებას წარმოადგენდნენ (11, გვ. 69).

ტერიტორიული თემის სტრუქტურა სათანადოთ არის შესწავლილი საქართველოს მთიანეთის მაგალითზე (4, გვ. 85). მნიშვნელოვანია, რომ თემის სტრუქტურის თავისებურება ვლინდება საკუთრების ფორმებში. საქართველოს სხვა კუთხეების ანალოგიურად საარაგვოს თემებშიც საერთო საკუთრებას შეადგენდა სათემო საძოვრები და მამულები, რაც სოფლების მიხედვით იყო გამიჯნული (4, გვ. 110).

საქართველოში ადრე ჩამოყალიბდა საზოგადოებრივი ცხოვრების მაღალგანვითარებული ფორმები. ჩვენი წელთააღრიცხვის VI საუკუნეში ადრეფეოდალურ ურთიერთობა იმარჯვებს. ეს ხდება საქართველოს ბარში. საქართველოს მთიანეთში კი საზოგადოებრივი განვითარების პროცესი ბართან შედარებით თავისებურ პირობებში მიმდინარეობს.

ფეოდალური მონარქიის დარღვევამ და ქვეყნის პოლიტიკური მთლიანობის მოშლამ იმ დროს მოუსწრო საქართველოს, როდესაც მთაში ფეოდალიზაციის პროცესი ჯერ არ იყო დასრულებული. ეს გარემოება თავის მხრივ წარმოადგენდა მნიშვნელოვან ფაქტორს, რომელიც სათანადო ნიადაგს უქმნიდა საქართველოს მთიანეთში სოციალურ ურთიერთობათა წინაფეოდალური ფორმების შემონახულობას.

ადრეფეოდალურ ხანაში სვანეთი წარმოადგენდა ეგრისის ნაწილს. ხოლო განვითარებული ფეოდალიზმის ხანა-

ში სვანეთის ერისთავს გაერთიანებულ საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობა. ამ დროსაც საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში სვანეთის დიდი ადგილი უჭირავს (1, გვ. 299).

თვით სვანეთის სხვადასხვა კუთხეში დასტურდება ერთი და იგივე სოციალური გაერთიანების სხვადასხვა გაღმონამოური ფორმები, რომლებიც განვითარების თანამიმდევრულ საფეხურს ასახავენ.

სვანეთის ისტორიულად ჩამოყალიბებული სამი ძირითადი კუთხე ბალსზემო, ბალსქვემო და ქვემო სვანეთი, XIX საუკუნის ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი წყაროების მიხედვით სამოგალოებრივ-ეკონომიკური განვითარების სამ სხვადასხვა დონეს წარმოადგენს. ეს გარემოება ბუნებრივია თავს იჩენს კულტურისა და ყოფის სხვადასხვა მხარეში, განსაკუთრებით კი დასახლების ფორმაში (11, გვ. 25).

სვანური კარმიდამოს უმთავრესი ელემენტი, რომელიც ამ გარემოთა შორის განსხვავებას ქმნის, ეს არის თავდაცვითი ნაგებობა. ამ მხრივ განსხვავებულია ე.წ. ციხე-სახლი, მურყვამიანი სახლი, მურყვამ-გალავნიანი სახლი, სვანირიანი სახლი, სანცხვირიანი სახლი და დუროიანი სახლი.

ზემოთ დასახელებული ნაგებობანი სვანური კარმიდამოს დაცვითი ფუნქციის განვითარების სხვადასხვა საფეხურს ასახავენ. კომკური კულტურის ცალკეული ტიპები არ წარმოადგენდნენ ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ სტატიკურ, უცვლელ ფორმებს, რომლებიც ნეიტრალური იქნებოდნენ სამოგალოებრივი ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებების მიმართ (9, გვ. 181). ციხე-სახლში საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი ფუნქციები ერთი ნაგებობის სახით არის წარმოდგენილი. მურყვამიანი სახლისათვის დამახასიათებელია სახლთან მიშენებული და მასთან ორგანულად დაკავშირებული ოთხ-ხუთ სართულიანი კოშკი. გალავნიანი

სახლი ორმაგი დაცვითაა უზრუნველყოფილი (გალავნიანი და მურყვამი); სვანირიან სახლში ეს კომპი მეტწილად ორ სართულს არ აღემატება და საკუთრივ სახლისაგან ოდნავ გამოირჩევა სიმაღლით; სანცხვირიან სახლში თავდაცვით ფუნქციას სახლის კუთხეებში მიშენებული სათოფურები ასრულებენ; ღუროიან სახლში სათოფური ხშირად დეკორატიულ მოგივს წარმოადგენს. ყველა დასახელებულ შემთხვევაში ამ რიგის დასახლება წარმოადგენს ძნელად მისადგომ სიმაგრეს, რომელიც ორგანულად ითავსებს, როგორც მთელი სოფლის საერთო დაცვას, ასევე ცალკეული საკარმიდამოს ინდივიდუალური დაცვის ინტერესებს.

სამოგალოებრივი განვითარების დონის დადგენისათვის მნიშვნელობა აქვს დაუდასტოვებელი ნაგებობათა განლაგების სისტემას. სვანეთში ამ მხრივ გარკვეული კანონზომიერება შეინიშნება. ბალსბემო სვანეთში – გარდა უშკულისა საერთო სახევო ან საერთო სასოფლო თავდაცვითი ნაგებობა არ მოიპოვება. სახევო თავდაცვის ფუნქციას ასრულებდა ბუნებრივი რელიეფი და გადასასვლელებზე მოწყობილი საყარაულოები.

ბალსქვემო სვანეთის დასახლების ფორმის განსახილველად საუკეთესო მაგალითს ეცერი წარმოადგენს. მისთვის დამახასიათებელია მესტიის, უშკულის, ბალსბემო სვანეთის სოფლებისაგან განსხვავებით გერიგორიული ერთობლიობის რღვევა.

მესტიის მსგავსად ეცერშიც სახნავ-სათესი და სათიბ-საძოვრების ძირითადი ფონდი ერთი მთლიანი კომპაქტური მასივის სახით არის წარმოდგენილი და ეცერის შემოაღნიშნულ ბუნებრივ საზღვრებს შორისაა მოქცეული. ამასთან ერთად, ეცერს შიგნით ეს ნაკვეთები განლაგებული იყო ცალკეული სოფლების მიმხრობით. ამ სახმარი მიწებიდან სახნავ-სათიბის მნიშვნელოვანი ნაწილი უშუალოდ ემეზობ-

ლებოდა იმ სოფლებს, სადაც ამ ნაკვეთების მფლობელები ცხოვრობდნენ. ასევე იყო საძოვარიც, მაგრამ რადგან ეს უკანასკნელი სასოფლო მფლობელობაში იმყოფებოდა, იგი სოფელთა ჯგუფების მიხედვით იყო განაწილებული.

ქვემო სვანეთში დასახლების სტრუქტურა უფრო მკვეთრ ცვლილებას განიცდის. ეს ცვლილება შეეხება, როგორც დასახლების წესს, ასევე სამეურნეო ნაკვეთის განლაგებას და თვითონ კარმიდამოს. პირველი და უმთავრესი განსხვავება, რომელიც შეინიშნება დასახლების ფორმაში გემო და ქვემო სვანეთს შორის, ეს არის გერიგორიის სიდიდე. ხევის ძირითად გოპოგრაფიულ ნიშანს წარმოადგენს საცხოვრებელ და სამეურნეო პირობათა ბუნებრივი მთლიანობა.

ქვემო სვანეთში, ისევე როგორც გემო სვანეთში, მრავალკომლიანი სოფლები არ დასტურდება, მაგრამ სოფლის გერიგორია საგრძნობლად მაგვულობს. ეს გარემოება მოსახლეობის სიმჭიდროვის თანდათანობით შემცირებით არის გამოწვეული, რასაც დასახლების გოპოგრაფიაში ცვლილება უნდა შეეგანა. პირველი და უმთავრესი მიზეზი ამისა არის საკარმიდამო კომპლექსის ხასიათის შეცვლა. თუ გემო სვანეთში ტიპურს და საყოველთაო დასახლებას სამოსახლო დასახლება წარმოადგენს, ქვემო სვანეთში ეს დასახლება საკარმიდამო ხასიათს იღებს, ეს კი გულისხმობს სამოსახლოს ფართობის მნიშვნელოვან მრდას. ქვემო სვანეთის დასახლების იმ ნიშნებიდან, რომლითაც იგი გემო სვანეთის დასახლებისაგან განსხვავდება, აღსანიშნავია სოფლის უბნებად დაყოფის მეტი სიმკვეთრე და თვითონ უბნების მეტი ჩამოკვეთილობა.

აღსანიშნავია, რომ წოდებრივი დაპირისპირება ქვემო სვანეთისათვის აისახა საკარმიდამო კომპლექსში. ამის თვალსაჩინო მაგალითია გელოვანების სასახლე შგელში

(ლაშხათი) და გარდაფხაძეებისა თეკალში (ჩოლური). ეს სასახლეები, როგორც გაბარიტებით, ასევე გაძლიერებული დაცვითი ნაგებობებით მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან რიგითი გლეხის საკარმიდამო კომპლექსისაგან.

პირველი და უმთავრესი ნიშანი, რომელიც ბალსზემო და ბალსქვემო სვანეთს შორის განმასხვავებელ ჩვენებებს შეიცავს ეს არის ხევის გერიგორიის ბუნებრივი მთლიანობის რღვევა. დასახლების ძირითად ერთეულს ქვემო სვანეთში უკვე ჩამოყალიბებული სოფელი წარმოადგენს.

დასავლეთ საქართველოს დაბლობზე დასახლებანი ძირითადად წარმოდგენილია მთის ფერდობსა და ზეგანებზე უგეგმოლ-უწესრიგოდ განლაგებულ საკარმიდამო ნაკვეთებით და გზისპირას განლაგებული სოფლების სახით, სადაც ყოველი ოჯახი თავის კარ-მირმიდამოთი ესაზღვრება ამგვარივე კარ-მიდამოს თავისი სიძველით. მთური დასახლება წინ უსწრებდა გზისპირულ დასახლებას, რამდენადაც გაუანგული დასახლებების ადრეული გიპები ძირითადად რამდენადმე ინარჩუნებდა მონოგენურობას.

გზისპირულ დასახლებებში აშკარად შეიმჩნევა სოფლის განვითარების სამი ეტაპი:

1. ადრეული გაუანგული – თვალმოფარებული დასახლება;
2. გზის ცალმხრივი დასახლება;
3. გზის ორმხრივი დასახლება.

სამოსახლოს ადგილმონაცვლეობა, პირველ რიგში მეურნეობრივი სოციალურ-ეკონომიკური თავისებურებებიდან უნდა გამომდინარეობდეს. ამ მხრივ უპირატესად ყურადღებას იქცევს მეურნეობის ის დარგი, რომელიც მოითხოვდა სემონურ ადგილმონაცვლეობას – კერძოდ მესაქონლეობა. მესაქონლე ოჯახები თუ გვარები ადრე გაზაფხულიდან გვიან შემოდგომამდე მთაში ცხოვრობდნენ, ზამთრო-

ბით კი კოლხეთის დაბლობს მიეშურებოდნენ.

როგორც ცნობილია მეგრელებს ასეთი საზამთრო თუ საზაფხულო საძოვრები არა მარტო სამეგრელოს ტერიტორიაზე ჰქონდათ, არამედ ამ მიზნით იყენებდნენ მთელ დასავლეთ საქართველოს მთასა და ბარს (გურიის მთებსა და მესხეთის ნაწილსაც).

ადგილმონაცვლეობის ანალოგიური ვითარება იქმნებოდა მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებითაც სამეგრელოში და საერთოდ საქართველოში. ადრე უცნობი მარცვლეულობის – სიმინდის შემოსვლამ დიდი სახნავე-სათესი მიწების ათვისება მოითხოვა. მოსახლეობის სიმცირის გამო კოლხეთის დაბლობზე თავისუფალი მიწების ათვისება უმტკივნეულოდ უნდა წარმართულიყო. მთიანი სამეგრელოს შედარებით მცირემიწიანი გლეხები დროებით სემონურად ჩამოდიოდნენ ბარად. სიმინდმა ძირითადად შეცვალა ღომი და ფეკვი. სიმინდის უხემა მოსავლიანობამ ხელი შეუწყო მოსახლეობის ზრდას და მათი ეკონომიკური პირობების გაუმჯობესებას (2, გვ. 12).

სოციალური თვალსაზრისით საყურადღებოა მებაგონისაგან გამოქცეულ გლეხთა მიერ კოლხეთის დაბლობის ძნელად მისასვლელი (დაბურული ტყე, ჭაობი, უგზობობა) თავისუფალი ადგილების ათვისების ფაქტი და როგორც ირკვევა ამ კატეგორიის გლეხთა განსახლებას ადგილი ჰქონდა XIX საუკუნის 60-70-იან წლებში. XVII ს. პირველ ნახევარში ბარი იმდენად ჭაობიანი და ტყიანია, რომ მოსახლეობა აქ იშვიათად ჩანს. აქაური დასახლება მეტად მცირერიცხოვანია და ცალკეულ კარმიდამოების – მიმოფანტული სახით უნდა წარმოვიდგინოთ. ამგვარი დასახლებები კოლხეთის დაბლობზე ძირითადად უბნურია. ასეთი მცირერიცხოვანი უბანი (3-5 ოჯახით) სოფლად გაშლილ-გაფანტულ ფორმას ატარებდა. როგორც ცნობილია, მთის სოფლის დასახლების

ფორმა და გიპი უფრო ძველი გრადიციების მაგარებელს ბარის სოფლებთან შედარებით. აქ თი-ეზად (დიდ ოჯახე-ბად), ღინოებად (პაგრონიმიებად) და თურაბად (გვარებად) ცხოვრების წესმა გაღმონაშთის სახით ჩვენს ღრომდეც მო-აღწია. მის სიძველეზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ გვარსა-ხელებიდან წარმოებული გიპონიმები მთის სოფლებისათ-ვისაა დამახასიათებელი. “ჯინჯი ხაგი” საგვარეულო სალო-ცავი მთაში მამა-პაპათა ძველ ნამოსახლარსა თუ სამოსახ-ლოზება, სადაც იგი წელიწადში ერთხელ მაინც მიღის ხოლ-მე სალოცავად. ბარში ჩამოსახლებულმა ყოველმა გვარმა იცის, თუ საიდან გაღმოსახლებულან მათი წინაპრები და სად იმყოფება საგვარეულოს “ჯინჯი ხაგი”.

მონოგენური სოფლების დაშლის პირობებში (ცალკეუ-ლი ოჯახების, უბნების და გვარების განსახლებით, ახალი გვარების შემოსახლებით, ჩასიძებით, პაგარა მონოგენური დასახლებების – სოფლების გაერთიანებით, ყოველი უბანი ძირითაღში აქ მცხოვრებ ან ყოფილი მაცხოვრებლის გვარი-დან წარმომღგარ გოპონიმს ინარჩუნებს. მაგალითად, სო-ფელ ჯგალში (წალენჯიხის რაიონი), მრავალაღაა გვარსა-ხელებიდან წარმოებული გოპონიმები. ასეთებია ლესალე-სალიების უბანი, ლეხუბულე – ხუბულიების უბანი, ლეკაკა-ლე – კაკალიების უბანი, ლეხარჩილე – ხარჩილავეების უბა-ნი, ლეჩანგელე – ჩანგელიების უბანი და სხვა. ყოველ გვარს ჰქონდა სხვა გვარის მიწებისაგან რამღენიმე გამიჯ-ნული სახნავ-სათესი ნაკვეთები, წისქვილი, საძოვარი, გყე, რომლებიც თავის მხრივ დაყოფილი იყო ოჯახებისა და პაგ-რონიმიების მიხედვით. გარდა ამისა ყველა ძველ სოფელს თავისი ან სათემო ჯიხა-ციხე ჰქონდა, რომელსაც მოსახლე-ობა შიშიანობის ღროს აფარებდა თავს. სათემო ციხეს, გარ-და ამისა, სათემთაშორისო კავშირის ფუნქციაც ჰქონდა და-კისრებული. მაგალითად, სკურის ციხეზე, რომელიც ძნელად



მისადგომ მთის კონცხზეა აშენებული (ამჟამად ეს ციხეა თქმის დანგრეულია) მთიდან მოსალოდნელი სამიშროების შემთხვევაში დაანთებდნენ ცეცხლს და ნიშანს აძლევდნენ ლესალეს ჯიხას, ლესალე ამავე წესით აგებინებდა საფრთხეს სამიქაოს ჯიხას, ეს კი ჯიხაშკარს. ხოლო ბარიდან სამიშროების შემთხვევაში ნიშნის მიცემას ჯიხაშკარი იწყებდა.

გერმინ კარ-მიდამოს აქვს მრავალი სინონიმი: ეზო-კარი, ეზო-სახლი, ეზო-გარემო, ეზო-მიდამო, სახლ-კარი, ეზო-კუთხე, ეზო-ყურე, ეზო-გვერდი, ეზო-ფერდი, ეზო-უბანი, სახლ-მიდამო (ქართლი), ეზო-რიდამო (რაჭა-თკრიბა), რი-დამო (ქვემო რაჭა).

კარ-მიდამო აღნიშნავს სახლსა და ეზოს სამეურნეო ნაგებობებით და დამხმარე ობიექტებით (ჭა ან წყარო, არხი და სხვა). სახლ-კარში კარი ნიშნავს გამოყოფილ ფართს, გლეხის საცხოვრებელ ადგილს, ხოლო “ეზო-კარში” კარი აღნიშნავს სახლს (6, გვ. 59).

იმერეთში გავრცელებული კარმიდამოს გიპი დამახასიათებელია დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილისათვის. ეს დასტურდება შესაბამისი გერმინების მსგავსებით და კარმიდამოს ცალკეული ელემენტების ფუნქციებისა და სტრუქტურების განაწილების დამთხვევით.

შედარებითი მასალით დასტურდება, რომ კარმიდამოს გურიაში, სამეგრელოში, ქვემო რაჭაში, ლეჩხუმში, აფხაზეთში აქვს ბევრი საერთო ნაგებობათა და კარმიდამოს სტრუქტურის თვალსაზრისით. ეს აისახება ბუნებრივი გარემოს საერთო პირობებითა და მეურნეობის ხასიათით. მნიშვნელოვან განსხვავებას იძლევა ზემო აჭარის საკარმიდამო კომპლექსი. განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ ერთ ნაგებობაში გაერთიანებულია საცხოვრებელი და რიგი სამეურნეო დანიშნულების სათავსოებისა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რაიონებში სოფლები მთის კალთებზეა განლაგებული, სადაც მკერი ადვილად ვერ მოვიდოდა და სადაც სამეურნეო მიზნებისათვის უფრო მოხერხებული პირობები იყო. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ხეობები ვიწროა, მთების ძირში სწრაფი მდინარეები მოედინებიან, რომლებიც ხშირად იცვლიან დინებას და აგროვებენ მრავალ ხრეშსა და რიყის ქვას. ხეობის ძირში დასახლებისათვის არ არის მოხერხებული ადგილი, ამიგომ სოფლები, ძირითადად მთის ბედა კალთებზეა შეფენილი (10, გვ. 201).

ყანები უმეგეს შემთხვევაში სოფლის ქვემოთ ან მის გასწვრივ მდებარეობს, ხოლო სათიბები და საძოვრები ზემოთ. საცხოვრებელი ნაგებობანი განთავსებულია სასარგებლო ფართობთა შორის. ზოგიერთ შემთხვევაში ყანები დიდ სიმაღლეზედაც გვხვდება, საძოვრების ფარგლებში, მაგრამ ეს ყანები ითესება სახნავე მიწის სიმციროს გამო. მგრი-საგან ღაცვა არის მეორე გარემოება, რომელიც აიძულებდა მთიელს მაღალ ადგილებს შეხიზნებოდა. ამას ადასტურებს სტრატეგიულად მნიშვნელოვან პუნქტებში შემონახული კოშკების ნაშთები. დასახლების შერჩევისას ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორს წყაროს სიახლოვე წარმოადგენდა.

მთიულეთში მიწის სიმციროს გამო მოსახლეობა გყეს ან კლდეს ართმევდა მიწის ნაკვეთს, ამის გამო სოფლები პაგარ-პაგარა ერთეულებადაა გაბნეული. საშუალოდ სოფელი შედგება 10-12 კომლისაგან, სოფლები ზოგჯერ ერთმანეთისაგან დიდ მანძილზე არიან განლაგებულნი, ზოგჯერ კი პირიქით, ერთმანეთთან მჭიდროდ მიგყუპულნი.

სოფლის სახეობა დამოკიდებულია გამოსაყენებელი ფართობისა და ადგილის გეოგრაფიული ხასიათზე. მთიულეთის სოფლების დიდი ნაწილი მდებარეობს სამხრეთის, სამხრეთ-აღმოსავლეთის ფერდობზე, სადაც უფრო ადრე



დნება თოვლი და სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დაწყებას ადრე შეიძლება. გარდა ამისა მაშინაც ამ მხარეებში უფრო მეტად ათბობს.

აღსანიშნავია, რომ სოფელს ჰქონდა ტყე (საშენი მასალა, შეშა, ნაკერი, თაფლი, ხილი), რომელიც უმთავრესად საერთო მფლობელობას შეადგენდა, თუმცა იგი ნაწილობრივ ცალკე მეკომურების საკუთრებასაც წარმოადგენდა ამა თუ იმ ნაკვეთის სახით. სოფლის საერთო სამფლობელოდ ითვლებოდა აგრეთვე საძოვარი.

სოფლის მოსახლეობას ძირითადად საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების გარდა ჰქონდა აგრეთვე საზაფხულო და საზამთრო ბოსლები, რომლებიც სოფლიდან საგრძნობლად მოშორებულნი არიან. ბოსელი წარმოადგენს ერთვალთან გრძელ, ორად განაწილებულ ნაგებობას, რომელშიაც საქონელი ორ მწკრივად აბია.

საზამთრო ბოსელი ჩვეულებრივ ისეთ ადგილზე ეწყობოდა, სადაც ადვილი იყო საქონლისათვის საჭირო საკვების, ჩალისა და თივის დაგროვება, შენახვა და გარდა ამისა, საიდანაც მოხერხებული იყო უმოკლესი გზით მაშინდრობით დაგროვილი პატივის საყანეებში გაგანა.

კახეთის სოფლების უდიდესი ნაწილი ძირითადად ორ გეოგრაფიულ ზოლშია მოთავსებული – ბარისა და მთისძირა ან ფერდობისა. ორივე ზოლი ხასიათდება მცირე ნალექებით და ხშირი მზიანი დღეებით. აღსანიშნავია ისიც, რომ მთისძირა სოფლები კახეთში გაცილებით უფრო მეტია, ვიდრე ბარისა.

ცნობილია, რომ კახეთის დასახლებისათვის იყო მჭიდრო, შეჯგუფებული დასახლება, სადაც ვენახები საკმაო მანძილით არის დაშორებული საცხოვრებელი ნაგებობებისაგან. მოყოლებული XX საუკუნის დასაწყისიდან, მთელი რიგი სოციალური, კულტურული თუ სხვა ხასიათის მოვლენე-

ბის შედეგად ეს ვითარება მეგ-ნაკლებად შეიცვალა, განხდა მისწრაფება გაშლილი დასახლებისადმი, თუმცა გეოგრაფიული გარემო და მეურნეობის სპეციფიკა მაინც ახლენს გარკვეულ გავლენას და მზლდავს ამ ტენდენციებს (12, გვ. 185).

ქვემო ქართლის მოსახლეობის განსახლებისათვის ხელსაყრელი პირობები მდინარეთა სანაპიროებთან იყო. სწორედ ასეთ ადგილებს აშურებდა ძველთაგანვე ადამიანი და ამიგომ მსხვილი დასახლებული პუნქტი მდინარეთა ხეობებშია. ქვემო ქართლის თითქმის ყველა დასახლებული პუნქტი მდინარეების – ალგეთის, ქციას, დებელას, მაშავერას და ვერას აუზებშია განლაგებული და ამ მდინარეთა მტკვართან შეერთების ორივე მხარეზე. ამათ გარდა იყო ისეთი დასახლებებიც, რომლებიც პლატოებზე იყო განლაგებული. მაგალითად, დისველი, ბედენი, უწყლო და სხვა. დღეს ესენი ნასოფლარებია, ასევე დღესაც არსებული სოფლები, რომელთა წყლით მომარაგება სხვადასხვა საშუალებებით ხდებოდა. იქმნებოდა ჭები, თიხის მილებით გამოჰყავდათ საკმაოდ შორიდან წყალი, ყველაზე კარგი საშუალება იყო ბუნებრივი წყაროები, ქვემო ქართლში დღესაცაა წყაროები, რომლებიც მძლავრი ნაკადულების სახით გამოედინებიან; მაგალითად, ნარდევნის, ოლიანგის, ყიბილქილისის, აიაზმის, დაშბასის და სხვა მრავალი. თვით მდინარეთა სანაპიროებზე დასახლება გამოწვეული იყო ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობებით. მდინარის წყალს იქ, სადაც წყაროები არ იყო, იყენებდნენ სასმელად, ასევე სათევზაოდ, სარწაყვად და სხვა.

ქვემო ქართლის კლიმატური პირობები მორწყვის სისტემებით ხელსაყრელი იყო სოფლის მეურნეობის მრავალი ღარგის წარმოებისათვის. სამეურნეო მიზნებისათვის გამოყენებული იყო აგრეთვე გზებიც, რომელთაც საკმაოდ მდიდარი იყო ეს ვრცელი რეგიონი. ქვემო ქართლის გერიგო-

რიაზე, დაწყებული უძველესი პერიოდიდან, სხვადასხვა რიგორიული ერთეული იყო, რომელიც ყოველთვის გარკვეულ როლს ასრულებდა საქართველოს ცხოვრებაში. ეს იმითაც იყო გამოწვეული, რომ მის გერიგორიაზე გალიოდა მნიშვნელოვანი სავაჭრო და საგრანსპორტო გზები.

მთავარი გზები ხელს უწყობდა დასახლების წარმოქმნას და განვითარებას, მშენებლობის წარმოებას და სხვა. მაგრამ ამავე გზების საშუალებით შემოდიოდა მგერი და ამიგომ პირველ დარტყმებს იგი ღებულობდა. ქვემო ქართლი საქართველოსათვის ერთგვარ ფორპოსტს წარმოადგენდა და ცხადია მგრისაგან პირველი დარტყმები მის გერიგორიას ხვდებოდა.

ქვემო ქართლის გერიგორიაზე შემორჩენილია ძველი გზების ნაშთები, რომლებიც ამ მხარის ინტენსიურ ათვისებაზე მიგვითითებს. ბევრი ძველი გზა თანამედროვე გზებზე დაფარა. გზების მოხერხებული მდებარეობა განსამდვრავდა დასახლების, ციხესიმაგრეებისა და ნაგებობების განლაგებას (7, გვ. 16).

დასახლების სტრუქტურა, მისი განვითარების ყველა საფეხურზე ასახავდა გარკვეულ ერთობლიობას, რომელსაც ახასიათებს მოსახლეობის ძირითადი ბირთვის ეთნიკური ერთგვაროვნება და საერთო ენა, სამეურნეო ინტერესების თანხვედრილობა, გერიგორიის ერთიანობა, კოლექტიური დაცვის აუცილებლობა, რაც ერთგვარ ასახვას ჰპოვებს იდეოლოგიის ცალკეულ სფეროებში, საკუთრივ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში, წეს-ჩვეულებებში, დღეობა-დღესასწაულებში და სხვა.

Peculiarities of Structure of Traditional Settling in Georgia

Geographic environment of Georgia, its distinctive climatic conditions, economic aspects and cultural and historical processes predetermined the specific structure of settling in the country.

While studying the form and type of settlement, the principle of economic and cultural zoning has been applied that envisages the availability of such a complex that includes the signs within one ethnos, typical of certain historical and natural conditions of three regions, in particular, the mountainous Georgia, valleys of East Georgia and lowlands of West Georgia.

Structure of the settlement at all levels of its development reflected certain unity, characterized by ethnic uniformity and common language, compatibility of economic interests, territorial unity, urgency of collective protection of the main body of the population that is to a certain extent reflected in separate of ideology, people's faith and conceptions, habits and traditions, feasts and celebrations as well.

1. ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორია XIII-XIV სს. (კონსპექტი) სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. ტ. II, 1939.
2. გ. გვექკორი, დასახლების ფორმა დასავლეთ საქართველოში, თბ. 1997.
3. დ.გოგოლაძე, ქართული სოფელი ფეოდალიზმის ხანაში (VI – XVIII სს.). “მეცნიერება”, თბ., 1992.
4. ვალერიან ითონიშვილი, გერიტორიული თემი საქართველოში. ისტორიულ ეთნოგრაფიული ძიებანი IV. “მემატიანე”. თბ., 2002.
5. ვახტ. ითონიშვილი, ხანდოს ხევი. “მემატიანე”, თბ., 2003.
6. კ.კახიანი, გლეხის კარმიდამო იმერეთში. “მეცნიერება”, თბ., 1964.
7. ლ.მუსხელიშვილი, დმანისი. კრ. “შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა”. თბ., 1938.
8. აღ.რობაქიძე, ქართულ ხალხურ გრადიციულ საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაციის პრინციპები. კრ. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი. “მეცნიერება”, თბ., 1986.
9. ა.ქალღანი, ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპლური კულტურა. “მეცნიერება”. თბ., 1990.
10. გ.ჩიგაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში. მსე, VI, 1953.
11. რ.ხარაძე, აღ.რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად. “მეცნიერება”. თბ., 1965.
12. გ.ჯავახიშვილი, გ.დავითაშვილი, საცხოვრებელი ნაგებობები კახეთში. მაცნე (ისტორიის... სერია), 1975, № 2.
13. ივ.ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია. წიგნი პირველი. ტ. 3, 1928.
14. ივ.ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, I, თბ., 1967.

სამეგრელოს მოგიერთი გოპონიმის ინგერპრეგაციისათვის

სამეგრელოს აბორიგენულ ეაზის ჯიშებს შორის გამოიყოფა ერთი ჯგუფი ჯიშებისა, რომელთა სახელები „ში“ სუფიქსით ბოლოვდება: ჩეში, უჩაში, კოლოში, ჭითაში... ივ. ჯაეახიშვილის განმარტებით, ჩეში ჩე-საგან (თეთრი) ნაწარმოები მეგრული მხოლობითი რიცხვის ნათესაობითი ბრუნვაა და თეთრისას ნიშნავს (11, გვ. 452). ცხადია, ასევეა ნაწარმოები მოგიერთი მსგავსი სახელი: უჩაში ნიშნავს შავისას, ჭითაში-წითლისას, კოლოში-მწარისას...¹ სპეციალისტებმა დაადგინეს, რომ ამ სახელებს სამეგრელოში მათი შესატყვისი გოპონიმები ეძებნებათ: ჩემს-ჩემონა, უჩაშს-უჩაშონა, კოლოშს-კოლოშონა (10, გვ. 397). სპეციალური ლიგერატურიდან ცნობილია, რომ აღრე აღნიშნულ გოპონიმებში გამოყოფდნენ „შონ“-ს, რომელსაც სვანების გომის აღმნიშვნელ მეგრულ სიტყვასთან („შონა“) აიგივებდნენ, ხოლო გოპონიმებთან დაკავშირებულ ჯიშებს (ჩეში, უჩაში...) სვანურ („შონურ“) ჯიშებად მიიჩნევდნენ. (ჩემონა – ჩემონური, უჩაშონა – უჩაშონური...) (10, გვ. 397-398; 6, გვ. 275-277; 1; 2; 3). ამ ავტორებისაგან განსხვავებით, რომლებიც, ჩვენის აზრით, გოპონიმებს ხალხური ეტიმოლოგიის საფუძველზე ხსნიდნენ ახალგაზრდა ეთნოგრაფი დ. ჭითანავა მათ უფრო დამაჯერებელ ახსნას უძებნის. გოპონიმებში (ჩემონა, უჩაშონა...) ის გამოყოფს სუფიქსს „ონ“ (რომელიც არნ. ჩიქობა-

¹ ეთნოგრაფების მიერ ფიქსირებული „უჩაში“ ამპელოგრაფიულ ლიგერატურაში არ ჩანს. შესაძლებელია, ამ შემთხვევაში საქმე გვექონდეს ოჯალემთან, ანდა სამეგრელოს რომელიმე ძველ, ამჟამად გადაშენებულ შავეურძინან ეიშთან.

ვას განმარტებით მეგრულში იმ ადგილის აღმნიშვნელად (სადაც ესა თუ ის მცენარე უხვად ხარობს) და ამის საფუძველზე ასკენის, რომ „შონ“-ის გამოყოფა ამ გოპონიმებში უმართებულოა (10, გვ. 399; 9, გვ. 306-309)

ჩვენი ყურადღება მიიქცია აგრეთვე გოპონიმების სხვა ჯგუფმა, რომელთა შეჯერება ზემოხსენებულ გოპონიმებთან ნათლად წარმოაჩენს „შონ“-ის წარმომავლობას. ამ გოპონიმების შესატყვისი ვაზის ჯიშთა სახელები „ში“ სუფიქსს არ შეიცავს: კიკაჩონა-კიკაჩა, ჩერგვალონი-ჩერგვალი, გოდათურონი-გოდაათური, ჭვიტილონი-ჭვიტილური, ევურძგურონა-ევურძგური (3, გვ. 21, 27, 94; 2, გვ. 43, 91, 120; 1, გვ. 35; 4, გვ. 187-189). საგულისხმოა, რომ აღნიშნული გოპონიმები არც „შონ“-ს დაირთავენ. სუფიქსი „ონ“ ამ შემთხვევაში ნათლად და ცალსახად არის წარმოდგენილი. ამრიგად ირკვევა, რომ „შონ“-ს დაირთავენ მხოლოდ ის გოპონიმები, რომელთა შესატყვისი ვაზის სახელები „ში“ სუფიქსით ბოლოვდება. კარგად ჩანს, რომ „შონ“-სათანადო გოპონიმების მცდარად გააზრების, სუფიქსების „ში“ და „ონ“ შერწყმის შედეგად მიღებული ერთეულია (ჩე-ში – ჩე-ში-ონა – ჩე-შონა, უჩა-ში – უჩა-ში-ონა – უჩა-შონა).

ჩვენი აზრით, საკვლევი გოპონიმები მიკროგოპონიმების სახეობას განეკუთვნება, რომლებიც სხვა სახეობის გოპონიმებთან შედარებით ნაკლებ გამძლეა და ხშირ ცვალებადობას განიცდის (8, გვ. 7-8). სპეციალური ლიგერაგურიდან ცნობილია, რომ ხალხის მიერ გოპონიმების თავისებური გააზრება და დეეტიმოლოგიზაცია შლის სიტყვის ნამდვილ მნიშვნელობას და ახლებურ გაგებას ანიჭებს ზოგიერთ გოპონიმს (8, გვ. 11-13). ინფორმატორთა მიერ რიგი გოპონიმის მცდარად გააზრების ტენდენცია საკმაოდ კარგად ჩანს გ. ელიავას მასალების მიხედვით. მონაცემები, რომლებსაც ის გოპონიმებთან დაკავშირებით განიხილავს,

ძირითადად სწორედ მთხრობელთა ჩვენებებს ემყარება და ჩვენი აზრით, არ უნდა ასახავდეს მკვლევრის მიერ მათთვის თავსმოხვეულ თვალსაზრისს (1; 2; 3). საფიქრებელია, რომ გოპონიმების მცდარად გააზრების პროცესი ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში, ასე ვთქვათ, სტიქიურად მიმდინარეობდა დამკვირვებელთა აქტიური მონაწილეობის გარეშე, რომლებმაც მხოლოდ მისი შედეგი დაამოწმეს. პროცესის წარმმართველი და შემომქმედი კი თვით ხალხი იყო.

ცნობილია, რომ ვაზის სნეულებათა და ვაზის მავნებელთა ფართოდ გავრცელებით გამოწვეული მევენახეობის კრიზისი დასავლეთ საქართველოში, რომელიც მალღარი ვენახების განადგურებით და ზოგიერთი ძველი ჯიშის გადაშენებით აღინიშნა, XIX საუკუნის II ნახევრიდან დაიწყო და ნახევარ საუკუნეზე მეტ ხანს გაგრძელდა. ამჟამად შეუძლებელია იმის ბუსტად დადგენა როდის გადაშენდა ესა თუ ის ჯიში, განადგურდა ვენახი და როდის გაჩნდა შესაგყვისი გოპონიმები. საყურადღებოა, რომ ჯერ კიდევ 1875 წ. გამოცემულ ნარკვევში იხსენიება ვაზის ჯიში მონური, რომელიც იძლეოდა ოჯალემის სახელით ცნობილ ღვინოს (12). ამგვარად, ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული ვაზის ჯიშების ჯგუფში, რომლებიც XX ს-ის II ნახევრის დამკვირვებელთა მონაცემებით სამეგრელოში მონურად იწოდებოდნენ, ოჯალეშიც ექცევა². თუ მივიღებთ მოსაზრებას ზემოხსენებულ გოპონიმებში „მონ“-ის გამოყოფის უმართებულობის შესახებ და მათ ახლებურად გავიაზრებთ, მაშინ ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ოჯალემის სახელწოდება მონურიც იმავე გზით – სათანადო გოპონიმის („ოჯალემონა-ს“) მცდარად გააზრების

² სპეციალურ ლიგერატურაში არაერთგზის იყო აღნიშნული, რომ XIX ს-ში სამეგრელოში ოჯალემს „მონურის“ სახელითაც იხსენიებდნენ (11, გვ. 448; 13). „ოჯალეში“ და „მონური“ რომ სინონიმებია XX ს-ის ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც დასტურდება (ლ. გაბუნია, ოჯალეში, „ძველის მეგობარი“, 1, თბ., 1994).

შედეგად არის მიღებული.

შეიძლება დავუშვათ, რომ „ოჯალემონას“ ტრანსფორმაციის პროცესი რამდენიმე ეტაპად წარიმართა. მისგან მცდარად გააზრების შედეგად ჯერ მიიღეს „ოჯალემ-მონა“, შემდეგ „ოჯალემონური“, ბოლოს „მონური“ გამოეყო „ოჯალემს“ და ვაზის ჯიშის მეორე სახელად იქცა. შემოადინებულ მოსაზრებას ჩვენ მხოლოდ ვარაუდის სახით ვაყენებთ, რადგანაც ჩემისაგან და უჩაშისაგან განსხვავებით, რომლებსაც თავიანთი შესაბამისი გოპონიმები (ჩემონა, უჩაშონა) აქვთ, ოჯალემის შესაბამისი გოპონიმი („ოჯალემონა“) ლიტერატურული წყაროების მონაცემებით თუ ვიმსჯელებთ, დადასტურებული არ ყოფილა.

ქვემოთ ჩვენ ოჯალემის მეორე სახელწოდების (მონურის) წარმოქმნის სხვა ვერსიასაც განვიხილავთ. თავდაპირველად გავარკვიოთ რა მიმართებაშია ოჯალემი ცნობილ ჯიშებთან, რომლებსაც ხალხი გარკვეული დროიდან სვანურ („მონურ“) ჯიშებად მიიჩნევდა. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოითქვა მოსაზრება, რომ ეს ჯიშები ოჯალემის სახეობებია, რომლებიც XIX ს-ის ბოლოს გადაშენდა, ხოლო მათი შესაბამისი გოპონიმები ჩემონას, კოლომონას და სხვ. სახით შემორჩა (10, გვ. 398). ჩვენ შევეცდებით შემდგომი მსჯელობისას სათანადოდ გამოვიყენოთ ეს დებულება, მაგრამ თავდაპირველად საჭიროდ მივიჩნევთ მის დაზუსტებას, დაკონკრეტებას, მასში გარკვეული კორექციის შეგანას. საქმე ის არის, რომ ამპელოგრაფიული თვალსაზრისით ხსენებული ჯიშები ოჯალემისაგან განსხვავებული, მისგან სრულიად დამოუკიდებელი ჯიშებია. მართალია, ამპელოგრაფიაში დადგენილია, რომ ვაზის ჯიშებს აქვთ სახეობები, რომლებიც მოცემული ჯიშის ფარგლებში გაქსონომიურ იერარქიას ქმნიან (ბიოტოპი, კლონი, ვარიაცია) (14, 1, გვ. 162, 206-207; 2, გვ. 42) მაგრამ ჩემი, კოლოში და სხვ. ვერ

ჩაითვლებიან რომელიმე სხვა ჯიშის სახეობად. ამაზე მიუ-
თითებს პირველყოვლისა მათი მეცნიერული აღწერა-ღა-
ხასიათება, რომელიც სპეციალურ ლიგერაგურაში მოიპო-
ვება (5, გვ. 252-259; 7, გვ. 131-133; 4, გვ. 11-12) შემთხვევითი
არ არის, რომ საქართველოს ვაშის ჯიშების გრძელ ნუსხა-
ში, რომელიც ასეულობით სახელწოდებას ითვლის, რო-
გორც ოჯალეში, ისე ჩემი, კოლოში ცალ-ცალკე იხსენიება;
ჯიშთა სახეობები ამ ნუსხაში შეგანილი არ არის, რამდენა-
დაც ისინი, მიუხედავად მათთვის დამახასიათებელი ზოგი-
ერთი თავისებურებისა, ამჟღავნებულად მაინც მათ შე-
საგვეის ძირითად ჯიშებს განეკუთვნებიან (5, გვ. 419-423).

ბევრი მეგრული ვაშის ჯიშები ოჯალეშის სახეობად
შეიძლება მივიჩნიოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ოჯა-
ლეშის ხალხური გაგებიდან ამოვალთ. გერმინ „ოჯალეშის“
ლინგვისტური ანალიზი და ველზე ფიქსირებული მასალა,
ჩვენი აზრით, მოწმობს, რომ ხალხში არსებობდა გარკვეუ-
ლი წარმოდგენა ოჯალეშის და სხვა მეგრული ჯიშების მი-
მართების შესახებ. ივ. ჯავახიშვილმა დაადგინა, რომ სა-
ხელწოდება ოჯალეში ვაშის მაღლარობის გამომხატველი
მეგრული გერმინია, რომელიც ხეზე („ჯა“) გაშვებულ ვაშს
აღნიშნავს (11, გვ. 309-310, 448, 496) ამრიგად, „ოჯალეში“,
მის ეტიმოლოგიას თუ გავითვალისწინებთ, ზოგადი მნიშვნე-
ლობის შემცველია, თუმცა ცნობილია, რომ XIX საუკუნეში
(და ალბათ უფრო ადრეც) ის ვაშის კონკრეტულ ჯიშს აღ-
ნიშნავდა. როგორც ჩანს, ოჯალეშის ამგვარი ზოგადი გაგე-
ბა სამეგრელოში XX საუკუნეშიც იყო შემორჩენილი. ჩვენი
აზრით, ამაზე მიგვანიშნებს გ. ელიაშვილის მიერ სამეგრელოში
ჩაწერილი მასალა³.

³ მოგვაქვს ამონაწერები გ. ელიაშვილის მასალებიდან: „ოჯალეში-აღვი-
ლია.. ვენახი იყო მაღლარზე.. აქ სულ სახეო-ოჯალე ვაში იყო, წი-
ნათ დაბალი თუ ხარღანი არავის ჰქონდა, არც იცოდნენ დაბლარი.

რამდენადაც „ოჯალეში“ ძველთაგან კრებითი სახელი იყო, – არა მარტო ერთი კონკრეტული ვაზის ჯიშის, არამედ მთელი რიგი მეგრული ვაზის ჯიშების აღმნიშვნელი, ამასთან, მათი ვაზების არსებითი თავისებურების (მაღლარობის) გამოძახატველი, – შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამ ჯიშებს ოჯალეშის სახეობად მიიჩნევდნენ. როგორც ჩანს, შემდგომ ოჯალეშზე გაავრცელეს რიგი მეგრული ჯიშის სხვა ნიშანთვისებაც – მათი სვანური (შონური) წარმომავლობა. სამეგრელოს ვაზის ჯიშების ამ თავისებურებას გარკვეული დროიდან ხომ სისტემატურად ადასტურებდნენ შესაბამისი გოპონიმების მცდარად გააზრების გამო. თუ სვანური („შონური“) წარმომავლობისაა ჩეში, კოლოში, უჩაში, ჩეჭიფეში – სვანური წარმომავლობის უნდა იყოს ოჯალეშიც, რომლის სახეობაცაა შემოხსენებული ჯიშები...

გემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ძველად სამეგრელოში შონურად სახელდებული ვაზის ჯიშები არ არსებობდა, მაგრამ ასე იყო გარკვეულ დრომდე, სანამ ახალი გოპონიმები გაჩნდებოდა. ვაზის სახელებთან დაკავშირებული ახალი გოპონიმების დამკვიდრების შემდეგ მათი მცდარად გააზრების გამო შესაგყვისი ვაზის ჯიშები (ჩეში, კოლოში, უჩაში და სხვა.) „შონურად“ იწოდებოდა და მათ სვანურ ჯიშებად მიიჩნევდნენ.

ვაზი სულ სახეო-ოჯალე ვაზი იყო, ყველა ვაზი ოჯალეში ყოფილა“. უშაფათის სას. საბჭო (2, გვ. 105). „ლუკაიაში კოლოში, ეს ადგილი ლუკა ქუთაიას საკუთრება ყოფილა. აქ მას გაუშენებია მაღლარი ვაზი შონურის ან ოჯალეშის ჯიშისა, მაგრამ მწარე ყოფილა. კოლოშიონა – მწარე შონური, რომლის ყურძნისაგან მწარე მაჭარი დგებოდა.“ სერგიეთის სას. საბჭო (1, გვ. 95). „ოჯაიეში“ (სახეო), ადგილის სახელწოდებაა, სადაც ამ უკანასკნელ 40 წლამდე მაღალი ხურმის და ვაშლის ხეებზე ყოფილა მაღლარი ვაზი“. კურბუს სას. საბჭო (1, გვ. 145). „ჩეშიონა (თეთრი სვანური), ადგილია, ოჯალეში ყოფილა მაღლარზე“. ხუნწის სას. საბჭო (1, გვ. 112).

არ არის გამორიცხული, რომ XIX ს-ის და XX ს-ის მნახევრის დამკვირვებლები მეტ-ნაკლებად იცნობდნენ მემთაღნიშნულ ტოპონიმებთან დაკავშირებულ მონაცემებს, მაგრამ მხოლოდ XX საუკუნის II ნახევრის ქართველმა სპეციალისტებმა მოიპოვეს საკითხის საკვლევად საჭირო, მეტად მნიშვნელოვანი ტოპონიმიკური მასალა, რომელსაც არ ფლობდნენ სრულად უფრო ადრეული ხანის მკვლევარები.

წინამდებარე სტაგიაში ჩვენ შევეცადეთ დაგვეზუსტებინა და ახალი არგუმენტებით შეგვემაგრებინა უახლეს ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში წამოყენებული დებულებები, რომლებიც, ჩვენი აზრით, მემთო განხილული სახეცვლილი ტოპონიმების სწორად გააზრების, მათი რეკონსტრუქციის შესაძლებლობას იძლევა.

levan Gabunia

The Interpretation of Some Megrelian Toponyms

The studies of some toponyms connected with the names of vine species in Samegrelo are given in the paper. These toponyms are microtoponym species, which are less steady and undergo more frequent modifications than others. These topoyims appeared in XIXc. West Georgia when vine was diseased and phylloxera was spread widely and some local species of vine died out. As it is well known people's peculiar comprehension and dectymologisation of toponyms caused the change of old, real meaning of a word in some cases into new one. The author of the paper thinks that people's wrong comprehension of the investigated toponyms they have gained new meaning. That's why some local species of vine

were believed as brought from neighboring region Svanturi, for example called "Shonuri".

The author gives more precise definition and strengthens some modern opinions of Georgian ethnologists. Thus he gives the reconstruction perspective of mentioned toponyms. For proper understanding of toponyms the suffix "on" should be singled out, which in Megrelian adds to the toponym denoting area of a certain plant's plentiful growth.

ლიგერატურა

1. ელიავა გ., აბაშის და ვეგეჭკორის რაიონების ტოპონიმიკა, თბ., 1977.
2. ელიავა გ., სენაკის რაიონის ტოპონიმიკა, თბ., 1989.
3. ელიავა გ., ფარულავა გ., შენგელია მ., ჩხოროწყუს რაიონის ტოპონიმიის კატალოგი, თბ., 1983
4. ელიავა გ., ძველი კოლხური უნიკალური ვაზის ჯიშთა კატალოგი, თბ., 1984.
5. კეცხოველი ნ., რამიშვილი მ., გაბიძე დ., საქართველის ამპელოგრაფია, თბ., 1960.
6. მიბჩუანი თ., დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიულთა ეთნოგენეზის, განსახლების და კულტურის საკითხები, თბ., 1989.
7. რამიშვილი მ., გურიის, სამეგრელოს და აჭარის ვაზის ჯიშები, თბ., 1948.
8. ღლონგი ალ. ტოპონიმიკური ძიებანი, I, თბ., 1971.
9. ჩოქობავა არნ., ონ სუფიქსი მეგრულში, გფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VI, 1926.
10. ჭითანავა დ., ოიკონიმ „უჩაშონა“-ს ეტიმოლოგიისათვის,

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქიებანი, VI, თბ., 2003.

11. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, ტფ. 1935.
12. Очерк виноделия Кавказа, Сб. Сведени о Кавказе, Т. III, Тиф., 1975.
13. Накашидзе Е.К., Очерк виноградарства и виноделия Гурии и Мингрелии, ССВВК, IV, Тиф., 1896.
14. Энциклопедия виноградарства, 1-3, Кишинев, 1987.

ლევან გაბუნია

ველური ვაზი საქართველოში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

სპეციალური ლიგერატურის მონაცემებით ველური (გარეული) ვაზი საქართველოში ძველთაგანვე ფართოდ გავრცელებული მცენარეა. ადგილობრივი ჰავა და ნიადაგი ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა მისი მრღა-განვითარებისათვის. XIX საუკუნეში ველური ვაზი დიდი რაოდენობით იყო დადასტურებული დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მდინარეთა ხეობებში, კოლხიდის ტყეებში. არაერთ მკვლევარს თუ მოგზაურს აღუნიშნავს, რომ აქ ველური ვაზი მაღალ ხეებს აყოლილი სხვა ლიანებთან ერთად იმრდება და მისი ღერო მოგჯერ გასაოცარ სისხოს აღწევს. აღმოსავლეთ საქართველოში ველური ვაზი გავრცელებულია მდ. მტკვრის და მისი შენაკადების ხეობებში ჭალის და ვაკის ტყეებში; მისი ნაირგვარი ფორმები დადასტურდა „ალაზნის პირის ჭალებში-ალვან-ნაფარეულ-ლაგოდუხ-საინგილოს მხარეში“ (3, გვ. 1; 14, გვ. 61; 2, გვ. 232-233).

ქართველმა ამპელოგრაფებმა გასული საუკუნის 50-იან წლებში დასავლეთ საქართველოს მთიან რაიონებში ჩაგარებული კვლევის შედეგად დაადგინეს, რომ ველური და კულტურული ვაზის გავრცელების საზღვრები არ ემთხვევა ერთმანეთს. ველურ ვაზს მხოლოდ იქ ვხვდებით, სადაც მისთვის ბუნებრივი ხელშემწყობი პირობები არსებობს, კულტურული ვაზი კი, რომელიც საგანგებო მოვლა-პატრონობის ობიექტს წარმოადგენს, უფრო მაღალ მონაშიც ხარობს, რამდენადაც ველურ ვაზზე უკეთ ეგუება მაღალი მონის არახელსაყრელ პირობებს; მაგ., კრიხულას ხეობაში დაახლ. 1200 მ. სიმაღლეზე კულტურული ვაზის ჯიში იზაბე-

ლა ჰქონდათ მოშენებული, ველური ვაზი კი მხოლოდ ს. კორგის მიდამოებში (1000 მ. ზღვის დონიდან) და მის ახლოს მდებარე ტყეებში ხარობდა. მსგავსი ვითარება დადასტურდა მდ. ცხენისწყლის და ლაჯანურის ხეობებში, სადაც ქვ. სვანეთის მაღალმთიან სოფლებში (1000-1200 მ) საკარმიდამო ნაკვეთებზე ჰქონდათ კულტურული ვაზის ჯიშები, ხოლო ველური ვაზი გაცილებით უფრო დაბალ მონაში (ჩოლური, გუბი, ლარჩვალი, ლეშკაში) იყო გავრცელებული (550-900 მ. ზღვის დონიდან)¹ (7. გვ.426).

ამპელოგრაფები განარჩევენ ვაზის კულტურული ფორმიდან წარმოქმნილ (ე. წ. პოსტკულტურულ) ვაზს, რომელიც მოუვლელობის გამო გადაჯიშდა, გაველურდა, ნამდვილი ველური ვაზისაგან (სპონტანური ველური ვაზი). როგორც ერთი, ისე მეორე-აღამიანის მოვლის გარეშე იზრდება და სპეციალურ ლიგურატურაში ველურად მოზარდი ვაზის სახელით იხსენიება (8, გვ. 60). ველურად მოზარდ ვაზს განეკუთვნება აგრეთვე სუბსპონტანური ველური ვაზი, რომელიც ცხოველების, ფრინველების და აღამიანის მიერ შემთხვევით გადაგანილი კულტურული ვაზის წიპწებისგან წარმოიშვა. ამგვარ ვაზს აქვს როგორც ველური, ისე კულტურული ვაზისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები² (8,

¹ გასული საუკუნის ავტორთა მონაცემებით, ველური ვაზის გავრცელების ზედა ზღვარი საქართველოში აღწევდა 1500-1800 მ-ს ზღვის დონიდან (Д. И. Сосновский. Дикорастущая лоза Памбакского ущелья, Ереван, 1974, сс. 6-7; 11, გვ. 48).

² გაველურებული ვაზი უფრო მეტად შემორჩენილია აღმოსავლეთ საქართველოს რაიონებში (მდინარეების: ქციის, ალგეთის, ალაზნის და სხვ. ხეობებში). დასავლეთ საქართველოში, სადაც XIX საუკუნეში ფილოქსერა განსაკუთრებული ძალით მძვინვარებდა, ვაზის კულტურული ფორმებიდან წარმოქმნილი გაველურებული ვაზები, რომლებიც ტყეში იზრდებოდა თითქმის მთლიანად მოისპო. საქართველოში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, შემცირდა გიპიური ველური ვაზის გავრცელების არეც. სპეციალისტები თვლიან, რომ ფი-

გვ. 60-61; 21, გვ. 8).

ხალხი იოლად ასხვავებს მოვლილ-ნაპაგრონებ ვაზს ველურად მოზარდი ვაზისაგან. ხშირ შემთხვევაში ცნობენ გაგარეულებელ ვაზებსაც. ამგვარ ვაზებს გულისხმობს „გყენავენახარი“, რომელიც მთხრობელთა განმარტებით, სოფლებში „ვერან ადგილებში“ ყოფილა შემორჩენილი.

სპეციალური ლიგერაგურიდან ცნობილია, რომ კულტურული ვაზი არა მარტო გარეულდებოდა, არამედ გარეულ ვაზებთან ჯვარედინდებოდა და ქმნიდა ჰიბრიდებს. გყიდან გაველურებული ვაზი ან მისი ჰიბრიდი ხშირად გადმოქონდათ ვენახში და ამგვარად ხდებოდა მისი „მეორეული“ მოშინაურება (3, გვ. 1). დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებულ იქნა შემთხვევები როგორც ცალკეული გაგარეულებული ვაზის ჯიშების მოშინაურებისა, ისე მალღარის მიგოვებული ნაკვეთების აღდგენა-გაკულტურებისა. მ. ბალასის ცნობით, XIX საუკუნის 80-იან-90-იან წლებში აფხაზეთში ჩასახლებულ მეგრელებს მოუშინაურებიათ და გაუკულტურებიათ მიგოვებული და გადაჯიშებული, გაგარეულებული ვაზების მთელი ნაკვეთები თავიანთი სამოსახლოების მახლობლად მდებარე გყეებში (17, გვ. 189)

ქართველურ ენებში გარეული ვაზის აღმნიშვნელი არაერთი სახელწოდებაა შემონახული. ივ. ჯავახიშვილი რამდენიმე ამგვარ გერმინს ასახელებს: კრიკინა, უსურვაზი, ძღვამლი, ბურძღუმი, მორცხულა, ბურეხი, შხურიჩი (16, გვ. 295). გერმინების უფრო გრძელი ნუსხაა მოცემული გვიანდელი ხანის ლიგერაგურულ წყაროებში (4), (1). მარტო

ლოქსერის გაერცელებასთან ერთად აღამიანის ინგენსიურმა სამეურნეო საქმიანობამ (გყეების გაჩეხვა, საქონლის ძოვება და სხვ.) ველურ ვაზს გადაშენების საფრთხე შეუქმნა. ველური ვაზი საბჭოთა კავშირის წითელ წიგნში იყო შეტანილი (8, გვ. 63; 11, გვ. 50; 22, 1, გვ. 401-402).

იმერეთში გარეული ვაზის აღმნიშვნელი შემდეგი სახელები იყო დადასტურებული: კრიკინა ვაზი, გყის ვენახი, გარეგანი ვენახი, ბრძღვამბლი, რძღვამლი, ძღვამილა, ძალყურძენი, თხილაგუნა, თხილაკუნა, კაჭიჭი (1, გვ. 90). გარდა ამისა, ზემო იმერეთში ჩვენ დავამოწმეთ აქამდე უცნობი გერმინი „ვენახურა“.

საქართველოში ფართოდაა გავრცელებული სახელწოდება კრიკინა, რომელიც უპირატესად გარეული ვაზის ყურძენს აღნიშნავს, მაგრამ ზოგჯერ გარეული ვაზის სახელადაც იხმარება. კრიკინა, ისევე როგორც უსურვაზი და ძღვამლი, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშია შეტანილი. ლექსიკონის მიხედვით, „კრიკინა ველური ყურძენია“-ა, ხოლო „უსურვაზი-კრიკინა ვაზი“ (9, I, გვ. 388, II, გვ. 171). ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ „უსურვაზი უსრულ ვაზს ნიშნავს. ამ სახელში ქართველ მიწათმოქმედს და მევენახეს გარეული ვაზყურძნის დაბალი ღირსება გამოუმჟღავნებია“. საყურადღებოა, რომ მკვლევარი თავის „ეკონომიურ ისტორიაში“ უთითებს ბოტანიკურ ნაშრომს, რომლის ავტორი მ. ყანჩაველი „უსურვაზს“ კატაბარდას სახელწოდებად მიიჩნევს (16, გვ. 295).

უსურვაზის შესახებ საინტერესო მასალა აქვთ შეკრებილი აღმოსავლეთ საქართველოში (კახეთი, ქართლი) სხვადასხვა თაობის ქართველ ეთნოგრაფებს. მათ ყურადღება მიაქციეს კრიკინასაგან უსურვაზის განსხვავებულობას (მაგ., იმ ფაქტს, რომ უსურვაზი ნაყოფს არ ისხამს), მაგრამ მცენარის ბოტანიკური რაობა და მისი სახელწოდებები არ დაუმუსგებიათ (5) (6) (15). ვფიქრობთ, ამის შესაძლებლობას ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომთან ერთად, აღ.მაყაშვილის ბოტანიკური ლექსიკონი იძლევა, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს კრიკინას და უსურვაზის შესახებ. ლექსიკონიდან ირკვევა, რომ სახელწოდება „უსურვაზი“ საქართველოში ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება.

ის, ერთი მხრივ, კრიკინა ვაზს აღნიშნავს, ხოლო, მეორე მხრივ, ზოგიერთ კუთხეში (კახეთში, უშავეში) – კაგაბარდას (4, გვ. 30, 41, 68, 106). ამასვე ადასტურებს ქართლის და კახეთის მასალა, რომელიც ლ. ასათიანს მოაქვს თავის ნაშრომში (1, გვ. 90). ამრიგად, ზემოთ მოგანილი მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ მცენარე, რომელიც ქართველმა ეთნოგრაფებმა აღმოსავლეთ საქართველოში უსურვაზის სახელით დაამოწმეს, კაგაბარდაა³. კაგაბარდას საქართველოს კუთხეებში თეთრ უსურვაზსაც უწოდებენ (4, გვ. 38). ამასთან, ეჭვს არ იწვევს ისიც, რომ სახელწოდება „უსურვაზი“, როგორც ეს არაერთ ავტორს აქვს აღნიშნული, „კრიკინა ვაზის“ სინონიმადაც გამოიყენებოდა.

ინფორმატორები საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან კრიკინას ახასიათებენ როგორც წვრილმარცვლიან გარეულ ყურძენს⁴. ზოგან განარჩევენ კრიკინას თხელმგვენიან და კუმში მგვენის მქონე სახეობებს, რომლებსაც აქვთ შავი ან მოწითალო (იშვიათად ღია ფერის) მარცვლები.

ძველად გარეულ ვაზს შეხვედბოლით როგორც სოფლის მახლობლად (გყის პირას, მდინარეების ან ღელეების ნაპირას), ისე სოფლის ფარგლებშიც. ზოგჯერ ის ვენახშიც გამოერეოდა, მაგრამ კარგად მოვლილ დაბლარ ვენახში (ვაზის ნარგავებს შორის) დიდხანს არ აჩერებდნენ. მეურნე ერიდებოდა ვენახში ადგილის მოცდენას, ამიგომ როგორც კი განჩნდებოდა იქ კრიკინა—უმაღლე მოჩეხდნენ ან ამოძირკვავდნენ ხოლმე⁵.

კრიკინა საქართველოში გარეული ხილის მსგავსად მოიხმარებოდა. ცნობილია, რომ ზოგან მის ისრიმს ამწნი-

³ კაგაბარდა (Clematis) მხვიარა მცენარეა, მაგრამ არ განეკუთვნება ვაზისებრთა (Viticeae Juss) ოჯახს. საქართველოს ფლორა, II, თბ., 1973, გვ. 71-77.

⁴ წვრილმარცვლიან ვაზებს იმერეთში „გაკრიკინებულს“ უწოდებენ.

⁵ ავტორის საველე დღიურები, ზემო იმერეთი, 1969 წ.

ლებდნენ (11, გვ. 49). ქიზიყის ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ გარეული ვაზის ნაყოფი ზოგჯერ საღვინედ დაუწურიათ (5, გვ. 49). იმერეთში ის იშვიათად დასაწურ ყურძენში გასარევად („ყურძენზე მისაყრელად“) გამოიყენებოდა. ჩვენ ინფორმატორებს ახსოვდათ შემთხვევები, როდესაც უვენახო კაცს (ან ახალშენის პატრონს) დაუკრეფია ცოგაოდენი კრიკინა და რამდენიმე ჩაფი ღვინო დაუყენებია მისგან ან სხვა ყურძენში გადაურევია „გასახვავიანებლად“. კრიკინას უფრო მეტად მწყემსები ეგანებოდნენ, რომლებმაც იცოდნენ მისი შემოსულის ალო და გყეში კრეფდნენ მაჭრის დასაყენებლად⁶. აღსანიშნავია, რომ გარეული ვაზის ნაყოფი სამკურნალო დანიშნულებით, ხოლო მისი ყვავილი ღვინის ხარისხის გასაუმჯობესებლად იხმარებოდა. ჩვენს ეთნოგრაფიულ ლიგურატურაში მოიპოვება აგრეთვე მასალა გყის ყურძნის სარიგუალო დანიშნულებით გამოყენების შესახებ (12, გვ. 253).

სპეციალისტები აღნიშნავენ, რომ კავკასიის ვენახებში ველური ვაზი დამამგვერიანებლის როლს ასრულებდა. „ძველად ჩვენი ვენახის ირგვლივ ღობის ძირებში დარგული იყო ფრიად მდიდარი ასორტიმენტი ხილისა, რომელმედაც გაშვებული იყო კრიკინა და მათ შორის მამრობითი სქესის ეგზემპლარები დასამგვერავად“ (19, გვ. 371-376; 2, გვ. 241). ვფიქრობთ, ველური ვაზით კულტურულის დამგვერვისათვის განსაკუთრებით ხელსაყრელი პირობები მაღლარ ვენახებში იყო. ძველად დასავლეთ საქართველოში მაღლარი ხშირ შემთხვევაში გყეში (გყის პირას) შენდებოდა. გყის პირი ერთგვარი გარდამავალი ზოლია, სადაც ველური და კულტურული ვაზები ერთმანეთის მახლობლად იზრდებიან.

ვაზის ხელოვნური დამგვერვა, ისევე როგორც ხელოვნური შერჩევა, ხალხური სელექციის ძველისძველი მეთო-

⁶ ავტორის საველე დღიურები, ზემო იმერეთი, 1969 წ.

დია. ცნობილია, რომ მევენახეობის უძველეს რაიონებში ხალხური სელექციის მარტივი მეთოდების გამოყენებით მოხდა გვიური ვაზის მოშინაურება და მაღალი აგროტექნიკის პირობებში შეიქმნა კულტურული ჯიშების მდიდარი სორტიმენტი (22, 2, გვ. 268). საქართველოში აბორიგენული ვაზის ჯიშების განსაკუთრებული სიმრავლე ამკარად მიუთითებს ხალხური სელექციის მრავალსაუკუნოვანი გრადიციების არსებობაზე. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართველი მევენახე ოდითგანვე იყენებდა ვაზების ხელოვნურად განაყოფიერების ხერხს – მდებროფითი სქესის ყვავილის მქონე ვაზებთან (აგრეთვე ორსქესიანებთან) მამალი ვაზის მირგვას⁷. ველური ვაზის აღმნიშვნელ მოგიერთ ქართულ კუთხურ ტერმინზე დაკვირვება ცხადად გვჩვენებს, რომ ხალხი განარჩევდა ერთმანეთისაგან ველური ვაზის მამალ და დედულ ვეგემპლარებს. ასე, მაგ., აღ. მაყაშვილის ლექსიკონის მიხედვით, ქართლში და მთიულეთში „ბაბილო“, ხოლო სა-

⁷ კულტურული ვაზის ჯიშების უმრავლესობა ორსქესიანი, ხოლო ველური ვაზები – ერთსქესიანი. ამ უკანასკნელთ ახასიათებთ ფუნქციონალურად მდებრობითი ან ფუნქციონალურად მამრობითი გიპის ყვავილი (22, III, გვ. 388). სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული იყო მოსაზრება, რომ ევროპაში მცხოვრები ძველი ხალხები არ იცნობდნენ ვაზის ხელოვნურად განაყოფიერების ხერხს. იკვლევდა რა სამხრეთ ევროპაში (ხმელთაშუა ზღვის აუზში) ვაზის გაკულტურების საკითხს, რუსი მეცნიერი მ. პოპოვი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ძველად აქ გავრცელებული იყო ერთსქესიანი ვაზები, რომლებიც თავისთავად არ ნაყოფიერდებიან. მათ ხელოვნურ დამტვერვას, მკვლევრის აზრით, ძველი მიწათმოქმედნი არ მიმართავდნენ. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ევროპაში აღმოსავლეთიდან შემოაღწიეს არაადგილობრივი წარმოშობის ორსქესიანი ვაზებმა, რომლებითაც ადგილობრივი ვაზები ბუნებრივად ნაყოფიერდებოდნენ, გახდა შესაძლებელი ამ უკანასკნელთა არა მარტო გავრცელება, არამედ მოშინაურებაც (Ф.Ф. Давитая, Климатические зоны винограда в СССР, М. 1948, с 151).

ინგილოში „მამალი ვაზ“, მეტწილად ველური ვაზის მამალად ეგზემპლარების აღსანიშნავად იხმარებოდა (4, გვ. 68).

გციური ვაზის მოშინაურების, კულტურული მევენახეობის წარმოშობის პრობლემით მეცნიერები ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში დაინგერესდნენ. მათი ყურადღება მიიპყრო წინა აზიის რეგიონმა, სადაც ბიბლიური ლეგენდის მიხედვით პირველყოფილი „სამოთხის ბაღების ადგილსამყოფელია“. საგულისხმოა, რომ არაერთმა მკვლევარმა პრიორიტეტი ვაზის გაკულტურების საქმეში იმთავითვე კავკასიას მიანიჭა. და თუმცა თავდაპირველად მათ მიერ წამოყენებულ რიგ დებულებას საბუთიანობა აკლდა, შემდგომ, ბოტანიკური კვლევის მეთოდების დახვეწისა და ისტორიული მასალის გაღრმავებული შესწავლის შედეგად ყალიბდება უფრო მკაცრ არგუმენტაციაზე დამყარებული მეცნიერული შეხედულებები მევენახეობის უძველესი სამშობლოს შესახებ (13, გვ. 123-125)

თანამედროვე სპეციალისტთა უმრავლესობა, ითვალისწინებს რა უახლესი მუსკი მეთოდებით ჩაგარებული კვლევის შედეგებს, აღნიშნავს ველურ და კულტურულ ვაზებს შორის მჭიდრო ფილოგენეტიკური და ახლონათესაური კავშირის არსებობას, რაც კულტურული ვაზის უძველესი ფორმების ველური ვაზის ძველი ეკოტიპებიდან წარმომავლობაზე უნდა მიუთითებდეს (22, 2 გვ. 492-93).

სპეციალისტები ხაზგასმით აღნიშნავენ კავკასიური გციური ვაზის როლს ვაზის დომესტიკაციაში (23, გვ. 15). ამიერკავკასიის მთიანი რეგიონი მკვლევართა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს, რადგან ცნობილია, რომ აქ დიდი რაოდენობით მოიპოვებოდა კულტურულ მცენარეთა წარმოშობისათვის საჭირო საწყისი მასალა (19, გვ. 25, 32).

კულტურული მევენახეობის ერთ-ერთ უძველეს კერად მეცნიერები მიიჩნევენ სამხრეთ-დასავლეთი აზიის არეალს;

მასში შემავალი ამიერკავკასია გამოიყოფა როგორც კულტურული ვაზის ფორმათწარმოქმნის რაიონი, სადაც შემონახულია როგორც ველური, ისე კულტურული ვაზის ნაირ-გვარი სახეები და მათი შუალედური ფორმები (18, II, გვ. 651).

საქართველოში ველური ვაზის ფართოდ გავრცელება, კულტურული ვაზის ჯიშების და ველური ვაზის ფორმების სიმრავლე, კულტურული ვაზის ჯიშების ლოკალიზაცია ცალკეული რაიონების ენდემურ ჯგუფებად, აგრეთვე ველურ და კულტურულ ვაზებს შორის გარდამავალი ფორმების ჩვენში აღმოჩენა, რაც ველურ და კულტურულ ვაზებს შორის მჭიდრო კავშირის მაუწყებელია, სპეციალისტთა შეხედულებით წარსულში ფორმათწარმოქმნის ინტენსიურად მიმდინარე პროცესზე მიგვანიშნებს. დადგენილია, რომ ეს პროცესი მიმდინარეობდა ძველი კოლხეთის და აღმოსავლეთ საქართველოს კერებში. აქ ჩამოყალიბებული კულტურული ვაზის ჯიშები, რომლებიც ძლიერ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან როგორც მორფოლოგიური, ისე სამეურნეო ნიშან-თვისებებით, ორ განსხვავებულ ეკოლოგიურ ჯგუფს განეკუთვნებიან (3, გვ. 25, 55; 10, გვ. 12-17; 20, გვ. 189).

საგულისხმოა, რომ კულტურული მევენახეობის წარმოშობის რთული პრობლემის კვლევისას მეცნიერები ითვალისწინებენ როგორც საბუნებისმეტყველო, ისე ისტორიული დისციპლინების მონაცემებს. საქართველოს და ამიერკავკასიის მევენახეობის კულტურის დიდი სიძველე, მისი მდიდარი ისტორიული წარსული ითვლება იმის ერთ-ერთ საბუთად, რომ სწორედ აქ უნდა მომხდარიყო უძველეს ხანაში ვაზის მოშინაურება. ივ. ჯავახიშვილმა ისტორიულ მასალაზე დაყრდნობით პირველმა დაასაბუთა დებულება იმის შესახებ, რომ საქართველო წარმოადგენს კულტურული მევენახეობის ერთ-ერთ უძველეს და უმნიშვნელოვანეს კერას (16, გვ. 189-604).

Levan Gabunia

Wilding Vine in Georgia
(According to ethnographical data)

The description, characterization, local names and the spreading area of wilding vine is determined and given in the paper. The author of the paper investigates the local tradition of wilding vine utilization. He particularly pays attention to the pollination of the cultural vine with the wilding one, traditional for the Georgian viticulture.

The study of some wilding vine local terms shows that people could distinguish the male and female specimens of vine. Ethnographical data show that the most suitable conditions for pollination were in vineyards on trees with up growing vine. In old times the forest sides were the

main places of up growing vineyard cultivation. Forest side somehow is a transitional place where wilding and cultural vines are growing. At the end of the paper the author states that the existence of the great number of wilding vine varieties and above mentioned ethnographical data show the centuries-old tradition of selection in viticulture.

The ethnographical study of wilding vine in Georgia is of a great interest as the Caucasus, a part of south-west Asia and Georgia itself is considered by scientists as the birth region of cultural vine formation.

ლიტერატურა

1. ასათიანი ლ., ვაზის კულტურასთან დაკავშირებული ლექსიკა ქართულში, თბ., 1978.
2. კეცხოველი ნ., კულტურულ მცენარეთა მონები საქართველოში, თბ., 1957.
3. კეცხოველი ნ., რამიშვილი მ., ტაბიძე დ., საქარველოს ამპელოგრაფია, თბ., 1960.
4. ალ. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961.
5. ნანობაშვილი ი., ვაზის ძველი კულტურა ქიზიყში, თბ., 1960.
6. ნანობაშვილი ი., კრიკინა და უსურვაში, მეცნიერება და გექნიკა, 1955, № 1.
7. რამიშვილი რ., რაჭა-ლეჩხუმში ველურად მოზარდი ვაზის შესწავლისათვის, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 60, № 2, 1970.
8. რამიშვილი რ., ველურად მოზარდი ვაზის შესწავლის შედეგები საქართველოში, მებაღეობის, მევენახეობის და მელვინეობის ინსტიტუტის შრ. გ. XXV, თბ., 1978.
9. ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1991, I; 1993, II.
10. ტაბიძე დ., მევენახეობის განვითარება საქართველოში, თბ., 1950.
11. ფრუიძე ლ., მევენახეობა და მელვინეობა საქართველოში, I, რაჭა, თბ., 1974.
12. ფრუიძე ლ., ველური ვაზი რაჭაში, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, გ. 42, № 1, 1966.
13. ჩიგაია გ., საქართველოს ვაზის კულტურის ისტორიიდან, კრ. ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და კულტურა, თბ., 1964.
14. ჩოლოყაშვილი ს., მასალები საქართველოს XII-XIII სს.

- ვაზის ჯიშების საკითხისათვის, შოთა რუსთაველის ეპოქის მაგერიალური კულტურა, თბ., 1938.
15. ჭყონია ლ., გარეული ვაზი საქართველოში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1985.
 16. ჯაფარიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, გფ., 1935.
 17. Баллас М., Виноделие в России, ч. II СПб, 1896.
 18. Гамкრелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс., Индоевропейский язык и индоевропейцы, I, II, ТБ., 1984.
 19. Жуковский П. М., Культурные растения и их сородичи, М., 1950.
 20. Негруль А. М., Происхождение культурного винограда и его классификация, Ампелография СССР, т. I, 1946.
 21. Пелях М., История виноградарства и виноделия Молдавии, Кишинев, 1970.
 22. Энциклопедия виноградарства, 1, 2, 3, Кишинев, 1987.
 23. Weinhold R., Vivat Bacchus, Leipzig, 1975.

სამურმავანოს ფორმირების საკითხისათვის

XVII საუკუნეში აფხაზეთის პოლიტიკურ ცხოვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობის ცვლილებებს ჰქონდა ადგილი, რასაც წინ უძღოდა მის დამოუკიდებელ სამთავროდ ჩამოყალიბება. რამდენიმე წვრილ ფეოდალურ ერთეულებად დაშლილი აფხაზეთი შეკავშირდა, პირველობა შარვაშიძეთა გვარმა იგლო ხელთ და ამიერიდან ისინი მთავრის გიგულით მართავდნენ სამთავროს. ოდიშისგან აფხაზეთის გამოცალკევებას დაახლოებით 1615 წლისთვის ვარაუდობენ. ამისთვის ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა ერთი მხრივ, “საოსმალო ხარჯის შემოდების დროს სგამბოლთან სამეგრელოს და გურიის ხელისუფალთა კონფლიქტისას” (1, გვ. 134), მეორე მხრივ, ოდიში ქართლსა და კახეთს ანგიიარანულ ბრძოლაში ხელს უწყობდა (2, გვ. 56). ამით ისარგებლეს შარვაშიძეებმა და უცხო ძალის, დაქირავებული ჩრდილო კავკასიელი მთიელების მეშვეობით, რომლებიც ამის შემდეგ აქ დამკვიდრდნენ, მიაღწიეს პოლიტიკურ დამოუკიდებლობას (3, გვ. 4). არსებობს რადიკალურად განსხვავებული მოსაზრება, რომ აფხაზეთის სამთავრო, როგორც ასეთი, XIX საუკუნის დამდეგამდე არ არსებულა. “ოდიშის ყმობიდან გასვლა თავისთავად სულაც არ ნიშნავდა დამოუკიდებელი აფხაზეთი სამთავროს ჩამოყალიბებას, ვინაიდან აფხაზეთი სათავადოები და თემები ოდიშის მთავრის ხელისუფლების მადიარებლები ჩანან XVII საუკუნის 60-იანი წლების შუა ხანებში და დადიანის მოხარკეები XVIII საუკუნის II ნახევარში” (4, გვ. 6).

დამოუკიდებელი სამთავროს წარმოშობის გარეშე წარმოუდგენელი იყო იმ მაღალორგანიზებული ლაშქრობების

მოწყობა ოდიშის წინააღმდეგ, რომელსაც ეგაპობრივად ახორციელებდნენ მთელი XVII საუკუნის მანძილზე. დასავლეთ საქართველოს მთავრების განკერძოებისაკენ მიდრეკილება აქ ოსმალთა მფლობელობას განამტკიცებდა. “მეზობლის მიერ მიმძღავრებული მთავრის ან მეფის მოწვევით ოსმალთა ლაშქარი XVII საუკუნეში არაერთგზის შემოდიოდა დასავლეთ საქართველოში და საშინელი აოხრება-რბევით “წესრიგს” აღადგენდა. ასე, რომ დასავლეთ საქართველოს ფეოდალები, რასაც საკუთარი ხელით ვერ აოხრებდნენ, იმას ოსმალეთს ანადგურებინებდნენ” (5, გვ. 272).

მაღე აფხაზები იმდენად გაძლიერდნენ, რომ სათარეშოდ გურიასაც მიადგნენ. “შემდგომად მიუხდნენ აფხაზნი გურიას ნავებითა. ამათ ეკუეთა გურიელის ძე მამია, სძლო და მოსწყუნა სრულიად” (6, გვ. 823).

სამეგრელოზე აფხაზთა თავდასხმები იწყება უკვე XVII საუკუნის 20-იანი წლების ბოლოს, მას შემდეგ, რაც სამეგრელოს მთავარი ლევან II დადიანი (1611–1657) დალაგის ბრალდებით გაეყარა პირველ მეუღლეს, აფხაზეთის მთავრის, სეგემან შარვაშიძის ასულს. მასზე ოდიშის მთავარმა “თავნება აფხაზ ფეოდალთა ოდიშის სამთავრო გახვისადმი კეთილგანწყობისა და შეძლებისდაგვარად მორჩილებაში ყოლის, მოთოკვის მიზნით იქორწინა” (7, გვ. 16). შეურაცხყოფილი აფხაზები ისე “ბრამმორეული იყვნენ დადიანზე... სულ თავს ესხმოდნენ სამეგრელოს საზღვრებს, რომელიც თითქმის სულ გააოხრეს, მცხოვრებლები დააგყვევეს და აფხაზეთში გადაასახლეს” (8, გვ. 22). ამის საპასუხოდ დადიანმა თავისი ყოფილი მოკავშირე რამდენჯერმე დალაშქრა და ხარკიც დაადო. საინგერესოა მისიონერის ცნობა, რომელიც ამ პერიოდის – 1630 წლის ამბებს შეეხება. პუგო შარვაშიძეს (XVII ს. I მესამედში აფხაზეთის მთავარი) მისთვის უთქვამს: “თუმცა ქართველები ჩემი მეზობლები

არიან, მაგრამ მე მათთან თანხმობა არა მაქვს” (9, გვ. 158).

კ. გრიგოლია სამართლიანად სეამს კითხვას: ესოდენ როდის და რაგომ გამწვავდა ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა და რაგომ მიიღო წინააღმდეგობამ ამ ორ ახლო მეზობელს შორის შეიარაღებული კონფლიქტის ხასიათი? ამის მიზეზი, სამწუხაროდ, მეცნიერებაში ღლებღე უცნობია (10, გვ. 150).

ოდიშ – აფხაზეთის ურთიერთობის გამწვავება იმანაც განაპირობა, რომ ლევან II დადიანს სურდა დასავლეთ საქართველოს გაერთიანება და “ამ მიზნით მან სასტიკი ომები აუტეხა აფხაზეთის მთავარს, გურიელს და იმერეთის მეფეს” (5, გვ. 273). გასათვალისწინებელია, აფხაზების მისწრაფება გაეფართოვებინათ თავიანთი სამფლობელოს საზღვრები ოდიშის ტერიტორიის ხარჯზე, რასაც, ბუნებრივია, ოდიშის მთავარი ვერ შეურიგდებოდა. მეორე მხრივ, ოდიშ – აფხაზეთის ურთიერთობის გამწვავება აგრეთვე მთის ხალხების ჩამოსახლება – მოძალებით უნდა აიხსნას. სწორედ ამ “მთის სტიქიას” ეძმო ადგილობრივი აფხაზები და უწინამძღვრა ოდიშის წინააღმდეგ (11, გვ. 611). ეს იყო უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა, რამაც აფხაზეთის ეთნიკური სურათი მკვეთრად შეცვალა და “გამოიწვია ჩერქეზულ – ადიღეური ელემენტის გაძლიერება” (12, გვ. 4). აქედან გამომდინარე, აუცილებლად გასამიჯნია აფხაზები და აფსუები ერთმანეთისგან, რომელსაც გ. ვასვიანმა ძველი და ახალი აფხაზეთი შეარქვა (13). თავის ღროზე ნ. ბერძენიშვილმა “აწინდელი აფხაზეთის” წარმოქმნისას უპირატესობა მიანიჭა იმას, თუ რომელი გომი რა გომებთან ურთიერთობაში, როგორი კულტურული და პოლიტიკური თანამშრომლობით, როგორი განვითარების გზით მოვიდა იმ მდგომარეობამდე, როგორიც აწინდელი აფხაზეთია (14, გვ. 279).

განსაკუთრებით გაძლიერდა აფხაზ ფეოდალთა თავ-

დასხმები ოდიშზე XVII საუკუნის 40 - იან წლებში. სწორედ იმ დროს, როდესაც ოდიშის მთავარი იმერეთთან ბრძოლით იყო დაკავებული. ლევან II დადიანმა აფხაზი ფეოდალების შემოტევის შესაჩერებლად სიმაგრეთა მთელი სისტემა შექმნა აფხაზეთის საზღვარზე, რომელსა მკვლევართა ერთი ნაწილი ე. წ. კელასურის კედელთან აიგივეს. მაგალითად, ოდიშის სამთავროსთვის მთიელთა მოწოლის შეჩერება იმდენად მნიშვნელოვან და გადაუდებელ საქმედ იქცა XVII საუკუნეში, რომ ერთ დროს (VIII ს.) აგებული “კელასურის კედელიც”, 160 კმ - ის სიმაგრეთა სისტემა აღადგინეს (15, გვ. 62). აღრეფეოდალურ ხანაში აგებული “ზღუდე კლისური-სა” ამ ხანებში დანგრეული ყოფილა. ეან შარდენის ცნობით, “ძველად (კოლხიდა) აფხაზებისაგან ჩრდილოეთის მხრიდან დაცული იყო სამოცი მილის სიგრძის კედლით, მაგრამ ეს კედელი დიდი ხანია რაც დაინგრა, დღეს მისი მცველი და მფარველი არის გყე” (16, გვ. 107). მართლაც, ბოლოდროინდელი გამოკვლევების მიხედვით ირკვევა, რომ ჯერჯერობით ზღვისპირის სიმაგრე შეიძლება მივიჩნიოთ აღრეულ ნაგებობად, დანარჩენი მონაკვეთის დიდი ნაწილი, გვიანი შუასაუკუნეების ნაგებობა უნდა იყოს (17, გვ.72).

კელასურის სიმაგრის მნიშვნელობას განუმომლად ბრძის ის ფაქტიც, რომ “ეს კედელი დასავლეთ კავკასიის (ამიერ და იმიერ დასავლეთ კავკასია) და ყუბანის აუზის ტომთა მოძრაობის წინააღმდეგ, მათი მოწოლის წინააღმდეგ აგებული ღონისძიება ჩანს” (11, გვ. 617).

ოდიშის მთავარი აფხაზების უთავბოლო თავდასხმებისაგან თავდასაცავად, თუ საიმედოდ დაიცავდა კელასურის კედლებითაც ისარგებლებდა. ვარდა ამისა, მან საგულდაგულოდ გაამაგრა ოდიშის მისაღვომები. “გვიანფეოდალურ ხანაში ერთგვარად განმეორდა აღრეფეოდალური ხანის სიგუაცია. მთა უტევს და ბარი იძულებულია თავი დაიცი-

ვას” (18, გვ. 44). ამ სიმაგრეების აღმართვა ნათელი მტკიცეობაა, რომ აქ გადიოდა არა მარტო პოლიტიკური და ეთნიკური საზღვარი, არამედ ეს იყო მიჯნა ორ სხვადასხვა სოციალურ-კულტურულ სამყაროს შორის (19, გვ. 10).

XVII საუკუნის 60 – იანი წლებიდან დასავლეთ საქართველოში სრული პოლიტიკური ანარქია გაბატონდა. ოსმალთა აგრესიის გაძლიერებამ ქვეყნის ეკონომიკის დაქვეითება გამოიწვია. დასავლეთ საქართველოს ისტორიაში 1660 – 1770 წწ. ყველაზე “უღუბურეს ეპოქად” მიიჩნევა. რომელსაც თან ახლდა “მუღმივი შინაური ომები, ერთმანეთზე თავდასხმა, ადამიანების გყვედ გაყიდვა ოსმალეთის ბაზრებზე, სოფლების განადგურება და აოხრება, რომელიც ურთიერთთავდასხმების დროს ხშირ მოვლენას წარმოადგენდა. ყველაფერი ეს უფსკრულისკენ მიაქანებდა ძალაგამოფიგულ ქვეყანას” (20, გვ. 284).

ამ ხანებში აფხაზეთის სამთავრომ უპირატესი ადგილი დაიკავა. კერძოდ, მოხდა აფხაზეთის სამთავროს “გადაადგილება” ჩრდილო – დასავლეთიდან სამხრეთ – აღმოსავლეთისაკენ, რასაც ეთნიკური ცვლილებები მოჰყვა. ამ გერიგორიაზე ქართველი მოსახლეობის შესუსტების ხარჯზე გაძლიერდა აფხაზი მოსახლეობა (1, გვ. 136). აქედან ნათელი ხდება, რომ აფხაზების მიერ ჩაგარებული ეთნიკური წმენდა და ოდიშის დასავლეთი ნაწილის გავერანება, დასავლეთ საქართველოს მთავრებს შორის მიმდინარე შინაფეოდალური ომებისაგან მკვეთრად განსხვავდება. საქმე იმაშია, რომ “აფხაზნი შემდეგ იმათის გადმოხვეწნისა მთას იქიდან, როგორც უფრო ძლიერნი, მოაწყდნენ მეგრელებს და ამ უკანასკნელებმა თავის სისუსტის გამო დაუთმეს მათ თავისი მიწა – წყალი” (21, გვ. 273).

ლევან II დადიანის სიკვდილის შემდეგ, აფხაზნი თანდათან გადმოვიდნენ კოდორის აღმოსავლეთით, რომელიც

ადრე გამაგრებული იყო. ოდიშის სამთავრო კარის არსებით ლობით ისარგებლეს შარვაშიძეებმა და დაიპყრეს მხარე მდინარე დალიძგამდე. “სულ ოციოდე წლის განმავლობაში მათ მთლად მოსკეს ადგილობრივი მოსახლეობა. ვინც მახვილს, შიმშილს და ავადმყოფობას გადაურჩა, მრავალი თავდასხმის დროს გყვედ იქნა წაყვანილი, ოსმალეთიდან გეშებით მომავალ ვაჭრებზე ან ჩერქებეთში გასაყიდად. მთელი მხარე მდინარე კოდორსა და ეგრისს (დალიძგა) შორის დაცარიელდა და ამ დაცარიელებულ ადგილებზე დაესახლა აფხაზობა (22, გვ. 103). ქართულ (მეგრულ) მოსახლეობას ისტორიულ გარემოებათა მსვლელობამ დაახვეინა მდინარე დალიძგამდის. შეიძლება მდინარე დალიძგამაც ამ დროიდან მიიღო თავისი სახელი უწინდელი სახელწოდების დალიწყალის ნაცვლად, როგორც სამეგრელოს მოსაზღვრე მდინარემ (ღალი – ღელე, მდინარე, ძგა – კიდე, ნაპირი, სანაპირო. მეგრ. მოსაზღვრე მდინარე) (23, გვ. 3).

აფხაზთა გახშირებული თარეში უკვე ვერ პოულობდა შესაფერის წინააღმდეგობას და ისინი მუდამ იკლებდნენ ამ მხარეს. “ჩვენი მოციქულებრივი მოღვაწეობა დღითიდღე მომეცებულ ნაყოფს გამოიღებდა, რომ ამ მთავრის მტრები და სამეგრელოს მოსაზღვრე ხალხი, როგორც არიან ალანები, ჩერქებები, ჯიქები, აფხაზები და სხვა ამ ქვეყანას მუდამ არ იკლებდნენ და ერსა და პაგრებს არ აწუხებდნენ” (24, გვ. 207).

1660 – 1680 წწ. ოდიშის მთავარი იყო ლევან III დადიანი (25, გვ. 93), რომელიც უუნარო მმართველი აღმოჩნდა. სწორედ ამ ხანებში აღმევდა და დაწინაურდა გორდელი ამნაური მეღროვე კაცია ჩიქოვანი (ჩიქვანი), რომელიც გადაღიანებაზე ოცნებობდა. “თავის გამარჯვების იმედს კაცია ხმაღზე ამყარებდა, რაც იწვევდა ოდიშში საშინელ შუოთსა და არევ – დარევას” (26, გვ. 114). ამით ისარგებლეს იმერე-

თის მეფემ და აფხაზეთის მთავარმა, რომლებიც თავს კს-
ხმოდნენ და არბევდნენ ოდიშს. “ფეოდალური ომები გამარ-
ჯვებულს იმდენად არ აძლიერებდა, რამდენადაც დამარცხე-
ბულს ანადგურებდა” (27, გვ. 224). განსაკუთრებით აქტიუ-
რობდნენ აფხაზები, რომლებიც დიდ საფრთხეს უქმნიდნენ
ოდიშს ჩრდილო – დასავლეთის მხრიდან, მაგრამ ამაზე
არავინ ფიქრობდა.

XVII საუკუნის 60-იან წლებში, აფხაზეთის მთავარი
სუსტარ შარვაშიძის მეთაურობით დაწყებული აგრესიული
შემოტევა ოდიშის მიმართულებით, მისი მემკვიდრის სორეს
შარვაშიძის დროს (XVII ს. 80-იანი წლები) კიდევ ახალი ტე-
რიტორიის მიგაცებით დასრულდა, რომელიც მდებარეობდა
ღალიძგასა და ენგურს შორის (28, გვ. 40). ძველი დროისგან
განსხვავებით, როდესაც აფხაზი ფეოდალები ლაშქრობების
შემდეგ ბრუნდებოდნენ უკან ნადავლითა და ტყვეებით, ახ-
ლა სარეკ შარვაშიძემ გადაწყვიტა დამკვიდრდეს დაპყრო-
ბილ ტერიტორიაზე და კიდევაც განახორციელა თავისი გან-
ზრახვა (29, გვ. 67). ლევან III დადიანის გარდაცვალების შე-
მდეგ, გაძლიერებული და გათამამებული აფხაზეთის მთავა-
რი ოდიშის სამთავრო გახტმე აცხადებდა პრეტენზიას, შე-
საძლოა რაღაც ლეგიტიმური უფლებაც ჰქონდა, “საფიქ-
რებელია, დედა ჰყავდა ოდიშის სამთავრო სახლიდან” (30,
გვ. 114). მისიონერის ცნობა, რომ სარეკ შარვაშიძე სამეგ-
რელოს მთავრად გამოცხადდა (24, გვ. 208), ნაწილობრივ
სიმართლეს შეესაბამება, მაგრამ იგი მთელი ოდიშის მთა-
ვარი კი არ იყო, არამედ ჩრდილო სამეგრელოსი (კოდორი-
დან ენგურამდე), რომელიც შემდეგ აფხაზეთის შემადგენ-
ლობაში შევიდა (31, გვ. 468).

ზ. ანჩაბაძე უსაფუძვლოდ ამტკიცებდა, რომ XIII საუ-
კუნის ბოლოს და XIV საუკუნის დასაწყისში მეგრულმა ფე-
ოდალებმა მნიშვნელოვანი ტერიტორია წაართვეს აფხა-

მეთს და დროთა განმავლობაში მისი ნაწილი მდ. კოდორამდე ეთნიკურადაც აითვისეს (29, გვ. 67). სახელოვანი მეცნიერი ცდება ოდისმ – აფხაზეთის ურთიერთობის ამგვარი გააზრებისას იმიტომ, რომ “კოდორის სამხრეთ – აღმოსავლეთი ქვეყანა ფეოდალური ურთიერთობის დასაწყისიდანვე (ხოლო გრადიციით – უძველესი დროიდანვე) ეგრისში შედიოდა. აფხაზეთში ეს ქვეყანა XVII საუკუნეში შევიდა” (14, გვ. 288), ხოლო XVII საუკუნეში დაპყრობილ გერიგორიაზე სტიქიური ეთნიკური წმენდის შედეგად, მდინარე კელასურსა და ენგურს შორის მოქცეულ გერიგორიაზე ძველი მოსახლეობიდან მხოლოდ დაახლოებით 10 – 12% დარჩა. ეს მოსახლეობა თანდათანობით გაითქვიფა ახლად ჩამოსახლებულ აფხაზებში და გააფხაზდა (32, გვ. 224). ირკვევა, რომ თუ აფხაზეთ – სამეგრელოში ერთნაირი სოციალური ვითარება იქნება ნაგულისხმევი, მაშინ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა კოდორ – ენგურის შორისი სამეგრელოს ასეთი მგრული განადგურება, ხალხის სულ ერთიანად აყრა - დაყიდვა (1672 წლიდან და შემდეგ) (11, გვ. 618).

აფხაზების ექსპანსიას შედარებით გადაურჩა ღალიძგა – ენგურს შორის მდებარე გერიგორია, ვინაიდან აფხაზებს აქ მხოლოდ “კუნძულებრივი დასახლებანი ჰქონდათ”, ხოლო ადგილობრივმა ქართულმა მოსახლეობამ შეინარჩუნა ენა და ადათ-წესები (33, გვ. 304).

სარეკის მეშვეობით იყო გეგნაყ შარვაშიძე. მათ შორის უთანხმოება ჩამოვარდა. მისიონერის ცნობით, 1685 წელს ერთი რაღაც უსიამოვნების გამო აფხაზები შემოესივნენ და სამეგრელო აიკლეს (24, გვ. 209). ირკვევა, რომ აფხაზ ფეოდალებს და მათ ჩრდილო – კავკასიელ თანამოძმეებს ამ რეგიონის აფხაზეთთან სრული შეერთება და იქ მთიელი მოახალშენეების ჩასახლება განუმრახათ (32, გვ. 220). საბოლოოდ, სორეხ შარვაშიძის გარდაცვალების შემდეგ,

მისი ახალი სამფლობელო მდინარე ენგურამდე აფხაზეთის სამთავროს შემოუერთეს. ასე შეიქმნა XVII საუკუნის 80-იან წლებში მდ. ენგური ოდიშისა და აფხაზეთის სამთავროების საზღვრად.

XVIII საუკუნის დასაწყისში აფხაზეთის სამთავრო ცალკეულ სამფლობელოებად დაიშალა. გეგნაყ შარვაშიძის გარდაცვალების შემდეგ, მისი მემკვიდრეები როსტომ, ჯიქეშია და ყვაპუ “განყოფილან ერთ-ერთისაგან: უხუცეს როსტომს დაუპყრია თვის და წილად პირველი ადგილი აფხაზეთსა შინა მდ. ბზიფიდან დაწყებული მდ. კოდორამდე, საშუა ძმას ჯიქეშიას მდ. კოდორიდან მდ. ღალიძგამდე, ხოლო უმრწემესსა ძმასა ყვაპუს მდინარის ღალიძგიდან მდინარე ენგურამდე” (34, გვ. 394). ამ დროიდან მოყოლებული თითქმის XVIII საუკუნის დასასრულამდე აფხაზეთის სამთავრო არ გაერთიანებულა, რაც უარყოფითად აისახა მხარის საერთო მდგომარეობაზე (28, გვ. 43).

სამურზაყანო, როგორც ცალკე პოლიტიკური ერთეული ჩამოყალიბდა XVII – XVIII სს. მიჯნაზე (35, გვ. 36). ყვაპუ შარვაშიძის მემკვიდრედ მის საბაგონოში იყო მისი ძე მურზაყანი, რომლისგან ამ მხარეს ეწოდება სამურზაყანო, ანუ მურზაყანის კუთვნილება, მისი სამკვიდრო. “ეს ხდება XVIII საუკუნის I მეოთხედში” (36, გვ. 5). თ. ბერაძის აზრით, ყვაპუ შარვაშიძის გარდაცვალების შემდეგ, დაახლოებით 1705 წელს, უკვე მურზაყანის საბრძანებელია (32, გვ. 224). მურზაყან შარვაშიძეს მამისგან განსხვავებით, რომელიც დესპოტიზმითა და გყვეთა სყიდვით იყო ცნობილი, “ალუყვაკილებია ადგილი და უწოდნია მურზაყანისა სახელსა ქვეშე სამურზაყანო და უუფლნია სამურზაყანოში” (34, გვ. 394). მურზაყანი ამ მხარის მფლობელია 1705 წლიდან, ვინაიდან 1757 წ. ოსმალეთის წინააღმდეგ გამართულ ხრესილის ომში მოკლეს მისი შვილი, სამურზაყანოს მფლობელი ხუტუნია,

რომელსაც “ისე მოზრდილი შვილი ჰყავს, რომ მამის სიყვარულითადაც ვლილისთანავე მის ადგილს იკავებს. ხუტუნია შარვაშიძის შვილი ლევანი (ლენონი) ნახევარ საუკუნეზე მეტ ხანს (1757 – 1810) ბაგონობდა სამურზაყანოში” (37, გვ. 73).

რაც შეეხება სამურზაყანოს პოლიტიკურ სტატუსს, ნიშნდობლივია, რომ ყვაპუ შარვაშიძის ბაგონობიდან დაღიძვრისა და ენგურს შორის ტერიტორია ნახევრად დამოკიდებული სამთავროდან თანდათანობით იძენს დამოუკიდებლობას და სათავადოს ემსგავსება (37, გვ. 70). სათავადო გარკვეულ ადმინისტრაციულ და სამხედრო ერთეულს შეადგენდა. მისი არსებითი ნიშანია: თავადის ყმა – მამულს გარკვეული ტერიტორია უნდა სჭეროდა – პოლიტიკური ცენტრით, რეზიდენცია სასახლეთი, ციხე – სიმაგრეთი და ეკლესია – მონასტრით. თავადს თავისი აპარატიც ჰყავდა (27, გვ. 272).

საუიქრებელია, რომ ყვაპუ შარვაშიძის საგამგებლო ერთეული სათავადოს ნიშანს აგარებს, ხოლო მურზაყანის დროს და შემდეგ უფრო იძენს დამოუკიდებლობას. ზედაპირული მსგავსება ამ საკითხს ვერ გადაჭრის და მოითხოვს ჩაღრმავებულ კვლევას.

The Problem of Samurzakano Formation

In the beginning of XVIIc. Abkhasia, felt to small feudal units, was united, causing the separation of Abkhasia from Odishi gaining the independent status. The Shervashidze family took of the precedence. Reinforced Abkhasians started fight for extension of their lend boundaries and reached their aim with the help of migrated Abazian tribe and by the capture of the territory of Odishi principality.

The straining of Odishi-Abkhasian relations reached the climax at the end of the 20s of XVIIc., when Odishi ruler Levan II Dadiani blamed his first wife, a daughter of Abkhasian ruler, in adultery and divorced her. Insulted Abkhasians were often raided Samegrelo and devastated it. In return Dadiani invaded his ex-confederate and lay under tribute. But this form of superiority didn't last long. To resist the attacks of Abkhasians and highlanders even with the help of fortification system and the special measures of defense became impossible. Complication of Odishi internal affaires undermined its defensive capability. The invasions of Abkhasian feudals became intensive in the 80-90s of XVIIc. causing the shifting of the Abkhasia principality borders from the river Kodori to the r. Galidzga and lately to the r. Enguri.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

1. ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში, თბ., 1973.
2. ანთაძე ი., ლევან II დადიანი, თბ., 1990.
3. მიხეიანი თ., აფხაზეთის მეფეები და მთავრები, თბ., 1997.
4. ტულუში ა., აფხაზეთის სამთავროს წარმოშობის საკითხისათვის, გაზეთი "საქართველო", 1999, 12 – 18 ივნისი.
5. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. VI, თბ., 1973.
6. ბაგონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, გ. IV, თბ., 1973.
7. ტულუში ა., სამეგრელოს სამთავროს ისტორია, ზუგდიდი, 1999.
8. ლამბერტი არქ., სამეგრელოს აღწერა, თარგმნა იგალიურიდან აღ. ჭყონიასი, თბ., 1938.
9. გაბალუა ი., საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, წ. III, თბ., 1987.
10. გრიგოლია კ., ილორის წმ. გიორგის ხაგის წარწერა, ენიშკის მოამბე, გ. III, 1942.
11. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. VIII, თბ., 1975.
12. ლომოური ნ., როგორ უნდა გვესმოდეს ეთნონიმი "აფხაზი", გაზეთი "ლიტერატურული საქართველო", 1989, 7 აპრილი.
13. გასვიანი გ., აფხაზეთი – ძველი და ახალი აფხაზეთი, თბ., 1998.
14. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. III, თბ., 1966.
15. შამხიტვალიშვილი ე., ოდიშის ისტორიიდან, თბილისის

- უნივერსიტეტის შრომები, 1992. ისტორიის, არქეოლოგიის, ხელოვნებათმცოდნეობისა და ეთნოგრაფიის სერია.
16. ჟან შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975. თარგმნა მ. მგალობლიშვილმა.
 17. ჯაფარიძე ვ., კელასურის ანუ აფხაზეთის დიდი კედლის შესწავლის საკითხისათვის, კრ. "ისტორიის ინსტიტუტი 60 წლისაა", თბ., 2001.
 18. ბერაძე თ., XVII საუკუნის პირველი ნახევრის ოდიშის რუკა, "ძეგლის მეგობარი", № 21, 1970.
 19. მუსხელიშვილი დ., Грузия – малая Империя?! Тб., 1990.
 20. კაკაბაძე ს., საქართველოს ეკონომიკური ვითარების შესახებ მე-18 საუკუნეში, ჟურნალი "მნათობი", № 3, 1924.
 21. ბაქრაძე დ., ისტორია საქართველოსი, გფ., 1889.
 22. კაკაბაძე ს., საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა (1500 – 1810), თბ., 1922.
 23. გამეთი "საქართველო", 1918, 31 იანვარი.
 24. თამარაშვილი მ., ისტორია კათალიკოსობისა ქართველთა შორის XIII ს-დან ვიდრე XX ს-მდე, გფ., 1902.
 25. რეხვიაშვილი მ., დასავლეთ საქართველო XVII საუკუნეში, თბ., 1978.
 26. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
 27. საქართველოს ისტორია, შედგენილი აკად. ს. ჯანაშიას და აკად. ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით გამოქვეყნებული სახელმძღვანელოების მიხედვით, თბ., 1990.
 28. Антелава И., Очерки по истории Абхазии 17-18 веков, Сухуми, 1951.
 29. Анчабадзе З., Очерки этнической истории Абхазского народа, Сухуми, 1976.
 30. ხორავა ბ., ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996.

31. ჩხაგარიანი შ., დასავლეთი და სამხრეთი საქართველო XVIII საუკუნის I ნახევარში, სინ, გ. IV, თბ., 1973.
32. ბერაძე თ., ოდიშის სამთავრო დადიან – ჩიქოვანთა დინასტიის მმართველობის ხანაში, XVII ს. მიწურულიდან XVIII ს. დამდეგამდე, სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში, გუგლიდი, 1999.
33. ცხადაია პ., აფხაზთა და ქართველთა (მეგრელთა) თანამედროვე ეთნიკური საზღვარი და სამურზაყანოს გოპონიმიის ზოგი საკითხი, ქართველური მემკვიდრეობა, ქუთაისი, 1998.
34. ჭიჭინაძე თ., საქართველოს ისტორიის მასალა, ჟურნალი “კვალი”, 1897, № 20.
35. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, გ. IX, თბ., 1985.
36. მიბჩუანი თ., სამურზაყანო, გაზეთი “ლიტერატურული საქართველო”, 28 აგვისტო – 4 სექტემბერი, 1998.
37. მუხბაია ვ., მანთარაიძე ს., გალი, სოხუმი, 1988.

ეგზოგამიის და გვარებს შორის ქორწინების აკრძალვის წესები სამეგრელოში

ტერმინი “ეგზოგამია”, რომელიც 1865 წელს მაკ-ლენანის მიერ იქნა მეცნიერებაში შემოღებული, აქამდეც მტკიცედ იმკვიდრებს თავის ადგილს, რაც სქესობრივი ურთიერთობების რეგულირების გარკვეული ფორმის, კერძოდ კი გვარის შიგნით ქორწინების აკრძალვის შესახებ არსებული წესის გამოსახატავად იხმარება. ეგზოგამიის წესი, ზოგადად უნივერსალური ფორმით (თუმცა მეგ-ნაკლებად განსხვავებული პროპორციებით) არსებობდა და არსებობს როგორც განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ ხალხებში, ისე საქართველოს სინამდვილეში.

კაცობრიობის ამ უნივერსალური მოვლენის წარმოქმნის დროისა და მიზეზების შესახებ სამეცნიერო ლიგურატურაში ჯერ-ჯერობით კიდევ არსებობს ამრთა სხვადასხვაობა (12, გვ. 45; 14, გვ. 175-178; 13, გვ. 60-70). ამჯერად ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ყველა დღემდე არსებული შეხედულების განხილვა, ამ მიმართებით ზოგადად გვინდა წარმოვიდგინოთ სამეგრელოს ეთნოგრაფიული სინამდვილე, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა, აყალიბებდა ქართული გვარის თუ ზოგადად ეთნოსის სიმტკიცეს და დღევანდელობამდე იცავდა და იცავს მას.

ეგზოგამიის წესმა უდიდესი როლი ითამაშა ეთნოსთა ჩამოყალიბების საქმეში და როგორც ფრ. ენგელსი აღნიშნავდა, “ცოლ-ქმრული კავშირიდან სისხლიერ ნათესავთა გამორიცხვაში, რაც სულ უფრო და უფრო ძალაში შედიოდა (პირველყოფილ გვარში – დ. ჭ.) მოქმედებას განაგრძობდა ბუნებრივი შერჩევა და ავტორი ამ ფაქტთან დაკავშირებით

აქ იშველიებს მორგანის სიგყვებს – “ცოლ-ქმრობა იმ გვარის წევრებს შორის, რომელნიც სისხლიერი ნათესავები არ იყვნენ, უფრო ძლიერ რასას წარმოშობდა, როგორც ფიმიკურად, ისე გონებრივად; ორი წინმიმავალი გომი ერთმანეთს ეუღლებოდა და ახალ თაობებს თავის ქალა და გვინი ბუნებრივად უდიდებოდა, ვიდრე ისინი ორივე გომის ნიჭს არ გააერთიანებდნენ” (2, გვ. 61).

სამეგრელოში, გვარის განმსაზღვრელ ერთ-ერთ უმთავრეს ნიშანს სწორედ რომ მისი მკაცრი ეგზოგამიურობა წარმოადგენს, აქ ქრისტიანული ეკლესიით მეშვიდე თაობის შემდეგ გვარის შიგნით ქორწინების დაშვების წესი ძალაში არ არის, არ აქვს მნიშვნელობა იმას, ესა თუ ის გვარი კომპაქტურად არის განსახლებული, თუ ქვეყნის გარეთ სახლობს,

როგორც თ. სახოკია მიუთითებს, სამეგრელოში, “მდებარებითი სქესის წევრნი თანამოძმეთა შორის დაბადებულნი, ითვლებიან ღებად თანამოძმეთათვის და მამასადაამე არ შეუძლიათ მისთხოვდნენ ცოლებად. ამ ქალებმა საქმროები სხვა გვარის ვაჟთა შორის უნდა ეძებონ ანუ, როგორც ავგორი აღნიშნავს, საყოველთაოდ მიღებული გერმინოლოგიით რომ ვილაპარაკოთ, აქ საქმე გვაქვს უმკაცრეს ეგზოგამიასთან, რომლის ძალით მამაკაცთ აზრადაც კი არ უნდა გაიგარონ თავიანთი გვარის ქალების შერთვის შესაძლებლობა, ცოლად შეუძლიათ მოიყვანონ მხოლოდ სხვა გვარის ქალები. ცხადია, რომ, განაგრძობს ავგორი, ამავე მკაცრ ეგზოგამიაში უნდა ვეძებოთ ახსნა იმ ჩვეულებისა, რომლის ძალით გასათხოვარი მეგრელი ქალი ერიდება შეხვედრას სხვა გვარის მამაკაცთან და მით უფრო უხამსობად მიაჩნია დაელაპარაკოს მას მარტო იმ შემთხვევაშიც კი, როცა სიყვარული უნდა გამოუცხადონ ერთმანეთს ... ამავე ეგზოგამიის კანონს ემორჩილება მეგრელი ქალი, რომელიც თავი-

სი სოფლიდან მიდის სხვა მემობელ სოფელში, სადაც სხვა გვარის მამაკაცი სახლობენ" (6, გვ. 72-73).

რა თქმა უნდა, ეგზოგამიის წესი ჯერ კიდევ პირველ-ყოფილ გვარში არსებობდა, და იმ დროიდან მომდინარე მოვლენას წარმოადგენს, მაგრამ შემდგომში ე.წ. "უამი-ლიის" ჩამოყალიბების პირობებში და უფრო მოგვიანებით მოგვარეებს შორის თაობათა დაშორების განურჩევლად ეგზოგამიის მსგავს მტკიცე წესზე გავლენა ქრისტიანულ სარწმუნოებასაც უნდა მოეხდინა, კერძოდ კი შვიდ თაობაში ქორწინების აკრძალვის წესს, რამაც საბოლოოდ შეუწყო ხელი გვარის განმტკიცებას. სამეგრელოს მაგალითზე, შვიდი თაობის უკანდელ ერთი გვარის შთამომავლებს შორის პატრონომიული ერთობა უმრავლეს შემთხვევაში უკვე დარღვეულია, მაგრამ მათში უკვე განმსაზღვრელ ადგილს იკავებს "მოგვარეობა" (მეგრული – "თური" – გვარი), რომლებიც ყველანი ერთი წინაპრების შთამომავლებად თვლიან თავს. ამ შემთხვევაში გვარის ეგზოგამიური სიმტკიცის თვალსაზრისით ასევე წინ იწევს წინაპრის კულტის არსებობის მომენტებიც. ძველთაგანვე მომდინარე წესი (ეგზოგამიის წესი) ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ და შემდგომ აქედან ფეხადგმულმა, ამავე დროს გრადიციული წეს-წყობილებიდან ამოსულმა მაღალგანვითარებულმა ქართულმა ფეოდალურმა სამართალმა, საკანონმდებლო ფარგლებში მოაქცია და განამტკიცა (1, გვ. 152). თუმცა, მსოფლიოს მრავალ მაღალგანვითარებულ და ქრისტიანული სარწმუნეობის მიმდევარ ხალხებშიც კი მსგავსი აკრძალვები არსად არ არსებობს ქორწინებებთან და სქესობრივ ურთიერთობებთან დაკავშირებით. გავიხსენოთ თუგინდ კროსკუმენური (ღისა და ძმისშვილებს ანუ ბიძაშვილ-მამიდაშვილებს შორის) და ორთოკუმენური (ძმათაშვილების ანუ ბიძაშვილების და დების შვილების ანუ დეიდაშვილებს შორის) საქორწინო ურ-

თიერთობები. მსგავსი ფაქტების ქართულ სინამდვილესთან შედარებითი ანალიზი იმ დასკვნამდე მიგვიყვანს რომ ეს ქართველი ხალხის ეროვნული თვითშეგნების გამოხატულების ერთ-ერთი განსაკუთრებული ნიშან-თვისებაა.

როგორც ს. მაკალათია აღნიშნავს, სამეგრელოში, „მე-ქორწინე ქალ-ვაჟს შორის შორეული ნათესაური კავშირიც არ უნდა ყოფილიყო, რაც სასტიკად აკრძალული იყო – „ვაშინერსია“ ერთი გვარისა და ქალ-ვაჟის შეუღლება არ შეიძლებოდა. არც დედის გვარის ქალის შერთვა შეიძლებოდა. არ ირთავდნენ აგრეთვე თავისი მოგვარე ქალის გათხოვილ შვილსაც. ამასთანავე აკრძალული იყო („ვაშინერს“ - ს. მ.) ძიძიმ – „ძიძისკუაშ“ ნათესავისა და გვარის შერთვა და არც ძმად, დედად და დად თუ მამად მოგებული „ჩაფილის“ ნათესავისა და მახლობლის შერთვა. არ ირთავდნენ აგრეთვე შვილობილის („სკუალაფირი“) გვარისას და ნათესავს ერთი სოფლისას, ხაგის ქალ-ვაჟის შეუღლებას გაუბოდნენ და უფრო სასურველი და მიღებული იყო ქალი სხვა სოფელში გაეთხოვებინათ, ვინც ამ წესს დაარღვევდა, მას სასტიკად კიცხავდნენ და დევნიდნენ“ (4, გვ. 260).

ს. მაკალათიას მიერ გემოთ აღწერილი წესები, ყველაზე უფრო რეალურად ასახავს სამეგრელოში საქორწინო ურთიერთობების ხასიათს, რომლის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს სქესობრივ ურთიერთობათა აკრძალვის ისეთ ფორმებთან, რომლის აღსანიშნავად გერმინ „ეგზოგამიის“ (რომელიც ლოკალურ და სისხლით ნათესაურ კოლექტივებს შორის ქორწინების აკრძალვას ნიშნავს) გამოყენებას მიზანშეწონილად ვერ მივიჩნევთ, ის მის ფარგლებს სცილდება. კერძოდ ისეთი საქორწინო სქესობრივი აკრძალვებისთვის, როგორიც არის – „შორეულ ნათესავებს შორის ქორწინების აკრძალვა“, „დედის გვარის ქალის შერთვის დაუშვებლობა“, „თავისი მოგვარე ქალის შვილის, შვილი-

შვილის და ა.შ. შთამომავლის ქორწინების დაუშვებლობა, „ძიძის შვილის, მისი ნათესავისა და საერთოდ მისი გვარის შვილის შერთვა— გათხოვების დაუშვებლობა,“ „დედად, დად თუ მამად მოგებული „ჩაფილის“ ნათესავისა და მახლობლის შეურთველობა,“ „შვილობილის გვარის და ნათესავთან ქორწინების აკრძალვა,“ „ერთი სოფლის ქალ—ვაქს შორის ქორწინების აკრძალვა,“ დედის თუ მამის მხრიდან ბებუის მოგვარე ქალთან ქორწინების აკრძალვა და სხვა მომენტები, ვფიქრობთ, ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში სულ სხვა, ცალკე გერმინის გამოყოფის შესაძლებლობას უნდა დაექვემდებაროს. თუმცა ამ სახის სქესობრივ-საქორწინო ურთიერთობების აკრძალვის აღსანიშნავად გერმინის გამოყოფის შესაძლებლობა მას შემდეგ იქნება შესაძლებელი, როცა ყველა ზემოთ წარმოდგენილი სქესობრივი ურთიერთობების მარეგულირებელი წესები უფრო ღრმა და კონკრეტულ შესწავლას დაექვემდებარება, როდესაც გაირკვევა მათი წარმოშობის დრო, მიზეზები და გარემოებები, რაც უდაოდ საყურადღებო საკითხს წარმოადგენს. ამჯერად კი აღვნიშნავთ, რომ ქართული ნათესაობის სისგემის (როგორც სისხლის, ისე ხელოვნური თუ მოყვრობითი) ეს განსაკუთრებული და მეტად გამორჩეული ფორმები ჩვენი ეთნიკური და ეროვნული თვითშეგნების გამორჩეულ და აუცილებელ კომპონენტს წარმოადგენს, ის უბრალო დემიგნატში არ გახლავთ, არამედ საკუთარი გენეტიკური და სოციალური პროგრამის მქონე ერის, არაქოგენეტიკური ერის, ზოგადასაკაცობრიო პროგრესში ასე მყარად და გამოკვეთილად ჩართული ერის უდიდეს ფენოტიპურ გამოვლინებას წარმოადგენს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნა, სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ერთი სოფლის ქალ—ვაქს შორის, რაც არ უნდა სხვა გვარისანი იყვნენ ისინი და რაც არ უნდა

გვიან იყოს ესა თუ ის გვარი ამა თუ იმ სოფელში¹ ჩასახლებული, ქორწინება სასტიკად აკრძალულია.

ერთი სოფლის ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების აკრძალვის ფაქტები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მრავლად არის ცნობილი. ხევის მაგალითზე, როგორც ვალ. ითონიშვილი მიუთითებს, „იმის მიუხედავად, რომ საგვარო უბანს (გორის ქუჩას – ვალ. ი.) დროთა განმავლობაში სხვადასხვა გვარებით დასახლებული უბანი ცვლის, ერთი უბნის შიგნით ეგზოგამიას მაინც იცავდნენ მოხვევები, როგორც ერთი „ქუჩის“ წევრები. ავტორის ამრით, ერთ ქუჩაში მცხოვრებ სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებს შორის ეგზოგამიის დაცვას ძველი ვითარებიდან მომდინარე გრადიცია აპირობებდა, როცა უბანში ერთი გვარი მოსახლეობდა და საქორწინო კავშირის დამყარება სასტიკად იკრძალებოდა“ (3, გვ. 62-63)

ხევში, ეგზოგამიის--დარღვევის შემთხვევებიც გვაქვს, რომელიც თაობათა მეგად ღიდი რაოდენობით დაცილებულ „ჩამომავალთა“ და „ჩამადევართა“ ურთიერთობაში გვხვდება (3, გვ. 5-4); ნათესაური ჯგუფის შიგნით საქორწინო კავშირის დამყარების ამ ფაქტს ვალ. ითონიშვილი, „ქრისტიანული ეკლესიის გავლენით გავრცელებული „შვიდი თაობის უფლების“ შემოსვლით ხსნის, რომელიც მისივე ამრით, XVII–XIX საუკუნეთა მიჯნაზე გამოყენებული კანონი ჩანს და უკავშირდება საქართველოს რუსეთთან შეერთების და კაპიტალისტური ურთიერთობების განვითარების ხანას, რამაც, განაგრძობს ავტორი, დააჩქარა ხევში შემორჩენილი

¹ სამეგრელოში გერმინი „სოფელი“, ერთი გვარით დასახლებული მონოგენური ერთეულისაგან იქმნებოდა, თუმცა, დღესდღეობით უმრავლეს შემთხვევებში მეგრულ სოფელში გვართა შერევის პრინციპები საკმაოდ შესამჩნევია. იხ. დ. ჭითანავა, პატრონიზმი და გვარი სამეგრელოში, კრ. ისტორიულ – ეთნოგრაფიული შტუდიები, ტ. V, თბ., 2002.

თემური წყობილების გადმონაშთების მოსპობა, კერძოდ კი, ამ შემთხვევაში გვარისა და ნათესაურ ჯგუფებს შორის ეგზოგამიის რღვევა“ (3, გვ. 61). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამეგრელოს მაგალითზე, მიუხედავად ახალი ცხოვრების წესით შემოსვლით გამოწვეული ძვრებისა – გვარის ეგზოგამიურობა არ დარღვეულა, რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ გვარის, გვარსახელის ჩამოყალიბების პროცესი აქ, მთასთან შედარებით გაცილებით უფრო ადრე ჩანს დასრულებული და თავდაპირველი გვარისაგან ახალი შტო-გვარების წარმოქმნა ეთნოგრაფიულად ჩვენთვის ხელმისაწვდომი პერიოდისათვის ფიქსირებული არ არის (8, გვ. 334), რომელ ფაქტებზეც, რასაკვირველია სხვადასხვა ეპოქაში საზოგადოებრივი ურთიერთობებით გამოწვეული ცალკეული ძვრები უდაოდ წამყვან როლს თამაშობდა.

უნდა აღვნიშნოს, რომ ხევში ნიშნობა (აკვანში ნიშნობა), მოგჯერ ერთ სოფელთა შორისაც ხდებოდა, თუკი მექორწინეთა ურთიერთდამაკავშირებელი ელემენტი მხოლოდ ერთსოფელობა იყო, როდესაც საერთო წესის თანახმად, მემობლების შეუღლება ხევში საერთოდ იკრძალებოდა (3, გვ. 111).

მთიულეთის მაგალითზე, როგორც იჭყონია აღვნიშნავს, „მათ გვარსახელებში ნიშანდობლივი ჩანს ერთი ძირიდან წარმოშობა—წარმომავლობა და პატრონიმისტიკული ბუნება, რაც თავის მხრივ მთიულეთში მოგვარეთა შორის ქორწინებას შეუძლებელს ხდიდა, მაშინაც კი, როდესაც ისინი გერიგორიულად დაცილებულნი იყვნენ. ასევე შეუძლებელი იყო, განაგრძობს ავგორი, გათავისთავადებული, მაგრამ ოდით ერთი წინაპრიდან მომდინარე სხვადასხვა სახელის მაგარებელ გვართა შორის ქორწინება მიუხედავად იმისა, მემობლად თუ სხვადასხვა მხარეში ცხოვრობდნენ ისინი, რომელიც ავგორის აზრით, გახანგრძლივებული იყო

იმით, რომ უმეტეს შემთხვევაში ისინი ერთი „ხაგის ყმებში“ იყვნენ, ერთ ხაგობა-ღლეობებში დადიოდნენ და ჭამასა და ლხინში ერთმანეთს ხედებოდნენ“ (11, გვ. 19).

6. მაჩაბელის მასალის მიხედვით, ქართლში „თანა-სოფლელები ერთმანეთში ერიდებოდნენ საქორწინო ურთიერთობას. განსაკუთრებით არასასიამოვნო მოვლენად იყო მიჩნეული ერთ უბანში მცხოვრები ახალგაზრდების შეუღლება, რომელი ფაქტებიც ავტორის აზრით, შესაძლებელია წარმოადგენდეს გვაროვნული თემის² გადმონამოის ანარეკლს, რომელიც სასოფლო თემის შექმნის შემდეგ გადმონამოის სახით არსებობდა ყოფაში“ (5, გვ. 12).

ხევსურული წესის მიხედვითაც, „ცოლ-ქმარნი სხვადასხვა სოფლისა და სხვადასხვა გვარისა უნდა ყოფილიყვნენ, ერთი გვარისა და ერთი სოფლის ქალ-ვაჟნი არ შეირთავდნენ ერთმანეთს. ერთი სოფლის სხვადასხვა გვარიანთა შორის ქორწინების წესის შეუძლებლობის მიუხედავად დარღვევები მაინც საგრძნობი ყოფილა. წესის დამრღვევნი სოფლიდან გაიქცეოდნენ და იმალებოდნენ. შემდეგ კი შერიგება მოხდებოდა, როგორც მშობლებთან ისე სოფელთან“ (3, გვ. 62-63).

² გაურკვეველია, თუ რას გულისხმობს ავტორი “გვაროვნული თემის” ქვეშ, რამდენადაც კლასობრივი საზოგადოების პირობებში გვაროვნული თემის არსებობის მგკიცება მიზანშეწონილად არ მიგვაჩნია და სასოფლო ანუ ტერიტორიული თემი, რომელიც საქართველოში დღესაც დასტურდება, გვაროვნული წყობისთვის დამახასიათებელი ტერიტორიულ – თემობრივი ერთობის უშუალო გადმონამოი კი არ გახლავთ, არამედ ის ისეთი სოციალური ორგანიზმია, რომელიც კლასობრივ საზოგადოებაზე გადასვლის მიჯნაზე იქმნება და რომელიც მის წიაღში არსებობს, როგორც სოციალური სტრუქტურის აუცილებელი ელემენტი. იხ. დ. ჭითანავა, ტერიტორიული თემის ერთი სახეობის შესახებ სამეგრელოში (“სამოხიო”), კრ. ისტორიულ – ეთნოგრაფიული ძიებანი, ტ. V, თბ., 2003. მისივე, ტერიტორიული თემი სამეგრელოში, კრ. ისტორიულ – ეთნოგრაფიული შტუდიები, ტ. VIII, თბ., 2004.

ფშავის მაგალითზე, გვარებს შიგნით ქორწინების შემთხვევა მკაცრად ისჯებოდა – ჩაქოლვით, მოკვეთით თუ სხვა (7, გვ. 23).

ამდენად, ერთ სოფელში, ერთ „ქუჩაში“ თუ ერთ უბანში მოსახლე გვართა შორის ქორწინების აკრძალვის წესების გამომწვევე მიზეზებზე სავესებით სწორად უთითებენ ზემოთ ხსენებული ავტორები, რომ ამ ფაქტს ძველი გრადიცია აპირობებდა (ვალ. ითონიშვილი). ასევე მართებულია ის მოსაზრებაც, რომ სხვადასხვა გვარების „ერთი ხაგისადმი ყმობა“ აპირობებდა მათ შორის ქორწინების აკრძალვის და დაცვის მიზეზებს (ი. ჭყონია).

სამეგრელოს მაგალითზე, ქორწინებასთან დაკავშირებით ჩვენ გვაქვს ისეთი შემთხვევეებიც, როცა ქორწინება აკრძალული იყო არა მარტო მონოგენური უბნის და ამ მონოგენურ უბანში მცხოვრებ სხვადასხვა გვარებს შორის, არამედ უფრო დიდი ტერიტორიულ-მემობლური ერთეულის ტერიტორიული თემის³ შიგნით მცხოვრებ ცალკეულ გვარებს შორის. მაგალითად ჯგალის თემში (წალენჯიხის რაიონი) ქორწინება აკრძალული იყო კვარაცხელიებისა და ბელქანიების გვართა შორის, რომლებიც ჯგალის თემში ცალკე მონოგენურ სოფლებს ქმნიან. მიზეზი კი გახლდათ ის, რომ მათ ერთი სალოცავი ჰქონიათ. ასევე იმავე მიზეზით ამავე თემში ერთმანეთში ქორწინება ეკრძალებოდათ ერთი მხრივ მიქავეების, ბელქანიების და კვარაცხელიების გვარს და მეორეს მხრივ იმავე ჯგალის თემის ერთ-ერთ უბანში-კანთში მცხოვრებ მცხოვრებ კვარაცხელიებსა და ხუბულიებს შორის, რომელთაც ერთი სალოცავი და ერთი

³ ტერიტორიული ანუ სამემობლო თემი სამეგრელოში იქმნება მონოგენური (მთის სამეგრელოში) და პოლიგენური (ბარის სამეგრელოში) სოფლების გაერთიანების შედეგად. იხ. დ. ჭითანავა, ტერიტორიული თემი სამეგრელოში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), კრ. ისტორიულ – ეთნოგრაფიული შტუდიები, გ. VIII, თბ., 2004.

სასაფლაო ჰქონიათ. ამავე თემში მცხოვრებ ქარაიასა და სალიას გვარებს შორისაც ქორწინება აკრძალული ყოფილა. ჩქვალერის თემში (წალენჯიხის რაიონი) მცხოვრებ ფიფიებისა და ვოგოხიების გვარებს შორისაც ქორწინება აკრძალულია, რამდენადაც მათ ერთი ხაგი ჰქონიათ და აქეთ, „მაცინარეს“ ხაგის სახელწოდებით „ლექობეშად“ წოდებულ ადგილს, სადაც ამ ორი გვარის სასაფლაოც ერთად არის გამართული. ფახულანში (წალენჯიხის რაიონი) მცხოვრებ გვარებს – არქანიას, ბულიას და ვოგოხიას შორის ქორწინება სასტიკად აკრძალული იყო. ქორწინება აკრძალული იყო ჭოლას თემში (ჩხოროწყუს რაიონი) მცხოვრებ ჯორჯიკიას, შენგელიას და შონიას გვარებს შორის, მიზეზი კი გახლავთ ის, რომ მთხრობელთა გადმოცემით სვანეთიდან ჩამოსულ ვიღაც სამ ძმათაგან ერთს შონიას გვარი მისცეს, მეორეს – ჯორჯიკია, ხოლო მესამეს შენგელია. ქორწინება აკრძალული იყო ნაფიჩხოვოს თემში (ჩხოროწყუს რაიონი) მცხოვრებ ბერიებსა და შონიას გვარებს შორის. მიზეზი კი გახლავთ ის, რომ ვიღაც ბერიას კაცი მოუკლავს და ამ საქმეში მათთვის ხელი შეუწყვია შონიას, რომლებიც შემდეგ დანათესაებულან. ყულიშკარის თემში (მუგდღის რაიონი) ქორწინება აკრძალული იყო როგავეებისა და მაქაცარიების გვარს შორის, რომლებიც აქ ცალ-ცალკე, დიდ მონოგენურ უბნებს ქმნიან. მათ შორის ქორწინების აკრძალვის მიზეზი იყო ის, რომ ისინი ერთმანეთის ნათესაებად ითვლებოდნენ. კერძოდ კი, გადმოცემით როდესაც ყულიშკარში სვანეთიდან ჩამოსულა როგავეების სამი ძმა და ერთი და, ეს უკანასკნელი აქ დამხვდური მაქაცარიების გვარის კაცზე გათხოვილა, რომელთა შთამომავლებადაც ითვლებიან აქ დღესაც მცხოვრები მაქაცარიები; როგავეები მათ თავიანთ დის შვილებს ეძახიან, როგავეების და მაქაცარიების ერთ ნაწილს სასაფლაო დღესაც -

ერთად აქვთ „უჩაშ ნაკარუ“-დ წოდებულ ადგილას, და მათ მთავარია ამ ორი გვარის ძირ (ჯინჯ) ხაგად ითვლება ყულის ხაგი, რომლის მნათეები (მეხბაგულები) მხოლოდ ამ ორი გვარიდან ირჩეოდა. ასევე ქორწინება არ შეიძლებოდა და დღესაც დაუშვებელია ყულიშკარის თემის შიგნით მცხოვრებ გვილიებისა და თირქიების გვარებს შორის. როგორც მთხრობელი აღნიშნავს, „თუ ეს ორი გვარი ერთმანეთში დაქორწინდება, მათი შთამომავლობა სადი არ იქნებაო.“ ასევე ქორწინება არ შეიძლებოდა იმავე თემში მცხოვრებ ფიფიებსა და ნანავეებს შორის, რომელთა გვარების ხალხის გარდა ერთმანეთის მიცვალებულის მესაფლავედ წასვლა სხვა გვარის ხალხს არ შეუძლია. იმავე თემში ქორწინება აკრძალული იყო ქანთარიებისა და თირქიების გვარებს შორის. ამის მიზეზი კი ის ყოფილა, რომ როცა აქ ქანთარიების გვარი ჩამოსულა, მათ ცოლად მოყვანილია თირქიას გვარის ქალი.

ამგვარი ფაქტები (რომლის დამოწმება სამეგრელოს მაგალითზე მრავლად შეიძლება), საქართველოს სხვა კუთხეების მაგალითზეც დასტურდება, სადაც ერთი ხეობის გვარებს შორის ქორწინება სასტიკად არის აკრძალული. მაგალითად, გუდამაყრის ხეობაში მოსახლე გვარები – ჩოხელები და აფციაურები“ საქორწინო კავშირს უმეტესად თავიანთი ხეობის გარეთ მოსახლე სხვა გვარებთან ამყარებდნენ. მთიულეთში, არა მხოლოდ „მარჯვემე“ მოსახლე, არამედ გერიგორიით საგრძნობლად დაშორებული ოდინდელი შტოგვარები, თუკი მათ საერთო წინაპრიდან მომდინარეობაზე წარმოდგენა გააჩნდათ ერთმანეთში ქალის გათხოვება მოყვანას არ დაუშვებდნენ. ასევე შეინიშნება, რომ პირველი ქორწინებიდან მოკიდებული მექორწინე გვარებს შორის გათხოვება – მოყვანა თანდათან წყდება, რადგან შემდეგი თაობანი ერთმანეთის „დათაშვილებად“ და „ძმათაშ-

ვილებად“ იყვნენ მიჩნეულნი (11, გვ. 29-30)

როგორც ზემოთ წარმოდგენილ მასალაში სამეგრელოს სინამდვილიდან გამოჩნდა, ზოგიერთი ის გვარები, რომლებიც ერთმანეთში არ ამყარებენ საქორწინო ურთიერთობებს, არაერთარ ნათესაობაზე სსოვნა არ არსებობს გარდა იმისა, რომ ისინი ერთ თემში ცხოვრობენ. მსგავსი ფაქტები ი. ჭყონიას მასალების მიხედვით ხევსურეთის მაგალითზეც დასტურდება, რომელიც ავგორის ამრით, საყოფაცხოვრებო პირობათა ერთიანობით იყო განპირობებული, რაც, განაგრძობს ავგორი, მთიულეთის გარეთ მამთარში ცხვრის ერთად გარეკვის, საერთო საძოვრების, საერთო გზის, საერთო მგრის და მოყვარის, საერთო ხაგობა – დღეობების ქონის პირობებში ვლინდებოდა“ (11, გვ. 34). ამის მიზეზების მსგავსება, სამეგრელოს ეთნოგრაფიული სინამდვილის გათვალისწინებიდან გამომდინარე, იგივე უნდა იყოს.

ქორწინება აკრძალული იყო სამეგრელოში, ისეთი ტერიტორიულ-მემობლური ერთეულის შიგნით, როგორიც არის „სამოხიო.“ მასში სხვადასხვა გვარის ხალხი შედის დაახლოებით 40–დან 60 ოჯახამდე და სრულიად არ არის აუცილებელი ერთი გვარის ანუ მონოგენური დასახლების ხარჯზე იყო შექმნილი (10, გვ. 400–414).

ქორწინებასთან დაკავშირებით, თემის შიგნით სამეგრელოში, ერთი გარემოებაც შეიმჩნევა, რაც გამოხატულებას პოულობს იმაში, რომ თემში ზოგიერთი გვარი დაბალი დონის გვარად ითვლებოდა. მაგალითად, ობუჯში (წალენჯიხის რაიონი), ქორწინება აკრძალული იყო აქ მცხოვრებ მესხიასა და კაციას გვარებს შორის, რადგან კაცია დაბალი დონის გვარად ითვლებოდა. ასეთივე იყო სოფელ ჯიხამკარში მცხოვრებ შენგელიასა და მარანდიას გვარებს შორის, რომელთაგან მარანდიები დაბალი დონის გვარად ით-

ვლებოდა. ყულიშკარის თემში (ზუგდიდის რაიონი) რები სამღვდლო როგავების, მაქაცარიების, აზნაურ თირქიების და ანთელავების გვარის ხალხი ცოლად არ შეირთავდა და არც თავისი გვარის ქალს გაათხოვებდა პერგაიების, ძიგუების, ხასიების, გულუების, მოხუების და აფსავების გვარის ხალხზე. მიზეზი კი ის იყო, რომ ეს უკანასკნელნი ეკლესიის და თავადის ყმა გლეხის გვარებად ითვლებოდნენ. ასევე ერიდებოდნენ გულუების გვარის ქალის მოყვანას, ვინაიდან მათი ქალები “თამამ“ ქალებად ითვლებოდნენ; ხოლო თავადთა გვარის ხალხის წარმომადგენლებს არათუ გლეხის, არამედ არც სამღვდლო და არც აზნაურული წარმოშობის მქონე გვარის ხალხის ქალის ცოლად მოყვანა – გათხოვება არ შეეძლოთ.

ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ქართულ სოფელში ფეოდალური ეპოქისთვის დამახასიათებელი წოდებრივი დაყოფის და ბრძოლის ერთ-ერთ გამოვლინებასთან, რომელმა ფაქტმაც ჩვენთვის ამჯერად საკვლევ საქორწინო ურთიერთობათა ფორმებში კპოვა თავისი გამოხატულება.

Exogamy and the Rules of Matrimonial Prohibitions (Stating of the problem)

The universal form of exogamy with more or less diversities existed and still exists both among the peoples standing on a lower level of development and in Georgian reality.

Exogamy in Samegrelo ethnographical reality serves for the firmness of the family. Common law doesn't permit marriages within the family even after seven generations as it is according to the Christian Church canon. It doesn't meter weather family compactly populates or lives abroad.

We don't believe the term "exogamy", which means marriage forbiddance among the groups having local and flesh and blood relationship, is an exact one for denoting the rule of matrimonial prohibitions in Samegrelo. Mainly in the cases of such matrimonial intercourse when the marriage is prohibited among relatives, with a woman from the mother's family, with a daughter, grand daughter etc, of a woman having the same surname, with wetnurse's son, daughter, relative and the person having the same surname, with "chapili" (?), stepmother, step-sister and step-father, relatives or nears, with the member of step-child's family or relative, between inhabitation of the same village, with a woman having the same surname as his parents.

The marriage of the inhabitants living in the same village is strictly forbidden in Samegrelo weather they have the same surname or not. There are some cases when the marriage is prohibited among the families living in the same territorial community. In such cases prohibition is based on the memory of their past kinship, having the same inhabitation, sanctuary etc. A great attention was paid to the dynamics of families' social hierarchy.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის რედაქციით, ტ. 2, თბ., 1965.
2. ენგელსი ფ., ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბ., 1953.
3. ითონიშვილი ვალ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
4. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
5. მაჩაბელი ნ., ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978.
6. სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
7. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 3, თბ., 1991.
8. ჭითანავა დ., პატრონიზმი და გვარი სამეგრელოში (ყულიშკარის თემის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), კრ. “ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები”, ტ. V, თბ., 2002.
9. ჭითანავა დ., გერიტორიული თემის ერთი სახეობის შესახებ სამეგრელოში (“სამოხიო”), კრ. “ისტორიულ – ეთნოგრაფიული ძიებანი”, ტ. V, თბ., 2003.
10. ჭითანავა დ., გერიტორიული თემი სამეგრელოში, კრ. “ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები”, ტ. VIII, თბ., 2004.
11. ჭყონია ი., ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955.
12. Льюис Г., Морган, Древнее общество, Л., 1936.
13. Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи, М. 1974.
14. Штернберг Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии, Л. 1933.

მზია წიკლაური

მონადირეობა არხოვის თემში

არხოვის ისტორიის განვითარების ყველა ეტაპზე გამორჩეულნი იყვნენ ერთის მხრივ, სახალხო გმირები, რომელთაც მამაცობითა და ვაჟკაცობით გამოუჩენიათ თავი სხვადასხვა ბრძოლების დროს, ხოლო მეორეს მხრივ, უფროსები-ხვეისბერები, რომელნიც თავისი ბრძნული გონებითა და მოქმედებებით წარმართავდნენ არხოვისა და საერთოდ, ხვესურეთის ცხოვრებას, ქმნიდნენ რჯულის კანონებს, აყალიბებდნენ ადათ-წესებს, საფუძველს უყრიდნენ ჩვენამდე მოღწეულ დიდებულ გრადიციებს.

ყველა პატივსაცემი არხოვიონს სიყრმიდანვე უნერგავდნენ სამშობლოს სიყვარულსა და თავდაჭერას, სიმამაცესა და სწრაფვას ვაჟკაცობისადმი, სინდის-ნამუსისა და გრადიციებისადმი პატივისცემის გრძნობებს.

თუმცაღა, ცხოვრების წესისა და განვითარების დონის ცვლილება მრავალი წეს-ჩვეულებას უცვლის იერსახეს. არხოვში კი (ამ მხრივ) პირიქით შეიძლება ითქვას, რომ განვითარების დონისა და ინტელექტის გაღრმავებამ დახვეწილი ფორმით უფრო მეტად წარმოაჩინა ის წეს-ჩვეულებები, რაც წინაპრებს დაუნერგავთ ადათ-წესების სახით ჯერ კიდევ საუკუნეების მიღმა. ეს შეიმჩნევა ჯვარ-სალოცავებთან დამოკიდებულებებში, უფროს-უმცროსობაში, სტუმარ-მასპინძლობაში და ა. შ.

ამ თვალსაზრისით ამ შემთხვევაში განვიხილავთ მონადირეობას, როგორც ერთ-ერთ უძველეს და უმთავრეს საქმიანობას ვაჟების ნამდვილ მეომრებად აღსაზრდელად, მათ გამოსაწრთვნელად. იარაღის ხმარება, ფხიბელი თვალი, გამჭრიახი გონება, მაგარი მუხლი – ეს ყველაფერი სა-

წყისი ეგაპი იყო მათთვის შემდგომში სამხედრო ხელისუფლების დასაუფლებლად.

„წინავე სრუ მენადირეებ ყოფილან არხოგ, იშვიათად იქნებოდ იქ ახალგაზრდა ფლახვი“ – ამბობს 82 წლის არხოგელი მთხრობელი ნინო ცისკარაული.

მონადირეობას თავისი წესები ჰქონდა, რომელსაც კავკასიონის მიუვალ და ძნელად მისაღვალ მთაგრეხილებში შეხიბნულ, მის სამხრეთ თუ ჩრდილოეთ კალთებზე მცხოვრებ მთიელთა „დაუწერელ კანონებში“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა.

მონადირეობა, გარდა იმისა, რომ სახელი იყო, მას სამხედრო მნიშვნელობაც ენიჭებოდა. მონადირეებმა კარგად იცოდნენ ბილიკები მთებსა თუ კლდე-ჭიუხებში. ამამბეა სწორედ ნათქვამი: „ჯიხვი ზრდიდა მესამღვრეებსა და ალპინისტებს არხოგში“-ო. მგერს თვალს შეასწრებდნენ, ან კვალს ნახავდნენ, და თემსაც მზადყოფნაში მოიყვანდნენ.

ხევსურულ ხალხურ პოეზიაშიც არც თუ ისე იშვიათად ვხვდებით ზემოთ თქმულის აღმნიშვნელ სტრიქონებს, მაგ: „არხოგის საჯიხვეებო, ნაჭერნო ხმლით და სისხლითა“...

მთხრობელთა გადმოცემით, არხოგში მაფხულსა და შემოდგომაზე ნადირობდნენ (არხოგში ნადირობა გაიგივებულია ჯიხვების ხოცვასთან). დედალი ჯიხვის (შუნის) მოკვლას ერიდებოდნენ. ყველა ცდილობდა, ასაკოვანი (შვიდ წელზე მეტის) ჯიხვი მოეკლა. ნადირი მათ შინაური პირუტყვის დანამატად მიაჩნდათ და ამიგომაც უფროთხილდებოდნენ. თუ ხორცის საჭიროება არ იყო, უბრალოდ, სპორტული ინტერესის გამო, არ ნადირობდნენ-ო

თუმცა, აღ. ყამარაულის წიგნში „ხევსურეთი“ ნადირობა ამგვარად არის აღწერილი: „ხევსურები ნადირობასაც მისდევენ. ის დახელოვნებული მსროლელია, ამიგომ უყვარს მას ამ ხელოვნების გამოჩენა. ხევსური მარგო თავის

გასართობად, საეარჯიშოდ ნადირობს. იქ ნადირობას მხედრობა ლოდ პირადი გასართობი ხასიათი აქვს. ნადირობა მისთვის დიდი ვაჟკაცობაა, სადაც ათასნაირი საფრთხე მოელის გულად მონადირეს, როცა ის ჯიხვზე ნადირობს. ფრთხილ ნადირს კაცისათვის მიუვალი ადგილები უყვარს საცხოვრებლად“ (1, გვ. 48).

ნადირობას არხოგში რელიგიური სიწმინდით იცავენენ. „ნადირობის წინ მონადირე განს იბანდა, შინიდან უთენია გავიდოდა, რათა არავინ შეხვედროდა გზაში. თუ რამოდენიმე მონადირე ერთად შეიყრებოდა, ვინც მოკლავდა, თავ-რქა და გყავი იმისი იყო, ხორცი კი თანაბრად ნაწილებოდა. თუ ვერ დაადგენდნენ ვისმა გყვიამ მოკლა ნადირი, მაშინ ყველაფერს სწორად იყოფდნენ. ნადირობისას შეხვედრილ ქისტ მონადირეს ნანადირევს თანაბრად გაუნაწილებდნენ. გაგყავებამდე (ვიდრე ფეხის გყავს ჩაუხევედნენ) თუ შემთხვევით ვინმე შუესწრებოდათ, იმასაც წილი ერგებოდა. ნადირობის დროს ყველაზე მეტი საქმე უმცროსს კქონდა: ხორცის დაჭრა, შეშის დაჩეხვა, ცეცხლის დანთება. ამიგომ ვისაც არ უნდა მოეკლა ნადირი ე.წ. „საცულეს“ მას აძლევდნენ (წელის ბოლოდან კულის ძვლიანად ბარძაყის სახსრებგადახსნილი გავის ნაწილი). თუ უმცროსი თვითონ მოკლავდა, მაშინ საცულე უფროსისა იყო, დღეობის დროს კი - ჯვარში ჯვარიონს ეგზავნებოდა“-ო, კკითხულობთ თ. ოჩიაურის წიგნში (2, გვ. 69).

ნადირობისას საგზლად პურიც მიჰქონდათ მონადირეებს. საგზალი პირველად მონადირეთა შორის უფროსისა უნდა შეიჭამოს, რათა საგზალი უმცროსმა აგაროს, საერთოდ ასეთია ნადირობის წესი-ო, აღნიშნავს არხოგელი სოფ. ამდის მოსახლე, მონადირე ბურაბ წაკლაური (ბაკათ ბურაბი).

ნადირობის ხელოვნება ხალხურ, ხვესურულ პოეზიაშიც არაერთგზის არის გამოხატული. მაგ: „შობწვერო გადა-

სავალო, მაგლილო ჯიხეებისაო, სამღვარო სისხლით ვრილო ჩვენა და ქისგებისაო.“

არხოტში სანადირო ადგილებია:

ნეჩხითო (ახიელის მხარეზე);

გერლა (ინგუშეთისა და არხოტის სამღვარზე);

თათელი, გველის მთა, განიეს მთა (ცროლის გადასასვლელში).

განიეს მიდამოებში იყო: თბილწყალნი, ჭარუხი, ქასურნი, ბისნა (განიე ცროლის გადასასვლელშია და ეს სანადიროები იქ არის სულ). შავწყალი, ჩორეხი, ბისნა (ამლის გერიტორიები), ამჟორტე სანადირო ადგილიც იყო და საცხოვრებელიც (საბოსლო). – ჩვენ ვცხოვრობდით იქ, – აღნიშნავს ამლის მკვიდრი ბეწინა წიკლაური.

ბერხი – ეს გერიტორია არხოტს არ ეკუთვნოდა, მაგრამ მაინც ნადირობდნენ. „ისე წესით უფლება არ გვქონდა ქისგეთში ნადირობისა, მაგრამ მაინც დავდიოდით,“ – მოგვითხრობს ერთ-ერთი მონადირე ბეწინა წიკლაური.

ბერხი ჩეჩენ-ინგუშეთის გერიტორია იყო. „ერთ-ერთი ნადირობის დროს ბერხში დათვები დავხოცეთო, – იხსენებს სოფ. ამლის მკვიდრი, მონადირე მურაბ წიკლაური (ბაკათ მურაბი). „დავხოცეთ მაგრამ შიშით ახლოს ვედარ მივდიოდით, დათვმა თავის მომკვდარუნება იცის, მუსტად არ ვიცოდით, მკვდრები იყვნენ თუ არა. ბოლოს დავაგყავეთ ეს დათვები, დავაგორეთ ბალახზე, გყავები კი გადაფინეთ ესში, ხუჩბაროვის ბანდის ლობეზე (ასე უწოდებენ ამ ლობეს). ეხი გამოქვაბულია კლდეში და მონადირეები იქ ათენებენ ღამეს. იმ დღეს კიდევ ოთხი ჯიხვი მოვკალით და ოთხივე იქვე გვავეში ჩავმარხეთ, რომ შენახულიყო. მეორე დღეს ეს ჯიხვები მურაბმა და ირაკლიმ (ამლიონი მონადირეები) წაიღეს სახლში. ამავე დროს ამ ადგილებში ნადირობდნენ არაბული გიორგი (ჯუთელი), წიკლაური უმცრუა (ამლიონი) და

გოგოჭური ბაბუა (მთასიქითელი). ზურაბისა და ნათელისძის დახოცილი დათვები რომ ნახეს, ძალიან შეშინებულან, ეს გატყავებული დათვები ადამიანები ეგონათ თურმე (გატყავებული დათვი ძალიან ჰგავს ადამიანს) და გაქცეულან. ბოლოს ჯუთელ გიორგის უთქვამს, ვნახოთ, ვინ არიან, ხევსურები თუ ქისტებიო, სოფელში რომ მივალთ, რა ვთქვათ, ხალხი ვნახეთ დახოცილი და გავიგოთ მაინც ვინ არიანო, ბოლოს უნახავთ დათვის ტყავები და დარწმუნებულან, რომ ნანადირევი იყო და არა დახოცილი ხალხი“-ო.

სანადირო ადგილები ძირითადად მაინც თოვლ-ყინულიანი იყო, მონადირეებს ხშირად იქ ღამის თევზ უხდებოდათ და ამიგომ ასეთი წესი ჰქონდათ: მათ ერთ ჯერზე გასათბობი შეშა მაინც უნდა დაეგოვებინათ ეხში, შემდეგში მოსულ სხვა მონადირეს რომ დახვედროდა.

არხოტელებისა და ინგუშების საერთო სანადირო ტერიტორია იყო აგრეთვე „შიბუ“, „შიბუ-ღელე“ (გადასასვლელი ინგუშეთში ჭიმლიდან). ეს ადგილი ძირითადად „ჭიმლიონთ“ (სოფ. ჭიმლისა მოსახლეობისა და „შავანელთ“ (შავანელების, ინგუშების) საერთო სანადირო იყო. სოფელი ჭიმლა არხოტის თემის სათავეშია, ინგუშეთის მხარეს მას ემუზობლებოდა შავანიც. „ღილღველ-შავანელთ“ და „ჭიმლიონთ“ კარგი ურთიერთობა ჰქონდათ, ზოგიერთებს ძმადნაფიცობაც კი აკავშირებდათ. ახალ წელს შავანელნი საჩუქრით გადმოდიოდნენ ჭიმლას. საჩუქრად ჯიხვის ტყავები და თავ-რქა გადმოჰქონდათ.

არხოტში ფრინველებიდან ძირითადად შურთხმე ნადირობდნენ. „ხევსურეთში ნადირობა ჯერ ისე არ დაკნინებულა – წერს თ. ოჩიაური, – ჩიტების მხოცველს მონადირე რომ დაუძახონო. არც ის ითვლება მონადირედ, ვინც სხვა გარეულ ცხოველებს ხოცავს, ამ სახელს იმას ეძახიან, ვინც წმინდა ნადირს – ჯიხვსა თუ არჩვს, ანდა ირემს მოინადირებს. საჯიხ-

ვეებში მიჰყვება ცხოველს. საჯიხვეებში სიარული კი ყველას არ ძალუძს, მაგარი მუხლი, უშიშარი თვალი, სისწრაფე და ამგანობა უნდა ჰქონდეს ჯიხვების მიმყოლს“ (2, გვ. 67)

„მონადირედ არ მიიჩნევენ, მაგრამ ხალხისთვის ზიანის მომგან ცხოველის მომკვლელს თავისებური დაფასება მაინც ჰქონდა. განსაკუთრებით უასლებოდა ყორნის მომკლავი. ვაჟების, ბრძოლაში ნახოცი ვაჟების ლემის მჭამელის მომნადირებელს ჯვარში ლუდიან ჩხუგს უდგამდნენ. ლუდიან კოშს მიართმევდნენ მგლის მომკლავსაც. არხოტის ჯვარში თვითონ ხუცესი დაუდგამდა: – „შენი პატივია, სახელი და გამარჯვება ნუ მოგიშალოს ნუმც მგერზე, ნუმც ნადირზეო“ (2, გვ. 68-69).

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ხევსურეთში მონადირეობა ერთ-ერთი აზარტული სპორტული თამაშისაა როგორც საწვრთნელი ვარჯიში მომავალი თაობისა.

ხევსური ახალგაზრდები ბავშვობიდანვე სწავლობენ იარაღის ხმარებას, რაც ძირითადად ნადირობაში ვლინდება და იხვეწება. ჯერ კიდევ ალ. ყაზბეგი (თავის ნაწარმოებში) აღნიშნავდა ხევსურეთში ვაჟების თავისებურად აღზრდას: „შესანიშნავია მათი სპარტანულად შვილების აღზრდა, მათი სპარტანულივე ცხოვრება, პატიოსნება, გულადობა“... (3, გვ. 50).

Mzia Tsiklauri

Hunting in Arkhoti Community

In Arkhoti community as well as generally in Khevsureti, hunting is one of the gay games, kinds of sport training the future generation.

The Khevsurian young people learn the usage of the weapon since their childhood that is mainly expressed and developed in hunting.

Alexander Kasbegi mentioned in his novel about the upbringing tradition of the young people in Khevsureti: "Their spartanian way of young people's upbringing is wonderful. Their spartanian life itself, honesty, courage and what not is worth mentioning.

Hunting had its rules that should take the important place in so called "unwritten law" of the Caucasian highlanders.

Hunting was not only occupation but it had some military importance as well. Hunters knew well about some paths to mountains or rocks. Just for it is said: "Auroch could grow up some frontier guards or alpinists in Arkhoti".

Their eyes could easily catch the enemy or they did mention some traces and the whole community stood by. Some lines that can prove unmentioned not so seldom can be found in Khevsurian folk and poetry.

Hunting is one of the oldest and most principle occupation for bringing up and training young generation as real fighters.

The usage of weapon, a watchful eye, clear intellect, wolf's knee were the starting stage for them in future military art mastering.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ალ. ყაზარაული, ხევსურეთი, თბილისი, 1932.
2. თ. თბილაური, ხევსურები და ხევსურეთი, თბილისი, 1977.
3. ალ. ყაზბეგი, ვადაკარგული მხარე, თხზულებანი, ტ. 5, თბილისი, 1950.

მზია გყავაშვილი

დაღესტნის (ქ. თემირ-ხან-შურისა და ქ. პეგროვსკის) ქართველობა და ქართული სამოგადოებრიობა 1832 – 1900 წლები

XIX საუკუნის ბოლოს დაღესტნის კასპიისპირეთში მრავალი ქართველი ცხოვრობდა. მათი უმეტესობა თავმოყრილი იყო ქ. თემირ-ხან-შურასა (ახლანდელი შურა) და ქ. პეგროვსკში (ახლანდელი მახაჩყალა). ამ ორივე ქალაქს რუსებმა საფუძველი ჩაუყარეს XIX ს-ის პირველ ნახევარში (შესაბამისად 1832 და 1842 წლებში). ისინი თავდაპირველად ციხე-სიმაგრეებს წარმოადგენდნენ. თემირ-ხან-შურა მდებარეობდა საშამხლოს ცენტრში, ყუმიყური პაგარა აულის ადგილას. პეგროვსკი კი კასპიის ზღვის სანაპიროზე, იმ ადგილას, სადაც, გადმოცემით, 1722 წელს მოწყობილი ლაშქრობისას დაბანაკებული იყო პეგრე I და სახელიც მის საპატივსაცემოდ ეწოდა (4, გვ. 85). თემირ-ხან-შურაში განლაგებული იყო ჩრდილოეთ დაღესტნის ჯარების მთავარსარდლობა და აფშერონის ქვეითი პოლკის შტაბ-ბინა. ციხე-სიმაგრეები მალე დიდ სამხედრო დასახლებებად გადაიქცნენ, სადაც დაბალი და მაღალი რანგის მრავალი სამხედრო მოსამსახურე (მათ შორის ბევრი ქართველი) იმყოფებოდა. მარგო 1845 წლის გაზაფხულზე 1700 ქართველი ქვეითი და ცხენოსანი მილიციელი და 50 თავად-აზნაური ჩავიდა თემირ-ხან-შურაში (5, გვ. 115).

თემირ-ხან-შურასა და პეგროვსკში თანდათან დასახლდნენ სხვადასხვა ეროვნებისა და სოციალური წარმომავლობის მშვიდობიანი მოქალაქეები – ზოგი მუდმივად, უმეტესობა კი დროებით. აქ ჩამოდიოდნენ სამხედროთა ოჯახის წევრები თუ გყვეთა პატრონები, რომლებიც ადგილობ-

რივი მაღალი თანამდებობის პირების მეშვეობით აწარმოებდნენ მოლაპარაკებებს გყვეთა გამოსხნის პირობებზე. განსაკუთრებით მრავლად იყვნენ ვაჭრები და სემონურ სამუშაოზე ქირით მოსიარულე გლეხები, რომლებიც ჯარისკაცებს პურით, სხვადასხვა პროდუქტებითა და პირველადი მოხმარების საქონლით ამარაგებდნენ. მათ შორის იყვნენ ქართველებიც (მაგალითად, სოლომონ სარაჯიშვილი – დვინით მოვაჭრე, იოსებ რაგიშვილი – მაღაზიის მეთვალყურე, თბილისელი ვაჭრები: ყარამან არლუთინსკი და აფენდიევი – პურით მოვაჭრეები (1845). იყო ვინმე „კაკალა,“ რომლის „ხელში გრიალებდა ასგრახანის, მამზანდარანისა და გილიანის ვაჭრობა. 1852 წელს მას ქ. პეგროვსკში საქონელი მიუვიდა ჩვიდმეტი გემით; 1845 წ. კი პეგროვსკიდან თემირ-ხან-შურაში პურს ქირით ეზიდებოდა ორმოცდაათი კოდელი გლეხი), (5, გვ. 115; 6, გვ. 51). დიდი სამხედრო დასახლება მრავალ მომსახურე პერსონალსაც საჭიროებდა.

XIX საუკუნის 40-იან წლებში თემირ-ხან-შურა და პეგროვსკი წარმოადგენდნენ ე. წ. შერეული ტიპის დასახლებებს, სადაც მოსახლეობის ძირითად ნაწილს, მართალია, სამხედროები წარმოადგენდნენ, მაგრამ მშვიდობიანი მოქალაქეებიც საკმაო რაოდენობით ცხოვრობდნენ. ხელსაყრელი მდებარეობისა და რუსეთის ხელისუფლების ხელშეწყობის შედეგად (ხელს უწყობდა ჩრდ. კავკასიაში რუსი კოლონისტების დასახლებისა და მისი ათვისების პროცესს) თემირ-ხან-შურა და პეგროვსკი XIX საუკუნის 50-იანი წლების ბოლოს გადაიქცნენ კავკასიის მნიშვნელოვან სამრეწველო, სავაჭრო და კულტურულ ცენტრებად. განსაკუთრებით დაწინაურდა თემირ-ხან-შურა, რომელიც გახდა ამ მხარის აღმინისგრაციული ცენტრიც. აღნიშნული ქალაქის მნიშვნელობის მრდაში დიდი როლი ითამაშა კვირაობით აქ გამართულმა ბაზრობამ, სადაც სავაჭროდ ჩამოდიოდა იმპერიის

სხვადასხვა რეგიონის მრავალი მოქალაქე და ყოველწლიურად თავს იყრიდა 300 ათასი მანეთის საქონელი. 1857 წ. თემირ-ხან-შურაში რეგისტრირებული იყო 108 სავაჭრო ფარდული. ამ ბაზრობას სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა ადგილობრივი მთიელებისთვისაც, რადგანაც მდებარეობდა მაღალმთიანი დაღესტნიდან გადმომავალი გზების თავშეყრის ადგილას (11, გვ. 84). ქალაქში დულდა კულტურული ცხოვრებაც, რომელშიც მშვიდობიანი მოქალაქეები თუ სამხედროები ერთნაირად მონაწილეობდნენ. კავკასიის ომში მონაწილე რუსეთის არმიის უმაღლესი სამხედრო მოსამსახურეები ძირითადად არისგოკრატიული ფენის წარმომადგენლები იყვნენ, რომელთა უმეტესობას კარგი განათლება ჰქონდა მიღებული და ომამდე აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაში. ბუნებრივია, რომ ისინი ცდილობდნენ მოსაწყენი ჯარისკაცული ყოფა ხალისიანი და მრავალფეროვანი გაეხადათ, შეძლებისამებრ კეთილმოეწყოთ თავიანთი სამხედრო დასახლებაც. გამთრობით თემირ-ხან-შურაში „დიდი შექცევები იმართებოდა: სობრანიე, კლუბი, თეატრი, კავალკადები, ჟანპოლი“ (5, გვ. 142). აქ დადგმულ სპექტაკლებში ქართველებიც მონაწილეობდნენ. 1853 წ. გრ. ორბელიანი (მას კავკასიის ომში მაღალი თანამდებობები ეკავა) სწერდა ილია ორბელიანს: „შურაში გავმართეთ თეატრი, ქალებიც თამაშობენ, მეტადრე მაღამ პალარჟელსკაია დიდად გამოჩენით; კაცებში კნიაზ ბაგრატიონი და სემიონოვი საუცხოოდ თამაშობენ“ (6, გვ. 57; 10, გვ. 46). მაფხულის დადგომასთან ერთად აქაური სამოგადლობა „ბალში სეირნობაში ატარებდა ღროს“ (5, გვ. 152). გრ. ორბელიანის ხელმძღვანელობით თემირ-ხან-შურაში XIX ს-ის 40-იან წლებში აშენებულა ეკლესია (5, გვ. 174), იმრდებოდა ქ. პეგროვსკის მნიშვნელობაც. ის დიდი საპორტო ქალაქი გახდა. აქ XIX ს-ის 50-იანი წლების ბოლოს ცენ-

გრაღური რუსეთიდან ქ. ასგრახანის გავლით შეჰქონდათ 2500 ფუთი რკინის ნაკეთობა, 1200 ფუთი რკინა და 300 ფუთი თუჯი. 1857 წ. პეტროვსკს ოფიციალურად ეწოდა ქალაქი და აქ დაწესდა სამოქალაქო მმართველობა. გაიზარდა მისი მოსახლეობის რაოდენობაც და 50-იანი წლების ბოლოს 11 ათასი ადამიანი შეადგინა (4, გვ. 84).

დაღესტნის დაპყრობის (1859 წ) შემდეგ რუსეთის იმპერიის სხვა რეგიონების მსგავსად აქ ბურჟუაზიული რეფორმები გაგარდა (60-იანი წლების ბოლოს). მხარის ცხოვრებაში დაიწყო ძირეული ცვლილებების ხანა. რუსეთში ბურჟუაზიული ურთიერთობის სწრაფი განვითარებისათვის აუცილებელი იყო რუსურსებით მდიდარი განაპირა მხარეების ეკონომიკის გარდაქმნა (11, გვ. 84). მეფის მთავრობას არ აკმაყოფილებდა კავკასიის მექანიკური შეერთება, იგი საჭიროდ მიიჩნევდა მის ეკონომიურ ათვისებას. რუსეთის კაპიტალს კავკასია ესაჭიროებოდა როგორც ბაზარი და ნედლეულის წყარო, აგრეთვე, იაფი მუშახელის მიმწოდებელი. იმპერიის დანარჩენ გერიტორიებთან მჭიდრო კავშირისა და ქვეყნის ეკონომიკის აღორძინებისათვის დაიწყო საკომუნიკაციო საშუალებების მოწესრიგების პროცესი, რაშიც აქტიურ მონაწილეობას ქართველებიც იღებდნენ (მხარის სამხედრო უფროსი 1861-80-იან წლებში იყო ლ. მელიქიშვილი, მის დაქვემდებარებაში იყვნენ აღმინისგრაციული რეგოლის ქართველი მოხელეები. გზების შეკეთება-მშენებლობა მათ ერთ-ერთ მოვალეობას შეადგენდა) (9, გვ. 45-46). ყოველივე ეს ხელს უწყობდა ჩრდ. კავკასიაში მრეწველობის, სოფლის მეურნეობისა და ვაჭრობის განვითარებას, რამაც კიდევ უფრო გამოაცოცხლა საქალაქო ცხოვრება და მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა თემირ-ხან-შურასა და პეტროვსკის დაწინაურებაში. მიმდინარეობდა ამ ქალაქებისა და მათი შემოგარენის კეთილმოწყობისა და დასუფთავების სა-

მუშაოები. დალესგნის ოლქის უფროსის ლ. მელიქიშვილის კანცელარიის უფროსის ვ. სარაჯიშვილის ხელშეწყობითა და მონაწილეობით 1875 წ. დაიწყო თემირ-ხან-შურასთან პარკის გაშენება. საფუძველი ჩაეყარა სანერგის მშენებლობასაც, რომელსაც ადგილობრივი მცხოვრებლები კარგი და იშვიათი ჯიშის ხეხილის ნერგებით უნდა მოემარაგებინა. პარკის მშენებლობას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქალაქის ჰიგიენური პირობების გასაუმჯობესებლად, რადგან იგი შენდებოდა თემირ-ხან-შურას შემოგარენში არსებული დამშრალი გბის ადგილას, სადაც საშინელი ანგისანიგარია სუფევდა (7, ფ. 1754, აღწ. I, № 5, გვ 1-2). ამ ქალაქების კეთილმოწყობასთან ერთად მაგულობდა მათი მოსახლეობის რაოდენობაც. ეს მაგება ძირითადად ხელოვნური გზით, სხვადასხვა ეროვნების მოსული მოსახლეობის ხარჯზე ხდებოდა. 1867 წ. დალესგნის გუბერნიაში 449000 ალაშიანი ცხოვრობდა, 1897 წ. კი – 586000, მაგება შეადგენდა 137100 ალაშიანს (4, გვ. 300).

მოსახლეობის რაოდენობის გაზრდის ერთ-ერთ წაყროს სამხედრო მოსამსახურეები შეადგენდნენ, რომელთა უმეტესობისათვის სამხედრო სამსახური თავის რჩენის ერთადერთი საშუალება იყო. საომარი მოქმედების დამთავრების შემდეგ ისინი ფაქტიურად უსახსროდ დარჩნენ, რადგან თავის ქვეყანაში არანაირი ეკონომიკური საფუძველი აღარ გააჩნდათ. XIX ს-ის 60-იან წლებში ჩრდ. კავკასიაში უფრო ხელსაყრელი პირობები იყო ახალი ცხოვრების დასაწყებად. ამიგომ ბევრმა მათგანმა მშობლიურ კუთხეში დაბრუნებას, იქ დარჩენა ამჯობინა. მათ შორის იყვნენ ყოფილი თუ მოქმედი ქართველი სამხედროები.

გარდა სამხედროებისა დალესგნის კასპიისპირეთში რუსეთის თითქმის ყველა რეგიონის მოსახლეობა სახლდებოდა. საქართველოში მიმდინარე მთელი რიგი პროცესები

(გლახთა შორის სოციალური დიფერენციაციის გაღრმავებამეფის რუსეთის მიერ უცხოური კაპიტალისა და სხვა ეროვნების მუშახელის მოზღვაავებისა და მიგრაციული პროცესების ხელის შეწყობა და ა. შ.) ხელს უწყობდა ქართველების რუსეთის სხვადასხვა გუბერნიებში გადასახლებას. განსაკუთრებით სწრაფად იზრდებოდა მათი რაოდენობა ჩრდ. კავკასიაში, მათ შორის თემირ-ხან-შურასა და პეგროვსკში. რეფორმამდე იქ ჩამოსულ ქართველებს ახლად ჩასულები ემაგებოდნენ. საარქივო საბუთების მონაცემებით 1870-იან წლებში თბილისელ მოქალაქეებს თემირ-ხან-შურასა და პეგროვსკის ოლქებში ფერმის, ვენახის, ხილის ბაღების გასაშენებლად და ბოსტნეულის მოსაყვანად არენდით აღებული ჰქონდათ საკმაოდ დიდი მიწის ნაკვეთები, რომლებიც ათი წლის შემდეგ სამემკვიდრეოდ უნდა გადასცემოდათ (1, გვ. 182). დალესტნის დაპყრობის შემდეგ (ისევე როგორც დაპყრობამდე) იქ მრავალი ქართველი მსახურობდა სამხედრო თუ სამოქალაქო თანამდებობებზე, იყვნენ დიდი და წვრილი ვაჭრები თუ უბრალო მოქალაქეები.

ქართველების დასახლება დალესტნის კასპიისპირეთის რაიონებში განსაკუთრებით სწრაფი ტემპით XIX ს-ის 80-იან წლებში მოხდა, თავის პიკს კი საუკუნის დასასრულისთვის, იქ გაჩაღებული სარკინიგზო ქსელის მშენებლობისას, მიაღწია. 1880-1896 წლებში დალესტნის გუბერნატორი იყო ნიკო მურაბის ძე ჭავჭავაძე, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა დალესტნის ეკონომიკური თუ კულტურული ცხოვრების აღორძინებაში. მისი გუბერნატორობის დროს თემირ-ხან-შურა გამოირჩეოდა სამაგალითო სანიგარული მდგომარეობითა და სანიმუშო წესრიგით. ქუჩები მშვენიერად იყო მოპირკეთებული. ქალაქი უმრუნველყოფილი იყო სასმელი წყლითაც (3, 1896, № 65, გვ. 3).

განუხრელად იზრდებოდა ამ მხარისათვის ქ. პეგროვ-

სკის როგორც საპორტო ქალაქის მნიშვნელობაც. ხოლო საუკუნის ბოლოს ჩრდ. კავკასიაში დაწყებულმა სარკინიგზო მშენებლობამ არამარტო თავი მოუყარა აქ დიდი რაოდენობით მოსახლეობას, არამედ გამოიწვია ამ ქალაქის ეკონომიკური, სავაჭრო თუ კულტურული ფუნქციის გაზრდა და ხელი შეუწყო შემდგომში ადმინისტრაციულ ცენტრად მის გადაქცევას (რკინიგზამ გვერდი აუარა ქ. თემირ-ხან-შურას.)

XIX საუკუნის 90-იან წლებში დაღესტნის კასპიისპირეთში საკმაოდ ბევრი ქართველი ცხოვრობდა. 1898 წ. გამ. „ცნობის ფურცლის“ ერთ-ერთი ქართველი კორესპოდენტი წერდა: „სადაც არ უნდა წახვიდეთ... არ იქნება რომ ქართველი კაცი არ შეგხვდეთ. მაგრამ რამდენი ქართველიც დაღესტანშია იმოდენა რიცხვს ქართველებისას – კი ვერა მხარეს ვერ შეხვდებით. აქ დაღესტანში უმეტესობას თვალსაჩინო ადგილები უჭირავთ სამსახურსა თუ ვაჭრობაში.... ჩვენს ქვეყანაში უქონლობას რომ შეუწუხებიათ, სხვაგან უცხო მხარეს უპოვნიათ სულის სიმშვიდე და ცხოვრების სახსარი“ (12, 1898, №605, გვ. 2).

დაღესტანში მცხოვრები ქართველები ნელ-ნელა კარგავდნენ ენას, ადათ-წესებს. მათმა უმრავლესობამ, განსაკუთრებით კი „იქ დაბადებულებმა და გაზრდილებმა“ XIX საუკუნის ბოლოსთვის ქართული წერა-კითხვა კი არა, ლაპარაკიც აღარ იცოდა. უფრო მეტიც, მოგიერთ მათგანს იმისიც კი რცხვენოდა, თავისი ეროვნება გამოეჩინა. დაღესტნელი ქართველების გარუსების შესახებ გულისგვიკივილით წერდა გიგო თოიძე: „მწუხარებით ავლნიშნავ, რომ აქაურ, აქ დაბადებულ და აღზრდილ ადამიანებს დაუკარგავთ თავიანთი სამშობლო... არც ლიგერაგურას და მწერლობას იცნობენ. ასე გასინჯეთ ქართველობასაც კი არ აჩენენ. ამის მიზეზი, რა თქმა უნდა, მშობლები არიან, – რომელნიც არ ჩამორჩებიან ჩარჩ-ვაჭრობაში ჩვენ მეზობელ ვაჭრებს. ქო-

ნება კი ბევრი უფლიათ ხელთ და თვის გვარ-გომობა და
ლაუენიწყებიათ“ (12, 1897, № 86, გვ. 3).

საქართველოს სრული რუსიფიკაცია, ქართველი ერის
თავისთავადობისა და მისი კულტურის მოსპობა იყო რუსე-
თის კოლონიური პოლიტიკის ერთ-ერთი შემადგენელი ნა-
წილი. XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან მეფის მთავრობა
სულ უფროდაუფრო ავიწროებდა ქართულ ენას, ხოლო 80-
იანი წლების ბოლოს საქართველოს სკოლებში ქართული
ლაპარაკი სასტიკად აიკრძალა, ქართველ მასწავლებლებს
სამსახურიდან ითხოვდნენ და მათ ნაცვლად ქართული ენის
სრულიად უცოდინარ პედაგოგებს ნიშნავდნენ. ბუნებრივია,
ასეთ ვითარებაში დაღესტნელ ქართველებში მშობლიური
ენის შენარჩუნება წარმოუდგენელ სიძნელებებთან იყო და-
კავშირებული.

მიუხედავად ამისა, დაღესტანში მყოფი ქართველების
ნაწილი ვრძნობდა რა გარუსების რეალურ საფრთხეს, ცდი-
ლობდა შეენარჩუნებინა ქართველობა, არ დაევიწყა ქარ-
თული ენა, წერა-კითხვა, ერთმანეთთანაც მჭიდრო ერთი-
ერთობა ჰქონოდა და სამშობლოსთანაც არ გაეწყვიტა კონ-
ტაქტი. მათზე დიდ გავლენას ახდენდა საქართველოში მიმ-
დინარე ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის აღ-
მავლობა. 80-იანი წლების დასაწყისში ამ მოძრაობის დრო-
შის ქვეშ დადგა საქართველოს თითქმის ყველა პროგრესი-
ული საზოგადოებრივი ძალა. ქართული ენის, კულტურის
დაცვისა და მისი შემდგომი განვითარებისათვის იქმნებოდა
კულტურულ-საგანმანათლებლო და სამეურნეო დაწესებულე-
ბები. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, 1879 წელს დაარსე-
ბული „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი
საზოგადოების“ საქმიანობა. ეს საზოგადოება მიზნად ისა-
ხავდა საქართველოში, და კავკასიის ყველა კუთხეში, სადაც
ქართველების მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო თავმოყრილი,

ქართული წერა-კითხვისა და ცოდნის გავრცელებას, ქართული უნიკალური წიგნებისა და ხელნაწერების, არქეოლოგიური ძეგლების, ხალხური შემოქმედების ნიმუშების შეგროვებასა და დაცვას, ქართული დაწყებითი სკოლების, სამკითხველოების გახსნას, ღარიბ მოსწავლეთა თუ სტუდენტთა დახმარებას და ა. შ. მარტო ის ფაქტი, რომ საზოგადოების 126 დამფუძნებელი წევრიდან სამი თემირ-ხან-მურაში ცხოვრობდა საკმაოდ მრავლისმეგყველია. ე. ი. საზოგადოებას დაღესტანში თავისი სამი რწმუნებული ჰყავდა, რომელთა საშუალებითაც დაღესტნელი ქართველები ინფორმირებულები იყვნენ საქართველოში მიმდინარე მოვლენებისა და კერძოდ კი წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მიერ გატარებული ღონისძიებების შესახებ (7, ფ. 481, № 1, გვ. 2). უკანასკნელის საქმიანობა მისაბაძი გახდა დაღესტნელი ქართველებისთვის.

ისევე როგორც საქართველოში, დაღესტანშიც დაიწყო ქართული წიგნების გამოცემისთვის ხელშეწყობა. კერძოდ კი, ქ. პეტროვსკში 1896 წ. ქართველებმა შეადგინეს პატარა წრე, რომლის მიზანიც იყო სხვადასხვა „საკითხავი“ წიგნების გამოცემა და სხვა გამომცემლებისთვის ფულადი დახმარების გაწევა. ამ მიზნით აქ სისტემატურად გროვდებოდა ფული (12, 1896, № 17, გვ. 2).

ეს წრე „ქართული სახალხო წიგნების გამომცემლებს“ წიგნების რეალიზაციაშიც ეხმარებოდა, წრის წევრები იძენდნენ საქართველოში გამოცემულ ქართულ „სახალხო წიგნებს“ და დაქირავებული კაცის საშუალებით ავრცელებდნენ როგორც ქ. პეტროვსკის ქართველებში, ასევე აქ ჩამოძღვარ გემებზე მომსახურე თანამემამულეებში. დაღესტნის ქართველებში განსაკუთრებით დიდი მოთხოვნილება იაფფასიან წიგნებზე იყო. საქართველოდან დაღესტანში წიგნებს გზავნიდნენ ქართველი გამომცემლები, რომელთა ღი-

რეზიუმე რეალიზაციის შემდეგ ეგზავნებოდათ ავტორებს.
1897 წ. პეტროვსკში წიგნები გაუგზავნია სამ პიროვნებას:
ი. როსტომაშვილს 19 წიგნი და ალბომი, თ. სახოკიას რუსულ-ქართული ლექსიკონი და ივ. ჩითაშვილს „სიალალ-მართლე კაცს არ დაჰკარგავს,“ რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა როგორც სიიაფის (5 კ.), ასევე შინაარსის გამოც. (12, 1897, № 253, გვ. 3) 1898 წ. პეტროვსკელი ქართველებისთვის უფასოდ გაუგზავნია თავისი გამოცემები გამ. „ცნობის ფურცლისა“ და „კვალის“ რედაქციებს (12, 1898, № 432, გვ. 3).

დაღესტნელი ქართველები მთარგმნელობით მოღვაწეობასაც ეწეოდნენ. წიგნები ძირითადად რუსულიდან ქართულად ითარგმნებოდა, მათ გამოცემებს კი დაღესტანში მცხოვრები ქართველი მეწარმეები აფინანსებდნენ. ნათარგმნი წიგნების უმეტესობა სამეურნეო დანიშნულების იყო. პეტროვსკელ ქართველს, მაისურაძეს უთარგმნია ევროპის «Домашняя сушка плодов и овощей и домашнее приготовление некоторых консервов» (СПБ, 1895), და რიგოვის «Приготовление некоторых консервов» (СПБ, 1893), რომელთა გამოცემაც ქ. პეტროვსკში მოქმედ ქართველთა ღვინის მეწარმეებელ სავაჭრო-სამრეწველო ფირმა „ანკარას“ ხელშეწყობით მომხდარა (12, 1897, № 411, გვ. 2).

1880-იანი წლებიდან საქართველოში დაიწყო ბიბლიოთეკა-სამკითხველოების გახსნა. ამ საქმის ერთ-ერთი ინიციატორი იყო ქ. შ. წ. კ. გამაზრცელებელი საზოგადოება, რომელიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა სამკითხველოებს მასებში ეროვნული თვითშეგნების გამოღვიძების, განათლებისა და კულტურის დონის ამაღლების საქმეში. ამ იდეის პოპულარიზაციას ეწეოდა გამ. „დროებაც“. საქართველოში ბიბლიოთეკების ქსელი განსაკუთრებით გაიზარდა 1890 წლის 15 მაისს გამოცემული წესდების შემდეგ, რომლის მი-

ხედვითაც ბიბლიოთეკა-სამკითხველოების შედამხედველობა ეკისრებოდა სასულიერო და სასწავლო უწყების წარმომადგენელს. ბიბლიოთეკის გახსნის ნებართვა შეიძლებოდა ეთხოვა როგორც კერძო პირს, ასევე დაინგერესებულ ორგანიზაციასაც. 90-იან წლებში საქართველოში მრავალი ბიბლიოთეკა-სამკითხველო გაიხსნა (13, გვ. 72) 1897 წელს პეტროვსკელ ქართველ ახალგაზრდებს დაუარსებიათ ქართული სამკითხველო ე. წ. „ქურნალისტიკუმი“, სადაც შეიძლებოდა ქართული, რუსული, გერმანული და სომხური წიგნებისა და პერიოდული გამოცემების გაცნობა. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ქართულ პერიოდულ გამოცემებს (12, 1897, № 296, გვ. 3).

დაღესტნის ქართველობას უცხოობაში თავის ქომაგად წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება ეგულებოდა, ამიტომ მას სთხოვდნენ, რომ ქალაქებში: თემირ-ხან-შურაში, პეტროვსკსა და დერბენდში დაეარსებინა ბიბლიოთეკები, რომელიც მომარაგდებოდა ქართული წიგნებითა და პერიოდული გამოცემებით და ერთი მოძრავი წიგნის მაღაზია. „თუ სიკეთეს იქმს და პეტროვსკში სკოლასაც გახსნის... ხოლო სკოლასთან საკვირაო კურსებიც უნდა დაარსდეს, რომ მოზრდილსაც მიეცეს სწავლის საშუალება“ (12, 1901, № 1652, გვ. 1-2), თუმცა დაღესტანში ქართული სკოლის გახსნა ვერ მოხერხდა.

თემირ-ხან-შურასა და პეტროვსკის ქართველობა ქართული ენის, კულტურისა და გრადიციების შენარჩუნებას ერთმანეთთან მჭიდრო ურთიერთობითაც ცდილობდა. ისინი ხშირად სგუმრობდნენ ერთმანეთს, განსაკუთრებით ახალი წლის დღეებში, რელიგიურ დღესასწაულებს კი ქ. პეტროვსკის საპატიმროს გუსალთა მოსაქცევ ეკლესიაში აღნიშნავდნენ, სადაც წირვა-ლოცვას ქართულ ენაზე აგარებდა მამა იოვანე შანოვაძე. მათთვის განსაკუთრებით საყვარელი

დღესასწაული ნინობა იყო. 1897 წ. ნინობას (14 იანვარს) შეკრებილმა ქართველებმა გადაწყვიტეს, „რომ ამ შესანიშნავ დღეს – და მასთან ყოველ დღესასწაულს ქართველთა ერთად შეკრება დაწესდეს და არ მოიშალოს სამუდამოდ.“ ეკლესიაში შეკრებილმა საზოგადოებამ შესაწირავი შეაგროვა წმინდა ნინოს ღიდი ხაგის შესაძენად, რომელიც ამ ეკლესიისთვის უნდა შეეწირათ (12, 1897, №405, გვ. 3). 1897 წ. საქართველოდან უცნობმა პირმა პეტროვსკელ ქართველებს 25 ცალი წმინდა ნინოს ხაგი გაუგზავნა, რამაც ღიდი სიხარული გამოიწვია დაღესტანში მყოფ ჩვენ თანამემამულეებში (12, 1897, №406, გვ. 2-3).

დაღესტნის ქართველობა შეძლებისამებრ მონაწილეობდა საქართველოში მიმდინარე საქველმოქმედო აქციებსა თუ კულტურულ-საგანმანათლებლო ღონისძიებებში.

XIX ს-ის 90-იან წლებში საქართველოში მიმდინარეობდა ფულის შეგროვება სხვადასხვა ქვეყნის უმაღლეს სასწაელებლებში გაფანტული ქართველი თუ კავკასიელი სტუდენტების დასახმარებლად. ქველმოქმედებაში დაღესტნელმა ქართველებმაც მიიღეს აქტიური მონაწილეობა. ქართველი სტუდენტებისთვის გამ. „ცნობის ფურცლის“ ინიციატივით 1897 წ. ფული შეგროვდა ქ. პეტროვსკში. 1879 წელს კი ქ. თემირ-ხან-შურაში კავკასიელი სტუდენტებისთვის შეგროვდა 700 მანეთი, საიდანაც 355 მან. გაიგზავნა ოდესის, დანარჩენი კი ქ. პეტერბურგის უნივერსიტეტში (12, 1897, №410, გვ. 2; 2, 1879, №25, გვ. 2-3).

1883 წელს გარდაიცვალა გრიგოლ ორბელიანი. 22 მარტს დაღესტნელმა ქართველებმა ქ. თემირ-ხან-შურაში გადაიხადეს მისი სულის მოსახსენებელი პანაშვიდი (2, 1883, №69, გვ. 2). 1895 წელს საქართველოში აღინიშნა კრწანისის თმის ასი წლისთავი. დაღესტნელმა ქართველებმა ეს თარიღი ქართულ ენაზე ჩაგარებული პარაკლისით აღნიშნეს. ამ-

ავე წლის ოქტომბერში ქართულმა საზოგადოებამ დიდწი-
ლით აღნიშნა რაფიელ ერისთავის იუბილე. დეპუტატთა შო-
რის დაღესტნის ქართველებიც იყვნენ. დაღესტანში დარჩე-
ნილები კი შეიკრიბნენ ქ. პეტროვსკის წმ. ნიკოლოზის ეკ-
ლესიაში და სამადლობელი პარაკლისი გადაიხადეს ქარ-
თულ ენაზე (3, 1895, № 229, გვ. 3; № 231, გვ. 2; № 186, გვ. 2).
1898 წლის 20 იანვარს პეტროვსკელმა ქართველებმა პანაშ-
ვიდი გადაუხადეს მეფე ერეკლეს (12, 1898, № 432, გვ. 2).

თავის მხრივ ქართული საზოგადოებაც დიდ ინტერესს
იჩენდა დაღესტნისა და იქ მცხოვრები ჩვენი თანამემამულე-
ების მიმართ. ამ მხრივ განსაკუთრებით ქართული პრესა
გამოირჩეოდა. გაზეთებს: „ივერიას“, „ღროებას“, „ცნობის
ფურცელს“ თავისი მუდმივი კორესპოდენტები ჰყავდა და-
ღესტანში: გ. თოიძე, გ. ბაღსარაშვილი, „ვინმე ტექნიკოსი“,
„ანკაროსანი“, „დაღესტნელი ქართველი“, რომლებიც თავის
წერილებში დაწვრილებით აშუქებდნენ არამარტო დაღეს-
ტნელი ქართველების ცხოვრებას, არამედ დაღესტანში მიმ-
დინარე ყველა მნიშვნელოვან მოვლენასაც. 1889 წელს ქარ-
თული დრამატული საზოგადოების ინიციატივით თემირ-ხან-
შურაში გასტროლებზე იყო სახელოვანი ქართველი მსახიო-
ბი ლადო ალექსი-მესხიშვილი, რომელმაც აქ ორი წარმოდ-
გენა გამართა და დიდი აღფრთოვანება გამოიწვია იქაურ
საზოგადოებაში (3, 1889, № 99, გვ. 2)

დაღესტანში გარკვეული ღრის განმავლობაში ცხოვ-
რობდნენ და მოღვაწეობდნენ ფოტოგრაფი ალ. როინაშვი-
ლი და მწერალი ეგ. ნინოშვილი.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ალ. როინიშვი-
ლის მოღვაწეობა დაღესტანში. პირველი ქართველი ფო-
ტოგრაფი, რომელიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა საქარ-
თველოში მიმდინარე ყველა კულტურულ, საქველმოქმედო
თუ საგანმანათლებლო ღონისძიებაში (იგი იყო წერა-კითხვის

გამავრცელებელი საზოგადოების ნამდვილი წევრი) დაღესტანში ჩავიდა 1881 წელს და დასახლდა თემირ-ხან-შურაში, სადაც რვა წელი გაატარა. ზაფხულობით ა. როინიშვილი მალაშთიან დაღესტანში მოგზაურობდა და სურათებს უღებდა როგორც ადგილობრივ მცხოვრებლებს, ასევე დასახლებულ პუნქტებსაც. აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ქართველმა ფოტოგრაფმა აღწერა დაღესტნელთა, კერძოდ კი ყუბაჩელთა, ცხოვრება, მათი რელიგია, ადათ-წესები, სხვადასხვა დასახლებული ადგილების მღებარეობა და დახასიათება (Несколько слов о кубачинцах, их происхождения, религия и правителях). როინაშვილის მიზანი ქართული ეროვნული მუზეუმის გახსნა იყო. დაღესტანში ის აგროვებდა არქეოლოგიურ და ნუმიზმატიკურ მასალას, ხოლო რაზმეც ხელი არ მიუწვდებოდა, სურათს უღებდა. მან მაგერიალური კულტურის ძეგლებზე დაკვირვებისას აღმოაჩინა ქრისტიანული, კერძოდ კი ქართული კულტურის კვალი დაღესტანში. „ქართული ისტორიული ძეგლების განადგურებამ, სამუზეუმო ნივთების აღვირახსნილმა მიტაცებამ, ის იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მხოლოდ ფოტოგრაფიით შეიძლებოდა უცყუარი დოკუმენტური მასალის შემონახვა და დაცვა, უცხოეთში გაგანა და ჩვენება იმისა, თუ რისი პაგრონი და შემქმნელი იყო ქართველი ერი თავისი მრავალსაუკუნოვანი არსებობის მანძილზე“ (8, გვ. 15).

კორესპოდენტის აზრით, „მეტად შესანიშნავი როინაშვილის მიმოსვლაში ის იყო, რომ მრავალი მასალა შეკრიბა იმისთანა, რომელნიც ნამდვილად ამტკიცებენ, რომ აქ დაღესტანში ყოფილა ქრისტიანობა, ვიდრე გავრცელებულია მაჰმადიანობა“ (2, 1883, № 12, გვ. 3).

XIX საუკუნის 80-იან წლებში ალ. როინიშვილს ნივთების იმდენად ცნობილი კოლექცია ჰქონდა, რომ მან მტკიცე კავშირი დაამყარა პეგერბურგისა და მოსკოვის სამეცნიერ-

რო წრეებთან და იგი აირჩიეს პეტერბურგის საიმპერატორ
რო საარქეოლოგიო საზოგადოების წევრად. იგი აღგენდა
ფოტოალბომებს კავკასიის შესახებ და უგზავნიდა ამ საზო-
გადოებას (2, 1884, № 32, გვ. 2).

1885 წელს ალ. როინიშვილმა კავკასიაში მოგროვილი
სიძველეებით ქ. თემირ-ხან-შურაში გახსნა პაგარა მუზეუმი
(2, 1885, № 54, გვ. 2). ამავე წელს მან პეტერბურგიდან ჩამოი-
ტანა სტერესკოპები და გრაფოსკოპები და როგორც თვი-
თონ წერდა: „რომელნიც ჩემს მუზეუმს შეეურთე და ამ ობ-
ტიკური მუშების შემწეობით მშვენივრად სჩანან ფოტოგრა-
ფიით გადაღებულნი სხვადასხვა შესანიშნავი სურათები კავ-
კასიისა, ასე რომ ყველა ჯურის ხალხისთვის არის სასია-
მოვნო სანახავი“ (8, გვ. 31-33). 1886 წელს 38 წლის ალ. როი-
ნაშვილმა მთელი თავისი ქონება: ფოტოალბომები ნეგატი-
ვები, არქეოლოგიური და ანტიკვარული ნივთები და სხვა
სიძველეები ანდერძით ქართველთა შორის წერა-კითხვის
გამავრცელებელ საზოგადოებას გადასცა (8, გვ. 40).

1887 წელს როინაშვილი თავისი მუზეუმით გაემგზავრა
ქ. ასტრახანში, შემდეგ სარაგოვში, შემდგომში მუზეუმი გა-
დაიგანა ქ. მოსკოვსა და პეტერბურგში (1888 წ.) მუზეუმს
ყველგან მრავალი დამთვალეიერებელი ჰყავდა (2, 1887,
№ 198, გვ. 2-3; № 271, გვ. 3; № 274, გვ. 2). მათ უმეტესობას
პირველად ჰქონდა შესაძლებლობა კავკასიის ბუნებას, და-
სახლებულ პუნქტებს, მის ისტორიას და კულტურას გასცნო-
ბოდა.

მუზეუმის ექსპონატების ჩვენება კარგად იყო გადაწ-
ყვეტილი. ფოტოალბომებსა და მხატვრულ სურათებთან ერ-
თად როინაშვილს შეეძლო ერთდროულად ოცდათორმეტი
მნახველისთვის ეჩვენებინა კავკასიის ხედების სურათები.
როინაშვილი პეტერბურგიდან თემირ-ხან-შურაში დაბრუნ-
და, 1889 წელს კი თბილისში ჩამოვიდა და თავისი სამუზეუ-

მო ქონებაც თან ჩამოიგანა (8, გვ. 54).

დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ალ. როინაშვილის მოღვაწეობას, როგორც საქართველოს, ასევე დაღესტნის ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და კულტურის შესწავლის საქმეში. მან მრავალი ქართული და დაღესტნური მაგერიალური კულტურის ნიმუში მოიძია, გადაარჩინა დაკარგვას ან უცხოეთში გაგანას და შემოუნახა შთამომავლობას. განსაკუთრებით აღსანიშნავია იმ პერიოდში მისი მოძრავი გამოფენის წვლილი ქართული, დაღესტნური და საერთოდ კავკასიური კულტურის თუ ისტორიის პოპულარიზაციისა და რუსეთის ფართო საზოგადოებრიობისთვის გაცნობის თვალსაზრისით.

ალ. როინაშვილმა დაღესტანში ქართული ხელმოწერებიც მოიძია. 1886 წელს მან დიმიტრი ბაქრაძეს გამოუგზავნა ხელნაწერი „ბაქარიანი“, ქ. შ. წ. კ. გ. საზოგადოებისთვის გადასაცემად. ამავე საზოგადოებას შესწირა მან დაღესტანშივე აღმოჩენილ ფარსადან გორგიჯანიძის ხელნაწერი წიგნი (3, 1886, № 109, გვ. 1; № 279, გვ. 2).

XIX ს-ის 90-იანი წლების დასაწყისში დაღესტანში ცხოვრობდა გამოჩენილი ქართველი მწერალი ევნატე ნინოშვილი. 1891 წ. გაზ. „ივერიაში“ გამოქვეყნდა მისი ნარკვევი „წერილი დაღესტნიდან (დაღესტანი წარსულში და ეხლა. ქ. დარუბანდი, როგორც სავაჭრო ქალაქი. ენდროს წარმოება და მევენახეობა.)“ ნარკვევი შედგენილი იყო დაღესტანში, კერძოდ დერბენდში, პორგ-პეგროვსკში, გიმრში, თემირ-ხან-შურაში და სხვ. მოგზაურობის შედეგად კი შეიცავდა მდიდარ მასალას XIX ს-ის 90 იანი წლების დაღესტნის მღებარეობის, მოსახლეობის საქმიანობის, სოფლის მეურნეობის, მრეწველობის, ვაჭრობის, განსაკუთრებით კი ქ. დერბენდის შესახებ (3, 1891, № 153-154, გვ. 3).

ამრიგად, XIX ს-ში რუსების მიერ დაარსებული სამხედრო დასახლებები: თემირ-ხან-შურა (1832 წ.) და პეგროვ-

სკი (1842 წ.) მალევე გადაიქცნენ ჩრდ. კავკასიის მნიშვნელოვან ქალაქებად. იმპერიის სხვადასხვა ეროვნების მოქალაქეებთან ერთად აქ ქართველებიც დიდი რაოდენობით ცხოვრობენ და აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ დაღესტნის სამეურნეო თუ კულტურულ ცხოვრებაში. მათი უმეტესობა ცდილობდა შეენარჩუნებინა ქართული ენა, ადათ-წესები. მათ მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ საქართველოსთანაც და ეხმარებოდნენ აქ მიმდინარე ყველა მნიშვნელოვან კულტურულ თუ საგანმანათლებლო ღონისძიებებს. თავის მხრივ ქართული სამოგადოებრიობაც დიდ ინტერესს იჩენდა კასპიისპირეთში მცხოვრები თანამემამულეებისა და დაღესტნის ისტორიისადმი. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ალ. როინიშვილისა და ევ. ნინოშვილის საქმიანობა.

Mzia Tkavashvili

Georgians in Dagestan and Georgian Society (1832-1900)

The military settlements founded by Russians in the first half of XIXc. (1832,1842) at the Caspian Seaside (Temir-Khan-Shura now town Shura, Petrovsk now town Makhach-kala) in the 50s of XIXc. were transformed into significant towns of the Caucasus. In the life of these towns with the other nationalities of the empire Georgians were active participants as well. After Dagestan invasion (1859) a lot of Georgians had high or low military, civil or administrative posts in the country. At the end of the 60s of XIXc. after carrying on the bourgeoisie reforms and as a result of the processes taking place in Georgia (the deepening of peasants' social differentiation, inflow of a foreign capital, promotion of migration

processes and settling the North Caucasus by king's government) the number of Georgian population was increased in the towns and reached its climax at the end of the 90s when the building of the railroad took place. Most of the immigrated Georgians became Russified but others tried to preserve mother language, traditions, continue relations with motherland. They were busily involved in donation cultural or educational activities. For their part the interest towards Georgians living in Dagestan and the history, culture of Dagestan was increased. The mentioned interest was the result of Georgian press and the Society of Spreading, Reading and Writing activity.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. Гасанов М. Р., Некоторые вопросы взаимоотношений народов Дагестана и Грузии по реформенного периода, в кн. Из истории взаимоотношении Дагестана и Россией и с народами Кавказа, Махачкала, 1982.
2. გაზ. «დროება».
3. გაზ. «ივერია».
4. История Народов Северного Кавказа (конец XVIII в – 1917 г.), под. ред. А. Л. Нарочницкий, М. 1988.
5. გრ. ორბელიანი, წერილები, I, რედ. აკ. გაწერელია, თბ., 1936.
6. გრ. ორბელიანი, წერილები, II, რედ. აკ. გაწერელია, თბ., 1937.
7. საქ. ცსიპ.
8. გ. ტაბიძე, ალექსანდრე როინიშვილი, თბ., 1962.
9. მ. ტყავაშვილი, ქართველები დაღესტანში (XIX ს.), თბ., 2000.

10. გ. ლუღუშაური, ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების კულტურული ურთიერთობა (XIX ს. და XX ს. დამდეგი), თბ., 1985.
11. ჩრდილოკავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, II, რედ. ზ. ანჩაბაძე, თბ., 1978.
12. გაზ. «ცნობის ფურცელი».
13. ტ. ცხვედაძე, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება, თბ., 1960.

ზამირა ქირია

სოფელ ყულევის ისტორიიდან

ხობის ადმინისტრაციული რაიონი მდებარეობს დასავლეთ საქართველოში – სამეგრელოში, კოლხეთის ვაკის, კერძოდ, ოდიშ-გურიის დაბლობის ფარგლებში.

რაიონის ტერიტორიას კვეთს ამიერკავკასიის რკინიგზის მაგისტრალი. უახლოესი რკინიგზის სადგურია ხობი, რომელიც თბილისიდან დაშორებულია 285 კმ-ით. აქვე გადის საკავშირო მნიშვნელობის გზატკეცილი ბათუმი-სამგრედია-სოჭი. რესპუბლიკური მნიშვნელობისაა ხობი-ყულევი, ხობი-ფოთი, თეკლათი-ჭალადიდის გზები.

ყულევი, სოფელი ხობის რაიონში, მდებარეობს შავი ზღვის ნაპირას. მდინარე ხობი შავ ზღვაში სოფელ ყულევთან ჩაედინება.

ყულევს ახასიათებს გენიანი სუბტროპიკული ჰავა ცხელი ზაფხულით, ზომიერი თბილი ზამთრით. აგმოსფერული ნალექების ოდენობა ყულევში ნაკლებია. აქ ჩაგარებული ჰიდროგეოლოგიურ სამუშაოთა შედეგად ღრმა ბურღულიდან მიღებულია ჰიპერთერმული მინერალური წყალი 50 გრადუსი ტემპერატურით.

მინერალური წყალი თავისი ქიმიური შემადგენლობით წარმოადგენს ქლორიდულ-ჰიდროკარბონატულ-ნატრიუმთან წყალს.

ყულევში ზღვის კომპლექსითა და ცხელი მინერალური წყლის აბაზანებით მკურნალობისთვის ნაჩვენებია გულსისხლძარღვთა, პერიფერიული ნერვული სისტემის ფუნქციური, სუნთქვის ორგანოების არაგუბერკულოზური ხასიათის დაავადებები, რაქიტი, მეორადი ანემია, ლიმფადენიტი და აგრეთვე გინეკოლოგიური ანთებითი დაავადებები (1).

კოლხეთის დაბლობში გაყვანილ ჭაბურღილებიდან დიდი ღებიგანი, გოგირდიანი ცხელი წყლები (თერმული წყლები) მიღებულ იქნა 3 (№ 7, № 8 და № 21) ჭაბურღილში (2), რომელთაგანაც ერთ-ერთი მდებარეობს ყულევის მიდამოებში. სოფ. ყულევში არსებობს აგრეთვე ანალოგიური მიწისქვეშა მინერალური არტეზიული წყლები (3).

ხობის რაიონში ასევე მოიპოვება კირქვების დიდი მარაგი. კირქვები გვხვდება სად. ჭალადიდის, სოფ. ყულევისა და ქვალონის მიდამოებში გაყვანილ ჭაბურღილებში 600-2700 მეტრის სიღრმიდან და ისინი აქაც საკმაოდ ბლომად შეიცავენ განმარხებული ორგანიზმების ნაშთებს (4).

როგორც ვხედავთ, სოფ ყულევის ბუნებრივ პირობებსა და რესურსებს ყველა პირობა გააჩნდა იმისათვის, რომ ოდიდგანვე ცნობილი ციხე-სიმაგრე, ჯერ კიდევ ახლო წარსულში, როგორც შავი ზღვის ნავსადგური, დაწინაურებულიყო. ამ გარემოებამ საკმაოდ დიდი გავლენა იქონია მხარის სამეურნეო საქმიანობაზე.

ნ. ხოშგარიას მიერ 1945 წელს ყულევში ჩატარებული გათხრების დროს აღმოჩენილი მაგერიალური კულტურის ნაშთები მიგვიითითებენ ამ მიდამოების უძველესი მოსახლეობის საგრძნობლად მაღალ კულტურულ დონეზე.

სოფელ ყულევის მოსახლეთა კარმიდამოები მდინარის გასწვრივ მდებარეობდნენ. მოსახლეობა მიმოსვლისათვის ფართოდ იყენებდა მდინარე ხობსა და მდინარე ცივას. თითქმის მთელი მისი სამეურნეო საქმიანობა დაკავშირებული იყო ამ მდინარეებთან.

ფოთთან, ძველ ფაშისტან, ყულევის უძველესი კავშირის შესახებ და, კერძოდ, შინასანაოსნო გზის (ხობი-ცივარიონი) სიძველეს შესახებ წერილობითი წყაროებიც მოგვითხრობენ.

II საუკუნის ბერძენი ისტორიკოსი არიანე თავის “მოგ-



ზაურობაში” ეხება სანაოსნო კომუნიკაციებს ქ. ფაშისა და მდინარე ხობს შორის მითითებული მანძილის სიდიდეს (180 სტად. = დაახლ. 33 კმ.). აღნიშნული სიდიდე სრულიად შეესაბამება ქ. ფოთიდან მდინარე ხობამდე (ყულევამდე) აღნიშნული გზის სიგრძეს.

ნ. ხოშგარიას მიერ ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების შემდეგ სოფელ ყულევის ტერიტორიაზე აღმოჩენილია ნამოსახლარები (ხელოვნურ ბორცვებზე), რომელთა ქვედა ფენები ძვ. წ. IV და III ათასწლეულს მიეკუთვნება. ყველაზე უფრო გვიანდელი ფენა, რომელიც მხოლოდ ერთ მოსახლეობაშია დადგენილი (მდ. ცივამდე), ქალაქის გიპის შენობათა ნაშთებს წარმოადგენდა.

ამ ორი ნამოსახლარიდან ერთი მღვის სანაპიროსთან, მდინარე ხობის მარჯვენა ნაპირას მდებარეობდა, მეორე კი მღვიდან 300 მეტრის დაშორებით, მდინარე ცივამდე.

რაც შეეხება მეორე ნამოსახლარს, იგი მდინარე ცივას მიერ ორ ნაწილად იყო გადაჭრილი.

ამასთანავე დადგენილია სამი კულტურული ფენა და მეოთხე ფენის კვალი (ორივე ნამოსახლარში), რომელიც ძველ კულტურულ ფენებზე გრუნგის დამატებითი დაყრის დროს გამოუყენებიათ (5).

ქვედა ფენაში აღმოჩნდა თიხის ჭურჭელი და საკულტო ნივთები, ლითონის ჩამოსასხმელი ყალიბი და სხვა. გვიანდელ ბრინჯაოს ხანის ფენაში ნაპოვნია თიხის ჭურჭელი, ბრინჯაოს იარაღი-სამკაული, სპილენძის ბოდეები, თიხის კვირისტავეები, ქვის იარაღი და ა.შ. ბედა ფენაში გამოვლინდა ქვიტკირის ბალავრიანი აგურის ორი შენობის ნაშთი. ყულევის ნამოსახლარში ნაპოვნია რკინის საწური ქურის – საბერველის მილები, ორმოები და თვით რკინის წიდეები.

რკინის დასამუშავებელი ქურა-სახელოსნოები არამარტო აკმაყოფილებდა ქვეყნის მოთხოვნილებას რკინის



საჭურველზე, არამედ შორეულ ბაზარზე გასაყიდი ნაწარმი მზადდებოდა, თანაც მეტად თავისებური ხერხით, რომლის წყალობით, აქაური რკინა არ იყანგებოდა და ვერცხლისე-ბური ელვარებით იყო ცნობილი (6).

ნ. ხოშტარია ასკვნის, რომ “ყულევის წარსული დაკავ-შირებულია ფაზისის, ამ სანაოსნო მდინარის, უძველეს მნიშვნელობასთან, რომელიც მდინარე ხობთან მდინარე ცი-ვითა და არხით უნდა ყოფილიყო შეერთებული, რაც კოლ-ხეთის ამ უბანზე, სამდინარო ურთიერთობის ფართო სის-ტემას ქმნიდა” (7).

ასე, რომ ანგიკურ ხანაში და შუა საუკუნეებში მდი-ნარე ხობი სანაოსნოდ გამოიყენებოდა. მღვიდან საზღვაო ხომალდები შემოდისოდნენ კემხელში (დღევანდელ ყულევ-ში) ან კიდევ უფრო ბევით – ქარიანგასა და ხორგაში. ისინი დიდხანს იდგნენ ამ სოფლებში, სანამ უცხოელი ვაჭრები თავიანთ საქონელს არ გაყიდდნენ.

ნ. ბერძენიშვილი, თ. ბერაძე და მ. დუმბაძე თავიანთ ნაშრომებში “კემხელს” აიგივებენ ყულევთან.

XV საუკუნის ერთ-ერთ საეკლესიო საბუთში, სახელ-ლობრ, შამადავლა დადიანის საკათალიკოსო წიგნში ნათ-ქვამია, რომ “წყლის პირსა ჭალადიდს რიონს ბედან ნახე-ვარი ბაჟი ხოფისა ღვთისმშობლისა არის და ნახევარი კა-თალიკოსს, ქარიანგას და კემხელის მესამედი წყლის ბაჟი ყოვლად წმინდისა არის” (8). როგორც ჩანს, ჭალადიდის მემობლად მდებარე “კემხელი” დღევანდელ ყულევთან ლო-კალიზდება.

მოგვეპოვება სხვა საბუთებიც. კავკასიის არქეოლო-გიური კომისიის XIX საუკუნის დასაწყისის აქტებში რამდენიმე ადგილას მოიხსენიება “კემხალი”, (9) თურქეთი და მი-სი მოკავშირე ქვეყნები უკმაყოფილონი იყვნენ რუსეთის მი-ერ “კემხელ/კემხალის” დაკავებით.



როგორც აღვნიშნეთ, ხობის შესართავში მდებარე ყელევის შუა საუკუნეებში კემხელი ეწოდებოდა, ხოლო შემდეგში მდინარე ხობის შესართავთან არსებულ საზღვაო პუნქტს და სიმაგრეს “ყულევის” სახელით მოიხსენიებდნენ.

ნ. ასათიანმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ სახელწოდება “ყულევი” შეიძლება ნაწარმოები იყოს თურქული სიტყვა “ყული”-დან, რომელიც მონას ნიშნავს. იგი იშველიებს ჟან შარდენის ცნობებს მასზედ, რომ ხობის შესართავიდან ოსმალებს ქართველი გყვე მონები გაჰყავდათ (10).

რადგანაც ყულევის ნავსადგური განიცდიდა ოსმალთა გავლენას, სრულიად ბუნებრივია ის, რომ სოფლის სახელწოდებას საფუძვლად დასდებოდა თურქული წარმოშობის სახელი. როგორც აღვნიშნეთ, “ყული” თურქულად ნიშნავს მონას, ხოლო “კულე” – სიმაგრეს. ჩვენი აზრით, ყულევის გაიგივება მონასთან უფრო შესაძლებელია, რადგანაც ოსმალებს ცხოველი ურთიერთობა გააჩნდათ ყულევის ნავსადგურთან. ხოლო, როგორც ვიცით, სავაჭრო ურთიერთობის მთავარ ძალად “ტყვის სყიდვა” ანუ მონების გაყიდვა ითვლებოდა. სწორედ, რომ რუსეთის დამკვიდრებამდე, ხობის შესართავი ყულევად იწოდებოდა, ხოლო შემდეგში მას “რედუგ-კალე” დაერქვა.

კ. სპასკი-ავგონომოვი ეხება რა რედუგ-კალეს სახელწოდების წარმოშობის საკითხს, წერს: როცა კამაკებმა დაიკავეს ხობის შესართავი, მათ მდინარის მარცხენა ნაპირზე თითქმის ზღვის შესართავთან, ააგეს რედუგი. ამ “რედუგმა” და ჯაიანის ძველმა კოშკმა, უფრო სწორად ციხე-სიმაგრემ ანუ კალემ, მისცეს სახელი რედუგ-კალეს (11).

ნ. ხოშგარიას განმარგებით, რედუგ-კალე უცხოური წარმოშობის სახელია, რომელიც ციხე-სიმაგრეს ნიშნავს. მართლაც, კალედ იწოდებოდა არა მარტო ხობის შესართავი, არამედ სხვა ნავსადგურებიც, თავიანთი სიმაგრეებით.

ასე, რომ სიგვეა კალე ციხესიმაგრის მოგად სახელად წარმოვიდგება (რედუგ-კალე, სუხუმ-კალე, სუჯუკ-კალე და სხვ.) (12).

აქედან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ “რედუგი” და “კალე” უცხოური წარმოშობისაა და ორივე ნიშნავს ციხესიმაგრეს. “რედუგი” ფრანგულიდან წარმოდგარი და რუსულში გაბაგონებული სიგვეაა, ხოლო “კალე” თურქული წარმოშობისაა. ჩვენი აზრით, აღნიშნული გოპონიმების ერთდროული დამკვიდრება ნიშნავს იმას, რომ ჯერ კიდევ თურქებს არ დაუკარგავთ თავიანთი პოლიტიკური თუ არა, ეკონომიკური გავლენა მაინც აღნიშნულ ნავსადგურზე, ხოლო რუსები ამავდროულად ძალას იკრებენ სოფელ ყულევზე საბოლოოდ გაბაგონებისათვის.

რუსეთთან სამეგრელოს ძალდატანებითი შეერთების შემდეგ, პ. ციციანოვსა და გრ. დადიანს შორის შემდგარი შეთანხმების შედეგად, კერძოდ, 1804 წლის ოქტომბერში, რედუგ-კალე და მისი მიდამოები ბელევის ქვეითმა პოლკმა დაიკავა, რუსეთი კავკასიის შავი ზღვის სანაპიროზე გავიდა (13). ამ გზით სამეგრელოში შეყვანილმა რუსის ჯარებმა ოქტომბერ-დეკემბერში ერთ პოლკს მიაღწია (14).

ამ აქტის შემდეგ რედუგ-კალედ წოდებული ყულევის ისგორია სულ სხვა გზით წარიმართა.

1804 წლიდან შავი ზღვის საქართველოს ნაპირზე, მდინარე ხობის შესართავში, საფუძველი ეყრება ახალ ნავსადგომს რედუგ-კალეს. ნავსადგურებიდან ყველაზე ადრე რედუგ-კალეს ამოქმედების საკითხი იმიტომ დადგა, რომ XIX საუკუნის დასაწყისისთვის ბათუმი, ფოთი, სოხუმი ჯერ კიდევ არ იყვნენ გათავისუფლებულნი თურქების ბატონობისაგან.

დასახელებულ გარემოებათა გამო, XIX საუკუნის I ნახევარში რედუგ-კალემ მიიღო უპირატესობა და იგი ამ-

იერკავკასიის შავი ზღვის სანაპიროს მთავარ ნავსადგურად იქცა, მიუხედავად იმისა, რომ რელუტ-კალეს ნავსადგური მოხერხებული არ იყო ფართო ნაოსნობისათვის. ამიგომაც 1804 წელს ჩაისახა იდეა – ჭალადიდში არხით რიონის წაყლი ყორათში გადაეშვათ. ამით შეიქმნებოდა სანაოსნო მაგისტრალი, რომლითაც რელუტ-კალე რიონს დაუკავშირდებოდა.

არხის მშენებლობა 1922 წლისთვის დასრულდა. მას “რუსული არხი” შეარქვეს, რომლის სიგრძე 600 მეტრი იყო, იწყებოდა ჭალადიდის იმ უბანზე, რომელსაც საბაჟო ეწოდებოდა, მიემართებოდა ჩრდილოეთისაკენ და ყორათს უერთდებოდა. არხის სიგანე 6 მეტრს აღწევდა. ამის შემდეგ რელუტ-კალეში ზღვით მოსული გვირთი ნავეებით რიონში გადაჰქონდათ და შემდეგ იმავე ნავეებით ქვეყნის შიგნით ეზიდებოდნენ. მდინარე ხობსა და რიონს შორის გაყვანილ არხს* თავისი მნიშვნელობა 1858 წლამდე არ დაუკარგავს, მანამ სანამ ფოთში ნავსადგური არ გაიხსნა (15).

XIX საუკუნის დამდეგს რუსეთმა დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილი დაიკავა. ხობის შესართავში გადასხმული ჯარი ამიერიდან რუსული პოლიტიკის წინაპირობა იყო, რითაც რუსეთმა გაიუმჯობესა თავისი პოზიციები ოსმალეთთან მომავალ ომში.

სწორედ, 1806-1812 წლების რუსეთ-თურქეთის ომმა დიდი ზიანი მიაყენა რელუტ-კალეს. პირველად რელუტ-კალეზე თურქთა თავდასხმა მოხდა 1806 წელს, ხოლო მეორედ 1807 წლის 8 თებერვალს. არა ერთი ცდის მიუხედავად, თურქებმა ვერ შეძლეს ნავსადგურის აღება.

ბუქარესტის ზავის (1812 წ.) IV მუხლის საფუძველზე ამ-

* 1872 წელს ეს არხი რკინიგზამ გადაკვეთა და მასში ნაოსნობა აღარ შეიძლებოდა. გასული საუკუნის 30-იან წლებში სოფ. ჭალადიდში არხი მიწით ამოავსეს, ხოლო მდ. ყორათი მდ. ხობამდე გაყვანილმა ახალმა არხმა შეიერთა.

იერკავკასიაში რუსეთს ოსმალეთისათვის უნდა დაებრუნებინა იარაღით დაპყრობილი ტერიტორიები. ხელშეკრულების საიდუმლო მუხლის მიხედვით, რუსეთის “სარგებლობაში” გადადიოდა შავი ზღვის სანაპირო, დაწყებული მდინარე ბზივიდან ვიდრე მდინარე რიონამდე. ამ ნაპირზე მდებარეობდა შემდეგი ნავსადგურები: სოხუმი (სოხუმის ნავსადგურს იმ ხანებში ხელს უშლიდა მხარის ცენტრებისაგან სიმორე და მათთან დამაკავშირებელი სახმელეთო გზების უკარგისობა), ყულევი (რედუტ-კალე) და შეკვეთილი (16).

რუსეთმა მტკიცედ მოიკიდა ფეხი რედუტ-კალეში, რუსეთის ჯარმა ხელი მიჰყო ყირიმიდან ზღვის საშუალებით პროდუქტებისა და იარაღის შემომიღვას და დასავლეთ საქართველოში დაბანაკებული სამხედრო ნაწილების მომარაგებას. მათთვის მთავარი პირობა სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობის წარმართვა იყო.

1821 წლის 8 ოქტომბრის განკარგულებით ამიერკავკასიის პროვინციებს თავისუფალი ვაჭრობის ნებართვა მიეცათ.

თავდაპირველად სომეხი ვაჭრების თაოსნობით გახშირებულა მიმოსვლა ლეიპციგისა და ფრანკფურტის იარმარკებთან. აქ შექმნილი საქონელი იგზავნებოდა რედუტ-კალეში, შემდეგ სახმელეთო გზით თბილისში, ხოლო თბილისიდან ერევნითა და ნახჭევანით მიჰქონდათ თავრიზში.

მცირე აზიის ნავსადგურებიდან “მოდოდნენ საბერძნეთისა და სათათრეთის გემები, რომელსაც ნახავდით არამარტო ყულევის სანაპიროსთან, არამედ თვით მდინარე ხობზედაც” (17).

რედუტ-კალედან გაჰქონდათ სიმინდი, თუთუნი, ხილი, ტყავი, სანთელი, ხე-ტყე, ღვინო, თხილი, ბეწვი, დაფნა და სხვა, ხოლო საზღვარგარეთიდან შემოჰქონდათ როგორც მანუფაქტურა, ასევე სასურსათო პროდუქტებიც, ძირითადად შაქარი და მარილი.

განვითარებულმა ვაჭრობამ საქონლის ბრუნვა მილიონ მანეთამდე (ვერცხლის ფულით) ასწია.

როგორც ჩანს, ყულევის ნავსადგურით საქონელბრუნვის მკვეთრ აღმავლობას ადგილი ჰქონდა გრანზიგისა და ვაჭრობის შეღავათიანი კანონის 1821-1831 წლებში. საბაჟოების ოფიციალური ცნობებით ამ პერიოდში ყულევის გზით ამიერკავკასიაში შემოტანილი იყო 17 მილიონი მანეთის საქონელი, ხოლო გატანილ იქნა – 7 მილიონის (18).

შეღავათიანი კანონის თანახმად, საქართველოში ყველა ბითუმად მოვაჭრეს რუსეთის პირველი გილდიის ვაჭართა უფლება ენიჭებოდა. ისინი ყოველგვარი გადასახადებისაგან თავისუფლდებოდნენ. მხოლოდ იმპორტზე იყო დაწესებული 5%-იანი ბაჟი, ხოლო ექსპორტზე თავისუფალი გრანზიგი ვრცელდებოდა. შეღავათიან გარიფს თავისი უარყოფითი მხარეებიც გააჩნდა, კერძოდ საქართველო-ამიერკავკასია უცხოური იაფი საქონლით ივსებოდა, მაგრამ ამავე დროულად იმრდებოდა ყულევის ნავსადგურის მნიშვნელობა.

შეღავათიან და თითქმის თავისუფალი საგარეო ვაჭრობის დროს ადგილობრივმა ვაჭრებმა ფულადი კაპიტალი დააგროვეს. მთავარი საგრანზიგო გზის (ყულევი-თბილისი-ბაქო-ირანი) გასწვრივ მყოფ მცხოვრებთ საქონლის გადაზიდვით ფულის შოვნის საშუალება მიეცათ. გაფართოვდა საშინაო ბაზარიც. მაგრამ საშინაო და საგარეო ვაჭრობას ამიერკავკასიაში კოლონიური ხასიათი გააჩნდა და ამიგომაც იგი შედარებით ნაკლებად შეუწყობდა ხელს ჩვენი ქვეყნის ეკონომიკური წინსვლის საქმეს. რუსეთის მთავრობა ცდილობდა, რომ ევროპიდან ამიისაკენ მიმავალ ვაჭრებს, ნაცვლად გრაპიზონზე გამავალი გზისა, საქართველო-ამიერკავკასიის გზა აერჩიათ. მართალია, საბაჟო შემოსავალი არ იქნებოდა, მაგრამ რუსეთის განკარგულებაში მყოფი ყულევი, საწყობები, სანაოსნო გზა, გადაზიდვის საშუალებანი და

სხვა, დიდ შემოსავალს მოიგანდა. ეკონომიკური განვითარებისათვის უპირველეს ყოვლისა ექსპორტზე ზრუნვა იყო საჭირო, რასაც ცარიზმის ბაგონობის პირობებში პერსპექტივები არ გააჩნდა.

ევროპის (კერძოს ლეიპციგის) ბაზარზე თბილისელ ვაჭრებს ფული მიჰქონდათ და არა ადგილობრივი საქონელი (19). ევროპულმა საქონელმა მთელი ამიერკავკასიის ბაზარი მოიკცა. როგორც ჩანს, ევროპულმა საქონელმა განდევნა რუსული საქონელი, რაც ბუნებრივია, რუსეთის სუსტი ბურჟუაზიის უკმაყოფილებას გამოიწვევდა. ამიგომაც რუსეთი ცდილობდა საქართველო რუსული სამრეწველო საქონლის გასაღების ბაზრად გადაეყცია.

რუსეთის ფინანსთა მინისტრს კანკრინს, 1831 წელს ვითარების გასაცნობად გამოუგზავნია ვინმე პელჩინსკი. რედუგ-კალეში დაწესდა ახალი გარიფები. შემოგანილ საქონელზე ნაცვლად 5%-ისა, 25-30% ბაჟს ახდევინებდნენ. თავისუფალი ვაჭრობის სანაცვლოდ თბილისში დაარსდა ამიის სავაჭრო საზოგადოება, რის შედეგადაც ადგილობრივმა მოსახლეობამ დაკარგა შემოსავლის უდიდესი წყარო.

რუსეთი ფიქრობდა ევროპის კაპიტალი ამიერკავკასიის ვაჭრების ხელში დაეგროვებინა და შემდეგ ევროპისაკენ გზის ჩაკეცივით, ეს ვაჭრები ირანთან ურთიერთობაში გამოეყენებინა, მაგრამ რედუგ-კალეში ბაჟების აწვევის შემდეგ ყულევ-თბილისის სავაჭრო გზამ გრაპეზუნგ-არბუმისაკენ გადაინაცვლა, იქ კი ინგლისმა დაარსა სავაჭრო კომპანია და პირველობაც იგლო ხელში (20).

ამიერიდან საქართველო-ამიერკავკასიაში ევროპული საქონელი ირან-თურქეთის მხარეებიდან აღწევდა. კონგრებახდულმა ვაჭრობამ ფრთები შეისხა.

შელავათების გაუქმებამ, როგორც ვხედავთ, თავის მიზანს ვერ მიაღწია. ის ვერც რუსეთის სუსტი ბურჟუაზიის და

ვერც ადგილობრივი მოსახლეობისათვის აღმოჩნდა ხელსაყრელი, რადგანაც რუსეთის მრეწველობა ვერ აკმაყოფილებდა ამიერკავკასიისა და შემდეგ ირანის მოთხოვნებს. მნიშვნელოვანი სავაჭრო გზის დახურვა პირველ რიგში რუსულ კოლონიზატორულ პოლიტიკას ემსახურებოდა. მათ იცოდნენ, რომ განაპირა მხარეების დაწინაურება, რუსეთის მრეწველობის ჩამორჩენილობას კიდევ უფრო თვალსაჩინოს გახდიდა.

1846 წელს ვორონცოვმა შექმნილი სიგუაციიდან გამომდინარე გადაწყვიტა შეღავათების აღდგენა, რომელიც 1850 წლამდე მოქმედებდა (21).

მიუხედავად არასაიმედო პირობებისა, მე-19 საუკუნის 40-იან წლებში ყულევში ყოველ წელს 200-300 გემი შემოდოდა თურქეთის, ინგლისის, საბერძნეთისა და რუსეთის ნავსადგურებიდან. 50-იანი წლების დასაწყისშიც მისი საშუალო წლიური გვირთბრუნვა ერთ მილიონ მანეთს შეადგენდა (22).

1848 წლიდან გყიბულიდან ქუთაისამდე და რელუგ-კალემდე ქვანახშირის გადმოზიდვა კონტრაქტით იკისრა „გუბერნსკი სეკრეტარმა“ კრეიქანოვსკიმ, მაგრამ უგზობის გამო მან მხოლოდ მცირე რაოდენობის მანის გადაზიდვა შესძლო (23).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ პერიოდისათვის ქვანახშირის წარმოება უმნიშვნელო რაოდენობით ხდებოდა.

მნიშვნელოვანი ძვრები შეინიშნებოდა მეაბრეშუმეთობის დარგშიც. აბრეშუმის პარკი, როგორც ცნობილია, ადრეც გადიოდა საზღვარგარეთ, მაგრამ მისი ექსპორტი განსაკუთრებით 40-იანი წლებიდან გაძლიერდა. მხოლოდ რელუგ-კალედან 1850 წელს გაუგანიათ 2775 ფუთი აბრეშუმის პარკი, 1851 წელს - 2408 ფუთი, 1852 წელს - 9034 ფუთი და 1853 წელს - 10506 ფუთი (24).

1853 წლის აღწერით რელუგ-კალეში 68 ხის სახლი და 155 დუქანი არსებულა, გარდა სამხედრო გარნიზონის მიერ დაკავებული შენობებისა. იგი 1840 წლიდან ქალაქად იწოდებოდა. მცხოვრებთა რაოდენობა სამხედროების გამოკლებით 1060 სულს აღწევდა. შენობები უმთავრესად მდ. ხობის მარცხენა ნაპირზე ყოფილა განლაგებული. კერძოდ, ყულევის საკარანგინო-საბაჟოს შენობები, მართლმადიდებლური და ბერძნული ეკლესია, პროფ. აბიხის ობსერვატორია, სასტუმრო და სხვა. აგრეთვე ბაზრის მახლობლად არსებულა ქალაქის ორკლასიანი სასწავლებელი (25).

გერმანელი მწერლის ფ. ბოდენშტედტის თქმით მე-19 საუკუნის შუა ხანებში „რელუგ-კალე შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ყველაზე უფრო გამოცოცხლებული ნავსადგური იყო.“ მაგრამ ყირიმის კამპანიას ვერც რელუგ-კალე გადაურჩა და ჯარები ჩაყენებულ იქნა როგორც ყულევიში, ასევე ბათუმში, ქობულეთსა და სოხუმში.

1855 წლის 25 ოქტომბერს ენგურის ნაპირებთან გადახდილი ბრძოლების შემდეგ მგრის ჯარები განლაგდნენ ზუგდიდ-ხობსა და ნოჯიხე-ხორგა-ყულევის მიდამოებში. მთავარ ბანაკად ომარ-ფაშამ ყულევი გაიხადა. გურია-სამეგრელოს მილიციის ნაწილების დარგყმამ მგერი განადგურებამდე მიიყვანა. კაპიტულაციის წინ, 1855 წლის ნოემბერში დაბა ზუგდიდის მსგავსად, თურქებმა გადაწვეს რელუგ-კალე და თავს გაქცევით უშველეს (26).

ყულევის ნავსადგურს ამის შემდეგ ადგილობრივი მნიშვნელობა მიეცა, ხოლო XIX საუკუნის 60-იან წლებში შტატგარეშე (ყოფილ) ქალაქად გამოცხადდა (27).

ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც 1858 წელს მთავრობამ ნავსადგურად ფოთი დაამტკიცა (ფოთი თურქთაგან 1828 წელს გათავისუფლდა), ხოლო რელუგ-კალემ დაკარგა თავისი სატრანსპორტო ფუნქციები და რაც მთავარია, მოსახლეო-

ბის მნიშვნელოვანი ნაწილი.

სოფ. ყულევის დაცლაზე და ვაჭარ-კომერსანტთა ფოთში გადასახლებაზე მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ 1853 წელს მცხოვრებთა რაოდენობა 1060 სულს შეადგენდა, 1847 წელს - 600 სულს, ხოლო 1897 წელს რედუგ-კალეში სახლობდა 0,8 მოსახლე (28).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ერთ დროს აღორძინებული და მთელ საქართველოში ერთადერთი დაწინაურებული ნავსადგური თავის ძალას კარგავს, არა მარტო როგორც ნავსადგური, არამედ როგორც ქალაქი.

საქართველოს ოკუპაციის შემდეგ რუსეთი კვლავ ინტერესდება უკვე ყულევად წოდებული ნავსადგურით. აქ შენდება თევზჭერის დიდი სადგური, რომელსაც რესპუბლიკური მნიშვნელობა ჰქონდა.

მას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. სოფ. ყულევში შენდება თხევადი და მშრალი ტვირთების გადატანის ტერმინალი. „ტერმინალი 2000“ (ორგანიზატორი - გ. ბუკია, გენერალური დირექტორი - ს. ერაგია) დაარსდა 1999 წლის 30 ივლისს.

ტერმინალის აშენების მიზანია შუა აზიაში და ამერბაიჯანში წარმოებული ნავთობპროდუქტების ევროპაში გატანა შავი ზღვის მეშვეობით. ნავთობპროდუქტების გადაადგილება იწარმოებს შემდეგნაირად: თურქმენეთიდან კასპიის ზღვით ამერბაიჯანამდე, ამერბაიჯანისა და საქართველოს გავლით შავ ზღვამდე და შავი ზრვიდან ევროპაში. აღნიშნული სქემა მთლიანად ჯდება ევროპისა და აზიის დამაკავშირებელი სატრანსპორტო დერეფნის TRACACA-ს სისტემაში. ასევე მეორე მხრივ, ემთხვევა დიდი აბრეშუმის გზის იდეას, რომელიც ბუნებრივია ხელს შეუწყობს მის განვითარებასაც.

ამრიგად, სოფ. ყულევში წარმოებული ნავთობპროდუქტების საზღვაო ტერმინალის მშენებლობა ემყარება იმ

ისტორიულ მონაცემებს, უფრო სწორად იმ სანავიგაციო სამსახურს, რომელიც ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის დასაწყისში არსებობდა. მეორე მხრივ სოფ. ყულევის ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობებიც დამაკმაყოფილებელია. (მდ. ხობის წყლის დინამიკა და ჰიდროლოგიური მონაცემები მშენებლობის საშუალებას იძლევა. ენგურთან და რიონთან შედარებით ხობისწყალი წყნარია შესართავთან. ღონის ცვალებადობა წყალუხვობის და წყალმეჩხერიანობის დროს დაახლოებით ნახევარი მეტრია. ხასიათდება ნალექების მცირე რაოდენობით. ზღვის სანაპირო ზოლი დაცულია ზღვისმიერვე შექმნილი ბუნებრივი გზებით, რომლის სიმაღლე ზღვის დონიდან 2-3 მეტრია).

მაშასადამე, სოფ. ყულევის ნავთობპროდუქტების საზღვაო ტერმინალის მშენებლობა, რომელიც გეგავლენას მოახდენს არა მარტო სოფ. ყულევის განვითარებაზე, არამედ საქართველოს საზღვაო და საგრანსპორტო გზების დაწინაურებაზე, შეიძლება ჩაითვალოს დამოუკიდებელი საქართველოს ეკონომიკის განვითარების ერთ-ერთ წინაპირობად.

Zamira Kiria

From the History of the Village Kulevi

Natural conditions and natural recourses of the village Kulevi caused the succeed of its famous castle as one of the most advanced Black Sea ports.

The native merchants accumulated their financial wealth during foreign trade having favorable conditions and free character. The population living alongside the main transit rout (Kulevi-Tbilisi-Baku-Iran) had a chance to gain money with haulage. The

international trade was developed as well. But the foreign and internal trade in southern Caucasus had a colonial character and did not favor economical development of our country greatly. The Russian government tried to determine the choice of merchants coming from Europe to Asia in favor of Georgian-southern Caucasus rout instead of a one passing through Trabzon. Choosing the mentioned rout Russia was loosing customs but Kulevi, which was under Russian rule with its store houses, sea roads, means of haulage etc would have bring big income. In the first instance the increasing of export should have bring economic development but under Tsarizm domination it had not any outlook. The paper shows how once flourished, well known and the most promoted port loses its strength.

The current history of the village Kulevi is of interest. We also studied the history of building big sea oil products terminal showing the historical meaning and value of "Terminal-2000".

გამოყენებული ლიტერატურა და მასალები

1. მ. ნოდია, საქართველოს კურორტები და საკურორტო რესურსები, თბ., 1976, გვ. 176.
2. გამ. „კომუნიზმის მშენებელი,“ 1968. 20. VII.
3. მ. ფალავა, ხობის რაიონი (ფიზიკურ-გეოგრაფიული მიმოხილვა) „ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში,“ 1975, № 2, გვ. 72.
4. გამ. „კომუნიზმის მშენებელი,“ 1968, 1. VIII.
5. ნ. ხომგარია, სოფ. ყულევის არქეოლოგიური გამოკვლევა, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, 1946, ტ. VII, № 1-2, გვ. 78-79.
6. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970, გვ. 738.

7. ნ. ხომგარია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 3.
8. ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, 1921, I, გვ. 1.
9. „აქტები“, ტ. III, გვ. 174, 517, 518, 519.
10. მ. პაჭკორია, რელუტ-კალე, თბ., 1968, გვ. 7.
11. К. Спасский-Автономов, Редут-Кале, «Отечественные записки», 1847 г., 55, VIII, გვ. 25.
12. მ. პაჭკორია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 7.
13. იქვე, გვ. 3.
14. კ. ანთაძე, საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში, თბ., 1973, გვ. 12.
15. გამ. „კომუნიზმის მშენებელი“, 1989. 9. XII.
16. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 876.
17. გამ. „კომუნიზმის მშენებელი“, 1989. 26. VIII; 1975. 30. I.
18. გამ. „ახალი კოლხეთი“, 1970. 27. I.
19. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973. გვ. 913-914.
20. მ. პაჭკორია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23; გამ. „კომუნიზმის მშენებელი“, 1975. 30. I.
21. ფ. მახარაძე, ჩვენი ქვეყნის ეკონომიური მოძრაობა, გამ. „კვალი“, 1898, № 1, გვ. 11.
22. გამ. „ახალი კოლხეთი“, 1970. 27. I.
23. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. V, თბ., 1970, გვ. 89.
24. სუიცსა, ფ. 4, ანაწ. 8, საქ. № 450, ფურც. 227.
25. მ. პაჭკორია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 29.
26. იქვე, გვ. 35-36; გამ. „ახალი კოლხეთი“, 1970. 27. I; „კომუნიზმის მშენებელი, 1971. 25. III.
27. კ. ანთაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 176.
28. იქვე, გვ. 179.

ქეთევან ნაკაშიძე

სამონადირეო სიმღერა „მითვლა“

ქართველი ხალხის მუსიკალური ამროვნების ადრეული ეტაპების შესწავლის თვალსაზრისით საინტერესოდ გვესახება სამონადირეო „მითვლა“, რომლის ნიმუშები დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში, რაჭასა და სვანეთში ვგვხვდებით.

მონადირეობა ადამიანის ორგანიზებული შრომის ერთ-ერთ უძველეს ფორმას წარმოადგენს. დღევანდელი საქართველოს გერიგორიაზე და მის მახლობლად ნაპოვნი ენოლითის, ბრინჯაოსა და რკინის ხანის არქეოლოგიური ძეგლები უხვად შეიცავს ნადირობის ამსახველ მასალებს (იარაღი, ცხოველთა ძვლები და სხვ.). ეგრეთ წოდებული კავკასიური ხელოვნების უძველესი ნიმუშებისათვის დამახასიათებელია სამონადირეო მოტივები, გარეულ ცხოველთა გამოსახულებანი კი შეადგენს მის ძირითად თემას: მას თავიდანვე ემჩნევა მეგად თავისებური ნიმუშები და გარკვეული მხაგვრული სტილი [1, 30].

მონადირეობის ინსტიტუტის უძველესი ტრადიცია საქართველოში და მისი დიდი მნიშვნელობა ქართველ გომთა ისტორიასა და კულტურაში დადასტურებული, მრავალი ისტორიული ცნობითა და ძეგლით. ეთნოგრაფიული მასალით და სპეციალური გამოკვლევებით.

აღ. რობაქიძე ნადირობის ერთ-ერთი სახეობისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში წერს: „ისტორიული მასალა გვიჩვენებს, რომ I საუკუნეში ძველი წელთაღრიცხვით საქართველოს მთიან ზოლში ბინადრობდა მთელი რიგი გომები, რომელთა არსებობის ერთ-ერთ მთავარ წყაროს გარეული ნადირი და გარეული ხილეული – მცენარეულობა წარმოად-



გენდა, განსხვავებით ბართან, სადაც განვითარებული წათმოქმედება იყო დამოწმებული. ეკონომიკური განვითარების შემდეგ საფეხურებზე მონადირეობამ არსებითად მთაშიც დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა, თუმცა იგი თავისი საუკეთესო გრადიციებით მაინც არსებობდა და არსებობს ქართულ გომთა სინამდვილეში [4, 146-147].

ხანგრძლივი განვითარების მანძილზე მონადირეობის ინსტიტუტმა გამოიმუშავა თავისი გრადიციები. საქართველოს ყოველ კუთხეში ამ მწე-ჩვეულებებს და შეხედულებებს გარკვეული თავისებურებანი გააჩნია, მაგრამ ამავე დროს, მათში მრავალი საერთო, ზოგადქართული რწმენა და წარმოდგენა აღიბეჭდა [2].

ფრინველებზე ნადირობა და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები უძველესი დროიდან მომდინარეობს. საარქივო ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით: „ბავშვებისათვის ფრინველებზე ნადირობა გაბაფხულზე იწყება. ძირითადი სამონადირეო იარაღი ცხენის ძუიდან დაწნული მახე იყო. მარტში, თოვლის დნობისას, როდესაც აქა-იქ ჩნდება რილოები და ჭარობები, ფრინველები სწორედ ამ ადგილებს ეტანებიან და ნადირობაც აქ არის ხელსაყრელი...“

ნადირობის მოწინავე, რომელსაც ეხერხება სამონადირეო სავედრებელი სიმღერა, იწყებს ტკბილი ხმით გალობას, რასაც მთის რაჭაში „მითულა“, ქვემო და ზემო რაჭაში „მილოცვა“ ეწოდება [3, 36-38].

აღსანიშნავია, რომ ბავშვების მიერ მახითა და „მითულით“ ფრინველების ჭერა პირველად 1894 წელს ნ. მინდელს აღუწერია სოფელ სორის სამონადირეო წეს-ჩვეულების მიხედვით. იგი წერს: „მონადირე ბავშვი ფრინველების წინაშე მღერის გაგრძელებული ხმით. მისი გალობა ერთ-ხმიანია და გაისმის როგორც მარის წკრიალი“ [5, 95-96].

„მითულა“ ერთხმიანი გალობაა. ბავშვი დგას ფრინვე-

ლის წინ, გაფაციცებით თვალყურს ადევნებს მის მოძრაობას და მღერის სავედრებელ სიგყვებს. ამგვარი „მითვლით“ მონადირე ცდილობს ფრინველი რაც შეიძლება მალე გააბას მახეში. ბავშვი საწესო სიმღერას ნადირობის დროს სხვისი მიბაძვით სწავლობს. მას სწამს, რომ „მითვლის“ გარეშე ფრინველს ვერ გააბამს მახეში.

მახეებში ერთდროულად გაბმული რამდენიმე ფრინველი რომ აფრთხილდება, მხოლოდ მაშინ შეწყდება სიმღერა. მეთაური პირველი გაიქცევა მახეებისაკენ, მას კვილხივით და მხიარული შეძახილებით “ჩვენია, ჩვენია”, სხვა ბავშვებიც გაჰყვებიან და იწყებენ მახეებიდან ფრინველების გამოხსნას. დაჭერილ ფრინველს ბავშვი ფრთას აგლეჯს, რომ გაფრენა ვეღარ შეძლოს და ცოცხალს უბეში ისვამს.

დაკლულ ფრინველს „გაპკუტავენ“ და ხორცს დაშაშხავენ. ფრინველის ხორცს წარსულში კვამლში გამოსაყვანად და დასასაშხავად სახლში ჭერში კიდებდნენ. ასე აგროვებდნენ ნანადირევი ფრინველის ხორცს და ალდგომისათვის ამზადებდნენ [3. 38].

ალ. რობაქიძე შენიშნავს, რომ „რაჭაში, რომელიც მდიდარია ფრინველით, ჩიგებზე ნადირობა არ იყო გავრცელებული“ [4. 112]. როგორც ჩანს ფრინველთა ჭერას მხოლოდ ბავშვები მისდევდნენ. მამაკაცებისთვის მახეებით ფრინველების ჭერა შეუფერებელ საქმედ ითვლებოდა, რასაც სპ. რეხვიამვილიც აღნიშნავს [3. 38].

საყურადღებოა, აგრეთვე, მთის რაჭაში ბავშვების მიერ პეპლების, ციცინათელებისა თუ ჭიამაიებისადმი მიმართული სიმღერები.

ჩვენ მიერ განხილული „მითვლის“ მუსიკალური ნიმუშები (იხ. მუსიკალური დანართი) შემდეგი დასკვნების საშუალებას გვაძლევს:

თითოეული მუსიკალური ნიმუში ფორმის სიმარგივით,

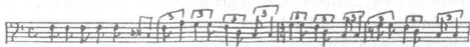
მცირე დიაპაზონით, მელოდიური მიმოქცევის მრავალჯერადი გამეორებით გამორჩევა, რაც სიმღერას მაგიურ ხასიათს ანიჭებს. მელოდია თითქმის უცვლელი რჩება, სიგყვიერი ტექსტი მეგ-ნაკლებად იცვლება. სიმღერების ფორმა თითქმის ყველგან უცვლელია, მიუხედავად იმისა, რომ დიაპაზონი შეიძლება სეპტიმამდე გაფართოვდეს.

სამონადირეო სიმღერა რეჩიგატიული ხასიათისაა. ვარიანტებში შეინიშნება მელოდიის თანდათანობითი გაფართოების პროცესი. კვარტის, როგორც ჰარმონიული საყრდენის მიღწევის შემდგომ, სიმღერა ფართოვდება კვინტამდე, სექსტამდე, სეპტიმამდე.

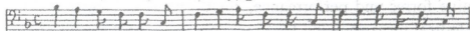
მიუხედავად იმისა, რომ „მითვლის“ ყოველი მუსიკალური ტექსტი ინდივიდუალობით გამოირჩევა, მელო-ინტონაციურად ისინი ენათესავეებიან ერთმანეთს და მუსიკალური ამროვნების განვითარების ერთ-ერთ უაღრეს საფეხურს ასახავენ.

მუსიკალური დანართი

რაჭული „მითვლა“ №1



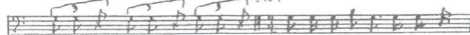
№2



№3



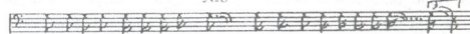
№4



სვანური „მითვლა“ №5



№6



რაჭული „მითვლა“ №7



№8



Ketevan Nakashidze

Hunting song „Mitvla”

Studying the earliest stages of georgian folk music development hunting song „Mitvla” is of a great interest. The examples of „Mitvla” are recorded in Racha and Svaneti, the mountain regions of Western Georgia. The musical texts of „Mitvla” are notable for primitive forms and performance, small range, frequent repetition of melodical turns showing the magic character of the song. Racha in and Svanetian examples of „Mitvla” are related with each other and represent one of the earliest stages of Georgian folk music development.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1, თბ., 1944.
2. ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964.
3. სპ. რეხვიაშვილი, შრომა და სიმღერა მთის რაჭაში, 1970, ხელნაწერი ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის სექტორის არქივში.
4. ალ. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები (კოლექტიური ნადირობის გაღმონაშთები რაჭაში), თბ., 1941.
5. Миндели Н. Селение сори // СМОМПК – XIX. 1894
6. მუსიკალური ნიმუშები № 1, 2, 3, 4, 5, 6 ჩაწერილია სპ. რეხვიაშვილის და გამოფრულია კ. როსებაშვილის მიერ (ხელნაწერი, მუსიკალური დანართი), № 7 და № 8 ჩაწერილია 1963 წ. მ. ჟორდანიას და გამოფრულია ქ. ნაკაშიძის მიერ (ფირები ინახება ვ. სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის ფოლკლორის კაბინეტის ფონო არქივში).

თეა ლაშხია

მსხვერპლშეწირვა – ძველი ქრისტიანული რიგული

როგორი ურწმუნოც არ უნდა იყოს ქართველი კაცი, განსაცდელის ეპოს მაინც უფალს მიმართავს. ქვეცნობიერად სჯერა მისი ყოვლისშემძლეობის და სთხოვს დახმარებას. ამ სიგყვების სისწორეში დასარწმუნებლად, სამეგრელოში არსებული ცხვრის შეწირვის რიგულიც კმარა.

როცა ადამიანი, ან მისი ახლობელი განსაცდელშია (შორეული მოგზაურობა, ავტოკატასტროფა, ომში წასვლა და სხვ.) სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილისათვის, უკანასკნელ იმედად ღმერთი რჩება. სთხოვს მას შეწევნას და სანაცვლოდ მსხვერპლის გაღებას პირდება. ეს დაპირება თუ აღთქმა კი მდგომარეობს ცხვრის ან სხვა ცხოველის შეწირვაში. შესაწირ პირუტყვს ცოცხლად გაუშვებენ ეკლესიის ეზოში ან უმეტეს შემთხვევაში, შევედრებული ადამიანის სანაცვლოდ (გოლუაფირო) დაკლავენ.

„Они, – ვკითხულობთ ეან შარდენტან, – (Менгрельцы) убивают быков, телят и других подобных животных, причем без священника жертвы не совершают (6, გვ. 83). ვახუშტი ბაგონიშვილი კი მსხვერპლთშეწირვის ფაქტზე წერს: „შესწირვიდიან პროხათა, კართა, ცხოვართა და ნადირთა“ (1, გვ. 25).

ამჯერად, ჩვენ შევეხებით ცხვრის შეწირვის წესს, რომელიც დღესაც სრულდება სამეგრელოში, მხოლოდ სასულიერო პირის გარეშე.

სანამ უშუალოდ აღწერაზე გადავიდოდეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ მოცემული რიგულის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ განსაცდელში მყოფ ადამიანს ცხვარი ჩაენაცვლა. უფალმა, მისი სულის სანაცვლოდ, სისხლიანი მსხვერპლი

მიიღო. ამგვარ ჩანაცვლებას აქვს ადგილი წყალში დაწვრილებული ხერხალი ადამიანის მიმართაც. „წყალში თიკანს ჩააგდებდნენ, დაახრჩობდნენ და იცყოდნენ: სული ჩვენი ანგელოზო, დაგვიხსნია და ეშმაკს ეს ციკანი ჰყავდესო“ (4, გვ. 290).

თანამედროვე სამეგრელოში ეს შემდეგნაირად ხდება. როცა შევედრებული პირი მშვიდობიანად გადაურჩება ხიფათს, ოჯახი დიდი ფაციფუცით იწყებს დანაპირების შესრულებას. მოიყვანდნენ შესაწირს (ხშირ შემთხვევაში ცხვარს). ოჯახის უფროსი ანთებულ სანთლებს დაამაგრებს მის რქებზე და სამჯერ შემოაგარებს შევედრებული პირის გარშემო (ქუგულუანს – მეგრ.) თან ღმერთს მადლობას უხდის დახმარებისათვის და ამეამად სთხოვს შეიწიროს სამადლობელი ძღვენი. შემდეგ ცხოველს მინდორზე დააგორებენ და ყელს გამოჭრიან.

როგორც ჩანს, აქ გამარგივებულია ეს რიგული. მაგალითად, ფშავში სპეციალურ ორმოს თხრიდნენ საკურთხეველთან, სადაც იღვრებოდა სისხლი. ამ თხრილს, ფშაველთა ტერმინოლოგიით, „სასაკლავე“ ერქვა (2, გვ. 30).

სისხლს არა, მაგრამ სხვა ნარჩენს, წმინდა ნაწილებად მიიხნევს მეგრული. მანამდე კი იხარშება ხორცი და იშლება სუფრა. დაპაგიყება არ შეიძლება, მაგრამ ნებისმიერი სტუმრისთვის სუფრაზე აუცილებლად არის ადგილი. შეწირული „წმინდა“ ხორცის გარდა, აქ სხვა კერძიც უხვდაა. ირჩევა თამადა (არავითარ შემთხვევაში მთავარი გმირი) და იმართება ლხინი.

უნდა აღინიშნოს, რომ ფშავში, ახალი ხევისბერის არჩევის დროს, შესაწირის სისხლს თასში აგროვებდნენ, მას სასისხლე ერქვა. ხევისბერი ამ სისხლს ხელებზეც უწევდა ახალ ხევისბერს და გულზეც (2, გვ. 153). ამგვარი მოწიწება სისხლის მიმართ, დღეს სამეგრელოში არ არის. თუმცა სუფრის დასასრულს დარჩენილ ხორცს (მათ წარმოდგენით

წმინდას) და ძელებს მისსავე ტყავში გაახვევენ, ისე
ნამცეციც არ დარჩეს და გამდინარ წყალს (მალ წყარი –
მეგრ.) ე.ი. მდინარეს გააგანენ, იშვიათად – მიწაში ჩამარ-
ხავენ. რიგუალის შემსრულებლებისათვის ეს ღვთისთვის
შეწირული „წმინდა ნაწილებია.“ ამდენად, მისი გადაყრა
ცხოველების თუ ფრინველთა საჯიჯგნად, „სიწმინდის“ შეუ-
რაცყოფად აღიქმება.

არსებობს უსისხლო მსხვერპლშეწირვაც; როცა დანა-
პირებს ცოცხლად სწირავენ უფალს. კერძოდ, შესაწირს სა-
მი გზის გასაყარზე მიიყვანენ (ან ეკლესიის ეზოში), პირით
აღმოსავლეთისაკენ დაღებიან, სამჯერ შემოაველებენ შევე-
დრებულ პირს, თოქს შეხსნიან და გაუშვებენ.

ძველად, ხატში მოყვანილი ცოცხალი კურაგები გამ-
თრობით საკურაგეში ეყენათ, დანარჩენ დროს კი გაშვე-
ბული იყვნენ საძოვრებზე. მათი დაკვლა თანდათანობით
შესაბამის დღეობებზე ხდებოდა.

სამეგრელოში შეწირული ცოცხალი ზვარაკის დაკვლა
პაგრონს არ შეუძლია. მაგრამ თუ მას, როგორც წესი მისი
ახლობელი დაიჭერს, ხორცს სიამოვნებით მიირთმევს, – ამ-
ბობს მთხრობელი ქ. ზუგდიდის მკვიდრი დინარა კვიცინია-
ჭანგური.

მსხვერპლს სწირავდნენ სხვადასხვა მიზნით, სხვადა-
სხვა ადგილზე, უმეგესად გაძრების ეზოებში, სასულიერო
პირებთან ერთად.

ნ.ჯანაშია, აფხაზთა რელიგიური წარმოდგენების აღ-
წერისას, ეხება ოჩამჩირის რაიონის, სოფ. ილორის წმ. გი-
ორგის ეკლესიას და იმ სასწაულს, რომელიც გაძრის ეზოში
ყოველწლიურად აღესრულებოდა. ნ. ჯანაშია იმეორებს
არქ. ლამბერტის სიგყვებს, რომ: «Эта доставка быков почти
так описывается у Ал. Ламберти как и в настоящее время рас-
сказывают абхазы» (7, გვ. 40). ამბობდნენ, რომ წმ. გიორგის

20 ნოემბერს თვითონ მიჰყავდა სამსხვერპლო ხარი გადნობის დაკეტილ ეზოში. ხალხი კი «С большим благоговением возносить св. Георгию» (7, გვ. 41). ხალხი „პაგარა ხორცის ნაჭერს, რომელიც ამ ხარისაგან ერგებათ, ინახავს როგორც სასწაულმოქმედ მკურნალ წმ. ნაწილს (3. თავი XXII).

მსხვერპლშეწირვის რიტუალის საწყისები ქრისტიანულ რელიგიაში უნდა ვეძიოთ. ძველად, ახლო წარსულში და დღესაც ამ რიტუალს უფრო დიდი ყურადღება ეთმობა, ვიდრე თვით რწმენის პრობლემას. ყველაზე ურწმუნო აღამიანიც კი ზედმიწევნით ასრულებს მას. მაგრამ თუ ჰკითხავ, რატომ და რისთვის ხდება ეს, ვერ გიპასუხებს. თუმცა თავს იმით იმართლებს, რომ მან ეს წინაპრებისგან მიიღო, იმათ კი თავიანთმა წინამორბედებმა ასწავლეს და ასე დაუსრულებლად. მართალია დღეს მისასაღმებელი ფაქტია ის, რომ გრადიციას არ ვივიწყებთ. მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მასში ყველაფერი მისაღები და სწორი არ არის. მაგალითად, სისხლის ალების წესი, რომელიც ჩვენი წინაპრების სამართლიან და დაურღვეველ კანონს წარმოადგენდა, დღევანდელი გადასახედიდან შურისძიების ფაქტად აღიქმება და საერთო ქრისტიანული მორალიდან გამოძდინარე, ყოველად გაუმართლებელია.

ამრიგად, ის არგუმენტი, რომ მსხვერპლშეწირვა ჩვენმა ბაბუებმა იცოდნენ და ამიგომ ჩვენც უნდა შევასრულოთ, ნდობას არ იმსახურებს. მაშ, სად უნდა ვეძიოთ პასუხი? მართლმადიდებულ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში. ამ ერთადერთ უცყუარ წყაროზე დაყრდნობით, შევძლებთ გავიგოთ, თუ რა არის ამ რიტუალში არასწორი და მიუღებელი.

ეკითხულობთ ძველ აღთქმას და ვხედავთ, რომ მსხვერპლშეწირვა სწორედაც, ღვთის სადიდებლად იყო დადგენილი.

წარღვნის შემდეგ კიდობანიდან გადმოსული ნოე, პირ-

ველი რასაც აგებს, არის სამსხვერპლო. იგი იქ ამოხსნის სათვის ღმერთს სამადლობელ მსხვერპლს სწირავს. „ღმერთმა მიიღო ნოეს მსხვერპლი და აკურთხა იგი შვილებითურთ“ (5, გვ. 13).

ღმერთმა აბრაამს უთხრა გამოსულიყო ქალდეველთა ქვეყნიდან (მესოპოტამია) და აღთქმულ მიწაზე ქანაანში (პალესტინა) დასახლებულიყო. აბრაამმა შეასრულა უფლის ნება. იქ მისულმა აღაშენა სამსხვერპლო და შესწირა ღმერთს მსხვერპლი (5, გვ. 16).

ვკითხულობთ და მცირედმორწმუნეობის გამო გვიკვირს, როგორ მიიყვანა მამამ თავისი პირმშო სამსხვერპლოზე, შესაწირად. თუ რისთვის მოუწყო ეს გამოცდა უფალმა აბრაამს, სხვა საკითხია. ამჯერად კი ჩვენთვის საინტერესოა ის ფაქტი, რომ უფალი თვითონ ითხოვს მსხვერპლს: „წაიყვანე ძე შენი ისაკ ქვეყანასა მაღალსა და იქ მთაზე რომელიც მე გიჩვენო, შემომწირე მე ყოვლად დასაწველი მსხვერპლად“ (5, გვ. 17).

ამგვარი მაგალითები ბევრია ძველ აღთქმაში. სწირავდნენ ცხვარს და ცოდვას ამით ინანიებდნენ (იხსნიდნენ). მაგრამ მაცხოვრის განხორციელებამდე, ვერანაირი შესაწირი ვერ იხსნიდა აღამიანს პირველყოფილი ცოდვისაგან. საუკუნო ცხოვნების მოსაპოვებლად ასი და უფრო მეტი ცხვარიც ვერაფერს უშველიდა. საჭირო იყო უფრო დიდი, უძვირფასესი მსხვერპლი და ღმერთიც განკაცდა. მოვიდა ჩვენთან და ჩვენთვის დაიკლა, როგორც შესაწირად გამზადებული ზვარაკი. მან ჯვარცმით გამოისყიდა მთელი კაცობრიობა. დაიდვარა მაცხოვრის, იესო ქრისტეს სისხლი და უფალმა შეიწირა იგი. ეს შესაწირი ყველა შესაწირზე აღმატებული და უპირველესია. და განა რას ნიშნავს ამის შემდეგ ჩვენი, უბადრუკ მოკვდავთა სამადლობელი მსხვერპლმეწირვა? ძე ღვთისა განკაცდა და ჯვარს ეცვა ჩვენთვის, „მისაგვეცებლად

ცოდვითა“ და საკუთარი სისხლის დანთხევით უარყოფი
ქვეყნიური სისხლიანი შესაწირი.

„შეწირე ღმრთისა მსხუერპლი ქებისაჲ,“ – აი, რას ითხოვს უფალი ჩვენგან. არა ნივთიერი ძღვენი, არა მექანიკური მოქმედება, არამედ ღვთისადმი მოწიწება, გამოხატული სიყვარულსა და რწმენაში. დღეს კი რა ხდება? ადამიანი უმწეო ცხოველის მოკვდინებაში ხელაღვს თავისი რწმენისა თუ მაღლიერების გამოჩინებას, ზედმიწევნით ასრულებს რიგუალს და.....

ლხინი, შესაწირის გარშემო, როგორც წესი მემთვრალეობით მთავრდება. ხშირ შემთხვევაში, წინაპართა ადათის „პატივისმცემელთ,“ ღვთის დიდებაც კი გვაფიწყდება და მოვალეობის შესრულებით დაკმაყოფილებულნი, სიამაყის გრძნობით ვუბრუნდებით ყოველღიური ცხოვრების ორომგრიალს. შეჰყურებ ამ ყოველივეს და გული გტკივა საკუთარ გაუკუღმართებულ რწმენაზე. იესო ქრისტეს განკაცებით, ძველი ქრისტიანის ბევრი ადათი თუ ჩვევა შეიცვალა, განახლდა, თუმცა ეს წმინდა წერილებში დარჩება. რადგან თანამედროვე ადამიანი ჯერ კიდევ ძველი წესებით განაგრძობს ცხოვრებას და ჯიუტად არ სურს წინაპართა ადათები უარყოს.

Sacrifice – the Old Georgian Ritual

Sacrifice, one of the ancient rituals, typical to old and modern religious life of Georgians, is the subject of the given paper investigation. The discussion carried on in the paper is based on various materials, mainly the data of ancient authors, travelers, historians, and ethnographers telling us about the customs of sacrifice. Also, on the author's own ethnographical material describing sacrificial ritual of modern days written down in Zugdidi.

In the course of investigation the author compared Georgian sacrificial rituals in favor of god with those which are described in the Bible. The comparison showed that in the period of Old Testament god demanded bloody sacrifice himself but after Jesus Christ's incarnation when He took all sins of mankind and gifted salvation to the world through the crucifixion by sacrificing Himself and unifying all kinds of sacrifices within Himself cattle and other sacrifices have lost their meaning. Thou bloody sacrifice has lost its meaning it is still traditional in Georgia. It is the way of expressing respect and love to their ancestors by Georgians.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბატონიშვილი ვახუშტი, “აღწერა სამეფოსა საქართველოსა”, “ქართლის ცხოვრება”, ტ. IV, თბ., 1973.
2. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გრაფიციული-სამოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1974.
3. არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.
4. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
5. ნ. ყუბანიშვილი, ძველი აღთქმის საღვთო ისტორია, თბ., 1990.
6. «Путешествия Шардена по Закавказью в 1672-73 гг.», Перевод Баутовой и Косовича (из журнала «Кавказский восток», 1900-1901 гг.) Тифлиси, 1902 г.
7. Н. Джанашиа, «Статьи по этнографии абхазий», составление и предисловие Х. С. Бгажба, «Абгосиздат», Сухуми, 1960.

თეა ლაშია

ნიკო ჯანაშიას ცნობები წარმართულ პანთეონში ხის ადგილის შესახებ

მცენარეების კულტან დაკავშირებით ჩემი საველე მუშაობის პრაქტიკიდან ერთი შემთხვევა მინდა გავიხსენო.

სამეგრელოში, ჩხოროწყუს რაიონის სოფ. კირცხში მასპინძლის მეზობლად ერთი მოხუცი ცხოვრობდა. მის ეზოში ხე გამხმარიყო. გამიკვირდა, როცა მცენარის მოჭრა მეზობელს სთხოვა. მართალია ასაკის გამო თვითონ არ შეეძლო, მაგრამ ვიცოდი, რომ ვაჟიშვილი სახლში ჰყავდა. ჩემს მასპინძელს, სოფლის სკოლის დირექტორს დიმიონ არახაშიას დავეკითხე და მან ეს ფაქტი ახსნა, როგორც იქ არსებული ადათი. ისე მომიწია წამოსვლა, რომ მოხუცი არ მინახავს და ვერც სხვებისგან შევიგყვე მეტი. მხოლოდ ის ჩავიწერე, რომ სამეგრელოში თუ ეზოში ხე გახმა, ცუდის მომასწავებელია. მას ოჯახის წევრთაგანი არავინ ჭრის. მოჰყავთ გარეშე პირი (ხშირ შემთხვევაში მეზობელი) და ის წააქცევს გამხმარ ხეს.

ფაქტი, რომ საქართველოში ხე თაყვანისცემის ობიექტს წარმოადგენდა, ახალი არ არის. ამ სტაგიის მიზანია, უბრალოდ კიდევ ერთხელ შევხვით ამ საკითხს ნიკო ჯანაშიას სტაგიების გამოყენებით და გავარკვიოთ, თუ იერარქიის რომელი საფეხური ეჭირა ამ კერძს წარმართ აფხაბთა და შესაბამისად ქართველთა ღვთაებების პანთეონში.

უნდა აღინიშნოს, რომ ნ. ჯანაშია 1897, 1898, 1899 წწ-ში ქართულ პრესაში პერიოდულად აქვეყნებდა სტაგიებს: „ქორწინება აფხაზეთში“ („მოამბე“, 1897. № 5), „გირილი და აფსხურა“ („მოამბე“, 1898 № 7), „მოგი რამ ჩვეულება ბავშვების დაბადების და აღზრდის დროს“ („მოამბე“, 1897. № 11),

„აბრსკილ (ამირანი)“ („კრებული“, 1898. № 5), „აქინი“ („მოამბე“, 1899. № 4), „დიდრიფშ“ („მოამბე“, 1898. № 11) და სხვ. ასე ეყრება საფუძველი აფხაზი ხალხის ეთნოგრაფიულ შესწავლას. 16-17 წლის შემდეგ, იგი ნ. მარის წინადადებით, თავს უყრის ამ მასალებს და რუსულ ენაზე აქვეყნებს უკვე მეცნიერულ ნაშრომს, ერთიანი სახელწოდებით «Религиозные верования Абхазов» ამ გამოკვლევას ნ. მარმა შემდეგი შეფასება მისცა: «Интересь работы Н. Джанашии состоит не в количестве или в фактической новизне, а в качестве собранных им материалов». ავტორმა იმისთვის, რომ მეტი მეცნიერული სიმუსგე მიეცა, მასალები კომისიას გადაამოწმებინა. ეს განსაკუთრებული კომისია კი მოწვეულ იქნა მის მიერ სოფ. ადიუბუჯადან. (სამხ. აფხაზეთი „აბეჟა“). მასში შედიოდნენ დედამისი ვიჭა ჯანაშია, ხარიხან ჩანგელია, 80 წლის კელამაგ დელბა, აფხაზური ენის ბრწყინვალე მცოდნე და ორაგორი აბდახუ ლოლუა, მლაპრებისა და ლეგენდების მცოდნე ალექსანდრე დოპუა, მუშაგუ ჩანგელია და ალ. ჯანაშია.

ამ ნაშრომში ნ. ჯანაშია აღნიშნავს: «Поклонение дереву», так живописно описанное древними писателями Страбонном и Прокопием Кесарийским» (9, გვ. 45) და მხედველობაში აქვს ამ უკანასკნელის სიგყვები: აფშილები და აფხაზები „ჩვენ დრომდის თაყვანსა სცემენ გყეებსა და ხეებს, იმიტომ, რომ მათ ხეები გულუბრყვილოდ ღვთაებად მიაჩნდათო“ (8, გვ. 94). არქანჯელო ლამბერტი კი ამ მეცნარისადმი ასეთ მოწიწებას იმით ხსნის, რომ: „ბლომად იზრდება ეს ხე (ბზის ხე – თ. ლ.) მომიჯნავე აფხაზეთში, მოჭრილი ხეები მიაქვთ მღვის პირზე და იქ სველიან მარილზე, რომელიც მიაქვთ თურქთა გემებს (3, გვ. 191) ამდენად, ხე მეტად აუცილებელ, სასიცოცხლო სახელეებელზე იცვლებოდა. თუმცა მხოლოდ ეს არ იყო ხის მნიშვნელობის განმსაზღვრელი.

საქართველოს ყველა კუთხეს განსაკუთრებული ადგილი ჰქონდა ამ კერპისათვის. სამეგრელოში ეს იყო ჭყონდილი, რაც მეგრულად „დიდ მუხას“ ნიშნავს და ეს ადგილი მუხის სალოცავს წარმოადგენდა. ხევსურები და ფშაველებიც „მუხის ანგელოზს“ მიმართავდნენ. ქართლში (გორი, თემის ხეობა) დღესაც დგას უმარმამარი ხე, შესაწირავითა და თეთრი ძაფებით შემკული. ასეთსავე ხეს აღწერს ნ. ჯანაშია აფხაზეთში: «Дуб ... увещивается кусками разноцветных материи. Дуб этот священ и его рубить или осквернять строго воспрещается» ივ. ჯავახიშვილი კი ეხება ამ „წმინდა“ ხეებისგან შემდგარ ტყეებს და ამბობს „ისინი (აფხაზები – თ. ლ.) ეხლაც მოწიწებით უფროხილდებიან საღმრთოდ განკუთვნილ „ხატის“ ტყეებს და ღვთაებასავით შეჰღაღადებენ მუხის ხეს (8, გვ. 94-95).

ხეს ავედრებენ ბავშვებს, ავადმყოფებს და დოვლათსა თუ კეთილდღეობას სთხოვენ. მის ძირში ლოცულობენ და იწყევლებიან კიდევ.

ამდენად, ეს მცენარე განსაკუთრებული თაყვანისცემის ობიექტია აფხაზის და ზოგადად ქართველის წარმართულ ცნობიერებაში. ის იმდენად იმსახურებს მოწიწებას, იმდენად დიადი და იერარქიის მაღალ საფეხურზე მდგომი „სულია“, რომ მასთან მიახლებისთვის შუამავალს მიმართავს. „იმდენად რწმენით და შიშით ეკიდებიან (ხეს – თ. ლ.), რომ პირადად მცენარესთან „გასაუბრებას“ ვერ ბედავენ. „ამისთვის განსაკუთრებული თანამდებობის პირნი არიან არჩეულნი,“ – წერს თ. სახოკია, როცა ხის მოსამართლეობის ფუნქციას ეხება (5, გვ. 403).

ის, რომ ხესთან უბრალო მოკვდავს პირადად არ შეუძლია ურთიერთობა, ჩანს აფხაზთა დღესასწაულის „ამშაპ“-ის (აღდგომა) ეპიზოდშიც, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი აღგვიწერს: „16 დღის განმავლობაში დღესასწაულის წინათ

(ლაპარაკია ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაზე აღდგომამდე
თ. ლ.) ხალხი მარხულობდა და ღვთისმეტყველებაც კი არ იკარებდა,
თანაც ცდილობდა მწიგნობრებთან განსპეგაკებულებით. სამი
ღვთისმეტყველებითაა მონანიება იწყებოდა. წინა დამეს მთე-
ლი სოფელი ღამიანად აიშლებოდა მამასახლისის მეთაუ-
რობით და გყისკენ მიეშურებოდა იქითკენ, სადაც ყველასა-
გან სათაყვანებელი საღმრთო მუხა იდგა. ლოცვის წარმოთ-
ქმის შემდგომ მამასახლისი ნაბაღს წამოიხურავდა ისე,
რომ არავინ დაენახა, ხოლო ხალხი, ჯერ ქალები, მერე ვა-
ყები, რიგ-რიგობით მიდიოდა მუხასთან, აკოცებდა ხანჯალს
და დაასობდა მუხას. მერე ლოცულობდა და ემთხვეოდა
მუხას, შემდეგ კი მამასახლისს მიუბრუნდებოდა და აღსარე-
ბას ამბობდა ხოლმე” (8, გვ. 94-95).

ამ რიტუალიდან ნათლად ჩანს, რომ ხე წარმართულ
პანთეონში იერარქიული კიბის საკმაოდ მაღალ საფეხურზე
დამკვიდრებულია. მასთან მიახლოება კანდიერებად მიუჩნე-
ვია წარმართ აფხაზს და შუამავლისთვის მიუმართავს. ამ
მისიის აღსრულება კი მუხის ძირში ნაბაღწამოხურული მა-
მასახლისისთვის მიუხდვია (ეს ეგეობა მის სოციალური
მდგომარეობიდან გამომდინარე). მას პირადად მიჰქონდა
ხალხის ლოცვა-ვედრება ერთ-ერთ „წმინდა სულთან“, ერთ-
ერთთან და არა უმაღლესთან რადგან თავის მხრივ, ხეც შუ-
ამავალი იყო ახლა უკვე უკვდავ ძალთა და მოკვდავ ადამი-
ანთა შორის.

ნ. ჯანაშია სტაგიაში „დიდრიფში“, ეხება რა ერთ-ერთ
მაღალ „ხაგის სულს“, წერს: „აფხაზის ამრს – ფანგაზიას იმ-
ღვთისმეტყველებითა და ღვთისმეტყველებით შეუმოსია დიდრიფის „ან-
იფსინისა“ (პირდაპირ თარგმანი – ანა-ფსანაზა – ღვთის
სულის ხაგი; მიძინების ხაგი უნდა ყოფილიყო) იმღენ წმი-
დანად, მასთანვე მრისხანედ დაუსახავს, რომ თვით უკეთი-
ლესის ამრითაც–თაყვანისსაცემლადაც ვეღარ ჰხედავს მას-

თან მისვლას, რის გამოც მისთვის თაყვანისსაცემლად მის სახელზედ ფიცის მისაღებად დაბლა, გორაკის ძირს, ავგილი ამოურჩევია, უკეთ რომ ვთქვათ, რცხილა ამოურჩევია“ (1, გვ. 12). აფხაზი დარწმუნებულია, რომ რცხილა შეიმენს მის ვედრებას და „ანიფსინიხას“ სულს გადასცემს. ამის დამამტკიცებლად კი ავგორს ის ბაწარი მოჰყავს, რომელიც მის იქ ყოფნისას ეკიდა ხეზე. თურმე აფხაზს ხარები მოჰპარეს, ეს ბაწარი კი დარჩენიათ და „ხარის პაგრონმა მოიგანა ეს ქურდების ნაშთი და დიდრიფშს მიართვა; ამის პაგრონნი სამაგალითოდ დასაჯე ჩადენილი ავაზაკობისთვისაო“ (1, გვ. 12).

აქვე არის მეორე შემთხვევა; დას. აფხაზეთში ყველგან ცნობილს და პატივცემულ პირს ჩხუბი მოუვიდა ერთს ყმაწვილთან და გაჯოხა... დედამისმა დამნაშავეს როგორღაც მოჰპარა მისი ყავარჯენი და დიდფრიშს (რცხილას ძირში) მიართვა, ამის პაგრონი სამაგალითოდ დასაჯეო (1, გვ. 14).

აღნიშნულთან დაკავშირებით საყურადღებოა თ. სახოკიას ცნობა: მეცნიერის სოფელში კაკლის ხე მდგარა, რომლის სიძლიერის ყველას სწამდა. „იმ დროს, – მოგვითხრობს ავგორი, – ძვირის მოქმედის და სამოგადოდ მგრის შურისძიების ერთი სახე გახლდათ წყევლა. როცა ფარული მგერი ეყოლებოდათ, მაწყევარი მივიდოდა კაკალთან კვირაობით ან დღეობაში... და ხალხის თანდასწრებით კაკლის განში ქვით ჩაარჭობდა დიდ ლურსმანს და ხობის ღვთისმშობელს ან ხეთის წმ. გიორგის შესთხოვდა: ... ჩემი მგერი სგანჯეო“ (6, გვ. 13-14).

საკვირველია, თუ ერთის მხრივ აფხაზი მიძინების ხაგს შესთხოვს სამართალს, მეორეს მხრივ მეგრული წმ. გიორგის, რა საჭიროა ეს მცენარე, რა როლს ასრულებს ის ყველა ამ რიგულში.

ამას შემდეგი ახსნა მოეძებნება. წალენჯიხის რაიონის

სოფელ საჩინოს მკვიდრმა ნარგიზმა კვარაცხელიამ კითხვაზე, თუ რატომ ხის ქვეშ და არა უშუალოდ ამ ხაგებთან ხდება ეს ყოველივე, შემდეგი პასუხი გამცა: „წმ. ხეზე ანგელოზები სხედან და როცა მის ძირში დაილოცები ან დაიწყებლები, ისინი „ამინს“ შეგაწევენო.“ ქართველს სჯერა, რომ ანგელოზები ზეცაში აიგანენ მათ ვედრებას.

შუამავლობა ადამიანსა და ღმერთს, მიწასა და ზეცას შორის, – აი ეს არის „მსოფლიო ხის“ დანიშნულებაც (7) რაფ. ერისთავის „ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ წერილებში“ კი ვკითხულობთ: „ხე-ყოფიერების ღერძად განიცდება. გე-სკნელი, შუა-სკნელი და ქვე-სკნელი ეს გიგანტური ხე არის ენა და გზა სამივე სკნელის ურთიერთობისა. ხეზე ღვთიშვილები სხედან, რომელთა მეშვეობით ამცნობს ღვთაებრივი გონი – მორიგე ღმერთი თავის ნებას ქვეყნიერებას. თავისმხრივ მიწიდან ზეცაში ვედრების ამგანიც ისინი არიან“ (4).

როგორ ემთხვევა ამ ფორმულირებას, თანამედროვე უბრალო გლეხი ქალის ნათქვამი: ხეზე ანგელოზები სხედან და მათი მეშვეობით უკავშირდება ადამიანი წმ. ხაგებსო.

ამრიგად, ხე არ ყოფილა ბოლოს წინა საფეხური. უმაღლეს გონსა და მას შორის კიდევ არის „სულთა სამყოფელი“. მათ შორისაც ღვას შუამავალი. ამდენად, ხე არის ის მთავარი დესპანი, ღერძი, სადაც თავს იყრიან როგორც ამქვეყნიური ქმნილებები ისე ზეციურ ძალთა სულები.

Tree Cult in Pagan Pantheon According to N. Janashia's Data

The works of the famous scientist, ethnographer N. Janashia, who was writing about Abkhaszian people's everyday life, are discussed in the paper.

The articles about Abkhazian people's customs and religious believes periodically were published by him in Georgian press such as: "Moambe", "Krebuli" in 1897, 1898, 1899. The given paper deals with those works where N. Janashia writes about spiritual culture.

The cult of plants had a significant place in ancient Georgian religious believes. The aim of the paper is to find out the place of the deity in Georgian and Abkhazian pagan pantheon. According to N. Janashia's data tree deity was of a great importance for all Georgian population Abkhazian among them. Such a diety in Samegrelo (a region in West Georgian) was "Chkondidi" (big oak), Khevsurians and Pshavians believe in "oak angel", a big tree on which small white fabrics are hang in Kartly. Worshipers asked the tree – deity for children's health, well being and prosperity. As it is well known (according to I. Javakhishvili, V. Bardavelidze, N. Janashia etc) Georgians respected tree greatly. Tree-deity was placed on a high hierarchical step of a pagan pantheon, but it wasn't highest deity.

The mediator function of tree between man and god, earth and sky can obviously seen in N. Janashia's works. Thus, we can see the image of cosmic tree; the axes, the gathering place of celestial and terrestrial spirits and powers.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ნ. ჯანაშია, “დიდრიფშ”, “მოამბე”, 1898, № 11.
2. ნ. ჯანაშია, “ტირილი და აფსხურა”, “მოამბე”, 1898, № 7.
3. არქანჯელო ლამბერტი, “სამეგრელოს აღწერა”, თბ., 1938.
4. რ. ერისთავი, “ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები”, თბ., 1986.
5. თ. სახოკია, “მოგზაურობანი”, ბათუმი, 1985.
6. თ. სახოკია, “როგორ ვიმრდებოდით ძველად”, თბ., 1955.
7. გ. ჩიგაია, “სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში”, ენიმკის მოამბე, ტ. IX, თბ., 1941.
8. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ., 1951.
9. Н. С. Джанашиа, «статьи по этнографии абхазии», составление и предисловие Х. С. Бгажба, «Абгосиздат», Сухуми, 1960.
10. Н. Марр, «О религиозных верованиях Абхазов (к вопросу об яфетическом культе и мифологии)», X. В. IV. 1915.

სიგყვა კრიმანჭულის ეტიმოლოგიისათვის

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი სიგყვა-კრიმანჭულს-შემდეგნაირად განმარტავს - „კრიმანჭული (კრიმანჭულისა) გურულ (მაყრულ, საგმირო, ისტორიულ...) სიმღერებში-თავისებურად მიმოქცეული მაღალი ხმა. კრიმანჭული სრულდება საოცრად მაღალ ფარდებში და ყელში ფალცეტის ხმის ტრიალით ქმნის არსებითად ორნამენტული ხასიათის მრავალგვარ ფიორეტურას ერთნაირი სიმსუბუქით (გ. ჩხიკვაძე), გაჩნდა ღიღინი, გალობა, სიმღერა კრიმანჭულითა (აკაკი). ისმოდა... ყანებში მომუშავე გლეხების სგვენა და კრიმანჭული (პ. ჩხიკვაძე)“. დ. არაყიშვილი თვლიდა რომ კრიმანჭული „როგორც განვითარების უფრო რთული მელოდური ხაზი სიმღერაში, ნაწილობრივ როგორც ელფერი, უეჭველად გურულის მუსიკალური ამროვნების გაფართოებას, გამდიდრებას წარმოადგენს“ (ი. სიხარულიძე 1975, 3) პროფ. ი. სიხარულიძე ეთანხმება დ. არაყიშვილს და მიიჩნევს რომ კრიმანჭული სამეგრელოშიც უნდა ყოფილიყო გავრცელებული, თუმცა ის დასტურდება აგრეთვე აჭარაშიც.

სავარაუდოდ, სიგყვა კრიმანჭული-პირვანდელი გენეტიკური სტრუქტურის თვალსაზრისით, შემდეგ ფორმანგებს უნდა შეიცავდეს - კრიმანჭული. - ი - სახელობითი ბრუნვის ნიშანია, სავარაუდოდ - ჭულ-სუფიქსი უნდა იყოს, ხოლო კრიმან - კი ფუძე.

ამ ფუძესთან ყველაზე მეტ სიახლოვეს ავლენს ლაბური (ჭანური) მზნა -კრ-ი-ამ-ს (მეგრული-რკ-იანს-ს), რაც კივილს აღნიშნავს.

მამული კიამს-მამალი ყივის (კივის)... ჩარჩიშა იღუ-სი,

არ კონი კრიაჰს-ბამარში რომ წავიდა, ერთი კაცი გაკვირდა...
ოწუდი, გუგული ვარ ონ...და ბერე კრიაჰგუ-ნახე, გუგული
არაა!... ეს ბიჭი კიოდა... (ჩიქობავა არნ., 1938, 297)

სავარაუდო ფორმანგი ჭულ-ი მრავალ ქართველურ
სიგყვაში დასტურდება-კუნ-ჭულ-ი (ქართულში კუთხეს ნიშ-
ნავს) (ჩიქობავა არნ., 1986, 270). ლაზურში აგრეთვე კუთხეს
ნიშნავს, მეგრულში კუნჭული კუნჭული-ს (ბაშლიყის ფონი)
ვარიანტად არის მოგანილი ი. ყიფშიძემ მითითებით (ქა-
ჯაია ო., 2001, 174), თუმცა ი. ყიფშიძესთან ვერ დავადასტუ-
რეთ. მეგრულში დაცულია-კუნჭულა-„ფაცხის სახეობაა, მას
ჰქონდა მრავალი და წოპიანი სახურავი; გადახურული
გვიძრით (ქაჯაია ო., 2001, 174).

ლაზურსა და ქართულში გვაქვს-ჭუჭ-ულ-ი. „მეგრულში
ეს სიგყვა ქათმებისა (და წიწილების) მოხმობისას თუ შეგ-
ვხვდება: ჭუჭუ //ჭუჭუ...(ჩიქობავა არნ., 1938, 100).

ლაზურსა და მეგრულში დასტურდება ბურ-ჭულ-ი
წალღის მნიშვნელობით (ჩიქობავა არნ., 1938, 162).

მეგრულში აგრეთვე სავარაუდო -ჭულ-სუფიქსიანი სი-
გყვა ჭარხულა -დახაგვა, დაქარგვა (ელიავა გ., 1997, 375),
მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებოა ჩვენთვის, რომ
მეგრულმა შემოინახა - ჭურ-ჭულ-ი გკბილი საუბარი (ელი-
ავა გ., 1997, 379). მეგრულში გვაქვს აგრეთვე - ღურჭული-
სიმღერა (ყიფშიძე ი., 1994, 557) და ღურჭულუა-ჭიკჭიკი (ელი-
ავა გ., 1997, 328), ლაზურად ღურჭულაფს-ჭიკჭიკი (მასალა
მოგვაწოდა ც. ნარაკიძემ).

უქვევლია, რომ კრიმანჭული მანური წარმომავლობის
სიგყვაა და მისი სტრუქტურისა და მნიშვნელობის მიხედვით
ძალიან ახლოს არის ზემოთ მოყვანილ მეგრულ სიგყვებთან
(ღურჭული, ღურჭულუა, ჭურჭული). ფუძის მიხედვით მთლი-
ანად არც მეგრულსა და არც ლაზურს არ უკავშირდება.

სავსებით გამართლებულია ვივარაუდოთ, რომ გური-

ის გერიტორიაზე თავის დროზე გავრცელებული იყო მანური ლექსელები, რომლებიც მათი მორფოლოგიური სტრუქტურით ახლოს იყვნენ მეგრულთან, ხოლო ლექსიკური აგებულებით ლაზურთან.

მაგრამ საქმის ვითარების ასეთი მოგადი დასკვნა ვერ შევლის. პრობლემატურად რჩება-ჭული ფორმანგის ფუნქცია. სიგყვა ბურჭულთან დაკავშირებით არნ. ჩიქობავა წერს: „ვიარაუდება, რომ ბურჭულ-ან რთული ფუძეა და შედგება ორი ფუძისაგან: ბურ-და ჭულისაგან, ანდა ბურ-თავსართია და სიგყვის ნივთიერი ნაწილია-ჭული (მდრ. ჭან. ბურ-გილ-(იხ). მეგრ. ბირ-გულ). ორსავე შემთხვევაში ჭულში ულ-დეგერმინანტი-სუფიქსია“ (ჩიქობავა არნ., 1938, 163).

საყურადღებოა, რომ ქართულ სიგყვა ცინ-ულ-თან დაკავშირებით არნ. ჩიქობავა წერს: „აღსანიშნავია რომ ქართულში ეს ძირი (ცინ-შენიშვნა ჩვენია) დაირთავს დეგერმინანტ სუფიქსებს: ულ-ს ახ. ქართულში, ელ-ს ძვ. ქართულში, არც ჭანურში, არც მეგრულში შესაბამისი სუფიქსი არ გავიანხია“.

სხვა ადგილას სიგყვა „ყვერ-ულ-“თან დაკავშირებით არნ. ჩიქობავა წერს: „ეს სიგყვა წარმოშობით მიმდებარა ქართულშიც, მეგრულშიცა და ჭანურშიც: -ულ-სუფიქსი ქართულში, ილ-მეგრულში და ელ ჭანურში ნამყო დროის მიმდებარას ახასიათებს“.

ვფიქრობთ, რომ ეს წინააღმდეგობა -ულ-სუფიქსთან დაკავშირებით დაიძლევა თუ ვივარაუდებთ, რომ ისტორიულ წარსულში ულ-სუფიქსი მანურსაც გააჩნდა და მოფერებით-კნინობით ფუნქციას აგარებდა (ჩაგანავა გ., 2003, 135).

საყურადღებოა, რომ ბავშვურ მეტყველებაში (ქართულში) დღესაც ელერს მამიდა-მამიდ-ულ-ი, მაკა-მაკ-ულ-ი, ლალო-ლაღ-ულ-ი და სხვა (ულ-სუფიქსზე იხილეთ აგრეთვე ჩიქობავა არნ. 1942, 64 და სხვ).

იმ შემთხვევაში, თუ ფორმანგ -ს ცალკე განვიხილავთ, მაშინ უნდა გაირკვეს მისი ფუნქცია და მნიშვნელობა. სიგყვებში -კუნ-ჭ-ულ-ი (ქართ., მეგრ., ლაზ.) -პაგარა ცული (წალდი), კუ-ჭ-ულ-ი (მეგრ.)-ბაშლიყის პაგარა ნაწილი-ფონი, ჭარ-ჭ-ულ-ი (მეგრ.)-ტკბილი საუბარი ან დაბალ, პაგარა ხმაზე, ჩვეულებრივისაგან დაპაგარავებულ (შემცირებულ) ხმაზე საუბარი.

ჭურ-ჭ-ული (მეგრ., ლაზ.) - წკრიალი, ჭიკჭიკი, გალობა, ან ვიწრო (პაგარა) ხმაზე საუბარი; აქვე შეიძლება მოვიგნოთ ქართული -ჩურ-ჩ-ულ-ი-დაბალ, პაგარა ხმაზე საუბარი; ღურ-ჭ-ულ-ი (მეგრ.)-სიმღერა-სიამოვნების მომნიჭებელი, მოწესრიგებული, ე.ი. მართვადი გამოთქმა.

შეიძლება ამ ბოლო სიგყვაში გამოვეყოთ ჭულუა, როგორც წვრილი ხმით ბგერის გაღმოსცემა ანდა ჭიკჭიკი.

უეჭველია, რომ ფორმანგი ჭ - ულ სუფიქსთან ერთად მოფერება-კნინობითობის გამომხატველია, ანდა ასეთი დამოკიდებულების გამაძლიერებელია.

ბუ-ჭ-ულ-ა საბას განმარტებით პაგარა წისქვილს აღნიშნავს (ორბელიანი ს.ს., 1949, 79). ბუ-ჭ-ულ-ა საერთოდ „პაგარას“ მნიშვნელობითაც გამოიყენებოდა (ჯავახიშვილი ივ., 1937, 188). საყურადღებოა, რომ ჭ-უნუ ლაზურში წვრილ წნელს ნიშნავს (Mapp H., 1910, 228) ჭ-უნ-ჭ-უ ლაზურად გახდილს (Mapp H., 1910, 228) ანუ განისამოს მოცილებულს (ე.ი. შემცირებულს) ნიშნავს.

მცირისა და მოფერება-კნინობითობის გამაძლიერებელი უნდა იყოს ფორმანგი -ჭ- წიწილის აღმნიშვნელ სიგყვაში -ჭ-უ-ჭ-ულ-ი. ლაზურში ჭ-ფორმანგი სიგყვა ჭინჭო ნიშნავს: 1. წვრილ კაკლებიან სიმინდს; 2. პაგარა განის, სუსტ პიროვნებას (მასალა მოგვაწოდა ც. ნარაკიძემ).

მნიშვნელოვანია, რომ თუ მეგრული ჭუჭული ტკბილ საუბარს ნიშნავს (ელიავა გ., 1997, 379). ქართული ჩურჩული

(მეგრულში -ჭ- ქართულში ჩ-ს შეესაბამებოდა) იგივე მნიშვნელობით იხმარება. ფორმანტი ჩ უფრო მეტად ხმის დაწვეას („ჩვენ ჩუ და თქვენც ჩუ“) უნდა აღნიშნავდეს, მისი ეკვივალენტური ჭ მეგრულში კი იგივე მნიშვნელობით უნდა გამოიყენებოდეს.

-ჭ- ფორმანტიანი მეგრული ჭ-ი-ჭე პაგარას ნიშნავს, ჭ-ის-ი მეგრულში წერილ თოვლს აღნიშნავს ჭ-იფანა-წვილ-წვილს, ჭ-იფე-წვილს (ელიავა გ., 1997, 377).

ხმის შეცვლასთან, ბგერის თავისებურად გადმოცემასთან არის დაკავშირებული ქართულში და მეგრულში სიგყვა – ჭიჭყინა; ასევე მეგრული ჭიხინი (ქართული ჭიყვინი); მეგრული ჭ-ვახე-მჟავე, ძმარი- (ელიავა გ., 1997, 376), ე.ი. თვისებით ნაკლული ღვინო; ჭ-ვეთი-წვეთი (ელიავა გ., 1997, 376), ე.ი. წყლის მცირე ჩამოღინება; ჭ-ველა-ნორჩი ნერგი (ელიავა გ., 1997, 376), ე.ი. პაგარა, ჯერ მრდადაუმთავრებული მცენარე; ჭ-ვიგე-ხვრწელი (ელიავა გ., 1997, 376), ე.ი. მცირე მოცულობის გვირაბი.

ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ჭ-ფორმანტი დაკავშირებულია დაწვილებასთან, შემცირებასთან, დაპაგარავენებასთან, მოფერება-აღერსის გამოხატვასთან ან ასეთი განცდების გაძლიერებასთან.

ამრიგად, თუ გავითვალისწინებთ, რომ კრიმანჭულის შემადგენელი ნაწილია ფალცეტი, რომელიც მამაკაცური ხმის განსაკუთრებული მაღალი ბგერაა და რომელიც ბგერის განსაკუთრებული დავიწროებით მიიღება, მაშინ გასაგები იქნება, რომ სიგყვა კრიმან-ჭულ-ი უნდა ნიშნავდეს წერილი, მაღალი ხმით სიმღერას.

მაგრამ უშუალოდ ასეთი სემანტიკა არ დასტურდება არც ლაზურში, არც მეგრულში და არც ქართულში.

აქედან გამომდინარე, ისევ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს სიგყვა აშკარად, ლაზურთან ახლოს მდგომი რომელიღაც

მანური ენის დიალექტის კუთვნილება იყო. ასეთ შემთხვევაში არ არის გამორიცხული, რომ სიგყვა კრიმანჭული-შელგენილი სიგყვა იყოს-კრი (ყივილი, ყვირილი-ლაბურში; რკ-ყივილი, ყივილი მეგრულში) და მანჭავს (ქართულში-პრანჭავს, ღმეჭას, ღრეჭს, ღრეცს- ჩიქობავა არნ., 1986, 282), მეგრულში გვაქვს აგრეთვე მანჭი-ი (მანჭის)-ბასრი, ჩამწვდომი; მანჭილ-ი (მანჭილ/რს) მიმღ. ვნებ. წარს. (ქაჯაია ლ., 2001, 214). ამრიგად, თუ მანჭვა ჩვეულებრივი მდგომარეობის შეცვლას, რაღაცის ხაზგასმას ნიშნავს, მაშინ მანჭის მნიშვნელობა-ბასრი ანდა თუნდაც ჩამწვდომი არ უნდა იყოს შორს ასეთივე მნიშვნელობისაგან. აღსანიშნავია, რომ მეგრულის-დომანჭელი-მიმღ. ვნებ.წარს. ქართულის-დამანჭული-შესაგყვისობაა (ქაჯაია ო., 2001, 214).

კრი-მანჭი (მანჭვა)-საგან უნდა იქნეს ნაწარმოები სახელგმნა, ისევე, როგორც ინგრეუვასაგან იწარმოება-დანგრეული, -კრი-მანჭი- საგან იწარმოება კრიმანჭული.

ამრიგად, სიგყვა კრიმანჭულის პირვანდელი მნიშვნელობა შეესაგყვისება ბასრი, ჩამწვდომი ხმით ყივილს.

Etimology of the word “krimanchuli”

The word “krimanchuli” in georgian language has the meaning of a singing by the high voice (Falsetto). The investigation has shown us that this word must be of a zanian (Megrelian-Lazian) descent.

According to its structure and meaning it's similar to the structure of the Megrelian words- “Gurchuli”, -song, “Gurchulia” -, singing, twitter. But according to its base- “Kriman”,-this word is more close to Lazian (laz) word “kriam” (piercing cry).

The word “krimanchuli” may be consisted from two words – “kri” [cry-laz] and “Manchi” [sharp, heartfelt-megrl], which, forming one verbal noun manifests supposed initial meaning-sharp heartfelt singing (piercing cry)

It is possible. to suppose that the word “Krimanchuli” by its structure is connected with Megrelian, lexically with Lazian and according to the usage of the suffix “ul”- with Georgian.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ელიავა გ., მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.
2. ორბელიანი ს., სიგყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი, თბ., 1949.
3. სიხარულიძე ი., ხალხური მუსიკის საოცრება, გაზ. ლენინის დროშა. 1975.
4. ქაჯაია ო., მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 2001.
5. ყიფშიძე ი., რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.
6. ჩაგანავა გ., ერთი გურული გვარის ანდლულაძე-ს ლაზური წარმოშობის შესახებ, ბსუ შრომები, V, 2004.
7. ჩიქობავა არნ., ერთგომეული, თბ., 1986.
8. ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, გბ., 1938.
9. ჩიქობავა არნ., სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბ., 1942.
10. ჯავახიშვილი ივ., ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, გბ., 1937.
11. Март Н., Грамматика древнелитературного грузинского языка, Л., 1925.
12. Март., Грамматика чанского (лазского) языка, Спб., 1910

იური სიხარულიძე

ერისთავის სასახლე სოფელ ციხეს

ხალხი უფრო უწოდებდა აღმოსავლეთ გურიის მშვენიერ სოფელ ბუკისციხეს, რომელსაც თავს ადგა ადრე შუასაუკუნეების ამავე სახელწოდების ციხე.

ბუკისციხე გვიან შუა საუკუნეებში სამთავრო ციხე გახლდათ, რომელსაც გურიელის ციხისთავი, აზნაური მარაშიძე განაგებდა.

გერიგორიულად ეს ციხე აღმოსავლეთ გურიის მნიშვნელოვანი ნაწილის მფლობელ ერისთავ-შარვაშიძეთა სათავადოში შედიოდა და ციხის სოფლის მცხოვრებთა უმრავლესობაც მათვე ეკუთვნოდათ.

ერისთავთა სახლის ზოგიერთ წარმომადგენელს ამ სოფელში სასახლეს კჳონდა. ერთ-ერთი ასეთი გახლდათ დავით ერისთავის ვაჟი, რუსეთის არმიის ოფიცერი გურაბ ერისთავი (1806-1851).

ამ თავადიშვილის ციხის სასახლის რაობაზე ამრთა სხვადასხვაობაა. ზოგი მას ერისთავის „საზაფხულო სასახლედ“ თვლის (1, გვ. 36), ხოლო სხვა მეზაგონის ძირითად რეზიდენციად (2, გვ. 2).

სინამდვილის გარკვევაში დიდად გვეხმარება ამ სასახლეზე დაცული ჩვენებები:

ერ. შარაშიძის ცნობით, „სასახლე-ერთსართულიანი წაბლის სახლი“ ყოფილა (1, გვ. 35).

კიდევ უფრო საინტერესოა ციხელი ესტაგე (გაგო) ცინცაძის გადმოცემა, რომელიც ამ სასახლეს „ჯარგელის“ ტიპის ნაგებობად წარმოგვიჩენს (3). ამ ჩვენებით, ერისთავის ეს სასახლე აშკარად საზაფხულო სადგომი ჩანს. ამავე სასახლეში მოკლა ერისთავი თავისმა მემოსურებელმა ყმაბ, აღმასხან ბედინაშვილმა 1851 წლის 26 აგვისტოს. ჩვენ მისი ადგილსამყოფელის დადგენაც ვცაბდეთ.

ერ. შარაშიძის ცნობით, სასახლე „მაღლობზე“ მდგა-

რა (1, გვ. 35).

ადგილზე ძიებისას გაირკვა, რომ ეს ბორცვი ციხე-სურების ახლანდელ საავტომობილო გზაზე ყოფილა გიორგი მიხეილის ძე სიხარულიძის ეზოს წინ.

იმ დროს, როდესაც ამ შემადლებამე ერისთავის საავარაკო სახლი იდგა, ციხე-სურების გზა სხვაგან გადიოდა, ხოლო, როცა გზა აქეთ გადმოუტანიათ, ბორცვიც გადაუთხრიათ და გზა-სავალად უქცევიათ...



ლიტერატურა

1. ე. შარაშიძე, ა. ბედინეიშვილი, ისტორიულ-რევოლუციური დრამა, ბათომი, 1933.
2. რ. შარაშიძე, მხარის წარსულიდან, მახარაძე, 1965.
3. ესტატე (ტატო) ცინცაძე, მოგონებები, ჩაწერა იური სიხარულიძემ, სოფ. ციხე, 1950.

შეცდომის გასწორება

წინა კრებულის (“ისტორიულ – ეთნოგრაფიული ძეგლები”, ტ. V, თბ., 2003) თამარ შარაბიძის სტატიის (სულს, ცხენისა და მშის სიმფონია, გვ. 158-178) ნელი ბრეგაძის ნაშრომიდან (“კვლავ თელორობის შესახებ”, “მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIV, თბ., 2001”) მითითებულ ტექსტში შეცდომაა, წერია: “...წმინდა გიორგის მემკვიდრე ქრისტიანული წმინდანის თელორე გირანის...”, უნდა იყოს: “...წმინდა გიორგის მსგავს ქრისტიანული წმინდანის თელორე გირანის...” (გვ. 166).

ვახტანგ ითონიშვილი ქართველ მთიელთა ურთიერთობა სამეფო ხელისუფლებასთან და ფეოდალურ ზედაფენასთან.....	3
Vakhtang Itonishvili Georgian Highlanders' Relations with the Royal Government and Feudal Nobility.....	26
ნინო ღამბაშიძე შორს წასული ახლობლის გახსენება.....	28
ნინო ღამბაშიძე „მზე შინა და მზე გარეთა, მზევ შინ შემოდიო“ ანუ ზოგი რამ ქართული კალენდრის შესახებ.....	30
Nino Gamashidze A Few About the Georgian Folk Calendar.....	36
ვალერიან ითონიშვილი ოჯახების შეყრილობის ტრადიცია საქართველოში.....	37
Valerian Itonishvili The Tradition of Family Joining in Georgia.....	62
ნანული აბესაძე ეთნიკური პროცესები ქალაქ რუსთავეში.....	64
Nanuli Abesadze Ethnic Processes in the Town Rustavi.....	72
გურამ გეგეჭკორი საოჯახო ყოფა წალენჯიხის რაიონის მოსახლეობაში (სოფელი ჯგალის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)....	73

Guram Gegechkori

Family Life-Style among the Population of Tsalenjikha
 Region (According to ethnographical
 data of the village Jgali)..... 92

თამარ შარაბიძე

ქალთა სახეები საუკუნეთა მიმდინავე
 („ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით) 94

Tamar Sharabidze

Women in “Kartlis Tskhovreba” the Chronicle..... 123

თამარ შარაბიძე

რჩეულთა ხვედრი (რწმენა-წარმოდგენები
 ანდროგინი ლეთაების შესახებ) 125

Tamar Sharabidze

The Lot of Chosens..... 159

ხათუნა იოსელიანი

სასჯელთა და გარდასახდელთა ფორმები შუა
 საუკუნეების სვანეთში (წერილობითი ძეგლების
 მონაცემების მიხედვით) 163

Khatuna Ioseliani

The Forms of Punishment and Forfeit in Medieval
 Svaneti (According to written sources data)..... 176

მედეა გოგოლაძე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროები..... 178

Medea Gogoladze

The Sources of “Kartlis Tskhovreba”..... 187

მედეა გოგოლაძე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღება..... 189

Medea Gogoladze	
On Dating of "Kartlis Tskhovreba".....	198
გულნარა ზეცხლაძე	
ურთიერთდახმარების გრაფიკა გურიაში.....	200
Gulnara Zezhladze	
Die Tradition der gegenseitigen Bittarbeit in einem Region von Georgien (Guria).....	212
მარიამ ილურიძე	
დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები გარე- კახეთის მოსახლეობაში (ნათესაობის საკითხი)	216
Mariam Iluridze	
Premarital Obligations in Gare Kakheti.....	227
გულდამ ჩიქოვანი	
მიწის ნასყიდობის აქტები ზემო იმერეთის ოსების საოჯახო არქივიდან.....	230
Guldam Chikovani	
Land Purchase Statements from the Family Archives of the Ossetians in Imereti.....	237
გიორგი დუღუშაური	
მინერალური წყლების მნიშვნელობა საქართველოს ეკონომიკურ განვითარებაში.....	239
Giorgi Gudushauri	
The Importance of Mineral Water Resources for the Economic Development of Georgia.....	250

გიორგი ლუღუშაური	
მთიულეთის, ხევისა და ხევსურეთის მოსახლეობის კვების პროდუქტები და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი წეს-ჩვეულება (XIX–XX სს. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)	252
Giorgi Gudushauri	
The Food System of Mtiuleti, Khevi and Khevsureti Population and some of its Corresponding Rituals (according to the ethnographic data of XIX – XX centuries).....	263
ნანა ომარაშვილი	
ისლამი დაღესტანში.....	264
Nana Omarrasvili	
Islam in Dagestan.....	272
ალექსანდრე ნაზგაიძე	
მთიულეთის მოსახლეობის განსახლების სტრუქტურა XVII ს. II ნახევარში.....	274
Alexandre Nazgaidze	
The Structure of Mtiuleti Population Settlement in the II half of XVIII Century.....	283
გიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილი	
ტრადიციული დასახლების სტრუქტურის თავისებურებანი საქართველოში.....	285
George Bagration-Davitashvili	
Peculiarities of Structure of Traditional Settling in Georgia.....	301
ლევან გაბუნია	
სამეგრელოს ზოგიერთი ტოპონიმის ინტერპრეტაციისათვის.....	303

levan Gabunia

The Interpretation of Some Megrelian Toponims..... 309

ლევან გაბუნია

ველური ვაზი საქართველოში
(ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით) 312

Levan Gabunia

Wilding Vine in Georgia
(According to ethnographical data)..... 321

ირმა კვაშილავა

სამურზაკანოს ფორმირების საკითხისათვის.....324

Irma Kvashilava

The Problem of Samurzakano Formation..... 334

დავით ჭითანავა

ეგზოგამიის და გვარებს შორის ქორწინების
აკრძალვის წესები სამეგრელოში.....338

Davit Chitanava

Exogamy and the Rules of Matrimonial Prohibitions
(Stating of the problem)..... 351

მზია წიკლაური

მონადირეობა არხოტის თემში.....353

Mzia Tsiklauri

Hunting in Arkhoti Community.....358

მზია ტყავაშვილი

დალესგნის (ქ. თემირ-ხან-შურისა და ქ. პეგროვსკის)
ქართველობა და ქართული საზოგადოებრიობა
1832-1900 წლები..... 360

Mzia Tkavashvili

Georgians in Dagestan and Georgian Society (1832-1900)..... 376

ზამირა ქირია

სოფელ ყულევის ისტორიიდან..... 379

Zamira Kiria

From the History of the Village Kulevi..... 392

ქეთევან ნაკაშიძე

სამონადირეო სიმღერა „მითვლა“..... 395

Ketevan Nakashidze

Hunting song “Mitvla”.....400

თეა ლაშხია

მსხვერპლმეწირვა – ძველი ქრისტიანული რიტუალი..... 401

Tea Lashkhi

Sacrifice – the Old Georgian Ritual.....407

თეა ლაშხია

ნიკო ჯანაშიას ცნობები წარმართულ პანთეონში

ხის ალგილის შესახებ.....409

Tea Lashkhia

Tree Cult in Pagan Pantheon According to

N. Janashia’s Data..... 415

გურამ ჩაგანავა

სიტყვა კრიმანჭულის ეტიმოლოგიისათვის..... 417

Guram Chaganava

Etimology of the word “krimanchuli”..... 423

იური სიხარულიძე

ერისთავის სასახლე სოფელ ციხეს.....425

34715348
00000000

