

გავგასიის ხალხთა საერთაშორისო სამეცნიერო
კვლევითი ინსტიტუტი

ირინე ჯუკაშვილი

ეთნოისტორიული და რელიგიური
პროცესები ქვემო ქართლის
თურქულენოვან მოსახლეობაში

თბილისი
2019

რედაქტორი: ნათია ჯაღლაბაძე
ისტორიის დოქტორი

დამკაბადონებელი: ანა რუაძე

ISBN 978-9941-485-11-4

- © კაკასიის ზალხთა საერთაშორისო სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტი, 2019
- © ირინე ჯუკაშვილი, 2019
- © გამოცემლობა „მწიგნობარი“, 2019

ირინე ჯუგაშვილი, საქართველოს მუსლიმი მოსახლეობის ეთნიკური კულტურის ძალზე პერსპექტიული მკვლევარი, ახალგაზრდა, 38 წლის ასაკში გარდაიცვალა (1964-2003). 1990 წლიდან გარდაცვალებამდე იგი ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში ჯერ ასპირანტი, ხოლო შემდეგ კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების მეცნიერ-თანამშრომელი იყო. როგორც მომავალი მკვლევარი, ირინე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე (არაბული ენისა და ისტორიის განხრით) ჩამოყალიბდა. 1988-1989 წლებში წინასაღიპლომო სტაჟირება გაიარა ტუნისის რესპუბლიკაში, ბურგიბას სახ. ცოცხალი ენების ინსტიტუტში, სადაც კიდევ უფრო გაიღრმავა არაბული ენის ცოდნა; გარდა ამისა, იგი ფლობდა რუსულ, ფრანგულ და გერმანულ ენებს. სწორედ მისი ამ მრავალმხრივი განათლების წყალობით იგი შეუცვლელი კადრი იყო ახალგაზრდა ეთნოლოგთა რიგებში. ამასთან, მან ძალიან კარგად იცოდა ისლამიც. სამუშაო პროცესი ნათელყოფდა მის შეუპოვარ ბუნებას; ამავე დროს, ის იყო ფრთხილი და თავდაპირველი, არაჩვეულებრივად ენერგიული, თავდაუზოგავი, მომთხონი, პირდაპირი, გულწრფელი, ღრმად მოაზროვნე მკვლევარი, მომხსენებელი, ოპონენტი.

უდროოდ წასვლის მიუხედავად, ირინემ მაინც ბეგრის თქმა მოასწრო მეცნიერებაში და ჩვენი დარგისთვის მეტად საჭირო მემკვიდრეობა დაგვიტოვა. იგი რამდენიმე ნაშრომის ავტორია და, ასევე, რიგი ადგილობრივი თუ საერთაშორისო პროექტის მონაწილე. 2003 წელს მისმა პროექტმა ჯონ და ქეთრინ მაკარტურების ფონდის მკაცრ და სამართლიან კონკურსში გაიმარჯვა; მაგრამ, სამწუხაროდ, მისი განხორციელება ირინეს აღარ დასცალდა. მნიშვნელოვანია მისი ნაშრომები საზოგადოების განვითარების ეთნიკური ასპექტების შესწავლის საქმეში. თუმცა, ირინეს ინტერესების სფერო, უპირველეს ყოვლისა, ქვემო ქართლში მცხოვრები აზერბაიჯანელების ისტორიულ პროცესებს და თანამედროვე ყოფის საკითხებს მოიცავდა. საერთაშორისო კონფერენციებზე მისი მოხსენებები ყოველთვის დიდ ინტერესს იწვევდა; 2003 წლის თებერვალში ვარშავის უნივერსიტეტში ჩატარებულ საერთაშორისო კონფერენციაზე წაკით-

ზულმა მისმა მოხსენებამ – „რეისლამიზაცია და ეთნიკური ტრადიციები ქვემო ქართლის მუსლიმ მოსახლეობაში“, განსაკუთრებულად მაღალი შეფასება დაიმსახურა.

ირინეს დაწერილი ჰქონდა საკანდიდატო დისერტაცია – „ქვემო ქართლში მცხოვრები აზერბაიჯანელების ყოფა და კულტურა“, რომლის დაცვაც ველარ მოასწრო. წინამდებარე ნაშრომი სწორედ წიგნის ფორმატით წარმოდგენილი მისი დისერტაციაა. შეიცავს სათაური, ვინაიდან თურქულენოვანი მოსახლეობის ცნება უფრო ესადაგება იმ კონტინგენტს, რომელსაც ავტორი შეისწავლის, ხოლო „ეთნოისტორიული და რელიგიური პროცესები“ უკეთ წარმოაჩენს კონკრეტული კვლევის თემატიკას.

ნაშრომში წარმოდგენილი საკითხი გეოგრაფიულ, ისტორიულ და ეთნოლოგიურ მეცნიერებათა მიჯნაზეა შესწავლილი; ამდენად, მასში ჩანს არა მარტო საკითხისადმი ავტორის კომპლექსური მიდგომა, არამედ საკვლევი თემატიკის ახლებურად გააზრების უნარიც. მკვლევარი თურქულენოვანი მოსახლეობის გარდა, რეგიონში სხვა ეთნიკური ერთეულების ჩამოსახლების ისტორიაზეც საუბრობს, რაც მკითხველს პოლიეთნიკური რეგიონის ფორმირებაზე სრულყოფილ წარმოდგენას უქმნის.

სპეციალური თავი ეძღვნება ეთნორელიგიურ პროცესებს ქვემო ქართლის თურქულენოვანი მოსახლეობის ყოფაში. ავტორი თანამიმდევრულად გადმოგვცემს ახალ კულტურულ-სამეურნეო გარემოში არაერთგვაროვანი თურქულ-თურქმანული წარმომადგენლობის მასის ეთნიკური იერსახის ფორმირების პროცესს და მათ კულტურულ ადაპტაციას. განიხილავს საკვლევი კონტინგენტის ნათესაურ და საქორწინო ურთიერთობებს, ოჯახს, ქორწინების ფორმებს და სხვ. ხაზს უსვამს ქართული გარემოს გავლენით თურქულენოვანი მოსახლეობის კულტურული ტრადიციების ტრანსფორმაციას. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ავტორის მოსაზრება ქართულ, ქრისტიანულ გარემოცვაში ისლამური ტრადიციული სტერეოტიპის „გიაური=მტერი“ კონცეფციის შეცვლის თაობაზე.

ი. ჯუკაშვილის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს, რომ მან ეთნოლოგებიდან პირველმა გაამახვილა ყურადღება ისლამის პოპულარობის მზარდ ტენდენციაზე ქვემო ქართლის მუსლიმ მოსახლეობაში; წიგნში მკვლევარმა სპეციალური თავი მიუძღვნა რეგიონში

პოლიტიკური ისლამის ფარული (არალეგალური) ინფილტრაციის პრობლემას და გამოკვეთა ამ პროცესისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. წინამდებარე მონოგრაფიაში წარმოდგენილი მასალის ერთი ნაწილი შეიძლება მოძველებულად ჩაითვალოს, მაგრამ ჩვენ შეგნებულად დაეტოვეთ იგი უცვლელად, ისევე როგორც ძირითადი დასკვნები, რათა მკითხველს საშუალება ჰქონდეს შეაფასოს რამდენად გამართლდა ავტორის პროგნოზი ცალკეულ პრობლემაზე.

წარმოდგენილი ნაშრომი უდავოდ უფრო ყოვლისმომცველი იქნებოდა, ირინე ჯუკაშვილი ასე უდროოდ რომ არ წასულიყო ქართველ ეთნოლოგთა რიგებიდან; თუმცა, წიგნად ქცეული მისი დისერტაცია თანამედროვე საქართველოში მიმდინარე უმნიშვნელოვანეს პროცესებს ეხმიანება და ახალ საზრდოს აძლევს სოციალური დარგის მკვლევრებს.

*ლია მელიქიშვილი
ნათია ჯალაბაძე*

ეთნოისტორიული პროცესები ქვემო ქართლში

§1. ისტორიული გეოგრაფია

ფიზიკურ-გეოგრაფიული დარაიონებით აღმოსავლეთ საქართველო ივერიის ოლქის ვაკე-ბორცვიან ბარს მიეკუთვნება, რომელიც დაბალი ზეგნებითა და დაბალმთიანი მაღლობებით ხასიათდება. ივერიის ოლქი თავის მხრივ ოროგრაფიულად გამოიჯნულ და ერთმანეთისგან კომპლექსური ფიზიკურ-გეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით განსხვავებულ შემდეგ რაიონებად იყოფა: I. ზემო ქართლი; II. ქვემო ქართლი; III. ივრის ზეგანი; IV. ალაზნის ვაკე (შიგნითა კახეთი); V. გომბორის ქედი; VI. ელდარის ვაკე /მარუაშვილი, 1964, 2010/.

ქვემო ქართლი აღმოსავლეთ საქართველოს სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილს წარმოადგენს. მისი გეოგრაფიული საზღვრები სამი მხრიდან (ჩრდილოეთი, დასავლეთი და სამხრეთი) ძირითადად ბამბაკ-ერევნის, ჯავახეთ-სამსარის და თრიალეთის წყალგამყოფ ქედებს მიჰყვება. აღმოსავლეთით ქვემო ქართლს გარე კახეთი და აჯინოურის (აზერბაიჯანის რესპუბლიკა) მშრალი სტეპები ესაზღვრება.

ქვემო ქართლის 2/3 მთებსა და ხეობებს უჭირავს, 1/3 კი დაბლობებს. უდიდეს დაბლობს წარმოადგენს მტკვრისპირა ზოლი, სადაც გაშლილია სოღანლულისა და კოდა-კუმისის მინდვრები; ალგეთის, ქციის, ყარაიაზისა და ყაზახის ველები /ბერძენიშვილი, 1969, 7/.

ვერტიკალური ზონალობის მიხედვით რეგიონი პირობითად ორ რაიონად შეიძლება დაიყოს: ქვემო ქართლის დაბლობი და ქვემო ქართლის პლატო /უკლება, 1968, 181/. ქვემო ქართლის ვაკის დასავლეთი ნაწილი მარნეულის ანუ ბორჩალოს ვაკეს უჭირავს, რომელიც მდინარე მტკვრის მარჯვენა მხარეზე და მისი შენაკადების მდ. ხრამისა და ალგეთის ქვემო დინებათა გაყოლებით ვრცელდება. ამ ვაკის სიგრძე 35-38 კმ-ია, უდიდესი სიგანე 18 კმ., სიმაღლე კი მერყეობს 260 მ-დან (წითელი ხიდი) 400 მ-მდე (სოფლები: სანდარი, იმირ ჰასანი). ლანდშაფტი დანაწევრებულია მდ. ალგეთისა და ხრამის ხეობებითა და მშრალი ხეობებით /მარუაშვილი, 1964, 264/.

მარნეულის ვაკეს სამკუთხედის ფორმა აქვს, რომლის ფუძე მდ. მტკვარს ებჯინება, წვერო კი ბოლნისთან მთავრდება. სამხრე-

თის საზღვარი ლოქის ქედის ჩრდილოეთ ფერდობებს მიუყვება სოფლების - ბოლნისის, ხატისსოფლის, ფარხალოს, სარაჩლოს და დაბა შაუშიანის გასწვრივ; ჩრდილოეთით საზღვრავს იაღლუჯის მაღლობი; დასავლეთით - თრიალეთის პლატო; აღმოსავლეთით - მდინარე მტკვარი. მარნეულის ვაკის დრენირებას ახდენს მდინარეები: მტკვარი, ხრამი, დებედა, შულავრისწყალი, ტალავრისწყალი, ბოლნისისწყალი, მაშავერა და ალგეთი /უკლება, 1068, 181/. ნიადაგები წაბლა, ალაგ-ალაგ მლაშობ-ბოცობიანია, მცენარეულობა კი სტეპის, უროიან-აბზინდიანი და ხურხუროიანი. რაიონის უდიდეს ნაწილში იგი კულტურული მცენარეებით არის შეცვლილი, მიწები მაღალნაყოფიერებით გამოირჩევა /მარუაშვილი, 1964, 265/.

იაღლუჯის მაღლობსა და თელეთის ქედის სამხრეთ ფერდობებს შორის მოქცეულია მარნეულის ვაკის მეორე ნაწილი, რომელსაც კუმის-წალასყურის ვაკე ეწოდება. დასავლეთით მას ბორბალოვამლოვნის ვაკისაგან გამყოფი ბეჭობი საზღვრავს, აღმოსავლეთით კი სანგრისგორამდე ვრცელდება. თბილისის სამხრეთით მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს სოღანლუღის ვაკე. ჩრდილოეთით მას საზღვრავს თელეთის ქედი, სამხრეთით - იაღლუჯის მაღლობი, დასავლეთით - კუმის-წალასყურის ვაკე. ნიადაგის საფარველი წაბლა და რუხ-ყავისფერია /უკლება, 1968, 182/.

მდინარე მტკვარსა და ივრის ზეგანს შორის მოქცეულია გარდაბნის ვაკის 40 კმ-იანი ზოლი, რომელიც საფეხურეობრივ ვაკეს წარმოადგენს. უდაბლესია მტკვრისპირა რაიონი (270-350 მ. ზდ.) ზეგნისაკენ სიმაღლე 400 მ-მდე აღწევს. ჰიდროგრაფიული ქსელი მდინარე ლოჭინითა და სარწყავი არხითაა წარმოდგენილი. არხიდან ჭარბი წყალი ჯანდარის ტბაში ჩაედინება. ნიადაგები ბაცი და მურა წაბლაა, ზოგან მლაშობებია. ბუნებრივი მცენარეულობა მიეკუთვნება აბზინდა-უროიან სტეპურ ტიპს /მარუაშვილი, 1964, 264/.

მარნეულის ვაკეს აკრავს განსხვავებული აგებულებისა და მორფოლოგიური ხასიათის მთისწინეთი, რომელიც ქვემო ქართლის ირგვლივ შემდეგ მასივებს ქმნის: თრიალეთის ქედი, ლოქის ქედი, ჯავახეთის ზეგანი. ჩრდილოეთით მთისწინეთი ძლიერაა დანაწევრებული, რაც გამოწვეულია თრიალეთის ქედიდან ჩამონადენი მდ. ალგეთისა და მისი შენაკადების ზემოქმედებით. ქვემო ქართლის უმაღლესი წერტილია (1200-1500 მ.ზ.დ.) ქვემო ქართლის პლატო, რო-

მელიც ალგეთ-მაშვერას ხეობებით მდ. ხრამის კანიონის გასწვრივ გააგჭრილი. მდ. ხრამი ამ პლატოს ორ ნაწილად ჰყოფს.

კლიმატის თვალსაზრისით რეგიონი მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა. ჰავაზე გავლენას ახდენს აქ არსებული მრავალრიცხოვანი ქედები და გაბატონებული ქარები. ქვემო ქართლის მაზლობლად მდებარე აზერბაიჯანის სტეპები და მაღალი სტეპური ზონები ასუსტებენ ან მთლიანად სპობენ კასპიის ზღვის გავლენას, ხოლო დასავლეთით მოსაზღვრე ჯავახეთისა და თრიალეთის ქედები შავი ზღვის გავლენას. ამიტომ აქ კლიმატი ხასიათდება ჰავის სიმშრალითა და მკვეთრი ტემპერატურული მერყეობით. ამას განაპირობებს სტეპებიდან შემოჭრილი ცივი და ცხელი ჰაერის მასები, რომლებიც მთლიანად აშრობენ და ითვისებენ მდინარეების, ტბებისა და ჭაობების ზედაპირიდან აორთქლებულ სინესტეს. ნალექების რაოდენობა მცირეა, ხშირია გვალვები. ყოველივე ეს განაპირობებს კონტინენტურ ჰავას მშრალი კლიმატით, მკვეთრად განსხვავებული ზაფხულისა და ზამთრის ტემპერატურით /მარუაშვილი, 1964, 266/.

ნალექების განაწილება ქვემო ქართლში არათანაბარია. ზამთრის ნალექების ჯამი 46-50 მმ-ია, გაზაფხულის – 170 მმ., ზაფხულის – 57-77 მმ. აპრილის მეორე ნახევრიდან ოქტომბრამდე უნალექობის გამო ძლიერი გვალვაა. გვიან შემოდგომაზე ტერიტორია ბალახით იფარება და საუკეთესო ზამთრის საძოვარს წარმოადგენს, რამაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა გვიანფეოდალურ ხანაში მესაქონლე თურქულენოვანი ტომების შემოსვლა-დამკვიდრებაში. ველების ნაყოფიერების გამო კი უძველესი დროიდან აქ მაღალ დონეზე იდგა სარწყავი მიწათმოქმედება /უკლება, 1968. 198/.

ისტორიული ტრადიციით, ქართლი ზემო, შიდა და ქვემო ქართლად იყოფოდა. ლეონტი მროველის თანახმად, მცხეთაში დარჩენილმა უფლოსმა „არაგვითგან და არმაზითგან ვიდრე ტასისკარამდე უწოდა ამას ქვეყანასა ზენას სოფლისა, რომელსაც აწ ჰქვიათ შიდა ქართლი“ /მროველი, 1955, 5/. უფლოსისეული ზენა ქართლი XI ს-ში შიდა ქართლად იწოდებოდა. VIII ს-ის მოვლენების აღწერისას შიდა ქართლს ჯუანშერიც „ზენა სოფლად“ მოიხსენებს. ზენა სოფელის საპირისპიროდ, ბუნებრივია, არსებობდა „ქვენა სოფელიც“, „ისტორიანი და აზმანის...“ ავტორის თანახმად, რასაც ლიხი ჰყოფს, არის იმერი და ამერი ქვეყნები, ხოლო რასაც ლიხი არ

პყოფს - ზემო და ქვემო ქართლი. ამავე კონტექსტში მოიხსენიებს ქვემო ქართლს „მატიანე ქართლისაის“ ავტორი. ამგვარ დაყოფას იზიარებს VII ს-ის „სომხური გეოგრაფიაც“, რომელიც ასახელებს ქართველთა ქვემო ქვეყანას /ბერძენიშვილი, 1979, 20/. ზემოთ აღწერილი დარაიონების საფუძველი გახდა პროვინციის მდებარეობა მდინარე მტკვრის დინებასთან მიმართებაში, რაც გაზიარებულია დღევანდელ ქართულ ისტორიოგრაფიაშიც. 1923 წ. ივანე ჯავახიშვილის გამოცემულ რუკაზე ჩვენი საკვლევი რეგიონი აღნიშნულია „ქვენა სოფლად“, დასახელება „ქვემო ქართლს“ იზიარებდნენ ნ. ბერძენიშვილი და ს. ჯანაშიაც.

მეცნიერთა ნაწილი ქვემო ქართლს ქართის ტომის განსახლების თავდაპირველ არეალად მიიჩნევს, საიდანაც მოხდა პოლიტიკური და კულტურული ექსპანსია ჯერ მდინარე მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე, მერე კი უფრო ჩრდილოეთით და დასავლეთითაც /მელიქიშვილი, 1959, 118/. ნ. ბერძენიშვილის ვარაუდით ქართველი ხალხის ჩამოყალიბებას სათავე დაუდო ჯერ ქვემო ქართლმა, ხოლო შემდეგ მცხეთამ და ზენა სოფელმა. ქართლოსის ქართლში ყოველ კუთხეს თავისი სახელი პქონდა (კახეთი, კუხეთი ...) მხოლოდ გაჩიოს-გარდაბოსის და უფლოსის წილს არ გააჩნდა სახელი. სწორედ ამის საფუძველზე ვარაუდობს მკვლევარი, რომ ეს რეგიონი უნდა ყოფილიყო ისტორიული ქართლი /ბერძენიშვილი, 1990, 224, 250/. გვიანბრინჯაოსა და ადრერკინის ხანის არქეოლოგიურ მასალაში გამოყოფენ აღმ. ამიერკავკასიური კულტურის ლოკალურ ვარიანტს. ამ მიმართებით საინტერესოა „მოქცევაი ქართლისაის“ ცნობა არიან ქართლიდან აზოს მიერ 18 სახლის მოყვანის შესახებ. სარგის კაკაბაძის აზრით, ისინი ქვემო ჯავახეთიდან წამოსულან მდ. ქციის ან ალგეთის ხევით აღმოსავლეთისაკენ, ხოლო შემდეგ ჩრდილოეთით მცხეთის მიმართულებით /კაკაბაძე, 1924, 20/.

ძვ. ბერძნული და სომხური წყაროები (სტრაბონი, კლავდიუსი, პტოლემეაიოსი, აგათანგელოსი, სტეფანე ბიზანტიელი, ფავსტოს ბუზანდი, მოვსეს ხორენაცი, იოანე დრასხანაკერტეცი, უხტანესი და ა. შ.) იბერიის უკიდურესი სამხრეთ-აღმოსავლეთი ნაწილის აღსანიშნავად ხმარობდნენ ტერმინ „გოგარენე-გუგარქს“ /ბერძენიშვილი, 1979, 250/. სტრაბონი უნაყოფო და უწყლო სომხეთისაგან განასხვავებდა მის მეზობელ ნაყოფიერსა და მდიდარ საკაშენესა და გო-

გარენეს (გუგარქს) ავტორი აღნიშნავდა, რომ ჩვ. წ. აღ-მდე II ს-ში სომეხმა მეფეებმა არტაშესმა და ზარიადრმა იბერებს ჩამოაჭრეს პარიადრეს კალთები, ხორძენე და გოგარენა /სტრაბონი, 1957, 187-189/. აპოლოდორეს მითითებით უკვე ჩვ.წ. აღ-მდე 140 წლისათვის საზღვარი იბერიას და სომხეთს შორის მდინარე არაქსზე გადიოდა /ბერძენიშვილი, 1979, 21/. ე. ი. გოგარენე პოლიტიკურად ისევ ქართლს დაუბრუნება.

ახალი წელთაღრიცხვის I ს-ში გაძლიერებული იბერიის მეფე ფარსმან I სომხეთში გავლენისათვის პარტიულებს ებრძოდა. რომის მხარდაჭერით მან არამარტო იბერიის ყოფილი ტერიტორიები დაიბრუნა, არამედ სომხური მიწებიც დაიკავა და სომხეთი ერთხანს თავისი პოლიტიკური გავლენის ქვეშ მოაქცია /მუსხელიშვილი, 1982, 10/.

IV ს-ის II ნახევარამდე ეს რეგიონი ხელიდან ხელში გადადიოდა ქართულ და სომხურ სამეფოებს შორის, ამ დროისათვის კი საბოლოოდ დაიბრუნა გაძლიერებულმა ქართლის სამეფომ /ჯავახიშვილი, 1989, 221; აღონცი, 1908, 26/.

სტრაბონისეული გოგარენე ძირითადად ლოკალიზდება მოვსეს ხორენაცისეულ გუგარქში და მოიცავს კანგარქს, ნახევარ ჯავახეთს, კოლბს, წოფსა და ძორს ჰნაკერტის ციხესიმაგრემდე /ხორენაცი, 1984, 106/. საერთოდ, გუგარქი სომხურ ისტორიოგრაფიაში მეტად ცვალებადი საზღვრებითაა წარმოდგენილი, მაგ. იოანე დრასხანაკერტელი არა მარტო ქვემო ქართლს არამედ მთელ აღმოსავლეთ საქართველოსაც ზოგჯერ გუგარელთა მხარედ თვლიდა /დრასხანაკერტელი, 1937, 21-32/. „აშხარაიცუს“ მიხედვით ხორენაცისეული ოლქების გარდა გუგარქი მოიცავდა თრიალეთსა და ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ერთ ნაწილს – ჯავახეთს, კლარჯეთსა და არტაანს /მუსხელიშვილი, 1982, 9/.

თანამედროვე სომეხი ავტორები გუგარქზე მსჯელობისას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ იმას, რომ ძვ. წ. აღ I საუკუნეში ტიგრან დიდის მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე საზღვრების დასაცავად შექმნილ საპიტიახშმოთა შორის მოიხსენიება სომხეთის ჩრდილოეთით შექმნილი გუგარქის საპიტიახშმოც.

გოგარენე-გუგარქი ქართლის უკიდურესი სამხრეთ-აღმოსავლეთი ნაწილი იყო, რომელმაც პოლიტიკური სიტუაციის ცვლასთან ერთად თავისი სახელი თანდათანობით სხვადასხვა მიმართულებით განავრცო,

ვიდრე უცხოელი ავტორების შემეცნებაში მთელი ქვემო ქართლის და ზოგჯერ აღმოსავლეთ საქართველოს აღმნიშვნელ ტერმინად არ გადაიქცა /მუსხელიშვილი, 1982, 10/. ქართული ისტორიული წყაროების ანალიზით ირკვევა, რომ ეს ტერიტორია იბერიის სამეფოს ორ უძველეს პროვინციას, ძველ ქართულ გარდაბანსა და გაჩიანს შეესაბამება /ბერძენიშვილი, 1979, 21; ინგოროყვა, 1954, 462/.

სომხური უსახელო გეოგრაფიის მიხედვით, გუგარქს აღმოსავლეთიდან ესაზღვრებოდა უტის გავარი, რომელიც დასახლებული იყო ანტიკურ წყაროებში მოხსენიებული უტიებით (იგივე ურარტული ეტნუნიები, ალბანეთის ერთ-ერთი უძველესი მოსახლეობა), სამხრეთის საზღვრად მიჩნეულია კანგარქი (იგულისხმება ბამბაკ-ერენის მთის მდამოებში მდებარე ოლქი), რომელიც ვახტანგ გორგასლის მეფობისას ქართლის სამეფოს ეკუთვნოდა /ჯანაშია, 1962, 149/. აღსანიშნავია, რომ ტოპონიმი „გოგარენე“ დამოწმებულია 1802 წლის აღწერებში მდ. დებედ-ჩაის (დებედის ი. ჯ.) ზემო წელზე /აქტები, 1866, 402/. დღეს ეს სოფელი სომხეთის საზღვრებშია და გუგარქი ეწოდება.

აქ. შანიძის გამოკვლევით, გოგარენე არის უძველესი ეთნონიმი, სადაც შემორჩენილია ადამიანის წარმომადელობის აღმნიშვნელი მეგრულ-ჭანური სუფიქსი „არ“. ნიკო მარი გუგარებს ქართვების წარმომშობ ეთნიკურ გარემოდ მიიჩნევდა. მ. ბროსესა და სენ-მარტენის აზრითაც ეს ოლქი უძველესი დროიდან ქართული პროვინცია იყო /ბერძენიშვილი, 1979, 22/. პავლე ინგოროყვა გოგარენეს ქვემო ქართლის შემადგენელ შედარებით პატარა კუთხედ თვლიდა, რომელიც მოიცავდა ცარიზმისდროინდელი განჯის გუბერნიის ყაზახის მაზრის ტერიტორიას, იგი არ იყო არც მთელი ქვემო ქართლი, არც ქვეყნის შუაგულთან ახლოს მდებარე მსარე. მკვლევარი ამ ეთნონიმს ციხე-ქალაქ გაგს უკავშირებდა, რომელიც ოლქის ცენტრი იყო. გაგის ციხე მიუვალ მთაზე იდგა და მთელ გაგის ველზე ბატონობდა. პ. ინგოროყვა აქედან ნაწარმოებად მიიჩნევდა სატომო სახელ „გაგარს“ /ინგოროყვა, 1954, 457-462/.

ქართლში სკვითური სახელის გოგის გაჩენა გ. მელიქიშვილის აზრით აქ სკვითური ტომის ჩამოსახლებასა და გარკვეულ პერიოდში მათ ბატონობაზე მიუთითებს /მელიქიშვილი, 1959, 224/. დ. მუსხე-

ლიშვილის აზრით კი გაგარი აღმ. ქართული ტომი იყო და მის ერთ-ერთ დიალექტზე ლაპარაკობდა /მუსხელიშვილი, 1982, 14/.

ქვემო ქართლის პროვინციებს შორის ლეონტი მროველი ასახელებს გარდაბანსა და გაჩიანს. მამის მემკვიდრეობის განაწილებისას გარდაბოსს ერგო ზუნანი და ააშენა გარდაბანი, ხოლო გაჩიოსს წილად ზედა სკვირეთი, ორბეთის ციხე და აბოცი. მან ააგო გაჩიანი /მროველი, 1955, 9/. ზუნანის ლოკალიზაციისათვის საყურადღებოა, რომ მდინარე თაუზ ჩაის მტკვრის შესართავთან მდებარეობს კოტმანის ველი, რომელიც აკანელის თანახმად ზუნანის პირდაპირ იყო აღსტაფასწყალსა და თაუზ-ჩაის შორის. ე.ი. ზუნანი მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე გარდაბნის უკიდურესი აღმოსავლეთით ივარაუდება /მუსხელიშვილი, 1974, 277/. გარდაბანს სამხრეთიდან ერევნის მთები ესაზღვრებოდა. დაუზუსტებელია გაჩიანის მდებარეობა. უხტანესის თანახმად გაჩიანი იგივე ცურტავია, მდ. კაჩანაგერტის ნაპირზე, ვრაც-დაშტში (ქართველთა ველზე) /უხტანესი, 1975, 46; ბერძენიშვილი, 1979, 23/ რომელიც მდინარეების ქციის, მაშავერას, შულავერისწყლისა და დებედის ქვემო დინებებს მოიცავდა.

ლეონტი მროველის თანახმად ტაშირი და აბოცი გაჩიოსის წილშია მოთავსებული, მაშინ როდესაც ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით აბოცი ჰაოსის, ხოლო ტაშირი გარდაბოსის წილი იყო /ბაგრატიონი, 1973, 48-50/.

ლეონტი მროველთან ერთმანეთს ემთხვევა სამშვილდის საერისთავოსა და გაჩიანის საზღვრები. მდ. დებედის ქვემო წელში აღმოჩენილი ქვაჯვარის მიხედვით ვარაუდობენ, რომ აქ ადრე იყო ცურტავი, რომელსაც შემდეგში გაჩიანი ეწოდა. კაჩაგან აღჯაყალა არის გაჩიანი, ყოფილი სანადირო ქალაქი, გაუსაძლისი ზაფხულითა და ცენტრალური ციხით. აღჯაყალას ციხე დ. მუსხელიშვილის აზრით იგივე გაგის ციხეა /მუსხელიშვილი, 1960, 122/. ნ. მარისა და პ. ინგოროყვას აზრით ტოპონიმ გარდაბანსა და მის სომხურ ვარიანტ ქართამანიკში, რომელიც ვარდან დიდის გეოგრაფიაშია დაცული, შემორჩენილია სატომო სახელი „ქართი“ /ინგოროყვა, 1955, 469/.

ქვემო ქართლის ერთ-ერთ განაპირა ოლქად ქართული და სომხური წყაროები ტაშირს მოიხსენიებს. ლეონტი მროველი, ფარნავაზ მეფის მიერ საერისთავოების გამიჯვნის აღწერისას მას შემდეგ საზღვრებში ათავსებს „...მეოთხე გაგზაენა სამშვილდეს ერისთავად და

მისცა სკუირეთის მდინარიდან ვიდრე მთამდე, რომელ არს ტაშირი და აბოცი“/მროველი, 1955, 24/. თავდაპირველად ტაშირი ერქვა ტაშრატაფის პლატოს, ლოქის მთის სამხრეთ ნაწილს ბამბაკის მთამდე და ყარაღაჯის აღმოსავლეთით მდინარე დებუდამდე. პლინიუსი ამ ტოპონიმს თრიალეთთან ერთად იხსენიებს /ბერძენიშვილი, 1979, 29/. მოვსეს ზორენაცთან გვხვდება ტაშირის სასეპუჰო, რომელიც მეფე ვალარშაკს აშოცის საუფლოსთან ერთად გუმარ ჰაიკიდის შთამომავლისათვის მიუცია /ზორენაცი, 1984, 106/. V ს-ის 20-იან წლებში ტაშირელ მთავარ არშუმასთან მისულ მესროპ მაშტოცს ეს გავარი სამეფო სახლის ეპისკოპოს საშუელისათვის ჩაუბარებია /ბერძენიშვილი, 1979, 31/. 450-51 წლების მოვლენების აღწერისას ელიშე მოიხსენიებს „ერენ ტაშირელს“, რომელიც სხვა ნახარარებთან ერთად სპარსელებმა საპყრობილეში ჩააგდეს. ამ პიროვნებას ლაზარ ფარაბეცი ტაშირის იმხანს უწოდებს /ჯანაშია, 1962, 237/.

VII ს-ის სომხური გეოგრაფიის ერთი ცნობით, ტაშირი სხვა მეზობელ ხეობებთან ერთად ქართლის შემადგენლობაში შედიოდა, მეორეგან კი იგი ლოკალიზებულია გუგარქში /ბერძენიშვილი, 1979, 33/.

ირაკევა, რომ ერენი იყო ზემო ტაშირის მთავარი, ხოლო არშუმა ქართლის პიტიახში და დანარჩენი ტაშირის მფლობელი /ჯანაშია, 1962, 242/. 387 წელს, როდესაც ტაშირი გუგარქის საპიტიახშოსთან ერთად ქართლის სამეფოს შეუერთდა, ზემო ტაშირის სამარზპანო ისევ სომხეთის შემადგენლობაში დარჩა. მომდევნო საუკუნეებში ტაშირის ცნება თანდათან დავიწროვდა. უხტანესი და დრასხანაკერტცი ტაშირს გავარად მოიხსენიებენ /დრასხანაკერტელი, 1937, 40; უხტანესი, 1975, 47/. მეათე საუკუნეში ეს მხარე მტკვრის აუზის სხვა ქვეყნებთან ერთად ქართველთა საკურაპალატოში შევიდა, უფრო ადრე კი მთელ ქვემო ქართლთან ერთად თბილისის საამიროს ეკუთვნოდა. ამ ეპოქაში ტაშირი მოიცავდა ჯავახეთს, სომხეთსა და ბეზობდალის ქედებს შორის მოქცეულ ტერიტორიას, რომელსაც ერთი მხრიდან მდ. დებუდა ესაზღვრებოდა. X ს-ის სომხურ მწერლობაში იგი ცნობილი იყო ვრაც დაშტის (სომხ. ქართველთა ველი) სახელით, დღეს კი ლორეს ველი ეწოდება /ბერძენიშვილი, 1979, 34/.

სომეხი კვირიკიანი მეფეების ბატონობისას ტაშირის ცნება კვლავ გაფართოვდა. X ს-ის ბოლოს ტაშირის მეფე დავითმა, რო-

მელიც სამშვილდეში იჯდა, დმანისიც დაიპყრო. „მატიანე ქართლისაი“ ამ მეფეს სამშვილდარ-ძორაგეტელს უწოდებს.

XI ს-ის შუა ხანებში ბაგრატ IV კვირიკიანებს სამშვილდე წაართვა, მთელი ეს ტერიტორია ქვემო ქართლთან ერთად კი საბოლოოდ დავით აღმაშენებელმა შემოიერთა. XII-XIII სს-ში საქართველოს სამხრეთ საზღვარი გაგზე, ზორაკერტსა (იგივე ქურდვაჭრის-ხევი, რომლის ქვედა წელზეც მდებარეობს გაგის ციხე) და ჯავახეთზე გადაიდა /მუსხელიშვილი, 1960, 130/.

XI ს-ში ტაშირის ცენტრი გახდა ციხე-ქალაქი ლორე, რომელმაც თანდათანობით შეცვალა ტაშირის ცნება. თამარის მეფობისას „ლორე სათავადო და სამთავრო სომხითს შინა“ ებოძა სარგის მხარგრძელს. „სომხითს, სომეხთა ადგილსა ლორეს“, რომელშიც ყოფილი ტაშირ-ძორაგეტის სამეფო იგულისხმებოდა, საერთოდ ამირსპასალარები ისხდნენ. მოგვიანებით სომხურ ისტორიოგრაფიაში ტაშირს უფრო ვიწრო გაგება მიენიჭა, მისგან განსხვავებულად მიიჩნეოდნენ ლორეს. 1657 წლის ერთი ქართული საბუთის სპარსულ ნაწილში გვხვდება ზემო ტაშირი, რომელიც თავისი სოფლებითურთ საბარათიანოზე ყოფილა დამოკიდებული /ფუთურიძე, 1955, 267-276/. საბარათიანომ ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ თანდათანობით შეავიწროვა ტაშირის ცნება. ვახუშტი ბატონიშვილის დროისათვის ტაშირი ეწოდებოდა ტერიტორიას ლორეს ზემოთ და ლოქის სამხრეთით მდ. დეხედამდე და არჯანის მთებამდე /ბაგრატიონი, 1973, 312/.

ქვემო ქართლის არეალში ცვალებადი ხასიათის იყო სომხითის ცნებაც. ქართულ საისტორიო წყაროებში „სომხითი“ X ს-დან გამოჩნდა. არსენ საფარელი ამ ტერმინით მოიხსენიებს, როგორც ისტორიულ სომხეთს, ისე ქვემო ქართლის ნაწილსაც, მტკვრის მარჯვენა მხარეს. „ნაწილსა სომხითისასა“ (საწმესოს) არსენის დროისათვის შეესაბამებოდა შუშანიკ დედოფლის მიერ დაღვნილი ცურტავის ეპისკოპოსის საყდარი, რომელიც ქართლის კათალიკოსს ექვემდებარებოდა. ეს იყო მცირე საეკლესიო ერთეული /საფარელი, 1980, 82/ სხვა ეპარქიების – დმანისის, მანგლისის, ბოლნისის, ხუნანის – გვერდით.

ლეონტი მროველი და სუმბატ დავითის ძე იცნობენ მხოლოდ ერთ სომხეთს, ისტორიულ არმენიას. ჯუანშერი კი ვარსკენ პიტი-ახშს „სომხითის მთავართა შვილად“ „რანის ერისთავად“ მოიხსენი-

ებს /ჯუანშერი, 1955, 216/. ე.ი. რეგიონის თავისი თანადროული სახელწოდება გადააქვს V ს-ის ქვემო ქართლზე.

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი განასხვავებს „სომხითს“ (ქვემო ქართლი) და ღიდ სომხითს“ (არმენია), სომხითის შემადგენლობაში მოიხსენიებს: გაგს, ქავაზინს, ტერენაჯანს, ნორბედს, მანასტომს, ტაელინჯარს, გაჩიანს, ციხე-ქალაქებს – ლორესა და სამშვილდეს და მტკერის მარჯვენა სანაპიროს ე.ი. მთელ ქვემო ქართლს. „სულთანი მოადგა სამშვილდეს და წარიღო მოაოხრა სომხითი და წარვიდა“ – მოგვითხრობს იგი /დავითის ისტორიკოსი, 1955, 318/. „მატიანე ქართლისაის“ ავტორი იგივე შემოსევის აღწერისას ამ ტერიტორიას ქართლს უწოდებს /მატიანე, 1955, 255/. ნ. ბერძენიშვილის ვარაუდით, ამ შემთხვევაში, წყაროები მოგვითხრობენ სულთანის მიერ ქართლის ერთი კუთხის, სომხითის ან „ქართლის სომხითის“ მოოხრების ამბავს /ბერძენიშვილი, 1989, 309/ ამ მხარეს სომხითი მოგვიანებით შეერქვა, რადგან ადრეუფოდალურ ხანაში აქ სომხების უპირატესობა დამყარდა, რაც კერძოდ სომეხ კვირიკიანთა სამეფოს დაარსებაში გამოიხატა. თავად სომხები ამ ქვეყანას გუგარქს, ქართლს, კანგარს, ჩრდილო მხარენს უწოდებდნენ, მაგრამ არც ერთხელ არ მოიხსენიებენ არც ქართული „სომხითით“ არც სომხური „ჰაიასტანით“, იციან რომ აქ არმენია კი არ არის, არამედ ქართლი, ქვემო ქართლი, ან „ქვენა სოფელი“, ხოლო მათთვის „ჩრდილო მხარე“ /ბერძენიშვილი, 1989, 304/.

აკაკი შანიძემ ხანმეტ და ჰემეტ კილოებზე დაკვირვებისას გამოთქვა ვარაუდი, რომ მათ შორის არის არა იმდენად ქრონოლოგიური განსხვავება, რამდენადაც დიალექტური, ე.ი. ისინი სხვადასხვა ეპოქას კი არ განეკუთვნებოდნენ არამედ სხვადასხვა კილოს. დაახლოებით ცნობილია ხანმეტობის გავრცელების გეოგრაფიული არეალი, ესაა – საქართველოს სამხრეთ-აღმოსავლეთი (მცხეთა, ბოლნისი), ხოლო ჰემეტობა გავრცელებული იყო უფრო დასავლეთით. სავარაუდოა, რომ სომეხი თავდაპირველად ქართების ხანმეტ კილოზე მოლაპარაკე ერთ-ერთი ტომის თვითწოდება იყო და შემდეგ კი გავრცელდა მათ სამხრეთით მოსახლე ტომებზე, რომლებიც თავის თავს ჰაიებს, სხვები კი არმენებს უწოდებდნენ /შანიძე, 1922/23, 361/. ხანმეტობის გავრცელების ამგვარ გეოგრაფიას პა-

ლეოგრაფიული მასალაც ადასტურებს. ხანმოკლეობით ხასიათდება ბოლნისის სიონის წარწერა /ჯავახიშვილი, 1922/23, 323/.

მარიამ დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების ტექსტში შემორჩენილი ლეონტი მროველის ცნობაში „აქამომდის ქართლოსიანთა ენა სომხური იყო, რომელსა ზრახვიდეს, ზოლო ოდეს შემოკრბეს ესე ურიცხვი ნათესავი ქართლსა შინა, მაშინ ქართველთაც დაუტევეს ენა სომხური და ამათ ყოველთა ნათესავთაგან შეიქმნა ენა ქართული“, შეიძლება ყრუდ იყოს გადმოცემული ისტორიული ფაქტი, რომ თავდაპირველად სამწერლობო ენა ჩამოყალიბდა სომხეთის ხანმეტ კილოზე და გარკვეული მიზეზების გავლენით შემდეგში მან ადგილი დაუთმო იბერთა ჰაემეტ კილოს /შანიძე, 1922/23, 361-362/. ამ ჰიპოთეზას იზიარებდნენ კ. კეკელიძე და ე. თაყაიშვილიც /თაყაიშვილი, 1948, 94; კეკელიძე, 1926, 264-266/. მართლაც შეიძლება დავეთანხმოთ ვარაუდს იმის შესახებ, რომ თავდაპირველად ქართველის მონათესავე სომხური ტომის სამხრეთიდან ჰაია-არმენის მიერ შევიწროების შემდეგ, სახელწოდება სომხითი შემორჩა ამ ტერიტორიას. თანდათანობით ეს სახელი აქ მოსულ არა-ქართული წარმოშობის არმენებზედაც გავრცელდა და მათი სახელმწიფოს აღმნიშვნელადაც იქცა. ქვემო ქართლში ამ ტოპონიმის გაჩენა კი ამ რეგიონის ნაწილში გარკვეული დროით სომხური დინასტიის ბატონობას უნდა უკავშირდებოდეს.

ქართული და სომხური ისტორიული წყაროებით ირკვევა, რომ თამარ მეფის დროს სომხეთის დასავლეთი საზღვარი ჯავახეთი და თრიალეთი იყო, ზოლო ქურდვაჭრის ხევის იქეთ (აღმოსავლეთით) სომხითი ქვეყნის „ქუემო კერძოა“. ე.ი. XI-XIV სს-ში სომხითი ლოკალიზდება ქვემო ქართლში რანიდან თბილისამდე /ყამთაღმწერელი, 1959, 74; ბერძენიშვილი, 1979, 37/.

მონღოლთა პირველი შემოსევებისას საქართველოს აღმოსავლეთი საზღვრები სომხითისას თანხვდებოდა. ქვეყნის დუმაწებად დაყოფისას მონღოლებმა ყოველი სომხითი ვარამ გაგელს ჩააბარეს. ამ შემთხვევაში რომ მთელი ქვემო ქართლი იგულისხმებოდა, ჩანს მეზობელი დუმაწების განსაზღვრიდან, ამასვე მოწმობს XIII ს-ის შუა წლებში შესრულებული ცხნარის ეკლესიის წარწერაც /ბერძენიშვილი, 1973, 43-44/.

XV-XVIII სს-ში სომხითი ქვემო ქართლის მხოლოდ ნაწილს ეწოდებოდა, რაც გამოწვეული იყო ახალი პოლიტიკური სიტუაციით. ქართლის სამეფოს სამხრეთ და აღმოსავლეთ საზღვრებზე მოხდა ეთნიკური და ადმინისტრაციული ცვლილებები, ალგეთისა და ქციის მიდამოებში გაძლიერებულმა ბარათაშვილების სათავედ სახლმა ძველი სომხითი ჩრდილოეთიდან შეაქიწროვა. 1692 წლის ერთ საბუთში საბარათიანოდ იხსენიება ის, რაც ამავე დოკუმენტის სხვა ხელნაწერში სომხითად იწოდება. XV ს-ის I ნახევარში საბარათიანოს დმანისხევამდე ტერიტორია უნდა სჭეროდა, რადგან ბარათა ქაჩიბაისძემ სვეტიცხოველს ამ დროს შესწირა სოფ. ყორანთა, რომელიც მდ. მაშავერას მარცხენა ნაპირზე მდებარეობდა. XV ს-ის მეორე ნახევრის ერთი დოკუმენტის მიხედვით მაშავერას ხეობის სხვა პუნქტები — ქვეშის ციხე, სოფ. რატეკანი, დმანისი და ქვეშისხევი ისევ სომხითში ჩანს, რომლის ჩრდილოეთ მხარეს საბარათიანო იგულისხმება /ბერძენიშვილი, 1979, 38/

XIV-XV სს მიჯნაზე სომხითის სამხრეთი საზღვარი ლორესთან გადიოდა, რომელიც XV ს-დან უკვე ცალკე ერთეულია. 1455 წ. ბაგრატ მეფეს ჰქონდა „ქართლი, სომხითი და ჰმონობდნენ პიტი-ახშნი ლორისა“ /ვენატაშვილი, 1959, 342/. როგორც ჩანს, თურქულენოვანი მუსლიმი ტომების ჩამოსახლების შედეგად, XV ს-დან ქართლის სომხითი აღმოსავლეთიდან თანდათანობით ვიწროვდებოდა. XVI ს-ში ლორეს, სომხითსა და საბარათიანოსთან ერთად ქვემო ქართლში უკვე მოიხსენიება შამშადილუსა და ყაზახის სახანოები, რომელთაც XVII ს-ის პირველ ნახევარში დაემატა ბორჩალო. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობის თანახმად, მდ. დებედის მარჯვენა სანაპირო შაჰ აბასის მიერ ჩამოყვანილი თურქმანული ბორჩალუს ტომით იყო დასახლებული /ბაგრატიონი, 1973, 309/. ამავე ხანებში მდინარე ქციის ნაპირზე დასახლებული თურქმანული ტომებისაგან შაჰ აბასმა შექმნა ბაიდრის სასულთნო. ახალი ერთეულების ხარჯზე მცირდებოდა სომხითი, 1723 წ. რუკის მიხედვით ძველი სომხითის ტერიტორიაზე დატანილია — საბარათიანო, საორბელო, ბოლნისი, ლორე, ტაშირი /ბერძენიშვილი, 1979, 39/. საორბელოს ეჭირა ქციისა და მაშავერას ხეობები დმანისხე-ბოლნისხევის წყალგამყოფამდე; ბოლნისით აღნიშნულია საკუთრივ სომხითი, რომელიც იმ ხანებში აღსტაფამდე აღწევდა. დმანისხევი, რომელიც

ადრე სომხითში შედიოდა, როგორც ჩანს XVI-XVII სს-ში საბარათიანომ შეიერთა. მოგვიანებით კი საორბელოს ძირითად ნაწილად იქცა /ბერძენიშვილი, 1979, 40/.

ეკონომიკური და პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული თვალსაზრისით გამოირჩეოდა მცირე ქალაქი ბოლნისი, სადაც იმდროინდელი ქართლის სომხითის ეპისკოპოსი იჯდა.

გიულდენშტედტი ცალ-ცალკე აღწერს ქვემო ქართლსა და სომხითს. „არარატის მთისწინეთის ჩრდილო ნაწილი, მტკვრის შენაკადებსა, ქცასა და აღსტაფას შორის. აღმოსავლეთით ემეზობლება თურქმანულ-თათრული მხარე განჯა, სამხრეთ-დასავლეთით – თურქმანულ-თურქული მხარეები, ყარსი და ერივანი, დასავლეთით – ზემო და ქვემო ქართლი, ზოლო ჩრდილოეთით, ქვემო ქართლი და მტკვარი“ /გიულდენშტედტი, 1962, 239-241/.

XVIII საუკუნის წყაროებში შეიმჩნევა ტენდენცია სომხითი უწოდონ მდ. დეზდის აუზის შუაწელს რაც მაშინ აქ სომხითის მელიქის არსებობით ჩანს განპირობებული /ორბელიანი, 1981, 98; ხერხეულიძე, 1913, 269/. 1783 წლისათვის, როდესაც გეორგიევსკის ტრაქტატით ქართლ-კახეთის სამეფო რუსეთის მფარველობაში შევიდა, ქვემო ქართლი, ამჟამინდელთან შედარებით, მეტ ტერიტორიას მოიცავდა. მასში შედიოდა შამშადილუს, ყაზახისა და ლორეს ოლქები, რომლებიც დღეისათვის აზერბაიჯანსა და სომხეთს ეკუთვნიან.

1801 წლიდან, რუსული ადმინისტრაციული დაყოფით, ქვემო ქართლი ლორეს ოლქში შევიდა. 1846 წელს მომხდარი ადმინისტრაციული დაყოფით კი თბილისის გუბერნიაში შევიდა და ბორჩალოს მაზრა ეწოდა. ბორჩალოს მაზრის ადმინისტრაციული ცენტრი იყო შულავერი /ანთელავა, 1990, 122/.

XIX საუკუნეში ცარისტული რუსეთის მიერ განხორციელებული მიგრაციული პროცესების შედეგად ქვემო ქართლში დასახლდნენ ირანიდან და თურქეთიდან ჩამოყვანილი სომხები, რომელთაც მოისურვეს ამ ისტორიული ქართული ტერიტორიის თბილისის გუბერნიისაგან ჩამოშორება და გუმრთან (სომხეთში) მიერთება და სათანადო თხოვნაც აახლეს მეფისნაცვალ ვორონცოვ-დაშკოვს. მეფისნაცვალმა ამ საკითხის გასარკვევად შექმნა კომისია, რომელიც ასეთი ეროვნული შემადგენლობის იყო: 1 რუსი, 6 სომეხი, 1 თათარი, 1 გერმანელი და 2 ქართველი. ამისდა მიუხედავად კომისიამ დაად-

გინა, რომ ბორჩალოს მაზრის თბილისის გუბერნიიდან გამოყოფა არ იყო სასურველი, რადგანაც ძირითადი გზებითა და გეოგრაფიული გარემოთი იგი თბილისთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული. მაშინ, როდესაც გუმბრთან დამაკავშირებელი ორი საურმე გზა ზამთრობით გაუვალი იყო, ხოლო მაზრა აღმოსავლეთიდან და სამხრეთიდან მთებით იყო შემოსაზღვრული /ჯავახიშვილი, 1989, 50/.

1918 წ. სომხეთის რესპუბლიკამ ისევ სცადა ქვემო ქართლი უკვე აშკარა აგრესიით დაეპყრო, მაგრამ დემოკრატიული საქართველოს შეიარაღებულმა ძალებმა შესძლეს სომხური არმიის შეკავება, თუმცა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველივე წლებში ისტორიული ქვემო ქართლის ერთი ნაწილი, ლორე, სომხეთს გადაეცა.

1931 წლის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით ქვემო ქართლში შედიოდა: აღბულაღ-მანგლისის, ბაშკიჩეთის, ბორჩალოსა და ლუქსემურგის რაიონები. ამჟამად შექმნილია ქვემო ქართლის საგუბერნატორო, ცენტრით რუსთავში. აქ შედის შემდეგი რაიონები: თეთრიწყარო, მარნეული, ბოლნისი, გარდაბანი, დმანისი, წალკა.

ზემოთ მოტანილი მონაცემებით ირკვევა, რომ ქვემო ქართლი ბუნებრივ-გეოგრაფიულად და ისტორიულად საქართველოს ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. როგორც სასაზღვრო რეგიონი იგი უძველესი დროიდან იყო მოქცეული და ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდა სამხრეთ-აღმოსავლეთის მეზობელ ქვეყნებთან. ძვ. წ. აღ II საუკუნიდან ამ ქართული პროვინციის ცალკეული ნაწილები ზოგჯერ სხვა ქვეყნების პოლიტიკური გავლენის ქვეშ ექცეოდა, მაგრამ ასეთი მდგომარეობა ხანგრძლივად არასოდეს გაგრძელებულა და დაკარგული ტერიტორია მალევე უბრუნდებოდა ქართულ სახელმწიფოებრივ სივრცეს. მიუხედავად მრავალი ავბედობისა, ეთნოკულტურული თვალსაზრისით, ქვემო ქართლი ყოველთვის ქართულ პროვინციას წარმოადგენდა. მართალია, ჯერ ცარიზტული რუსეთისა და შემდგომში კომუნისტური რეჟიმის ძალისხმევით, ამ რეგიონს მნიშვნელოვანი ოლქები ჩამოაჭრეს, ქვემო ქართლის სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური მნიშვნელობა ქართული სახელმწიფოსათვის დღეისათვისაც განუზომელია.

§2. ეთნოდემოგრაფიული პროცესები ქვემო ქართლში ეთნოდემოგრაფიული ვითარება უძველესი დროიდან XV საუკუნემდე

უკანასკნელ ხანებში ქვემო ქართლი მსოფლიო სამეცნიერო საზოგადოების ყურადღების ცენტრში მოექცა. დმანისის ექსპედიციის მიერ აღმოჩენილი უძველესი ადამიანის ნაშთი მილიონ რვაასი ათასი წლით დათარიღდა, რამაც კარდინალურად შეცვალა მეცნიერთა შეხედულება ევრაზიის კონტინენტზე ადამიანის განსახლების ისტორიის შესახებ /ჰომო გეორგიკუს/. აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე დადასტურებულია ერთმანეთის მომდევნო ყველა არქეოლოგიური პერიოდი. (პალეოლითი, ნეოლითი, ენეოლითი, ადრე და შუა ბრინჯაო, ადრერკინა), თანაც, ყველა მომდევნო და წინამკალ საფეხურს შორის დადგენილია მემკვიდრეობითი კავშირი /მელიქიშვილი, 1965, 175/.

აღსანიშნავია, რომ ქვემო ქართლი მთელი ქვის ხანის მანძილზე დასახლებული იყო /ჯაფარიძე, 1989, 179/, სამეცნიერო თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია ადრესამიწათმოქმედო კულტურის განვითარების პერიოდი. ადრესამიწათმოქმედო კულტურა კონცენტრირებული იყო მდ. მტკვრის მარჯვენა შენაკადებს – მდ. ზრამისა და დებედის აუზებში, მარნეულის ვაკეზე. აღმოსავლეთით მას ესაზღვრებოდა მდ. აღსტაფა-ჩაის აუზამდე გავრცელებული მსგავსი კულტურა. აღმ. საქართველოს სხვა რაიონებში იმ ეპოქის ანალოგიური ძეგლები თითქმის უცნობია. თუმცა, ქვის ხანაში შედარებით სუსტად დასახლებული აღმოსავლეთ საქართველო VI-V ათასწლეულში ჩვ.წ.აღ-მდე ინტენსიურად აითვისეს მიწათმოქმედმა ტომებმა /ჯაფარიძე, 1989, 179/.

კაცობრიობის განვითარების ამ საფეხურზე ეთნიკური შემადგენლობის განსაზღვრაში არქეოლოგიას განსაკუთრებული როლი ენიჭება, რადგან პალეოანთროპოლოგიური და ლინგვისტური მასალა შედარებით შეზღუდულია. თითქმის მთელი ქვის ხანის მანძილზე კავკასიის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაში რაიმე მნიშვნელოვანი ცვლილება არ ჩანს. ახალი ქვის ხანის დასაწყისში კი არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, ეთნოკულტურული ერთიანობის რღვევის პროცესი იკვეთება. მომწიფდა საფუძვლები მოსახლეობის

ცალკეული ჯგუფების ფორმირებისათვის, რომლებიც კავკასიის გარკვეულ რეგიონებს იკავებდნენ. კულტურული სტაბილურობის რღვევას როგორც ჩანს ხელს უწყობდა მიგრაციები სამხრეთიდან ადრესამიწათმოქმედო კულტურის პერიოდში. ქვის ხანის ბოლოსათვის საერთო კავკასიური ერთობა საბოლოოდ დაიშალა. შომუთეფეს კულტურაში შესაძლებელია მონაწილეობდნენ აღმ. ამიერკავკასიური ტომები: ქართველური, ხურიტულ-ურარტული და სამხრეთიდან მოსული მოსახლეობა /ჯაფარიძე, 1989, 375-380/.

ქვემო ქართლში ბინადარი ცხოვრებისათვის ხელსაყრელი მიკროკლიმატური პირობები არსებობდა. საეარაუდოა, რომ აღნიშნულ ეპოქაში მარნეულის ვაკის ლანდშაფტი და კლიმატი დღევანდლისაგან განსხვავდებოდა. უფრო უხვი იყო ტყისა და ბალახის საფარი, ჰავა კი უფრო ტენიანი. მიწათმოქმედების განვითარებას ხელს უწყობდა ნიადაგების მაღალნაყოფიერება /ჯაფარიძე, 1989, 180/. მარნეულის ვაკეზე გამოიყოფა ნამოსახლარების ოთხი ჯგუფი – შულავერის, არუხლოს, წითელსოფლისა და ხრამის დიდი გორა. ყოველი მათგანი რამდენიმე დასახლებული გორისაგან შედგებოდა. მაგ. შულავერის ჯგუფში შედის: შულავერის გორა, იმირის გორა, გადაჭრილი გორა და დანგრეული გორა. მონათესავე კულტურები აღმოჩენილია დასავლეთ აზერბაიჯანში ქვემო ქართლის მოსაზღვრედ: თაირე თეფე, ბაბა-დევრიშლა და სხვა /ჯაფარიძე, 1989, 191/. სამშენებლო ტექნიკა, სამეურნეო და საყოფაცხოვრებო ინვენტარი, კერამიკული მასალა ქვემო ქართლისა და დასავლეთ აზერბაიჯანის არქეოლოგიურ ძეგლებს ერთ კულტურულ რეგიონად წარმოგვიდგენს. ადრესამიწათმოქმედო ძეგლები გვხვდება არარატის დაბლობზეც: კაზიაკ ბლური, მაშტოც ბლური, ტერტერი ბლური და სხვა /ჯაფარიძე, 1989, 193/.

მახლობელი აღმოსავლეთის ცენტრების გვერდით არსებული მწარმოებლური მეურნეობის დამოუკიდებელი კავკასიური კერა, ეს არის უძველესი მიწათმოქმედ-ბინადარ ხალხთა კულტურა, რომელსაც ახასიათებდა ჩამოყალიბებული მეურნეობის ფორმები, სამშენებლო-არქიტექტურული ტრადიციები და მწარმოებლური მეურნეობა. ამ კულტურის მატარებლები იყვნენ დახელოვნებული მიწათმოქმედები, მეცხოველეები და ხელოსნები. ისინი ცხოვრობდნენ ცალკეულ დასახლებებად, საკმაოდ მტკიცე თიხის სახლებში, ჰქონდათ ერთი-

ნი იდეოლოგია. როგორც ვარაუდობენ აღმ. ამიერკავკასიის ადრესამიწათმოქმედო კულტურები ჩამოყალიბდა ადგილობრივ საფუძველზე, თუმცა გარკვეული იმპულსები გარედანაც უნდა ჰქონოდა /ჯაფარიძე, 1989, 96/.

მტკვარ-არაქსის კულტურის წინარე ადრესამიწათმოქმედო კულტურის სწრაფი განადგურების მიზეზი უცნობია. არქეოლოგიური მასალა არ ადასტურებს მომთაბარეთა მასობრივ შემოსევას ან რაიმე სხვა კატაკლიზმას. სავარაუდოა, რომ მოსახლეობამ თავისი საცხოვრებელი დატოვა ძლიერი გვალვების და ნიადაგის გამოფიტვის გამო. პრიმიტიული საირიგაციო სისტემა და იარაღი, რომელიც მხოლოდ მიწის ზედა ფენას ამუშავებდა, ვერ უზრუნველყოფდა ნიადაგის ნაყოფიერების შენარჩუნებას /კიკვიძე, 1988, 34/. შესაძლებელია ამ პროცესში გარკვეული როლი ითამაშა მტკვარ-არაქსის კულტურის ინტენსიურმა გავრცელებამ.

მტკვარ-არაქსის კულტურა შინაგანი და გარეგანი ფაქტორების ურთიერთგავლენით ჩამოყალიბდა, იგი საერთო ხაზებში აგრძელებდა წინამორბედი კულტურის ტრადიციებს, თუმცა თვისობრივად უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენდა. არქეოლოგიური მასალა მოწმობს ქვის ხანის კულტურული განვითარების უწყვეტობას და იძლევა საშუალებას, რომ ვივარაუდოთ აქ ადგილობრივი კავკასიური მოსახლეობის წამყვანი როლი, თუმცა ვერც უცხო ჯგუფების ნაწილობრივ ინფილტრაციას გამოვრიცხავთ /ჯაფარიძე, 1989, 374/.

მტკვარ-არაქსის კულტურა ძვ. წ. აღ-ის III ათასწლეულში გავრცელებული იყო კავკასიის ტერიტორიაზე და მის მოსაზღვრედ აღმ. ანატოლიის, ურმიისპირეთსა და ვანის ტბის რაიონების ჩათვლით. აღსანიშნავია, რომ მანამდე ამ ვრცელ ტერიტორიაზე ერთგვაროვანი კულტურა არ ფიქსირდება.

მკვლევართა ერთი ნაწილის ვარაუდით, მტკვარ-არაქსის კულტურაში წამყვანი როლი ეკუთვნოდათ კავკასიის ძირითად ტომებს: ქართველურს, ხურიტულ-ურარტულს და ნახურ-დაღესტნურს. ამ დროისათვის კავკასიაში ინდოევროპული წარმოშობის ტომების არსებობა ნაკლებ სავარაუდოდ არის მიჩნეული /ჯაფარიძე, 1976, 388/. მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების არეალი ხასიათდება ერთგვაროვნებით, რაც მჟღავნდება საცხოვრებლების არქიტექტუ-

რის, სამეურნეო და საყოფაცხოვრებო ინვენტარის მსგავსებაში, ასევე კერამიკული ფორმებისა და ორნამენტების იდენტურობასა და ძერწვის ერთნაირ ტექნიკაში. აღსანიშნავია, რომ აბსოლუტურად იდენტურია საკულტო დანიშნულების კერპთა ფიგურები, რაც მათი შემოქმედი ხალხის გარკვეულ იდეოლოგიურ ერთიანობაზე მიუთითებს /მელიქიშვილი, 1965, 104-106/.

რ. მუნჩაევის აზრით მტკვარ-არაქსის კულტურის შემქმნელები უნდა ყოფილიყვნენ „საერთო კავკასიური სუბსტრატის“ მატარებელი ხალხები, რომლებიც ლინგვისტურად იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახს მიეკუთვნებოდნენ. მკვლევარის ფიქრობს, რომ ამ დროს არსებობდა ჯერ კიდევ დაუწვევრებელი ერთიანი კავკასიური ენა და ეთნიკური ერთობა, რომელიც შემდგომ გვიანბრინჯაოსა და ადრერკინის ხანაში, ძვ.წ.ალ II-I ათასწლეულში, დაიშალა /მუნჩაევი, 1961, 164/. ამ მოსაზრებას ემხრობიან სხვა მკვლევარებიც /კრუპნოვი, 1964, 39/.

ო. ჯაფარიძე მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების რეგიონს მიიჩნევს საერთო ქართული ეთნოსის ჩამოყალიბების კერად, რომელსაც უკვე იმ პერიოდში ახასიათებდა გათიშვის ტენდენციები. ამ პროცესს მძლავრი ბიძგი მისცა ბრინჯაოს მეტალურგიის განვითარებამ, რამაც მაღალმთიანი რეგიონების ათვისების აუცილებლობა დააყენა დღის წესრიგში /ჯაფარიძე, 1961, 250/.

მტკვარ-არაქსის კულტურა არის მკაფიოდ გამოკვეთილი ბინადარ-მიწათმოქმედთა კულტურა. მიწათმოქმედების განვითარებაზე მიუთითებს, საირიგაციო სისტემის არსებობა და მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვის უპირატესობა მესაქონლეობაში /მუსხელიშვილი, 1977, 15/.

ქვემო ქართლში ადრებრინჯაოს ხანის (მტკვარ-არაქსის კულტურის) მეურნეობა კიდევ უფრო დაწინაურებული ჩანს. ქვისა და ძვლის თოხების გვერდით გაჩნდა ირმის რქის გუთანის და კვერი; კულტურულ ფენაში ხორბლის მარცვლებთან ერთად გვხვდება ყურძნის წიპწები. ადრებრინჯაოს ხანის დასახლების ფორმა „გორების“ ტიპებს განეკუთვნება, რასაც რეგიონის ტოპონიმიკური მასალაც მოწმობს (ლომთაგორა, მელიგორი, ხიზანანთ გორა). ადრებრინჯაოს ხანაში ეს გორები მდინარეთა ხეობების გასწვრივ ერთიან უწყვეტ ჯაჭვს ქმნიდნენ, რაც საირიგაციო სისტემების მოწყობის

საჭიროებით ჩანს გამოწვეული /მუსხელიშვილი, 1977, 17/. არქეოლოგიური მასალა მოწმობს, რომ მტკვარ-არაქსის გაერცელების რეგიონში, სადაც ქვემო ქართლიც შედის, ქართველთა უძველეს წინაპრებისათვის უკვე ამ ხანაში კარგად იყო ცნობილი კულტურული მემკვიდრეობა და მიწათმოქმედება.

III ათასწლეულის შუახანებიდან გაძლიერდა ჩრდილოური გავლენები, რასაც მტკვარ-არაქსის კულტურის დაცემა და ახალი ყორღანული კულტურის გაჩენა მოჰყვა. ეს პროცესი გარკვეულ ეთნიკურ ცვლილებებს უნდა უკავშირდებოდეს. შესაძლებელია ქართველურ ენაში იმ დროიდან გაჩნდა ინდოევროპული ნასესხობანი.

აღ. საქართველოში დასახლების უძველეს ტიპს გორები წარმოადგენდა. მკვლევართა ვარაუდით გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში ქვემო ქართლის ძირითადი მოსახლეობა ქართველური უნდა იყოს, თუმცა ნაწილობრივ ვაინახურ-დაღესტნური და ჰერულ-ალბანური ტომების ცხოვრებაც შეიძლება ვივარაუდოთ /ჩუბინიშვილი, 1965, 175/.

ძვ.წ. IV-III სს-ში აღ. საქართველოში ძველ ქართულ ტომთა ძალისხმევით შეიქმნა სახელმწიფო, დედაქალაქით მცხეთაში. ეს აქტი წარმოადგენდა ამ რეგიონში ერთ-ერთი ქართველური მოდემის ტომის – იბერების ჰეგემონობის ლოგიკურ შედეგს. მართალია, მკვლევართა ვარაუდით, ამ ხანაში ადგილი ჰქონია ქართველური ტომების ახალ მიგრაციას, რაც აისახა „მოქცევაი ქართლისაის“ ცნობაში, აზოს მიერ „არიან ქართლიდან“ 18 სახლის მოყვანის შესახებ /მუსხელიშვილი, 1977, 70/. გ. მელიქიშვილის აზრით აქ ნახსენები „არიან ქართლი“ არის სწორედ ქვემო ქართლი, რომელიც ქართის ტომის განსახლების თავდაპირველ არეალს წარმოადგენდა /მელიქიშვილი, 1959/.

ანტიკურ ხანაში ქვემო ქართლის მოსახლეობა ქართულია. სტრაბონის ცნობით სომხეთის მიერ მიტაცებული გოგარენეს მოსახლეობა ერთ ენაზე ლაპარაკობდა /სტრაბონი, 1957, 197/. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, გუგარელებში თითქმის ყოველთვის აღმოსავლურ ქართულ მოსახლეობას გულისხმობენ სომხური საისტორიო წყაროების ავტორებიც. იოანე დრასხანაკერტელის ერთი ცნობით X ს-ში ეგრისის მეფე კონსტანტინემ დაიწყო გუგართა მხარის დამორჩილება, რომელიც ამ დროს სომეხთა მეფეს ჰქონდა

დაპყრობილი /დრასხანაკერტელი, 1937, 32/ ე.ი მისი კანონიერი სამკვიდრო არ იყო.

ე. თაყაიშვილის ვარაუდით, აღმოსავლეთ საქართველოში იბერთა ჰეგემონობის ხანა 523 წ. დასრულდა, როდესაც უკანასკნელი იბერი მეფე გურგენი ბიზანტიაში გადაიხვეწა. ამის შემდეგ, ირანის დახმარებით ქვეყანაში გაბატონება დაიწყო ქართის აზნაურებმა /თაყაიშვილი, 1948, 89/. ამის კვალობაზე ქართების კილოკავმა (ჰემეტმა) შეაეწროვა იბერების კილოკავი (ხანმეტი) /თაყაიშვილი, 1948, 113/. ქვემო ქართლში თანდათანობით გაძლიერებულმა ქართის ტომმა ირანელთა უშუალო მხარდაჭერით შექმნა საპიტიახშო, რომლის მფლობელებსაც ამ პერიოდის სომხური წყაროები „ქართლის ბღემშებეს“ უწოდებდნენ /კალანკატვაცი, 1983, 62/.

ტერმინი ქართლი ლიტერატურაში პირველად „შუშანიკის წამებაში“ გვხვდება. ნაწარმოების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ამ კუთხის მმართველები დაპირისპირებულნი არიან მეფესთან. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს არა მარტო ვარსკენ პიტიახშის ქმედება, არამედ თვით ნაწარმოების ავტორის, იაკობ ხუცესის, დამოკიდებულება არსებული ხელისუფლებისადმი. იაკობ ცურტაველი ერთგვარად უგულვებელყოფს მეფეს და არასოდეს მიუთითებს, რომ ვარსკენის პრიორანული ორიენტაცია მარტო რწმენისათვის კი არ არის საზიანო, არამედ ქართლის სამეფოს ე.ი. მთლიანად ქვეყნის ინტერესებისთვისაც. უკვე მცხეთის ჯვრის წარწერაში (დაახლოებით 600 წ.) სტეფანოზ I ქართლის პატრიკიოსად არის მოხსენიებული. პოლიტიკურ ჰეგემონობას თანდათანობით მოჰყვა კულტურული ჰეგემონობაც და ჰემეტი კილოკავი სალიტერატურო ნორმად იქცა /თაყაიშვილი, 1948, 96/.

V-VI საუკუნეებში ამიერკავკასიაში მდგომარეობა შეიცვალა მეზობელი ირანის გაძლიერების გამო. ირანმა ჯერ ალბანეთსა და სომხეთში გააუქმა მეფობა, 523 წ. კი ქართლში. ქვემო ქართლში არსებული ეთნიკური სიტუაციის მართვა ამიერიდან ირანის ხელში გადავიდა და სომხური მოსახლეობაც რეგიონში მტრის პოლიტიკური მიზნების განხორციელების ერთგვარ იარაღად იქცა. ირანმა შესძლო ქვემო ქართლის სომხურენოვანი მოსახლეობა ამ დროისათვის ქართლის სამეფოს მიერ აღებული პრობიზანტიური კურსის საწინააღმდეგოდ გამოეყენებინა. შაჰი თავის დასაყრდენს სეპარატისტუ-

ლად განწყობილ პიტიახშთა სახლში პოულობდა, რომელიც თავის მხრივ სტრატეგიული თვალსაზრისით ამ უმნიშვნელოვანეს რეგიონში ხელს უწყობდა ცენტრიდანულ ტენდენციებს. თავი რომ დაგანებოთ ვარსქენ პიტიახშის მკვეთრად პროირანულ პოლიტიკას, ამის ერთგვარი გამოვლინება იყო მისი მეუღლის, შუშანიკ დედოფლის, დახმარებითა და თაოსნობით V ს-ში სომხური მღვდელმსახურების შემოღება, რაც თავისთავად ემთხვეოდა ვარსქენ პიტიახშის სეპარატისტულ კურსს, ადგილობრივი სომხური მოსახლეობის განწყობილებას და ირანის პოლიტიკურ ინტერესებს. ყოველივე ეს გამოწვეული ჩანს მაშინდელი პოლიტიკური კონიუნქტურით, რადგან უფრო ადრე, ვარსქენ პიტიახშისავე წარმოშობით სომეხი დედა, რამდენადაც ცნობილია, სომხურ ინტერესებს არ ემსახურებოდა.

ორენოვანი მღვდელმსახურება არ შეიძლებოდა ქართლის სამეფოს ცენტრალური ხელისუფლებისათვის სასურველი ყოფილიყო, თუმცა ვახტანგ გორგასალი იძულებული იყო გარკვეულ დრომდე მოეთმინა ასეთი რელიგიური ვითარება ქვემო ქართლში და აქცენტი ვარსქენ პიტიახშის ანტიქრისტიანულ საქმიანობაზე გადაეტანა. შუშანიკის მიერ განხორციელებულმა რელიგიურმა პოლიტიკამ, თავისებური ასხვა ჰპოვა სომხურ-ქართული საეკლესიო განხეთქილების პირველსავე ხანებში, როცა კირიონ ქართლის კათალიკოსმა ამ პრობლემის მოგვარება ქართლის პოლიტიკური ერთიანობის სასარგებლოდ გადაწყვიტა. ქართლის კათალიკოსი მწვავე წინააღმდეგობას გადააწყდა, როგორც თავად სომხური ეკლესიის, ისე ცურტავის სომხურენოვანი მრევლისა და მათი სულიერი მოძღვრის მხრიდან.

V-VI სს. საისტორიო წყაროებით ცურტავის ეპისკოპოსები ქართველები ჩანან (იაკობ ცურტაველი, დავით ეპისკოპოსი...), მაგრამ საეკლესიო განხეთქილების დროისათვის ცურტავის ეპისკოპოსია სომხური ეროვნების წარმომადგენელი – მოსე, რომელიც არათუ ურჩობას ბედავდა, არამედ აშკარა ოპოზიციამი ედგა ქართლის კათალიკოსს და კავშირი ჰქონდა მასთან დაპირისპირებულ ბანაკთან. ქართული ეკლესიის მიერ პრობიზანტიური კურსის არჩევა (დიოფიზიტური ქრისტიანობის მიღება) სახელმწიფოს სასიცოცხლო ინტერესებით იყო ნაკარნახევი და მას მხარი დაუჭირეს თვით ნესტორიანმა და მონოფიზიტმა ეპისკოპოსებმაც კი. მხოლოდ ცურტავის ეპისკოპოსმა მოსემ გაბედა ურჩობა, სომხეთში გაიქცა და იქი-

დან დაუწყო ბრძოლა ამ წამოწყებას. მოსეს მხარი არ დაუჭირა მისივე სამწყსოს ქართულმა ნაწილმა, საიდანაც კარგად ჩანს, რომ ამ განდგომას ეროვნული ელფერი ჰქონდა /ჯანაშია, 1962, 278-280/.

მოსე ეპისკოპოსმა თხოვნით მიმართა სომეხთა მღვდელთმთავარს ვრთანეს ქერდოლეს და წინათ არსებული მდგომარეობის აღდგენა სთხოვა. ამ თხოვნიდან ჩანს, რომ მოძღვარი ზრუნავდა მხოლოდ თავისი სამწყსოს სომხურ ნაწილზე. ვრთანესი მოსეს თხოვნით დაწერილ მიმართვაში ამბობს „...სომხურენოვანი ქვეყნის სრულიად ყოველ მსოფლიონს, რომელნიც ხართ ცურტაეის ეკლესიის სამწყსოში“ /უხტანესი, 1975, 61-63/. საპასუხო წერილში ცურტაეელი სომხები მოითხოვენ დახმარებას თავიანთი მღვდელთმთავრებისაგან და აცხადებენ, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში, იძულებულნი გახდებიან დატოვონ ეს მხარე. საფიქრებელია, რომ მათ ცურტაეი ისტორიული სომხეთის ნაწილად და თავიანთ სამშობლოდ არ ჰქონოდათ მიჩნეული, თორემ ამ არგუმენტს აღუნიშნავს არ დატოვებდნენ. საღვთისმსახურო ენის შეცვლის გამო საცხოვრებლის მიტოვებაც ამიტომ ეიოლებოდათ. თავად ქერდოლეს წერილებშიც კიონიონისა და პეტრე ეპისკოპოსისადმი მკაფიოდ არის გამოჩენილი „ჩვენი ქვეყანა“, ანუ სომხეთი და „თქვენი ქვეყანა“, ანუ ქართლი.

ცურტაეში საკმაოდ მრავლად უნდა ყოფილიყო ქართული მოსახლეობა და საერო ხელისუფლებაც ქართული იყო. უხტანესი აღნიშნავს, რომ მოსეს „სიკვდილით ემუქრებოდნენ იმ ქვეყნის მთავრები, ერისთავები და ჭრელი მასა, რომელთაც არ იცოდნენ რჯული და მცნება უფლისა“ /უხტანესი, 1975, 71/. რომ არ ყოფილიყო ქართველთა დემოგრაფიული უპირატესობა და ქართული ხელისუფლება, შეუძლებელი იქნებოდა არასასურველი ეპისკოპოსის ქვეყნიდან გაძევება /ჯანაშია, 1962, 81-82/. აღსანიშნავია, რომ თავად მოსე ეპისკოპოსსაც განათლება ცურტაეში ქართულ და სომხურ ენაზე მიუღია. ეთნიკური თვალსაზრისით ჭრელ ცურტაეში, ქართული მღვდელმსახურების შემოღების საკითხი ასე მწვავედ იმიტომ დაისვა, რომ შუშანიკის მიერ შემოღებული სიახლენი ხელს უშლიდა უმეფოდ დარჩენილი ქვეყნის ერთ პოლიტიკურ ორგანიზმად შეკვრას. სომეხი სასულიერო პირები სწორედ შუშანიკის სახელს იყენებდნენ ფარად და ქართულ მხარეს წმინდანისადმი ურჩობაში სდებდნენ ბრალს /უხტანესი, 1975, 73/. საეკლესიო განხეთქილების

შემდეგ, როგორც ჩანს დიდი რაოდენობის სომეხმა მონოფიზიტმა დატოვა ქვემო ქართლი, ხოლო ვინც დარჩა, დიოფიზიტი გახდა და ადგილობრივ მოსახლეობას შეერწყა.

სომხების ახალი ინფილტრაცია სავარაუდოა ქვემო ქართლში ტაშირ-ძორაგეტის სომხური სამეფოს შექმნის შემდეგ, თუმცა, როდესაც ეს მხარე გაერთიანებულ ქართულ სახელმწიფოს დაუბრუნდა, აქაურ სომხებს რაიმე წინააღმდეგობა არ გაუწევიათ და უმტკივნეულოდ მოახდინეს ქართულ სამეფოში ინტეგრირება.

ქვემო ქართლი ოდითგანვე გამორჩეული იყო მატერიალური კულტურის ძეგლთა სიუხვით. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს VI-VII საუკუნეები. ამ ხანებში ქრისტიანული ძეგლები წარმოდგენილია მცირე ზომის, საუცხოო ორნამენტებიანი (მათგან აღსანიშნავია ბოლნური მედალიონი) ბაზილიკებით. ბოლნური მედალიონის გავრცელების ჩრდილოეთ საზღვარი მდინარე მაშავერას მიდამოებშია, ხოლო სამხრეთით ბოლნისის რაიონის სოფლების ეკლესიებში გვხვდება. ამგვარი მედალიონი მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი ორნამენტიკის კომპლექსში შედის, გვხვდება სომხეთშიც ანისის მახლობლად. ამისდა მიუხედავად მთელი ადრემუასაუკუნეების მანძილზე ქვემო ქართლში არ ფიქსირდება არც სომხური და არც რომელიმე სხვა ეთნიკური ჯგუფის აღმშენებლობის კვალი. არაა წარმოდგენილი არაქართული პალეოგრაფიული ძეგლები.

მეტად საინტერესოა ორნამენტები, რომლებშიც ადრექრისტიანული სიმბოლიკაა წარმოდგენილი, რაც ძველ ქართულ სამყაროს კულტურასთან უწვეტ გენეტიკურ კავშირზე მეტყველებს. ასეთია: ბოლნური ხარი, „მზის ნიშანი“, ბარელიეფები და სხვა /მუსხელიშვილი, 1941, 18/.

ორნამენტების გარდა კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ამ ძეგლებზე დაფიქსირებული წარწერები. უკანგორის ეკლესიის წარწერა პალეოგრაფიული ნიშნებით VI ს-ის დასაწყისით (502-503 წლით) თარიღდება, ხასიათდება ხანმეტობით და ახლოს დგას ბოლნისის სიონის ორ უძველეს წარწერასთან /მუსხელიშვილი, 1941, 9/.

ქვემო ქართლის კულტურა ამ პერიოდში უფრო ახლოს დგას არამეულთან, რაც ერთგვარად ზურგს უმაგრებს თეორიას, რომლის თანახმადაც იბერთა სამეფომ ქრისტიანობა რომაული სამყაროსაგან

(წმინდა ნინოს მეშვეობით) მიიღო, ამიტომ იგი ბერძნული ორიენტაციის იყო. ქართვები კი სომხებთან ერთად გაქრისტიანდნენ და მათში უფრო მეტად წარმოდგენილი იყო სირიულ-პალესტინური მმართულება.

ინტენსიური კულტურული აღმშენებლობა ერთგვარად შეაფერხა არაბთა შემოსევებმა (VII-IX სს). ეს იყო პირველ მუსულმანური ნაკადი. თუმცა არაბებმა, ვერ შესძლეს რაიმე მნიშვნელოვანი კულტურული კვალი დაეტყოთ ქვემო ქართლისათვის. შემორჩენილია მეჩეთი და აბანოები მხოლოდ დმანისში, სადაც ამირები ისხდნენ /კაკაბაძე, 1912, 6-8/. თბილისის საამიროს გაუქმების შემდეგ ქვემო ქართლი, კვლავ ქართულ სამეფოს შეუერთდა და ეთნოკულტურული თვალსაზრისით ძლიერი სახელმწიფოს ორგანულ ნაწილად იქცა.

ქვემო ქართლში მართალია ყოველთვის ქართული ეთნიკური ელემენტი დომინირებდა, მაგრამ როგორც სასაზღვრო რეგიონში, აქ უძველესი დროიდან, წარმოდგენილი იყო სომხური და ალბანური მოსახლეობაც. ქართული მოსახლეობის ინტენსიური აყრა-გადასახლების პროცესი შუა საუკუნეებში „დიდი თურქობის“ შემდეგ დაიწყო. სელჩუკების სისტემატური შემოსევა-ოხრებებით შევიწროებული მოსახლეობა მასობრივად ტოვებდა საცხოვრებელ ადგილებს. „არა იყო მათ ჟამთა შინა თესვა და მკა. მოოხრდა ქვეყანა და ტყედ გარდაიქცა. და ნაცვლად კაცთა მათ ჟამსა მხეცნი და ნადირნი ველისანი დამკვიდრდნენ მას შინა და იყო ჭირი მოუთმენელი ყოველთა ზედა მკვიდრთა ქვეყანისათა, შეუსწორებელი და აღმატებული ოდესმე ყოველთა სმენილთა და გარდასულთა ოხრებისათა“ /დავითის ისტორიკოსი, 1959, 320/. განსაკუთრებით მძიმე იყო ქართული ფეოდალური ორგანიზმისათვის ის, რომ ჩამოსახლებული სელჩუკები ანადგურებდნენ ქართულ ინტენსიურ მეურნეობას და მომთაბარე-მესაქონლეობას ამკვიდრებდნენ. ამ გამანადგურებელი პროცესის შეჩერება იმ ხანებში შესძლო მეფე დავით IV აღმაშენებელმა, რომელმაც წარმატებული სამხედრო ოპერაციებით ეს მხარე მომთაბარეთაგან გაწმინდა.

საერთო ქართული აღმავლობა ქვემო ქართლსაც შეეხო. თურქ-სელჩუკების განდევნიდან თემურ-ლენგის შემოსევამდე ამ რეგიონში კვლავ აქტიური აღმშენებლობის ხანაა. ამ პერიოდს ეკუთ-

ვნის: წულრულაშენი, თევდორეწმინდა, ზუჯაბი, კიანეთი, ღმანისის სიონი, ბოსლების სამება, ჰამამლუ და სხვა.

ამ ეპოქის ქართული ეკლესიები მრავლად გვხვდება ამჟამად სომხებით და თურქულენოვანი მოსახლეობით დასახლებულ პუნქტებში. ასე მაგალითად: ჰამამლუდან 1,5 კმ.-ში არის მცირე ზომის ეკლესია XII-XIII სს. ქართული წარწერებით, სადაც მოიხსენიებიან ცნობილი ისტორიული პირები: თამარ მეფე, კრაავი სამძივარი და ძე მისი კახა (სამცხის დიდებულები) /მუსხელიშვილი, 1941, 54-55/; ზემო ოხრაშენში არის პატარა ეკლესია ფრაგმენტული ქართული წარწერით და ეზოში ქართულენოვანი საფლავის ქვებით /მუსხელიშვილი, 1941, 75/; ჰამამლუში შემორჩენილია რამდენიმე ქართული საკულტო ძეგლი, აქვეა ფინეზაურის ძეგლი ნასახლარი; თათრები ხშირად ანადგურებდნენ ქრისტიანული კულტურის ძეგლებს, ანგრევდნენ ან საყოფაცხოვრებო დანიშნულების სათავსოებად აქცევდნენ მათ. სოფ. ოროზმანში ერთ-ერთი გლეხის სახლის კედელში აღმოაჩინეს ცნობილი „ბოლნურ მედალიონიანი“ ქვა, რომელიც ადრე აქ არსებული მცირე ბაზილიკიდან იყო წაღებული /მუსხელიშვილი, 1941, 44-75/.

ეთნოდემოგრაფიული პროცესები XV-XIX სს-ში

ეთნიკური სიტუაცია ქვემო ქართლში მკვეთრად შეიცვალა XV-XVI საუკუნეებიდან, რაც ახლო აღმოსავლეთში მომხდარ მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ცვლილებებს უკავშირდება. დაიწყო ჯერ სომხების, ხოლო მოგვიანებით, თურქმანული მოდგმის (ქართული წყაროებით თათრები) ტომების ინფილტრაცია. თუ XVII საუკუნემდე ქვემო ქართლიდან ქართული მოსახლეობის აყრა-გახიზვნას პერიოდული ხასიათი ჰქონდა, XVIII ს-დან განვითარებული მოვლენების გამო, ეს პროცესი მასობრივი გახდა. „ოსმალობა-ყიზილბაშობას“ ზედ დაერთო ლეკიანობა და ამ მხარეში ცხოვრება და ინტენსიური მეურნეობის წარმოება ძალზე გაჭირდა.

მეტად მძიმე ეთნოპოლიტიკური მდგომარეობის მიუხედავად ქვემო ქართლი, როგორც ეთნიკური შემადგენლობის, ისე სოციალ-ეკონომიკური სტრუქტურის მიხედვით ქართული რჩებოდა. ნასყიდო-

ბის დოკუმენტებში გვხვდება და ფეოდალთა მამულების აღწერების მიხედვით წარმოდგენა გვექმნება იმდროინდელი მეურნეობის ხასიათზე. ეს არის ტიპური ქართული მეურნეობა განვითარებული მიწათმოქმედებით; „მიწითა, ვენახითა, საწნახლითა, ქვევრითა, მარნითა, სახლითა, კარითა, შესავლითა, გასავლითა, წყლითა, სარწყავითა, ურწყავითა, მთითა, ბარითა და ყოვლის თავის სამართლიანის გზითა და სამძღვრითა“ /ბერძენიშვილი, 1953, 249/.

მომთაბარე თურქების მოძალემა პრობლემები შეუქმნა მთელი ახლო აღმოსავლეთის ქრისტიანულ მოსახლეობას და განსაკუთრებით კი სომხებს. თურქმანთაგან შევიწროებულ-დევნილი მოსახლეობა საქართველოს და კერძოდ კი ქვემო ქართლს აფარებდა თავს. XV ს-ის პირველ ნახევარში ლორეს პატრონმა პეგინ ორბელიანმა თურქთაგან დევნილი უამრავი სომეხი შეიფარა, რომლებიც ადგილობრივ მოსახლეობასთან ერთად თითქმის მთლიანად ამოუღოთა 1440 წ. ლორეში შემოჭრილმა ყარა-ყოიუნლუს ფადიშაჰმა ჯეჰან-შაჰმა /მეწოფეცი, 1987, 77/. ამის შემდეგ სომხები პერმანენტულად შემოდის და მკვიდრდებოდნენ ქვემო ქართლში. შემოსულები ქმნიდნენ საკუთარი მატერიალური კულტურის ძეგლებს. მაგ. სომხურწარწერიანი ეკლესიები: ყიანეთში ერთნავიანი ბაზილიკა (1516 წ.), ღმანისიდან ნახევარ კილომეტრში ერთნავიანი მცირე ეკლესია (1515 წ.) თეგენების მეორე ე.წ. „შვლის ეკლესია“ – ერთნავიანი ბაზილიკა, რომელსაც ჩრდ. კედელში ჩაშენებული აქვს ქვის ემბაზი (1688 წ.).

სოფ. ჰამამლუდან 1,5 კმ-ზე მდებარეობს XII-XIII სს მცირე ზომის ეკლესიის ნაშთები, ქართული წარწერებით, რომლის ეზოშიც გვხვდება სომხურწარწერიანი საფლავის ქვები. ლ. მუსხელიშვილმა ცალკე გამოჰყო XV-XVI სს სომხური მიგრაციების ზეგავლენით შექმნილი მატერიალური კულტურის ძეგლები ქვემო ქართლში და მიუთითა, რომ სინქრონულად იქნებოდა ქართული ძეგლებიც მაგ. XV ს-ში აღექვსანდრე I მეფობისას. განსაკუთრებით მძლავრი აღმშენებლობა იყო (ხიდები, ციხე-სიმაგრეები, ქარვასლები), რომელიც XVIII ს-ის შუა ხანებამდე გაგრძელდა, რაც ამ რეგიონში ქართული მოსახლეობის მომრავლება-გამდიერებაზე მოუთითებს /მუსხელიშვილი, 1941, 55/.

ქვემო ქართლში დამკვიდრებული სომხები ქართულ ეკლესიამონასტრებს ისაკუთრებდნენ და ქართლის მეფის ქვეშევრდომები

ხდებოდნენ. ახპატ-სანაინის აღწერისას ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს: „ახპატი და სანაინი მეფეთა ქართველთა აღშენებულნი, ეკლესიანი გუმბათიანნი, კეთილნაშენნი, საეპისკოპოზო. გარნა აწ სხედან სომეხნი, არამედ მეფე ქართლისა დაუსვამს ეპისკოპოზსა მოწესითა ოქივარტერისათა, ვინაითგან რავდენნი სომეხნი ქართლს მსახლობელნი არიან, საწმესონი მისნი არიან.“ ასევე სომეხების საკუთრება გამხდარა ქობერისა, და ძელი ჭეშმარიტის მონასტრები /ბაგრატიონი, 1973, 308-309/.

რთული ეთნიკური სურათია ასახული ვახტანგ VI-ის „დასტურლამალში“. კანონმდებელი „ელის დებულებით“ მკაცრად განსაზღვრავდა თურქმანული მოსახლეობის უფლება-მოვალეობებს. ხოლო ნაწილში – „ახალმოსულ კაცთათვის“, მეფე ცდილობდა გაპარტახებული კუთხიდან აყრილ-გადასახლებული ქართული მოსახლეობისათვის საკანონმდებლო შეღავათების მინიჭებით, ხელი შეეწყო მათი უკან დაბრუნებისათვის /ორბელიანი, 1981, 11/.

სრულიად უცხო სამეურნეო და ფისკალურ სისტემასთან შეგუება მომთაბარე ელ მოსახლეობას ძალზე უჭირდა. სწორედ ამიტომ ცდილობდა ვახტანგ მეფე ქართულ სამეფოში მათი ინტეგრირებისათვის საკანონმდებლო საფუძველი შეექმნა. თუმცა შაჰების მიერ შემოსახლებული მუსულმანური მოსახლეობის ყოლა ირანის მოსაზღვრე რეგიონში სტრატეგიულად მომგებიანი არ იყო, თანაც, სახელმწიფოს ეროვნული თუ ეკონომიკური ინტერესები მეფეს უკარნახებდა ქართული ეთნიკური ელემენტის უპირატესობაზე ეზრუნა.

ვახტანგ VI-ის რუსეთში გადახვეწის შემდეგ ქართლში „ოსმალობა“ დაიწყო. ოსმალებმა ურწმუნო ყიზილბაშებისა და ქართველების წინააღმდეგ „საღვთო ომის“ საფარველით აღმოსავლეთ საქართველოს დაღესტნელები მოუსიეს. XVIII ს-ის 30-იან წლებში მთელი ქართლ-კახეთი მოთარეშე ლეკთა ბრბოებით მოიფარა /გამრეკელი, 1973, 512/. მათთან ბრძოლას ართულებდა ისიც, რომ მოთარეშეებს ქვეყნის დაპყრობა არ აინტერესებდათ, ისინი ტყვეებსა და ნადავლს იტაცებდნენ და თავიანთ მოკავშირე ახალციხის ფაშასთან გადადიოდნენ.

1727 წ. გარდაიცვალა ქართლის მმართველი იესე ბატონიშვილი. ოსმალთა მოხელემ, ისაყ ფაშამ, ახალი მმართველის დანიშნის ნაცვლად ქვეყანა ცალკეულ ოლქებად დაყო, რომელთაც სათავეში

ადგილობრივი ფეოდალები ჩაუყენა. ახალი მმართველები პასუხისმგებელი იყვნენ ოსმალთა მოხელის წინაშე. სომხით-საბარათიანო ერასტი ყაფლანიშვილს ჩააბარეს.

1735 წ. ქართლში ოსმალთა წინააღმდეგ აჯანყებამ იფეთქა. აჯანყების მეთაური გივი ამილახვარი ირანში გაძლიერებულ თამაზ ხანს (მოგვიანებით ნადირ შაჰად წოდებულს) დაუკავშირდა და მისი დახმარებით ოსმალები ქვეყნიდან გააძევა. თამაზ ხანი ოსმალთა გაძევების შემდეგ ქართლიდან აღარ წავიდა და „ოსმალთა“ „ყიზილბაშობამ“ შეცვალა.

ირან-ოსმალეთის ომის დროს 1745 წ. ურთიერთობა გამწვავდა ქვემო ქართლსა და სამცხეს შორის; ამის გამო ქვემო ქართლი მუდმივი რბევის საგანი გახდა. გარეშე მტრების თარეშმა და ფეოდალურმა შინააშლილობამ აღმოსავლეთ საქართველო ისე გაავერანა, რომ 1744 წ. ქართლ-კახეთში მეფობის აღდგენის შემდეგ თეიმურაზ II-ისა და ერეკლე II-ის ძირითად საზრუნავს ქვეყანაში ლეკთა თარეშის აღკვეთა, აოხრებულ-გაუკაცრიელებული მიწების დასახლება და მეურნეობის აღდგენა იყო. ისტორიული წყაროები და მოგზაურთა ჩანაწერები ამ დროისათვის ქვემო ქართლს ერთიანად აოხრებულ მხარედ აღწერენ. ყიზილბაშობის დასაწყისში ნადირ შაჰის მიერ საგანგებოდ გამოგზავნილ მოხელეს ისე გავერანებული დახვედრია ქვეყანა, რომ მისი აღწერა შეუძლებელი გამხდარა. ვერც შემდგომ მოსულ მოხელეს უნახავს რაიმე სანუგეშო „დაიარა ქვეყანა, მრავალი ხარაბა“ /ორბელიანი, 1981, 65-66/.

ნადირ შაჰის გარდაცვალების შემდეგ ერეკლე II-ს აუჯანყდა აბდულა ბეგი, რომელიც ამ დროს მეფის საწინააღმდეგოდ მოწყობილ თითქმის ყველა ინტრიგაში იყო გარეული. აბდულა ბეგმა მიიმხრო ლეკები, მოარბია სომხითის ხეობა, ახატი-სანაინი და ურიცხვი საქონელი ჩაიგდო ხელში /ორბელიანი, 1981, 130/. აბდულა ბეგი გამაგრებული იყო სამშვილდში და იქედან არბევდა ქვემო ქართლს. ამ ამბოხში აჯანყებულ ბეგს ემხრობოდნენ ბარათაშვილებიც. მართალია მეფემ შესძლო აჯანყებულების დამარცხება, მაგრამ ბრძოლის შედეგები გამოუსწორებელი აღმოჩნდა ქვემო ქართლისათვის. მოსახლეობისაგან დაცლილი ახატი-სანაინი სომეხი მიგრანტებით შეივსო, რაც XX ს-ის დასაწყისში სომხურ-ქართული დაპი-

რისპირებისა და საქართველოსაგან ლორეს ოლქის ჩამოცილების წინაპირობა გახდა.

XVIII ს-ის 50-იანი წლებიდან ქართლ-კახეთის სამეფოს გაძლიერება-განმტკიცება დაიწყო. გამოიცა კანონი, რომლის ძალითაც ყიზილბაშობის დროს ქართლიდან კახეთში გახიზნული გლეხობა ძველ ბატონებს უნდა დაბრუნებოდა (ოსმალების დროს გადასულებს შეეძლოთ დარჩენილიყვნენ). მოსახლეობას ყრიდნენ და ძველ ადგილებში იძულებით აბრუნებდნენ, რასაც მყრელობა ეწოდებოდა. სომხითში საგანგებოდ გაგზავნეს დიმიტრი ორბელიანი, რომელსაც დაქცეული მხარის აღდგენა და დაცვა დაავალეს. მან ააშენა შულავერისა და მარნეულის ციხეები, ჩააყენა მეციხოვნეები. ჩაასახლა ამ ციხეებში გლეხები /ორბელიანი, 1981, 174/. აქედანაც ჩანს, რომ ქვემო ქართლში ციხისა და დაცვის გარეშე ცხოვრება შეუძლებელი იყო. მეფის მცდელობამ კვლავაც გაენაშენებინა გაუდაბურებული ადგილები შედეგი ვერ გამოიღო, პირიქით, ეს რეგიონი მოსახლეობისაგან იცლებოდა.

XVIII ს-ის II ნახევრიდან საქართველოში რუსეთის სამეფო კარის მიერ საგანგებოდ გამოგზავნილი მეცნიერ-მკვლევარები და უცხოელი მოგზაურები ქვემო ქართლში მეტად არასახარბიელო მდგომარეობას აღწერენ. ლეკიანობისა და შინაურ თუ გარეშე მტრებთან ომების შედეგად სომხითი მიწასთან იყო გასწორებული. მოსახლეობა გადარჩენილი იყო მხოლოდ დმანის-ფიჭარეთ-ბოლნის-სა და სამწევრისში. გიულდენშტედტი ქართულ მოსახლეობას ახსენებს სოღანლულში და საბარათიანოს სოფლებში: წალასყურსა და კუმისში, ხოლო მეზობელი სოფლები — ვაშლოვანი, ღოუბანი, ასურეთი, მონასტერი და ენაგეთი, გაპარტახებული ყოფილა. მდ. აღგეთის ხეობის ორივე მხარე კი თათრული სოფლებით მოფენილი /გიულდენშტედტი, 1962, 65-66/. მდ. დებედის მიდამოებში აღწერილი ადგილი, რომელიც იმჟამად ელებს ეკუთნოდა გაუდაბურებული იყო, თუმცა ჯერ კიდევ იყო შემორჩენილი ქართული მოსახლეობის კულტურული მემკვიდრეობის ნაშთი /გიულდენშტედტი, 1962, 75/.

ნარევი, ქართულ-სომხური იყო ახტალის მოსახლეობა, ხოლო დებედის უკიდურეს სამხრეთ-დასავლეთით ქართული მოსახლეობა თითქმის არ ჩანს. მდინარე მაშავერასა და ქციის ზემო წელი, რომელიც ყაფლანიშვილებს ეკუთვნოდა, გაპარტახებული ყოფილა. აქ

სომხურ მოსახლეობაში „მცირე რაოდენობით შერეულნი არიან ქართველები,“ ხოლო კუმისის ტბასთან ყაფლანიშვილისაგან მთელი სოფელი შეუსყიდია ქსნის ერისთავს და კიდევ ერთი ნასოფლარი გაჩენილა /გოულდენშტელტი, 1962, 83-85/.

წყაროებისა და მოგზაურთა ცნობების მიხედვით XVIII ს-ის ბოლოს საქართველოში სულ 40 000 ათასამდე სომეხი ცხოვრობდა /ანთაძე, 1973, 109/. ი. რაინეგსი ქართლ-კახეთის მოსახლეობას ამ პერიოდისათვის 61 000 კომლით განსაზღვრავს /რაინეგსი, 1879/. თუმცა ქართველი მკვლევრების აზრით, 1770 წლისათვის ეს რიცხვი 43 000 კომლით უნდა განისაზღვროს. ამ ხანებში მასობრივი ზასიათი მიიღო ქვემო ქართლიდან ქართული მოსახლეობის გახიზვნამ და მათ ადგილებზე არაქართველების ჩამოსახლებამ /ანთაძე, 1973, 94-109/.

1801 წ. ალექსანდრე I-ის მანიფესტით ქართლ-კახეთის სამეფო რუსეთს შეუერთდა. რუსულმა მმართველობამ იმთავითვე ანტი-ქართული პოლიტიკა აიჩნია, რაც ქართული მოსახლეობის ხვედრითი წილის მკვეთრ შემცირებაში გამოიხატა. თუ აქამდე ქვემო ქართლში ეთნომიგრაციებს ძირითადად ირან-ოსმალეთის და დაღესტნელების გამუდმებული თარეში განაპირობებდა. ამიერიდან, ეს პროცესი ერთგვარად შენელებულა. რუსეთი დაინტერესებული იყო ქვემო ქართლის არაქართული მოსახლეობა საცხოვრებელ ადგილებზე დაემგრებინა და დაეჩქარებინა ქართველთა დენაციონალიზაცია. რუსი მოხელეები, როგორც სხვა რეგიონებში, ისე ქვემო ქართლშიც, ცდილობდნენ ადგილობრივი წრეებიდან გამოსული გავლენიანი პირების გადმოხიზვას. განსაკუთრებით შეიმჩნევა ეს მომენტი ელ და სომეხ მოსახლეობაში /აქტები IV, 1870, 477/. ხსენებულის მოუხედავად რუსული მმართველობა იძულებული იყო სამხრეთში მოსახლე თათრებისათვის შექმნილ ადმინისტრაციულ ერთეულებში (ყაზახის, ბორჩალოს, შამშადილუსა და ბაზმაჯ-შორაგელის დისტანციები) ქართული წარმოშობის მოხელეები (მოურავები) დაენიშნა და თავდაპირველად ქართული სასამართლო და ფისკალური პოლიტიკა ნაწილობრივ შეენარჩუნებინა /აქტები IV, 1870, 6-10/. იგულისხმებოდა, რომ ასე გაადვილდებოდა რუსულ სისტემაზე თანდათანობით გადასვლა.

რუსეთის მმართველობის დასაწყისში შედარებით მოწესრიგდა მოსახლეობის აღრიცხვიანობის საკითხი. საქართველოს მოსახლეობის პირველი კამერალური აღწერა განხორციელდა გენერალ ციციანოვის მმართველობის პერიოდში, 1803 წლის 2 აპრილის ცირკულარის საფუძველზე. ამ მასალით ირკვევა, რომ ბაზბაკის დისტანციაში 52000 სული ცხოვრობდა, ბორჩალოს დისტანციაში – 86 000 სული, შამშადილუს დისტანციაში 6 000 სული, ყაზახის დისტანციაში 18 600 სული /ჭიჭინაძე, 1901, 27/. თუმცა გაურკვეველია მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის სურათი. შემდგომ წლებში მოსახლეობის ზრდის დინამიკა ბორჩალოს დისტანციაში (მოგვიანებით მაზრაში) ასეთია: 1832 წლის კამერალურ აღწერაში ნაჩვენებია 26 000 სული, 1837 წ. 30 200, 1886 წ. – 66 400 სული, 1897 წ. წალკის ოკრუგთან ერთად – 75 000 სული /ჭიჭინაძე 1901, 31/.

კ. ზისერმანის მასალებით ირკვევა, რომ ქართველებით დასახლებული იყო ძირითადად ქვემო ქართლის ჩრდილოეთ ნაწილი, ხოლო სამხრეთი თათრებსა და სომხებს ეკავათ. არაქართველები, ზისერმანის ვარაუდით, ეკონომიკურად მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული ავტოქტონ ეთნოსთან და იმისდა მიუხედავად, რომ ეს მიწები მათ დაიჭირეს, ბოლო ხანებამდე სარგებლობენ ქართველთა მიერ აგებული რთული სარწყავი სისტემით /ერებული, 1870, 89-140/.

XIX ს-ის მეორე ნახევარში ქვემო ქართლში დაფიქსირებულია შემდეგი ქართული სოფლები: კოდა (696 სული), ჩხიკვათა (744 სული), წინწყარო (252 სული), მარაბდა (105 სული), ზემო მიჯა (110 სული), ძველი ღუმანისი (163 სული), დიდი ღუმანისი (163 სული), პატარა ღუმანისი (50 სული), ბალიჭი (141 სული), კაზრეთი (119 სული), ყალამშა (141 სული), კაკლიანი (64 სული), ქვეში (316 სული), დიდი რატევანი (65 სული), მცირე რატევანი (56 სული), წყნეთი მამავერაზე (38 სული), სამწევრისი (31 სული), იაგდანი (414 სული), ბენდიკი (88 სული). ნარევი ქართულ-სომხური სოფლები იყო აკურთაში (60 სული), ხახმელში (36), და ზემო წერაქეში (31 სული) /ერებული, 1870, 133-154/. ქართულ სოფლებს როგორც წესი ჰქონდათ მართლმადიდებლური ეკლესიები, მაგრამ სომხური და გერმანული სოფლებისაგან განსხვავებით არ ჰქონდათ სკოლები.

არლუთინსკი-დოლგორუკის ცნობით ქვემო ქართლში მცხოვრები ქართველები მცირე გამონაკლისს გარდა დროებით ვალდებული გლეხები იყვნენ. ისინი მიწის უკიდურეს სიმცირეს განიცდიდნენ, ცხოვრობდნენ მიწურ სახლებში, უკიდურეს სიღარიბეში და მისდევდნენ მხოლოდ მიწათმოქმედებას /კრებული, 1903, 47/.

XVIII-ს მეორე ნახევრიდან შეიცვალა სომხური მიგრაციის ხასიათიც. მანამდე სომხები ქართველი მეფეების ქვეშევრდომობის მოპოვებას ცდილობდნენ და რეგიონში ქართული პოლიტიკის გატარების იარაღს წარმოადგენდნენ, ამიერიდან კი რუსეთის იმპერიას დაუკავშირდნენ და ცარიზმის მეშვეობით ცდილობდნენ თავიანთი მიზნების შესრულებას. სომხურ საეკლესიო და პოლიტიკურ წრეებში გაჩნდა იმედი, რომ რუსების დახმარებით აღადგენდნენ სომხურ სახელმწიფოს, რომელიც მომავალში ამიერკავკასიაში ცარიზმის დასაყრდენი გახდებოდა /ჯავახიშვილი, 1989, 37/. სომეხი მესვეურები განაგრძობდნენ თავიანთი ხალხის ქვემო ქართლში შემოხიზვნას, ქართველი მეფეები კი (ერეკლე II, გიორგი XII) იძულებული იყვნენ აოხრებული ქვეყნის კვლავ დასასახლებლად მათთვის შეღავათებიც კი დაეწესებინათ.

კრწანისის ომის წინ რუსებთან დაახლოებული ამიერკავკასიის წვრილი პოლიტიკური ერთეულები მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, რადგან რუსეთმა თავისი მოკავშირეები ირანს შეატოვა პირისპირ. ყარაბაღის ხანმა იბრაჰიმმა, ალა მაჰმად-ხანის შემოსევის მოლოდინში, მოსახლეობა მეზობელ ქვეყნებში, უპირველესად კი ქართლში, გახიზნა, რომ მერე უკან დაებრუნებინა. მაგრამ გახიზნული მოსახლეობა უკან კი არ დაბრუნდა, არამედ სხვებიც აიყოლა და მელიქების წინამძღოლობით განჯასა და ქართლში დარჩა. სამხედრო მოქმედებების დაწყებამდე ყარაბაღიდან, ერევნიდან, ნახჭევანიდან და სხვა სახანოებიდან შეძლებული სომხები და მუსლიმი ბეგები საქართველოში გამოვლინდნენ და ბაშბაკის ხეობაში სახლდებოდნენ, რადგან იმედი ჰქონდათ, რომ ალა მაჰმად-ხანი საქართველოში ლაშქრობას ვერ გაბედავდა /ბუტკოვი, 1869, 337/.

სომეხმა მელიქებმა აბოვმა და მეჯღუმმა მეფე ერეკლე II-ს საქართველოში დასახლების ნება სთხოვეს. მეფემ შეიწყნარა აბოვის თხოვნა და თავისი ყმებიანად ქვემო ქართლში ჩამოასახლა, სოფელი ბოლნისი მისცა და კოლპის გზის დაცვა დაავალა /ჯავახიშვი-

ლი, 1889, 38/. მეფე გიორგი XII-მ ქვემო ქართლში მელიქი ჯემში-
დი ჩამოიყვანა, რათა გარკვეული ადგილი დაესახლებინა და მოეხმა-
რა – „თუ არა და ისე სამეფო იყო, არა ჰქონდა ხელმწიფება გა-
ყიდვისა“ /ბაგრატიონი, 1986, 60/.

რუსეთთან შეერთების შემდეგ მოისპო მუსულმანური სამყარო-
საგან იძულებით გამუსულმანების შიში, მაგრამ ქვემო ქართლში გა-
მოიკეთა არანაკლებ მტკივნეული ტენდენცია, რაც ქართველების
მასობრივ გაგრიგორიანება-გასომხებაში გამოიხატა. ამ პროვინციაში
გრიგორიანული ქრისტიანობის ტრადიცია IV საუკუნიდან არსებობ-
და. XI საუკუნიდან კი საკმაოდ მოძრავლდა, რადგან ეროვნულ სა-
ხელმწიფოებრიობას მოკლებული სომეხი დევნილების ნაკადი ძირი-
თადად სწორედ ისტორიული სომხეთის მომიჯნავე ქვემო ქართლში
შემოდიოდა და თავისი ინტერესების დაცვას ქართულ სახელმწი-
ფოს ანდობდა. რუსეთის კავკასიაში შემოსვლის შემდეგ სომხებში
გაჩნდა ეროვნული სახელმწიფოს რუსეთის მეშვეობით აღდგენის
იმედი და დაიწყო მოქმედება მისი კულტურული-რელიგიური, ეკო-
ნომიკური და პოლიტიკური საფუძვლების მოსამზადებლად. სწორედ
ამას უკავშირდება აღმოსავლეთ საქართველოს რიგ რაიონებში ქარ-
თული მოსახლეობის გასომხებისკენ მიმართული საქმიანობა.

სომხური მოსახლეობის ხვედრითი წილის ასეთი სწრაფი
ზრდა ახალი მიგრაციების ხარჯზე მოხდა. 1804 წ. გენერალმა ცი-
ციანოვმა ქვემო ქართლში ერევნის სახანოდან 2000 სული სომეხი
ჩამოასახლა (მანამდე აქ 5000-მდე სომეხი ცხოვრობდა). მრავალ-
რიცხოვანი სომხური მიგრაციები განახორციელა საქართველოში
ცარისტულმა მმართველობამ XIX ს-ის 20-იანი წლების ბოლოს
ირანიდან და თურქეთიდან. ირანიდან შემოსახლებული სომხები
კვლავ ქვემო ქართლში დაასახლეს, თურქეთიდან შემოყვანილნი კი
ძირითადად სამცხე-ჯავახეთში. XIX ს-ის პირველ ნახევარში თბი-
ლისში, ქვემო ქართლსა (ბორჩალოს მაზრაში) და სამცხე-ჯავახეთ-
ში შემოსული მიგრანტების ხარჯზე რადიკალურად შეიცვალა ამ
მხარეების ეროვნული შემადგენლობა, მოხდა მთელ მაშინდელ სა-
ქართველოში სომხების რიცხვის გაორკეცება /ანთაძე, 1973, 108/.

სომხურმა ეკლესიამ ისარგებლა ქართული სახელმწიფოს და-
ძაბუნებით და შემდეგ გაუქმებით. ქართველობა ქვემო ქართლში
რიცხობრივ უმცირესობაში მოექცა, ხოლო დაკნინებული ქართული

ფეოდალური კლასის წარმომადგენლებს ნაწილობრივად ჩაენაც-
ვლნენ მიგრანტებთან ერთად შემოსული მელიქბეგები. ამ პირობებ-
ში ქართულ ეკლესიას ქვემო ქართლზე ხელი აღარ მიუწვდებოდა,
შემცირდა ქართველი მღვდლების რაოდენობა და სომეხმა სასულიე-
რო პირებმა ხელი მოჰკიდეს ქართველი მრევლის პატრონობას /ჭი-
ჭინაძე, 1901, 22/. ისინი მოგზაურობდნენ ქართულ სოფლებში, აკ-
ვირდებოდნენ ყოფა-ცხოვრებას, სუსტ მხარეებს და ეძებდნენ გზებს
ქართველთა გაგრიგორიანებისათვის. ქართველი მღვდლების სიმცი-
რის გამო, ხშირად წირვა-ლოცვას და სხვა აუცილებელ რიტუა-
ლებს გრიგორიანი მღვდლები უსასყიდლოდ ატარებდნენ. მათ ასეთ
ქმედებას წინააღმდეგობას ვერ უწევდა ვერც ქართული ეკლესია და
ვერც მოურავები. უფრო მეტიც, ზოგიერთი მოურავი თავად გრიგო-
რიანდებოდა, რითაც ქართველთა რიცხვს კიდევ უფრო ამცირებდა
/ჭიჭინაძე, 1901, 22/.

ცალკე თემაა ქართველი მებატონეების მიერ სომხებზე გაყი-
დული ყმები (ერთადერთი მყიდველები სომხები იყვნენ), რომელთაც
ახალი მებატონეები გრიგორიანულ ეკლესიაზე მიაწერდნენ ხოლმე.
ამგვარად გასომხებულ ქართველთა შთამომავლებს გასული საუკუ-
ნის დასაწყისში არც მშობლიური ენა, არც წეს-ჩვეულებები, არც
ქართული გვარი და არც წარმომავლობა არ ჰქონდათ დაეწიებული
/ჭიჭინაძე, 1901/.

XIX ს-ს 60-იან წლებისათვის სომხები თბილისის გუბერნიის
267 დასახლებულ პუნქტში ცხოვრობდნენ, მათთვის ინდივიდუალუ-
რი (5 სულიანი) ოჯახები ყოფილა დამახასიათებელი. თითქმის ყვე-
ლა სომხურ სოფელში იყო გრიგორიანული ეკლესია, ზოგან კი,
მაგ. აგარაკში, ახპატში, სომხური სკოლებიც ჰქონდათ /ზისერმანი,
1870, 108/. მთლიანად სომხებით იყო დასახლებული მდ. დებედა-ჩა-
ისა და ყაზახის მაზრას შორის მდებარე ველი /ზისერმანი, 1870,
158-160/. ძირითადად სომხებით იყო დასახლებული მდინარე დებე-
დას აუზი და ლორეს სტეპი, თუმცა აქ ქართული, რუსული და
ბერძნული სოფლებიც იყო /ზისერმანი, 1870/.

პატარა ენაგეთში, ვარდისუბანში, ვაშლოვანსა და სხვა სოფ-
ლებში დაფიქსირდა ქართულად მოლაპარაკე გრიგორიანული მოსახ-
ლეობა. ამ მასალაზე დაყრდნობით შეიძლება დავუშვათ ორი ვარიან-
ტი: ან ეს არის ქვემო ქართლის უძველესი მოსახლეობის ქართვე-

ლების გაგრიგორიანებული შთამომავლობა, ან შედარებით გვიან მოსული სომხები, რომელთაც მშობლიური ენა დაკარგეს /ბოჭორიშვილი, 1956, 162/. მეორე ვარიანტი ზემოთ მოყვანილი პროცესების ფონზე ნაკლებ სავარაუდო ჩანს. გვიან შემოსულ არც ერთ ეთნიკურ ერთეულში გაქართველების ტენდენცია არ შეიმჩნევა, მაშინ როდესაც საპირისპირო მოვლენები სახეზეა.

ქართულ-მართლმადიდებლური სოფლების დასახლება იშვიათად დასავლეთ საქართველოდან გადმოსახლებულებითაც ხდებოდა. სოფ. ეგრისი დასავლეთ საქართველოდან გადმოსულ ლარაძეებს დაუარსებიათ, მაგრამ თანდათანობით იქ ქართველთა რიცხვი შემცირებულია. 1721 წ. სტატისტიკური მონაცემებით ლარაძეების (ზურა და პაატა) საბატონო ყოფილა 9 კომლით და 5 ბოგანოთი, სულ ქართველი მოსახლეობით /ჭიჭინაძე, 1901, 28; თაყაიშვილი, 1907, 289/.

საქართველოში გაბატონებულმა რუსეთის იმპერიამ, ხელში აიღო და საკუთარ კოლონიურ ინტერესებს დაუქვემდებარა ეთნომიგრაციული პროცესების მართვა. 1800 წლისათვის ქართლ-კახეთში მთლიანად 47000 სული სომეხი ცხოვრობდა, რაც მოსახლეობის 6 % შეადგენდა. 1832 წლისათვის მათმა რიცხვმა 84000 მიადწია, ე.ი. მოსახლეობის საერთო რაოდენობის 9,4 % გახდა /ჯაოშვილი, 1984, 85/. 1800 წლისათვის აღ. საქართველოში თათართა რაოდენობა 30000 იყო /ჯაოშვილი, 1984, 85/, რაც მოსახლეობის 3,3% შეადგენდა, ხოლო 1832 წლის კამერალური აღწერით 27000 ე.ი. მოსახლეობის 3%. სავარაუდოა, რომ თურქმანული მოსახლეობის რაოდენობრივი კლება მეზობელ მუსულიმანურ სახანოებში მასობრივი გადინებით არის განპირობებული. თუმცა, მოგვიანებით ქვემო ქართლის თურქმანული მოსახლეობის რაოდენობა ძალიან სწრაფად გაიზარდა. გაზეთ „ივერიის“ იმავე ცნობით 1890 წლისათვის ბორჩალოს მაზრაში თათრები მოსახლეობის 2/3 შეადგენდნენ, ხოლო სომხები 1/4. რაც შეეხება ქართველებს ბერძნებსა და გერმანელებს, მათი რიცხვი უმნიშვნელო იყო /ივერია, 1990, 244-245/. 1926 წლის აღწერით საქართველოში მცხოვრები თურქმანული მოდგმის ხალხის (აზერბაიჯანელების) საერთო რაოდენობა 143351 სულს შეადგენდა, რაც საერთო მოსახლეობის 5,4%-ია. 1989 წლის სტატისტიკური მონაცემებით, საქართველოში მათი 19,2%

ქალაქად ცხოვრობს, დანარჩენი სოფლად. სწორედ ე.წ. აზერბაიჯანელები შეადგენენ ისტორიული ქვემო ქართლის მთელი რიგი რაიონების (მარნეული, ბოლნისი, გარდაბანი, დმანისი) სოფლის მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს. ამ საკითხს ქვემოთ უფრო დაწვრილებით განვიხილავ.

XIX ს-ის 20-30 წწ. რუსეთ-თურქეთს შორის დადებული ადრიანოპოლისის ზავის შემდეგ ქვემო ქართლში სომხებთან ერთად შემოვიდნენ ბერძნები. მათი პირველი ნაკადი დასახლდა თრიალეთში, რომელსაც ადრე ბორჩალოს თათრული მოსახლეობა საძოვრებად იყენებდა, რამაც მათ შორის ერთგვარი დაპირისპირება გამოიწვია. ომან მდივან ბეგ ხერხეულიძის ცნობით სპილენძისა და ვერცხლის მოპოვების განვითარების მიზნით ქართლ-კახეთის მეფე ერეკლე II-მ ბერძნები ჩამოასახლა ახტალაში, სომეხი მელიქების მამულებში, სადაც სპილენძისა და ვერცხლის საბადოები იყო /ორბელიანი, 1981, 269/.

ბერძენთა დასახლებები იყო მემამულე მელიქიშვილების, არღუთინსკი-დოლგორუკებისა და ორბელიანების მიწებზე. 1785 წ. ომარ ხანმა გაუღიბა აქაური ბერძნები, გადარჩენილთაგან 1000 კი ტყვედ წაასხა /ანთაძე, 1973, 141/. 1795 წ. ალა მაჰმად-ხანს 700 ბერძენი მემადნე დაუხოცია, ხოლო 836 ტყვედ წაუყვანია. გადარჩენილმა მემადნეებმა ქარხნები ისევ განაახლეს და მუშაობა დაიწყეს /ზურაბიშვილი, 1989, 31-33/.

მოგვიანებით, XIX საუკუნეში რუსეთ-თურქეთის ომისა და ადრიანოპოლისის საზავო ხელშეკრულების შემდეგ, თურქეთიდან შემოყვანილი კოლონისტების ხარჯზე უფრო მრავალრიცხოვანი და კომპაქტური ბერძნული დასახლებები გაჩნდა ბორჩალოს მაზრის წალკის ოკრუგში. ჩამოსახლებულ, ურუმებს, პირობითად ბერძნულ ჯგუფს აკუთვნებენ, რადგან ამ ძლიერ დენაციონალიზებულ მართმადიდებლურ ჯგუფში, ცალკეული ავტორების აზრით, რიცხობრივად ბერძნები სჭარბობდნენ, თუმცა მასში მრავლად შედიოდნენ ქართული და სომხური წარმოშობის ადამიანებიც. მათ სალაპარაკო ენას თურქული წარმოადგენდა /ანთაძე, 1973, 143/.

არზრუმელი ბერძნების მეურნეობის ძირითადი დარგი მიწათმოქმედება იყო, თუმცა ამავე დროს საუკეთესო ქვისმთლელებად

ითვლებოდნენ. ურუმები ცხოვრების ნირით (საცხოვრებლის ტიპი, მეურნეობა) ახლოს იდგნენ ე.წ. თათრებთან.

XIX ს-ის ბოლოს ქვემო ქართლში 849 კომლი (5 025 სული) ბერძენი ცხოვრობდა. ისინი ორ საზოგადოებად იყოფოდნენ – ალავერდისა და 1830-იან წლებში თურქეთიდან გადმოსახლებულე-ბად, ალავერდის ბერძნები ერეკლე II-ის მიერ არიან ჩამოყვანილი. მათ იმთავითვე მრავალი შეღავათი დაუწესდათ, სახელმწიფო უზ-რუნველყოფდა მიწით, ტყითა და სათიბებით.

1870 წ. თბილისის გუბერნიის აღწერის მასალებში ბორჩა-ლოს მაზრაში 5 ბერძნული სოფელია დაფიქსირებული: ოფრეთი (161 სული), კოგორი (449 სული), ალავერდი (578 სული), ახტა-ლა და შამბლული (117 სული). 1854-56 წწ. ყირიმის ომის დროს ბორჩალოს მაზრაში რამდენიმე ათეული ბერძნული ოჯახი ჩამოსახ-ლდა. ამის შემდეგ მნიშვნელოვან ბერძნულ მიგრაციებს საქართვე-ლოში ადგილი აღარ ჰქონია. აღსანიშნავია, რომ საქართველოში მცხოვრები ბერძნების ნახევარი ბორჩალოს მაზრაზე მოდიოდა /ან-თაჲ, 1973, 144/. მე-19 საუკუნის 60-იანი წლებიდან ბერძნები მა-სობრივად სახლდებოდნენ საქართველოს სხვა რეგიონებშიც. ისე, რომ XIX საუკუნის ბოლოს მათი საერთო რაოდენობა 40 ათასს აღწევდა.

რუსული მმართველობა სამხრეთ-აღმოსავლეთ საქართველოში არაქართულ ეთნიკურ ელემენტებს უწყობდა ხელს მათი ჩასახლე-ბით ქვემო ქართლში, თავისთვის დასაყრდენს ქმნიდა. სწორედ მოა-ხალშენეების საშუალებით სურდა თვითმპყრობელობას შეექმნა სა-საზღვრო რეგიონის საიმედო დაცვა და კულტურული თვალსაზრი-სით ჩამორჩენილ რეგიონში ახალი იმპულსების შეტანა. სწორედ ასეთ დასაყრდენად მიიჩნევდნენ იმპერიის ევროპული ნაწილიდან გადმოსახლებულ ქრისტიან სექტანტებს.

ერთგვარადი და შედარებით ორგანიზებული ხასიათი ჰქონდა ქვემო ქართლში გერმანელების ჩამოსახლებას. XVIII-XIX სს. მიჯ-ნაზე თურქეთთან და ირანთან წარმოებული ომების შედეგად, რუსე-თის იმპერიამ კავკასიის სამხრეთით და აღმოსავლეთით საკმაოდ დიდი ტერიტორიები შეიერთა, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი იმ ხანებში თითქმის დაუსახლებელი იყო და მომთაბარეთა სათარეშო ტერიტორიას წარმოადგენდა. ბუნებრივია, ცარისტული მმართველო-

ბის სურვილი იყო ეს მიწები ეთნიკური რუსებით შეეესო, მაგრამ საამისო პირობები იმ ხანებში არ იყო, რასაც რამდენიმე წარუმატებელი ცდაც მოწმობს. ამის გამო ხელისუფლება შეეცადა დაპყრობილი რეგიონების კოლონიზაციას საზღვარგარეთიდან მიგრირებული ქრისტიანების ხარჯზე. უცხოელი კოლონისტების ამიერკავკასიაში ჩამოსახლების აზრი ჯერ კიდევ 1801 წელს გამოთქვა გრაფმა მუსინ-პუშკინმა, თუმცა იმ ხანებში ამ პროცესის დაწყება შეუძლებელი აღმოჩნდა /აქტები, 1866, 435/.

1817 წ. ვენის კონგრესიდან მომავალ აღექსანდრე I-ს შტუდგარტში შეხვედრენ ერთ-ერთი სექტის (სკეპტიკოსების) წარმომადგენლები და კავკასიაში გადმოსახლების ნება სთხოვეს. სკეპტიკოსების სექტა გამოეყო XVIII ს-ის დასაწყისში ანაბაპტისტების სექტის დაშლის შედეგად წარმოქმნილ პიეტისტების მიმდინარეობას. სკეპტიკოსთა იდეოლოგიები (ბენგელი, იუნგ-მილინგი) უარყოფდნენ ლუთერანულ ეკლესიასთან ყოველგვარ კავშირს, წინასწარმეტყველებდნენ მოახლოებულ წარდენას და თავიანთ მრევლს მოუწოდებდნენ ხსნა ამიერკავკასიაში, არარატის მთის მახლობლად ეძებნათ /მანჯგალაძე, 1974, 10/. არარატის მთა და მისი მიმდებარე ტერიტორია XIX საუკუნის დასაწყისში ირანს ეკუთვნოდა, ამიტომ სკეპტიკოსთა ლიდერებისათვის გადასახლებლად საუკეთესო ადგილს მისი მეზობელი ქვემო ქართლი წარმადგენდა. ამ მხრივ სექტანტებისა და რუსეთის ხელისუფლების ინტერესები ერთმანეთს ემთხვეოდა, ამიტომ რუსეთის იმპერატორმა შემოთავაზებულ წინადადებაზე თანხმობა განაცხადა. გადმოსახლების სურვილს გამოთქამდნენ ძირითადად ვიურტემბერგისა და ბადენის მხარეთა მკვიდრი სექტანტები, რომელთა პირველი ნაკადი იმავე 1817 წ. შემოვიდა ოდესაში /ანთაძე, 1973, 149/.

რუსეთის ხელისუფლება გადმოსახლების მსურველებს რწმენის ხელშეუხებლობასა და საცხოვრებელი ადგილებით დაკმაყოფილებას დაჰპირდა. მოახალშენეთა პირველი ჯგუფი საქართველოში თბილისის მახლობლად, სოფ. სართიჭალასთან ჩაასახლეს და მას მარიენფელდი უწოდეს /მანჯგალაძე, 1974, 26/.

შემდეგ 1818 წ. შემოსული 500 კომლიანი ჯგუფისათვის სამხედრო გუბერნატორ გენერალ სტალის განკარგულებით საცხოვრებლად შეირჩა თბილისის მაზრიდან – საგურამო, მულანლო, სა-

მაჩვეთი, საჩშვილდე; ელისავეტოპოლის მაზრიდან — ხანლუხარი და შამქორი. /მანჯგალაძე, 1974, 29/.

XIX საუკუნის დასაწყისში ამირკავკასიაში 8 გერმანული კოლონია შეიქმნა, ესენია: 1. მარიენფელდი (სოფ სართიჭალასთან) 31 ოჯახი 2. კუკიაზე (თბილისში, ახლანდელი აღმაშენებლის გამზირი) 51 ოჯახი 3. ალექსანდერსდორფი (დიდუბის სახაზინო მიწებზე) 2 ოჯახი 4. პეტერსდორფი (მარიენფელდის მახლობლად) 17 ოჯახი 5. ელიზავეტალი (სომხითში, დღევანდელი სოფ. ასურეთი) 65 ოჯახი 6. ეკატერინენდორფი (ბორჩალოს მაზრაში, სოფ. ბოლნისთან) 116 ოჯახი 7. ანენდორფი (შამქორის ტრიალ სახაზინო მიწაზე) 91 ოჯახი 8. ალენენდორფი (განჯის მახლობლად) 130 ოჯახი /ანთაძე, 1973, 150/.

შემდგომში გერმანელთა გამრავლების შედეგად რამდენიმე ახალი კოლონია დაარსდა. 1857 წ. ელიზავეტალის დასახლებას 39 კომლი გამოეყო და ჭოჭიან-წალკის მახლობლად შექმნეს ალექსანდრეფილდი. ანალოგიური გზით შეიქმნა გეორგფილდი (1885 წ.), ბრიენფილდი (1907 წ.), ალექსეევკა (1909 წ.), მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში რუსეთიდან შემოსული ცალკეული ოჯახები როგორც წესი სახლდებოდნენ საქართველოს დიდ ქალაქებში ან გერმანელთა კოლონიებში /მანჯგალაძე, 1974, 31/.

ახლადჩამოსახლებული გერმანელი სექტანტები საკმაოდ მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. მთავრობისაგან გამოყოფილი სოლიდური დახმარების მიუხედავად გაჭირდა ადგილობრივ ეთნოკულტურულ გარემოში მათი ადაპტირება. 1820 წ. კოლონისტთა კანტორის ხელმძღვანელი იანოვსკი ოფიციალურ მოხსენებაში წერდა, რომ გერმანელებს სიზარმაცე, დაუდევრობა და თვითნებობა უშლიდა ხელს ცხოვრების კეთილმოწყობაში. ისინი საკუთარი ბაღების დარაჯობაზეც კი უარს აცხადებდნენ და საამისოდ მთავრობას ჯარისკაცებს სთხოვდნენ /მანჯგალაძე, 1974, 34/. სექტანტების საერთო ხელმძღვანელობა და შეძლებული ნაწილი თავმოყრილი იყო ეკატერინენფელდში. ცალკეული დასახლების უშუალო მართვას ეწეოდა ე.წ. „სოფლის პრიკაზი“, რომელშიც შედიოდა „შულცი“ (მამასახლისი), ორი ბაიზიტცერი (მსახური) და სოფლის მწერალი. საზოგადოებრივ საქმეებს წყვეტდნენ სასულიერო შეკრებებზე /მანჯგალაძე, 1974, 57/.

გერმანელი მოახალშენები ხელისუფლებამ უხვად უზრუნველყო მიწის ნაკვეთებით (თითოეულმა კომლმა 35 დესეტინა მიიღო), ისინი ძირითადად სოფლის მეურნეობაში დასაქმდნენ. მისდევდნენ მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას, საკმაოდ სწრაფად აუღეს ალლო მევენახეობას /მანჯგალაძე, 1974, 57-60/.

XIX ს-ის ბოლოსათვის გერმანული დასახლებები საკმაოდ დაწინაურებულან სამეურნეო თვალსაზრისით. აქ ინერგება შვეიცარული ყველის წარმოება; ბორჩალოს მაზრის გერმანული სოფლები გამოირჩეოდნენ კარგად მოწყობილი მეურნეობებით, მოწესრიგებული სანიტარული ნორმებით. ეკატერინენდორფში გერმანელებს ჰქონდათ პროტესტანტული ეკლესია, ეს პუნქტი ფართოდ იყო ცნობილი თავისი ბაზრობით /ზისერმანი, 1870, 149/.

XX ს-ის დასაწყისისათვის ქვემო ქართლში მცხოვრებმა გერმანელებმა როგორც ჩანს მთლიანად გაწყვიტეს ურთიერთობა სკეპტიკოსების სექტასთან. ამდროინდელ ოფიციალურ დოკუმენტებში ფიგურირებს ეკატერინენფელდის ლუთერანული ეკლესია, ხოლო მათ სარწმუნოებად მითითებულია ლუთერანობა. აღსანიშნავია, რომ გერმანელები განათლებას გერმანულ ენაზე ღებულობდნენ და ჩამოსახლებიდან საუკუნის გასვლის შემდეგაც ინარჩუნებდნენ ეთნიკურ იერსახეს.

1886 წლის აღწერის მიხედვით გერმანელები ქვემო ქართლის მოსახლეობის 1,9% შეადგენდნენ. ამ დროისათვის ბორჩალოს მაზრაში გერმანელთა 345 კომლი (1690) სული ცხოვრობდა /ღვინა-ნიძე, 1980, 46/. ქვემო ქართლში მცხოვრები გერმანელები, 1940-იან წლებში გადასახლეს საბჭოთა ხელისუფლების საგანგებო ბრძანებულების საფუძველზე.

XIX ს-ის დასაწყისამდე, ე.ი. რუსეთის მიერ ქართლ-კახეთის სამეფოს დაპყრობამდე, საქართველოში თითქმის არ არსებობდა რუსული მოსახლეობა. თავდაპირველად 1800-იანი წლების დასაწყისში რუსული მმართველობა წარმოდგენილი იყო მცირერიცხოვანი ჯარითა და სამოხელეო აპარატით, მაგრამ დროთა განმავლობაში ღერუებული პოლიტიკის სრულყოფილი რეალიზაციისათვის აუცილებელი გახდა რუსული ახალშენების შექმნა. ახალშენები იქმნებოდა მთელი საქართველოს მასშტაბით და მათ შორის ქვემო ქართლშიც.

1835 წ. ნიკოლოზ I-ის ბრძანებით ამიერკავკასიაში უნდა ჩაესახლებინათ ცოლიანი რიგითი ჯარისკაცები, რომელთაც 15 წელი ჰქონდათ ჯარში ნაშსახურები. მალე შეიქმნა 10 ასეთი დასახლება, რომელთაც სპეციალური ბრძანებით გამოუყვეს თავისუფალი მიწები. ამ ათი სოფლიდან ნახევარი თბილისის მაზრაში მდებარეობდა /ანთაძე, 1973, 126/.

XIX ს-ის 20-30-იან წლებში დაიწყო რუსეთის შიდა გუბერნიებიდან ე.წ. ერეტიკოსების გადმოსახლება საქართველოში. სექტანტები მოდიოდნენ როგორც საკუთარი ნებით, ისე იძულებითაც. ერთ-ერთი პირველი ტალღა იყო დუხობორები, რომლებიც ალექსანდრე I-მა ჩაასახლა თავრიდის გუბერნიასა და მელიტოპოლის მაზრაში, შემდგომში კი ახალციხის მაზრის ახალქალაქის უბანში გადმოსახლეს. გადმოსახლებულებს ერთი სასოფლო თემი ჰქონდათ. მათი 6 სოფელი გუმბრისაკენ მიმავალ გზაზე იყო განთავსებული, 2 — კი ფარაენის ტბის ნაპირებზე, ბორჩალოს მაზრის საზღვართან /ანთაძე, 1973, 128/.

დუხობორებისათვის ახალქალაქის მკაცრი ჰავა ძნელად შესაგუებელი აღმოჩნდა და 1844-45 წ. მთავრობამ გადაწყვიტა, ისინი ქვემო ქართლში, ორბელიანის მამულში ჩაესახლებინა, როგორც მოიჯარე გლეხები /არლუთინსკი, 1897, 39/. XIX ს-ის ბოლოსათვის დუხობორები ქვემო ქართლის სამ სოფელში ცხოვრობდნენ: ბაშკიჩეთში, ოროზმანში და ჯაფარლიში. დუხობორების რაიმე კულტურულ-საგანმანათლებლო ან საკულტო დაწესებულება აღწერაში არ ჩანს. მისდევდნენ მიწათმოქმედებასა და მეცხოველეობას, ნაკლებ მიდრეკილებას ამჟღავნებდნენ კომერციისადმი. დუხობორთა ეს ნაწილი შემდგომში კანადაში გადასახლდა /ანთაძე, 1973, 130/.

სექტანტთა შემდეგი ნაკადი იყო მოლოკნები. მთავრობა ცდილობდა გადასახლებისას არ დაერღვია რელიგიური თემის ერთიანობა და როგორც წესი მათ ცალკე საცხოვრებელ ადგილს უყოფდა. განმანათლებელი იყო სოფ. ვორონცოვკა, სადაც მოლოკნები და სუბოტნიკები ერთად ცხოვრობდნენ. XIX ს-ის ბოლოსათვის ქვემო ქართლში 312 კომლი მოლოკანი ცხოვრობდა /არლუთინსკი, 1897, 36/.

სექტანტები ცხოვრობდნენ სოფ. ვორონცოვკის გარდა სოფ. ნოვო მიხაილოვსკში. მოგვიანებით ვორონცოვკელმა მოლოკნებმა დაარსეს ახალი სოფელი ნოვო ბოგდანოვკა /არლუთინსკი, 1897,

35-36/. სოფ. ვორონცოვკაში მოლოკნებს სალოცავი სახლიც ჰქონდათ. ვორონცოვკის მოლოკნების თემი ყველაზე გამორჩეულ და კულტურულ თემად ითვლებოდა, მისდევდნენ მიწათმოქმედებას, მეცხოველეობას, მეფუტკრეობას, იყვნენ საუცხოო კომერსანტები, მათი სოფელი მთელ ბორჩალოს მაზრაში უმდიდრესი სოფელი იყო /არლუთინსკი, 1897, 38/.

მართლმადიდებელ რუსთა უმეტესობა ქვემო ქართლში „ნიკოლაევსკისდროინდელ“ ჯარისკაცთა შთამომავლები იყვნენ, რომელთაც მამული 1835 წ. ნიკოლოზ I-ის ბრძანების საფუძველზე მიიღეს. თუმცა, ადგილობრივი ადმინისტრაცია ამ კონტინგენტს არც მიწების თვითნებურად დაკავებას უშლიდა /ანთაძე, 1973, 126/. 1897 წლის მონაცემებით ბორჩალოს მაზრაში 447 კომლი (3365 სული) მართლმადიდებელი რუსი ცხოვრობდა. ისინი ცხოვრობდნენ მანგლისში, გოლიცინის სლობოდაში, ნოვოპოკროვსკოეში, ჯალალოღლში, პრიკოლნოეში, გერგერში. მართლმადიდებელი რუსებით დასახლებულ თითოეულ სოფელში იყო ეკლესია, სკოლა და ა.შ.

XX ს-ის შუა ხანებში ქართული სოფლები უკვე ეთნიკურად ნარევი მოსახლეობითაა წარმოდგენილი: აკაურთა (25 კომლი, 38 მამრ. 32 მდედრ.), ბოსლევნი (45. 200-180), ვარდისუბანი (23. 80-65), დიდი დმანისი (40. 200-160), კაზრეთი (25. 105-95), ხატის-სოფელი (30. 106-97). აქ მაცხოვრებელთა ნაწილი გრიგორიანულ სარწმუნოებას აღიარებდა და თავს „პაიებს“ უწოდებდა. მაგ. სოფ. კაზრეთის ნახევარი მოსახლეობა, ქართული იყო, ქართულიც სკოლდნია, მაგრამ თავს სომეხს უწოდებდა, ქართული გვარიც სომხურ სახელებზე შეუნაცვლებიათ: კირაკოზაშვილი, მიქირტუმაშვილი და სხვა. სომხურ ყაიდაზე გადაკეთებული გვარები ჰქონდათ სოფ. ქვეშ-შიც, თუმცა, იქ ზოგიერთ გაგრიგორიანებულ ქართველს მამაპაპისეული გვარი შენარჩუნებული ჰქონდა. ანალოგიური მდგომარეობა იყო დიდ დმანისშიც, ხოლო სოფ. ბოსლევნის გრიგორიანულ თემს სომხური საერთოდ არ ცოდნია, მაგრამ თავს ქართველებად აღარ თვლიდა. იმ დროისათვის ასეთ შერეულ სოფლებში საურთიერთო ენას ქართული წარმოადგენდა.

ამრიგად, ეთნიკური თვალსაზრისით ქართველთათვის მდგომარეობა რუსული მმართველობის პირობებში კიდევ უფრო დამძიმდა. XIX ს-ის ბოლოსათვის სომხების რაოდენობის მიხედვით ბორჩა-

ლოს მაზრა საქართველოს მასშტაბით მხოლოდ ახალციხისა და ახალქალაქის მაზრებს ჩამორჩებოდა. ბორჩალოში ცხოვრობდნენ ძირითადად გრიგორიანები. აქ იმთავითვე მკვეთრად იყო გამოხატული პროსომხური ორიენტაცია. სოფლის სათავეში, როგორც წესი, იდგა სომეხი ეროვნების მამასახლისი, უფრო ხშირად განათლების არმქონე, მათ მცირე ნაწილს კი სომხური ან რუსული განათლება ჰქონდა მიღებული /კრებული, 1903, 67/. ივერიის კორესპონდენტის ცნობის მიხედვით, ამ ხანებში ბორჩალოს მაზრაში მცხოვრები სომხები ცხოვრების დონით მხოლოდ გერმანელებს ჩამორჩებოდნენ, მაგრამ ზნეობით ვერ დაიკვეხნიდნენ. მეზობლობა არ იცოდნენ და ერთმანეთში მუდმივი შფოთი და გაუტანლობა ჰქონდათ /ივერია, 1990, 244-245/.

ქვემო ქართლში ქართველების მდგომარეობა კარგად ჩანს XIX საუკუნის ქართულ პერიოდულ გამოცემათა მასალებში. მაგალითად გაზეთ „ივერიის“ კორესპონდენტი 1890 წლისათვის ეროვნულ უმცირესობაში ათავსებს ქვემო ქართლში მცხოვრებ ქართველებს, რუსებს, ბერძნებს და გერმანელებს, რადგან რაოდენობრივად წამყვანი ადგილი სომხებს და თათრებს ეჭირათ. მაშინ ქართველთა რიცხვი აქ დაახლოებით 3000 იყო /ბორჩალოს მაზრა, 1890, 244-245/. ბორჩალოს მაზრაში ჯერ კიდევ არ იყო ქართული სკოლა, ამიტომ ქართული წერა-კითხვის მცოდნე დიდ იშვიათობას წარმოადგენდა. ქართულ ენას დაკარგული ჰქონდა ერთაშორის საურთიერთო ენის (ლინგვა ფრანკის) ფუნქცია. ქართველთა შორის თანდათანობით ვრცელდებოდა თათრული ყოფისთვის დამახასიათებელი ძარცვა, ქურდობა, ფიცის გატეხა /ბორჩალოს მაზრა, 1890, 244-245/. ქართველებისათვის სავალალო მდგომარეობას ასახავს ის, რომ XIX ს-ში ეთნიკური თვალსაზრისით ქართული სოფლების ერთი ნაწილი მაგ. ჩხიკვთა, კაზრეთი დღეისათვის შერეული ქართულ-აზერბაიჯანულია, ხოლო კაკლიანში მთლიანად თურქულენოვანი მოსახლეობაა.

XX ს-ს დასაწყისში ქვემო ქართლის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაზე გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის სოფლების მამასახლისთა სია. აღსანიშნავია, რომ მხოლოდ 3 სოფლის: აგრანლოს, გომარეთის და ღუმანისის საზოგადოებებს ჰყავდათ ქართველი მამასახლისები, მასთან მხოლოდ ერთ მათგანს, გომარეთის მამასახ-

ლისს, გიორგი ქიტესას ძე ლაგურაშვილს პქონდა მიღებული განათლება ქართულ ენაზე. დანარჩენი ორი კი გაუნათლებელი იყო /კრებული, 1903, 68-69/. სოფლის მმართველობის წარმომადგენელთა შორის ქართველების ასეთი სიმცირე კიდევ ერთხელ ადასტურებს ავტოქთონი ეთნოსის უკიდურესად გაჭირებულ მდგომარეობას ამ რეგიონში. საკითხები კი (მაგ მიწათსარგებლობა, საძოვრების განაწილება), რომელთა გადაწყვეტაშიც მამასახლისის დიდი როლი ეკისრა, გლეხებისთვის მეტად მნიშვნელოვანი იყო. სავარაუდოა, რომ არაქართველი მამასახლისი ყოველგვარი ქართული წამოწყების წინააღმდეგი იქნებოდა, რადგან ამ შემთხვევაში თანატომელების უფლებების გაფართოებას ვეღარ შეძლებდა.

ეთნიკური პროცესები განპირობებული იყო როგორც შინაგანი (ქართველთა რიცხობრივი სიმცირე, მათი უკიდურესი სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ჩამორჩენილობა, ქართული ინტელიგენციისა და ბურჟუაზიის ნაკლები ყურადღება რეგიონისადმი), ისე გარეგანი ფაქტორებით (რეგიონში გატარებული რუსეთის ცარისტული პოლიტიკის კურსის თანხვედრა სომხური ეკლესიისა და პოლიტიკური წრეების მიზნებთან). შემცირდა ქართული სოფლების რიცხვი, დაეიწყებას მიეცა ძველი ქართული დაბა-სოფლების ტოპონიმთა (ჩამოსახლებულები ათვისებულ ადგილებს ახალ, არაქართულ სახელს არქმევდნენ), ხშირად კი ტოპონიმები ძლიერ დამახინჯებული ფორმით შემოინახა.

1832 წლისათვის ქვემო ქართლში სულ 30 000 ადამიანი ცხოვრობდა და მათ მნიშვნელოვან ნაწილს არაქართველები, ძირითადად სომხები და თათრები (დღევანდელი აზერბაიჯანელები), შეადგენდნენ /ანთაძე, 1973, 33/.

სავალალო დღეში იყო განათლების მდგომარეობა. XIX ს-ის ბოლოს სოფ. აკაურთაში გაიხსნა ქართული სასოფლო სკოლა, სადაც ერთად სწავლობდნენ ქალები და ვაჟები. სკოლის შენობა მებატონე არღუთაშვილს შეუსყიდია, რომელიც ხსენებულ სასწავლებელს მეურვებდა /ჭიჭინაძე, 1901, 24-28/. ქართული სკოლა იყო სოფ. ბოგეშიც, ხოლო სოფ. არაშენდაში თავადი ისარლიშვილი აპირებდა სკოლის გახსნას /ჭიჭინაძე, 1901, 29/. თუმცა, ეს კერძო ინიციატივები ქართველთა დენაციონალიზაციის პროცესს ვერ აჩე-

რებდა. ისედაც რიცხვმცირე ქართველობა ეროვნულ სახეს ჰკარგავდა და სომხურ-თათრულ მასაში ითქვიფებოდა.

ქვემო ქართლის ისტორიული კუთვნილების საკითხი სადავოდ ითვლება ამიერკავკასიის ხალხთა (ქართული, სომხური, აზერბაიჯანული) პოლიტიკურსა და აკადემიურ წრეებში. სომეხი ისტორიკოსები ამ რეგიონს ისტორიული სომხეთის ნაწილად მიიჩნევენ, რის ძირითად დამამტკიცებელ საბუთად მოჰყავთ ამ ტერიტორიაზე უძველესი დროიდან სომხური ეთნიკური ელემენტის არსებობა. მართალია, ისტორიული წყაროები იძლევა ამგვარი დებულების არსებობის საშუალებას, მაგრამ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სომხები ქვემო ქართლში ავტოქთონებს არ წარმოადგენენ, ისინი აქ მიგრაციული პროცესების შედეგად დასახლდნენ და თვით სომხური წყაროებიც კი (ფავსტოს ბუზანდი, მოვსეს ზორენაცი, იოანე დრასხანაკერტელი, უხტანესი და სხვები) ამ პროვინციას სომხეთის მიერ დაპყრობილად და ქართული სამეფოს შემადგენელ ნაწილად მიიჩნევენ. ისინი იბერიის უკიდურესი სამხრეთი ნაწილის აღსანიშნავად ხმარობენ ტოპონიმ „გოგარენე-გუგარქს“.

სომხური სახელმწიფოს მიერ ქვემო ქართლის ცალკეული ოლქების (გუგარქი, ტაშირი) რამდენჯერმე დაპყრობა, ხანგრძლივობისა და იქ განვითარებული ეთნოპოლიტიკური პროცესების მიხედვით, მხოლოდ დროებით ოკუპაციად შეიძლება ჩაითვალოს. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ სომხეთმა ვერ მოახერხა დაპყრობილი ავტოქთონი (ქართული) მოსახლეობის ასიმილაცია აქ შემოსახლებული საკმაოდ მრავალრიცხოვანი სომხური კონტინგენტის ხარჯზე და ამ რეგიონის ინტეგრაცია სომხურ სახელმწიფოებრივ სივრცეში. როდესაც სომხური ბატონობის ხანმოკლე პაუზების შემდეგ ქართული პოლიტიკური ძალაუფლება აღდგებოდა ხოლმე, მმართველობა არ უპირისპირდებოდა სომეხ მიგრანტებს, პირიქით ქმნიდა პირობებს ქართველი და სომეხი მოსახლეობის მშვიდობიანი თანაცხოვრებისათვის, ცდილობდა სომხური ეთნიკური ელემენტის ინტეგრირებას. სწორედ ამიტომ უკუმიგრაციას უზნიშვნელო მასშტაბები ჰქონდა, რასაც ქართული და სომხური წყაროების ანალიზიც გვიჩვენებს.

XX ს-ში ქვემო ქართლში ხალხმრავალ მიგრაციებს ადგილი აღარ ჰქონია, არაქართული ეროვნების რიცხოვრები ზრდა ძირითადად ბუნებრივი მატების ხარჯზე ხდებოდა

ქვემო ქართლის მოსახლეობის არაქართული ნაწილი ეკონომიკური თვალსაზრისით მჭიდროდ იყო დაკავშირებული, როგორც თბილისთან, ისე ავტოქთონ მოსახლეობასთან, მაგრამ რუსული მმართველობის ხელშეწყობისა და სომხური მოსახლეობის მრავალრიცხოვნების გამო, ეთნიკური პროცესები XIX ს-ის დასაწყისიდან ქართველთა გასომხების ნიშნით მიმდინარეობდა. XIX ს-ის ქართული ინტელიგენცია ცდილობდა წინ აღდგომოდა ამ პროცესს, მაგრამ ამაოდ, რადგან ეს რუსეთის სახელმწიფოს ნებისადმი დაპირისპირებას ნიშნავდა. მათი მოღვაწეობა ამ რეგიონში ძირითადად ლიტერატურული და პუბლიცისტური საქმიანობით შემოიფარგლებოდა /ჭიჭინაძე, 1901, 8/.

ქვემო ქართლში არაქართული მოსახლეობა ძირითადად ქვეყნის ძნელბედობის დროს ჩამოსახლდა; ამ პროცესს ხშირად წარმართავდნენ ქართული სახელმწიფოებრიობის მიმართ მტრულად განწყობილი ქვეყნები, (ირანი, თურქეთი, რუსეთი). სიმპტომატურია, რომ XX ს-ის დასაწყისში ამიერკავკასიაში შექმნილმა დამოუკიდებელმა სახელმწიფოებმა – საქართველომ, აზერბაიჯანმა და სომხეთმა, ვერ შეძლეს საერთო ენის გამოძებნა ამიერკავკასიის ტერიტორიების გაყოფის საქმეში, რაშიც მნიშვნელოვანი როლი სწორედ ამ რეგიონის ეთნიკურმა სიჭრელემ ითამაშა. საბოლოო ჯამში კი ეს ქვეყნები რუსული და თურქული პოლიტიკის მსხვერპლი გახდნენ.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ეთნიკური სიტუაცია მნიშვნელოვნად არ შეცვლილა. XX ს-ის 40-ან წლებში ქვემო ქართლში ზემო იმერეთიდან და რაჭა-ლეჩხუმიდან ჩასახლდნენ ქართველთა მოზრდილი ჯგუფები, რომელთაც დაემატა გასული საუკუნის 80-იან წლებში სვანეთიდან გადმოსული სტიქიით დაზარალებული მოსახლეობა; მაგრამ დემოგრაფიულ სურათზე ამას მნიშვნელოვანი გავლენა არ მოუხდენია, რადგან ამ რეგიონში მოსახლეობის სწრაფი ბუნებრივი მატება ძირითადად თურქულენოვანი მოსახლეობის ხარჯზე მიმდინარეობდა, რაც მუსულმანური მოსახლეობის შობადობის მაღალი მაჩვენებლებით იყო განპირობებული.

ქვემო ქართლში თურქულენოვანი მოსახლეობის ინფილტრაციის დრო და პირობები

მომთაბარე თურქმანულ-თურქულენოვანი ტომების საქართველოში გამოჩენის შესახებ უძველეს ცნობას „მოქცევაი ქართლისაჲში“ ვხვდებით. ამ ცნობის თანახმად ძვ. წ. I ათასწლეულში ქართლში შემოსულან „ბუნთურქები“ და მცხეთის მამასახლისისათვის დასახლების ნება უთხოვიათ. თურქი ისტორიკოსის, ბალას ინტერეტაციით ლეონტი მროველის ეს მონათხრობი შეეხება მდინარე მტკვარზე ორი თურქული ტომის ბუნთურქის და ყივჩაყის დასახლებას /ურუმაძე, 1989, 20/. ბალას ბუნთურქი ეთნონიმად მიაჩნია, რასაც არ იზიარებს აზერბაიჯანელი მკვლევარი ს. აღიაროვი. აღიაროვი ტერმინ ბუნთურქს ორ ნაწილად შლის: პირველი ნაწილი „ბუნ“ – ძველ თურქულად დარღს, მწუხარებას აღნიშნავს, მეორე ნაწილი – თურქი კი ეთნონიმია. ე.ი. ქართულ წყაროებში ნახსენები ბუნთურქები რომელიღაც ამიერკავკასიური ან სხვა თურქულენოვანი მასივიდან რაღაც უბედურების გამო მოწყვეტილი და ქართლს თავშეფარებული ხალხია /აღიაროვი, 1984, 6/. უცნობია, საიდან გაჩნდა ამ შემთხვევაში ყივჩაყების ჩამოსახლების ვერსია. როგორც ცნობილია, საქართველოში ყივჩაყები ჩრდილოეთ კავკასიიდან დავით აღმაშენებელმა XII საუკუნის დამდეგს ჩამოასახლა, ხოლო თავად აზერბაიჯანელი ისტორიკოსების ერთი ნაწილი თვლის, რომ ყივჩაყები აზერბაიჯანშიც კი XIII ს-ში შევიდნენ /გეიბულაევი, 1989, 9/.

თურქმანული მოდგმის ხალხის აღმოსავლეთ საქართველოში დამკვიდრების შესახებ პანთურქულ ლიტერატურაში გავრცელებული დებულების თანახმად თურქული მოდგმის ხალხები აქ I-II სს-ში დამკვიდრდნენ. ამ ავტორების მიხედვით, თურქული ეთნიკური ელემენტი შემდგომში თურქ-სელჩუკებისა და ყივჩაყების, მოგვიანებით კი სხვა თურქული ტაღლების გამოისობით მუდმივად იკსებოდა და ჰეგემონობას ფლობდა თითქმის მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში. ასეთი მდგომარეობა თურქ-სელჩუკების პერიოდში გაფორმდა ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ ერთეულში¹ „დიდი თურქობა“.

¹ ზოგი აზერბაიჯანელი ავტორი „დიდ თურქობას“ ადმინისტრაციულ დანაყოფად მიიჩნევს.

თურქული მოსახლეობა უწყვეტ კულტურულ შრეებს ქმნიდა მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში. მართალია საბჭოთა ხელისუფლების მიერ „ახსიკელი თურქების“ (ე.წ. თურქი მესხების ი.ჯ.) გასახლების შედეგად საქართველოს სამხრეთ ნაწილში ეთნიკური დისონანსი შეიქმნა, მაგრამ დანარჩენ ოლქებში მაცხოვრებელი აზერბაიჯანელები უეჭველ ავტოქთონებს წარმოადგენენ /იუნუსოვი. 199, 160-170; იუნუსოვი, 2000, 36-39 /.

ადრეულ შუა საუკუნეებში თურქულენოვანი ტომების საქართველოში შემოსვლისა და დამკვიდრების შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება, მაგრამ მათი მოძრაობა მეზობელ სომხეთსა და ალბანეთში მიგვანიშნებს, რომ ნაკლები ინტენსივობით, მაგრამ მაინც მსგავს პროცესებს საქართველოშიც უნდა პქონოდა ადგილი. ამის დასტურად შეიძლება ჩაითვალოს ადრეულ შუა საუკუნეებში გავრცელებული თურქული ტოპონიმები (ანჩა, ბაზალეთი და ა.შ.)

როგორც ჩანს, თურქთა პირველი მასობრივი შემოსვლა-დამკვიდრება აღმოსავლეთ საქართველოში „დიდ თურქობას“ უკავშირდება. ამიერკავკასიაში თურქ-სელჩუკები XI ს-ის 30-იან წლებში გამოჩნდნენ. 1040 წ. ისინი სომხეთში შემოიჭრნენ, საქართველოს მეფე ბაგრატ IV სომხებს უჭერდა მხარს. 1064 წ. ალფ-არსლანი საქართველოში შემოიჭრა და სამცხე ააოხრა. 1068 წ. იგი მეორედ შემოვიდა საქართველოში. ალფ-არსლანი საქართველოს მეფისაგან ხარკსა და მორჩილებას მოითხოვდა, მაგრამ ბაგრატ IV და ალფ-არსლანი ისე გარდაიცვალნენ (1072 წ.) სულთანმა ეს წადილი ვერ შეისრულა /ლორთქიფანიძე, 1979, 198-199/.

განსაკუთრებით დამძიმდა მდგომარეობა მეფე გიორგი II-ის ხანაში (1072-1089). 1072 წ. სელჩუკებმა მანასკერტთან ბიზანტიელები დაამარცხეს და მოსაზღვრე ქრისტიანული სახელმწიფოების, სომხეთისა და ბიზანტიის ტერიტორიის ნაწილზე შეიქმნა ეთნიკურად სრულიად უცხო თურქმანულ-თურქული პოლიტიკური ერთეულები /შენგელია, 1968, 265/. ამ ახალი პლაცდარმიდან გახშირდა შემოსევები განსაკუთრებით სულთან მალიქ შაჰის დროს. ქვეყანას ასუსტებდა ფეოდალური შინააშლილობაც, საერთო უბედურების ჟამს ლიპარიტ ბაღვაშმა სტრატეგიულად მეტად მნიშვნელოვანი გაგის ციხე ამირა ფადლონს ჩაუგდო ხელთ /შენგელია, 1968, 305-305/. მართალია გიორგი II-მ შესძლო განძის ამირა სარანგ სათე-

ნიგის დამარცხება, მაგრამ ამის შემდეგ თურქთა თარეში ქართლში არა თუ აღიკვეთა, არამედ უფრო გახშირდა, დაიწყო „დიდი თურქობის“ საშინელი ხანა. ამიერიდან სელჩუკები ყოველ წელიწადს მოდიოდნენ და აქ რჩებოდნენ. საქართველოს რიგრიგობით დალაშქრა ჯერ სულთან მალიქ შაჰის მიერ საგანგებოდ გამოგზავნილმა ჯარმა, შემდეგ კი ამირებმა – აბუ იაკუბმა და ისა ბორმა /მატიანე, 1959, 119/.

ადგილობრივი ინტენსიური მეურნეობისათვის მძიმე პირობები შეიქმნა. საძარცვავად შემოსული თურქები უკან იშვიათად ბრუნდებოდნენ და აქვე სახლდებოდნენ. მომთაბარეთა ჩამოსახლება ყოველწლიურად უფრო და უფრო ინტენსიურ სახეს ღებულობდა. ქართლ-კახეთის ნაყოფიერი ველები საძოვრებად იქცა. მწარმოებელი მოსახლეობის დიდი ნაწილი გაწყდა, დანარჩენი კი მთებში გაიხიზნა. საბაღე-სავენახე და სახნავი მიწები გავერანდა. შემოსევების შედეგად ინგრეოდა ქალაქები, ნადგურდებოდა ვაჭრობა-ხელოსნობა. სელჩუკთა დიდი ვეზირი ნიზამ ალ-მულქი დაუღალავად იღვწოდა დაპყრობილ ტერიტორიებზე ინტენსიური მეურნეობის შენარჩუნებისათვის, ეწინააღმდეგებოდა ადგილობრივი მოსახლეობის აყრა-გაქცევას, მაგრამ ეს შეუძლებელი აღმოჩნდა. თურქული მომთაბარული მეურნეობა აშკარად შეუფერებელი იყო ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში განვითარებული კულტურული მეურნეობისათვის. როგორც ქართული მემატიანე აღნიშნავს „არა იყო მათ ჟამთა შინა თესვა და მკა, მოოზრდა ქვეყანა და ტყედ გადაიქცა. და ნაცვლად კაცთა მათ ჟამსა მხეცნი და ნადირნი ველისანი დამკვიდრდნენ მას შინა და იყო ჭირი მოუთმენელი ყოველთა ზედა მკვიდრთა ქუეყნისათა. შეუსწორებელი და აღმატებული ყოველთა სმენილთა და გარდასულთა ოხრებისათა“ /მატიანე, 1959, 120/. გამოუვალ მდგომარეობაში ჩავარდნილი გიორგი II იძულებული გახდა მალიქ შაჰს ხლებოდა და ხარკი ეკისრა.

შუა აზიიდან მოსული მომთაბარე ტომების ირანის განაპირა რეგიონებსა და საქართველოში დამკვიდრების ნიზამ ალ-მულქისეული გეგმა მარცხით დასრულდა. მალიქ შაჰის გარდაცვალების შემდეგ სასულთნო შინა პოლიტიკურმა არეულობამ მოიცვა, რასაც დაერთო ევროპელ ჯვაროსანთა პირველი ლაშქრობები აღმოსავლეთში. ასეთ ვითარებაში 1189 წ. საქართველოს სამეფო ტახტზე ავიდა

დავით IV აღმაშენებელი, რომელმაც ქვეყანაში შექმნილი მძიმე მდგომარეობის გამოსწორება ურჩ ფეოდალთა წინააღმდეგ ბრძოლითა და ჩამოსახლებული თურქ-სელჩუკების განდევნით დაიწყო.

დავით IV თავდაპირველად კახეთ-პერეთი შემოიერთა; 1097 წ. სულთანს ხარაჯა შეუწყვიტა; 1110 წ. თურქ-სელჩუკებს ციხე-ქალაქი სამშვილდე წაართვა; 1115 წ. რუსთავი გაათავისუფლა; მომდევნო წელს ტაოდან განდევნა თურქები; 1117 წ. გიში დაიკავა; 1118 წ. ლორე აიღო; ხოლო 1121 წ. დიდგორთან გადამწყვეტ ბრძოლაში თურქების კოალიციური მთავრობა დაამარცხა და ქვეყანა დალუპვისაგან იხსნა /შენგელია, 1968, 367; ლორთქიფანიძე, 1979, 239/.

დავით აღმაშენებლის შემდეგ XIII ს-ის შუა ხანებამდე საქართველოში თურქთა ჩამოსახლების პრობლემა აღარ დამდგარა. XIII ს-ის 30-იანი წლების მიწურულს საქართველო მონღოლებმა დაიპყრეს და ხარკად 50 000 ოქროს პერეპერა დააკისრეს, ამასთანავე, ქვეყანაში თავიანთი ჯარიც ჩააყენეს /ჟამთააღმწერელი, 1959, 257/.

რუსუდანის გარდაცვალების შემდეგ 1245 წელს მონღოლებმა საქართველოს ადმინისტრაციული დაყოფა თავიანთ წესზე მოაწყვეს, რაც სამხედრო ფეოდალთა სრულ ბატონობას ამყარებდა და სრულიად ეწინააღმდეგებოდა ტრადიციულ ქართულ ფეოდალურ მმართველობას. ქვეყანა დუმანებად დაიყო, თითოეული დუმანი მონგოლ ნოინს დაუქვემდებარეს. დუმანების მიხედვით უნდა აკრებილიყო ხარკი და გამოეყვანათ ჯარი.

1257 წაზან ყაენმა დავით VII ურდოში დაიბარა, მაგრამ იგი არ დამორჩილდა და დაიწყო მრავალწლიანი ომი საქართველოს მეფესა და ყაენს შორის. ქვეყანას ანადგურებდა აჯანყებულთა წინააღმდეგ გამოგზავნილი მონღოლთა ლაშქარი, მოსახლეობა თავის საცხოვრებელ ადგილებს ტოვებდა /ჟამთააღმწერელი, 1959, 309-319/. აღნიშნულ პერიოდში საქართველოში მონღოლთა ჩასახლების რამდენიმე ფაქტი დასტურდება. როგორც ჩანს, აქ უნდა დარჩენილიყო ჰულაგუ ყაენთან ბრძოლაში დამარცხებული ოქროსურდოელი უფლისწულის ალათემურის ლაშქრის ერთი ნაწილი /ჟამთააღმწერელი, 1959, 251-255/.

1265 წ. აბალა ყაენს გამოდევნებული ბერქა ყაენი ამიერკავკასიაში შემოიჭრა, ბრძოლით განელო და მოაოხრა შირვანი, კახეთი, ყოველი ივრის პირი“ და თბილისი. მართალია ეს ლაშქრობა ჩაი-

შალა რადგან ბერქა გარეჯში გარდაიცვალა, მაგრამ მის მიერ აკლესიური სოფლები კარგა ხანს უშენი დარჩა, ხოლო სარწყავი სისტემის განადგურებამ მეურნეობის მოშლა გამოიწვია. ამ ლაშქრობის დროს დაინგრა რუსთავი, რომელიც ხელახლა XX საუკუნეშია აშენდა. ამ დროსვე გაჩანაგდა ქ. ხორნაბუჯი, უფლისციხე და ზუნანი.

საქართველოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ საზღვრისპირა მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია ოქროს ურდოსაგან თავდაცვის მიზნით მდ. თეთრიწყალის ხეობაში ილხანების მიერ ე.წ. სიბების აგებამ და იქ ქართულ-მონღოლური ლაშქრის ჩაყენებამ. საარიშთანოში სიბაზე მდგომი მონღოლი მეომრები უკან აღარ ბრუნდებოდნენ და ადგილობრივ ფეოდალებს ეცილებოდნენ, რამაც ამ რაიონის აღმოსავლეთი ნაწილის, შაქის, ქვეყნისაგან საბოლოოდ მოწყვეტა განაპირობა /ლომინაძე, 1979, 276-277/. ყოველივე ამას ზედ დაერთო ჩრდილო კავკასიელთა პრობლემა, ოქროს ურდოს მიერ დევნილი ოსები ილხანთა სამსახურში ჩადგნენ და საქართველოს ქალაქებისა და სამიწათმოქმედო რაიონების ნაწილი დაიკავეს.

XIV ს-ის დასაწყისში საქართველოს სამეფო ტახტზე ასულმა ნიჭიერმა და ენერგიულმა გიორგი V-მ შესძლო ხელისუფლების წინაშე მწვავედ მდგომი მომთაბარე თურქულენოვანი ურდოების განადგურების პრობლემის გადაჭრა. გეოგრაფიული მდებარეობისა და პოლიტიკური ვითარების გამო, მომთაბარეთა მეურნეობას საქართველოში ისეთი მყარი საფუძველი არ გააჩნდა როგორც მეზობელ აღბანეთსა და სომხეთში. მაგრამ მათი მცირე ჯგუფები აქაც შემოდიოდნენ და მკვიდრდებოდნენ ისე, რომ საზღვრისპირა რაიონებში გიორგი ბრწყინვალის გამეფებისას კომპაქტური დასახლებებიც ჰქონდათ და საქართველოს მეფემ ისინი ქვეყნიდან „განასხნა /ბაგრატიონი, 1973, 256/.“

თურქმანთა შემდგომი დასახლება კავკასიაში თემურ ლენგის ლაშქრობებს უკავშირდება, რომელმაც კავკასიელ მთიელთა გამაჰმადიანების მიზნით „ელნი მაჰმადიანნი“ დაასახლა ჩრდ. კავკასიაში /ჟამთააღმწერელი, 1959, 268/.

საქართველოში თემურ ლენგის მიერ ელების ჩამოსახლების შესახებ პირდაპირი ცნობები არ არსებობს, მაგრამ ცნობილია პირობა რომლის მიხედვითაც ქართველ მეფეს საქართველოში მცხოვ-

რები მაჰმადიანების შევიწროება ეკრძალებოდა /გენატაშვილი, 1959, 335/. აოხრებული ქვეყნის გაშენება ბაგრატ V-მ კი მისი თათრები-საგან გაწმენდით დაიწყო, რომლებიც საეარაულოდ სწორედ ქვემო ქართლში ცხოვრობდნენ, რადგან ბაგრატის ძემ გიორგიმ: „განასხნა თათარნი და აღიხუნა ციხენი ქართლ-სომხითისანი სრულად /ბაგრატიონი, 1973, 276/.“

თემურლენგის შემოსევებმა აუნაზღაურებელი ზიანი მიაყენეს საქართველოს. მოიშალა საუკუნეების მანძილზე კავკასიის ხალხებს შორის ჩამოყალიბებული კულტურულ-პოლიტიკური და სამხედრო-ეკონომიკური კავშირები; ჩაიშალა დავით აღმაშენებლის პოლიტიკური წამოწყება, საქართველომ ვერ შესძლო კავკასიის გაერთიანების ბოლომდე მიყვანა; საქართველოს ჩამოშორდა მის შემადგენლობაში შესული მეზობელი ქრისტიანული ქვეყნები; გამუსულმანებული ჩრდილოეთ კავკასია მტრად მოეველინა ქვეყანას, რამაც გამოხატულება მოგვიანებით საქართველოს მოუცილებელ ჭირში „ლეკიანობაში“ ჰპოვა; ალბანურ და სომხურ ტერიტორიებზე შექმნილი თურქული სასულთნოებიდან შემოსულ ურდოებს ქვეყანაში სიკვდილი და გადაშენება მოჰქონდათ, ისინი ქართულ მიწა-წყალზე მკვიდრდებოდნენ და დისონანსი შეჰქონდათ ტრადიციულ მეურნეობაში.

XV საუკუნის პირველი ნახევარი საქართველოსათვის შედარებით მშვიდობიანი ხანაა. ალექსანდრე I შეუდგა დანგრეული ქვეყნის გაშენებას, მაგრამ ქვეყნისათვის მიყენებული ზარალი აუნაზღაურებელი აღმოჩნდა. უდიდესი უბედურება იყო მრავალრიცხოვანი მოსახლეობის ფიზიკური განადგურება, რამაც მთელი რიგი ოლქების გაუკაცრიელება გამოიწვია. ტყითა და ბუჩქნარით იფარებოდა სახნავ-სათესი ფართობები, დაინგრა საირიგაციო სისტემები, გაჩანაგდა მეურნეობა, რის გამოც ქვეყანა ეკონომიკურად გაღარიბდა, კულტურულად დაძაბუნდა, მისი წინანდებურად აღდგენა კი მოსახლეობის სიმცირის გამო შეუძლებელი შეიქმნა. 1441 წლის ალექსანდრე I-ის „სიგელში სვეტიცხოვლისადმი“ ნათქვამია, რომ შეწირული სოფელი „კუნელი“ ყოფილა და მას „თათრის“ ქვეყნიდან ძალით ჩამოუყვანია ხალხი და იქ ჩაუსახლება /გვრიტიშვილი, 1965, 133/. ე.ი. წინამორბედი ქართველი მეფეებისაგან განსხვავებით, რომლებიც თურქმანული მოსახლეობის ქვეყნიდან გაძევებისათვის იბრძოდნენ ალექსანდრე I იძულებული გამხდარა გაუკაცრიელებულ

მიწაზე „თათართა ქვეყნიდან“ იძულებით ჩამოყვანილი ხალხი დაეს-
ვა და მათთვის შეღავათებიც დაეწესებინა.

XV ს-ის მეორე ნახევრიდან საქართველოსთვის არახელსაყ-
რელი პოლიტიკური ვითარება შეიქმნა. მეზობელი ტერიტორიები
მცირე თურქული სასულთნოებით დაიფარა. საქართველოს გამუდმე-
ბით უტევდნენ აღ-ყოინლუსა და ყარა-ყოინლუს თურქმანულ ტომთა
გაერთიანებები. ისინი XIII საუკუნეში შემოვიდნენ შუა აზიიდან, მი-
იტაცეს ქურთისტანის მდიდარი საძოვრები, მესოპოტამიის, ირანის,
სომხეთისა და დღევანდელი აზერბაიჯანის დასავლეთ ნაწილები და
ეწეოდნენ მომთაბარე ცხოვრებას /ჯავახიშვილი, 1967, 141; იბრაგი-
მოვი, 1967, 14-15/.

თურქმანი პოლიტიკოსები კარგად სარგებლობდნენ საქართვე-
ლოს შინაშლილობით და დაპირისპირებულ ძალთა დასახმარებლად
შემოსულნი ქვეყანას აოხრებდნენ. 1463 წ. ჩიხორის ომში სწორედ
ურჩი ფეოდალის სამცხის ათაბაგ ყვარყვარეს დახმარების საბაბით
შემოვიდა აღ-ყოინლუს ურდოებით უზუნ ჰასანი ქართლში. მართა-
ლია ბარათაშვილებმა მას მედგარი წინააღმდეგობა გაუწიეს, მაგრამ
უზუნ ჰასანმა შესძლო თბილისის აღება /ევნატაშვილი, 1959, 343/.
შემდგომში ოსმალებთან ომში დამარცხებული უზუნ ჰასანი კიდევ
ერთხელ შემოესია საქართველოს.

თურქმანთა ურდოები ოჯახებითა და ჯოგებით შემოვიდნენ
ქვეყანაში. საქართველოს მეფე იძულებული გახდა ადგილობრივი
მოსახლეობა მთებში გაეხიზნა, მომხდურებმა დაიპყრეს თბილისი,
გორი და მთელი ქართლი /გერიტიშვილი, 1965, 209/. მაშინდელ
საქართველოს ივანე ჯავახიშვილის გამოანგარიშებით 70 000 ჯა-
რის დაპირისპირება შეეძლო უზუნ ჰასანის 40 000-იანი ლაშქრი-
სათვის, მაგრამ ეს არ მოხერხდა სწორედ „შინაური შეუთანხმებ-
ლობის“ გამო /ჯავახიშვილი, 1967, 121/.

ქვემო ქართლის დაკავების ტენდენცია ელების მიერ იმ ხანებ-
ში აშკარაა. მას შემდეგ რაც უზუნ ჰასანი გარდაიცვალა და „თათ-
რებმა“ უბრძოლველად მიატოვეს თბილისი, მეფე ბაგრატმა მომთა-
ბარეებისაგან ქართლის გაწმენდა დაიწყო, ამ ბრძოლაში იგი ქვემო
ქართლის დიდებულებსაც იყენებდა, მაგ. ლორეში დარჩენილ თურ-
ქმანებს ბარათაშვილები დაუპირისპირა, რადგან ეს მხარე მათი სა-
თავადო იყო. 1486 წ. ბარათაშვილებმა სასტიკად დაამარცხეს აბო-

ცის გზით სამცხეში, ხოლო იქედან ქვემო ქართლში შემოსული ია-
წყუბ ყაენის ურდოები /ბაგრატიონი, 1973, 386/.

იაწყუბ ყაენი შეეცადა ქართლში ჩამოსახლებული თვისტომების
დაცვას ქართველებისაგან და ამისათვის სამხრეთ საქართველოს
საზღვრებთან აღჯაყალისა და ქაოზიანის ციხეების შენება დაიწყო.
ამ ციხეების ლოკალიზებას, როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი, ისე
თანამედროვე მკვლევარებიც ქვემო ქართლში ახდენენ /ბერძენიშვი-
ლი, 1960, 40/. ბუნებრივია ამ ციხეებს მნიშვნელოვანი ფუნქცია
შეიძლებოდა დაკისრებოდა სამხრეთიდან შემომავალი გზის დაცვის
საქმეში, ამავე დროს ისინი საშუალებას მისცემდნენ მომთაბარე
თურქმანულ ტომებს უფრო ადვილად დამკვიდრებულიყვნენ ქვემო
ქართლში. ბარათიანთ მაჰულის საზღვარზე ამ ციხეების აგება, ცხა-
დია, როგორც ცენტრალური ხელისუფლების, ისე ადგილობრივი
ფეოდალების სასიცოცხლო ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა, ამიტომ
ისინი თავგანწირვით ეწინააღმდეგებოდნენ ციხეთა მშენებლობას.
მართალია ციხეთა მშენებლობის დასრულება თურქმანებმა მაინც
შესძლეს, მაგრამ მეფე კონსტანტინემ ისინი მთლიანად დაანგრია.

XVI-ს-ის დასაწყისში საქართველოში ილაშქრა შაჰ ისმაილმა.
ქართველთა დამარცხების შემდეგ ყიზილბაშებმა აღადგინეს აღჯაყა-
ლას ციხე. ქციისა და დებედის ნაყოფიერ ველებზე მომთაბარეთა
ჩამოსახლება-დამაგრების მიზნით, შეეცადნენ ციხეები აეგოთ ასევე
მდინარე ქციის გაყოლებით. შაჰ ისმაილის გარდაცვალების შემდეგ
დავით მეფემ აიღო თბილისი, აღჯაყალა და მუსრი გააელო ელებს
/ბერძენიშვილი, 1973ა, 151/. მძიმე ხარკისა და თურქმანთა შემოსე-
ვებისაგან დაუძლურებულ ქვეყანას აღარ შეეძლო მომხდურებთან
აშკარა ბრძოლა და ამიტომ ლუარსაბ I ელებს პარტიზანული თავ-
დასხმებით აწიოებდა. სპარსი ისტორიკოსის ჰასან რუმლუს ცნო-
ბის თანახმად, ქართველთა მიერ მომთაბარე ელების შევიწროებით
განრისხებული შაჰ-თამაზ I 1540 წ. მოულოდნელად დაესხა
ქართლს, აიღო თბილისი და იქ ყიზილბაშთა გარნიზონი ჩააყენა;
შემდეგ მან რანსა და მოვაკანში ბეგლარბეგები დანიშნა და უბრძანა,
საჭიროების შემთხვევაში თბილისის გარნიზონს დახმარებოდნენ
/რუმლუ, 1966, 23; ბაგრატიონი, 1973, 405/. შაჰ-თამაზსავე ჩამო-
უსახლება ქვემო ქართლში ზურჩინლუს ყიზილბაშური ტომები
/ზურაბიშვილი, 1989, 30/.

ოსმალეთსა და ირანს შორის დადებული ამასიის ზავის პირობების თანახმად, ქართლ-კახეთი ირანის საკუთრებად გამოცხადდა, მაგრამ ლუარსაბ I ბუნებრივია არ ცნობდა ამ გადანაწილებას და ქართლის ციხეების დასაკავებლად ბრძოლას განაგრძობდა. მან შესძლო სომხითის და მისი ციხეების წართმევა ყიზილბაშებისათვის და ბრძოლა განაგრძო თბილისის დასაკავებლად /ბაგრატიონი, 1973, 407/. მუდმივმა ომიანობამ ქვეყანა ისე გააჩანაგა, რომ 1556-57 წწ. ქართლში ყარაბაღის ლაშქრით შემოსული ზიად ოღლი და სულეიმან ბეგი მოულოდნელად დასხმია თავს შიდა ქართლს, „რამეთუ უშენ იყო გარდაბანი და ტფილისი ეპყრათ მათ“ (სეფიანებს ი.ჯ.) /ბაგრატიონი, 1973, 407/. მტერმა გორი, სურამი და საბარათიანო მოარბია და უამრავი ნადავლით განჯაში დაბრუნდა /რუმლუ, 1966, 35/.

შაჰ-თამაზის გარდაცვალების შემდეგ ირანში გართულებული შინაპოლიტიკური მდგომარეობის გამო, ქართლის სამეფოს ბრძოლა ძირითადად უხდებოდა გააქტიურებული ოსმალეთის აგრესიის წინააღმდეგ. ოსმალებმა დაიკავეს სამშვილდე, ლორე, დამანისი და იქ ჯარები ჩააყენეს. ირანელთა ტყვეობიდან გამოშვებულმა ქართლის მეფე სიმონ I-მა ბრძოლა სწორედ ქვემო ქართლის ციხეების დასაკავებლად დაიწყო და შესძლო კიდევ მათი დაბრუნება, მაგრამ ჰასან ფაშამ ლორე-დმანისი მალე უკანვე წაართვა / ბაგრატიონი, 1973, 413; ბერძენიშვილი, 1973, 191/.

1590 წლის ირან-ოსმალეთის ზავით საქართველო მთლიანად ოსმალეთს მიეკუთვნა. ოსმალეთმა ქართლსა და სამცხე-საათაბაგოში ინკორპორაციის პოლიტიკის გატარება დაიწყო და „ოსმალბის“ დანერგვით ქართველობის მოსაპოვას შეეცადა /ბერძენიშვილი, 1973, 216/.

XVII ს-ის დასაწყისში შაჰ აბას I-ის ირანმა კვლავ დაიბრუნა დაკარგული პოზიციები. სეფიანებმა ჯერ ადერბეიჯანში დაამარცხეს ოსმალები 1604 წ. კი ერევანიც აიღეს. გამარჯვებულმა შაჰმა ქართლის მეფე გიორგის საჩუქარი მოსთხოვა: „რამეთუ მტერ იყო ჩემი ზონთქარი, არამედ უფროის შენი, აწ ვინათგან ეძლიეთ ძალითა ჩემითა, ჯერ არს, რათა მომცე ჯილდოდ ლორე ბედრუჯის მდინარით“ /ბაგრატიონი, 1973, 419/. სანაცვლოდ აბასი მეფე გიორგი X-ს ირანში რამდენიმე სოფელსა და 300 თუმანს აძლევდა. ქართლის მეფემ საჯაროდ გამოთქვა უკმაყოფილება, რადგან კარგად

ესმოდა რომ ლორეს წართმევით ირანის შაჰი მის სამფლობელოს სამხრეთის საზღვარს ურღვევდა, მაგრამ ამით არაფერს ეშველა. შაჰმა „ნაჩუქარ“ მიწაზე ლორეს სახანო შექმნა, იქ ბორჩალოს მუს-ლიმი ტომები ჩამოასახლა და აღჯაყალის ციხისთავს დაუქვემდებარა. ლორეს ხანად გამუსლიმებული ქართველი ფეოდალი დანიშნეს /ბერძენიშვილი, 1973ა, 219/.

XVII საუკუნეში საქართველოს ტერიტორიაზე ტოპონიმი „ბორჩალო“ არსად არ გვხვდება, თუმცა აზერბაიჯანელ მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, საქართველოში ტოპონიმ ბორჩალოს არსებობა ასაბუთებს აქ ბორჩალოს ყოფიყური ტომის ადრიდანვე მოსახლეობას, რომელიც რუსული წყაროების ბურევიჩებისა და არაბული წყაროების ბურჯი ოღლების იდენტურია /გეიბულაევი, 1976, 88/. როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან ჩანს, ქვემო ქართლში ელი მოსახლეობა XVII ს-მდეც არსებობდა, მაგრამ მათ ტოპონიმებზე ან ტომობრივ შემადგენლობაზე რაიმე ცნობები შემორჩენილი არ არის. მხოლოდ კირაკოს განმცკეცის ცნობა XIII ს-ის დასაწყისში ამიერკავკასიაში ყოფიყების შემოსვლისა და განძის გარშემო მათი დასახლების შესახებ, სრულიადაც არ იძლევა საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ ისინი მაინცადამაინც 1605 წ. ქვემო ქართლში შემოსახლებული თურქმანების წინაპრები იყვნენ, მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ ყოფიყების მომთაბარე ცხოვრების წესსა და განჯის რაიონში არსებულ არასტაბილურ მიგრაციულ ფონს.

შაჰ აბასმა ქართლის ანალოგიური პოლიტიკა გაატარა კახეთშიც. მან კახეთის მეფისაგან კაკ-ენისელი ირუქა და მომთაბარეთა ჩასახლება დაიწყო. კაკ-ენისელის სასულთნოში ჩამოსახლება დაიწყო წახურელებმა, ხოლო მდინარე ყანი-ყობსა და ყაფი-ჩაის შორის ელისუს სასულთნო შეიქმნა. დაიწყო კახეთში ლეკების ჩამოსახლება /ბერძენიშვილი, 1973, 231-233/. XVII ს-ის 70-იანი წლებიდან ლეკები ქართლსაც მოედნენ.

1606 წ. ირანელებმა განჯა აიღეს. შემდეგ კი ლორე-დმანისი და თბილისი დაიკავეს, სადაც მანამდე ოსმალთა გარნიზონები იდგნენ. ქართლის მეფედ მცირეწლოვანი ლუარსაბ II დასვეს. „ოსმალობა“ დასრულდა, მაგრამ მათ სანაცვლოდ ქვემო ქართლის ციხეებში ყოზილბაშთა ციხიონები ჩადგნენ /ბერძენიშვილი, 1967, 149-150/.

1614 წ. შაჰ აბასმა გიორგი სააკაძის დახმარებით ქართლ-კახეთი დაიპყრო და აქ გამაჰმადიანებული მმართველები – ისა-ხანი და ბაგრატ-ხანი დანიშნა. კახეთიდან კი მოსახლეობა აჰყარა და ირანში გადაასახლა. ქართველებისგან იცლებოდა ძირძველი ქართული სოფლები, გაუდაბურებულ ადგილებში ელების ჩასახლებით მათი მთლიანად შევსება ვერ ხერხდებოდა /ბერძენიშვილი, 1973, 231-233/. მარტყოფის ომში ქართველების გამარჯვებამ საბოლოოდ ჩაფუშა შაჰ აბას I-ის განზრახვა კახეთის ამოწყვეტისა და ქართლის მოსახლეობის აყრა-გასახლების შესახებ /გერიტიშვილი, 1965, 327/.

1632 წ. შაჰ აბასმა ქართლში გამაჰმადიანებული და ირანის კარზე დიდხანს ნამსახურები როსტომ ხანი გამოგზავნა მეფედ, ამაღლად გამაჰმადიანებული ღიღებულები გამოაყოლა და იგი თეიმურაზ I-ს დაუპირისპირა. თეიმურაზთან ბრძოლაში როსტომ ხანს დამხმარედ შაჰმა შამშადილუს, ყაზახისა და ლორეს ხანები მიუჩინა /ბერძენიშვილი, 1973ა, 255/. იმ ხანებში ქვემო ქართლში თურქმანი მოსახლეობის რაოდენობა მნიშვნელოვნად გაიზარდა. მათ შეავსეს მკვიდრი მოსახლეობისაგან დაცლილი ადგილები, რომლებიც აქ მრავლად იყო. მაგალითად თვით აღჯაყალას ციხის მიდამოები XV ს-ში იმდენად უკაცრიელი იყო, რომ ციხემ ლამის ფუნქცია დაკარგა /ბერძენიშვილი, 1960, 48/. მკვიდრი მოსახლეობის გამრავლებისთვის პირობები არც მომდევნო საუკუნეებში ყოფილა, შაჰ აბასის პოლიტიკის წყალობით ამ რეგიონში საბოლოოდ დამკვიდრდა მუსულმანური სახანო-სასულთნოები: ლორე-ბამბაკი, შორაგელი, შამშადილუ, ყაზახი, ბორჩაღუ, ბაიდარი, დემურჩი-ასანლუ. ჩამოსახლებული ენები ანტიქართული პოლიტიკის ერთ-ერთ დასაყრდენად იქცნენ.

თურქმანთა წინაღმდეგ მრავალსაუკუნოვანმა ომებმა ქვეყანა დაღალა და სასიცოცხლო ძალები დაუშრიტა. ქვემო ქართლში არაქართული წარმონაქმნების გაჩენის შემდეგ აქტიურად დადგა ელის საკითხი. „დასტურლამალის“ „ელის დებულებაში“ ჩამოთვლილია ქართლისა და კახეთის ყოზილბაშური თემები, რომლებიც ტომთა დამლა-დანაწევრების შედეგად წარმოქმნილან, ესენია: ჯაგანშირი, ქეშალუ, ნაჯბადილუ, არანლუ, დემურჩი, ჰასანლუ, აჰმადლუ, ხიალუ, სარაჯლუ და ა.შ. ისინი ცენტრალური და სამხრეთ ირანიდან

შემოვიდნენ აქედან მასობრივად გასახლებული ადგილობრივი მოსახლეობის ადგილებზე /გაბაშვილი, 1949, 138/.

ირანიდან შემოსული მომთაბარე ტომების ერთი ნაწილი მოგვიანებით აზერბაიჯანელებს შეერწყნენ, მეორე ნაწილი კი თურქმანებს. თვით ყიზილბაშთა სახელმწიფო პირველ ეტაპზე არ იყო ირანული ან თურქული, იგი უფრო იბულებით გაერთიანებულ ტომთა კონგლომერატს წარმოადგენდა. მხოლოდ შაჰ აბას I-ის რეფორმებმა შექმნეს პირობები ყიზილბაშთა ძლიერი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისათვის /პეტრუშევსკი, 1949, 77-78/. ყიზილბაშურმა ტომებმა სამომთაბაროდ მიიღეს მიწები სეფიანთა სახელმწიფოს სხვადასხვა კუთხეებში, რის გამოც კიდევ უფრო დანაწევრდნენ.

დოკუმენტების მიხედვით ჩანს ტომისა და მისი დანაყოფების სახეები. ერთი შინაარსის მქონე ტერმინები: „ილ“ (თურქულ/აზერბაიჯანული) „თაიფა“ (არაბული) და მონღოლური „აიმაკი“ ყიზილბაშებში ხან ტომს აღნიშნავდა, ხან მის გარკვეულ ნაწილს. ეს მომთაბარე ტომები (მონღოლური და თურქმენული) უფრო ადრე XIII-XV სს. პოლიტიკურ გაერთიანებებსაც არ წარმოადგენდნენ, მათი ერთობა უნდა დამყარებოდა უფრო სისხლით ნათესაობასა და საერთო წინაპრიდან წარმოშობის პრინციპს, ეს იყო ადრინდელი (ფეოდალიზმამდელი) გვაროვნულ ტომთა დაჯგუფებები სხვადასხვა გვარისაგან შედგებოდა, რომელთაც საერთო წინაპარი ჰყავდათ /ელადიმიროვა, 1934, 137/.

სეფიანთა ხანაში „აიმაკი“, „ილ“, „თაიფა“ აღნიშნავდა მომთაბარეთა გაერთიანებებს, რომლებიც შედგებოდნენ არა მარტო სხვადასხვა გვარის, არამედ სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლებისაგან, რაც მათ ტომის ელფერს აძლევდა (თუმცა ეს მაინც პირობითი იყო). ამის მაგალითია XVI ს-ში თურქმანული და ქურთული ტომებისაგან ხელოვნურად შექმნილი „ოთუზ იქის“ გაერთიანება, რომლის ხელმძღვანელად ჯეჰანშირის ტომი ითვლებოდა. მოგვიანებით ეს გაერთიანება საქართველოში შემოასახლეს /პეტრუშევსკი, 1949, 96-98, 127/.

საქართველოში ჩამოსახლებული ყიზილბაშების სოციალური ორგანიზაცია საკმაოდ დაბალ საფეხურზე იდგა. მომთაბარეები თაბუნებად სახლდებოდნენ, თაბუნი ტომის მეთაურს ან მეფის მოხელეს ემორჩილებოდა. ქართლში ისინი ჯერ მდინარეების – ქციისა

და ალგეთის ხეობებში ჩამოსახლდნენ, მოგვიანებით კი ლორეს სა-
ხანოს კვალდაკვალ ქვემო ქართლში გაჩნდა ბორჩალოს, ბამბაკის,
ბაიდარის, შურაგელის სახანოები /ლორთქიფანიძე, 1938, 55; გაბაშ-
ვილი, 1949, 72/.

პირველ ხანებში ყიზილბაშები მხოლოდ ირანის შაჰს ექვემდებ-
არებოდნენ და ქართლის სამეფოს აღწერებში არ შედიოდნენ, მოგ-
ვიანებით, ყიზილბაშობის გადაშენების კვალობაზე, თანდათანობით
ქართულ ფეოდალურ სისტემაში შევიდნენ.

1721 წლის აღწერაში შეტანილი არ არის ბამბაკის და ბერ-
დუჯის მხარეები, ლორეს, ყაიყულის და ელის რაიონები. ბამბაკ-
ბერდუჯის მხარეები ბორჩალოს ხანის საბატონო იყო, ცალკე იყო
ლორეს სახანოც, ამ ორ სახანოს, როგორც ვასალურ ერთეულებს
ცალკე აღწერა უტარდებოდათ. „დასტურლამალის“ თანახმად, ელის
აღწერა სამხედრო და ფისკალური მიზნებით ყოველ 3 წელიწადში
ერთხელ ხდებოდა მაშინ როდესაც ქართლის სამეფოს აღწერა 7
წელიწადში ერთხელ ტარდებოდა /ლორთქიფანიძე, 1935, 15/.

მეფეზე იყო დამოკიდებული ელის კაცთა გათარხნება, მის მი-
ერვე იყო დადგენილი სახელმწიფო გადასახადები. ელებისათვის
დიდხანს შეუთავსებელი აღმოჩნდა მკვიდრი ცხოვრების წესი. ცნო-
ბილია მათი გაპარვისა და მასობრივი გაქცევის უამრავი შემთხვევა.
„დასტურლამალში“ ელის 76 თაბუნია მოცემული. იასე ლორთქი-
ფანიძემ 28 თაბუნის საცხოვრებელი ადგილის დაზუსტება შესძლო,
აქედან – 3 ალგეთში, 6 ქციის ხეობაში, 13 მდინარე მტკვრის გაღ-
მა მხარეს, 5 სომხითში, 1 დბანისის ხეობაში /ლორთქიფანიძე,
1938/.

თაბუნთა გარკვეული რაოდენობა ბამბაკისა და ბერდუჯის მხა-
რეშიც უნდა ყოფილიყო, თუმცა როგორც ცალკე სახანოზე დას-
ტურლამალში მათ შესახებ ცნობები არ შესულა. დასახლებიდან
70-100 წლის განმავლობაში ე.ი. XVIII ს-ის დასაწყისში ელებმა
გააფართოვეს საცხოვრისი, გადალახეს მათთვის მიჩენილი საზღვრე-
ბი და ახალი მიწები აითვისეს. ისინი სომხითში შულავერამდე მი-
სულან, ხოლო ნასიბუს ტომმა დბანისის ხეობაში შეაღწია, ქცია-
ხრამის ხეობების გაყოლებით აღმოსავლეთისაკენ წავიდა და მდინა-
რე მტკვრის გაღმა მხარეზე ლილოებსა და ყარაიის მდიდარ საძოვ-
რებს მოეკიდნენ /ლორთქიფანიძე, 1938, 102/.

თურქმანული ტომების ზუსტი რაოდენობა დაუდგენელია, რადგან მათ კომპლების მიხედვით აღწერდნენ. თუმცა მათი რაოდენობა გაცილებით ნაკლები იყო ვიდრე სომხეთსა და დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიებზე ჩამოსახლებული ელებისა. მომთაბარეებმა ვერ შესძლეს ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ფეოდალური სისტემის განადგურება, რაც იმითაც იყო განპირობებული, რომ საქართველოში ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებისაგან განსხვავებით მომთაბარული ექსტენსიური მეურნეობისათვის საჭირო სამეურნეო ბაზა ნაკლებად იყო /პეტრუმეესკი, 1949, 66/.

ელემა მხოლოდ კახეთისა და ქართლის ველების ათვისება მოახერხეს, ამასთანავე მათ დაიწყეს აბორიგენულ ტრადიციულ სიმბიოზურ მეურნეობაზე თანდათანობით გადასვლა. ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, „სახლობენ ელნი ქციაბდე ველსა ზედა, და სთესენ ყოველსა მარცვალსა, და თესლსა ზევით წერილთა, და მტილოვანთა, საესენი პირუტყვითა“ /ბაგრატიონი, 1973, 309/.

მდინარე ქციის ნაპირები განთქმული იყო ნაყოფიერებით, სწორედ აქ დაარსა შაჰ სეფიმ ბაიდრის სასულთნო. ელები განსახლდნენ ნაჯბადინამდე და ნაზარა სოფლამდე. ეს მხარე მარნეულის რაიონში მდებარეობს, საქართველოს სასაზღვრო მხარეს წარმოადგენს და ამჟამადაც თურქმანული წარმომავლობის მოსახლეობა ჭარბობს, თუმცა თავად მარნეულში ვახუშტი ბატონიშვილი ელის მოსახლეობას არ იხსენიებს. ყულარად წოდებული ელები ცხოვრობდნენ მდინარე ქციისა და შულავრის წყლის შესართავთან, რაც დღევანდელ ტოპონიმიკაშიც არის ასახული (სოფ. ყულარი). ელებით იყო დასახლებული მდინარე მტკვრისა და ალგეთის შესართავი იაღლუჯის მთამდე. ამ ადგილების მაცხოვრებლების მეურნეობა მეტად მრავალფეროვანი ჩანს, მემარცვლეობის გარდა მისდევდნენ, ბამბის, ბრინჯის და აბრეშუმის წარმოებას /ბაგრატიონი, 1973, 324-328/.

XVIII ს-ის დასაწყისში თურქმანები არ ცხოვრობდნენ ბოლნის-კაზრეთში, აქ ქართველების გარდა იყვნენ „სარწმუნოებით სომეხნი.“ სომხებითვე იყო დასახლებული ტაშირი და აბოცი /ბაგრატიონი, 1973, 311/, ზოლო ბოლნისის ხეობის ძირითადი მაცხოვრებლები ქართველები იყვნენ და იქ საეპისკოპოსო კათედრაც იყო /ბაგრატიონი, 1973, 614/. თუმცა, გარეშე მტრების თარეშს ზედ

ერთვოდა ფეოდალური შინააშლილობაც; ამიტომ ადგილობრივი მოსახლეობა საცხოვრებელ ადგილებს ტოვებდა და მათ ადგილს მიგრანტები იკავებდნენ. ჯერ ოსმალეთისა და შემდეგ ყიზილბაშების წინააღმდეგ აჯანყებულმა გივი ამილახვარმა ლეკის ჯარით ააოხრა სომხით-საბარათიანო /ორბელიანი, 1981, 66/.

თურქმანთა მიგრაციები XVIII საუკუნეშიც გრძელდებოდა. შაჰ თამაზმა ჰასანლუს ტომის ერთი ნაწილი აღმოსავლეთ საქართველოში ჩამოასახლა. ისინი ძირითადად კახეთში (თელავთან 5 სოფელში) და ქვემო ქართლში (დღევანდელი მარნეულისა და გარდაბნის რაიონებში) დანაწილდნენ. XVIII ს-ში ისინი ცხოვრობდნენ სოფ. ქესალოში, ყაფანახში, ილმაზუში, ნაზარლუსა და სარფანში. XVIII ს. მეორე ნახევრიდან ირან-ოსმალეთის გაძლიერებული აგრესიის პირობებში განსაკუთრებულ გაჭირვებას განიცდიდა საზღვრისპირა რაიონების მოსახლეობა. ოსმალთა, ყიზილბაშთა და ლეკიანთა ქვემო ქართლისათვის მუდმივ საფრთხედ იქცა და, როგორც ადგილობრივი, ისე შემოხიზნული მოსახლეობა თავს ხშირად აყრავდასახლებით შველოდა. აბრამ კრეტაცის ცნობით, ნადირ-შაჰმა 1735 წელს სომხებით დასახლებული ყაიყული ააოხრა, მოსახლეობა აპყარა და ხორასანში გადაასახლა. ისე რომ, 1773 წლის დემოგრაფიულ ნუსხაში ეს პუნქტი დაუსახლებლად არის მოხსენიებული /დავლიანიძე, 1985, 103/.

ნადირ-შაჰის გარდაცვალების შემდეგ ერეკლე II-ს აბდულა ბეგი აუჯანყდა. მან დაარბია ქართლის მხარეები, სომხითი და ახპატ-სანაინი, ისე რომ „შეწუხდა სომხითის ხეობა, ვეღარ შესძლეს დგომა ქვეყანათა თვისთა. აიყარა მელიქი სომხითისა თავისი სახლიკაციით და ყმით, აგრეთვე არღუთასშვილები – მთლივ სანაინის ხეობა და ახპატის ხეობა, ჩამოვიდნენ ქალაქსა და ქალაქით წავიდნენ ერთპირ მუხრანში, მისცა ალაგი მუხრანის ბატონმა კონსტანტინემ და დააყენა ქვეყანასა თვისსა“ /დავლიანიძე, 1985, 139/. ახპატ-სანაინი გიულდენშტედტის მოგზაურობის დროსაც დაცლილი ყოფილა მოსახლეობისაგან. მოგზაურის ცნობით ზალხი ლეკიანობის გამო ბორჩალოსა და კახეთში გახიზნულა /გიულდენშტედტი, 1962, 77/.

1749 წ. ქართლის მეფეს ირანის შაჰმა მანამდე დამოუკიდებელი ყაზახ-ბორჩალოს სახანოები დაუმტკიცა, 1760 წელს კი დამარცხებულმა ფანა ხანმა შეპირებული 10000 თუმნის სანაცვლოდ

შამშადილუს სახანო დაუთმო /დუბაძე, 1973, 612, ორბელიანი, 1981, 172/. ამის შედეგად ქვეყნის სამხრეთი საზღვარი ერთგვარად განმტკიცდა, მაგრამ ეთნიკური მდგომარეობა ქართველების საზიანოდ შეიცვალა. ერეკლე II-ის მიერ წარმოებულ საგარეო ომებში ყაზახ-ბორჩალოელები აქტიურად მონაწილეობდნენ, თუმცა მათი მხარდაჭერა არასაიმედო იყო. 1751 წ. აჯი-ჩალაბთან მარცხის შემდეგ ისინი მტრის ბანაკში გადაბარდნენ. შექის ხანი განადგურებით დაეშუქრა ყაზახ-ბორჩალუს, დემურჩი ასანლუს და ბაიდარის ელებს, თუ ისინი ქართველ მეფეს დაემორჩილებოდნენ. ელებმა ხარკი მიართვეს ხანს, მერე ლეკები დაიქირავეს და ქართლის რბევა დაიწყეს. მათი ბრბოები საძარცვავად ჯავახეთსა და ყარსამდეც კი მიდიოდნენ /ორბელიანი, 1981, 195-197/.

ქართველ მეფესთან მოლაპარაკების ერთ-ერთ მთავარ პირობად აჯი-ჩალაბმა სწორედ ელებზე ხელის აღება წამოაყენა, რაზეც ერეკლე II არ დათანხმდა, ხოლო აჯი-ჩალაბის დამარცხების შემდეგ მომთაბარეთა დამორჩილებაც შეძლო /ორბელიანი, 1981, 198-203/.

ერეკლე II-ის მეფობისას ქართლ-კახეთში მდგომარეობა ერთგვარად გამოსწორდა, მაგრამ ქვემო ქართლის ავტოქთონი მოსახლეობისაგან დაცლა ისევ გრძელდებოდა. პაპუნა ორბელიანის ცნობის თანახმად „ქორონიკონს უმე დაიცალა საბარათაშეილო, სომხითი, ორბელიანთ მამული და ზოგი გავიდა კახეთს ზოგი ავიდნენ ზემო ქართლში და საერისთავოებში“ /ორბელიანი, 1981, 244/.

სწორედ ამ მოვლენებს უკავშირდება XVIII ს-ში ერეკლე II-ის მიერ უცხოტომელების საშუალებით გაუკაცრიელებული მიწების შექსების მცდელობა. XVIII ს. შუა წლებში ქართლში მან ოსები შემოიყვანა. 70-იან წლებში სცადა ყაზარდოელების ჩამოსახლება, რასაც წინ აღუდგა რუსეთი. ერეკლეს ძალისხმევის შედეგია ბერძენთა პირველი მცირერიცხოვანი დასახლებების გაჩენა აღმოსავლეთ საქართველოში.

XVIII ს-ის შუა წლებში ერეკლე II-ს მუღანის ველიდან გადმოუსახლებია სპარსელებისაგან შევიწროებული 250 თურქმანული ოჯახი, მათგან შეიქმნა სოფლები, მუღანლო, ყაფანახჩი და ყიზილ-ჰანჯილი, რომლებიც დღეს მარნეულის რაიონში მდებარეობს /აკოფაშვილი, 1973, 521/.

XVIII ს. მეორე ნახევარში ქვემო ქართლში მოსახლეობის მნიშვნელოვან წილს შეადგენდნენ სომხები და ე.წ. „თათრები“. 1770 წლის ცნობით, ყაზახში 1200 სული სომეხი და 3500 თათარი ცხოვრობდა. ამდენივე იყო შამშადილუში /გამრეკელი, 1973, 153/. ბორჩალოში შედარებით მცირე რაოდენობით სომეხი ცხოვრობდა. აქ იყო როგორც კომპაქტურად სომხებით დასახლებული სოფლები, ისე თურქმანებთან შერეულიც /გიულდენშტედტი, 1962, 243/. სომხური ყოფილა სოფლები: უზუნთალა, ალ ჩაჩე, დემურჩლარი, სეიფარა, შნაგი, გისგანგი (შეუქმნიათ ლორედან გადმოყვანილი სომხებისგან) /გიულდენშტედტი, 1962, 243/. ბაბაკსა და ბორჩალოში 1770 წლის ნუსხით 2650 სული სომეხი ცხოვრობდა /გამრეკელი, 1973, 153/, დემურჩი ასანლუს მხარე 1000 „ოიმაღს“ შეიცავდა. გოულდენშტედტის აღწერით ბაიდარში კომპაქტური სომხური დასახლებები არ ყოფილა. ყველაზე დიდი დასახლებული პუნქტი მარნეული 1768 წელს 40 სომხური და 30 თათრული ოჯახისაგან შეუქმნიათ. იმავე წელს 60 თათრული და 15 სომხური ოჯახისაგან განუახლებიათ გიაურარხიც. მცირე რაოდენობის სომხები ყოფილან გურთშიც /გიულდენშტედტი, 1962, 245-46/. ქართულ-თათრული იყო ბაიდრის სასულთნო სადაც იმ ხანებში 200 კომლილა ყოფილა /გამრეკელი, 1973, 153/. ნუსხის მიხედვით თრიალეთი, ყაიყული, ტაშირი აოხრებული და უმკვიდრო მხარეებია, ასეთივეა სომხთიც, ხოლო საბარათიანოში მოსახლეობის უდიდეს ნაწილს თარაქამა და თურქმანი თათრები შეადგენდნენ /გიულდენშტედტი, 1962, 243, 241/. ქართლ-კახეთის მეფე მუღმივად აკვირდებოდა მიგრანტებს და არ აძლევდა მათ ქვეყნიდან წასვლის საშუალებას. 1755 წ. მან უკან დააბრუნა ერევნის სახანოსა და ყარასუს მიდამოებში გადასახლებული ბორჩალოელები /ბაგრატიონი, 1983, 50/. 1760 წ. ფანა-ხანის დამარცხების შემდეგ ყარაბაღსა და ნახჩევანში გადასახლებულთა დასაბრუნებლად ჯარი გააგზავნა, ისინი ააყრევინა და უკან დააბრუნა /ორბელიანი, 1981, 171/. თურქმანთა ნაწილის დამორჩილება სამეფო ხელისუფლებას გარკვეული პრობლემების წინაშე აყენებდა. ხელისუფლება იძულებული იყო მომთაბარეთა ასეთი ჯგუფები ქვეყნიდან მოეშორებინა, მაგალითად ერეკლე II-ს 1788 წ. საგანგებო სიგელით საღაპუს ტომი სამშობ-

ლოში გაუბრუნებია, ამის მიზეზად „უგნური ხალხის“ საქციელია დასახელებული.

1756 წელს სამცხეში საიალაოდ მდგომმა ელებმა გადაწყვიტეს ირანში წასვლა. მათ ყაზახის მოძთაბარეებიც შეუერთდნენ. ერეკლე მეფე ყაიფულში დაეწია, უკან დააბრუნა ისინი. განდგომილ ელთა მეთაურებიდან მძევლები აიყვანა, ხოლო ხალხი სოღანლულს დააყენა. ელებს სამცხის ფაშისათვის მიყენებული ზარალი აანაზღაურებინა შემდეგ კი ძველ საცხოვრებლებზე დააბრუნა /ორბელიანი, 1981, 243/.

როგორც ჩანს ქართველი ხელისუფლები გაქცეული მოსახლეობის იძულებით დაბრუნებას საკმაოდ ხშირად მიმართავდნენ. 1787 წელს ერეკლე II-მ შუშასა და განჯაში ილაშქრა, რათა ყაზახ-შამშადილოდან წასული ელები და სომეხი მელიქები უკან დაებრუნებინა /ორბელიანი, 1981, 60/.

XVIII ს-ის 60-იან წლებში ერეკლე II-მ გააუქმა ყაზახსა და ბორჩალო-ბაიდრის სასულთნოებში მმართველობის ძველი წესი და ისინი მეფის მოურავებს დაუქვემდებარა /ბერძენიშვილი, 1973ა, 243/, ე.ი. ორგანულად დააკავშირა სახელმწიფოს პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ სისტემასთან.

ქართული პოლიტიკური მმართველობის ქვეშ მოქცეულ მიგრანტებში (განსაკუთრებით ქრისტიანებში), არაერთგვაროვანი ეთნოკონფესიური გარემოს მიუხედავად, ნაწილობრივ მაინც მიმდინარეობდა ქართულ ეთნოსთან ასიმილაციის პროცესი. ვახუშტი ბატონიშვილი ქვემო ქართლის აღწერისას აღნიშნავს „ამ ადგილსა შინა მოსახლენი არიან სარწმუნოებით სომეხნი ქცევა-ზნითა ქართულითა“ /ბაგრატიონი, 1973, 312/. ქრისტიანი ქართველების ზეგავლენა არც იყო გასაკვირი, რადგან სომხთის თათრებით დასახლებულ ადგილებში სომხები თურქმანების ძლიერ გავლენას განიცდიდნენ, ცხოვრების ნირით ახლოს იდგნენ მუსულმან მეზობლებთან, თუმცა რელიგია და ნაწილობრივ ენა შენარჩუნებული ჰქონდათ /გიულდენ-შტედტი, 1962, 241/. გრიგორიანული რელიგიადა რჩებოდა ერთადერთ ბერკეტად, რომელიც მრავალფეროვან ეთნიკურ გარემოში მცხოვრები სომხების ეროვნული ნიშნებისა და თვითმყოფადობის შენარჩუნებას განაპირობებდა.

არაერთგვაროვანად მიმდინარეობდა ქართულ სახელმწიფოში მაჰმადიან მომთაბარეთა ინტეგრირების მეტად მტკივნეული პროცესი. 1795 წ. ალა-მაჰმად-ხანმა ქვემო ქართლის ელებიც დაიმორჩილა, მაგრამ მომთაბარეებმა არ ისურვეს მისი ბატონობა. ელების ერთი ნაწილი შემდგომში ალი-ბეგმა გადაიბირა ახალციხის საფაშოში დასასახლებლად (ეს იყო სამცხეში მომთაბარე თურქქანთა მასობრივად ჩასახლების პირველი შემთხვევა). ქართლ-კახეთის მეფე გიორგი XII-მ ზონთქართან იჩივლა ქართლიდან გადასული ელების უკან დაბრუნების მოთხოვნით. ფორმალურად სულთანს არ ჰქონდა უფლება, არ დაექმყოფილებინა ქართველი მეფის კანონიერი მოთხოვნა, მაგრამ მან თარაქამები ქართლის საზღვრის გაყოლებით დაასახლა, საიდანაც მუდმივად მიუწვდებოდათ ხელი ქართლში საყაჩაღოდ. XIX-XX სს. მიჯნაზე სამცხეში ისევ გადავიდნენ ყაზახ-შამშადილუდან თურქქანები თავიანთი ჯოგებიანად, ისინი ფაშამ გადასახადებისაგან გაათავისუფლა და სამხედრო საქმე დაავალა /ლომსაძე, 1975, 332/.

რუსული მმართველობა დიდ ყურადღებას აქცევდა ქართულ მიწებზე მომთაბარე ელების დამაგრებას და ყოველნაირად აფერხებდა მათ წინარე სამშობლოში გადასახლებას. თუმცა ეს პროცესი მაინც მიმდინარეობდა; XIX ს. დამდეგს ბორჩალოს მოურავის მოხსენების თანახმად მთელი სოფელი ნაჯბადილუ აიყარა /სცია, 16, ს. 1007/. ელების აყრა-გაქცევამ იმ ხანებში იმდენად მასობრივი ხასიათი მიიღო, რომ ხელისუფლება იძულებული გახდა გარკვეულ პირებზე თვალთვალი დაეწესებინა /სცია, ფ16, ს. 1134/. უნდა აღინიშნოს, რომ ცარიისტული ხელისუფლება მკაცრად აკონტროლებდა პირუკუ პროცესსაც. 1816 წ. ყარსის ყარაფაფასელთა და 15 სომხური ოჯახის ბორჩალოს დისტანციაში ჩამოსახლებით დასრულდა მარკიზ პაულიჩის წარმომადგენელ ლისანოვიჩისა და ყარაფაფას აბულ ალა აბდალ-ოღლის რამდენიმეწლიანი მოლაპარაკება / სცია, 16, ს. 1945, ფ7/.

გაუქაცრიელებული ქვემო ქართლის დასახლება რუსეთის მთავრობამ მემკვიდრეობად მიიღო. მთავრობამ ნება დართო ადგილობრივ პრისტაებს უკან მიეღოთ აქედან წასული თათრები. 1824 წ. შამშადილუში დამკვიდრდნენ წინათ ყარაბაღსა და ერევანში გაქცეული ელები /სცია 16, ს. 1661/. ამის მიუხედავად, ბორჩალოელი

მუსლიმების ერთი ნაწილი, როგორც ჩანს, რუსეთით უკმაყოფილო ქართველებს თანაუგრძნობდა. ბორჩალოს მაზრის პრისტავმა დააპატიმრა რამდენიმე ადამიანი (თათარი და ლეკი), რომელთაც აღექსანდრე ბატონიშვილის წერილი აღმოაჩნდათ /სცია, 16, ს. 1247; სცია, 16, ს.1268/. XIX ს. რუსული ხელისუფლების მიერ გატარებული აქტიური ანტიქართული პოლიტიკის მიუხედავად, ქართული ეთნიკური ელემენტის პეგემონობა XIX-XX სს. მიჯნამდე ყოფილა შენარჩუნებული /იზრაილოვი, 1892, 54/.

ეთნოგელიბიური პროცესები ძვემო ქართლის თურქულენოვანი მოსახლეობის ყოფაში

§1. ქორწინება და ოჯახი

სოციალური ორგანიზაციის უმნიშვნელოვანეს ელემენტს წარმოადგენს ქორწინება და ოჯახი, სადაც ეთნიკური ერთობისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ნიშანი აისახება და ამიტომ მოქცეულია იმ სამეცნიერო დისციპლინების ყურადღების სფეროში, რომელთა კვლევის საგანსაც სოციალური ურთიერთობები წარმოადგენს.

ქვემო ქართლის თურქულენოვანი მოსახლეობის სოციალური ორგანიზაციის კვლევისას გასათვალისწინებელია – რა გავლენას ახდენს სოციალურ ინსტიტუტებზე, ერთი მხრივ, ტრადიციული რელიგია, მეორე მხრივ კი მუსულმანური ქვეყნებიდან შემოსული ნეო-ისლამური ტენდენციები

საპატარძლოსა და სასიძოს შერჩევას ქალ-ვაჟის ოჯახი ტრადიციულად დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდება. მექორწინეთა სავარაუდო წრე საკმაოდ ფართოა, რადგან თეორიულად შეიძლება დააქორწინონ ახალგაზრდები, თუ ისინი სისხლით ახლო ან ხელოვნური ნათესავები არ არიან და ისლამს აღიარებენ. უნდა ითქვას, რომ პრაქტიკულად ეს წრე საკმაოდ შეზღუდულია, რადგან, ჩვეულებრივ, უპირატესობა ეძლევა ნათესავებს შორის ქორწინებას.

უცხო ოჯახების დამოყვრების ინიციატორად, როგორც წესი, გვევლინება შუამავალი ქალი „არა-არვადი“ [ara-arvad], რომელც მოლაპარაკებას აწარმოებს ქალ-ვაჟის მშობლებთან, რადგან ქორწინების დროს გადამწყვეტი სიტყვა მათ ეკუთვნით. მთავარი ყურადღება ექცევა სარძლოს ან სასიძოს ოჯახის ქონებრივ მდგომარეობასა და რეპუტაციას, პრეტენდენტის მშობლების ნათესაურ წრეს, მათ ავტორიტეტს, თავად კანდიდატის პირად თვისებებს და ჯანმრთელობას. ამ დროს შედარებით უკანა პლანზე დგას საქმროს ან საცოლის გარეგნობა (თუმცა ახალგაზრდები გადამწყვეტ მნიშვნელობას სწორედ გარეგნობას ანიჭებენ). ჩვენი მთხრობელი გვიამბობს – „დეიდაჩემი ძალზე მდიდარ კაცზე დაქორწინეს, ქმარი,

რომელიც პირველად უკვე გათხოვილმა ნახა, შესახედაობით მაზინჯი აღმოჩნდა, მაგრამ უკან ველარ დაბრუნდებოდა (მაშის სახლში – ი.ჯ.), ეს ჩვენი წესით აკრძალული იყო."

საპატარძლოს გარეგნობის შესახებ ნაკლები წარმოდგენა ჰქონდა სასიძოსაც, რომელსაც დაქორწინების ამბავს და საცოლის ფიზიკურ მონაცემებსაც, ჩვეულების მიხედვით, ღელა ატყობინებდა. იგი ცდილობდა შვილისათვის საუკეთესოდ დაეხასიათებინა მომავალი მეუღლე – „ძალიან კარგი, შეწარბიანი, შეთვალა, დაბალი, ჩასუქებული გოგო მოგინახეთ და გვსურს მასზე დაგაქორწინოთ“ /ბაბაევა, 1964, 183/. ვაჟი ამაზე მეტს საცოლის შესახებ არ იკითხავდა და ქორწინებაზე თანხმობას აცხადებდა.

განსხვავებული მდგომარეობა იყო იმ შემთხვევაში, როდესაც ვაჟი ცოლად მაშის ან დედის მხრიდან ნათესავს ირთავდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია ე.წ. კუზნური ქორწინების ორი ქვეტიპი კროსკუზნური და ორთოკუზნური. იმ საზოგადოებებში, რომელთაც გვაროვნული ეგზოგამია ახასიათებს, ორთოკუზნური ქორწინება შეზღუდულია და უპირატესობა დედის მძისშვილთან შეუღლებას ენიჭება. ასევე ცნობილია ორთოკუზნური ქორწინება დების შვილებს შორის, რომლის დროსაც გვაროვნული ეგზოგამია არ ირღვევა. ქორწინების ეს ფორმა გვაროვნული ეგზოგამიის დაცვის ისლამის დოგმებთან შერიგების ერთგვარ მცდელობას წარმოადგენს /კისლიაკოვი, 1969, 56-58/. კუზნური ქორწინების ორთავე ტიპი ფართოდ გავრცელებული ჩანს, როგორც საქართველოსა და ამიერკავკასიის, ისე სხვა რეგიონების მუსლიმურ თემებში /ჩურსინი, 1925; კისლიაკოვი, 1969, 57-58; იობუდსკი, 1962, 51; ფაშაევა, 1985, 13; სუხარევა, 1978, 118-123/.

ნათესავების შეუღლება რეგულირებულია შარიათის ნორმებით. მუსლიმური სამართალი კრძალავს მხოლოდ პირველი მეხლის ნათესავების (და-ძმების) და თაობებს შორის (მშობლები და შვილები, შვილები და მშობლების დედმამიშვილები) ქორწინებას. აგრეთვე, ქმარს არ შეუძლია მომდევნო ცოლებად მოიყვანოს თავისი ცოლის ახლო ნათესავები, ვიდრე ცოლი ცოცხალია, ან მასთან საბოლოოდ არ გაყრილა. არც ქალს შეუძლია ცოლად გაჰყვეს ქმრის ნათესავს, ვიდრე იგი ცოცხალია, მაშინ, როდესაც ასეთი ქორწინება დაქვრივების შემთხვევაში ერთგვარ აუცილებლობასაც კი წარმოადგენს.

ცოლთან შეთანხმებით ქმარს შეუძლია შეირთოს მისი დეიდაშვილი ან ბიძაშვილი, რაც საკმაოდ ხშირია ქალის უშვილობის შემთხვევაში, რადგან ქალი უპირატესობას თავის ნათესავს ანიჭებს /ქერიმოვი, 1978, 120-121/.

საველე-ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს, რომ ჩვენი საველე-ვი რეგიონის მოსახლეობის საქორწინო ყოფა მთლიანად ისლამის ნორმებითაა რეგლამენტირებული. მარნეულის რაიონის სოფ. ზემო სარალის მცხოვრები ზიკა დინ ჰასან ოღლის (დაბ. 1921 წ.) გადმოცემით „ბიძა დისწულზე ვერ დაქორწინდება, ბიძაშვილზე, მამიდაშვილზე და დეიდაშვილზე ქორწინება კი თავისუფლად შეიძლება. მამაკაცს შეუძლია თავისი თაობის ნებისმიერი სისხლის ნათესავის შერთვა, გარდა საკუთარი დისა.“ მას ეთანხმება ლალაზარ აღიმაძედოვიც. „თათრებში ადრე მხოლოდ ნათესავენ შორის ქორწინება შეიძლებოდა, ამიტომ მათში ქონება არ იკარგებოდა. ამბობდნენ, რატომ უნდა მივცე ჩემი გოგო სხვას, როცა მყავს კარგი ძმისშვილი. მიაჩნდათ, რომ ასეთი ქორწინება სასიკეთოა, ლამაზი ბავშვები ეყოლებათო. მაგრამ ყურადღების მიღმა რჩებოდათ, რომ ბავშვი ხშირად გონებრივად ჩამორჩენილი იყო.“

ტრადიციულად ქორწინება მამაკაცის ხაზით ნათესავენ შორის უფრო სასურველად ითვლებოდა. გავრცელებული ანდაზით „ბიძაშვილის ბიძაშვილზე ქორწინება ზეცაში თანხმდება., რადგან კარგი სხვისთვის მისაცემად ცოდვია, ცუდის სხვისთვის მიცემა კი სირცხვილია“. როგორც 92 წლის ჰუსეინ განჯიევმა მოგვითხრო, მის ახალგაზრდობაში, როდესაც დიდ ოჯახებში რამდენიმე თაობა ერთად ცხოვრობდა, იყო ოჯახის წევრებს შორის ქორწინების შემთხვევები, რაც, მისი აზრით სწორი არ იყო, მაგრამ მაინც ხდებოდა. ამგვარი ქორწინება ტიპურია შუა აზიაში ორთოდოქსული ისლამის მიმდევარი პატრიარქალური ოჯახებისათვის. ტაჯიკეთის მკვიდრ, 90 წლის ნაზრი ზოჯას თქმით, იგი დაიბადა სახლში, საიდანაც არსად არ გასულა (ცოლის შესართავად) და იქვე იქორწინა თავის ბიძაშვილზე /სუხარევა, 1978, 118-123/.

აღსანიშნავია, რომ კუზნური ქორწინება დამახასიათებელი იყო როგორც ისლამამდელი პერიოდის ოლუზური ტომებისათვის, ისე დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიის მკვიდრი ალბანელებისათვის. ორთოკუზნური ქორწინების შესახებ ვარაზსა და ვარტა-

ნუხს შორის მოგვითხრობს მოვსეს კალანკატვაცი /კალანკატვაცი, 1983, 150/. აგუენის საეკლესიო კრებამ (V ს.) აკრძალა სისხლით ნათესავენს შორის ქორწინება, რაც მიუთითებს მისი გავრცელების მასშტაბურობაზე.

თანამედროვე აზერბაიჯანელი მკვლევარები კუზენურ ქორწინებას წარსულის მავნე გადმონაშთად მიიჩნევენ და ხაზგასმით მიუთითებენ, რომ XX ს-ში მომხდარმა კულტურულმა ძვრებმა მას არსებობის საფუძველი გამოაცალა და გაქრობამდე მიიყვანა. თუმცა საველე-ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ჩანს, რომ ქორწინება სისხლით ნათესავენს შორის უკანასკნელ ხანებამდე დიდი პოპულარობით სარგებლობს ჩვენს საკვლევ რეგიონში მცხოვრებ მუსლიმთა შორის.

თბილისელი ა. ასადოვა პირდაპირ აცხადებს, რომ მათში „ნათესაობა არ იციან. დეიდაშვილი, ბიძაშვილი, მამიდაშვილი ყველა ერთმანეთში დაბმულია. ეს უკეთესი ადამია ვიდრე წახვიდე და უცხო ოჯახიდან მოიყვანო. თუ ჩემი ნათესავი კარგი ბიჭია, მეც ვცდილობ ჩემი ქალი მას შევერთო, უცხოს რად უნდა მივცე“. უნდა ითქვას, რომ ანალოგიური დამოკიდებულება ფართოდ ფეხმოკიდებული ჩანს ირანშიც, სადაც კარგ ქალს სახლიდან (გვარიდან) არ გაუშვებდნენ /ჭელიძე, 1964, 56/.

შარიათის დოგმებთან სრული თანხმობაა ხელოვნურად მონათესავეთა შორის ქორწინების საკითხშიც. ა. ასადოვის გადმოცემით „ყურანი არ კრძალავს ორი დის ქორწინებას ორ ძმაზე და ასეთი შემთხვევებიც ძალზე ხშირია. მაგ. ჩემი ქალიშვილი ჩემი რძლის ძმაზე გათხოვდა.“ მამაკაცს შეუძლია თავისი ვაჟი დააქორწინოს თავისი ცოლის ქალიშვილზე, თუ ეს უკანასკნელი ქალს სხვა ქორწინებიდან ჰყავს. ე.ი. მამაშვილს შეუძლიათ ერთდროულად იქორწინონ დედა-შვილზე.

ქართული ეთნიკური გარემოსათვის დამახასიათებელია, როგორც სისხლით, ისე ხელოვნურად მონათესავეთა შორის ქორწინების მიმართ მკვეთრად ნეგატიური დამოკიდებულება. რაც თავისებურად აისახა აქ მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფებზე, რომელთაც ახასიათებდათ ნათესავეთა შორის ქორწინება. მ. კვაჭაძის მიერ გამოცემულ მასალებში, სადაც გომბორელ ლაიჯთა მეტყველების ნიმუშებია ასახული, ჩანს, როგორ შეიცვალა დამოკიდებულება ამგვარი ქორწინე-

ბის მიმართ. შადაქი ფაშავეა-მირზაევას მონათბრობით მისი გათხოვება შშობლებს ბიძაშვილზე სურდათ, მაგრამ იგი სასტიკი წინააღმდეგი წასულა, რადგან, ჯერ ერთი, არ მოსწონდა და, მეორეც, არ სურდა ამგვარი ქორწინებით ქართველ ამხანაგებთან შერცხვენილიყო /კვაჭაძე, 1988, 23-43/.

ქართული გარემოს გავლენით უნდა აიხსნას ის, რომ სისხლით ნათესავებს შორის ქორწინებას მოწინააღმდეგეები ჰყავს ჩვენ საკლევ კონტიგენტშიც. დ. და ნ. ჰუსეინოვები (ცოლ-ქმარი), რომლებიც თავად მესამე მუხლის ნათესავები არიან, თვლიან, რომ ნათესავებს შორის ქორწინება კარგი წესი არ არის. დ. ჰუსეინოვას გადმოცემით, მისმა დეიდამ, რომელიც თავად ზრდიდა ერთი ქალიშვილის ვაჟს, შემდეგ იგი თვითონ დააქორწინა მეორე ქალიშვილის გოგონაზე, ასე რომ, ახალგაზრდა ცოლ-ქმარისათვის იგი თანაბრად ბებია. მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ხალხში ფეხმოკიდებულია შეხედულება ახლო სისხლითნათესავთა ქორწინების უარყოფითი გენეტიკური შედეგების შესახებ. თუმცა, ამისდა მიუხედავად, ნათესავთა შორის ქორწინება ფართოდ გავრცელებული.

აზერბაიჯანელთათვის დამახასიათებელ ორთოქუზენური ქორწინებისათვის უპირატესობის მინიჭებას, რომელიც გვაროვნული ენდოგამიის საფუძველს წარმოადგენს, რევოლუციამდელ მკვლევართა ერთი ნაწილი ზოროასტრიზმსა და ისლამს უკავშირებდა /გეიბულაევი, 1977, 172/. გ. გეიბულაევი მიიჩნევს რომ, რადგან XIX ს-მდე აზერბაიჯანულ საზოგადოებაში ქალი მამის ქონების თანაბარუფლებიანი მეპაიე იყო, ზოლო, თუ ვაჟი არ ჰყავდა – სრულუფლებიანი მემკვიდრეც, მისი უცხო პირზე გათხოვებით წარმოიქმნებოდა ქონების გვარიდან გასვლის საშიშროება. სწორედ ამიტომ მას ნათესავზე, მეტწილად მამის ძმისშვილზე ათხოვებდნენ. ამდენად კუზენური ქორწინება ამ შემთხვევაში ორიენტირებულია არა მარტო სისხლის სიწმინდეზე, არამედ ქონების შენარჩუნებაზე /გეიბულაევი, 1977, 172/.

მკვლევრის ამგვარ დასკვნას მხარს უმაგრებს ქართველ მუსლიმთა (აჭარულ) სინამდვილეში შემორჩენილი წესი. მ. ბექაიას დაკვირვებით აჭარელთა შორის დედის ძმისშვილთან (ტაიაშვილთან) და დედის დისშვილთან (ხალაშვილთან) ქორწინება აკრძალული იყო, მაშინ როდესაც ძმათაშვილებს შორის ქორწინების ფაქტები გვხვდება. მოსახლეობა ამას იმით ხსნის, რომ რძით ნათესაობა

გვარიშვილობაზე წინ დგას. თუმცა მკვლევარი ამ მოვლენას მატერიალურ ფაქტორებთან აკავშირებს და მიიჩნევს, რომ გვარის შიგნით ქორწინებას განაპირობებდა ეკონომიკური ინტერესები მცირემიწიანობა და საქორწინო გამოსასყიდის ბაშლიხის არსებობა /ბექაია, 1974, 81-83/.

საქორწინო ასაკი

რელიგია და ადგილობრივი ტრადიციები დიდ გავლენას ახდენდა აზერბაიჯანელთა ქორწინების ინსტიტუტის ყველა ელემენტზე. ეს მომენტი განსაკუთრებით ნათლად აისახება მექორწინეთა ასაკზე, რომელიც წესით შარიათის კანონებს უნდა განესაზღვრა.

მუსლიმური ტრადიცია მოზარდს სრულწლოვანების მიღწევის შემდეგ გარკვეულ უფლება-მოვალეობებს უწესებს, როგორიცაა: ლოცვისა და რამადანის დაწყება, მემკვიდრეობის უფლება, საქორწინო ურთიერთობების დამყარება და ა.შ. ამდენად დაქორწინება მხოლოდ სრულწლოვან ადამიანებს შეეძლოთ. ვაჟებისათვის განსაზღვრული იყო – თხუთმეტი, ხოლო გოგონებისათვის – ცხრა წელი. გოგონას ასეთ ადრეულ ასაკში დაქორწინება ემყარებოდა მოციქულ მუჰამედის მიერ დამკვიდრებულ ტრადიციას. მან ცხრა წლის აიშაზე იქორწინა და შარიათმა ეს საქციელი კანონად აღიარა /ქერიმოვი, 1978, 104-105/.

საველე-ეთნოგრაფიული მასალით და სამეცნიერო ლიტერატურით ირკვევა, რომ XIX-XX სს-ში ცხრა წლის ასაკში გოგონას გათხოვების მხოლოდ უიშვიათესი შემთხვევები არსებობდა. მართალია შესაძლებელი იყო უფრო მცირეწლოვანი წყვილიც დაენიშნათ, მაგრამ საქორწინო ასაკად მიღებული იყო ქალებში თორმეტი-ცამეტი წელი – ვაჟებში ჩვიდმეტი-თვრამეტი /ბაბაევა, 1964, 179; გულიევი, 1985, 88/. ცალკეულ შემთხვევებში შარიათის კანონით განსაზღვრული ასაკი მოსახლეობაში გარკვეულ პროტესტსაც კი იწვევდა. 1912 წ. ქ. თბილისში მოლა ზარაბამ და ყაზი ახუნდ გაჯი პასანმა 25 წლის ვაჟი 10 წლის გოგონაზე დააქორწინეს. გოგონამ თხოვნა აახლა ყადს, შეეწყვიტა ქორწინება, რადგან შეიძლებოდა მას ჯანმრთელობისათვის ზიანი მოეტანა /ტიფილისის, 1912,

3/. პრესას ეს საკითხი განსჯის საგნად უქცევია. ჩანს თვით მუს-ლიმურ საზოგადოებაში იქმნებოდა შარიათით ნებადართული მცი-რეწლოვან ასაკში გათხოვების საწინააღმდეგო განწყობილება.

ჩვენ მიერ შეკრებილი საველე-ეთნოგრაფიული მასალით ცხრა წლის ასაკში ქორწინების ფაქტები ვერ დავაფიქსირეთ. მთხრობელ-თა ნაამბობიდან ირკვევა, რომ იცნობენ ამ კანონიკურ ნორმას, მაგ-რამ თორმეტ-ცამეტი წლის ასაკამდე გოგონას დაქორწინებას მიუ-ღებლად მიიჩნევენ. ქალის დაქორწინება მხოლოდ მისი ფიზიკური (სქესობრივი) მომწიფების შემდეგ იყო მიღებული. მუსლიმანურ თე-მებში გავრცელებულია გამოთქმა „ქალი შეიძლება გაათხოვო, თუ მას ბოხოხს ესვრი და არ წაიქცევა.“ შარიათის ნორმაზე მაღალი იყო ვაჟის საქორწინო ასაკიც თვრამეტი-ცხრამეტი წელი /ამიერ-კავკასიის, 1855, 19/.

დაბალი საქორწინო ასაკის გამო ახლადშექმნილი ოჯახი, რო-გორც წესი, ვაჟის მშობლების გაელენის ქვეშ ექცეოდა, ამას ხელს უწყობდა თითქმის XX საუკუნის ბოლომდე შემორჩენილი დიდი პატრიარქალური ოჯახისათვის დამახასიათებელი ურთიერთობები. ეს გარემოება გარკვეულწილად განსაზღვრავდა ქალის უფლებრივ მდგომარეობას ქმრის ოჯახში გათხოვებიდან პირველი შვილის და-ბადებამდე.

საქორწინო ასაკზე მსჯელობისას ყურადღებას იქცევს მექორ-წინე წყვილთა შორის ასაკობრივი სხვაობა. XX საუკუნის დასაწყი-სამდე ხშირი იყო ახალგაზრდა გოგონას გათხოვება შედარებით შეძლებულ ხანდაზმულ ან ქვრივ მამაკაცზე, რაც საკმაოდ პრესტი-ჟულოდ ითვლებოდა პატარძლის ოჯახისათვის. განსხვავება ხშირად 15-20 წელს შეადგენდა.

გასულ საუკუნეში საბჭოთა სისტემის პირობებში ძლიერ შე-სუსტდა რელიგიური ნორმები და საოჯახო ურთიერთობების დარე-გულირებაში გარკვეული როლი იკისრა სახელმწიფომ. სავალდებუ-ლო საშუალო განათლების შემოტანამ ცვლილება შეიტანა სრულ-წლოვანების ცნებაში. ასეთად ამიერიდან საზოგადოება თვლიდა სა-შუალო განათლებამიღებულ და პასპორტის მქონე ახალგაზრდას. საბჭოთა საოჯახო სამართალი არ ცნობდა განსხვავებას ქალ-ვაჟის საქორწინო ასაკში და მის ქვედა ზღვრად დაწესებული იყო თვრა-მეტი წელი. ამდენად საქორწინო საშუალო ასაკი ქალებში 18-20

წელი გახდა, ზოლო ვაჟებში 24-25 წელი (თუმცა, მრავალი გამო-
ნაკლისი არსებობდა). ამასთანავე, შემცირდა მექორწინეთა შორის
ასაკობრივი განსხვავებაც. ახალგაზრდებს ერთობლივად სწავლისა
და შრომის საშუალება მიეცათ. გაიზარდა მშობლებისაგან დაუმოუ-
კიდებლად მომავალი მეუღლის არჩევის საშუალება, ასარჩევი წრე.
სოციალური გათანაბრების პირობებში სახელმწიფო იდეოლოგია
ფუფუნებას ერთგვარ მანკიერებად მიიჩნედა და ახალგაზრდებში
ნერგავდა შეხედულებას მომავალი მეუღლის არჩევისას ქონებრივი
კრიტერიუმების გათვალისწინების ამორალურობის შესახებ. ყოველი-
ვე ამან თავისებური გავლენა იქონია მექორწინე წყვილთა შორის სა-
ქორწინო ასაკში განსხვავების შემცირებაზე. გასული საუკუნის 80-
90-იან წლებში ძირითადად ერთი თაობის ადამიანები ქორწინდებოდ-
ნენ და ასაკობრივი განსხვავება მათ შორის 5-7 წელს შეადგენდა.

საბჭოთა რეჟიმის გაუქმებამ და ათეისტური იდეოლოგიის
კრიზისმა მუსლიმთა შორის ისლამური ღირებულებების აღორძინება
განაპირობა. რეისლამიზაცია, როგორც ცნობილია, დარტყმას აყე-
ნებს პირველ რიგში ეთნიკურ ტრადიციებს და ცდილობს მიაღწიოს
მუსულმანური თემის მაქსიმალურ უნივერსალიზაციას შარიათის
ნორმათა ჩარჩოში. ამდენად თუ ეს პროცესი გაღრმავდება, მოსა-
ლოდნელია, რომ საქორწინო ასაკმა ქვემო ქართლის მაჰმადიან მო-
სახლეობაში თანდათან დაიწიოს, შესაბამისად გაიზარდოს ასაკობ-
რივი განსხვავება მექორწინე წყვილში.

ბელგა და ნიშნობა

მექორწინეთა მშობლების შეთანხმების შემდეგ ტრადიციულ
საქორწინო ციკლში იყო ბელგის – „ბარგა“ [barg] ალება და ნიშ-
ნობა.

საქორწინო მოლაპარაკებათა პირველ ეტაპზე (შერჩევა, გა-
კითხვა) აქტიურობას ქალები იჩენდნენ, შემდგომში საქმეში მამაკა-
ცები ებმებოდნენ. საპატარძლოს სახლში მიდიოდნენ გაუის მამა, ბი-
ძები ორივე მხრიდან და სიძე. დიდი ყურადღება ექცეოდა, რომ ეს
დელეგაცია სოლიდური შემადგენლობის ყოფილიყო, რათა საპატარ-
ძლოს მხარეს უარით არ გამოესტუმრებინა. ანდაზის თანახმად

„ცხენის საყიდლად ახალგაზრდები უნდა წავიდნენ, ქალის სათხოვნად კი მოხუცები“. თავის უახლოეს ნათესავებს ეძახდა ქალის მამაც. აქ დაუპატიჟებლობას ახლო ნათესავები დიდ შეურაცხყოფად მიიჩნევენ და ასეთი პირი, როგორც წესი, ნიშნობა-ქორწილზე აღარ მივიდოდა.

ბელგაზე ვაჟის ნათესავებს სარძლოს ოჯახში მიჰქონდათ ტკბილეული და საჩუქრები: აბრეშუმის ქლადაი, ოქროს ნივთები და ა.შ., რომელთაც მაგიდაზე აწყობდნენ, ზოლო დამხვდურები ჩაის მიართმევდნენ. იმ შემთხვევაში თუ ქალის ოჯახი ქორწინებაზე თანხმობას განაცხადებდა სასიძოს ნათესავები ჩაის, ზოლო დამხვდურები მათ მოტანილ ტკბილეულს შეექცეოდნენ. თუ მოლაპარაკება არ შედგება არც ერთი მხარე არ მიეკარება სუფრას. ამ დროს ზდება შეთანხმება ყალიბის ოდენობაზე, მომავალ ნიშნობასა და ქორწინებაზე. ეს რიტუალი მხარეთა შორის შეთანხმების პირველ პრეცედენტს წარმოადგენს და მცირე ნიშნობასაც უწოდებენ. მუსლიმური ქორწინების მნიშვნელოვან მატერიალურ წინაპირობას წარმოადგენს საქორწინო გამოსასყიდი „ყალიბი“

ყალიბი ქვემო ქართლის მუსლიმებში აუცილებლად მიიჩნევა. მისი ოდენობის შესახებ მხარეები ბელგის დროს უნდა შეთანხმებულიყვნენ, ზოლო ნიშნობაზე უკვე ქალის ოჯახისათვის მიეტანათ. „აქვე მოილაპარაკებენ ფულზე, ხშირად ეს დავის საგნად იქცევა, რადგან ქალის მხარე ცდილობს თანხა გაზარდოს. ეს ფული ნიშნობაზე უნდა მოიტანონ, თუ არა, გოგოს ოჯახი საჩუქრებს არ მიიღებს. თუ ამის საშუალება არ გაქვს, მაშინ ჩემ შვილს როგორ აცხოვრებო.“

ნიშნობა

შემდეგი ეტაპი საქორწინო ციკლში არის ნიშნობა. ქვემო ქართლის აზერბაიჯანელთა ყოფაში სრულწლოვანი წყვილის ნიშნობის გარდა დღემდე გვხვდება ბავშვის დაბადებამდე და აკვანში ნიშნობა [beshik-qertsma].

ნიშნობის რიტუალის აღსანიშნავად, მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი თურქული წარმოშობისაა, XIX საუკუნის აზერბაიჯანულ

გარემოში უფრო გავრცელებული იყო სპარსული ტერმინი — შირინ-ხურონი [shirin-churoni] /აბაგეა, 1964, 184/, რომელიც ამჟამად მთლიანად ჩანაცვლებულია ნიშნობით. საქორწინო ბეჭდის მნიშვნელობის გაზრდის გამო, აზერბაიჯანელებში იხმარება ტერმინი ნიშან-იუზიურ [nishan-juzjur] (ნიშნობის ბეჭედი). კავკასიური ეთნიკური გარემოსათვის (ქართველები, სომხები), ჩვეულებრივი ელემენტების გვერდით, აზერბაიჯანული ნიშნობა ისლამური რელიგიის გარკვეული გავლენით ხასიათდებოდა. ეს განსაკუთრებით მჟღავნებოდა სუფრასა და ტრადიციული ზონჩის შემადგენლობაში ღვინისა და სპირტიანი სასმელების აკრძალვაში, ასევე სასულიერო პირის, მოლას, მონაწილეობაში.

ნიშნობაზე მიიწვევდნენ მოლას და უახლოეს ნათესავებს. სასულიერო პირისათვის ფარდის უკან მდგომ საპატარძლოს (იგი მოლას არ ეჩვენებოდა) ხმამალა და გარკვევით სამჯერ უნდა გამოეცხადებინა ქორწინებაზე თანხმობა. შემდეგ მოლა კითხულობდა ამ ღვინისათვის შესაფერის ლოცვებს და ოფიციალურად აცხადებდა ქალვაჟის სურვილს ერთმანეთზე დაქორწინებულიყვნენ /საფიევი, 1854, 12/. თეორიულად არსებობდა შესაძლებლობა საპატარძლოს ნიშნობის დროს არასასურველი ქორწინება ჩაეშალა, რადგან მოლას არ ჰქონდა მისი ნების საწინააღმდეგოდ წასვლის უფლება, მაგრამ პრაქტიკულად ასეთი შემთხვევის დაფიქსირება ჩვენ ვერ მოვახერხეთ.

შემდეგ იმართებოდა ნიშნობის სუფრა, რომელიც მთლიანად სასიძოს ხარჯით მზადდებოდა. აუცილებელი იყო ტკბილეული და ცხვრის ხორცი. როგორც ს. ალიევამ გვამცნო, ადრე ნიშნობაზე სპირტიანი სასმელები არ შეიძლებოდა (XX ს. 30-იან წლებამდე), მოგვიანებით, XX ს-ში რელიგიური ფაქტორის შესუსტების პარალელურად ეს ატრიბუტები აზერბაიჯანულ ნიშნობაშიც გამოჩნდა. „ჩემს ახალგაზრდობაში, როდესაც სუფრა გაიშლებოდა უკვე სპირტიან სასმელებსაც მოითმანდნენ ხოლმე. ამჟამად სუფრა მეტად მრავალფეროვანია. ყველაფერი დასაშვებია ღვინის ხორცის გარდა.“ ამბობს იგი. თუმცა, ბოლო ხანებში შეიმჩნევა ალკოჰოლური სასმელების შეზღუდვის ტენდენცია.

ნაწილობრივ შეიცვალა ნიშნობის რიტუალში სასიძოს და საპატარძლოს იზოლაცია. თუ XX საუკუნის 80-იან წლებამდე საპატარძლო მხოლოდ ქალებს შეეძლოთ ენახათ, იგი ნიშნობის რიტუა-

ლის მსვლელობისას საქალებო განყოფილებაში იმყოფებოდა, ზოლო სასიძო ნიშნობას არც ესწრებოდა. XX სუკუნის ბოლოსთვის ცალკეულ შემთხვევაში (უფრო ქალაქად), მას შემდეგ რაც საპატარძლოს სადღოფლო ტანსაცმლით შემოსავდნენ, იგი რიტუალის დანარჩენ მონაწილეებს უერთდებოდა, აქვე იმყოფებოდა სასიძოც.

ქორწინებამდე რამდენიმე თვით ან დღით ადრე აუცილებელი იყო სასულიერო პირს მკაფიოდ დაეზუსტებინა მხარეების თანხმობა ქორწინებაზე და შეედგინა ქებინი [qeabin], დოკუმენტი, სადაც დაწერილებით იყო აღნუსხული პატარძლის მზითვეის [jehiz] შემადგენლობა და საქმროს მიერ ამ მიზნით გაღებული თანხა, მაჰრი [mahr].

ქებინი

შარიათის მიხედვით მუსლიმური ქორწინების უმნიშვნელოვანეს ეტაპს წარმოადგენს სასულიერო პირის მიერ მისი ოფიციალურად გაფორმება – ქებინი, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა საოჯახო ქონების გაყოფისა და მეუღლეთა გაყრის შემთხვევაში. ეს აქტი მოგვიანებით სამოქალაქო რეგისტრაციით შეიცვალა, თუმცა, რიგ შემთხვევებში, მუსლიმები მამჩის ბოუროს საერთოდ უვლიდნენ გვერდს და აღარც ქებინის გაფორმებას ახდენდნენ.

ქებინში დაფიქსირებულია ქორწინების პირობები და საშუალო ფულის - მაჰრის – რაოდენობა. რადგანაც მაჰრი ყალიბის ნაწილი იყო და მას საქმროს ოჯახი იხდიდა, დოკუმენტის შედგენისას საპატარძლოს მხარე ცდილობდა, ქალის ინტერესების დაცვის მიზნით, თანხა გაეზარდა. მართალია, შარიათი მაჰრის მინიმალურ და მაქსიმალურ რაოდენობას არ განსაზღვრავდა, მაგრამ ტრადიციის თანახმად ეს თანხა მზითვეის ღირებულებაზე ნაკლები უნდა ყოფილიყო. ეს ინსტიტუტი ქალის ერთგვარ დაზღვევას წარმოადგენდა ქმართან გაყრის შემთხვევაში. ქებინის ძალით იგი, ამ შემთხვევაში, უსახსროდ არ რჩება და შეუძლია ქმრის ოჯახს მოსთხოვოს დოკუმენტში ფიქსირებული ქონება /გულიევი, 1985, 140/.

ქებინის გარეშე ქორწინება არ შედგებოდა. ქალის მოტაცების შემთხვევაში პირველ რიგში ქებინს შეადგენდნენ და შეიძლებოდა

ქორწილი სულაც არ გადაეხადათ. ამ დოკუმენტის შედგენამდე ქალი ქმრის სახლში სტუმრად ითვლებოდა /ბაბაევა, 1964, 178/.

მუსლიმურ საზოგადოებაში მამაკაცის განუსაზღვრელი ძალაუფლების პირობებში ოჯახის დაშლის შემთხვევაში იშვიათი გამოწვევის გარდა ცოლი თითქმის ვერაფერს ღებულობდა. მუსლიმური სამართლის ნორმებით არსებული გაყრის ოთხი სახეობიდან ორი - მამაკაცს უფლებას აძლევდა ცოლისათვის გაყრის საფასურად საჩუქარი ხაალ - [haal] ან მუბარათი [mubatat] მოეთხოვა. შარიათის თანახმად ამ საჩუქრის რაოდენობა არ უნდა აჭარბებდეს ქალის მზითევის საერთო ღირებულებას რადგან მას სხვა საკუთრება არ გააჩნია. ქალი საჯაროდ წარმოთქვამდა ფორმულას „უარს ვამბობ მაპრზე, გაათავისუფლეთ ჩემი სული“. ამის მერე იგი პირადად თავისუფალი იყო მაგრამ ქმრის ოჯახიდან რაიმე წილის მოთხოვნა არ შეეძლო /ქერიმოვი, 1978, 102-103; ბაბაევა, 1964, 180-181/.

საველე-ეთნოგრაფიული მასალიდან ირკვევა, რომ საბჭოთა პერიოდში მუსლიმი ღვთისმსახურის მონაწილეობა საქორწინო რიტუალში მეტად იშვიათი გახდა. XX საუკუნის მეორე ნახევარში აშკარად იგრძნობა საკვლევ კონტინგენტში ტრადიციული ქორწინებათა გვერდით თანამედროვე ევროპული სტილის ქორწილების გახშირება. ქ. თბილისში გამოკითხულთა შორის ქებინი ვერავენ ვერ გაიხსენა, ხოლო ქვემო ქართლის მაცხოვრებელ მუსლიმებს მის შესახებ ისევ აქვთ ცოდნა შემორჩენილი, თუმცა გარკვეულად ტრანსფორმირებული სახით. ამ ტერმინის ქვეშ ამჟამად გულისხმობენ გარკვეულ, მაგ. ქალწულობის, ნამუსის და ოჯახის ღირსების შენახვის და ა.შ., ვალდებულებებს. ზოგიერთ შემთხვევაში იგი წარმოდგენილი ჰქონდათ, როგორც მზითევის სია - ქეფინ ჯეჰიზე [qefin jehiz] - და ახალდაქორწინებულთა დარიგება მომავალი თანაცხოვრების შესახებ.

უზუტეს ინფორმატორთა ხსოვნას უფრო მკაფიოდ აქვს შემორჩენილი ქებინის პირდაპირი მნიშვნელობა. გასული საუკუნის დასაწყისში დაბადებული პუსეინ განჯაევ ნუნცალ ოღლის თანახმად მოლა სამჯერ ეკითხებოდა ქალ-ვაჟის წარმომადგენელს თანხმობას და „ჩეფინის“ ქალაღზე მოწმეებს სამჯერ დაასმევინებდა თითის ანაბეჭდებს. მომავალში გაყრის ინიციატორი მხარე ამ ფიცის დარღვევისათვის განსაკუთრებულ გადასახადს იხდიდა. ქალი პირადად

ვერ განაცხადებდა გაყრის სურვილს, ეს უნდა გაეკეთებინა მისი მამის წარმომადგენელს – ბიძას, ძმას და ა.შ. „ჩეფინის“ ქალაქის მოლა მეჩეთში სამ აღსაკალთან ერთად წერდა. უთანხმოების შემთხვევაში მეუღლეების გაყრაშიც იგივე ხალხი მონაწილეობდა. ამავდროულად მთხრობლის მიხედვით, ქებინს საბჭოთა პერიოდში საინტერესო ტრანსფორმაცია განუცდია; მოლის ფუნქცია თანდათანობით სოფლის დეპუტატებმა აიღეს, რომლებიც ხელისმომწერის დროს მექორწინებებს წერილობით რჩევა-დარიგებებს აძლევდნენ. ამრიგად, ქებინმა სრულიად დაკარგა იურიდიული დოკუმენტის მნიშვნელობა.

სტატისტიკური მასალით ირკვევა, რომ თვით აზერბაიჯანში ყოველი თორმეტი ქორწილიდან ხუთი მოდერნიზებული ფორმით (კომკავშირული ქორწილები, რიტუალების სასახლეებში, რესტორნებში და ა.შ.) იმართებოდა /გულიევი, 1985, 133/. ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა სპირტიანი სასმელების მოხმარება და ქალებისა და მამაკაცების ერთად ღზინი, აუცილებლობას წარმოადგენდა მამჩის ბიუროში ხელმოწერის რეგისტრაცია და თითქმის მთლიანად გამოირიცხებოდა მოლას მონაწილეობა.

მზითევი

ქალიშვილისათვის სათანადო მზითევის [jehiz] მომზადებას ოჯახის ღირსების საქმედ მიიჩნევენ, ამიტომ მზითევის ყველა წვრილმანის გარკვევა წინასაქორწინო მოლაპარაკებისას ხდება. მხარეები შეთანხმდებოდნენ გამოსასყიდის, ყალიბის რაოდენობაზე. ქალის მხარე ყალიბის გაზრდას ცდილობდა, ვაჟის მხარე კი – მზითევი ქალის მამის წილის გაზრდას, რადგან მზითევის ნაწილი ქალიშვილის ოჯახის ხარჯებით იყო მომზადებული. ცნობილია, რომ მზითევი ქალის პირად საკუთრებად ითვლებოდა, მაგრამ ქმრის ოჯახში შედიოდა და მის მატერიალურ კეთილდღეობას ხმარდებოდა.

მზითევის მომზადება და წესრიგში მოყვანა ქალიშვილის ოჯახისაგან მნიშვნელოვან მატერიალურ სახსრებსა და დროს მოითხოვდა, ამიტომ მისთვის მზადებას გოგონას მშობლები ხშირად მაშინ იწყებდნენ, როდესაც იგი ჯერ სულ პატარა იყო.

მზითევში შედიოდა — ქვეშაგები, თეთრეული, სპილენძის ჭურჭელი, ძვირფასეულობა და ა. შ. ზოგიერთი სამზითო ნივთი შემკვიდრობითაც გადადიოდა დელიდან შვილზე.

აღსანიშნავია, რომ მზითევის მომზადებაში მონაწილეობას ღებულობდა სასიძოს ოჯახი, რომელიც საპატარძლოს უგზავნიდა მატყლს სამზითო ლოგინისათვის, სპილენძის ჭურჭელს და სხვ. ასევე მზითევს ხმარდებოდა ყალიბის გარკვეული ნაწილიც.

მიუხედავად იმისა, რომ ქვემო ქართლის მუსლიმთა საოჯახო ყოფამ XX ს-ში გარკვეული მოდიფიკაცია განიცადა, ეს მზითევის ინსტიტუტს მხოლოდ იმ ფორმით შეეხო, რომ მზითევისათვის საჭირო ხარჯები გაიზარდა, იგი უფრო მრავალფეროვანი გახდა, შეივსო თანამედროვე კომფორტისათვის აუცილებელი ინვენტარით. დოღო ჰუსეინოვას თანახმად „წინათ დიდი მზითევი არ იცოდნენ. დედაჩემმა საკერავი მანქანა და სამზარეულოს ჭურჭელი მოიტანა.“

უნდა ითქვას, რომ წარსულში, როგორც ტრადიციით მესაქონლე, თურქული მოდგმის ხალხი ამა თუ იმ ნივთია ექცევილებად პირუტყვს იყენებდა და მზითევისა თუ ყალიბის ღირებულებასაც საქონლით ზომავდა. ზოგ შემთხვევაში მათ ამჟამადაც იციან ყალიბის ან მზითევისათვის ცხვრის მიცემა. აღსანიშნავია, რომ საქონლის მზითევში მიცემა ფართოდაა გავრცელებული სხვა მესაქონლე ხალხებშიც, მაშინ, როდესაც მიწათმოქმედთა შორის უფრო მიღებული მიწის მიცემა ყოფილა /ინალ იფა, 1954, 73-74/. როგორც ეტყობა, სწორედ მიწათმოქმედებისათვის მინიჭებული უპირატესობის შედეგია ზემო იმერეთში გავრცელებული შეხედულება იმის შესახებ, რომ ქალიშვილს მამის ოჯახმა სანაშენო ძროხა არ უნდა მისცეს, რადგან იგი ვერ იხეირებს.

აზერბაიჯანელი პატარძლის მზითევის ნაწილს საქმროს ოჯახი აგროვებდა, ძირითადად მათ ევალებოდათ ახალი ოჯახისათვის ავეჯის ყიდვა. გამოსასყიდის იმ ნაწილს, რომელიც მზითევს ხმარდება, ჰქვია - ჯეჰიზ-ფულუ [jehiz-fulu], ანალოგიურ მოვლენას კავკასიის სხვა ხალხებშიც ვხვდებით /ედილი, 1947, 98; ბექაია, 1974, 45; ჭყონია, 1935, 158; ინალ-იფა, 1954, 72/.

პოლიგამიური ოჯახი არაბებში გავრცელებული იყო ჯაჰილიის პერიოდში. ისლამმა ოჯახის ამგვარი ფორმა მართალია დააკანონა, მაგრამ ამასთანავე ერთგვარად შეზღუდა კიდევ. მუსულმანური სამართლით დასაშვებია მართლმორწმუნე მუსულმანს ჰყავდეს მხოლოდ ოთხი ცოლი, თუმცა განსაზღვრული არ არის მხევალთა რაოდენობა. თანამედროვე მუსულმანური სახელმწიფოების უმეტესობის (სირია, ერაყი, ეგვიპტე, იორდანია...) კანონმდებლობა, შარიათის ნორმებიდან გამომდინარე, დასაშვებად მიიჩნევს მამაკაცმა შეირთოს რამდენიმე (ოთხამდე) ცოლი, თუმცა იქვე გათვალისწინებულია გარკვეული მომენტები. მაგ. სირიის საოჯახო სამართლის მიხედვით ქმარმა მეორე და შემდეგი ცოლების შერთვის შემთხვევაში უნდა წარადგინოს სათანადო დოკუმენტი თავისი მატერიალური მდგომარეობის შესახებ, რათა დაამტკიცოს რომ შეუძლია მათი ეკონომიკურად უზრუნველყოფა. იემენის არაბთა რესპუბლიკის კანონმდებლობით მეორედ ქორწინების შემთხვევაში ქმარი ვალდებულია პირველ ცოლს გადაუხადოს გარკვეული თანხა (10 000 რეალი). ამასთანავე, აქ დაშვებულია მხოლოდ ბიგამია, ისიც პირველი ცოლის უნაყოფოების შემთხვევაში. ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანაში, მაგ. ტუნისის რესპუბლიკაში, პოლიგამია საერთოდ აკრძალულია /სიუკიაინენი, 1986, 167-169/.

მცირე აზიაში გამოჩენისა და დამკვიდრების ხანაში (XIII-XIV სს) ოღუზური ტომებისათვის უცნობი იყო პოლიგამიური ოჯახი /გორდლევსკი, 1960, 87/. მართალია, იმ ხანებში მათ ისლამი მიიღეს, მაგრამ მრავალცოლიანობა საოჯახო ყოფაში შედარებით გვიან შევიდა. აღსანიშნავია, რომ ეს ფორმა არ დასტურდება თურქმანულ გარემოში მოგვიანებით შექმნილ ეპიკურ ძეგლში – „დედე ქორქუთის წიგნში“. აზერბაიჯანულ თემში XIX-XX სს დაფიქსირებულია მონოგამიური ოჯახებიც, პოლიგამიურიც და სიგეც (დროებითი ქორწინება) /ბაბაევა, 1964, 178/.

მკვლევართა აზრით მრავალცოლიანობა უფრო სოციალურად პრივილეგირებულ ფენებში არსებობდა, რადგან მძიმე ეკონომიკური პირობები მოსახლეობის უმეტესობას რამდენიმე ცოლის შენახვის საშუალებას არ აძლევდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მატერიალუ-

რი მდგომარეობით ხსნიან ლევირატის ფორმით შემორჩენილ პოლი-გამიის ფაქტებსაც. დაქვრივებულ რძალზე მაზლი ქორწინდებოდა, რათა ქალს თავისი წილი ქონება მამის ოჯახში არ წაეღო /ტული-ევი, 1985, 140; ალი ზადე, 1985, 144/. შარიათით დაშვებულ პო-ლიგამიას გარკვეულწილად ზღუდავდა გათხოვილი ქალის უფლება ქმრისათვის ერუქებინა მაჰრი, იმ პირობით, რომ იგი სხვა ცოლს აღარ შეირთავდა /ქერიმოვი, 1978, 98/.

მრავალცოლიანობის ფაქტები საქართველოს თურქულენოვან მოსახლეობაში, როგორც სოფლად, ისე ქალაქად, საველე-ეთნოგრა-ფიული მასალით საბჭოთა ეპოქაშიც მოწმდება. მთხრობლები ხში-რად იხსენებენ ორი და უფრო მეტი ცოლის შერთვის შემთხვევებს ამა თუ იმ პირის მიერ. მაგ. თბილისში მცხოვრებ ვინმე შახვერ-დოვს XX ს-ის 40-იან წლებში ორი ცოლი და თორმეტი შვილი ჰყოლია; ზოგიერთი მთხრობლის თანახმად მამაკაცს შეიძამდე ცო-ლი შეეძლო შეერთო: „ჩვენში მრავალცოლიანობის შემთხვევები იყო, მამაკაცს შვიდი ცოლი შეუძლია შეერთოს. ყიზილაჯოელ (მარნეულის რ-ნი.) ჯოხარ ყარა ოღლის შვიდი ცოლი ჰყავდა, ორს თავისთან სახლში აცხოვრებდა, დანარჩენებს თავიანთი სახლები ჰქონდათ. ამ ცოლებისაგან მარტო ერთი იყო ზაქსში (მამჩის ბიუ-როში) გატარებული, დანარჩენებს რაიმე საბუთი არ ჰქონდათ, თუმ-ცა მათი ნათესავები ჯოხარას თავიანთ სიძედ თვლიდნენ. ჯოხარა შვიდივეს არჩენდა და მათგან შეძენილი შვილებიც მემკვიდრეობაზე თანაბარი უფლებით სარგებლობდნენ.“ მრავალცოლიანობის შემთხვე-ვები თანამედროვე ყოფაშიც გვხვდება, მაგ. ყიზილაჯოელ ასრათ ჰუსეინოვს ორი ცოლი ჰყავს ერთი მათგანი ყაზანელი თათარია, მე-ორე კი ადგილობრივი მუსლიმი.

შარიათის მიხედვით, მეორე ქორწინების შემთხვევაში ქმარი ვალდებულია პირველი ცოლის აზრი გაითვალისწინოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ქორწინება უკანონოდ ჩაითვლება. ამისთვის მას რაიმე სერიოზული მიზეზიც უნდა ჰქონდეს, მაგ. პირველი ცოლის უნაყო-ფობა, მძიმე ავადმყოფობა და ა.შ. /ქერიმოვი, 1978, 98/. თუმცა სა-ველე მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ ხშირად ქმრები საერთოდ არ ეკითხებოდნენ ცოლს აზრს „უბრალოდ მოეწონებოდა ქალი და დაქორწინდებოდა“, ასეთი დამოკიდებულების გამო ცოლები ზოგჯერ კარგად ეწყობოდნენ ერთმანეთს, ხანაც პირიქით, მათ შორის მწვავე

უთანხმოება იყო. ასეთი უთანხმოების თავიდან ასაშორებლად მამაკაცი მეორე და დანარჩენი ცოლებისათვის უფრო ხშირად ცალკე საცხოვრებელს აწყობდა ხოლმე, თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, იყო მათი ერთ ჭერქვეშ ცხოვრების შემთხვევებიც.

პოლიგამია ფართოდ იყო გავრცელებული თურქეთშიც, მართალია 20-იან წლებში გატარებული ღონისძიებებით სახელმწიფომ აკრძალა მრავალცოლიანობა, მაგრამ არალეგალური ფორმით თურქულ სოფლებში იგი 60-იან წლებშიც არის დადასტურებული /სერებრიაკოვა, 1979, 80-82/. გასული საუკუნის დასაწყისში პოლიგამიურობა მეტად დამახასიათებელი იყო სპარსული საოჯახო ყოფისათვის, სადაც ამ დროისათვის მონოგამიური ოჯახები მეტად იშვიათი ყოფილა /სემიონოვა, 1908, 60/.

მრავალცოლიანობა (უფრო ორცოლიანობა) XX ს-მდე იყო შემორჩენილი საქართველოს მუსლიმურ თემებში – აჭარაში, აფხაზეთსა და პანკისის ხეობაში, ასევე სევანეთშიც – თუმცა აქ ეს მოვლენა, როგორც წესი, უშვილობით ან ქალის აუადმყოფობით იყო მოტივირებული და პირველ ცოლს და მისი მშობლების სახლს მეორე ცოლის შერთვის საკითხის გადაწყვეტაში მნიშვნელოვანი როლი ჰქონდათ მინიჭებული /ბექაია, 1974, 90-91; ხარაძე, 1939, 63; ინალ-იფა, 1954, 147/.

დროებითი ქორწინება

ისლამი კრძალავს უცხო მამაკაცის და ქალის გვერდიგვერდ ყოფნას, თუმცა ყოველდღიურ ცხოვრებაში ეს ხშირად ქმნის ძალზე უხერხულ მდგომარეობას. განსხვავებული სქესის წარმომადგენელი უცხო ადამიანების გარკვეული დროის მანძილზე ერთად ყოფნის გარდაუვალობის გამო მორწმუნეთა შორის ფორმდება დროებითი ქორწინება, რომელიც ზოგჯერ ფიქტიურ ხასიათს ატარებს და მხოლოდ ერთად ყოფნის სანქციას აძლევს უცხო ადამიანებს.

დროებითი ქორწინება შარიათის საოჯახო-საქორწინო შეთანხმების არქაულ ფორმად ითვლება, რომელიც ძირითადად შემოინახა ირანის, ერაყის და სხვა შიიზმის მიმდევრებში /ქერიმოვი, 1978, 95/. როგორც ჩანს, ქორწინების ამ ფორმაში გადმონაშთური სახი-

თაა შემორჩენილი ისლამამდელი ქორწინების ფორმა, როდესაც სასულიერო პირის სანქცირება, რაიმე ვალდებულებების აღება ან შეუღლეთა მემკვიდრეობრივი უფლებების განსაზღვრა ქორწინებისათვის საჭირო არ იყო.

აზერბაიჯანელთა შორის დაფიქსირებული დროებითი ქორწინება „სიგე“, გვხვდება ქალაქის მოსახლეობაშიც და სოფლადაც და ხშირად შემთხვევით ხასიათს ატარებდა. შიიტი მუსლიმები სიგეს მიმართავენ მეტწილად იმისათვის, რომ ქალს უცხო ოჯახში ცხოვრების ოფიციალური უფლება მიეღო, და უცხო მამაკაცებთან ურთიერთობისას რაიმე უხერხულობა არ წარმოქმნილიყო. როდესაც ქალი რაიმე მიზეზით უცხო ოჯახს ესტუმრებოდა, ოჯახის უფროსი, მას სიგეს წესით დააქორწინებდა თავის არასრულწლოვან ვაჟზე, ისე რომ ამ უკანასკნელმა ხშირად არაფერი იცოდა. თანხმობას მის ნაცვლად მშობლები იძლეოდნენ. ამრიგად უცნობი ქალი ოჯახის წევრი მამაკაცებისათვის „მაჰრამა“ ხდებოდა. ასეთი ურთიერთობა როგორც წესი სულ რამდენიმე დღეში ან საათში მთავრდებოდა /ქერიმოვი, 1978, 96/.

სიგე შეიძლება გაფორმდეს მოგზაურობის დროს მამაკაცსა და პატარა გოგონას შორის, რათა გოგონას დედა, რომელიც ამ გზით მამაკაცის სიდედრი ხდება, მორიდების გარეშე გამოელაპარაკოს თანამგზავრს და მიიღოს მისგან დახმარება. ქორწინება ამ შემთხვევაშიც ფიქტიურია და მოგზაურობის დასრულებისთანავე ძალადაკარგულად ითვლებოდა /ბაბაევა, 1964, 181/.

დროებითი ქორწინების შემთხვევაში არ ხდებოდა ქებინის შედგენა, რადგან თვით ქორწინების ეს ფორმა გულისხმობდა მომავალში წყვილის დაშორებას და ცხადია ქმარი მომავლისათვის რაიმე ეკონომიკურ ვალდებულებას არ აიღებდა.

ზოგ შემთხვევაში სიგე არ ატარებდა ფიქტიურ ხასიათს და ქალისა და მამაკაცის ფიზიკურ სიახლოვესაც გულისხმობდა, თუმცა ეს წინასწარ შეთანხმებაზე იყო დამოკიდებული. შარიათის თანახმად, თუ ქალი მამაკაცს პირობას ჩამოართმევს, რომ მასთან სექსუალური ურთიერთობა არ ექნება, მამაკაცი ვალდებულია ეს პირობა განუხრელად შეასრულოს, თუმცა ქორწინება მაინც კანონიერად ითვლება. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ მამაკაცს არავითარი უფლება არ გააჩნია ქალის ქონებაზე და ვერც ქალი მიიღებს რაიმეს

ამ სახის ქორწინებიდან. სიგეს დროს ისევე, როგორც მუდმივი ქორწინების დროს, ქმარს არ შეუძლია 4 თვეზე მეტხანს დატოვოს ქალი. საქორწინო შეთანხმების დროს გათვალისწინებულია, ქორწინების ხანგრძლივობაც, თუმცა მხარეთა სურვილისა და თანხმობის შემთხვევაში შეიძლება მუდმივად იქცეს.

ძალზე ხშირი იყო სიგეს გაფორმება წმინდა ქალაქების მოსალოცად მიმავალ ადამიანთა შორის, რადგან შორ გზაზე ერთად ყოფნა მრავალი დღის განმავლობაში უხდებოდათ განსხვავებული სქესის წარმომადგენლებს. სიგე ფორმდებოდა მაშინაც, როდესაც დაერდომილ მამაკაცს მომვლელად მიუჩენდნენ უცხო ქალს.

დროებითი ქორწინება ყველა ასაკში იყო ნებადართული, მისთვის დაბრკოლებას მხოლოდ ტუბერკულოზის ბოლო სტადია და სულით ავადმყოფობა წარმოადგენდა /ქერიმოვი, 1978, 95; ბაბაევა, 1964, 181/. სამეცნიერო ლიტერატურაში დადასტურებულია სიგეს გაფორმებაში სასულიერო პირის, მოლას, მონაწილეობის ფაქტებიც. აღსანიშნავია, რომ XX ს-ში საკვლევ კონტინგენტში დროებითი ქორწინების ფაქტები აღარ დასტურდება, ამ ფორმის დადასტურება ვერც ჩვენი საველე მუშაობისას შევძელით გასული საუკუნის 90-იან წლებში, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ შარიათის მოთხოვნათა შესრულების მიმდევართა მზარდ ღინამიკას, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ ფორმის ქორწინების რეაბილიტაცია მოსალოდნელია იმდენად, რამდენადაც ფუნდამენტალისტურ მიმდინარეობებში რადიკალურად არის აკრძალული უცხო ქალისა და მამაკაცის ერთად ყოფნა.

ქორწინების შეწყვეტა

საოჯახო ყოფითი ურთიერთობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია ქორწინების შეწყვეტა. ამ ინსტიტუტზე დაკვირვება კარგად გვიჩვენებს ქალისადმი ისლამის დამოკიდებულებას. აღსანიშნავია, რომ გაყრასთან მიმართებაში თანამედროვე ისლამური სახელმწიფოების კანონმდებლობაში შემორჩენილია შუა საუკუნეების კლასიკური ისლამისდროინდელი შარიათის ნორმები, მისთვის დამახასიათებელი მარტივი მიდგომით. შარიათით ცოლ-ქმარის გაყრა არ მოითხოვს განსაკუთრებული ფორმალობების დაცვას. საკმარისია ქმარ-

მა ცოლს სამჯერ გაუმეოროს „შენ ჩემთვის ცოლი აღარა ხარ“ ან „ეფიცავ ალაჰს, შენი ზურგი ჩემთვის არის როგორც ჩემი დედის ზურგი“ გაყრა აღსრულებულად ითვლებოდა.

ფორმალურად გაყრის უფლება ქალსაც გააჩნდა; მაგრამ რეალურად ამ საკითხის გადაჭრა თითქმის მთლიანად ქმარზე იყო დამოკიდებული. შარიათით მამაკაცისათვის გაყრის ერთადერთი პირობა არსებობდა, იგი გონებრივად სრულფასოვანი ადამიანი უნდა ყოფილიყო.

მუსლიმურ სამყაროში გაყრის ოთხი სახეობა არსებობდა: 1. ბაინ 2. რაჯაა 3. ხაალ 4. მუბარატ.

ცოლ-ქმრის საბოლოო დაშორებას წარმოადგენს ბაინი, რომელიც რამდენიმე შემთხვევისას შეიძლება დადგეს. მაგ. შარიათი კრძალავს 9 წლის ასაკამდე ქალის ქორწინებას, მაგრამ თუ ასეთი რამ შემთხვევით მოხდა, მამაკაცი არ დაისჯება, მხოლოდ ვალდებულია გოგონას საბოლოოდ გაეყაროს. ქმარი კარგავს ხანდაზმულ 50-60 წლის ქალთან განშორებისას მისი დაბრუნების უფლებას. ქმარს ვერ დაუბრუნდება ასევე ქალი, რომელსაც რაიმე მიზეზით მასთან ფიზიკური სიახლოვე არ ჰქონია. ყველაზე დამამცირებლად ითვლებოდა სამეზის „ტალაკი“, როდესაც ქმარი წარმოთქვამს ფორმულას „შენ ჩემთვის ცოლი აღარა ხარ“. მომავალში ასეთ წყვილს ოჯახის აღდგენა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუ ცოლი მეორედ სხვა მამაკაცზე იქორწინებს და შემდეგ მას გაშორდება. რადგან ისლამი არ ცნობს ფიქტიურ ქორწინებას, ქმრები ასეთ შემთხვევაში თვითონ ცდილობენ საქმრო შეურჩიონ ცოლს /ქერიმოვი, 1978, 99-102/.

შარიათის თანახმად, გაყრის შემდეგ ქალი მაშინვე ვერ გათხოვდება. აუცილებელია გარკვეული დროის მონაკვეთის „იდდას“ გასვლა, რომელიც სამ თვეს (ე.ი. სამი ციკლი) გრძელდება. იდდას დაცვის მთავარი მიზანია, გაირკვეს არის თუ არა ქალი ფეხმძიმედ. იდდას გასვლად ითვლება ასევე ფეხმძიმობის დასასრული. ქალი თავისუფალია და შეუძლია მყისვე გათხოვდეს, თუ მას გაყრის დღეს შეეძინება შვილი. იდდას დაცვა აუცილებელია ასევე დაქვრივების შემთხვევაშიც. ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში ქალმა უნდა დაიცვას სამგლოვიარო ვადა ოთხი თვე და ათი დღე. ეს პერიოდი იდდასაც მოიცავს. თუ ქალი ფეხმძიმედ არ იქნება, შეუძლია

გათხოვდეს ფეხმძიმობის შემთხვევაში კი გლოვა შეიღოს დაბადებამდე უნდა გააგრძელოს.

მუსულმანური კანონები მკაცრად განსაზღვრავენ ქალის ქცევას იღდას პერიოდში. მას არ შეუძლია ქმრის სახლიდან წასვლა, არა აქვს უფლება რაიმე კონტაქტი იქონიოს ვინმესთან. იღდას პერიოდში ფეხმძიმობის დადასტურების შემთხვევაში ქმარი ვალდებულია ქალის შენახვის ყოველგვარი ზარჯები გაიღოს მის მოლოგინებად, თუმცა ამ ვალდებულებისაგან თავისუფლდება, თუ გაყრა ცოლის ურჩობის გამო მოხდა. იორდანის კანონმდებლობით ფეხმძიმე ქალი ქმრისაგან იღებს გარკვეულ სახსრებს მხოლოდ ერთი წლის მანძილზე. ამავე დროს ზოგიერთ ქვეყანაში თუ ქორწინების დროს მაჰრა არ არის დადგენილი, მაშინ ქმარი ცოლთან სქესობრივი კავშირის დამყარებამდე უხდის მას გარკვეულ კომპენსაციას ე.წ. „მუთას“.

მართალია, ამ წესებმა გარკვეული ტრანსფორმაცია განიცადა, მაგრამ თანამედროვე ისლამურ სამყაროში ისინი დღემდე მოქმედებს. იორდანიაში, სირიაში, ეგვიპტესა და ერაყში ქმარს შეუძლია ცოლთან სამჯერ გაყრა. თუ იღდას პერიოდში იგი ოჯახის აღდგენას მოისურვებს, ცოლის ან მისი მფარველის თანხმობა, საქორწინო პირობისა და მაჰრას ხელახალი გადახდა საჭირო არ არის. ქორწინების აღდგენა ქმარს იღდას გასვლის შემდეგაც შეუძლია, მაგრამ ამ შემთხვევაში ქორწინება უკვე შეწყვეტილად ითვლება. მესამედ გაყრა ქორწინების საბოლოოდ შეწყვეტას ნიშნავს და ამის შემდეგ ოჯახის აღდგენა მხოლოდ მაშინ შეუძლიათ თუ ცოლი სხვაზე გათხოვდება, შემდეგ გაეყრება და იღდას პერიოდი გაივლის /სიუკი-ანენი, 1986, 174-175/. სამგზის ტალაკის წესით განქორწინება გავრცელებული იყო თურქეთშიც. 1917 წ. 28 ოქტომბრის თურქულმა საოჯახო კოდექსმა გაყრის ეს ფორმა შეარბილა, თუმცა პრაქტიკაში მაინც დატოვა. კანონით ქმარს უფლება მიეცა ფორმულა წარმოეთქვა სამჯერ სხვადასხვა დროს, რითაც გამოირიცხა წუთიერი მრისხანების მღგომარეობის გამო ოჯახის დაშლა. ამჟამად თურქეთში ოჯახის გაყრას აწესრიგებს სამოქალაქო სამართალი თუმცა ტალაკის ტრადიცია კვლავ შენარჩუნებულია.

ლევირატის და სორორატის ტრადიცია მეტად გავრცელებულია მუსლიმთა საოჯახო ყოფაში. ქორწინების ეს ფორმა უძველესია და მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხისათვის იყო დამახასიათებელი /კოვალევსკი, 1890, 107/. ბიბლიის მიხედვით, ლევირატი ღვთის ნებად არის მიჩნეული და უზრუნველყოფს გარდაცვლილის შთამომავლობის აღდგენას. მოსეს კანონით, მამაკაცის გარდაცვალებისას მისი ძმა ვალდებული იყო ქერივ რძალზე დაქორწინებულიყო. ასე მოხდებოდა მიცვალებული მამაკაცის თესლის აღდგენა და „აღარ წაიშლებოდა გარდაცვლილის სახელი ისრაელში.“¹ დაბადების 38-ე თავში მოთხრობილ ისტორიაში, ნათქვამია, რომ იუდას ვაჟმა ონანმა უარი თქვა თავის უფროსი ძმის ქერივზე. ამის გამო იგი უფალმა სასტიკად დასაჯა.

გარდაცვლილის თესლის აღდგენა ზორრასტრიზმის მიმდევრებს შორის სრულიად უცხო ქალს ევალებოდა. უცოლო ვაჟის გარდაცვალების შემთხვევაში, მის ოჯახს უნდა შეერჩია შესაფერისი საცოლე, რომელიც ქერივი ხდებოდა და ვალდებული იყო გათხოვების შემდეგ შვილისთვის მიცვალებული ვაჟის სახელი დაერქმია /დოროშენკო, 1982, 80/.

ლევირატის და სორორატის წესი ძველ თურქულ ტომებში უკვე წინაისლამურ ხანაში იყო გავრცელებული. საკმაოდ ხშირად გვხვდება ქორწინების ეს ფორმები საქართველოში მცხოვრებ თურქულენოვან მოსახლეობაში, რასაც მოხრობლები შვილების ბედზე ზრუნვით ხსნიან. ყარაჯაევი ზიადდინ პასან-ოღლის (მარნეულის რ-ნი) თანახმად, როდესაც გარდაცვლილი ძმის ქერივი მაზლზე ქორწინდება, ძმისშვილები მისი შვილები ხდებიან და მემკვიდრეობაც დანარჩენი შვილებს თანაბრად ეკუთვნით. დაბრკოლებას არ წარმოადგენს მაზლის ცოლიანობა, მას შეეძლო რძალი მეორე ცოლად შეერთო. ქმრის ოჯახის დატოვების შემთხვევაში კი ქერივი შვილებს თან ვერ წაიყვანს, თუმცა საოჯახო ქონებიდან გარკვეული წილი და მზითვეი მას ეკუთვნის.

აზერბაიჯანულ სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით XX ს-ის მეორე ნახევრისათვის ლევირატისა და სორორატის ფაქტები ერთეულების სახითაა გვხვდებოდა. მას წარსულის მაგნე გადმონაშ-

თად თვლიდნენ და გაქრობის პირას მდგარ ჩვეულებათა რიგში აყენებდნენ. მეცნიერთა აზრით, მოსახლეობის კულტურისა და ცხოვრების საერთო დონის ამაღლებამ საფუძველი გამოაცალა ამგვარ ქორწინებას /გულიევი, 1985, 140; ბაბაევა, 1964, 181-182/. თუმცა, ამ შემთხვევაში ითვალისწინებენ შარიათის ნორმების გამოდევნას საბჭოთა საერო კანონმდებლობით და სახელმწიფო ინსტიტუტების ძლიერ ზეწოლას ე.წ. მავნე ტრადიციებზე.

საბჭოთა რეგისტრაციის სისტემა ქორწინების აღნიშნულ ფორმებს არ ცნობდა, ამის გამო სტატისტიკური მონაცემები მოკლებული იყო სიზუსტეს. საველე ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ბაღდიზის (ცოლის დის) თხოვა და მაზლზე დაქორწინება ფართოდ იყო გავრცელებული XX საუკუნის ბოლოსაც. თუ მრავალცოლიანობის შემთხვევებს იშვიათად იხსენებდნენ, ლევირატი და სორორატის შესახებ თითქმის ყველა ჩვენი რესპონდენტი გვაწვდიდა ინფორმაციას. უნდა ითქვას, რომ ამ საკითხზე მსჯელობისას ისინი გარკვეულ უზერხულობას განიცდიდნენ, რადგან იცოდნენ რომ მეზობელი ქრისტიანები ასეთ ურთიერთობებს გარყვნილებად აღიქვამდნენ, მაგრამ იქვე ასაბუთებდნენ ქორწინების ამ ფორმის უპირატესობას და ჩამოთვლიდნენ მის დადებით მხარეებს. უკანასკნელ ხანებში ნეოისლამისტური ტენდენციების მომძლავრებამ ზემოთხსენებული ფაქტები კიდევ უფრო გააზშირა.

ქვრივ მამაკაცს ცოლისდაზე ქორწინების უფლება ჰქონდა, მაგრამ არსებობდა გარკვეული შეზღუდვა; ცოლისდა აუცილებლად თავისუფალი უნდა ყოფილიყო მაშინ, როდესაც მრავალცოლიანობის დაშვების გამო, ასეთი შეზღუდვა არ ვრცელდებოდა ლევირატზე. ს. ვალიევამ გვიაზო, რომ მისი ძმა გაგიჟდა და ცოლი გაშორდა (რაც შარიათით დაშვებული იყო). ამ დროს ქალს და გარდაეცვალა და დის დედამთილის ინციატივით იგი დაქვრივებულმა სიძემ შეირთო. სორორატის შემთხვევაში აუცილებელი იყო ქალის მამის თანხმობა. თუ სიძე კარგი ავტორიტეტით სარგებლობდა, ოჯახის მიმართ გულისხმიერი იყო, მაშინ სიძამრი მეორე ქალიშვილსაც აძლევდა ცოლად, რადგან კარგი მოყვრების დაკარგვა არ სურდა. თუ სიძე არ მოსწონდა, მაშინ მას უარს ეუბნებოდა.

როგორც ლევირატის დროს, სორორატის შემთხვევაშიც მოვლენას გარკვეული მორალური გამართლება ჰქონდა. დეიდა ობოლ

დისშვილებს უფრო კარგად გაზრდიდა და მეტ გულისხმიერებასაც გამოიჩინდა მათ მიმართ.

ზემოთ აღნიშნულის გარდა, ლევირატსა და სორორატს მატერიალური ფაქტორიც განაპირობებდა. ოჯახი დაინტერესებული იყო ქვრივი რძლის წასვლით მზითვეი და მუშახელი არ დაეკარგა, ხოლო მეორე შემთხვევაში, დაქვრივებული მამაკაცი ყალიბის ხელმეორედ გადახდისაგან თავისუფლდებოდა, თუ საკუთარ ცოლისდას შეირთავდა.

ლევირატის შემთხვევა სორორატზე უფრო მრავლად გვხვდება. მთხრობლები მართალია დაკონკრეტებას ერიდებიან, მაგრამ მაზლზე დაქორწინების უამრავ შემთხვევას იხსენებენ, რაც მათი განმარტებით მზითვეის და ყალიბის გამო ხდებოდა. როგორც ითქვა დაქვრივებულ ქალს ოჯახიდან წილი ეკუთვნოდა, მიჰქონდა თავისი მზითვეი, ამავე დროს დაკარგული იყო ყალიბი. კარგ მეოჯახე ქალს, განსაკუთრებით მაშინ თუ მას შვილიც ჰყავდა, ოჯახიდან არ გაუშვებდნენ. თუ მაზლი არ ჰყავდა, ქმრის ბიძაშვილზე ან შორეულ ნათესავზე დააქორწინებდნენ, ისე რომ ასაკობრივ სხვაობას არავითარ ყურადღებას არ აქცევდნენ.

იმ შემთხვევაში თუ ყალიბი მეტნაკლებად გადახდილი და ნიშანი მიტანილი ჰქონდათ, მაშინ ლევირატის და სორორატის წესი დანიშნულებზეც მოქმედებდა. სოფ. ყიზილაჯოში (მარნეულის რ-ნი) ახლად დანიშნული ვაჟი ავღანეთში დაღუპულა, ქალიშვილი მის ოჯახს არავისთვის დაუწებებია და შინმოსვლეულის ძმაზე დაუქორწინებია. დანიშნულებზე მოქმედებდა სორორატის წესიც. ჩვენ დავაფიქსირეთ შემთხვევა, როდესაც დანიშნულმა ვაჟმა გარდაცვლილი საცოლის ნაცვლად მისი და შეირთო ცოლად.

ლევირატისა და სორორატის არსებობა დაფიქსირებულია თითქმის ყველა მუსლიმან ხალხში /გვიაზაროვი, 1884, 40; კისლიაკოვი, 1969, 92-95; სუხარევა, 1978/. ნიშანდობლივია, რომ ამ ინსტიტუტის მატერიალურ ფაქტორთან კავშირის პირდაპირი დასტურია ყაზახურ საოჯახო ყოფაში უმკაცრესად დაცული წესი. ძმის გარდაცვალების შემდეგ მისი ქვრივი მთელი უძრავ-მოძრავი ქონებითა და შვილებით მაზლის საკუთრება ხდებოდა. თუ ქვრივი ქალი გათხოვებას არ აპირებდა მას ვერავინ შეაწუხებდა, ხოლო თუ უცხოზე გათხოვებას მოისურვებდა, ახალი ქმრის ოჯახი ვალდებული

იყო გარდაცვლილი ქმრის ოჯახისათვის დაუბრუნებინა მის ყალიძში გადახდილის შესაბამისი თანხა /აგრიმბაევი, 1978, 94-96/.

ყირგიზეთში ქმრის გარდაცვალების შემდეგ თუ ქალის მამა ყალიძს მთლიანად არ დაუბრუნებდა სიძის ოჯახს, ქერივზე მისი მაზლი დაქორწინდებოდა. ქერივ მამაკაცს ყოველგვარი ყალიძის გარეშე შეუძლო გასათხოვარ ცოლისდაზე ქორწინება. უდიდეს სირცხვილად ითვლებოდა დაქერივებული ქალის ოჯახიდან გაშვება თურქმენებში /კისლიაკოვი, 1969, 92-94/.

მიუხედავად იმისა, რომ ლევირატი და სორორატი მიუღებელია დღევანდელი ქართული ყოფისთვის და საეკლესიო სამართალითაც იყო აკრძალული /სამართალი კათალიკოსთა, 1970, 393-397; ხარაძე, 1939, 70-72/, როგორც ჩანს, გვიან შუა საუკუნეებამდე ცალკეული ფაქტები გვხვდებოდა საქართველოს მთაში და, ისლამის გავლენით, ბარშიც (ქართლსა და კახეთში) /ბაგრატიონი, 1973, 583/. ლევირატისა და სორორატის შემთხვევები დაფიქსირებულია საქართველოს ყველა მუსლიმურ თემში (აჭარა, მესხეთი, აფხაზეთი) /სახოკია, 1985, 243/. თ. სახოკიას მიხედვით ამგვარი ქორწინების ძირითად მიზეზს აჭარელთა შორის ქალის მზითვის ქმრის ოჯახში დატოვების სურვილი წარმოადგენდა. თუმცა მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ასეთ შემთხვევებში აუცილებელი იყო ქალის თანხმობა. მაჰმადიან მესხებში ასეთი გამონათქვამიც არსებობდა – იმან იკითხოს ვისაც ცოლი მოუკვდა და ცოლისდა არა ჰყავსო. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღწერილია აფხაზეთში მომხდარი ამბავი, როდესაც ქალი რიგრიგობით ჰყავდა ცოლად სამ ძმას, რაც შემდეგნაირად იყო ახსნილი – ჩვენ არ შეგვიძლია ოჯახიდან ორი მიცვალებული გავუშვათო (გარდაცვლილი მამაკაცი და მისი ქერივი) /ინალიფა, 1954, 148-149/.

ეროვნებათშორისი ქორწინება

კლასიკური ისლამი სხვა სარწმუნოების მიმდევართან შეუღლებას კრძალავს. შარიათის ნორმების მიხედვით მუსლიმს შეუძლია განქორწინების ერთ-ერთ საბუთად სწორედ ასეთი ქორწინება მოიტანოს. შარიათის ეს დოგმები თავისებური სახითაა ასახული მუს-

ლიბური ქვეყნების თანამედროვე საოჯახო კანონმდებლობაში. არაბული ქვეყნების – სირია, იორდანია, ერაყი... სამართლის მიხედვით ქორწინება მუსლიმსა და სხვა სარწმუნოების მიმდევარს შორის არაკანონიერად ითვლება. იემენის კანონებით კი მუსლიმ მამაკაცს საერთოდ ეკრძალება რწმენისაგან განდგომილ ქალთან დაქორწინება /სიუკიანენი, 1986, 169-170/.

მუსლიმური სახელმწიფო კანონმდებლობის ამგვარი დამოკიდებულება მნიშვნელოვან ინოვაციას წარმოადგენს, რადგან ქალი სამართლის სუბიექტად არის აღიარებული და მის რწმენას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება. შუა საუკუნეებში მუსლიმური სამართალი თითქმის მთლიანად უგულებელყოფდა ამ მხრივ ქალის პიროვნებას, მას არ ნათლავდნენ. თუმცა შარიათის მიხედვით ქალს გაყრის უფლება ენიჭება იმ შემთხვევაში თუ მისი მეუღლე ისლამს განუდგება, გახდება „მურდალი“ [murdal] ე.ი. განდგომილი.

შარიათის ამგვარი მოთხოვნები საკმაოდ ძლიერად აქვს შესისხლხორცებული ქვემო ქართლის მუსლიმურ მოსახლეობას, რაც ენდოგამიის განმტკიცების მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს. ნეგატიურად აღიქმება შერეული ქორწინება, განსაკუთრებით ხანდაზმულებში. ამ მიმართებით მეტად თავისებური დამოკიდებულება ჩამოყალიბდა, რომელსაც ს. ვალიევა შემდეგნაირად გადმოგვცემს – „სხვა რჯულთან ჩვენი მამაკაცის დაქორწინება მაღლია, რადგან იგი გათათრდება და თათარ შვილებს გაზრდის, ზოლო ჩვენი ქალიშვილი სხვაზე არ გათხოვდება, წესი არ არის“.

მუსლიმი მამაკაცის (თათრის) სხვა სარწმუნოების მიმდევარ ქალთან დაქორწინება საკმაოდ ხშირად გვხვდება ქვემო ქართლში. საკმაო მასალა გვხვდება მათი ქართველ, რუს, სომეხ და ბერძენ ქალებთან შეუღლების შესახებ, მაშინ როდესაც ქრისტიან მამაკაცზე „თათრის“ გოგოს გაყოლას დიდ უბედურებად მიიჩნევდნენ „მოკლავ და არ გაეყოლებო“. ჩვენ მხოლოდ ერთი ასეთი ფაქტის დაფიქსირება შევძელით, სოფ. ასურეთში (თეთრიწყაროს რ-ნი) რაჭველ კაცს აზერბაიჯანელი ჰყოლია ცოლად. ანალოგიური მასალა გვხვდება მესხეთში. სოფ. წყალთბილას მკვიდრი ოპანეს ვაჰანიანი იხსენებს, რომ ბავშვობაში მეზობელი თურქის გოგო მოსწოდა, მისი დედ-მამაც თანახმა იყო ქორწინებაზე და პირადად მას ქალიშვილის ოჯახიც არ იწუნებდა, თუმცა მაინც უარი უთხრეს, რისი ერთა-

დერთი მიზეზიც რელიგიური განსხვავება იყო /ჯანიაშვილი, 1992/. იგივე მოსაზრებას ადასტურებს მესხეთის ქართული მოსახლეობაც, მიუხედავად იმისა, რომ არასასურველად ითვლებოდა, მაინც მოკვავთ ცალკეულ ფაქტები „თათრებს“ რომ ქრისტიანები შეურთიათ, საპირისპირო შემთხვევებს კი თითქმის ვერავენ იხსენებს.

ურბანიზაციის მაღალმა ინტენსივობამ და სამოცდაათწლიანმა ათეისტურმა გარემომ მხოლოდ მცირეოდენი გავლენა იქონია ამ დამოკიდებულებაზე და ქალაქებში მუსლიმი ქალის სხვა სარწმუნოების წარმომადგენელზე დაქორწინების ერთეული შემთხვევები მაინც ფიქსირდება, რასაც მზარდი რეისლამიზაციის პროცესში კიდევ უფრო კლების ტენდენცია გააჩნია.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქვემო ქართლის მუსლიმურ მოსახლეობაში შარიათის ნორმებით განპირობებული, მრავალცოლიანობის, სისხლით ნათესაებს შორის ქორწინების, ლევირატის და სორორატის არსებობა დანარჩენ მაცხოვრებლებში (ქართველები, სომხები, ბერძნები) მთელი რიგი ნეგატიური სტერეოტიპების ჩამოყალიბებას განაპირობებს.

გაჩირთმა — მოტაცებითი ქორწინება

მოტაცებითი ქორწინება ჯერ კიდევ ეთნოლოგიის ფუძემდებლურ ნაშრომებში დაუკავშირდა პატრიარქალურ ოჯახსა და ტრადიციულ საზოგადოებას /მორგანი, 1934, 210/. ჩვენს საკვლევ კონტინგენტში უკანასკნელ ხანებამდე შემორჩენილი ქორწინების ამგვარი წესი, რომელიც გარკვეულად განსხვავდება კავკასიის ქრისტიან ხალხებში გავრცელებული ანალოგიური მოვლენისაგან და შარიათის ნორმებისაგან განპირობებულ ცალკეულ ნიშნებს შეიცავს.

მოტაცებას ხალხი საკმაოდ უარყოფითად ეკიდებოდა და იგი ხშირად კონფლიქტური სიტუაციების შექმნის მიზეზი ხდებოდა. დოღო ჰუსეინოვამ გვიამბო თავისი მამიდის მოტაცების ისტორია, რომელიც XX ს-ის 30-იან წლებში მომხდარა. ქალი თავის ნების საწინააღმდეგოდ მოიტაცეს, მაგრამ მამა მას მაინც არ შეურიგდა. მამინაც კი. როდესაც ახალგაზრდა ქალი გარდაიცვალა, მისი მამა დასაფლავებაზე არ წასულა. ღამით მივიდა შვილის საფლავზე,

მიცვალებული ამოთხარა, თავის სოფელში წაასვენა და დაკრძალა. მთხრობლის გადმოცემით მშობლის ამგვარი საქციელის მიზეზი იყო ქალიშვილის მოტაცებით განცდილი შეურაცხყოფა. ამგვარი დამოკიდებულება ტიპურია მუსულმანური ადათისათვის. ს. ეგიაზაროვის გადმოცემით ქურთებში თუ ქალი მისი ნების საწინააღმდეგოდ მოიტაცეს და მღევარმა მიუსწრო, მომტაცებელი სასიკვდილოდ იყო განწირული, ხოლო თუ მოტაცება ქალის თანხმობით მოხდა, არც მას დაინდობდნენ, ორივეს მოკლავდნენ, ცხედრებს იქვე გზის პირას დაასაფლავებდნენ დაუტირებლად და გამვლელები ასეთ საფლავებს ქვებს ესროდნენ /ეგიაზაროვი, 1884, 50/.

მოგვიანებით, ასეთი კონფლიქტების მოწესრიგება სასამართლოს დაეკისრა. გასული საუკუნის პერიოდიკაში გვხვდება მონაცემები, როდესაც მოტაცების საქმეს სასამართლო განიხილავდა. ამის მაგალითია შეიხ მამედის საქმე, რომელმაც თავისი ლაშაზი მეზობელი მოტყუებით მოიტაცა. მიუხედავად იმისა, რომ პატივყრილი ქალი მოგვიანებით ქორწინებას დათანხმდა, შეიხ მამედის წინააღმდეგ პოლიციამ საქმე მაინც აღძრა და მოძალადე სასჯელისაგან მხოლოდ სიკვდილმა იხსნა /ახალი მიმოხილვა, 1901, 5775/.

მოტაცებითი ქორწინების შემდეგ საქმეში ჩაერეოდნენ ხოლმე გავლენიანი პირები და მხარეები რიგდებოდნენ. ხშირად ქალის მხარე წინააღმდეგობას ვეღარ სწევდა, რადგან მონატაცებ ქალს კარგი ოჯახი აღარ ითხოვდა. ჩვენი მთხრობლის, ნიზან ჰუსეინოვის თანახმად, თუ ქალი სუფთად არის (ქალწულია) სახლში აბრუნებენ, მაგრამ ეს იშვიათად ხდება, ამბობენ რაც არის არის, დარჩესო.

აღსანიშნავია, რომ მოტაცების მიუხედავად ვაჟის მხარე ცალკეული წინასაქორწინო რიტუალების შესრულებას აუცილებლად მიიჩნევდა. ს. ვალიევას გადმოცემით (იგი თავად მოიტაცეს ახალგაზრდობაში) იგი მოტაცებისთანავე მაზლის ცოლს წაუყვანია აბანოში გასასინჯად. ე.ი. მომტაცებელი ცდილობდა ქალი შეძლებისდაგვარად შეემოწმებინა რაიმე დაფარული ფიზიკური ნაკლი ზომ არ ჰქონდა და, თუ რაიმეს აღმოაჩენდა, მას უკან დააბრუნებდნენ.

თურქულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ქალის მოტაცება ასევე მრავალ წინააღმდეგობასთან არის დაკავშირებული. ქალის იძულებით წაყვანის შემთხვევაში საქმეში, როგორც წესი ხელისუფლების ორგანოები ერევიან და მომტაცებელს მკაცრი სასჯელი ემუქ-

რება. არის შემთხვევები, როდესაც საქმე დაპატიმრებითაც სრულდება. ვაჟის მხარე ცდილობს ქალი დაითანხმოს, რადგან ასეთი სკანდალის შემდეგ მას გათხოვება გაუჭირდება. შერიგების შემთხვევაში საქორწილო რიტუალიც ეწყობა, მაგრამ მას ჩვეული საზეიმო ელფერი აღარ აქვს. თუ მოტაცება გოგონას თანხმობით იყო მომხდარი, ქალის ოჯახსაც საკმაო პრობლემები ექმნებოდა, რადგან ძალზე მცირე ყალიბს იხდიდნენ. ქალის მხარე ასევე კარგავდა უფლებას ქორწილის მოწყობასთან დაკავშირებით თავისი პირობები ეკარნახა ვაჟის ოჯახისათვის. ამიტომ მოტაცების შემთხვევებში, როგორც წესი, შედარებით პატარა ქორწილით კმაყოფილდებოდნენ /სერებრიაკოვა, 1979, 111-115/.

მოტაცებითი ქორწინების შედეგად წარმოქმნილი მორალური და ეკონომიკური წინააღმდეგობები ნათლად ჩანს აჭარის სინამდვილეში. აჭარაში ქალის წაგვრა მიღებული ჩვეულების დარღვევად და სოფლის უხუცესთა შეურაცხყოფად ითვლებოდა, რის გამოც საქმე ხშირად მკვლელობამდეც მიდიოდა. შერიგების შემთხვევაში სასიამაორო მომტაცებელს შესარიგებელ თანხას, „დასარიგებელს“ სთხოვდა, რასაც შემდგომში საკუთარი შეხვლულებისამებრ ხარჯავდა ოჯახში ან ქალის მზითვის მოსამზადებლად. იყო შემთხვევები, როდესაც მოტაცებულ ქალს მღევრები უკან აბრუნებდნენ და ვაჟი ქალის მშობლებთან წესის დაცვით მიაგზავნიდა შუამავლებს. ამ შემთხვევაში უფრო ადვილად აღწევდნენ თანხმობას. საქმე ადვილდებოდა იმის გამო, რომ მონატაცებ ქალს ქერივის ან „ნაკლების“ მეტი არავენ შვირთავდა /ბეჟია, 1974, 52-54/.

ანალოგიური დამოკიდებულება მოტაცებითი ქორწინების მიმართ დამოწმებულია საქართველოს სხვა რეგიონებშიც /ითონიშვილი, 1960, 178-179; ინალ-იფა, 1954, 47-48/.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საკვლევ კონტინენტში მოტაცება ზოგჯერ მხარეთა შეთანხმების შედეგად ხდებოდა, რადგან ამის შემდეგ საჭირო აღარ იყო ხალხმრავალი ქორწილის გადახდა და სხვა ხარჯების გაღება. ასეთ შემთხვევაში ქალი ქებინის რიტუალამდე ქმრის სახლში სტუმრად ითვლებოდა.

აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის მომენტიც, რომ მუსლიმები ქორწინების ან სექსუალური კონტაქტის დამყარების მიზნით იტაცებდნენ სხვა რელიგიის წარმომადგენელ ქალებს. ასეთი

მოვლენები მეტად გავრცელებული იყო მესხეთში. როგორც ვალერიან ზედგენიძე ამბობს: „იცოდნენ თათრებმა ქართველი ქალების მოტაცებაც, რასაც თალანი ეწოდება.“

რეისლამიზაციის პირობებში ისლამი განსაკუთრებით იჭრება ოჯახის შექმნის და მის წევრთა ურთიერთობის რეგლამეტირების საკითხებში. ცნობილი შიიტი ღვთისმეტყველი საიდ მუჯაბა რუქნი მუსავი ლარი კარგად გადმოგვცემს ისლამის დამოკიდებულებას ამ ინსტიტუტის მიმართ: „ოჯახი ესაა თემი მიკროკოსმოსში, ესაა ფესვი საიდანაც ზალხები აღმოცენდებიან. ესაა საზოგადოების ძირითადი ერთეული... რაც უფრო ძლიერია მისი სულიერი და მორალური შენობა, მით უფრო საიმედოა მისი სიხარული და ბედნიერება დღევანდელ საგანგაშო, ფეთქებად, შფოთიან ატმოსფეროში“ /საიდი, 1994, 81/. ოჯახის სულიერ და მორალურ შენობად იგულისხმება მუსულმანური სამართლის ნორმების, სუნიისა და ყურანის მოთხოვნათა განუხრელი შესრულება. ლოგიკა ამ შემთხვევაში ნათელია. უმარტივესი სოციალური ერთეულის, ოჯახის, შარიათის ნორმებზე დაფუძნება აუცილებელი პირობაა ისლამური სახელმწიფოს არსებობისა და ფუნქციონირებისათვის. პოლიტიკური ისლამის სახელმწიფოებში უმთავრესი ყურადღება ენიჭება საქორწინო ურთიერთობების მუსულმანური დოგმატიკის მოთხოვნილებებთან სრულ შესაბამისობას და ამ ნორმებიდან მცირეოდენი გადახვევა არა მარტო საზოგადოებრივი განსჯის საგანი ხდება, არამედ – შარიათული სასამართლოს მკაცრი განაჩენის საფუძველიც. მაშინაც კი, როდესაც პიროვნება არ გამოირჩევა რელიგიური მოთხოვნების შესრულებისაკენ სწრაფვით, იძულებულია ანგარიში გაუწიოს არსებულ სიტუაციას და დაემორჩილოს შარიათულ სასამართლოს.

კავკასიის მასშტაბით რეისლამიზაცია მაღალი ინტენსივობით გამოირჩევა ჩრდილო კავკასიის მუსლიმურ თემებში, განსაკუთრებით კი ჩეჩნებში. შეიძლება ეს ვითარება გამოვიყენოთ სხვა მუსლიმურ საზოგადოებებში შესაძლო პროცესების პროგნოზირებისათვის. ჩვენი რესპოდენტი, რუსლან თეფსაევი (43 წ.) ჩეჩენი მებრძოლია, რომელიც 2002 წ. აგვისტოში საქართველოს სახელმწიფო საზღვრის გადმოკვეთისას დააკავეს. რუსლანი თავს არ მიაკუთვნებს ღრმადმორწმუნე მუსულმანების რიცხვს, თუმცა, როგორც ამბობს, იძულებულია ანგარიში გაუწიოს „ვაჰაბიტებს“. თეფსაევმა 16 წლის გო-

გონასთან დაამყარა სქესობრივი კავშირი და შარიათული სასამართლოს შიშით იძულებული გახდა მასზე დაქორწინებულიყო, თუმცა ცოლი სავსებით არ უყვარდა. მალე ჩვენმა მთხრობელმა გადაწყვიტა საბუღალთო ცოლი გაყრის გზით მოემორებინა თავიდან და სიძე დასწამა მას. ისლამის თანახმად „გაყრა მამაკაცის ხელთ არის“, მაგრამ მისი განხორციელება არც ისე ადვილია. „მამაკაცს არ შეუძლია მოიშოროს ცოლი, იძულების გამოყენებით, მისი დაჩაგვრით, განაწყენებით, ანდა ისეთი გზით რომელიც მას (ცოლს) ამორალურ და გახრწნილ ცხოვრებადღე მიიყვანს“ /საიდი, 1994, 81/. როგორც ჩანს, სწორედ ეს გარემოება გაითვალისწინა შარიათის სასამართლომ და „მისსავე სასიკეთოდ“ რუსლანი 40 ჯოხის დარტყმით დასაჯა. ცალკე აღებული ეს ფაქტიც კი საკმარისია იმისათვის, რომ შევნიშნოთ, რაოდენ შორს არის წასული ფუნდამენტალიზმის დამკვიდრება ჩეჩნურ თემში. ზემოთ აღწერილი სიტუაცია რამოდენიმე წლის წინ ჩვეულებითი სამართლით დარეგულირდებოდა და საზოგადოება საუკუნეების მანძილზე მოქმედი ეთიკური ნორმების მიხედვით სრულად განსხვავებულ შეფასებას მისცემდა მას – ქალის გაუპატიურება სისხლის აღების ინსტიტუტის ამოქმედებას განაპირობებდა, საკუთარი ცოლისათვის სიძვის დაბრალება, ტყუილის აღიარება უცხო ადამიანთან (ჩვენთან), სახალხოდ გაჯოხვის განაჩენისადმი საკუთარი ნებით დამორჩილება და ა.შ. კატეგორიულად მიუღებელი იყო კავკასიელი მთიელების თავმოყვარეობისათვის. კავკასიელთა ქცევის ეტიკეტი მთლიანად ადათობრივი სამართლის ნორმებს ეყრდნობოდა, სადაც დიდი ადგილი ეჭირა სტუმართმოყვარეობას, რაინდობას, სისხლის აღებას და ა.შ.

ამრიგად არ გამართლდა ჩეჩენი მკვლელების ჰოჯა აჰმედ ნუხაევის დებულება იმის შესახებ რომ, ვაჰაბიტურ შარიათს, რომელიც მიისწრაფის ღომინანტობა მოპოვოს ადგილობრივ კულტურულ და პოლიტიკურ ტრადიციებზე, ძალზე გაუჭირდებოდა ჩეჩნური ქცევის ეტიკეტში შეჭრა. ამ ვარაუდის გამოთქმის საფუძველს იძლეოდა ის, რომ ჩეჩნური ქცევის ეტიკეტი მთლიანად ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს ეყრდნობოდა, შარიათით კი მხოლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების მხოლოდ ზოგიერთი მხარის (მაგ. საოჯახო-საყოფაცხოვრებო, რელიგიური) მოწესრიგება იყო შესაძლებელი /აკაევი, 1999, 107/.

ქვემო ქართლის აზერბაიჯანულ თემში ისლამის პოლიტიზაციის თვალსაზრისით სრულად განსხვავებული სიტუაციაა, ფუნდამენტალისტური მოძრაობების ინფილტრაციას მრავალი სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორი უშლის ხელს. აღნიშნულის მიუხედავად ოჯახის შარიათის მოთხოვნათა საფუძველზე აგებას იქ უკვე ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს და საბჭოთა პერიოდში სახელმწიფოს მიერ გატარებული მკაცრი ღონისძიებების მიუხედავად თავი შემოინახა საოჯახო სამართლისათვის მიუღებელმა ისეთმა ასპექტებმა, როგორიცაა: მრავალცოლიანობა, დროებითი ქორწინება, სყიდვითი ქორწინება, შედარებით დაბალი საქორწინო ასაკი, საქორწინო ურთიერთობისას ქალის სურვილის გაუთვალისწინებლობა და ა. შ.

§2. რელიგია და ფოლკლორი

წინაისლამური ხანის თურქული ისტორიოგრაფიის სიმწირიდან გამომდინარე ფოლკლორი, განსაკუთრებით ეპიკური ძეგლები, ოლუზური მოდგმის ტომთა სოციალ-პოლიტიკური და ეთნოკულტურული ცხოვრების რეკონსტრუქციის საქმეში მნიშვნელოვან საისტორიო წყაროს წარმოადგენს. განსაკუთრებული ადგილი ამ მიმართებით უჭირავს „დედე ქორქუთის წიგნს“. ამ ეპოსის ზეპირი ვარიანტები, მკვლევართა ერთი ნაწილის ვარაუდით, უნდა შექმნილიყო XI-XIV საუკუნეებში დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, ხოლო წერილობით გაფორმდა XV საუკუნეში. „დედე ქორქუთის წიგნი“ იმდენად პოპულარულია თურქულენოვან ხალხებში, რომ ყველა მათგანი აცხადებს პრეტენზიას მის შექმნაზე /დედე, 1987, 11/. ქვემოთ განხილული მასალის მეორე ნაწილი იქმნებოდა მეზობელ ქრისტიანებთან ურთიერთობის შედეგად ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში შესული იმ დებულებებით, რომელიც იესო ქრისტესა და ღვთისმშობლის ცხოვრებას ეხება.

შუა საუკუნეების თურქული ლიტერატურა მუსლიმურ იდეოლოგიას ეყრდნობოდა, ამიტომ მისი ნიმუშები, როგორც წესი, ემსახურება ისლამურ სივრცეში გაერცელებული კულტურულ-ესთეტიკური ფასეულობების დამკვიდრებას. აუცილებლად ითვლებოდა, რომ ყველა პერსონაჟს გაზიარებული ჰქონოდა ისლამური მსოფლმხედვე-

ლობა, მაგრამ ეს საკმაოდ იშვიათად იყო მიღწეული. ცალკეულ ნაწარმოებებში აღწერილი წეს-ჩვეულებები მრავალ საერთო პოულობას წინაისლამურ შამანიზმსა და ტოტემიზმთან. შამანები ძალზე პოპულარული იყვნენ შუა საუკუნეებში, მათ მიეწერებოდათ მრავალი ჯადოსნური უნარი, რომელსაც მაგიური შელოცვებით აღწევდნენ. შამანის ფუნქციებს დღემდე ასრულებენ აღ. საქართველოში მცხოვრებ მუსლიმ მოსახლეობაში სხვადასხვა ჯურის მოლები. მოლები, სხვათა შორის, XX საუკუნემდე ითავსებდნენ ექიმის ფუნქციასაც, რადგან კონსერვატული საზოგადოება ოფიციალურ მედიცინას არ სცნობდა.

ისლამური იდეოლოგიის პრესში გატარებული მითებისა და გადმოცემათა პერსონაჟები, მართლმორწმუნე მუსულმანებად უნდა ქცეულიყვნენ, ე.ი. უარი ეთქვათ წარმართულ ჩვევებზე, რადგან ნამდვილი მუსლიმი კანონიერად მიიჩნევს მხოლოდ ყურანითა და სუნით რეგლამენტირებულ ცხოვრების წესს /ვასილევ, 1982, 99/. ამის მიუხედავად, „დღე ქორქუთის წიგნში“ თავისებურად აისახა თურქული მოდგმის ტომების წინაისლამური და ისლამის მიღების შემდგომი პერიოდის ტრადიციები. ეპიკური ნაწარმოების გმირები ასრულებენ ნამაზს, მაგრამ ამავე დროს უარს არ ამბობენ ჯადოქრობაზე, წინასწარმეტყველებასა და სხვა წარმართულ რიტუალებზე. გმირები გამორჩეული იყვნენ არა მუსულმანური რიტუალების სრულყოფილი დაცვით, არამედ ზოგადსააკაცობრიო იდეალებისაკენ სწრაფვაში გამოჩენილი უტეხი ნებისყოფითა და საკუთარი ზალხის ინტერესებისათვის თავდადებული ბრძოლით.

„დღე ქორქუთის წიგნის“ პერსონაჟებს ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ კონკრეტულად სახელდებული სამშობლო. ისინი მოქმედებდნენ საკუთარი ტომის წიაღში, რომელსაც არ გააჩნდა დანარჩენ თურქული წარმოშობის ზალხებთან ერთობის გრძნობა და ერთნაირი სისასტიკით იბრძოდნენ, როგორც „გიაურების“ (ქრისტიანი ქართველები, ბერძნები, სომხები), ისე თურქული ტომების წინააღმდეგ /დღე, 1987/.

„დღე ქორქუთის“ ანალიზი გვიჩვენებს, რომ შუა საუკუნეების თურქული საზოგადოების ღირებულებათა სისტემაში რელიგიასთან ერთად მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ომების, ნადირობის, ლხინის, მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებულსა და სხვა

წინაისლამურ ტრადიციებს. „დედე ქორქუთის წიგნში“ მოცემული ოლუზი ტომების ასტრალური წარმოდგენები დაკავშირებულია თურქების ეთნოგენეზთან. ძველი თურქები და მონღოლები განსაკუთრებულად ეთაყვანებოდნენ ამომავალ მზეს. ოლუზების ეთნარქად მიჩნეულია კაგანი, რომელსაც ექვსი ვაჟი ჰყავდა: კუნი (მზე), აი (მთვარე), ილდაზი (ვარსკვლავი), კოკი (ცა), ვაგი (მთა), თენგიზი (ზღვა). კაგანის თითოეულ მემკვიდრეს ოთხი ვაჟი ჰყავდა. სწორედ ისინი ითვლებიან ოლუზების ოცდაოთხი ტომის წინაპრად. ისინი ღმერთების რანგში არიან აყვანილი და იერარქიულად განლაგებული თურქების წარმართულ პანთეონში. ციურ მნათობთა გაღმერთებული დასახელება ხშირად გვხვდება თურქულ საზოგადოებაში საკუთარ სახელებად. მზისა და მთვარის დაბნელება უდიდეს უბედურებად ითვლებოდა ისლამურ პერიოდშიც, ამ მოვლენების შემდეგ მოღები და ახუნდები საგანგებო ღოცვას აღავლენდნენ ხოლმე /ბარტოლდი, 1964, 393; ბაირამ ალიბეკოვი, 1893, 202/.

ადამიანების ურთიერთობას ცხოველთა სამყაროსთან ფუნქციონალური ხასიათი ჰქონდა, როდესაც თითოეულ პასაჟს განსაკუთრებული მაგიური დატვირთვა ენიჭებოდა და ამდენად ზღაპრულ-მითიურ ფორმას ატარებდა. ცხოველებთან კავშირი (ხშირად სქესობრივიც) ლოგიკურ საფუძველს ამზადებდა გმირის მომავალი გამარჯვებებისათვის, რაც, როგორც წესი, ბოროტი სულებისაგან განთავისუფლებით ან შეყვარებულ წყვილთა ბედნიერი ქორწინებით გამოიხატებოდა /აზერბაიჯანული ზღაპრები, 1987/. ადამიანისა და ცხოველის ქორწინება აუცილებლად განსაკუთრებული თვისებების მქონე გმირის დაბადებით მთავრდებოდა. განსაზღვრულია ცხოველთა გარკვეული წრე, რომელთანაც ადამიანებს კარგი ურთიერთობა ჰქონდათ, რაშიც თურქული ტომების ტოტემური წარმოდგენებია ასახული /დედე, 1987, 8/.

რადგანაც „დედე ქორქუთის წიგნი“ მცირე აზიასა და ამიერკავკასიაში შეიქმნა, მასში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ქრისტიან ხალხებთან ურთიერთობას. ეპოსის გმირები ხშირად ლაშქრობენ გიაურებზე. ნაწარმოებში ხშირად მოიხსენიება „ბაში-არუკი“. მკაფიოდ ჩანს, რომ ქრისტიანებთან პირველი კონტაქტები, რომლებიც ეპიკურ ნაწარმოებში აისახა, მტრული ხასიათის იყო, რის გამოც გიაური ქრისტიანის სტერეოტიპული აღქმა გაიგივებულია

მტერთან. ამდენად საინტერესო ხდება, შეიცვალა თუ არა ეს დამოკიდებულება ქრისტიან მოსახლეობასთან ხანგრძლივი თანაცხოვრებისა და მაჰმადიანობის მიღების შემდეგ და როგორ აისახა ეს ყოველივე ზეპირსიტყვიერებაში. საველე-ეთნოგრაფიული კვლევის დროს ჩვენ დავაფიქსირეთ რამდენიმე ვარიანტი ქრისტეს ცხოვრების შესახებ, რომელიც გაერცელებულია საქართველოში მცხოვრებ თურქულენოვან მოსახლეობაში. ეს მასალა რამდენადმე განსხვავდება ქრისტეს ბუნების ყურანისეული გაგებისაგან და შუა საუკუნეების ისლამური სარწმუნოებისათვის დამახასიათებელი შეუწყნარებლობის ფონზე საკმაოდ კომპრომისულად გამოიყურება. მათში თავისებურადაა ინტერპრეტირებული არა მარტო ბიბლია, არამედ ყურანიც.

მიზნობლების მიხედვით მსოფლიოში სულ 4 ხალხია (რელიგია) – ისლამი, ქრისტიანობა, ბუდიზმი და იუდაიზმი. თითოეულ მათგანს სულიერი წინამძღოლი ჰყავს: მუსლიმებს – მუჰამედი, ქრისტიანებს – ქრისტე, იუდაისტებს – მოსე, ბუდისტებს – ბუდა.

ისლამურ იერარქიაში 26 „ძლიერი“ წინასწარმეტყველია, აქედან 12 საუკეთესო. მათში გამოირჩევა 7 უძლიერესი: ადამი (სეიფ ულლა), ნოე (ნუხ ნამი ულლა), მამა აბრაამი (იბრაჰიმ ხალილ ულლა), მოსე (მოსსოი კაზი ულლა), დავითი, იესო (ისსეი რუხ ილლაჰი), მუჰამედი (მოჰამედ ხაბიბ ულლა). მუჰამედს თვლიან ჩამოთვლილთაგან ყველაზე ძლიერად, რადგან „ძლიერია მისი ადამი და არც ერთი მისი სიტყვა არ დაკარგულა“.

ქრისტეს შობამდე ყველაზე გამოჩენილი წინასწარმეტყველი იყო აბრაამი (იბრაჰიმი), რომელმაც ტაძარი ააგო, იქ სადაც მზე ჩადის. ასეთი რამის გაკეთება, მანამდე ვერც ერთმა მოციქულმა (ადამმა, ნოემ) ვერ შესძლო, რადგან ამ საქმეში ალაჰის შემწეობა არ ჰქონდათ. ესაა პირველი ღვთის ტაძარი, რომელიც აშენდა, როდესაც რელიგიები არ არსებობდა. მასში გამოვლენილია ღვთის ნება და ამიტომ ყველა ადამიანი ვალდებულია მოილოცოს იგი. აქაა ცის ღვთიური კარი, რომლის ერთი ნახევარი ცაშია, მეორე კი ღეღამიწაზე. ოფიციალურ ისლამში ითვლება, რომ აბრაამმა განაახლა ქაბის ტაძარი /ჯაფარიძე, 1995, 13/. ამდენად, ხალხური გადმოცემა სწორედ ამ დებულების თავისებურ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

მოციქულთა იერარქიაში მეტად საინტერესოა ე.წ. ლაკაბი. მაგ. იესო მოიხსენიება „ალლაჰის სულად“, მუჰამედი – „ალლაჰის

შეყვარებულად“. ორთოდოქსული ისლამი იესოს მარიამის შვილად აღიარებს, იგი ღმრთისაგან წარმოგზავნილია, მისი სიტყვაა ღვთისაგან მომდინარე სული“ /ყურანი, 1990, IV სურა 169/ რჩეულია მთელი იმრამის (მარიამის ქმრის) საგვარეულო. ყურანში ნათქვამია, რომ იესო ალლაჰთან დაახლოებული ერთი მოციქულთაგანია, ე.წ. „შუვარაბუნი“, რომელიც გარდაცვალების შემდეგ ღმერთთან ამაღლდა. ასეთი პატივი მუჰამედის გარდა არც ერთ მოციქულს არ ღირსებია. ალლაჰი თვითონ დაპირდა ქრისტეს, რომ დასჯიდა ყველას, ვინც მისი მოძღვრება არ იწამა /ყურანი, 1990, IV ს. 42, 47, 48, 49, 50/.

ფოლკლორულ მასალაში ასახულია მარიამის უბიწოების ღოგმა, თუმცა იგი ზღაპრული ბურუსითაა მოცული და თითქმის არაფერი აქვს საერთო ქრისტეს ჩასახვისა და შობის შესახებ სახარებისეულ ვარიანტთან. გადმოცემაში მთავარ როლს თამაშობს უცნობი მოხუცისაგან მარიამისათვის მიცემული ვაშლი და ყვავილი. ვაშლის შეჭმისა და ყვავილის დაყნოსვის შემდეგ მარიამი დაფეხმძიმდა. ნაყოფი დაბადებამდე მუცლიდან ესაუბრებოდა ღვდას თავის მომავალ მისიაზე. იმავე გადმოცემით, ქრისტე მთელ კაცობრიობას მოველინა მხსნელად. იქვე თავისებურადაა ინტერპრეტირებული ქრისტიანული პირველისწერა. ფეხმძიმე მარიამი ბრბოს განსჯის საგნად იქცა, რის გამოც მან დაიფიცა „ვეფიცავ მაღლა ღმერთს (შუბლზე დაიდო ხელი), შეიღოს მუცელში (ხელი მუცელზე დაიდო), მარჯვენა და მარცხენა მხრის ანგელოზებს (ხელი დაიდო ჯერ მარჯვენა შემდეგ მარცხენა მხარზე), რომ მე ქალწული ვარ.“

გაურკვეველია, ვინაა ზემოთხსენებული მოხუცი, ღვთის წარმოგზავნილი ანგელოზი თუ თავად ღმერთი. ზოლო ვაშლი, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო კარგადაა ცნობილი მთელი კავკასიური სამყაროსთვის. მოცემულ შემთხვევაში ხალხურმა აზროვნებამ გაამარტივა ქრისტეს ჩასახვის ორთოდოქსული დებულება და ბანალურ ჩარჩოებში მოაქცია იგი. მარჯვენა და მარცხენა მხარზე მსხდომი ანგელოზები აქტიურად ფიგურირებენ ისლამურ ესქატოლოგიაში. ხალხური გადმოცემების თანახმად, ადამიანის ბედს დაბადებიდან გარდაცვალებამდე ამ ორი ანგელოზის ბრძოლა განსაზღვრავს, ისინი შესაბამისად ემსახურებიან კეთილსა და ბოროტ ძალებს. გარდაცვალების შემდგომ, როდესაც ადამიანი ღვთის სამსჯავროზე

წარსდგება, ამ ორი ანგელოზის დაგროვილი ტვირთი აიწონება და ამის მიხედვით ღებულობს სული სამუდამო სამყოფელს ჯოჯოხეთში ან სამოთხეში.

საქართველოში მცხოვრებ თურქულენოვან მოსახლეობას თავისებური წარმოდგენა აქვს ქრისტიანულ საიდუმლოებებზე. ეს არცაა გასაკვირი, თუ გავიხსენებთ, რომ თვით ორთოდოქსული ისლამისათვისაც გაუგებარია წმინდა სამების ცნება და ამიტომ ქრისტიანობა პოლითეისტურ რელიგიადაა მიჩნეული. სამებაში, მუჰამედის აზრით, ქრისტიანებს შეჰყავდათ ალლაჰი, იესო ქრისტე და მარიამი, ამიტომ კატეგორიულად აფრთხილებდა თავის მიმდევრებს: „ალლაჰის წარმოგზავნილი მესია, მარიამის ვაჟი ხომ მხოლოდ ალლაჰის მოციქული და მისი სიტყვა და სულია, რომელიც მან მარიამს გამოუგზავნა. იწამეთ ალლაჰი და არა თქვათ სამი! თავი შეიკავეთ ესაა უკეთესი თქვენთვის. ჭეშმარიტად ალლაჰი მხოლოდ ერთი ღმერთია“ (ხაზი და თარგმანი ჩემია ი.ჯ.) /ყურანი, 1990, IV ს 169-170/. იესო მხოლოდ ალლაჰის მსახურია, მას არ გააჩნია ღმერთობის პრეტენზია. სახარებაც (ინჯილი) მართალი წიგნია, მაგრამ ქრისტე არც ღმერთია და არც ღვთის შვილი. იგი ისევაა შექმნილი, როგორც სხვა ყველაფერი დედამიწაზე. ღმერთი კი ყოვლისმომცველი სუბსტანციაა, უნივერსალური კანონზომიერება, რომელსაც ადამიანის გონება ვერ მისწვდება /ყურანი, 1990, 116/.

ცნობილია, რომ ისლამის გავრცელების პირველ ხანებში, მქადაგებლები ჯაჰილის ეპოქის ზოგიერთი დიდი ღმერთის წინაშე დათმობაზე წავიდნენ და ისინი ალლაჰის ვაჟებად გამოაცხადეს (მაგ. ალ-ლატი, ალ-უზზუ, ალ-მანატი), მაგრამ მალე ყველა ეს ღვთაება წარმართულად ჩათვალეს და ისლამის ჭეშმარიტი სწავლებიდან ამოიღეს /გრიუმბაუმი, 1988, 30/.

საველე მასალით ირკვევა, რომ ზეპირსიტყვიერება არ უარყოფს ქრისტეს განსაკუთრებულ მისიას. მარიამს ალლაჰის ნება ღვთისაგან გამოგზავნილმა ანგელოზმა გადასცა, მისივე ნებით დაეხმარნენ მშობიარეს. თავად მარიამსაც მტკიცედ სწამს ვაჟის განსაკუთრებულობა, ის რომ მისი შვილი ალლაჰის გვერდით იდგომება ამქვეყნადაც და საიქიოშიც. თუმცა გადმოცემა უარყოფს ღებულებას ქრისტეს ჯვარცმისა და აღდგომის შესახებ. „ქრისტემ სახე უცვალა გამცემ იუდას (იუდა იესოს დაემსგავსა) და სწორედ იგი გააკ-

რეს ჯვარზე, თავად ქრისტე კი ჯიბრაილთან (გაბრიელი) ერთად ამჟამად იმყოფება მეოთხე ცაზე და მეორედ მოსვლისას დაბრუნდება დედამიწაზე. ხალხი სინამდვილეში იუდას დასტიროდა და როდესაც ცოცხალი ქრისტე იხილეს, იგი მკვდრეთით აღმდგარად ჩათვალეს.

ჩვენს ხელთ არსებული საველე მასალა მოწმობს მუსლიმების მისწრაფებას დაამტკიცონ ისლამის უპირატესობა, მაგრამ იგრძნობა ბევრად უფრო შემწყნარებლური დამოკიდებულება ქრისტიანობასთან, ვიდრე ეს „დედე ქორქუთის წიგნის“ გმირებს ახასიათებდათ. ამაზე გავლენა იქონია, ერთი მხრივ, ოფიციალური ისლამის მიერ ქრისტეს მოციქულად აღიარებამ, ხოლო მეორე მხრივ, ქრისტიანებთან ხანგრძლივმა თანაცხოვრებამ. ქრისტიანობას არასრულყოფილად თვლიან იმის გამო, რომ „აღლაჰმა არ მოისურვა თავისი მოძღვრების ქრისტესათვის მიცემა და იგი მუჰამედს მისცა“ /ბაირამ-ალიბეკოვი, 1893, 39/. კულტურულ-სამეურნეო ურთიერთობებმა დაარღვიეს „დედე ქორქუთის წიგნისათვის“ დამახასიათებელი სტერეოტიპი გიაური=მტერი და მეზობელი ქრისტიანები მტრად აღარ აღიქმებიან. ხალხურმა აზროვნებამ გაამარტივა ახალი აღქმისა და ყურანის კონცეფციები ქრისტეს შობისა და მისი ბუნების შესახებ.

§3. რეისლამიზაციის ძირითადი ტენდენციები ქვემო ქართლში

XX საუკუნის ბოლოს საბჭოთა კავშირში დაწყებული სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური კატაკლიზმები მწვავედ შეეხო საქართველოსაც. ცალკეულ რეგიონებში ჩამოყალიბდა ერთმანეთისაგან განსხვავებული ეთნოპოლიტიკური სიტუაცია, განსაკუთრებული თავისებურებებით ხასიათდება არატიტულოვანი მოსახლეობით დასახლებული საზღვრისპირა რაიონები. საბჭოთა რეჟიმის რღვევისა და დამოუკიდებელი სახელმწიფოს მშენებლობის პირობებში რეგიონებში სადაც არატიტულოვანი ეთნიკური ჯგუფები უმრავლესობას წარმოადგენენ ტიპური გახდა ეთნიკური და რელიგიური ხასიათის დეზინტეგრაციული პროცესები /მელიქიშვილი, 1998, 43-49/.

ცალკეულ პოლიტიკურ გაერთიანებათა მოთხოვნები კულტურული ავტონომიის მოთხოვნიდან რეგიონის სხვა სახელმწიფოსთან მიერთებამდე მერყეობს. ასეთ პირობებში იზრდება იმ ეთნიკური თვითიდენტიფიკაციის ნიშნების მნიშვნელობა, რომლითაც არაავტოქტონი ერთეულები ძირითადი მოსახლეობისაგან განსხვავებენ თავს.

როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან ჩანს, ჩვენი საკვლევი რეგიონი, ქვემო ქართლი, ისტორიულად სხვადასხვა ეთნიკური ერთეულების აქტიური ურთიერთქმედების არენა იყო, რის შედეგადაც ჩამოყალიბებულ მრავალფეროვან ეთნოკონფესიურ გარემოში მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს თურქმანულ-თურქული მოდგმის ტომთა შთამომავლობა, რომელიც დღეისათვის თავს აზერბაიჯანელებს აკუთვნებს. გადმოსახლების დროისათვის ამ კონტინგენტს არ გააჩნდა მკაფიოდ ჩამოყალიბებული ეთნიკური სახე და რელიგიური ორიენტაცია. შემოჩნეოდა ისლამის და წარმართობის სინკრეტიზმი.

ახალ კულტურულ-სამეურნეო გარემოში მიმდინარეობდა ამ არაერთგვაროვანი მასის ეთნიკური იერსახის ფორმირების პროცესი, საუკუნოვანი თანაცხოვრების მანძილზე მოხდა ადაპტირება ადგილობრივ ეთნოეკოლოგიურ გარემოში. მომთაბარე თურქმანი მოსახლეობა თანდათანობით დაწინაურებული აგრიკულტურის მიმდევრად იქცა. ადგილობრივ გარემოს შეეგუენ სხვა ეთნიკური ჯგუფებიც. გარკვეული ეთნოკულტურული ტრანსფორმირების მიუხედავად, ისინი დღემდე ინარჩუნებენ ეთნიკურ თვითმყოფადობას, რასაც ხელს უწყობს ნაციონალური კულტურულ-საგანმანათლებლო ინსტიტუტების მიმართ საბჭოთა წყობილებისაგან ქართული სახელმწიფოს მიერ შემკვიდრებით მიღებული პროტექციონისტული პოლიტიკა; მოსაზღვრედ მდებარე რუსული, სომხური, აზერბაიჯანული, ირანული და თურქული სახელმწიფოების ძლიერი გავლენა ეთნოკულტურულ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სიტუაციაზე და ა.შ. ამის გამო ქვემო ქართლის არატიტულოვანი მოსახლეობა ქართულ საზოგადოებასთან ინტეგრაციის დაბალი ხარისხით გამოირჩევა და იქ არსებულ სტაბილურობას მხოლოდ სიტუაციური ხასიათი აქვს.

ისლამურ სამყაროში, როგორც წესი, სოციალური თუ პოლიტიკური მოძრაობები, რელიგიურ ფორმებს ღებულობენ. ისლამის ერთ-ერთი მთავარი ღებულების თანახმად კაცობრიობა იყოფა არა

ეთნიკური, არამედ რელიგიური ნიშნით. ერთ მხარეს არიან მუსლიმები, მეორე მხარეს კი სხვა სარწმუნეობის მიმდევარნი. ეს დებულება მართალია ისტორიის მანძილზე ერთგვარად გაფერპკრთაჲდა, ისლამში გაჩნდა ეროვნულ რელიგიური იდეოლოგიები, ჯეჰშიდიანობა, პანთურეკიზმი და სხვ., მაგრამ დღემდე მნიშვნელოვან როლს თამაშობს მუსლიმური სამყაროს სოლიდარობაში და დანარჩენ მსოფლიოსთან მათ ურთიერთობაში. ამგვარი იდეოლოგიიდან გამომდინარე, მუსულმანური ქვეყნები აქტიურად ერევან კავკასიაში მიმდინარე მოვლენათა მსვლელობაში, რითაც მეტისმეტად რთულდება დაპირისპირება და მცირდება ამ დაპირისპირებათა შიდა რესურსებით გადაჭრის შანსი. ამგვარ პირობებში გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს მუსულმანურ რელიგიაში მიმდინარე პროცესები, რადგან რელიგიური ნორმების (შარიათის) მიხედვით ჩამოყალიბებული ქცევის წესები, არა მარტო მორწმუნეთა ყოველდღიურ ყოფა-ცხოვრებას აქცევენ მკაცრ ჩარჩოებში, არამედ მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავენ აქ არსებულ სიტუაციას.

XX საუკუნეში საბჭოთა სივრცეში არსებული კონიუნქტურა გამორიცხავდა ისლამის პოლიტიკური ბრძოლის იარაღად გადაქცევის საშიშროებას. სახელმწიფო იდეოლოგიის რანგში აყვანილი ათეიზმი საფუძველშივე საობდა ყოველგვარ ალტერნატივას, ხოლო მტკიცედ ჩაკეტილი საზღვრები საიმედოდ იცავდა ქვეყანას უცხოეთიდან წამოსული რელიგიური იმპულსებისაგან. საბჭოთა ათეისტური სახელმწიფოს დაშლისა და რწმენის თავისუფლების სფეროში გარკვეული შეზღუდვების გაუქმების შემდეგ, შეიძინეა მოსახლეობის რელიგიურობის ზრდა. გაადვილდა უცხოეთიდან რელიგიური მიმდინარეობების შემოსვლა, რამაც არა მარტო კონფესიური სტრუქტურის გართულება, არამედ ხშირ შემთხვევაში საზოგადოებრივ ჯგუფებს შორის გარკვეული დაძაბულობის ზრდა გამოიწვია.

კავკასიის მუსულმანური თემების რელიგიაში ყოველთვის ძლიერი იყო ტრადიციების გავლენა, რასაც ზედ დაერთო ის, რომ საბჭოთა ჩაკეტილ სივრცეში ცხოვრების პირობებში მოხდა ორთოდოქსული ისლამის დოგმებთან კიდევ უფრო მეტი დამორება.

ისლამის შერყვნა, ყურანისა და სუნნის ნორმებისაგან ყოველგვარი გადახვევა, იმათივე უდიდეს ბოროტებად იყო აღქმული. ამის გამო ისლამურ ფუნდამენტალიზმს საშუალება მიეცა „წმინდა

ისლამის“ დამკვიდრების საბაბით ფართომასშტაბიანი მისიონერული შემოტევა დაეწყო პოსტსაბჭოური სივრცის მაჰმადიანურ რეგიონებში და, მათ შორის, ქვემო ქართლშიც. ჩვეულებრივად რეისლამიზაცია სწორედ ფუნდამენტალური და პოლიტიკური მიმართულების მიმდინარეობათა შემოტანას და ტრადიციული ისლამის შეზღუდვას გულისხმობს. „წმინდა ისლამის“ აღორძინების კონცეფცია უარყოფს ადგილობრივ წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებს, იგი ყურანისა და სუნნის უნივერსალიზაციით ცდილობს ყველა მუსლიმი ერთ თემში გაერთიანოს. უკანასკნელ ათწლეულში ჩრ. კავკასიის ცალკეულ თემებში პოლიტიკური ისლამი, ერთი მხრივ ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში მაკონსოლიდირებელ და მუსულმანური ქვეყნებიდან მიღებული დახმარების, ზოლო მეორე მხრივ, შიდა დაპირისპირების მაპროვოცირებელ მნიშვნელოვან ფაქტორად იქცა. ცნობილია, რომ ტრადიციული და ახალი მიმდინარეობის კონკურენციის ნიადაგზე წარმოშობილ წინააღმდეგობებს მრავალი სისხლისმღვრელი შეტაკება მოჰყვა, როგორც ჩრდილოეთ კავკასიაში, ასევე შუა აზიაში /აკაევი, 199. 202-203; შახსაიდოვი, 1999, 113-115; ბაბაჯანოვი, 1999, 128/.

ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკების ერთ ნაწილში ისლამის პოლიტიკური მიმდინარეობების საწინააღმდეგოდ სახელმწიფო დონეზე ტარდება ამკრძალავი ღონისძიებები. ასეთ ქვეყნებში ფუნდამენტალისტური დაჯგუფებები ახდენენ თავიანთი ორგანიზაციების კონსპირაციას საიდუმლო არასანქცირებულ თემებში, შეიმუშავენ ექსტრემალურ პირობებში არალეგალური მოქმედებებით ეფექტური შედეგების მიღწევის პროგრამას. ამასთან, გამოწველილვით სწავლობენ ამა თუ იმ რეგიონის კულტურულ და ეთნორელიგიურ თავისებურებებს და ცდილობენ მის გათვალისწინებას თავიანთი მოქმედების ტაქტიკაში. ასეთი მიდგომის თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს „აკრამიის“ (ერთ-ერთი ფუნდამენტალისტური დაჯგუფება, ლიდერი აკრამ იულდაშევი) მიერ შემუშავებული სქემა:

1. პირველ ეტაპზე ზდება ორგანიზაციის მომავალი წევრების საიდუმლო შერჩევა და სწავლება განსაკუთრებულ ჯგუფებში ე.წ. „ხალკებში“. შეისწავლიან „ისლამის პირვანდელ“ (მუჰამედისდროინდელ) რიტუალებს, ის ვინც წარმატებით გაივლის ამ ეტაპს, გაივ-

ლის გარკვეულ ინიციატივას და ყურანზე იფიცებს, რომ დანარჩენი ძმების ერთგული იქნება.

2. მეორე ეტაპი ე.წ. „მოღდი“ არის თემისათვის მატერიალური ბაზის შექმნა, როდესაც ნოფიტებს სამუშაოდ აწყობენ სხვადასხვა საწარმოებში, სადაც უკვე მუშაობენ „ძმები“, ან ჯგუფის წევრების მიერ დაარსებულ მცირე დაწესებულებებში. თითოეული წევრის შემოსავლის 1/5 მიედინება საერთო ხაზინაში.

3. მესამე ეტაპი ე.წ. „მა' ნავი“, ესაა მუდმივი სასულიერო ურთიერთობა კონსპირაციის მიზნით მკაცრად განსაზღვრულ „ძმათა“ წრესთან.

4. მეოთხე ეტაპი ე.წ. „უზვიი მაიღონი“, გულისხმობს თემის ფაქტობრივ ლეგალიზაციას სახელისუფლებო სტრუქტურებში ჩინოვნიკების „სულიერი გადმობირების“ გზით. ეს ეტაპი რელიგიური თემის გაფართოება-ლეგალიზაციის პროცესში მეტად მნიშვნელოვნად ითვლება.

5. ბოლო ეტაპი „ოხირათი“ არის საზოგადოების ჭეშმარიტი ისლამიზაციისა და ჯგუფის ლიდერთა ხელში ძალაუფლების ბუნებრივი გადასვლის ეტაპი /ბაბაჯანოვი, 1999, 129/.

მკვლევართა ერთი ნაწილი თავის დროზე საკმაოდ არაპერსპექტიულად მიიჩნევდა „ვაჰაბიზმის“ (როგორც წესი მკვლევართა დიდი ნაწილი ამ სახელწოდების ქვეშ აერთიანებს კავკასიაში შემოსულ ყველა ფუნდამენტურ მიმდინარეობას) გავრცელებას კავკასიაში /აკაევი, 1999, 107/, მაგრამ, როგორც ცნობილია, ჯერ ჩერნეთი მოექცა ე. წ. ვაჰაბიტების გავლენის ქვეშ, შემდეგ კი იქიდან ფუნდამენტალური მოძრაობების ექსპორტი ჩრდილო კავკასიისა და საქართველოს მუსლიმურ თემებშიც დაიწყო.

საქართველოს მუსლიმურ მოსახლეობაში ფუნდამენტური რელიგიური მიმართულებების ინფილტრაცია ხდება როგორც პოსტსაბჭოური სივრციდან, ისე აღმოსავლეთის ცნობილი ისლამური ცენტრებიდან. იმპორტიორებად გვევლინებიან ფუნდამენტური ისლამის სასულიერო სასწავლებლებში განათლებამიღებული ადგილობრივი ახალგაზრდები, ისლამური ე.წ. მისიონერული ორგანიზაციები, ცალკეული ემისრები და ა.შ. რომ არაფერი ითქვას ისეთ თეოკრატიულ ქვეყნებზე როგორიცაა საუდის არაბეთი, ირანი, ან ერაყი, ამ პროცესებში ჩაბმულია თურქეთის რესპუბლიკაც, რომელიც სეკუ-

ლარული სახელმწიფოა და საფუძველშივე ეწინააღმდეგება ისლამის პოლიტიზაციას. რუსულ მასმედიაში დიდი აუიოტაჟი გამოიწვია იმ ფაქტის გამოაშკარავებამ, რომ თურქეთის ხელისუფლება წლების განმავლობაში ზუჭავდა თვალს ისლამური ორგანიზაცია „ნურჯულარი“ მოღვაწეობაზე. „ნურჯულარი“, რომელიც თურქეთის „ისლამური კაპიტალის“ 30% აკონტროლებს, აქტიურად მონაწილეობს დსთ-ს სამხრეთი რეგიონების მისიონერულ „ათვისებაში“, აქვს სასწავლებლების ფართო ქსელი (დაახლოებით 200 სასწავლო დაწესებულება) სადაც დაახლოებით 7 000-მდე „მოძღვარ-განმანათლებელი“ მოღვაწეობს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ფუნდამენტური მიმდინარეობის იმპორტიორები ხშირად ინიღბებიან საქველმოქმედო ან ბიზნეს ორგანიზაციებად.²

პოლიტიკური და ფუნდამენტური ისლამისტური მიმდინარეობების შემოსვლის ტენდენციებზე ქვემო ქართლის მუსლიმ მოსახლეობაში, შემდეგი ფაქტორები მიუთითებს:

- მუსულმანური რელიგიის მიმდევართა თვალსაჩინო რიცხოზო-რივი ზრდა მოსახლეობის ათეისტური ნაწილის ხარჯზე და ნეოფიტების უკიდურესი რადიკალიზმი;

- აღმოსავლეთის მუსულმანურ ცენტრებში სასწავლებლად გამგზავრებული ახალგაზრდების რაოდენობის მზარდი ტენდენცია;

- მუსლიმი ღვთისმეტყველებისა და უფასო სასულიერო ლიტერატურის მასობრივი შემოღინება ირანიდან და ახლო აღმოსავლეთის სახვა ქვეყნებიდან;

- მუსულმანური სასულიერო ნაგებობების მშენებლობა, რომელთა დამფინანსებლები ხშირად ინკოგნიტოდ დარჩენას ამჯობინებენ;

- ნეოისლამისტური მიმდინარეობების იმპორტის საწინააღმდეგოდ ტრადიციული ისლამის სასულიერო ლიდერების მიერ გაკეთებული ღია განცხადებები.

² ავტორი ეყრდნობოდა 2003 წ. ინტერნეტში გავრცელებულ მასალას (Черепяхин В. Туреских исламистов снова решили судить). ბოლო ხანებში მდგომარეობა შეიცვალა: ფეთულაჰ გიულენის მოძრაობა ერდოღანმა ტერორისტულ ორგანიზაციად გამოაცხადა და სასტიკად იდევენება. თუმცა თურქეთში ისლამისტური განწყობები არ შემცირებულა, პირიქით ნათელი ხდება, რომ ისლამს სახელმწიფო უჭერს მხარს.

• მუსულმანური რელიგიის მიმდევართა თვალსაჩინო რიცხო-
ბრივი ზრდა მოსახლეობის ათეისტური ნაწილის ხარჯზე და ნეოფი-
ტების უკიდურესი რადიკალიზმი

საბჭოთა რეჟიმის პირობებში 80-იან წლებში დაწყებული ის-
ლამური აღორძინების მოძრაობები ანტისაბჭოთა ხასიათს ატარებ-
დნენ, რადგან ხელისუფლების ოფიციალური კურსისადმი დაპირის-
პირებული და არსებული სტატუსკოს შეცვლისკენ მიმართული იყ-
ვნენ, ამიტომაც პერესტროიკის პერიოდში ისინი ადვილად ჩაირი-
ვნენ დემოკრატიულ ძალებში.

ისლამთმცოდნეობაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, ის-
ლამიზმი აღმოცენდება, როგორც გამოძახილი მწვავე და ყოვლის-
მომცველ სოციალურ კრიზისზე და თავის მხრივ წარმოშობს კრი-
ზისულ გარემოს, რაც გამოხატულია: იდენტურობის, ლეგიტიმურო-
ბის და კულტურის კრიზისში, ასევე ცულ მმართველობაში, კლას-
ობრივ კონფლიქტსა და რეპრესიებში /მატყეევა, 1999, 97/.

ქვემო ქართლის თურქულენოვანი მოსახლეობა პოლიტიკურ
და რელიგიურ იმპულსებს მეზობლად მდებარე აზერბაიჯანული სა-
ხელმწიფოდან ღებულობს და ამდენად საზღვრის მიღმა განვითარე-
ბული პროცესები ასახვას ამ კონტინგენტშიც პოულობს. როგორც
მთელ პოსტსაბჭოურ სივრცეში, მათ შორისაც იზრდება რელიგიუ-
რობის დონე და შესაბამისად იზრდება რელიგიური ინსტიტუტების
გავლენაც. აზერბაიჯანის რესპუბლიკაში უკვე 90-იანი წლების და-
საწყისში (ოფიციალური რეგისტრაციის გარეშე) არსებობდა
„აზერბაიჯანის ისლამური პროგრესის პარტია“, აზერბაიჯანის ის-
ლამური პარტია, საზოგადოება „აზად რუხანილერ“ (თავისუფალი
სასულიერო პირები) და „ტოვბე“ (მონანიება), რომლებიც ხელი-
სუფლების წარმოდგენით გარკვეული პოლიტიკური წრეების ინტე-
რესებს გამოხატავდნენ (ა. აბასოვი).

ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემებით, დღეისათვის მოღვაწეო-
ბას აგრძელებს აზერბაიჯანის ისლამური პარტია, რომელსაც სა-
ფუძველი ჩაუყარა აზერბაიჯანის სახალხო ფრონტმა, გააჩნდა პერი-
ოდული ორგანოც – „ისლამ დუნიასი“ (ისლამური სამყარო). ეს
პარტია ოპოზიციაში უდგას პრეზიდენტსა და შეიხს, მწვავედ აკრი-
ტიკებს თურქეთის სეკულარულ სახელმწიფოს. ამ ორგანიზაციას
აღებული აქვს რადიკალური ეთნიკური და რელიგიური კურსი, რის

გამოც მისი გავლენის გავრცელება ქვემო ქართლში მეტად არასასურველ პერსპექტივას წარმოადგენს.

ამრიგად პოლიტიკური და ფუნდამენტური მიმდინარეობების იმპორტი საქართველოს მუსლიმურ საზოგადოებებში და მათ შორის ქვემო ქართლშიც შეიძლება განხორციელდეს როგორც ახლო აღმოსავლეთის ისლამური ცენტრებიდან, ისე იმ პოსტსაბჭოური რეგიონებიდან სადაც პოლიტიკურ მიმდინარეობებს საკმაოდ აქვს ფეხი მოკიდებული. ჩვენმა გამოკვლევამ გვიჩვენა, რომ გარკვეული მასშტაბით ამ ტენდენციებს ადგილი აქვს ქვემო ქართლის მუსულმანურ მოსახლეობაშიც.

საქართველოში მცხოვრებ ისლამის მიმდევარ ეთნიკურ ჯგუფებში პოლიტიკური ისლამის ინფილტრაციის გზებსა და საშუალებებზე გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის პანკისელ ქისტებსა და კახეთში მცხოვრებ დაღესტნელებში მიმდინარე რელიგიური პროცესი.

მკვლევართა ერთი ნაწილი თავის დროზე საკმაოდ არაპერსპექტიულად მიიჩნევდა ვაჰაბიზმის გავრცელებას ჩეჩნეთში. ვაჰაბიტური შარიათი მიისწრაფვის დომინანტობა მოიაზვოს ადგილობრივ კულტურულ და პოლიტიკურ ტრადიციებზე. შარიათით შეიძლება მოწესრიგდეს საზოგადოებრივი ცხოვრების ზოგიერთი მხარე, მაგ. საოჯახო-საყოფაცხოვრებო, რელიგიური, მაგრამ მას ძალზე გაუჭირდება შეჭრა ჩეჩნური ქცევის ეტიკეტში, რომელიც ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს ეყრდნობა, სადაც დიდი ადგილი უჭირავს სტუმართმოყვარეობას, რაინდობას, სისხლის აღებას, წერდა ჩეჩენი იურისტი ჰოჯ აჰმედ ნუხაევი /აკაევი, 1999, 107/. მაგრამ მოვლენების შემდგომმა განვითარებამ ცხადყო რომ ეს მოსაზრება არც თუ ისე სწორია, ჩეჩნეთი არა თუ ვაჰაბიტების გავლენის ქვეშ მოექცა, არამედ იქიდან ამ მიმდინარეობის საქართველოში, ჩეჩნების მონათესავე ქისტებით დასახლებულ პანკისის ხეობაში შემოსვლაც დაიწყო. პანკისში ვაჰაბიზმის შემოჭრა ძალზე მტკივნეულად აღიქმება ქართულ საზოგადოებაში, რაც ამ კუთხეში დაპირისპირების ერთგვარ მაპროვოცირებელ ფაქტორად იქცა.

როგორც ზემოთ ითქვა, მუსლიმურ ქვეყნებში სადაც ფუნდამენტალური მიმდინარეობების შემოსვლას ოფიციალური ხელისუფლების მხრიდან საკანონმდებლო ბარიერები აქვს შექმნილი, პოლიტიკური ისლამის ფარული (არალეგალური) ინფილტრაციის აპრობი-

რებული ტაქტიკა არსებობს. ქვემო ქართლის მუსლიმ მოსახლეობაში ამ პროცესისათვის დამახასიათებელი შემდეგი ნიშნები იკვეთება:

- შეიძინევა მოსახლეობაში ისლამის პოპულარობის მზარდი ტენდენცია.

- მუსლიმი ღვთისმსახურებით და სასულიერო ლიტერატურით უზვად მომარაგება პოლიტიკური ისლამის ქვეყნებიდან (ირანიდან და საუდის არაბეთიდან), ასევე თურქეთიდან.

- გახშირდა ტრადიციული ისლამის სულიერი ლიდერის ღია განცხადებები რეისლამიზაციის პროცესში დაშვებული ე.წ. დარღვევების შესახებ.

ქვემო ქართლის მუსლიმი მოსახლეობის დარაზმულობის მაღალი ხარისხი, რაც მკაფიოდ მელაუნდება კრიზისულ სიტუაციებში და ამ საკითხით მედიის განსაკუთრებული დაინტერესება ხსენებული პრობლემის სიმწვავეზე მიუთითებს.

ქვემო ქართლი ბუნებრივ-გეოგრაფიულად და ისტორიულად საქართველოს ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. როგორც სასაზღვრო რეგიონს, მას უძველესი დროიდან მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან. მეცნიერთა ნაწილი ქვემო ქართლს, ქართის ტომის განსახლების თავდაპირველ არეალად მიიჩნევს, საიდანაც მოხდა პოლიტიკური და კულტურული ექსპანსია ჯერ მდინარე მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე, მერე კი უფრო ჩრდილოეთით და დასავლეთითაც. ძვ. წ. II საუკუნიდან ამ ქართული პროვინციის ცალკეული ნაწილები ზოგჯერ სხვა ქვეყნების პოლიტიკური გავლენის ქვეშ ექცეოდა, მაგრამ ასეთი მდგომარეობა ზანგრძლივად არასოდეს გაგრძელებულა და დაკარგული ტერიტორია მალევე უბრუნდებოდა ქართულ სახელმწიფოებრივ სივრცეს.

სომხები ამ მხარეს გუგარქს, ქართლს, კანგარს, ჩრდილო მხარეს უწოდებდნენ, მაგრამ არც ერთხელ არ მოიხსენიებენ არც ქართული „სომხითით“ არც სომხური „ჰაიასტანით“, იცინა რომ აქ არმენია კი არ არის, არამედ ქართლი, ქვემო ქართლი, ან „ქვენა სოფელი“, ხოლო მათთვის ჩრდილო მხარე. შეიძლება დავეთანხმოთ ა. შანიძის ვარაუდს იმის შესახებ, რომ თავდაპირველად ქართების მონათესავე სომხური ტომის სამხრეთიდან ჰაია-არმენის მიერ შევიწროების შემდეგ, სახელწოდება სომხითი შემორჩა იმ ტერიტორიას, თანდათანობით აქ მოსულ არაქართული წარმოშობის არმენებზედაც გავრცელდა და მათი სახელმწიფოს აღმნიშვნელადაც იქცა ქართველთა ცნობიერებაში. ქვემო ქართლში ამ ტოპონიმის გაჩენა კი ამ რეგიონის ნაწილში ერთხანს სომხური დინასტიის ბატონობას უნდა უკავშირდებოდეს. ა. შანიძის ზემოხსენებული ჰიპოთეზით სომეხი თავდაპირველად ქართების ზანმეტ კილოზე მოლაპარაკე ერთი ტომის თვითწოდება იყო და შემდეგ კი გავრცელდა მათ სამხრეთით მოსახლე ტომებზე, რომლებიც თავის თავს ჰაიებს, სხვები კი არმენებს უწოდებდნენ.

სომხური მოსახლეობის ინფილტრაცია ქვემო ქართლში განსაკუთრებით XV საუკუნის შემდეგ ღებულობს ინტენსიურ ხასიათს, თუმცა ქართული სახელმწიფოს არსებობის პერიოდში ამ პროცესს დიდი მასშტაბი არ მიუღია, რადგან იმავდროულად მიმდინარეობდა

მათი ინტეგრირება ქართულ სახელმწიფოებრივ ორგანიზმში. უფრო საგანგაშო ხასიათი მიიღო მიგრაციამ და ეთნიკურმა პროცესმა ცარიისტული რუსეთის გაბატონების შემდეგ, როდესაც რადიკალურად შეიცვალა რეგიონის ეთნიკური შემადგენლობა.

თურქთა პირველი მასობრივი შემოსვლა-დამკვიდრება აღ. საქართველოში „დიდ თურქობას“ უკავშირდება. წყაროებში მომდევნო ხანებშიც რამდენჯერმე ფიქსირდება თურქული წარმომავლობის ტომების შემოსვლა. თუმცა, ქართული სამეფო ხელისუფლება გაძლიერებისთანავე აძევებდა ზოლმე მომთაბარე ელებს ქვეყნის საზღვრებიდან. უფრო მასშტაბური ხასიათი მიიღო ამ პროცესმა XVII საუკუნეში, როდესაც შაჰ აბასის პოლიტიკის წყალობით ამ რეგიონში საბოლოოდ დამკვიდრდა მუსულმანური სახანო-სასულთნობები: ლორე-ბამბაკი, შორაგელი, შამშადილუ, ყაზახი, ბორჩაღლუ, ბაიდარი, დემურჩი-ასანლუ. ჩამოსახლებული ელები ანტიქართული პოლიტიკის ერთ-ერთ დასაყრდენად იქცნენ.

ახალ კულტურულ-სამეურნეო გარემოში მიმდინარეობდა ამ არაერთგვაროვანი მასის ეთნიკური იერსახის ფორმირების პროცესი, საუკუნოვანი თანაცხოვრების მანძილზე მოხდა ადაპტირება ადგილობრივ ეთნოეკოლოგიურ გარემოში. მომთაბარე თურქმანი მოსახლეობა თანდათანობით დაწინაურებული აგრიკულტურის მიმდევრად იქცა. ადგილობრივ გარემოს შეეგუენ სხვა ეთნიკური ჯგუფებიც. გარკვეული ეთნოკულტურული ტრანსფორმირების მიუხედავად, ისინი დღემდე ინარჩუნებენ ეთნიკურ თვითმყოფადობას, რასაც ხელს უწყობს ნაციონალური კულტურულ-საგანმანათლებლო ინსტიტუტების მიმართ საბჭოთა წყობილებისაგან ქართული სახელმწიფოს მიერ მეშვიდეობით მიღებული პროტექციონისტული პოლიტიკა; მოსაზღვრედ მდებარე რუსული, სომხური, აზერბაიჯანული, ირანული და თურქული სახელმწიფოების ძლიერი გავლენა ეთნოკულტურულ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სიტუაციაზე და ა.შ. ამის გამო ქვემო ქართლის არატიტულოვანი მოსახლეობა ქართულ საზოგადოებასთან ინტეგრაციის დაბალი ხარისხით გამოირჩევა.

სოციალური ორგანიზაციის უმნიშვნელოვანეს ელემენტს წარმოადგენს ქორწინება და ოჯახი, სადაც ეთნიკური ერთობისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ნიშანი აისახება. შერიათის ნორმებზეა დაფუძნებული საქორწინო ასაკი, დასაქორწინებელ წყვილთა

შერჩევისას უპირატესობა ენიჭება კუზნურ ქორწინებას. საქორწინო ციკლში დასტურდება, ბელგა და ნიშნობა, ქორწინების აუცილებელი კომპონენტია ყალიბი. მუსლიმური ქორწინების უმნიშვნელოვანეს ეტაპს წარმოადგენს სასულიერო პირის მიერ მისი ოფიციალურად გაფორმება — ქებინი, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა საოჯახო ქონების გაყოფისა და მეუღლეთა გაყარის შემთხვევაში. ქალიშვილისათვის სათანადო მზითვეის [jehiz] გაწყობას ოჯახის ღირსების საქმედ მიიჩნევენ, ამიტომ მზითვეის ყველა წვრილმანის გარკვევა წინასაქორწინო მოლაპარაკებისას ხდება, სადაც მხარეები შეთანხმებდნენ გამოსასყიდის, ყალიბის, რაოდენობას. ქალის მხარე მზითვეის მიზეზით ყალიბის გაზრდას ცდილობდა, ვაჟის მხარე კი — მზითვეში ქალის მამის წილის გაზრდას, რადგან მზითვეის ნაწილი ქალიშვილის ოჯახის ზარჯებით იყო მომზადებული. საკვლევ კონტინგენტში გვხვდება პოლიგამიის ფაქტები. მრავალცოლიანობა საქართველოს თურქულენოვან მოსახლეობაში, როგორც სოფლად, ისე ქალაქად საბჭოთა ეპოქაშიც დასტურდება. შარიათის ნორმებით რეგულირდება ქორწინების შეწყვეტაც. საკვლევ კონტინგენტში ფიქსირდება ლევირატი და სორორატი, დროებითი ქორწინება (სიგე) და ა.შ. ქართული გარემოს გავლენით უნდა აიხსნას ის, რომ საკმაო ოდენობის მოწინააღმდეგეები ჰყავს ადრეულ ასაკში გოგონას გათხოვებას, სისხლით ნათესავებს შორის ქორწინებას, ლევირატს, სორორატს და ა.შ.

საინტერესო შედეგები აჩვენა თურქულენოვანი მოსახლეობის ფოლკლორული მასალის ანალიზმა. საველე მასალა მოწმობს მუსლიმების მისწრაფებას დაამტკიცონ ისლამის უპირატესობა, მაგრამ იგრძნობა ბევრად უფრო შემწყნარებლური დამოკიდებულება ქრისტიანობასთან, ვიდრე ეს თურქული ეპოსის „დედე ქორქუთის წიგნის“ გმირებს ახასიათებდათ. ამაზე გავლენა იქონია, ერთი მხრივ, ქრისტეს აღიარებამ მოციქულად ოფიციალური ისლამის მიერ, ხოლო მეორე მხრივ, ქრისტიანებთან ხანგრძლივმა თანაცხოვრებამ. ქრისტიანობას არასრულყოფილად თვლიან იმის გამო, რომ „ალაჰმა არ მოისურვა თავისი მოძღვრების ქრისტესათვის მიცემა და იგი მუჰამედს მისცა“. კულტურულ-სამეურნეო ურთიერთობებმა დაარღვიეს „დედე ქორქუთის წიგნისათვის“ დამახასიათებელი სტერეოტიპი გაიური=მტერი და მეზობელი ქრისტიანები მტრად აღარ

აღიქმებიან. ხალხურმა აზროვნებამ გაამარტივა ახალი აღქმისა და ყურანის კონცეფციები ქრისტეს შობისა და მისი ბუნების შესახებ.

მუსლიმურ ქვეყნებში სადაც ფუნდამენტალური მიმდინარეობების შემოსვლას ოფიციალური ხელისუფლების მხრიდან საკანონმდებლო ბარიერები აქვს შექმნილი, პოლიტიკური ისლამის ფარული (არაღვებულური) ინფილტრაციის აპრობირებული ტაქტიკა არსებობს. ქვემო ქართლის მუსლიმურ მოსახლეობაში ამ პროცესისათვის დამახასიათებელი შემდეგი ნიშნები იკვეთება:

- შეიძინევა მოსახლეობაში ისლამის პოპულარობის მზარდი ტენდენცია

- მუსლიმი ღვთისმსახურებით და სასულიერო ლიტერატურით უხვად მომარაგება პოლიტიკური ისლამის ქვეყნებიდან (ირანიდან და საუდის არაბეთიდან) ასევე თურქეთიდან

- გახშირდა ტრადიციული ისლამის სულიერი ლიდერის ღია განცხადებები რეისლამიზაციის პროცესში დაშვებული ე.წ. დარღვევების შესახებ

ქვემო ქართლის მუსლიმი მოსახლეობის დარაზმულობის მაღალი ხარისხი, რაც მკაფიოდ მჟღავნდება კრიზისულ სიტუაციებში და ამ საკითხით მედიის განსაკუთრებული დაინტერესება ხსენებული პრობლემის სიმწვავეზე მიუთითებს.

ETHNO-HISTORICAL AND RELIGIOUS PROCESSES WITHIN THE TURKIC-SPEAKING POPULATION OF KVEMO KARTLI

Kvemo Kartli is an inseparable part of Georgia geographically and historically. Since ancient times this border region has had close relations with neighboring southeast countries. Some parts of this Georgian province were sometimes under the political influence of other states, but such a situation never lasted long, and the lost territory was soon returned to Georgia.

The Armenians called this province Gugar, Kartli, Kangar and the Northern side, , but they never used the Georgian "Somkhiti" or Armenian "Hayastan" because they knew that it was not Armenia, but Kartli , Kvemo Kartli or "Quena Sopeli" (lower country), for them - the "Northern Land". Presumably, the emergence of the toponym "Somkhiti" in Kvemo Kartli is associated with the temporary domination of the Armenian dynasty in some parts of this province.

The infiltration of the Armenian population in Kvemo Kartli was particularly intensive after the 15th century. However, during the existence of the Georgian state this process did not reach a large scale, since at the same time their integration into the Georgian state proceeded. More disturbing was the migration and ethnic processes after the establishment of the Tsarist rule, when the ethnic composition of the region underwent radical changes.

The first mass migration of Turks in Georgia is related to the Great Turkish Invasion (Didi Turkoba). In subsequent periods, the infiltration of the tribes of Turkic origin were registered several times. However, when the Georgian kingdom grew stronger, nomadic tribes (El) were immediately expelled from the country. This process became more extensive in the 17th century when due to the policy of Shah Abbas the Great the following Muslim

Khanates were finally established in this region: Lore-Bambak, Shorageli, Shamshadilu, Kazakh, Borchalu, Baydari, Demurchi-Asanlu. The resettled Turkic nomadic tribes - Els became the main pillar of the anti-Georgian policy.

In the new cultural environment, the process of formation of ethnic identity of this heterogeneous masses occurred. During the centuries of coexistence, these people have been adapted to the local ethno-ecological environment and the nomadic Turkmen population gradually switched to a sedentary lifestyle.

The institutions of Marriage and family are most important elements of social organization which reflect almost all the characteristics of ethnic unity. The marriage age is determined by Sharia norms; in selecting a couple for marriage priority is given to cross cousin marriages. The wedding cycle incorporates a wedding gift and an engagement; an integral part of the marriage is the bride price -Kalim. The most important stage of a Muslim marriage is its official registration by a priest - Kebin, which was of particular importance in case of division of family property and the divorce of a couple. Preparation of a proper dowry (Jehiz) was considered a family dignity, therefore, all details concerning dowry were discussed in advance during pre-wedding negotiations, where the parties agreed on the amount of the bride price (Kalim). The woman's side tried to raise the bride price and the groom's side, on the contrary, tried to increase the dowry. In the contingent under study the facts of polygamy are observed. Ethnographic materials also prove the existence of polygamy in both rural and urban Turkic-speaking population of Georgia in Soviet times. The termination of marriage is also regulated by Sharia norms. In the studied contingent some types of marriages are also observed: levirate, sororate, temporary marriage (sige), etc. The influence of the Georgian environment should explain the fact that many of them are against early marriages, marrying blood relatives, levirate, sororate, etc.

Interesting findings have been demonstrated by the analysis of the folklore data of Turkic-speaking population. The present field material conveys the desire of Muslims to prove Islam's superiority, but one feels a more tolerant attitude towards Christianity, than it is characteristic of the heroes of the Turkish epos - the "Book of Dede Korkut". Presumably, this attitude is due, firstly, to the fact that in official Islam Christ was recognized as an apostle, and secondly, long-term cohabitation with Christians certainly had a corresponding effect.

It is noteworthy that in their opinion Christianity is considered inferior, because "Allah did not want to share his teaching with Christ, but gave it to the prophet Muhammad." However, cultural and economic relations completely violated the stereotype characteristic of the "Book of Dede Kortut" – gyaur=enemy, therefore Christian neighbors are no longer perceived as enemies: popular thinking greatly simplified the concept of the New Testament and the Koran regarding the birth and nature of Christ.

Recently, against the background of growing neo-Islamist tendencis the signs of proven tactics of illegal infiltration of political Islam have appeared in Kvemo Kartli Muslim population:

- The popularity of Islam among the population is increasing
- Support through the religious figures and spiritual literature from Islamic countries (Iran and Saudi Arabia) as well as from Turkey
- Open statements of the spiritual leader of traditional Islam about violations in the process of re-Islamization have become frequent
- High degree of cohesion of the Muslim population of Kvemo Kartli, which is clearly manifested in crisis situations and the particular interest of the media on this issue indicates the urgency of this problem.

ЭТНОИСТОРИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ СРЕДИ ТЮРКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ КВЕМО КАРТЛИ

В природно-географическом и историческом плане Квемо (Нижняя) Картли является органической частью Грузии. В качестве пограничного региона с древних времен она находилась в ареале взаимоотношений с соседними юго-восточными странами. Отдельные части этой грузинской провинции время от времени оказывались под политическим влиянием иных стран, однако это длилось не долго и потерянные территории вскоре возвращались в состав грузинского государства. Армяне упоминали этот край под названием «Гутарк, Картли, Кангар, Северные края», но ни разу не употребляли грузинское «Сомхити», или армянское «Хаястан», поскольку знали, что это - не Армения, а Картли, в частности - Квемо Картли, или же «Квена Сопели» (Нижняя страна), для них же - «Северный край». Надо полагать, возникновение топонима «Сомхити» в Квемо Картли связано с временным господством армянской династии в одной лишь части данного региона.

Инфильтрация армянского населения в Квемо Картли принимает особо интенсивный характер после XV века, хотя следует заметить, что за весь период функционирования грузинского государства этот процесс так и не достиг больших масштабов, поскольку одновременно шел процесс интегрирования армян в грузинский государственный организм. Миграция и этнический процесс принимают тревожный характер только после установления российской власти, когда этнический состав региона подвергся радикальным изменениям.

Первое массивное вторжение турок в Восточную Грузию положило начало т.н. «Великой туретчине». В исторических источниках последующих времен также неоднократно фиксируется нашествие тюркских племен, однако каждый раз, с укреплением государственной власти, грузинские цари изгоняли кочевых племен с пределов страны. Тем не менее этот процесс принимает масштабный характер в XVII-ом веке, когда благодаря политике шаха Аббаса в данном регионе образовались мусульманские

ханства: Лоре-Бамбаки, Шорагель, Шамшадиль, Казах, Борчалу, Байдар, Демирчи-асанлу. Переселенные в Грузию тюркские кочевые племена стали основной опорой антигрузинской политики. В новой культурно-хозяйственной среде проходил процесс формирования этнического образа этой неоднородной массы. На протяжении почти векового совместного проживания произошла культурная адаптация в местной этноэкологической среде, со временем тюркские племена стали последователями передовой агрикультуры.

Наиважнейшим элементом социальной организации является брак и семья, в которых отображены почти все признаки, характерные для этнической общности. Брачный возраст устанавливается в соответствии с нормами шариата, при подборе брачных пар оказывают предпочтение кузенным бракам. В брачном цикле подтверждаются обручение и помолвка, необходимым компонентом бракосочетания является калым. Важнейший этап мусульманского брака - кебин (кябин) наступает во время его официального оформления духовным лицом. При разводе супругов или разделе имущества кебин имел особо важное значение. Подготовка соответствующего приданого для девушки (джегиз) был вопросом чести каждой семьи, следовательно, все детали по этому вопросу уточняли во время предсвадебных переговоров, в ходе которых стороны согласовывали цену выкупа калыма. Родственники невесты в интересах приданого старались увеличить калым, а семья жениха добивалась увеличения доли отца невесты, поскольку расходы на приданое покрывала семья девушки. В исследуемом контингенте имеются факты полигамии. Согласно данным полевых этнографических материалов многоженство среди тюркоязычного населения Грузии (и городского, и сельского) подтверждается и в постсоветское время. Также примечательно, что предписания и нормы шариата регулируют прекращение брака. В исследуемом контингенте фиксируются левират и сорорат, временные браки (сига) и т.д. Надо полагать, под воздействием окружающей их грузинской среды, следуя духу современности, появилось множество противников ранних браков, браков между кровными родственниками, левирата и сорората и т.д.

Любопытные результаты были получены при анализе фольклорных материалов тюркоязычного населения: полевые исследования свидетельствуют о стремлении мусульман доказать преимущество ислама, однако в них чувствуется гораздо более терпимое отношение к христианству по сравнению с героями турецкого эпоса «Книги Дэде Коргут». Надо полагать, подобное отношение обусловлено во-первых тем, что в официальном исламе Христос был признан апостолом, а во-вторых долгое совместное проживание с христианами безусловно оказывало соответствующее влияние.

Примечательно, что по их мнению христианство считается неполноценным, ибо «Аллах не пожелал поделиться своим учением с Христом, а передал его пророку Мухаммеду». Однако культурно-хозяйственные взаимоотношения полностью нарушили характерный для «Книги Дэде Коргут» стереотип - гяур-враг, следовательно соседи-христиане уже не воспринимаются в образе врага: народное мышление значительно упростило концепции Нового Завета и Корана относительно рождения и естества Христа.

В последнее время, на фоне возрастающих неоисламистских тенденций, среди мусульманского населения Квемо Картли имеются характерные признаки апробированной тактики скрытой (нелегальной) инфильтрации политического ислама:

- Возрастающая тенденция популярности ислама среди населения

- Обильное снабжение населения духовной литературой и служителями исламской религии из стран аполитического ислама (Иран, Саудовская Аравия) и Турции.

- Участились открытые заявления духовного лидера традиционного ислама по поводу т.н. нарушений в процессе реисламизации.

- Наличие высокой степени сплоченности мусульманского населения Квемо Картли, что наиболее четко проявляется в кризисных ситуациях, а особый интерес массмедии к этому вопросу безусловно указывает на обостренность данной проблемы.

- აგრიმბაევი, 1978 – Агримбаев Н. Х. О некоторых пережиточных формах брака у казахов. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. Москва 1978
- აღონცი, 1908 – Адонц Н., Армения в эрхе Юстинеана, 1908
- აზერბაიჯანული ზღაპრები, 1987 – Азербайджанские сказки, Баку, 1987
- აკოფაშვილი, 1973 – აკოფაშვილი გ., ქართლ-კახეთის სამეფოს საზღვრები და მოსახლეობა, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV. თბ., 1973
- ამიერკავკასიის, 1955 – Закавказский вестник. 1855, №19
- აქტები, 1866 – Акты Кавказской археографической комиссии, Т.I Тф. 1866.
- აქტები, 1870 – Акты Кавказской археографической комиссии, Т.II Тф, 1870
- აკაევი, 1999 – Акаев В. Религиозно-политический конфликт в чеченской республике Ичкерия. Центральная Азия и Кавказ. №4(5) 1999
- აღიაროვი, 1984 – Аляров С., Об этногенезе Азербайджанского народа, Баку, 1984
- აღიზაძე, 1985 – Али-заде А, Семейно-бытовые традиции Лагича, АЭС 1985
- ანთაძე, 1973 – ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX ს. თბ., 1973
- ანთელავა, 1990 – Антелава И. Г. колоняльная полтика царизма в Грузии в 30-50-х гг XIX в. Очерки истории Грузии, т.IV Тб. 1990
- არღუთინსკი, 1897 – Аргутински-Долгоруки А.М. Борчалинский уезд Тифлисской губернии в экономическомъ и коммерческомъ отнашеніяхъ изслѣдованіе А.М Аргутинскаго-Долгорукова. Район Тифлиско-Карско-Эриванской железной дороги (в экономическомъ и коммерческомъ отнашеніяхъ) Тифлиси 1897
- ახალი მიმოხილვა, 1901 – Новое обозрение. Судевная хроника. Увоз невесты. 1901. № 5775

- ბაბაევა, 1964 — Бабаева Р. Матеряли для изучения свадебных обрядов на Апшероне в прошлом. АЭС Баку. — 1964
- ბაგრატიონი, 1986 — ბაგრატიონი იოანე, ქართლ-კახეთის აღწერა, თბ. 1986
- ბაგრატიონი, 1983 — ბაგრატიონი თეიმურაზ, ახალი ისტორია, თბ., 1983
- ბაგრატიონი, 1973 — ბაგრატიონი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973
- ბაბაჯონოვი, 1999 — Бабаджанов Б. Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма? Центральная Азия и Кавказ. №4(5) 1999
- ბაირამ ალიბეკოვი, 1893 — Баирам-Алибеков Т., Изъ космогеническихъ поверий Талишинцев, Ленкоранского уезда, СМОМПК вып. XVII Тифлис 1893
- ბარტოლდი, 1964 — Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов, Соч. Т. IV, М., 1964
- ბერძენიშვილი, 1967 — ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი IV, თბ., 1967
- ბერძენიშვილი, 1973ა — ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი VI, თბ., 1973
- ბერძენიშვილი, 1990 — ბერძენიშვილი, 1990 — ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1990
- ბერძენიშვილი, 1853 — ბერძენიშვილი ნ., დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ნაწილი I, (ბატონყმური ურთიერთობები), თბ., 1953
- ბერძენიშვილი, 1973 — ბერძენიშვილი დ., წარწერები სოფ. ცხნარიდან, ძეგლის მეგობარი, თბ., 1973
- ბერძენიშვილი, 1979 — ბერძენიშვილი დ., ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, ნაკ. I, ქვემო ქართლი, თბ., 1979
- ბექაია, 1974 — ბექაია მ., ძველი და ხალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974
- ბორჩალოს მაზრა, 1990 — ბორჩალოს მაზრა, ივერია, 1890, №244-245
- ბოჭორიშვილი, 1956 — ბოჭორიშვილი ლ., ალგეთის ხეობის ძველი მოსახლეობა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით (მასალა შეკრებილია 1948-49 წ.), თბ., 1956

- ბუტკოვი, 1869 — Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа, с 1722 по 1803 год. - СПб., Ч. 2. 1869
- გეიბულაევი, 1984 — Гейбулаев Г. А., К этногенезу Азербайджанцев (по данным топонимии), К проблеме этногенеза Азербайджанского народа, Баку 1984.
- გეიბულაევი, 1976 — Гейбулаев Г. А., Кипчакские Этнотопонимы в Азербайджане, АЭС №5, Баку, 1976
- გეიბულაევი, 1977 — Гейбулаев Г. А., Об эндогамном браке в Азербайджане. АЭС. Баку, 1977
- გორდლევსკი, 1960 — Гордлевский В. А, Избранные сочинения, Т I, Москва-1960
- გიულდენშტედტი, 1962 — გიულდენშტედტი, მოგზაურობა საქართველოში, ქართული თარგმანითა და გამოკვლევებით გამოსცა გ. გელაშვილმა, ტ. I თბ., 1962
- გაბაშვილი, 1949 — გაბაშვილი ვ., ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII საუკუნეებში, თბ., 1949
- გამრეკელი, 1973 — გამრეკელი ვ., ზ. ციტიშვილი, 1770 წ. 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა, მაცნე, №1, 1973
- გერიტიშვილი, 1965 — გერიტიშვილი დ., ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1965
- გულიევი, 1985 — Гулиев Г.А.. Традиции и иновации свадебной обрядности азербайджанцев. АЭС Баку 1985
- გრიუნბაუმი, 1988 — Грюнбаум Г.Э. Классический ислам, М., 1988
- დავლიანიძე, 1985 — დავლიანიძე ლ., აბრაამ კრეტაცი და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ, ქართული წყაროთმცოდნეობა, IV, 1985
- დავითის ისტორიკოსი, 1955 — დავითის ისტორიკოსი, ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბილისი 1955
- დედე, 1987 — დედე ქორქუთის წიგნი, ოღუზურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ე. ჯაველიძემ და გ. შაყულაშვილმა, თბ., 1987
- დოროშენკო, 1982 — Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М 1982
- დუმბაძე, 1973 — დუმბაძე., ბრძოლა დამოუკიდებლობის განმტკიცებისათვის, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV. თბ., 1973

- დრასხანაკერტელი, 1937 — დრასხანაკერტელი იოანე, სომხეთის ისტორია, თარგმნა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., 1937
- ედილი, 1947 — ედილი ზ., საინგილო, თბილისი, 1947
- ევნატაშვილი, 1959 — ევნატაშვილი ბერი, ახალი ქართლის ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბ., 1959
- ევიაზაროვი, 1884 — Егиазаров С. А.. Краткий этнографический очерк Курдов Эриванской губернии. Тифлис. 1884
- ვასილევ, 1982 — Василев А. М. История Саудовской Аравии, М., 1982
- ვლადიმირცოვი, 1934 — Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов, М. 1934
- ზისერმანი, 1870 — Зисерман С., борник матеріаловъ для описанія Тифлиской губерніи под редакціею К. А. Зисермана, Ч. I. Тифлис 1870
- ზურაბაშვილი, 1989 — ზურაბაშვილი ლ., ეროვნებათშორისი ურთიერთობის ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1989
- თაყაიშვილი, 1948 — თაყაიშვილი ე., როდის შეიცვალა იბერთა სახელმწიფო ქართველთა სახელმწიფოდ, მნათობი, 1948, №8
- თაყაიშვილი, 1907 — თაყაიშვილი ე., (გამომცემელი) სტატისტიკური ცნობები საქართველოს შესახებ XVIII ს. (აღწერა მოწინავე დროშის საბარათაშვილოს და სომხთის, შედგენილი ბატონიშვილის ვახუშტის და გივი თუმანიშვილის მიერ 1721 წ.), თბ., 1907
- ინგოროყვა, 1954 — ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბ., 1954
- იოთონიშვილი, 1960 — იოთონიშვილი ე., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1960
- იბრაგიმოვი, 1967 — Ибрагимов Джафар, Феодальные государства на территории Азербайджана XV века, Баку, 1967
- ინალ-იფა, 1954 — Инал-Ипа Ш., Очерки по истории Брака и семьи у абхазов, Сухуми, 1954
- იომუდსკი, 1962 — Иомудский С. Н О пережитках родового быта у скотоводов Западной Туркмении в XIX в. СЭ. 1962
- იუნუსოვი, 2000 — Юнусов, А., Ахыскинские (месхетинские) турки: дважды депортированный народ, Баку, 2000.

- იუნესკო, 1999 – Юнусов А., Ахыскинские (месхетинские) турки: дважды депортированный народ, Центральная Азия и Кавказ, №1(2), 1999 г.
- იზრაილოვი, 1892 – Израилов Г., СМОМПК, Тფ., 1892
- კაკაბაძე, 1924 – კაკაბაძე ს., ქართული სახელმწიფოს გენეზისის საკითხები, საისტორიო მოამბე, I, 1924
- კაკაბაძე, 1912 – კაკაბაძე ს., წმინდა ნინო და მისი მნიშვნელობა, საქართველოს ისტორიისათვის, ლექცია წაკითხული თბილისში 1912 წლის 14 იანვარს, ტფ. 1912
- კალაკანტვაძი, 1983 – კალაკანტვაძი მოვსეს, აღვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე--ტატიშვილმა, თბ., 1983
- კეკელიძე, 1926 – კეკელიძე კ., ხანმეტი და ჰემეტი ტექსტები (ლიტერატურული მიმოხილვა), მიმოხილველი, 1926
- კიკვიძე, 1988 – Киквидзе И. Земледелие и земледельческий культ в древней Грузии. Тб.1988
- კისლიაკოვი, 1969 – Кисляков Н. А, Очерки по истории семи и брака у народов средней Азии и Казахстана. Ленинград.1969
- კოვალევსკი, 1890 – Ковалевский М. закон и обычай на Кавказе, М, 1890
- კრუპნოვი, 1964 – Крупнов Э. Древнейшая культура и Кавказская этническая общность. Советская Археология, №1. 1964
- კრებული, 1870 – Сборник статистических сведений в Тифлисской Губернии. Издание Тифлиского статистического Комитета. Тифлиς 1970.
- კრებული, 1903 – Сборник статистических сведений в Тифлисской Губернии. Издание Тифлиского Губернского Тб. 1903
- კვაჭაძე, 1988 – კვაჭაძე მ., მასალები გომბორელ ლაიჯთა მეტყველების შესახებ, თბილისი, 1988
- ლომინაძე, 1979 – ლომინაძე ბ., მონღოლთა ბატონობა საქართველოში და ბრძოლა მის წინააღმდეგ, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, თბ., 1979
- ლომსაძე, 1975 – ლომსაძე შ, სამცხე-ჯავახეთი, თბ., 1975

- ლორთქიფანიძე, 1935 – ლორთქიფანიძე ი., ქვემო ქართლი XVIII ს.
პირველ მეოთხედში, ნაწილი I-II, თბ., 1935
- ლორთქიფანიძე, 1938 – ლორთქიფანიძე ი., ქვემო ქართლი XVIII ს.
პირველ მეოთხედში, ნაწილი III-IV თბ., 1938
- ლორთქიფანიძე, 1979 – ლორთქიფანიძე მ., თურქ-სელჩუკების გან-
დევნა, საქართველოს საზღვრების გაფართოება, საქართველოს
ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, თბ. 1979
- მამისიშვილი, 1997 – მამისიშვილი ხ., ვაინახები და ქარ-
თველი მთიელები, თბ., 1997
- მანჯგალაძე, 1974 – მანჯგალაძე გ. გერმანელი კოლონისტები აზი-
ერკავკასიაში, თბ., 1974
- მარუაშვილი, 1964 – მარუაშვილი ლ., საქართველოს ფიზიკური
გეოგრაფია, I, თბ., 1964
- მარგოშვილი, 1985 – მარგოშვილი ლ., პანკისელი ქისტების წეს-
ჩვეულებები და თანამედროვეობა, თბ., 1985
- მატიანე, 1955 – მატიანე ქართლისაი, ქართლის ცხოვრება, ტ. I,
თბ., 1955
- მატკეევა, 1999 – Матвеева А. Угроза исламизма в постсоветской
Евразии. Центральная Азия и Кавказ. №4(5) 1999
- მელიქიშვილი, 1965 – მელიქიშვილი გ., საქართველოს, კავკასიისა
და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი ისტორიის საკით-
ხები. თბ., 1965
- მელიქიშვილი, 1998 – მელიქიშვილი ლ., კონფლიქტი როგორც
სოციალური მოვლენა, კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნი-
კურ საზოგადოებაში, რედაქტორი ლ. მელიქიშვილი, მშვიდო-
ბის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუ-
ტი, თბილისი, 1998
- მელიქიშვილი, 1959 – Меликишвили Г. К истории древней Гру-
зии, Тб. 1959
- მორგანი, 1934 – Морган Г. Л. Древнее общество, Ленинград. 1934
- მეწოფეცი, 1987 – მეწოფეცი თ., ისტორია თემურ ლენგისა და მი-
სის შთამომავლობისა, ძვ. სომხურიდან თარგმნა კ. კუციაშ,
თბ. 1987
- მროველი, 1955 – მროველი ლეონტი, ცხოვრება ქართველთა მეფე-
თა, ქართლის ცხოვრება ტ. I თბ., 1955

- მუსხელიშვილი, 1977 – მუსხელიშვილი დ., საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, I, თბ., 1977
- მუსხელიშვილი, 1960 – მუსხელიშვილი დ., აღჯაყალა გაგის ციხე, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, თბ., 1960
- მუსხელიშვილი, 1941 – მუსხელიშვილი ლ., არქეოლოგიური ექსკურსიები მაშავერას ხეობაში, თბ., 1941
- მუსხელიშვილი, 1982 – Мухелишвили Д., Из исторической географии восточной Грузии (Шек и Гогарена), Тб., 1982.
- მუსხელიშვილი, 1974 – Мухелишвили Д. Л. К вопросу о локализации Хунана, ფეოდალური საქართველოს არქეოლოგიური ძეგლები II, თბ., 1974
- მუნჩაევი, 1961 – Мунчаев Р. М. Древнейшая культура северо-восточного Кавказа. М., 1961
- ომარაშვილი, 1997 – ომარაშვილი ნ., ქართულ-დადესტნურ ტრადიციულ და თანამედროვე ურთიერთობათა შესწავლისათვის, საქართველო-ევროპა-ამერიკა, თბ., 1997, №2
- ორბელიანი, 1981 – ორბელიანი პ., აბაგენი ქართლისანი, ტექსტი დაადგინა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ე. ცაგარეიშვილმა, თბ., 1981
- ჟამთააღმწერელი, 1959 – ჟამთააღმწერელი, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბ., 1959
- პეტრუშევსკი, 1949 – Петрушевски Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI начале XIX вв. Ленинград, 1949
- რაიგენსი, 1879 – რაიგენსი, ივერია, 1879, 4
- რუმლუ, 1966 – ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმნითა და შესავალით გამოსცა ვლ. ფუთურიძემ, თბ., 1966
- საფარელი არსენ, განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა, 1980
- სამართალი კათალიკოსთა, 1970 – სამართალი კათალიკოსთა, ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძე, 1970
- საიდი, 1994 – Сайид Муджтба Рукни Мусави Лари. Западная цивилизация глазами мусулманина. Баку. 1994
- საფიევი, 1854 – Сафиев Мирза - али. Мусулманская свадьба (в Ленкоране). ЗКВ. 1854. №12

- სახოკია, 1985 სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი 1985
- სცია ფ.16, 1007 – საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ.16, აღწ.1, საქმე 1007
- სცია ფ.16, 1134 – საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ.16, აღწ.1, საქმე 1134
- სცია ფ.16, 1945.7 – საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ.16, აღწ.1, საქმე 1945 გვ.7
- სცია ფ.16, 1661 – საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ.16, აღწ.1, საქმე 1661
- სცია ფ.16, 1247; 1268 – საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ.16, აღწ.1, საქმე 1247; 1268
- სტრაბონი, 1957 – სტრაბონის გეოგრაფია, ცნობები საქართველოს შესახებ, თარგმნა და კომენტარები დაურთო თ ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1957
- სერებრიაკოვა, 1979 – Серебрякова М.Н., Семья и семейния обрядность в турецкой деревне (новейшее время). М. 1979
- სემიონოვა, 1908 – Семенова А., Как живут Персы, С-Петербург-1908
- სუხარევა, 1978 – Сухарева О. А. Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. Москва 1978
- სიუკიაინენი, 1986 – Сюкияйнен Л., Мусульманское право, Москва –1986
- ტფილისის, 1912 – Тифлисский листок. 1912. №344
- ტულიევი, 1985 – Тулиев Г. А, Традиции и иновации в свадебной обрядности Азербайджанцев, АЭС 1985
- უკლება, 1968 – უკლება დ., აღმოსავლეთ საქართველოს ფიზიკურ-გეოგრაფიული დარაიონება, თბ., 1968
- ურუშაძე, 1989 – ურუშაძე ლ., საქართველოს XV-XVII საუკუნეების პოლიტიკური ისტორიის საკითხები XX ს. თურქულ ისტორიოგრაფიაში. დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1989
- უხტანესი, 1975 – უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1975

- ფანჯიკიძე, 1999 – ფანჯიკიძე თ., მუჰამედი, ისლამი, ვაჰაბიზმი და საქართველოს პრობლემები. ახალი საქართველო. 1999 წ. №2
- ფაშაევა, 1987 – Пашаева Л.Б. Позитивные и негативные элементы в свадебных обрядах Курдов Грузии. Тбилиси. 1987
- ფუთურიძე, 1955 – ფუთურიძეველ., ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, თბ., 1955
- ქერიშვილი, 1978 – Керимов М. Шариат и его социальная сущность, 1978
- ლენინიანიძე, 1980 – ლენინიანიძე თ., საქართველოს აღმოსავლეთ-ცენტრალური ეკონომიკური რაიონი. (ქვემო ქართლი), ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი, თბ., 1980
- ყურანი, 1990 – Коран, Перевод И.Ю. Крачковского М., 1990
- შანიძე, 1922/23 – შანიძე ა., ჰაემეტი ტექსტები და მათი მნიშვნელობა ქართული ენის იტორიისათვის, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე II, 1922-23
- შიხსაიდოვა, 1999 – Шихсаидов А.. Ислам в Дагестане. Центральная Азия и Кавказ. №4(5) 1999
- შენგელია, 1968 – შენგელია ნ., სელჩუკები და საქართველო XI საუკუნეში, თბ., 1968
- ჩუბინიშვილი, 1965 – ჩუბინიშვილი ტ., მტკვრისა და არაქსის ორმდინარეთის უძველესი კულტურა, თბ., 1965
- ჩურსინი, 1925 – Чурсин Г. Азербайджанские Курды. Известия кавказского историко-археологического института. Тифлис. 1925
- ჭელიძე, 1964 – ჭელიძე ა., ექვსი წელი სპარსეთში, თბილისი, 1964
- ჭიჭინაძე, 1901 – ჭიჭინაძე ზ., სამხრეთ საქართველო (სომხეთი), გეოგრაფიულ-სატატისტკური წერილი, თბ., 1901
- ჭყონია, 1935 – ჭყონია ი., ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბილისი, 1935
- ზარაძე, 1939 – ზარაძე რ., დიდი ოჯახის გადმონაშთები სევანეთში, თბ., 1939
- ზერხეულიძე, 1913 – ზერხეულიძე ომან, მეფობა ირაკლი მეორისა მეფის თეიმურაზის ძისა, ზ. ჭიჭინაძე, საქართველოს ცხოვრება, თბ., 1913

- ხორენაცი, 1984 – მოვსეს, სომხეთის ისტორია, თბ., 1984
- ჯავახიშვილი, 1989 – ჯავახიშვილი ი., საქართველოს საზღვრები, ისტორიული რარიტეტები, თბ., 1989
- ჯავახიშვილი, 1922/23 – ჯავახიშვილი ი., ახლად აღმოჩენილი უძველესი ქართული ხელნაწერები, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე II, ტფ., 1922-23
- ჯავახიშვილი, 1967 – ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, ტ. IV, თბ., 1967
- ჯანაშია, 1962 – ჯანაშია ლ. ნ., ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1962
- ჯანიაშვილი, 1992 – ჯანიაშვილი ლ., სამცხე-ჯავახეთის საველე ეთნოგრაფიული ღლიურები, 1992
- ჯაოშვილი, 1984 – ჯაოშვილი ვ., საქართველოს მოსახლეობა XVIII-XIX საუკუნეებში, თბ., 1984
- ჯაფარიძე, 1995 – ჯაფარიძე გ., ჰაჯი, კაკეასიონი, №5, 1995
- ჯაფარიძე, 1989 – Джапаридзе О. М. На заре этнокультурной истории Кавказа. Тб. 1989.
- ჯაფარიძე, 1976 – Джапаридзе О. М. К этнической истории грузинских племён по данным археологии. Тб. 1976
- ჯაფარიძე, 1961 – ჯაფარიძე ო., ქართული ტომების ისტორიისათვის ლითონის წარმოების ადრეულ საფეხურზე, თბ., 1961
- ჯუანშერი, 1955 – ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბილისი 1955
- ჰომო გეორგიკუს – Homo georgicus, <https://ka.wikipedia.org/wiki/Homo-georgicus>

წინათქმა.....	3
---------------	---

თავი I

ეთნოისტორიული პროცესები ძვემო ქართლში

§1. ისტორიული გეოგრაფია.....	6
§2. ეთნოდემოგრაფიული პროცესები ქვემო ქართლში ეთნოდემოგრაფიული ვითარება უძველესი დროიდან XVსაუკუნემდე.....	20
ეთნოდემოგრაფიული პროცესები XV-XIX სს-ში.....	30
ქვემო ქართლში თურქულენოვანი მოსახლეობის ინფილტრაციის დრო და პირობები.....	52

თავი II

ეთნორაქიზმური პროცესები ძვემო ქართლის თურქულენოვანი მოსახლეობის ყოფაში

§1. ქორწინება და ოჯახი.....	72
საქორწინო ასაკი.....	77
ბელგა და ნიშნობა.....	79
ნიშნობა.....	80
ქებინი.....	82
მზითვეი.....	84
პოლიგამია.....	86
დროებითი ქორწინება.....	88
ქორწინების შეწყვეტა.....	90
ლევირატი და სორორატი.....	93
ეროვნებათშორისი ქორწინება.....	96
გაჩირთმა – მოტაცებითი ქორწინება.....	98
§2. რელიგია და ფოლკლორი.....	103
§3. რეისლამიზაციის ძირითადი ტენდენციები ქვემო ქართლში.....	109
დასკვნა.....	118

Ethno-historical and religious processes within the Turkic-speaking population of Kvemo Kartli.....	122
Этноисторические и религиозные процессы среди тюркоязычного населения Квемо Картли.....	125
გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა.....	128