

ქართული მწერლობა და საქართველოს ეთნოლოგია

გამომცემლობა „ნეკერი“

2005

ნაშრომში ასახულია ქართველ მწერალთა განსაკუთრებულად დიდი ღვაწლი ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში. ამ მიზნით განხილულია: რაფიელ ერისთავის, ილია ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველას, აკაკი წერეთლის, ალ. ყაზბეგის, დავით კლდიაშვილისა და ვასილ ბარნოვის მხატვრულ-პუბლიცისტური შემოქმედება.

რედაქტორი: აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი,
პროფესორი ვახტანგ შამილაძე

რეცენზენტები: პროფესორი თამილა ცაგარეიშვილი
პროფესორი სოსო ჭანტურიშვილი

© ო. მიმინოშვილი, 2005

ISBN 99940-823-5-3

სარჩევი

რაფიელ ერისთავი — ქართული ეთნოგრაფიის სათავეებთან.....	5
ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები	53
ქართველ და კავკასიელ მთიელთ ყოფა და კულტურა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში	98
აკაკი წერეთელი და ქართული ეთნოგრაფია.....	145
ალ. ყაზბეგის მხატვრულ-პუბლიცისტური შემოქმედების ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელები.....	211
დავით კლდიაშვილის მხატვრული შემოქმედების ეთნოგრაფიული სიუჟეტები.....	258
ვასილ ბარნოვის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი.....	272
გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები.....	290

XIX საუკუნისმეორე ნახევრიდან — XX საუკუნის პირველ მეოთხედამდე ქართული ეთნოგრაფიის მეცნიერული ფორმებისა და ჩამოყალიბების პროცესში თვალსაჩინოა ქართველ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა ფუძემდებლური საქმიანობა. მათი მწერლური და მეცნიერულ-პუბლიცისტური შემოქმედება, ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების უმნიშვნელოვანეს ეტაპს წარმოადგენდა. სწორედ, მათი დამსახურებაა ეროვნული თვითშეგნებისა და ეროვნული ცნობიერების გაღვივება ახალი მეცნიერული მიმართულებებისა და კვლევების სფეროში. კერძოდ, ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარების და ჩამოყალიბების პერიოდში.

რაფიელ ერისთავი — ქართული ეთნოგრაფიის სათავეებთან

ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა საერთოკავკასიურ ასპარეზზე გამოჩენას ხელს უწყობდა თავად საქართველოში მიმდინარე მრავალმხრივი კულტურულ-საგანმანათლებლო თაოსნობაც. მანიშნებელია, რომ ამ პერიოდში საქართველოში კავკასიის სხვა ქვეყნებთან შედარებით მყარ ნიადაგზე დგება ქართველი და კავკასიელი ხალხების ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება, საკუთარი ხალხის წარმომავლობის, მისი ეთნიკური ისტორიისა და კულტურის, ყოფისა და ტრადიციების ეროვნული თავისებურებების შესწავლის საქმე.

ამ პერიოდში ჩვენთან ფართო ინტერესი ჩნდება ევროპის ქვეყნებსა და რუსეთში ახლად ჩამოყალიბებულ ეთნოლოგიურ კვლევა-ძიების, იქ შექმნილი სკოლებისა და მიმდინარეობის მიმართ, სადაც საველე-საექსპედიციო და სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობა სპეციალურად შემუშავებული მეთოდით წარიმართა. ქართველ მოღვაწეთა და მკვლევართა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება მტკიცედ დაუკავშირდა რუსული და ევროპული მეცნიერების პროგრესულ მსოფლმხედველობას, რამაც განსაზღვრა კიდევ ამ ეპოქის ქართული ეთნოლოგიური კვლევა-ძიების თეორიული და მეთოდოლოგიური პრინციპების ეროვნულ-დემოკრატიული ხასიათი. სწორედ ამ პერიოდში გამოდის ფართო საზოგადოებრივ ასპარეზზე ცნობილი ქართველი პოეტი, მეცნიერი და მოღვაწე რაფიელ ერისთავი (1824-1901 წწ.), რომლის სახელთანაცაა დაკავშირებული ქართული ეთნოგრაფიის სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბების საპატიო მისია. იგი იმთავითვე მიიწვიეს ახლად დაარსებული მუზეუმის ეთნოგრაფიული კაბინეტის კურატორად, სადაც მას, როგორც იმ დროისათვის ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებით დაინტერესებულ პიროვნებას, ეთნოგრაფიული კოლექციების შეგროვების, სათანადო ფონდების შექმნისა და კატალოგების შემდგენლის მეტად საპატიო საქმიანობა დაეკისრა.

რაფიელ ერისთავის ბიოგრაფია, მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა საკმაოდ შესწავლილი და გაშუქებულია როგორც თანამედროვე, ასევე საბჭოთა პერიოდის ქართველ მკვლევართა მიერ. ჩვენ მისი ბიოგრაფიიდან მხოლოდ იმ მხარეს შევცხებით, რომელიც მწერლის ეთნოგრაფიულ მოღვაწეობასთანაა დაკავშირებული. მისი შემოქმედების ეს სფერო კი ბავშვობისა და ყრმობის პერიოდიდან იღებს სათავეს.

რაფიელ ერისთავი XIX საუკუნის შუა ხანებში ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ჩამოყალიბების სათავეებთან ერთ-ერთი პირველი იდგა. გარდა იმისა, რომ მან თავისი მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მოვლენებითა და ფაქტებით მდიდარი წერილებითა და მონოგრაფიებით სათავე დაუდო ქართული ეთნოგრაფიული ლიტერატურის საწყისებს, მისი, როგორც ეთნოგრაფის დამსახურება მეცნიერული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი თეორიული და მეთოდოლოგიური სიახლეებითაც იპყრობს ყურადღებას. რაფიელ ერისთავი პირველი მკვლევარია, რომელიც ეწევა წინასწარი პროგრამით განსაზღვრულ ინტენსიურ საველე მუშაობას, უშუალოდ ადგილზე იწერს ეთნოგრაფიულ მასალას და ადარებს მას სხვა კუთხის მონაცემებს, ე.ი. კარგად იცნობს და ოსტატურად იყენებს იმ დროისათვის მოწინავე ევროპული სკოლის შედარებით-ისტორიულ მეთოდს. იგი დაუღალავ ეთნოგრაფიულ მოღვაწეობას ეწევა ახლად გახსნილ კავკასიის გეოგრაფიულ საზოგადოებაში, არის კავკასიის მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების პირველი კურატორი და კავკასიის სასოფლო-სამეურნეო საზოგადოების ნამდვილი წევრი.

რაფიელ ერისთავი იყო ეთნოგრაფიული სამუზეუმო კოლექციების ერთ-ერთი პირველი შემკრები და რაც მთავარია, ამ კოლექციების სისტემაში მომყვანი, სამუზეუმო კატალოგის პირველი შემდგენელი, ეთნოგრაფიული კვლევით დაინტერესებული ახალგაზრდა მკვლევართა კონსულტანტი — მრჩეველი და პროგრამების შემდგენელი. მის კალამს ეკუთვნის, აგრეთვე, არაერთი ეთნოგრაფიული შრომის რეცენზია, კომენტარი და რუსულ ენაზე თარგმნა. ამ ნაშრომებისა და მონოგრაფიების გაცნობა გვარწმუნებს, რომ რაფიელ ერისთავის კვლევის მეთოდოლოგიური პრინციპები თუ მასალის თეორიული ანალიზის შედეგები იმდროინდელი

ევროპული და მოწინავე რუსული მეცნიერული აზროვნების დონეზე იდგა, რაც მის ფართო მეცნიერულ ერუდიციასა და შესაბამის განსწავლულობაზე მიუთითებს.

რაფიელ ერისთავი იმ ბედნიერ და იშვიათ მოღვაწეთა რიცხვს ეკუთვნის, რომლებმაც აღიარება სიცოცხლეშივე ჰპოვეს. ის დიდი ზეიმი, რომელიც გაიმართა 1895 წლის 22 ოქტომბერს რაფიელ ერისთავის მეცნიერული, ლიტერატურული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ორმოცდაათ წლისთავზე, ამის ნათელი დადასტურება გახლდათ¹. სხვათა შორის, ეს იყო პირველი იუბილე, რომელიც ქართველმა საზოგადოებამ ჩაატარა საერთოდ, მწერალთა თუ საზოგადო მოღვაწეთა საპატივცემულოდ. ამ იუბილეზე რაფიელ ერისთავს სიტყვებით მიმართეს და ქართული კულტურის წინაშე მისი დიდი დამსახურება აღნიშნეს გამოჩენილმა ქართველმა მწერლებმა და საზოგადო მოღვაწეებმა: ილია ჭავჭავაძემ, აკაკი წერეთელმა, გიორგი წერეთელმა, იაკობ გოგებაშვილმა, ივანე მაჩაბელმა და ეკატერინე გაბაშვილმა. რუსი მწერლებისა და საზოგადო მოღვაწეთა სახელით მისალმებები წაიკითხეს ვასილ ველიჩკომ, გაზეთ „კავკაზის“ რედაქტორმა იური მილიუტინმა, ჟურნალ „ნოვოე ობოზრენიეს“ რედაქტორმა ვასილ თუმანოვმა (თუმანიშვილმა), სომხური გაზეთის „არძაგონქის“ რედაქტორმა აბგარ იოანესიანმა და სხვებმა. ამ იუბილეზე რაფიელ ერისთავისადმი მიძღვნილი თავისი პირველი ლექსი წაიკითხა ახალგაზრდა 15 წლის სოსო ჯულაშვილმა სოსელოს ფსევდონიმით, ხოლო ილია ჭავჭავაძემ ასე შეაფასა მხცოვანი მწერლისა და მეცნიერის ხალხოსნური მიმართულება: „ჩვენს სახელოვან მოხუც-პოეტს შესანიშნავი ადგილი უჭირავს ქართულ პოეზიაში. მისი ლექსები აღბეჭდილია ხალხური გრძნობით. ის ღრმად ჩახვდა ჩვენი მუშა ხალხის ცხოვრებას და არის მომღერალი მისი გულნადებისა. იმან შექმნა თავისი შკოლა ხალხური პოეზიისა“². სწორედ რომ ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთი დამახასიათებელი თავფურცელი იყო რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული მოღვაწეობაც.

¹ საერო დღესასწაული რაფიელ ერისთავის იუბილეს გამო, კრებული, ტფ., 1899, 4-32.

² იქვე, 46.

რაფიელ ერისთავის, როგორც ეთნოგრაფის შეფასება, პირველად რუსეთის გამოჩენილ საზოგადო მოღვაწეს, რედაქტორსა და მეცნიერს ნიკოლოზ გაბრიელის ძე ჩერნიშევსკის ეკუთვნის. 1855 წელს ჟურნალ „სოვრემენიკში“ მან მაღალი შეფასება მისცა რ.ერისთავის პირველ მოთხრობას „ბეჩავს“, რომელიც მთლიანად ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით იყო დაწერილი¹. იმავე წელს ნ. ჩერნიშევსკიმ დაახასიათა რა კავკასიის გეოგრაფიული საზოგადოების ჟურნალი („Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества“), განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია მასში გამოქვეყნებულ რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული ხასიათის პირველ მონოგრაფიას „თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქზე“, და შეაქო ავტორი „მთიელ ხალხთა ყოფის სინამდვილის აღწერისათვის“².

1896 წელს პ.სემიონოვ-ტიანშანსკიმ რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების დაარსების ორმოცდაათ წლისთავს მიუძღვნა წიგნი³, სადაც აღნიშნულია რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების უდიდესი მიღწევები. დაახასიათებულია ამ საზოგადოების ხაზით ჩატარებული გეოგრაფიული და ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მუშაობა, მოცემულია მუზეუმებისა და გამოფენების საქმიანობა, ხაზგასმულია რუსეთის იმპერიაში შემავალი სხვა ხალხების მონივნავე მეცნიერთა და მოგზაურ მკვლევართა მუშაობაზე რუსეთის გეოგრაფიულ საზოგადოებასა და მის ფილიალებში. პ.სემიონოვ-ტიანშანსკი ამ შრომაში ქართველ მკვლევართა შორის უპირველესად რ.ერისთავის ეთნოგრაფიულ მუშაობას აფასებს, კერძოდ, განხილულია ზემოთ დასახელებული ნაშრომი თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე, მოხსენებულია რ.ერისთავის სამუზეუმო საქმიანობა და ა.შ.⁴

ქართველ მეცნიერთა შორის რაფიელ ერისთავის, როგორც ეთნოგრაფის შესწავლა და შეფასება პირველად აკად. გ.ჩიტიას ხედა წილად. მის მიერ 1926 წ. გამოცემულ

¹Н.Г.Чернышевский, журн. Современник, № 7, 1855.

²Н.Г.Чернышевский, журн. Современник, № 3, 1856.

³П.П.Семёнов, История полувековой деятельности Русского географического общества, 1845-1895 гг. СПб., 1896, 93.

⁴იქვე 94.

ნაშრომში „ქართული ეთნოლოგია“¹, რ.ერისთავი დახასიათებულია, როგორც საველე-სტაციონარული და სამუზეუმო ეთნოგრაფიული საქმიანობის ფუძემდებელი საქართველოში. იქვე გ.ჩიტაია რ.ერისთავს მოიხსენიებს, როგორც სპეციალური ეთნოგრაფიული წერილების ერთ-ერთ პირველ ავტორთაგანს². ასეთივე შეფასებას აძლევს რ.ერისთავს პროფ. ალ.რობაქიძე³.

რაფიელ ერისთავის სამუზეუმო მოღვაწეობას თავის დროზე შეეხო გ.ჟორდანია, რომელმაც სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა კავკასიის მუზეუმის დაარსებას⁴. რაფიელ ერისთავს, როგორც მუზეუმის ეთნოგრაფიული კოლექციების შემგროვებელს და საერთოდ, კავკასიის განყოფილების გეოგრაფიული საზოგადოების ერთ-ერთ აქტიურ წევრს, მოიხსენიებს გ.ჩაჩაშვილიც⁵. ასევე აფასებენ მის ღვაწლს ქართველი ხალხის სამეურნეო საქმიანობისა და მატერიალური კულტურის შესწავლის საქმეში მ.გეგეშიძე⁶, ა.ლეკიაშვილი⁷, გ.ჯალაბაძე⁸ და სხვ.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის შესწავლას ცალკე წერილები მიუძღვნა ვ.ითონიშვილმა, რომლებიც მწერლის დაბადების 150 წლისთავის საიუბილეო დღეებში გამოქვეყნდა ჟურნალებში „ცისკარსა“ და „მნათობში“, აგრეთვე გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“⁹.

ამ წერილებში ზოგადააა გაანალიზებული რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული მოღვაწეობა, კერძოდ ხაზგასმულია

¹ გ.ჩიტაია, ქართული ეთნოლოგია, „მიმომხილველი“, ტფ., 1926, 14-16.

² იქვე, 16.

³ ალ.რობაქიძე, წინასიტყვაობა ბ.ნიჟარაძის წიგნზე — „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები“, I, თბ., 1962, 4-5; მისივე. ბოლოთქმა, იქვე, ტ. II, თბ., 1964, 261-262.

⁴ გ.ჟორდანია, კავკასიური მუზეუმის დაარსება, თბ., 1951, გვ. 42-52.

⁵ გ.ჩაჩაშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიიდან, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, 1953, XVII, გვ. 63.

⁶ მ.გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, 1958, გვ. 14.

⁷ ა.ლეკიაშვილი, შენ ხარ ვენა ხი, თბ., 1975, გვ. 18.

⁸ გ.ჯალაბაძე, მემინდვრეობა იმერეთში, კრ. იმერეთი, თბ., 1978, გვ. 33.

⁹ ვ.ითონიშვილი, რაფიელ ერისთავი როგორც ეთნოგრაფი, ჟურნ. „ცისკარი“, 11, 1974; მისივე, რ.ერისთავის ნაწარმოებების ეთნოგრაფიული წყაროები, ჟურნ. „მნათობი“, 10, 1974; მისივე, მთიელთა ყოფის მკვლევარი, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 4, 1974.

მკვლევრის დამსახურება აღმოსავლეთ საქართველოს მთი-
ელთა ყოფის საკითხების შესწავლის საქმეში და მოცემულია
ზოგიერთი ლიტერატურული ნაწარმოების, როგორც ეთნო-
გრაფიული წყაროს მნიშვნელობის შეფასება. ბუნებრივია
საიუბილეო წერილებში სრულყოფილად ვერ აისახებოდა ამ
შესანიშნავი ეთნოგრაფის მოღვაწეობის თუნდაც ზოგადი
ასპექტები. ამიტომაც სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს
თვით ამ წერილების ავტორი, რომ საკვლევი რეგიონების
არეალისა და თემატიკის მრავალფეროვნების მხრივ რ.ერის-
თავს XIX საუკუნის ქართველ ეთნოგრაფთა შორის ბადალი
არ მოეძებნება და, რომ რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული
მემკვიდრეობის რამდენადმე სრული შესწავლა ვრცელ მო-
ნოგრაფიულ გამოკვლევას საჭიროებს¹. ამავე აზრს განვამ-
ტკიცებთ, თუ მოვიყვანთ გამოჩენილი საბჭოთა ეთნოგ-
რაფის, კავკასიის ეთნოგრაფიის ისტორიის უაღრესად კომ-
პეტენტური მკვლევრის მ.კოსვენის სიტყვებს იმის შესახებ,
რომ «Рафизл Давидович Эристов является одним из самых вы-
дающихся грузинских этнографов дореволюционного време-
ни»².

ქართველ მწერალთა ღვაწლს საქართველოს ეთნოგრა-
ფიაში სერიოზული მონოგრაფია მიუძღვნა პროფესორმა
ვალერიან ითონიშვილმა, რომელშიც რაფიელ ერისთავის
მრავალმხრივი ეთნოგრაფიული საქმიანობა საფუძვლიანა-
დაა გამოკვლეული³.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული მოღვაწეობის შეს-
წავლა და სათანადოდ გაშუქება პირველ რიგში XIX საუკუნის
მეორე ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების
ჩამოყალიბების იმ პროცესების ფონზე უნდა წარმოჩნდეს,
რომლის წიაღშიც ჩაისახა და განვითარდა ეთნოგრაფიული
კვლევა-ძიება საქართველოში. რაფიელ ერისთავისა და მისი
თანამებრძოლების მოღვაწეობით განისაზღვრა საქართვე-
ლოში ეთნოგრაფიული კვლევის ის მიმართულება, რომელიც
თავის მხრივ ევროპისა და რუსეთის მოწინავე პროგრესული

¹ ვ.ითონიშვილი, რაფიერ ერისთავი როგორც ეთნოგრაფი, 119.

² М.О.Косвен. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в
русской науке, КЭС, I, М., 1955, 323.

³ ვ.ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1989.

სკოლის წარმომადგენელთაგან მომდინარეობდა და რომელ-მაც შემდგომშიც განსაზღვრა ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის თეორიული და მეთოდოლოგიური პრინციპების ხალხოსნური, დემოკრატიული ხასიათი.

რაფიელ ერისთავი ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურისა და მისი მდიდარი ტრადიციების ერთ-ერთი პირველი მკვლევარია. სამწუხაროდ დღემდე სათანადოდ არაა გაშუქებული ერთის მხრივ მისი, როგორც ქართველი ხალხის მატერიალური და სულიერი კულტურისა თუ სოციალური ურთიერთობის ურთულესი საკითხებისა და პრობლემების მკვლევრის როლი ცარიზმის კოლონიური ჩაგვრისა და შევიწროების პირობებში ეროვნული თვით-შეგნების, პატრიოტული განწყობისა და ნაციონალურ-განმათავისუფლებელი იდეების გამოღვიძების საქმეში. მეორე მხრივ, სათანადო შეფასებას მოითხოვს ის ღვაწლი, რაც მიუძღვის რაფიელ ერისთავს ქართველი ხალხის ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის დამახასიათებელ თავისებურებათა ორიგინალური აღწერის, მისი ობიექტური შეფასებისა და ქვეყნის ფარგლებს გარეთ გაცნობის საქმეში. მანიშნებელია, რომ მკვლევრის მიერ ამ მხრივ შესრულებულმა ორიგინალურმა თუ თარგმნილმა ნაშრომებმა და მონოგრაფიებმა დიდი ინტერესი გამოიწვიეს რუსულ პროგრესულ საზოგადოებაში, რაც არაერთხელ აღინიშნა კიდევ გამოჩენილი რევოლუციურ-დემოკრატიების ბ.ბელინსკისა და ნ.ჩერნიშევსკის მიერ.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული შემოქმედების თეორიულ-მეთოდოლოგიური მხარეების შესწავლა საქართველოს ეთნოგრაფიის ისტორიის ადრეული ეტაპების კვლევით როდი ამოიწურება. მისი შემოქმედებიდან სათანადოდ არაა გაშუქებული მკვლევრის მრავალმხრივი სამუზეუმო საქმიანობა, რომელიც საქართველოში პირველი ეთნოგრაფიული კოლექციების შეგროვებასა და სამუზეუმო კატალოგების შედგენას შეეხება. სამუზეუმო ფონდების შექმნისა და მუზეუმის ორგანიზაციის მეტად საპასუხისმგებლო საქმე, რომელიც არანაკლებ იყო დაკავშირებული ეროვნული თვითშეგნების მეტად მტკივნეულ საკითხებთან, რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის ორგანიზული ნაწილია, რომლის შესწავლა და სათანადო შეფასება

საქართველოში ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ისტორიის არაერთ საყურადღებო მომენტს გააშუქებს.

რაფიელ ერისთავის მეცნიერული შემოქმედების ამ თვალთახედვით შეფასება თანამედროვეობის ეთნოგრაფიული შესწავლის ინტერესებსაც ეხმაურება. ქართული ტრადიციებისა და, კერძოდ, კულტურისა და ყოფის ტრადიციული ფორმების ეთნიკურ თავისებურებათა გამოვლინება მათი ისტორიული განვითარების პროცესში, ხელს შეუწყობს კულტურისა და ყოფის ტრადიციული ფორმების ადგილის გარკვევას ცხოვრების თანამედროვე წესის ჩამოყალიბებაში.

რაფიელ ერისთავის შემოქმედებითი მემკვიდრეობა საკმაოდ მრავალმხრივია. პოეტი და დრამატურგი, პუბლიცისტი და ეთნოგრაფი, ისტორიკოსი, ლექსიკოლოგი, მთარგმნელი თუ ბოტანიკოსი და გეოგრაფი – აი არასრული ნუსხა რაფიელ ერისთავის ინტერესთა სფეროსი. იგი სამოცზე მეტი წლის განმავლობაში ქმნიდა მხატვრულ ტილოებს, წერდა ეთნოგრაფიულ შრომებს, ადგენდა ლექსიკონებს, კრებდა და აქვეყნებდა ფოლკლორულ მასალებს, ეწეოდა მრავალმხრივ საზოგადოებრივ საქმიანობას და მუშაობდა სხვადასხვა სახელმწიფოებრივ დანესებულებებში.

რ.ერისთავის ამ ხანგრძლივ სამეცნიერო და მხატვრულ-ლიტერატურულ მოღვაწეობას მისი შემოქმედების ზემოთ აღნიშნული მკვლევრები ორ პერიოდად ყოფენ. ჩვენ ვიზიარებთ ერისთავის შემოქმედების ასეთ პერიოდიზაციას, მაგრამ გვაქვს გარკვეული შენიშვნაც. ვფიქრობთ რ.ერისთავის სამეცნიერო მოღვაწეობის, კონკრეტულად კი ეთნოგრაფიაში მუშაობის პერიოდიზაცია დაზუსტებას მოითხოვს. ჩვენი აზრით პირველ პერიოდად შეიძლება მივიჩნიოთ 1845-1853 წლები. მითუმეტეს თუ ამ პერიოდზე მხოლოდ და მხოლოდ მისი ეთნოგრაფიული წერილებით ვიმსჯელებთ. ვფიქრობთ სწორია მკვლევარი ვ.ითონიშვილი, რომელიც რ.ერისთავის საზოგადოებრივ, ლიტერატურულ და სამეცნიერო მოღვაწეობის პირველ პერიოდს ადრეულ ეთნოგრაფიულ წერილებს უდევს საფუძვლად. თუმცა იგი ამ პერიოდის ზემო თარიღად 1857 წელს მიიჩნევს¹.

¹ ვ.ითონიშვილი, რაფიელ ერისთავი როგორც ეთნოგრაფი, 115.

ეთნოგრაფიული წერილების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, უფრო მიზანშეწონილად მიგვაჩნია რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული მოღვაწეობის პირველი პერიოდი 1853 წლამდე დავიყვანოთ, ხოლო მეორე პერიოდი შესაბამისად 1854 წლიდან დავიწყოთ. სწორედ ამ წელს გაზეთ „კავკაზში“ ჯერ ნაწილებად დაიბეჭდა, ხოლო 1855 წელს გეოგრაფიული საზოგადოების ჟურნალში სრული სახით გამოქვეყნდა რ.ერისთავის მონოგრაფია თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე¹. გავიხსენოთ, რომ იგი თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საოლქო სამმართველოში 1846-1848 წწ. მუშაობდა და მასალა ზემოაღნიშნული შრომისათვის სწორედ მან შეკრიბა. ბუნებრივია, ხსენებული მონოგრაფიის დასაწერად მკვლევარმა მაშინდელი მასალა გამოიყენა, მაგრამ შემდგომ ბევრი რამ შეაგროვო, ახალი სტრუქტურული ფორმით წარმოგვიდგინა და მანამდე მისთვის უჩვეულო დიდი ეთნოგრაფიული გამოკვლევა გამოაქვეყნა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში ინახება რ.ერისთავის გამოუქვეყნებელი ნარკვევი „ცხოვრებისათვის ნათესავთა ხევსურეთისა“², რომელიც უთარიღოა და ჩვენი აზრით მის მიერ იქ სამსახურის დროს (ე.ი. 1846-48 წლები) უნდა იყოს დაწერილი. აქ მას თავებად აქვს დაყოფილი ხელნაწერი, მაგრამ ტექსტის ერთი თვალის გადავლებითაც ნათლად ჩანს, რომ ეს არის მხოლოდ აღწერილობითი მასალა. ავტორს ნაფიქრალი მხოლოდ ფურცელზე გადაუტანია, გამოქვეყნებისათვის არ „გაუმეტებია“, ხშირ შემთხვევაში აქ ქართულ ტექსტში ფანქრით, რუსულ ენაზე მინაწერები გაუკეთებია, რომელიც უფრო გვიანდელი უნდა იყოს. თავების დასათაურება და მასალა კი, რა თქმა უნდა, მის ცნობილ მონოგრაფიასთან შედარებით არასრულია და დაუმთავრებელი ჩანს.

პირველი პერიოდის ჩვენეული დათარიღების სასარგებლოდ რ.ერისთავის სპეციალური ეთნოგრაფიული წერი-

¹ Р.Эристов, О тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЗКОИРГО, кн. III, Тифлис, 1855.

² აკად. კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის არქივი, რ. ერისთავის ფონდი 12, 322.

ლებიც მეტყველებენ¹. ამ პერიოდში (1846-53 წწ.) ავტორი წერდა მცირე მოცულობის სტატიებს, რომლებიც აღწერილობითი იყო და მიმოხილვით ხასიათს ატარებდნენ. აქ ხშირად არ იყო მოცემული მასალის ჩანერის ადგილი; ეთნოგრაფიულ ფაქტებს აკლდა დაკონკრეტება, არ მოიხსენიებოდა მთხრობელი, ან ამა თუ იმ ეთნოგრაფიული სინამდვილის გავრცელების არეალი. ეს სტატიები თემატურადაც შეზღუდული იყო და ძირითადად შეეხებოდა ხალხურ დღესასწაულებსა და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს (ყვენობა, ლაზარე და სხვა). აქ მოცემული მასალა ძირითადად განკუთვნილი იყო არაქართველი მკითხველისათვის, რათა გარკვეული წარმოდგენა შეექმნა მათთვის ქართველი ხალხის ტრადიციული და პოპულარული დღესასწაულების აღწერით.

ასეთი იყო რაფიელ ერისთავის შემოქმედების პირველი პერიოდის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნები. სამართლიანი იქნება თუ ჩავთვლით, რომ თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე ზემოაღნიშნული მონოგრაფიის გამოქვეყნებით (1854-55 წწ.) იწყება მისი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების მეორე პერიოდი. აქვე დავძენთ, რომ მაშინდელ პირობებში 30 წლის ასაკში მონოგრაფიული შრომის დაწერა ეთნოგრაფიაში, თავისთავად მნიშვნელოვანი ფაქტია. სწორედ ეს გამოკვლევა იყო, რომელმაც თვით ნ.ჩერნიშევსკის ყურადღებაც კი მიიქცია. შემთხვევითი არ გახლავთ ის გარემოება, რომ სწორედ ამ პერიოდში — 1855 წელს ირჩევენ მას გეოგრაფიული საზოგადოების წამდვილ წევრად. ვფიქრობთ ამ მომენტებმა განსაზღვრეს რ.ერისთავის, როგორც ეთნოგრაფის ინტერესების გაძლიერება ამა თუ იმ ეთნოგრაფიული მოვლენების გადმოცემისას. პირველ რიგში აღსანიშნავია, რომ იგი თავისი მუშაობის ამ პერიოდში სხვა მკვლევრებისაგან განსხვავებით წინა პლანზე წამოსწევს ყოფის საკითხებს. მან ერთ-ერთმა პირველმა მიაქცია ყურადღება საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებთა ყოფის

¹ Р.Эристов. Лазаре, Кавказ, №10, 1847; მისივე, Свадьба у грузин, Кавказ, №14, 1847; მისივე, Маскарад Грузинской черни, Кавказ, №16, 1849; მისივე, Признаки весны, Царство кукушек, Происхождение сов. Кавказ, №18, 1848.

თავისებურებებს, მოგვცა მისი ისტორიული და სოციალური ასპექტების ანალიზი.

ლიტერატურული, მეცნიერული და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შემოქმედების მეორე პერიოდში რაფიელ ერისთავი კვლევა-ძიების საკმაოდ მომნიშვნელო თეორიული და მეთოდოლოგიური პრინციპებით გამოირჩევა. აღნიშნულ პერიოდში გამოქვეყნებულ თავის ნაშრომებში¹ ეთნოგრაფიულ მოვლენებს განიხილავს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მდგომარეობის ფონზე. მკვლევარი ითვალისწინებს სავაჭრო კაპიტალის შემოჭრასთან დაკავშირებულ თავისებურებებს საქართველოში. ახასიათებს მრავალსაუკუნოვან ტრადიციულ მეურნეობის დარგებს. იგი აგრეთვე ყურადღებას მიაქცევს ახალი დარგების (მეთამბაქოებას, მებაბრეშუმეობას და სხვ.) მომავალს. აშკარაა, რომ რ.ერისთავი ამ შემთხვევაში ეთნოგრაფიულ დაკვირვებებს საქმიანად უხამებს მოცემული დარგების შემდგომი განვითარების პერსპექტივებს. ხალხურ სანარმოო ჩვევებსა და გამოცდილებებში იგი ყოველთვის ეძებს რაციონალურ ელემენტებს, რომელთა შემდგომში განვითარება მეურნეობრივი წინსვლისა და ეკონომიკური პროგრესის საფუძვლად მიაჩნია.

რ.ერისთავის შემოქმედების მეორე პერიოდის ეთნოგრაფიული მოღვაწეობა თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე მიძღვნილი მონოგრაფიიდან იმითომ დავიწყეთ, რომ იგი გამოირჩევა ყოფისა და კულტურის საკითხების მრავალმხრივობით, კვლევის ორიგინალური ხერხებით, თემატიკის მრავალფეროვნებით. ამ გამოკვლევაში ჩვენ საკმაოდ ხშირად ვხვდებით მანამდე უცნობ, ახლად ფიქსირებულ მასალას. საერთოდ მეორე პერიოდის ეთნოგრაფიული ნარკვევები გამსჭვალულია დამაჯერებელი ეთნოგრაფიული ფაქტებით. ეს ფაქტები კი ბევრ შემთხვევაში სისტემატიზირებულია. ეთნოგრაფიული მოვლენის ფიქსაციას იგი წარმართავს საკმაოდ ზუსტად, მრავალმხრივ და სრულად. ამის დასამტკიცებლად ის ფაქტიც გამოდგება, როცა მკვლევარი თუშ-

¹ Р.Эристов, Письма из Имеретии. Кавказ, № 52-85, 1857; მისივე, Очерк Имеретии в сельскохозяйственном отношении. ЗКОСХ II 2, 3. Тифлис, 1875.

ფშავ-ხევსურეთისადმი მიძღვნილი ნაშრომის შენიშვნაში წერს: «Приступив к описанию Тушино-Пшаво-Хевсурского Округа, я руководствовался как собственными моими заметками, составленными из наблюдений, в продолжение двухлетней моей службы здесь, так равно к преданиями и рассказами тушенцев»¹. ამა თუ იმ ეთნოგრაფიული მოვლენების აღწერისას რ.ერისთავი ცდილობს გაარკვიოს მისი ბუნება და გენეზისი. შეადაროს იგი სხვა ხალხთა, განსაკუთრებით კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არსებულ მოვლენებს.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული კვლევის მეთოდიკას მისი მეცნიერული და მხატვრულ-ლიტერატურული შემოქმედების ადრეულ ეტაპზე ჩაეყარა საფუძველი. ამა თუ იმ პრობლემის შესწავლისას მკვლევრის მეთოდოლოგიური მიდგომა თავს იჩენს უკვე 1846 წლიდან, მაშინ როდესაც იგი მუშაობას იწყებს თარჯიმნად თიანეთში თუშ-ფშავ-ხევსურეთის სამმართველოში. საერთოდ ამ დროიდან იკვეთება მისი მომავალი ეთნოგრაფიული მუშაობის მეთოდიკის პრინციპები, თეორიული კვლევის წანამძღვრები, რომელშიც საგნებისა და მოვლენების ისტორიული განვითარების აღქმას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. მართლაც იგი ამა თუ იმ კუთხის მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის დამახასიათებელ თავისებურებათა მხოლოდ ანმეოს ფიქსაციით როდი იყო შემოფარგლული. მკვლევარი იმთავითვე დიდ ყურადღებას უთმობდა ხალხის წარსულს, მისი განვითარების ისტორიული გზების თავისებურებებს და მომავლის მიზნებისა და ამოცანების თვალთახედვით ჭვრეტდა მათ. ხალხის წარსულის მისი განვითარებისათვის დამახასიათებელი ამა თუ იმ მოვლენისა და ფაქტის შეფასება ისტორიზმის პრინციპებიდან იმ პერიოდში ეთნოგრაფიული კვლევის პროგრესულ მეთოდოლოგიურ საწყისებზე მიუთითებდა და ამ საქმეში რაფიელ ერისთავის უდიდეს ღვაწლსა და დამსახურებაზე მეტყველებდა. აი რას წერდა მკვლევარი: «Трудно основываться, не имея исторических фактов и данных, на одних преданиях и рассказах Тушин,

¹ Р.Эристов, დასახ. ნაშრ., 76.

Пшавцев и Хвссур, о происхождении их, а догадочные сведения слишком шатки для истории»¹.

ასეთ მკაცრ მოთხოვნებს აყენებდა თავის წინაშე რაფიელ ერისთავი.

თუშ-ფშავ-ხევსურეთის სამმართველოში მუშაობისას მკვლევარი დიდ დაინტერესებას იჩენს მხარის წარსულისადმი. როგორც ცნობილია, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობამ თავის დროზე დიდი როლი შეასრულა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის გაცხოველების საქმეში. ამ გარემოებას კი პირველად რაფიელ ერისთავმა მიაქცია ყურადღება. მან ცნობილ მეცნიერს — მარი ბროსეს შეუთვალა პეტერბურგში, რათა მოენახა თუშ-ფშავ-ხევსურეთის მოსახლეობის მიერ 1657 წელს მოსკოვში მეფე ალექსი მიხეილის ძისადმი გაგზავნილი წერილები და გამოეგზავნა მათი ასლები². მარი ბროსემ რ.ერისთავს მართლაც შეუსრულა ეს თხოვნა, მოსკოვის არქივში დაძებნა აღნიშნული წერილები და 1849 წელს ასლები გამოუგზავნა თბილისში რაფიელ ერისთავს, რომელმაც ამ მასალების ერთი ნაწილი გამოაქვეყნა კიდევ გაზეთ „კავკაზში“³. რუსეთის მეფისადმი გაგზავნილ წერილებიდან ჩვენ ვგებულობთ თუშ-ფშავ-ხევსურეთის მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ისტორიის არაერთ მნიშვნელოვან მომენტს, მოსახლეობის ლტოლვას, მთელ საქართველოსთან ერთად შეერთებოდნენ რუსეთს და გაერთიანებული ძალით დაეცვათ ქრისტიანული სამყარო. მკვლევარმა ეს საინტერესო წერილები სპეციალურად ხაზგასმით გამოაქვეყნა და ამით ხელი შეუწყო რუსეთ-საქართველოს ისტორიული ურთიერთობის შემდგომ განმტკიცებას.

რაფიელ ერისთავი თუშ-ფშავ-ხევსურეთში სამსახურისას კვალიფიციურ რჩევა-დარიგებებსა და მეგზურობას უწევდა საქართველოს წარსულით დაინტერესებულ მკვლევრებს. 1847 წლის 2-21 სექტემბერს მან აკადემიკოსი მარი ბროსე შეხვედრის შემდეგ სტუმრად მიიწვია ს.ქისტაურში მამის, დავით ერისთავის, სახლში. აქ მიღებული შთაბეჭ-

¹ Р.Эристов, даსახ. ნაშრ., 81.

² შ.ვაჟაყმაძე, რაფიელ ერისთავის წერილები აკად. მარი ბროსესადმი, ჟურნ. „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. IX. 1955, 36.

³ შ.ვაჟაყმაძე, დასახ. ნაშრ., 38.

დილებების შემდეგ რაფიელ ერისთავმა მამასთან ერთად მ.ბროსე ამოგზავრა ივრის ხეობაში და თიანეთში შეახვედრა ა.ზისერმანს — კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიისა და ისტორიის ერთ-ერთ ცნობილ მკვლევარს, რომელიც მაშინ (1844-48 წლებში) თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის უფროსის მოადგილედ მუშაობდა¹.

რ.ერისთავი და მ.ბროსე შემდგომშიც აგრძელებდნენ აღნიშნული შეხვედრების დროს ჩასახულ მეგობრულ ურთიერთობას. მარი ბროსეს დავალებით, რ.ერისთავმა მრავალი ისტორიული თუ ეთნოგრაფიული ფაქტობრივი მასალა მიაწოდა მას ნერილობით, რომელიც შემდგომ მეტად სასარგებლო გამოდგა ქართველ მთიელთა კულტურისა და ყოფის არაერთი მნიშვნელოვანი საკითხის კვლევისათვის².

როგორც აღვნიშნეთ, რაფიელ ერისთავს თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე სამსახური მოუხდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. თუშ-ფშავ-ხევსურეთში, იმერეთში, ქართლსა თუ სამეგრელოში მუშაობისას იგი არც თავის საყვარელ საქმეს, ეთნოგრაფიას ღალატობს, აკვირდება ხალხის ყოფას, სწავლობს და აღწერს სამეურნეო საქმიანობას, ტრადიციულ ზნე-ჩვეულებებს, მამაპაპურ რწმენა-წარმოდგენებს. რაფიელ ერისთავის მოღვაწეობის ამ პირველ პერიოდს ზოგიერთი მკვლევარი ე.წ. „მსახურეული არისტოკრატიის“ ჯგუფს მიაწერს. ეს მოსაზრება, რა თქმა უნდა არაა გამართლებული, ვინაიდან მეფის სამსახურში ჩადგომა მისთვის იყო ერთადერთი საშუალება, რათა კიდევ უფრო მეტად დაახლოებოდა ხალხს, გაეზიარებინა მათი ჭირ-ვარამი და შეძლებისდაგვარად დახმარებოდა მათ. სწორედ ამ დიდმა ჰუმანისტმა და პატრიოტმა ჩაიწერა სამეგრელოში ზუგდიდის მაზრის უფროსად მუშაობისას 1857 წლის გლეხთა აჯანყების ხელმძღვანელის უტუ მიქაძას სიტყვა, სადაც მხილებული იყო მეფისა და მათი მოხელეების უსამართლობა, გლეხთა სიღუხჭირე და მათი ტრაგედია³. მანვე პირველად ქართველ მწერალთაგან დაწერა სოციალური უსამართლობისადმი მიძღვნილი ლექსები და მოთ-

¹ ვ.ითონიშვილი, დასახ. ნაშრ., 115.

² შ.ვაშაყმაძე, დასახ. ნაშრ., 42.

³ კ.ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი. თბ., 1934, 77-78.

ხრობები: „გლახაკი“, „მთხოვნელი მსაჯულისადმი“, „ყადის ჯორი“, „ბეჩავი“ და სხვ¹. ქვემოთ დავრწმუნდებით, თუ რა დიდი სამსახური გაუწია ქართულ ეთნოგრაფიას რაფიელ ერისთავმა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მუშაობის პერიოდში შეკრებილი და გაანალიზებული მასალების პუბლიკაციით.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ რ.ერისთავი თავის ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში ემყარებოდა გარკვეულ პრინციპებს და მეთოდოლოგიას. ეს ჩანს არა მარტო მის ეთნოგრაფიულ ნაწერებში, არამედ იმ რჩევა-დარიგებებშიც, რომელსაც იგი უწევდა ეთნოგრაფიით დაინტერესებულ თავის კოლეგებს საქართველოში. როგორც იმ დროისათვის უკვე გამოცდილი ეთნოგრაფი, იგი სავსე მუშაობის გამოცდილებას უზიარებდა, აძლევდა სათანადო მითითებებს ახალგაზრდა ქართველ მოღვაწეებს, რომლებიც ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებით იყვნენ დაინტერესებულნი. აღსანიშნავია, რომ ახალგაზრდა მკვლევარს ბ.ნიჟარაძეს, რომელიც ილია ჭავჭავაძის დავალებით დაბრუნდა მშობლიურ კუთხეში — სვანეთში და მრავალმხრივ ნაყოფიერ მუშაობას ეწეოდა, რ.ერისთავმა შეუდგინა პროგრამა-კითხვარი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ჩასატარებლად². ბესარიონ ნიჟარაძე სისტემატიურად აცნობდა მას მოპოვებულ მასალას და შემდეგ აქვეყნებდა პერიოდულ პრესაში რაფიელ ერისთავისვე დახმარებით. ამასთან დაკავშირებით აღვნიშნავთ, რომ ზოგჯერ, განსაკუთრებით რუსულ პრესაში, ბესარიონ ნიჟარაძის მასალა დაბეჭდილია რ.ერისთავის ხელმოწერით³. ამიტომაც ზოგმა მკვლევარმა ეს ეთნოგრაფიული წერილები რაფიელ ერისთავისეულად ჩათვალა. სათანადო შემოწმების შემდეგ დადგინდა, რომ ნიჟარაძის ესა თუ ის წერილი ქართულიდან რუსულად ნათარგმნია რ.ერისთავის მიერ. იმდროინდელ რედაქციებში მიღებული იყო საერთოდ ასეთი სტილი, როდესაც უშუალოდ

¹ რ.ერისთავი, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1958.

² აღ.რობაქიძე, ბოლოსიტყვაობა ბ.ნიჟარაძის ნიგნზე: „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები“, II, თბ., 1964.

³ Р.Эристов. Заметки о Сванетии. ЗКОРГО кн. XIX Тифлис, 1897; მისივე, Этнографические очерки о сванетии, Новое обозрение 1896, №4426, 4442; 1897, №555.

თარგმანს აწერდნენ მთარგმნელის და არა ავტორის გვარს. ეს უფრო ჰგავდა რაღაც გადმოქართულების ანდა გადარუსულების პრინციპს, რომელიც იმ დროს საერთოდ მხატვრულ ლიტერატურაშიც მიღებული იყო. ისე, რომ რ. ერისთავი სრულიად არ საჭიროებს ზედმეტი ეთნოგრაფიული წერილების ავტორობას, ეს წერილები ეკუთვნოდა ბ.ნიჟარაძეს, თარგმნილი კი იყო რ.ერისთავის მიერ. ალბათ ასეთი კურიოზების აღსაკვეთად იყო, რომ რ.ერისთავი ზოგჯერ ქართველი მკვლევრის სტატიის თარგმანის გამოქვეყნების დროს რუსულ პრესაში სათაურშივე აღნიშნავდა ავტორის ვინაობას და არა პირდაპირ ავტორისეულ ქართულ დასათაურებას. ასე თარგმნა მაგალითად მან ნ.ხიზანიშვილის (ურბნელის) ნარკვევი¹, სადაც სათაურშივე ჩანს ნამდვილი ავტორის ვინაობა. ამასთან ერთად, რ.ერისთავმა სათანადო შეფასება მისცა ნ.ურბნელის ნარკვევებს, საგანგებოდ გამოყო მანამდე უცნობ მასალაზე დამყარებული კვლევის შედეგები, მიმოხილვით, დასკვნით ნაწილში შეეცადა ხეცსურთა ყოფაში არსებული ზოგიერთი მოვლენის ახსნა მოეცა წერილობით წყაროებთან (ბიბლია) ეთნოგრაფიული მონაცემების შეჯერების საფუძველზე და კომენტარი გაეკეთებინა მისთვის. აქვე დავძენთ, რომ ბევრ შემთხვევაში რ.ერისთავის ეთნოგრაფიულ მასალას იმონებდნენ, ხოლო ზოგჯერ მთლიანად გამოიყენებდნენ ხოლმე სხვა მკვლევრებიც. ასე მაგალითად, გ.რადემ თავის მონოგრაფიაში ხეცსურეთის შესახებ ეთნოგრაფიული ნაწილი მთლიანად გადაიღო რ.ერისთავის შრომიდან, რასაც თვითვე აღნიშნავდა აღნიშნული წიგნის შესავალში².

რაფიელ ერისთავს, როგორც საქართველოს ეთნოგრაფიის შესანიშნავ მცოდნეს, სხვადასხვა ცნობებისათვის თხოვნით მიმართავდნენ ისეთი გამოჩენილი მოღვაწეები, როგორიც იყვნენ მ.ბროსე, ი.ჭავჭავაძე, ნ.ნიკოლაძე და სხვები. ამგვარი მუშაობით რ.ერისთავი ცდას არ აკლებდა საქართველოს ეთნოგრაფიაში ღირებული სამეცნიერო მემ-

¹ Р.Эристов. Извлечение из этнографических очерков Урбнели о хевсурах, ЗКОРГО, кн. XIV, 1890.

² Г.Радде, Хевсурия и Хевсуры, Тифл., 1881.

კვიდრეობის ფართო ასპარეზზე გამოტანასა და პოპულარიზაციას.

რაფიელ ერისთავის შემოქმედების ხალხურობამ, მისი პოეზიის რევოლუციურ-დემოკრატიულმა ხასიათმა, მისმა დიდმა სიყვარულმა მშრომელი მოსახლეობისადმი, პირველ რიგში კი გლეხობისადმი, განსაზღვრა მწერლის მოღვაწეობა ეთნოგრაფიის სფეროშიც. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსეთის ეთნოგრაფიის რევოლუციურ-დემოკრატიული მიმდინარეობის კეთილმყოფელი გავლენა ქართული ეთნოგრაფიის არაერთმა წარმომადგენელმა განიცადა. ეს მითუმეტეს რაფიელ ერისთავის მიმართ ითქმის, რამეთუ იგი იყო „ნეკრასოვული მიმართულების“ პოეტი, როგორც ამას ხატოვნად აღნიშნავს მკვლევარი გ.წულაია.¹ ნეკრასოვი, როგორც ცნობილია, რევოლუციონერ-დემოკრატთა და მათი ლიდერის ნ.ჩერნიშევსკის ერთ-ერთი უახლოესი თანამებრძოლი იყო. თვით ნიკოლოზ გაბრიელის ძე ჩერნიშევსკი კი დადებითად აფასებდა რაფიელ ერისთავის მოღვაწეობას როგორც მწერლობაში, ასევე ეთნოგრაფიაში, და ბუნებრივია, რომ ამ მხრივ იგი ჩვენი პოეტის მსოფლმხედველობასაც ახლოს იცნობდა. ნ.ჩერნიშევსკიმ ორჯერ შეაფასა რუსეთის მონინავე რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების გამავრცელებელ, მისივე რედაქტორობით გამოცემულ ჟურნალ „სოვრემენიკში“ რაფიელ ერისთავის ნაწარმოებები. ჯერ 1855 წელს ჟურნალის მე-7 ნომერში მოთხრობა „ბეჩავის“ გამოსვლასთან დაკავშირებით, „მთიელი ხალხის ყოფა-ცხოვრების ზუსტი, შეულამაზებელი აღწერისათვის“, ხოლო შემდეგ, 1856 წელს, ფართო რეცენზიაში, რომელიც მან მიუძღვნა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილების ჟურნალს ЗКОИРГО-ს მე-3 ნაკვეთს და, სადაც ნ.ჩერნიშევსკი კერძოდ აღნიშნავდა: «Из трех статей, напечатанных в III книжке, «Записки Кавказского отдела Русского географического общества», а именно «Талишинцах» г.Росса, «О Тушино-пшаво-хевсурском округе», кн. Эристова и «Поездка в вольную сванетию» г. Бартоломея, каждая имеет капитальное достоинство, представ-

¹ Г.В.Цулая, Грузиноведческие интересы В.Ф.Миллера, журн. Очерки Истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, Т.Ш, 1978, 56-71.

ляя много новых важных материалов для этнографии Кавказского края»... და შემდეგ: «Обращая главное наше внимание на статью кт. Эристова, содержащую общеинтересное описание быта двух из числа племен населяющих Тушино-пшаво-хевсурский округ, именно о пшавах и хевсурах»¹.

სავსებით მართებულად აყალიბებს დებულებას მწერლის იდეურ კრედოზე რაფიელ ერისთავის ლიტერატურული მოღვაწეობის მკვლევარი შ.ვაშაყმაძე, როდესაც წერს: „მის ლიტერატურულ ნიმუშებში საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა კლასის პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანები ნახულობდნენ სულიერ საზრდოს, ვინაიდან მწერლის შემოქმედება ყველაზე უფრო მშრომელი ხალხის იდეალების გამომხატველია, ამიტომ მწერლის დამფასებელთა რიგებში ვხედავთ გლეხკაცობასა და სოფლიდან ქალაქად წამოსულ მუშათა კლასის პირველ წარმომადგენლებსაც. ცხრაასიანი წლების მიჯნაზე გართულებულ კლასთა ბრძოლის ვითარებაში და შემდეგაც რაფიელ ერისთავის პოეზია დიდ გავლენას ახდენდა ხალხის ფართო ფენებზე. მისი პოეზია სიძულვილს ზრდიდა ცარიზმისადმი, განმათავისუფლებელ იდეებს აღვივებდა და ხალხს მომავალი რევოლუციისათვის ამზადებდა. ამდენად რაფიელ ერისთავი, როგორც სხვა ქართველი სამოციანელები, რევოლუციის და ჩვენი გამარჯვებათა წინამორმედი“². აქედან გამომდინარე, სავსებით ბუნებრივია, რომ ეს იდეა წითელ ხაზად გასდევს რაფიელ ერისთავის მოღვაწეობას ეთნოგრაფიაშიც, ვინაიდან ხალხის ყოფისა და კულტურის ღრმად შესწავლაში უფრო ნათლად ჩანდა ხალხის ტანჯული ცხოვრების მხარეები, მშრომელი მასების უკიდურესად დუხჭირი მდგომარეობა. სწორედ ამიტომ რ.ერისთავი არასოდეს არ ივიწყებდა ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში შეძლებისდაგვარად წარმოეჩინა ხალხის სოციალური თუ ეკონომიკური ჩაგვრის მხარეები. ამის დასადასტურებლად უამრავი მაგალითის მოტანა შეიძლება მისი ეთნოგრაფიული წერილებიდან, რომლებიც თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე, სამეგრელოსა თუ იმერეთზე მიძღვნილი. ზემოთქმულის სისწორეში ჩვენ რამდენიმე ფაქტითაც ნათ-

¹ Н.Г.Чернишевский, журн. «Современник», №3, 1885.

² შ.ვაშაყმაძე, რაფიელ ერისთავი, თბ., 1974, 56.

ლად ერწმუნდებით. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სამეგრელოს გლეხთა აჯანყების მეთაურის უტუ მიქავას მიერ წარმოთქმული სიტყვა ზუგდიდის მაზრაში, რ.ერისთავმა, რომელიც ამის უშუალო მოწმე იყო, ზუსტად ჩაინერა, შემდეგ კი სათანადოდ შეაფასა ეს მოვლენა. სამეგრელოშივე მან დაახასიათა სოციალური ფენები, განსაკუთრებით დეტალურად აღწერა სამეგრელოსა და ლეჩხუმის მაზრებში საგლეხო რეფორმის გატარების შედეგები, ცარიზმის სამოხელეო აპარატის მიერ გლეხთა გათავისუფლებისადმი გულგრილი დამოკიდებულება, გააშუქა გლეხობის უფლებრივი და ეკონომიკური მდგომარეობა¹. ან ის გულისტკივილი რად ღირს, რომელსაც რ.ერისთავი გამოსატავს ფშავ-ხევსურეთის მხარის მიმართ მეფის ხელისუფლების გულგრილობაზე, რომელიც გამოიხატებოდა როგორც სოციალური, ისე სამეურნეო ყოფის სხ ვადასხვა ს ფეროში. „დი-ახაც, ცოდვაა ეს ამაყი ხალხი, რომელსაც აქამდის მოუტანია თვითმყოფადი, მდიდარი წეს-ჩვეულებები, ახლა კი ყველაფერი ნადგურდება უგზოობისა და ავადმყოფობის გამო, ერთი მოხელე და ორი სალდათი თუ ამოვა აქ ორ წელიწადში ერთხელ და ისიც იმიტომ, რომ ხალხი დაითვალონ და შემდეგ უკან წავიდნენ“², — აღნიშნავდა რ.ერისთავი. საყურადღებოა აგრეთვე რაფიელ ერისთავის მიერ გლეხების გამოსარჩლების ფაქტები. ასე მაგალითად, კახეთში თავად მაყაშვილთან ატეხილი დავისას გლეხების დაცვა, ხელმწიფისადმი წერ ილის გაგზავნა გლეხთა პირობების გაუმჯობესებისათვის და ა.შ. ეს ორივე ფაქტი ჩანერილია რ.ერისთავის თანასოფლელი უხუცესი გლეხების მოგონებებიდან და ხელნაწერის სახით ინახება თელავის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში³. ამავე ხელნაწერში მოიხსენიება რ.ერისთავის მიერ ობოლი გლეხის ბავშვის აყვანა აღსაზრდელად.

¹ Р.Эристов, О крестьянском сословии в Мингрелии; О привилегированных сословиях в Мингрелии, журн. «Кавказская старина», №4, №6, 1872-73 гг. 69-94, 129-137.

² Р.Эристов, О Тушино-пшаво-хевсурском округе, 79.

³ თელავის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდი, 2530, 20.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რ.ერისთავის შემოქმედებას დიდ ძალას ანიჭებდა თავისი ხალხის ზნე-ჩვეულებებისა და ტრადიციების შესანიშნავი ცოდნა, რაც აუცილებელი პირობა იყო იმისათვის, რომ თვალნათლივ წარმოეჩინა ქართველი ხალხის მდიდარი ყოფა და კულტურა. რ. ერისთავი ეროვნული კულტურის აღორძინების უპირელეს პირობად მიიჩნევს განათლების, ეროვნული ტრადიციების, მამაპაპური ადათების, წეს-ჩვეულებების დაცვასა და შენარჩუნებას. ე.ი. ისეთ საკითხებს, რომლებსაც საბოლოო ჯამში საზოგადოების განვითარებისათვის პროგრესის მოტანა შეუძლიათ. სწორედ ამიტომ იყო მკვლევარი დაინტერესებული, რომ შეესწავლა ქართული კულტურის ესა თუ ის დარგი. მისი წერილების თემატიკა მრავალფეროვანია, ისინი შეეხება ისტორიას, ეთნოგრაფიას, არქეოლოგიას, ფოლკლორს, გეოგრაფიას, ეკონომიკას თუ სხვა მრავალ საჭირობოროტო საკითხებს. თითქმის ყოველი მისი გამოკვლევა მყარ ფაქტობრივ მასალაზეა დაყრდნობილი. ბევრ შემთხვევაში მასალის სრული აღწერილობა და კონკრეტული მისამართი რ.ერისთავის სტატიებს დოკუმენტის თვისებას ანიჭებს. ყველაფერი ეს განსაკუთრებით ითქმის ეთნოგრაფიული ხასიათის ნაწერებზე, რომელთა დეტალური განხილვა ჩვენ ქვემოთ გვექნება მოცემული.

რაფიელ ერისთავი მასალას კრებდა უშუალო დაკვირვებისა და გამოკითხვის საშუალებით. მას კარგად ესმოდა მასალის წყაროთმცოდნეობითი ღირებულება — მასალის შეკრებამდე იგი გარკვეულ გეგმა-კითხვარს ადგენდა.

ჩვენი აზრით აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ რაფიელ ერისთავი უეჭველია იცნობდა 1847 წელს რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული საზოგადოების მიერ გავრცელებულ ნ.ნადეჟდინის პროგრამას. რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების ეთნოგრაფიის განყოფილება თავიდანვე მჭიდრო კავშირში იყო ეროვნულ მოღვაწეებთან. ნ.ნადეჟდინის პროგრამა, რომელიც 7000 ცალი დაიბეჭდა, თითო ეგზემპლარად დაიგზავნა რუსეთის იმპერიის სხვადასხვა კუთხეებში. აქ მოცემული იყო ძირითადად რუსი ხალხის შესწავლისათვის ექვსი პუნქტი: 1. Относительно наружности; 2. О языке; 3. О домашнем быте; 4. Об особенностях

общественного; 5. Об умственных и нравственных способностях и образовании; 6. О народных преданиях и памятниках¹.

როგორც აღვნიშნეთ, ეთნოგრაფიის განყოფილების პირველადი ამოცანა იყო, თვით რუსი ხალხის შესწავლა და ეს პროგრამაც ძირითადად ამისათვის იყო განსაზღვრული. აქ ჩვენ ეს პროგრამა იმ თვალსაზრისით მოვიყვანეთ, რომ შემდგომში ჯერ რუსეთში, შემდეგ კი საქართველოში ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებისათვის ადგენდნენ პროგრამებს ცალკეული მკვლევრები, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა ნადეჟდინის პროგრამის „გადამღერებას“. მაგ., კავკასიის განყოფილების წევრთა პირველი შრომები, მათ გორის კი რ.ერისთავის პირველი ეთნოგრაფიული წერილები სტრუქტურულად, თემატიკით სრულიად განსხვავდება ნადეჟდინისა თუ სხვა გეოგრაფიული პროგრამების პუნქტებისაგან. ამიტომ იოლად დავრწმუნდებით, რომ პროგრამა-კითხვარის შედგენა რ.ერისთავის მიერ დამოუკიდებელი შრომის ნაყოფია, თუმცა გამორიცხული არ არის, რომ ის იცნობდა რუსი მოღვაწეების პროგრამებს, რაც სავსებით ბუნებრივია, თუ მხედველობაში მივიღებთ რ.ერისთავის მოღვაწეობას რუსულ პერიოდულ პრესაში და რაც მთავარია, რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილებაში. გეოგრაფიული საზოგადოების ეთნოგრაფიის განყოფილება პირველი პროგრამის შემდეგ თანდათანობით ზრდის თავისი ინტერესების სფეროს დაგროვებული მასალის საშუალებით. 1853 წელს უშვებს პირველ ეთნოგრაფიულ კრებულს ნ.ნადეჟდინისა და კ.კაველინის რედაქციით. ამის შემდეგ კი გამოდის ამავე საზოგადოების პერიოდული ჟურნალები. მათ შორის „ЗКОИРГО“ 1854 წლიდან, სადაც უკვე იბეჭდება ქართველ მოღვაწეთა შრომებიც. ერთ-ერთი პირველია რ.ერისთავის ნარკვევი თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქზე. ამ შრომამ რ.ერისთავს საყოველთაო აღიარება მოუტანა და სწორედ ეს იყო ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორი მისი გეოგრაფიული საზოგადოების ნამდვილ წევრად არჩევისა. აქვე დავძენთ, რომ ჯერ ნადეჟდინისა და შემდეგ 1850 წელს რუსული გეოგრაფიული საზოგადოების პროგ-

¹ Н.И.Надсждин, Об этнографическом изучении народности русского, Записки Императорского русского географического общества, СПб, 1847, 61-115.

რამის გამოშვებისას, რ.ერისთავს უკვე გამოქვეყნებული ჰქონდა, მართალია, მცირე ფორმის, მაგრამ მეტად ორიგინალური ეთნოგრაფიული მასალის, განსაკუთრებით დღესასწაულებისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შემცველი წერილები, სადაც ავტორის მიერ მიკვლეული ახალი მასალის საფუძველზე აღწერილი და განხილულია ქართველი ხალხის საზოგადოებრივი ყოფისა და რელიგიური აზროვნების რიგი თავისებურებანი. მათში ასახულია მრავალი ისეთი მოვლენა, რომლის ავტორისეულ აღწერას პირველწყაროს მნიშვნელობა ენიჭება საქორწინო წეს-ჩვეულებების, ხალხური გართობა-სანახაობებისა თუ რელიგიური რიტუალების შესწავლისათვის.

რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილებაში რ.ერისთავი მოღვაწეობა გამოჩენილ რუს მოხელეებთან და მკვლევრებთან ვ.სოლოგუბთან, ა.ბერჟესთან, ი.ბარტოლომესთან და სხვებთან.

ამ საზოგადოების დახმარებით რაფიელ ერისთავმა, დ.ბაქრაემ, პლ.იოსელიანმა და სხვებმა სისტემატური ხასიათი მისცეს ეთნოგრაფიული სინამდვილის შესწავლას. უფრო მეტიც, რ.ერისთავი საჭირო ახსნა-განმარტებებს აძლევდა რუს კოლეგებს კავკასიის განყოფილებიდან, საქართველოს ამა თუ იმ კუთხის შესწავლასთან დაკავშირებით. ამიტომ იყო, რომ მისი დამსახურება გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილებაში ყველა მემატყიანემ საგანგებოდ აღნიშნა¹.

ზემოთ აღნიშნული ვითარების ნათელი დადასტურებაა ჩვენ მიერ აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში რ.ერისთავის არქივში მიღებული ტექსტი², რომელიც აშკარად ტოვებს პროგრამის შთაბეჭდილებას. აქ მოცემულია თანმიმდევრულად საკითხების ის ნუსხა, თუ რას უნდა მიაქციოს ყურადღება მკვლევარმა, კერძოდ თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქში ეთნოგრაფიული მასალის შეგროვებისას. ეს პროგრამა-კითხვარი მას ცხადია გამოყენებული აქვს ამ მხარეზე შექმნილი მონოგრა-

¹ გ.ჟორდანი, დასახ. ნაშრ., 44.

² აკად. კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი. რ.ერისთავის არქივი 322.

ფიისათვის მასალის შეკრებისას. აქ ჩვენ დეტალურად არ შევუდგებით ამ მონოგრაფიის გარჩევას თუნდაც ამ თვალსაზრისით, მხოლოდ დავძენთ, რომ ეს გეგმა-კითხვარი თუ პროგრამა-კითხვარი, რომელზედაც ჩვენ საუბარი გვაქვს, ერთ-ერთი პირველი მიღწევაა ეთნოგრაფიული მოვლენების ყოველმხრივი აღწერის თვალსაზრისით ქართულ ეთნოგრაფიაში. ის ამ პროგრამით კვალდაკვალ მისდევს ხევისურეთისა და ფშავის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს გარკვეულ სფეროში და სათანადო მონაცემებით აღწერს ხევისბერობას და ოჯახს, თემობას და ხატს, ქორწილსა და დატირებას, მეურნეობასა და სტუმარ-მასპინძლობას, ნადირობას და დოღს, მზევლობას, ავადმყოფობას, ტანსაცმელსა და საჭმელს, აბჯარ-იარაღსა და სხვ. ეს მოვლენები კი მას აღწერილი აქვს შედარებით ზუსტად და სათანადო სისრულით. ამ აზრის განსამტკიცებლად გამოგვადგებოდა აგრეთვე რაფიელ ერისთავის სამეგრელოში მოგზაურობის ჩანაწერები¹. ეს ნარკვევი თავისი სტრუქტურით გზამკვლევის შთაბეჭდილებას სტოვებს. მასში მოცემულია გარკვეული მარშრუტი, რომლის მიხედვითაც ავტორი თანმიმდევრობით გვაცნობს მხარის გეოგრაფიულ მდებარეობას, გზებს, ისტორიულ ძეგლებს, მასში დაცულ ნივთებს და მხატვრობას. რ.ერისთავი შედარებით შორეული მოვლენების გასარკვევად იმონმებს ისტორიულ პირველწყაროებს, ლიტერატურულ მონაცემებს, იყენებს ხალხურ გადმოცემებს. ეს ნარკვევი ძირითადად ისტორიულ-გეოგრაფიული ხასიათისაა და ამდენად ამ მხარის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის ნაკლებად საყურადღებოა, მაგრამ ჩვენთვის იგი იმითაა აღსანიშნავი, რომ აქ ნათლად ჩანს ავტორის გარკვეულად ჩამოყალიბებული მეთოდი, რომელიც უეჭველად მისი კვლევის პრინციპებზე იყო დამყარებული და რომელმაც ნმინდა ეთნოგრაფიული შრომების დაწერისას კიდევ უფრო მეტად იჩინა თავი. ამის აშკარა დადასტურებაა ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი მონოგრაფია თუშ-ფშავ-ხევისურეთზე, სადაც რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული მასალა, პირველ რიგში სწორედ პროგრამული და თანმიმდევრული აღწერი-

¹ Р.Эристов, Путевые записки по Мингрелин, журн. «Кавказская старина», №1-3, Тифлис, 1972-73.

თაა მნიშვნელოვანი. ამას თუ დავუმატებთ მასალის შეკრების, უფრო სწორად გარკვეული დროის მონაკვეთში ამა თუიმ მასალის დამონმების ინტენსივობას, რომელიც ამ ნაშრომიდან ხშირად ჩანს, ნათელი გახდება რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული მასალის სანდოობა და საიმედოობა.

კვლევის აღნიშნული მეთოდოლოგიური პრინციპებით შეკრებილი რაფიელ ერისთავისეული ეთნოგრაფიული მასალის მეცნიერული ღირებულება საკმაოდ მაღალი. ამის ნათელი დადასტურებაა ივანე ჯავახიშვილის მიერ ფიქსირებული მასალის, ტოპონიმებისა და ტერმინების სათანადო გამოყენება და ანალიზი. განსაკუთრებით ეს ითქმის „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი წიგნის II თავზე — „ქართველთა წარმართობა“¹, რომელიც პრობლემურ და ურთულეს საკითხებს, კერძოდ, ქართველთა უძველეს წარმართულ ღვთაებათა პანთეონის შესწავლას ეხება. სწორედ აქ, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების აღწერისას ივანე ჯავახიშვილი არაერთხელ მიმართავს რაფიელ ერისთავის მიერ მოპოვებულ მასალას, ზოგ შემთხვევაში კი მთლიანად ციტირებული აქვს ავტორის ტექსტი, რომელიც ხევსურთა და ფშავთა მღვდელმსახურების რიტუალების თანმიმდევრობას, მათი უფლება-მოვალეობის აღწერას შეეხება.

ივანე ჯავახიშვილის ამ მონოგრაფიაში მოტანილი აგრეთვე ერისთავის მიერ აღწერილი ხევსურთა რელიგიურ-მაგიური სცენები. თუ რაოდენ საიმედოდ მიაჩნდა ეს მასალა ივანე ჯავახიშვილს, კარგად ჩანს მისივე სიტყვებიდან: „...ეხლა, როცა გამოიჩეკა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველი ქართველების სარწმუნოებაში მთვარეს და მის მდგომარეობას, მცხრალისა, გავსებულისა და მთვარის აღვსების გამოცნობას, ცხადია, რომ მსახურებს უნდა კარგად სცოდნოდათ მთვარის ანგარიში, სწორედ ასე იყო კიდევ. ფშავსა და ხევსურს, ხევისბერსა და დეკანოზს რომ ჰკითხოთ, მთვარე რამდენი დღისაა, ერთ წამსვე მიიღებს სწორ პასუხს“.² აქვე ივ.ჯავახიშვილი ფშავ-ხევსურთა ადგილობრივი სახელების ჩამოთვლისას (მზია, გულთამზე,

¹ ივ.ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, 1979, 99-122 და შმდ.

² ივ.ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., 93.

მზევინარი, მზექალა) მოიშველიებს რ.ერისთავის მასალას თავთისივე ასტრალური კონცეფციის განსამტკიცებლად¹.

ივანე ჯავახიშვილმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა რაფიელ ერისთავის ნაშრომებში მოცემულ ტერმინებს, რომლის სიზუსტეში მას ეჭვი არ ეპარება და რომლის მიხედვითაც მას გამოაქვს შესაბამისი დასკვნები. ეს ეხება ღვთაება „ანატორის“ სახელწოდებას, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ ხევსურეთში ჯავახიშვილისათვის მხოლოდ ერისთავის მასალიდან იყო ცნობილი. ეს სახელწოდება ჯავახიშვილს იდენტურად მიაჩნია დასავლეთ საქართველოში ცნობილი საქონლის ღვთაების ისეთი სახელებისათვის, როგორიცაა: „ჟინი ანთარი“ სამეგრელოში და აფხაზური „ათარ“, მაგრამ უპირატესობას ერისთავისეულ „ანატორს“ ანიჭებს, რომელიც მას გაცილებით ძველად მიაჩნია.² ასევე დიდ ნდობას უცხადებს მკვლევრის მასალას ივ.ჯავახიშვილი მნათობთა თაყვანისცემასთან დაკავშირებულ ქართველთა ღვთაების სახელის დადგენისას, როცა ამბობს: „რ.ერისთავის სიტყვით, ხევსურები თაყვანს სცემდნენ ერთ ღვთაებას, ანუ „ხატს“, რომელსაც „ჯიმალის ჯვარი“ ეწოდება. რა ღვთაება უნდა იყოს „ჯიმალი“, ამაზე არაფერს ამბობს განსვენებული პოეტი“, — დასძენს ივანე ჯავახიშვილი.³

საბოლოოდ იგი ამ ტერმინის საფუძველზე აგებს მთელ კონცეფციას, რომელიც ამ ღვთაების სახელის განსაზღვრის პრობლემას ეხება (ასევე მიაქცევს ყურადღებას ი.ჯავახიშვილი რ.ერისთავის მიერ მოცემულ სხვა სახელწოდებებსაც, მაგ., „ადგილის დედას“, „მუხის ანგელოზს“ და სხვ.). ზემოთ ჩამოთვლილი მაგალითებითაც ნათლად ჩანს რაფიელ ერისთავის მიერ ფიქსირებული მასალის სიზუსტე და კომპეტენტურობა.

ამ მხრივ აღსანიშნავია შემდეგი მომენტიც; როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რაფიელ ერისთავის მონოგრაფია თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე დადებითად შეაფასა ჟურნალ „სოვრემენიკში“ ნიკოლოზ გაბრიელის ძე ჩერნიშევსკიმ. მის სტატიაში

¹ იქვე, 94.

² იქვე, 120.

³ იქვე, 122.

შეფასების შემდეგ რ.ერისთავის ნაშრომის მოკლე შინაარსია მოცემული, რომელიც ძირითადად ხევესურთა და ფშავთა რელიგიას ეხება. ე.ი. მიუხედავად ერისთავის მონოგრაფიის მრავალმხრივობისა, სადაც ფშავ-ხევესურთა ყოფისა და კულტურის თითქმის ყველა ელემენტია წარმოდგენილი, ჩერნიშევსკის მთავარი მაინც რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების აღწერილ ნაწილში დაუნახავს.¹ მართლაც უაღრესად დეტალური და ზუსტი დაკვირვებით აღწერს რ.ერისთავი ფშავ-ხევესურთა რელიგიას. ის ალღოთი გრძნობს და მკვლევრის თვალთ ხედავს, რომ აქ რელიგიას სინკრეტული ხასიათი აქვს. თუმცა, ბუნებრივია, რომ იმდროინდელ ეთნოგრაფ-მკვლევარს ამ მოვლენის სათანადო შეფასება გაუჭირდებოდა. მან პირველად აღწერა და გადმოგვცა ეს სინამდვილე და ამით თანამედროვე მკვლევართ დღემდე ბევრი საფიქრალი დაუტოვა. რ.ერისთავმა იცის, რომ ფშავი თუ ხევესურეთი ქრისტიანია, ისინიც თამამად უმტკიცებენ ამას მკვლევარს. ამავე დროს კი მისი დაკვირვებული თვალი ამჩნევს, რომ არსებობს ადგილობრივი სალოცავები, დღესასწაულები, ადგილობრივი ღვთაებები, ჯვარ-ხატები, თემის მღვდელთმსახურები და ეს ყველაფერი არსებობს ქრისტიანული რელიგიის ატრიბუტებთან ერთად. უფრო მეტიც, მთიანეთის ამ კუთხის მოსახლეობაში იგი სხვა რელიგიების დანაშრევებსაც ამჩნევს. როგორც აღვნიშნეთ, მო მოვლენასთან დაკავშირებით მკვლევარი უამრავ კითხვას გვისვამს, რომელიც დღემდე ამოუცნობი და ფუნდამენტურად შეუსწავლელია. ჩვენ კი დაეძენდით, რომ ასეთი ხასიათის მასალის გადმოცემა და გააზრება დღემდე უნიკალურია ქართულ ეთნოგრაფიაში და იგი ერთხელ კიდევ ადასტურებს რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული კვლევის მეთოდოლოგიური პრინციპების სრულყოფას, მისი თანამედროვე მეცნიერული მიღწევების გათვალისწინებით.

ზემოთ აღნიშნული მაგალითების მიუხედავად, რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული მასალა ხშირად როდი აკმაყოფილებს თანამედროვე ეთნოგრაფიის მკაცრ მოთხოვნი-

¹ Н.Г.Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. II, Петроград, 1918, 121-124.

ლებებს, კერძოდ ეთნოგრაფიული ფაქტის ცოცხალ სინამდვილეში დადგენის მეცნიერულ მეთოდს. ამ მხრივ რ.ერისთავის ზემოთ დასახელებულ და სხვა ნარკვევებსაც გარკვეული ნაკლი გააჩნიათ, კერძოდ, ხშირ შემთხვევაში მასალა არ არის ინდივიდუალური, არ ჩანს ვისგან არის მიღებული, ვისგან ჩანერილი, ან კიდევ სად და როდის არის შეგროვებული. ყველა ამ პრინციპებს კი ჩვენი თანამედროვე ეთნოგრაფია აუცილებელ პირობად თვლის ეთნოგრაფიული ფაქტის მეცნიერული ფიქსაციისათვის. სწორედ ასეთ ნაკლებზე მიუთითებს აკად. გ.ჩიტაია იმდროინდელ ეთნოგრაფ-მკვლევართ, კერძოდ ნ. ხიზანიშვილის ეთნოგრაფიული ნაწერების განხილვის მაგალითზე¹.

მიუხედავად ზემოთქმულისა, რაფიელ ერისთავის მასალა პასუხობს თავისი დროის თეორიულ და მეთოდოლოგიურ მოთხოვნებს, ხშირად ჩანს, რომ ესა თუ ის მასალა მოპოვებულია სტაციონარული მეთოდით, კერძოდ თუშ-ფშავ-ხევსურეთის, იმერეთისა და სამეგრელოს შესახებ არაერთი ეთნოგრაფიული სინამდვილის აღწერისას. აქვე დავძენთ, რომ ეს სავსებით ბუნებრივიცაა, რადგან რ.ერისთავს ამ კუთხეებში ხანგრძლივად უხდებოდა სახელმწიფოებრივი დანიშნულების სამსახური. თავის ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში რ.ერისთავი დიდ ყურადღებას აქცევდა აგრეთვე ეთნოგრაფიული მოვლენების სტატისტიკას. იგი მასალის ფიქსაციისას აღნიშნავდა რამდენად ხშირი, იშვიათი თუ ტიპური იყო ესა თუ ის მოვლენა. მკვლევარი ბევრ შემთხვევაში მართებულად უდგება ამ საკითხების გადწყვეტას. ძირითადად გამოჰყოფდა ისეთ მოვლენებს, რომლებიც იშვიათი, უნიკალური იყო, მხოლოდ იმ რეგიონისათვის იყო დამახასიათებელი და მხოლოდ მის მიერ იყო პირველად აღწერილი. მაგალითისათვის, ასე აქვს მას აღწერილი იმერული „აჩაჩა“ ურემი, ღვინის „გაყენების“ არქაული წესი და სხვა მრავალი ეთნოგრაფიული სინამდვილე, რომელთაც დღესაც პირველწყაროს მნიშვნელობა გააჩნიათ. ამასთან დაკავშირებით, სამაგალითოდ მოვიყვანთ იმერელი გლეხის საკარმიდამო კომპლექსის თან-

¹ გ.ჩიტაია, წინასიტყვაობა ნ.ხიზანიშვილის ნაშრომზე „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, თბ., 1940, XIII.

მიმდევრულ, დეტალურ აღწერას, რომელშიც მკვლევარს არ გამორჩენია მისი არც ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი: «Мы видим саклю имеретина; около сакли – бегели (амбар для хранения гоми и других съестных припасов, иногда кое-чего из цепной домашней утвари или платья). Поодаль от бегели – кукурузник – на четырех столбах, а далее свиарник, курятник и маленькая овчарная. Все эти надворные строения примыкают к забору, который отделяет чистый двор, засеянный травой, от Большого огорода. Как во дворе, так и в огороде замечаются местами фруктовые и ольховые деревья, а на последних выходящий виноград».¹

რაფიელ ერისთავი ხშირად ცდილობს, რომ ეთნოგრაფიული მოვლენები განიხილოს ისტორიულ ჭრილში, გაარკვიოს მათი ბუნება წარსულში და დაადგინოს მოვლენის გენეზისის არსი. ასე იქცევა ის მეღვინეობასთან დაკავშირებით კახელი გლეხის საქმიანობის აღწერისას, ან სახალხო დღესასწაულის „ბერიკაობის“ დახასიათებისას. მიუხედავად იმისა, რომ რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული შრომები ძირითადად რუსულ ენაზეა გამოქვეყნებული, ტექსტის ერთი თვალის გადავლენითაც ჩანს, რომ პირველადი მასალა მოპოვებულია ბუნებრივ პირობებში, ჩანერილია ქართულად. ხშირად რუსულ ტექსტში ამა თუ იმ მოვლენისა თუ საგნის დასახელება აღნიშნული და განმარტებულია ადგილობრივი კილოკავით. ეს კი მიუთითებს, რომ მკვლევარი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ადგილობრივ ტერმინოლოგიას. ასე იქცეოდა იგი კავკასიის მუზეუმში შემოსული ეთნოგრაფიული კოლექციების რეგისტრაციის პროცესშიც მაშინ, როცა რუსულ ჩანაწერებში ქართულ ენაზე შეჰქონდა მათი სახელწოდებები. იგი ერთ-ერთი პირველი ქართველი ლექსიკოლოგი იყო, რომელმაც შეადგინა ქართულ-ლათინური ბოტანიკური ლექსიკონი. ეს მოწმობს, რომ რაფიელ ერისთავი დაუფლებული იყო ეთნოგრაფიული მასალის, მათ შორის სამუზეუმო მასალის, ფიქსაციის მეცნიერულ საფუძველს.

¹ Р.Эристов, Очерк Имеретии в сельскохозяйственном отношении, журн. «Записки Кавказского отдела сельского хозяйства», Тифлис, 1875, 90.

რაფიელ ერისთავის, როგორც ხალხური ყოფის მკვლევარის, დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ იგი შორსაა ზედაპირული აღწერილობიდან, არ ალამაზებს, არ მალავს თავის ხალხში შემორჩენილ უარყოფით მხარეებს. ამგვარად გადმოგვცემს იგი მთაში შემორჩენილ „სისხლის ალებას“, ქალის გარიგებასა და სხვა მავნე გადმონაშთებს. ამ შემთხვევაში და სხვაგანაც რ.ერისთავისათვის უცხოა რაიმე იდეალიზაცია როგორც წარსულის, ასევე თანამედროვეობის ამსახველი ყოფის ისეთი ელემენტებისა, რომლებიც დასაგმობია და რომელზეც აშკარად მიუთითებს მკვლევარი: „სისხლის ალება რომ მკაცრი და დასაგმობია ხევსურთა წესჩვეულებებში — ცხადია. ეს ცუდი ჩვეულება უძველესი დროიდან მოდის და ამიტომ კიდევ გვხვდება აქა-იქ, თუმცა ეს ჩვევა უფრო მეტად ინსტინქტურია და არავის უნდა მკვლელობა ჩაიდინოს“¹. ან „დასხდებიან ხევსურნი კაცნი სახლში, არაყსა და ლუდს შეექცევიან, ქალები კი ამ დროს საქონლის შენახვითა და თავის დამზადებით არიან დაკავებული“².

რ.ერისთავისათვის არ იყო უცხო ისტორიული შედარებებიც. ამ მეთოდს იგი მიმართავს ცალკეულ საკითხებზე მსჯელობისას. ასეთი მასალის გადმოცემისას რ.ერისთავი ხაზს უსვამს იმ აუცილებლობას, რომ ხალხის კულტურის ესა თუ ის მხარეები, რომლებიც მის ისტორიულ წარსულსა და აწმყოს შეეხებიან, უნდა შეიცვალოს ახალი, უფრო მონივნავე და პროგრესული ჩვევებით და ცერემონიებით. მეორეგან, იმერეთისადმი მიძღვნილ ნარკვევში, რ.ერისთავი წერს: «В таком крае люди посвященные принесли-бы пользу себе и стране, стол щедро одаренной природою, но неимеющей людей со средствами и знанием»³.

რაფიელ ერისთავის ზემოთ მოტანილი მაგალითები და ეს შეხედულებანი მრავალმხრივაა საყურადღებო. იგი ამ შემთხვევებში შორეული გადმონაშთების მექანიკური უარყოფის გზას კი არ დაადგა, არამედ ზუსტად აღწერა ფაქტი, მოიყვანა შესადარებელი მასალა და თავისი ისტო-

¹ Р.Эристов, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, 80.

² იქვე, 76.

³ Р.Эристов, Письма из Имеретии, «Кавказ», 1857, II, 85.

რიული ადგილი მიუჩინა მას. ეს არის რ.ერისთავის კონცეფციის ერთ-ერთი დამახასიათებელი მხარე. იგი ცდილობს მეცნიერული დამაჯერებლობით უჩვენოს დღეს საყოველთაოდ ცნობილი ჭეშმარიტება, რომ შორეული მავნე გადმონაშთები კი არ გამოორიცხავენ კულტურული განვითარების მაღალ დონეს, არამედ მიუთითებენ კულტურის განვითარების უწყვეტობაზე, ახალ პირობებში მის მიერ ახალი ფუნქციის შესრულების უნარზე.

მიუხედავად იმისა, რომ რ.ერისთავი თავის ეთნოგრაფიულ წერილებში ძირითადად სალი აზრებისა და დებულებების ავტორია, არ შეიძლება არ აღინიშნოს ზოგჯერ მისი შეხედულებების უარყოფითობა და მიუღებლობა. ავტორს მცდარი შეხედულება აქვს გამოთქმული ისეთი ეთნოგრაფიული მასალის განზოგადებისას, რომელიც ხევსურთა რელიგიური მრწამსის, გურულთა ჩაცმულობისა და იმერეთის სამეურნეო ყოფის ერთ-ერთი დარგის — მემინდერეობის საკითხებს შეეხება. ზემოთ ჩამოთვლილი სამივე ფაქტის ანალიზის დროს მკვლევარი, ცდილობს რა გაარკვიოს მათი წარმოშობის ბუნება, შეცდომით მიუთითებს და პარალელებს ავლებს სხვა ხალხების ყოფისა და კულტურის იმავე ელემენტებზე. საბოლოოდ მას გამოაქვს ყოვლად უაპელაციო, დაუსაბუთებელი, ყოველგვარი წყაროსა თუ ლიტერატურის მიუთითებლად გაკეთებული გულუბრყვილო დასკვნები. და მაინც, რ.ერისთავისეული ეს მცდარი შეხედულებანი ზოგ შემთხვევაში სავსებით „შესაწყნარებელ“ მოვლენად მიგვაჩნია, თუ გავითვალისწინებთ იმდროინდელი ეთნოგრაფიისა და საერთოდ ისტორიული მეცნიერების განვითარების დონეს.

ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ადრეული პერიოდის ამ „საყმანვილო“ სენზე თავის დროზე მოხდენილად მიუთითებდა აკადემიკოსი გ.ჩიტაია. მისი მართებული შენიშვნით „პირუთვნელი მეცნიერული კვლევა-ძიება წინაუკმო უნდა წარმოებდეს — კონკრეტული ფაქტებიდან ზოგად დებულებისაკენ“. და შემდეგ, მიუთითებს რა ნ.ხიზანიშვილის ეთნოგრაფიული მასალის სიავკარგეს, გ.ჩიტაია დასძენს: „...ავტორი თუმცა ამ საკითხებს მეცნიერული კვლევისას ისტორიულ ჭრილში იხილავს, მაგრამ მათ წარმოშობას არ ეხება, გენეზისის საკითხს არ სვამს და

გარეშე გავლენის ძიებით კმაყოფილდება, რაც მიუღებელია აწინდელი ქართული ეთნოგრაფიისათვის. თანამედროვე ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიის ძირითადი მოთხოვნია — ეთნოგრაფიული მოვლენების გენეტიკური საკითხების გამოკვლევა¹. გ.ჩიტაიას ეს აზრი, რომელიც მან ნ.ხიზანაშვილის „ეთნოგრაფიული ნაწერების“ წინასიტყვაობაში ჩამოაყალიბა, ჩვენი შეხედულებით, მთლიანად შეესაბამება რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიულ კვლევაში დაშვებულ ზოგიერთ შეცდომას, რომელზეც ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი.

რ.ერისთავის ეთნოგრაფიულ წერილებში ზოგი რამ სხვა უზუსტობანიც შეიმჩნევა. კერძოდ, ეს გამოიხატება ზოგიერთი კუთხისათვის დამახასიათებელი ყოფისა და კულტურის ელემენტების გავრცელების არეალის დადგენის უზუსტობაში, ამა თუ იმ კუთხეში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის ფრაგმენტულობაში და ა.შ. მაგრამ როგორც ზემოთ არაერთხელ ითქვა, ამ ნაწერებში მთავარი ის ეთნოგრაფიული ფაქტებია, რომლებიც მის ნაწერებში ასე უხვად არის მოცემული.

რაფიელ ერისთავმა ერთ-ერთმა პირველმა შემოიტანა ქართულ ეთნოგრაფიაში ცალკეულ წეს-ჩვეულებებისა და დღესასწაულების სპეციალური კვლევის მეთოდოკა. მისმიერ პირველადაა აღწერილი ყოფის ისეთი ელემენტები, რომლებიც დღესაც იშვიათობას წარმოადგენს. იგი მიუთითებდა მასალის შემკრების მიერ მთხრობელთან ინდივიდუალურ მიდგომაზე. მისი კვლევის ერთ-ერთ ძირითად თავისებურებად უნდა ჩაითვალოს აგრეთვე ჩანაწერებთან ერთად ეთნოგრაფიული საილუსტრაციო მასალის წარმოჩენა. მის მიერ გამოქვეყნებულ თითქმის ყველა ეთნოგრაფიულ წერილსა თუ ნარკვევს ამშვენებს რუკები, სქემები და ნახატები, რომლებიც ბევრ შემთხვევაში მის მიერაა შესრულებული უშუალო დაკვირვების შედეგად. მის ხელში გაუვლია, ეთნოგრაფის თვალთ დაუნახავს და შემდეგ ჩაუხატავს ესა თუ ის მატერიალური კულტურის ელემენტი. ასეთი საი-

¹ გ.ჩიტაია, დასახ. ნაშრ., XIV-XV.

ლუსტრაციო მასალით განსაკუთრებით მდიდარია მისი ნარკვევი, რომელიც ეძღვნება იმერეთის სამეურნეო ყოფას¹.

საილუსტრაციო მასალას რომ დიდ ყურადღებას ანიჭებდა რ.ერისთავი, ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს არქეოლოგიური, ისტორიული და რაც მთავარია, სამუზეუმო ეთნოგრაფიული ნივთების მისეული მდიდარი კოლექციებიდან, რომლებშიც ასახულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხის დამახასიათებელი ყოფისა და კულტურის ნიშნები.

ამრიგად, მოტანილი მონაცემების მიმოხილვა და ანალიზი გვიჩვენებს, რომ რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების მეთოდოლოგიური პრინციპები საქართველოში ეთნოგრაფიული მეცნიერების ფორმირების პროცესში ყალიბდებოდა. მისი, როგორც მწერლის, საზოგადო მოღვაწისა და მკვლევრის მხატვრულ-ლიტერატურული და მეცნიერული შემოქმედების ფორმირება ძირითადად ორ უმნიშვნელოვანეს პერიოდს მოიცავდა, რომელთა ფონზეც თვალნათლივ ჩანს ეთნოგრაფიული მასალის ფიქსაციისა და მისი თეორიული ანალიზის თანმიმდევრული დახვეწა და სრულყოფა.

ეთნოგრაფიული მასალის შეკრების მეთოდика, რომელიც წინასწარ შედგენილ სათანადო პროგრამა-კითხვარს, ველზე უშუალო დაკვირვების, საკვლევი ობიექტის საგულდაგულო შერჩევის, ინფორმატორების გამოკითხვისა თუ ადგილზე ხანგრძლივი სტაციონარული მუშაობის აუცილებელ მოთხოვნებს გულისხმობდა, მკვლევარს ეთნოგრაფიული ფაქტებისა და მოვლენების კომპლექსური შესწავლისა და ანალიზის საშუალებას აძლევდა, სადაც სათანადოდ იყო წარმოჩენილი საქართველოს ამა თუ იმ კუთხის მოსახლეობის სამეურნეო ყოფის, მატერიალური და სულიერი კულტურისა თუ სოციალური ურთიერთობის მრავალფეროვანი საკითხები და პრობლემები.

საველე მასალების ფიქსაციისა და თეორიული კვლევის პროცესში რაფიელ ერისთავი ფართოდ იყენებდა შესასწავლ ფაქტებსა და მოვლენებთან დაკავშირებულ პარალელურ მასალებს, აგრეთვე მომიჯნავე მეცნიერების, კერძოდ ისტო-

¹ Р.Эристов. Очерк Имеретии в сельскохозяйственном отношении, ЗКОСХ, №2-3, 1675.

რიის, არქეოლოგიის, ფოლკლორისა თუ გეოგრაფიის მონაცემებს. კვლევისა და ანალიზის პროცესში იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა ეთნოგრაფიული ფაქტებისა და მოვლენების გენეზისისა და განვითარების პროცესებს და ყოფისა და კულტურის უმნიშვნელოვანეს საკითხებს ისტორიზმის პრინციპების გათვალისწინებით აშუქებდა. მართალია ზოგჯერ მკვლევარს სავსელე მეთოდისა თუ მასალის თეორიული ანალიზის პროცესში გარკვეული ნაკლოვანებებიც გააჩნდა, მაგრამ ეს ხარვეზები მისი მდიდარი და მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის საერთო ფონზე საკმაოდ მკრთალი გახლავთ.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული შემოქმედების თეორიულ-მეთოდოლოგიური მხარეების ზემოთ მოტანილი ზოგადი შეფასებებიდან ჩანს, რომ ავტორის ეთნოგრაფიულ ნაშრომებს მიზანმიმართული შემეცნებითი ღირებულება გააჩნიათ. ისინი ქართულ ისტორიოგრაფიაში ერთ-ერთი პირველი ნაშრომებია, რომლებიც გარკვეული მეთოდოლოგიური პრინციპების დაცვით შეიკრიბა და დამუშავდა. მკვლევრის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის პერიოდიზაცია და ნაშრომთა ქრონოლოგიური ქარგა ნათლად გვიჩვენებს რ.ერისთავის მეცნიერული ზრდისა და დაოსტატების რთულ გზას, რომელზედაც იგი ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის, მისი ზნე-ჩვეულებების ოსტატ-დამკვირვებლად და ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ერთ-ერთ ნოვატორად გვევლინება.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული ხასიათის პირველი წერილები, მიძღვნილი ქართველი ხალხის სოციალური ყოფისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისადმი, გამოქვეყნდა გაზეთ „კავკაზში“ 1846-49 წლებში. ამ საინტერესო წერილებმა იმთავითვე მკითხველის მოწონება და აღიარება დაიმსახურეს. აკად. მარი ბროსეს სიტყვით: „...ამ ახალგაზრდა კაცმა, რომელმაც მიიღო საფუძვლიანი განათლება თბილისის გიმნაზიაში, უკვე გამოიჩინა თავი გაზეთ „კავკაზში“ მოთავსებული სტატიებით“.¹

¹ M.brosset. Rapports sur un voyage archéologique dans la Georgie et dans L'Arménie, exécuté en 1847-1848, pas. III. SPb., 1850, 96.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მკვლევრის ეს პირველი, ზოგადი ხასიათის აღწერილობითი წერილები ძირითადად განკუთვნილი იყო არაქართველი მკითხველისათვის, რათა მათ პოპულარული გაეხადათ და გაეცნოთ უცხო ხალხებისათვის ქართველი ხალხის ზნე-ჩვეულებები. მიუხედავად ამისა, ზოგ სტატიაში, აქაც გვხვდება ეთნოგრაფიული მასალის ზუსტი და დეტალური ფიქსირების ფაქტები. განსაკუთრებით ეს ითქმის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისადმი მიძღვნილ სტატიებში (Лазаре, Кавказ №10, 1847; Признаки Весны, царство кукушек, происхождение сов, Кавказ №18, 1848), რომლებშიც მკვლევარი ცდილობს გაიაზროს ამა თუ იმ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენის თუ სოციალური მოვლენის ბუნება, მისი არსი, მოგვცეს მასალის ფიქსაციის კონკრეტული მისამართი და სიტუაცია.

რაფიელ ერისთავის ადრეული მონოგრაფიებიდან აღსანიშნავია ზემოთ დასახელებული აკად. კ.კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში დაცული გამოუქვეყნებელი ნაშრომი — „ცხოვრებისათვის ნათესავთა ხევსურთასა“, რომელიც შესასწავლ საკითხთა სტრუქტურული სრულყოფით, მრავალფეროვნებითა და მრავალმხრივობით ფუნდამენტური გამოკვლევის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მოგვიანებით ეს ნაშრომი საფუძვლად და ედო მონოგრაფიას „თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის შესახებ“. გარკვეულ უზუსტობათა მიუხედავად, აღნიშნული ხელნაწერი რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის სახელოვან საწყისად უნდა იქნეს მიჩნეული. ამასთან ერთად, მკვლევრის ეს ნაშრომი ქართული ეთნოსის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი შემადგენელი ნაწილის — ხევსურეთის მონოგრაფიული აღწერის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს.

ხელნაწერი — „ცხოვრებისათვის ნათესავთა ხევსურთასა“, რომელიც ქართულ ენაზეა დაწერილი (ზოგჯერ ფანქრით მინანური რუსული სიტყვებით და კომენტარებით), უეჭველია უფრო ადრეულია, ზუსტად რ.ერისთავის აღნიშნულ კუთხეში სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების დროს (1946-1948 წწ.) შეეფარდება და ე.ი. სტაციონარული, უშუალო დაკვირვების შედეგად მოცემული მასალის საფუძველზეა შექმნილი. თუ რაოდენ მრავალმხრივი, წმინდა

ეთნოგრაფიული ხასიათის ნარკვევთან გვაქვს საქმე, ამაში ჩვენ ამ ხელნაწერის დასათაურებიდანაც კი დავრწმუნდებით, რომელიც სრულად მოგვყავს: 1. ნოდება ხევსურთა თუ რაისათვის მათ ეწოდებათ ხევსურნი; 2. აღრიცხვა კომლთა და სულთა; 3. სახე და შესამოსელი მათი (დედაკაცისა, მამაკაცისა); 4. ცხოვრებისათვის და მდგომარეობისა ხევსურთა; 5. სჯული და გარემოება ხევსურთა; 6. წარმოება ხევსურთა ბუნებითისა ჩვეულებისა — ქორწილი праздники (რუსულად ფანქრითაა მინაწერი — ო.მ.); 7. ავადმყოფობა და დამარხვა ხევსურთა; 8. ქონება და ცხოვრება ხევსურთა; 9. სამართლობა ხევსურთა; 10. სახელები ხევსურთა მამაკაცისა; 11. სახელი დედათა სქესისანი; 12. მოსისხლეობისა და სისხლის აღებისათვის; 13. სესხისათვის; 14. გაყრისათვის ძმებისა; 15. მინიერი ნაყოფისათვის; 16. ნადირისა და საქონლისათვის; 17. ექიმობისათვის; 18. უმცროსნი კაცნი; 19. სტუმრის მიგებებისათვის; 20. სიმღერისათვის.

ამ საკითხების უბრალოდ ჩამოთვლაც კი ნათლად გვიჩვენებს რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული კვლევის ფუნდამენტურობასა და მრავალმხრივობას. უფრო მეტიც, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იმ დროისათვის არც ერთ ქართველ მკვლევარს არ ჰქონდა საქართველოს არც ერთი რეგიონი შესწავლილი ასე ფართოდ ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით. აქ მოცემულ საკითხებში განხილულია ეთნონიმები და ეთნოგენეზი, სამეურნეო ყოფა და ნივთიერი კულტურა, სოციალური ურთიერთობა და სულიერი კულტურა. მართალია ყველა თავი, ერთნაირი სიძლიერით, ფაქტების სიუხვითა და სიზუსტით არ არის დაწერილი, მაგრამ მაინც დამოუკიდებელი ანალიზის ნაყოფია და ბევრ შემთხვევაში დღესაც ინარჩუნებს პირველწყაროს მნიშვნელობას.

ასეთი ფუნდამენტური მოსამზადებელი სამუშაოები დაედო საფუძვლად რ.ერისთავის ეთნოგრაფიული შემოკმედების მეორე პერიოდში შექმნილ ნაშრომებს, რომლებშიც ცენტრალური ადგილი სწორედ თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე დაწერილ მონოგრაფიას უჭირავს.¹ თეორიულ-მეთოდოლო-

¹ Р.Эристов, О тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЗКОИРГО, кн.Ш, Тифлис, 1855.

გიური და სტრუქტურული სრულყოფით გამოჩენულ ამ ნაშრომში საბოლოოდ ყალიბდება მკვლევრის ე.წ. „ეთნოგრაფიული კრედო“. სტაციონარული კვლევა-ძიების შედეგად უშუალოდ ადგილზე ფიქსირებულ მასალებთან ერთად რ.ერისთავს აქ ფართოდ აქვს გამოყენებული ლიტერატურული წყაროები, კერძოდ ისტორიულ-გეოგრაფიული და ფოლკლორული, სტატისტიკური მონაცემები, საარქივო და კამერალური აღწერისმასალები და ა.შ. მეთოდოლოგიური კვლევის სიახლე აქ წარმოდგენილია შედარებით-ისტორიული მეთოდის ხშირი გამოყენებით.

მონოგრაფია „თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის შესახებ“ — სტრუქტურულად მრავალფეროვანი და სრულყოფილი, ფართოპლანიანი ნაშრომია, რომელშიც გაანალიზებულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფისა და კულტურის თითქმის ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი მხარე.

ყურადღებას იპყრობს რ.ერისთავის დაკვირვებანი და შესაბამისი დასკვნები დასახლების ვერტიკალურ-ზონალური პრინციპის,¹ მეურნეობის დარგთა, კერძოდ მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ფორმათა განლაგებისა და შეთანაწყობის, მთიელთა მეურნეობის გაძლოლის თავისებურებებისა და საოჯახო მეურნეობაში ქალის დანიშნულებული როლის, მთური საცხოვრებლის, ჩაცმულობის, ქორწინების ფორმებისა და სხვა მოვლენების შესახებ. ასევე საინტერესოა მკვლევრის დაკვირვებები მთიელთა რელიგიის სინკრეტული ხასიათის,² საკულტო ძეგლების კლასიფიკაციისა და ტიპოლოგიის, ხატის მსახურთა ინსტიტუტის აღწერისას. შეუძლებელია არ აღინიშნოს მკვლევრის ღრმა ჰუმანიზმი, მისი სიმპათია მთიელებისადმი,³ მათი

¹ ნ.იაშვილის შენიშვნით, „აღმოსავლეთ კავკასიონის ზონალობის დახასიათება ვახუშტის შემდეგ პირველად მოგვცა რ.ერისთავმა“ (იხ. მისი რ.ერისთავის გეოგრაფიული შრომები, ჟურნ. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, 6, 1955, 12-13).

² მთიელთა რელიგიური წეს-ჩვეულებების სინკრეტული ხასიათის შესახებ მეტად საინტერესოა რ.ერისთავის ხატოვანი ფრაზა — „თავშიშველნი არიან ვითარცა მაჰმადიანნი, ღორის ხორცს არ სჭამენ ვითარცა ებრაელები და აქვთ სალოცავები ვითარცა ქრისტიანებს“, — ნერდა იგი (რ.ერისთავი, დასახ. ნაშრ., 16).

³ ნამდვილი პოეტური ეპითეტებითაა აღსავსე რ.ერისთავის დამოკიდებულება ხევსურთა სტუმარ-მასპინძლობის შესახებ. „ხევსური-

ზნეობრივი სინმინდისა და სიმტკიცისადმი, აგრეთვე კრიტიკული დამოკიდებულება ისეთ უარყოფითი მოვლენებისადმი, როგორიცაა სისხლის აღება, ცრურწმენა, მკითხაობა, სხვადასხვა დაავადებანი და ა.შ.

როგორც ზემოთ არაერთხელ აღვნიშნეთ, რ.ერისთავის ეს მონოგრაფია დიდი შენაძენი იყო არა მარტო საქართველოს, არამედ მთლიანად კავკასიის ეთნოგრაფიისათვის. შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ თავის დროზე მას მაღალი შეფასება მისცეს ნ.ჩერნიშევსკიმ, პ.სემიონოვ-ტიანშანსკიმ და სხვებმა.

რ.ერისთავმა მნიშვნელოვანი ნაშრომები მიუძღვნა იმერეთისა და სამეგრელოს სამეურნეო ყოფისა და კულტურის საკითხებსაც, რომელთა შესახებაც ზემოთ ნაწილობრივ უკვე გვქონდა საუბარი. ამჯერად გვინდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ ნარკვევი „იმერეთი სასოფლო სამეურნეო თვალსაზრისით“ სტრუქტურული აგებულებითა და განხილულ საკითხთა პრობლემურობით არ ჩამოუვარდება ჩვენ მიერ განხილულ ნაშრომს თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე. აქ მოცემული საკითხები მხარის მეურნეობრივი თავისებურებების, განსაკუთრებით კი იმერეთის მევენახეობა-მელვინეობის ფორმების, ღვინის „გაყენების“ ხალხური ტექნოლოგიის, „ახოს აღების“ სისტემის „აჩაჩა ურემის“, ქალის კოსტიუმისა და სხვ. შესახებ გამოირჩევა მასალის სიახლითა და კომპლექსურობით, მკვლევრის ორიგინალური ინტერპრეტაციითა და შესაბამისი თეორიული დასკვნებით.

განსაკუთრებით საინტერესოა რ.ერისთავის მიერ ფიქსირებული „აჩაჩა ურემი“ და ბორბლის ტრადიციული სახეობანი, რომლებიც ამჟამად სრულ იშვიათობას წარმოადგენენ და რაც აღნიშნულ ეთნოგრაფიულ მასალას უნიკალური პირველწყაროს მნიშვნელობას ანიჭებს.²

სათვის სტუმარი ყველაფერია; გამარჯობა შენი დევამირო! ეტყვის მას და მუხლებზე დაჩოქილი მიაწვდის სასმისს! — დასძენს რ.ერისთავი (იხ. მისი, დასახ. ნაშრ., 31).

¹ ეს ნაშრომები თავდაპირველად იბეჭდებოდა გაზეთ „კავკაზში“ (1875 წლის 52, 53, 55 და შმდ.), ხოლო შემდეგ გამოქვეყნდა ცალკე მონოგრაფიის სახით.

² Р.Эристов, Очерк Иммертии в сельскохозяйственном отношении, ЗКОИСХ, №2-3, 1875, 162.

აღნიშნულ ნარკვევებში რ.ერისთავი ყოფის თითქმის არც ერთ დეტალს არ ტოვებს უყურადღებოდ. იგი სოფლის გზებს გასცდება თუ არა, ხის ვიწრო, მოქანავე „ბონდის ხიდზე“ შედგამს ფეხს, რომლის ცალკე ნაწილებს, მშენებლობის ტექნიკას და მასალას იქვე აგვიწერს. ეთნოგრაფის თვალთაა დანახული აგრეთვე ბაზრობა ქუთაისში, მითითებულია ბაზრობის გამართვის დრო, ვაჭრობისა და ალებ-მიცემობის წესები და პროდუქტების დახასიათება.¹ ასევე დეტალური აღწერები აქვს მოცემული მწერალს მდ. ყვირილაზე თევზაობის წესებისა და სამუშალებების, თევზჭერის დროისა და პირობების შესახებ, სათევზაო იარაღებისა და ხერხების სრული გადმოცემისას.²

რ.ერისთავი ბევრ შემთხვევაში პარალელებს ავლებს და დეტალურად აღწერს მატერიალური თუ სულიერი კულტურის ამა თუ იმ ელემენტებს. რადგან იმ დროს ქუთაისის გუბერნიაში იმერეთის გარდა შედიოდა სამეგრელოსა და გურიის ნაწილი, ამიტომაც სრულიად ბუნებრივია, რომ პირველ რიგში შედარებითი მასალა სწორედ ამ რეგიონებიდან აქვს მოცემული თავის ნარკვევებში. ასე აშუქებს იგი იმერელი და გურული მამაკაცის ჩაცმულობასა და იარაღს. მატერიალური კულტურის ამ ელემენტების დეტალური დახასიათების შედეგად, იგი დაასკვნის, რომ გურული ჩაცმულობა და იარაღი უფრო პრაქტიკულია, შეხამებულია მთიან გარემოსთან, ამ კუთხის მოსახლეობის მეომრულ ბუნებასთან.³ მისი დაკვირვებით, გურული კოსტიუმი ადგილობრივი და თურქული ელემენტების ნარევი. ამ მაგალითების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ რ.ერისთავი იცნობდა და პრაქტიკულად იყენებდა იმ პერიოდისათვის ევროპულ მეცნიერებაში უკვე ცნობილ და პრაქტიკულად აღიარებულ შედარებით-ისტორიულ მეთოდს.

ზოგ შემთხვევაში ავტორს პარალელები მოაქვს იმისათვის, რათა დაამტკიცოს ეთნოგრაფიული მასალის იდენტურობა ამა თუ იმ კუთხეში. ასეთ გარემოებას ვხვდებით, მაგალითად, წმინდა გიორგის დღესასწაულის რიტუალური

¹ იქვე, 165-178 და შმდ.

² იქვე, 179.

³ Р.Эристов, даსახ. ნაშრ., 181.

მხარის აღწერისას სამეგრელოსა (სოფ. ბანძაში) და იმერეთში (სოფ. ოფშკვითში). ამ მასალას, გარდა ორიგინალობისა, არქუალობის დალიც აზის, ამიტომაც მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მოვიყვანოთ დღესასწაულის ერთ-ერთი ელემენტის (სცენის) სრული სურათი, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, რ.ერისთავის სიზუსტით შეხვდა ბანძისა და ოფშკვითის დღესასწაულებში: «...Жители начинают раскачивать огромное дерево, некоторые даже ползуют на него и разместятся по ветвям и до тех пор качают его, пока не вырвут с корнями, тогда дерево обносят три раза кругом церкви, и прислонив к ней в верх корнями, закидывают камнями».¹

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ რ.ერისთავი უშუალოდ დასწრებია აგრეთვე ამ კუთხეების მკვიდრთა სხვადასხვა დღესასწაულებს და სანესო ცერემონიებს. ნარკვევში ცოცხლადაა წარმოდგენილი აღდგომა და ახალკვირაობა (სოფ. კულაში), მიცვალებულის დატირების ცერემონია (ხონში), დაირაზე ცეკვა და ხალხური თამაშობანი „ბურთაობა“ (ს. მარანში). შთამბეჭდავია რ.ერისთავის მოგზაურობა ღამით ზესტაფონში და მისი მეგზურის ნაამბობი ავ სულებზე („ჭინკებზე“).²

მეურნეობის ტრადიციულ დარგებში მკვლევარი ასე ცალკე გამოჰყოფს მესაქონლეობასა და მევენახეობას და აქვე დასძენს ამ დარგების ჩამორჩენის მიზეზებს. მხედველობიდან არ გამორჩენია მხარის მეურნეობის მომავალიც. იგი მიუთითებს სამეგრელოში ახალი დარგების პერსპექტიულობაზე, კერძოდ ჩაისა და სუბტროპიკული კულტურების, ბამბის კულტურის განაშენიანებაზე. საყურადღებოა ისიც, რომ სამეურნეო დარგების დახასიათებისას მკვლევარს, როგორც ყოველთვის, ეთნოგრაფის ალღოთი, უშუალო დაკვირვების შედეგად აქვს აღწერილი ამ დარგებთან დაკავშირებული შრომის პროცესები, სამუშაო იარაღები და სამეურნეო ნაგებობანი და ა.შ.³

ნარკვევში დანვრილებითაა განხილული ამ მხარის სოფლის მეურნეობის დარგები: მებოსტნეობა, მეფუტკრეობა,

¹ იქვე, 187.

² იქვე, 188.

³ იქვე, 190.

მეაბრეშუმეობა, მემინდვრეობა და სხვ. საფუძვლიანადაა დახასიათებული შრომის პროცესები, მრავალფეროვანი სამეურნეო ინვენტარი. ზუსტადაა გარკვეული თითოეული დარგის როლი იმერელთა სამეურნეო ყოფაში.¹

ნაშრომში დიდი ადგილი ეთმობა მევენახეობა-მელვინეობას. თანმიმდევრულადაა გაშუქებული ამ დარგის კომპლექსი. რ.ერისთავი ყურადღებას მიაქცევს იმერეთში მევენახეობის ორ ფორმას. მისი დაკვირვებით იქ, სადაც ნიადაგი მკვრივია, წყლის გამტარუნარიანი ვაზი გაშენებულია ჭიგობზე (სარებზე), ხოლო ნესტიან და ჭაობიან ნიადაგებზე ვაზს ხეებზე აშენებენ. იმერული ყურძნის ჯიშებიდან რ.ერისთავი ხუთ ძირითად ჯიშს ასახელებს. ამათგან კი ყველაზე მეტად გავრცელებულად ჩხავერსა და ცოლიკაურს. აქვეა დახასიათებული რაჭული ვაზის ჯიშებიც და მათი თავისებურებანი. რაჭული ვაზი აღწერილია იმერულის პარალელურად, თუმცა არც ისე დეტალურად, როგორც ეს უკანასკნელი (როგორც ცნობილია, რაჭა მაშინ ქუთაისის გუბერნიაში შედიოდა და ამიტომაც ამ შრომში სხვა შემთხვევაშიც არის განხილული რაჭის მეურნეობის ესა თუ ის დარგი). ძალზე საინტერესო და დეტალურია ცნობები — იმერეთში ვაზის მოვლა-მოშენების ისეთი ტრადიციული წესების შესახებ, როგორიცაა ვენახის გასხვლა, გათოხნა, დაბარვა, განოყიერება.²

ნარკვევში აღწერილია მევენახეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული ინვენტარი, ჭურჭელი და ხელსაწყო-იარაღები. გამოყოფილია მარნისა და ღვინის ჭურჭლის ძირითადი ტიპები. მოცემულია მათი აღწერა და შენება-დამზადების ტექნოლოგია.

ძალზე საყურადღებოა რ.ერისთავის მიერ იმერეთში ფიქსირებული ღვინის დაყენების ორი წესი: „ერთი, ჭურში ღვინის დაყენება, რომელიც უფრო გავრცელებულია, მეორე კი ღვინის სანახელში „დაყენების“ წესი. ეს უკანასკნელი უაღრესად ორიგინალურია, არქაულობის დაღს ატარებს და მის შესახებ ერთ-ერთი უადრესი ცნობა სწორედ რ.ერისთავს ეკუთვნის. ამ „ერისთავისეულ ხერხს“ განსაკუთრებული

¹ Р.Эристов, даსახ. ნაშრ., 107.

² Р.Эристов, даსახ. ნაშრ., 145-152.

ყურადღება მიაქცია მკვლევარმა ა.ლექიაშვილმა, რომელიც სწორედ „ღვინის გაყენების“ ხერხს თვლის უძველესად საერთოდ საქართველოში, და რომელიც საამისოდ იმონებს რ.ერისთავის ზემოთ მოყვანილ მასალას.¹

აქვე შევჩერდებით რ.ერისთავის იმ ნარკვევზე, რომელიც იმავე პერიოდში, 1878 წელსაა დაწერილი და კახეთის მევენახეობა-მელვინეობას შეეხება.² ავტორს აქ კახური ვაზის ჯიშების კლასიფიკაცია მოცემული აქვს სამეურნეო ნიშნით. სულ 15 ვაზის ჯიში დაყოფილია სამ ხარისხად — საღვინედ, სამაჭრედ და საჭმელად. განსაკუთრებულად გამოყოფილი აქვს საღვინე ვაზის ჯიშები, რომელიც უფრო მეტადაა გავრცელებული და სამეურნეო ყოფაში დიდ როლს ასრულებს. ესაა საფერავი, მწვანე, რქანითელი და ბუდე-შური. ზუსტადაა აღწერილი ვაზის ამა თუ იმ ჯიშის გავრცელების არეალი, სოფლებისა და ველების მიხედვით. დადგენილია ვაზის სპეციფიკური თავისებურებანი ადგილობრივ გარემოსთან შედარებით. ხელსაწყო-იარაღებისა და ჭურჭლის დანიშნულება აქაც ჩვეული სიზუსტითაა აღწერილი.³

ამ ორი ნარკვევის შედარება ძირითადად კარგად წარმოაჩენს იმერეთისა და კახეთის ადგილობრივ რეგიონალურ თავისებურებებს მევენახეობა-მელვინეობის დარგში.

ნარკვევში იმერეთის შესახებ რ.ერისთავი აღწერს აგრეთვე იმერეთის მდიდარ და მრავალსახოვან ფლორას, თანმიმდევრულად გადმოგვცემს ამა თუ იმ მცენარეთა ჯიშების ზონებს. მის მიერ აღწუსებულია იმერეთის ტყეებში დაახლოებით 30-მდე ხის ჯიში. იგი ხის ჯიშების აღწერისას გვაცნობს თითოეულის დანიშნულებას იმერელთა სამეურნეო ყოფაში. მისი თქმით მუხის, წაბლისა და ძელქვის ხეები ძირითადად სამშენებლო მასალაა. რ.ერისთავის თეორიული და პრაქტიკული ცოდნა აქაც კარგადაა წარმოჩენილი.⁴

საინტერესოა რ.ერისთავის დაკვირვება იმერეთის ტყეების გაკაფვისა და „ახოს“ ალებასთან დაკავშირებით. საყუ-

¹ ა.ლექიაშვილი, შენ ხარ ვენახი, თბ., 1974, 14.

² Р.Эристов, Виноградарство и виноделие в Кахети, журн. «Отчет кавказского отдела сельского хозяйства», №9, 1878.

³ იქვე, 67-68.

⁴ Р.Эристов, Очерк Имеретин в сельскохозяйственном отношении, III.

რადღებოა, რომ ავტორი ნარკვევში ახასიათებს იმერეთის ვერტიკალურ ზონებს და ამ კუთხის ნიადაგების სამეურნეო მნიშვნელობას.¹ შრომაში საკმაოდ სრულად არის წარმოდგენილი იმერეთის სოფლის მეურნეობის მრავალდარგაინობა. გაშუქებულია თანაფარდობა და თითოეულის ადგილი აქაურ სამეურნეო ყოფაში. ყურადღებას იქცევს აგრეთვე სამეურნეო კულტურის ელემენტების გამართული ტიპოლოგია და მათი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნები გავრცელების ლოკალური თავისებურებების ჩვენებით.²

დაბოლოს, რ.ერისთავის მიერ იმერეთის სოფლის მეურნეობაზე დანერგულ ნაშრომის ღირსებას აძლიერებს დოკუმენტური საილუსტრაციო მასალა, სხვადასხვა სახისა და დანიშნულების ჩანახატები, სქემები, რუკები. ნაშრომის მთავარი ღირსება მაინც ზემოთ აღნიშნულ საკითხთა ჭრილში განხილვის ცდაა, რომლის დროსაც მკვლევარი ადგენს კულტურის ამა თუ იმ ელემენტის მოვლენისა თუ ფაქტის გენეზისის და განვითარების გზებს. ასეთივე ღირსებით გამოირჩევა რ.ერისთავის ნაშრომები სამეგრელოსა და სვანეთზე, რომლებიც ფორმითა და შინაარსით ახლოს დგანან ზემოთ აღნიშნულ ნაშრომებთან.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობიდან ცალკე აღნიშვნის ღირსია მთარგმნელობითი მოღვაწეობა. ამ მხრივ გამოირჩევა ნ. ურბნელისა და ბ. ნიჟარაძის ეთნოგრაფიულ ნაშრომთა ზემოთ აღნიშნული თარგმანები, რომლებიც მკვლევარმა ფართო სამსჯავროზე გამოიტანა, საკუთარი ეთნოგრაფიული მასალით შეამაგრა, კრიტიკულად შეაფასა და მასზე დაყრდნობით მოგვცა სვანეთისა და მთიულეთის ყოფაში დამონმებული ზოგიერთი მოვლენისა და ფაქტის ახსნა.

ქართულ-კავკასიური პარალელების ძიების ცდა მკვლევარს მოცემული აქვს დაღესტანში მოგზაურობის შთაბეჭდილებებში, სადაც იგი სამუზეუმო ნივთების შეძენითაც იყო დაკავებული.

ზემოთ დასახელებულ ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში თავი იჩინა რ.ერისთავის კვლევისა და თეორიული ანალიზის

¹ გ. ზარდალიშვილი, გამოჩენილი ქართველი მოგზაურები, თბ., 1958, 46.

² Р. Пристов, დასახ. ნაშრ., 109.

ზოგიერთმა ნაკლმა, რაც კულტურისა და ყოფის სფეროში გარეშე გავლენების უნაყოფო ძიებისა და გულუბრყვილო ეთნოგენეტიკურ კონცეფციებში აისახა.

რაფიელ ერისთავის ეთნოგრაფიული ინტერესები მკაფიოდ იჩენს თავს მის მხატვრულ შემოქმედებაშიც. ამ მხრივ თვალსაჩინოა მისი პოეტური ქმნილებანი, რომლებშიც ეთნოგრაფიული სიზუსტითაა აღწერილი მევენახის საქმიანობა, კალოობა, რთველი, გუთანის, ურემის, გლეხკაცის კარმიდამო, ცალკეული რელიგიური დღესასწაულები და ა.შ. მართალია ეთნოგრაფიული მოვლენების მხატვრული გადმოცემა ქართულ მწერლობაში არაა იშვიათი, მაგრამ რაფიელ ერისთავი ამ მხრივ შეუდარებელია. თუ სხვა მწერლებთან და პოეტებთან ეთნოგრაფიული მასალა გამოყენებულია ამა თუ იმ მხატვრული სცენის განსამტკიცებლად, რ.ერისთავთან მხატვრული ხერხები, მისი რითმი და მეტრი მხოლოდ ეთნოგრაფიული სინამდვილის სრულყოფილ გადმოცემას ემსახურება. იგივე შეიძლება ითქვას მისი მხატვრული პროზის შესახებაც, რომელიც მთიელთა ცხოვრების, მათი დღესასწაულებისა და ტრადიციების თავისებურებებს ეხება.

სრულიად ორიგინალური და ახალია რ.ერისთავის „სცენების“ ჟანრის პროზაული ნიმუშები, რომლებშიც ავტორი დიდი ოსტატობით გადმოგვცემს ქართული ტრადიციულყოფითი კულტურის თავისებურებებს — ბაზრობის სცენებს, ახალი წლის დღესასწაულს და ა.შ.

ასეთია ძირითადად რაფიელ ერისთავის შრომებისა და მხატვრული შემოქმედების ეთნოგრაფიული წყაროების თავისებურებათა მოკლე შეჯამება. ზემოთ განხილული მონაცემები და შესაბამისი დასკვნები თვალნათლივ წარმოაჩენენ მკვლევარს ქართულ ეთნოგრაფიაში მრავალი სიახლისა და ორიგინალური იდეების დამამკვიდრებლად, რაც, ბუნებრივია, მნიშვნელოვანწილად პასუხობდა აღნიშნული პერიოდის მეცნიერული მიღწევების საერთო მეთოდოლოგიურ დონესა და თეორიულ მიმართულებას.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული ეთნოგრაფიის მეცნიერული ფორმირებისა და ჩამოყალიბების პროცესში გამოჩენილი ქართველი მწერლის, საზოგადო მოღვაწისა და

მეცნიერის რაფიელ ერისთავის ფუძემდებლური მოღვაწეობა შემთხვევით მოვლენას არ წარმოადგენდა. მშრომელი ხალხის საუკუნოვანი ფეოდალურ-ბატონყმური ჩაგვრისაგან გათავისუფლება, კაპიტალიზმის, შესაბამისად კი ახალი საზოგადოებრივი ფენის — ბურჟუაზიის აღმავლობა, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი იდეების წინა პლანზე წამოწევა, ეროვნული თვითშეგნებისა და ეროვნული ცნობიერების გაღვივება საზოგადოებათმცოდნეობაში ახალი მეცნიერული მიმართულებებისა და სკოლების, კერძოდ, ეთნოგრაფიის განვითარების პირველ ნაბიჯებს დაემთხვა. მართალია, საქართველოსა და კავკასიაში ეთნოგრაფიის, ისევე როგორც ეროვნული მეცნიერების სხვა დარგების განვითარება, მოწინავე რუსული და ევროპული მეცნიერების კვალდაკვალ, და მასთან ერთად ყალიბდებოდა, მაგრამ რუს და უცხოელ მეცნიერებთან ერთად, საკუთარი ხალხის ტრადიციული ყოფისა და კულტურის შესწავლას საზოგადოებრივ სარბიელზე ახალფეხადგმული ქართველი ინტელიგენცია, პირველ რიგში კი, ქართველი მწერლები ჩაუდგნენ სათავეში.

სწორედ ამ პერიოდში გამოდის ფართო საზოგადოებრივ სარბიელზე ილია ჭავჭავაძე, რომლის სპეციალური სტატია „ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ“ (1887 წ.) პროგრამული დოკუმენტის ხასიათს იძენს.¹ ილია ჭავჭავაძე სათანადოდ აფასებდა ჩვენში ჯერ კიდევ ადრე და, განსაკუთრებით XIX საუკუნის შუა ხანებიდან წამოწყებულ იმ დიად საქმეს, რასაც მაშინ რაფიელ ერისთავი და ნიკოლოზ ბიზანაშვილი ეწეოდნენ. ამასთან იგი აღნიშნავდა, რომ საქართველოს „განათლებულ საზოგადოებაში“ დიდი ხანია დაწყებულია ზეპირსიტყვიერი მასალის შეკრება-შეგროვების მეტად სასარგებლო საქმე, მაგრამ სამწუხაროდ შეინიშნება ფოლკლორით ზედმეტი გატაცება, მაშინ როდესაც ჯეროვნად არაა დაფასებული ხალხის ზნე-ჩვეულებების, ეროვნული ტრადიციების შესწავლა.²

¹ ი. ჭავჭავაძე, ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ, რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ., 1987, 162-164.

² იქვე, 163.

ავტორის სიტყვებით, ხალხის ინტელექტუალური და სხვაგვარი საგანძური მუდავნდება არა მარტო პოეზიაში: ისინი ინახება ზნე-ჩვეულებებში, რომელიც ეკუთვნის ხალხის ცხოვრების ეკონომიკურ და იურიდიულ მხარეებს.¹

ილიას მიდგომა აღნიშნული საკითხის ეთნიკურ, ეროვნულ თავისებურებათა კვლევის აუცილებლობის თვალსაზრისით, სცდება ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების უბრალო განსაზღვრა-დეფინიციის ფარგლებს და ღრმა თეორიული და მეთოდოლოგიური ინტერპრეტაციის მნიშვნელობას იძენს. და თუმცა, ამ საკითხზე დანვრილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ, აქ შევეცდებით მოკლედ შევჩხოთ მის შეხედულებებს იმ თვალთახედვით, რომელიც თავისი ფილოსოფიური მსოფლგაგებით და პრაქტიკული, ცხოვრებისეული რეზონანსით იმთავითვე ილიასა და მისი თანამებრძოლების, გამოჩენილი ქართველი მწერლების შემოქმედების ხალხური, ეთნოგრაფიული საწყისების კრედოდ იქცა.

ილია ჭავჭავაძის აზრით, „ფრიად სასარგებლო უნდა იყოს ყველა შეგნებული ქართველისათვის, იცოდეს, — რაგვარ და რომელ ჩვეულებას მისდევს ხალხი თავის ეკონომიკურ და იურიდიულ ურთიერთობის შესახებ. ეს სფერა ცხოვრებისა მთელს სურათს გადაუშლის ჩვენს მონინავე საზოგადოებას და ცხოვრების სურათი კიდევ დაგვანახებს ხალხის ავსა და კარგს. იმის შეხედულობას სიმართლეზეც, ერთუროს დამოკიდებულებაზედ“.² ავტორის შეხედულებით მკვეთრ გამიჯვნას მოითხოვს ხალხური წეს-ჩვეულებების არსი და დანიშნულება. ჩვეულებას, რომლის მიხედვით ხდება ურთიერთობათა რეგულირება, ილია ჭავჭავაძე უწოდებს ხალხის „ნაწარმოებს“, მის „გონებით თუ სხვაგვარ საუნჯეს“. კულტურისა და ყოფის თავისებურებას ილია უყურებდა როგორც ინფორმაციის წყაროს, რომლის მეშვეობით უნდა შეისწავლებოდეს ადამიანთა „ნადილი და საჭიროება“, „თუ რა სურს ხალხს და რას უქცევს ზურგს იგი“. ამ ინფორმაციის სანდოობის თვალსაზრისით იგი უდარებს ერთმანეთს

¹ ი. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრომი, 162-163.

² ი. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრომი, 163.

ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის მონაცემებს, რის შედეგად ასკენის, რომ ფოლკლორი „...უფრო ფანტაზიის ნაყოფია და ფანტაზია კიდევ მაგრე-რიგად არ ეწყობა და არ ემორჩილება ზნეობით კანონის მოთხოვნილებას“, რადგან ხშირად ხალხი „...დამღერის და დაჰხარის ისეთს საგანს და მოვლენას, რომელიც ძირეულად ეწინააღმდეგება ცხოვრების სიკეთესა და ცრუმორწმუნეობაზედ არის აგებული“.¹

ილია ჭავჭავაძეს ორიგინალური შეხედულებები გააჩნდა ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებათა ხასიათზე, მის ადგილსა და როლზე საზოგადოების პრაქტიკულ მოთხოვნათა თვალთახედვით. ილია სრულიად რეალისტურად უყურებდა ხალხურ წეს-ჩვეულებათა სფეროს და მკაფიოდ განასხვავებდა ამ სფეროში არსებულ დადებით და უარყოფით მოლენებს. იგი არ უარყოფდა ტრადიციების სარგებლობას თანამედროვეობის გარდაქმნის საქმეში, მაგრამ ამავე დროს შენიშნავდა: „რალა თქმა უნდა, რომ აქ იგულისხმება მარტო გონიერი, კეთილ-ზნეობითი, საერთოდ აღიარებული ჩვეულება, რომელიც ხალხის სიტყვით, რჯულთ უმტკიცესია, რომლის უარყოფა ხალხს უსამართლობად მიაჩნია და რომელიც მეცნიერებაში რჯულმდებლების სათავედ ცნობილია“.² ი. ჭავჭავაძე თავს არიდებდა უნაყოფო მსჯელობას იმის შესახებ, თუ რა განსხვავება იყო ტრადიციასა და გადმონაშთს შორის, არსებობდა თუ არა უარყოფითი ტრადიცია და დადებითი გადმონაშთი — მას სავსებით აშკარად ჰქონდა გამოკვეთილი დებულება, რომ ხალხურ წეს-ჩვეულებათა შორის ზოგი სასარგებლოა და ზოგი მავნებელი. ილია ჭავჭავაძე შორს იყო წარსულის იდეალიზაციისაგან, წარსულს იგი თანამედროვეობის თვალსაზრისით უყურებდა და წარსულის მემკვიდრეობიდან მხოლოდ იმას თვლიდა მისაღებად, რასაც რაიმე სარგებლობის მოტანა შეეძლო თანამედროვეობისათვის.³

ხალხური წეს-ჩვეულებების, ტრადიციებისა და, საერთოდ, ყოფა-ცხოვრების შესახებ ანალოგიური შეხედულებანი გააჩნდათ ქართული ლიტერატურის „მთის არწივებს“

¹ იქვე, 163-164.

² ი. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრომი, 163-164.

³ ალ. რობაქიძე, ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფია, კრებ. ქართული მეცნიერების განვითარება საბჭოთა საქართველოში, თბ., 1986, 154.

— ვაჟა-ფშაველას და ალექსანდრე ყაზბეგს. ისინი მთლიანად იზიარებდნენ ილია ჭავჭავაძის ძირითად პრინციპებს, თუმცა ქართველ მთიელთა ძველი ყოფის ერთგვარ იდეალიზაციას ვერ ასცდნენ. გარკვეული თვალსაზრისით ეს ბუნებრივიც იყო — არა ერთი და ორი მაგალითის დასახელება შეიძლება, როდესაც მზარდი ბურჟუაზიის მიერ მოტანილ სიავეს წარსულის სიკეთე უპირისპირდებოდა. ევროპული ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილია მკვეთრად ჩამოყალიბებული მიმართულება, რომელმაც „მთური პოეზიის“ სახელი მიიღო. ეს მიმართულება გამოირჩევა იმით, რომ იგი მთიელთა და ბარელთა ყოფაცხოვრების დაპირისპირების შედეგად მთიელების ძველ ყოფას მიიჩნევს ახალი ცხოვრების საწყის ფორმად.¹

ქართველი და კავკასიელი ხალხების ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების იდეური საფუძვლები არსებითად ანალოგიურადაა შეფასებული აკაკი წერეთლის ლიტერატურულ შედეგებშიც, რომლებიც ქართველ და კავკასიელ მთიელთა ყოფა-ცხოვრების მხატვრული ასახვისადმი მიძღვნილი.

ამრიგად, არსებითად იზიარებდნენ რა ილია ჭავჭავაძის აღნიშნულ თეორიულ შეხედულებებს, აკაკი წერეთელს, ვაჟა-ფშაველას, ალექსანდრე ყაზბეგსა და მათ თანამებრძოლებს, რომლებმაც ქართული ეთნოგრაფიის სათავეებთან უდიდესი ამაგი დასდეს ამ ეროვნული მეცნიერების განვითარებას, ეროვნული კულტურული ფასეულობების მიმართ ერთიანი იდეური მსოფლმხედველობა გააჩნდათ. ისინი ერთნაირი სიფაქიზითა და გულისყურით ეკიდებოდნენ ქართველი ხალხის ხელითა და გონებით შექმნილ კულტურულ-ყოფილ რეალიებს — მეურნეობის დარგებსა და ფორმებს, ხალხურ საცხოვრებელსა და სამეურნეო ნაგებობებს, სამეურნეო იარაღ-ინვენტარსა და სატრანსპორტო საშუალებებს, ორნამენტს, ტანსაცმელსა და ხალხურ სამზარეულოს და ა.შ. განსაკუთრებული გულისყური ჰქონდათ მიქცეული მშობლიური ერის სულიერი კულტურისა და ტრადიციული სოციალური ინსტიტუტების ფუნქციონირებისადმი, კერძოდ, სხვადასხვა რიტუალებისა და რწმენა-წარმოდგენების,

¹ იქვე, 155; А.И.Робакидзе, Пути развития грузинской советской этнографии, Тб., 1983, 6.

ხალხური დღეობებისა და დღესასწაულების, თქმულება-გადმოცემებისა და ლეგენდების, აგრეთვე საოჯახო და სასოფლო თემის, ნათესაობის სისტემის, ქორწინებისა და საქორწილო ცერემონიალის, გლოვისა და დატირების ეროვნულ თავისებურებებზე და სპეციფიკურ ნიშნებზე.

ქართველ მწერალთა შემოქმედებაში წარმოჩენილი ყველა ეს კომპონენტი კულტურულ-ყოფილ ღირებულებათა და ფასეულობათა ფართო სპექტრს ქმნის და საბოლოო ჯამში საფუძვლად უდევს ქართველი კაცის ცხოვრების წესს, განსაზღვრავს მის ეროვნულ მეობასა და ცნობიერებას.

განხილული ეპოქის რეალური სინამდვილიდან გამომდინარე, შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო, რომ საქართველოში ეთნოგრაფიის დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ფორმირების პროცესები და ქართველი ხალხის ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის ელემენტების კვლევა და ანალიზი, მეცნიერულად გამართული თეორიული და მეთოდოლოგიური პრინციპების გათვალისწინებით, წმინდა სამეცნიერო-ორგანიზაციული საქმიანობის სფეროდან გამოვიდა და ქართული მწერლობის მხატვრული შემოქმედების წყაროდ იქცა.

თავის მხრივ, აღნიშნულ პერიოდში, ეროვნული მეცნიერების ამ დარგისადმი დამახასიათებელი დიდი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ინტერესით უნდა აიხსნას ქართველ მწერალთა შეუწელებელი ყურადღება ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული სინამდვილისადმი, რომლის მრავალფეროვანი სიუფეტების მხატვრულ ასახვასთან ერთად, თავიანთ თხზულებებსა და პუბლიცისტურ წერილებში, ისინი არაერთგზის ეხებოდნენ და სრულყოფდნენ ახალჩამოყალიბებული ქართული ეთნოგრაფიის თეორიულ საფუძვლებს. ამასთან ერთად, ილია ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველას, ალექსანდრე ყაზბეგის, აკაკი წერეთლისა და სხვათა ცხოვრება და შემოქმედება, რომელთა შესწავლის მოკრძალებული ცდაა მოცემული ჩვენს ნაშრომში, ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორ უნდა გამოევლინოთ, წარმოვაჩინოთ და მოუუაროთ ჩვენი ხალხის საუკუნოვან ტრადიციებსა და კულტურულ მემკვიდრეობას, ერის იმ თვალშეუდგამ სიმდიდრეს, რომლითაც იგი უნდა შევიდეს თანამედროვე მსოფლიოს ცივილიზაციის საგანძურში.

ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები

XIX საუკუნის ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა შორის, რომელთაც მნიშვნელოვანი ღვაწლი დასდეს საქართველოში ისტორიული მეცნიერების და მასთან ერთად ეთნოგრაფიის განვითარებას, განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ილია ჭავჭავაძეს. მას აუცილებელ პირობად მიაჩნდა ისტორიული საკითხების სათანადო მეცნიერულ დონეზე კვლევა და მათი პოპულარიზაცია. თავად ილიამაც არაერთი ნაშრომი უძღვნა საქართველოს ისტორიის პრობლემებს და არა მარტო საქართველოს ისტორიის, არამედ მსოფლიოს ისტორიის საკითხებსაც. ილია აქტიურად ეხმაურებოდა იმ დროს რუსეთსა და საზღვარგარეთის ქვეყნებში მიმდინარე ისტორიულ, პოლიტიკურ და სოციალურ პროცესებს.

ილია ჭავჭავაძე თავის ერთ-ერთ საპროგრამო ნერილში აჯამებდა რა XIX საუკუნის შედეგებს და განსაზღვრავდა XX საუკუნის ამოცანებს აღნიშნავდა, რომ ადამიანთა შორის ნოდებრივ-კლასობრივი უთანასწორობის ლიკვიდაციისა და მშრომელი მასების წარმატების გზაზე, წინა საუკუნეებს, ყველას ერთად, იმდენი არ გაუკეთებია, რაც XIX საუკუნემ შეძლო. მიუხედავად ამისა, ამ პერიოდში ზღვარი ღარიბსა და მდიდარს შორის, ძლიერსა და უძლურს შორის გაცილებით დიდი იყო, ვიდრე ოდესმე ყოფილა. ამ ტკივილების მოშუშება XIX საუკუნემ მომავალ XX საუკუნეს უანდერძა.¹

ქართველი ხალხის კონსოლიდაციას და მასში ეროვნული ღირსებების, ეროვნული თვითშეგნების გაღრმავებას ილია ჭავჭავაძე საკუთარი ისტორიის ცოდნაში ხედავდა. „არ ვიცი, სხვა როგორ ჰფიქრობს და ჩვენ კი ასე გვგონია, აღნიშნავდა ილია, რომ ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერში, თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივინყებს. როგორც კაცად არ იხსენიება ის მანანნალა

¹ ი. ჭავჭავაძე, მეცხრამეტე საუკუნე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. V, თბ., 1955, 9; ჯ. ლომაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 17.

ბოგანო, ვისაც აღარ ახსოვს — ვინ არის, საიდან მოდის და სად მიდის, ისეც ერად სახსენებელი არ არის იგი, რომელსაც ღმერთი გასწყრომია და თავისი სიტორია არ ახსოვს... თუ კაცს თავისი ვინაობა არ ახსოვს რაღას მაქნისია? იგი ნადირია, რომელსაც, რაკი დედის ძუძუს მოჰშორებია, აღარ ახსოვს თავისი მშობელი და სიცოცხლის მიმნიჭებელი“.¹

როგორც ივ.ჯავახიშვილი შენიშნავს, ილია ჭავჭავაძის ღრმა რწმენით, ყოველმა კულტურულმა ერმა თავისი წარსული კარგად და სრული შეგნებით უნდა იცოდეს. ქართველებსაც ეს კარგად უნდა ჰქონდეთ შეგნებული, თუ სურთ წარმატებული არსებობა. ილიას „საქართველოს ისტორია ეროვნული თავმომწონეობის თვალსაზრისითა და ეროვნული სიამაყის გრძნობის ჩასანერგავად კი არ უნდოდა და სჭირდებოდა, არამედ მას წარსულის მხოლოდ უტყუარი და დაუნდობელი, მაგრამ პირუთვნელი შეფასება აინტერესებდა“.² სწამდა, რომ ისტორია ეს არის ანმყოს ახსნა წარსულისაგან,³ რაც მის მხატვრულ შემოქმედებაშიც აისახა.

ილიას, როგორც ფართო დიაპაზონის მწერალს, პოეტს, მკვლევარსა და საზოგადო მოღვაწეს არ აკმაყოფილებდა „ქართლის ცხოვრება“. მისი კვალიფიკაციით, „ჩვენი „ქართლის ცხოვრება“ ხალხის ისტორია კი არ არის მეფეთა ისტორიაა, და ხალხი კი, როგორც მოქმედი პირი ისტორიისა, ჩრდილშია მიყენებული... თვითონ მეფეთა მოქმედებაც ნაჩვენებია საგარეო საქმეთა შესახებ და არა შესახებ შიდა საქმეთა“.⁴

როგორც ვხედავთ, ილია გვმოდღერავს, რომ ხალხია ისტორიის შემოქმედი და ისტორიაში, პირველ ყოვლისა, ხალხის ყოფა-ცხოვრება უნდა აისახებოდეს. ამისათვის კი აუცილებელი იყო სიძველეთა ნაშთების, არქეოლოგიური ძეგლების, ხელნაწერი დოკუმენტების და სხვათა საფუძვლიანი შესწავლა და ანალიზი. ბუნებრივია, იგი მოითხოვდა მათ სათანადო დაცვას და მოვლა-პატრონობას. ამიტომაც

¹ ი.ჭავჭავაძე. დავით აღმაშენებელი, თხზ., ტ.IV, 179.

² ი.ჯავახიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია, წიგნში — „ილია“, თბ., 162.

³ ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, თხზ., ტ.IV, 35.

⁴ ი.ჭავჭავაძე, ძველი საქართველოს ეკონომიკური წყობის შესახებ, თხზ., ტ.IV, 175.

იყო, რომ მწერალი დიდი გულისყურით ეპყრობოდა სიძველეთა ნაშთებს, ისტორიულ წყაროებს, სიგელ-გუჯრებსა და სხვა ხელნაწერ დოკუმენტებს; ეხმაურებოდა ყოველ ახალ ნამოწყებას და ღონისძიებას, რაც საქართველოს ისტორიის კვლევა-ძიებასთან იყო დაკავშირებული. იგი დიდი იმედებით გამოეხმაურა 1881 წელს თბილისში გამართულ არქეოლოგთა ყრილობას,¹ აგრეთვე 1889 წელს სიონთან მუზეუმის დაარსებას, სადაც თავმოყრილი იქნებოდა სიგელ-გუჯრები, საეკლესიო ნივთები და სხვა, რომლებიც მაშინ სხვადასხვა ადგილებში უყურადღებოდ იყო მიმოფანტული.²

ილია ჭავჭავაძის ღვაწლი საქართველოს ისტორიაში სათანადოდ იქნა შეფასებული ქართველი ისტორიკოსების მიერ.³ როგორც ივ.ჯავახიშვილი აღნიშნავდა: „ვინც მომავალში ქართული ისტორიოგრაფიის თავგადასავლის მე-19 საუკუნის ამბების შესწავლასა და აღწერას შეუდგება, ის ვალდებული იქნება ისიც აღნიშნოს, რომ ილ.ჭავჭავაძე დიდებული იყო მარტო პოეზიასა და პუბლიცისტიკაში კი არა, ანდა კიდევ მარტო ვითარცა ახალი სალიტერატურო ქართულის შემქმნელიც კი არა, არამედ რომ საქართველოს ისტორიოგრაფიაშიც მას ისეთი ღვაწლი ჰქონია, რომლის დადგენის უფლება არც ერთს ქართველს არა აქვს“.⁴

ერის ცხოვრებაში ისტორიის ზოგადი პრობლემების შესწავლის აუცილებლობასთან ერთად ილია ჭავჭავაძემ დიდი ღვაწლი დასდო საქართველოში ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებას. იგი შემთხვევით არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მოსკოვის უნივერსიტეტთან არსებული ბუნებისმეტყველების, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საიმპერატორო საზოგადოების ნამდვილი წევრი. სწორედ ამ საზოგადოებამ, 1908 წლის 12 მარტს, საგანგებო სხდომა მიუძღვნა ილია ჭავჭავაძის ხსოვნას, რომელზედაც მოხსენებით გამოვიდა ვსევოლოდ მილერი.

¹ ი.ჭავჭავაძე, შინაური მიმოხილვა, თხზ., ტ.V, თბ., 1955, 112.

² ი.ჭავჭავაძე, საისტორიო მუზეუმის დაარსების გამო, თხზ., ტ.IV, თბ., 1955, 205.

³ ივ.ჯავახიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია, ნიგნში — „ილია“, თბ., 1987; აიოსელაიანი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1951.

⁴ ივ.ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., 178.

მომხსენებელმა მაღალი შეფასება მისცა განსვენებული მწერლის სალიტერატურო, საზოგადოებრივ და ეთნოგრაფიულ მოღვაწეობას. აღინიშნა, რომ ალ.პუშკინისადმი მიძღვნილი სხდომის შემდეგ, ეს იყო მეორე შემთხვევა, როდესაც ეთნოგრაფიის სფეროში მწერლის მიერ განეული მუშაობა ფასდებოდა.¹ ილია ჭავჭავაძის როლს და ადგილს ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში სათანადოდ მიაქციეს ყურადღება ქართველმა ეთნოგრაფებმა,² რაც ჩვენ მთელი რიგი ვალდებულებებისგან გვათავისუფლებს.

როგორც ცნობილია, ილია მთელ თავის ლიტერატურულ და საზოგადოებრივ მოღვაწეობას, მათ შორის ეთნოგრაფიის დარგში წარმართულ საქმიანობას, ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას და ხალხში ეროვნული თვითშეგნების გაღვივებას უკავშირებდა. „ილიამ ყველაზე კარგად იცოდა, თუ ეროვნული სახის შენარჩუნების ან გადაგვარების საფრთხის წინაშე მდგარი ყოფითი კულტურის გადარჩენისათვის რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ენის და ტრადიციების არა მარტო შენარჩუნებას, არამედ მათ შემდგომ სრულყოფას. თავის მხრივ ეს მოითხოვდა მამა-პაპური ცხოვრების წესის შეცნობას, რაც შეუძლებელი იყო ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების გარეშე.“³ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, — განაგრძობს ვ.ითონიშვილი, —

¹ В.с. Миллер, Памяти бытоописателя Грузии князя Ильи Григорьевича Чавчавадзе, «Этнографическое обозрение» (ЭО), М., 1908, II 1-2, 119; ვ.ითონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, თბ. 1963, 3; მისივე, ილია ჭავჭავაძის ღვაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში (იხ. წიგნში: ვ.ითონიშვილი, „ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები“, თბ. 1989, 102.

² გ.ჩიტაია, წინასიტყვაობა ნ.ხიზანაშვილის წიგნზე — „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, თბ., 1940; ალ.რობაქიძე, ბესარიონ ნიჟარაძე, შესავალი წერილი ბ.ნიჟარაძის წიგნზე — „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები“, I, თბ., 1962; მისივე, Пути развития грузинской советской этнографии, Тб., 1983, 3; ვ.ითონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, თბ. 1963; მისივე, ილია ჭავჭავაძის ღვაწლი ქართულ ეთნოგრაფიაში, 87-104. ამავე ნაშრომებშია მითითებული ამ პრობლემისადმი მიძღვნილი სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში გამოქვეყნებული სტატიები და წერილები.

³ ვ.ითონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, თბ., 1963, 16.

ეთნოგრაფია წარმოადგენდა საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ერთ-ერთ ორგანულ ნაწილს, რომლის მედროშედ ილია ითვლებოდა. რამდენადაც „ისტორიული წარსულისა და ტრადიციების ხსოვნა მას მიაჩნდა ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების აუცილებელ პირობად“, ამ ხაზით გაშლილი მუშაობაც ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მუშაობას დაუკავშირა.¹

ზემოთ მოტანილ დებულებასთან, უფრო სწორად, ერის ცნებასთან დაკავშირებით, შევეხებით ილია ჭავჭავაძის ფორმულირებას: „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. თუ ამათაც არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავცემთ შთამომავლობას? სხვის არ ვიცით და ჩვენ კი მშობელ მამასაც არ დაუთმობდით ჩვენ მშობლიური ენის მიწასთან გასწორებას. ენა საღვთო რამ არის, საზოგადო საკუთრებაა, მაგას კაცი ცოდვილის ხელით არ უნდა შეეხოს“;² „ენა, როგორც გასაღები დაკეტილისა, ყველაზე უფრო შემძლებელია და ყველაზე უფრო სანდო მოწმეა ცივილიზაციის ისტორიისათვის, რადგანაც უფროს-ერთს შემთხვევაში ერთობა ენისა მოასწავებს ერთობას კულტურისას“. ამასთან ერთად განმარტავს: „კულტურა და მასთან განუყოფელი ინტენსიური ცხოვრება კაცობრიობის ღონისა და სიმკვიდრის დედაბოძია, ქვაკუთხედი“. კულტურა და ინტენსიური ცხოვრება ერს ააღორძინებს, აძლიერებს.³

როგორც ვხედავთ, ილია ჭავჭავაძის ფორმულირებით, მამული, ენა, სარწმუნოება და კულტურა, ამ შემთხვევაში მხედველობაშია ტრადიციული, ყოფითი კულტურა, ერთმანეთისაგან განუყოფელი ცნებებია. ენა საზოგადო საკუთრებაა, ის საზოგადოებასთან ერთად იქმნება და მასთან ერთად ვითარდება იმ ტერიტორიულ ერთეულზე, სადაც ხდება ამა თუ იმ ხალხის ფორმირება თავისი რწმენითა და კულტურით, ენის ერთობა ნიშნავს კულტურის ერთობას. ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში ეთნოსის ფორმირების ტერიტორია — ეთნიკური ტერიტორია (მამული), ენა და

¹ ვ. ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 87.

² ი. ჭავჭავაძე, ორიოდ სიტყვა „შეშლილი“-ს თარგმანზედა, თხზ., ტ. III, თბ., 1953, 27.

³ ი. ჭავჭავაძე, აი ისტორია, თხზ., ტ. IV, 12, 30.

კულტურა დღესაც ეთნოსის ძირითად კომპონენტებად არიან მიჩნეულნი.

ერისა და ისტორიის შესახებ ერთ-ერთ წერილში ილია წერდა: „ყოველი ერის თავისი ისტორიით სულდგმულობს... არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალეს ხოლმე ადამიანთ ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა. ერი ერთი ღვანლის დამდები, ერთსა და იმავე ჭირსა და ლხინში გამოტარებული ერთსულოვნებით, ერთგულობით ძლიერია“.¹

გ.ყიფშიძის კომენტარით, აქ ის აზრია გამოთქმული, რაც სამი-ოთხი წლის უკან რენანმა განმარტა თავის წიგნაკში: „რა არის ერი“. რენანის აზრიც ასეთია: „ერის დამახასიათებელი თვისება არც ერთ-ტომობაა, არც ერთ-სარწმუნოება, არც ერთ ენიანობა. ერთის ერის ერად შემქმნელი, ერთ ერად გარდამქცევი საერთო წარსულია“.²

ვფიქრობთ, ილიას დასახელებული წერილი გარკვეული მიმართულებით იყო გამიზნული, მას წმინდა მეცნიერულთან ერთად პოლიტიკური მნიშვნელობაც ჰქონდა. ჩვენთვის მთავარია, მწერალი აყალიბებს ერის მეცნიერულ განმარტებას, რაც შემდგომ იხვეწება. საბოლოოდ კი მისი განმსაზღვრელი კომპონენტები ასე ჩამოყალიბდა: მამული ანუ ეთნიკური ტერიტორია, ენა, სარწმუნოება, ერთობა გვარტომობისა, კულტურა („ერთობა ენისა მოასწავებს ერთობას კულტურისას“), საერთო ისტორიული წარსული („კულტურა და მასთან განუყოფელი ინტენსიური ცხოვრება“).

როდესაც საქმე ეხება ილია ჭავჭავაძის ადგილის განსაზღვრას ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში, პირველ რიგში, ყურადღებას იქცევს მისი 1887 წელს გამოქვეყნებული წერილი „ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ“, რომელმაც, ქართველ ეთნოგრაფთა კვალიფიკაციით, საპროგრამო დოკუმენტის ხასიათი მიიღო.³

ამ ბოლო დროს, განმარტავს ილია დასახელებულ წერილში, ჩვენს განათლებულ საზოგადოებაში ერთ საყურად-

¹ ი. ჭავჭავაძე, აი ისტორია. თბ. ტ. IV, 43.

² გ. ყიფშიძე, ილია ჭავჭავაძე წიგნში „ილია“, თბ., 1987, 68-70.

³ А.Робакидзе, Пути развития грузинской советской этнографии, Тб., 1983, 3; ვ. ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 89.

ლებო მოვლენა გაჩნდა, რომელსაც დიდი გავლენა უნდა ჰქონდეს ხალხის გონებისა და ცნობიერების განვითარებაზე, ეროვნულ წარმატებაზე. ეს არის ხალხური ლექსების შეკრება და ბეჭდვა. ამგვარი გატაცება აშკარად დაეცყო საზოგადოებას, ხელი მოეკიდეთ მარტო ამ პოეზიის შეკრებას და დაგვავინყდა, რომ „მდაბიო ხალხის გონებითი თუ სხვაგვარი საუნჯე მარტო ამ ლექსებში ანუ პოეზიაში როდი გამოიხატება, არა, ეს საუკუნე უზვად დათესილი და დარჩენილია ისეთ ნაწარმოებებში, რომელნიც სრულებით არ ეკუთვნიან პოეზიის სფეროს. ამ გვარია, მაგალითად, ხალხის ჩვეულებანი, რომელნიც შეეხებიან ეკონომიკურს და იურიდიულ ცხოვრებას“.¹

ყველას, ვისაც კი მდაბიო ხალხში უცხოვრია, განაგრძობს პოეტი, ეცოდინება, რომ ხალხს თავისი საკუთარი ეკონომიკური წყობა და იურიდიული ჩვეულებები აქვს, რომლითაც საჭიროების შემთხვევაში სარგებლობს. „მამულის ყიდვა და დაგირავევა, საქონლის გაბარება მოსაშენებლად, ურთიერთ შორის ალებ-მიცემობა, სხვადასხვა მცირე დანაშაულობის გასამართლება და ათასი ამგვარი მოვლენა, — სულ ხალხის ჩვეულების ძალით წარმოებს, ხალხის ადათზეა დაფუძნებული და ამ ადათს ემორჩილება. ჯერ ეხლაც, ხალხმა დაწერილის კანონისა არა იცის რა და სასოფლო სასამართლოში რომ მიხვიდეთ შეიტყობთ, რომ სოფლის მსაჯულები ადათითა და ჩვეულებით ხელმძღვანელობენ საქმის გადაწყვეტის დროს“.²

ილიას მიაჩნია, რომ სწორედ ეს სფერო გადაგვიშლის ხალხის ცხოვრების სურათს, დაგვანახებს თუ რა საუნჯეა დარჩენილი ხალხის ჩვეულებებში, მხოლოდ ამგვარი გამოკვლევებით შეიძლება ყოველმხრივ შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო. ამიტომ ილიას აუცილებელ პირობად მიაჩნდა ამ მიმართებით ხალხის ყოფისა და კულტურის ფუნდამენტური კვლევა, როგორც ეს ცივილიზებულ ქვეყნებში წარმოებდა. მართალია, პოეტი ხალხური პოეზიის წინააღმდეგი არაა, მაგრამ მიაჩნია, რომ მარტო ამ კუთხით

¹ ი.ჭავჭავაძე, ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ.IV, თბ., 1955, 191-194.

² ი.ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ., 191.

გატაცებამ შეიძლება შეცდომაში შეგვიყვანოს და უფრო მეტიც, ზიანიც მოგვაყენოს, რადგან ხალხური პოეზია „უფრო ფანტაზიის ნაყოფია და ფანტაზია კიდევ მაგრერიგად არ ეწყობა და არ ემორჩილება ზნეობრივი კანონის მოთხოვნილებას. ჩვენი დევიზი ეს არის: ხალხის ცხოვრება ყოველმხრივ და ჰარმონიულად უნდა შევისწავლოთ“.¹

ილია არა მარტო მიუთითებდა ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობას და სახავდა მისი შესწავლის გზებს, არამედ თავადაც კრებდა ამ მასალას, იკვლევდა და აქტიურად იყენებდა მხატვრულ შემოქმედებაში, რასაც გზადაგზა შევხვებით. ხალხური გადმოცემები, თქმულებები, ისტორიული ხასიათის ლეგენდები დაედო საფუძვლად მის მხატვრულ შემოქმედებას. ასეთებია „განდეგილი“, „ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი“, პატარ-პატარა მოთხრობები, რომლებიც გაერთიანებული არიან საერთო სათაურით „ამბავად გაგონილნი“ და სხვა.

ეთნოგრაფიული მასალა, ხალხის ყოფა-ცხოვრება, ტრადიციები რეალურად აისახება ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში და ეს ბუნებრივია, რადგან მწერალი გამუდმებით ხალხში ტრიალებდა და ყველაფერს აღიქვამდა. ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში, ილიას გარდაცვალების შემდეგ, ილიას ბიოგრაფი, მისი თანამედროვე და თანამებრძოლი გრიგოლ ყიფშიძე წერდა: „ილიას საკმაოდ ხანგრძლივ ყოფნას ხალხში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მის შემოქმედებისთვის. ხალხში, სოფლად ცხოვრება, დაკვირვება და შესწავლა მის ავ-კარგისა, შთაბეჭდილებანი ბუნებისა, არაგვისა და თერგის ხეობისა, უმნიშვნელოდ არ დარჩა ილიას შემოქმედებისათვის. მწერალი, მწერლის შემოქმედება მუდამ რეალურს ცხოვრებაზეა დამყარებული“.²

აქვე შეიძლება დავიმონწოთ არტურ ლაისტიც: „ილია სოფელში ხედავდა ქართული ეროვნული ცხოვრების სულს. მოსწონდა გლეხთა ცხოვრების რაფიელისეული აღწერა... მახსოვს ილიას აღტაცება გლეხთა ცხოვრების ამსახველი სურათების კითხვისას“.³

¹ იქვე, 191-192.

² გ.ყიფშიძე, ილია ჭავჭავაძე, 61.

³ ა.ლაისტი, ილია ჭავჭავაძე, 346; მისივე, საქართველოს გული, თბ., 1963, 30.

ილიას გლეხებისადმი სიმპათია, მათი ენა-მეტყველებისა და ზნე-ჩვეულებებისადმი ინტერესი ბავშვობიდანვე ჩაენერგა. როგორც გ.ყიფშიძე წერს, ილიამ სწავლა თავისივე მშობლიურ მთავრის შინაურ სკოლაში დაიწყო, სადაც მასთან ერთად გლეხების შვილებიც სწავლობდნენ. მთავარი გამოირჩეოდა ქართულის ენა-მზიანობით, სიღრმე-ძალით, ძველი ამბების, ისტორიული გადმოცემების კარგი ცოდნით და მათი გადმოცემის ხელოვნებით. მისი მონათხრობიდან ილიას ბევრი რამ ჩარჩა გულში, აისახა მის შემოქმედებაში, ან საფუძვლად დაედო მის ნაწარმოებს. მაგალითად, თავადის მონათხრობი ხალხური გადმოცემა დაედო საფუძვლად მის პოემას „დიმიტრი თავდადებული“.

„აქ სხვათა შორის, დიდად საყურადღებოა ის გარემოება, აღნიშნავს დასახელებული ავტორი, დამახასიათებელი ძველებურის ჩვენი ბატონ-ყმობისა, რომ თავადის ყმანვილი იზრდება და იწურთნება სწავლაში ყმების შვილებთან ერთად. ეს თავისთავად საყურადღებო გარემოება იმითია საინტერესო, რომ შესაძლოა ყმანვილობიდანვე საფუძველი დაედო ილიას სიყვარულს გლე-კაცებისადმი, ილიას სიყვარულს გლეხ-კაცის ენა-მეტყველებისა და ზნე-ჩვეულებისადმი, საფუძვლად დაედო მის დემოკრატიზმს სიჭაბუკე-შივე და, ბოლოს, ყოველივე ამან ისეთის ძლიერებით იჩინა თავი მის ნაწარმოებებსა და ცხოვრებაში“.¹

დასახელებული ავტორისათვის სავსებით გასაგებია ილიას და მასთან ერთად თავად-აზნაურთა წრიდან გამოსულ მწერალთა დემოკრატიზმი, იმის გათვალისწინებით, რომ ძველად საქართველოში მოქმედებდა „ძიძაობის“ ინსტიტუტი, რაც მის დროსაც დაცული იყო მთელ დასავლეთ საქართველოში. ამ წეს-ჩვეულების თანახმად, ბატონის შვილი ყმის სახლში იზრდებოდა ნორჩობიდან თითქმის სასკოლო ასაკამდე. ამის შედეგად ბატონსა და ყმას შორის სულიერი და ხორციელი ნათესაობა მყარდებოდა.

ილია „გლახის ნაამბობში“ ასეთი წინადადება აქვს: „კარგია, რომ პატარაობიდანვე ბატონი და ყმა ერთმანეთს შეეჩვივნენ: ყმისათვის ბატონთან შეზრდილობა დიდი ზურგია“.

¹ გ.ყიფშიძე, ილია ჭავჭავაძე, 33.

მაგრამ ეს ყოველთვის არ ამართლებდა და ვერც ამ ნაწარმოებში მიიღო სასურველი დასასრული.

როგორც ვ.ი. თონიშვილი აღნიშნავს, ი.ჭავჭავაძე ზემოთ დასახელებული საპროგრამო სტატიით ქართული ინტელიგენციის პატრიოტულ თაოსნობას გამოეხმაურა, ზეპირი სიტყვიერების შეგროვება-პუბლიკაციის საქმეში. პოეტი ამ წამოწყებას დიდ ეროვნულ და საზოგადოებრივ მოვლენად მიიჩნევდა, მაგრამ ამას არ უნდა მიეღო ცალმხრივი ხასიათი. მან შემოხაზა კვლევის ის სფერო, რომელიც თანამედროვე გაგებით, მოიცავს მატერიალური და სულიერი კულტურის, სამეურნეო ყოფის და სოციალური ურთიერთობების საკითხებს. ამასთან, იგი მამა-პაპური წეს-ჩვეულებებისადმი ფაქიზ დამოკიდებულებას მოითხოვდა, ვინაიდან ბევრი ქართული ჩვეულება ჯერ კიდევ მოქმედების უნარს ინარჩუნებდა. საყოფაცხოვრებო ურთიერთობების მოწესრიგება ზოგჯერ მხოლოდ ტრადიციული წესების გამოყენებით ხდებოდა და არა ოფიციალური სახელმწიფო კანონებით.¹

როგორც უკვე გვქონდა აღნიშნული, ილია ჭავჭავაძე აყალიბებს ეთნოლოგიის პრობლემატიკის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხს — ერის (ეთნოსის) თეორიას, მაღალ მეცნიერულ დონეზე განიხილავს მისთვის დამახასიათებელ ყველა კომპონენტს. ამასთან, იგი სავსებით ნათლად აყალიბებს თავის პოზიციას და საზოგადოების წინაშე სახავს ხალხის ყოფისა და კულტურის შესწავლის აუცილებლობას. ილია განსაკუთრებით იმ გარემოებას უსვამს ხაზს, რომ ეთნოგრაფიას აქვს არა მარტო შემეცნებითი ფუნქცია, არამედ, მასთან ერთად, დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობაც, ხალხის ყოფის გაუმჯობესების თვალსაზრისით. ეს ფორმულირებული წინამძღვრები მჭიდროდაა დაკავშირებული რუსეთის რევოლუციონერ-დემოკრატებთან და საფუძვლად დაედო იმ პერიოდში საქართველოში ეთნოგრაფიის განვითარებას.²

მართალია, ილია ჭავჭავაძე ზეპირსიტყვიერების ისეთ ნიმუშებს, როგორიცაა ზღაპრები და თქმულებები, დიდ

¹ ვ.ი. თონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველო ეთნოგრაფია, 7; მისივე, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები. 89.

² А.Робакидзе, Пути развития, 4.

მნიშვნელოვან ანიჭებდა როგორც ისტორიულ წყაროს¹, მაგრამ ამ მხრივ ის ეთნოგრაფიულ მასალას განსაკუთრებულ ადგილს უთმობდა. როგორც აღვნიშნეთ, ილიას კვალიფიკაციით, „ქართლის ცხოვრება“ მხოლოდ მეფეთა ისტორიაა და ისიც ერთი კუთხის წარმორჩენილი. ხალხია ისტორიის შემოქმედი და მასში, პირველ ყოვლისა, ხალხის ყოფა-ცხოვრება უნდა აისახებოდეს. ეს კი ეთნოგრაფიული მასალის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია. ილია ასე მიიჩნევდა: ენის, მითოლოგიის, ზნე-ჩვეულებების, სარწმუნოების, არქეოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ ნაშთთა საფუძვლიანი შესწავლა უტყუარად გადაგვიშლიან ჩვენი წარსულის ფურცლებს.²

გ.ჩიტაიას კომენტარით, „ილია ჭავჭავაძე აღიარებდა, რომ ქართული ეთნოგრაფიული მასალის გაუთვალისწინებლად საქართველოს ისტორია ვერ დაინერება, ის ამ მასალის გარეშე მხოლოდ და მხოლოდ მეფეების ისტორია იქნებაო. ამიტომ ის მოითხოვდა ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვებას. საგულისხმოა, რომ თვით ილია, „მგზავრის წერილებიდან“ დანყებული, ეთნოგრაფიულ მასალას გულმოდგინედ აგროვებდა... ამით აიხსნება, რომ ილია უდიდეს ყურადღებას აქცევდა ეთნოგრაფიული მასალის შეგროვებას და ამიტომ იყო, რომ მან შექმნა შესანიშნავი კადრი ეთნოგრაფიული მასალის შემგროვებლებისა, რომელთა მიერ შეკრებილ მასალებს სისტემატურად „ივერიაში“ ჰბეჭდავდა“.³

ამ პრობლემას შეეხო ვ.ითონიშვილიც. ის საგანგებოდ განიხილავს რა ილია ჭავჭავაძის როლს საქართველოს ეთნოგრაფიაში, ეხება მასთან შემოკრებილ მოღვაწეებს, მის თანამოაზრეებს, საგანგებოდ გამოჰყოფს ვაჟა-ფშაველას, რომლის პუბლიკაციებში ფშაველებისა და ხევსურების შესახებ და მხატვრულ შემოქმედებაში აისახა ეთნოგრაფიული მასალა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ნაყოფიერ მუშაობას ენეოდნენ ნიკო ხიზანაშვილი და მიხეილ მაჩაბელი; ხევში და მის მომიჯნავე კუთხეებში

¹ ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, თხზ., ტ. IV, 29.

² ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, 29.

³ გ.ჩიტაია, წინასიტყვაობა ნ.ხიზანაშვილის წიგნზე — „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, თბ., 1940, X.

მასალას კრებდა და ნარკვევებს აქვეყნებდა ალექსანდრე ყაზბეგი, რომელმაც ეს მასალები ფართოდ გამოიყენა თავის მხატვრულ ნაწარმოებებში; ქართლს ეთნოგრაფიულად სწავლობდნენ სოლომონ მაჩაბელი და ნიკოლოზ აბაზაძე; საინგილოში მასალას კრებდნენ დიმიტრი და მოსე ჯანაშვილები; კახეთში — ზაქარია გულისაშვილი; სამცხე-ჯავახეთში — ივანე გვარამაძე (ვინმე მესხი); სვანეთში — ბესარიონ ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი), აფხაზეთში, სამეგრელოში, გურიასა და აჭარაში — ნიკო ჯანაშია, პეტრე გახარია, თედო სახოკია და ა.შ.¹ ასე შეიკრიბა უაღრესად მნიშვნელოვანი, სადღეისოდ უკვე უნიკალურად ქცეული აონოგრაფიული მასალა.

გარდა ზემოთ დასახელებული მოღვაწეებისა, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალის შეკრებას ხელი მოჰკიდეს მასწავლებლებმა, სახელმწიფო მოხელეებმა, ადგილობრივმა კორესპონდენტებმა და მთელ ამ ფართო მასშტაბით გაშლილ სამუშაოს ილია ჭავჭავაძე წარმართავდა. გარდა ამისა, ილია თავად იყო ამ შემკრებლობითი მუშაობის ერთ-ერთი აქტიური მონაწილე.

ამდენად, შეიძლება გავუსვათ ხაზი იმ გარემოებას, რომ ილია ჭავჭავაძე ეთნოგრაფიული მუშაობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლად და ორგანიზატორად გვევლინება. ილია ჭავჭავაძე იყო თავისი ეპოქის საზოგადოებრივი აზრის წარმმართველი, ეთნოგრაფიული კვლევის ორგანიზატორი და აქტიური მონაწილე, ადამიანი, რომელმაც რაფიელ ერისთავთან, ნიკოლოზ ხიზანაშვილთან და სხვებთან ერთად ერთ-ერთმა პირველმა ჩამოაყალიბა მეცნიერების ამ დარგის დებულებები და კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძვლები. ილიამ შეძლო გარე შემოკრიბა კვალიფიციური კადრები, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ჰყოლოდა თავის წარმომადგენელი და ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვებისა და კვლევა-ძიებისათვის ფართო მასშტაბები მიეცა. ეთნოგრაფიული მასალისადმი ილია ჭავჭავაძის ასეთ დამოკიდებულებას, მისი შეკრებისა

¹ ალ.რობაქიძე, ბესარიონ ნიჟარაძე, ნიგნში — „ბ.ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები“, I, თბ., 1962, 4; ვ.იოთნიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 96.

და შესწავლის აუცილებლობას ფართოდ გამოეხმაურა საზოგადოებრიობა. ილია ჭავჭავაძის თაოსნობით გაიშალა მუშაობა საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე და მოპოვებული მასალა იმდროინდელ პრესაში შუქდებოდა. სისტემატურად იბეჭდებოდა ნარკვევები და კორესპონდენციები.

ილია ჭავჭავაძე ყურადღებას ამახვილებს ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებაზე, რომელმაც შემდგომ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ეთნოგრაფიული კვლევის სფეროში.

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენების კვლევის ერთ-ერთ ჭეშმარიტ მეთოდად ილია ჭავჭავაძე მიიჩნევდა ახალი დროის ინგლისური მატერიალიზმისა, და საერთოდ, ცდისეული მეცნიერებების ფუძემდებლისა და შუა საუკუნეების სქოლასტიკისა და ღვთისმეტყველების წინააღმდეგ მებრძოლის ფრენსის ბეკონის (1561-1626) მიერ შემუშავებულ ისტორიულ-შედარებით, ინდუქციურ მეთოდს.¹ ამ მეთოდის მიხედვით შემეცნების პროცესი უნდა ემყარებოდეს ცალკეული მოვლენებისა და საგნების ანალიზს, ამ მოვლენებსა და საგნებს შორის არსებულ მიზეზობრივ კავშირს, დიდი რაოდენობით ფაქტების შეგროვებას და მათ ურთიერთ-შედარებას. შემდგომ ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი, როგორც ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენებისა და საგნების შესწავლის მეცნიერული ხერხების ერთობლიობა, სრული სახით ჩამოაყალიბა ჯონ სტიუარტ მილმა (1806-1873) და ბოლოს, განვითარება ჰპოვა ტეილორის, ეიჰგოფის, ფრიმანისა და სხვათა ნაშრომებში. აქედან გამომდინარე გამოტანილია დასკვნა, რომ ილია ჭავჭავაძე პირველნყაროებით იცნობდა ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის ფუძემდებელთა მოძღვრებას და მას წარმატებით იყენებდა მოწინააღმდეგეებთან პოლემიკაში.²

ილია ჭავჭავაძის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მსოფლმხედველობის მიმოხილვა გვარწმუნებს, რომ იგი კარგად იცნობდა იმ დროს ეთნოლოგიაში დამკვიდრებული ევო-

¹ ვ.გაგოიძე, ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობა, თბ., 1962, 73; ვ.აბაშმაძე, ილია ჭავჭავაძე — სახელმწიფოსა და სამართლისპრობლემები, თბ., 1987, 21.

² ვ.აბაშმაძე, დასახ. ნაშრ., 21.

ლუციური მიმდინარეობის პრინციპებს. ამ სკოლის წარმომადგენელთა მიერ შემუშავებულ კვლევის მეთოდოლოგიურ საფუძვლებს. კერძოდ, შედარებით-ისტორიულ მეთოდს და მას საერთოდ ჰუმანიტარული მეცნიერებებისა და, საკუთრივ, ეთნოგრაფიული კვლევის სფეროში, საქართველოშიც იყენებდა. აქედან გამომდინარე, იგი მიუთითებდა, რომ „ყველგან, სადაც კი შეგნებული აქვთ თუ რა საუნჯე ძევს ხალხის ჩვეულებებში, იქ ყოველგვარ ჩვეულებას, მდაბიო ხალხის ცხოვრების ყველა სფეროს ჯეროვან ყურადღებას აქცევენ და გამოუკვლევლად არაფერს სტოვებენ. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო“, — ნერდა იგი.¹

ილიას განმარტებით, როდესაც ამა თუ იმ საკითხის ან მოვლენის გამოკვლევა მხოლოდ ადგილობრივი, ქართული მასალის მეშვეობით ძნელდება, უნდა მოვიშველიოთ მონაცემები სხვა ქვეყნების ცხოვრებიდან.² ეს არის შედარებით-ისტორიული მეთოდის ძირითადი არსი, რასაც ფართოდ იყენებდნენ ევოლუციონისტები. ისინი მსგავსებისა და განსხვავების გამოვლინებას საყოველთაოდ მიღებული სქემით ხსნიდნენ და მას სწორხაზოვანი სოციალური განვითარების ერთიან სიბრტყეზე განიხილავდნენ. ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლები ლუის ჰენრი მორგანი,³ ედუარდ ტეილორი⁴ და სხვანი, ყველა თავისებურად უდგებოდნენ ამ მეთოდს. მაგალითად, ლუის მორგანი ერთმანეთს ადარებდა ოჯახის, საკუთრების და სხვა სოციალური ინსტიტუტების განვითარების თანმიმდევრულ ფორმებს და ამის საფუძველზე აყალიბებდა დებულებას, რომლის მიხედვითაც ველური, ბარბაროსი და ცივილიზებული ადამიანები განვითარების ერთსა და იმავე სტადიაზე, ერთი და იმავე საზოგადოებრივი წყობის პირობებში ერთნაირად აზროვნებდნენ. მორგანის აზრით, სწორედ ამიტომ შეძლო კაცობრიობამ მსგავს პირობებში შეექმნა ერთნაირი იარაღები.

¹ ი.ჭავჭავაძე, ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ, 192.

² ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, 30.

³ Л.Г.Морган, Древнее общество, Л., 1934.

⁴ Э.Б.Тэйлор, Первобытная культура, М., 1939.

ედუარ ტეილორი ერთმანეთს უდარებდა კულტურის დაახლოებით ერთ საფეხურზე მდგომ საზოგადოებებს და ამ გზით გამოავლენდა ადამიანის ბუნებისა და მისი საცხოვრებელი პირობების შესაბამისობას. ასეთი შედარებისას მისთვის იგნორირებული იყო ქრონოლოგიური ჩარჩოები და გეოგრაფიული მდებარეობა. ე.ტეილორი ერთმანეთს უდარებდა აგრეთვე ველურ და განვითარებულ ხალხებს და აღგენდა გზებს, რომლებითაც ველური ცივილიზაციამდე მიდის. ტეილორი კულტურის შესასწავლად გვთავაზობს მის დაყოფას შემადგენელ ნაწილებად, ცალკეული ნიშნების კლასიფიცირებას და შემდეგ, ამ ნაწილებს შორის ურთიერთობის დადგენას. ამასი კი, უეჭველად, სტრუქტურალიზმის ნიშნები შეინიშნება.

ილია მიუთითებდა, რომ ლებოკმა ამ მეთოდით შეძლო პირველყოფილი რწმენის, წესწყობილებისა და კულტურის სურათის აღდგენა. და განა, ქართველი ხალხის წარსულის ასევე აღდგენა არ შეიძლებოდა სათანადო ცოდნა და ნიჭი რომ ყოფილიყო? — კითხულობდა იგი.¹ ივ.ჯავახიშვილი ეხება რა აღნიშნულ საკითხს, თავის მხრივ განმარტავდა, რომ ილია ჭავჭავაძე ივ.ჯაბადარის მცდარ დებულებათა შეფასების კვალდაკვალ არქეოლოგიაზე და შედარებით მითოლოგიაზე მსჯელობისას არაერთ საგულისხმო მოსაზრებას გამოთქვამდა ზნე-ჩვეულებებზე, კაციჭამიობაზე, წარმართულ რწმენაზე და დასაფლავებების წესებზე. ყოველივე ეს გვარწმუნებს, განაგრძობს ივ.ჯავახიშვილი, თუ რაოდენ საინტერესო იყო ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობა ისტორიის დარგში; თუ რაოდენ საგულისხმო მოსაზრებები ჰქონდა გამოთქმული როგორც ამ მეცნიერების ზოგად ამოცანებსა და მეთოდოლოგიაზე, ისე საქართველოს ისტორიისა და ისტორიკოსთა ამოცანებზე.² იგივე შეიძლება ითქვას ილია ჭავჭავაძის ღვაწლზე ქართულ ეთნოგრაფიაში.

ჩვენ ყურადღება შევაჩერეთ ეთნოლოგიაში ევოლუციური სკოლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლებზე, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ილია ჭავჭავაძე კარგად

¹ ს.გაბუნია, ბასკურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარალელები, თბ., 1995, 9.

² ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, 22.

³ ივ.ჯავახიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია, 177.

იცნობდა ამ მიმდინარეობის თეორიულ დებულებებს და კვლევის მეთოდოლოგიურ საფუძვლებს. ილიამ ეს კრიტიკულად გააანალიზა, ქართულ მასალას მიუსადაგა და თავისი დებულებები ჩამოყალიბა, რომლის დროსაც მიუთითებდა ტეილორზე, ჯონ-სტიუარტ მილზე, ეიჰგოფზე, ედუარდ ფრიმენზე (ინგლისელი, კემბრიჯის უნივერსიტეტის პროფესორი). კვლავ მოვესმინოთ ილია ჭავჭავაძეს: „მმართველობა, ნეს-წყობილება ოჯახური, საზოგადოებრივი, სამოქალაქო, კანონები, ჩვეულებანი, ზნე-ხასიათი და სხვა ამისთანა სულ ერთად და ერთ დროს მოქმედნი, ჰქმნიან იმას, რასაც რომელისაჲმე დროის მდგომარეობას ერისას, თუ კაცობრიობისას ეძახიან, ანუ ცივილიზაციას თავისას მეტნაკლებობით. მაგრამ როგორ შეიძლება ყოველივე ამის კვლევა, სად არის ამის გასაღები? ეს არის თქმულებებში, რომლებშიც ვპოულობთ ზნე-ჩვეულებების ბევრ მართალ აღწერას; არქეოლოგიურ ძეგლებში; ენაში — ენა და მისი სიტყვიერება ეს არის ერის და საერთოდ, მთელი კაცობრიობის ხელთუქმნელი ისტორია. „ეთნოლოგიური აღწერა კაცთა ნათესავისა, ყოველის ცალკე თესლისა მთელს დედამიწის ზურგზე, ბევრ რასმე მოგვითხრობს მასზედ, თუ ვინ და რა საიდან წამოსულა, როგორ უვლია და სადამდე მისულა“.¹

ამის შემდეგ, ილია ტეილორზე მითითებით გვასწავლის: „რამდენადაც ზედმიწევნით გამოვიკვლევთ ენას, მითოლოგიას, ზნე-ჩვეულებას, სარწმუნოებას, არქეოლოგიურსა და ეთნოლოგიურ ნაშთსა და კვალს, იმდენად ძლიერ ვრწმუნდებით, რომ აზრი დღევანდელის ველურის კაცისა იმ მდგომარეობაშია, როგორც პირველდანყებითი სადედე შემდეგისა. ამავე დროს დავინახავთ, რომ განათლებულის კაცის ჭკუას დღესაც საკმაოდ ამჩნევია კვალი, ნიშანი იმ წინანდელის მდგომარეობისა, რომლის მიხედვით ველური კაცი წარმოადგენს სულ უმცირესს და განათლებული კაცი — სულ უდიდესს პროგრესსა“.²

გფიქრობთ, უდავოდ, შეიძლება გავავლოთ პარალელი ეთნოგრაფიაში ევოლუციური მიმდინარეობის

¹ ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, 28.

² ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, 29.

წარმომადგენელთა და ილია ჭავჭავაძეს შორის. და კიდევ ერთ გარემოებას გავუსვათ ხაზი — მეცნიერების ამ დარგის აღმნიშვნელად ილია, თითქმის, ყველა შემთხვევაში ხმარობს ტერმინს „ეთნოლოგია“.

ილია მიუთითებს, რომ ისტორია და პირველ ყოვლისა ეთნოლოგია მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მეცნიერების ისეთ დარგებთან, როგორიცაა არქეოლოგია, ფილოლოგია (ლინგვისტიკა, მითოლოგია და ფოლკლორისტიკა) და ამა თუ იმ საკითხის კვლევის დროს ამ მეცნიერებათა მონაცემები უნდა ყოფილიყო გათვალისწინებული. ენის მკვლევარი მეცნიერება, აღნიშნავდა მწერალი, ფილოლოგიაა. ისტორია და ფილოლოგია ერთმანეთს უდგანან მხარში, ერთმანეთს შველიან, რადგან ერის ცხოვრება ენაშია გადაშლილი და გამომზეურებული. მწერალი აქვე სვამს კითხვას, თუ როდის გახდა შესაძლებელი საკითხის ამ სახით კვლევა? და თავადვე პასუხობს: „როცა ადამიანის გონებამ მიაგნო ერთგვარს გზას კვლევისას, რომელსაც „შედარებითი მეთოდი“ ჰქვია, მეთოდს, რომელმაც დიდი სიფრთხილითა და ცოდნით მოხმარებულმა ბევრ წყვილადს მოჰფინა ნათელი.“¹

აქვე, ალბათ, შეიძლება დავინახოთ კვლევის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის ნიშნები, რაც შემდგომ საფუძვლიანად დაამუშავა აკად. გ.ჩიტაიამ.

ილიას განმარტებით, „შედარებითი მეთოდი“ ეს არის კვლევის მეთოდი, როდესაც ორ ან რამდენიმე საგანს ერთმანეთს წაუყენებ, დაუპირისპირებ, რომ გამოჩნდეს თუ რაში აქვთ მსგავსება და რით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მაგრამ სიტყვა „შედარება“ არ შეეფერება საგნის იმგვარ კვლევას, რომელსაც ამ სიტყვით ხატავს მეცნიერება ყველა ენაში. ილიას სიტყვით, ეს არის არა შედარება, არამედ „სწორედ ის არის, რომ კაცი კვალში ჩაუდგეს რომელსაღმე საგანს, ან მოვლენას, რომ ან სათავიდამ ბოლომდე ჩამოჰყვეს, თუ სათავე ვიცით და ბოლო არა, და ან ბოლოდამ სათავემდე აჰყვეს, თუ ბოლო ვიცით და სათავე არა, და ამისთვის კიბედ გაიხადოს ყოველივე შემთხვევა, ყოველივე დრო,

¹ იქვე, 30.

ყოველივე ადგილი, სადაც კი ამ საგანს ან მოვლენას თავი გამოუჩენია.¹

დასმულ პრობლემას ილია სხვა პუბლიკაციაშიც უბრუნდება და აღნიშნავს, რომ რაიმე საკითხის კვლევისას, ეს იქნება საზოგადოებრივი თუ ეკონომიკური ყოფიდან, პირველ ყოვლისა, ყურადღება უნდა მიექცეს ადგილობრივ ვითარებას, „რადგან ყოველ საგანს ამ შემთხვევაში თავის ადგილზევე აქვს თავისი სათავე, თავისი ძირი და თავისი გზა მსვლელობისა და განვითარებისა“, მაგრამ არ შეიძლება მარტო ამით დაკმაყოფილდეთ და გამოვიტანოთ ჩვენი დასკვნები. საზოგადოებრივ და ეკონომიკურ წყობაში ბევრი ისეთი გადმონაშთია, რომელთაც ჟამთა მდინარეების გამო წაშლილი აქვს თავისი მსვლელობის კვალი, მისი არც თავი გაიგება და არც ბოლო. ამიტომ, ამ გადმონაშთების კვლევისას მარტო ადგილობრივი ვითარებით დაკმაყოფილება ილიას არ მიაჩნდა საკმარისად, იგი საჭიროდ თვლიდა ამ საკითხების კვლევაში სხვა ქვეყნების ისტორიის მოშველიებას.²

ილია ჭავჭავაძე არა მარტო თეორიულად აყალიბებდა ეთნოლოგიის, როგორც სამეცნიერო დარგის მნიშვნელობას, მის მეთოდოლოგიურ საფუძვლებს, არამედ სანიმუშოდ მოჰყავდა კონკრეტული მაგალითებიც. ამასთან დაკავშირებით იგი ეხებოდა პირველყოფილი საზოგადოების ისტორიას, კერძოდ, ამ საზოგადოების სულიერ კულტურას, სპენსერის, ლებოკის, ტეილორის შრომებზე მითითებით, ილია აღნიშნავდა, რომ შედარებითი მეთოდის მეშვეობით გახდა შესაძლებელი გარკვეულიყო — დედამიწის ზურგზე ყველა ერს სასჯულო ფილოსოფიის თითქმის ერთნაირი გზა გაუვლია. ამ ფილოსოფიას ერთნაირი, ერთგვარი ჩვეულება მოჰყოლია, რაც ბოლოს წესად და რიგად ქცეულა. ეს ის ხანაა, როდესაც სიკვდილი დროებით განსვენებად, სააქაო ცხოვრების განგრძობად მიაჩნდათ და არა სამუდამო კვდომად, რაც გარკვეული სახით კაცობრიობას დღემდე შემორჩა. ეს რწმენა ჭირისუფალს ავალდებულებდა მიცვალებ-

¹ ი.ჭავჭავაძე, აი ისტორია, 32.

² ი.ჭავჭავაძე, ხიზნების საქმის თაობაზედ, თხზ., ტ.VI, თბ., 1956, 118; ვ.ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 95.

ბულის ცხოვრება ისე მოეწყო, როგორც სიცოცხლის დროს ჰქონდა. აქედან არის წარმომდგარი ის ჩვეულება, რომ მიცვალებულს თან გაატანდნენ ყველაფერს იმას, რაც სიცოცხლეში სჭირდებოდა, დასაფლავების შემდეგაც საჭმელ-სასმელს არ მოაკლებდნენ, მის კერძს ცალკე დგამდნენ იმ რწმენით, რომ მისი სული მოვიდოდა და მიირთმევდა. ამის სამაგალითოდ ილიას მოაქვს რიგი მასალა სპენსერის ნაშრომიდან, გვაცნობს მის განმარტებებს და ბოლოს გადადის გადმონაშთებზე ქართული ყოფიდან. ღვინოს თავს გადაუუქცევთ, ხან პურზე დავანვთებთ, ხან მინაზე, რომ მიცვალებულებს მიუვიდესთ.

მოტანილი მასალა მწერალს იმ დასკვნის საშუალებას აძლევს, რომ ასეთი რწმენა ერთ დროს თითქმის ყველა ჰქონია. ამის დასტურია დღეს ყველგან შემორჩენილი სამკვდრო ტაბლო. „ჩვენი კოლიო, წანდილი, ქელები, მკვდრის სულისათვის საკლავის დაკვლა, სხვა არა არის რა — გარდა იმისა, რომ ნაშთია იმ რწმენისა, ვითომ სული მიცვალებულისა არ მოგვიშვიდესო და საზრდო მივანოდოთ“ ამიტომაც გვაქვს ქართლში სიტყვა „მიცვალება“, „მიცვალებული“ და არა „კვდომა“, „სიკვდილი“. ამ რწმენამ იმ საზარელ ჩვეულებამდე მიიყვანა ადამიანი, კვლავ სპენსერის ნაშრომის საფუძველზე აღნიშნავს ილია, რომ მიცვალებულს მის მოსამსახურეებსა და ცოლ-შვილსაც კი სწირავდნენ.

ილია ჭავჭავაძე თავისი ეპოქისდროინდელი მეცნიერების განვითარების დონის მიხედვით, იკვლევს ქართველ ტომებში სარწმუნოების განვითარების თავისებურებებს. ამასთან დაკავშირებით მას მრავლად მოაქვს ანალოგები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებიდან და ბოლოს ეხება ვირხოვის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ ეს საფეხური ქართველთა წინაპრებსაც უნდა გაეელოთ და ეს სარწმუნოდ შეიძლება მივიჩნიოთ, თუ ჩავუყვირდებით „შედარებითს მითოლოგიას“. ამასთან, ილია კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებს ბაიერნს, ქართულ არგეოლოგიურ მასალაზე გამოთქმული დაუსაბუთებელი აზრებისათვის.

დასმულ პრობლემასთან დაკავშირებით, ილია ჭავჭავაძე ეხება XIX საუკუნის ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში

¹ ა.აბაშმაძე, დასახ. ნაშრ., 30.

ფიქსირებულ ერთ გადმონაშტს. საინტერესოა თუ როგორ იკვლევს მას მწერალი ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის მოშველიებით. მაგალითად, აღნიშნავს ილია, ჩვეულება გვიშლის, რომ მონაკვეთი ფრჩხილი ან თმა არ გადავაგდოთ ცუდუბრალოდ, არამედ ცეცხლში დავწვათ ან მინაში ჩავფლათ. რას ნიშნავს ეს, ან საიდანა იღებს სათავეს? უნინ სჯეროდათ, რომ ადამიანის კუთვნილ სამოსელს, მონაკვეთ ფრჩხილს, თმას ან სხვა ამისთანას, განუწყვეტელი კავშირი და დამოკიდებულება ჰქონდა პატრონთან, მაშინაც კი, როდესაც ეს უკანასკნელი მისგან ძალიან შორს იმყოფებოდა. ილია XIX საუკუნის ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ამის დასტურად იმას მიიჩნევდა, რომ ვინმეს ხელსახოცზე მკითხავენს ამკითხავენდნენ ან შეალოცვინებდნენ, იმ მიზნით, რომ მის პატრონზე ზემოქმედება მოეხდინათ, მისთვის ბედი შეეკვრევიანდნათ ან გაეხსნათ. ასეთი რწმენით შეიძლებოდა ადამიანის მონაკვეთი ნაწილისთვის — ფრჩხილისთვის, თმისთვის ან რაიმე კუთვნილებისთვის — ჯადო გაეკეთებინათ და მისი პატრონისთვის ბოროტი შეემთხვიათ. ამის შიშით ყველა თავის ნივთს, მონაკვეთ ფრჩხილსა და თმას უფრთხილდებოდა, რომ უადგილო ადგილას არ დარჩენობა, მავნე სულს ან მტერს არ ეპოვნა და არ მოეჯადოებინა.

ამასთან დაკავშირებით ილია ავლებს პარალელებს და აღნიშნავს, რომ ყველგან, სადაც კი ეს ჩვეულება შეინიშნება, ავსტრალიის, პოლინეზიის, გვინეის ხალხებში, დღესაც შიშით თრთიან ჩვენს რაიმე კუთვნილს ჯადო არ გაუკეთონ და აქედან ჩვენ არ გადმოგვედოსო. ბუნებრივია, ეს შიში განსაკუთრებით ძლიერია მაშინ, როდესაც საქმე ეხება ადამიანის მონაკვეთ ნაწილს — ფრჩხილს და თმას. ძველისძველ სპარსელებს, გვაცნობს ილია, მონაკვეთი თმისა და ფრჩხილის მინაში დაკრძალვის მთელი წესი და რიგი ჰქონდათ, რომ მათი პატრონისათვის მავნე სულებს არაფერი შეემთხვიათ. „დღესაც ევროპაში ერიდებიან ფრჩხილისა და თმის გადაყრას ამავე შიშით. გერმანიის გლეხი დღესაც თურმე ყმანვილის დაბადების დღიდან ნათლობამდე სახლიდამ არაფერს გააცემინებს, რომ გაცემულს არავინ შეულოცოს და ამის გამო ბავშვს ბედი არ შეეკრას“. ასე სცოდნიათ ზანგების მოგვებსაც, როდესაც

ავადმყოფს არ შეეძლო მათთან მისვლა, მაშინ მის ტანისამოსს ან სხვა რაიმე ამის მსგავსს შეულოცავდნენ ხოლმე.

ამ სანიმუშო მაგალითების შემდეგ ილია განგვიმარტავს, რომ ეს შედარება აქ დასახელებული ხალხების ნათესაობის და ერთობის მაჩვენებელი არ არის. „იგი მარტო იმას გვაუწყებს, რომ ადამიანის გონებას ყველგან ერთისა და იმავე გზით უვლია თავის წარმატების გზაზედ, ერთნაირს შიშსა და საფრთხეს ერთნაირი წამალი მოჰყოლია ამისა, ეს მაგალითი შუქსა ჰფენს იმ წყვილადსა, რომელიც დღეს გარს ახვევია ჩვენგან მოყვანილს ჩვეულებას, გვშველის აღვადგინოთ ის, ახლა დავიწყებული, აზრი ჩვეულებისა, რომელიც ოდესღაც ასულდგმულებად თვითონ ჩვეულებას. ამ გზით იგი ხელს უწყობს გაგებას და ახსნას ეხლანდელისას, რომელიც თუმცა შერჩენია ცხოვრებას, მაგრამ არც თავი უჩანს, არც ბოლო, და სასაცილოდღა ასაგდები გაგვხდომია, მაშინ როდესაც ერთ დროს თავისი შესაწყნარებელი მიზეზი ჰქონია და, მაშასადამე, საპატიო ყოფილა. ისტორია სხვა რაა, თუ არ გამორკვევა, თუ არ ახსნა ანმყოფი წარსულისაგან“.¹

როგორც აქ მოტანილი მსჯელობიდან ჩანს, ამაშია ზემოთ აღნიშნული ავტორების ევოლუციონისტურ შეხედულებათა არსი — მარტივიდან რთულისაკენ განვითარების ისტორიული კანონზომიერება, რაც მხედველობიდან არ გამორჩენია ილია ჭავჭავაძეს და კვლევის ამ მეთოდზე დაყრდნობით საფუძველს უქმნის და უმტკიცებს ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების თეორიულ და მეთოდოლოგიურ პრინციპებს.

ილია ჭავჭავაძე მხატვრულ შემოქმედებასა თუ პუბლიკაციებში ნათლად გვიხატავს ქართულისოფლის სურათებს, გლეხთა ცხოვრებას, მათში დაუნჯებულ ცოდნა-გამოცდილებას. იგი იყო გლეხთა ინტერესების დიდი დამცველი და ეროვნული ტრადიციების დამფასებელი. ქართველი ეთნოლოგები ეხებიან რა საკითხთს, თუ როგორ აისახა ეთნოგრაფიული მასალა ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში, პირველ რიგში მხედველობაში აქვთ „მგზავრის წერილები“ და „განდეგილი“. ამ საკითხს ვრცლად შეეხო ვ. ითონიშვილი.

¹ ი. ჭავჭავაძე, აი ისტორია, 34.

როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, ილიამ, მოხევე ლელთ ღუნისა მიერ მონათხრობის, ადგილზე უშუალო დაკვირვების, ინფორმატორთაგან მიღებული ცნობებისა და წერილობითი მონაცემების ანალიზის საფუძველზე, მკითხველს გააცნო ხევის სამეურნეო პირობები, მოსახლეობის ეკონომიკური მდგომარეობა, მათი საქმიანობა, მატერიალური კულტურის უმნიშვნელოვანესი ძეგლები, ისტორიული ხასიათის გადმოცემები. ხალხში შემორჩენილი გადმოცემები, ლეგენდა გამოქვაბულ ბეთლემის შესახებ, რომელიც პოემა განდგეილის წყაროდ იქნა გამოყენებული, თავისი ფესვებით ისტორიულ სინამდვილეს უკავშირდებიან. ამაში კი გვარწმუნებს თავად პოემის შინაარსის ანალიზი.¹

ვ.ითონიშვილი „მგზავრის წერილების“ მონაცემებისა და საკუთარი ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე აზუსტებს, რომ ილიას თანამგზავრი და პირველი მთხრობელი-ინფორმატორი ლელთ ღუნია სოფელ გაიბოტენიდან იყო. ამ სოფლის მკვიდრთაგან ერთ-ერთი გვარია ხულეღიძე, რომლის შემოკლებული სახელწოდებაა ლელთ (ხულეღთ ღუნია). მოხევესაც მწერლისთვის კითხვაზე უნდა ეპასუხა, რომ ის იყო ხულეღთ (ანუ ლელთ, როგორც მწერალი შემოკლებით ხმარობს) ღუნია. ილია შემდეგშიც ყოფილა დაინტერესებული სოფელ გაიბოტენით² და საერთოდ, ხევის ყოფისა და კულტურის, სოციალური მდგომარეობით. მას 1864-1871 წლებში, სამსახურებრივი მდგომარეობიდან გამომდინარე, შესაძლებლობა ჰქონდა ღრმად ჩასწვდომოდა ხალხის ყოფა-ცხოვრებას, მატერიალურ და სულიერ კულტურას, სამეურნეო ყოფას, სულიერ განწყობილებას. როგორც ცნობილია, ილიას ევალეზოდა ღუშეთის მაზრაში გლეხთა რეფორმების შედეგად შექმნილი მდგომარეობის მონესრიგება, გლეხებისათვის ნადელების მიზომვა, მემამულეთა და გლეხთა ნაკვეთების გამიჯვნა-დაზუსტება, გარიგებისსიგელების შედგენა და ა.შ. ამასთან ერთად, იგი იწერდა ეთნოგრაფიულ, ფოლკლორულ, დიალექტოლოგიურ

¹ ვ.ითონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, 21-58 მისივე, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 97, 98.

² ვ.ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 100.

მასალებს, აზუსტებდა ენობრივ მონაცემებს,¹ ცხოვრობდა მთიელების კვამლიან ქოხში და ეცნობოდა მათ ყოფა-ცხოვრებას, რაც სათანადოდ აისახა კიდევ მის შემოქმედებაში.

ამ საკითხს ადრევე მიაქცია ყურადღება გ.ყიფშიძემ და აღნიშნა, რომ „დუშეთში ყოფნისა და ხშირად სოფლ-სოფლად სიარულის დროს, ილია სავსებით იკმაყოფილებდა დიდი ხნის სურვილს: ჰკრებდა ზღაპრებსა და ლეგენდებს, აგროვებდა გლეხურს ლექსებს, ანდაზებსა და გამოცანებს, ერთის სიტყვით ყოველსავე იმას, რაც ამჟღავნებს გლეხ-კაცობის გულის ნადებს და თვალწინ გვიშლის მის დარდსა და ნალევლს, მთელს მის სადა და მარტივს, მაგრამ საინტერესო ფსიხიკას“.²

ზემოთ აღნიშნული ვ.ითონიშვილს იმის თქმის საშუალებას აძლევს, რომ ვახუშტი ბატონიშვილის შემდეგ, არც ქართველ, რუს და უცხოელ დამკვირვებელს ისე მზუსტად და შეუფერადებლად არ აუხსახავს იმდროინდელი ხევის სურათი ეთნოგრაფიული თავისებურებებითა და ისტორიული ეტიუდებით, როგორც ეს ილია ჭავჭავაძემ გააკეთა.³

ვ.ითონიშვილი თავის მონოგრაფიაში განსაკუთრებით ფართოდ ეხება „განდეგილს“ და „მგზავრის წერილებს“, რომ-ლეშიდაც ობიექტურად, შეულამაზებლად აისახება ხევის ცხოვრების სურათები, მისი ეთნოგრაფიული ყოფა. ავტორი ილიას ამ ნაწარმოებებს იკვლევს მთელი სიღრმით, საკუთარი ეთნოგრაფიული მასალის, სპეციალური ლიტერატურული მონაცემების და ისტორიული წყაროების მოშველიებით. ეს ჩვენ საშუალებას გვაძლევს ხევთან დაკავშირებულ ეთნოგრაფიულ მასალას ზოგადად შევეხოთ და ავტორის მითითებით დავკმაყოფილდეთ.

ერთ-ერთი საკითხი, რომელსაც ილია შეეხო და „მგზავრის წერილებიდან“ მოყოლებული მისი მხედველობის სფეროდან არ გამოსულა, ეს იყო სამეურნეო ყოფა. მოხევე ლელთ ღუნია მინის ნაკლებობას უჩივის, მისი სიტყვით, ოჯახს ორი შაბათის მინაც კი არ ექნებოდა, რაც, ბუნებ-

¹ ვ.ითონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, 8; მისივე, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 98.

² გ.ყიფშიძე, ილია ჭავჭავაძე, 62.

³ ვ.ითონიშვილი, საქართველოს ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 98.

რევია, ოჯახის მოთხოვნილებებს ვერ აკმაყოფილებდა. მართალია, ქირაზე სამუშაოდ დადიან, მაგრამ საჭმელ-სასმელი არა აქვთ და მთელი ფული დუქანში რჩება, მთის კაცი სომეხი ვაჭრის კერძი ხდება. მევალე სომეხი, აღნიშნავს მოხევე, უწინდელ მოძალადე მტერზე უარესია, ის უფრო ანიოკებს ხალხს. ადრე მტერს ფარ-ხმალით მაინც შეეთამაშებოდი, იგერიებდი, სომეხს კი რა მოუხერხონ?!¹

ვ.ითონიშვილის კომენტარით, მოხევე ლელთ ღუნია ილიასთან დიალოგში მოხევეთა ეკონომიკური მდგომარეობის რეალურ სურათს გვიხატავს. ეს ის პერიოდია, როდესაც ხევში მიწათმოქმედების და მესაქონლეობის შერწყმული მეურნეობა მაქსიმალური შესაძლებლობით იყო განვითარებული. მეურნეობის ამ ორივე დარგს მოხევეებისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა. მესაქონლეობა წარმოადგენდა მოხევეების ძირითად საარსებო საშუალებას და ამდენად, მიწათმოქმედებასთან შედარებით, მას წამყვანი ადგილი ეჭირა. ეს კარგად იცოდა მწერალმა და ამიტომ არის, რომ მისი თანამგზავრი მოხევე საქონლის ნაკლებობას კი არ უჩივის, არამედ მიწის ნაკლებობითაა შეწუხებული.²

დაბოლოს, მოხევის კიდევ ერთ ფრაზას უნდა გავუსვათ ხაზი: მთა და ბარი უერთმანეთოდ არა ვარგობენ, „ორივენი ერთადა, უერთ-ურთოდ ქვეყანაი გონჯაა“.

ახლა ვნახოთ თუ როგორ გვიხასიათებს ილია ბარის ზოლს — კახეთს, ალაზნის ველს მთელი მისი სიგრძე-სიგანით: მას თავისი ბუნებით, ძავით, ნიადაგით, მიწის ნაყოფიერებით არც ერთი კუთხე არ შეედრება არამცთუ ამიერ და იმიერ კავკასიაში, არამედ მთელ იმპერიაშიც. ადრე ის თითქმის მთელი საქართველოს ბოლაზი იყო. საქართველოს ბაზრებში აქედან გადიოდა ღვინო, არაყი, ყოველგვარი ხორბალი, სიმინდი, ფეტვი, ბრინჯი, საუკეთესო ხარისხის აბრეშუმი, თამბაქო, სამღებრო და სააფთიაქო ნივთი, საკლავი საქონელი, მატყლი, ხილი და სხვა. XIX საუკუნეში კი ეს კუთხე ისე დაეცა, რომ მის მკვიდრთა

¹ ი.ჭავჭავაძე, მგზავრის წერილები, თბზ., ტ. II, თბ., 1950, 24.

² ვ.ითონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, 71.

საარსებო წყაროს მხოლოდ ღვინო წარმოადგენდა, რომლის ფასი თანდათანობით ეცემოდა.¹

უეჭველია, აღნიშნავს ილია, „რომ ჩვენი ქვეყანა მიწათმოქმედი ქვეყანაა და ერთად-ერთი წარმოება, რომელსაც იგი ამოქმედებს, სასოფლო მეურნეობაა, ესე იგი — იმისთანა წარმოება, რომელსაც პირდაპირ მიწასთან აქვს საქმე და მიწათმოქმედებასთან“. ამიტომაც მოითხოვდა იგი ასე დაბეჯითებით შემწეობას, კრედიტს ამ დარგის განვითარებისათვის.²

თუ გადავავლებთ თვალს ჩვენი ქვეყნის წარსულს, როგორც პოლიეთნიკურ სახელმწიფოს, ალბათ შეიძლება ითქვას, რომ აქ შრომის განაწილება თავიდანვე ეთნიკური ნიშნის მიხედვით მოხდა. ქართველები თავიდანვე ჩამოყალიბდნენ როგორც სოფლის მეურნეობის მწარმოებლები, მიწათმოქმედნი, ვაჭრობას კი სათაკილოდ მიიჩნევდნენ. ვაჭრობა, რაც ილიას აზრით, ვერ შექმნიდა ეროვნული მთლიანობის მყარ წინაპირობას, ძირითადად სომხების ხელში აღმოჩნდა. ეს რამდენადმე აისახა კიდეც მის მხატვრულ შემოქმედებაშიც. ერთ-ერთ დაუმთავრებელ მოთხრობაში „უღელტეხილი“ ვკითხულობთ: „სოფელი კოლხა, ბალებითა და ვენახებით მორთული, დგას დაქანებულს ფერდობზედა... იგი სოფელი ფრიად დიდია, მდიდარია წყლით, მინდვრით, ვენახებით და ტყით და განყობილია კარგისა და რიგიანის დუქან-ბაზრითა, რომელიც, რასაკვირველია, ხელთ უპყრიათ სომხებსა“.³

ცხადია, ილია ითვალისწინებდა ამის შედეგად საქართველოში მიმდინარე ეთნოსოციალურ პროცესებს და ერთმანეთს უდარებდა მიწათმოქმედ და მოვაჭრე საზოგადოებებს. მისი სიტყვით, „მარტო ვაჭრობაზე მიქცეული ერი დარღვეულია, გაქსუებული, გაფანტულია“. ამიტომ ის სხვა ერთან უნდა იყოს მიკედლებული, შეხიზნული, კერძოდ, იმ ერთან, რომელსაც ხელთ უპყრია მიწა და გუთანნი.⁴

¹ ი.ჭავჭავაძე, შინაური მიმოხილვა, 1883 წელი, ოქტომბერი, თხზ., ტ.V, თბ., 1955, 297.

² ი.ჭავჭავაძე, შინაური მიმოხილვა, 1883 წელი, იანვარი, თხზ., ტ.V, 237,

³ ი.ჭავჭავაძე, უღელტეხილი, თხზ., ტ.II, 437.

⁴ ი.ჭავჭავაძე, შინაური მიმოხილვა, თხზ., ტ.V, 174.

დიახ, ქართველი ხალხი მიწათმოქმედია, ქართველი კაცი მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე მჭიდროდ იყო მიჯაჭვული მიწაზე და მისთვის არასოდეს უღალატნია, ეს იყო მისი საზრუნავი და საფიქრალი, არასოდეს უღალატნია თავისი რწმენისა და ტრადიციებისათვის. ამიტომაც უწოდეს ბერძნებმა საქართველოს „გეორგია“. ილიას აზრით, სწორედ ამან გადაგვარჩინა, ამით შევძელით გამოვევლო მეტად რთული ისტორიული გზა, შეგვენარჩუნებია ჩვენი თვითმყობადობა და არა მხოლოდ ხმლით. მარტო ხმლის ძალაზე დამყარებული ქვეყანა არ შეიძლება იყოს სიცოცხლისუნარიანი. „დიახ ბატონებო, აღნიშნავს ილია, ჩვენი გულითადის ფიქრით, ქვეყანა იმისია, ვისაც ერთ ხელში ხმალი უჭირავს და მეორეში გუთანი. მარტო ხმალი, მართალია, თავისთავადაც ძლიერია, მაგრამ ვერსად ხანგრძლივ ფეხს ვერ მოიკიდებს, თუ ამხანაგად გუთანი არ იყოლია“. ამის მაგალითი მონღოლები არიან, რომლებიც მხოლოდ ხმალს მიენდვნენ, მიესივნენ ქვეყნებს, გადასწვეს, გადაბუგეს, მაგრამ თავადაც ალიგავენ პირისაგან მიწისა. დიდი რომიც კი, თითქმის მთელი ქვეყნის მპყრობელი, იმიტომ დაეცა, რომ ხელში მარტო ხმალი ეჭირა და გუთანი კი არა. ჩვენ კი დღესაც, ქართველები ვართ. ეს ერთი მუჭა ხალხი რამ შემოგვინახა? ხმალმა და გუთანმა. ჩვენ რომ დღეს ბინა გვაქვს, ადგილზედ რომ ფეხ-მოკიდებულები ვართ, სხვებსავით არ დავიქსაქსენით, არ გადავცვივდით აქეთ-იქით, ჩვენ რომ ამდენს დაუძინებელს მტერს გავუძელით, გავუძელით და გადავრჩით, ჩვენი ერი რომ დედამიწას შერჩა და დედამიწა ერსა, — ეგ იმიტომ — რომ ერთ ხელში ხმალი გვეჭირა და მეორეში გუთანი დასაბამიდან დღემდე“.¹

ამ თავის დებულებას ილია ჭავჭავაძე სხვა პუბლიკაციაშიც უსვამს ხაზს: „კიდევ ვიტყვი, რომ ჩვენი ძალღონე, ჩვენი ცხოვრების ვინაობის ბურჯი, ჩვენი მკვიდრი და უტყუარი შემნახველი, ჩვენი სიკეთე და სიმდიდრე, — მიწა და გუთანია. რომელს ერსაც ეს ორი საგანი ხელთ შერჩენია, იმას თავი იმდენად კიდევ შეუნახავს, რომ შეუძლიან

¹ ი.ჭავჭავაძე, შინაური მიმოხილვა, 1881 წელი, ნოემბერი, თხზ., ტ.V, 122.

თავმოძნონებით თქვას: მე ერი ვარ და მკვიდრი ბინა მაქვს სადღეისოდაც და სამერმისოდაც".¹

ამ დებულებებმა მწერლის მხატვრულ შემოქმედებაშიც მონახეს თავისი ადგილი. სამაგალითოდ მოვიტანთ ერთ-ერთი გლეხის, პეტრეს აღსარებას მოთხრობიდან „გლახის ნაამბობი“: „ჩვენ გლეხკაცებს გვეძახიან, დღედაღამ ოფლი უნდა ვინუროთ და პური ისე ვჭამოთ... ჩვენი კალამი დაულალავი გუთანია, მელანი კიდეც გულღვიძლიდამ გამო-ნანაური ჩვენი ოფლია. ამოვანებთ ოფლში გუთანსა, გადავუხსნით ხოლმე დედამინას მადლიან გულსა, ჩავაყრით შიგ თესლსა, როცა დრო მოვა მივალთ და ის დალოცვილი მინა თავის დღეში არ დაიღლება, ისე არ გაძუნდება, რომ მიბარებული ერთი-ორად მაინც არ დაგიბრუნოს. ტყუილად კი არ ვეძახით მინას „დედააო“, ის გვანოვებს ჩვენ ძუძუსა, იმას დავეხარით დღე და ღამ, ჩვენი ჭირიცა და ლხინიც ის არის“.²

საიდან ჩასწვდა გლეხკაცი ასე ღრმად მიწის გულს, გაუგო მის საიდუმლოს? „მამა-პაპითგან“. მწერალი ღრმად წვდება ჩვენი ხალხის დიად წარსულს. მის მდიდარ ცოდნა-გამოცდილებას. იცის, რომ ჩვენი წინაპართა გამოცდილება, მდიდარი ტრადიციები არის ის საუნჯე, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა და ერს ინახავს.

ილია ჭავჭავაძის ამ ნააზრევს განმარტება აღარ სჭირდება, სავსებით ნათელია, თუ მწერალი ქართველი ხალხის სისხლხორცეულ, სოფლის მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური თვალსაზრისით, მწერალი, როგორც უკვე გვქონდა აღნიშნული, დიდი დამფასებელი იყო გლეხკაცის შემოქმედების, გლეხკაცში დაუნჯებული დიდი ემპირიული ცოდნა-გამოცდილების. ვითონიშვილი ითვალისწინებს რა ილია ჭავჭავაძის მინათმოქმედებისადმი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას, აყალიბებს თეზისს, რომ მწერალი „საჭიროდ თვლიდა განსაკუთრებული ყურადღება სწორედ მინათმოქმედებას მიჰქცევოდა, ანგარიში

¹ ი.ჭავჭავაძე, შინაური მიმოხილვა, 1882 წელი, ივლისი-აგვისტო, თხზ., ტ.V, 174.

² ი.ჭავჭავაძე, გლახის ნაამბობი, თხზ., ტ.II, 49.

გასწოდა ამასთან დაკავშირებულ ხალხურ ცოდნა-გამოცდილებას, საუკუნეების მანძილზე შემუშავებულ შრომით ჩვევებს და გამონახულიყო მისი შემდგომი დანიანაურება-გაუმჯობესების რეალური გზები. ილიას ეს მიზანშეწონილად მიაჩნდა იმის გამო, რომ „ჩვენში სხვა თვალსაჩინო ეკონომიური წარმოება არა არის რა, თვინიერ სოფლის მეურნეობის წარმოებისა. თავი და ბოლო ხალხის ცხოვრებისა, საზოგადოებისა, სიმდიდრისა მაგაზედ არის დამყარებული“.¹

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ილია ჭავჭავაძე ბავშვობიდანვე ხალხში, გლეხკაცობაში ტრიალებდა და ყველაფერს საკუთარი თვალთა და გონებით აღიქვამდა. აქედან ჩაენერგა მას გლეხობისადმი დიდი სიმპათია, ხალხური შემოქმედებისადმი, მათი ენა-მეტყველების, ზნე-ჩვეულებებისადმი ინტერესი. მწერალი სოფელში ხედავდა ქართული ეროვნული ცხოვრების სულს, რაც ნათლად აისახა მის შემოქმედებაში. პოეტი წარმოაჩენს კლასობრივ საზოგადოებაში გლე[თა] უაღრესად მძიმე მდგომარეობას. მათი უფლებები პირუტყვსაც კი არ შეედრებოდა. რით განსხვავდება გლეხისა და მისი ერთგული ლაბას მდგომარეობა ერთმანეთისაგან? ორივე მინას დაჰყურებს თვალით, ერთი პირუტყვია და მეორე მეტყველი, მაგრამ ამ მეორის უღელი უფრო მძიმე, რადგან თავისი მეტყველებით სიმართლეს ვერ მოიპოვებს, რად უნდა ხმალი თუნდ იყოს მჭრელი, თუ სიმართლისთვის დაუჩლუნგდება“.² ეს აზრი სხვა ნაწარმოებშიც არის გატარებული: „პირუტყვსავით მაღლა ვერ აგვიხედნია, სულ დედამინას დავეყურებო, თითქოს ჩვენი ბედი იქ დაკარგულა და ვეძებთო“³, — წერდა იგი.

გლეხთა დუხჭირი ცხოვრება, მისი სულიერი სამყარო დიდი ოსტატობითაა წარმოსახული პოემაში „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“.⁴ შთამბეჭ-

¹ ი.ჭავჭავაძე, კავკასიის სასოფლო მეურნეობის საზოგადოების შესახებ, თხზ., ტ.VII, თბ., 1956, 257; ვ.იტონიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, 96.

² ი.ჭავჭავაძე, გუთნის დედა, თხზ., ტ.I, თბ., 1951, 14.

³ ი.ჭავჭავაძე, გლეხის ნამბობი, თხზ., ტ.II, 49.

⁴ ი.ჭავჭავაძე, რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან, თხზ., ტ.I, 158,

დავი სურათია — ალაზნის ველზე, ღამით, მძიმე ურემი მიჭრიალებდა და „და ნალვლიანად მასზედ მეურმე მწუხრის სიმღერას დალულუნებდა“, და ეს სიმღერა მწუხარე იყო ვით გლოვის ზარი. პოეტს სწორედ გლეხის სიმღერაში უნდა ღრმად ჩაგვახედოს და დაგვანახოს მისი ტრაგიკული ბედი, სულიერი განწყობილება. ამაზე კიდევ ერთხელ აქვს ხაზი გასმული „ოთარაანთ ქერივი“¹: „აბა იმათ სიმღერას უყურე: ერთი გრძელი კენესაა და მაინც სიმღერას ეძახიან. ჩვენი სიმღერა კენესა არ არის და მაინც ლხენა ვერ დაგვირქმევია“¹, ეუბნება არჩილი თავის დას კესოს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ მოტანილი ეპიზოდები ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებიდან, მუსიკალური ფოლკლორის თვალსაზრისითაც საინტერესოა.

უუფლებობა, მძიმე ბეგარა, განსაკუთრებით კი მებატონეთა მხრიდან ძალადობა და პირველი ღამის უფლების მოთხოვნა, რაც არცთუ იშვიათი მოვლენა იყო, ამწვავებდა სოფლად კლასობრივ ბრძოლას. ეს პრობლემა ილია ჭავჭავაძეს მწვავედ აქვს დაყენებული თავის პოემაში „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“ და მოთხრობაში „გლახის ნაამბობი“. ილია აშკარად გამოდის ამ უსამართლობის წინააღმდეგ, განიცდის იმას, რომ ეს ორი სოციალური ფენა ერთმანეთს დაშორდა, მათ შორის ხიდია ჩატეხილი და ისინი ამ ჩატეხილი ხიდის სხვადასხვა მხარეს არიან. „შორი-შორსა ვართ და თვალი ერთმანეთისთვის ვერ მიგვიწვდენია, თვალი მართალი და უტყუარი... იმათ ჭირსა და ლხინს ცალკე ლობე ავლია, ჩვენსას ცალკე. გული გულს ველარ მიგვიკარებია“. რა არის ილიასთვის გლეხკაცი? — მისი, ანუ მაღალი სოციალური ფენის, მონაკვეთი და დაკარგული ნახევარი, ნახევარი, რომლის ძარღვებში მთავრული სისხლი დუღს, სადაც „სცემს თვითონ სიცოცხლის ძარღვიც“. მოვიტანოთ მცირე ამონარიდი კვლავ „ოთარაანთ ქერივიდან“²: „ამ წმინდა უმტვერო თავლსავით სპეტაკ პერანგქვეშ განა ჩვენ იმათზე მეტნი ვართ? ისინი მენანებიან, მებრალებიან-მეთქი, მე კი ჩემი თავი მძაგს და მეზიზღება“².

¹ ი.ჭავჭავაძე, ოთარაანთ ქერივი, თბზ., ტ. II, 315.

² ი.ჭავჭავაძე, ოთარაანთ ქერივი, თბზ., ტ. II, 314.

რაც შეეხება გლეხკაცში დაუნჯებულ ემპირიულ ცოდნა-გამოცდილებას. ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის შემდეგ შეიძლება ზედმეტიც იყოს იმის აღნიშვნა, რომ ილია ამის დიდი დამფასებელი იყო, მაგრამ მაინც გვინდა ზოგიერთ დეტალზე შევაჩეროთ ყურადღება.

„კაცია-ადამიანი?!“ ქართული ანდაზით იწყება: „მოყვარეს პირში უძრახე მტერს პირს უკანაო“. გონიერი ანდაზაა, მაგრამ სადა ხარ ახლა ამ გონიერი სიტყვის მთქმელი? კითხულობს მწერალი და თავადვე პასუხობს — ხალხში ხარ და ხალხისა ხარ, შენ ხალხის ოენიას გეძახიან.¹

საიდან იცის უნიგნურმა გლეხმა როგორ დაარბილოს რკინა, გააკეთოს ბარ-საკვეთი, ცული, ეჩო, გუთანი, როგორ მოხნას მინა, რა სიმალლეზე ჩაუშვას მინაში ბარსაკვეთი, ღრმად თუ თხლად? — მამა-პაპითგან. მთლიანობაში ამას ეძახიან გამოცდილებას, ჭირნახულობას.²

და კვლავ მცირე ამონარიდი „ოთარაანთ ქერივიდან“: „არჩილს ძალიან უყვარდა მუშებთან ყოფნა და იმათთან ლაპარაკი, ზოგჯერ ლაზღანდარობაც. კესოსთვის არაერთხელ უთქვამს, რომ მე იმათგან ზოგჯერ ჭკუასა და ხშირად ენასა ვსწავლობ“. ³ ბუნებრივია, არჩილის ენით თავად მწერალი გვესაუბრება. როგორც გ.ყიფშიძე აღნიშნავს, გლეხთა რეფორმისთანვე „მიეცა ილიას შემთხვევა შეესწავლაყოფა გლეხკაცობისა, მათი ზნე-ჩვეულება, ენა-საუბარი. ილია ახლა ხშირად არის გლეხკაცობაში, ხშირად ებაასება ახლა ავტორი „გლახის ნაამბობისა“ თავის „ჭკვიან პეტრეს“, კეთილ გაბროს, გამოყეყეჩებულ გლახა ჭრიაშვილსა, თავის ნაცნობ მოხევეს, რადგან ხევ-გუდამაყარიც მის რაიონში იყო“. ⁴ დაბოლოს, დავიმოწმოთ არტურ ლაისტიც: „ილია დიდი მეგობარი იყო გლეხებისა, რომელთადმი უანგარო, გადაჭარბებული სიყვარული მას ხშირად ხდიდა გლეხის მიკერძოებულ მეგობრად. ილია თავგამოდებით იცავდა გლეხის ღირსებას... საგურამოს და სხვა მეზობელი სოფლების გლეხკაცებში ილიას ჰყავდა მეგობრები, რომლებიც

¹ ი.ჭავჭავაძე, კაცია-ადამიანი?! თხზ., ტ. II, 124.

² ი.ჭავჭავაძე, გლახის ნაამბობი, თხზ., ტ. II, 50.

³ ი.ჭავჭავაძე, ოთარაანთ ქერივი, თხზ., ტ. II, 314.

⁴ გ.ყიფშიძე, დასახ. ნაშრ., 61.

ხშირად ეწვეოდნენ ხოლმე მას და ილია მთელი საათობით ესაუბრებოდა, მასპინძლობას არ აკლებდა“.¹

ფფიქრობთ, მოტანილი ტექსტები კომენტარს აღარ საჭიროებენ.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრითით საინტერესოა ეპიზოდი, როდესაც გიორგი არჩილს უხსნის სავენახე ადგილის შერჩევის, ვენახის გაშენების და მორწყვის ტრადიციებს. ამ საუბრიდან გამომდინარე, მწერალი გვასწავლის, რომ ქვეყნად ბერი რამ არის ისეთი, რაც წიგნებში არ ასახულა და უნდა ვიცოდეთ, „რომ ყველა გონიერი კაცი იგივე წიგნია. ყოველი გონიერი კაცი, თუნდაც უწიგნოც, ზოგჯერ მწიგნობრისთვისაც კი ოსტატია“.² მოთხრობის ამ მონაკვეთში დიდი სიზუსტით არის გადმოცემული ხალხური დაკვირვებები მევენახეობის სფეროში. ეს არის ჯერ კიდევ დაუწერელი წიგნი, გემოდღვრავს მწერალი, რომელიც საფუძვლად უნდა დაედოს მეურნეობის ამ დარგის შემდგომ აღმავლობას.

აქვე იხატება შემოდგომის სურათი. სოფელში გაიმართა ქვევრების რეცხვა, საწნახლების ხიზვა და წმენდა, დაიკრიფა ვენახები, საწნახელში ჩამდგარი და ხელიხელ გადაბმული მუშები ხმამაღლა მღერიან. დაიწურა ყურძენი, დადულდა მაჭარი. მოვიდა შუაგული შემოდგომისა. სოფლის ორღობეებში დაიწყეს ჭრიჭინი თივით მძიმედ დატვირთულმა ურმებმა. ეშინოდათ თოვლს არ მოესწრო, ამიტომ სოფელი ეშურებოდა ვენახიდან შინ თივის ზიდვას, ზამთარში საქონლის გამოსაკვებად.

ეს არის მხატვრულ ნაწარმოებში რეალურად გადმოცემული შრომითი პროცესების შემოდგომის ციკლი, ქართული სოფლის შემოდგომის სურათი.

ილია ჭავჭავაძემ ვრცელი გამოკვლევა მიუძღვნა „ღვინის ქართულად დაყენებას“, რომელშიც მევენახეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული მთელი რიგი პრობლემებია წამოჭრილი: ღვინის ქართულად დაყენება, ჩვენი მევენახეობის საჭიროებანი, მევენახე გლეხთა მდგომარეობა, მცენარეთა შენაცვლების საკითხი მევენახეობაში,

¹ ა. ლაისტი, ილია ჭავჭავაძე, წიგნში „ილია“, 358.

² ი. ჭავჭავაძე, ოთარაანთ ქერივი, თხზ., ტ. II, 289.

ფილოქსერა, ვაზის სნეულებანი, ვენახების შენამვლა, ჩვენი ღვინოების საბაზროდ ქცევის საკითხი, ელექტრონის გამოყენება მეღვინეობაში. მკვლევარი აქაც პოლემიკაში ერთვება ჩვენი ყოფისა და კულტურის, ტრადიციების გამყალბებლბებთან.¹ მაგრამ ჩვენ ამას მთლიანობაში ვერ შევცხებით, მხოლოდ რამდენიმე დეტალზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

ილია ჭავჭავაძე მიუთითებს რა მევენახეობის, როგორც მეურნეობის უძველესი დარგის დიდ ტრადიციებზე, აღნიშნავს, რომ ჩვენი გლეხობა შესანიშნავად ერკვეოდა სავენახე ადგილების შერჩევაში. ეს იმიტომ, რომ ამ საქმეში რამდენიმე საუკუნის გამოცდილება გვაქვს. „თითქმის არც ერთი ვენახის პატრონი გლეხი არ არის ჩვენში, რომ ამ საგანზედ ჭკვად მისაღები დარიგება და რჩევა არ მოგცეთ. ამ მხრივ ჩვენებური გლეხი ევროპიელ მეცნიერსაც კი აჯობებს, იმიტომ, რომ მინათმოქმედებაში საერთოდ და ვენახობის საქმეში ცალკე გამოცდილება დიდი რამ არის, და ჩვენებური გლეხი ევროპიელს მეცნიერზედ გამოცდილებით მეტისმეტად წინ იქნება, იმიტომ, რომ ადგილის კაცია“.²

ეს საკითხი ხომ „ოთარაანთ ქვრივშიც“ სათანადოდ აისახა.

ილია ასევე ხაზს უსვამს ვაზის მოვლა-პატრონობის მაღალ კულტურას; ქართული ხალხური წესით დაყენებული ღვინის დიდ უპირატესობას ევროპულ ღვინოებთან შედარებით, სადაც ყურძნის წვეს ნყალსა და ქიმიურ შენარევეებს აძლევდნენ. ქართული გლეხი კი „ძალიან ჰთაკილობს ღვინოში ყურძნის წვენის მეტი სხვა რამე ჩაურიოს“. ამას ის ყურძნის ნაწყმენდად და შებლაღვად თვლიდა. მაგრამ, როგორც ჩანს, აქა იქ ადგილი მაინც ჰქონდა ღვინის ფალსიფიკაციას. ასეთი კაცის მარანს, სანამ ამქრობას ძალა ჰქონდა, არც ერთი ვაჭარი და სირაჯი ახლოსაც არ გაეკარებოდა, ისე შეჰკრავდნენ მარანს, რომ ახლოს არავის გააჭაჭანებდნენ. შემდეგ მწერალი გვაცნობს ყურძნის

¹ ი.ჭავჭავაძე, ღვინის ქართულად დაყენება. თხზ., ტ.VII, თბ., 1956, 73.

² იქვე, 75.

კრეფის, გადარჩევის, დაწურვის, ღვინის დაყენების და შენახვის მთელ პროცესს.¹

პოემაში, „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“, რომელიც სოფლად სოციალურ-ეკონომიკური უთანასწორობის, გლეხთა უუფლებობის და აქედან გამომდინარე, კლასთა ბრძოლის უაღრესად მწვავე პრობლემას ეძღვნება, ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს მენახირეობის აღწერა. ზაქროს მონათხრობიდან ჩანს, რომ ის ჯერ კიდევ თოთხმეტი წლის ასაკში მოსწყვიტეს მშობლიურ კერას და სახლიდან შორს — ნახირში უკრეს თავი. ბავშვს თავიდან ძალიან გაუჭირდა, მაგრამ თანდათანობით შეეჩვია მენახირის მძიმე ცხოვრებას. ილია მოგვითხრობს, თუ მწყემსები როგორ ინანილებდნენ შრომას. საქონელი დილით ადრიანად, ცისკარზე გაჰყავდათ საძოვარზე, შუადღისას ალაზანზე ჩაიყვანდნენ, საღამოს ბინაზე მოიყვანდნენ, დაითვლიდნენ და დააბინავებდნენ. შემდეგ ტყის პირას ცეცხლს დაანთებდნენ, ყველა თავის საგზალს მიიტანდა, ცეცხლს გარშემო შემოუსხდებოდნენ, ივახშმებდნენ და გვიან ღამემდე ერთობოდნენ, მღეროდნენ, ხუმრობდნენ და რიგ-რიგობით ზღაპრებს ყვებოდნენ. ასე გადიოდა წლები, მენახირეები თავიანთ ოჯახებიდან სრულიად მოწყვეტილნი იყვნენ.² აქ, გარდა ცოცხლად გადმოცემული ეთნოგრაფიული მასალისა, საინტერესოა ზღაპრების რიგ-რიგობით მოყოლის ტრადიცია. ოჯახებშიც ფართოდ იყო გავრცელებული ბავშვებისათვის საღამოობით ზღაპრების, ლეგენდების, ისტორიული ხასიათის გადმოცემების მოყოლა.³ ამით ხალხური შემოქმედება თავს ინახავდა და გარდა ამისა, ზღაპრებს და ლეგენდებს დიდი აღმზრდელობითი მნიშვნელობაც ჰქონდა.

ჩვენს წინაშე დასმულ პრობლემებიდან გამომდინარე, უნდა შევეხოთ ილია ჭავჭავაძის ერთ შენიშვნას: როდესაც შორს მანძილზე ურმების ქარავანი მიდიოდა, ერთ-ერთ ურემზე მამალს დასვამდნენ ხოლმე, რომ მის ყივილს ქარავნისთვის გათენება ეცნობებია, გზაზე მეურმის საათი

¹ იქვე, 76.

² ი.ჭავჭავაძე, რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან, თხზ., ტ. I, თბ., 1987, 215 და შმდ.

³ ი.ჭავჭავაძე, ნიკოლოზ გოსტაშვიშვილი, თხზ., ტ. II, 242.

მამალი იყო. უფრო ხშირად, ვისაც ქარავანში პირველობა ჰქონდა, მამალიც მის ურემზე იჯდა. ქარავანში ურმის პირველობა, ესე იგი, წინა ურმის მეურმეობა გლეხობაში სასახელო იყო, რადგან ამ პატივს კარგი ხარ-კამეჩის პატრონს, კარგ პიროვნებას, გზის მცოდნეს, ფხიზელს და სანდო მეხრეს ანდობდნენ ხოლმე.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ერთ-ერთი საკითხი, რომელსაც სოფლის ცხოვრების სურათებიდან ვეცნობით, ეს არის ქორწინება. ლუარსაბ თათქარიძე საცოლეს თავის წრეში — თავადთა წრეში ეძებს და თანაც ისეთს, რომელსაც მზითევში მეტი ფული ექნება. სოფლად მოქმედებს მაჭანკლობის ინსტიტუტი. თალღითობაში გაქნილი მაჭანკალი პირადი გამორჩენის მიზნით ყველაფერს კადრულობს, მაგრამ ხშირად მოტყუებული რჩება. არცთუ იშვიათი ყოფილა ჯვრისწერის დღეს საპატარძლოს შეცვლა და სასიძოსთვის შეუხედავი ქალის ხელში შეჩერება, მზითვემიც მოტყუება. მართალია, ლუარსაბისა და დარეჯანის ქორწინების ეს ეპიზოდი გამარჯებულია, მაგრამ ის მაინც რეალურ სურათს გვიხატავს.¹

დასაშვები იყო თუ არა თავადსა და გლეხს შორის სიყვარული? ეს საკითხი მწერალს მწვავედ აქვს დაყენებული „ოთარაანთ ქვრივში“. მწერალი გვიჩვენებს, თუ როგორ ტრაგიკულად დასრულდა გიორგის, ყოველგვარი ადამიანური ღირსებებით დაჯილდოებული პიროვნების, ამაღლებული, წრფელი სიყვარული. ასე დასრულდა, რადგან გიორგი და კესო ჩატეხილი ხიდის სხვადასხვა მხარეს იყვნენ, მათ ერთმანეთისთვის თვალი ვერ მიენვდინათ, „თვალი მართალი და უტყუარი“. არ შეიძლებოდა, რომ გიორგი იქამდე ამაღლებულიყო, რომ კესომდე ხელი მიენვდინა. სწორედ ამ ორივე მხრიდან გამონვდილ, მაგრამ ერთმანეთთან მიუწვდომელ ხელებს მოჰყვა ტრაგედია.²

გარდა იმისა, რომ აღნიშნულ ნაწარმოებებში გვაქვს XIX საუკუნისთვის დამახასიათებელი, მხატვრულ ფორმებში დიდი სიზუსტით გადმოცემული ეთნოგრაფიული მასალა, მწერალი აყენებს მწვავე პრობლემას. ის სამარცხვინო

¹ ი.ჭავჭავაძე, კაცია-ადამიანი?! თხზ., ტ. II, თბ., 1988, 75 და შმდ.

² ოთარაანთ ქვრივი, თხზ., ტ. II, 250 და შმდ.

ბოძზე აკრავს მაჭანკლობისა და ქორწინების მავნე, საზოგადოებისათვის შეუთავსებელ ჩვეულებებს და აშკარად გამოდის სოციალური უთანასწორობის წინააღმდეგ, მოითხოვს არსებულ სოციალურ ფენებს შორის ჩატეხილი ხიდის გამთელებას და ცალ-ცალკე შემოვლებული ღობეების შემორღვევას.

ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა, რომელსაც ილია ჭავჭავაძე შეეხო, ეს არის მიწათსარგებლობისა და მფლობელობის ფორმები. სხვადასხვა საკითხებთან დაკავშირებით, ზოგი რამ ზემოთაც გვქონდა აღნიშნული. მაგალითად, მის საპროგრამო წერილში, რომელიც ეთნოლოგიური კვლევა-ძიების პრობლემებს ეხება, ერთ-ერთ საკითხად წამოწეულია „მამულის ყიდვა და დაგირაება“.¹

ლუარსაბ თათქარიძე უშვილობას, პირველ ყოვლისა, იმიტომ განიცდის, რომ მისი გარდაცვალების შემდეგ მისი მამული მისი ძმის დავითის ხელში გადავა. ასე განსჯიდა ქართული ჩვეულებითი სამართალი და ოფიციალური კანონმდებლობა.

მწერალი, ეხება რა გლეხთა რეფორმის შემდეგ სასოფლო მმართველობის სისტემას, გარკვეულ ზღვარს აელებს რუსულ და ქართულ მიწათსარგებლობისა და მფლობელობის ფორმებს შორის. ამიტომ, როგორც აღნიშნავს, რუსულიდან პირდაპირ გადმოღებული კანონები ქართული ყოფისათვის მიუღებელი იყო და პრაქტიკულად ვერც ხორციელდებოდა.

1880 და 1886 წლებში ილია ჭავჭავაძემ სპეციალური ნარკვევები უძღვნა „ხიზნების საქმეს“² და კვლავ 1886 წელს — „კერძო და სათემო მიწათმფლობელობას“.³ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მწერალი კარგად იცნობს რუსეთსა და ევროპის ქვეყნებში ამ პრობლემასთან დაკავშირებით არსებულ მდგომარეობას, სამეცნიერო ლიტერატურას, გამოჩენილ მეცნიერთა მოსაზრებებს და ცალკეული საკითხების

¹ ი.ჭავჭავაძე, ხიზნების საქმე, თბზ., ტ.VI, თბ., 1956, 113.

² ი.ჭავჭავაძე, ხიზნების საქმე, თბზ., ტ.VI, 116-117.

³ ი.ჭავჭავაძე, კერძო და სათემო მიწათმფლობელობა, თბზ., ტ.VI, 181-197.

კვლევისას წარმატებით იყენებს შედარებით-ისტორიულ მეთოდს.

ილია ჭავჭავაძის განმარტებით, საქართველოში ხიზნობას ხანგრძლივი წარსული აქვს. ეს მიწის მფლობელობის ერთგვარი ფორმაა, რომელშიც მიწის მეპატრონისა და თავისუფალი გლეხის ურთიერთობა აისახება.¹ მწერალი ამ პრობლემას ფართო სპექტრში იხილავს და აღნიშნავს, რომ „მეცნიერთა გამოკვლევით, საკუთრებას ორი ელემენტი აქვს: ერთი საზოგადოებრივი, ანუ თემობრივი, და მეორე კერძოობრივი“. პირველყოფილი თემური წყობილების დროს, ყველგან — ევროპაში, აზიაში, აფრიკაში საერთო თემობრივი საკუთრება დომინირებდა. ინდოელებს, სლავიანებს, გერმანელებს მიწა სათემო საკუთრებაში ჰქონიათ, ისე როგორც ეს XIX საუკუნეში რუსეთსა და იავას კუნძულებზე იყო. თემში შემავალ ყოველ ოჯახს მიწა დროებით სარგებლობაში ჰქონდა და თემის შიგნით, წილის ყრით, პერიოდულად ხდებოდა მიწების გადანაწილება. მაგრამ დროთა განმავლობაში, ბევრგან გარეშე მტერთა შემოსევების შედეგად, ეს თანასწორობა ირღვევა და მიწაზე კერძო საკუთრება იკიდებს ფეხს. ამ გზით აღორძინდა არისტოკრატია და მიწაზე კერძო საკუთრება ინგლისში, საფრანგეთში, იტალიაში, ინდოეთში. სხვაგან კი კერძო საკუთრება შრომის საფუძველზე ჩამოყალიბდა. მაგალითად, ვინც სათემო მამულში ახო გატეხა, შეეძლო ეს ნაკვეთი კარგა ხნით დაეჩემებია და ბოლოს ის სამემკვიდრეოდაც რჩებოდა. „ვინც ცარიელს უხმარს მიწას სათემოში ან ტყეში, შემოღობდა შესამუშავებლად, იმას საშვილიშვილოდ შეეძლო დაეჭირა შემოღობილი. ამგვარი მიწები თემის ხელქვეითობიდან გამოდიოდა, ასე რომ თემს მათზე აღარაფერი უფლება არა ჰქონდა. თვით სათემო გადასახადისგანაც თავისუფალი იყო.“²

აქ მწერალი ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალას უბრუნდება და აღნიშნავს, რომ ეს მიწები სათემო მიწებიდან გამორჩეული იყო, ცალკე მიეზომებოდა ხოლმე საბლით და ცალკე დაიმიჯნებოდა, აქვე გაკეთებულია შენიშვნა, სადაც

¹ ი.ჭავჭავაძე, ხიზნების საქმე, თბზ., ტ.VI, 115.

² ი.ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრომი, 120.

ნათქვამია, რომ „ოდესღაც ჩვენში გლეხისაგან დაჩემებულს და განსაკუთრებულს მამულს „საბლის მამულს“ ეძახიან, გასარჩევად სათემო მამულისაგან. საბლის მამულს ჩვენში სწორედ იმისთანავე სათავე უნდა ჰქონდეს, როგორც ზემოთ მოვიხსენიეთ. გერმანიაში და ნამეტნავად დანიაში ეგ საბლით მიზომვა დაჩემებულის მამულისა ჩვეულებად იყო.“¹

ცხადია, მიწაზე კერძო საკუთრება თანდათანობით უფრო მტკიცდებოდა, სათემო მიწები ოჯახებს შორის არათანაბრად ნაწილდებოდა, ძლიერნი ამა ქვეყნისა დიდ მამულებს იგდებდნენ ხელში. „ჯერ თვითონ ტაციცის დროს გერმანიაში ზოგს სხვაზედ ბევრად მომეტებული მიწები სჭერიათ თემშივე. ამ სახით ჩამოვარდა კერძოობრივი საკუთრება იქ, სადაც უცხო ხალხთაგან დაპყრობა არ მოხდენილა, მაგალითებრ, გერმანიაში“.²

ამგვარად, ილია ჭავჭავაძე, ზოგადი სპეციალური ლიტერატურული მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, ფართო შესადარებელი მასალის მეშვეობით, იკვლევს პირველყოფილი თემური წყობილების რღვევის პროცესს. აქ მკვლევრის ყურადღება, სავსებით ლოგიკურად, საკუთრების ფორმების განვითარებაზეა გადატანილი. თავდაპირველად, თემი მის ხელთ არსებული მიწის ფონდებზე, მიწათსარგებლობის ფორმებზე თავად აწესებდა კონტროლს, ახდენდა ოჯახებზე მიწების პერიოდულ განაწილებას და ამით იცავდა ყველას მიმართ თანაბარ უფლებიანობის პრინციპებს. მაგრამ, თანდათანობით, გარეშე მტერთა შემოსევებისა თუ შრომითი პროცესების გაღრმავების საფუძველზე, მიწაზე სათემო მფლობელობისგვერდით ჩნდება კერძო საოჯახო მფლობელობა, ირღვევა თანაბარ უფლებიანობის პრინციპი, თემური საზოგადოება იშლება ეკონომიურად და მის საფუძველზე — სოციალურადაც. ეს პროცესები იწვევდა, ერთი მხრივ, უმიწოდ დარჩენილი მეთემეების მიგრაციებს თემის ფარგლებიდან და მეორე მხრივ, ეკონომიურად და სოციალურად დაწინაურებული პირების მიერ თემის გარედან მუშახელის შემოყვანას. ამგვარად, საზოგადოება მიდიოდა სასოფლო თემის

¹ იქვე, 120-121.

² იქვე, 121.

დაშლისა და მის საფუძველზე ფეოდალური საზოგადოების ჩამოყალიბების გზით.

კიდევ ერთ გარემოებას გავესვით ხაზი, ილია ჭავჭავაძე კარგად იცნობდა არა მარტო ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურას, არამედ ღრმად წვდებოდა საისტორიო წყაროებსაც. მაგალითად, იგი იმონებს რომაელ ისტორიკოსს, ეთნოგრაფიის „მამად“ მიჩნეულ ტაციტუსს, რომელიც 55-117 წლებში ცხოვრობდა. მის კალამს ეკუთვნის მეცნიერული გეოგრაფიულ-ეთნოგრაფიული ტრაქტატი „გერმანია“,¹ მნიშვნელოვანი ცნობები დაგვიტოვა საქართველოს შესახებაც² და სხვ. და მეორეც, ილია ჭავჭავაძე სათემო მამულებათან ერთად, განმარტავს ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ფიქსირებულ „საბლის მამულს“.

მოტანილი კვლევა-ძიებიდან ილია ჭავჭავაძე იმ დასკვნამდე მიდის, რომ მიწათმფლობელობისა და სარგებლობის ფორმებს ყველგან ერთნაირი სათავე ჰქონდა, ეს იყო სათემო მფლობელობა და სარგებლობა. მართალია, მკვლევარი XIX საუკუნის ეთნოგრაფიულ ყოფაში არსებულ სასოფლო თემს პირველყოფილ თემთან არ აიგივებს, მაგრამ საქართველოში მის გადმონაშთებს საძოვრებითა და ტყეებით სარგებლობასა და მფლობელობაში ხედავს, რაც რუსული კანონების ზემოქმედებით სულს ღაფავდა.³

მიწათმფლობელობისა და სარგებლობის ფორმებთან დაკავშირებით, ილია ჭავჭავაძე, ზოგადი მონაცემების ფონზე იკვლევს ხიზნობის საკითხს.⁴ მკვლევრის განმარტებით, ეს არის მიწათსარგებლობისა და სარგებლობის გარკვეული ფორმა, რომელიც „უხელო მიწისა და უმიწო ხელის“ ურთიერთმორიგების ეკონომიკურ ანგარიშზეა აგებული.⁵ ეს საკითხი სათანადოდ აისახა საისტორიო სამეცნიერო ლიტერატურაში. აქაც ჩამოყალიბებულია თეზისი, რომ ხიზანი

¹ ეთნოლოგიის ქრესტომათია, შედგენილი პროფ. სოსო ჭანტურიშვილის მიერ, თბ., 1997, 90.

² ტაციტუსის ცნობები საქართველოს შესახებ, ლათინური ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავალი ნარკვევითა და კომენტარებითურთ გამოსცა ალექსანდრე გამყრელიძემ, თბ., 1973.

³ ი. ჭავჭავაძე, ხიზნების საქმე, თბ., ტ. VI, 122.

⁴ იქვე, 140.

⁵ იქვე, 152.

გლებთა ისეთი კატეგორიაა, რომელიც პირად თავისუფლებას ფლობს, მაგრამ მოკლებულია სანარმოო საშუალებათა მთავარ ელემენტს — მინას. ამდენად, მებატონისა და ხიზანის ურთიერთობის მთავარი საფუძველი, უპირველეს ყოვლისა, მინა იყო.¹

როგორც აღვნიშნეთ, ილია ჭავჭავაძემ სპეციალური ნარკვევი მიუძღვნა საქართველოში მინათსარგებლობისა და მფლობელობის ფორმებს. უნდა ითქვას, რომ ეს არის ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც სადღეისოდ უნიკალურად შეიძლება მივიჩნიოთ. ამიტომ სასურველად მიგვაჩნია მისი ძირითადი არსის გადმოცემა. მკვლევარი გამოჰყოფს ისეთ სოფლებს, რომელთა მკვიდრი მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი სახელმწიფო ანუ სახასონი იყვნენ. ასეთ სოფლებში ილია მფლობელობის თვალსაზრისით მინების ორ კატეგორიას გამოჰყოფს. ერთია უფრო ნაყოფიერი მინები, რომლებიც გლებობის მკვიდრ ნაწილს ჰქონდა დაკავებული, საშვილიშვილოდ დაჭერილი და მემკვიდრეობით გადადიოდა თაობიდან თაობაზე. ასეთ მინებს ზოგან „ნაფუძრებს“ ეძახდნენ, უფრო ხშირად კი „საბლის მამულებს“. გლებ-კაცობის თვალში ეს მინები არაფრით არ განირჩეოდნენ კერძო საკუთრებისაგან, თუმცა სახასოდ და სახელმწიფოდ მიიჩნევდნენ. გლებებს შეეძლოთ ისინი თავისუფლად დაეგირავენინათ და ერთმანეთში გაეყიდათ.

მეორე კატეგორიის მინებში ის ფართობებია მოქცეული, რომლებიც „სასოფლო“, „საზოგადო“, „სათემო“ და ზოგან „სახასო“-ს სახელწოდებითაც იყვნენ ცნობილი. სოფლიდან მოშორებით მდებარე, ნაკლებ ნაყოფიერნი და არავისგან არ დაჩემებული, მათი დამუშავება დასწრებაზე იყო. ვინც პირველი მივიდოდა და მოხნავდა, მოხნული მინაც იმ წელიწადს მისი იყო, მეორე წელიწადს სხვა ხნავდა და ა.შ. სოფლის ყოველ მკვიდრს უფლება ჰქონდა, სადაც უნდოდა და რამდენიც უნდოდა იმდენი მოეხნა. როდესაც წელიწადი ხელს არ აძლევდათ და სათემო მინები მოუხნავი რჩებოდა, მათ სასოფლო სათიბებად დააყორულებდნენ. ყორულს მთელი სოფელი ინახავდა და როდესაცა თიბვის დრო

¹ დ. გვრიტიშვილი, მასალები ქართველი გლებობის ისტორიისათვის (XVIII საუკუნე), თბ., 1979, 157.

მოაწევდა ან სასოფლოდ გათიბავდნენ და მერე თივას ინანილებდნენ ან თიბვამდე გაინანილებდნენ. თუ მიწა სათიბად არ ვარგოდა, ზოგჯერ უცხო კაცზეც კი ზამთრის საძოვრებად აქირავებდნენ, აღებულ საბალახეს კი ან სოფლის საჭიროებას ახმარდნენ, ან ურთიერთშორის ინანილებდნენ.

ამ ცოცხალ მასალასთან დაკავშირებით, რომელიც ჩვენში XIX საუკუნეში არ წარმოქმნილა და დიდი ხნის ისტორია აქვს, მწერალი აკეთებს შენიშვნას: რაკი სათემო მიწებში სოფლის ყველა მკვიდრს შეეძლო სადაც უნდოდა და რამდენიც უნდოდა იმდენი მოეხნა, მდიდარი და შეძლებული გლეხი ყოველთვის ჩაგრავდა შეუძლებელს. „გარდა ამისა, ვინრობამ აიძულა ბევრი მკვიდრი, რომ მამული სხვებსათვის გაისაკუთროს, დაიჩემოს. აქაც, რასაკვირველია, ყოველი გარემოება შეძლებულ გლეხს აძლევს უპირატესობას შეუძლებლის წინაშე“.¹

მწერალი ამაში ხედავს ჩვენი სოფლის ეკონომიკური წყობის ნაკლს, სოფლის ტკივილს, „რომელიც მიწათმფლობელობის საქმეს ერთი მხრით ძლევამოსილად კერძო საკუთრებისაკენ მიეზიდება და, მეორე მხრით, შესანიშნავის მარცხით — სათემოსაკენ“.² როგორც ილია აღნიშნავს, სოფელმა იგრძნო ეს ტკივილი და აშკარად გამოვიდა სათემო მიწების მისაკუთრების წინააღმდეგ.

ილია ჭავჭავაძე, ეხება რა მიწის დაყოფის საკითხს, აყენებს რამდენიმე კითხვას, რომლებიც, დღესაც ყველა ეთნოგრაფის წინაშე ისმება: 1. განაჩენის დადგენაში ვის უნდა ჰქონდეს ხმა, კომლის თითოეულ მუშაკს თუ კომლის თავკაცს? 2. განაჩენში მოხსენებული უნდა ყოფილიყო თუ არა მიწის შემდგომი გადანაწილების ვადა? 3. მამულები კომლზე უნდა დაყოფილიყო თუ კომლში შემავალ მუშაკაცების ოდენობაზე? 4. საჭირო იყო თუ არა, რომ განაჩენში, მამულების რაოდენობის კვალდაკვალ, განსაზღვრულიყო თითოეული კომლის უდიდესი და უმცირესი ნაწილი? 5. კარმიდამო, ვენახები, ნაფუძრები გასაყოფ მამულში უნდა დარჩეს თუ არა?

¹ ი.ჭავჭავაძე, კერძო და სათემო მიწათმფლობელობა, თბზ., ტ.VI, 181.

² ი.ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრომი, 181-183.

დასმულ კითხვებზე პასუხის გაცემამდე ილიას სასურველად მიაჩნია „ყოველივე ამას ერთი უტყუარი სათავე მოვუპოვოთ და აქედამ წარმოვადგინოთ ყოველივე მსჯელობა“. ასეთი სათავეთე კი თავად სოფელია. მაგრამ აქვე უნდა გავითვალისწინოთ თავად სოფელი, როგორც ეკონომიკური ერთეული, „თვითმყოფი ცალკე სხეული, რა საფუძველზეა დამყარებული და აგებული?“ და აყალიბებს კიდევ დებულებებს: „არავინ არ შეგვეცვილება ვსთქვათ, რომჩვენი სოფელი დამყარებულია და აგებული კომლულობაზედ და არა თვითოეულს ჰასაკში მოსულ მუშაკაცზედ, როგორც რუსული «Мир»-ია. ყოველისფერი ჩვენს სოფელში კომლზედ არის და ყოფილა უწინაც გაანგარიშებული. თვლაში კომლია, სახელმწიფო და სასოფლო ხარჯები კომლია, ბეგარაში, მამულში, სულ ყველგან იგივე კომლია ანგარიშში. რუსეთში კი ყოველი ეს თვითოეულს ცალკე სულზეა“. ამდენად, ჩვენი სოფლის ეკონომიური და საზოგადოებრივი დედაბოძი კომლი იყო და ის არ უნდა მოშლილიყო, თუნდაც კომლში შემავალი ქუდოსნები დაქსაქსულიყვნენ. ამიტომაც აღნიშნავს ილია, რომ მამულის გაყოფის განაჩენში ხმის უფლება ჰქონდა „კომლის მოთავეს, კომლის უფროსს კაცს“.¹

დასმულ პრობლემასთან დაკავშირებით, ილია ყურადღებას ამახვილებს ძველ გუჯრებში წარმოებულ ტერმინზე „საკომლო“. ძველ საბუთებში ამ ტერმინის ხმარება, განმარტავს მწერალი, „იმის საბუთია, რომ მამულის ჭერის საქმეშიც ნიშანში ამოღებული კომლი ყოფილა... „საკომლო“ ნიშნავდა ცალკე კომლის მიერ დაჭერილს და მის სამყოფს მამულსა და მამულის უდიდეს ზომასაც“. მისი მოცულობა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არ იყო ერთნაირი, ის 10-დან 60 დღიურამდე მერყეობდა. აქვე მწერალი აკეთებს შენიშვნას, რომ მას „საკომლო“ არსად არ შეხვედრია 10 დღიურზე ნაკლები და 60 დღიურზე მეტი, თუმცა, „ზოგნი ამბობენ, ოთხმოცი დღიურიც ყოფილა თურმე“.² მწერალი აქვე განმარტავს, თუ რა განსაზღვრავდა „საკომლოს“ მოცულობას, როგორი შეიძლებოდა ყოფილიყო მთაში, სადაც მესაქონლეობას წამყვანი მნიშვნელობა ენიჭებოდა;

¹ იქვე, 184.

² იქვე, 187.

ბარში, სადაც მემინდვრეობა მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო; იქ, სადაც ფართო მასშტაბები ჰქონდა მევენახეობას და მებაღეობას.

მწერალი, ანალიზებს რა ამ მონაცემებს, გლეხის მიწისადმი ლტოლვას, თუ როგორ იყო გლეხკაცი მიწაზე მიჯაჭვული, აღნიშნავს: „ამიტომაც ძნელია ჩვენში გლეხკაცისათვის ადგილიდან დაძვრა... ამიტომაც ჩვენში ბინადარს მცხოვრებს „მკვიდრი“ ჰქვია და არა „მდგმური“, როგორც ზოგიერთის ენაშია. ჩვენში რომ გლეხკაცმა თავი დაანებოს თავის ადგილს, უნდა ჯერ გულიდან ამოიღოს თავისი თემი, თავისის ოჯახის წარსული, თავისი მამა-პაპა, რომელთა ნაშთი, ძეგლი თვითოეული ვაზია, თვითოეული ხეა, მამა-პაპის ხელით დარგული და ოფლით მორწყული, და რომელსაც იგი სამკვიდროს ეძახის. ყოველ ამის გულიდან ამოღება ძნელია“.¹

ამ ამონარიდს, გარდა მეცნიერული მნიშვნელობისა, პოლიტიკური დატვირთვაც აქვს. მწერალი არც ერთ მომენტს არ უშვებს ხელიდან, რომ ხალხს თავისი კუთხის, ადგილის დედის, თავის სამკვიდროს, მისი წარსული ტრადიციებისა და ანმყოს სიყვარული, პატრიოტული გრძნობები გაუღვივოს. ყოველივე ეს თანამედროვედ ჟღერს, სადღეისოდაც აქტუალურია.

ზემოთ უკვე გვქონდა მსჯელობა იმის შესახებ, თუ რამ გადაარჩინა საქართველო ასეთ რთულ გარემოცვაში. ხაზგასმით იყო ნათქვამი — ჩვენ რომ დღეს ქართველები ვართ, ადგილზე ფეხმოკიდებული, ეს განაპირობა ხმაღმა და გუთანმა, ჩვენი მკვიდრი და უტყუარი შემნახველი მიწა და გუთანია. ილია ჭავჭავაძემ, აღნიშნავდა ივ.ჯავახიშვილი, ჯერ კიდევ 1880 წელს დაბეჭდილ წერილში საქართველოს ისტორიას სრულიად ახლებური თვალით შეხედა. მან დააყენა საკითხი, თუ რამ გადაგვარჩინა, რა იყო ის ძალა, რამაც ორი ათასი წლის განმავლობაში ყოველი მხრიდან მოწოლილ მტერს გაუძლო? ამ თვალსაზრისით, ილიამ „პირველმა ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი წარსულის ეკონომიკური საფუძვლების გამოკვლევის აუცილებლობა აღიარა“. ცხადია, პოეტს არც უცდია ამ პრობლემის

¹ იქვე, 189.

ფუნდამენტური კვლევა, რადგან მისი სიტყვით, მას საამისოდ არც მომზადება გააჩნდა და არც საჭირო წყარო, მხოლოდ ორიოდ მოსაზრებას გვთავაზობს. იმ ძალას, რამაც საქართველო დღემდე მოიყვანა, მწერალი მინამფლობელობის წესებში ხედავს. მისი სიტყვით, ჩვენს ეკონომიკურ წყობაში, ისევე როგორც სხვაგან, ორგვარი მიმდინარეობა იყო — სასოფლო და საკომლო. პირველი ისე მიიზიდებოდა, რომ მამულები, მიწა, მინდორი, ტყე სოფლის წრეში — საზოგადო, სასოფლო მფლობელობასა და სარგებლობაში ყოფილიყო, მეორე კი — ყოველივე ეს განსაკუთრებული იყო. თუ საკომლო გავრცელდებოდა და ფეხს გაიდგამდა, მაშინ მინათმფლობელობაში უსწორ-მასწორობას ფართო გზა გაეხსნებოდა, ხოლო თუ სასოფლო გაძლიერდებოდა, მაშინ ამ უსწორ-მასწორობას გზა შეეკეცებოდა. აქედან ცხადია, ჩვენი მეფეები და თვითონ ხალხიც რას უნდა გაფრთხილებოდნენ და უფრთხილდებოდნენ კიდეც. ეს იქიდან ჩანს, „რომ ჩვეულებამ ფრთა შეაკეცა საკომლოს განვითარებას, რადგანაც ყველგან საკომლო განსაზღვრული იყო ზოგან ოცი დღიურით, ზოგან ორმოცი დღიურით, მამულების ნაყოფიერების გვარად“. გარდა ამისა, ტყის და მინდვრის განსაკუთრება ხომ შეუძლებელი იყო და ხალხის გონებაშიც ვერ თავსდებოდა, რომ ტყე და მინდორი ვინმეს საკუთრება ყოფილიყო და არა სასოფლო.

შემდეგ საუკუნეებში, აღნიშნავს ილია, საქართველოს ეკონომიკური წყობილების ამ კარგ მხარეს ყური აღარ ათხოვეს: „გაიდგა ფეხი განსაკუთრებამ და კომლელულობამ, ჩამოვარდა უსწორ-მასწორობა მიწის მფლობელობაში, არამცთუ კომლთა შორის, არამედ სოფელთა შორისაც“.¹

ამგვარად, ივ.ჯავახიშვილის სიტყვით, ილია ჭავჭავაძემ საქართველოს ისტორიას ახლებური კუთხით შეხედა. მან დააყენა საკითხი, თუ ეს პატარა ერი რა ძალამ მოიყვანა დღემდე და შეგვინარჩუნა ჩვენი მეობა. ამ თვალთახედვით წინ წამოსწია ეკონომიკური წყობის, მინათმოქმედების, მინათმფლობელობისა და სარგებლობის ფორმების კვლევის პრობლემა. ეს კვლევა კი უნდა მომხდარიყო კომპლექსურად, ისტორიული და ეთნოლოგიური კუთხით.

¹ ივ.ჯავახიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია, 168.

როდესაც ილია თავის საპროგრამო წერილში აყალიბებდა დებულებებს ეთნოლოგიური კვლევის შესახებ, საგანგებოდ მიუთითებდა ჩვეულებითი სამართლისა და ხალხური მმართველობის სისტემაზე. ეს პრობლემა ქართველ იურისტებს უყურადღებოდ არ დაუტოვებიათ.¹ როგორც ილია აღნიშნავდა, ყველა ხალხს აქვს საკუთარი ეკონომიკური წყობა და იურიდიული ჩვეულებები, სხვადასხვა მცირე დანაშაულობების და სხვა ამგვარი მოვლენების განხილვა ხალხის ადათობრივ ნორმებზეა დაფუძნებული, ამ ადათის საფუძველზე გამოაქვთ სანქციები და თავადვე უზრუნველყოფენ მათ აღსრულებას. ამგვარად, მწერალი უკვე აყენებს ჩვეულებითი სამართლის, ქართული ხალხური მმართველობის სისტემის სათანადო დონეზე კვლევის საკითხს.

გლებთა რეფორმის შემდეგ მიწათსარგებლობისა და სასოფლო მმართველობის სისტემას ეხება ილია თავისი წერილების სერიაში „ცხოვრება და კანონი“. აღსანიშნავია, რომ ჩვენი სოფლის მმართველობა, ცოტა თუ ბევრად, თვითმმართველობის საფუძველზე იყო აგებული, მაგრამ მის მიმართ მაინც გამოთქვამდნენ უკმაყოფილებას. მწერალი ნაკლს იმაში ხედავს, რომ მისი წესდება მთლიანად რუსეთიდან იყო გადმოღებული და ქართული სოფლის თავისებურებები არ იყო გათვალისწინებული.² ჩვენში ბევრია წვრილ-წვრილი სოფლები, ნათქვამია ერთ-ერთ წერილში, რომელთაც დიდი მტრობა და დავა აქვთ მამულებზე ერთმანეთს შორის ან დიდ სოფლებთან. ბევრგან სოფლების შეერთება ტერიტორიული სიახლოვის ნიშნის მიხედვით მოხდა და სხვა ადგილობრივი ვითარება არ გაითვალისწინეს, რომლის მცოდნენიც ადგილობრივ მოხელეთა შორის იშვიათად არიან. ასე დაირღვა სოფლის საზოგადოების ტრადიციული სტრუქტურა და მისი მომწესრიგებელი არავინ იყო. გარდა ამისა, განაგრძობს ილია, „რამდენი პატარა სოფელია დიდ სოფელზე მიწერილი და მისგან ჩაგრული, რადგანაც პატარა სოფლის ხმა სოფლობაში ხმაა

¹ ვ.აბაშმაძე, ილია ჭავჭავაძე — სახელმწიფოსა და სამართლის პრობლემები, თბ., 1987, 164; მ.კეკელია, ილია ჭავჭავაძე და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, ნიგნში „ქართული ჩვეულებითი სამართალი“, თბ., 1988, 5.

² ი.ჭავჭავაძე, ცხოვრება და კანონი, თხზ., ტ. VI, 45.

მღალადებელი უდაბნოში და სხვა არაფერი... ესეც კია წვრილ სოფლებისათვის გასაჭირი, რომ ძალიან უნდოდეთ ცალკე ყოფნა, ვერ შეეძლებათ, რადგანაც წესდება ვალად სდებთ იყოლიონ მოხელენი არა ნაკლებ ოთხის კაცისა. ამოდენა მოხელეებს სად გაუძღვება პატარა სოფელი".¹

სასოფლო სამმართველოს შეადგენდა: სოფლობა, მამასახლისი და სასამართლო. წესდება კი ვერც ერთ მათგანს ვერ უსახავდა მოვალეობას. მაგალითად, განმარტავს ილია, სოფლობის მოვალეობა პირდაპირ რუსულიდანაა გადმოღებული და აქედან გამომდინარე, გლეხთა გაყრა სოფლობას დაუსახა. ეს რუსეთისათვის ნორმალურად უნდა მიეიჩნით, რადგან „იქ სოფლობის მმართველობის დედაბოძად ყოველსფერში“ მინის სახასო მფლობელობა იყო მიღებული და მინათმფლობელობაში ყოველი ცვლილება, ცოტა თუ ბევრად, მთელ საზოგადოებას შეეხებოდა. ჩვენში კი კომლექსური კერძობითი მფლობელობა იყო, გაყრა ოჯახის კერძო ინტერესებში შედიოდა და მასში სოფლობა ვერ ჩაერეოდა. „სოფლობას არ ძალუძს გაჰყაროს თუნდაც ერთი ოჯახი... არც გვგონია, რომ სადმე ამისი მაგალითი მომხდარიყოს“.² მწერალი ასევე ეხება მამასახლისისა და სასამართლოს ფუნქციებს, მაგრამ ეს საკითხები ჩვენი კვლევის სფეროს სცილდება.

¹ ი.ჭავჭავაძე, ცხოვრება და კანონი, თბზ., ტ.VI, 66.

² ი.ჭავჭავაძე, ცხოვრება და კანონი, თბზ., ტ.VI, 67.

ქართულ და კავკასიელ მთიელთ ყოფა და კულტურა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

„ვაჟა პირია უპიროვნო შემოქმედების. იგი ჰომერის ნატეხია საქართველოს არეზე. აქ არის მისი სიძლიერეც“.¹ ასეთ შეფასებას აძლევდა გრიგოლ რობაქიძე ვაჟა-ფშაველას. ვაჟა-ფშაველა, ქართველ სამოციანელთა მემკვიდრე, დიდი მოაზროვნე, პოეტი, მწერალი და საზოგადო მოღვაწე; „სოციალური და ეროვნული თავისუფლების, ჰუმანიზმის, დემოკრატიზმის, ინტერნაციონალიზმისა და სხვა ამაღლებული საკაცობრიო იდეალების უბადლო მომღერალი“² დაიბადა 1862 წლის 15 მაისს, სოფელ ჩარგალში, მაშინ, როდესაც თერგდალეულები სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოდიოდნენ. 80-იანი წლების დასაწყისში კი ისიც შეუერთდა იმ პროგრესულად მოაზროვნე საზოგადო მოღვაწეთა რიგებს, რომელთაც ილია ჭავჭავაძე ხელმძღვანელობდა. ვაჟას პირველი შეფასება სწორედ ილია ჭავჭავაძეს ეკუთვნის: „რუსთაველის შემდეგ მაგისტანა პოეტი არა გეყოლიაო“; „ჩვენ ყველამ გზა ვაჟას უნდა დავეთმოთ“, განაცხადა ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა ვაჟაზე ქართველი ერის დიდმა თავკაცმა და XIX საუკუნის ქართული კულტურის მედროშემ, რასაც, უთუოდ, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. 1923 წელს, ცნობილმა ქართველმა პოეტმა ტიციან ტაბიძემ ვაჟა-ფშაველა „ჰომეროსის ხაზის“ აღმდგენელად, ქართული და მსოფლიო პოეზიის „აუცილებელ პოსტულატად“ გამოაცხადა, ხოლო ვ.კოტეტიშვილმა ის კაცობრიობის ზნეობრივი განახლებისათვის დიდ მებრძოლად მიიჩნია.³ მართალია, ვაჟასადმი შეხედულება არ იყო ერთგვაროვანი, მაგრამ ჩვენთვის მთავარი ის არის, რომ დღეს ვაჟას გენია საყოველთაოდაა აღიარებული.

¹ გ.რობაქიძე, აკაკი, „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990, 374.

² ჯ.ლომაშვილი, ვაჟა-ფშაველას საისტორიო და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები, თბ., 1986, 3.

³ ჯ.ლომაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 7.

ვაჟა-ფშაველამ განუზომელი ღვაწლი დასდო ისტორიულ მეცნიერებას და კერძოდ ეთნოგრაფიას. ისტორია, ვაჟას შეხედულებით, მარტო მეფეთა და გამორჩენილ კაცთა ომების კრებული არ არის, მას წინ დიდი აზრი მიუძღვის, აზრი ცხოვრებისა. ისტორიკოსის მიერ ისტორიაში მოქცეული ყოველი ამბავი რაღაცას გვასწავლის ცხოვრების შესახებ. ამასთან, „ისტორია იმდენად წარსულისათვის არ ინერება, რამდენადაც აწმყოსთვის, აწმყო ცხოვრებისათვის. იგი გვაფრთხილებს შეცდომისაგან და გვაქეზებს კეთილისაკენ. მასში ვხედავთ მიზეზს და მიზეზთან ერთად შედეგს. იქ ვხედავთ შეცდომას და შეცდომასთან ერთად გამარჯვებას“.¹

მოტანილი ტექსტის მიხედვით, შეიძლება პარალელი გავავლოთ ილია ჭავჭავაძესთან, რომ ისტორია მარტო მეფეთა და ომების ისტორია არ არის, ისტორიას ხალხი ქმნის და მასში ხალხის ცხოვრება უნდა აისახებოდეს; ილია ჭავჭავაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისტორია მარტო წარსულის აღსაქმელად კი არა, დღევანდელობისა და მომავლის პერსპექტივებისთვის გვჭირდება; რომ აწმყო შობილი წარსულისაგან არის მშობელი მომავალისა; რომ ჩვენ ჩვენი უნდა ვშვათ მყოობადი, ჩვენ უნდა მივცეთ მომავალი ხალხს. ჯ.ლომამჭილი, განიხილავს რა აღნიშნულ საკითხს, აყალიბებს თეზისს, რომ ვაჟასთვის „კაცობრიობის მთელი ისტორია არის ადამიანის ცოდნის, მისმიერ სამყაროს განვითარების კანონების აღმოჩენისა და ტექნიკურ გაუმჯობესებათა ერთიანი, თანდათანობითი, განუწყვეტელი, მაგრამ ზეალმავალი, პროგრესული პროცესი“. ე.ი. ვაჟა-ფშაველა იზიარებდა ევოლუციური განვითარების, უმარტივესიდან ურთულესისაკენ ზეალმავალ, თანმიმდევრულ პროცესებს, რაც, როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, იმდროინდელი მონინავე ევროპული მეცნიერებისა და, პირველ რიგში კი, ეთნოლოგიის აღიარებულ თეორიულ მიმდინარეობას წარმოადგენდა.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ეროვნულ საკითხს, პრობლემას, რომელიც თანაბრად ეხება როგორც ისტორიის, ისე ეთნოგრაფიის სფეროს. ამ საკითხს თავის მონოგრაფიაში სპეციალურად

¹ იქვე, 41.

შეეხო ჯ.ლომაშვილი, მაგრამ ჩვენც განვიხილავთ, რადგან ის უშუალოდ არის დაკავშირებული ჩვენს საკვლევ პრობლემასთან. როგორც ვხედავთ, ეს პრობლემა აქტუალური იყო საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში. ერი და ეროვნული საკითხი იდგა ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას წინაშე და სათანადოდ აისახა მათ შემოქმედებაში. ეთნოსი და ეთნიკური პროცესები აქტუალურ პრობლემად დაისახა საბჭოთა და მათთან ერთად ქართველ ეთნოგრაფთა წინაშე და ის დღესაც არ კარგავს აქტუალობას.

ვაჟა-ფშაველას ინტერესთა სფეროში იყო მოქცეული ეროვნული საკითხის თითქმის ყველა ასპექტი: „ერის რაობა და არსი, მისი ადგილი და მნიშვნელობა საზოგადოებრივ განვითარებაში, პიროვნებისა და ერის, ერისა და კაცობრიობის ურთიერთმიმართება, ეროვნული გრძნობა და ეროვნული შეგნება, პატრიოტიზმისა და „კოსმოპოლიტიზმის“ ურთიერთობა“ და სხვა.¹

პირველ რიგში შევეხოთ ერის ცნებას და მასთან ერთად ეროვნულ საკითხს. მართალია, პოეტი ერის უშუალო ინტერპრეტაციას არ იძლევა, მაგრამ მის ყველა კომპონენტს შეეხო და აზრი გამოთქვა. 1890 წლის თებერვალში დიმიტრი ბაქრაძის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით ვაჟა წერდა: თიანეთი, „ეს პატარა დაბა სხვა თავის თანამოძმეებთან ერთად ჰგლოვობს დაკარგვას საუკეთესო ძმისა და მასწავლებლისას, ჰგლოვობს ყველა, ვისაც ესმის რა არის ერი, ერის ისტორია, ეროვნული თვითცნობა“.² სავსებით ნათელია, თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებდა პოეტი ერის ისტორიას, ხალხში ერის ცნებისა და ეროვნული თვითცნობიერების გაღრმავებას, ამიტომაც იგი ისტორიკოსს ერის მასწავლებლად მიიჩნევდა. ხაზი გაუუსვიათ, რომ სწორედ საკუთარი ერის ისტორიის ცოდნა აყალიბებს ხალხში ეროვნულ თვითცნობიერებას. მაგრამ ეს რომ გააკეთოს მეცნიერმა, სამეცნიერო მოვლენები „გასაგებ-შესაგნებლად“ მიიტანოს ხალხამდე, მას უნდა ჰქონდეს სწორი მეთოდი. „მეთოდი

¹ ჯ.ლომაშვილი, დასახ. ნაშრ., 59.

² ვაჟა-ფშაველა, წერილი რედაქციის მიმართ, თხზ.სრული კრებული ათ ტომად, ტ.IX., თბ., 1964, 112.

სასწორია, საზომი, რომლითაც უნდა აიწონოს და გაიზომოს ასაწონი და გასაზომი. ხშირად შეიძლება, რომ ეს საზომი ყალბი იყოს და მაშინ სანდობი არ არის ამგვარის სასწორ-საზომით აღებ-მიმცემი კაცი. ყალბს მეთოდზეც სწორედ ესევე უნდა ვსთქვათ. რამდენს უშლიდა ძველ მეცნიერებს და მნიგნობრებს ამ ნამდვილი მეცნიერული მეთოდის უქონლობა... რა სანდობია თუ გულუბრყვილო მემადიანე, რომელიც ერთთავად ზეცა ღმერთს აბრალებდა ქვეყნის თავზე მოვლენილს უბედურებას: შიმშილობა, სნეულება, ან მტრისგან ქვეყნის აოხრება ცოდვათა ჩვენთა მოგვივლი-ნესო, იტყოდა, დასწერდა და, სრულიად დაკმაყოფილებული იმით, რომ მიზეზი აღმოაჩინა, დაასვენებდა პოეტის კალამს, თვითონაც გული დაუსვენებოდა¹.

ვფიქრობთ, აქაც შეიძლება პარალელის გავლება ილია ჭავჭავაძის შეხედულებებთან „ქართლის ცხოვრებაზე“.

პოეტი მიუთითებს, რომ ჯერ საბუთების მოკვლევაა საჭირო, შემდეგ აზრიც თავისთავად მოვა და დასკვნის გაკეთებაც არ იქნება ძნელი.²

არც სიტყვა „ვისაც ესმის რა არის ერი“ უთქვამს პოეტს შემთხვევით. ერის ცნების უცოდინრობასა და ერისთვის არასწორი გზის არჩევაში ვაჟა ინტელიგენციას სდებს ბრალს. ჩვენმა ადრინდელმა ინტელიგენციამ, აღნიშნავს ის, შეგნებულად, მაგრამ მაინც „რა გზაზე დააყენა ერი? საუბედუროდ, იმას დაუწყო კეთება, რაც ჩვენ დაგვლუ-პავდა, რაც ჩვენს ერს ცხოვრების გზაკვალს აურევდა“. რადგან რაინდული ხასიათის ქართველს არა აქვს ვაჭრო-ბისაკენ მიდრეკილება, ვაჭრობა მხდალობის სინონიმად აქციეს. სცენაზე ისეთ პიესებს დგამდნენ, სადაც სომეხი გამოყვანილი იყო როგორც მატყუარა, მშიშარა. ამგვარმა ლიტერატურამ ხელი შეუწყო ჩვენი თავად-აზნაურობის ბედოვლათობას, დარდიმანდობას, სინამდვილეზე თვალი დაეხუჭეთ და საქმის არსს ღრმად ვერ ჩავწვდით, შედეგად რა მივიღეთ? ის, რომ ვაჭრობის მთელი სფერო სომხებს ჩაუვადეთ ხელში და ჩარჩებისაგან ვიყვლიფებით. ახლა ვინ უნდა უშველოს ხალხს, ვინ უნდა გამოიყვანოს იგი ამ

¹ ვაჟა-ფშაველა, „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, თბზ., ტ.IX, 114.

² იქვე, 114.

ეკლიანი ბარდებიდან? კვლავ სვამს კითხვას პოეტი და მისი პასუხიც ეს არის — „ინტელიგენციამ, რომელიც ამ მხრივ დღეს არაფერს აკეთებს და არც შემდგომისთვის ფიქრობს რამე გააკეთოს. ჩვენმა ინტელიგენციამ, თუ შეიძლება ამგვარ პეროსტრატებს ინტელიგენცია დაარქვას კაცმა, ნაცვლად იმისა, ერისთვის ერვენებინა სწორი გზა ცხოვრებისა, ესწავლებინა თავისი თავის მოვლა-პატრონობა, ქართველ კაცს აალებინა ხელი თავის პიროვნებაზე, თავის თავზე, შეიტანა ხალხში დამახინჯებული კოსმოპოლიტიზმი ერთობის სახელით, მოუკლა ეროვნული გრძნობა, დაუხშო ენერგია, დაუკეტა გზა თვითცნობიერებისაკენ.“¹

თავის ერთ-ერთ პუბლიკაციაში, ფიქრებში ეროვნულ საკითხებზე, ვაჟა-ფშაველა წერდა: „ნათელია, რომ ჩვენ, ქართველები ერი ვართ“. შემდგომ, მსჯელობის დროს „ერს“ ასეთ კონტექსტში ხმარობს: „ინტელიგენტები... დანარჩენი ქართველობა, ერი, მდაბიო ხალხი, რომელიც არის ჭეშმარიტი ძალა ჩვენის ქვეყნისა“. ამგვარად, ერი მოიცავს მთელ ქართველ ხალხს, ინტელიგენციას და მდაბიო ხალხს, გლეხობას, რომელიც ხალხის აბსოლუტურ უმრავლესობას შეადგენდა. რა არის ვაჟასთვის მდაბიო ხალხი? — ჩვენი ქვეყნის ჭეშმარიტი ძალა, ერის ნივთიერი სიმდიდრის შემოქმედი, რომელსაც „ფეხიც არ მოუსხლეტია, მაგრად უდგას სამშობლო მიწა-წყალსა და მამა-პაპის კერაზედ“; ერის ის ნაწილი, რომელმაც კარგად შეინახა მამა-პაპის ნაანდერძევი ცოდნა-გამოცდილება. სადაც ვენახი ხარობს, მშვენივრად აქვთ დამუშავებული, ხოლო იქ, სადაც ბუნებრივი პირობები საქონლის მოშენებას უწყობს ხელს, საქონელი ჰყავთ მოშენებული და „ხვნა-თესვას თუ ვიტყვით, რიყესა და კლდეზედაც სულადი, პური მოჰყავს“. ამიტომ ამ ფენამ თავისი ერის ისტორიის შენარჩუნებაში მთავარი როლი შეასრულა.

აქ აშკარად ჩანს მთისა და ბარის ერთიანობაც, მათი განუყოფლობა და მეორეც, მესაქონლეობისა და მთური მიწათმოქმედების სიმბიოზურობა.

რაც შეეხება ერის მეორე შემადგენელ ნაწილს ინტელიგენციას, ვაჟას ის ერის ხელმძღვანელ ძალად მიაჩნდა,

¹ ვაჟა-ფშაველა, გიკვირთ?, თბზ., ტ. IX, 281.

მაგრამ მისი სიტყვით რომ ეთქვათ, „ჩვენებურ ტვინ-ფრატუნა კოსმოპოლიტებს“ არ ჰქონდათ არავითარი ცოდნა თავისი ქვეყნისა“, არ ჰქონდათ მოქმედების საერთო გეგმა და პროგრამა, რომლის გარეშეც შეუძლებელია რაიმეს შექმნა. „თუ ჩვენ ხალხს, მის ცხოვრებას არ შევიგნებთ, აღნიშნავს პოეტი, არ გავიცნობთ კარგად, — მანამდე ვერც საერთო მოქმედების პროგრამას შეიმუშავენ ინტელიგენცია, არც ჩვენის ერის სიბერისა და სასიკვდილოდ გამზადების ეჭვები გამოუვა თავიდან“. ამიტომაც მოხდა, რომ ინტელიგენცია მოსწყდა ხალხს, „ჭეშმარიტი ძალა ჩვენის ქვეყნისა, დაგვრჩა ღობის გარეთ, არც ჩვენ გავეცანით, არც ისინი გავიცანით და ვერც ჩვენი ხმა მივანვდინეთ მათ“.¹

ამ ბოლო წინადადებას და საერთოდ, მდებრიო ხალხსა და ინტელიგენციაზე მსჯელობას კვლავ ილია ჭავჭავაძემდე მივყავართ. გავიხსენოთ არჩილის სიტყვები „ოთარაანთ ქვრივიდან“ — ჩვენს შორის ხიდია ჩატეხილი, შორი-შორსა ვართ და თვალი ერთმანეთისთვის ვერ მიგვიწვდენია, იმათ ჭირსა და ღვინს ცალკე ღობე ავლია, ჩვენსას ცალკე. ანალოგიურ ვითარებას ხედავს ვაჟა-ფშაველა საქართველოში მდებრიო ხალხსა და ინტელიგენციას შორის.

ციტირებულ ნაშრომში, რომელიც 1901 წლითაა დათარიღებული, ვაჟამ სასტიკად ამხილა ინტელიგენციის ის წარმომადგენლები, რომლებიც ზოგიერთი ევროპელი მოაზროვნის გავლენით, „ეროვნული ნიჰილიზმის ჭაობში ჩაეფლო და ქართველი ერის სიბერისა და განწირულობის ქადაგება დაიწყო“.² ამის გაკეთება შეეძლოთ მხოლოდ იმ „ჩვენებურ ტვინფრატუნა კოსმოპოლიტებს“, რომელთაც რაც წიგნებიდან ამოიკითხეს, ყველაფერი დაიჯერეს ან წაკითხული სწორად ვერ გაიგეს. „ოგიუსტ კონტმა, ერის სიცოცხლე შეუდარა ადამიანის სიცოცხლეს და სთქვა — ერი იმავე ხანებს გამოივლის სიცოცხლისას, რასაც ადამიანი თავის გაჩენის დღიდან, ე.ი. სიყმანვილეს, სიჭაბუკეს, დავაჟკაცებას და სხვადასხვა. ხოლო კონტს არსად არ უთქვამს, რომ აუცილებლად, უსათუოდ ყველა ერს სიბერე და სიკვდილი მოეღისო. კიდევ რომ ეთქვა, განა უნდა

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები, თბზ., ტ. IX, 156.

² ჯ. ლომაშვილი, დასახელებული ნაშრ., 63.

დავიჯეროთ? განა კონტებმა, კანტებმა და სპენსერებმა რომ სისულელე ნამოროშონ... ბაჯალლო ოქროს უნდა მივიღოთ?!" ვაჟა დიდად აფასებს ევროპის გამოჩენილ მეცნიერებს, მაგრამ მათ შეხედულებებს უკრიტიკოდ არ ღებულობს, მოითხოვს გავითვალისწინოთ საქართველოსთვის არსებული თავისებურებები. ვაჟას აზრით, ერი უბერებელი და უკვდავია, ვიდრე მისი ყოფა-ცხოვრების პირობები მაცხოვრებლისთვის ეხება, ინარჩუნებენ, თუ ის სასიცოცხლო პირობებს იცავს და ინახავს. ასეთ ერთა შორის პოეტი საქართველოსაც მიიჩნევს.

1902 წლის პუბლიკაციაში ვაჟა ერის სიცოცხლის მიმნიჭებლად მიიჩნევს: 1. ქონების სწორად, სამართლიანად განაწილებას. ეს მას გაგებული აქვს, როგორც ქვეყნის ეკონომიკური მთლიანობა და აღმავლობა, 2. სოფლის მდებარეობაში ცოდნა-განათლების შეტანას და 3. ერის გამრავლებას. ეს პირობები ერს საშუალებას მისცემდა დაეცვა და შეენახა თავისი თავი და მეორეც, სოფლის ჭარბი მოსახლეობა მოსწყვეტოდა სოფელს, სოფლის მეურნეობას და სხვა ხელობას დაუფლებოდა.¹ სხვა ხელობაში პოეტი ვაჭრობას გულისხმობდა, არ შეეძლო იმასთან შეგუება, რომ მეურნეობრიობის ეს სფერო თითქმის მთლიანად სხვა ეთნიკური ერთეულის — სომხების ხელში აღმოჩენილიყო. ის ვაჭრობაში ხედავდა მეტ განათლებას, გონებრივ მოქნილობას და დახვეწილობას.

ჩვენ გვაკლია თავის დაცვის, ჩვენი საკუთრების, ინტერესების დაცვის ის გრძნობა, აღნიშნავდა პოეტი, რასაც განათლებული ერები ავლენენ. ჩვენ, როგორც ერს, თუ სიცოცხლე და არსებობა გვწადია, ვალდებული ვართ ჩვენი სარგო, ჩვენი საკუთრება დავიცვათ და ჩვენი ყოფა-ცხოვრებაც ისე მოვანყოთ, როგორც ჩვენთვის იქნება გამოსადეგი და სხვასაც არაფერი ვავნოთ. პოეტი აქ თავისი ერის ჭეშმარიტი პატრიოტი და მასთან — ინტერნაციონალისტია, მოითხოვს ჩვენი ცხოვრება ჩვენი ინტერესების შესაბამისად ავანყოთ, მაგრამ ისე, რომ სხვას არაფერი ვავნოთ, სხვისი არაფერი ვინდომოთ, ბუნებრივია, არც ჩვენი არაფერი უნდა

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები, თხზ, ტ. IX, თბ., 1964, 194.

² ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები, თხზ, ტ. IX, 212.

დავუთმოთ სხვას. ჩვენი ჩამორჩენილობის მიზეზს კი მდაბიო ხალხის მხოლოდ სოფლის მეურნეობაში დასაქმებასა და აქედან გამომდინარე, განათლების უქონლობაში ხედავს. როგორც პოეტი აღნიშნავდა, ყველაფერი ის, რაცა გვჭირს, ჩვენი „შეუგნებლობისა, უსწავლელობისა, ჩვენი სოფლური ცხოვრებისა და, ღმერთო ნუ გვიწყენ, გუთნისა და მწყემსური ცხოვრების ბრალია. სწავლა-ცოდნა რომ ჰქონდეს ჩვენს ხალხს და ისე სცხოვრობდეს სოფლად, ისე მისდევდეს მეურნეობას, რა გვეთქმოდა, მაგრამ საქმე ის გახლავთ, რომ სწავლა არ გვახლავს და ეს ჩვენი ხელობა კი ისეთია, რომ ნაკლებს ცოდნას და გამოცდილებას გვაძლევს, გამოღვიძების მაგივრად გვაძინებს“.

ვაჟა-ფშაველა ეხება რა ერის მთავარ სასიცოცხლო არტიერიას, ეროვნულ თავისუფლებას, რომ „ჩვენი თავი ჩვენვე გვეყუდნოდეს“, 1910 წელს აყალიბებს თავის პოზიციას, თუ როგორი უნდა იყოს რუსეთთან საქართველოს ურთიერთობა. და მისი ეს სიტყვები სრულითაც არ იყო შემთხვევითი: „ჩემი ნათქვამი სეპარატიზმად, შოვინიზმად არ ჩამომართვათ,... არამედ გაიგოთ ისე, რომ საქართველო რუსეთის სხეულში, ორგანიზმში კი არ უნდა იყოს გათქვეფილი, როგორც უსულო სანოვაგე, არამედ მას ედგას გვერდით, როგორც ცოცხალი, საღი არსება, რუსეთთან ერთად მოსიარულე პროგრესის გზაზე, თავისი თავის მცნობელი, თავისი თავისა და კარგის მგრძნობელი“.²

ზემოთ დასმულ პრობლემას ვაჟა 1915 წელსაც უბრუნდება და იმ მეცნიერებს ეთანხმება, რომლებიც ერების სიბერისა და სიკვდილის შესაძლებლობას ამტკიცებენ და აწ მოსპობილი ერების მაგალითებს იმონებენ. პოეტი აქ ერთ შენიშვნას აკეთებს — ერი შეიძლება დაბერდეს და კვლავ გაახალგაზრდავდეს, თუკი მას სხვა მაცოცხლებელ პირობებში ჩააყენებ. ეს კი ცალკე პიროვნებას არ შეუძლია. მაინც რა აბერებს ერს? „ერს დააბერებს მხოლოდ მონობა, ისეთი ცხოვრების პირობები, როცა მას საკუთარი ნების, ძალ-ღონის გამოჩენის საშუალება მოესპობა“.³ აქვე ნათ-

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები, თბზ, ტ.IX, 214.

² ვაჟა-ფშაველა, მცირე შენიშვნა, თბზ., ტ.IX, თბ., 1964, 301.

³ ვაჟა-ფშაველა, ზოგი რამ ფიქრებიდან, თბზ., ტ.IX, 381.

ქვამია, რომ ადამიანის გონება ყველას და ყველაფრის დაბერებას შეურიგდება, მაგრამ ერის დაბერება ეს საშინელებაა, მონობა საშინელებაა, მომაკვდინებელია როგორც სიბერე და იგივე ინვეს ერის სიბერეს, სხვაფრივ ერის დაბერება და სიკვდილი შეუძლებელია, სანამ დღე მზე ანათებს და ღამე მთვარე.

ვაჟა ერის ხსნის ერთ-ერთ ფაქტორად შეგნებას, ერში მისი საკუთარი ინტერესების შეტანას მიიჩნევდა. „ცხოვრების ავ-კარგი სწოროდ ამ შეგნება-შეუგნებლობაზეა დამოკიდებული“, აღნიშნავდა პოეტი. არ ვიცი ის კაცი ან ერი რა კაცი ან რა ერი უნდა იყოს, რომელსაც ცხოვრების არავითარი გზა, არავითარი პროგრამა არ გააჩნია, ალაღბედზე ცხოვრობს, არ იხსომებს წარსულს, არ უკვირდება აწმყოს და არ აწუხებს მომავალი. ვაჟას აზრით, იმ კრიტიკულ მომენტში, როდესაც ხალხის ეროვნული თვითშეგნება მიძინებულია, თავისი მონური მდგომარეობა გათვითცნობიერებული არა აქვს, და მისი დაღუპვაც გარდუვალი ხდება, მაშინ მას მხსნელად მისი მოწინავე შეილები მოვევლინებიან და სამოქმედო პროგრამას უსახავენ. ეს პროგრამა კი ახალი იდეალების გარდა წარსულის მემკვიდრეობასაც უნდა შეიცავდეს. უფრო მეტიც, ამ მემკვიდრეობის გათვალისწინების გარეშე არავითარი ახალი პროგრამის შედგენა არ შეიძლება. ამიტომაც იყო, რომ ვაჟა სიყრმიდგანვე ისტორიის სწავლების მაღალ დონეზე დაყენებას და ახალგაზრდობის ეროვნული სულისკვეთებით აღზრდას მოითხოვდა, როგორც ეს საზღვარგარეთის მონინავე ქვეყნებში იყო. ეროვნული თვითშეგნების აღზრდაში ასევე დიდ როლს აკუთვნებდა პოეზიას, მწერლობას, საერთოდ, მხატვრულ ლიტერატურას.¹

დასმულ საკითხზე მსჯელობა გვინდა ვაჟა-ფშაველას სიტყვებით დავასრულოთ: „როგორც მამაკაცს, ისე დედაკაცს უნდა, რომ კარგს ეძახდნენ. ხოლო რა არის კარგი ან ვის ეკუთვნის ღირსეულად ეს სახელწოდება, განსამარტავი, გასაჩხრეკი, და გამოსაკვლევი... „კაი ქართველიაო“, — ვამბობს ხშირად. მაშ ვინაა კაი ქართველი? — ვისაც უყვარს საქართველო და მის წყლულებს მალამოდ ედება, — ვინც

¹ ჯ.ლომაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 66.

მის სარგოს ჰფიქრობს და აკეთებს. ასევე ითქმის რუსსა, ფრანგსა, ინგლისელსა, თათარსა და სხვებზე, სხვა ან რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ქართველობას, რუსობას, ფრანგობას, თუ კი ამ ღირსებას მოკლებული იქნება?!... ისტორიაც კარგ კაცებად იმათ ასახელებს, ვინც ამ მხრივ ყოფილა გამოჩენილი, ვისაც სხვისთვის რამ ურგია და არა მარტო თავისი თავი ჰხსომებია, თავისი ჯიბე და კუჭი".¹

ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიულ მოღვაწეობას თავის ერთ-ერთ სტატიაში შეეხო პროფ. ვ. ითონიშვილი,² საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის საკითხებს კი ძალიან მოკლედ — ჯ. ლომაშვილი. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ვაჟა-ფშაველამ განუზომელი ღვაწლი დადო ისტორიულ მეცნიერებას და კერძოდ ეთნოგრაფიას. მივუთითეთ, თუ რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს პოეტი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში საკუთარი ენისა და ისტორიის ცოდნას; თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს მშობლიური ენისა და ისტორიის საფუძველზე მომავალი თაობის ზნეობრივ აღზრდას. ეს აფხიზლებს მიძინებულ და სასიკვდილოდ განწირულ ერს, საზოგადოებაში აყალიბებს ეთნიკურ თვითშეგნებას. ხაზი გავუსვით თეზისსაც, რომ ისტორიას ხალხი ქმნის და მასში ხალხის ცხოვრება უნდა აისახებოდეს; ისტორია მარტო წარსულის აღსაქმელად კი არ გვჭირდება, არამედ დღევანდულობისა და მომავლის პერსპექტივების გასათვალისწინებლადაც და ა.შ.

ვფიქრობთ, მართებულია ჯ. ლომაშვილის შენიშვნა იმის შესახებ, რომ მართალია „ვაჟა-ფშაველა პროფესიონალი ისტორიკოსი არ იყო, მაგრამ საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის მეცნიერული კვლევის საქმეში მან სერიოზული წვლილი შეიტანა. საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ზოგიერთ პრინციპულ საკითხზე მის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებებს თავისი მეცნიერული მნიშვნელობა დღემდე არ დაუკარგავს“.

ზემოთ ისიც იყო აღნიშნული, რომ ვაჟა სამეცნიერო კვლევა-ძიებაში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა სწორი მეთოდ-

¹ ვაჟა-ფშაველა, ყოველდღიური ფიქრები, თხზ, ტ. IX, 189.

² ვ. ითონიშვილი, ვაჟას ეთნოგრაფიული მოღვაწეობიდან, ურნ. „ცისკარი“, 1961, 7.

³ ჯ. ლომაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 102.

დის შერჩევას და გამოყენებას. პოეტი მხარს უჭერს XIX საუკუნის ისტორიოგრაფიაში ფართოდ გავრცელებულ „კრიტიკულ-ისტორიულ“ მეთოდს, რომელიც მოითხოვდა საკითხისადმი კრიტიკულ მიდგომას, გადაჭრით უარყოფდა წინასწარ აკვიატებული აზრით მასალის მოპოვებას და კვლევა-ძიებას, „ჯერ საბუთების შეგნებაა საჭირო, აღნიშნავდა პოეტი, და მერე აზრი თავისთავად დადგინდება“.¹

ამგვარად, ვაჟას აზრით, ისტორიკოსის კვლევის მეთოდი და ძირითადი მიმართულება უნდა იყოს „ჯერ საბუთი მერე დასკვნა“.² ამ დებულებასთან დაკავშირებით, პოეტი სერიოზულ ბრალდებას უყერებს ქართველი მეცნიერების გარკვეულ ნაწილს, რომლებიც იმის შიშით, შოვინისტობა არავინ დაგვნამოსო, გადაჭარბებული პატრიოტიზმის ტყვეები არ ვართ, ჩვენი მსჯელობა მიუდგომელია, ობიექტურიაო „რუსთაველს ებლაუჭებიან — ჩამოდი ბედაურიდან — მოპარულ ცხენზე ჰზიხარო... ვინც ღირსეულად აფასებს რუსთაველს და მის ნაწარმოებს, იმას დასცინიან“. ასეთმა მეცნიერებმა, განაგრძობს პოეტი, იმის შიშით, რომ მჟავე პატრიოტობა არ დაგვნამონო, შეიძლება მთელს ჩვენს ისტორიულ წარსულზე ხელი აგვადებინონ, მთელი ჩვენი ისტორია, კულტურა წყალს გაატანონ. ვაჟასთვის გაუგებარია, თუ რომელი სამეცნიერო მეთოდის ძალით ქართველმა ისტორიკოსებმა ჩვენი არქიტექტურა სომხურს დაუკავშირეს, „ორივე ერთსულ და ერთხორც ჰყვეს... ბოლოს არაფერი გასაკვირი არ არის, ჩვენი არქიტექტურა სომხურს დაუქვემდებარონ, როგორც ჩვენი ლექსიკონი დაუქვემდებარეს სომხურს“.³

ბუნებრივია, ვაჟა „მეცნიერების“ იმ ჯგუფს გულისხმობდა, რომლებიც ჩვენი ისტორიის ამა თუ იმ საკითხს ყოველგვარი სამეცნიერო მეთოდის გარეშე იკვლევდნენ ან სრულიად შეგნებულად, რაღაც პოლიტიკიდან გამომდინარე აყალბებდნენ ისტორიულ ფაქტებს.

შენიშნულია, რომ ვაჟამ ილიასთან ერთად დიდი როლი შეასრულა ქართული კულტურის ისტორიის კვლევა-ძიების

¹ ვაჟა-ფშაველა, „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, თხზ., ტ.IX, 114; ჯ.ლომა-შვილი, დასახ. ნაშრომი, 103.

² ვაჟა-ფშაველა, „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, თხზ., ტ.IX, 114.

³ ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, თხზ., ტ.IX, 305.

სწორად წარმართვის საქმეში.¹ ვაჟაც მიიჩნევდა, რომ ისტორიის შემოქმედი ხალხია და მასში, პირველ ყოვლისა, ხალხის ცხოვრება უნდა აისახებოდეს. ამიტომაც არ აკმაყოფილებს „ქართლის ცხოვრება“. მაგრამ არც მის ავტორებს ამტყუნებს. როგორც აღნიშნავს, „საზოგადოდ, ყველა ხალხების მემკვიდრეობა გზას უქცევინ მდაბიო ხალხის მდგომარეობას, მათ ჩვეულებას და სხვადასხვაგვარ ცხოვრების ავკარგიანობას. სისწორით რომ ვსთქვათ, არც კი არიან გასაკიცხავნი, რადგან არ იყვნენ ისინი იმდენად გონებაცხოველნი, რომ ჰსცოდნოდათ, რა უფრო გამოსადეგი იქნებოდა მათი შვილებისათვის, — ჩვენთვის“.²

როგორც ცნობილია, და ეს ზემოთაც გვექონდა აღნიშნული, ეთნოგრაფიული კვლევის სფეროში შედის ერი და ეროვნული საკითხი, ეთნოსი და ეთნიკური პროცესები. ეს პრობლემა აქტუალური იყო XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და მან დიდი ადგილი დაიკავა კიდეც ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას და სხვა იმდროინდელ მოღვაწეთა შემოქმედებაში. ეს პრობლემა და საერთოდ, ეთნოგრაფიული აზრის განვითარება აღნიშნული პერიოდის საქართველოში მჭიდროდ დაუკავშირდა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას.

ვაჟა-ფშაველამ დიდი ღვაწლი დასდო ფშავ-ხევსურეთისა და ერწო-თიანეთის ეთნოგრაფიულ შესწავლას, კუთხეებისა, რომელთაც ის ზედმიწევნით კარგად იცნობდა. ვაჟამ არა მარტო შეკრიბა და შემოგვინახა დღეისათვის უნიკალური ეთნოგრაფიული მასალა, არამედ მათ იკვლევდა კიდეც. პოეტის მიერ დაყენებული ყველა საკითხი დღეს ქართველ ეთნოგრაფთა მონოგრაფიული კვლევის საგანს წარმოადგენს. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ვაჟა კარგად იცნობდა იმ დროისათვის მსოფლიოში აღიარებულ ეთნოგრაფებს, მათ შემოქმედებას და თავისი თემატიკა და კვლევა-ძიებაც, მიუხედავად იმისა, რომ დღეს ბევრი რამ დასაზუსტებელია, საერთაშორისო მოთხოვნილებების დონეზე ჰქონდა დაყენებული.

¹ ჯ.ლომაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 105.

² ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, თხზ., ტ. IX, 8.

როგორც ვაჟა შემოფარგლავს, ფშავლები ცხოვრობდნენ საკუთრივ ფშავში, ფშავის არაგვის ორივე მხარეს, ჟინვალთან მიყოლებული მთის კალთებსა და მწვერვალებზე, აქედან გამოიყურებოდნენ ფშავლების სადგურები — მინური სახლები და საბძლები; და — თიანეთის მაზრაში, მდ. ივრის ნაპირებზე, ბოჭორმიდან ივრის სათავეებამდე.¹ მემამტიანე ფშავლებს „ფხოველების“ სახელით მოიხსენიებს, მაგრამ მათ ყოფა-ცხოვრებასა და სარწმუნოებაზე ძუნწ ცნობებს გვანვდის. მხოლოდ ის ვიცით, რომ მეფე მირიანმა და წმინდა ნინომ „მოუწოდეს „ფხოველთ“ და მათთან ერთად სხვა მთიულებს „მსგავსთ ნადირისას“, რათა მიეღოთ ქრისტიანობა, მაგრამ „უკუიქცნენ“-ო.² ფხოველებმა თავიანთი საბრძოლო ჟინითა და შემართებით პომპეუსიც კი გააოცეს.³

XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში ფშავლები თორმეტი თემისაგან შედგებოდნენ: გოგოჭური, გაბიდოური, უძილაური, ქისტაური, ნონკურაული, ტურანი და მისრიანი. გარდა საზოგადო ხატისა, ყველა თემს ჰყავდა თავის საკუთარი ხატი. ხატს ფშაველი ბატონს ანუ „ღვთიშვილს“ ეძახდა, თავის თავს კი მის ყმას, კაცი რომ თავის ხატს დაიფიცებდა, ეს ყველაზე ძლიერ ფიცად მიაჩნდათ. საზოგადო ხატი, რომლის სამსახური ყველა ფშაველს ევალებოდა, იყო თამარ დედოფალი და ლაშარის ჯვარი, ერთმანეთის მოპირდაპირე მთებზე აგებულნი, დამძანი. როგორც ვაჟა აღნიშნავს, ზეპირგადმოცემის მიხედვით „ეს ჯვარი არის შეწირული ლაშა გიორგისაგან ალბათ ეკლესიისათვის, როგორც ნიშანი ერთმანეთის ერთგულებისა“.⁴

პოეტის მიხედვით, წინანდელ დროში ხევისბერი მარტო სამღვთო წესების ამსრულებელი კი არ ყოფილა, არამედ ხელთ ეპყრა პოლიტიკური და იურიდიული უფლებებიც; იგი იყო მშვიდობის დროს მსაჯული და ომიანობაში — დროშით ხელში ჯარის წინამძღოლი. XIX საუკუნის ბოლოს ფშავლის ხევისბერად მონოდება ქადაგისგან ან მკითხავისაგან ხდებოდა. თუ რომელიმე ფშაველს ავადობა დიდხანს

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფშავლები, თხზ., ტ. IX, 7,

² იქვე, 8,

³ იქვე, 8-9.

⁴ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, თხზ., ტ. IX, 28.

გაუგრძელდებოდა, მკითხავი ურჩევდა „წმინდობა დაეწყო“ ხევისბერად, ხატის მსახურად გამხდარიყო. ხევისბერად კურთხევისათვის ანუ ხელ-მხარის სანათლავად კაცს რვა საკლავი და ერთი კურატი სჭირდებოდა, ამათი სისხლით განათლავდნენ მოძმე ხევისბერები — სისხლს წაუსვამდნენ შუბლზე, მკლავსა და გულზე. ხევისბერის მოადგილეებად დასტურები ითვლებოდნენ, რომელთა რიცხვი თითო ხატში სამიდან ექვსამდე აღიოდა. დასტურებიც წმინდობდნენ, რაც იმაში გამოიხატებოდა, რომ ღორისა და ქათმის ხორცს არ ჭამდნენ, ნალახს ერიდებოდნენ, ხატობამდე ერთი თვე მეუღლესთან არ წეებოდნენ. ლუდის დუღება რიგით მოსდევდათ.¹

როგორც ვხედავთ, ვაჟა-ფშაველამ თემი აღწერა იმ დროს, როდესაც თემს უკვე დაკარგული აქვს თავისი ფუნქციები, აღრინდელი ძლიერება. შეიძლება ითქვას, თემს, ფაქტიურად, სახელი აქვს შერჩენილი და იბრძვის თავისი უფლებებისათვის. ამიტომ პოეტი მკვეთრად ავლებს ხაზს ძველ და მისდროინდელ თემს შორის. ძველისძველი ცხოვრება, აღნიშნავს ის, მუშტზე, ძალაზე იყო დაფუძნებული, ერთი თემი მეორეს არბევდა მხოლოდ იმიტომ, რომ ერეოდა. ვაჟკაცობას, გულადობას და მკლავს დიდი სახელი და პატივისცემა ჰქონდა და თემსაც ვაჟკაცი ძვირად უღირდა. გმირი ლექსის და ზეპირგადმოცემის საგანი ხდებოდა, ამიტომაც ფშაური პოეზია, განსაკუთრებით ძველი ლექსები, გმირული ხასიათისაა. ფშაურ ლექსებში გმირი „ვაჟკაცად“, „კაი ყმად“ იხსენიება, იგი თემიდან გამოდის, თემს ემსახურება, მისი გულისთვის იბრძვის. ფშავლის წარმოდგენით, „კაი ყმას“ უნდა ამშვენებდეს სიდარბაისლე, მაღალი ზნეობა, თემისთვის თავდადება, ისეთი საქმისთვის უნდა მოიკლას თავი, რომ ღირდეს სახელად და სიკვდილად.²

აღნიშნული პრობლემა სათანადოდ აისახა სპეციალურ ლიტერატურაში. კერძოდ, მას ჯერ კიდევ ნ.ხიზანაშვილმა მიაქცია ყურადღება და მიიჩნია, რომ ხევსურეთში ხევის, როგორც „მცირე ადმინისტრაციული ერთეულის“, გამაერ-

¹ იქვე, 29.

² ვაჟა-ფშაველა, გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით, თხზ., ტ. IX, 82-87.

თიანებელი იყო ხატი. გ.მელიქიშვილი, განიხილავს რა ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკურ წყობას, აღნიშნავს, რომ „საერთოდ ძველი ქართული თემი სატაძრო ხასიათს უნდა ატარებდეს“. მოგვიანო ხანასთან დაკავშირებით კი მკვლევარი ეყრდნობა ნ.ხიზანაშვილს და აღნიშნავს, რომ „სასოფლო თემის (სოფლის) ან რამდენიმე სოფლის — ხევის ერთობის განსახიერებად პირველ ყოვლისა სწორედ საერთო სათემო კულტის არსებობა ჩანს, თემობა საკულტო იერს ატარებს. თემის წევრები ითვლებიან საერთო-სათემო სამლოცველოს — ხატის ყმებად (მონებად)".¹ მოტანილ დებულებასთან დაკავშირებით გამოტანილია დასკვნა, რომ „გ.მელიქიშვილი ამ ნაშრომში მიუთითებს ქართველ მთიელებში თემის და თემობრიობის დიდ ტრადიციებზე და დაასკვნის, რომ საქართველოს მთამ გვიანობამდე შემოგვინახა თემი და თემური მმართველობისა და ყოფა-ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი ბევრი წეს-ჩვეულება. ყოველივე ეს სავსებით ეგუება ადრეკლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ სასოფლო თემის სტატუსს და არ მეტყველებს რაიმე გვაროვნული წყობილების არსებობაზე".²

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები და მათთან დაკავშირებული რიტუალები დეტალურად აქვს აღწერილი ვერა ბარდაველიძეს,³ ამიტომ მათზე კვლავ შეჩერება ზედმეტად მივიჩნიეთ.

ერთ-ერთ პუბლიკაციაში, რომელიც 1886 წლითაა დათარიღებული,⁴ ვაჟა-ფშაველა ზოგადად მიმოიხილავს ფშავის ხატ-სალოცავებს, ხატობის რიტუალებს, ლეგენდებს და გადმოცემებს; ცრუმორწმუნეობას და მასთან დაკავში-

¹ გ.მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, „მაცნე“ ისტორიის... სერია, 1979, 1, 24, 26.

² ბ.გამყრელიძე, ხევსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, თბ., 1989, 12.

³ ვ.ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი I, ფშავი, თბ., 1974; ტომ II - 1, ხევსურეთი, თბ., 1982; ტომი II 2, თუშეთი, თბ., 1985.

⁴ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველების ამაოდ-მორწმუნეობანი, თხზ., სრული კრებული, ტ.IX, 66.

რებულ წეს-ჩვეულებებს; მიცვალებულის დატირებას და მასთან დაკავშირებით მიმდინარე პროცესებს; საიქიოს წარმოდგენას; წაწლობას და სხვა. შემდეგში პოეტი კვლავ უბრუნდება ამ საკითხებს — ფშავლების ამაოდ მორწმუნეობას, ხატის ყმობასთან დაკავშირებულ გამოწვევებს, რომლებიც საზოგადოებრივი ყოფისთვის სავსებით შეუთავსებელნი იყვნენ და ავეჯის განათვლას, ხევისბერისმიერ „ხელ-მხარის განათვლას“.¹ ამგვარად, მთიელთა წარმოდგენებში სისხლიანი საქონლის მსხვერპლშენიშვნას, თავად სისხლს დიდი ძალა ჰქონდა.

საინტერესოა კვირა-უქმისა და შაბათის რწმენა. კვირა დღეს სამუშაო იარაღის ხმარება და საქმის კეთება დიდ ცოდვად იყო მიჩნეული, ეს გამოიწვევდა კაცით ან საქონლით დაზიანებას. შაბათი კი, ფშავლის წარმოდგენით, „ინათლება“, ესე იგი შეუძლია იმუშაოს, მხოლოდ იმ ღამეს თხა უნდა დაკლას და სანთლები დაანთოს. სხვა პუბლიკაციაში ვაჟა არკვევს, თუ რას ნიშნავს „საუქმოდ სიარული“. მისი განმარტებით, უქმე დღის შენახვა ფშაველს ღვთის ვალის გადახდად მიაჩნია. იგი კვირა-უქმეს მტკიცედ ინახავს, მაგრამ არის რიგი უქმეებისა, რომელთაც ვერ ამჩნევს. მაგალითად, ასეთია „ნაკვეთი“. „ნაკვეთი ღვთისთვის შეწირული დღეა მოსავლისათვის. სხვადასხვა თემს სხვადასხვა დღე აქვს შეწირული ღვთისთვის, სხვადასხვა ნაკვეთი, რომ იმ დღეს იმ სოფელმა ან თემმა სოფლის მიჯნებს შიგნით არ უნდა იმუშაოს, ხოლო მიჯნებს გარეთ ყველას ნება აქვს მუშაობისა. ამ ჩვეულებას „საუქმოდ სიარული“ ჰქვია. ნაკვეთს ვინრო, ადგილობრივი მნიშვნელობა აქვს და „ადგილის დედასთან“ მტკიცე კავშირი. საუფლო საქმეში „საუქმოდ სიარული“ არ შეიძლება, საუფლო დღე ყველგან უქმეა, სადაც უნდა იყოს კაცი. საუფლო უქმეს კაცი ვერსად დაემალება“.²

ვფიქრობთ, მოტანილ ეთნოგრაფიულ მასალას და მის ვაჟასეულ კომენტარებს განმარტებები აღარ სჭირდება.

¹ ვაჟა-ფშაველა, ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, თბზ., ტ. IX, 234-240.

² იქვე, 245.

უეჭველია, სახეზე გვაქვს მთელი რიგი მასალებისა, რომელთა ფიქსირება დღეს შეუძლებელი იქნებოდა.

ვაჟა აღწერს ლაშარის ხატს და ლაშარობას,¹ რომლის მხოლოდ ცალკეულ დეტალებს შევხებით. ლაშარობა, რომელიც ივნისის თვეში იმართებოდა, ორ დღეს გრძელდებოდა და იქ სალოცავად ფშავლებს გარდა მიდიოდნენ ხევსურები, თუშები, ქისტები, ბარელი ქართველები სოფელ ყვარლიდან და ქართლიდან. ქისტები სავაჭროდ მიდიოდნენ, გასაყიდად მიჰქონდათ ნაბდები და ქუდები. ბარელები, ვისაც შეთქმული ჰქონდა, თეთრ ტანსაცმელში იყვნენ, ფეხშიშველნი. ლაშარის ჯვარში ყოველ წელიწადს ბარელების მისვლას პოეტი იმით ხსნის, რომ ისინი ფშავიდან არიან წასულნი და თავიანთ მამაპაპისეულ სალოცავს არ ივინყებდნენ. ამის დასტურად მიჩნეულია ფშავში სოფელი ყვარა, რომლის სახელწოდება გადასახლებულებმა თან წაიღეს. ამ გადასახლების მიზეზს კი ხალხი ზურაბ ერისთავის ლაშქრობებს უკავშირებს.

ხევსურეთთან დაკავშირებით ნ.ხიზანაშვილიც მიუთითებს, რომ „ხევი“ იერარქიულ შენობაში არის მცირე ადმინისტრაციული ერთეული, რომელსაც თავისი განმგებელი, „ხევისბერი“ ჰყავდა. მისი დაკვირვებით, აწინდელი თემობა უფრო სარწმუნოებრივი ხასიათისა და მიმართულებისაა. ერთი თემის კაცი რომ მეორე თემში გადასახლდეს, ის მაინც თავისი თემის ხატს ემსახურება, მას ლოცულობს.² რაც შეეხება მიგრაციულ პროცესებს, უკვე აღვნიშნეთ, რომ ხალხური გადმოცემა ფშაველთა ბარში მიგრაციებს მთიელთა დამორჩილების მიზნით, ზურაბ ერისთავის ლაშქრობებს უკავშირებს. ფშაველთა მიგრაციებს კახეთის ბარის რაიონებში ნოყიერი ნიადაგი ექმნებათ XVI საუკუნიდან, როდესაც კახეთის მეფე ლევანმა „დაიმორჩილა კარგახნის გამდგარი ფშავ-ხევსურეთი და თუშეთი. მორჩილების პირობად ამ მთიელებმა მოითხოვეს, რათა მათი ოთხფეხი საქონელი კახეთის ზამთრის საძოვრებზე გამოზრდილიყო. მეფემ მისცა ეს პირობა, ხოლო მთიელებმა თავს იდევს

¹ ვაჟა ფშაველა, ლაშარობა, თბ., სრული კრებული ტ. IX, 55.

² ნ.ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, II, თბ., 1940, 10, 19.

ლაშქრობა და ბეგარა“.¹ როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს, „არამედ ამას წინათა კახთა მეფეთა არლარა მორჩილებდნენ ფშავ-ხევსურნი და თუშნი, და ამან ლევან დაიპყრნა არა ძალითა, არამედ აღუთქვა, რათა ცხოვარნი მათნი უვნოდ ძოვარ იყვნენ კახეთს, და მისცა შეწირულობა ლაშას ჯუარსა თიანეთსა შინა, და მიერიტგან მისცემდნენ ლაშქარსა და ბეგარასა“.² შემდგომ პერიოდში, XVII საუკუნის შუა ხანებში, უცხოელ დამპყრობთაგან ბახტრიონის გათავისუფლებამ მთიელებს ფართოდ გაუხსნა გზა კახეთის ბარის საძოვრებისაკენ და აქედან მოყოლებული, განუხრელად ფართოვდება თუშეთში მეცხვარეობა, ხოლო ფშავში, მეცხვარეობასთან ერთად, მსხვილფეხა მესაქონლეობა.³ მიგრაციული პროცესებიც ინტენსიურ ხასიათს ღებულობს.⁴

როგორც აღვნიშნეთ, ვაჟა-ფშაველა ჩვენი ისტორიის უფრო შორეულ პერიოდსაც გადასწვდა, როდესაც მეფე მირიანმა და წმინდა ნინომ ქრისტიანობისკენ მოუწოდეს ქართველ მთიელებს. სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია ლეონტი მროველის ცნობაზე, თუ როგორ გაემართა წმინდა ნინო ქართველ მთიელთა გასაქრისტიანებლად. ამას კი შედეგად ის მოჰყვა, რომ „ერწო-თიანელთა... შეიწყნარეს და ნათელილეს, ხოლო ფხოველთა დაუტევეს ქუეჰანა მათი და გადავიდეს თუშეთს. და სხუანიცა მთეულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს“.⁵ იგივე ადგილი ივ.ჯავახიშვილს მოჰყავს „მოქცევაი ქართლისაი“-დან, სადაც ნათქვამია, რომ წმინდა ნინო „გარდავიდა ერწუდ და დადგა ჟალეთს დაბასა ედემს და ნათელ-სცა ერწუთიანელთა. ხოლო ყუარელთა რაი ესმა ეს, შეშინდეს და თოშეთს გადაკრბეს“.⁶ ამ მონაცემებთან დაკავშირებით,

¹ ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VI, თბ., 1973, 161.

² ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოისა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973, 573.

³ ბ.გამყრელიძე, ცენტრალური კავკასიის მთიელთა ალპური მესაქონლეობა, თბ., 1982, 93.

⁴ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XX საუკუნეებში მონოგრაფიულად აქვს შესწავლილი პროფ. რ.თოფჩიშვილს, იხ. რ.თოფჩიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XX სს., თბ., 1984.

⁵ ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, 126.

⁶ ივ.ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951, 233.

ბ.გამყრელიძის მონოგრაფიაში გაშლილია მსჯელობა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონებსა და ეთნოგრაფიულ ჯგუფებზე, როგორიცაა „ერწო“ და „ერწოელნი“, „ყვარა“ და „ყვარელში“, მიგრაციულ პროცესებზე,¹ მაგრამ ამაზე შეჩერება შორს წაგვიყვანდა.

რ.თოფჩიშვილი იმონშებს ვ.ბარდაველიძეს, სადაც ნათქვამია, რომ კახეთის ყვარელიდან და სხვა სოფლებიდან იმიტომ დადის ხალხი ლაშარობაზე, რომ ეს მათი სალოცავიც არის, მათი მამა-პაპანი აქედან არიან წასული კახეთში და ამიტომ არის, რომ მათ სოფელს ყვარას მიხედვით, ყვარელი ეწოდება.² როგორც ვხედავთ, ვ.ბარდაველიძე კონკრეტულად არ მიუთითებს, თუ როდის მოხდა ფშაველთა ეს განსახლება. საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში კი მითითებულია 1441 წლის საბუთზე, სადაც ალექსანდრე მეფე ამბობს: „ახალი სოფელი ავაშენე, ყუარელნი და მალაროელნი დავასახლე“. ამგვარად, 1441 წელს ეს უკვე მომხდარი ფაქტია, ამ „ახალ სოფელში“ ყვარლის მთებიდან და მალაროდან ჩამოუყვანიათ მოსახლეობა.³ მოტანილი მონაცემებისა და საკუთარი ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე რ.თოფჩიშვილი დაასკვნის, რომ „ყვარელი აშკარად ყვარადან მოსახლეობის მიგრაციის შედეგად შექმნილი ოიკუმენია... ოდესღაც ყვარადან ყვარელში გადასახლებულების წინაპრები ძირად ფშაველები იყვნენ, გადმოსახლებულნი ფშავიდან ივრის ხეობის სოფელ ყვარაში, ხოლო აქედან შემდეგ კახეთის სოფ. ყვარელში. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს მთის მოსახლეობის, კერძოდ, ფშაველების ბარში ჩასახლების საფეხურებრივ ხასიათთან (ფშავი — ივრის ხეობა — კახეთი)“.⁴

ლაშარში თუშების სიარულს ვაჟა-ფშაველა ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე ხსნის. ფშაველებს და თუშებს ერთ დროს ერთმანეთში მტრობა

¹ ბ.გამყრელიძე, ცენტრალური კავკასიის მთიელთა ალპური მესაქონლეობა, თბ., 1932, 215.

² ვ.ბარდაველიძე, ივრის ფშაველებში, „ენიმკის მოამბე“, ტ.XI, თბ., 1941, 102.

³ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1973, 728.

⁴ რ.თოფჩიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XIX სს., 82.

ჰქონიათ. ერთ-ერთ თილისძეს ჯარი შეუგროვებია და ფშავის დასარბევად წამოსულა, მაგრამ ძლიერ დაზარალებულა, თუშთაგან მხოლოდ თილისძე გადარჩენილა, თუშებს თავის დამარცხება, ხოლო ფშავლებს გამარჯვება ლაშარის ჯვრისთვის მიუწერიათ. თუშებმა მხოლოდ ახლა შეიგნეს ლაშარის ჯვრის ძალა. „პიირველად თუშების სარდალი თილისძე, მოდის ფშავლებთან შესარიგებლად და ლაშარის ჯვრის წინ თავის მოსადრეკად, თან მოჰყავს „სამხვეწროდ“ „თეთრი ქორა ხარი“ (რქათეთრი ხარი). მთის ხალხს ჩვეულებად აქვთ, რომ როდესაც ერთს მეორესთან მძიმე დანაშაული მიუძღვის და დამნაშავე „სახვეწრით“ — საკლავით, სასმელით მიდის და შეურაცხყოფილს სთხოვს შეწყნარებას, პატიებას, უეჭველად მიიღებს. ეს ჩვეულება დღესაც მოქმედებს მთის ხალხში. ხასიათი, შინაარსი ამ ჩვეულებისას ისაა, რომ დამნაშავე შეურაცხყოფილს საკლავს რომ უკლავს, პატარა ხატად ჰხადს. საკლავის შეწირვა ხომ ღვთისა და ღვთისშვილების (ხატები) მოსამადლიერებელი საშუალებაა. საკლავით შეხვეწნა დიდი ხვეწნაა, რომლითაც სისხლიც კი დაიურვების“. ეს იყო პირველი დღე თუშების ლაშარის სალოცავში მოსვლისა, რაც შემდგომ ჩვეულებად იქცა.

კიდევ ერთ დეტალზე შევაჩერებთ ყურადღებას. როგორც ვაჟა-ფშაველა აღნიშნავს, ხევისბერები ლაშარის ჯვარის გალავანში უჩვენებენ ადგილს, სადაც „ბერმუხა“ მდგარა, ცასთან ოქროს შიბით შეერთებული. ეს მუხა ზურაბ ერისთავს მოუჭრევიანებია, რომელსაც ფშავლები სულძალდობით მოიხსენიებენ. ზურაბს ჯერ თავის ყმებისთვის უბრძანებია მუხის მოჭრა, მაგრამ ვერ მოუჭრიათ, ხეს ცული არ ეკარებოდა. შემდეგ დაუბარებია ყველა თემის ფშავლები და მოუთხოვია ესწავლებიათ ის საიდუმლო, რითაც ხის მოჭრა შეიძლებოდა, ბოლოს ერთ უკანა-ფშაველს გაუყიდია თავისი სალოცავი: კატის სისხლით მოუსვრია მუხა, ხატს ანგელოზი მომორებია, ცულს ხე გაუჭრია, მუხა ნაქცეულა და ჯაჭვი — ოქროს შიბი ცაში აკეცილა. „მას შემდეგ გასტეხია საქართველოს ილბალი და ფშავის ბედიც უკან და უკან წასულა“.¹

¹ ვაჟა-ფშაველა, ლაშარობა, თხზ., ტ. IX, 56.

როგორც ვხედავთ, პოეტმა შემოგვინახა უნიკალური ეთნოგრაფიული მასალა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა და, კერძოდ, ფშაველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებზე, წმინდა ხეებზე, უწმინდურ ცხოველებსა და ბოროტ სულებზე. მუხა, წმინდა ხე, რომელზედაც ანგელოზები სხდებოდნენ, ოქროს შიბით ზესკნელთან იყო დაკავშირებული, თავისი აგებულებით სიძლიერის გამომხატველი იყო. მას თუ არ ღალატით, ვერავითარი ძალა ვერ დასძლევდა. მუხა ხომ საქართველოს სიმბოლოც იყო.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს, „ბუნებაში გაღმერთებული ხეების რწმენას, ხის კულტის გადმონაშთებს არაერთი მკვლევარი შეეხო და ბოლოს ის ი.სურგულაძის მონოგრაფიაში აისახა. სპეციალური ლიტერატურული მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ხის კულტი დადასტურებულია ყოფაში, წერილობით წყაროებში, კულტმსახურებაში, ენობრივ მონაცემებსა და ტოპონიმიაში. „კულტის აღმნიშვნელი სიტყვები — „ხატი“ და „ჯვარი“ — ენათესავებიან ხესა და ძელს, ხოლო ამათთან კავშირშია სვანური და მეგრული ღვთაებების სახელები — „ჯგრაგი“ და „ჯგეგე“... აღსანიშნავია, რომ წმინდა ხეებს ოდითგანვე დიდი ძალა მიენერებოდა, განსაკუთრებით ცაცხვსა და მუხას. ერთი ქართული გადმოცემის თანახმად, მცხეთის სვეტიცხოვლის ადგილზე უზარმაზარი წმინდა მუხა მდგარა, რომელსაც ხალხი თაყვანს სცემდა. მირიან მეფეს, ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, მუხა მოუჭრია და მის ადგილზე ჯერ ხის, ხოლო შემდეგ ქვის ეკლესია აუშენებია“. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ეს ლეგენდა რეალურად არსებულ რწმენებს უნდა ემყარებოდეს. ამ რწმენების ანარეკლი თვით სახელწოდებაში ჩანს — „სვეტიცხოველი“, რაც სიცოცხლის (ან ცხოვრების) მომნიჭებელ სვეტს, სიცოცხლის ხეს ნიშნავს.¹

წმინდა ხეების რიგს მიეკუთვნება ალვის ხე. „წმინდა გიორგის კარზედა ხე ალვად ამოსულაო“,² ნათქვამია ერთ-

¹ ი.სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986, 148.

² ვ.ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს... ტ. I, ფშავი, 193.

ერთ ფშაურ ლექსში. როგორც აღვნიშნეთ, წმინდა ხეების საკითხი სათანადოდ და შესწავლილი, მაგრამ მიუხედავად ამისა, კვლავ გვინდა შევეხოთ ერთ მასალას, რომელიც ძალიან წააგავს წმინდა მუხასთან დაკავშირებით მოტანილს, ფშაურს. ამ მასალის მიხედვით, ხევსურეთში, სოფელ ბარისახოს ერთ-ერთი უბნის განაპირას, ხევის მარცხენა მხარეს, ადგილზე, რომელსაც „ხმალა“ ეწოდება, ეკლესია მდგარა, სადაც ბარისახოელები ახალწლობას იხდიდნენ. ჩვენს დრომდე შემორჩენილი ლეგენდის მიხედვით, ეკლესიასთან იდგა ალვის ხე. მის წვეთებს, რომელიც ყოველ წელიწადს ჩამოსდიოდა, მირონად იყენებდნენ, მით ბავშვებს ნათლავდნენ. ხევის მეორე მხარეს, ალვის ხის მოპირდაპირედ იდგა შურის ციხე, ალვის ხესა და ციხეს შორის კი ვერცხლის შიბი ყოფილა გამოზმული და ზედ ანგელოზები დადიოდნენ. „ალვის ხესა და ციხესა შიბი ჰქონია გრძელიო“, ნათქვამია ხალხურ ლექსში. ერთხელ ბარიდან ამოსულმა ხალხმა, რომლებიც მდინარის მიერ წაღებული ალვის ხის ფოთოლს ამოჰყვნენ, მოინდომეს ხის მოჭრა, მაგრამ ხეს ცული არ ეკარებოდა, რამდენსაც დაარტყამდნენ, ხე იკურნებოდა. შემდეგ ერთ-ერთ ხევსურს გაუცია საიდუმლო, ბარელებისთვის უსწავლებია კატა დაეკლათ და მისი სისხლი წაეცხოთ ხისთვის. ასე მოუჭრიათ ხე, ხოლო „შიბი წავიდა ცისკენა, იწივლა როგორც გველია“.¹

ამგვარად, ვაჟა-ფშაველამ დასახელებულ წერილში დასვა უაღრესად მნიშვნელოვანი პრობლემები მატერიალური და სულიერი კულტურის, სოციალური ურთიერთობების სფეროდან, შეეხო მთიელთა მიგრაციებსა და მთისა და ბარის ურთიერთობის საკითხს. შემოგვინახა ცოცხალ ყოფაში დაფიქსირებული უაღრესად მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალა და მასთან დაკავშირებით, შემოგვთავაზა თავისი მოსაზრებები. პოეტის მიერ წამოჭრილი ყველა საკითხი დღემდე ქართველ ეთნოგრაფთა კვლევის საგანს წარმოადგენს.

ლაშარობას კვლავ უბრუნდება პოეტი 1903 წელს. მისი სიტყვით, ლაშარობა იგივე გიორგობაა, ხოლო მისი უმთავრესი დღეობა პეტრეპავლობა, 29 ივნისს მოდის და სამ დღეს

¹ ბ. გამყრელიძე, ხევსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, 21.

გრძელდება. ამ შემთხვევაშიც წინა პლანზეა წამოწეული მთისა და ბარის ურთიერთობები. ვაჟას შესანიშნავად ესმის ეს პრობლემა, მთიელთა მიგრაციის პროცესები ბარის რაიონებში, ან პირიქით, მისი განმსაზღვრელი ფაქტორები და ამასთან დაკავშირებით მიმდინარე შიდა ეთნიკური პროცესები. „თუ თავდაპირველად მშობელი დედა და აკვანი მთისა ბარი იყო, დროთა ვითარებისა და ისტორიული მიზეზებისა გამო, მთასაც ბევრჯერ ჰხვდა წილად დედობა და აკვნობა გაენია ბარისათვის; მტრისგან დანოკებულნი, შევიწროებულნი ბარელნი ხშირად ილტვოდნენ მთებში, როგორც ციხესიმაგრეში თავის დასაფარავად; ეგრეთვე მთიდან ეკონომიურ პირობებისა გამო, იძულებულნი აფარებდნენ თავს ბარის მდიდარ და უხვ კალთას“. მხოლოდ ლაშარის ჯვრის ბინა დარჩა შეუცვლელი, მხოლოდ ნიშები მიჰქონდათ გადასახლებულთ. მიუხედავად ამისა, ლაშარის „ყმები“, თუ ყოველ წელიწადს არა, ორ წელიწადში ერთხელ მაინც მიდიოდნენ თავისბატონთა ძღვენით, საკლავით და სანირავით. ბარში ჩასახლებული ფშავლები უკვე გაკახელებული იყვნენ და ფშავლები მათ კახებს ეძახდნენ.¹

როგორც ვხედავთ, პოეტი ეხება მიგრაციებთან დაკავშირებით მიმდინარე შიდა ეთნიკურ პროცესებს; გვაცნობს ლაშარის უძრავ-მოძრავ ქონებას და მათ გამოყენებას; სააშკარაოზე გამოაქვს მანვე გადმონაშთები, კერძოდ, მკითხავეების მოქმედება, რომლებიც მათთან მისულ მორწმუნეებს ხატისადმი ახალ ვალდებულებებს აკისრებდნენ; აღწერს ხევისბერის მიერ „ხელ-მხარის განათვლას“, „მწევრის საფლავს“ სოფელ ხახმატში; ეხება ჩვეულებით სამართალს და სხვა.²

ვაჟა-ფშაველა ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ერთმანეთის გვერდით მცხოვრებთ ფშავლებს და ხევსურებს ერთნაირად სწამდათ ისტორიული პირები, ჰქონდათ ერთნაირი ისტორიული ტრადიციები, ზნე-ჩვეულებები, ხატების მოწყობილობა, ხევისბერობა და სხვა.³ ყველაფერი „რაც ერთგანაა, მეორეგანაც იგივეა“, მხოლოდ ერთი რამ განას-

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფშავლები, 334.

² ვაჟა-ფშაველა, ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, თბზ., ტ.IX, 234-240.

³ ვაჟა-ფშაველა, თამარის ცხვარი ფშავში, თბზ. ტ.IX, 224.

ხვავებდათ მათ ერთმანეთისაგან, თამარი ერთნაირად არ მიაჩნდათ. მართალია, ხევსურებში თამარის სახელი მტკიცედ იყო დაცული, მაგრამ მათ ვერ შეძლეს ფშავლებივით თამარის სახელზე სალოცავი ჰქონოდათ, არც ფშავში მიდიოდნენ „თამარ-ნეფობის“ დღესასწაულზე. პოეტი ამ საკითხის გარკვევას ისტორიკოსებს ანდობს, რადგან თავისი თავი კომპეტენტურად არ მიაჩნია, ის მხოლოდ თავის მოსაზრებებს სთავაზობს მკვლევრებს, რაც უაღრესად საინტერესოა.

ფშავლებს, აღნიშნავს მკვლევარი, ძველთაგანვე წმინდანად, „ხატად“ შეურაცხიათ თამარი და მის სახელზე სადიდებელი დღეები დაუდევს 2-3 ივლისი, ე.ი. ლაშარობის მეორე დღიდან. მის სადიდებლად და სახსენებლად კი ცხვრის ფარა ჰყავდათ, რომელსაც „თამარის ცხვარი“ ეწოდებოდა. ფშავი საქართველოში, აღნიშნავს პოეტი, სადაც „თამარის ცხვარია“ და თამარ მეფე ერთადერთი ხატი იყო, რომელსაც „ხატის ქალებად“ წოდებული მოლოზნები ჰყავდა. ცხვარი ამ სახელით ზამთრობით შირაქში, ხოლო ზაფხულობით ფშავის მთებში იკვებებოდა. თამარის ცხვრის მოვლა-პატრონობა: მწყემსების დაქირავება, მთაბარობის მოწესრიგება, შემოსავლის ხარჯვა, დღეობისთვის ღვინის ყიდვა და მოტანა, ახმეტაში თამარის ზვრის გაკეთება, მკითხავ-ქადაგის პირით ხატის მიერ შერჩეულ ერთ ფშაველს ევალებოდა. არა მარტო თამარ მეფის ხატს, სხვა ხატებსაც: ლაშარის ჯვარს, მთავარ ანგელოზს (ცაბაურთობა), ჩარგლის ღვთისმშობელს კახეთში ზვრები ჰქონდათ ქართველი მეფეებისაგან შეწირული. მათი მოსავალი დღეობაზე იხარჯებოდა, ჭარბი პროდუქცია კი იყიდებოდა და ზვრების დამუშავებას ხმარდებოდა.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ მასალას პოეტი ისტორიკოსებს სთავაზობს და მათ მიმართ საყვედურსაც გამოთქვამს, რომ თავიანთ კაბინეტებში იყვნენ ჩაკეტილნი, გარეთ არ გამოდიოდნენ და მუდამ მასალის ნაკლებობას კი უჩიოდნენ. პოეტი გვარწმუნებს, რომ ჩვენი ქვეყანა ჩვენ თვითონ უნდა შევისწავლოთ, სხვები მას ვერ შეგვისწავლიან, რაგინდ მაღალი კვალიფიკაციის მეცნიერებიც უნდა იყვნენ. სამა-

¹ ვაჟა-ფშაველა, თამარის ცხვარი ფშავში, 224.

გალითოდ ასახელებს მ.კოვალევსკის, მისი სიტყვით, საკმაოდ ფხიზელ და მიუდგომელ მეცნიერს, რომელიც ვერ გაერკვა ქართული ყოფისა და კულტურის ნიუანსებში, ვერ გაერკვა თუ რა იყო ლაშრობა, ნანლობა, საღმთო, ყველაფერ ამას საბერძნეთისა და რომის მაგალითები მიუ-სადაგა და ერთმანეთში აურია. ვაჟა მკაცრად აკრიტიკებს მ.კოვალევსკის, მის მომხრეებს და ყველა სადავო ელემენტს თავად განმარტავს.¹

სულიერ კულტურასთან დაკავშირებით, უნდა შევეხოთ კიდევ ერთ საკითხს, ეს არის „ხალარჯობა და რიგები“,² რომლის ეთნოგრაფიული მნიშვნელობა, ვაჟას სიტყვით, ადვილი გასაგებია, ხალარჯობას ფშავლები სულთა მოხსენების დღეს ეძახიან, რომელიც სამებობის წინა დღეს იმართებოდა. ამ დღეს მთელი თემი, ქალი და კაცი, დიდი და პატარა „ქადა-პურებით“, სასმელით, სანთლებით, ვისაც იმ წლის მიცვალებული ჰყავდა, ბატკნით ან კელაპტრით სასაფლაოზე მიდიოდა. ერთი მრავლის მიცვალებულს გლოვობდა და მრავალი ერთისას. ამდენად, სულთა მოხსენიების დღე საერო სათემო, საზოგადო ხასიათს ღებულობდა. ვაჟაკათა საფლავზე შეკაზმული ცხენები იდგნენ და სატირალს (მიცვალებულის ლოგინს, ტანსაცმელს, იარაღს) დასჩერებოდნენ, ცხენები მიცვალებულთა ნათესავებს ეკავათ და ისინიც თავდახრილები იდგნენ. პოეტის სიტყვით, ამ ძველთაძველ წესს ფშავლები მტკიცედ იცავდნენ.

ხალარჯობის მეორე დღეს ახალი მკვდრის პატრონები თავის სახლში „რიგებს“ აკეთებდნენ, მოკვთებებს პატიუობდნენ. დაცული იყო „რიგის“ წარმართვის სრული ეტიკეტი. ჭირისუფალი ცდილობდა მეტი ხარჯი გაენია, ამით თავის ხალხის თვალში მიცვალებულიცა და თავისი თავიც დაენამუსებია. თუ ჭირისუფალი პურადად ვერ მოიქცეოდა, თემისგან დაიდრახებოდა, ხოლო თუ სულ ვერ შეძლებდა „რიგის დაყენებას“, სოფელში მოკვეთილივით იყო. გარდა აღნიშნულისა, მკვდრის პატრონების მხრივ არის „თავ-მოსაპარსი“ — წირვის შემდეგ ასასრულებელი წესი. პოეტი ჩამოთვლის მთელ ხარჯებს, რაც ჭირისუფალს უჯდება

¹ ვაჟა-ფშაველა, დასახ. ნაშრომი, 225.

² ვაჟა-ფშაველა, ხალარჯობა და რიგები, თხზ., ტ. IX, 93.

მიცვალებულთან დაკავშირებით. ეს საკმაოდ დიდი ხარჯებია, თემის და საერთოდ, საზოგადოების მიერ დაკანონებული, ძველთაგანვე მიმდინარე წეს-ჩვეულებები, რაც მძიმე ტვირთად აწევბოდა ოჯახს. პოეტი არკვევს, თუ ეს ჩვეულება, გადმონაშთი საზოგადოების განვითარების რომელ ეტაპზე ჩაისახა, ამ იდეოლოგიას რა ედო საფუძვლად და ჩვენამდე რა სახით მოაღწია, მის დროს როგორ სწამდათ ეს რიტუალები.

ხევსურებთან დაკავშირებით იმასაც აღნიშნავს, რომ მოსახლეობის ის ნაწილი, რომლებიც „სადღაც მიუწვდომელ კლდეებში, მთის შუა ჩაქვარდნილს ხეობებში“ ცხოვრობდნენ და უკიდურეს გაჭირვებას განიცდიდნენ, უყურადღებოდ იყვნენ მიტოვებული. პოეტის სიტყვით, „ყურადღების მისაქცევი აქ უფრო ის მეტის-მეტე, საზღვარს გადასული ცრუმორწმუნეობები და მამა-პაპის ჩვეულებების აღსრულებებია, რომელნიც აღარიბებენ მათ“.¹

ვაჟა-ფშაველა სხვა პუბლიკაციაშიც აღნიშნავს: „რამდენადაც ხევსურეთის არემარეა მწირი, უფრო მეტად მის მცხოვრებთა ჭკვა-გონებაა. ისე მედიდურად, თავმოძნობით, არა მგონია სადმე საქართველოს კუთხეში დაფარფაშობდეს უმეცრება, ცრუმორწმუნეობა, როგორც ამ სალთა და შავთა კლდეთა შორის. ყველაფერი, ხილული და უხილავი ბუნებაში, ხევსურს ცრუმორწმუნეობის საგნად გაუხდია. ხევსურის ცრუმორწმუნეობას მომეტებულად ამხნევ-ასაზრდოებს და ფრთებს ასხამს მკითხავ-ქადაგების რჩევა-დარიგებანი.“² მგოსანი გამოსავალს სკოლებსა და ხალხში სწავლა-განათლების შეტანაში ხედავდა, მაგრამ მკითხავ-ქადაგები ხალხს ამის უფლებასაც არ აძლევდნენ.

ვაჟა-ფშაველა კიდევ ერთხელ აკეთებს შენიშვნას კოვალევსკის წიგნზე «Закон и обычай на Кавказе». კოვალევსკი გვანვდის ეთნოგრაფიულ მასალას, ოსეთში და საქართველოში გააკეთებენო ჩალის „ჩუჩელას“ და რიგის წირვის დროს სუფრის თავში თავის გვერდით დაისვამენო. ერთი რომელიმე ნათესავთაგანი სხვებზე ორჯერ მეტსა ჭამს და ის მეტი ნაჭამი ვითომ მკედრის სულს შეენიერებო. პოეტი

¹ ვაჟა-ფშაველა, წერილი ხევსურეთიდან. თხზ., ტ. X, თბ., 1964, 13.

² ვაჟა-ფშაველა, ერთი კვირა ხევსურეთში, თხზ., ტ. X, 67.

შენიშვნას აკეთებს, რომ ეს სიცრუეა. „ამბობს რა კოვალევსკი იმას, რომ ზოგი ცხოველები არიან შექმნილნი არიმანისა და სხვანი ორმუზდისა“, ფშავლებსაც ინგუშებში, ჩეჩნებსა და ოსებში ამტანს, რომლებიც მოვალესთან ძაღლს მიიყოლებენ და ეტყვიან თუ არ გამოსწორდი ამ ძაღლს შენს მკვდარს დავაკლავო. პოეტი ფიქრობს, რომ ასეთი რამ შეიძლება მართლაც იყო ფშავში, მაგრამ ახლა ველარ ვხედავთ, თუმცა როდესაც დედაკაცები ლანძღავენ ერთმანეთს, ეტყვიან: „ძაღლს ჩავაკლავ შენს მკვდარსაო“.¹

როგორც ვხედავთ, ვაჟა-ფშაველა კრიტიკულად უდგება უცხოელ მეცნიერთა გამოკვლევებს, აღნიშნავს, რომ მათ, რაგინდ მაღალი კვალიფიკაციისაც არ უნდა იყვნენ, გაუჭირდებათ ქართული ყოფისა და კულტურის ნიუანსებში ჩანვდომა. ამიტომ ჩვენი კუთხე ჩვენვე უნდა შევისწავლოთ. მაგრამ ჩვენი ისტორიკოსებიც, აღნიშნავს მგოსანი, კაბინეტებში ჩაკეტილან და იქ ჩხირკედელაობენ, გარეთ არ გამოდიან და სულ მასალის ნაკლებობას კი უჩივიანო. ამასთან, პოეტს სააშკარაოზე გამოაქვს მავნე გადმონაშთები, რომლებიც მოსახლეობას გონებას უბინდავდა და დიდ ეკონომიურ კაბალაში აგდებდა.

ხატის ყმობის ინსტიტუტი, ხატობასთან დაკავშირებული რიტუალი, მისი წარმართვა, წეს-ჩვეულებები საერთო სათემო ხასიათს ატარებდა. ამიტომაც მიუთითებენ, რომ ძველი ქართული თემი სატაძრო ხასიათის უნდა ყოფილიყო; სასოფლო თემის (სოფლის) ან ხევის (რამდენიმე სოფლის) ერთობას, პირველ ყოვლისა, საერთო სათემო კულტის არსებობა განასახიერებდა, თემობა საკულტო იერს ატარებდა. სპეციალურ ლიტერატურაში, როგორც უკვე გვქონდა აღნიშნული, მითითებულია ქართველ მთიულებში თემის და თემობრიობის დიდ ტრადიციებზე და ჩამოყალიბებულია თეზისი, რომ საქართველოს მთამ გვიანობამდე შემოგვინახა თემი და თემური მმართველობისთვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულებები. XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თემი კვლავ თავისი კანონებით განაგრძობდა ცხოვრებას, თუმცა ძველი დოგმები უკვე განიცდიდნენ რღვევას. ეს პრობლემა

¹ ვაჟა-ფშაველა, შენიშვნები კოვალევსკის წიგნზე, თხზ., ტ.X, 131.

სათანადოდ აისახა ვაჟა-ფშაველას პუბლიკაციებსა და მხატვრულ შემოქმედებაში.

სოფლის, სასოფლო თემის მმართველობის ცენტრი იყო სასოფლო მოედანი „საფიხვნო“. აქ იკრიბებოდნენ სოფლის თავკაცები და საერთო სასოფლო საკითხებს წყვეტდნენ. ბუნებრივია, ამ შეკრებას სიტყვასა და საქმეში ნაცადი პიროვნება წარმართავდა. ვაჟა-ფშაველას ერთ-ერთი პოემის თანახმად,¹ ხევსურეთში ასეთი პიროვნება ყოფილა ალუდა ქეთელაური.

ვინ იყო ალუდა ქეთელაური? სოფლის კითხული, ვაჟას დახასიათებით, კაცი „დოვლათიანი“, რომელიც „საფიხვნოს თავში დაჯდების სიტყვა მაუდის გზიანი“. სიტყვასთან ერთად მარჯვენაც უჭრიდა, თემის წეს-ჩვეულების მიხედვით, „ბევრს ქისტს მააჭრა მარჯვენა, სცადა ფრანგული ფხიანი“.

თემის კანონებით, ხევსური რომ ქისტს, ურჯულოს მოკლავდა, მისთვის მარჯვენა უნდა მოეჭრა და თავის კოშკის ან სახლის კედელზე „ქავის კარზე“ ჩამოეკიდა. ეს იყო საერთო წესი და მის დარღვევას თემი არავის აპატიებდა. მაგრამ თავად ალუდა უპირისპირდება თემს, — მის მიერ მოკლულ ქისტს, მისი ვაჟკაცობით მოხიბლული, „არ აჰყრის იარაღებსა, არ ეხარბება თვალიო“, არც მარჯვენას სჭრის მუცალსა, იტყოდა: „ცოდვა არიო; ვაჟკაცო, ჩემგან მოკლულს, ღმერთმა გაცხონოს მკედარიო, მკლავზევაც გებას მარჯვენა, შენზედ ალალი არიო“. ალუდა მკაცრად გააკიცხეს ამ თვითნებობისთვის: „მაჰკალ, მარჯვენა არ მასჭერ, უკან მისდევდი მა რადა?! ...ალუდას აუგს ეტყოდნენ სიტყვითა შხამიანითა“. ალუდა გაოცებულა, ვერ გაუგია, „რაად სწყრებიან ხევსურნი, რადა ტყვრებიან ჯავრითა?!“ ან რად უნდა სხვისი მარჯვენა, — „ვერ მიხმლობს, არ გამოდგება ფარადა; მთაში წავილო, არ მითიბს, არც მარგებს თივის კავადა“. და კატეგორიულად აცხადებს: „მტერს მოვკლავ, კიდეც არ მოვსჭრი მარჯვენას მაგათ ჯიბრითა“. მაგრამ „წესი არ არის მტრის მოკვლა, თუ ხელ არ მასჭერ დანიითა“. ვაი ეგეთსა სამართალს, მონათლულს ცოდვა-ბრალითა!“ უფრო მეტიც, ალუდა ხატობაზე

¹ ვაჟა-ფშაველა, ალუდა ქეთელაური, თხზ., ტ. III, თბ., 1964, 58.

შავი კურატი ამწყალობებს მუცალის სულს, რამაც უკიდურესად განარისხა ხევისბერი: „ბერდია ჯაგარაშლილი ხალხისკენ იზამს პირსაო. — გაგონილაა, — იძახდა, — ასე აგდება რხულისა: საკლავს თვითონ ჰკლავს ალუდა, მამხსენე ქისტის სულისა“. და, ამ „რჯულის აგდებისთვის“ მოუწოდებს ხალხს: „დაჯარდით, ხევსურთ შვილებო, ყველანი — დიდნი, მცირენი, სამართალი ექნათ, ვუმტვრიოთ ალუდას სახლის დირენი“. თემმა ალუდა მოიკვეთა, უმტვრიეს სახლის დირენი, სათემოდ გამოირეკეს მისი „ცხვარი, ძროხა და ხარები“.

როგორც ვხედავთ, თემი მტკიცედ იცავს თავის კანონებს, რჯელს, რომელიც თაობიდან თაობას მემკვიდრეობით გადმოეცემოდა. ალუდას საქციელი კი, „რჯულის ასე აგდება“, ჩვეულებითი სამართლის ნორმებში არ ჯდება — „მამით არ მოდის ანდერძი, პაპითა-დ, პაპის-პაპითა“. და იგი მას შეენირა კიდეც. მიუხედავად ამისა, ამ პოემაში მაინც ჩანს თემობრიობის ძველი დოგმების რღვევის პროცესი.

ამ პრობლემას, კერძოდ, ხევსურულ ანდრეზს სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა რ.ხარაძემ¹. როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, „პირველყოფილი თემური წყობილების საფუძველზე შექმნილი ოჯახური ურთიერთობებისა, სისხლმესისხლეობისა თუ თემთა დამოკიდებულების საკითხები ხევსურეთში უხუცესთა საბჭოს მიერ წყდება. წერილობითი კანონების უქონლობის გამო, ტრადიციით განმტკიცებულ ჩვეულებას, ამ დროს დიდი მნიშვნელობა ეძლეოდა. ასე იქმნებოდა ის ჩვეულებითი სამართალი, რომლითაც თემური საზოგადოება თავის წევრთა შორის ურთიერთობას აწესრიგებდა“.

XIX საუკუნის ბოლოს ფშავიც და ხევსურეთიც ჯერ კიდევ წარსულით, „გარდმოცემით“ ცხოვრობდა. ხევსურული „ანდრეზი“ ანუ „ანდაზა“ წარმოადგენდა მაგალითის სახით შემონახულ წარსულის გადმოცემას, რომლითაც შემდგომ თაობას უნდა ეხელმძღვანელა. ხალხური სამართლის წარმოების დროს „ბჭეების“ მიერ „ანდრეზი“ უნდა ყოფილიყო გამოყენებული, როგორც ნიმუში. „ხევსურული რჯუ-

¹ რ.ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი — ხალხური სამართლის წყარო, „მომომხილველი“, II.თბ., 1951, 387.

ლი ზოგადად ნორმირებული არ ყოფილა; ის მუდამ ხელმძღვანელობდა წინათ მომხდარი და გადმოცემაში დაცული კონკრეტული შემთხვევით, ე.ი. „ანდრაზით“. რაიმე გადანყვეტილების გამოტანისას თემისთვის ანდრეზი იყო ერთადერთი ყველაზე მტკიცე საბუთი. ბჭეებისაგან დასკვნის მიღების შემდეგ საგანგებოდ ინიშნებოდნენ „ანდრეზის შემნახავი პირები“, რომლებიც ვალდებული იყვნენ მომხდარი ამბავი შთამომავლობისთვის „ანდრეზად“ გადაეცათ.¹ ამიტომაც იყო, რომ თემი, რომელიც მტკიცედ იცავდა თემობრიობის წინაპართაგან ნაანდერძევ ნორმებს, „რჯულის აგდების“ უფლებას არავის მისცემდა, მათ შორის არც ისეთ პიროვნებას, როგორიც ალუდა ქეთელაური იყო. როგორც აღვნიშნეთ, მისი მოქმედება „მამით არ მოდიოდა ანდერძად, პაპით და პაპის-პაპითა“.

მეორე პოემას, XIX საუკუნის ქართული პოეზიის ერთერთ შედეგს — „სტუმარ-მასპინძელი“² — ჩრდილოეთ კავკასიაში, ინგუშეთში გადაყავართ. გავიხსენოთ ერთი სტროფი „ალუდა ქეთელაურიდან“: „შენ რო სხვა მოჰკლა, შენც მოგკელენ, მკვლელს არ შაარჩენს გვარია“³ და შევეუდართ იგი ქისტურს: „ძმის მკვლელის სისხლის სწყურია, კაცი რომ მოდის გზაზედა“. შემდეგ — მოხუცი „დაჰმღერდა გმირობისასა, მამა-პაპათა ცდისასა: როგორ არბევდნენ ფშავ-ხევსურთ, სისხლს არ არჩენდნენ ძმისასა; ყველგან მადლობას სწირავენ მარჯვენას კაის ყმისასა“.⁴

ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთშიც ასე იყო: „თემს რაც სწადიან, მას იზამს თავის თემობის წესითა“.⁵ მაინც რა იყო თემობის წესი? ჩვეულებით სამართალში, მოტანილი ტექსტების მიხედვით — სისხლი სისხლისა წილ, სისხლი მხოლოდ სისხლით მოიბანებოდა. მკვლელი უნდა შესწირონ თავის მკვდარს, „უნდა მტრის საფლავზე დაკლან, როგორაც წესი არია“. აქვე შენიშვნაში ნათქვამია: „სისხლის აღება, მკვლელობისათვის მოკვლა, ყველა მთიელებს აქვთ წესად, მაგრამ საფლავზე დაკვლა და ამგვარად „შენირვა“ მაჰმადიან

¹ რ.ხარაძე, დასახ. ნაშრომი, 387.

² ვაჟა-ფშაველა, სტუმარ-მასპინძელი, თბზ., სრული კრებული, ტ. III, 207.

³ ვაჟა-ფშაველა, ალუდა ქეთელაური, 63.

⁴ ვაჟა-ფშაველა, სტუმარ-მასპინძელი, 211.

⁵ იქვე, 216.

მთიელების ადათია. ქრისტიანი მთიელები ამას ერიდებიან. თუ ვისაც სწირავენ და საფლავზე ჰკლავენ არ შედრკა, მკვდრისთვის „შენირულად“ არ ჩაითვლება¹. ზვიადაურიც არ შეენირა ქისტების მკვდარს, არ გაუხდა მათ მკვდარს მსახურად, რითაც „დაკლულმა დაჰკლა მათ გული და გაუცრუა ქადილი“. ჯოყოლა თავის გამოჩენის მიზნით გამოეყო თანასოფლელებს და მარტო შეებრძოლა ხევსურებს. ბუნებრივია, ის ამ უთანასწორო ბრძოლაში დაიღუპა. თემმა ეს ჯოყოლას მხრივ ღალატად, „თემის პირის გატეხად“ მიიღო, მის ცოლს ზურგი შეაქციეს, სასაფლაო დაუკეტეს და იქ ქმრის დასაფლავების უფლება არ მისცეს. ასეთი მკაცრი და შეუვალია თემის კანონები, თემისადმი დაპირისპირება ერთ-ერთ ყველაზე დიდ დანაშაულად ითვლებოდა და ამის უფლებას არავის მისცემდნენ, მაგრამ მოტანილ პოემებში მაინც ჩანს მისი რღვევის პროცესი.

ჩრდილოკავკასიელ და ქართველ მთიელთა ჩვეულებით-მა სამართალმა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მიიქცია ყურადღება და ეს პრობლემა დღემდე ეთნოგრაფებისა და იურისტების კვლევის სფეროშია მოქცეული. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ეს საკითხი აისახა ფ.ლეონტოვიჩის, ა.კომაროვის, მ.კოვალევსკის, ნ.ხიზანაშვილისა და სხვ. ნაშრომებში, ხევსურულ რჯულს, სისხლმესისხლეობას სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა რ.ხარაძემ, რომელშიც, ავტორის მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, დეტალურადაა აღწერილი „რჯულის კაცების“ ანუ „მებჭეთა“ მიერ წარმოებული სასამართლო პროცესი, დანაშაულის განსაზღვრა, ამასთან დაკავშირებით გამოტანილი სანქციები, მხარეთა ვალდებულებები და სხვა. ფშაურ ჩვეულებით სამართალს ცალკე კრებული მიუძღვნეს ქართველმა იურისტებმა, მაგრამ ამჯერად მასზე არ შევჩერდებით, ჩვენთვის მთავარია ვაჟაფშაველას მიერ მოწოდებული მასალა და მისი ინტერპრეტაცია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხატს მსხვერპლად სისხლიანი საქონელი უნდა შეენიროს, საქონლის სისხლი უნდა დაიქცეს, ეს სისხლი, როგორც აიაზმა, უნდა ესხუროს თასებს და

¹ იქვე, 220.

სახატო ავეჯეულობას, ამ სისხლით უნდა გაინათლოს ხევისბერის ხელ-მხარი და ა.შ. პოეტის განმარტებით, რაკი სისხლს ასეთი ძალა აქვს, უნდა ვიფიქროთ, რომ მთიელთა შორის სისხლის აღების ან „სისხლის ძიების“ ჩვეულებას სამღვთო მნიშვნელობა ჰქონდა, „სამღვთო მოვლენად ჩასათვლელია“. „სისხლის ამღებს ჰგონია — მოვკალი ჩემი ნათესავის მკვლელი და ამით იგი დაუმონე, ყმად გაუხადე ჩემს ნათესავს, რათა მან საიქიოს წყალი უზიდოს მას, ჯღანი (ბანდული, ხუჩა) გაუბანდოს და სხვა, მაგრამ ის კი აღარ აქვს შეგნებული, რომ ამავე დროს საღმთო მოვალეობასაც ასრულებს „სისხლის დაქცევით“. ადამიანი ამ შემთხვევაში ხდება ხატად და მას ზვარაკად, მსხვერპლად ადამიანი ენი-რების... საყურადღებო ამბავია... ფშაური ჩვეულება სის-ხლით განმენდისა ძველ ებრაულ ჩვეულებას მოგვაგონებს“.

ვაჟას განმარტებით, ხევსურების ჩვეულებით სამარ-თალში, „ხევისურის ცხოვრებაში“ არის კიდევ ერთი შესა-ნიშნავი მოვლენა — „კატაზე ფიცი“. როგორც აღვნიშნეთ, კატა უნმინდურ ცხოვლად ითვლებოდა. თუ ერთი მეორეს აბრალებდა ქურდობას ან რაიმე უნამუსობას, მაშინ, როდესაც მეორე მხარე უდანაშაულოა და ვერაფრით დაუმტკიცებია თავისი სიმართლე, მაშინ ეს უკანასკნელი კატას თოკით ჩამოკიდებდა ხეზე და დაიწყებდა სასოფლოდ ფიცს: თუ მე ამისა და ამის „ცხენ მომეპაროს ეს კატაიმც იქნების ჩემის მკვდრისადა, ცოცხლისადა, ჯვარისადა, ტაბლაისადა, სანთლისადა, წყლისადა, წისქვილისადა, მთი-სადა, ბარისადა, თუ არა და, ვინც მე უღიბით დამწვა-დამდაგა, იმასამც მკვდრისად იქნების, ცოცხლისად, ჯვა-რისად, ტაბლაისადა, მთისადა, ბარისადა, ყველამიც ღრიბ-ლაინ (ნაბილწული, შებლალული) იქნებისა...“¹ ხალხს ფიცის და მასთან დაკავშირებით ჩატარებული რიტუალის სჯერო-და, დარწმუნებული იყვნენ, რომ ვაჟკაცი ტყუილზე არ და-იფიცებდა. ამიტომაც იყო, რომ ფშავ-ხევსურთა ჩვეულებით სამართალში ფიცს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

ერთ-ერთ თავის პუბლიკაციაში ვაჟა-ფშაველა აღნიშ-ნავს, რომ მთიელის ყურადღებას არც ერთი საქმე არ იზიდავს ისე, როგორც სისხლის სამართლის საქმე. „აქაური

¹ ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები, თბზ., ტ.IX, 50.

ხალხის შეხედულება სასისხლო საქმეზე ძირეულად განსხვავებულია კანონის შეხედულებიდან და, თუ კანონი სასტიკად უცქერის რომელსაღმე დანაშაულობას, ხალხი კიდეც იმავე დანაშაულობაზე სხვანაირად სჯის, მსუბუქ სასჯელს თხოულობს. ან რასღიზამს, როცა ზოგიერთთა ბოროტმოქმედება, მაგ: ქალის მოტაცება, მოღალატე ცოლის ცხვირის მოჭრა, შურისძიების გამო მოკვლა ხალხის ჩვეულებას შეადგენს და ჩვეულება ხომ, როგორც მოგეხსენებათ, „რჯულზე უმტკიცესი არის“. ჩვენდა სასიამოვნოდ, სასამართლო არ ივინყებს ხალხის ჩვეულებას და რაც კი შეიძლება შეღავათს აძლევს დამნაშავეებს, მსუბუქ სასჯელს აკისრებს მათ.¹

როგორც ვხედავთ, ჩვეულებით სამართალში ჩამოყალიბებული ყველა ნორმა „რჯულზე უფრო უმტკიცესად“ იყო ხალხში გამჯდარი და მათი დაცვა სავალდებულოდ მიაჩნდათ. მაგრამ თემი სიმტკიცეს მხოლოდ ჩვეულებით სამართალში არ ავლენდა, ის საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში ერეოდა.

საკითხი, რომელსაც ჩვეულებით სამართალთან დაკავშირებით შევეხეთ, ეს არის სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები. პოეტის სიტყვით, ხევსურს, გარდა იმისა, რომ უყვარს სტუმარი, მისი შესაფერისი დახვედრაც იცის: სახლში უდგას რამდენიმე ლაჭანი (წნული ჯინი) ჩალით ან თივით დაგებული და ზედ დასახურად დურა-ტყავით. სტუმარს უმასპინძლდება ფაფით ან ხავინით (ერბოში მოდუღებული ფქვილით), ლუდით ან არყით. როდესაც ხევსური სტუმარს სასმელს ასმევს, მის წინ დგას თავშიშველი და ცალ მუხლზე დაჩოქილი, სტუმარს შეაქცევს საუბრით და ცერემონიასაც ეწევა. „სტუმარი ხევსურის სახლში ხელშეუხებელია. სტუმრის მოსისხლე მტერს, მასპინძლის მეზობელიც, თუნდა ძმაც რომ იყოს, არ შეუძლიან სტუმარს ხმა გასცეს; თუ ვინმე გაკადნიერდა, მაშინ თვითონ მასპინძელი გასცემს პასუხს სტუმრის მოდავეს, სისხლის დაქცევასაც არ მოერიდება, ოღონდ სტუმარი შეურაცხყოფისაგან დაიცვას“.²

¹ ვაჟა-ფშაველა, ხმა მთიდან, თხზ., სრული კრებული, ტ. X, თბ., 1964, 45.

² ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები, 48.

ფშაველების დახასიათებბისას პოეტი იმასაც აღნიშნავს, რომ ის „არის გაშლილის, მუდამ სიამაყის და მხიარულების გამომხატველის სახისა, ახოვანი, გულკეთილი, მომთმენი და, როგორც ყველა მთის კაცი, სტუმრის მოყვარე“.¹ შეიძლება ითქვას, რომ პოემა „სტუმარ-მასპინძლით“ ვაჟა-ფშაველამ ძეგლი დაუდგა ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციებს. სტუმარ-მასპინძლობის ყოველი დეტალი, ეტიკეტი თემის მიერ მტკიცედ იყო დაკანონებული და მისი დარღვევის უფლება არავის არ ჰქონდა, დაკანონებულ „საუფლო წესს“ ვერავინ გასტეხდა. შევეხოთ ცალკეულ დეტალებს ამ ეტიკეტიდან: „სტუმრად მოსული უცნობი, სტუმარს პატივს სცემს სხვისასა, ფეხზე ადგომა წესია, წესს ვერ დაარღვევ მთისასა“. მაგრამ სტუმარიც სხვის სახლში „ვერ გაშლის ხათაბალასა“.² ხაზი გავუსვათ წინადადებას: „წესს ვერ დაარღვევ მთისასა“. მიუხედავად ამისა, ქისტებში შურისძიების გრძნობამ გადასძლია სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციებს. მეზობლები სახლში მიუხტნენ ჯოყოლას და მისი მძინარე სტუმარი ზვიადაური შებოჭეს. ქისტების სახლშიც სტუმარი ხელშეუხებელია, მის ინტერესებს თავად მასპინძელი იცავს, სიცოცხლის ფასადაც რომ დაუჯდეს. ამიტომაც შეახსენებს მომხვდურთ: „რას სჩადით? ...რად სტეხთ საუფლო ჩვენს წესსა, თავს ლაფს რად მასხამთ კოკითა? ...დღეს სტუმარია ეგ ჩემი, თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა ...როცა გასცდება ჩემს ოჯახს, იქ მოეპყარით ავადა. ვის გაუყიდავ სტუმარი? ქისტეთს სად თქმულა ამბადა“. ეს შეხლა-შემოხდა ტრაგიკულად დასრულდა — „თემს რაც სწადია მას იზამს თავის თემობის წესითა“.³ აქ მთავარია ის, რომ ჯოყოლაში და საერთოდ მის ოჯახში მტკიცედ არის გამჯდარი სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები. ის ბოლომდე იბრძვის და სისხლსაც კი ღვრის თავისი სტუმრის ინტერესების, თავისი ოჯახის სინწინდის დასაცავად, მიუხედავად იმისა, რომ ზვიადაურს ზღვა სისხლი ემართა ქისტების, მან მოჰკლა მისი მასპინძლის — ჯოყოლას

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, 8.

² ვაჟა-ფშაველა, სტუმარ-მასპინძელი, თბზ., ტ. III, 212.

³ ვაჟა-ფშაველა, სტუმარ-მასპინძელი, თბზ., ტ. III, 215-217.

ძმაც. ყოველივე ამაზე ჯოყოლასათვის უფრო ძლიერი აღმოჩნდა ის ტრადიციები, რაც თაობიდან თაობას ამბად გადმოეცემოდა და რის საფუძველზეც მომავალი თაობა იზრდებოდა, რის საფუძველზეც თავად ჯოყოლაც იყო აღზრდილი. აქ შეიძლება დავინახოთ — თემი უკვე კარგავს მამაპაპისეულ ტრადიციებს, მისი მთლიანობა უკვე დარღვეულია.

საკითხი, რომელიც ვაჟა-ფშაველას ციტირებულ პოემებში აისახა, ეს არის ქართულ-კავკასიური ურთიერთობები, ქართველი მთიელების, ფშავ-ხევსურების და ქისტების სამტრო და სამოყვრო. პოეტმა თვალნათლივ დაგვანახა მთიელი კაცის რაინდული ბუნება. როგორც აღვნიშნეთ, ვაჟამ თემი მისი რღვევის პროცესში აღწერა, იგი მკვეთრად ავლებს ხაზს ძველ და მისდროინდელ თემს შორის. მისი სიტყვით, ძველისძველი ცხოვრება ძალაზე იყო დამყარებული. ერთი თემი მეორეს არბევდა, მხოლოდ იმიტომ, რომ ძალით სჯობდა, ერეოდა. ხევსურებსა და ქისტებს-შორის ურთიერთდაცემა, სისხლ-მესისხლეობა, გადმონაშთის სახით XIX საუკუნეშიც იყო შემორჩენილი, მაგრამ ეს უკვე გზას უთმობდა ურთიერთშორის სტუმარ-მასპინძლობას, ერთმანეთისთვის თავდადებას. ერთმანეთს ხოცავდნენ და ურთიერთვაჟკაცობით იხიბლებოდნენ. კავკასიონის ქედზე განსახლებულ ამ მთიელებს შორის ასეთ ურთიერთობებს შორეულ წარსულში აქვს ფესვები გადგმული, ვაჟამ კი ეს უმაღლეს მხატვრულ დონეზე აიყვანა და XIX საუკუნის ქართული პოეზიის შედეგები შექმნა, ამასთან, დიდი რეალისტური ძალით გადმოსცა მთიელთა ყოფა, მისი ცხოვრების წესი, ეთნოგრაფიული სინამდვილე.

გავიხსენოთ: მომაკვდავი მუცალი თავის თოფს ალუდას გადაუგდებს და მიაძახებს — „ეხლა შენ იყოს, რჯულ-ძაღლო, ხელს არ ჩავარდეს სხვისასა“. მუცალის სურვილია, რომ მისი თოფი ღირსეულმა ვაჟკაცმა ატაროს, ასეთად კი მისი მკვლელი ალუდა მიაჩნია. მაგრამ „ალუდას თოფი არუნდა“, არ აჰყარა იარაღები, არც მაჯა მოსჭრა, ნაბადი დაჰხურა და დაიტირა — „ვაჟკაცო, ჩემგან მოკლულო, ღმერთმა გაცხონოს მკვდარიო... კარგი გყოლია გამდელი, ღმერთმ გიდლეგრძელოს გვარიო!“ შემდეგ კი თავისიანებს შეაგონებს: „ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ, მარტო ჩვენ გვზრდიან დედანი“ და ხატობაზე შავი კურატით ამწყალობებს მუცალს.

„სტუმარ-მასპინძელში“ სანადიროდ გამოსული ზეიადაური და ჯოყოლა, ხევსური და ქისტი, რომლებიც ერთმანეთს არ იცნობდნენ, მეგობრულად ხვდებიან ერთმანეთს, ერთურთს გულის კარს უღებენ, ჯოყოლა ოჯახში პატიუებს ზეიადაურს და თავი მოსწონს კარგი ვაჟკაცის სტუმრობით. ჯოყოლა ასე მიმართავს სტუმარს: „აი, ეს ჩემი ოჯახი, ჩემი ციხე და სახლია; მობრძანდი, როგორც ძმა ძმასთან, ნათლიმამასთან — ნათლია. ცოლს დაუძახა ჯოყოლამ: — გამოიხედე კარშია! — ეტყობა თავმოწონება მასპინძელს საუბარშია“. აქ დატრიალებული ტრაგედიის შემდეგ ჯოყოლა სულიერადაა განადგურებული, მისი სტუმრის ვაჟკაცობით მოხიბლული, მზადაა მისი გულისთვის თავი გასწიროს. ჯოყოლას ცოლი გულით დაიტირებს ხევსურს. ნატრობდა: „ნეტავი ნებას მაძლევდეს დედაკაცობის რჯულიო, რომ ეს ვაცოცხლო, სხვას ყველას გაეფრთხობინო სულიო“. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესოა ერთი დეტალი: ჯოყოლამ ცოლს მოუწონა საქციელი: „იტირე?! მადლლი გიქნია, მე რა გამგე ვარ მაგისა? დიაცს მუდამაც უხდება გლოვა ვაჟკაცის კარგისა“. მოწინააღმდეგის ძალის და ღირსების შეფასება რაინდული სულის ადამიანებს შეუძლიათ და ქისტებმაც აღიარეს, რომ ზეიადაური „კარგი ვაჟკაცი ყოფილა, ყველა ალღახსა ჰფიცავდა, იმიტომ ვეფხვებრ გვებრძოდა, თავის მიწა-წყალს იცავდა“. და, მთიელი კაცის რაინდული სულისკვეთების კიდევ ერთი ბრწყინვალე მაგალითი: „ვაი თქვენ, ქისტის შვილებო, მომდგარნო ჩემს კარს ჯარადა! უიარაღოს აწვალებთ, გული რასა გრძნობს თავადა?“ სანამ ამას კომენტარს გავუკეთებდეთ, მოვიტანთ კიდევ ერთ ამონარიდს დასახელებული პოემიდან:

„სიკვდილსა გლოვა უხდება,
მკვდარ ძმას — ტირილი დისაო,
ტყესა — ხარ-ირმის ნაფრენი,
ზოგ დროს — ყმუილი მგლისაო,
ვაჟკაცსა — ომში სიკვდილი,
ხელში ნატეხი ხმლისაო,
ომს — ლხინი გამარჯვებულთა
და დამარცხება მტრისაო“.¹

¹ ვაჟა-ფშაველა, სტუმარ-მასპინძელი, თბზ., ტ. III, თბ., 1962, 223.

როგორც ვხედავთ, ქისტები და ხევსურები ერთმანეთს არბევდნენ. ამას, ბუნებრივია, მსხვერპლიც მოსდევდა და ერთმანეთს „სისხლს არ არჩენდნენ ძმისასა“. ასეთი ურთიერთობა ბუნებრივია საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარების იმ დონისათვის, რომელზედაც მთიელები იმყოფებოდნენ. ერთმანეთს არბევდნენ, მაგრამ ერთმანეთის ძალისა და ღირსების შეფასებაც კარგად იცოდნენ. მშვიდობიან ვითარებაში შეხვედრის დროს ერთმანეთს ძმურად და მეგობრულად ხვდებოდნენ, ერთმანეთს ოჯახში პატიუბდნენ და თავი მოსწონდათ კარგი ვაჟკაცის სტუმრობით. თუ საჭიროება მოითხოვდა, ერთმანეთის გულისთვის თავსაც სწირავდნენ. რა ალამაზებს ვაჟკაცს? რაინდული შემართება, მტერთან თანაბარ პირობებში პირისპირ შებმა, სამშობლოსათვის თავდადება და ომში სიკვდილი. ამით განაგრძობდა ის სიცოცხლეს, გადადიოდა ფოლკლორში, თქმულებებსა და გადმოცემებში, ამით ედგმებოდა ხატობაზე საკარგყმო თასი, მის მაგალითზე იზრდებოდნენ მომავალი თაობები. ყოველივე ეს ვაჟა-ფშაველამ დიდი სიზუსტით აღწერა და პოეზიის მწვერვალზე აიტანა. ხაზი გავეუსვათ კიდევ ერთ წინადადებას: „ნეტავი ნებას მაძლევდეს დედაკაცობის რჯულიო...“ რჯული მკვეთრად განასხვავებდა ერთმანეთისაგან ქალისა და კაცის საქმეს, მათ ადგილსა და მოვალეობას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და ამის დარღვევაც არავის ეპატიებოდა. გავიხსენოთ როგორ მიმართავს გოგოთური თავის ცოლს: „შენ ვინა გკითხავს, უჯიშოვ, თოფისასა და ხმლისასა? შენ უნდა საჩეჩელს ეჯდე, ან არა, — ჰქსოვდე წინდასა“.¹ თუმცა, ამაზე ქვემოთაც გვექნება საუბარი.

ზემოთ ვახსენეთ ფშავ-ხევსურების და ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელების ქისტების საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარების დონე, ნაწილობრივ შევხებით კიდევ ამ პრობლემას. ეს პრობლემა არაერთ ნაშრომში აისახა, რაც მთელი რიგი მოვალეობებისგან გვათავისუფლებს, თუმცა, მისი ფართო მასშტაბით განხილვა ამჯერად სცილდება ჩვენს მიზნებს. ამიტომ, ძირითადად, შევხებით

¹ ვაჟა-ფშაველა, გოგოთურ და აფშინა, თხზ., ტ. III, 40.

მხოლოდ იმ მასალას, რაც ვაჟა-ფშაველამ მოგვანოდა. მისი დახასიათებით, ხევსურეთი „ღადე-ღუდე, ხრიკო-ხრიოკი, კლდე-ჭიუხიანი ქვეყანაა“, სადაც ეს „ბნკლიანნი ვეფხენი“ XIX საუკუნის პირველი ნახევრის დამლევამდე კმაყოფილებითა და უშფოთველად ბუდობდნენ, შემდეგ კი ეს „ყმანი“ ახალ-ახალმა გარემოებებმა შეაფუცხუნა. თავად ხევსური — მისი ჩაცმულობა, სმა-ჭამა, ცხოვრების ადათები და ჩვეულებები, შეხედულებები ცასა და ქვეყანაზე და საერთოდ, ყოველივე ის, რაც „ხევსურსა“ და მის ცხოვრებას შეადგენს, მხოლოდ იმას გუუბნებათ, რომ „ხევსური ჯერ ისევ, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, ნახევრად ველურია“.¹ იგი ადვილად საცნობი იყო თავისი წითელი ჯვრიანი ჩოხით და გვერდზე ჩამოკიდებული ფარ-ხმალით. სადაც არ უნდა ყოფილიყო ხევსური, ომისა თუ მშვიდობიანობის დროს, იარაღი თან ჰქონდა. მტერთან შეხვედრის შემთხვევაში — თუ სისხლის აღება უნდოდა, მოჰკლავდა, თუ მცირედ იყო მისგან შეურაცხყოფილი, „დაჰკეჭნიდა“, შემდეგ კი ადგილობრივ მედიატორეთა ბჭობით მორიგდებოდნენ.²

ფშაველი დახასიათებულა როგორც მუდამ სიამაყის და მხიარულების გამომხატველი სახის, ახოვანი, გულკეთილი, მომთმენი და სტუმართმოყვარე. აღწერილია მისი თავდაჭერილობა სტუმართან, სიარული, ტანსაცმელი (ქალისა და კაცის), მორთულობა ხატობასა თუ სახლში და ა.შ.³ „ფშაველის ბედი, აღნიშნავს პოეტი, ბატონ-ყმობის უღელს არ გაუხეხია, იმას სხვა ბატონი არცა ჰყოლია, გარდა ღვთისა და ხატისა. მხოლოდ ხატი იყო მისი მბრძანებელი“.⁴ ასევე ითქმის ხევსურებზეც. ამ მსჯელობას პოეტი სხვა პუბლიკაციაში აგრძელებს და აღნიშნავს, რომ ფშაველების ცხოვრება ბარელებისაგან განსხვავებულია იმ მხრივ, რომ ფშაველებმა დღემდე არ იციან, რა არის ბატონ-ყმობა, ისინი მხოლოდ ხატების ყმებად თვლიდნენ თავს. ამ „ბატონებს“, ანუ ხატ-სალოცავებს, „მეფეებისაგან სოფელ-სოფლად საკუთრებად ჰქონდათ ნაბოძები ტყე და სახნავ-სათიბი. ასე, მთელი სოფელი რაღაც თავისებურს, თავადების კრებულს

¹ ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები, თხზ., ტ. IX, 121.

² ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები, თხზ., ტ. IX, 45.

³ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, თხზ., ტ. IX, 8.

⁴ ვაჟა-ფშაველა, ძველი და ახალი ფშაველების პოეზია, თხზ., ტ. IX, 163.

ნაგავდა, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ თავისივე ყმა თითონ სოფელშივე იყო, სხვა ყმები არავინ ჰყავდა იმას მიჩემებული... ამის ნაცვლად ესენი ენეოდნენ მეფის სამსახურს, როგორც ყოველივე თავადაზნაური ლაშქრობა-ომიანობის დროს... ფეოდალური წეს-წყობილებისდანერგვა მთაში ჯერ ზურაბ ერისთავმა მოინადინა მეჩვიდმეტე საუკუნეში, მაგრამ ამ ცდამ იმას ფუჭად ჩაუარა". ასე იყო თუ ისე, განაგრძობს პოეტი, „საქმე იმით დამთავრდა, რომ ფშავ-ხევსურეთში და თუშეთში ფეოდალურმა წეს-წყობილებამ ფეხი ვერ მოიკიდა, შესაფერი ნიადაგი ვერ ჰპოვა. ამიტომ როცა ფშავლების ყოფა-ცხოვრებაზე ვწერთ თუ ვლაპარაკობთ, საბატონო გლეხთა ცხოვრების ვითარებანი თითქმის სრულიად უნდა დავივიწყოთ, — საგანს სხვა თვალთ, სხვა მხრიდან უნდა შევხედოთ. ფშავლები თუმცა თავისუფალნი იყვნენ, მაგრამ ამ თავისუფალს ცხოვრებას თავისი წესწყობილება ჰქონდა და აქვს დღესაც".¹

ზემოთაც გვქონდა აღნიშნული და კვლავ გავუსვათ ხაზი — გ.მელიქიშვილი საუბრობს ქართველ მთიელებში თემისა და თემობრიობის დიდ ტრადიციებზე და დაასკვნის, რომ საქართველოს მთამ გვიანობამდე შემოგვინახა თემი და თემური მმართველობისა და ყოფა-ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი ბევრი წეს-ჩვეულება. ყოველივე ეს სავსებით ეგუება ადრეკლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ სასოფლო თემის სტატუსს და არ მეტყველებს რაიმე გვაროვნული წყობილების არსებობაზე.² ეს დებულება გაზიარებულია და ასახული ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში.³ გ.მელიქიშვილი ავითარებს რა აღნიშნულ დებულებას, აღნიშნავს, რომ მთური ფეოდალიზმის საფეხურზე მდგომ საზოგადოებაში გამოიყოფიან პრივილეგირებული ფენები, მაგრამ ისინი არ გამხდარან სანარმოო საშუალებათა და მწარმოებელთა მესაკუთრენი; ხალხის ექსპლუ-

¹ იქვე, 228-230.

² გ.მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, „მაცნე“ ისტორიის... სერია, 1, 1979, 26.

³ ზ.ანჩაბაძე, აღ.რობაქიძე, კავკასიის მთური ფეოდალიზმის ბუნებისათვის, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, XVIII, თბ., 1973, 115-120; ბ.გამყრელიძე, ხევსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, თბ., 1989, 13 და სხვ.

ატაცია სახელმწიფო და სათემო ინსტიტუტების ფართო გამოყენებით წარმოებდა. მინაზე ჯერ კიდევ არ არსებობდა ფეოდალური საკუთრება და ამ ფაქტს თუ ჰქონდა ადგილი, იურიდიულად მაინც არ იყო ფიქსირებული.¹ ამგვარად, საქართველოს და ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთში საქმე გვაქვს ეკონომიურად და სოციალურად სუსტად დიფერენცირებულ საზოგადოებასთან. მართალია, მთაში გამოიყოფოდნენ სუსტნი და ძლიერნი, მაგრამ მათ შორის განსხვავება არ იყო ღრმა. გარდა ამისა, თემი ეწინააღმდეგებოდა ცალკეულ მეთემეთა აღზევებას, მათ გაბატონკაცებას და სხვათა ჩაგრულებად ქცევას. თემი ყოველმხრივ ცდილობდა მის შიგნით მეთემეთა სოციალური თანაფარდობა არ დარღვეულიყო. მიუხედავად ამისა, საზოგადოება მიდიოდა ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების გზით, მაგრამ მას სრულყოფილი სახე საქართველოსა და ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთის არც ერთ კუთხეში არ მიუღია.²

ვაჟა-ფშაველა ეხება ფშაველების საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებს, ესაა „მინური სახლები და საბძლები“.³ სახლი იყო ფართო, კედლები ჰქონდა ყორის, უკიროდ ნაგები, რომელზედაც დაუთლელი მსხვილი შოლტები (ხეები) იყო დანყობილი. სახლის შუაში ზამთარზაფხულ გაუქრობლად ენთო ცეცხლი. კერა ორპირად იყო გაყოფილი: ერთი საკაცო და მეორე სადედაკაცო, ერთ მხარეს დედაკაცები ისხდნენ, მეორე მხარეს — მამაკაცები. საკაცოში დედაკაცს არ შეეძლო დაჯდომა.⁴ ვაჟას ერთ-ერთ პუბლიკაციაში ვკითხულობთ: „ოჯახში დედაკაცს მიჩემებული აქვს საკუთარი „სადედაკაცო კერა“, იქ ხელსაქმობს. იგი იჩენს „სათავნოს“. ვაჟას განმარტებით, ფშავეში „სათა-

¹ გ.მელიქიშვილი, მახლობელი აღმოსავლეთისა და კავკასიის უძველესი კლასობრივი საზოგადოებების ბუნების საკითხისათვის, ივ.ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976, 165.

² გ.მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა..., 28; ზ.ანჩაბაძე, აღ.რობაქიძე, კავკასიის მთური ფეოდალიზმის ბუნებისათვის, 119; P.Харадзе, А.Робакидзе, «Характер сословных отношений в горной Ингушетии, Кавказский этнографический сборник», II, Тб., 1968, 69; ბ.გამყრელიძე, ხევსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, 28.

³ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, თხზ., ტ.IX, 7.

⁴ იქვე, 11.

ვნო" დედაკაცის საკუთრებაა. მისი ხელით „საოჯახო საქმის გარეშე მონაგარი სარჩოა, სრული, უცილობელი მისი საკუთრება“, რომელსაც მამაკაცი დიაცის ნებადაურთავად ვერ შეეხება, ვერ მოიხმარს.¹

პოეტი ფშავეში ოჯახის ორ ფორმას გამოჰყოფს: „მცირერიცხოვან" ოჯახებს და მრავალრიცხოვან ანუ „გამხნივებულ" ოჯახებს. მისი განმარტებით, დიდი „გამხნივებული" ოჯახები ადრე უფრო მრავლად იყო, ზოგ ოჯახში 40-60 სული ცხოვრობდა. „ძველად რომ ოჯახები დიდი იყო და მთელ გვარს შეიცავდა. ამას დღეს დოლმენები (აკლდამები) ამტკიცებენ — საგვარეულო სამარე, სადაც მთელი ოჯახის წევრები იმარხებოდნენ". აქედანაა ახსნილი „ბოსლობის" წესიც. რადგან ეს საკითხი არ წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს, კომენტარის გარეშე მოვიტანთ მხოლოდ ვაჟას ინტერპრეტაციას: დედაკაცი ოჯახისა და ნათესაობის წინაშე დიდ ვალს კისრულობდა, ის ოჯახის მონა იყო. „იმას ჩანერგილი აქვს ღრმად გულში და თავში, რომ ოჯახი წმინდათა-წმინდაა, კერა წმინდა ტრაპეზია, სადაც შეინირების მსხვერპლი ცოცხალთა სადღეგრძელოდ და მკვდართა მოსახსენებლად. ამიტომ იყო მეთვეურობისა (ბოსლობა) და მშობიარობის დროს ორმოც დღეს სტოვებს ოჯახს, რათა განმენდილი და განბანილი შევიდეს ოჯახში და არ შეიბღალოს მისი სინწინდე".² ყოველი ფშაველი თავის სახლს „ანწინდებდა", წმინდად ინახავდა, იცავდა შებღალვისაგან, ვინაიდან, როგორც „მექობე", ისე „მებოსლე" დედაკაცი უწმინდურად ითვლებოდა.³

ვაჟას აქ მოჰყავს ფაქტობრივი მასალა და პარალელს ავლებს ებრაულ წეს-ჩვეულებასთან, მაგრამ მათი განზოგადებისაგან, „ამგვარ მოვლენათა ახსნისაგან" თავს იკავებს, რადგან მიაჩნია, რომ ის ამ დარგში კომპეტენტური არ არის, ეს მისი „საქმე არ არის, როგორც საეთნოგრაფიო ცნობათა მწერლისა".⁴

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაურის პოეზიის გამოხატულებით, თბ., ტ. IX, 99.

² ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, თბ., ტ. IX, 349.

³ იქვე, 350.

⁴ იქვე, 351.

ფშაველას წარმოდგენით, განაგრძობს პოეტი, ოჯახი არა მარტო იმათი სადგურია, ვინც იქ ცხოვრობს, არამედ მას სხვა პატრონიც ჰყავს — „სახლის ანგელოზი“. ოჯახის უმთავრესი ნაწილი კერაა და „სწორედ ამ კერას უფლობს და განაგებს დედაკაცი, როგორც დიასახლისი: კერა წმინდაა, მადლიანია, რადგან, პირველ ყოვლისა, მასზე ცეცხლი ანთია. გამათბობელი და გამაშრობელი როგორც შინაურის, ისე გარეულისა, ვინც ოჯახს ესტუმრება“. კერაზე ცხვებოდა პურები ოჯახისა და სტუმრისათვის; ხატში მსხვერპლად მისატანი ქადა-პურები; ყოველივე სანოვაგე და მათ შორის ხინკალი მკვდართა მოსაგონებლად, რასაც „მკვდართად სახელის შადება“ ეწოდება. ყოველივე ეს დედაკაცის ვალი იყო. „სანოვაგით გამართულს, შემკულს ხონჩებს, თავით უდგა ჭურჭლით ან სპილენძის თუნგით (რაც უფრო ხშირია) ნყალი, გვერდზე ან მეორე თავით მათრობელა ღვინო ან არაყი, ხოლო სუფრას თავზე დასტრიალებს დედაკაცი ქაფქირით ხელში, რაზედაც ნაცარი და ზედ ნაკვერჩხალი ყრია საკმლით შეზავებული. ამ ქაფქირს ავლებს თავზე სუფრას ნაღმა და თან დასჩურჩულებს: „ხარის ქედის მადლითა, ალალის მუშის მადლითა, იერუსალიმის მადლითა, თქვენამც მოგივათ ჩვენო მკვდრებო, დიდნო და პატარანო, ეს სასმელი, ეს საჭმელი, თქვენთვი გაგვიქშერებავე, თქვენსამც ნებას იქნება, ნურავინ შაგეცილებათ, ნურავინ დაგალონებთ, ვინც თქვენ გენიაზებათ, ის მაინვიოდით, ბაღლი ვინ მოგბაროდესთ ობოლი, უპატრონო და სხვა“.

მოტანილ მასალასთან დაკავშირებით ვაჟა აყალიბებს თეზისს, რომ კერაზე მზადდებოდა ცოცხლების მოსაკითხი წირვების დროს; კერაზევე ღღვებოდა დანის წვერზე დაგებული კოშტი სანთელი და ჩამოიქნებოდა ხატისა და ღვთის წინაშე ასანთებად. კერა იყო ის ადგილი, სადაც ქალი მართლაც მსხვერპლს სწირავდა ღმერთს და ამიტომაც შეარქვეს მას ტრაპეზი.

როგორც ვხედავთ, ვაჟა-ფშაველა ეხება ფშაურ საცხოვრებელ ნაგებობას, როგორც მატერიალური კულტურის ძეგლს; ოჯახს, როგორც გარკვეულ სოციალურ ერთეულს, მის ფორმებს; ოჯახის წმინდა ადგილებს, სადაც გამოიკვეთება კერის კულტი; ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივ მდგომარეობას, მის როლს ოჯახის სულიერ სამყაროში.

განმარტებულია სათავენო, მაგრამ რაში იყენებდა ქალი თავის სათავენოს? ყველაზე დიდ ხარჯს ძღვენის სახით სწევდა ნათლიაზე. ოჯახის წევრებისთვის უნდა მოექსოვა საჩოხე, ახალუხი, ზოგისთვის ჭრელი წინდები, საკაბე, თავმოსახვევი, ნათესავთა და მეზობელთა ქორწილებისთვის საჩუქრები და ა.შ. ქალის ხელთ იყო ბავშვების აღზრდა. ამას ემატება გარეთა სამუშაოებიც. პოეტის სიტყვით, ხშირად ნახავდით დედაკაცს სადმე გვერდოში, ყანის სამკალში, რომელსაც იქვე ხის ტოტებით მოჩრდილული მეძუძური ბავშვიანი აკვანი ჰქონდა ბალოზე მიბმული.¹ პოეტი ამ პრობლემას არაერთ პუბლიკაციაში უბრუნდება და დაბეჯითებით უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ ფშაველი ქალი, როგორც ღირსეული მეუღლე, გვერდში ედგა თავის ქმარს და ვაჟკაცურად ეწეოდა ცხოვრების უღელს: ხვნაში, მკაში, ლენვაში, შეშის მოტანაში — ზურგზე იკიდებდა შეშის ტვირთს და ორი ვერსის სიშორიდან წინდის ქსოვით მოჰქონდა სახლში. ჰქონდა თავისი სადედაკაცო საქმეც — ქმარსა და შვილებს „თავისი ხელით აცმევდა“, ქსოვდა ფარგადებს, წინდებს, ხურჯინებს, ფლასებს, შალებს, თელავდა ნაბდებს; პურის გამოცხოზა, საჭმლის გაკეთება, შინაურების მოვლა დედაკაცის ვალი იყო. ვაჟას სიტყვით, „ფშავლის დედაკაცი არის მაგარი და გაუტეხელი; კლდეებთან და ბუნებასთან ბრძოლის გამო მისი ხასიათი არის ნაწრთობი. ამიტომ სახლში მამაკაცის უყოლობა ისე არ დაანოკებს ოჯახს, როგორც ბარად მოხდება; დედაკაცი თუ დაქვრივდა, თვითონ დადგება გუთნისდელად და თავის მარჯვენით დაარჩენს ობლებს“.²

აღნიშნულთან ერთად საინტერესოა გარეგნულად როგორ გამოიყურებოდა ქალი ოჯახსა და საზოგადოებაში, როგორ იყო დაცული ეტიკეტი. ქალს სახლში ეცვა ჯუბა (შალის კაბა), ფაფანგი (მოკლე ჩოხა) და ტყავი; თავზე ეხურა ჩითის ჩიქილა ანუ ლეჩაქი, გარს შემოკრული შავი ხელსახოცით. ხატობის დროს და ქორწილში კი ისე გამოიყურებოდა, „როგორც გაზაფხულზე ბუნება აყვავდება წითლად და ყვითლად“. ეცვა წითელი კაბა, ყელზე ეკიდა ვერ-

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფშავლები, 351.

² ვაჟა-ფშაველა, ფშავლები, 11.

ცხლის შიბები. ასე მორთულ-მოკაზმული ეჩვენებოდა და გაუთამაშდებოდა თავის წაწალს.¹ აღწერილია, თუ როგორ დალევდა იგი სასმელს, თუ თასს მამაკაცი მიაწოდებდა; როგორ იქცეოდა უცხო მამაკაცთან შეხვედრის დროს, ბარელისაგან განსხვავებით. გასათხოვარი ქალი მორიდებული იყო, გათხოვილი კი უფრო თამამი; თუ გზაზე შემხვედრი ნაცნობი არ იყო, არ მიესალმებოდა.² ფშაველს ეამაყებოდა, რომ ცოლს მოტაცებით შეირთავდა. რძალი მოკრძალებული იყო მამამთილის მიმართ, ახალდაქორწინებულებიც ოჯახში უმძრახად იყვნენ და თუ არავინ ხედავდათ, მხოლოდ მაშინ დაუტკებოდნენ ერთმანეთს. ფშაველი ცოლი და ქმარი ისე დაბერდებოდნენ, რომ ერთმანეთს სახელს არ დაუძახებდნენ, ეს სირცხვილად მიაჩნდათ. შემდეგ ავტორი ეხება მშობიარობის პროცესს და მასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს. აღნიშნულ საკითხებს ვაჟა ხშირად აზოგადებს და მიუთითებს ლებოკის, სპენსერის, ტეილორის ნაშრომებზე.³ ციტირებულ სტატიაში განხილულია დასაფლავების წესები, დატირება, მეზობლების ურთიერთთანადგომა და დახმარების ფორმები; საიქიოს წარმოდგენა, წაწლობა, საჭმელ-სასმელი და სხვ.⁴

როგორც აღვნიშნეთ, XIX საუკუნის ბოლოს, ფშავეში გამოიყოფოდნენ პატარა და დიდი ანუ „გამხვივებული“ ოჯახები. ამიტომ მამულებიც ოჯახებზე არანაკლებად იყო განაწილებული. ოჯახები განცალკევებულად ცხოვრობდნენ. მეურნეობის ძირითადი დარგები იყო მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა. მთის ზოლის შესაბამისად, წამყვანი მნიშვნელობა მესაქონლეობას ეკუთვნოდა. ფშაველი, აღნიშნავს პოეტი, საქონლით — ცხვრითა და ძროხით ცხოვრობდა, ხნავდა იმდენს, რაც მის სახლობას ეყოფოდა. ყველა შრომა განაწილებული იყო, ოჯახში რომ ორი ძმა ყოფილიყო, ერთი ცხვარში — თრიალეთსა და შირაქში მიდიოდა, მეორე კი შინაურობას — თავის და თავის ძმის ცოლ-შვილს უვლიდა. ბოლო ხანებში დაიწყო გარესამუშაოებზე — კახეთსა და კავკავში სიარულიც. იქ ხვეწდნენ ხის

¹ იქვე, 3.

² ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები (ეთნოგრაფიული მასალა), თბ., ტ. IX, 398.

³ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, 10.

⁴ იქვე, 14-30.

ჯამებს, ხონჩებს, ტაბაკებს, ვარცლებს, ყიდდნენ და თავადაც ხმარობდნენ.¹

პოეტს მოჰყავს თავისი სოფლის, ჩარგლის, მაგალითი და აღნიშნავს, რომ ფშავში, საერთოდ, მინა ცოტა იყო, კომლზე საშუალოდ 3-4 დესეტინაზე მეტი არ მოდიოდა, მაგრამ ჩარგალში მიწის ეს ფონდები ოჯახებზე ისე ჰქონდათ განაწილებული, რომ უნუგეშოდ არავინ იყო დატოვებული. ამით იყო გამოწვეული, რომ თიბვა-მკის დროს ფშავში მუშას ვერ იშოვიდით და ვერც ბოგანოს ნახავდით. ჩარგალში მის დროს 100 კომლი ცხოვრობდა და ერთსაც ვერ ნახავდით, რომ 10 სულ მსხვილფეხა საქონელზე ნაკლები ჰყოლოდა, ორჯერ და სამჯერ მეტი კი ძალიან ბევრს ჰყავდა, ჰყავდათ ცხვრის ფარებიც. მთაში საქონელს და ცხვარს იმდენს ინახავდნენ, რამდენის გამოკვებაც შეეძლოთ, დანარჩენებს ბარის რაიონებში — კახეთში მიერეკებოდნენ, სადაც სათავადო და სახაზინო ტყეებს ქირაობდნენ. გარდა იმისა, რომ იქ ცხვარსა და საქონელს აზამთრებდნენ, ნადირობდნენ, ხელოსნობას ეწეოდნენ — ნიჩბებს თლიდნენ, ცხავე-ცხრილებს წნავდნენ, ხის ავეჯეულობას ხეწდნენ და თავის ნახელავს სულადზე ცვლიდნენ. გარდა ამისა, ფშაველი სულადის ნაკლებობას ერბო-ყველისა და მატყლის გასაღებით ინაზღაურებდა.²

ყველა ოჯახს თავის კარზე ჰქონდა სახნავი მიწა „კარის პირი“. მამულების გაყოფის დროს ეს ნაკვეთი წილუყრელად რჩებოდა მესაკუთრეს — იმ ოჯახს, რომლის „კარის პირადაც“ ითვლებოდა. ასე წილუყრელად გადადიოდა ეს ნაკვეთი მემკვიდრეობით, თაობიდან თაობაზე მანამ, სანამ ამ ადგილზე ოჯახი ცხოვრობდა. გათხოვილი ქალი მამისეული უძრავი ქონების მემკვიდრედ არ ითვლებოდა, მამისეულ კერაზე გაუთხოვრად დარჩენილ ქალს კი მამისეული მამულებიდან ნახევარი წილი ეძლეოდა. ყველა სოფელს ჰქონდა თავისი სახნავ-სათიბი, ტყე და საძოვარი. ამ მამულებს და სახნავ-სათიბებს ოჯახები იმის მიხედვით

¹ იქვე, 11.

² ვაჟა-ფშაველა, ცოტა რამ გლეხთა ყოფა-ცხოვრებაზე ფშავში, თხზ., ტ. IX, 231.

ინანილებდნენ, თუ ოჯახში რამდენი სული ცხოვრობდა, საძოვარი კი საერთო ჰქონდათ. ყველა ოჯახს ჰქონდა უფლება „ახო“ გაეკაფა. „ახოს“ გამკეთებელს და გამომღებელს ნება ჰქონდა უცნობლად ესარგებლნა თავისი ნალვანით ათი წელი, ხოლო შემდეგ ათი წლისა „ახო“ ხდებოდა საერთო სათემო საკუთრებად და ათი წლის შემდეგ იგი გადადიოდა გამრავლებული ოჯახის ხელში“. გარდა აღნიშნულისა, ძნელად მისადგომ ადგილებში, მცირე ოდენობით, მაგრამ მაინც, იყო ე.წ. „საონავრო“ (ონა) მამულები — სახნავეები და სათიბები, რომელთა ათვისებაც დასწრებაზე იყო.¹

ვაჟა-ფშაველა ეხება ხევსურულ ოჯახს, ხევსურების ყოფა-ცხოვრებას, აღნიშნავს, რომ ხევსურები ფშაველებთან შედარებით ღარიბულად ცხოვრობდნენ, მაგრამ ეს მათი სიზარმაცით კი არ იყო გამოწვეული, არამედ იმით, რომ „ხევსურეთი ხმელი, ხრიოკი ადგილია და მოსავალს ხელს ვერ უწყობს: დათესილი ქერი ჯერ ჯეჯილობაშივე ჩაირეცხება ღვარებისაგან და, თუნდაც მოვიდეს, სეტყვას მაინც ვერ გაეხვენება, ვერ გადაურჩება“.² თუ ოჯახს ორი-სამი ძროხა და ოცი თხა-ცხვარი მოეპოვებოდა, მდიდრად ითვლებოდა. ფარის პატრონებს აქ ვერ შეხვდებოდით. ამ მდგომარეობამ ხევსურს ქონების ზომიერად ხარჯვა ასწავლა, იგი მუდამ ერიდებოდა უზომო ხარჯს. მას შემოდგომაზევე ჰქონდა გამოანგარიშებული, რამდენი თივა და ჩალა უნდოდა თითოეულ ძროხას, რამდენი პური და საზრდო დასჭირდებოდა მის სახლობას. ხევსური ხშირად პურის ყიდვას ვერ აუდიოდა, ერწო-თიანეთიდან და კავკასიდან ზურგით მოჰქონდათ „ჯერი“ — საზრდო ჯალაბობისთვის; მხარზე ცელგადებულნი ჯგუფ-ჯგუფად დადიოდნენ კახეთში სათიბად; კალოობის დროს ბარში მიჰქონდათ არყის ცოცხები პურზე გასაცვლელად; ქართლსა და კახეთში წნავდნენ ჯამბარებს და ა.შ. მოკლედ, ხევსური, ქალი თუ კაცი, ჯან-ლონეს არ იზოგავდა საზრდოს მოსაპოვებლად,³ მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ბუნება ხელს არ უწყობს მეურნეობის გაფართოებას.

¹ იქვე, 230-

² ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები, 46.

³ იქვე, 46.

პოეტი ეხება ხევსურულ ქორწილს, ნიშნობას, საქორწინო წეს-ჩვეულებებს, ქორწილის წარმართვის წესს; ბავშვის აღზრდას, სარწმუნოებას, ხატობას, დასაფლავების რიტუალს, ნაწლობას და სხვა.¹

ვაჟა-ფშაველა თავის პუბლიცისტურ წერილებში, ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში, მხატვრულ შემოქმედებაში შეეხო ფშავ-ხევსურეთის ყოფისა და კულტურის თითქმის ყველა ძირითად პრობლემას, რომლებიც ეთნოგრაფთა კვლევის საგანს წარმოადგენს, მოგვცა სრული სურათი იმ კუთხეებისა, რომელთაც ის ძალიან კარგად იცნობდა. მან დაგვიტოვა უნიკალური მასალა, რომელთა მოძიება დღეს შეუძლებელი იქნებოდა, შეეცადა ამ მასალისთვის მიეცა თავისი განმარტებები. ვაჟა კარგად იცნობდა იმ დროისათვის ცნობილ მეცნიერებს, ეთნოგრაფიის სფეროში მიმდინარე პროცესებს. მათ ნაშრომებს კრიტიკულად უდგებოდა, როდესაც საკითხი ეხებოდა ქართული ყოფისა და კულტურისათვის დამახასიათებელ ელემენტებს. თუმცა თავი ეთნოგრაფად არ მიაჩნდა და ამ ელემენტებს, თავისი ეთნოგრაფიული მასალის განზოგადებას, სათანადო სპეციალისტებს ანდობდა.

¹ იქვე, 48-51, 88.

აკაკი წერეთელი და ქართული ეთნოგრაფია

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ მოღვაწეთა შორის, რომელთაც თავიანთ მხატვრულ შემოქმედებასა და პუბლიცისტურ წერილებში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმეს ხალხურ შემოქმედებას, ტრადიციული ყოფისა და კულტურის საკითხებს, თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს დიდ მგოსანს, საისტორიო მეცნიერების მსახურსა და მსაჯულს, ქართული ეთნოგრაფიის მცოდნეს და დამფასებელს, თავისივე სიცოცხლეში „საქართველოს უგვირგვინო მეფედ“ წოდებულს — აკაკი წერეთელს.

აკაკი წერეთელი სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოდის 60-იანი წლების დასაწყისში. ეს ის პერიოდია, როდესაც რუსეთსა და საქართველოში ძირეული გარდატეხა ხდება საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიაში. რუსეთში რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების საფუძველზე ხდება პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანების გაერთიანება, რომელთაც იძულებულჰყვეს მოწინააღმდეგე ბანაკი, გადაესინჯა თავისი პოლიტიკა. გლეხთა აჯანყებებითა და რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების ქადაგებით შეშინებულმა მეფის მთავრობამ გადაწყვიტა ბატონყმური ურთიერთობის ზემოდან გაუქმება.¹ აკაკი წერეთელი ასე აგვიწერს ამ მოვლენას: „ყირიმის ომმა თვალი გამოახელინა რუსეთს. პეტრე დიდისგან გამოჭრილი სარკმელი მაშინ აიხადა, და, როგორც იქნა, ძალაუნებურად შემოაშუქა განათლებამ ბნელეთში. სწორედ იმ დროს გამოვიდა სარატოველი სემინარიელი ჩერნიშევსკი, ჩაუდგა სათავეში ჟურნალ „სოვრემენიკს“ და დობროლუბოვთან, ანტონოვიჩთან, ნეკრასოვთან და სხვებთან ერთად დასცა რუსეთს ყიჟინა. ამოძრავდა რუსეთი. მისი ხელახალი დამონება შეუძლებელი იყო. დააგდო ძველი გზა, დაადგა ახალს და რასაკვირველია, როგორც ყველაფერს ახალს, იმასაც ზოგი რამ შეცდომა მოჰ-

¹ დ.გამეზარდაშვილი, ნარკვევები ქართული რეალიზმის ისტორიიდან, II, თბ., 1957, 245.

ყვა. ტყუილად კი არ არის ნათქვამი: „ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრეფიაო“. რალაი-კი ზურგი უჩვენა ახლად გამოღვიძებულმა ძველს, ყველაფერს თვალი აარიდა, აღარც კარგი და სასარგებლო რამ სწამდა ძველთაგანი, ყველაფერი ბოროტად ეჩვენებოდა და წინ მიმავალი კი ყველაფერი გაურჩევლად კარგი ეგონა. და მაშინ გაჩნდა, ტურგენევისაგან აღნიშნული ნილილისტობაც. ეს ნილილისტობა ბევრ რამეს ჰგმოვდა წარსულში, გაბედვით ებრძოდა და უშიშრად სდებდა თავს, მაგრამ გადააჭარბა... ჩვენ ყოველთვის, საუკუნის განმავლობაში, რუსეთის ნასუფრალთ ვიკვებებოდით და, რალა თქმა უნდა, რომ მაშინაც რუსეთის მიმართულება, დრო და ჟამის მიუხედავად, მისი ნილილისტობით ჩვენშიც გადმოდიოდა... გადაჭარბება გვიყვარს და რუსობანობამაც მისი ნილილისტობით მაშინ ძალიან მოიკიდა ჩვენში ფეხი“. ბუნებრივია, აკაკი წერეთელი ყოველივე ამას ითვალისწინებდა თავის მოღვაწეობაში. „სტუდენტების რიცხვში მეც ვიყავი, განაგრძობს აკაკი, ჩემ ხანგრძლივ ცხოვრებაში საპირადო კერძოსა და წვრილმანებში უხასიათობა გამოვიჩინე, მაგრამ დიდისა და საზოგადოებრიობისათვის კი ჩემს დღეში არ მიღალატებია“. ეს ამონარიდი აკაკი წერეთლის შემოქმედებიდან ყურადღებას იქცევს პოეტის მრწამსის, მისი შემოქმედების მიმართულების გაგებისათვის.¹

XIX საუკუნის 50-იან წლებში საქართველოში მოდის ახალი თაობა, საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოდის „თერგ-დალეულების“ პლეადა, რომელთაც განათლება რუსეთში მიიღეს, მოწინავე დემოკრატიულ იდეებს ეზიარნენ, ღრმად შეისწავლეს და მიზნად დაისახეს ეს ცოდნა თავიანთი სამშობლოს საკეთილდღეოდ გამოეყენებინათ. აკაკი წერეთელიც, როგორც 60-იანი წლების ტიპიური წარმომადგენელი, მტკიცე მიზანმისწრაფებით დაბრუნდა სამშობლოში და შედგა ფეხი ხალხის სამსახურის დიდ გზაზე.² საქართველოს ისტორიულ განვითარებაში, ქართველი ხალხის საზოგადოებრივი აზრის განვითარებაში უდიდესი მნიშვნელობის პერიოდი იწყება. „ამ დროიდან მოყოლებული ქართველი

¹ მ. ზანდუკელი, ახალი ქართული ლიტერატურა, ტ. II, თბ., 1964, 366.

² გაბზიანიძე, აკაკი წერეთელი, ბიოგრაფიული ნარკვევი, თბ., სრული კრებული, ტ. I, თბ., 1950, 23.

მწერლობა ფართო საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოდის მაღალი ეროვნული იდეებით და ღრმა სოციალური მოტივებით. ნაციონალურ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა არის ძირითადი და განმსაზღვრელი იმდროინდელი ყველა მოწინავე მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის საქმიანობისა. ამ დიდი მოძრაობის სათავეში დგანან და მას მიმართულებას აძლევენ ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი. ეს ორი მწერალი არის ამ მოძრაობის აღიარებული მეთაური, მისი იდეური ხელმძღვანელი და უმთავრესი პრაქტიკული მოღვაწე".¹ გ.აბზიანიძეც აღნიშნავს, რომ 60-იანი წლების ახალი რადიკალურ-დემოკრატიული იდეების პირველი მებაირახტრეები საქართველოში იყვნენ ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ნიკო ნიკოლაძე, გიორგი წერეთელი, კირილე ლორთქიფანიძე და სხვები. თერგდალეულების ბრწყინვალე პლეადამ, როგორც მოწინავე იდეებით შეიარაღებულმა პოლიტიკურმა მოღვაწეებმა, განახლება შეიტანეს არა მხოლოდ ლიტერატურაში, არამედ თავისი კვალი დააჩნეს ქართველი ხალხის სულიერი ცხოვრების ყველა სფეროს, ახალი გზით წარმართეს საზოგადოებრივ-კულტურული ცხოვრება.² მთელი მათი მოღვაწეობა, პირველ ყოვლისა, ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობასთან იყო დაკავშირებული. აკაკი წერეთელმა, აღნიშნავს ლ.ასათიანი, წარუშლელი კვალი დააჩნია XIX საუკუნის საზოგადოებრივ მოძრაობის ყველა სფეროს, უდიდესი წვლილი შეიტანა ჩვენი ხალხის სოციალური და ეროვნული განვითარების, საზოგადოებრივი თვითშეგნების გაღვიძებისა და კულტურული აღორძინების საქმეში. ჩვენი პოლიტიკური, საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრებიდან არ დარჩენილა არც ერთი მოვლენა, რომ მას პასუხი არ გაეცეს. ის ორგანულად იყო დაკავშირებული ჩვენი ხალხის ცხოვრებასთან, მის წარსულთან და აწმყოსთან, ადრე-ჩვევებთან და ხასიათებთან. ამან საშუალება მისცა მჭიდროდ მისულიყო ხალხთან, მათ გულებთან, ტკივილებთან და მისწრაფებებთან.³

¹ ა.მახარაძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1957, 287.

² გ.აბზიანიძე, აკაკი წერეთელი, ბიოგრაფიული ნარკვევი, 25.

³ ლ.ასათიანი, რჩეული ნაწერები, თბ., 1958, 283.

70-იანი წლების დამდეგს აკაკი წერეთელი ქუთაისშია. ამავე დროს (1868-1870 წლებში) ქუთაისში მომრიგებელ მოსამართლედ მუშაობდა რაფიელ ერისთავი და აკაკი მასთან ერთად აარსებს დრამატულ წრეს. ორივე მათგანს კარგად ესმოდა სახიობა-თეატრის ადგილი და მისიის უდიდესი მნიშვნელობა ეროვნული ცნობიერების გამოვლიცებისა და მისი გაღრმავების საქმეში. აკაკის აზრით, თეატრს შეეძლო ეწინააღმდეგა, დაეყენებია საზოგადოება სანალმართო გზაზე. „სცენა დიდი საღმრთო ამბიონია, წერს აკაკი ერთ-ერთ თავის პუბლიკაციაში, ...მართალია, სცენას ეჭირება ჩვენგან ხელის შეწყობა, მაგრამ უფრო-კი ჩვენ გვეჭირება, რომ სცენამ შეგვიწყოს პირიქით ხელი: უნდა გატეხილი გული გაგვიმთელოს, გაგვამხნეოს, ჩვენი ცხოვრების ავ-კარგი გაგვაცნოს, ბოროტი შეგვაძულოს და კეთილი შეგვაყვაროს. ეს შესაძლებელია, თუ ჩვენს გრძნობა-გონებასთან ექნება საქმე და მშობლიურ ნიადაგს ფეხ-ქვეშ არ გამოიცლის“.

70-იან წლებში აკაკი თბილისში არსებული გაზეთ „დროების“ მუდმივი თანამშრომელია, სადაც იბეჭდება მისი „ცხელ-ცხელი ამბები“. ამავე პერიოდში თბილისში ფეხს იკიდებს ლიტერატურული საღამოების ტრადიცია, რომლის სათავეშიც დგანან ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი. 80-იან წლებში აკაკი წერეთელი უშუალოდ მონაწილეობს მთელ რიგ კულტურულ-საგანმანათლებლო ორგანიზაციების ჩამოყალიბებაში. ი.ჭავჭავაძის, ა.წერეთლის, ი.გოგებაშვილის, გრ.ორბელიანის, დ.ყიფიანის და სხვათა თაოსნობით არსდება ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება, რომელმაც განსაკუთრებული კვალი დასტოვა ქართული კულტურის ისტორიაში. ეს საზოგადოება ხსნიდა ქართულ სკოლებს, ბიბლიოთეკებს, წიგნთსაცავებს, ბეჭდავდა წიგნებს და ა.შ.¹

1895 წლის ოქტომბერში, აკაკი წერეთლის ინიციატივით, ქართველმა ხალხმა რაფიელ ერისთავის სამწერლო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის 50 წლის იუბილზე გადაიხადა,

¹ ა.წერეთელი, სათეატრო შენიშვნები, თხზ. სრული კრებული, ტ.XIV, თბ., 1958, 184.

² ა.მახარაძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 246-248.

რომელმაც ეროვნული დღესასწაულის ხასიათი მიიღო. თუ როგორ აფასებდა აკაკი წერეთელი რაფიელ ერისთავს, მის სამწერლო და საზოგადოებრივ მოღვაწეობას, განსწავლულობას და პატრიოტიზმს, კარგად ჩანს მის ერთ-ერთ წერილში: „ერთი მწერლის მეტი არ გვეგულება, რომ თავის სამშობლო ქვეყანა იცოდეს იმ გვარის ცოდნით, როგორც ზემოთ ვთქვი, და გაჯავრებულად არ წერდეს: ეს მწერალი არის თ. რაფიელ ერისთავი და საჭიროა, რომ მის ნაწერებს ყურადღება მიექცეს“.¹ ფიქრობთ, ეს მცირე ამონარიდი კომენტარს აღარ საჭიროებს.

აკაკი წერეთელმა რუსეთიდან დაბრუნებისთანავე ყურადღება მიაქცია საქართველოს ბუნებრივ სიმდიდრეებს, 70-იან წლებში ქართული პრესის ფურცლებზე. აყენებს საკითხს ამ სიმდიდრეთა გამოყენების შესახებ. „არცერთი ქვეყანა ისე მდიდარი არ არის მადნეულობით, წერდა აკაკი ერთ-ერთ თავის წერილში, როგორც ჩვენი: აქ არა თუ ქვანახშირი, სპილენძი, რკინა, ქვა-გუნდა, ნავთი, ტყვია, მარმარილო და ამგვარი, უფრო ძვირფასი მადნეულებიც დიდძალი არის“.² ეს არის აკაკი წერეთლის მრავალმხრივი საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ერთ-ერთი მხარე. იგი იბრძვის იმისთვის, რომ ეს ბუნებრივი სიმდიდრე უცხოელებს არ ჩაუვარდეთ ხელში. „ჩვენ უნდა ამაზედ თვალი გვეჭიროს, განაგრძობს პოეტი, და ვეცადოთ ხელიდან არ გავუშვათ. ეს ჩვენს ქვეყანას კეთილდღეობას მოჰმატებს, თუ ჩვენ გვექნება და თუ ხელიდან გავუშვით დაგვლუპავს. მე რომ შეძლება მქონდეს, ამაებს არცერთს ხელიდან არ გავუშვებდი, ჩავყრიდი შიგ ფულს (როგორც ჩვენში ამბობენ) და მეცოდინება, რომ ჩემი ერთი მანეთი ათასს მოიტანდა; არც არას მე ნავაგებდი და არც ქვეყანას დაუკარგავდი მის სიმდიდრესა და სახსარს... ძალიან ადვილათ შესაძლებელია, რომ ჩვენშიდაც შედგეს მისთანა კომპანია, რომელმაც ეგ მადნეულობა ხელიდან არ გაუშვას“.³

¹ ა.წერეთელი, მცირე რამ შენიშვნები, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. XI, თბ., 1960, 439.

² ა.წერეთელი, ქვა-გუნდის ამბავი (წერილი რედაქტორთან), თხზულებათა სრული კრებული, ტ. XI, თბ., 1960, 475.

³ ა.წერეთელი, ქვა-გუნდის ამბავი, 476.

ესაა აკაკის განსჯა, ნუხილი და ზრუნვა სამშობლოს მომავალზე, მის ეკონომიკურ აღმავლობაზე. ამ აღმავლობას კი იგი ადგილობრივი ბუნებრივი რესურსების ათვისებასა და მრეწველობის განვითარებაში ხედავს. პოეტის მართებული შენიშვნით, ეს რესურსები ჩვენ უნდა გვეწარმოებია, სხვამ არ უნდა ჩაიგდოს ხელში, თორემ დავიღუპებით. „რაც შეეხება იმას, რომ შავი ქვა აბიხამ გამოაჩინაო,¹ განმარტავს აკაკი, აბიხას ოდესმე გაკვრით მოუხსენიებია, რომ იმერეთში მაგნეზი არისო“, მაგრამ მის მიერ გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული ბროშურა ყველასათვის უცნობი იყო. გარდა ამისა, მაგნეზი სხვა მინერალებთან ერთადაა მოხსენებული „და მათ ვინაობასა და სარგებლიანობაზე არაფერს ამბობს“. ამას განა გამოჩენა ჰქვია? კითხულობს აკაკი, რა ვუყოთ, რომ აბიხას სცოდნია? ეს ხომ ჩვენმა ხალხმაც იცოდა. „რომაელებისა და ბერძნების მწერლები ქრისტეს წინადაც კი უჩვენებენ კოლხიდაში, ალბანიაში და იბერიაში, ე.ი. ჩვენ ქვეყანაში, სხვა-და-სხვა მადნეულობას, მაგრამ დღემდისაც ისევ იქვე არიან ის ლითონები და ზედაც არავინ უყურებს“.²

საქართველოს ბუნებრივ რესურსებზე, ხალხისა და ქვეყნის კეთილდღეობაზე ზრუნვა „ბუნებრივია“ დიდ მამულიშვილურ საზრუნავს წარმოადგენდა, მაგრამ ის, რაც აკაკის, როგორც პოეტს, მწერალს, შემოქმედს, საზოგადო მოღვაწეს ყველაზე მეტად აინტერესებდა, ხალხური შემოქმედება იყო. პოეტი მას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა, როგორც წარსულის შესწავლის დაუშრეტელ წყაროს. მას გამიზნული ჰქონდა ამხანაგობის მონაგები თანხებით შეეწყო ხელი ქართული ფოლკლორული საქმიანობისათვის, ორგანიზება გაეკეთებია ფოლკლორული მასალის შეკრებისათვის, შეეძინა სტამბა ქართული წიგნების და ჟურნალ-გაზეთების საბეჭდავად.³

¹ ა.ნერეთელი აქ გულისხმობს ცნობილ გერმანელ გეოლოგს, კავკასიის მკვლევარს ვილჰელმ აბიხს (1806-1886 წწ.), რომლის გამოკვლევებმა (იხ. მისი *Geologische Beobachtungen auf Reisen in den Gebirgslandern zwischen Kur und Araxes, Tiflis, 1867*) დიდად შეუნყო ხელი სამთო საქმის განვითარებას კავკასიაში.

² ა.ნერეთელი, შავი-ქვის ამბავი, 83.

³ გაბზიანიძე, აკაკი ნერეთელი, ბიოგრაფიული ნარკვევი, 40.

საინტერესოა ამაზე თავად აკაკის მოვუსმინოთ. მისი სიტყვით, იმ მიზნებიდან და მიზეზებიდან, რომელზე ფიქრი და დარდი მძიმე ტვირთად მიჰყვებოდა საფლავში, არის „ხალხური ლექსები, შაირები, ზღაპრები, თქმულობა, ლეგენდები, იგავ-არაკები და სხვანი, რაც კი შეადგენს ზეპირსიტყვიერებას, საზოგადოდ, ყოველი ხალხისათვის ძვირფასი განძია, როგორც მტკიცე საძირკველი მისი ისტორიისა და უტყუარი სარკე მისი წარსული ცხოვრებისა“. პოეტს ხალხური ზეპირსიტყვიერების შეკრება და გამომზეურება სასწრაფო, გადაუდებელ საქმედ მიაჩნია, რადგან ზეპირსიტყვიერება მივიწყებას ეძლევა და რაც გვაქვს შემორჩენილი, ათი წლის შემდეგ შეიძლება მისი ხსენებაც კი აღარ იყოს.

ამავე დროს, ქართულ ხალხურ შემოქმედებას პოეტი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა, მიაჩნდა, რომ ის ყველა ხალხის შემოქმედებისგან გამორჩეულია, მას, კერძო მნიშვნელობის გარდა, მსოფლიო ხასიათიც აქვს. ამ შეფასებას თავისი საფუძველიც აქვს მონახული: საქართველო უძველესი დროიდან მოყოლებული, „იყო ხიდად და გზად იმ დიდი მოძრაობის დროს, როდესაც სხვადასხვა ერი აზიიდან ევროპაში გადადიოდა. მაშასადამე, ჩვენი ქვეყანა უძველესი დროიდანვე ბევრის მომსწრეა, მნახველი და მონმე“. და, ბუნებრივია, ყოველივე ეს ხალხურ შემოქმედებაში აისახება, „ხალხს რაც უნახავს, ან გაუგონია, უყურადღებოდ არ დაუგდია, ყოველივე შეუსწავლია და სამვილიშვილოდ გადმოუტცია“.²

მართალია, ზოგიერთები შეუდგნენ ხალხური შემოქმედების შეგროვებას, მაგრამ, პოეტის აზრით, ამას პროფესიული დონე სჭირდება, „გაკვრა-გამოკვრით, გზა-გზა შემთხვევით შეგროვილი მასალა ზეპირ-სიტყვიერებისა საქმეს თუ ავენებს, თორემ არას არგებს“. მარგანეცის საქმე რომ ისე წარმართულიყო, როგორც ეს პოეტს ჰქონდა გააზრებული, ფიქრობდა მონაგები თანხიდან შეედგინა საჭირო რაოდენობის სახსრებით, აღნიშნული საქმის პროფესიულ დონეზე დასაყენებლად. „ჩვენში ბევრი ყმანვილ-კაცთაგანია

¹ ა.ნერეთელი, ზეპირსიტყვიერების გამო, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. XIII, თბ., 1968, 254.

² იქვე, 255.

ნასწავლი და მომზადებული, რომელთაც სულითა და გულით ჰსურს ჩვენი ქვეყნის სამსახური; მაგრამ რომ დღიური საზრდო იშოვონ, ლუკმა-პურისათვის, ვინ იცის სად არ არიან გადაკარგული? იმათ რომ შრომისათვის სასყიდელი დაენიშნოსთ, ისინი დიდი სიამოვნებით იკისრებენ ამ განძის, ესე იგი ზეპირ-სიტყვიერების შეგროვებას, სიხარულით მოედებიან ჩვენი ქვეყნის მთა-და-ბარს და რამოდენიმე წლის განმავლობაში ჩვენც ხელში გვექნებოდა ყოველგვარი მასალა ამ საშვილიშვილო განძისა“.¹

ეს იყო აკაკის სისხლ-ხორცეული საქმე და ამიტომაც იხსენიებს მას თავის ანდერძში: მისი მამულებიდან სამოსახლო ადგილს შენობებით და კარის ეკლესიით უტოვებდა ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას, რომ იქ გაეხსნათ მისი სახელობის დედათა სკოლა; ვენახსა და მამულების გარკვეულ ნაწილს კი უტოვებდა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებას ზეპირსიტყვიერების შესაკრებად და განოსაცემად. ამავე საზოგადოებას ეძლეოდა მისი ნაშრომების გამოცემის უფლება.²

აკაკი წერეთელმა ქართული ფოლკლორის პოპულარიზაციის მიზნით, დიდი შრომისა და ენერგიის ფასად შეძლო დაეარსებია სპეციალური ყოველთვიური ორგანო „კრებული“, რომელმაც სამ წელს (1897-1900) იარსება. „კრებულის“ თითქმის ყველა ნომერში იბეჭდებოდა ხალხური ლექსები, ზღაპრები, ანდაზა, ლეგენდა და წერილები ხალხური შემოქმედების შესახებ. აქვე დაიბეჭდა აკაკის ნაწარმოებების დიდი ნაწილი. „აკაკის კრებულს“ ხალხური, დემოკრატიული ხასიათი ჰქონდა, პოეტი თავად აცხადებდა, რომ ეს ორგანო მშრომელ ხალხს ემსახურებოდა და ამიტომ მას უმეტესად მშრომელი ხალხი კითხულობდა.³

აკაკი, ერთი მხრივ, გამოდიოდა რა მოწოდებებით ხელი მოეკიდათ ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების შეკრებისათვის, ცდილობდა ამ საქმეში ჩაერთო განათლებული,

¹ ა.წერეთელი, ქვა-გუნდის ამბავი, 22.

² ა.წერეთელი, აკაკის ანდერძი 1912 წლის 7 ნომბერს, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XIV, თბ., 1961, 589.

³ მ.ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, 234; ა.მახარაძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 261; გ.აბზიანიძე, აკაკი წერეთელი, ბიოგრაფიული ნარკვევი, I, 41, 47.

მაღალი კვალიფიკაციის მქონე ახალგაზრდობა; რჩევას აძლევდა ახალგაზრდა მკვლევრებს, თუ როგორ ემუშავათ, როგორ შეეკრიბათ მასალა, რისთვის მიექციათ ყურადღება. მასალა უნდა ჩაენერათ უაღრესად ზუსტად, როგორც გაიგონებდნენ, ე.ი. ფონოგრაფიულად, მასალაში არავითარ შემთხვევაში არ უნდა ჩაემატიებიათ საკუთარი ფანტაზია, ყოველი სიტყვა, რომელიც მათთვის უცნობი იქნებოდა, უნდა დაეზუსტებინათ იქვე, მთხრობელთან ერთად და ა.შ.¹

აკაკი არა მხოლოდ სხვას მოუწოდებდა შეეკრიბათ ხალხური შემოქმედების ნიმუშები, აძლევდა მითითებებს, თუ როგორ ჩაენერათ მასალა, არამედ ახალგაზრდობას თავადაც აძლევდა მაგალითს, დადიოდა სოფლიდან სოფელში და თავადაც იწერდა მასალას. 1895 წლის პუბლიკაციაში, სადაც რჩევა-დარიგებებს აძლევდა ხალხური შემოქმედების შემკრებთ, პოეტი აღნიშნავს, რომ 20-30 წლის წინათ თავად დადიოდა სოფელ-სოფელ და უამრავი მნიშვნელოვანი ნახა და გაიგონა.² როგორც მ.ჩიქოვანი შენიშნავს, აკაკიმ თავისი გავლენა და პოპულარობა ხალხური სიტყვიერების შეკრების საქმეშიც ფართოდ გამოიყენა. მაგრამ ის იყო არა მარტო ხალხური შემოქმედების უბრალო შემკრები და პატივისმცემელი, არამედ ის იყო ფოლკლორის მკვლევარიც და გამომყენებელიც. მკვლევარს მხედველობაში აქვს ის გარემოება, რომ აკაკის პოეტური ლირიკა დიდად ენათესავება ხალხურ პოეზიას, პოეტი თავის შემოქმედებაში ხშირად მიმართავს ზეპირსიტყვიერებისთვის დამახასიათებელ პოეტურ ხერხებს. ამანაც განაპირობა, რომ აკაკის პოეზია ხალხმა შეითვისა, თავისად მიიღო და ამჟამად ჩვენ მისი ლექსების მრავალი ზეპირი ვარიანტი მოგვეპოვება.³

მას შემდეგ, რაც ექვთიმე თაყაიშვილის თაოსნობით ჩამოყალიბდა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება და გაიშალა მუშაობა, აკაკი წერეთელი განუმარტავს ბატონ ექვთიმეს და სთხოვს: „რამდენადაც ვიცნობ ხალხურ პოეზიას, უნდა გამოგიტყდე, რომ ჩვენი სანა ხალხური

¹ ა.წერეთელი, სახალხო ლექსებისა და ამბების შემკრებლებს, კ. ზ. სრული კრებული, ტ. XII, თბ., 1960, 207; მისივე, როგორ უნდა შეეკრიბოთ ზეპირგადმოცემები, თბ. სრული კრებული, ტ. XIII, 177.

² ა.წერეთელი, როგორ უნდა შეეკრიბოთ ზეპირგადმოცემები, 178.

³ მ.ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I. 234.

პოეზია სხვა ხალხს იშვიათად თუ აქვს. ამიტომ შენ დიდი სამსახური მიგიძღვის, რომ ასე ბევრი მასალა გამოაქვეყნე თქვენს საისტორიო და საეთნოგრაფიო ორგანოში — „ძველ საქართველოში“, მაგრამ ხალხში გაბნეული მასალა აუარებელია; ამოუწურავი და მათი შეგროვება-გამოცემა გაასკეცებულ მუშაობას თხოულობს. მინდა ამ საქმეში დაგეხმაროთ. მოწმობა მომეცი, რომ მე თქვენს საზოგადოება მაგზავნით კახეთში პოეზიის შესაკრებად“.¹

ბატონი ექვთიმე აკაკის ამ მოთხოვნაზე სახტად დარჩა, უხერხულადაც კი იგრძნო თავი. „თუ ღმერთი გნამს აკაკი, მიუგო მკვლევარმა, ამ საქმეს ნუ დამავალებ, თორემ უხერხულ მდგომარეობაში ჩავეარდები. შენ მთელი საქართველო გიცნობს და მის უგვირგვინო მეფეს გეძახიან, ექვთიმე თაყაიშვილმა უნდა მოგცეს შუამდგომლობის მოწმობა და გაგიკეთოს რეკომენდაცია? მე ხომ სასაცილოდ ამიგდებენ და იტყვიან: ეს როგორ გაკადნიერებულა და ჩვენ გვასწავლის, ვინ არის აკაკი და როგორი პატივით უნდა მივიღოთ“.² ბოლოს ბატონი ექვთიმე მაინც იძულებული გახდა აკაკისთვის მიეცა მოწმობა და ასი მანეთი სამოგზაუროდ, მიენერა წერილი თელავში მისი მეგობრების და განსაკუთრებით ვასილ კახიძისთვის, რაფიელ ერისთავის სიძისთვის, რომ ჩვენმა დიდმა მგოსანმა განიზრახა ფოლკლორული მასალის შეგროვება და სთხოვა მისთვის მეგზურობა გაენიათ.³

დიდი მგოსანი არ ცდებოდა, საქართველოში უკვე არსებობდა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება, რომელიც სათავეში უნდა ჩადგომოდა ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის კვლევას. ამიტომ მისი ვიზა უნდა ჰქონოდა ყველას, ეს იქნებოდა აკაკი წერეთელი თუ სამოღვაწეო ასპარეზზე ახლად გამოსული მკვლევარი.

სპეციალურ გამოკვლევაში აღნიშნულია, რომ აკაკის უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის ქართული ენის განვითარების საქმეში. აკაკი ახალგაზრდებს საგანგებოდ მიუთითებდა:

¹ ე.თაყაიშვილი, მოგონება აკაკი წერეთელზე, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990, 204.

² იქვე, 205.

³ იქვე, 205-206.

„იკითხე, ბევრი იკითხე... სწერე ყველაფერზე, რაც გულმა გიჩურჩულოს და გონებამაც გირჩიოს. სწერე უბრალოდ, სადაც, ნაძალადეობა მაშინვე დაეტყობა ნაწერს და აღარ ივარგებს“,¹ აქედან გამომდინარე, პოეტი წინააღმდეგია ყოველგვარი შეკვეთით წერისა. მან გზა გაუკაფა ენის ხალხურ ფორმებს, ლიტერატურული ენა დაუახლოვა ხალხს და ამით ქართული მეტყველება ახალ მაღალ საფეხურზე აიყვანა.² ეს ბუნებრივად მიჩნეული იმის გათვალისწინებით, რომ აკაკი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ხალხურ შემოქმედებას. პოეტის სიტყვით, ქართული ენა მდებრივ ხალხში ინახება, იქ არის ენის სალარო. ბევრი სიტყვაა ხალხში დარჩენილი, რომელიც ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცით. ამიტომ საჭიროა ხალხური ზეპირსიტყვიერების შეკრება, რაც პირველი ნაბიჯები იქნება ლექსიკონის შედგენისათვის.³

აკაკი წერეთლის ამ მოწოდებას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ეთნოგრაფიული თვალსაზრისითაც. ჩვენი მიზანიც ის გახლავთ, რომ წარმოვაჩინოთ ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველი ელემენტები აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში. ვაჩვენოთ, მისი თვალთ რთვორაა აღქმული XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრიობა, მისი სოციალური ფენები, ყოფა და ცხოვრება. მაგრამ სრულფასოვნად ამის ასახვა შეუძლებელი იქნებოდა ისე, თუ თვალს არ გადავავლებდით მის ბავშვობას, აღზრდას, მის მოღვაწეობას სამწერლო და საერთოდ, საზოგადოებრივ ყოფაში, საქართველოს ისტორიის ადგილს მის შემოქმედებაში, დამოკიდებულებას ხალხურ შემოქმედებასთან. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ აკაკის დამოკიდებულებას გლეხობასთან, რომელიც იყო პოეტის მოღვაწეობის ყველაზე დიდი დამფასებელი, რომელთაც მგოსანი თავიანთ გმირად და კერპად აქციეს.

ტრადიციული წეს-ჩვევების თანახმად აკაკი ადრევე მოწყვითეს დედის კალთას და გააძიძავეს მეზობელ სოფელ სავანეში, სადაც ის ექვს წლამდე გლეხის — სადუნიშვილის

¹ დ.თომაშვილი, აკაკის შესახებ, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, 216.

² ა.მახარაძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 281.

³ გ.აბზიანიძე, აკაკი წერეთელი, ბიოგრაფიული ნარკვევი, 27.

ოჯახში იზრდებოდა. მისი ძიძა მანო აკაკის დიდი მწრვთენ-
ლობით ეკიდებოდა და პოეტსაც მისი სიყვარული და მის-
დამი ამაღლებული გრძნობა მთელი სიცოცხლის მანძილზე
არ განელებია. აქ, სავანეში აიდგა ფეხი, აქედანვე იწყება
მისი მახსოვრობა, აქედან იწყება აკაკის ზიარება ხალხთან,
გლეხურ ცხოვრებასთან.¹ ბავშვობიდანვე ის იყო არა მარტო
მხილველი, არამედ უშუალო მონაწილეც იმ მძიმე შრომისა,
რაც გლეხის მხრებზე გადადიოდა. მის ნორჩ ცხოვრებაში
ღრმად აღიბეჭდა სოფლის ცხოვრების სურათები, ის მთლი-
ანად და ორგანულად შეეთვისა გლეხის ბავშვების ლალ
ცხოვრებას. მისი ბავშვური ფანტაზია და მეტყველება მდიდ-
რდებოდა ხალხური ზღაპრებით, ლექსებითა და სიმღე-
რებით. ყოველივე ამან განსაზღვრა პოეტის მთელი ცხოვ-
რება და შემოქმედება. სწორედ ამიტომ ამ ხანას აკაკი
გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა თავისი სულიერი
ცხოვრების განვითარებაში.² მოგვიანებით თავად აკაკი იტყ-
ყვის: „არ შემიძლია არ გამოვტყდე, რომ თუ კი რამ დარჩა
ჩემში კარგი და კეთილი, უფრო იმის წყალობით, რომ მე სო-
ფელში ვიყავი გაბარებული და გლეხის შვილებთან ვიზ-
რდებოდი“.³

როგორც ზემოთ მოტანილი მონაცემებიდან ჩანს, აკაკის
ბავშვური ფანტაზია და მეტყველება ხალხური ზღაპრებით,
ლექსებითა და სიმღერებით მდიდრდებოდა. ბავშვებთან
ზოგჯერ ღამეებსაც კი ათენებდა, ღამისთვის დროს მორი-
გეობით ყვებოდნენ ზღაპრებს, ვარჯიშობდნენ შაირობასა
და გამოცანებში. ამან თავიდანვე წარუშლელი კვალი
დატოვა და განსაზღვრა მისი ხასიათის ჩამოყალიბება. 1913
წელს მგოსანი იტყვის: არ არსებობს ადამიანი, რომ სი-
ცოცხლეშივე ხანდახან მაინც არ ემღეროს, მუნჯიც კი
მინახავს, რომ ლილინებდა. „ეს ისეთი მოთხოვნილებაა ცოც-
ხალი ადამიანისთვის, როგორც დახველება, ცხვირის დაცე-
მინება, დამთქნარება და სხვანი... სწორედ ამისთანა რამ

¹ ა.წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი, თხზულებათა სრული კრებული
თხუთმეტ ტომად, ტომი VII, თბ., 1958, 10.

² ა.მახარაძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, 245;
გ.აბზიანიძე, ბიოგრაფიული ნარკვევები, იხ. ა.წერეთელი, თხზულება-
თა სრული კრებული, ტ. I, თბ., 1950, 13.

³ ა.წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი, 10.

არის მოლექსეობაც... ძველად, როცა სხვა თავშესაქცევი არა იყო რა ჩვენში, ხალხი რომ თავს მოიყრიდა, სხვადასხვა გუნდებად იყოფოდენ და გაუშაირდებოდენ ხოლმე ერთმანეთს. ეს ჩვეულება, ბარად გავარდნილი, დღეს კიდევ შერჩენილია მთიელებში: მაგალითად ფშავეთში!.. აქ ძვირად ნახავთ მისთანა ფშაველს ქალს, გინა კაცს, რომ თავს მოშაირედ არ თვლიდეს“.¹

აკაკი 70-იანი წლებიდან მოყოლებული ხშირად დადიოდა საქართველოს კუთხეებში და კრებდა ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალებს. პოეტს ამ საქმეში დიდი გამოცდილება ჰქონდა და დიდძალი მასალაც მოიპოვა, მაგრამ ამათგან მხოლოდ მცირე ნაწილია შემონახული. რამდენიმე მათგანი სანიმუშოდ აღწერილი აქვს მ.ჩიქოვანს,² რისთვისაც მათზე აქ აღარ შევჩერდებით. თუ რა ადგილი ეკავა ხალხურ შემოქმედებას აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში, როგორ აფასებდა და რა სიმაღლეზე აყენებდა მას ხალხის ყოფასა და კულტურაში, ამაზე უკვე გვქონდა აღნიშნული, მაგრამ სასურველად ვცანით მოვიტანოთ კიდევ ერთი ადგილი ა.აბაშელის მოგონებიდან.

1913 წლის 30 მარტს მეც გავმართე სალიტერატურო საღამო თბილისის ქართულ თეატრში, იგონებს ა.აბაშელი, და აკაკის ვთხოვე მასში მონაწილეობის მიღება. საღამოზე აკაკიმ წაიკითხა მოხსენება ხალხური ზეპირსიტყვიერებისა და მისი მნიშვნელობის შესახებ. ა.აბაშელს არ ახსოვს ეს მოხსენება დაიბეჭდა თუ არა სადმე და გადმოგვცემს მის ფრაგმენტებს. მისი სიტყვით, ჩვენში ზეპირსიტყვიერების გასაოცარ სიმდიდრეს აკაკი ხსნიდა ჩვენებური ბატონყმობის განსაკუთრებული ხასიათით. „გლეხებს ბატონების ბეგარა ემართათო, — ამბობდა აკაკი, — ზოგს ღვინო, ზოგს პური, მაგრამ იყვნენ ისეთი გლეხებიც, რომელთაც ბეგარად ზღაპარი ემართათო. ზღაპრით დაბეგრილ გლეხებს ამგვარი ვალდებულება შთამომავლობით ჰქონდათ დაკისრებული და მათ ოჯახებში თანდათანობით გროვდებოდა დიდძალი

¹ ა.წერეთელი, ნადული, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XIV, 564.

² მ.ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, 236.

ზეპირსიტყვაობა. ამ წესს უნდა ვუმაღლოდეთ, რომ საქართველოში ამდენი ზღაპარი და ლექსებია შემონახულიო".¹

ეს მასალა ხევსურულ ანდრეზს გვაგონებს და საშუალებას გვაძლევს მცირე პარალელი გავავლოთ მასთან. „ხევსურული ანდრეზი“ ანუ „ანდაზა“ წარმოადგენდა მაგალითის სახით შემონახულ წარსულის გადმოცემას, რომლითაც შემდგომ თაობას უნდა ეხელმძღვანელა. ანდრეზი, როგორც ნიმუში, „რჯულის კაცების“ ანუ „ბჭეების“ მიერ უნდა ყოფილიყო გამოყენებული ხალხური სამართლის წარმოების დროს. „რჯულის კაცებს“ ანუ „ბჭეებს“ რაიმე დანაშაულზე განაჩენის გამოტანისას მხოლოდ წინათ მომხდარი, ანდრეზად დარჩენილი ანალოგიური შემთხვევა ჰქონდათ სახელმძღვანელოდ. ამიტომ ანდრეზის შენახვას ხევსურეთში დიდი მნიშვნელობა ეძლეოდა. მამა-პაპათაგან გაგონილ „ანდრეზს“ ხალხი თავის შვილებს გადასცემდა, მაგრამ ამის გარდა, „თავის გათავეების“ დროს ანდრეზის შემნახავი სპეციალური პირებიც იყვნენ, რომელთაც ანდრეზის შესანახს უხდიდნენ.²

აღნიშნულ სალიტერატურო საღამოზე აკაკიმ წაიკითხა რამდენიმე ხალხური ლექსი, რომლის ერთ-ერთი ნიმუშია მოტანილი:

*ხომალდში ჩავჯექ, ზღვას გაველ, ფრანგის ქვეყნები ვნახეო,
სულ დავიარე ხმელეთი, ვერ ვნახე შენი სახეო,
ანთებულ სანთელს გამსგავსე, დილით ცისკარზე გნახეო,
ხელში გეჭირა ყმანვილი, ფარსაგ ვერ დავინახეო...*

ამ ლექსს აკაკი იქვე უკეთებს კომენტარს და აღნიშნავს, რომ ამით ხალხმა გამოხატა ღვთისმშობლის კულტი და ეს ლექსი ისეთივე შესანიშნავია, როგორც დიდებული რაფაელის მიერ დახატული მადონა. ახალგაზრდა პოეტებს იგი განუმარტავს: „მშრომელი ხალხის ფანტაზია უსაზღვროა და

¹ ა.აბაშელი, აკაკის შარავანდედი, ნიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990, 15.

² რ.ხარაძე, ხევსურული რჯული, ანალები, I, თბ., 1947, 169; მისივე, ხევსურული ანდრეზი — ხალხური სამართლის წყარო, მიმომხილველი, II, თბ., 1951, 387.

მრავალფერი. თუ გნებავთ გაიგოთ, როგორი პოეზია მოსწონს ხალხს, მიმართეთ მასვე, მისსავე შემოქმედებას. აიღეთ ხალხური პოეზია, რომელიც მრავალ საუკუნეთა განმავლობაში შეუქმნია თვით შრომელ ხალხს. რაზე მღერის ხალხი? — შრომაზე და ცხოვრების სიმწვავეზე, ბატონების უღელზე და მბრძანებელთა უგულობაზე, მაგრამ ამავე დროს სიყვარულსა და სიძულვილზე, ვარსკვლავებსა და მთვარეზე, ყვავილებსა და სილამაზეზე, მეგობრობასა და ვაჟკაცობაზე, სიკვდილსა და სიცოცხლეზე; ყველაფერი, რითაც ძველს ადამიანის გული დაბადებიდან სიკვდილამდე, შედის ხალხურ პოეზიაში. მაშასადამე, ხალხის გული ზღვასავით ფართოა და ნურავინ იფიქრებს, რომ ვინც ქონებრივად ღარიბია, ის სულიერად, ფანტაზიითაც ღარიბიაო.¹

ა.აბაშელის სალიტერატურო საღამოზე აკაკის მიერ ნაკითხულ მოხსენებასთან დაკავშირებით მ.ჩიქოვანი აღნიშნავს, რომ ეს იყო ღვანლმოსილი პოეტის მიერ ხალხური ზეპირსიტყვიერების, ხალხური შემოქმედების დარგში ნახევარსაუკუნოვან დაკვირვებათა თეორიული განზოგადების ცდა, რამაც მსმენელზე წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა და მას პრესაც ფართოდ გამოეხმაურა. მკვლევრის აზრით, აკაკი მოხსენებაში „ზეპირსიტყვიერება და მისი მნიშვნელობა“ რამდენიმე ძირითად თეზისს აყენებს. შევეცდებით მოკლედ გადმოვცეთ რამდენიმე მათგანი:

1. აკაკი მიიჩნევდა, რომ ხალხური პოეზია, საერთოდ, ზეპირსიტყვიერება არის ისტორიული წყარო, ისევე როგორც ეკლესია-მონასტრები, მღვიმეები და ა.შ. ეს არის „უტყუარი წყარო წარსული ცხოვრებისა“. ქართველი კაცის ჭირი და გლოვაც კი ვაჟკაცობით გამსჭვალული სიმღერა-ლექსებით არის შემკული. „სწორედ ამან გადაატანინა ქართველ ხალხს ის საარაკო ისტორიული მომენტები, რომელიც მან განიცადა“.

2. ჩვენი ფოლკლორი ორ ისტორიულ ხანას ასახავს — ქრისტიანულს და წარმართულს. თუ გვინდა ეს წარსული ვიცოდეთ, უყოყმანოდ უნდა მივმართოთ ზეპირსიტყვიერებას.

¹ ა.აბაშელი, აკაკის შარავანდედი, 15.

3. ხალხური სიტყვიერება საზოგადოების განვითარებასთან ერთად ვითარდება და იცვლება. მრავალი ძეგლი ქრება, ცივილიზაცია სპობს ძველ სიტყვიერებას. ის, რაც საქართველოს ბარმა დაკარგა, მთამ შემოინახა. ამიტომ დაუყოვნებლივ უნდა ვენვიოთ მთასა და ბარს, შევკრიბოთ ხალხური შემოქმედება და წერილობით გადავცეთ მომავალ თაობას. მათი დაკარგვა ჩვენი სიკვდილია და თუ სიკვდილი არ გვინდა, დროულად უნდა მივეშველოთ მას.

4. საქართველოში თავიდანვე არსებობდნენ ფოლკლორის სახელოვანი მატარებლები, ადამიანები, რომლებიც დახელოვნებული იქნენ გაშაირებასა და მეზღაპრეობაში. მთქმელს საპატიო ადგილი ეჭირა ხალხში. გარკვეული პირებისათვის ესეც ბატონისათვის მისართმევ ბეგარაში შედიოდა. ფეოდალის კარზე შექმნილი იყო მთქმელთა კადრები. დასავლეთ საქართველოში ეს აკაკის აქვს დადასტურებული და სპეციალური ფოლკლორული კვლევის შედეგად დასტურდება აღმოსავლეთ საქართველოშიც. ასეთ მეზღაპრეებს, მოლექსეებს, სახალხო მომღერლებს მამა-პაპათაგან ჰქონდათ შესწავლილი დიდძალი გადმოცემები და მათ ავრცელებდნენ, ამიტომ ისინი სასახლეში დიდი პატივითაც სარგებლობდნენ.

5. აკაკი წერეთელი ხალხურ პოეზიას მაღალ ხელოვნურ მოვლენად თვლიდა. ხალხური შემოქმედება გენიოსობამდე აღწევს, ისინი ხელიხელ საგოგმანებ მარგალიტებს ქმნიდნენ. ხალხი შეუდარებელია, გენიოსია არა მარტო ლირიკული სურათების დახატვაში, არამედ საკაცობრიო იდეების წარმოსახვაშიც. პოეტის აზრით, „ხალხურ პოეზიას უდიდესი ძალა აქვს, ის არის მაღამო სულისა, მისი სულიერად და ხორციელად გამამხნეველებელი და ამამალლებელი. ფოლკლორს დიდი აღმზრდელობითი მნიშვნელობა აქვს, ის აახლოვებს და აკავშირებს სხვადასხვა ხალხებს“.¹

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ის, რომ აკაკის ეს შეხედულებები ქართულ ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებაზე უცილობლივ ვრცელდება ქართულ სინამდვილეში დაუნჯებულ ყოფისა და კულტურის რეალიებზე, მათი აღნუსხვის, გადარჩენისა და მომავალი თაობებისათვის შემონახვის

¹ ა.წერეთელი, შენიშვნები, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XIII, 287.

აუცილებლობაზე, ამის დამადასტურებლად შეიძლება პოეტის არაერთი მინიშნება ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეზე, ცხოვრების ქართულ წესზე, რაც არაერთხელ გამხდარა მისი მხატვრული შემოქმედების უპირველესი საგანი.

აკაკი პირველ რიგში აყენებს ხალხური სიტყვიერების ისეთ ნიმუშებს, რომლებიც ქართულ ეროვნულ ნიადაგზე არიან აღმოცენებული, როგორც მისი საკუთარი გრძნობა-გონებისა და თავგადასავლის ნაყოფი, რომლებიც უცხო ქვეყნებიდან შემოპარულან და ახალ გემოზე გადაკეთებულან. პოეტს ასეთი ფოლკლორული სესხები სავსებით დასაშვებად მიაჩნია და არც თვლის მას უარყოფით მოვლენად. ჩვენი ქვეყნის ფოლკლორული ურთიერთობების ასპარეზი საკმაოდ ფართოა, ის აღმოსავლეთის მაჰმადიანურ სამყაროსაც მოიცავს და ევროპის ცივილიზებულ სამყაროსაც. გარესამყაროსთან კულტურული ურთიერთობა ყოველთვის და ყველა დარგში ახასიათებდა ქართველ ხალხს და ამ მხრივ არც ფოლკლორი და არც ხალხური შემოქმედების სხვა სფეროები არ წარმოადგენენ გამონაკლისს. აკაკი წერეთელს და ქართული ზეპირსიტყვიერების შემდგომი დროის მკვლევრებს ეჭვი არ ეპარებოდათ მის სიმდიდრესა და საისტორიო-მსოფლიო მნიშვნელობაში. მიჩნეულია, რომ ფოლკლორი მწერლობისა და ხელოვნების დაუმრეტელი წყაროა. ქართველი მწერლები და პოეტები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ზეპირსიტყვიერებას და ხშირად მას თავის შემოქმედების წყაროდ აქცევდნენ.

ბუნებრივია, ეს აკაკი წერეთლის შემოქმედებაშიც აისახა. ამას ლაკონურად აყალიბებს შალვა დადიანი. მისი სიტყვით, პოეტის სიმღერაში გამოისმის „ქართველი ხალხის ხასიათი თავისი ტემპერამენტით, გამძლეობით, შეუდრეკელობით და ხალისით. ეს თვით ქართველი ხალხის სიმღერაა, ეს ხალხის სულის მოთქმაა, რადგანაც აკაკი ხალხის სულში იჭრება და თავისი უკვდავი ჰანგი და კილო თვით ამ ხალხის სულის სიღრმიდან, როგორც უმრეტ წყაროდან, გამოაქვს და კვლავ უბრუნებს ხალხს, რომელიც იქვე მღერის მის ლექსებს თავისი გაჭირვებისა და დაღუპვების დროს. აკაკი

¹ მ.ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 242-244.

თითქოს მაჯისცემაა ამ ხალხისა, იგი დიდი გამახვილებით გრძნობს ხალხის კოლექტიურ გულს“.¹

1908 წელს ქართველმა ხალხმა აკაკი წერეთელს მოღვაწეობის 50 წლის იუბილე გადაიხადა. იუბილემ საქართველოს ყველა კუთხეში საერთო სახალხო დღესასწაულის ხასიათი მიიღო, საიუბილეო დღეები ქართული ეროვნული კულტურის საერთო დღესასწაულად იქცა. იუბილეზე თავის სამადლობელ სიტყვაში აკაკი აღნიშნავდა: „ორმოცდაათი წელი ვებრძოდი უსამართლობას, განსაკუთრებით შინაურ უკულმართობას. იარაღად ვხმარობდი სიტყვას და კალამს, სადაც ძალიან მცირეოდენ თაფლთან ბევრი ნალველიც იყო ჩემსავე ცრემლში ჩაღესილი... მე ჩემი თავი ყოველთვის მიმაჩნდა და მიმაჩნია პატარა დღიურ მუშად, ძალიან მცირედ, ასე რომ თუ ჩემს შრომას ვინმე ყურადღებას მიაქცევდა არ მეგონა, მაგრამ ეხლა ვხედავ, რომ შემცდარი ვყოფილვარ და დღეს ჩემი შრომა ერთი ათასად ფასდება. რას უნდა მივანეროთ ეს? იმას, რომ ხალხში აღძრულია ეროვნული გრძნობა, რომ ჰყავდეს ნამდვილი მოღვაწე და გმირი, რისაც მე მხოლოდ მოჩვენება ვარ. მათ ამ დიდ გრძნობას შევუერთებ ჩემს ნატვრასაც, რომ მოვლინებოდეს ის სანატრელი გმირი“.²

აკაკი ბევრს მოგზაურობდა საქართველოს ყველა კუთხეში, ეცნობოდა ხალხს, მათ ცხოვრებას და ამით სწორედ ხალხში მოიპოვა დიდი სიყვარული და აღიარება. ამ ტრადიციისთვის არც იუბილეს შემდეგ უღალატნია. იმის სამაგალითოდ, თუ რა სიყვარულით სარგებლობდა აკაკი გლეხობაში, როგორ ესმოდა გლეხობას ცხოვრებაში მის მიერ განვლილი გზა, მისი მიზანი და ამოცანები, საკმარისია მოვიტანოთ ფრაგმენტები ერთ-ერთი გლეხის ამირან ლომსაძის მიმართვიდან 1912 წელს, რაჭა-ლეჩხუმში აკაკის მოგზაურობის დროს: „დიდებულო მგოსანო და სასიქადულო მამულიშვილო! მე, როგორც წარმომადგენელი ხვანჭკარის საზოგადოების მშრომელი გლეხობისა, მამა-პაპურის ჩვეულებისამებრ, უმდაბლესი საღმით და გლეხკაცური პურ-

¹ შ.დადიანი, ჩემი წარმოდგენით, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 101.

² ა.წერეთელი, აკაკის სიტყვა წარმოთქმული საღამოს დღესასწაულის დასრულებისას, თხზ., სრული კრებული, ტ.XIV, 340; ა.მახარაძე, წარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 265.

მარილით გეგებები... ჩვენი რაჭა, დღეს განუსაზღვრელ სიხარულსა და სიამოვნებას ეძლევა პირისპირ თქვენი ნახვით. აქაურ მკვიდრთ შეგნებული აქვთ თქვენი ვინაობა, იცინან, რომ თქვენ არ დაბადებულხართ ჩინ-ტემლაკებისათვის, არც მილიონებისათვის და არც პირადი თქვენი სარგებლობისათვის; იცინან, რომ თქვენი დიდებული ნამოქმედარი ფასდაუდებელი რამ არის კაცობრიობისათვის და განსაკუთრებით ჯერ კიდევ მიძინებულ ჩვენი ერისათვის, რომელიც იღვიძებს და მიდის თვითცნობიერებაში თქვენი ჩანგის ზეგავლენით, იღვიძებს იმ იმედით, რომ თქვენი ნაშრომები კარგად შეიგნოს და დატკბეს თავის სამშობლოს ენაზედ თქვენი უკვდავი სიმთა ჟღერით".¹

ვფიქრობთ, გლეხკაცის ეს მიმართვა კომენტარს აღარ საჭიროებს. ეს არის ქართველი გლეხობის მაღალი კულტურისა და გონიერების მაჩვენებელიც. შემდეგ აკაკი იტყვის: „რაჭა-ლეჩხუმში ჩემი სტუმრობა და იმათი დახვედრა, სწორედ საარაკო და საზღაპრო რამ იყო“, რომლის აღწერაც შეუძლებელია.² დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ აკაკი წერეთელი, ილია ჭავჭავაძესთან ერთად, იყო ის უპირველესი „გმირი გმირთაგანი“, ვინც მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება და მოღვაწეობა შეაღწა ხალხის გამოღვიძებას და თავისუფლების გზაზე გაიყვანა. ქართველმა საზოგადოებრიობამაც ეს კარგად დაინახა და სათანადოდაც შეაფასა.

ზემოთ მოტანილი მონაცემები გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნიან აკაკი წერეთლის თეორიულ და მეთოდოლოგიურ შეხედულებებზე ხალხური ზეპირსიტყვიერების, საერთოდ ხალხური შემოქმედების, ერის წარსულისა და მისი ტრადიციების შესახებ. ბუნებრივია, თავისი შემოქმედებით აკაკი ეპოქის სულისკვეთებას, მის მაჯისცემას გამოხატავდა და მისი შეხედულებებიც იმ საზოგადოებრივი იდეებიდან მომდინარეობდა, რომელიც განსაზღვრული იყო ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ვითარებით, კულტურის, განათლების, ხელოვნებისა თუ მეცნიერების განვითარების დონით. ასეთ ვითარებაში აკაკი წერეთლის დამოკიდებულება ქართველი ხალხის ტრადიციულ-ყოფითი კულ-

¹ ა.მახარაძე, დასახ. ნაშრ., 281.

² გ.აბზიანიძე, აკაკი წერეთელი, ბიოგრაფიული ნარკვევი, 491.

ტურის მიმართ, არსებითად თავისი თანამებრძოლებისა და კოლეგების შეხედულებებს ეხმაურებოდა და ხელს უწყობდა ქართული ეთნოგრაფიის სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბების საქმეს.

სანამ უშუალოდ აკაკი წერეთლის ეთნოგრაფიულ შემოქმედებას შევხებოდეთ, შეიძლება ხაზი გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ აკაკი წერეთელს სპეციალური ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება ან ეთნოგრაფიული მასალის ზუსტი ფიქსაცია არ უნარმოებია. რაფიელ ერისთავის, ილია ჭავჭავაძისა და ვაჟა-ფშაველას მსგავსად არ შეუქმნია სპეციალური ეთნოგრაფიული ნარკვევები, მაგრამ მის პუბლიკაციებში გაფანტული ეთნოგრაფიული მასალები ღირსეულად წარმოაჩენენ პოეტს ამ სფეროში. მშობელი ქვეყნის ერის პოეტს ეთნოგრაფიული მოვლენები და ხალხური ყოფისა და კულტურის ელემენტები ჩაქსოვილ-შერწყმული აქვს თავის მხატვრულ შემოქმედებაში. მისი პუბლიცისტური და კრიტიკული წერილები სავსეა ეთნოგრაფიული სიუჟეტებით, სცენებით, ფრაგმენტებით, ამა თუ იმ კუთხის მკვიდრთა ხასიათების დაკვირვება-შესწავლით (ეთნოფსიქოლოგია) და ძველი ყოფა-ცხოვრების გადმოცემა-შესწავლით, დრომოჭმული ტრადიციების კრიტიკით და ახალი სამეურნეო საქმიანობისა და წეს-ჩვეულებების დამკვიდრებით. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან, კაპიტალის შემოჭრასთან დაკავშირებით, ახალი სოციალურ-ეკონომიკური, საზოგადოებრივი ცხოვრების ათვისებისათვის, დიდი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე, სწორედ ქართველი ხალხის მამა-პაპური ტრადიციების აღდგენას და მის ახლებურად შესწავლის აუცილებლობას ითვალისწინებდა.

ქართული ტრადიციების, ყოფისა და კულტურის ამსახველი მომენტების წინა პლანზე წამოწევაც ხალხის თვითმყობადობის, თვითგამორკვევის, ეროვნული ცნობიერების გაღვივებას ისახავდა მიზნად. ამ მიზნებითაა გაჟღენთილი აკაკი წერეთლის არაერთი წერილი და გამოსვლა, სხვადასხვა თემებსა და სფეროებს რომ ეხება და, სადაც ხშირად გაიჟღერებს ეთნოგრაფიული ნიუანსები, უფრო მეტიც, სპეციალურადაცაა მინიშნებული ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობა. მაგალითისათვის მოვიტანთ ერთ მასალას, სადაც აკაკისეული ხიბლია ჩაქსოვილი. ამ მასალაში, უფრო

სწორად, ამონარიდში დამონმებულია დიდი პატრიოტის ალექსანდრე ორბელიანის შრომაში მოცემული ეთნოგრაფიული მასალა. ალექსანდრე ორბელიანი ერთ თავის თხზულებაში წერს: „ქართველი რომ სათესავად გავიდოდა, ჯერ რამდენიმე მუჭა ხორბალს ისე აბნევდა ხნულში ამ სიტყვებით: „ეს ღმერთს! ეს მგზავრს, ეს მტერს, ეს მოყვარეს, ეს ქვრივ-ობოლს, ეს მკვდარს, ეს თავგს, ეს ფრინველს, ეს ამას და ამასო!“ ჩამოყვებოდა, არავის ივიწყებდა, მერე იტყოდა: „ეს მე და ჩემიანსო!“ და დაიწყებდა ერთპირად თესვასო“. შემდეგ კი აკაკი განაგრძობს: „რა დიდი ადამიანური გრძნობა იხატება ამ ჩვეულებაში, მიდი და უთხარი ამის შემდეგ ქართველს: „გულუხვობა საიდან მოგდგამს-თქო?“ ბუნება თანაბარია ქართველთა და ღმერთმა ნუ ჰქნას, რომ ეს სულის სიმაღლე წვრილმანებით ცუდად შეხუთვოდეს! გულგაშლილობა ქართველს ვერას ავნებს, თუ კი ის თავის ჭირნახულს მოუვლის და მონავთებს წურბელებს არ გაატანივს, მით უფრო, რომ ახლა სხვა დროა“.¹

1883 წელს დაბეჭდილი აკაკი წერეთლის ეს მიგნება, ფაქტიურად, დღეისათვის უფრო აქტუალურია და მომავალშიც მინიშნება იქნება ქართველთა ბუნება-ხასიათის თავისებურებებისათვის. აკაკი წერეთლის ყველა წერილი და დოკუმენტური პროზა ამგვარი სულისკვეთებითაა შექმნილი და აქ ეთნოგრაფიულ მასალას დიდი ადგილი უჭირავს. აქ წარმოდგენილია: სამეურნეო საქმიანობა, სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებთა ხასიათი-ფსიქოლოგია, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენები, სახალხო და რელიგიური დღესასწაულები, ხალხური ხელოვნებისა და ხელოსნობის ნიმუშები, მათი ტექნოლოგია და დამზადების წესები, გართობათამაშობანი, ხალხური ზეპირსიტყვიერება, საქართველოს არქეოლოგიისა და ისტორიის როლი XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში, ეთნოგრაფიისა და სხვა მეცნიერების განვითარების აუცილებლობა, ქართული საზოგადოებრივი აზრის ახალ დონეზე აყვანა, ყველა სოციალური ფენებისათვის, საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობისათვის ეროვნული იდეოლოგიის შექმნა. აკაკი

¹ ა.წერეთელი, სამგზავრო წერილებიდან, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XII, 240.

წერეთელს, მის უახლოეს თანამოაზრეებთან ერთად, კარგად ესმოდა სამეცნიერო და საზოგადოებრივი პროგრესის მნიშვნელობა ქართველი ხალხის აზროვნებისა და ცნობიერების განვითარებისათვის. აკაკი წერეთლის შეხედულებები ტრადიციების, ყოფისა და კულტურის, ქართველი ხალხის წეს-ჩვეულებების, წინაპართა ცხოვრების შესწავლანარმოჩენისათვის, პასუხობდა იმ რეალიებს, რითაც იმდროინდელ და შემდგომი პერიოდის მკვლევარს ნათელი წარმოდგენა შეუქმნა მათი გამოყენების — ცხოვრებაში გატარების შესაძლებლობაზე. აკაკი წერეთლის მხატვრულ შემოქმედებაში კარგად ჩანს, რომ მისი რითმა და მეტრი, პოეტური ჰარმონია ღრმადაა გადახლართული და შერწყმული ქართულ თქმულება-გადმოცემებთან, ხალხურ წეს-ჩვეულებებთან, დღესასწაულებთან, საოჯახო ურთიერთობების ფორმებთან და ა.შ. ყოველივე ეს კი აძლიერებს და ამშვენებს ამაღლებული მგოსნის შემოქმედებას. აკაკი კარგად იცნობდა ხალხს, მათ საქმიანობას, ცხოვრების წესს, წარსულს და აწმყოს. ის პრაქტიკული შემოქმედი იყო და მის შემოქმედებაში ამიტომაც არის ასე ნათლად წარმოსახული სოფლის სურათები. მის შემოქმედებაში ასახული ეთნოგრაფიული სიუჟეტები დღემდე ინარჩუნებენ ღირებულებას.

თავიდანვე აღვნიშნეთ, რომ აკაკი წერეთელი სრულიად ჩვილი გააძიძავეს უღარიბესი გლეხის ოჯახში, სადაც მან ექვსი წელი დაჰყო. ამ წლებმა წარუშლელი კვალი დააჩნია აკაკის ცხოვრებასა და შემოქმედებას. მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე ის იყო გლეხობის ქომაგი და მათი ინტერესების დამცველი. პატარა აკაკიმ, ბუნებრივია, იცოდა, რომ ის სოციალურად განსხვავდებოდა გლეხთა ფენებისაგან, მაგრამ ამას არავის აგრძნობინებდა. 104 წლის მოხუცი აბედ სადუნიშვილი, რომელიც აკაკიზე 4 წლით უფროსი იყო და მასთან ერთად იზრდებოდა, იგონებს: „აკაკის განსხვავება სოფლის ბიჭებისაგან არ შეიძლებოდა, ჩვენთან ერთად დარბოდა და თამაშობდა, ერთად დავდიოდით სათევზაოდ... მახსოვს, რამდენჯერმე საჩხერიდან ჩამოვიდნენ აკაკის მშობლები დიდი ამალით. ჩვენ, ბავშვები, ჩირგვებში ვიმალებოდით. მშობლებს საჩუქრები ჩამოჰქონდათ აკაკისთვის. როცა ისინი უკან გაბრუნდებოდნენ, აკაკი ყველაფერს ჩვენ გვირიგებდა — სოფლის ბავშვებს... აკაკი

პატარ-პატარა ლექსებს ამბობდა ხოლმე, ყველას რამე საკვიმატო სახელს შეგვარქმევდა".¹ აქვე გავიმეორებთ აკაკის სიტყვებს: „თუ კი რამ დარჩა ჩემში კარგი და კეთილი, უფრო იმის წყალობით, რომ მე სოფელში ვიყავი გაბარებული და გლეხის შვილებთან ერთად ვიზრდებოდი“.²

ყველაფერი ეს აკაკის ბუნებაში კარგად დაინახა არტურ ლაისტმა. მისი სიტყვით, „ამ მწერლებზე, რომლებიც თავიანთი სამშობლოს ბეჭედს ატარებენ, გერმანელები იტყვიან ხოლმე: თავისი მიწის სუნი დაჰკრავსო. აკაკის ხომ მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე თან სდევდა იმერეთისა და იმერული მიწის სურნელება. გლეხის ოჯახში ძიძასთან გატარებულმა ბავშვობამ ღრმა კვალი დააჩნია მას. ძლიერი შთაბეჭდილების ყმანვილს, რომლის გონება ნაადრევ ბავშვობიდანვე ცხოვლად აღიქვამდა ყოველივეს, არაფერი რჩებოდა შეუმჩნეველი“.³

რუსეთში სწავლის პერიოდში, როგორც მრავალი ახალგაზრდა, აკაკიც ბატონყმობის წინააღმდეგი იყო. ბუნებრივია, ეს მის ოჯახსაც უნდა შეხებოდა და ამ მხრივაც სხვისთვის მაგალითი უნდა მიეცა. მაგრამ მამამისი როსტომ წერეთელი, ძველი თაობის წარმომადგენელი, ნამდვილი ფეოდალი, ამ საკითხზე სხვა შეხედულების იყო. „მისი მშობლების ოჯახში ძველი ქართული ტრადიციების ნამდვილი სული ტრიალებდა... მისი მშობლები დაიბადნენ და აღიზარდნენ მე-19 საუკუნის დამდეგს, როცა ჯერ კიდევ არ გამქრალიყო წინა საუკუნის კვალი; ამ სახლში ყველაფერი ქართული სულით სუნთქავდა“. ამიტომაც აკაკი პირდაპირ ვერ ეტყოდა მამას, გლეხები გაათავისუფლეო. ერთხელ, იგონებს აკაკი, მის ოჯახში საუბარში სიტყვა ჩამოვარდა ყოჩად და ზარმაც ყმა გლეხებზე. „ჰო, შვილო, დაეთანხმა როსტომი, ბევრია ყოჩალი ყმა, მაგრამ ბლომად არიან ზარმაცებიც. ჰოდა, მამი, პირადად ჩვენთვის რა საჭირონი არიან ზარმაცი გლეხები, როგორც ჩვენ, ისინიც ხომ ყოჩალთა კისერზე არიან. მოდი და გავათავისუფლოთ უქნარები, ბეჯით ყმებსაც შეუმსუბუქებთ შრომას და ჩვენც მოგ-

¹ ა.სადუნიშვილი, მოგონებები აკაკიზე, 383.

² ა.წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი, 16.

³ ა.ლაისტი, აკაკი წერეთელი, „საქართველოს გული“, 64.

ვემატება მეთქი შემოსავალი". როსტომი ერთხანს ჩაფიქრდა და მერე იფეთქა: „ეგლა აკლია როსტომ წერეთელს ყმები გაათავისუფლოს. კარგია შენს რჩევას აჰყვეს კაცი და“...¹

სხვიტორელი გლეხების მოგონებით, აკაკის გლეხოზა ძალიან უყვარდა, მათ მხარეზე იყო და ამიტომ თავადებს ათვალწუნებული ჰყავდათ. „როცა თავდახსნაზე იყო საქმე ჭილაძეები — ვალდებული გლეხები — მივიდნენ მასთან და სთხოვეს თავი დაგვახსნევინო. მან უპასუხა: ჩემთვის ყველა თავდახსნილია, არავის არაფერს არ ვთხოვო. გლეხებმა უთხრეს: ჩვენ ეგ არ გვჭირიაო, ჩვენ გვინდა საბუთები, რომ ამით დამშვიდებული ვიყოთ, ან რაც გნებავთ გადაგვახდეინეთო. აკაკიმ უთხრა, თქვენ მხოლოდ საბუთის შედგენის საფასური მიეცით და თავისუფალი ხართო და, მართლაც გაათავისუფლა“. აკაკის უყვარდა გლეხებთან საუბარი, განსაკუთრებით აფასებდა ძველ გლეხებს, მოლექსეებს, ძველი ამბების მომსწრეებს. მიიყვანდა მათ და აამბობინებდა ხოლმე. ერთ-ერთი ასეთი მელექსე ყოფილა კორბოულელი ტალახაძე, რომლისგანაც აკაკიმ ბევრი ლექსი ჩაიწერა.² აკაკის უსაზღვრო კეთილმოყვარეობაზე, გლეხებისადმი კეთილ დამოკიდებულებაზე საუბრობენ თავის მოგონებებში სხვა სხვიტორელი გლეხებიც. აკაკიმ ერთი შემთხვევის გამო (გრიგოლ წერეთელმა საირხელი გლეხის იაკობიძის ქალი შეირთო ცოლად, რისთვისაც ნათესავები გაურისხდნენ და სახლში აღარ მიიღეს) აკაკიმ წერეთლებს მკაცრად, გაცხარებითაც კი მიმართა: „ისეთი დრო მოვა, რომ გლეხს იქით შეეხვეწებით, ჩემი შვილი შეირთე და შეინახე, პური აჭამეო“.³

გადის წლები, აკაკის მოღვაწეობის 50 წლის იუბილე გადაუხადეს, ერთი წლის შემდეგ, სხვათა შორის, მუხიანშიც მიიწვიეს. მუხიანში რამდენიმე სოფელს მოეყარა თავი და დიდი ზეიმით შეხვდნენ. ზეიმი სკოლის დარბაზში გადაიხადეს, ზეიმის შემდეგ კი სტუმრები სუფრაზე მიიწვიეს.

¹ ი. ზაუტაშვილი, მოგონება აკაკის შესახებ, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 463.

² სხვიტორელი გლეხების, სპირიდონ ზაბახიძის და საჩინო კირვალაძის მოგონებებიდან, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 154 და მმდ.

³ სოფელ ჩიხაში მცხოვრები ზაქარია იაკობაშვილის მოგონებიდან, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, 222.

„სუფრას, როგორც იტყვიან, ჩიტის რძეც არ აკლდა, მაგრამ აკაკი ამით არ დაკმაყოფილდა და ჭადი და ლობიო მოითხოვა. გლეხები სახტად დარჩნენ. აკაკიმ კი თქვა: „მე გლეხის ოჯახში გავიზარდე და გლეხებთან ერთად ჭადი და ლობიოც ისე შემიყვარდა, რომ უიმისოდ გლეხის სუფრა ვერ წარმომიდგენიაო“. აფრინეს კაცი სოფელში და მოატანინეს ჭადი და ლობიო. აკაკიმ ჯერ ის მიირთვა და შემდეგ კი გოჭსა და ქათამს შეექცა“.¹

მიუხედავად ყოველივე ზემოთ აღნიშნულისა, საინტერესოა, როგორ ჰყავდა აკაკის წარმოდგენილი გლეხოზა, მისი ადგილი და მნიშვნელობა იმდროინდელ საზოგადოებაში? 1911 წელს, წინანდაში, გლეხოზის წინაშე წარმოქმულ სიტყვაში, პოეტი ამ საზოგადოებას ადარებს ხეს, რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება: 1. ფესვებისაგან, რომლებიც ღრმად არიან მიწაში ჩაფლული და არ ჩანან; 2. ღეროსაგან, რომელნიც ამ ფესვებიდან არის ამონაყარი და 3. სათავეში ამ ღეროზე გადაშლილი შტოებისაგან. „ეს სამი ნაწილი ერთმანეთზე გადაბმული, შეადგენენ ერთ ხეს“ და ამ სამთაგან ცალ-ცალკე, ერთმანეთის გარეშე ვერც ერთი ვერ იარსებებენ. მისი აზრით, „ესეთივეა ეროვნების ხეც“. მასში გლეხოზა წარმოდგენილია როგორც ეროვნების ფესვები, რომლებიც მშობლიურ მიწაში ღრმად არიან გასულნი, თავისი დიდი, მაგრამ უჩინარი შრომით საზრდოს და სიცოცხლეს აძლევენ ერს. შუათანა და მაღალი ნოდებაც გლეხოზაა ამ ფესვებზე ამონაყარი და ნაზარდი. ამიტომ ისინი უერთმანეთოდ არ ვარგიან. „თქვენს ერთ მთლიანობას სამივე ნაწილი შეადგენს, მიმართავს ის გლეხოზას, და ამიტომაც მტკიცედ უნდა იყოს ერთმანეთთან შეკავშირებული „ძმობით“, „ერთობით“ და „სიყვარულით“ და არა ერთი მეორის მტრობით, დაუნდობლობით და მედიდურობით... როგორც ხეს შტოები და ღეროები ეჭირვება, ისე ხალხსაც წოდება, მაგრამ წოდება შეგნებული და არა შეუგნებელი... ნუ დაგავინწყდებათ, რომ ფესვები საქარ-

¹ ვ.რუხაძე, მოგონება აკაკიზე, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, 379.

თველოს ეროვნების თქვენ ხართ და წოდებანი კი თქვენზე ამონაყარი თქვენე".¹

ამ აზრს აკაკი წერეთელი სხვა პუბლიკაციაშიც იმეორებს.² ზემოთ გამოთქმულ დებულებასთან ერთად, ძველ თავად-აზნაურობას ორ ნაწილად ჰყოფს: 1. დიდებულ — ერის თავებად, რომელთაც ქართველობა და მთელი საქართველო მათ სარჩო-საბადებლად ეგონათ გაჩენილი და 2. დაბალ ანუ სოფლის თავად-აზნაურობად, რომელთაც, გლეხობასთან ერთად, სული ახსოვდათ და ეროვნებაც სარწმუნოება ეგონათ.

თავის ორივე პუბლიკაციაში აკაკი შეეხო მეტად მნიშვნელოვან პრობლემას — „ერი“-ს განსაზღვრის საკითხს. აქ ჩვენ მხედველობაში არ გვაქვს, ეს ინტერპრეტაცია მეცნიერული თვალსაზრისით მისაღებია თუ არა. როგორც პოეტი აღნიშნავს, „დღეს სულ სხვა თვალთა უყურებენ ეროვნებას: სამშობლო მინა-წყალი, ენა, ისტორია და ერთნაირი თავგადასავალი და არა სარწმუნოება ქმნის ერს“. ეს არის იმ პერიოდში ერის, ეთნოსის განსაზღვრების ძირითადი კომპონენტები, რასაც პოეტი არ ეთანხმება. ის ეთნოსის ამ განსაზღვრებაში რელიგიის უარყოფის წინააღმდეგია და არც იმათ ამართლებს, ვინც ეროვნებას და სარწმუნოებას ერთმანეთში აიგივებს. ის ეროვნებას ადარებს ხეს, ეს არის „ეროვნების ხე“, თავისი ურღვევი, სოციალური იერარქიული კიბით.³

როგორც ვხედავთ, მიუხედავად იმისა, რომ აკაკი წერეთელი იყო გლეხობის ქომაგი, მათი ინტერესების დამცველი, გლეხობა მიაჩნდა ერის ფუძედ, ერის მაცოცხლებელ მთავარ არტერიად, იცოდა, რომ „მინა იმას უნდა ჰქონდეს, ვინც მას ამუშავებს“,⁴ ის სოციალური წყობა, რომელშიც მოღვაწეობდა, მისი დროის იერარქიული კიბე ხელუხლებელი რჩება. ორიგინალობა რომ არ გამოგვივიდეს, დავესვს ხეობით კვლავ არტურ ლაისტს, პიროვნებას, რომელიც უცხო თვალით

¹ ა.წერეთელი, სიტყვა წარმოთქმული წინანდალში გლეხობის წინაშე, თხზ., ტ.XIV, 449.

² ა.წერეთელი, ნადუღარი, თხზ., ტ.XIV, 395.

³ ა.წერეთელი, სიტყვა წარმოთქმული წინანდალში გლეხობის წინაშე, 450; მისივე, ნადუღარი, 395 და შმდ.

⁴ ა.მაჭარაშვილის მოგონებიდან, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 293.

ობიექტურად აფასებდა იმ დროს საქართველოში მიმდინარე პროცესებს და ჩვენს სათაყვანებელ მოღვაწეებს: „ფეოდალად შობილმა ახალგაზრდობიდანვე მოიშორა თავადური შეხედულებები, გლეხებს იცავდა მემამულეთა უსამართლობისაგან, მაგრამ გრძნობებითა და ჩვეულებებით მთლიანად ვერ გათავისუფლებულიყო თავისი ოჯახის პირველი გავლენისაგან“.¹

აკაკი წერეთლის ცხოვრებისა და შემოქმედების ეს მხარე, მისი აზრები და შეხედულებები საზოგადოებრივ ყოფაზე, რაზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი, კვლავ არტურ ლაისტიის სიტყვებით გვინდა დავასრულოთ: „აკაკი თვითმპყრობელი მეუფე იყო პოეზიის ხელოვნების სამკვიდროში... აკაკიმ თავის ხალხს მისცა დიდი და მრავალრიცხოვანი განძი. წაართვით საქართველოს აკაკი და... დარჩება ლირიკის ადგილი, რომელიც ალბათ დიდხანს ვერ შეივსება... აკაკი არა მარტო სილამაზისა და სიყვარულის მგოსანი იყო, არამედ დაბეჩავებულთა, დამცირებულთა და შეურაცხყოფილ ძმათა მეგობარიც. იგი მეხად ევლინებოდა ფარისევლებს, მჩაგვრელებს და კაცობრიობის სხვა მტრებს, გესლიანი დაცინვით ამათრახებდა მათ. აკაკის თავის თხზულებებში დროშასავით მალლა ეჭირა ზნეობრივი მხარე, ამით ის კიდევ უფრო მტკიცედ დარჩება თავისი ხალხის ხსოვნაში“.²

როგორც აღვნიშნეთ, აკაკის დიდი საზრუნავი იყო ხალხური შემოქმედება. იგი ოცნებობდა დაარსებულიყო ისეთი ორგანიზაცია, რომელიც მთელ საქართველოში შეაგროვებდა და დაკარგვას გადაარჩინდა ქართულ საუნჯეს. ამიტომ დიდი იმედები დაამყარა 1907 წელს ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ დაარსებულ „საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებაზე“. პოეტს ხალხურ შემოქმედებასთან ერთად მხედველობაში ჰქონდა ეთნოგრაფიული მასალაც.

საუბრებში აკაკის ყურადღების სფეროში იყო მოქცეული მუსიკალური ფოლკლორი, ქართული ხალხური სიმღერები, გალობა, მუსიკალური საკრავები: ჩონგური, სა-

¹ ა.ლაისტი, საქართველოს გული, თბ., 1963, 64.

² ა.ლაისტი, დასახ. ნაშრ., 66-67.

ლამური და ა.შ. მისი სიტყვით, „როგორც ხალხის ყოველგვარი ზეპირსიტყვაობა, მაგალითად: ზღაპარი, შაირი, გამოცანები და სხვანი, ისე სიმღერაც შეადგენს მის უტყუარ ისტორიას, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ პირველები არიან ჭკუა-გონების ნაჭადრაკები და მეორე კი გულითადი აღსარება და წრფელი მოთხრობა ხალხის თავგადასავალით“.¹ ასევე ცალკე წერილი უძღვნა პოეტმა ქართულ გალობას, გალობის აღდგენის საკითხს.² მისი ყურადღების სფეროში ექცევა ხალხური მედიცინა. წინათ თურმე, აღნიშნავდა პოეტი, ბევრი გვეყლია ნამდვილი ექიმები, რომლებიც მკურნალობდნენ სხვადასხვა ბალახეულით, თაფლით, ირმის ქონით, ნადირის, ცხოველის ნაღველით და ა.შ. „ძველ საქართველოში გავრცელებული ყოფილა უტყუარი და ნამდვილი მკურნალობა სიმღერით, გალობით, ნანინით, ჩონგურით, რითაც ამისი სპეციალური მცოდნე პირები კურნავდნენ თურმე მრავალნაირ ავადმყოფობას“.³

ამგვარად, აკაკის სურვილი იყო შეეკრიბათ ხალხურ მედიცინასთან დაკავშირებული მასალა და სათანადო შესწავლის შემდეგ პრაქტიკაში დანერგილიყო.

რამდენადაც სულიერ კულტურას შეეხებოდა, ამ მხრივ საინტერესოა აკაკის მიერ აღწერილი რიტუალები: „მოთქმით ტირილი“ და სამეგრელოში ფიქსირებული „მკვდრის სულის მოძებნა“, „ნადირის პირის შეკვრა“.⁴

აკაკი წერეთელი რომ ხალხური შემოქმედებიდან ეთნოგრაფიულ მასალას არ გამოჰყოფდა და ეს ორი სფერო ერთ მთლიანობაში ჰქონდა წარმოდგენილი, ჩანს მის მიერ ჯერ კიდევ 1895 წელს შედგენილ პროგრამაში, თუ როგორ უნდა შეეკრიბოთ ზეპირგადმოცემები. ამ პროგრამას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა და ამიტომ საჭიროდ ვცანით მისი მოტანა: „ანზე ვისი ყმა ხარ?“, „აჩიტი“, „ბერი

¹ ა.წერეთელი, სამგზავრო წერილებიდან, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XII, 220.

² ა.წერეთელი, რამდენიმე სიტყვა ქართული გალობის აღდგენის გამო, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XII, 242.

³ მ.ლალიძე, შეხვედრები დიდ პოეტთან, ნიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, 282.

⁴ ა.წერეთელი, შენიშვნები, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XI, 213, 240, 331.

ჩამოხტა“ და სხვანი. ამ „ბერი ჩამოხტას“ კვალობაზეა შედგენილი ივანე ბატონიშვილის „კალმასობა“. ჩვენც სწორედ ამ გვარსვე გზას უნდა დავადგეთ და სიტყვიერი სათამაშოები გავახორციელოთ. ...არჩეულ პირებს, ...უნდა დაევალოს... „ბერი ჩამოხტასავით“ გაიარონ თავისი მაზრა, ანუ ხეობა სოფლითი-სოფლით. აგვინერონ: რა გვარის კაცები ცხოვრობენ ამა-და-ამ სოფელში და ან რა თქმულობაა დარჩენილი მათში იმათ ძველებზე? დაგვისახელონ, რა და რა ფრინველები, ანუ მხეცები შენობენ იქ? რა და რა მცენარე ბალახები იზრდებიან და რა თვისებებისა არიან ზოგიერთი მათგანი? რომელი მათგანი გამოდგება საღებავათ, საწამლავათ, სამკურნალოთ და სხვანი? რამდენი ნანგრევი ციხე-კოშკ-დარბაზ-ტაძრებია და რა არის მათზე თქმულობა? რა და რა მდინარენი ჩამოდიან, ტბები თუ აქვს? წყაროები, ლეღები და სხვანი? შეკრიბონ აქ ზეპირ-გადმოცემების ყოველგვარი ზღაპრები, შაირები, ლექსები, ანდაზები, აფორიზმები და სხვანი. აგრეთვე ყოველი სიტყვა, რომელიც ეუცხოვოსთ, ისიც ჩაწერონ და მისი მნიშვნელობა გამოჰკითხონ ხალხს. შემკრებელმა, რასაკვირველია, უნდა უმეტ-ნაკლებოთ ჩაწეროს, გაიგონოს, ე.ი. ფონოგრაფიულათ: დაესწროს ხოლმე სოფლის ქირში და ლხინში, რომ მათი ხასიათი და ზნე შეისწავლოს და აგვინეროს. ერთ სოფელს რომ მორჩება, მერე მეორეში გადავიდეს და ამგვარათ მოიაროს ერთიმეორეზედ მისი მაზრა, ან ხეობა“ და საბოლოო შეგონება — შემკრებმა მასალას საკუთარი ფანტაზია არ უნდა წაამატოს.¹

შემდეგ მგოსანი გვთავაზობს საკუთარ გამოცდილებას, რომ ამ 20-30 წლის წინათ, ე.ი. 60-70-იან წლებში, თავად დადიოდა სოფლიდან სოფელში და ბევრი რამ საინტერესო ნახა და გაიგონა. ამასთან დაკავშირებით, გვთავაზობთ უაღრესად საინტერესო ეთნოგრაფიულ მასალას, რომლის უშუალო მხილველიც თავად იყო: „ავიღოთ მაგალითად: სვანეთში მოსახლეები კოშკებში დგანან და თითო სახლში ხშირად მთელი გვარეულობა არის მოთავსებული, ასე რომ, თუმცა ერთი კაცის ჩამომავალნი არიან, მაგრამ მათში

¹ ა.წერეთელი, როგორ უნდა შეკრიბოთ ზეპირგადმოცემები, თხზ., ტ. III, 116.

თითქმის ნათესაობაც აღარ არის. ერთი დედ-მამის შვილი ერთმანეთში ძმებად იწოდებიან და სხვებთან კი ძმანებათ. აი, საიდან წამომდგარა მრავლობითი რიცხვის კიდევ განმეორებული რიცხვი!.. რასაკვირველია, რომ ამ ძმებსა და ძმანებს ასე სწამთ ერთმანეთში ნათესაობა, რომ მისი გატეხა მომაკვდინებელ ცოდვათ მიაჩნიათ".¹

უეჭველია, ამ მასალაში სახეზე გვაქვს სვანური კოშკიანი საცხოვრებელი კომპლექსი, რომელშიც დიდი ოჯახი ცხოვრობდა — ერთი წინაპრის შთამომავალი ნათესაობის გარკვეული წრე, რომელიც რამდენიმე თაობის წარმომადგენლებს, „ძმებსა“ და „ძმანებს“ აერთიანებდა. ასეთი ოჯახები აღნიშნული პერიოდისათვის სვანეთში მრავლად ყოფილა შემორჩენილი. ბუნებრივია, ნათესაობის ამ წრეში დაცული იყო ყოველგვარი ზნეობრივი სინმინდე და შებილწვის უფლებას არავის მიცემდნენ, რჯულის გამტეხელს არ აპატიებდა არც კაცი და არც ღმერთი. პოეტიც სწორედ ამ დეტალს უსვამს ხაზს და მოაქვს მეტად საინტერესო გადმოცემა: ერთ სერზე პოეტის თანამგზავრმა სვანმა ქუდი მოიხადა და სთქვა, „ღმერთო შეუნდო“, შემდეგ კი მგოსანს ერთ პატარა ჩავარდნილ ადგილზე მიუთითა და განუმარტა: ეს სერი ჰყოფს საბატონო და თავისუფალ სვანებს. აქედან ორივე მხარე კარგად ჩანს. ერთ დილით საბატონოდან ამოსულიყო გოგო, გადაუხედავს და უთქვამს, „რა კარგი რამ არის თავისუფალი სვანეთიო“. ამავე დროს მეორე მხრიდან მოსულა ვაჟი, გადაუხედავს და ასეთივე მოწონება გამოუხატავს საბატონო სვანეთზე. ახალგაზრდებს მოსწონებიათ, ცოლ-ქმრობის პირობა დაუდევთ და შემცდარან, მაგრამ მაშინვე მიწა გამსკდარა და ორივე შიგ ჩავარდნილან. თურმე, განაგრძობს თხრობას სვანი, ერთ-ერთი მათგანი ტყვეთ ყოფილა წამოყვანილი, ახალგაზრდები ერთმანეთს არ იცნობდნენ და სინამდვილეში კი და-ძმანი ყოფილან. ბუნებამ არ აპატია მათ ეს შეცოდება და იმ ადგილს ვერც ერთი სვანი ვერ აუვლის გვერდს ისე, რომ შენდობა არ გამოსთხოვოსო.²

¹ იქვე, 117.

² იქვე, 116-117.

როგორც აღვნიშნეთ, აკაკი სწორედ ამ ზნეობრივ სინ-
მინდებზე ამახვილებს ყურადღებას და მასში, რჯულის
გაუტეხლობაში სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციებით აქვს
ჩართული. ამიტომაც ავლებს პარალელს აფხაზეთთან და
თავის მხრივ გვთავაზობს გადმოცემას, რომელიც ინტერესს
ინვეეს ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული ურ-
თიერთობის თვალსაზრისითაც: „აფხაზეთში ერთ ნამოსახ-
ლარზე ვინც გაივლის, დიდი და პატარა — ყველა ფიჩხს
დააგდებს და როდესაც შეგროვდება, მერე ნაუკიდებენ
ცეცხლს და დანვენ ხოლმე. ეს ჩვეულება ჯერეც კიდევ არ
გადავარდნილა. ამბობენ, აქ ერთი მოსახლე იყო, რომელმაც
ზამთარში გაყინული მგზავრი შინ არ შეუშვა და სტუმრობის
გატეხისათვის ასე უნდა იყოს ხოლმე შეჩვენებული, რომ
საიქიოს ცეცხლი არ გამოელიოსო¹. აი, ყოველივე ასეთი
გადმოცემები რომ შეიკრიბება, არნაშენებს ახალგაზრდობას
პოეტი, მაშინ გავიცნობთ ჩვენი ქვეყნის ფასს და ჩვენ
ფასსაც.

დასაფლავების რიტუალთან დაკავშირებით, პოეტი ეხე-
ბა მკვდრის „გადასახურავს“, რაც მის დროს ხდებოდა პურ-
ღვინით, ხორაგით და ფულითაც, რასაც ოჯახი მძიმე მდგო-
მარეობიდან გამოჰყავდა. დატირებისას, რომლის დროსაც
ტყუილის თქმა ცოდვად ითვლებოდა, იგონებდნენ გარდაცვ-
ლილის მიერ ჩადენილ ვაჟკაცობას, სტუმართმოყვარეობას,
ქველმოქმედებას და სხვა, რაც ჭირისუფლების გულს
სიამოვნებით ხვდებოდა. გარდა ამისა, ასეთი დადებითი მხა-
რეების ხმამაღლა გამომზეურება სხვა მსმენელებისთვისაც
სამაგალითო იყო — ცხოვრებაში ყველას უნდა დაეტოვებია
კვალი ნათელი, რითაც მისი ოჯახი, ნათესაობა იამაყებდა და
გარდაცვალებულს საქვეყნოდ დაატირებდნენ. ეს ჩვეულება,
პოეტის აზრით, უხსოვარი დროიდან არის შემოტანილი. და
ამის საბუთად პარალელს ავლებს ჰომეროსის „ილიადას-
თან“, თუ როგორ ტირიან ჰექტორს, „გეგონება საქართვე-
ლოს მოთქმით ტირილიაო“.²

საბოლოოდ დაასკვნის, რომ ეს ჩვეულება — „მოთქმით
ტირილი“ ადრე აზრიანი და მოსაწონი ყოფილა, მაგრამ

¹ იქვე, 117.

² ა.წერეთელი, დასახ. ნაშრომი., 121.

„როგორც სხვა ჩვეულებებმა, ისე ამანაც დაჰკარგა დღეს თავისი ხასიათი“. მას მხოლოდ გარეგნული ფორმა შერჩა, შინაარსი კი მიცვალებულის შეურაცხყოფაა, რადგან მოტივრალეები ბევრ ტყუილ შესხმას იგონებენ, ტირილის დროს აქტიურობენ და ა.შ., რითაც ეს ჩინებული რიტუალი მასხარაობად გადააქციეს. ამის სამაგალითოდ მოტანილია რამდენიმე მაგალითი, რომელთაც პოეტი თავად დაესწრო. ამგვარად, პოეტი ძველი ქართული ტრადიციების შერყვნის წინააღმდეგია, მოითხოვს მათი სინმინდის დაცვას.¹

„მკვდრის სულის მოძებნა“ პოეტს ფიქსირებული აქვს 1874 წელს, სამეგრელოს ერთ სოფელში, რასაც მდიდარი ოჯახები ასრულებდნენ მიცვალებულის დასაფლავებიდან ერთი წლის შემდეგ, ხოლო ღარიბი ოჯახები — ოთხი წლის შემდეგ. „დაფინეს საფლავზე ნიშანი, მოგვითხრობს პოეტი, იტირეს დილიდან შუადღემდე ძველი მკვდარი, შემდეგ მობრუნდნენ ოჯახში და უწყალოდ დასწყვიტეს პირუტყვები. რადგანაც მიცვალებული ქალი იყო, ამისთვის მხოლოდ დედლები, ნეზვები და ძროხები დაუკლეს. თუ კაცი ყოფილიყო, მაშინ კი მამლებს, ვერძებს და ხარებს დაუკლავდნენ, სქესის მიხედვით“. შემდეგ აღწერილია, თუ რა ხდებოდა სუფრაზე — მღვდლის უსაზღვრო სიხარბე და გაუმადლობა, ჯერ სუფრაზე და რასაც შეძლებდა, სახლში უნდა წაეღო; ხალხის უთავბოლო ღრეობა და ა.შ. ყოველივე ეს პოეტს მიაჩნია რომელიღაც რელიგიის მავნე გადმონაშთად, რომელიც ჩვენი ყოფისათვის შეუთავსებელია და თავიდან უნდა მოვიცილოთ.²

აღწერილია „ნადირის პირის შეკვრასთან“ დაკავშირებული რიტუალი, თუ როგორ შეუბორკავენ ფეხებს ოთხფეხ სკამს და იტყვიან ლოცვას, რომ ამით ხელ-ფეხი შეეკრას ქურდსა და ნადირს, გამოეცალოსთ ძალა და უვნებლად დაბრუნდნენ ღამე გარეთ დარჩენილი საქონელი. მოტანილია ლოცვის სრული ტექსტი, რაც ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესოა. მგოსანს კი ამის არ სჯერა და ეს შემორჩენილი წესიც მოქცეული აქვს გადმონაშთების იმ

¹ იქვე, 122.

² იქვე, 122-123.

რიგში, რომლის რწმენა არ შეიძლება და აქედან გამომდინარე, მისი შესრულებაც ზედმეტია.¹

ამგვარად, აკაკი წერეთელი გზას უხსნის ქართულ ტრადიციებს, მაგალითად ხალხურ მედიცინაში, მუსიკალურ ფოლკლორში. მოითხოვს მათ შეკრებას, მეცნიერულ დონეზე შესწავლას და პრაქტიკაში დანერგვას. ამასთან ერთად, მოუწოდებს ხალხს დასძლიონ მავნე გადმონაშთები, რომლებიც ჩვენს საზოგადოებრივ ყოფაში არავითარ ფუნქციას აღარ ასრულებენ, პირიქით, ისინი მათ ზიანს აყენებენ და შეურაცხყოფენ მიცვალებულს. ეთნოგრაფიულ ყოქმასთან დაკავშირებით, პოეტის მთავარი პრობლემაა ტრადიცია და თანამედროვეობა. ამ მხრივ საინტერესოა მისი პოემა „რაჭა-ლეჩხუმი“.² მართალია, რაჭველებმა პოეტს არნახული შეხვედრა მოუწვეს, მაგრამ მისთვის არ უღალატნია ზომიერების გრძნობას. ამიტომ საინტერესოა, როგორ აღიქვა მან რაჭა და რაჭველები: „კაცები თვალტანადები, ქალები მშვენიერია“, ხალხია შეუპოვარი, მარჯვე, გულ-გაუტეხელი, ფუტკარივით მშრომელი. და აქ ბუნებრივად შეეხო მიგრაციებს, გარე სამუშაოებზე გასვლას და აღნიშნავს, რომ შინ შრომობენ შეძლებისდაგვარად და აქტიურად გადიან გარე სამუშაოებზე ან სავაჭროდ. პოეტისთვის მთავარი იყო, რომ ამ პროცესებთან დაკავშირებით, რაჭველი მუდმივად კი არ რჩებოდა სადმე საცხოვრებლად, არამედ ყველა მონაგები, რაშიც არაფერი იყო ნაუკუღმართევი, შინ მოჰქონდა, წმინდად ახმარდა კერას. საეროს ვერ ახმარდნენ, საღმრთოს კი ღვთისთვის ინახავდნენ. დაბოლოს, ტრადიციებთან დაკავშირებით, — განურჩევლად წოდებისა, სქესისა და ასაკისა, იყვნენ ძველი წესების მიმყოფი; არ კარგავდნენ მამაპაპისეულ ტრადიციებს, მას, რაც მამა-პაპას კარგი ჰქონდათ, არ ივიწყებდნენ, რაც ძველებზე კარგი გაეგონათ.

¹ იქვე, 123.

² ა.წერეთელი, რაჭა-ლეჩხუმი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.V, თბ., 1956, 284.

*„რაც მიუდგება მომავალს,
მას აფასებენ დიდადა
და წარსულს, როგორც საფუძველს,
უდებენ გზად და ხიდადა“.*¹

აი, რა არის მთავარი აკაკისათვის ძველ წეს-ჩვეულებებში, ძველი პროგრესული ტრადიციები გზად და ხიდად დაედოს მომავალს. ამიტომაც ვერ იტანდა ტრადიციების დამახინჯებას, მათ შევილწვას.

პოეტი გვასწავლის, რომ „ყოველგვარი ჩვეულება, რაც კი საუკუნოების განმავლობაში კანონიერად შესისხლ-ხორციელებია ხალხს, — რთულია და მისი ცალ-გვერდად შეხება შეცდომაა, ყველაზე უფრო საფრთხილო კი რჯულია, გინდა უგუნურებითაც იყოს შექერჭრელებული. საერთო ჩვეულებას, როგორც მოვლინებას, ისე გადაკვეთასაც (გადავლინებას) თავისი კანონი აქვს; მათი ხელის-შენწყობა, ანუ ხელის-შეშლა მხოლოდ ბრძნულ წინდახედულობას შეუძლია და მაშინაც კიდევ დიდი დრო ეჭირვება!.. უცბად, სხარტად მისი გამოწვევა, ან გაქრობა არც ბრძანებით და არც ვედრებით არ მოხერხდება...“

ჩვენებური მოთქმით, განაგრძობს თხრობას პოეტი, ზარით და ასაბით ტირილის შესახებ ბევრჯელ გამოგვითქვამს ჩვენც ჩვენი აზრი და, რაც კი დროის შეუფერებლად და ფარისევლურ გადაჭარბებად დაგვინახავს დაგვიგმია!.. თვით ძირეულ ჩვეულების წინააღმდეგი არასოდეს ვყოფილ-ვარ; მაგრამ რაც კი ზედმეტად დაქერწლებია, ის ადრეც დაგვინუნებია და ახლაც უარსვყოფთ“.² პოეტი კვლავ ეხება, თუ როგორ არის შემღვრეული ჩვენებური მოთქმით და ზარით ტირილის ტრადიციები. ამის აღწერა ამჯერად შორს წაგვიყვანს, ყურადღებას შევაჩერებთ მხოლოდ ზოგიერთ მომენტზე:

პოეტი მომხრეა ნათესავებმა და ახლობლებმა ეკონომიური დახმარება გაუწიონ გარდაცვლილის ოჯახს.

მომტირალებს წინ მიუძღოდნენ მოზარდები და გულსაკლავად გალობდნენ „ვაი-ვაის“ ხმაზე.

¹ ა.ნერეთელი, რაჭა-ლეჩხუმი, 284-285.

² ა.ნერეთელი, მცირე რამ, თხზ., ტ.XIV, 31.

მოთქმით ტირილის დროს „აშვეებულ“ ზარს „დააბამ-დნენ“, ე.ი. შეწყვეტდნენ გალობას, რომ მომტირლის „სათვალავი“ (მისი სიტყვები) არ დაკარგულიყო და ყველას გაეგონა, ამ დროს საჯაროდ გამოთქვამდნენ გარდაცვლილის კაიკაცობას. პოეტი მიუთითებს „ილიადაზე“ და აინტერესებს მოთქმითა და ზარით ტირილის ეს ტრადიცია ჩვენ გადმოვიღეთ ბერძნებისაგან, თუ ბერძნებმა გადაიღეს ჩვენგან, „მაგრამ ერთი და იგივე კი ყოფილა“.

ზარით ტირილთან დაკავშირებით: „ზორვა“ ნიშნავდა ძველად კერპთმსახურებას. „მზორველებად“ იწოდებოდნენ კერპთ მღვდელნი და „ზარი“ ერქვა მსხვერპლის შეწირვის დროს საგალობელს. — კერპობის დროს საგალობლები, მაგალითად, „მზეშინა“, „ოდილა“, „ოშავდილა“, „თინა“ და სხვანი ყველა დღემდისაც დარჩენილა ჩვენ ხალხში, მაგრამ სამლოცველო, საგალობელი ხასიათი დაუკარგავთ და გადაცვლილან საერო საფუნდუკო სიმღერებად“.

სხვა შემთხვევაში პოეტი განმარტავს, რომ ჩვენში „კაბდელებს“ ეძახდნენ მღვდლებს „კერპის“ დროს (ლოცვის დროს). „ზორვის“ დროს, ე.ი. „კმევის“ დროს გალობდნენ და აქედან წარმოსდგა ჩვენებური სიტყვა „ზარი“ და „კაბლური“, „რომელსაც დღესაც კიდევ აქა-იქ სამეგრელოში მღერიან“.¹

იმერეთში ასე არის: მთელი სოფელი მონაწილეობს თითოეულის ჭირსა და ლხინში. რომ ვინმე მოკვდება გლეხობაში, ყველა გლეხი ვალდებულია ძღვენით ან გადასახურავით მივიდეს. თან მიაქვს: ცხრა პური, დოქი ღვინო, ერთი დედალი და აბაზი ფულად. ვისაც ეს არ შეუძლია, შრომით იხდის თავის ვალს. „ეს ისეთი წესი და წყობილებაა, რომ ამაზე უკეთესს ჩვენ დღეს ვეღარას გამოვიგონებთ“.

იმერეთში მიცვალებული, ქრისტიანული წესით სამ დღეში უნდა დამარხულიყო. დაკრძალვა სამ დღეს არ უნდა გადაცილებულიყო. პოეტი არც ასეთი შეზღუდვის მომხრეა, უახლოესმა პირებმა, რომლებიც შორს არიან, უნდა მოასწრონ მისვლა და გამოტირება.²

¹ ა.წერეთელი, შენიშვნები, თხზ., ტ.XIII, 202.

² იქვე, 202-203.

როგორც ვხედავთ, აკაკი წერეთელი ეთაყვანება ჯანსაღ, ძირძველ ტრადიციებს, მოითხოვს მათ მიმართ სათუთ მოპყრობას და დაცვას, ვერ იტანს მათდამი უხემ ხელყოფას, დამახინჯებას. ერთ-ერთ თავის წერილში აღნიშნავს: „განა ოდესმე ქართველი ისე დაიმარხებოდა, რომ ხალხი მოწვეული არ ყოფილიყო და მიცვალებულის შესანდობარი არ დაელიათ? ...მინდოდა მენახა სოფლელები, ის გლეხობა, რომლისთვისაც მთელი ჩემი სიცოცხლის განმავლობაში გული მიცემდა, ჩვეულებრივად, მამა-პაპურათ ეკლესიის გალავანში, წმინდა ტაძრის ირგვლივ, ფეხ-მორთხმით მჯდომარე რომ შეუდგდებოდენ სადილის ჭამას: ჯერ პირჯვარს გადაიწერდნენ, დაბებერავებული ხელით აიღებდენ ხმიადს, ემთხვეოდენ, გასტეხდენ მოწინებით, მიიღებენ როგორც ზიარებას, ავსებულ სასმისს თავს ნაუქცევდნენ ჩემის სულის შესანდობართ პურზევე და წმინდის გულით კურთხევას შემომითვლიდნენ... ნასადილევს დაბრუნდებოდენ შინ, მიუჯდებოდენ გახურებულ კერას, გარს ცოლ-შვილს შემოიხვევდნენ და დაიწყებდენ ჩემზე საუბარს“.¹

ეს იყო პოეტის სურვილი, მისი გულისთქმა, რომელშიც ნაჩვენებია ტრადიციული რიტუალის ერთი ელემენტი.

1907 წელს ცნობილმა ექიმმა და მწერალ-პუბლიცისტმა ივანე გომართელმა გამოაქვეყნა წერილი, რომელშიც აღნიშნავდა ფეოდალურ საქართველოში პირველი ღამის უფლების არსებობაზე, რამაც აკაკი აღაშფოთა და მკაცრად უპასუხა. პოეტზე ამ ფაქტის გამომზეურებამ იმდენად იმოქმედა, რომ წონასწორობაც კი დაჰკარგა, აღნიშნავს, რომ ქართული სამართლის წყაროებში ეს არსად არ არის ნახვენები, ე.ი. არ ყოფილა ხალხის ზნესა და ჩვეულებაში გადასული და ადათად ქცეული, რაც შეეხება სოფლურ უხერხულ მითქმა-მოთქმას, ან „ბატონყმობის მომსწრე მოხუცებულებისაგან გამიგონია და სალომემაც მითხრაო“, იურიდიულ მასალად ვერ გამოდგება. ისტორიულ წარსულში ასეთი რამ არ შეიძლებოდა მომხდარიყო და ი. გომართელი მხოლოდ გუშინდელ ამბებს ჰყვება.²

¹ ა.წერეთელი, ოცდა ორი თებერვალი, თბზ., ტ.XIII, 361.

² ა.წერეთელი, პასუხი გომართელს, თბზ., ტ.XIV, 324.

აკაკი წერეთლისათვის, რომელიც მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე ხალხისზნეობრივი სინმინდის დაცვას ემსახურებოდა, ამ სინმინდის დანერგვისთვის იღვწოდა, მიუღებელი იყო ისეთი ფაქტების გამომჟღავნება, რაზედაც გვექონდა საუბარი, თუმცა ამ ფაქტების არსებობას ვერც თავად უარყოფს. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ქართულ ყოფაში შემოსული ეს მახინჯი ფორმა სამარცხვინო ბოძზე გააკრა ილია ჭავჭავაძემ თავის „გლახის ნაამბობში“. ამასვე პასუხობს ი.გომართელიც: მართალია, ჩვენში ეს დაკანონებული არ ყოფილა, მაგრამ ამის ფაქტებს რომ ადგილი ჰქონდა, ამის უარყოფა არ შეიძლება. „ბატონყმობა ისეთი საშინელი და უსამართლო ინსტიტუტი იყო, რომ ყოველგვარი ბოროტება შეიძლება აყვავებულიყო მის ნიადაგზე: გარდა ამისა, ბატონ-ყმობის დაგმობა-ძაგება სრულიადაც არ ნიშნავს მთელი ჩვენი წარსულის უარყოფას და ახლანდელ ჩვენ პოლიტიკურ მდგომარეობის გამწვანებასაც არ მოასწავებს“.¹

ი. გომართელთან პოლემიკაში აკაკის მოჰყავს მაგალითი, რომელიც ადასტურებს ი.გომართელის პოზიციას და ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მეტად საინტერესო გვეჩვენება. აკაკისთვის აქ ერთი რამ არის მთავარი, რომ ასეთი რამ ადრე არასოდეს მომხდარა, არ გაგონილა, და თუ სადმე რომელიმე უწმინდურმა ასეთი რამ ჩაიდინა, ამის განზოგადება არ შეიძლება. ეს კი ფაქტია, გლეხობა თავიანთი ბატონის ყველა მოქმედებას ეჭვის თვალით უყურებდა, რაც ქვემოთ მოყვანილ ტექსტიდანაც ჩანს.

გახურებულ ბატონ-ყმობის დროს, მოგვითხრობს პოეტი, სიკო წერეთელს გლეხი გადაუშენდა და დარჩა მხოლოდ ერთი ათი წლის ქალი უპატრონოდ. მეზობლებმა ის ბავშვი მოახლედ გადმოიყვანა სასახლეში. ეს ეუცხოვა სოფელს, მიიხმეს სხვა სოფლებიც და ათასობით გლეხები ბერკეტებით მოადგნენ თავადის სასახლეს და მოიტაცეს ქალი. წერეთლებმა ეს მოქმედება გლეხების თავხედობად და გვარის შეურაცხყოფად მიიღეს, შეიკაზმენ, შეიარაღდენ და გამოუდგენ გლეხებს, დასწვდნენ ყვირილის პირად. იქ გლეხებმა იბრუნეს პირი და მოემზადნენ საჩხუბრად. „ბატონ-

¹ იქვე, 324.

ნებო, ნუ იზამთ უსამართლობას, თორემ თავებს დავი-
ხოცავთ! იმას ნუ ჩადიხართ, რაც არ გაგონილა ძველად:
ობოლი სოფლისაა, სოფელი გამოზრდის და გაათხოვებს.
ბატონს ნება არა აქვს, რომ მოჯალაბის შვილივით, მოახლედ
სახლში გაიყვანოსო".¹

აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ქართული — იმერული
ტრადიციული სოფელი, მისი სიმტკიცე და ერთიანობა.
გლეხობამ კარგად იცოდა ძველი წეს-ჩვეულება და მისი
დარღვევის უფლებას, სიცოცხლის ფასად, არავის მისცემ-
დნენ. გლეხობა, სოფელი გაჭირვებაში ერთმანეთს ედგნენ
გვერდში და წყლულებს უშუშებდნენ. ბატონებს კატეგო-
რიულად უცხადებენ, რომ ობოლი სოფლისაა, სოფელმა
უნდა გაზარდოს და გაათხოვოს. სოფლის ეს ერთიანობა,
სიმტკიცე და თანადგომა, განსაკუთრებით დღევანდელ
პირობებში, აქტუალურად ჟღერს.

აკაკი თავის მოგონებებში შთამბეჭდავად აგვიწერს
ზემო იმერულ სოფელს, სოფლის ცხოვრების სურათებს,
მატერიალური კულტურის ძეგლებს, საცხოვრებელ ნაგებო-
ბებს. პირველ რიგში ეხება სოფელ სხვიტორში, მდ. ჩიხურას
პირას, მაღლობზე მდგარ წერეთლების ორსართულიან
სასახლეს, სადაც თვითონ დაიბადა. ამ სასახლეს „სიმაღლე
პატარა კოშკისა აქვს, სიგრძე დარბაზისა და სისქე — ციხის,
მაგრამ არცერთ მათგანს კი არ ჰგავს".²

ამის ფონზე როგორ გამოიყიურება სოფელ სავანეში
მისი ძიძისეული სახლი? ეს იყო სავანის ეკლესიის გვერდით
მდგარი გლეხური ღარიბული ქოხი, როგორც პოეტი იგო-
ნებს: „თვალწინ მიდგია ისლით გადახურული ხის სახლი წინა
და უკანა კარებით, უფანჯო-უსარკმლო, მხოლოდ ორი
საკვამლურით, ანუ საფაფურით, საიდანაც კვამლი გადიოდა
და სამაგიეროდ სინათლე შემოდიოდა. შუა კერაზე, მხარ-
თეძოზე წამოწოლილი, დევივით იდგა დიდი, უზარმაზარი
ჯირკვი და გაუსლხეტლად ზამთარ-ზაფხულ ცეცხლი
გუზგუზებდა".³

¹ ა.წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი, თხზულებათა სრული კრებული,
ტ. VII, თბ., 1958, 8.

² იქვე, 9.

³ იქვე, 10.

როგორც ვხედავთ, XIX საუკუნეში, ზემო იმერეთის ბარის სოფლებში კიდევ იყო შემორჩენილი კერის კულტი. კერა არ უნდა გამქრალიყო, ეს იყო ოჯახის არსებობის, მისი სიცოცხლის სიმბოლო. ბუნებრივია, დაცული იქნებოდა მასთან დაკავშირებული რიტუალებიც, რასაც პოეტი არ ეხება.

გლეხის ოჯახს საქმე არ გამოეღეოდა, ის სულ მოძრაობაში იყო. კაცები დილით ადრე მიდიოდნენ სამუშაოდ ყანაში, ტყეში და დაღამებამდე იშვიათად თუ დაბრუნდებოდნენ სახლში, სადილი და სამხარი მათ იქ მიუდიოდათ. ყანაში შრომის დროს მუშები მღეროდნენ. ქალები საოჯახო საქმეზე ტრიალებდნენ. მათ ხელში იყო საქონლის მოვლა, ფრინველების პატრონობა, სახლის დაგვა-დასუფთავება, სადილ-ვახშმის მომზადება და სხვა წვრილმანი საქმეები.

მოზარდი თაობა, ბავშვები ამ შრომის არა მარტო მეთვალყურე იყვნენ, არამედ მასში უშუალო მონაწილეობასაც ღებულობდნენ, პატარაობიდანვე ერთვებოდნენ შრომით პროცესებში. მაგალითად, აკაკიმ ხუთი-ექვსი წლის ასაკში კარგად იცოდა, როგორ უნდოდა პირუტყვის ყურის გდება, ფრინველის მოვლა, სადილ-ვახშმის მომზადება, გაცრა-გამტკიცვა, გამოცხოხობა, სხვადასხვა შეჭამანდის მომზადება; შესწავლილი ჰქონდა, როდის და როგორ უნდოდა ხვნა-თესვა, თოხნა, მკა, სხვლა და სხვა. როგორც პოეტი იგონებს, არ იცოდა მხოლოდ წინდა-პაიჭის ქსოვა და კერვა და ესეც იმიტომ, რომ ამბობდნენ: „ქალის ხელსაქნარი კაცისთვის დიდი ცოდვა არისო“. ეს უკანასკნელი წინადადება საშუალებას გვაძლევს აღვნიშნოთ, რომ გლეხის ოჯახში ყველა თაობის წარმომადგენელი შრომით პროცესებში იყო ჩართული და ყველა საქმე დიფერენცირებული იყო სქესობრივ-ასაკობრივი ნიშნის მიხედვით. იყო მთელი რიგი საქმეები, მათ შორის მატყლის ჩეჩვა, ქსოვა და კერვა — მხოლოდ ქალის „ხელსაქნარი“ და მას ვაჟებს თავიდანვე არ მიაკარებდნენ, რადგან კაცისთვის მათი შესრულება ცოდვად ითვლებოდა.

ბუნებრივია, გლეხმა კარგად იცოდა, რომ ბავშვების შრომით პროცესებში ჩართვას გარკვეული ზომიერება სჭირდებოდა, ბავშვი თავის სათამაშოებთან ერთად, თამაშ-თამაშიც უნდა აღზრდილიყო და თანდათანობით უნდა დაუფლებოდა საქალო თუ საკაცო „ხელსაქნარს“. რა იყო

ბავშვების გასართობი? დანასობია, კენჭაობა, ქორაობა, ბურთაობა, ტაფა-რიკაობა, „ბატონობია“ დადიოდნენ სათევზაოდ, ყანაში, სადაც მუშები შრომობდნენ და მღეროდნენ, ტყეში, მინდორში მწყემსებთან და ა.შ. სათამაშოებს ბავშვები თავად აკეთებდნენ და ყოველგვარი ასეთი სათამაშო მათ ჭკუა-გონებას, სხეულს წვრთნიდა და ავარჯიშებდა, ბავშვებით თავის ნახელავს განსაკუთრებით უფრთხილდებოდნენ. პოეტის სიტყვით, ყმანვილი, რომელიც სოფელში არ გაზრდილა, ბუნებისგან სრულიად მოწყვეტილია, მოკლებულია უპირველეს ბედნიერებას. ქალაქში გაზრდილი, გენიოსიც რომ იყოს, სიტყვით და ნახატებით ისე ვერ აღიქვამს, ვერ გაიცნობიერებს ბუნებას, მის მრავალფეროვნებას, ცხოვრების ხასიათს, როგორც ეს შეუძლია სოფელში გაზრდილს. აქ ყველაფერი — ცხოველი, ფრინველი, ყოველგვარი სულიერი შენს თვალწინ იბადება, იზრდება, ეცნობი მათ ზნესა და ხასიათს; ყველაფერი შენს თვალწინ იფურჩქნება, აყვავდება, მოაქვს ნაყოფი და კვდება. ყველა მათგანის ჭირისა და ლხინის მოზიარე ხარ და ამიტომაც ეთვისიანები მათ. პოეტი ყოველივე ამას დიდ აღმზრდელობით მნიშვნელობას ანიჭებს.

შემთხვევითი არ არის, რომ მწერალი „ბაში-აჩუკში“ ბიძინა ჩოლოყაშვილს ათქმევინებს — ამ პატარა ახმეტაში მინა, წყალი, მთა, კლდე, ტყე და ველი, ყველა ერთად ნათესაურის კავშირით გადაბმულია ჩემთან! ვგრძნობ რაღაც ერთ სისხლხორცობას მათთან. პოეტი თავადაც ასე სისხლხორცეულად იყო შედუღებული თავის პატარა საჩხერესთან, სხვიტორთან და სავანესთან და აქედან მომდინარე, მათთან ერთად, მთელ საქართველოსთან.

იმერელი გლეხკაცის სუფრაზე მუდამ იყო ლობიო და მჭადი, ეკალა (და არა მარტო გლეხკაცის სუფრაზე). აკაკიც ამ საკვებს მთელი არსებით იყო შეთვისებული. მამაშენს უთხარი, „იმაზე ნაკლები აზნაური არ გახლავარ, ეკალა აქაც მოიძებნება“, გაეხუმრა აკაკი სერგო კლდიაშვილს, როდესაც იგი 1912 წელს, რამდენიმე გიმნაზიელის თანხლებით მგოსანს სხვიტორში ესტუმრა. „აღმოსავლეთ საქართველოში, აღნიშნა მათთან საუბარში მგოსანმა, იქნებ ვერც წარმოუდგენიათ, თუ როგორ შეიძლება კაცმა ეკალა ჭამოს. იმერეთში კი მისი კულტი არსებობს. არ ვიცი, რით არის

გამოწვეული ასეთი სიყვარული — სიღარიბემ წარმოშვა თუ გამახვილებულმა პირის გემომ. მე მგონია ერთმაც და მეორემაც... როცა აკაკი ჩვენთან იყო ოჯახში, დედა იმერული საჭმელებით გაუმასპინძლდა და, სხვათა შორის, ეკალათი. ალბათ ახლა ის მოაგონდა", — იგონებს სერგო კლდიაშვილი.¹

დასახელებულ თხზულებაში პოეტი ეხება გაძიძავეების ტრადიციას, როგორც აღნიშნავს, ძიძაობა და ყმანვილის სოფელში გაბარება ისტორიული ჩვეულება იყო ჩვენს ქვეყანაში: მეფეები და მთავრები ერისთავებს აბარებდნენ და აზრდევინებდნენ თავიანთ შვილებს, ერისთავები და დიდებულები — აზნაურებს და აზნაურები კი — გლეხებს. უფრო ხშირად თავადებიც გლეხებს აზრდევინებდნენ შვილებს. ეს გაზრდილ-გამზრდელობა აკავშირებდა ერთმანეთთან სხვადასხვა სოციალურ ფენებს. ამ მხრივ ამ ტრადიციას პოეტი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. გარდა ნათელ-მირონობისა, აღნიშნავს ის, თითქმის სისხლხორცობა არ მიაჩნდათ ისე მტკიცე კავშირად, როგორც გამზრდელ-გაზრდილობა. არათუ ძიძიშვილები და მათი ახლო მონათესავენი, მათი შორეული მოყვრებიც კი მზად იყვნენ ყოველ შემთხვევაში თავი დაედევან გაზრდილის გულისთვის და გაზრდილიც ექომაგებოდა ამ ხალხს. პოეტს მიაჩნია, რომ სწორედ ამან განაპირობა ჩვენს ქვეყანაში შედარებით კეთილგანწყობილი ურთიერთობა დაბალ და მაღალ წოდებებს შორის, ვიდრე სხვა ქვეყნებში.²

აკაკი კიდევ ერთხელ ეხება გაძიძავეების ტრადიციებს თავის და საერთოდ, XIX საუკუნის პოეზიის ერთ-ერთ შედეგურში „გამზრდელი“.³ მგოსანს აქ უკვე აფხაზეთში გადაყვარტ, მაგრამ სანამ ამაზე გავაგრძელებდეთ საუბარს, გვინდა ერთ დეტალს გავუსვათ ხაზი.

ზემოთ დავინახეთ, თუ რა სიყვარულით და სითბოთი აღწერს აკაკი თავის ძიძისეულ ღარიბულ ქოხს, მის უბრალოებაში ხედავს დიდ სილამაზეს და სულიერ სიმდიდრეს. ასევე მოხიბლული მეგრული ფაცხა-სახლით. ერთ-ერთ მის

¹ ს.კლდიაშვილი, ორფეოსი, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, 270.

² ა.წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი, 10.

³ ა.წერეთელი, გამზრდელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.V, თბ., 1956, 233.

ლექსში ნათქვამია: „მიყვარს ფაცხა მე მეგრული, ზედ კორტოხზე წამოდგმული“. მაგრამ „ფაცხა“ მეგრულია თუ აფხაზური? „გამზრდელის“ ქართულ-აფხაზურ პარალელებზე ზემოთაც გვექონდა აღნიშნული. როდესაც პოეტი შეეხო გადმოცემებს სევანეთსა და აფხაზეთში, აქ ხაზგასმული იყო აფხაზების სტუმარ-მასპინძლობის დიდ ტრადიციებზე. „გამზრდელშიც“ პოეტი „სტუმარ-მასპინძლობის“ და „ძუძუმტეობის“ ტრადიციებს ეხება. ამგვარად, „გამზრდელის“ სიუჟეტი აფხაზეთში ვითარდება. აქ, მთის მწვერვალზე, მღვიმის პირად, შორიდან მერცხლის ბუდესავით მოჩანს ფაცხა, „მიწნული და მიგრეხილი“. ის პოეტის თვალით, იმდენად ლამაზი და მომხიბლავია, რომ „იმასთან ყველა ტყუის რაც-კი ციხე-დარბაზია“. ამ თვალწარმტაცი კარმიდამოს პატრონი იყო ახალგაზრდა, გამრჯე და უპრეტენზიო, მცირედიტაც კმაყოფილი აფხაზი ბათუ, რომლის მიმართაც მკითხველი თავიდანვე დიდი სიმპათიით განწყობა. ბათუს ცოლად ჰყავს სამეგრელოს ულამაზესი ასული ნაზიბროლა, შეირთო, ვინც უყვარდა, ვინც სიცოცხლეს ურჩევნია. ცოლიც აღმერთებდა თავის ქმარს.

ლამით, საშინელ თავსხმაში, როდესაც ეშმაკიც კი ეძებს თავშესაფარს, აფხაზის კარს სტუმარი მიადგა. მასპინძელი გულთბილად იღებს, ცეცხლის პირას უდგამს სამფეხ სკამს და შემდეგ შეიცნობს, რომ ეს სტუმარი არის მისი დედის გაზრდილი, ყაბარდოელი საფარ-ბეგი და გულით გაიხარებს: „საფარ შენ ხარ?... ენაცვალოს ძიძის შვილი მაგ შენს თავსო...“ მაგრამ საფარ-ბეგი აღმოჩნდა „მორღუობის“ გამტეხი და ჩვეულების გადამგდები“. მან შეურაცხყო ბათუს ოჯახი. სახლში დაბრუნებული ბათუ ყველაფერს მიხვდა, მაგრამ სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციებმა დაძლია, გაიღიმა, გაიხუმრა, საფარ-ბეგს თავის სახლში „არ დააკლო რაც წესია სამსახური, რომ სტუმარი არ გაუშვას გულნაკლი და უმადური“. შემდეგ კი სამშვიდობომდე მიაცილა და აქ ხმა აღიმალლა: „ფრთხილად! არსსად შემეყარო, რომ ცუდ გულზე უცაბედად შენი სისხლი არ დავღვარო“. მაგრამ ბათუ აქაც გამოერკვა, ძიძიშვილობის ტრადიციამ დაძლია, დაძლია იმან, „რაც ქვეყანას მიაჩნია რჯულზე უფრო უმტკიცესად“ და ეუბნება: „არა! შენ ვერ შეგეხება სასიკვდილოდ ჩემი ტყვია, დედიჩემის გაზრდილი ხარ, მისი ძუძუ გინოვია“.

ცხადია, რომ აკაკის შემოქმედებაში „ფაცხა“ საერთოა მეგრელებისა და აფხაზებისათვის, მათ აქვთ საერთო მატერიალური და სულიერი კულტურა, ტრადიციული ნეს-ჩვეულებები. მეგრელიც და აფხაზიც პოეტისათვის, საქართველოს ორგანული ნაწილი, ერთი განუყოფელი ერთეულია. შეიძლება ითქვას, რომ აკაკი წერეთელმა უშუალოდ დახატა „სტუმარ-მასპინძლობისა“ და „ძიძიშვილობის“ ტრადიციები და ამით ძეგლი დაუდგა აფხაზი კაცის ამაღლებულ გრძნობებს. შემთხვევითი არ იყო აკაკისა და გიორგი შარვაშიძის გასაუბრება: გიორგი შარვაშიძეს თათარხან დადემქელიანი ესტუმრა, რაზედაც აკაკიმ მისწერა:

*„შენი ტკბილი საუბარი
მიყვარს, როგორც „ქებათ-ქება“!
შენი ნახვა წერვებაშლილს
სამკურნალოდ შეერგება.*

*თათარხანი ჩამოსულა,
მაგრამ ჩემთვის სად მოიცლის,
დღე სძინავს და ღამლამოებით
თამაშობს და ყანწებსა სცლის“.*¹

ამაზე გიორგი შარვაშიძემაც მგოსანს ლექსით უპასუხა:

*„სვანი ყანწით გადღეგრძელებს,
მე, აფხაზი, წრფელი გულით,
ვით სჩვეოდათ ჩვენთა ძველთა,
ძმობითა და სიყვარულით“.*²

ხომ არ აჯობებდა ეს სიტყვები, ჩვენი წინაპრების ძმობისა და სიყვარულის ტრადიციები, კიდევ ერთხელ შეგვებს-სენებინა თანამედროვე აფხაზებისათვის?!

დავუბრუნდეთ კვლავ ზემო იმერეთს. 1897 წელს აკაკი, მის მიერ შედგენილი გეგმის მიხედვით, აღწერს თავის მშობ-

¹ ა.წერეთელი, გიორგი შარვაშიძეს, თხზ., ტ. III, თბ., 1954, 388,

² იქვე, 389.

ლიურ სოფელს, სანერეთლოს რეზიდენციას სხვიტორს.¹ ეს არის წმინდა ეთნოგრაფიული მასალა, რაც უაღრესად საინტერესოა ჩვენს წინაშე დასმული პრობლემის თვალსაზრისით.

აკაკის მიერ ჩანერილი მასალების მიხედვით, სოფელი სხვიტორი მდებარეობს მდ.ჩიხურის პირად, გაღმა-გამოღმა გორაკებზე, სოფელს ორი მთა აკრავს: გონჯის ხევ-კვერეთი და საფალავნიშვილო, რომელიც რაჭამდე უწევს. შუაში ჩამოუდის მდ. ჩიხურა, რომელსაც მთის პატარ-პატარა მდინარეები ერთვის: გონჯურა, კვერეთულა, სკინავი, დიდი ღელე, საბუე და სხვა. ყველა მათგანი, გარდა გონჯურისა, საკალმახეა. სხვიტორს მოსავალიც კარგი ჰქონდა, მოჰყავდათ პური, ქერი, დიკა, სიმინდი, ღვინო, ლობიო და ყოველგვარი ბოსტნეულობა. პოეტის სიტყვით, სხვიტორელები გამრჯენი იყვნენ და კარგადაც იცხოვრებდნენ, მაგრამ იმდროინდელი წეს-წყობილება უშლიდათ ხელს. ადრე, ბატონყმობის დროს, სხვიტორში ყოფილან მესტვირეები, კარგი მოშაირეები და მეზღაპრეები, მაგრამ შემდგომ თანდათანობით წასულან. უკვე ამ თქმულებებს იშვიათად თუ გაიგონებდით და ისიც ახალი დროის შესაფერისად იყო გადასხვაფერებული. სხვიტორის მოსახლეობა იმ დროისათვის 80 კომლს მოითვლიდა, რომელთაგან რამდენიმე ოჯახი წერეთლები იყვნენ — განთქმული ვაჟკაცის დავით წერეთლის ნაშიერნი. აქ პოეტი გვაცნობს გადმოცემებს წერეთლებზე, რასთან დაკავშირებითაც ეხება თავისი შტოს გენეალოგიურ სქემას. ყველა თავადი წერეთლების წინაპარს ქველ წერეთელს ორი ვაჟი ჰყოლია: დავითი და პაპუნა. პაპუნა ბერად იყო შესული მღვიმევის მონასტერში, დავითი კი უშვილოდ ბერდებოდა. სანერეთლო რომ უპატრონოდ არ დარჩენილიყო, დავითმა გამოიყვანა ძმა მონასტრიდან და ცოლი შერთო. მისი შთამომავლები აღნიშნული დროისათვის 15 ოჯახი იყო. დავითის, როგორც შესანიშნავი მებრძოლის, ხმალი განთქმული იყო მთელ საქართველოში. ის სიბერის დროს დაქვრივდა, შეირთო მეორე ცოლი, რომელთანაც შეეძინა ვაჟი გიორგი. მართალია, ვაჟკაცობით ის მამას ვერ გაუტოლდებოდა, მაგრამ ღონე კი დიდი ჰქონდა და ამიტომ

¹ ა.წერეთელი, ს.სხვიტორი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XIII, 250.

ზედმეტ სახელად „ხარგიორგი“ შეურქმევიათ. გიორგი ორჯერ დაქვრივდა და უშვილოდ რომ არ გადასულიყო, სიბერეში მესამედ იქორწინა ერისთავის ქალზე, რომელთანაც შეეძინა ერთი ქალი და ორი ვაჟი — სვიმონი და როსტომი. ეს სვიმონი მეფის სახლთხუცესი იყო, სიბერის დროს მოესწრო უკანასკნელ მეფეს და დიდი სამსახური გაუწია: სპარსეთში გაჰყვა და სანამ არ დაასაფლავა, უკან არ გამობრუნებულა. სვიმონისთვის, ერთი შემთხვევის გამო, რომელიც პოეტს აქვს აღწერილი, სოლომონ მეფეს ნირქვალში დიდძალი ყმა და მამული უჩუქებია. პოეტის სიტყვით, მის დროს ამ სვიმონისა და როსტომის შვილიშვილები ცხოვრობდნენ სხვიტორში.¹

იქვე სახლობდნენ აზნაურებიც: ცქიტიშვილები და მაჭავარიანები, მაგრამ ისინი ბოლოხანს იყვნენ გადმოსახლებულნი. მკვიდრი გლეხები, რაჭიდან დიდი ხნის წინათ გადმოსახლებული კირვალიძეები, ისევ ისე ასრულებდნენ „ბოსლობას“, როგორც რაჭაში. გოშაძეები — მათ ბატონყმობის დროს მარტო ზაბაზობა ემართათ. მოსიაშვილები, არჩუაძეები, მაჭარაშვილები, ოშიაძეები, ლურსმანაშვილები და ზაბახიძეები. ერთ-ერთი ზაბახიძეთაგანი — ნინიკა მოდინახეში მეციხოვნედ ყოფილა, როდესაც ქაიხოსრო წერეთლის მეუღლემ, აბაშიძის ქალმა, რუსების საწინააღმდეგოდ ციხე გაამაგრა. სხვიტორშივე ყოფილან ჩასახლებული სარალიძე და ბერძენი კაპანაძე. სხვიტორელებს, ისევე როგორც სხვა სოფლებში, ჭირიცა და ლხინიც საერთო ჰქონდათ.

პოეტი გვაცნობს ამ კუთხის ფლორას და ფაუნას, ხილს, მხალეულს და სხვა. ციხე-მონასტრების ნანგრევები სხვიტორში არა აქვს შემჩნეული.

როგორც აღვნიშნეთ, აკაკის გამოკვლევით, სხვიტორში რაჭიდან დიდი ხნის წინათ გადმოსახლებული კირვალიძეები ისევ ისე ასრულებდნენ „ბოსლობას“, როგორც რაჭაში. საინტერესოა, „ბოსლობა“ როგორ შემოინახა თავი იმერეთში, და მხოლოდ კირვალიძეებში? ამჯერად ამ საკითხის კვლევას არ ვაპირებთ, მხოლოდ, როგორც ეთნოგრაფიულ მასალას, მოვიტანთ პოეტის მიერ აღწერილ რიტუალს: „რომ დადგება ხორციელის ხუთშაბათი, საღამოს მოხარშავენ

¹ აქ და შმდ. იხ. ა.წერეთელი, დასახ. ნაშრ., 250 და შმდ.

ლობიოს და გამოაცხობენ ხაჭაპურებს; მასთან დააწყობენ ქონს და წაიღებენ მოზრდილი ყმანვილები ბოსელში, რომლებსაც, გარდა ხონჩისა, პატარა ბავშვები ყავთ მოკიდებული. აიღებენ ქონს და უსმენ ხარებს ზურგზე ამ სიტყვებით: „ასე გასუქდითო“. მერე დაჯდებიან და ღვინის სმის დროს გაიძახიან: „ბოსელ-ბოსელ ბუო“. მწყემსი იმ საღამოსვე, ბავშვების თანდასწრებით, ერთ კვერცხს ხარებისკენ შეინახავს ბაგაში და მეორეს ძროხებისკენ. დილით ადგებიან ბავშვები, მინალოც კვერცხებს ამოიღებენ, გადუსვამენ ზურგზე პირუტყვებს და თან ამბობენ: „ასე გარგვალდეს შენი ტანიო“, მიუმატებენ სხვასაც და გააკეთებენ ხაჭაპურს, რომელსაც დილასვე შეჭამენ“.

რაც გამოარჩევდა სხვიტორს ზემო იმერეთის სხვა სოფლებისაგან, ეს იყო, რომ მხოლოდ აქ იხდიდნენ რელიგიურ დღესასწაულს „მოტყიერობა“-ს. სულიწმინდის მოფენის დროს დიდძალი ხალხი მოაწყდებოდა მაცხოვრის ეკლესიას: გალავანში რომ ვერ ეტეოდნენ, გარშემო მიდამოს იჭერდნენ. იმათ უნდა წერეთლები გამასპინძლებოდნენ იმ დღეს. თითოეული ოჯახი ვალდებული იყო მიეტანა საყდარზე ძროხა მოხარშული, პურები გოდრებით, ღვინო რუმბებით. დიდი საგანგებო გობები იყო გაკეთებული, რომლებშიც რამდენიმე კოკა ღვინო ჩადიოდა. ამაში ასხამდნენ ღვინოს და არავის ნება არ ჰქონდა, რომ იმ დღეს ღვინო ჭურჭლით დაეღია, უნდა შემოხვეოდნენ რიგისად გარს იმ გობებს, დაეჩოქნათ, დაყრდნობოდნენ და ისე წრუპით ესვათ ღვინო“. ეს ჩვეულება, როგორც აკაკი აღნიშნავს, დიდი ხანი არაა, რაც გადავარდა. ორმოცი წლის წინათ, ე.ი. XIX საუკუნის 50-იან წლებში კაპიტანი ტამილოვი დასწრებია ამ დღეობას თავისი როტით, სალდათებმა მიუჩოქეს გობებს და ფეხზე აღარც წამომდგარან.

„მოტყიერობის“ გადავარდნის შემდეგ სხვიტორში მხოლოდ გიორგობას იხდიდნენ ოცდასამ აპრილს, მაგრამ აკაკის დროსვე, მისი სიტყვით, „ამ თემობას და დღეობას ადრინდელი ხასიათი აღარ აქვს, გაფუჭებულია ისე, როგორც ყველგან საზოგადოდ ჩვენში“. აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს პოეტის მიერ წარმოთქმული ტერმინი „თემობა“, რელიგიურ დღესასწაულზე სოფლის შეკრებასთან დაკავშირებით. საკითხის დასმის წესით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ „მოტყი-

ერობა“, შესაძლებელია საკუთრივ წერეთლების დღესას-
წაული იყო მათი პირველსაცხოვრისიდან ზემო იმერეთში
შემოტანილი — ამ დღეობაზე წერეთლები იყვნენ მასპინ-
ძლები და სტუმრებს ისინი უმასპინძლდებოდნენ; ამდენი
ხორაგი — შეიძლება წერეთლებისთვის განკუთვნილი
ბეგარის ერთ-ერთი სახეობის გადმონაშთიც იყოს; გობზე
მიჩოქება და ღვინის ისე დაღევა გვაგონებს „გობს“
თავდაპირველი მნიშვნელობით, „მეგობარს“, თავის დროზე
ხომ მეგობრები იყვნენ ის უახლოესი ადამიანები, რომლებიც
ერთი გობიდან მიირთმევდნენ საკვებს და სასმელს.
პრაქტიკაში ეს ჩვენს ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც გვხვდება.

ზემოთ მოტანილი მასალიდან გამომდინარე, „ბოსლობა“
— როგორ, რა თავისებურებებით შემოინახა თავი ამ
რიტუალმა იმერეთში?! „მოტყიერობა“ და ზემო იმერული
„თემობა“ მომავალი ეთნოგრაფიული კვლევის საგნად
გვესახება.

რამდენადაც აკაკი წერეთლის შემოქმედებიდან, მისი
მშობლიური კუთხე საჩხერის ზონა შემოვსახეთ, აქვე
შევვებით წერეთლების ციხე-სიმაგრესაც „მოდინახეს“.
პოეტი ამ ციხეს ეხება მის სახელწოდებასთან დაკავ-
შირებით.¹ ერთ-ერთი საუბრის დროს განმარტავს, რომ ეს
არის ძველი ციხე, იმერეთის დაპყრობის უამს ეს იყო
უკანასკნელი ციხე, საიდანაც იმერლები იგერიებდნენ რუსი
ჯარის შემოტევას. გადმოცემით, ერთ ძლევამოსილ
წერეთელს განუზრახავს აბაშიძის ქალის შერთვა და ამ
მიზნით, დიდი ამალით გამგზავრებულა დილიკაურში თუ
კაცხში. აბაშიძეს უარი უთქვამს, ციხე არა გაქვს და ქალს
როგორ გამოგატანო. შეურაცხყოფილი წერეთელი გამობ-
რუნებულა საჩხერეში და იმ დღესვე ციხის მშენებლობის
ბრძანება გაუცია. ერთი წელიც არ იყო გასული, რომ
მშენებლობა დაასრულა და აბაშიძეს შეუთვალა, „მოდინახე“.²

პოეტი განმარტავს, თუ რატომ ქვია მდინარეს „ყვი-
რილა“ — იმიტომ, რომ ხმაურიანია, ღრიალებს, ყვირის, რაც

¹ კ.აბაშიძე, აკაკი წერეთელი (ნაწყვეტი მოგონებიდან), ნიგნში
„მოგონებები აკაკიზე“, 22.

² იქვე, 23.

შეეხება რკინიგზის სადგურ „ყვირილას“, ზოგს მიაჩნია, რომ ის მდ. ყვირილასთან იყო ახლოს და სახელიც მიტომ შეერქვა; ზოგს — ვაგონები დაძვრის და გაჩერების დროს ხმაურობდნენ, ყვიროდნენ; თავად პოეტის აზრით კი, სადგურს ეს სახელი მისი ამშენებლის საპატივცემოდ შეერქვა. ამასთან დაკავშირებით ეხება „ქუთაისის სტანციას“. ამ ადგილს ადრე, თურმე, „სარბევი“ და აგრეთვე „სალორია“ ერქვა, მაგრამ პოეტისთვის გაუგებარია, ძველ დროში რატომ ეძახდნენ მას „სალორიას“.¹ დღეს ეთნოგრაფებისთვის ამ ტოპონიმის მნიშვნელობა სადავო არაა და მასში ჩაღრმავებაც ჩვენს მიზანს სცილდება.

აკაკი განგვიმარტავს ტოპონიმს „ზესტაფონი“, რასაც შემდგომ ნ.ბერძენიშვილმაც მიაქცია ყურადღება. პოეტის განმარტებით, ეს ტოპონიმი ორი სიტყვისაგან შედგება: „ზესტა-ფონი“ ანუ „ზედა-ფონი“. ასევე აქვს განმარტებული ეს ტოპონიმი ნ.ბერძენიშვილსაც.² ეს უკანასკნელი სვამს კითხვას — „ზედა-ფონს“ გარდა უნდა ყოფილიყო „ქვედ ფონიც“, მაგრამ სად? მინიშნებულია სოფელი „ფონა“ იმერეთისა და ქართლის საზღვარზე. აკაკი წერეთელი, ამასთან დაკავშირებით ეხება ტოპონიმს „შორაპანი“ და განმარტავს, რომ ესეც ორი სიტყვისაგან შედგება: „შორა“ ანუ „შორი“ და „ფონი“, რადგან ყვირილაზე აქ ყოფილა ფონი.³ პოეტის ამ მიგნების მნიშვნელობა, ვფიქრობთ, კომენტარს აღარ საჭიროებს.

როდესაც აკაკი წერეთელი ამბობს სიტყვას „იმერეთი“, მხედველობაში აქვს მთელი დასავლეთ საქართველო, იმერეთის სამეფო, პოლიტიკური იმერეთი. ტერმინ „იმერეთში“ ასეთი შინაარსი დევს ზემოთ ციტირებულ პუბლიკაციებში „ოცდა ორი თებერვალი“ და გადმოცემაში „დავით წერეთელზე“. მაგრამ პოეტმა კარგად უნდა იცოდეს, რომ არსებობდა პოლიტიკური და ეთნოგრაფიული იმერეთი. როდესაც ის ეხება დასავლეთ საქართველოს ეკონომიურ მდგომარეობას, სამეურნეო ყოფას, მიგრაციულ პროცესებს, წერს არა „იმერეთი“, არამედ „იმიერ-ქართველები“ და

¹ ა.წერეთელი, ცხელ-ცხელი ამბები, თხზ., ტ. XI, 130.

² ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, თბ., 1964, 2.

³ ა.წერეთელი, ცხელ-ცხელი ამბები, 130-131.

„ამიერ-ქართველები“. თუმცა წერილის სათაურია „სიტყვა იმერლებზე“. მისი დახასიათებით, იმიერნი ერთი ოთხად მეტნი იყვნენ ამიერნზე, ადგილიც მეტი ჰქონდათ, მაგრამ განსხვავებული თვისებისა, ზემოთ სულ მთელი იყო, ქვემოთ — ჭაობები, ამიტომ სახნავ-სათესი ფართობები ცოტა ჰქონდათ, მოსავალიც უმნიშვნელო იყო, მიწის ფასი კი — მეტისმეტად მაღალი. 1889 წელს, როდესაც აკაკი ამ პრობლემას შეეხო, ლეჩხუმის, რაჭის და შორაპნის მაზრებში, ერთ ქცევა მიწაში 300-500 მანეთამდე აძლევდნენ; ქუთაისის მაზრაში, რიონისპირა ჭალებში — 100-200 მანეთამდე, დანარჩენი — ზღვისპირა ნოტიო და ჭაობიანი ადგილები თითქმის გამოუსადეგარი იყვნენ.

პოეტი აქ ეხება მეტად მტკივნეულ საკითხს — მძიმე ეკონომიურმა მდგომარეობამ, მიწის სიმცირემ და უამრავმა გადასახადებმა განაპირობა მოსახლეობის დენადობა საქართველოს ფარგლებს გარეთ. აკაკისთვის ეს ვითარება ძალიან მტკივნეულია, მაგრამ მაინც სურს გაამართლოს მათი ეს ნაბიჯი. გვარწმუნებს, რომ ისინი სამუდამოდ კი არ მიდიოდნენ სამშობლოდან, როგორც ზოგიერთები ფიქრობდნენ, არამედ დროებით, რომ სხვაგან რაიმე შეეძინათ და კარგი ბარგით დაბრუნებოდნენ თავის ქვეყანას. ამ მიზნით, თურმე, ქუთაისის გუბერნიიდან, ყოველწლიურად 30 000 სული გადიოდა. ამ პერიოდისათვის თბილისში იმერეთის სოფლებიდან ჩამოსულთა რიცხვი 15 000-ზე მეტი იყო, 80 სხვადასხვა საქმე და მოხელეობა ეჭირათ ხელში, რასაც კი იმოვიდნენ, ოჯახში აგზავნიდნენ, რომ ადგილ-მამული შეეძინათ. მართალია, ეს ძალიან ძვირი უჯდებოდათ, მაგრამ გლეხობა თავისას არ იშლიდა და ამიტომაც იმერეთში, განსაკუთრებით ზემო იმერეთში, გლეხობის უმრავლესობა მესაკუთრე იყო.

საინტერესოა პოეტის თვალით დანახული ერთი დეტალი, რაც იმერული სოფლის და ოჯახის სურათის ამსახველიცაა. როგორც აღნიშნავს, გადმოსახლებულებში იშვიათად შეხვდები დედის ერთას. იმერეთში თითქმის რჯულად აქვთ გადაქცეული, ოჯახში იმდენი დარჩეს, რამდენიც თავს გაართმევს სახლ-კარს და ადგილ-მამულს, დანარჩენები კი, როგორც ნამეტი, სადმე წავლენ მოსაგებად. პოეტი ასეთი

ცხოვრების წესის წინააღმდეგი არაა, მხოლოდ სოფელი არ უნდა დაიცალოს, კერა არ უნდა ჩაქრეს.¹

1894 წელს აკაკი ამ პრობლემას კვლავ უბრუნდება.² „იმერეთიდან, აღნიშნავს ის, ყოველ წლობით ათი ათასობით გადის ხალხი სხვა ქვეყნებში სამუშაოდ: ანუ როგორც თვითონ იძახიან ბედის საძებრად. შავი ზღვის პირი მთლიანად მოდებულია. კასპიის ზღვამდი სადა და სად არ შეხვდებით, ერთად თავ-მოყრილი კი თბილისში უფრო არიან. იმათი რიცხვი აქ რამდენიმე ათასს გადააჭარბებს და ღირს, რომ კაცმა მათი ყოფაცხოვრება შეისწავლოს“.³ როგორც ვხედავთ, პოეტი ეხება დასავლეთ საქართველოდან მოსახლეობის შიდა და გარე მიგრაციებს. ამჟამად ეს მას დიდად აშფოთებს, ეშინია სოფელი არ დაიცალოს, მაგრამ იმედოვნებს, რომ ეს დროებითი მოვლენაა და პრობლემასაც კი აყენებს — თბილისში მიგრირებული იმერლების ყოფაცხოვრება იქნას შესწავლილი. პოეტი გვარწმუნებს, რომ იმერელი გლეხი არაა დაუდგრომელი, ის მხოლოდ მძიმე ეკონომიურმა პირობებმა დააყენა გზაზე „ბედის საძებრად“. სავსებით მართალია პოეტი, როდესაც ამბობს: „გლეხს თუ მიწა-წყალი სამყოფი აქვს, თავის დღეში არ მოშორდება სამშობლოს. ვინც კი მამა-პაპით არიან გადასული სხვა ქვეყნებში, უბრუნდებიან ხოლმე სამშობლოს: ხატმა მოგვითხოვა და ჩვენს სალოცავს სანირავი უნდა მივართვათო. გლეხის შვილი თუ წავა სადმე, ჩანს, რომ მის ოჯახში კაცრიელათ არიან, ესე იგი იმას გარდა სხვა ძმებიც არიან კიდევ, რომ ადგილ-მამულს მოუარონ და რომელიმე მათგანი უსაქმოდ არ დარჩეს შინ, გადის გარედ შესაძენად“. მაგრამ ასეთი მიგრაციები შეეხო არა მარტო გლეხობას, არამედ იმ დროისათვის უკვე გადატაკებულ აზნაურობას. ეს უკანასკნელნი სიღარიბის გამო წინ სწავლას ვერ ღებულობდნენ, ამიტომ ქალაქში მოსამსახურედ დგებოდნენ, აღებული ფულით წერა-კითხვას სწავლობდნენ და რაიმე ხელობას ეუფლებოდნენ.

¹ ა.ნერეთელი, სიტყვა იმერლებზე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XIII, 365.

² ა.ნერეთელი, ჭრელი ფიქრები, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XIII, 103.

³ იქვე, 103-104.

ამ გზაზე დამდგარნი, ბევრი მათგანი ილუპებოდა კიდევც, ხორციელათ თუ არა, ზნეობრივად მაინც. აქ პოეტი ეხება მეტად მტკივნეულ საკითხს, ზოგიერთ იმერელს ავკაცობა ხელობად ჰქონდა გადაქცეული. გადადიოდნენ იმერეთის სხვადასხვა მივარდნილ კუთხეებში, გამოძებნიდნენ ობლებს, იმედებით აბრიყვებდნენ გაჭირვებულებს, ცოტა ფულსაც გადაუხდიდნენ, გადმოჰყავდათ პატარა ბავშვები და ვაჭრებს უყენებდნენ, ვითომ მოჯამაგირედ, ერთბაშად ართმევდნენ ფულს და შემდეგ ამ ბავშვებისას არც ავს კითხულობდნენ და არც კარგს. ბავშვები კი ამ უცხო პირთა მონებად იქცეოდნენ, თუ უკვე ჭკუაში ჩავარდნილნი თავის დაღწევას მოინდომებდნენ, რაიმე მიზეზს მოუძებდნენ და ციხეში ამოაყოფინებდნენ თავს.

ასეთი იყო რეალური სურათი, რასაც აკაკი წერეთელი გვიხატავს, ამიტომაც აყენებს პრობლემას — შეესწავლათ სოფლებიდან მიგრირებულთა ყოფა-ცხოვრება. პოეტის მიერ მოტანილ ეპიზოდებში ნათლად ჩანს, თუ XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში როგორ იშლება ქართული, ამ შემთხვევაში, იმერული, ტრადიციული სოფელი, აღარ მოქმედებს დაუწერელი კანონი — ობოლი სოფლისაა, სოფელმა უნდა გაზარდოს; გაჭირვებულს გვერდში უნდა ედგეს და მისი ცხოვრება იმედით აღავსოს და ა.შ.

აკაკი წერეთელმა კახეთისათვის ბრძოლაში შემოიყვანა იმერელი აზნაური გლახა ბაქრაძე, იმერელისათვის დამახასიათებელი ნიშნებით. მისი პირველი გამოჩენა არაგვის ხეობაში — გაჩეჩილ თმაზე ფაფანაკი ისე ედვა, რომ შორიდან ვერ შეამჩნევდი ეხურა რამე თუ არა. ეს ფაფანაკი გამოარჩევდა მას ყველასგან და მის მიხედვით შეარქვეს მას „ბაში-აჩუკი“. გამოჩნდა იმერეთში საუკეთესოდ მიჩნეული „აფხაზურა“ ცხენით და გრძელლულიანი, ოქროთი შემოსალტული, გრძელი „ყირიმი“ თოფით. ქართლში უფრო მიღებული ყოფილა „წითელი ლაფშა“, „რაში“, საუკეთესოდ იყო ცნობილი „არაბულა“, „ყარაბაღული“.

XIX საუკუნის შუა ხანებამდე, აღნიშნავს პოეტი, იმერეთში დიდსა და პატარას ყველას ფაფანაკი ედვა თავზე. „ის იყო ტყლაპივით რბილი, აბრეშუმის ან შალის ერთი ხელის დადება რალაც ნაფლეთი, რომელიც თავსა ჰფარავდა მხოლოდ კეფას, და გაჩეჩილ თმასაც უჭერდა, რომ არ

გაბურდულიყო, მაგრამ საყბაურით. და საყბაურიც ყბას ქვემოთ იყო ამოღებული და ყურებზედაც გადაგდებული“. საინტერესოა იმერული ფაფანაკის აკაკისეული ინტერპრეტაცია, ის ფაფანაკს უკავშირებს შურდულს. ამისთვის იშველიებს ძველ ბერძნულ წყაროებს, კერძოდ „ანაბაზისს“, სადაც აღნიშნულია, რომ პონტოს პირად, მოვაკნების ზემოთ, მაღლა ცხოვრობენო „თაბარენი“, ქვის სროლია ხალხი, ქუდებით გასტყორცნიანო ქვა-კაყებს. იმერებს მაშინ ხშირ ტყეებში უხდებოდათ გაძრომ-გამოძრომა, ფაფანაკი კი ამ შემთხვევაში მოსახერხებელი იყო შურდულის სატყორცნად. დღეს კი, დასძენს პოეტი, აღარც შურდულია და აღარც ფაფანაკი.

ამ ვერსიასთან დაკავშირებით, ძველი ბერძნული წყაროების მოშველიებით, განმარტებულია დასავლურ ქართველური ტომების აღმნიშვნელი სახელწოდებები. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, თუ როგორაა ყველაფერი ეს მიღებული თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში, ვიძლევიტ აკაკისეულ ინტერპრეტაციას, რომელიც გამოთქმულია საზოგადოებრივი აზრის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მეტად საინტერესოდ გვეჩვენება.

„ხალიბები“ ანუ „ქლიბები“ (ბერძნულად „ხალიბები“, ქართულად „ქლიბები“) — პონტოს მარცხენა მხარეს მცხოვრები ტომები, რომლებიც ყველაზე ადრე დაუფლნენ რკინის დამუშავების ტექნიკას. აკეთებდნენ რკინის ხელსაწყოს, რომელსაც „ქლიბი“ ერქვა და ელადაში გაჰქონდათ გასაყიდად. ეს ქართველური ტომები კოლხეთში ერთ ხეობად ცხოვრობდნენ. ესქილე (ძვ. წ. 525-456 წწ.) მათ შესახებ წერს: „პონტოს მარცხენა მხარეზე ცხოვრობენ რკინის მოხელე ხალიბები. აკეთებენ რკინის იარაღს, რომელსაც ქლიბი ქვია და მოაქვთ გასაყიდად ელადაში“. ამასვე ამტკიცებს არიან ნიკობადელი: ყველაზე ადრე ხალიბებმა შეისწავლეს რკინის ხელობა.

„ნედისი“ ანუ „ჭედისი“ — მთა რაჭაში, რომელსაც გული რკინის მადნისა აქვს. მის ირგვლივ მცხოვრებნი უხსოვარი დროიდან მჭედლობის მეტს არას აკეთებენ და ტოპონიმიც სიტყვა „ჭედისგან“ წარმოსდგება.

„შუანები“ — დღევანდელი სვანები ანუ შუანები, როგორც შუა კავკასიონის მცხოვრებნი.

„თაბრენი“, „მოვაკენი“, „კორდუანნი“ — ამ ტერმინებზე პოეტს დიდხანს უფიქრია და ბოლოს, ერთი ძველი ხელნაწერის გაცნობის შემდეგ, გამოუტანია დასკვნა: „ქილილა და დამანაში“ ერთგან არის ნათქვამი: „შეპყარა ხელმწიფემან მთელი მისი სამეფო, მოატყდა ყოველი კუთხის მცხოვრები: მთაბარელნი, მოვაკენი, კორდოვანნი და სხვანიო“. და აი ესეც თქვენი ბერძნული „მოვაკანი“, „თიბარენი“ და „კორდუანი“! ესე იგი მთაბარის მცხოვრებნი, ეაკეზე მოსახლენი და კორდებზე მცხოვრებნი და სხვა.¹ ამასთან დაკავშირებით, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, საინტერესოა მთელი რიგი ტერმინებისა და წესჩვეულებების განმარტებები:

1. მითი „პრომეთეოსზე“ — პოეტის აზრით, ჩვენს ქვეყანაში იშვა, კოლხეთიდან გადავიდა ზღაპრულ ელადაში და ბერძნებმა ფერნაცვალი უკანვე დაგვიბრუნეს. აკაკის აზრით, მთავარ-ლმერთისაგან შერისხული პრომეთეოსი კავკასიის ქედზე იყო მიჯაჭვული. ეს მითი მთელ კავკასიაში სხვადასხვა ვარიანტებადაა მოდებული, განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ აქ პრომეთეოსს ამირანი ეწოდება. ჩვენი გმირი კლდეზე ერთმა გრძნეულმა კოჭლმა მჭედელმა მიაჯაჭვა; მჭედლები აბრკოლებდნენ ამირანის გათავისუფლებას. ამიტომ, მჭედლებზე განრისხებული ამირანი ცდილობდა გათავისუფლებას და მჭედლებისთვის მუსრის გავლებას. აქედან მომდინარეობს, აღნიშნავს პოეტი, რომ „დღესაც კიდევ მჭედლები ჩვენში დიდ-ხუთშაბათ დილას სამჭედლოში უზმობთ და უბრათ სამჯერ ზედი-ზედ ურტყამენ უროს გრდემლზე, რომ ამირანის საჯაჭვო პალო ყოველ წლობით გაამაგრონ ხოლმე და თავი არ ააშვებინონ“. ბერძენი მწერლები ამტკიცებენ, განაგრძობს აკაკი, რომ პრომეთეოსი კავკასიაში „ამარანტის“ მთაზე იყო მიჯაჭვული. ქრისტეს შობამდე მესამე საუკუნეში აპოლონ როდოსელი ამტკიცებდა, რომ მდინარე ფაზისი ამარანტის მთიდან გამოდისო, სადაც პრომეთე იყო მიჯაჭვული. მაგრამ რომელია ჩვენთვის უცნობი ამარანტის მთა? „ეს ის მთა არის, რომელსაც ჩვენი

¹ ა.ნერეთელი, შურდული, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.XIV, 249.

ზეპირ-სიტყვაობა „ამირან-მთას“ ეძახის და სადაც ამირანი იყო მიბმული“. ძველი კავკასიელების რწმენით, განმარტავს მგოსანი, როდესაც ამირანი ჯაჭვის აწყვეტას და თავის აშვებას მოინდომებდა, ამ მიზნით გაინძრეოდა, მაშინ მთელი დედამინა იძვროდა.

მითი „იაზონ-მედიასე“ — ესეც, როგორც პრომეთეოსი, ჩვენი ქვეყნის შვილადაა მიჩნეული, აქ შობილა, გაზრდილა და კოლხეთიდან გადასულა ელლადაში. ოქროს მატყლიანი ვერძის საძებრად საბერძნეთიდან „არგო“-თი წამოსული უფლისწული იაზონი შავი ზღვიდან მდ. ფაზისში შემოვიდა და ქალაქ „ეა“-ში მოვიდა. აქ მეფედ იჯდა „აეტი“, რომელსაც ყავდა გრძნეული მამიდის გაზრდილი ქალი „მედია“. მამიდას სახელად ერქვა „თირთეია“ ანუ „ცირცეია“, მან ასწავლა ძმის შვილს გრძნეულობა და სხვადასხვა სამკურნალო თუ საწამლაკე ბალახეულობის ხარშვა. იაზონმა მედიას დახმარებით მოიტაცა ვერძი და მედიაც თან წაიყვანა. ფსევდო-პლუტარქის ცნობით, კავკასიაში იზრდება პრომეთეოსის ბალახი, კლევანტის მტკიცებით, მედია ამ სამკურნალო ბალახს კრეფდა. კლავდი კლავდიანის (ახ. წ. 395 წ.) ცნობით, მან კარგად იცოდა ზოგიერთი ბალახისა და მცენარის შხამიანი წვენი, რომლებიც კავკასიაში იზრდებიან. მას აგროვებდნენ სასტიკი მედია და ცბიერი ცირცეია.

ბერძნულ გადმოცემაში დასახელებულ ტერმინებში აკაკი ქართულ ძირებს ხედავს და გვაძლევს მათ განმარტებებს:

მდინარე „ფაზისი“ — რიონია, რომელიც ფასის მთიდან გამოდის და მის სათავეში დღესაც „ფასის წყალს“ ეძახიან.¹ როგორც ჩანს, XIX საუკუნეში სადისკუსიოდ იყო გამხდარი, თუ ძველად რიონს რად ერქვა ფაზისი. ეს აკაკისაც აინტერესებდა და ერთხელ, სრულიად შემთხვევით ერთმა რაჭველმა განუმარტა: „ფასის მთიდან გამოდის ის წყალი და მიტომ ქვია ფასის წყალიო“.²

ბერძნული ქალაქი „ეა“, სადაც წლის განმავლობაში მცენარე ყვაოდა, აკაკის განმარტებით, ეს არის ზღაპრული „იას“ ქალაქი, სადაც ზღაპრის სიტყვით მონადირე „ლეთი-სავარ“ მივიდა და ნახა, რომ ზამთარში იქ ია და ვარდი

¹ ა.წერეთელი, შენიშვნები, თხზულებათა სრული კრებული, XIII, 288.

² ა.წერეთელი, ცხელ-ცხელი ამბები, 129.

იშლებოდა. აქედან — ბერძნული „ეა“ და ქართული „ია“ ერთი და იგივე უნდა იყოს.

ვინ არის აეტა მეფე? — კოლხეთის მთავარი, იას ქალაქში მჯდომარე „იათა“ მამასახლისი. პოეტი განმარტავს, რომ ქართული ენის თვისებაა მრავლობითი რიცხვის ხმარება, გამოითქმის არა „ზღვის მეფე“, „ხმელეთის მეფე“ და ა.შ. არამედ „ზღვათა მეფე“, „ხმელთა მეფე“, „ვარდთა მეფე“, „იათა მეფე“ და ა.შ. „აეტა“ და „იათა“ ერთი და იგივეა.

„ცირცეია“ და „თირთეია“, პოეტის აზრით, ერთი და იგივეა, რადგან უცხოელები ასო „თ“-ს ვერ გამოთქვამენ და მას სხვა ბგერით ცვლიან. მაგალითად, პლინიუსი ამბობს: „კოლხიდაში არის ერთი მდინარე ცირუსი, რომელსაც ადგილობრივი მცხოვრებნი ცირის წყალს ეძახიან, შიგ რაც უნდა ჩააგდო, გაქვავდებაო“. აკაკის განმარტებით, ეს წყალი თავისი თვისებებით დღესაც არის ჭიათურის მახლობლად. „თირი“ ძველ ქართულად ქვას ნიშნავს, „გათირვა“ — გაქვავებას. იათას დას გრძნეულებას სწამებდნენ, ადამიანის, როგორც განკურნება, ისე გათირვა-გაქვავება შეუძლიაო და ამიტომაც დაურქმევიათ თირა ანუ თირთეია. პოეტს შესაძლებლად მიაჩნია, რომ „თირთეია“ და „ცირცეია“ ერთი და იგივე იყოს.

სახელი „მედია“ — სიტყვა „ქალი“ მერვე საუკუნიდან შემოსულა ჩვენში, არაბულად „ქალიმ“ დედაკაცს ნიშნავს. მანამდე ქართულად დედაკაცს „დია“ ერქვა. აქედან წარმოსდგება სიტყვა „დიასახლისი“ და კნინობითი „დიაცი“. ჩვენი „მედია“ ბერძნულად „მედეიად“ გადაკეთებულა.¹

2. ძველად კოლხები ცის მნათობებს აღმერთებდნენ და მთიებსა სცემდნენ თაყვანს. მაგალითად, მზეს, მთვარეს, ვარსკვლავთ გუნდს, ცის ბურჯებს, დილას, განთიადს და სხვათა. ყველას თავის შესაფერად უგალობდნენ ლოცვის დროს „მზეშინას“, „თინას“, „ოდილას“, „შავ-დილას“ და სხვა. ეს მათი საგალობლები დღესაც სიმღერებად არიან ჩვენში დარჩენილი. კოლხების განსაკუთრებული სალოცავი იყო „არეი“ ანუ „ვერძი“ და მარტო მის სახელზე ჩამოსხმული ოქროს ვერძი ედგათ ბომონში — მოსისხლე ღმერთს უწოდებდნენ „მარეხს“ და

¹ ა.წერეთელი, შენიშვნები, 289.

სჯეროდან, რომ ის, თუმცა მრისხანე იყო, მაგრამ მასთანვე თავმდაბალი და მათ „ვერძს“ მწყემსავდა ცის ლაქვარდში.

3. კერპთაყვანისმცემლობის დროს მოფიცარს კერპის წინ ჩამოკიდებულ ზვარაკისთვის ტყავი უნდა გაეძრო, ანუ ანთებული ლამპარი გაექრო სულის შებერვით. „ფუ“-ო უნდა შეებერა სული... აქედან წარმოსდგა სიტყვა „ფუცი“ ანუ „ფიცი“ და აგრეთვე ხატებისა და სალოცავების ჩამოტყავება. აკაკი იქვე განმარტავს — როგორც ელიანი და ნიკოლოზ გვიმონშებენ, კოლხები მხოლოდ ქალებს მარხავდნენ მიწაში, მამაკაცებს კი ხეზე ჩამოკიდებდნენ.¹

ერთ-ერთ გადმოცემას XVIII საუკუნეში გადმოვყავართ, იმ პერიოდს ეხება, როდესაც რაჭის საერისთავო აღმავლობის პერიოდში იმყოფებოდა. როსტომ ერისთავს მოწურნე ბევრი ჰყავდა, მაგრამ ვერავინ რას აკლებდა, სანამ მისი ერთგული ჯაფარ ჯაფარიძე გვერდით ედგა. „ორმოში დამალულ კაცს კატაც ვერ დასჩხავლებს, მაგრამ ხეზე გასულს კი ძაღლებიც უყეფენ და, რასაკვირველია, ცხოვრების მაღალ საფეხურზე მდგარ ერისთავსაც ბევრი შეჰყეფდა“. ავმა ენებმა იმდენი ქნეს, რომ როსტომმა თავის ერთგულ ყმას თვალები დასთხარა. მტრებმა სარდალი პაპუნა წერეთელიც მიიმხრეს და ახლა ერისთავს დაუწყეს მეფესთან ბეზღება. სოლომონ პირველმა როსტომ ერისთავს თვალები დასთხარა და მის მოსისხარ მტერს პაპუნა წერეთელს გადასცა, რომელმაც ის მოდინახეს ციხეში ჩასვა. პაპუნა წერეთელს ტყვე ერისთავი, როგორც კარგი მგალობელი, ხშირად მიჰყავდა ლხინში და ამღერებდა, თან წამოაყვებდებდა — გახსოვს როსტომ ერისთავო, ჭალებში რომ ჩამომიხტი და ხვადაბუნები დამიხანო. სწორედ აქ, დიდ შაბათს, აღდგომის ძალს, საყდარში გალობის დროს შეხვდნენ ერთმანეთს თვალდათხრილი ერისთავი და მისი ერთგული ყმა. ერისთავი ულოცავს მას: „მეც წავხდი, შენც წავახდინე... ქრისტე აღსდგა გიხაროდეს!“ ერთმანეთს ჩაეკვრნენ და აქვითინდნენ,² მაგრამ მალე გამოერკვნენ. „ყველაფერს ვუმზერდი და ვერასა ვხედავდი! ყურს ვუგ-

¹ ა.წერეთელი, შენიშვნები, 292.

² ა.წერეთელი, „მეც წავხდი, შენც წავახდინე, ქრისტე აღსდგა გიხაროდეს!“, თბზ., ტ. XIV, გვ. 99.

დებდი და არა მესმოდა რა!.. მაშინ კი პირველად გავახილე გონების თვალი, თურმე, ჯოჯოხეთის მონა ვიყავი“, აღიარებს ერისთავი და ისეთი „ქრისტე აღსდგა“ დაიმღერეს, რომლის მსგავსი მანამდე სანერეთლოში არ თქმულა.¹

ეს გადმოცემა მგოსანს მოხუცებისგან აქვს გაგონილი და აინტერესებს, ნამდვილია თუ არა.

რისთვის დასჭირდა აკაკის ამ საინტერესო ლეგენდის მოტანა? საქართველოს გარეშე მტრებზე არანაკლებ ზიანს აყენებდა შინა შუღლი, სიხარბე და გვართა ბრძოლა. „საქართველო გვართა ბრძოლამ დაამხო... გვართა ბრძოლის გამომწვევი შური და სიხარბე“ იყო, „თითქოს ერთსა და იმავე დროს რამდენსამე გამოჩენილ პირს ვერ იტევს სამშობლოო!“ საქართველოს დიდებულები საერთო მტრის წინააღმდეგ არამცთუ ერთ მუშტად შეიკვრებოდნენ, პირიქით, მტერთან გარბოდნენ და თავისი მოყვასის წინააღმდეგ შველას სთხოვდნენ. ქვეყნის სამსხვერპლოზე მხოლოდ გლეხობას ჰქონდა თავი გადადებული.² პოეტის რწმენით, ვინც წარსულს ივინყებს, ის მომავალზედაც ხელს იღებს, გვიან მოვდივართ გონს. მაშინ ვხვდებით ჩვენს შეცდომებს, როდესაც მისი გამოსწორება შეუძლებელია.

ზემოთ მოტანილი ლეგენდა დაედო საფუძვლად აკაკი წერეთლის ზემოთ აღნიშნულ მოთხრობას „რაჭის ერისთავი როსტომ“.

როგორც ჩანს, სამეგრელოში აზნაურობის მაძიებელმა მეგრელებმა აკაკის ბევრი, საოჯახო არქივებში დაცული ძველი საგვარეულო საბუთები წარუდგინეს. ჩვენ მათ შინაარსს, ამჯერად მხოლოდ პოეტის გადმოცემით ვეცნობით. აღსანიშნავია ისიც, რომ მან მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის გადაკითხვა შეძლო. პოეტი ამასთან დაკავშირებით გვიზიარებს თავის აზრს: როგორც ეს საბუთები გვიმტკიცებენ, ძველად, ადამიანის, საზოგადოების დაბალი წოდების წარმომადგენლების პირადი ღირსება მაღალ დონეზე იდგა და ხელშეუხებელი ყოფილა. ამ სათავადაზნაურო „წყალობის წიგნებში“ აღნიშნული ყოფილა: „ვინცა შენი ყმა, მსახური ანუ მოჯალაბე, ანუ მწყემსი გაგილახოს

¹ ა.წერეთელი, რაჭის ერისთავი როსტომ, თხზ., ტ. VIII, თბ., 1958, 14.

² ა.წერეთელი, საანბანო ჭეშმარიტება, თხზ., ტ. XIV, 172.

ან სიტყვიერათ მიაყენოს შეურაცხყოფა, ესე და ეს საკანონო გადახდესო". ეს წყალობის წერილები, განმარტავს პოეტი, მხოლოდ პირობით არის ნაბოძები: „გქონდეს თქვენ და შვილთა თქვენთა და მომავალთა, სანამდის მეფობისა ჩვენისა (ესე იგი ქვეყნის) ერთგული და მსახური იქნეთო“. ეს წინადადება ასე აქვს გაგებული, რომ როგორც მეფე, ისე მინა-წყალი ქვეყანას ეკუთვნოდა და მაღალ წოდებას მხოლოდ „საჭმოთ“ ეძლეოდა მანამ, სანამ ის ქვეყნის ერთგული და წაღმართი მსახური იქნებოდა.

აკაკი წერეთელს, რამდენადაც იგი არ იყო არც ისტორიკოსი და არც ეთნოგრაფი და ამის არავითარი პრეტენზიაც არ ჰქონდა, აღნიშნული საბუთების დეტალური ანალიზიც არ უცდია. ზემოთ მოტანილი ტექსტისა და განმარტების შემდეგ, მან უბრალოდ გადაავლო თვალი ისტორიულ წარსულს და აღნიშნა, რომ უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დასაწყისამდე, ჩვენი ერი უმთავრესად ორ რაზმად იყო გაყოფილი: ერთი იყო სამხედრო და მეორე — მეურნე. პირველი, თავად-აზნაურობა, შემოსულ მტერს იგერიებდა, სისხლს ღვრიდა, მეორე კი — ოფლს, საზრდო მოჰყავდა, თავის თავსაც ირჩენდა და ქვეყანას მეომრებსაც აწვდიდა. დაფასება კი უფრო თავად-აზნაურობას ჰქონდა, ის ითვლებოდა უმაღლეს წოდებად. თავადი ის იყო, ვისაც საქმის წინ ნაძლოლა შეეძლო. პოეტის აზრით, თავადობა მემკვიდრეობითი არ იყო, შეიძლებოდა ის დაემცივრებიათ. ამიტომ არის, რომ მთელი რიგი გვარები, რომელთაც ასი და ორასი წელი თავადის წოდებაში უცხოვრიათ (კავკასიძეები, გუნაბიძეები, გოშაძეები, თოღაძეები, იამანიძეები და სხვა მრავალნი), მაგრამ ჩამოქვეითებულან და XIX საუკუნემდე აზნაურის ან გლეხის წოდებით მოსულან. ისტორიაში არაერთი ფაქტია იმისაც, რომ ცალკეული გვარები დაბალი ფენებიდანაც აღზევებულან. თვით ლიპარტიანის გვარს, აღნიშნავს პოეტი, რომელიც ერთ დროს სამეგრელოში მთავრობდა, დღეს აზნაურობაც საძიებელი აქვს. გვარში თავადი ერთი იყო, სხვები თავადიშვილები იყვნენ. ყმას და მამულს გვარობით ეუფლებოდნენ. ასეთები იყო: საამილახვრო, საციციანო, სააბაშიო, სანერეთლო და ა.შ. ამ პატარ-პატარა კუთხეებს ეპატრონებოდნენ მანამ, სანამ ქვეყნის

ერთგული იქნებოდნენ და თუ ორგულობას შეამჩნევდნენ, ჩამოართმევდნენ და სხვას გადასცემდნენ იმ პირობითვე.¹

ამ მსჯელობის საბაბი აკაკის მისცა სამეგრელოში, საოჯახო არქივებში დაცულმა ხელნაწერმა დოკუმენტებმა. როგორც ვხედავთ, პოეტი, ამ შემთხვევაშიც, ფეოდალური წყობის შენარჩუნების მომხრეა, მხოლოდ დაბალ და მაღალ სოციალურ ფენებს შორის უნდა იყოს ურთიერთგაგება, თანაგრძნობა და სიყვარული, ყველას ინტერესები მაქსიმალურად უნდა იყოს დაცული.

ზემოთაც აღვნიშნეთ და კვლავ გვინდა გავუსვათ ხაზი, რომ აკაკი წერეთელი თავის მხატვრულ შემოქმედებაში, პუბლიცისტურ წერილებში და პირად საუბრებში ხშირად მიმართავდა თქმულებებს, გადმოცემებს, ლეგენდებს და ა.შ. რომლებიც მნიშვნელოვან მასალას გვანდის ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით. მიტროფანე ლალიძე იგონებს: დავით აღმაშენებლის შესახებ აკაკიმ მიაშბო, როდესაც მან გელათის ტაძრის აშენება განიზრახა, მოუსურვებია ისეთი ადგილის შერჩევა, რომელიც ყოველი მხრიდან მთებით იქნებოდა შემოზღუდული და ტყით დაფარული. ასეთი ადგილი მონახა კიდეც, მაგრამ იქ ერთი გლეხი ესახლა. მისთვის ერთი ჯამი თვალმარგალიტი შეუთავაზებიათ, უთქვამთ სხვაგან დაგასახლებთო, მაგრამ მეფისადმი გლეხის პასუხი ასეთი იყო: მე არ მინდა თვალმარგალიტი, მხოლოდ გთხოვთ აქ სადმე ახლოს მიწის ნაკვეთი მომცეთ, რომ არ მოვშორდე ჩემს ძველ მამაპაპეულ სამოსახლო ადგილსო. მეფემ დააკმაყოფილა გლეხის თხოვნა და საცხოვრებელი ადგილი გამოუყო. ეს გლეხი, გვარად ყაისარიშვილი, ამის შემდეგ გელათის ტაძრის დარაჯად მუშაობდა.² ამ თხრობაში ერთი აზრია გატარებული. ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი შეგონება: გლეხი კაცი არავითარ თვალმარგალიტში არ გაცვლის მამაპაპისეულ სამოსახლო ადგილს.

ამ გადმოცემასთან დაკავშირებით, მოვიტანთ მცირე ამონაწერს სოფრომ მაგლობლიშვილის მოგონებიდან: „აკაკი

¹ ა.წერეთელი, მცირე რამ, თბზ., ტ.XIII, 182.

² მ.ლალიძე, შეხვედრები დიდ პოეტთან, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 284.

ხშირი სტუმარი იყო ქართლისა, განსაკუთრებით ქ.გორისა, რომელსაც ლექსიც კი უძღვნა: „გორო ქართლის მეთაურო“. გორში ჩემთან და მათე კერესელიძესთან ჰქონდა ბინა. რამდენიმე კვირით რჩებოდა ხოლმე... ნადიმი ნადიმზე იყო გადაბმული... აკაკი თანამედროვე ცხოვრების რომელიმე მოვლენას შეურჩევდა ისტორიულ ამბებს: ერთხელ ჩვენს დედებს შეეხო და მოიყვანა ცოტნე დადიანის და მისი მეუღლის თავგანწირვა მამულისა და თავისი სატრფოს დახსნისათვის... შემდეგ ეს ამბავი ლამაზ პოემად გარდაქმნა და უწოდა „ნათელა“. ...ხშირი სტუმარი იყო ვანო მაჩაბლისა და ნიკო დიასამიძისა. ვანომ, როცა ჩამოვიდა საზღვარგარეთიდან, ტფილისიდან ამოიარა გორს, თან მოჰყვა აკაკი და ნიკო დიასამიძე; იმ დღეს მეც გავყევი თან სოფ. თამარაშენისკენ, სადაც ცხოვრობდა ვანო. გზად გავიარეთ ისტორიული სოფელი ნაჭარმაგევი, ახლა კარალეთად ნოდებული. გორიდან მოკიდებული სოფ. ძევერამდე, მდ. ლიახვის ნაპირებზე, აყრილი ჭალა ყოფილა ნადირით, ფრინველით სავსე; მეც ყმანვილობისას მოვესწარი, რომ გორიდან სამი ვერსის სიშორით კიდევ იყო ჭალა. ეს ადგილი ქართველ მეფეებს სანადიროდ ჰქონიათ დაცული. როცა ამ ადგილს დავუპირისპირდით, აკაკიმ გაიხსენა გადმოცემა, რომ ვითომ აქ დავით აღმაშენებელს სანადიროდ ეწვივნენ შვიდნი მეფენი. ამჟამად ეს ადგილი წარმოადგენს ტიტველა სახნავ მიწდორს“.¹

უეჭველია, ქართლის ისტორიული სოფელი ნაჭარმაგევი, მასთან დაკავშირებით ზემოთ მოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალა, საინტერესოა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით. აკაკის მოგონებასთან დაკავშირებით კი გვაგონდება „დავით აღმაშენებლის ეპიტაფია“:

*„ვის ნაჭარმაგევს მეფენი შვიდნივე პურად დამესხნეს,
თურქნი, სპარსნი და არაბნი საზღვარსა გარე გამესხნეს,
თევზნი ამერთა წყალთაგან იმერთა წყალთა შთამესხნეს,
ანე ამათსა მოქმედსა ხელნი გულზედან დამესხნეს“.²*

¹ ს. მაგალობლიშვილი, აკაკი, ნიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 294-300.

² ქართული მწერლობა, ტომი მეორე, თბ., 1987, 236.

1897 წელს აკაკი კახეთს გაემგზავრა საალავერდოდ. ბევრი რამ ჰქონდა ნაკითხული და მოსმენილი ამ დიდებული ტაძრის შესახებ, სხვათა შორის ისიც, რომ თითქოს თათრებს აეშენებოთ და მიტომ დაერქვა „ალავერდი“. პოეტი ამ ვერსიას ვერ იზიარებს. მისი განმარტებით, ტაძრის წინ გადაშლილია ალვანის მინდვრები, ალვანის სოფლებიც მისი შენაწიერი მოხარკე იყვნენ და ამიტომაც ერქვა ამ ტაძარს „ალვანვედრი“, ე.ი. ალვანის სავედრებელი. შემდეგ თათრებს ეს სიტყვა გამოთქმის დროს „ალავეერდათ“ გადაუქეთებიათ და ამიტომ უნდა იყოს, რომ „კახეთში მოსახლე თათრები დღესაც კიდევ თაყვანს სცემენ ამ ტაძარს და შესაწირი მიაქვთ ისე, როგორც მართლმადიდებლებს“. მაგრამ საინტერესოა, რა მდგომარეობაში დახვდა ტაძარი პოეტს? შიგნით და გარეთ თეთრად იყო გაფეთქილი და ნახატები აღარ ჩანდს; მისავალ კარებთან, სადაც ადრე „საქალებო“ უნდა ყოფილიყო, საყასბო გაემართათ, იქ მიჰქონდათ ზვარაკის მხარ-ბეჭი, ცხვრის ტყავები და ვაჭრობდნენ. ადრე ეს ადგილი მოშორებით უნდა ყოფილიყო და ამგვარი შესაწირით ღარიბ მლოცველებს უმასპინძლდებოდნენ; სახურავი გაფუჭებული ჰქონდა, აღმოსავლეთის მხარეს წვიმა ჩამოდიოდა და ტაძარში ტბა დგებოდა.

ნანახმა მგოსანს გული დასწყვიტა. გალავანს გარეთაც ველარ ნახავთ, რაც ყოფილა, — განაგრძობს იგი თხრობას. ძველად „ალავერდობას“ კახელებს გარდა მოდიოდნენ ქართლელები, ჩამოდიოდნენ მთიულები და 15 დღის განმავლობაში ბაზრობა იმართებოდა. იმ დღესაც, როდესაც პოეტი დღესასწაულს ესწრებოდა, ტაძრის ირგვლივ რამდენიმე ათასამდე კაცი იქნებოდა შეყრილი და დაბინავებული. ყველა თავის უბნებად იდგნენ: თუშები ცალკე, ქისტები ცალკე, თათრები ცალკე, კახელები ცალკე გვარეულებად. იმ ღამეს ყველგან დიდი ღვინი იყო გამართული, მაგრამ პოეტს ის ანადვლიანებდა, რომ ეს აღარ იყო ქართული დარბაისლური ღვინი.¹

„კახეთი გულია საქართველოსი“, — წარმოთქვა აკაკიმ ერთ-ერთ საუბარში. ძნელია იხილო ისეთი ღამაზი და წარმტაცი ბუნება, როგორიც ალაზნის ველია. „უყურებთ ალაზ-

¹ ა.ნერეთელი, კახეთში მოგზაურობა, თხზ., ტ.XIII, 305.

ნის მიმდევრებს და თქვენს თვალწინ იშლება საქართველოს გაშლილი გული, გული მოსიყვარულე... უსმენ კახურ სიმღერას და თქვენს წინ აღიმართებიან შვიდნი ძმანი გურჯანელნი, რომელთაც ქვეყნის თავისუფლებისთვის თავი შეუწირავთ. უცქერით კახეთის ზღვა ვენახებს, გაშლილ ჰანებს, ფეხმაგარ საქონელს და რწმუნდებით, რომ ის ჩვენი ქვეყნის ყველაზე უფრო მტკიცე, შეურყეველი კუთხეა. შესცქერი კახელის მაგარ ხელებს, დაჭიმულ კუნთებს, კახელი ქალის სილამაზეს და თან მოკრძალებას და მიდიხარ იმ დასკვნამდე, რომ ქართველი ხალხი გამძლეა, მტკიცე ნებისა და ურყევი ხასიათისაა“.¹

აკაკი მოხიბლულია კახელებით, მაგრამ არც შენიშნებს ერიდება. კარგი ხალხია კახეთში, — აღნიშნავს ის, — მაგრამ ცოტა კამბეჩურები არიან; ბევრი შეუძლიათ, უღელსაც კარგად გასწევენ, მაგრამ მეტად აუჩქარებლები არიან, რაც თითქმის ზარმაცობად გადაქცევიან. ამას ვერ ვიტყვით ქალებზე, ისინი კაცებზე ბევრით მალლა დგანან, მართალია, იმერული სილამაზე და სინაზე არა აქვთ, მაგრამ ჭკუა, ხასიათი, სახის მოძრაობა სიცოცხლით სავსეა. ეს უპირატესობა მართო თავად-აზნაურთა ქალებს არ ეკუთვნისთ, ასეთები არიან გლეხის ქალებიც.²

პოეტი შეშფოთებულია სილნალში შექმნილი მდგომარეობით, სადაც ყველაფერი სომეხ ქორვაჭრებს ჰქონდათ ხელში ალებული, მათ პირი ჰქონდათ შეკრული და სხვას არავის იკარებდნენ, ადგილობრივი მცირერიცხოვანი ქართული მოსახლეობა დამონებული ჰყავდათ, თუ ვინმე მათ მონობიდან გამოხსნას მოინდომებდა, არ გაახარებდნენ. აკაკის შემჩნევით, სხვა ტომის ხალხის ცხოვრება ამ ქალაქში ძნელი იყო. მთელ კახეთში ერთად-ერთი ქიზიყის ჩაყლაპვა ვერ შეძლეს ჩარჩებმა და ვაჭრებმა, თუმცა ცდას არ აკლებდნენ.³

აკაკი წერეთელი ბევრს მოგზაურობდა საქართველოს კუთხეებში და უყურადღებოდ არაფერს სტოვებდა, ეს იქნებოდა ხალხური შემოქმედების ნიმუშები, ეთნოგრა-

¹ კ.აბაშიძე, აკაკი წერეთელი (ნაწყვეტი მოგონებიდან), ნიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, 32.

² ა.წერეთელი, სამგზაურო წერილებიდან, თხზ., ტ. XII, 238.

³ ა.წერეთელი, კახეთში მოგზაურობა, თხზ., ტ. XIII, 317.

ფიული მასალა თუ ცალკეული ტერმინები მომავალი ლექსიკონისათვის. ამჯერად აკაკის ყურადღების სფეროში ექცევა ხელოსნობა. მოგზაურობის დროს ქართლის ერთ-ერთ სოფელში გლეხის ოჯახში შეჩერდა. ოჯახის უფროსი, როგორც საუბარში აღინიშნა, ძველი თქმულებების და საერთოდ, ზეპირსიტყვიერების კარგი მცოდნე აღმოჩნდა. ეს ოჯახი, გარდა მინათმოქმედებისა, ხელოსნობასაც ეწეოდა, ოჯახის უფროსი მთელ ამ მხარეში განთქმული ყოფილა როგორც ნისქეილების კარგი მომწყობი. მაგრამ რადგან თავად ასაკში შევიდა, მოინადინა თავისი ხელობა უფროსი ვაჟისთვის გადაეცა. ამ საქმეზე უკვე მას გზავნიდა და თავად ხელმძღვანელობას უწევდა. იმ დროს, როდესაც მათ პოეტი ესტუმრა, მისი შვილი იმავე სოფელში ამთავრებდა ნისქეილის მშენებლობას, მაგრამ როდესაც ღარში წყალი მიუშვეს, ბორბალი არ დატრიალდა. მეორე დღეს აკაკიც გაჰყვა მამა-შვილს. მამამ შეამონმა ნახელავი, შემდეგ ღარს დააკვირდა და უთხრა: „ღარისათვის ტევა საკმარისი არ მიგიციაო, ღარი უნდა გამოცვალოო“... იცოდეთ და კარგად დაიხსომეთ, რომ როცა ნისქეილის ღარს აკეთებ, სუყოველთვის ტევა მეტი მიეცი, რადგანაც ღარს ტევა თუ მეტი აქვს, ამით საქმე არ დაშავდება, თუ საჭირო იქნება ტევის შემცირება, ეს ადვილად შეიძლება“. ამ მასალის გარდა, პოეტი დაინტერესდა ტერმინით „ტევა“, „ტევადობა“. ჩვენს ყურადღებას კი იქცევს ის, რომ სოფელში იყვნენ ხელოსნები, ამა თუ იმ დარგში დასპეციალებულნი, რომლებიც თავიანთ ხელობას მემკვიდრეობით გადასცემდნენ თავიანთ შთამომავლობას — უფროს შვილს ახელოვნებდნენ.

აკაკი წერეთელი აქტიურად ეხმაურებოდა საქართველოში მიმდინარე სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ძვრებს და ამ ფაქტებსა და მოვლენებს ქართველი ხალხის ეროვნული თვითმყოფადობის განსამტკიცებლად, ეროვნული ცნობიერების ასაღორძინებლად და გასაკეთებლად იყენებდა.

როგორც ცნობილია, ქართველი საზოგადოებრიობა დიდი ზეიმით შეხვდა 1876-1878 წლების ომში თურქეთის

¹ ზ.ფორაქიშვილი, აკაკი ქართული ლექსიკონის შესახებ, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 448.

დამარცხებას, რის შედეგადაც საქართველოს დაუბრუნდა ადრე მიტაცებული ტერიტორიების ნაწილი: ბათუმი, აღარა, ართვინი, არტაან-ოლთისი. თურქთაგან გამოხსნილი ქართული მიწების და ახლად შემოერთებული ქართველების პატივსაცემად, 1878 წლის 22 ნოემბერს თბილისში, ივანე მუხრან-ბატონის სახლში მოეწყო შეხვედრა, გაიმართა სადილი, რომელზედაც სიტყვები წარმოსთქვეს: გრ.ორბელიანმა, ალ.ზუბალაშვილმა, დიმიტრი ყიფიანმა, აკაკი წერეთელმა. პოეტის ეროვნულ-პატრიოტულ შეხედულებათა თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა ამონარიდები აკაკის სიტყვიდან: „ბატონებო! ბევრი ქართული ლხინი გვინახავს, ხშირად დავსწრებივართ სუფრაზედ, სადაც ჩვეულებრივი მოლხენა და გულგახსნილობა ყოფილა, მაგრამ... დღევანდელი ლხინი კი, ვხედავთ, სხვაგვარია... და რას უნდა მივანეროთ ეს? ...ამის მიზეზია დროთა ვითარებისგან დაშორებული ჩვენი მოძმეების, რომლის წარმომადგენლებიც აქა ბრძანდებიან, დღეს ხელ-ახლად ჩვენთან შემოერთება და ძლიერად შეკავშირება. დიალ, ბატონებო, დღეს ჩვენ შეგვიძლია მივიდეთ ჩვენი წინაპრების საფლავებთან და ჩავსძახოთ, რომ მათი ანდერძი ჯერ კიდევ არ გაგვიფუჭებია! და რა იყო, ბატონებო, ის ანდერძი? ...დედაენა და ერთობა!“.¹

როგორც მოტანილი ტექსტიდან ჩანს, წინაპართა ნაანდერძეში პოეტი გულისხმობდა ქართული ერის, ეთნოსის მახასიათებელ ძირითად კომპონენტებს — ენასა და ტრადიციულ კულტურას, რაც არა მარტო ჩვენ, არამედ ჩვენმა ძმებმაც დაიცვეს ოსმალთა სამასწლოვანი ბატონობის პირობებში „საკუთრად ქართველი ერის საკუთვნელ ნიშნებით“.² აქვე თ.სახოკია სვამს კითხვას იმის თაობაზე, თუ რამდენად ჰქონდათ შენარჩუნებული ქართული ეროვნული ცნობიერება ახლად შემოერთებულ ქართველობას. „სამწუხაროდ, სარწმუნოების ფანატიზმს ეს გრძნობა შეურყევია, — წერს თ.სახოკია, — მაგრამ ეს წმინდა გრძნობა არასოდეს არ გამქრალა და მარად ღვივოდა აჭარელთა სულსა და

¹ ა.წერეთელი, სიტყვა წარმოთქმული 1878 წლის 22 ნოემბერს თბილისში, ივანე მუხრან-ბატონის სასახლეში, თხზ., ტ.IX, თბ., 1957, 315.

² თ.სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1985, 198.

გულში, როგორც უშრეტი ლამპარი".¹ აკაკისაც ამის იმედი ჰქონდა. 1914 წელს ჰაიდარ აბაშიძემ აკაკის გააცნო თავის წერილი, სადაც აღნიშნულია: „ბ-ნი ყარალა-ზადე ტყუილად ირჯება იმის დასამტკიცებლად, რომ თითქოს სარწმუნოების გამოცვლასთან ერთად გამაჰმადიანებულმა ქართველობამ დაჰკარგა თავისი ეროვნული სახე. მართალია, თურქთა ბატონობამ და ისლამმა თავისი ბეჭედი დაასვა მას, მაგრამ ეროვნული თვითარსებობა და ერი ვერ აღმოფხვრა მასში“. აკაკიმ თავზე ხელი გადაუსვა ჰაიდარს, შემდეგ იკითხა მემედ აბაშიძე, გულო კაიკაციშვილი, რეჯებ ნიჟარაძე და თქვა: „მოხარული ვარ, რომ ახლა სარბიელზე ჩნდებიან გამაჰმადიანებული ქართველი პატრიოტები, რომლებიც ქართველი ხალხის მონინავე შვილებთან ერთად ხელიხელჩაკიდებულნი თავდადებით იბრძვიან საქართველოს ერთიანობისა და მისი ბედნიერი მომავლისათვის“.²

აკაკი წერეთელს თავისი შეხედულებები გააჩნდა ეთნოგრაფიისათვის ისეთ მნიშვნელოვან პრობლემებზე, როგორიცაა პატრიოტიზმი, სამშობლოსა და საკუთარი ხალხისადმი სიყვარული. პოეტი გულწრფელად აღიარებდა: „სულითა და გულით ქართველი ვარ, პატრიოტი. სამშობლოს კეთილდღეობა მიტომ მენატრება, რომ ის პირნათლად, მჭიდროდ შეუკავშირდეს ფერადოვან მსოფლიოს“. შემდეგ აკაკი განმარტავს ტერმინებს: „პატრიოტიზმი“ და „შოვინიზმი“. პოეტმა ეს აუცილებლად მიიჩნია, რადგან იმ დროს სიტყვა „პატრიოტი“ საკიცხავ სიტყვად იყო გადაქცეული, ამ ორ ტერმინს ერთმანეთში ურევდნენ, მაშინ როდესაც მათ არაფერი ჰქონდათ საერთო. პატრიოტიზმი, პოეტის გაგებით, არის სამშობლოს სიყვარული, ადამიანს ჯერ თავის სამშობლო უნდა უყვარდეს, უყვარდეს მოყვასი თვისი და შემდეგ შესძლებს სხვის შეყვარებას. ვისაც სამშობლო არა სწამს, ვისაც მშობელი, ნაშობი, თანშობილი არ უყვარს და თავს იმით იმართლებს, რომ მე მთელი მსოფლიო მწამს და მთელი კაცობრიობა განურჩევლად მიყვარსო, ის შემცდარი.³ აღსანიშნავია, რომ ისეთი მოაზროვნეები, რომ-

¹ იქვე, 199; შ.ვაშაყმაძე, რაფიელ ერისთავი, თბ., 1962, 72.

² ჰ.აბაშიძე, მოგონება, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, 44.

³ ა.წერეთელი, აკაკის ანდერძი 1912 წლის 7 ნოემბერს, 475.

ლებთანაც აკაკის ჰქონდა საქმე, ვისკენაც იყო მიმართული ზემოთ მოტანილი სიტყვები, დღესაც მრავლად არიან ჩვენში. ამიტომ დიდი პოეტის შეგონება დღესაც აქტუალურად ჟღერს და ალბათ, მომავალშიც ასე იქნება. მოტანილი დებულება კვლავ აკაკის სიტყვებით გვინდა დავასრულოთ: „სამშობლო დედასავით უნდა უყვარდეს ყველას და რა გინდსნეულ-დავარდნილიც იყოს დედა, შვილს არა აქვს უფლება ზურგი უჩვენოს და მიატოვოს“.¹

¹ იქვე, 476.

ალ. ყაზბეგის მხატვრულ-პუბლიცისტური შემოქმედების ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელაბი

ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა ეთნოგრაფიული ყოფა, მათი კულტურული მემკვიდრეობა და მრავალფეროვანი ეროვნული ტრადიციები აისახა დიდი ქართველი მწერლისა და ბელეტრისტის ალექსანდრე ყაზბეგის შემოქმედებაში. ალ.ყაზბეგის ეთნოგრაფიულ შემოქმედებას ვრცელი გამოკვლევა მიუძღვნა ცნობილმა ქართველმა მეცნიერმა, პროფ.ვალერიან ითონიშვილმა,¹ რომელიც ბრწყინვალედ იცნობს მწერლის შემოქმედებას და მის კუთხეს — ხევს. ამიტომ ჩვენი ნაშრომის წინამდებარე მონაკვეთი გარკვეულწილად მის გამოკვლევებს ეყრდნობა, თუმცა ყაზბეგის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის შეფასება ეთნოგრაფიული მეცნიერების ჩამოყალიბების ეპოქალურ პროცესებში ქართული მწერლობის ადგილისა და როლის განსაზღვრისას, ჩვენი ნაშრომის მიზანდასახულობის თვალთახედვით, აუცილებელ მომენტად მიგვაჩნია. და ეს, პირველ რიგში, მწერლის ზოგადისტორიულ შეხედულებათა აღქმისა და ანალიზის სფეროს ეხება, რასაც იგი ქართველი და ჩრდილო კავკასიელი ხალხების ყოფა-ცხოვრების კონკრეტულ მონაცემებზე დაყრდნობით იძლევა.

ალ.ყაზბეგის შეხედულება საზოგადოების განვითარების ისტორიული კანონზომიერების შესახებ თერგდალეულთა საერთო მსოფლმხედველობიდან იღებდა სათავეს, რაც ქართველი ხალხის წინაშე XIX საუკუნის ურთულესმა სოციალურ-პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა ვითარებამ დააყენა.

ქართველი ერის გადარჩენა, საკუთარი ენის, კულტურისა და ტრადიციების, საერთოდ ქართული ეროვნული სულის შენარჩუნება, პირველ რიგში, ერის ინტელიგენციის მოვალეობას შეადგენდა, დამოკიდებული იყო მის შემარ-

¹ ვ.ითონიშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები. თბ., 1989.

თებასა და ბრძოლისუნარიანობაზე, საერთოდ ეროვნული ცნობიერებისა და თვითშეგნების მაღალ ხარისხზე, რაშიც ქართულ მწერლობას, პუბლიცისტიკას წარმმართველი როლი ეკისრებოდა. შემთხვევით არ იყო ის გარემოება, რომ ამ პერიოდში ქართულ ლიტერატურაში შექმნილი მაღალმხატვრული ნიმუშები და ნაწარმოებები ისტორიული თემებისადმი იყო მიძღვნილი. იგივე შეიძლება ითქვას ხელოვნებაზე, ქართულ თეატრზე და ეროვნული სულისკვეთების გამომსახველ სხვა დარგებზეც, რომელთა აღმავლობა ამ პერიოდში სწორედ წარსულის რომანტიკული აღქმისა და მომავლის ოპტიმისტური გააზრების თემატიკაზე იყო აგებული.

ალ.ყაზბეგის ისტორიული კონცეფცია პირდაპირ ეხმაურებოდა ილია ჭავჭავაძის შეხედულებებს, რომელსაც, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ისტორიის მამოძრავებელ ძალად ხალხი მიაჩნდა. ილიას სიტყვებით „ჩვენი ისტორია ომებისა და მეფეების ისტორიაა. ერის არსად ჩანს, მე კი ისეთი აგებულების ადამიანი ვარ, რომ მეფეებისა და ომების სახე არ მიზიდავს, საქმე ხალხია და ხალხი კი ჩვენს ისტორიაში არ ჩანს“.¹

ილიას ეს შეხედულება ხორცშესხმულია ალ.ყაზბეგის მთელს მხატვრულ შემოქმედებაში, მის მოთხრობებსა და დრამატულ ნაწარმოებებში, პუბლიცისტურ წერილებში, სადაც იგი ისტორიკოსის უტყუარი ალღოთი აფასებს ხალხის როლს ისტორიაში. მწერლმა „კარგად იცოდა, რომ საქართველოს ისტორიის შენობა არა დიდგვარიანთა ხელით შენდებოდა, არამედ გლეხკაცობის დაკოჟრილი ხელებით“.² სწორედ ხალხის შემოქმედი ძალაა ხაზგასმული ალ.ყაზბეგის იმ სტრიქონებში, რომელიც სამების ტაძრის აღწერისადმია მიძღვნილი: „საკმაოა ამ შენობის ნახვა, რომ კაცმა გაიგოს, რა შეუძლიან ხალხის შეერთებულ გულს, ძალას და მათს ამაღლებულ სულიერ მდგომარეობას. ტაძრის კედელში მხოლოდ ერთ ადგილს ჩატანებულია მარმარილოს ქვა, რომელზედაც ქარსა და ნიაღვარს ჯერ ვერ მოუსწრია სრულიად

¹ ი.ჭავჭავაძე, *ერი და ისტორია*, თბ., თბ., 1984, 612.

² *გნატროშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგი, წინასიტყვაობა წიგნზე — ალ.ყაზბეგი, თხზულებანი ორ ტომად*, ტ.1, თბ., 1968, 34.

ამოქმადლა ზედ წარწერა და მნიგნობარს შეუძლიან გაარჩიოს სიტყვები: „...ხარი ლომა,... მწყემსი თევდორე...“ — ეს ორი სახელია, რომელთაც უეჭველია, დიდი ღვანლი მიუძღოდათ ამ ხევის წარსულის დიდების აშენებაზე“.

ალ.ყაზბეგის შემოქმედების დიდი ღირსება იმაში მდგომარეობდა, რომ მას ღრმად ჰქონდა შეგნებული ხალხის, მისი შემოქმედების არსი და მნიშვნელობა. ინტერესი ხალხისადმი, მისი ყოფა-ცხოვრებისადმი უმთავრესად და უპირობოდ მისი ხალხთან უშუალო კავშირით იყო შემადგარებული. სწორედ ამ მოწოდებამ გადაადგმევინა რუსეთიდან დაბრუნებულ ახალგაზრდა სანდროს, იმ დროისათვის შეძლებული ოჯახის შვილს, მეტად გაბედული ნაბიჯი — უარი ეთქვა სასახლის ფუფუნებით ცხოვრებაზე და ხალხის ყოფის უკეთ გაცნობის მიზნით მეცხვარეობა დაეწყო. „მე მინდოდა მენახა ხალხი, მსურდა გამეგო იმათი სურვილი, მეცხოვრა იმათი ცხოვრებით, ჩემს თავზე გამომეცადა ის მოთხოვნილება და გაჭირვება, რომელიც უკანა სდევს მუშა ხალხს და რაღა დამაყენებდა შინ, მივალნიე ჩემს მიზანს, დავუახლოვდი და გავიცანი ისინი, ვისიც დაახლოება და გაცნობა ასე გულით მსურდა“.²

მოგვიანებით ალ.ყაზბეგი უყოყმანოდ ამართლებდა თავის ასეთ გადაწყვეტილებას და კიდევ ერთხელ უსვამდა ხაზს იმას, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მისი მხატვრული შემოქმედებისათვის მწყემსებთან გატარებულ წლებს. აი რას წერდა ამის შესახებ ყაზბეგი თავის მეგობარ მეცხვარეს სიმონ ჩეკიაშვილს: „გახსოვს რამდენი ღამეები გაგვიტეხია მე და შენ ერთად, რამდენი ავდრიათი დღე, ჭექა, ქუხილი... გახსოვს როგორ გაკვირვებდა შენ და დანარჩენ ჩვენს ამხანაგებს, რომ მე, ნებიერად აღზრდილმა მებატონემ, კაცმა რომელსაც შემეძლო მოსვენებით ცხოვრება, შინაურს კერას ვარჩიე მოუსვენარ მინდორში და მთაში ხეტება, ხეტება სავსე განსაცდელით და შემთხვევებით. მაშინ ბევრს არ ესმოდა მიზეზი ჩემი ამგვარი ცხოვრებისა. ბევრი მძრახავდნენ ამისათვის და მიგონებდნენ ათას ცილის

¹ ალ.ყაზბეგი, ხევისბერი გოჩა, ქართული მწერლობა, ტ.16, თბ., 1998, 377-378.

² ალ.ყაზბეგი, ნამწყემსარის მოგონებანი, რჩეული თხზულებანი, ტ.2, თბ., 1947, 429-430.

წამებას. მაგრამ თუ ჩემს წაწერებს კითხულობს ვინმე, თუ ჰპოულობს იმაში რასმე გულის გასართობს, თუ არ სწყინდება და ბოლომდე ჩადის, ყველა ამის მიზეზი ჩემი წარსულია, ჩემი მეცხვარეობა და თქვენთან ცხოვრება შვიდი წლის განმავლობაში, რომელმაც ერთი და იგივე გვაგრძნობინა, ერთი და იგივე კვნესით დააკვნესა ჩვენი გული, ერთი და იგივე მიზანი დაგვანახა“.¹

მშობლიურ კუთხესთან, საკუთარ ხალხთან ასეთმა სიახლოვემ განაპირობა ალ.ყაზბეგის შემოქმედების უკვდავება. მწერალი „მთელი თავისი პოეტური ძალით ჩასწვდა ხალხურ სტიქიონს და იქიდან ამოკრიფა ის მასალა, რომელიც ასე საუცხოოდ გაშალა თავის რომანებსა და მოთხრობებში. იგი უდგებოდა ფოლკლორს არა ვინრო სტილიზაციის მიზნით, არამედ ღრმა ლიტერატურულ-საზოგადოებრივ ამოცანათა მიხედვით. იგი ხალხური შემოქმედებიდან სარგებლობდა არა მარტო სიუჟეტებით, არამედ სახეებით, გამოთქმებით, ლექსებით, რაც მისი წაწარმოებების ორგანულ ნაწილს წარმოადგენენ. სინამდვილის მოვლენათა ათვისების სიფართოვე, სახეების ტიპიურობა და რეალიზმი, რაც ასე მკვეთრად არის გამომჟღავნებული ალ.ყაზბეგის პროზაში, გვიჩვენებს, თუ რა მაღალ მწვერვალს შეიძლება მიაღწიოს მწერალმა, რომელიც თავის შემოქმედებაში ეყრდნობა ნამდვილ ხალხურობას“.²

სწორედ ეს გახლდათ ალ.ყაზბეგის, საყოველთაოდ აღიარებული „მთის პოეზიის“ ამ ბუმბერაზი წარმომადგენლის, მხატვრული შემოქმედების ის წყარო, ძალა და ენერგია, რომელმაც ქართული პოეზიის დიდებას გრიგოლ ორბელიანს „ელგუჯას“ ნაკითხვისას იქვე „დროების“ არშიებზე მიაწერინა: „კარგია“, „ძალიან კარგი“, „მშვენიერება არის“. „უფალო მოჩხუბარიძე, გიხაროდეს, შენა ხარ პირველი მწერალი ღრამატიკი საქართველოში... ღმერთმა გაკურთხოს იმ გულის დატკბობისათვის, რომელიც მომეცა ამ მოთხრობის ნაკითხვის ჟამს. ქართულს ენაზედ მსგავსი არა დანერილა რა“. ხოლო „მამის მკვლელის“ ნაკითხვის შემდეგ აღფრთო-

¹ ალ.ყაზბეგი, კერძო მიმოწერა, თხზულებანი, ტ.5, თბ., 1950, 212-213.

² შალვა რადიანი, ალექსანდრე ყაზბეგი, ახალი ქართული ლიტერატურა, თბ., 1954, 498.

ვანებულ გრ.ორბელიანს ყაზბეგის შესახებ აღუნიშნავს: „ქართველების ომიროს არის, შაბაშ!!!“ ასეთ მაღალ შეფასებას სავსებით იმსახურებდა „ელგუჯასა“ და „მამის მკვლელის“ ავტორი.¹

თერგდალეულთა შეხედულებებიდან გამომდინარე ალ. ყაზბეგისათვის სავსებით ნათელია ისტორიზმის პრინციპები. იგი საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებას მხოლოდ თანამედროვეობის ასახვაში როდი ხედავს. ხალხის ისტორია, მისი შემოქმედება და გენია ყაზბეგს მისი წარსულის, თანამედროვეობისა და აწმყოს ერთიან პრიზმაში აქვს გააზრებული და თავის შემოქმედებაში ქართველ და კავკასიელ მთიელთა ყოფა-ცხოვრება ამ ასპექტში აქვს წარმოჩენილი. აქაც იგი სრულიად იზიარებს ილია ჭავჭავაძის თეზისს, რომელშიც ბრწყინვალეაააა გააზრებული ისტორიის, მისი ცოდნის, თავისუფლებისათვის მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლის პროპაგანდის მნიშვნელობა. „დავინყება თავისი წარსულისა, მომასწავებელია ერის სულით და ხორციით დაშლისა, დარღვევისა და მთლად წაწყმედისა“, ხოლო ისტორიის აღდგენა „ერის გამოცოცხლებაა, გამხნეება, აწმყოს გაგება და წარმართვაა, მერმისის გამორკვევაა სიბნელისაგან“, — წერდა ილია ჭავჭავაძე.²

სწორედ ამ პრინციპებს ითვისდებოდა ალ.ყაზბეგი, როდესაც თავის შემოქმედებას ისტორიულ-ჰეროიკული და დრამატული თხზულებებით ამდიდრებდა. „ალ.ყაზბეგს კარგად ესმოდა, რომ ცალკეული გმირების, საქათრველოს დამოუკიდებლობისათვის თავგანწირვით მეზრძოლთა, სამშობლოს თავდადებულთა მაგალითს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც პატრიოტული აღზრდის, ქართველთა გამოფხიზლების, მათი თავისუფლებისათვის ბრძოლის შემამზადებელი საშუალება იყო. ალ.ყაზბეგს, რა თქმა უნდა, შემთხვევით არ დაუწერია დრამა „ქეთევან წამებული“ (იგივე „კონსტანტინე ბატონიშვილი“), „მარიამ დედოფალი“, „დურსუნ-ბეგ ქობულეთელი“ და პატრიოტული ჟღერადობის ზოგი სხვა ნაწარმოები.³

¹ შ.რადიანი, დასახ. ნაშრომი, 493.

² ი.ჭავჭავაძე, ერი და ისტორია. 608-612.

³ თამილა კენკებაშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგის საისტორიო შეხედულებანი, თბ., 1999, 5.

ალ.ყაზბეგი ერთ-ერთი გამორჩეული მწერალი იყო, რომელიც თანმიმდევრულად აგრძელებდა, ავსებდა და ამდიდრებდა ქართველ მთიელთა ეროვნულ სულისკვეთებას, იმას რასაც თავის დროზე რაფიელ ერისთავმა, ილია ჭავჭავაძემ და ვაჟა-ფშაველამ ჩაუყარეს მტკიცე საფუძველი. მწერალი თერგდალეულთა იდეებზე იყო აღზრდილი და პირველ რიგში ეროვნულ საკითხს სწევდა წინა პლანზე. მას კარგად ჰქონდა გააზრებული, რომ რუსეთის კოლონიურმა რეჟიმმა ძირი გამოუთხარა და დაანგრია ქართული სახელმწიფოებრიობა, ბოლო მოუღო მთიელთა თვითმმართველობას, შებღალა ქართველ ბარელთა და მთიელთა ღირსება, მოსპობით დაემუქრა მის ენას, კულტურას, ზნე-ჩვეულებებსა და ტრადიციებს. „მთა და ბარი გამოიცვალა. ჰაერი შეწყდა, შეჩერდა... საქართველო დაეცა. დაეცა გმირი მრავლის საუკუნეებისა... საქართველომ დაჰკარგა თავისუფლება და მასთან ერთად ჩვეულება, კანონი, ცხოვრების ძალა. ყველაფერი რაც საუკუნეობით გამოერკვია, რაც მიეღო და აეღორძინებინა ქართველის ნიადაგს, რასაც მყარად და შორად ფესვი გაედგა ჩვენს ნიადაგზეც, ნიაქქარიშხლად დამქროლი შეუბრალებელი უსამართლობის ძალა განადგურებას, ძირით მოტეხას, აღმოფხვრას უპირებდა.

ხალხს განაშორეს თავიანთი წყობილება და მათთან ერთად თავიანთი მმართველობა, გატყდა თემის პირი და მასთან ერთად მთელი ძლიერების გალავანი“, — წერდა ალექსანდრე ყაზბეგი.¹

მიუხედავად ასეთი პესიმისტური განწყობისა ალ.ყაზბეგი თავისი ქვეყნის მომავალს უიმედოდ როდი უცქერდა: „მოვა დრო და ღრუბელი ჩვენშიაც გაიმქრევის, მზე გამოიხედავს, დრო შეიცვლება და ავადმყოფი მოკეთდების, ძმა — ძმას დაინახავს“, — წერდა სხვაგან იგი.² საქართველოსა და კავკასიის მთიელთა, მთლიანად კავკასიის ხალხების ეს ხვედრი მწერალს საბოლოოდ რომ არ მიაჩნდა ეს იქიდანაც ჩანს, რომ იგი როგორღაც აფრთხილებდა კიდევ დამპყრობლებს: „მათ ავიწყდებოდათ მხოლოდ ერთი, რომ საქმე უნდა ჰქონოდათ მამულის მოსიყვარულე გმირებთან,

¹ ალ.ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ.5, 153.

² იქვე, გვ.62.

რომელთაც თავი გამოეჩინათ ვაჟკაცობით და სიგულადით, რომელნიც ასე აფასებდნენ თავისუფლებას".¹

ალ.ყაზბეგმა თავისი ისტორიულ-პუბლიცისტური მგზნებარება საფუძვლად დაუდო მთელ თავის მხატვრულ შემოქმედებას. XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ ლიტერატურაში, ვაჟა-ფშაველასთან ერთად ალექსანდრე ყაზბეგი ერთადერთი პირველთაგანია, რომელმაც თავის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო ქართველი ხალხის ტრადიციულ-ყოფითი კულტურისა და სულიერი მემკვიდრეობის შესწავლის საქმეს. მას მრავალი წინაპირობა ჰქონდა, რათა ღრმად ჩასწვდომოდა ხალხის ცხოვრების საიდუმლოებას, გაცნობოდა და გაეაზრებინა საქართველოს მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრება, ჩვეულებები, ადათ-წესები და, საერთოდ, უდიდესი ეთნოგრაფიული და პუბლიცისტური მასალა მიენოღებინა მკითხველისა თუ დაინტერესებულ პირთათვის.

ვ.ითონიშვილის სამართლიანი შენიშვნით² ალ.ყაზბეგს გამორჩეული ადგილი უჭირავს იმ ქართველ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა შორის, რომლებიც დაუღალავი შრომით უანგაროდ ემსახურებოდნენ თავისი ხალხის ისტორიული წარსულის, ყოფითი კულტურისა და სულიერი მემკვიდრეობის შესწავლის საქმეს. ეროვნული ტრადიციების სიყვარული მას შთააგონა იმ გარემო პირობებმა, რომელშიც იზრდებოდა და ყალიბდებოდა, ადამიანებთან მჭიდრო ურთიერთობამ, შრომით პროცესებში მონაწილეობამ, ხალხის ყოფასა და კულტურაზე უშუალო დაკვირვებამ, ისტორიული წყაროებისა და სპეციალური ლიტერატურის ღრმა ცოდნამ და დიდმა განათლებამ განსაზღვრა ის გარემოება, რომ ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების ყოფა-ცხოვრება, ზნე-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები ღრმად აისახა მწერლის მხატვრულ შედეგებსა და სხვა პუბლიკაციებში.

ალ.ყაზბეგის მთელი მხატვრული შემოქმედება ეთნოგრაფიული მასალით არის გაჯერებული. იგი ეროვნულ საქ-

¹ ალ.ყაზბეგი, თხზულებანი, თბ., 1985, 293.

² ვ.ითონიშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა, 104-105 და შმდ.

მედ მიიჩნევდა, როგორც მხატვრული ლიტერატურის განვითარებას, ისე თავისი ხალხის ისტორიის, კულტურული მემკვიდრეობის, ყოფისა და ტრადიციების შესწავლას.¹ შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ მწერლის შემოქმედების მთავარ ღირსებად ეთნოგრაფიული ცნობების უხვად გადმოცემა მიაჩნდათ,² თუმცა იგი გასცდა წმინდა ეთნოგრაფიულ ჩარჩოებს და ყისინით წარმოსახმული და მოხევეურ კილოზე მოქცეული მისი გმირების ზოგადსაკაცობრიო ფსიქოლოგიას,³ სწორედ მთიელთა ცხოვრების წესის ტრადიციული ნორმები დაუდო საფუძვლად. მანიშნებელია, რომ ამ თვალსაზრისით იგი პირდაპირ ეხმაურებოდა ახლად ჩამოყალიბებული ქართული ეთნოგრაფიის თეორიული და პრაქტიკული პრობლემების შემდგომი დახვეწისა და განვითარების ინტერესებს და კავკასიის მთიელთა ყოფისა და კულტურის შეფასებაში მცირე უზუსტობის შემთხვევაშიც კი, მეცნიერსწავლულის პოზიციებიდან ეკამათებოდა და აკრიტიკებდა ისეთ ცნობილ მეცნიერ-კავკასიათმცოდნეებს, როგორებიც იყვნენ მ.კოვალევსკი, გ.რადე, ა.ზისერმანი და სხვ. ბუნებრივია, მწერლის ასეთი ფართო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და სოციოლოგიური თვალსაზრისი განპირობებული იყო ყაზბეგის მიერ რუსეთში მიღებული ევროპული ყაიდის ფართო განათლებით და იმ შეხედულებებისა და მიმდინარეობების არსებითი ცოდნით, რომელიც დამახასიათებელი იყო XIX ს. ბოლო ათწლეულების ევროპული საზოგადოებათმცოდნეობითი მეცნიერებისათვის.

ალ.ყაზბეგი სამართლიანადაა მიჩნეული ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ცხოვრების მემკვიდრედ. მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმოხილვის არეში იყვნენ მოქცეული ქართველ მთიელთაგან — მოხევეები, მთიულ-გუდამაყრელები და ხევსურები, ჩრდილოკავკასიელთაგან — ჩერქეზები, ოსები, ჩეჩნები და ინგუშები.

¹ თ.კენკეაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 22-23.

² იონა მეუნარგია, ალექსანდრე ყაზბეგი, ქართველი მწერლები, თბ., 1957, 78-79.

³ გ.ნატროშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგი, ნინასიტყვაობა ნიგნზე — ალ.ყაზბეგი, თხზულებანი ორ ტომად, ტ.1, თბ., 1974, 20.

ჩრდილოკავკასიელ მთიელთაგან ალ.ყაზბეგის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი მაინც ჩეჩნებსა და ინგუშებს, ანუ ვაინახებს ეჭირა და ეს, ბუნებრივია, არ ყოფილა შემთხვევითი მოვლენა. ქართულ ისტორიოგრაფიაში, განსაკუთრებით კი ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში არაერთგზისაა მითითებული ქართველ-ვაინახთა ეთნო-კულტურულ ურთიერთობებზე. ამ ახლო ურთიერთობებიდან ყალიბდებოდა ამ ორი ხალხის მსგავსი, ერთნაირი წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები: სტუმარ-მასპინძლობა, ყონალობა, უფროსისადმი პატივისცემა, ურთიერთდახმარება, სისხლის აღება, სახალხო სასჯელის ფორმები, საქორწინო წესები, ბავშვის დაბადებასა და აღზრდასთან დაკავშირებული ტრადიციები, მიცვალებულის დაკრძალვის წესები და ა.შ.

ალ.ყაზბეგი დიდი სიყვარულით იხსენიებდა ჩეჩნებთან შეხვედრებისა და ურთიერთობის მომენტებს: „ესენი (ჩეჩნები — ო.მ.) დაგვიხვდებოდნენ თუ არა ზრდილობიანად, სოფლის ბოლოს მოგვესალმებოდნენ, თითქო დიდი ხნის ნაცნობები არიანო, აიღებდნენ ხელში წკეპლებს და გვშველიდნენ სოფლის გაცილებას. ღიმილითა და მზრუნველიანად გვკითხავდნენ ჩვენს მოსვლაზედ, მშვიდობიანობაზედ და საზოგადოდ „გურჯეთის ხაბარზედ“, რომლის შეტყობა ისე უნდოდათ.

ამ ხალხში აშკარად სცოცხლობდა ჩვენთან მეზობლობის რწმუნება, ისინი უყურებდნენ გურჯებს, როგორც რაღაც მოძრავ ძალას, რომლის ბედ-იღბალიც თითქოს ენათესავებოდა ამ სიკეთით სავსე ხალხის ცხოვრებას“, — წერდა ალ.ყაზბეგი „ნამწყემსარის მოგონებაში“.¹ ასეთი ახლო დამოკიდებულების მიუხედავად XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულ-კავკასიურ ტრადიციულ სამყაროში ბევრი რამ ჯერ კიდევ ბუნდოვანი და გაურკვეველი იყო. განსაკუთრებული გაუგებრობა სუფევდა ეროვნული კუთვნილების კლასიფიკაციის სფეროში. „მრავალ აღწერილობაში ერთი ეთნოსის (ხალხის) შიგნით რამოდენიმე ხალხი ფიგურირებდა, რისი მიზეზიც იყო ხელოვნური განცალკევება, ერთი ხალხის შემადგენლობაში მყოფი ეთნოგრაფიული

¹ ალ.ყაზბეგი, ნამწყემსარის მოგონებანი, რჩეული თხზულებანი, ტ.2, 430.

ჯგუფების ეთნოსებად გამოცხადება".¹ ე.ითონიშვლის სამართლიანი შენიშვნით, ეს გარემოება, ცალკეულ შემთხვევებში, პოლიტიკური ინტერესებიდან გამომდინარე, სავსებით მიზანდასახულად კეთდებოდა, რაც ქართული ეთნოსის ორგანულად დაშლას ისახავდა მიზნად.² ეს ე.წ. გაუგებრობა, სამწუხაროდ, დღესაც არაა დაძლეული. ალ.ყაზბეგის ნაწერებში მოხვევები, მთიულები, გუდამაყრელები და ხევსურები არიან ქართული ეთნოსის შემადგენელი ნაწილები, ეთნოგრაფიული ჯგუფები და არა დამოუკიდებელი ეთნოსები. თუმცა, ცალკეული უმნიშვნელო შენიშვნებისაგან არც ეს შეხედულებაა დაზღვეული.

როგორც აღვნიშნეთ, ალ.ყაზბეგის კვლევის სფეროში მოექცნენ ხევსურები. მათ ყოფა-ცხოვრებას მწერალი კარგად იცნობდა მათთან უშუალო კონტაქტების და მათ ყოფა-ცხოვრებაზე უშუალო დაკვირვების შედეგად, კარგად იცნობდა იმ დროისათვის ხევსურეთზე არსებულ სპეციალურ ლიტერატურასაც. სწორედ გ.რადეს ნაშრომმა უბიძგა მწერალს ხევსურების შესახებ შეექმნა სპეციალური ნარკვევი.

ალ.ყაზბეგი, სხვა ქართველ სწავლულებთან ერთად, მკაცრად ამხელდა საქართველოს ისტორიის გამყალბებლებს, მათ, ვინც არასწორად ჩაიწერა მასალა ან ვერ გაერკვა ქართული ყოფისა და კულტურის ცალკეულ ნიუანსებში და ნებისით თუ უნებლიეთ, ფაქტები არასწორად წარმოაჩინა. „ვიცოდით ყველაზე დაახლოებით ხალხი და მათი ზნეობა და ამავე დროს ვკითხულობდი ათას უმეცრებას სხვადასხვა გამვლელ-გამომვლელის მოგზაურთა წერილებს“, — წერდა ალ.ყაზბეგი. „გაუცნობელნი ხალხთან, შემდგენნი მათის ცხოვრების მოთხრობისა, მასალად იღებენ სხვადასხვა გაიძვერა პრისტავ-დიანბეგების, მამასახლის-ურიადნიკებისა და ღვდლად წოდებულის ხალხის ზღაპრებს. ამგვარმა მასალებმა, ეს პატივცემულნი პირნი იმ დასკვნამდინაც კი მიიყვანა, რომ ხევი საოსეთოდ ჩათვალეს და მოხვევები ოსებად, როდესაც ხევში რიცხვით სულ მხოლოდ ოცს კომლამდის და ისიც აქა-იქ სოფლებში გაფანტული ოსების ბედი არ მოიპოვება. ამასთანავე ილანძღებოდა ხალხის

¹ ე.ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 107.

² ე.ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 107-108.

წესები მრავალთათვის გაუგებარი, და ის წმინდა ჩვეულებანი, რომლის გაკიცხვაც კაცობრიობის შეურაცხყოფად ჩაითვლება".¹ ალ.ყაზბეგი, მისივე სიტყვით, ყველაზე კარგად იცნობდა ხალხს და მათ ზნეობას, კვალიფიციურად აფასებდა არსებულ ვითარებას, კრიტიკულად იხილავდა უცხოელ მკვლევართა ნაშრომებს და სათანადო პასუხს სცემდა მათ. ასევე კრიტიკულად განიხილა მწერალმა გ.რადეს ნაშრომი ხევსურეთსა და ხევსურებზე. მან არამცთუ გამოავლინა მასში არსებული ნაკლი, არამედ საკუთარი მონაცემებითა და არგუმენტებით შეავსო, სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა სრულიად ახალი ეთნოგრაფიული მასალა. ამდენად, როგორც აღნიშნულია, ყაზბეგის ნაშრომი „სცილდება წიგნის მიმოხილვის ფარგლებს და თავისი შინაარსით თუ საკითხების კვალიფიკაციის დონით ეთნოგრაფიული ნარკვევების მოთხოვნილებებს შეესაბამება“.² მწერალი ყურადღებას ამახვილებს ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა: ხევსურეთის შესწავლის მდგომარეობა, გეოგრაფიული გარემო, ტოპონიმია, დასახლების სტრუქტურა, ეთნოგენეზი და ეთნიკური ისტორია, სამეურნეო პირობები, საქორწინო ტრადიციები, საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფა, გლოვის წესები და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები და ა.შ.

ალ.ყაზბეგი დიდი მხატვრული ოსტატობით აგვიწერს ხევსურეთის გეოგრაფიულ გარემოს, კლიმატურ პირობებს, რათა სრულფასოვნად წარმოაჩინოს ამ კუთხის სპეციფიკა, სამეურნეო პირობები, ხალხის საქმიანობა. ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მისი უხვი და მსუყე საზაფხულო საძოვრები ხელს უწყობს მესაქონლეობის განვითარებას, მესაქონლეობის პროდუქციის მაღალხარისხიანობას, ამიტომაც მოსახლეობა უფრო საქონლის მოვლით იყო დაკავებული ვიდრე მიწის მუშაობით: „ხევსურეთში არის მდიდარი საზაფხულო საძოვრები, რომელიც ქონად აქცევს საქონელს და რძის სიმსუქნესა და ღალიანობას ხომ ბარის ხალხი ვერც კი წარმოიდგენს. ამ გვარს მდგომარეობაში ჩავარდნილი ხალხი, რასაკვირველია, უფრო საქონლის მოვლას მიჰყოფს

¹ ალ.ყაზბეგი, ავტობიოგრაფიული ცნობები, თხზულებანი, ტ.5, 187.

² ვ.ეითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 116.

ხელს, ვიდრე მინის მუშაობას და სხვათა შორის ეს უნდა იყოს მიზეზი, რომ რადდეს ხევესურეთის მიწა ღარიბ, მოუ-სავლიან მიწად სჩვენებია", — წერდა ამის შესახებ ალ. ყაზბეგი.¹

რაც შეეხება მეცხვარეობას, რომელიც ფშავის, თუშეთის და ხევის დარად ფართო მასშტაბით ვერ განვითარდა, ამას მწერალი თივის ნაკლებობით კი არ ხსნის, როგორც გ.რადდეს მიაჩნდა, არამედ უგზოობით, აღნიშნულ კუთხეებთან შედარებით რთული საკომუნიკაციო ხაზებით და მეზობელ მთიელთა — ქისტების ხშირი თავდასხმებით, რაც აიძულებდა ხევესურს მუდამ სამხედრო მზადდონაზე ეზრუნა, მობილიზებული ყოფილიყო. „მე ვგონებ აქ მიზეზი თივის უქონლობა არ არის. არც ფშაველებსა და თუშებს ეშოვებათ ბევრი თივა, მაგრამ იქაური დიდი საქონლის პატრონები ზამთარში საქონელს თივით კი არა ჰკვებამენ, საძოვარზე დაუდით უფრო თბილს ადგილებში. ხევესურების უპირველესი გაჭირვება ის არის, რომ გზები არა აქვთ და დროზე ვერ წაიყვან-წამოიყვანებენ საქონელს. მათი მეზობელი ფშავეები, თუშები და მოხევეები კი ამ მხრივ უფრო უკეთესს მდგომარეობაში არიან.

ხევესურების ღარიბ ცხოვრებასა და მოწყობილობაზეც არა მცირედი მოქმედება აქვს იმათს ქისტებთან მეზობლობას, რომელნიც არ უსვენებენ მათ და წამდაუნუმ თავს ეცემიან. სადღა სცალიანთ მუდამ შიშქვეშ მყოფ ხევესურებს დიდძალ საქონლის გასაჩენად და იმათ მოსავლელად! — წერდა ალ.ყაზბეგი.²

ალ.ყაზბეგის ეს უკანასკნელი არგუმენტი ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ბოლომდე გაზიარებული არაა, რადგან საქართველოს მთიანეთის ყველა მონაპირე კუთხე, მათ შორის თუშეთი, ფშავი და ხევი, ასევე ხშირად განიცდიდნენ მეზობელ ჩრდილო კავკასიის მთიელთა მეკობრულ თავდასხმებს, მაგრამ ამან ვერ შეაჩერა იქ, მსხვილფეხა მესაქონლეობასთან ერთად, მთაბარულ სისტემაზე დამყარებული მეცხვარეობის ფართო მასშტაბებით განვითარება. არც უგზოობა უნდა ყოფილიყო მეცხვარეობის განვითა-

¹ ალ.ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, თბზ., ტ.5, 54.

² იქვე, 54-55.

რების შემაფერხებელი. „ხევსურეთსა და მის მეზობელ კუთხეებში, — აღნიშნავს ვ.ითონიშვილი, — მესაქონელობა სხვადასხვა გზით ვითარდებოდა. ხევსურეთისთვის ყოველთვის ტიპიური იყო მსხვილფეხა მესაქონელობა, ხოლო მის მეზობელ კუთხეებში განვითარდა მთაბარობაზე დამყარებული მეცხვარეობა... მსხვილფეხა საქონელი ხევსურებს სხვა მთიელებზე მეტიც ჰყავდათ და სწორედ ის შეადგენდა მათ უმთავრეს საარსებო წყაროს.¹

ხევსურეთის გეოგრაფიული გარემოს აღწერისას მწერალი აღნიშნავს, რომ იქ იყო ტყეები, რომელთაც მოსახლეობა წმინდა ადგილებად მიიჩნევდა, უფროხილდებოდნენ და მათ გაჩეხვის უფლებას არ აძლევდნენ.

აღ.ყაზბეგის ყურადღებას იქცევს ხევსურეთის მატერიალური კულტურა, კერძოდ, ტანსაცმელი, მისი ორნამენტი, შეფერილობა. იმ მოკლე აღწერილობასაც კი, რომელსაც მწერალი გვთავაზობს, მაშინ როდესაც ხევსურული ტანსაცმელი ეთნოგრაფიულად სრულიად შეუსწავლელი იყო, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. „ქალსა თუ კაცს ერთი და იგივე ზეიდგან ჩასაცმელი აქვს, რომელსაც ჰქვია ჩოხა. ეს ჩასაცმელი უფრო საბედნიეროდ აქვთ შენახული და უბრალო ჩასაცმელს კი „ჯუბას“ ეძახიან. ჩოხაც და ჯუბაც ერთმანეთს ჰგვანან და უფრო გულგახსნილს პერანგს მიემზგავსებიან, ვინემ ჩოხას. პერანგს გული ნაკერი აქვს, საყელო გვერდზედ ამოჭრილი. სხვა ტანისამოსი ხევსურებისა არის შალვარი, ბანდულები, ჩაფხატები და საზამთროდ ტყავები. თავზედ კაცებს ზოგს თუშური ქუდეები ხურავთ, ზოგსაც ტყავისა. ქალებს კი თავზედ შალები ახვევიათ და ყელზედაც ჩამოკვანიალებული აქვთ მძივები, ბევრჯერ ვერცხლის ღილებგარეული“, — წერდა აღ. ყაზბეგი.² ასევე უნიკალური მნიშვნელობისაა ყაზბეგის ის ჩანაწერები, რომელიც ტანსაცმლის მასალასა და მისი დამზადების ტექნოლოგიას შეეხება: „ტანსაცმლის მასალას თითონ ხევსურის ქალები ამზადებენ. ცხვრის მატყლისას ქსოვენ ძალიან მაგარ შალებს, ზოგს უფრო მსხვილს — ჩოხებად და ზოგს უფრო წმინდას — ჩოხას ქვეშ (პერანგად)

¹ ვ.ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 122.

² აღ.ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, 72.

ჩასაცემლად. სწორედ ხევსურსავით ველურად უნდა იყოს აღზრდილი კაცი, რომ პერანგად ხევსურული შალი ჩაიცვას.

ქალები პატარაობიდანვე სწავლობენ მატყლის თითის-ტარზედ რთვას და შალების ქსოვას. ასე რომ ხევსურეთში ქალი არ გათხოვდება, თუ ტანისამოსის ჭრა, კერვა და შალების კეთება, ქსოვა არ იცის. ხევსურებს საქებურად მიაჩნიათ სხვადასხვა დარბილებულ ტყავების კეთება, „სილაგის“ ამოცება. მშვენივრად ზელენ აგრეთვე ხარის ტყავებს და აკეთებენ ღვედებს და ფეხთსაცმელს.

ტანსაცმელს ხევსურები სხვადასხვა ფერადა ღებენ, ენდროთი, ფოლიოთი, სანდლით, ისფრის ხით და სხვ. უფრო გავრცელებულია მუქი აგურის ფერი, ლურჯი და შავი. ტანისამოსზე სხვადასხვა სახეებია გამოყვანილი, სხვადასხვაფერ ძაფებით და ღვრინჭილებით, მაგრამ ეს სახეები არ მიემსგავსება არც პირუტყვებს, არც მცენარეებს. უფრო ოთხკუთხ ან სამკუთხ სხვადასხვა ფერ ხაზებად არის გამოყვანილი და შიგა და შიგ მიძივები და ღვრინჭილები ურევია, — წერდა იგი.¹

ეთნოგრაფ-დამკვირვებელის თვალითაა დანახული და აღწერილი ალ. ყაზბეგის მიერ ხევსურთა შეიარაღება და აჭურვილობაც. „იარაღი ხევსურებისა არის: თოფი, ხანჯალი, ხმალი, დაშნა (სწორე ხმალი), ჯაჭვი, ჩაჩქანი, სამკლავე და ფარი, რომელსაც განსაცვიფრებლად ხმარობენ. ამას გარდა ყველა ხევსურს უეჭველად აქვს თითზედა ქამარზედ ჩამოკიდებული რკინის ბეჭედი — „საცერული“, რომელსაც ხერხსავით კბილებს უკეთებენ. ჩხუბის დროს ამ „საცერულეებით“ აკანრავენ და ახევენ ერთმანეთს თავპირს. ძნელადა ნახავთ ისეთ ხევსურს, რომელსაც პირისახე ამ იარაღით დასახიჩრებული არ ჰქონდეს...

იარაღშივცა ჩასათვლელი საპირისნამლე, სასწრაფო და „ჩანთა“ (ტყავის პარკი). ამ ჩანთაში ინახავენ ტყვიას და ხშირად თამბაქოსა და ბუნუთსაც“, — გვამცნობს ალ. ყაზბეგი.²

გეოგრაფიულ გარემოსა და სამეურნეო პირობებთან მჭიდრო კავშირშია განხილული დასახლების სტრუქტურა.

¹ იქვე, 71-72.

² იქვე, 73.

მწერალი ეხება ხევსურეთის, როგორც საქართველოს ერთ-ერთი განაპირა კუთხის სტრატეგიულ მნიშვნელობას. მისი შეხედულებით, მტრებისგან შევიწროებული ხევსურები კავკასიის მთებს იყვნენ შეხიზნულნი, საცხოვრებლად ძნელად მისადგომი, კლდოვანი „გასაჭირი ადგილები“ ჰქონდათ შერჩეული და ამ ტერიტორიაზე საქართველოს დამცველი წრე ჰქონდათ შექმნილი. ამგვარად, კავკასიონის მონაპირა კუთხეთა შორის, ხევსურეთი წარმოდგენილია როგორც საქართველოს დამცველი, მისი ერთ-ერთი საიმედო სასაზღვრო რაიონი. ამასთან დაკავშირებით, მწერალი არკვევს ხევსურების ქისტებთან — ჩეჩნებთან და ინგუშებთან დამოკიდებულების ხასიათს, მტრობას და კეთილმეზობლურ ურთიერთობებს.¹

ხევსურების წარმოშობის შესახებ ჯერ კიდევ 1851 წელს გამოთქვა თავისი მოსაზრება არნოლდ ზისერმანმა (1824-1897), რომელიც 25 წლის მანძილზე კრებდა მასალებს კავკასიის ხალხთა შესახებ, აკვირდებოდა მათ ცხოვრებასა და აქვეყნებდა წერილებს მაშინდელი პრესის ფურცლებზე.² ამავე პრობლემას შეეხნენ რ.ერისთავი და გ.რაღე. გადმოცემათა განხილვის საფუძველზე ა.ზისერმანი აღნიშნავს, რომ ხევსურები ძირად ქართული მოდგმისანი არიან, რომელთაც ქისტები და ოსები შერევიათ. მაგრამ შემდეგ, მამაკაცის ტანსაცმელზე, მის ორნამენტზე, საბრძოლო იარაღებზე და მოფარიკავეთა ბრძოლის წესებზე დაკვირვებამ შეაცვლევინა მოსაზრება და ხევსურების ჯვაროსანთაგან წარმომავლობის ჰიპოთეზა წამოაყენა.³ ჩვენ აღარ შეეჩერდებით რ.ერისთავისა და გ.რაღეს პოზიციებზე, რომლებიც სათანადოდაა განხილული ვ.ითონიშვილის ციტირებულ ნაშრომში, აღვნიშნავთ, მხოლოდ, რომ ალ.ყაზბეგი აჯამებს ყველა ამ ავტორთა პოზიციას და თავის დებულებას აყალიბებს. ის დამაჯერებლად უარყოფს ა.ზისერმანის ნააზრევს და წამოსწევს ხევსურთა ძირეული ქართველობის არგუმენტებს — ენობრივ მონაცემებს, გვარებს, ტოპონიმებს, ჰიდრონიმებს და ა.შ. მწერალი არ გამოორიცხავს

¹ ალ.ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, თხზულებანი, ტ.5, 55. ვ.ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 126.

² А.Л.Зисерман, Двадцать пять лет на Кавказе (1842-1867), I-II, СПб., 1879.

³ იქვე, I, 207-208.

ხევსურებში ვეინახური სუბსტრატის არსებობას, მაგრამ კატეგორიულად გამორიცხავს მათში ოსურ ელემენტებს. ეს შეუძლებლადაა მიჩნეული, რადგან ოსებს „არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ხევსურებთან და ისე მოშორებულნი არიან, რომ ვერც კი მოხვდებიან ხოლმე მათ მხარეს“.¹

ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ მიმოხილვაში ალ.ყაზბეგი გვაცნობს ამ კუთხის მკვიდრთა საქორწინო წეს-ჩვეულებებს, საოჯახო ყოფის, ხელოვნური დანათესავების, ჩვეულებითი სამართლის ეპიზოდებს. მწერალი ყურადღებას ამახვილებს ხევსურების სტუმარმასპინძლობის ტრადიციებზე, ზნეობასა და თავისებურებებზე, ჩვეულებებზე, ეთნოფსიქოლოგიაზე, გარეგნულ ტიპსა და ქცევის ნორმებზე. ბუნებრივია ალ.ყაზბეგმა კარგად იცოდა, რომ „ხალხის ხასიათი, მისი თვისებები და მორალი, ანუ ზნეობა, მისივე ცხოვრების პირობებში სოციალური ურთიერთობისა და სულიერი კულტურის განვითარებასთან მჭიდრო კავშირში ყალიბდებოდა“.² ხევსურის სიამაყე და მისი გმირული ხასიათი განუყოფელ ნაწილებადაა მიჩნეული. მტრული გარემოცვა და განუწყვეტლივ მტრის მოლოდინი აკაჟებდა ხევსურების ნებისყოფას, რამდენადმე განსაზღვრავდა შრომის ორგანიზაციის ხასიათს, შინაურ საქმიანობაში ქალის მეტ აქტიურობას და აღზრდის წესებს. აღნიშნული მდგომარეობა მოზარდი თაობის თავიდანვე სამხედრო-ფიზიკურ მომზადებას და გულად მეომრად აღზრდას მოითხოვდა.³

მართალია, შეუძლებელია ალ.ყაზბეგის დეტალური ციტირება ყველა ზემოთ აღნიშნულ საკითხზე, მაგრამ მწერლის მხატვრულ-პუბლიცისტური ჩანაწერები, რომლებიც ეთნოგრაფიული თვალთახედვით იმ პეიოდის მთიელთა ყოფა-ცხოვრების დასახასიათებლად, არსებით, ზოგჯერ კი ერთადერთ წყაროს წარმოადგენენ, უდაოდ სრულყოფენ და გაამდიდრებენ წინამდებარე ნაშრომის მეცნიერულ ღირებულებას. ამ მხრივ უთუოდ საინტერესოა ხევსურთა გარეგნობის, ქცევისა და ხასიათის ყაზბეგისეული დახასიათება, რომელიც ზოგადად ქართველი ხალხისა თანამედროვე

¹ ალ.ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, 56.

² ვ.იოთონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 134.

³ ალ.ყაზბეგი, დასახ. ნაშრომი, 57; ვ.იოთონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 135.

ეთნოფსიქოლოგიურ გამოკვლევებსაც კი დაამშვენებდა. აი რას წერდა ამის შესახებ მწერალი: „მომეტებული წილი ხეცსურებისა არიან შუატანისა, ჩასხმულნი და მხარ-ბეჭიანნი; არიან პირხმელნი, მუდამ წვერმოპარსულნი და სახეზეც ჭრილობის ნიშნები ეტყობათ. სიარულით თითქოს უხერხულად დადიან, მაგრამ რაკი მთის ბილიკებს შეუდგებიან და შეხვდებიან სახტომ ალაგებს, განაცვიფრებენ ადამიანს თავიანთ სიმარდით და მოუღალაობით.

ხეცსურები არიან ამაყნი, ლაპარაკობენ მკაცრად და მოკლედ. თვალები აქვთ დიდრონი, მაგრამ მუდამ მოხუჭული, რადგან მზის შუქის თოვლზედ ბრჭყვიალს ვერ უძლებენ. ეს უნდა იყოს მიზეზი, რომ ხეცსურების შემოხედვა უფრო ბლვერას ემზგავსება. ხეცსურების ყმანვილ ქალებზედ ეს არ ითქმის. იმათ ხშირად ისეთივე კეკლუცი შეხედულება აქვთ, როგორც საუკეთესო სახლებში გაზრდილებს.

როგორც საზოგადოდ ქართველები, რომელთათვისაც კი სხვადასხვა ტომების დაახლოვებას ვერ მოუსწვრია გარყვნილობის დაღის დასმა, ხეცსურები არიან გულწრფელები, პატიოსნები და სტუმრის მოყვარულნი. არას დროს ისინი თავის სიტყვას არ გადავლენ და ვისაც ერთხელ ძმურად ხელს გაუშვერენ, აღარ უღალატებენ სიკვდილამდის. ვისაც ტყვიას გაუცვლიან, ან ძმად გაეფიცებიან ან და იშვილობილებენ, მისთვი მზად არიან თავგანწირვით ყოველ განსაცდელს მიეცნენ“.¹

ალ.ყაზბეგი ჩვეული ოსტატობით გადმოგვცემს ხეცსურთა საქორწინო წეს-ჩვეულების ცალკეულ ეპიზოდებს, რომლებიც სრულყოფისა და გააზრების თვალთახედვით სანიმუშო ეთნოგრაფიულ სიუჟეტებს წარმოადგენენ. „რადგანაც იქ ნაკურთხი წიგნის მცოდნე მღვდლები არა ყოფილან, თავიანთგანვე ამოურჩევიათ დეკანოზები და ხუცესები, რომელნიც თავისებურად ნათლავდნენ და აქორწინებდნენ ხეცსურებს. ჩვენ საკვირველად უნდა გვეჩვენოს, როგორ ახერხებს ეს ხალხი ჯვარდაუნერლად მშვიდობიანს ცხოვრებას, როგორ იცავს პატიოსნებას მაშინ, როდესაც განათლებულს ქვეყნებში ცოლ-ქმრობის დასაცავად სასტიკი კანონებია დადგენილი. მაგრამ, როგორც ეტყობა, პატი-

¹ ალ.ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, 57.

ოსნების დაცვა უფრო თვითონ ხალხის ზნეს და ხასიათზედ ყოფილა დამოკიდებული და არა კანონების სიმკაცრეზედ. ხევსურებში ცოლ-ქმარს შუძლიან ერთმანეთს თავი დაანებოს და ამას წინ ვერავინ აუღდგება, თუმცა ამორჩეული ბჭეები გადახდევინებენ დამნაშავეს. ეს გადახდევინებაც მოქმედებს ხალხზედ, მაგრამ ისე არა, როგორც სირცხვილი ერთმანეთის შეუფერებლობისა და ის შიში, რომ იქნება მეორე ქალი აღარავინ მისცეს იმას, ვინც ერთხელ ვერ მოახერხა ცოლთან მშვიდობიანი ცხოვრება¹.

როგორც ცნობილია, ქორწინების ინსტიტუტი ხევში მონოგრაფიულად შეისწავლა პროფ. ვ. ითონიშვილმა. გამოკვლევაში ავტორი საფუძვლიანად აანალიზებს ალ. ყაზბეგის დამსახურებას აღნიშნულ საკითხში და შეფასების დასკვნით ნაწილში მიუთითებს, რომ იგი შეუფერადებლად აღწერდა ქართველ მთიელთა ძველსა და მის ეპოქაში მოქმედ წესჩვეულებებს, ერის სულიერ საგანძურად მიიჩნევდა დადებით ეროვნულ ტრადიციებს და ებრძოდა დრომოჭმულ, მავნე გადმონაშთებს. ერთ-ერთი ასეთ მავნე გადმონაშთად მიჩნეულია „ქვრივის დაძახებით“ დასაკუთრება, რასაც მწერალი ცალსახად უარყოფით შეფასებას აძლევდა.²

ალ. ყაზბეგს მხედველობიდან არ გამორჩენია ხევსურთა ყოფის არც ერთი, მეტნაკლებად მნიშვნელოვანი მომენტი. იგი გულდასმით აღწერს საოჯახო ყოფის ფრაგმენტებს, ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივ მდგომარეობას, მათ შრომა-საქმიანობას, რომელიც მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა მამაკაცთა ფუნქციებისგან. „ქალების საქმე არის კერვა, ჭრა, ქსოვა შალებისა, მკა, ხანდისხან ნამგლით თიბა, თივის მოტანა ზურგით, საჭმელების კეთება და პურის ცხობა. ამას ყველა პატარაობიდანვე სწავლობენ და იმათ შორის ისეთი არავინ არის, ეს საქმეები არ იცოდეს. კაცები კი ხვნენ, სთიბავენ ცელით, მკაში შველიან დედაკაცებს. დადიან სანადიროდ და იფარავენ თავიანთ სახლობას გარეულისა და შინაურის მტრისაგან“, — წერდა ალ. ყაზბეგი.³

¹ ალ. ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, 58.

² ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.

³ ალ. ყაზბეგი, დასახ. ნაშრომი, 59.

მწერლის მხედველობის არეშია მოქცეული მთიელი ქალის უფლებათა შეზღუდვის მაგალითებიც. იგი კარგად ამჩნევდა, რომ ქალს არაადამიანურ უფლებრივ მდგომარეობაში აგდებდა ცრუმორწმუნეობით გამოწვეული სიბნელე და უმეცრება. შენიშნულია, რომ ხევსურულ საოჯახო ყოფასთან დაკავშირებით მოტანილი კომპონენტები, რომელთაც ალ.ყაზბეგი ეხება, ძირითადად ინდივიდუალური ოჯახისთვის იყო დამახასიათებელი. ხევსურული ოჯახი მცირერიცხოვანი იყო. ეს გ.რადესაც აქვს შენიშნული. მისთვის თვალში საცემია ხევსურულ ოჯახში ბავშვების სიმცირე. მკვლევარი ამის მიზეზად, სვანეთის ანალოგიურად, ახლად დაბადებული გოგონების დახოცვასაც კი მიიჩნევდა, მაგრამ ეს ვერსია კატეგორიულად იქნა უარყოფილი. პირველ რიგში, ალ.ყაზბეგმა განმარტა, რომ „ბევრი ბავშვები ერთად რადეს იმიტომ არ უნახავს, რომ ჯვარის წერის შემდეგ ცოლ-ქმარი ცალკე გადის და ცალკე მეკომურს შეადგენს. სხვა მთის ხალხში კი ბევრჯერ მესამე თაობაც არ იყრება და ერთად ცხოვრობენ. რასაკვირველია, ერთის ცოლ-ქმრის შვილები უფრო ნაკლები უნდა იყვნენ, სანამ ათასია, როგორც სახლობასაც არა იშვიათად შეხვდებით, მაგალითად, ხევში“.¹

ალ.ყაზბეგმა კარგად იცოდა, რომ ხევსურის ოჯახი სტრუქტურულად განსხვავდებოდა სხვა ქართველი მთიელების, კერძოდ, მოხევის, მთიულის, ფშაველის ოჯახისაგან, ამიტომ მისი შენიშვნები სათანადო არგუმენტებით არის გამაგრებული.²

ვ.ითონიშვილის ციტირებულ გამოკვლევაში აღნიშნულია, რომ „სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ადათობრივ სამართალს, მისი წარმოშობა-განვითარების პროცესს და მის ადგილს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში“.³ მისი შესწავლისათვის კი ხევსურეთი ყველაზე ხელშესახებ მასალას იძლევა. ხალხური სამართლის ნორმები და სამართალწარმოების წესები ხევსურეთში უფრო სრულყოფილად და დიდხანს შემოინახა,

¹ იქვე, 60.

² ვ.ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 143.

³ იქვე, 143.

ვიდრე საქართველოს სხვა კუთხეებში. ხევსურეთში წინაკლასობრივი საზოგადოებრივი ცხოვრების ამ კომპონენტს, გადმონაშთის სახით ხანგრძლივად შემონახულობა მისმა სოციალურ ურთიერთობათა დონემ განსაზღვრა. ალ.ყაზბეგი ეხება რა ამ სფეროს, კრიტიკულად მიმოიხილავს მასთან დაკავშირებულ ლიტერატურას, კერძოდ, რ.ერისთავისა და გ.რადეს დაკვირვებებს. მწერალი ააშკარავებს გ.რადეს ნაშრომში არსებულ წინააღმდეგობებს, ქართველ მთიელთა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ და თავის მხრივ ხაზს უსვამს თუშ-ფშავ-ხევსურთა შორის ძველთაგანვე კეთილმეზობლურ ურთიერთობას, რომ ისინი ერთად გამოდიოდნენ საერთო მტრის წინააღმდეგ, მათ შორის არსებული ცალკეული გაუგებრობები კი, შუაქაცების შემწეობით სწრაფად გვარდებოდა. წინააღმდეგობა გაცილებით რთული იყო ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა შორის.¹

ცნობილია, რომ დანაშაული, ცალკეულ პირთა შორის ურთიერთდაპირისპირება და მტრობა ყოველთვის ხდებოდა, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარების ყველა ეტაპზე, როგორც სხვადასხვა კუთხის და თემის ურთიერთობაში, ისე ერთი თემისა და სოფლის შიგნით. მიუხედავად იმისა, რომ საზოგადოება კრძალავდა სისხლის აღებას, რაც გვაროვნულ წყობილებაში ჩაისახა. და სახელმწიფო სამართლითაც იკრძალებოდა, გადმონაშთის სახით, განსაკუთრებით მთის ზოლში, XX საუკუნის დასაწყისამდე შემოინახა. ეს კარგად აისახება ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ მასალებში, სადაც ყველა სადავო საკითხებს მოდავე მხარეთა მიერ არჩეული ბჭეები არიგებდნენ. როგორც ალ.ყაზბეგი აღნიშნავს, ბჭეებად უფრო დარბაისელ მოხუცებს აყენებდნენ, რომელთაც ხალხში პატივისცემა და სახელი ჰქონდათ მოპოვებული. მათი გადაწყვეტილება საბოლოო იყო და მას დამნაშავე უსიტყვოდ ასრულებდა. მწერალი მკაცრად აკრიტიკებს გ.რადეს, რომლის მიხედვითაც ხევსურეთში მოსისხლეთა შერიგებასთან დაკავშირებული ადათობრივი სამართლის ნორმები, თითქოსდა, არ იყო სათანადოდ რეგულირებული და ადვილად ირღვეოდა. თავის მხრივ, ყაზბეგი გვამცნობს მკვლელობისა თუ დაჭრის

¹ იქვე, 144.

შემთხვევებში გამოყენებულ სასჯელებს და აღნიშნავს: „ხევსურები ისე სულელები არ არიან, რომ ეს არ ესმოდეთ და ამისთანა მოუაზრებელს დებულებას თავის დღეში თავის ცხოვრებაში არ შეიტანდნენ. ამის გარდა რადდეს ავინყდება, რომ ხევსური მტკიცედ ასრულებს თავის პირობებს და არა ლალატობს თავის დღეში ძმობილად ან შვილობილად (ამ შემთხვევაში დამნაშავეს — ო.მ.) მიღებულს“.¹

უალრესად საინტერესო და დღევანდლობის თვალთახედვით აქტუალურია ალ.ყაზბეგის შეხედულება სასჯელის სიმკაცრის შესახებ, რაზედაც იგი სამართლიანად საყვედურობს გ.რადეს. „ბ.რადდეს ჰგონია, რომ „სასამართლო, თუ სასტიკად იმოქმედებს, უფრო გამოიყვანს ამ უხილავს და ველურ ხალხს (ე.ი. ხევსურებს) ცივილიზაციის გზაზედ, ვიდრე მშვიდობის მყოფელი ეკლესია“.

საკვირველია, რომ ამისთანა აზრს ამბობს ის პირი, რომელსაც ბუნებისმეტყველება შეუსწავლია და კარგად უნდა ესმოდეს, რომ ძალდატანებით ჩაგონება არსად არ გამოდგება. ამასთანავე, ბ.რადდემ ისიც ძალიან კარგად უნდა იცოდეს, რომ ციხეები, სადაც თავმოყრილი არიან გაქვავებული გულის პატრონნი, სულით ხორცამდე გარყვნილი ავაზაკები, არამც თუ გააკეთებენ კაცის ხასიათს, უფროდაც გაუფუჭებენ“, — წერდა ალ.ყაზბეგი.²

სულიერი კულტურის სფეროდან ალ.ყაზბეგი ეხება მიცვალებულის გლოვისა და დასაფლავების წესებს, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, კულტის მსახურთა ფუნქციებს, დღეობებსა და უქმეებს. მწერლის დაკვირვებით, ხევსურეთში ზარით ტირილის წესი სრულდებოდა, რაშიც ქალებიც მონაწილეობდნენ. ტირილის გარდა, თავიანთ მიცვალებულს „წეკოს“ (მაგარი თუთუნის) გაბოლებითაც იხსენებდნენ. წეკოთი სავსე ჩიბუხს მოუკიდებდნენ, სამძიმრის სათქმელად ყოველი ახალი მოსული მიცვალებულის გვერდით ჩაცუცქდებოდა, ბოლს გამოუშვებდა და მიცვალებულს უსაყვედურებდა ამგვარი მწუხარების მოტანისათვის. ხანდაზმული მამაკაცები ტირილის რიტუალში მდუმარედ იდგნენ, ყავარჯნები ეჭირათ ხელში, ქუდები თვალებზე ჰქონდათ

¹ ალ.ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, 70.

² იქვე, 70-71.

ჩამოფხატული და საყელოები ჩამოწყვეტილი.¹ შემდეგ აღწერილია დასაფლავებისა და გლოვის წესები, სამგლოვიარო რიტუალის დასასრული, მასთან დაკავშირებული წირვა, სპორტული ასპარეზობა — დოლი, გამარჯვებულთა დასაჩუქრება და ა.შ. მწერალმა კარგად იცოდა, რომ წირვები და საერთოდ, მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები მძიმე ტვირთად აწევბოდა ოჯახის ეკონომიკას, მაგრამ მას ხალხში ისე ღრმად ჰქონდა ფესვები გადგმული, რომ მისი აღმოფხვრა არც ისე ადვილი იყო.²

დასაფლავებისა და გლოვის წესები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, საკუთრივ, თუშ-ფშავ-ხევსურეთში, მონოგრაფიულადაა შესწავლილი,³ სადაც ყველა აღნიშნული საკითხი სათანადოდაა გაანალიზებული. სულიერი კულტურის ამ სფერომ ეთნოგრაფთა ყურადღება იმით მიიპყრო, რომ იგი რთული რელიგიური კომპლექსთაგანია, რომელშიც ცნობიერების უძველესი კვალია შემორჩენილი. მან, მეტნაკლები სისრულით, ბოლო დრომდე შემოინახა მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული, ძველთაგან მომდინარე საკულტო მოქმედებები და რწმენა-წარმოდგენები.

აღ. ყაზბეგის დაკვირვებით, ხევსურთა სულიერი კულტურისათვის დამახასიათებელია რელიგიური სინკრეტიზმი, რის მიზეზადაც მწერალი რელიგიურ მიმდინარეობათა სფეროში მომხდარ ცვლილებებს მიიჩნევდა. მისი დაკვირვებით, ხევსურები და მათი მეზობელი ქისტები ძველთაგანვე მართლმადიდებელი ქრისტიანები ყოფილან, მაგრამ ჟამთა ვითარებისგან, ქისტებში შემოსულა მაჰმადიანური სარწმუნოება და რამდენადმე ხევსურეთშიც შერყეულა ქრისტიანობა. „ხევსურები ძველადგანვე მართლმადიდებელი ქრისტიანები ყოფილან, როგორც იმათი მომიჯნავე ქისტები, მაგრამ ჟამთავითარებისაგან ქისტებში შემოსულა მაჰმადიანის სარწმუნოება და ხევსურეთშიაც შერყეულა რამდენადმე ძველი რჯული. ამის გამო, რამდენიმე წლის წინათ ნაკურთხის მღვდლების მაგივრად ხუცესები სწირავდნენ, ლოცულობდნენ და სხვა ქრისტიანულ წესებს ასრულებდნენ.

¹ აღ. ყაზბეგი, დასახ. ნაშრომი, ი 61.

² იქვე. 62-63.

³ დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში (თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბ., 1987.

რასაკვირველია, „ხუცესებისგან“ საღმართო წერილის უცოდინარობამ სრულებით შესცვალა ზოგიერთი ეს წესები, — წერდა ყაზბეგი.¹ მწერალი იმასაც მიუთითებს, რომ ხევსურებში კერპთაყვანისმცემლობისა და სხვა რელიგიური მიმდინარეობების ზოგიერთი ჩვეულებებიცაა შემორჩენილი. „ხალხში არის დარჩენილი ზოგიერთი ჩვეულება კერპთაყვანისმცემლობისა, არის ებრაული წესები, როგორც, მაგალითად, ზოგიერთს სოფლებში შაბათის დღესასწაულობა; მაჰმადიანის წესები — პარასკევის დღესასწაულობა, ღორის უჭმელობა და სხვა. ქრისტიანობის გამავრცელებელ საზოგადოებისგან დანიშნული მღვდლები ცდილობენ სწორე გზაზე დააყენონ ეს ხალხი, გასწმინდონ ქრისტიანობა სხვა რჯულის წესებისაგან, მაგრამ ისინი — მღვდლები — სრულებით არ არიან მომზადებულნი იმ შრომისთვის, რომელიც მათ უკისრიათ და ძალდატანებით მოქცევა ხალხისა — მაგალითებით ვიცით — კი არ აკეთებს საქმეს, უფროდაც აძნელებს“, — წერდა იგი.²

ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ „ხევსურეთში და საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებში რელიგიური სინკრეტიზმის არსებობა განაპირობა არა იმდენად მაჰმადიანური ან იუდაური სარწმუნოების შემოჭრამ, არამედ პირველ რიგში წარმართული და ქრისტიანული კულტების შერწყმამ. ეს პროცესი დამახასიათებელი იყო როგორც ქართველი, ისე ჩრდილოკავკასიელი მთიელების ცხოვრებისათვის. წარმართი მთიელების გაქრისტიანებამ მათ ყოფაში ვერ აღმოფხვრა ადრინდელი კულტები და რწმენები“.³ ვ.ითონიშვილი, როგორც ეთნოგრაფი, პროფესიულ დონეზე ასწორებს ალ.ყაზბეგის რიგ შეხედულებებს და აღნიშნავს, რომ ქრისტიანობა ხევსურეთში არასოდეს განვითარებულა საქართველოს ბარის დონეზე. იქ „ძველი რჯული“ წარმართობა იყო და არა ქრისტიანობა, როგორც ეს ალ.ყაზბეგს აქვს აღნიშნული. წარმართობასთან ბრძოლაში მისგან ქრისტიანობამ ბევრი რამ შეიძინა და ამდენად, სინკრეტიზმი წარმართული კულ-

¹ ალ.ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, 63.

² იქვე, 63.

³ ვ.ითონიშვილი, ალექსანდრე ყაზბეგის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა, 150-151.

ტურის გადმონაშთებისა და ქრისტიანული დოგმების თანა-
არსებობაში უნდა დავინახოთ.¹

ალ.ყაზბეგის დაკვირვების ობიექტს, პირველ რიგში, მი-
სი მშობლიური კუთხე ხევი წარმოადგენდა, კუთხე, სადაც ის
დაიდაბა და აღიზარდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აქ,
ხალხში გატარებულმა ცხოვრებამ, მათ გვერდის შრომა-
საქმიანობამ მწერალს საშუალება მისცა საფუძვლიანად
შეესწავლა მამა-პაპური ტრადიციები, ხალხის ყოფა-ცხოვ-
რება, წეს-ჩვეულებები, რაც სათანადოდ აისახა მის მხატ-
ვრულ შემოქმედებასა და პუბლიცისტურ წერილებში. ალ.
ყაზბეგის დაკვირვებები აღმოსავლეთ საქართველოს და
ჩრდილო კავკასიის მთიელების, განსაკუთრებით კი მო-
ხევეების ყოფა-ცხოვრებაზე, დღეს ეთნოგრაფიული მეცნი-
ერებისათვის უაღრესად ღირებულია.

ერთ-ერთი საკითხი, რომელსაც ალ.ყაზბეგი სპეციალურ
ნარკვევებში — „მოხევეები და იმათი ცხოვრებ“ — შეეხო,
იყო საოჯახო ყოფა.² მან ცხადყო, რომ XIX საუკუნის ბოლოს,
მაშინ როდესაც მწერალი ეთნოგრაფიულ მასალას კრებდა,
ხევში შემორჩენილი იყო დიდი ოჯახი, რომლის ძირითად
კომპონენტს წარმოადგენდა რამდენიმე თაობის ერთად
ცხოვრება და მრავალსულიანობა, ქონების საერთო-საოჯა-
ხო საკუთრება და მოხმარება, კოლექტიური შრომის ორ-
განიზაცია და მმართველობის სოლიდარული სისტემა.

საოჯახო ყოფასთან დაკავშირებით, მწერლის ყურად-
ღება მიიქცია დიდი ოჯახის მმართველობის სისტემამ და
საკუთრების ფორმებმა. მან ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას,
რომ ოჯახის მმართველობის სისტემა დემოკრატიულ პრინ-
ციპებზე იყო აგებული. კაცების საქმიანობას ოჯახის უფ-
როსი მამაკაცი განაგებდა, ქალების საქმიანობას — უფროსი
ქალი, დიასახლისი. ოჯახის ყველა წევრმა, სქესისა და ასაკის
მიხედვით, იცოდა თავისი საქმე. მართალია, ოჯახის მთელ
მეურნეობას, ქონებას, საქმიანობას ოჯახის უფროსები

¹ იქვე, 152.

² ალ.ყაზბეგი, მოხევეები და იმათი ცხოვრება, თბ., ტ.5, თბ., 1950. ამჟა-
მად, აღნიშნულ კუთხეში ეს პრობლემა მონოგრაფიულად შეისწავლა
პროფ. ვ.იოთნიშვილმა (იხ. მისი, მოხევეების საოჯახო ყოფა, თბ.,
1970), რომელმაც სათანადო პატივი მიაგო ალ.ყაზბეგის დამსა-
ხურებას ამ საკითხში.

განაგებდნენ, მაგრამ თვითნებურად არაფერ საქმეს არ წყვეტდნენ. ამაში გამოიხატებოდა მმართველობის დემოკრატიული პრინციპები. აი რას წერდა ამის შესახედ ალ. ყაზბეგი: „ისინი სცხოვრობენ ბევრჯელ ოცს სულ ჯალაბამდინ ერთად და კაცებზეც უფროსობს და რიგს აძლევს მამა, ქალებზედ კი დედა. მაგრამ ამ უფროსობაში თქვენ ნუ გგონიათ, რომ ერთს ვისმე ჰქონდეს მინიჭებული სრული ძალა და იმის ქეიფზედ, იმის დესპოტიურს სურვილზედ უნდა იაროს ყველამ. ყოველ საქმეში უეჭველად და აუცილებლათ მთელი სახლობა შეიყრება, რჩევა აქვს და სანამ ასე რიგად არ გადასწყვეტენ შინაურულათ, საერთო რჩევით, ძროხასაც კი ვერ იყიდიან, არამც თუ სხვა რომელიმე საქმე დაიჭირონ. ამ რჩევაში ხმოვანებათ ითვლებიან ყველანი, ვინც კი იმათ სახლობას ეკუთვნის. ასე წარმოიდგინეთ, რომ ახლათ მოყვანილ რძალსაც კი ჰკითხავენ რჩევას, თუმცა ის რამოდენიმე წელიწადს, როგორც მამამთილს, ისე უფროსს მაზლებს უმაღლავს ხმას და თუ არ რომელისამე ქალის შემწეობით, პირდაპირ, ხმამაღლივ, ვერ წარმოსთქვამს თავის აზრს“.¹

ალ. ყაზბეგის დაკვირვებით, ოჯახის ძირითად საარსებო საშუალებას წარმოადგენდა მინათმოქმედება და მესაქონლეობა. მწერალი იმასაც აღნიშნავს, რომ ხევი მაღალმთიანი კუთხეა, ხრიოკი, ფერდობები წვიმებისგან ჩამორეცხილი, მინდვრები კი — კლდის ჩამონაშალით საესე. ყოველივე ეს მნიშვნელოვნად ზღუდავდა მინათმოქმედების წარმოებას. ადრე საძოვარი, მთა და ბარი ერობას ეკუთვნოდა, ყველას; ვისაც რამდენი საქონელი ყავდა, შეეძლო თავისუფლად ეძოვებინა. ახალმა დებულებამ კი მდგომარეობა შეცვალა — საძოვარი თვითოეულ პირს, თვითოეულ სოფელს ან თვითოეულ გვარს დაუსაკუთრა.²

¹ ალ. ყაზბეგი, მოხევეები და იმათი ცხოვრება, 33.

² ალ. ყაზბეგი აღნიშნულ საკითხზე ალ. ხახანაშვილს წერდა: „საძოვარი მთა და ბარი ეკუთვნოდა საერთოდ ერობას და ვისაც რამდენი საქონელი ეყოლებოდა, შეეძლო თავისუფლად ეძოვებინა (ეხლა ესეც შეიცვალა და ამგვარი საძოვრები დაუსაკუთრა ახალმა დებულებამ ან თვითოეულს პირს, ან თვითოეულს სოფელს და ან თვითოეულს გვარს). საკუთრებად უძრავ მამულში მხოლოდ სახნავები ჰქონდათ, რადგანაც ქვიანი ადგილის მოკეთება და სახნავად გამოყენება დიდ

ალ.ყაზბეგი აანალიზებდა შექმნილ ვითარებას და მიუთითებდა, რომ ასეთ პირობებში მოხვევე იძულებული იყო დამხმარე საქმიანობით შეევსო თავისი შემოსავალი, ასეთ საქმიანობას კი წარმოადგენდა საქართველოს სამხედრო გზაზე მუშაობა, ქირით ტვირთის ზიდვა, მონადირეობა. მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო მესაქონლეობა, კერძოდ მეცხვარეობა. მწერალი მეურნეობის ამ დარგის ზრდისა და განვითარების პერსპექტივებს ხედავდა ადგილობრივ მთის საზაფხულო საძოვრებისა და ჩრდილო კავკასიის, კერძოდ, ჩეჩნეთის საზამთრო საძოვრების გამოყენებაში, რომელთაც მოხვევები უკვე აქტიურად იყენებდნენ. მის დამაბრკოლებელ მიზეზად კი მიაჩნდა სოფლებს შორის საძოვრების უთანაბრო განაწილება და რიგ შემთხვევებში ცალკეული პირების მიერ მთების დასაკუთრება.¹

ვფიქრობ, შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ ყაზბეგის თხზულების იმ პასაჟებს, რომლებშიც ზედმინვენით საინტერესო ეთნოგრაფიული სიუჟეტებია წარმოჩენილი. ამ მხრივ ალ.ყაზბეგის შემოქმედება სრულიად ახალ წარმოდგენას გვიქმნის მოხვევთა, საერთოდ კი ქართველ და კავკასიელ მთიელთა ხატ-სალოცავენზე, „წმინდა ადგილებსა“ და მათთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებზე, მთიელი კაცის ბუნებასა და ხასიათზე, მის საცხოვრისზე და ა.შ. მწერალი დიდი სიზუსტით აღწერს მისი დროისათვის არსებულ საზოგადოებრივ ყოფას, რასაც სადღეისოდ, ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. სამაგალითოდ მოვიყვანო რამდენიმე ამონაწერს მწერლის თხზულებიდან. „ნამდვილს მოხვევს არ ესმის სიმდიდრეში გაუმაძღრობა და ყოველთვისინ კმაყოფილდება იმით, რაც საკმარისია იმათთვის საცხოვრებლად. მეტისმეტად ძვირად გაყიდვა რისიმე, ნამეტნავად გაჭირებულს კაცზედ, მოხვევს დიდს ცოდვათ და უპატიოსნებათ მიაჩნია.

მარდი, გულადი და მოაზრებული ყოველ გაჭირებიდან გამოვა და თითქმის სხვისთვის აუცილებელს უბედურებას ყოველთვის აიცდენს. ათას რიგმა მოულოდნელმა შემ-

შრომასა და მოვლას ითხოვდა“ (ალ.ყაზბეგი, კერძო მიმონერა. თხზ., ტ.5, 224-225).

¹ ალ.ყაზბეგი, კერძო მიმონერა, 225-226.

თხვევებმა დააჩვია ის ჩქარს მოაზრებას გაჭირებაში და იმ საშუალების სწრაფად დანახვას, რომელიც სხვას, ამ ადგილებს შეუჩვევარს კაცს, ვერც კი წარმოუდგენია...

უცხო კაცთან შეხვედრაში მოხვევ თავდაჭერით იქცევა... თუმცა გგონიათ თქვენ, რომ იმას არც კი გამოუხედავს თქვენსკენ, მაგრამ უბრალო ქამრის ღილიც არ დარჩენია მოხვევს... შეუმჩნეველი. რაც უნდა ნახოს, რაც უნდა გაუკვირდეს, თავის დღეში არ შეიმჩნევს ამ გაკვირვებას და ლაპარაკში ისე გექცევა, თითქოს ეს საკვირველი სანახავი იმას ათასჯერ უნახავს. მართალია, უცხო კაცთან იმას ბევრი ლაპარაკი არ უყვარს, მაგრამ ორი-სამი სიტყვის წარმოცხებაში, მაშინვე დაინახვთ მხიარულს, ჭკუა-მახვილს და ოხუნჯობის მოყვარე მოხვევის ხასიათს", — წერდა ალ. ყაზბეგი.¹

მოხვევისა და საერთოდ ქართველი მთიელის ღრმა და სრულყოფილი ფსიქოლოგიური პორტრეტია მოცემული მწერლის მომდევნო ჩანაწერებშიც: „მოხვევ ამაყია: თავის დღეში ნებას არ მოგცემს, რომ დაჩაგროთ, მაგრამ ანმყო მდგომარეობამ... დააჩვია ბევრი რამ ისეთი მოითმინოს, რომელსაც სხვა დროს არ მოგიტმენდა. თუ ის უსამართლობას ხედავს თავისთან ქცევაში, მაინც უკანასკნელ საშუალებამდინ და სულის ამოხდამდინ ცდილობს რითიც იქნება გამოაცხადოს თავისი უკმაყოფილება...

რაც კი შეეხება გადახდას, მოხვევ არ არის შურის მძიებელი ისე, როგორც ჩვენ გვესმის ეს სიტყვა. იმის გამოკიდება და გადამტერება არ არის დაფუძნებული ავგულობაზედ; არა, — ის, როგორც ყველა ხალხი, ვისაც თავმოყვარეობა და ჭკუა აქვს, ჩქარა არ ივიწყებს იმ უსამართლობას, რომელიც თქვენ მიგიყენებიათ და შემთხვევას ეძებს გადაგიხადოსთ როდისმე. არც იმას ელის, რომ მოგასწროთ სადმე მოუშზადებელს, დასუსტებულს და ისე გადაგიხადოსთ; მხოლოდ იმას ელის, რომ თქვენ შესწორდეთ, ორივეს ერთგვარი ძალა შეგექმნას, მაშინ მოგთხოვს პასუხს.

მოხვევ თავის დღეში არ ჩაგისაფრდებათ და იქიდან არ გესერის თოფს.., არამედ წინათვე შეგატყობინებს, დროს

¹ ალ. ყაზბეგი, მოხვევები და იმათი ცხოვრება, 29-30.

მოგცემს, რომ მოემზადნეთ და მემრე იმოქმედებს. იმისი ძლიერი, შთამბეჭდავი ხასიათი არაფერს არ ივიწყებს, მაგრამ, თუ თქვენ უღონო, დასუსტებულსა გნახვს, თითონვე შეგიბრალვს და ხელს არ გახლებს...“¹

XIX საუკუნის ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში ალ.ყაზბეგს ბადალი არ მოეპოვება მთიელთა საცხოვრისის აღწერის საქმეშიც. „მთაში სახლები საზოგადოთ სუყველგან ერთ გვარათ არის ნაკეთები: წინ დერეფანი, მემრე ზენაქვენა სახლი; ქვითა და მიწით ნაგები. ქვეით სახლში უდგასთ საქონელი და ზემოთში კი თითონა დგანან და ეძახიან „სამყოფო“ სახლს. სახლი საზოგადოთ არის კარგათ მოზრდილი, ასე რომ ზოგი იმათგანი 36 არშინიანიც კი არის ხოლმე. ეს სახლი სიგრძეზე იყოფა ორათ; პირველს შესვლაშივე, ერთს საუენს თუ საუენ ნახევარს მისდევს თხელი ფიცრული, მემრე დაგხვდებათ კარი და კარს ქვეიდან ხაროებით, პურის ჩასაყრელი ბელლები. თითქოს ბოლომდინ, სადაც კიდევ სენაში შესასვლელი კარები არის დაგებული. ხაროებიდან კედლამდინ სენის ფიცრული მისდევს.

სამყოფი სახლის მორთულობას შეადგენს: კერა — შუა ადგილას, რომელზედაც ჭერიდან ჩამოშვებულია საკიდელი; ამ კერის სამ მხარეს სამი გრძელი სკამი, რამდენიმე მარტოშკამი; ფიცრულზედ ჰკიდია თოფები, დამბაჩები, ხმლები, წრიაპები. ფანდური და შამფურები, ბანები ყველას მიწური აქვს და არა იშვიათად, მეორე სახლი ისე თავსა აქვს წამოდგომილი პირველს, რომ ამ პირველის ბანი კალოთა აქვს გამხდარი მეორე სახლობას“, — წერდა ალ.ყაზბეგი მოხვევთა ტრადიციული საცხოვრებელი სახლის შესახებ.²

ასეთივე უხვი ეთნოგრაფიული სიუჟეტებითაა დატვირთული ალ.ყაზბეგის მხატვრულ-პუბლიცისტურ ნაწარმოებებში გლოვის, დატირების, ხატობის დღესასწაულისა თუ სხვა ყოფითი სცენების აღწერა და ფიქსაცია, რომელთა მოტანას აქ უკვე აღარ ვთვლით საჭიროდ. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ მწერალი მეტნაკლები სიზუსტითა და ანალიტიკური მიდგომით აფასებს ყველა ამ ფაქტსა და მოვლენას და სათანადო ახსნას აძლევს მას. სწორედ ასეა

¹ ალ.ყაზბეგი, დასახ. ნაშრომი, 32-33.

² იქვე, 33-34.

გააზრებული ხატობის დღესასწაული ქართველ მთიელებში, რომელშიც დიდ მხატვრულ-ემოციურ დატვირთვასთან ერთად პროფესიული მკვლევარის მიდგომაც ჩანს. ალ.ყაზბეგის აზრით, ხატობა თავისი პირდაპირი დანიშნულების გარდა ერთგვარი სამზადისი იყო მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად. მწერალმა ნათლად გვაჩვენა საკულტო რიტუალების მჭიდრო კავშირი სამშობლოს სიყვარულის დიად გრძნობასთან: „ხატობა და დროს გატარება მთაში არის საომარი ვარჯიშობა და მომზადება ბრძოლისათვის. აქ ერვევიან სროლას, სირბილს, ცხენით და იარაღით, აქა სცდიან ერთმანეთის ვაჟკაცობას და იარაღის ხმარებას, ამის შემდეგ გადიან მტერზედ“. ხატობაში „ყმანვილი ქალები, მორთულნი სხვადასხვა ფერის მხიარულის ტანისამოსით, გავიდნენ წინ და მალღის ხმით დაიწყეს გმირული საომარი სიმღერა. ყმანვილი კაცები, რომელნიც გვერდს მისდევდნენ ყიჟინით, ჭყივილით და თოფისა და დამბაჩის სროლით, ინთებოდნენ თვალჟუჟუნა მომღერალთ სიტყვებით და ესენი კი აქეზებდნენ ამათ მტრებზედ; ცამდინ აჰყავდათ გულადნი, თავდადებულნი ვაჟკაცნი, მაშინ, როდესაც მასხრად იგდებდნენ მშიშარებს და ლაჩრებს. ძნელად დარჩებოდა ისეთი ყმანვილი ბიჭი, თუ გინდ ის ბუნებით მშიშარაც ყოფილიყო, რომ არ აენთო ბრძოლის სურვილი მასში ამ ქალების სიტყვებს, წამღის სუნს და თოფის გრიალს, რომელსაც ბანსავით ყიჟინა და ჭყივილი უერთდებოდა“, — წერდა ალ. ყაზბეგი.¹

ალ.ყაზბეგი თავის შემოქმედებაში თანმიმდევრულად გვიჩვენებს XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფისა და კულტურის, ეროვნული ენერგიისა და ეთნიკური თვითშემეცნების პატრიოტული აღქმის, სამშობლოსადმი თავდადებისა და სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე მისი დაცვის იმ ურთულეს მექანიზმს, რომელიც მთიელთა ყოფაში ხალხური ადათობრივი სამართლის ნორმებიც იყო შეპირობებული და მრავალი საუკუნის განმავლობაში ყალიბდებოდა ცხოვრების ქართულ-კავკასიური წესის ფენომენის სახით. აქედან გამომდინარეობდა ქართველი მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის შემოქ-

¹ ალ.ყაზბეგი, რჩეული თხზულებანი, ტ.2, 288-289.

მედების კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელი — მისი ზოგადკავკასიური ბუნება და რაობა.

მართალია, ალ.ყაზბეგის მხატვრულ შემოქმედებაში კავკასიის მთიელთა ყოფისა და კულტურის საკითხები პატრიოტულ-ჰეროიკული ელფერიტ იყო შემოსილი, მაგრამ მთიელთა ცხოვრების გადმოცემის მხატვრულ-პუბლიცისტური და დოკუმენტალური ჟღერადობა, მის მოთხრობებსა და რომანებს, მემუარულ-ეპისტოლარულ მემკვიდრეობას, უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელების წარმოჩენისა და კვლევის თვალთახედვით.

ალ.ყაზბეგმა მთიელთა ცოცხალი ყოფიდან აღებული კონკრეტული მაგალითებით უჩვენა ქართულ-კავკასიური, პირველ რიგში კი ქართულ-ვაინახური ეთნო-კულტურული ურთიერთობის მრავალსაუკუნოვანი ფესვები და ქართული მთიური პოეზიის უპირველეს წარმომადგენელთან, ვაჟა-ფშაველასთან ერთად საფუძველი ჩაუყარა შემდგომში აკადემიკოსების ნ.მარისა და ივ.ჯავახიშვილის მიერ წამოყენებულ იდეას კავკასიურ სივრცეში „ერთიანი კავკასიური კულტურული სამყაროს“ არსებობის, შესაბამისად კი მისი კვლევის აუცილებლობის შესახებ.

ალ.ყაზბეგი დიდი მონდომებითა და საკითხების ღრმა ცოდნით იკვლევდა ქართველ და ჩრდილო კავკასიის მთიელთა ყოფა-ცხოვრებას, ფიქრობდა, რომ ამ მიმართებით მუშაობის შემდგომი გაფართოება მოწინავე საზოგადოების და პირველ რიგში ახალგაზრდობის საქმე იყო. იგი იმასაც გვიხსნის, თუ როგორ უნდა მომხდარიყო ამ უაღრესად საინტერესო და საყურადღებო მასალის ფიქსაცია — ადგილზე მისვლით, უშუალო დაკვირვებისა და გამოკითხვის გზით“. მწერალი შესანიშნავად იცნობდა ქართველ მთიელთა ყოფა-ცხოვრებას და ჩვენი უშუალო მეზობლების, ჩრდილოკავკასიელების წეს-ჩვეულებებს. ეს ცოდნა წლების განმავლობაში გროვდებოდა უშუალო დაკვირვებებისა და დაკითხვის მეთოდით, მოთხრობელთა მიერ მიღებული ინფორმაციით. სწორედ ხალხის ყოფა-ცხოვრების უკეთ გაცნობას, ხალხის სულში ღრმად წვდომას ისახავდა მიზნად მწერლის მეცხვარეობა. გარდა ამისა, ის კარგად იცნობდა იმ დროისათვის არსებულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ლიტე-

რატურას. ყოველივე ეს მწერალს საშუალებას აძლევდა დიდი სიზუსტით აესახა ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობები, საზოგადოებრივი ყოფის ამსახველი ელემენტები.

ქართული პოეზიის „მთის არწივების“ ვაჟა-ფშაველასა და ალ.ყაზბეგის შემოქმედებას ნითელ ზოლივით გასდევს მთიელთა უპირველესი, საკრალურ დონეზე გააზრებული და შესისხლბორცებული სტუმართმოყვარეობის ტრადიციები. ალ.ყაზბეგი ამ ტრადიციულ ნეს-ჩვეულებას ადამიანის ცხოვრებაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ალ. ყაზბეგის თვალთახედვით, სტუმარმასპინძლობა სასარგებლო როლს ასრულებდა ნათესაურის კავშირების გაძლიერების, სოფლისა და თემის მკვიდრთა ურთიერთდაახლოების, ხალხთა შორის კეთილსასურველი ურთიერთობის დამყარება-განმტკიცების საქმეში. ხევში სტუმარმასპინძლობას — სტუმართმოყვარეობას დიდი ტრადიციები აქვს. ხალხის თვალში კაცს, სხვა ღირსებებთან ერთად, კარგი სტუმართმოყვარეობაც ამაღლებდა. თემში შემუშავებული იყო სტუმარმასპინძლობის ნორმები და მისი დაცვა ყველასათვის სავალდებულო იყო. სტუმარს არა მარტო ერთი ოჯახი, არამედ ყველა ნათესავი, მეზობელი, მთელი სოფელი მასპინჯლობდა. ალ.ყაზბეგმა თავის ნაწარმოებებში მხატვრულ ფორმებში ასახა ისტორიული სინამდვილე, სტუმართან გატეხილი პურის დიდი ძალა, სტუმრის ღალატობა და მისთვის თავდადება; რუსეთის კოლონიური რეჟიმის პირობებში პოლიციური რეჟიმისა და საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული ტრადიციების ურთიერთშეჯახება.

ალ.ყაზბეგის მიხედვით, ისევე როგორც მოხვედრებში, ჩეჩნებსა და ინგუშებშიც სტუმარმასპინძლობა საზოგადოებრივი ყოფის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტი იყო. უცხო კაცის მიმართ მთელი სოფელი მასპინძლად ითვლებოდა. მისი მიღების, მასპინძლობის, დაცვის და გასტუმრების ნორმები, ეტიკეტი მტკიცედ იყო შემუშავებული და დაცული. ინგუშური ყოფისთვის დამახასიათებელ ლოკალურ თავისებურებად ისაა მიჩნეული, რომ

¹ ვ. ი. თონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, 178.

ინგუშურ სახლში ცალკე ჰქონდათ გამოყოფილი მამაკაცების მისაღებად განკუთვნილი სასტუმრო ოთახი და ასევე იზოლირებული საწოლი ქალებისათვის, ხევში კი ასეთი რამ მხოლოდ გავლენიან ოჯახებს თუ ჰქონდათ.¹ აქვე ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებასაც, რომ ალ.ყაზბეგის მიერ აღწერილ სტუმართმასპინძლობის დეტალებში, XIX საუკუნის ბოლოს, ინგუშები ჯერ კიდევ არ იყვნენ ნორმირებული ახალი რელიგიის, ისლამის დოგმებით, მათში კვლავ მოქმედებდა ხალხური ტრადიციები.² როგორც ციტირებული ავტორი შენიშნავს, ალ.ყაზბეგი ისე აღწერს ინგუშთა და ჩეჩენტა ხატობას, დეკანოზობას, არაყის გამოხდის წესს, თითქოს ეს ქართველ მთიელებს შეეხებოდეს. ეს იმის დასტურია, რომ ისლამს ამ ხალხში ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ღრმად ფესვები გადგმული და მარეგულირებელ მნიშვნელობას წარმართული და ქრისტიანული მსოფლმხედველობით განმტკიცებული ტრადიციები ინარჩუნებდნენ. ინგუშებში კერძოდ, ჯარიახის ხეობის მოსახლეობაში შემუშავებული სტუმართმოყვარეობის პრინციპები, რომლის მაგალითებიც მწერალს მოჰყავს, მარტო ჯარიახელთა ყოფის თავისებურებას კი არ წარმოადგენდა, არამედ საყოველთაოდ იყო მიღებული კავკასიის მთიელებში, მათ შორის ქართველ მთიელებში.

შეიძლება სტუმართმასპინძლობის ზოგიერთ დეტალს მაინც გავუსვათ ხაზი. ყაზბეგის აღწერილობით უცხო კაცის მასპინძლობას სოფელში ერთმანეთს ეცილებოდნენ და ბოლოს ეს პატივი ერთ-ერთ მათგანს ხვდებოდა წილად. ეს მომენტი მაღალმხატვრულ ფერებში აქვს გადმოცემული ალექსანდრე ყაზბეგს მოთხრობაში „ციცია“, როდესაც მოხვევ ბეჟია ქისტეთში ჩადის საცოლის საძებნელად: „როცა ქისტებმა გაიგეს, რომ ბეჟიას მასპინძელი არ ჰყავდა ჯარიახში, უთხრეს: — სტუმარი ღვთისაა ჩვენსა წამოდი.

ბეჟიამ მაღლი გადაიხადა, მაგრამ მასპინძლებს იმაზედ დავა გაუხდათ, თუ სტუმარი ვის უნდა დარჩენოდა.

ისინი ბაასობდნენ, ცხარობდნენ და ერთმანეთს არნმუნებდნენ, რომ ყველაზე უნინ არა მე დავპატიჟე, არა მეო.

¹ ვ.იოთნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 220.

² იქვე, 222.

ისინი სტუმარის წაყვანას ერთმანეთს ეცილებოდნენ და სათაკილოდ სთვლიდნენ — სტუმარი მეორისთვის გაეყოლებინათ.

ბოლოს ერთი წამოდგა და დაიძახა:

— მიდღეში აქ კი არ დავრჩებით, წილები იყარეთ და, ვისაც შეხვდება, სტუმარიც იმან წაიყვანოს.

კარგია, კარგი — მოისმა ყოველი მხრიდან...

...„მე მერგო, — სიხარულით წამოიძახა ოცის, ოცდაერთის წლის ყმანვილმა ბიჭმა და ხელი დაავლო მოხევეს, თითქოს ეშინოდა, რომ არავის წაერთო“.¹

სტუმარი ოჯახში შესვლისთანავე ვალდებული იყო იარაღი აეხსნა და დიასახლისისათვის ჩაებარებინა. ოჯახის ყველა წევრმა იცოდა თავისი მოვალეობა. ქალმა და კაცმა, დიდმა და პატარამ — სტუმრის მიღების, გამასპინძლების, მასთან თავდაჭერის ნორმები, საქმის არსში გარკვევის დრო და ტაქტი, მისი მოსვენება და გასტუმრება. ყველა ამ სიტუაციაში ეტიკეტი სრულიად იყო დაცული. მასპინძლის სახლში სტუმრის უსაფრთხოება დაცული უნდა ყოფილიყო, გაცილების დროსაც, მასპინძლებს ის თავიანთი მაზრის ბოლომდე უნდა გაეცილებინათ. „ციციაში“ ალ.ყაზბეგი ასე გადმოგვცემს მურთაზის გაცილებას: „გალაენის კარებთან რამდენიმე შეიარაღებული ყმანვილი ბიჭი იდგა და თავიანთი შეკაზმული ცხენების სადავეები უნაგირის ტახტებზე შეეყარათ. ესენი ემზადებოდნენ — სტუმარი თავიანთ მაზრას მშვიდობიანად გაეცილებინათ, რადგანაც სტუმრის ყოველი შემთხვევის პასუხისმგებელი, საზოგადოდ, მთის ჩვეულებით, მასპინძელი არის.“² ეს პროცესი ხშირად სპორტული შეჯიბრების ხასიათსაც კი ღებულობდა: ამ მხრივ მანიშნებელია, რომ გაცილების დროს ახალგაზრდებმა მურთაზს საჩვენებელი ჯირითი მოუწყვეს, გამოავლინეს თავიანთი მხედრული ოსტატობა და სიჩაუქე, რომ სტუმარს სამუდამოდ დამახსოვრებოდა და აღბეჭდვოდა მასპინძლების სიყვარული და პატივისცემა: „მხედარი წელში გაიმართა, გასწორდა და შეჭყიველებით რამდენჯერმე გადატრიალდა. აშკარად ეტყობოდა, რომ ის იმ წუთებში ჰგრძნობ-

¹ ალ.ყაზბეგი, ციცია, თხზულებანი ორ ტომად, ტ.2, თბ., 1993, 77.

² იქვე, 48.

და სიცოცხლეს, ძალას და თავისუფლებას, — ჰგრძნობდა, რომ იყო ლამაზი, მომხიბლავი, კაცის თვალის გამტაცებელი“.¹

სტუმრისადმი უდიერად მოპყრობა, მისი დაჭრა, მოკვლა და ა.შ. თუნდაც ისინი უცხო კუთხის წარმომადგენლები ყოფილიყვნენ, ეწინააღმდეგებოდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ნორმებს, ხელს უშლიდა კუთხეებს შორის კეთილმეზობლური ურთიერთობის შენარჩუნებას და განვითარებას. ამიტომაც ასეთი ქმედება თემის ლალატად ითვლებოდა, თემის ბჭეების საგანგებო მსჯელობის საგანი ხდებოდა და დამნაშავე სასტიკად ისჯებოდა, თემიდან იკვეთებოდა. „ხალხის შეხედულებით, მეგობრობისა და სტუმარმასპინძლობის მგმობელი ყველა საზოგადოებისათვის მიუღებელ პიროვნებად მიიჩნეოდა, რის გამო გადაწყვეტილება მისი მოშორების თაობაზე ყველა თემში უყოყმანოდ სრულდებოდა“.²

ანალოგიური ვითარება იყო ჩეჩნეთშიც. სტუმარი რაკი ეზოს კარს შეაღებდა, მოსისხლე მტერიც რომ ყოფილიყო მასპინძელს მის მიმართ პატივისცემა მართებდა. მასპინძელი ვალდებული იყო დაეცვა მისი უსაფრთხოება და რაიმე მოულოდნელობის შემთხვევაში გარკვეული პასუხისმგებლობა ეკისრებოდა. მწერალს მხედველობიდან არ გამორჩენია, რომ იქ სასტუმრო, ხშირ შემთხვევაში, ცალკე იზოლირებულად იდგმებოდა, რაც სტუმარს მოსვენების იდეალურ პირობებს უქმნიდა. სადილის შემდეგ მასპინძლები უკლებლივ გამოდიოდნენ სასტუმროდან და სტუმარს სურვილისამებრ მოსვენების საშუალებას აძლევდნენ.

შენიშნულია, რომ ალ.ყაზბეგი საზოგადოებრივი ყოფის ისეთ ვითარებას გვიხასიათებს, როდესაც ხალხის თვითშეგნება ერთობის სულისკვეთებით საზრდოობდა, სამეზობლო თემის ცხოვრების წესი, მისი ტრადიციული ნორმები, ერთობის შეგნება და მორალი იმპერიის ბიუროკრატიული პოლიტიკით ჯერ კიდევ არ იყო შელახული, თუმცა ეს პროცესი უკვე მიმდინარეობდა; ყოფითი კულტურის სფეროში, ხალხი ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა ზნეობრივ ნორმებს. ეს

¹ იქვე 49.

² ვ.ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 228.

გამოხატულებას პოულობდა სტუმარმასპინძლობის ტრადიციებშიც, როგორც ხალხის ერთობის, ურთიერთდაახლოების და ერთმანეთისადმი დახმარების ჩვეულებაში. საზოგადოებრივი ყოფის ეს ტრადიციული ნორმები კი ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვის ინტერესებს იმსახურებდა.¹

ამრიგად, ალ.ყაზბეგი თავის თხზულებებში ვაინახთა სტუმარმასპინძლობის წინა პლანზე წამოწევით, ცდილობდა ერვნენებინა კავკასიის მთიელთა ზნეობრივი საზოგადოება, რომელსაც კარგად აქვს გააზრებული მტერთან მტრობა და მოყვასის მოყვრად დახვედრა. გასათვალისწინებელია ის ვითარებაც, რომ მწერალი ყოველივე ამას აღწერს კავკასიელ ხალხებზე რუსეთის კოლონიური რეჟიმის აგრესიის ფონზე და ერთმანეთს უპირისპირებს ადგილობრივი ხალხების მაღალ ზნეობრივ ნორმებსა და მომხდური მტრის გამრყენელ პოლიტიკას. პატრიოტი მწერალი თავის თხზულებებში თვალსაჩინოდ აღწერს და მხატვრულად განაზოგადებს ვაინახების შესანიშნავ თვისებებს: ვაჟკაცობას, ერთგულებას, მეგობრობის დიად განცდას და ამით მათ ზნეობრივ უპირატესობას მომხდურ დამპყრობლებზე.

ალ.ყაზბეგის თხზულებებში ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელების თვალსაზრისით განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა უფროსისადმი პატივისცემას, რომელიც ვაინახური ეტიკეტით საზოგადოების ყველა წევრის საგანგებო მოვალეობას წარმოადგენდა. წესები, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო პიროვნება თავისზე ასაკით უფროსთან მკაცრად იყო დაცული ჩეჩნებში, ინგუშებსა და ქისტებში. კერძოდ, ვაინახთა საზოგადოებაში საუბარს ყოველთვის უფროსი იწყებდა. არ შეიძლებოდა ახალგაზრდა მის საუბარში ჩარეულიყო და სიტყვა გაენწყვეტინებინა. იგი ვალდებული იყო გულდასმით მოესმინა უფროსის რჩევა და ადგილი დაეთმო მისთვის ოჯახსა და საზოგადოებაში. საუბარი ზედმეტია სასმელის მიღებასა და თამბაქოს მოწევაზეც კი.²

¹ ვ.იოთნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 236.

² საყურადღებო და მანიშნებელია, რომ კავკასიის მთიელთა ტრადიციულ საზოგადოებაში ეს წეს-ჩვეულებები თითქმის უცვლელად შემორჩა ბოლო დრომდე. ამ მხრივ არსებულ მრავალფეროვან ლიტერატურიდან დავასახელებთ მხოლოდ ხვთისო მამისიმედიშვილის ნაშრომს

ალ.ყაზბეგთან უფროს-უმცროსობის ეტიკეტის დასახასიათებლად მეტად მეტყველია მამაშვილობის დამოკიდებულების თავისებურებანი. მიუხედავად იმისა, რომ ელისოს უყვარს მოხვეე ვაჟია, იგი იძულებულია მამის წინაშე გამოიჩინოს მოკრძალება და ცდილობს უარი თქვას ვაჟიას სიყვარულზე, რათა მამას გული არ დაწყვიტოს.

უფროსისადმი განსაკუთრებული პატივისცემის თვალსაჩინო სურათია წარმოდგენილი ალ.ყაზბეგის მოთხრობაში „ციცია“. როდესაც სულთი ჯახოტი და მურთაზი ქისტების სოფელში მივიდნენ, იქ ისინი უზუცესმა მიიღო და რჩევა-დარიგებაც მისცა. „მასპინძელთაგან მარტო ჯან-ჩორ მოუჯდა გვერდით, დანარჩენები მოშორებით და მოწინებით ჩამწკრივდნენ. აქ ყველა უმცროსი მორჩილი იყო, ყველა უფროსს მასპინძელს პირსა და თვალებში შესცქეროდა, რომ დალაპარაკებამდის გაეგო და აესრულებინა, რაც უფროსს, ან სტუმარს ესიამოვნებოდა, ნებავდა“.

უზუცესობას განსაკუთრებული ფუნქციები ეკისრებოდა ვაინახთა ჩვეულებითი სამართლის სფეროშიც. უზუცესთა საბჭოში ირჩევდნენ ისეთ პირებს, რომლებიც იყვნენ შეძლებული, ავტორიტეტული გვარის წარმომადგენლები, შეეძლოთ დასაბუთებული, ლოგიკური საუბარი და ზედმინევნით იცნობდნენ ადათებს. ყველა ამასთან ერთად მთავარი და გადამწყვეტი მაინც ასაკიც უფროსობა იყო. ამ ნიშნით არჩეული უზუცესები ცდილობდნენ, საქმის გარჩევის დროს ყოფილიყვნენ სამართლიანი და ამით განემტკიცებინათ თავიანთი ავტორიტეტი და გავლენა ხალხზე.

ქისტი უზუცესების თათბირი ალ.ყაზბეგს აღწერილი აქვს მოთხრობაში „ციცია“: „ჩქარა ამოირჩიეს მოხუც კაცებში ბჭეები და ეს ხელად შეთხზული მსაჯულნი, რომელთ სიტყვაც გადაუბრუნებლივ უნდა აღსრულებულიყო, პატარა ველზედ გავიდნენ და დასხდნენ. ესენი თავიანთ ძალასაც გრძნობდნენ და თავიანთ მოვალეობაც კარგად ესმოდათ. იცოდნენ, რომ იმათ სიტყვაზედ იყო დამოკიდებული საზოგადოების წევრის მათის თემობიდან გამოკლება, გალა-

(იხ. მისი, ვაინახები და ქართველი მთიელები, თბ., 1997, 36 და შმდ.), რომელშიც პანკისელი ქისტების ტრადიციების, განსაკუთრებით კი ქცევის ნორმების შესახებ საინტერესო მონაცემებია მოტანილი.

¹ ალ.ყაზბეგი, ციცია, 47.

რიბება და სამუდამოდ დაღუპვა. ამისავის რაც დამნაშავეს გამართლებას დაეხმარებოდა, ყოველგვარ საშუალებას აძლევდნენ, წარმოედგინა“.¹

ალ.ყაზბეგი თავის მოთხრობებსა და რომანებში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა კავკასიელ მთიელთა ძმადნაფიცობის წესს. იგი, როგორც ტრადიცია, მთიელებში რელიგიურ სინამდვილედ იყო ამალღებული, რაც ერთმანეთის რელიგიურ მრწამსის მიმართ საოცრად ფაქიზ და მოკრძალებულ დამოკიდებულებაში გამოიხატებოდა: „იგი საკრალურ სანყისებზეა აღმოცენებული, შემდგომში ადამიანური ურთიერთმეგობრული დამოკიდებულების წადილის გრძნობით შედუღებული და მტკიცე საფუძველს ქმნის მათი მშვიდობიანი თანაცხოვრებისათვის“. ძმადნაფიცი ითვლება უახლოეს და სისხლხორცეულ მოკეთედ.

ძმობილი ვალდებული იყო მთელი არსებით გაეზიარებინა დაძმობილებულის ლხინი თუ უბედურება და მისი განცდების უმთავრესი თანაზიარი გამხდარიყო. ქისტი გაჭირვების ჟამს საკუთარ სიცოცხლეს ანაცვალებდა განსაცდელში ჩაყარდნილ ძმადნაფიცს. რა თქმა უნდა, იგივეს მოელოდა მისგანაც.

ძმადგაფიცვის დროს დაძმობილების მსურველები ერთი ჭიქიდან სვამდნენ სასმელს, რომელშიც ჩათლილი იყო ვერცხლი, დაუჟანგავი მეტალი, ნიშნად იმისა, რომ ეს მეგობრობა იქნებოდა უჟანგი და შეუბილწავი. მოფიცარნი ხშირად ცვლიდნენ იარაღსაც. ძმობილის ლაღატი წარმოუდგენელი იყო, ეს წმინდა ურთიერთობა გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. ვინც ძმადნაფიცობის წესს დაარღვევდა, მკაცრად ისჯებოდა საზოგადოების მხრიდან და მის მიმართ იდგმებოდა დარისხების სამანი.

ალ.ყაზბეგს თავის მოთხრობებში ქართველებისა და ქისტების დაძმობილების არაერთი ეპიზოდი აქვს აღწერილი. მოთხრობაში „ციცია“ ძმადგაფიცვა ქისტეთში სრულდება. ამ რიტუალში მრავალი ქრისტიანული ელემენტი ჩადებული, რაც კიდევ ერთხელ გვიდასტურებს იმ ფაქტს, რომ ქისტებში ბოლო დრომდე ძლიერი იყო ქრისტიანული ტრა-

¹ ნ.აზიკური, ყონალობა კავკასიაში, „ქუთაისური საუბრები“ — IV, 1997, 25.

დიციები. ძმადგაფიცვაში მონაწილეობდნენ ქისტი დეკანოზები, რომლებიც ჯვარ-ხატის დროშებითა და ზარებით ასრულებდნენ რიტუალს: „დეკანოზებმა აიღეს დროშები და ზარების წკრიალით ხალხის ყურადღება მიიქცია. როდესაც ხალხი შექუჩდა და მოწინებით სმენას მიეცა, უფროსმა დეკანოზმა კიდევ დააწკრიალა დროშა და ხმამაღლა დაიწყო ბეჭიას და სულთის ამბავი, რათა ყველას გაეგო, რაც მოხდა. უკანასკნელი სიტყვები შეეხებოდა მათგან ძმადგაფიცვას და მოღალატის წყევლას.

თუმცა დეკანოზმა გაათავა, მაგრამ ისევ იმ ადგილას იდგა. თითქოს რაღაცას ელოდა. მართლაც, ხალხიდან გამოვიდნენ სულთი, ბეჟია და ორი მოხუცებული, მივიდნენ დროშებთან და გაჩერდნენ. აქ ერთმა მოხუცმა სულთის გადასცა პატარა მოკლე ჯოხი და დანა.

— ჭდე დასდეთ, — უთხრა იმან.

სულთიმ აიღო დანა და ჯოხი და მიუბრუნდა ბეჟიას:

— ვინც მე და შენში ერთმანეთს უღალატოს, იყვეს ამ ხალხში შერცხვენილი და გაუწყრეს წმინდა გივარგი.

ამ სიტყვებით იმან დააჭდია ჯოხზედ და გადასცა ბეჟიას, რომელმაც თითქმის სიტყვით სიტყვამდე ჩეჩნის ფიცი გაიმეორა და ამან დააჭდია ჯოხზედ. ეს იყო ფიცის საქვეყნოდ დამტკიცება, გადანყვეტილებაზედ ბეჭდის დასმა, რომლის გატეხასაც იქაური მთიელი ასჯერ სიკვდილს არჩევს.

ჯოხი მოწინებით და მუხლის ყრით მოიტანეს წმინთან და დროშის ძირს კედელში გაამაგრეს.

ხალხი აიშალა და მოეხვია სულთის და ბეჟიას, რომელთაც ახალს ნათესაობას ულოცავდნენ და აქეთ-იქით ეპატიუებოდნენ, რომ, თუ სადღილი არა, თითო კათხა ლუდით ან თითო ყანწი არაყით პატივი ეცათ¹.

ეს ეპიზოდი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. ჯერ ერთი, რომ ძმადგაფიცვის რიტუალი რელიგიურ სინამდვილედ იქცა აყვანილი და, რაც მთავარია, იგი დატვირთულია ძლიერი ქრისტიანული პლასტებით. ციციას სიუჟეტით დეკანოზები ავედრებენ ძმადგაფიცვით ქისტების მფარველ სალოცავს — წმინდა გიორგის. ქისტი სულთი ჯახოტი და მოხევე ბეჟია

¹ ალ. ყაზბეგი, ციცია, 82-83.

სიმბოლურად განასახიერებენ ორი ხალხის დაძმობილებას. ქისტები, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგიურ-ყოფითი ტრადიციების მიხედვით, ჯვარ-ხატებში ნადული ლუდითა და არყით ლოცავდნენ მათ დაძმობილებას, რასაც მაჰმადიანობა სასტიკად კრძალავდა. როგორც ირკვევა, გასულ საუკუნეებში ჩეჩენ-ინგუშეთში განსაკუთრებულად ძლიერი იყო ქრისტიანული ტრადიციები.

ძმადგაფიცვის მრავალგვარი რიტუალი არსებობდა კავკასიელ მთიელებში: „ფიცვერცხლის ჭამა“, ანუ ვერცხლჩათლილი სასმელის სამჯერ დალევა. ხელის გაჭრით და, ხშირ შემთხვევაში, იარაღის ან ტყვიების გაცვლით დაძმობილება და ა.შ.

ტყვიების გაცვლით დაძმობილების სურათი ალ.ყაზბეგს აღწერილი აქვს მოთხრობაში — „მამის მკვლელი“: „ბოლოს ფარჩო წამოდგა, ამოიღო მასრიდან ტყვია და მისცა კობას.

— მოიტა, შენც მამე, ძმადგაფიცვა მნადის შენთან.

კობამაც მისცა თავისი ტყვია და ისინი სამჯერ გადაეხვივნენ ერთმანეთს. ამ დღიდან ისინი შეიქნენ ერთმანეთთან დაკავშირებულნი, როგორც ალალი ძმები, რასაც ყველანი სიამოვნებით ულოცავდნენ იმათ“.¹

მანიშნებელია, რომ ალ.ყაზბეგის მოთხრობებში „ციცია“ და „მამის მკვლელი“, ორივეგან ქისტები არიან დაძმობილების ინიციატორები. თუმცა აღსანიშნავია ისიც, რომ ძმადგაფიცვის სურვილი თითქმის ერთბაშად იბადება ორ პიროვნებას შორის და ერთი შეხედვით, განგების ნებით სრულდება. განსაკუთრებით საყურადღებოა ჩეჩენი სულთი ჯახოტის რაინდობა, რომელიც როდესაც დარწმუნდა, რომ ციციას ბეჟია უყვარდა, მოტაცებულ ქალს ძმადგაეფიცა და იგი სულგრძელად დაუთმო შეყვარებულ მოხევს.

ძმადგაფიცვის შედეგად, როგორც ხალხურ ტრადიციებში, ისევე ყაზბეგის მოთხრობებში, პიროვნებები კისრულობენ გარკვეულ ვალდებულებებს არა მხოლოდ თავიანთი ნაძმობის მიმართ, არამედ ღმერთის წინაშეც. ამის გამო უნდა იყოს, რომ ძმადგაფიცვამ კავკასიელ მთიელებში რელიგიური რიტუალის სახე მიიღო.

¹ ალ.ყაზბეგი, მამის მკვლელი, რჩული. თბ., 1974, 332-333.

კავკასიის მთებში ხალხური ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების სიმტკიცე, მუსლიმანური რელიგიის დოგმებთან შედარებით, თვალნათლივ ჩანს ვაინახურ საზოგადოებაში ქალის როლის მაგალითზე. როგორც ცნობილია, XIX საუკუნეში ჩეჩნეთ-ინგუშეთში ისლამი გაბატონებულ რელიგიურ მიმდინარეობად ყალიბდება. მაჰმადიანობა ქალს გარკვეულ უფლებრივ შეზღუდვებს ანიჭებდა. მიუხედავად ამისა, ვაინახებში ტრადიცია რელიგიაზე უფრო მძლავრი აღმოჩნდა, რაც გამოიხატებოდა იმაში, რომ ქალისადმი პატივისცემა მათ ხასიათში მყარად იყო ფესვგადგმული.

ქალის მანდილს ჩეჩენ-ინგუშები მიიჩნევენ როგორც წმინდა და საკრალურ ნივთს. ამიტომაც ქართველი მთიელების მსგავსად, ქისტებშიც საკმარისი იყო მოჩხუბართა შორის ქალს მანდილი ჩაეგდო, რომ ისინი უმაღლესი კვებულებიყვნენ.

ქალის მანდილის სინწინდის შეუღლებლობის ტრადიცია გვხვდება ალ.ყაზბეგის მოთხრობაში „ციცია“. სულთისა და ბეჟიას ორთაბრძოლის დროს ციციამ მანდილი ჩააგდო და მოჩხუბრებიც, გამოხატავდნენ რა თავიანთ პატივისცემასა და მოკრძალებას ამ წმინდა საგნის მიმართ, უმაღლესი გაშველდნენ: „სულთი და ბეჟია გაშმაგებით უყურებდნენ ერთმანეთს, მათი ხანჯლის წვერები თითქმის ერთურთს სწვდებოდნენ, მაგრამ წუთს უკან ჩუმად ჩამოუშვეს იარაღი, წყნარად ჩააგდეს ქარქაშებში და წყნარადვე გაბრუნდნენ აქეთ-იქით“.¹

ურთიერთმეზობლობისა და უშუალო ნაცნობობის შედეგად ქართველებსა და ქისტებს შორის ხშირი იყო ქალ-ვაჟის გამიჯნურებისა და დაქორწინების შემთხვევები. მოთხრობაში — „ელბერდ“, ალ.ყაზბეგი ნათელი ფერებით გვიხატავს ქისტეთის ორი ლალი შვილის — ელბერდისა და ენდის — გამიჯნურების ამბავს. ეს არის სიყვარული ორი თანასწორი და თავისუფალი არსებისა, რომელნიც თითქოს ბედნიერებისთვის არიან დაბადებულნი.

ელბერდი ქისტეთის სოფელ აჩლიყში ცხოვრობდა. მას შეუყვარდა სურხოხელი მარსაგიანთ ქალი — ენდი. მათი ურთიერთობის ფონზე ალ.ყაზბეგს ვაინახების მრავალი

¹ ალ.ყაზბეგი, ციცია, 71.

ყოფითი დეტალი შემოაქვს ნაწარმოებში. ელბერდი და ენდი ერთმანეთს თამამად ესაუბრებიან, რადგან, როგორც ავტორი შენიშნავს, ჩეჩნებში თავისუფალ, დაუნიშნავ ქალსა და კაცს შორის საუბარი და ხუმრობა გასაკიცხად არ ითვლებოდა.

ამავე მოთხრობაში ყურადღებას იქცევს ქალის დანიშვნის ეპიზოდი. ელბერდი ენდის დამბაჩას აძლევს. ეს კი, მთიელთა ჩვეულებით იმას ნიშნავს, რომ ვაჟკაცმა ქალი დანიშნა. იარაღით ქალის დანიშვნა ერთ-ერთი ძლიერი და მტკიცე ნიშანი იყო, რადგან ვაჟკაცი მთელი თავისი ცხოვრებით იარაღთან იყო დაკავშირებული. ალ.ყაზბეგი წერს: „ენდისგან დამბაჩის დაუბრუნებლობა ნიშნავდა თანხმობას. ასე უბრალოდ, მაგრამ გულწრფელად ისინი იქმნენ დანიშნულნი“.¹

ქართველებსა და ქისტებს შორის გამიჯნულებისა და ქორწინების ამბავი რომანტიკულ ფერებშია აღწერილი ალ. ყაზბეგის მოთხრობაში „ციცია“, რომელიც ყაზბეგის ნაწარმოებთა შორის ერთადერთია, სადაც საბოლოოდ სიკეთე იმარჯვებს და ამბავიც ციციასა და სულთის დაოჯახებით მთავრდება.

ქართველ-ვაინახთა ქორწინება თუ, საერთოდ მთიელი ქალის მაღალი სტატუსი ოჯახსა და საზოგადოებაში, ალ. ყაზბეგის მოთხრობებსა და რომანებში გააზრებულია არა მარტო მუსლიმანური და ქრისტიანული ტრადიციების ღრმა ცოდნით, არამედ წარსულისა და თანამედროვეობის დამახასიათებელი თავისებურებების თვალსაზრისითაც. თუ მწერალი, ერთი მხრივ, ხაზს უსვამდა ხალხური ტრადიციების ლოიალურობას კავკასიის მთის ქრისტიან-მუსლიმანთა ქორწინებისას ახლო წარსულში, ახალ ვითარებაში, მაშინ როდესაც ქართველ-ვაინახთა ურთიერთობაში რუსი კოლონიზატორები ჩაერივნენ და გარკვეულწილად შეიღახა ამ ორი ხალხის ტრადიციული ძმობა და მეგობრობა, მათ შორის ქორწინების მამა-პაპურ წეს-ჩვეულებამაც გარკვეული დაბრკოლებები წარმოიშვა. ეს ვითარება კარგად ჩანს ალ. ყაზბეგის მოთხრობაში „ელისო“, რომელშიც შამილის

¹ ალ.ყაზბეგი, ელბერდ, თხზულებათა სრული კრებული ოთხ ტომად, ტ. I, თბ., 1958, 429.

განთქმული ნაიბის — ჩეჩენი ანზორა ჩერბიუის ქალიშვილის — ელისოსა და მოხვევ ვაჟიას სიყვარულს სწორედ სარწმუნოებრივი განსხვავება ელობება წინ. აი რას წერდა ამის შესახებ ალ.ყაზბეგი თავის მოთხრობაში: „უწინდელს დროში რომ მომხდარიყო ამგვარი შემთხვევა და მაჰმადიანს „მთიელი“ ქრისტიან შეყვარებოდა, მაშინდელის იქაურის ჩვეულებით, სარწმუნოება დამაბრკოლებელ მიზეზად ვერ შეიქმნებოდა იმათ შეერთებისათვის, მაგრამ ეხლა, როდესაც ქართველები... გიაურებთან (რუსებთან — ო.მ.— ერთად ებრძოდნენ დამოყვრებულ მეზობლებს... ამის შემდეგ რაღა ერთობა შეიძლებოდა ამათ შორის!“¹

ალექსანდრე ყაზბეგის მოთხრობებში ქართველი და ვაინახი ქალების არაერთი შთამბეჭდავი სახეა შექმნილი. ისინი მაღალზნეობრივი, სიკეთითა და სიყვარულის მაღლით გაცისკროვნებული პერსონაჟები არიან. ქცევების, ხასიათებისა და ურთიერთობის ფონზე ვეცნობით ქართველ და კავკასიელ მთიელთა საინტერესო ტრადიციებს, რომლებშიც ნათლად ჩანს ქალის ღირსეული როლი მთიელთა საზოგადოებაში.

ქართველ და კავკასიელ მთიელთა ეთნოგრაფიული ყოფისათვის დამახასიათებელი თავისებურებები ალ.ყაზბეგის შემოქმედებაში არანაკლები სიძლიერითაა დანახული და ასახული თემური ადათობრივი სამართლის ისეთ ტრადიციებში, როგორიცაა დამნაშავის დარისხება და სამანის ჩაგდება.

მოთხრობაში „ციცია“ ალ.ყაზბეგს შესანიშნავად აქვს აღწერილი ქისტების მიერ ჯვარ-ხატის ტერიტორიაზე ხალხის ადათ-სამართლის დამრღვევი ოსი თემურყოს დარისხების სცენა. ქისტებმა უხუცესთაგან ამოირჩიეს ბჭეები, ანუ მსაჯულები, რომლებმაც გარკვეული თათბირის შემდეგ დაადგინეს თემურყოს სრული დანაშაული საზოგადოების წინაშე. უხუცესმა ქისტმა ასე მიმართა თემს: „დღევანდელ დღეს, მთელი ერის დასწრებით, წმინდა დროშების მოწმობით, ჩვენ, თქვენგან არჩეულს ბჭეებს, დამნაშავე შეგვიკრავს, თემურყო ჩვენმა ერობამ აღარც სახლში მიიღოს, აღარც პური მიაწოდოს, აღარც წყალი, აღარც ცეცხლი...

¹ ალ.ყაზბეგი, ელისო, რჩეული, თბ., 1974, 182.

აღარც შემწეობა მისცეს, თუნდა რა გაჭირვებაც უნდა ადგეს!.. დღეის იქით თემურყო შეიქმნეს მთიელის სხეულიდგან მოკვეთილი ნაწილი! ვინც ჩვენში გატეხოს თემის პირი, ვინც ჩვენში ამ გადაწყვეტილებას გადავიდეს, წყეული იყოს!"¹

დარისხებას ხშირ შემთხვევაში სამანის ჩაგდებაც მოსდევდა, რაც მომხდარი ფაქტის უტყუარ დადასტურებას გულისხმობდა. სანამდის სამანი მინაში იყო დაფლული, მოკვეთილის ჩამომავლობაც იმ დრომდე იქნებოდა დანყველილი. ამრიგად, სამანის ჩაგდებით საზოგადოება თემის პირის გამტეხს, მოლალატესა და ტრადიციების უარმყოფელს საუკუნო წყევლას უგზავნიდა. ქისტების მიერ სამანის ჩაგდების რიტუალი მხატვრულ ლიტერატურაში მხოლოდ ყაზბეგს აქვს აღწერილი მოთხრობაში „ციცია“: „—სამანი, სამანი! — დაიძახა ხალხმა, მერე წამოავლეს ჯოხებს ხელი, რომლის წვერებიც დედამინაზედ ერთს ადგილას მიიტანეს. ჯოხებზედ ძალზე დანოლით შემოტრიალდა ხალხი და ჯოხის წვერები ციბრუტივით წავიდა მინაში, რომელიც თანდათან ორმოვდებოდა. თან მინა ითხრებოდა და ხალხი იძახოდა: „წყეული იყოს, წყეული!“

როდესაც ორმო საკმაოდ მოაგანიერეს, რამდენიმე ბიჭმა მოიტანეს მაღალი, გრძელი ქვა, ჩასვეს ორმოში და მინის მიყრით და წყევლით გაამაგრეს".²

ალ.ყაზბეგის მიერ მოთხრობებში მხატვრულად გაცოცხლებული დარისხების და სამანის ჩაგდების ტრადიცია კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, რომ ვაინახებსა და ქართველ მთიელებს ერთნაირი საზოგადოებრივი ყოფა და სამართლის ნორმები ჰქონიათ. ეს გარემოება კი თითქმის ეჭვმიუტანელს ხდის ამ ორი ხალხის ხანგრძლივ ეთნო-კულტურულ ურთიერთობასა და ახლობლობას.

როგორც ცნობილია, ვაინახებში, ისევე როგორც ქართველ მთიელებში, საზოგადოებრივი ცხოვრება ხალხურ ადათობრივ სამართალთან ერთად გარკვეულწილად რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე იყო მოწყობილი. ვაინახები ტრადიციულ თემე-

¹ ალ.ყაზბეგი, ციცია, თბულებანი ორ ტომად, ტ.2, 86.

² ალ.ყაზბეგი, ციცია, 81.

ბად ცხოვრობდნენ. ითუმხალის, ხილდიხაროს, იალხაროს, მაისტის, მელხისტის, ჯარიახის საზოგადოებებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მსგავსად, საკუთარი მფარველი წმინდანი ჰყავდათ. ქრისტიანული რელიგიური წარმოდგენები და რიტუალები, რომლებიც საქართველოს დედაქალაქიდან კავკასიის მაღალმთიანეთში IV საუკუნიდან ფშავ-ხევსურული და მთიულეთ-გუდამაყრული საზოგადოების გავლით ვრცელდებოდა, ჩეჩნეთ-ინგუშეთში ე.წ. „გახალხურებული“ სახით მკვიდრდებოდა. ამიტომაც, მათ ისეთივე ჯვარ-ხატები და დეკანოზები ჰყავდათ, როგორც მათ მეზობელ ქართველ მთიელებს.

სწორედ ამ გარემოებას გვიხატავს ალ.ყაზბეგი მოთხრობებში „მამის მკვლელი“ და „ციცია“. იგი შენიშნავს, რომ „მთის ქისტებში ეხლაც ისეთივე დეკანოზები არიან, როგორც მთის ქართველებში. ნიშნები, დროშები და წმინდანების სახეები დღევანდლამდის ქრისტიანული აქვთ დარჩენილი. თუმცა დროშის თავებად ჯვრები აღარა აქვთ და ან მარტო შუბს ამოუყვია წვერი, ან მერდინით არის შეხვეული“.¹

აღსანიშნავია, რომ მთიანი ინგუშეთისა და ჩეჩნეთის შუა საუკუნეების არქიტექტურულ ძეგლებზე, ციხეებზე, კოშკებსა და ეკლესიებზე, რომლებიც დღემდე არის შემორჩენილი, ყველგან ჯვრებია გამოსახული.

ჯვარ-ხატებისადმი მიძღვნილ ცერემონიებში ქრისტიანული და მუსლიმანური ელემენტების თანაარსებობის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში არააართხელაა მითითებული.² ალ.ყაზბეგი თავის მოთხრობებში აღწერს ვაინახების იმ მდგომარეობას, როდესაც ჯერ კიდევ ძლიერი იყო მათში ქრისტიანული ტრადიციები, მაგრამ რუსეთის აგრესიის შედეგად უკვე მაჰმადიანობა ქისტებში გაბატონებულ სარწმუნოებად ყალიბდებოდა, რათა რელიგიური პრინციპით დაპირისპირებოდნენ ისინი დამპყრობლებს. აი, რას წერს ალ.ყაზბეგი „მამის მკვლელში“ ამის შესახებ: „მაჰმადიანთ

¹ იქვე, 78.

² თ.ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, 74. ლ.მარგოშვილი, კულტურულ-ეთნიკური ურთიერთობა საქართველოსა და ჩეჩნეთ-ინგუშეთს შორის, თბ., 1990, 225 (რუსულ ენაზე).

უნდა ედღესასწაულათ წმინდა გიორგის დღესასწაული. ოდესმე ამ ხალხს, მართლმადიდებელსა და ქრისტიანებს, აეშენებინათ აქ საყდარი და აესრულებინათ მართლმადიდებელთ წესი, მაგრამ ჟამთა ვითარებამ შესცვალა სარწმუნოება და მთიელი ქრისტიანების სოფლები რუსების ხელშია ციკი მაჰმადიანები ხდებოდნენ".¹

ალ. ყაზბეგი მძაფრად განიცდიდა ჩეჩნეთ-ინგუშეთში ქრისტიანული ტრადიციების დასუსტებას. იგი ნათლად გრძნობდა, რომ რელიგიური სხვაობა მოძმე ხალხთა ურთიერთობაში შეიძლება გარკვეული ბზარის მომტანიც გამხდარიყო. მწერალი ასეთი სევდიანი განწყობილებით აღწერს ქისტეთში ოდესღაც დიდი ქრისტიანული ცენტრის დაცემულ იერსახეს: „შემობინდა, როდესაც იმათ მიაღწიეს ერთს ველიანს გორას, რომელზეც ოდესმე ბრწყინავდა მშვენიერი ეკლესია; ეხლა ნანგრევი, უპატრონო, გაოხრებული, ათას ადგილს დაბზარულის კედლებით მწარედ გულს უთუთქავდა მნახველს. აშკარად ეტყობოდა, რომ აქ ოდესღაც სდულდა ქრისტიანობა, გაბრწყინებული ამ სარწმუნოების მართლმომსახურეთაგან, რომელნიც არაფერს იშურებდნენ სახარების სიტყვის გასავრცელებლად, და ეხლა წარმოადგენდა დაკარგულს წარსულს“.²

მიუხედავად ასეთი სევდიანი განწყობილებისა, ყაზბეგი თავის მოთხრობებში ხალხურ დღესასწაულებსა და ხატობებს ღალ და სიცოცხლით სავსე ფერებში წარმოგვიდგენს. ქისტი ფარჩო ასე მიმართავს მოხვევებს:

„— სტუმრებო, ჯარიახს ხატობაა, მე იქ უნდა წავიდე სალოცავად, თქვენ კი არ წამოხვალთ?

— რაისთვი არა, წამოვალთ, — უპასუხა კობამ ამხანაგების მაგიერადაც.

— იქ კაი დღეობა იცის, ახლო-მახლო სოფლის ქალები იქ იქნებიან, თამაშობა იქნება“.³

რელიგიური დღესასწაულები, ხატობები, კავკასიელ მთიელებში განსაკუთრებულ საზეიმო ვითარებაში მიმდინარეობდა. იგი მნახველს ერთგვარ მისტიურ ჟრჟოლას

¹ ალ. ყაზბეგი, მამის მკვლედი, 367.

² ალ. ყაზბეგი, მამის მკვლედი, 368.

³ იქვე, 366.

გვრიდა და რელიგიური ექსტაზით აღავსებდა. აღწერს რა ყაზბეგი ამგვარ რიტუალს „ციციაში“, იქვე შენიშნავს, რომ „იქაურობა ისე მოკაზმულიყო, როგორც პატარძალი. ყველაფერს სადღესასწაულო ელფერი დაჰკრავდა. ზოგი ჭიანურს უკრავდა, ხოლო სხვები ეშხით სავსე ქალებს ათამაშებდნენ, ყმანვილი ბიჭები ნიშანში თოფს ესროდნენ, მხედრები ცხენებს აჯირითებდნენ და, რაც მთავარია, რამდენსამე ადგილს გაჩაღებულს ცეცხლზედ საარყე ქვაბები შიგ მთელ-მთელი საკლავებით ჩუხჩუხებდნენ“¹.

ვაინახებში ქრისტიანობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მეზობელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთიდან გავრცელდა, ამიტომაც იქ დამკვიდრდა ისეთივე რელიგიური რიტუალები, როგორსაც ვხვდებით თუშ-ფშავ-ხევსურეთში, მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხევში. დეკანოზები და ხუცეს-ხევისბერები, რომლებიც ამ რიტუალებს უძღვებოდნენ, შუამავალნი იყვნენ თემსა და სალოცავს შორის. ისინი ამწყალოებდნენ მლოცავთ და გადასცემდნენ მათ თხოვნას ჯვარ-ხატებს. დღესასწაულების დროს ისინი ეკლესიიდან, საკულტო ნაგებობიდან გამოაბრძანებდნენ ხოლმე დროშას, რომელიც გარკვეულწილად განასახიერებდა სალოცავ წმინდანს. ხუცეს-ხევისბერისა და დეკანოზის მოვალეობა თემ-სოფლის წინაშე საპატიო, ამავე დროს, ფრიად საპასუხისმგებლოც იყო.²

¹ ალ.ყაზბეგი, ციცია, 78.

² ხატობის ცერემონიალის ეს მხარე სრულყოფილად შემონახული მთელთა თანამედროვე ყოფაშიც. ტ.მახაურის ჩანაწერების მიხედვით ხატობამდე რამდენიმე კვირით ადრე ხევისბერი განმარტოვდებოდა თავისი ოჯახის წევრებისგან და ცალკე ცხოვრობდა მისთვის საგანგებოდ გამოყოფილ სამყოფში: ან სახლის ჭერხოში, ანდა ხატ-სალოცავის ტერიტორიაზე მდებარე ე.წ. საბეროში. ზოგიერთი ხევისბერი მთელი სიცოცხლის მანძილზე განდევნილად ცხოვრობდა. კულტმსახური არ უნდა გაჰყარებოდა ქალს, არ უნდა ეჭამა ღორის ან ქათმის ხორცი და კვერცხი. მას ისეთ გზაზე გავლაც კი ეკრძალებოდა, სადაც „ნალახი“, „მირეული“ ადგილი იყო, სადაც მექობ-მებოსლე, მესამრელო ქალ-ღიაცნი დადიოდნენ. ბევრ სალოცავში ყოველწლიურად, ათენგენობის დანყების წინ, ხევისბერი საკლავს დაკლავდა და ხელ-მხარს ინათლავდა. მხოლოდ ამის შემდეგ შეეძლო მას სა-ნთლის ანთება და დროშის გამობრძანება (ჯვარ-ხატის სადიდებლები, ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზ.კიკნაძემ, ხ.ამამისიშვილიშვილმა და ტ.მახაურმა, თბ., 1998, 11).

მლოცველნი ხატობაზე მიდიოდნენ ძღვენით: საკლავით, ქადით, სანთლითა და სასმელით, რომელიც ჯვარ-ხატი-სათვის უნდა შეენირათ. სასმელი — არაყი ან ლუდი, ითვლებოდა წმინდად და ამით ხუცეს-ხევისბერს აუცილებლად უნდა დაელოცა მრევლი. ხატობისთვის მზადება ორი კვირით ადრე იწყებოდა. ეს სამზადისი კარგად აქვს აღწერილი ალ. ყაზბეგს მოთხრობაში „მამის მკვლელი“. „მთელი სოფელი მოძრაობაში იყო. ყოველ ადგილს ბლაოდა საკლავები, ჩამოყვანილი მთებიდან; აქა-იქ დარბოდნენ პატარა ბიჭები; დედაკაცები ალაგებდნენ ქადებს, ხმიადებს, ხაჭაპურებს და სხვა ხორაგს; კაცები ავსებდნენ ლუდით და შინაურის არყით ტიკებს და ჰკიდებდნენ ჯორებს“.¹

ასეთია ალ.ყაზბეგის მხატვრულ-პუბლიცისტური შემოქმედების ზოგადკავასიური მონაცემები, რომელიც უხვად შეიცავს კავკასიის მთიელთა ეთნოგრაფიული ყოფის დამახასიათებელ მრავალმხრივ და მრავალფეროვან თავისებურებებს. ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული სიუჟეტები გვიჩვენებენ, რომ ალ.ყაზბეგმა მხატვრულად გააცოცხლა ვაინახებისა და ქართველი მთიელების. საერთო ნეს-ჩვეულებები და ადათები, რის შედეგადაც დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ამ ორ ხალხს შორის არსებობდა ღრმა ნათესაური ძირები. ჩეჩნეთ-ინგუშეთი განხილულია არა როგორც ცალკე მდგარი და განყენებული კუთხე, არამედ როგორც ერთიანი ქართულ-კავკასიური მოდგმის შემადგენელი ნაწილი. მით უფრო, რომ ეს გააზრება ხალხური ცნობიერებიდან იღებდა სათავეს. ამას კი განაპირობებდა ისიც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთსა და ვაინახებში რელიგია და ნეს-ჩვეულებები გადამუშავდა საერთო ეთნოგრაფიულ ნიადაგზე ურთიერთმეზობლობისა და საერთო წინაპრის ხსოვნის განსამტკიცებლად. ვაინახებსა და ქართველ მთიელებში არსებული ერთნაირი ტრადიციების ფონზე ყაზბეგის თხზულებებში ჩეჩნეთ-ინგუშეთი და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი გააზრებულია როგორც ეთნოფსიქოლოგიურად ერთიანი, მტკიცედ ჩამოყალიბებული ეთნიკური ორგანიზმი.

¹ ალ.ყაზბეგი, მამის მკვლელი, 367.

დავით კლდიაშვილის მხატვრული შემოქმედების ეთნოგრაფიული სიუჟეტები

ქართველი კლასიკოსი მწერლების, კერძოდ თერგდალეულთა გვერდით საქართველოს ეთნოგრაფიის ჩამოყალიბების საქმეში თავიანთი წვლილი ახალი ქართული ლიტერატურის წარმომადგენლებმაც შეიტანეს. ამ თვალსაზრისით ყველაზე თვალსაჩინოა დავით კლდიაშვილისა და ვასილ ბარნოვის დამსახურება, რომელთა შემოქმედების მოკლე მიმოხილვით დავასრულებთ ქართული მწერლობის ადგილისა და როლის ჩვენებას საქართველოს ეთნოგრაფიის დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბების ადრეულ ეტაპებზე.

და თუმცა, ახალი ქართული ლიტერატურის არაერთი სხვა წარმომადგენლის ნაწარმოებია მდიდარი ისტორიული ხასიათის სიუჟეტებით, ეთნოგრაფიული სემანტიკითა და ნიუანსებით, დავით კლდიაშვილთან და ვასილ ბარნოვთან ყველაზე ნათლად გამოჩნდა რეალისტური ისტორიზმის პრინციპები. ეგნატე ნინოშვილთან და ნიკო ლორთქიფანიძესთან ერთად, ისინი ფაქტობრივად ისტორიულ ანალიზზე. ეს იყო რეალიზმის კიდევ ერთი ახალი თვისება, რომელიც ქართულ მწერლობაში შემოჰქონდა დავით კლდიაშვილს და მის თაობას.¹

დ.კლდიაშვილის წინაშე არანაკლები სიმძაფრით დადგა საკითხი ქართული მწერლობის ისტორიული წარსულის რომანტიკულ-პატრიოტული ელფერიდან განთავისუფლებისა და რეალისტური ისტორიზმის პრინციპების დამკვიდრების შესახებ. მწერალი თვალნათლივ ხედავდა, რომ ახალ ვითარებაში მხატვრული შემოქმედების შვება გმირულ-რომანტიკულ პათოსზე — „გმირნო მამულის მადიდნო, თქვენა ხართ ჩვენი დიდება, თქვენთა სახელთა ამაყად წარმოსთქვამს შთამომავლობა“ — შეუძლებელი იყო. საჭირო იყო ილიას დევიზის შემდგომი გაღრმავება და

¹ ბ.ბარდაველიძე, დავით კლდიაშვილი, თბ., 1986, 207.

განმტკიცება — მწერლობა და მეცნიერება მეფეებისა და გამოჩენილ პირთა ისტორიიდან ხალხის, უბრალო გლეხ-კაცის ისტორიაზე, მისი ყოფა-ცხოვრების აღნუსხვაზე უნდა გადასულიყო. „ლიტერატურის საგანი — მიმართულება დღევანდელ პირობათა მიხედვით უმნიშვნელო, ჩვეულებრივი კაცის ბუნების ძიებაა... რადგანაც იგი საგანია მუდმივი ცვალებადობისა და ... მნიშვნელობა იმ პირობების აღნიშვნისა და შესწავლისა, რომელთა გავლენის ქვეშ ხდება ეგ ცვლილება და გადასხვაფერება — აქედან შესწავლა თვით ცხოვრებისა, ინდივიდებისა და ყოველი გარემოებისა... გარემოება აღიძვრება როგორც კარგ მხარეს, ისე ცუდს კაცის ბუნებისას... ამიტომ მნიშვნელობა ცხოვრების წვრილმანების შესწავლისა — ხელის შესაწყობად მომავალში და უსარგებლობა ადამიანისა ისე სინჯვისა, თითქოს იგი იყვეს დამთავრებული ტიპი“ — მიუთითებდა იგი ერთ-ერთ ადრინდელ ჩანაწერში.¹ ამ ჩანაწერებიდან ჩანს, რომ ახალგაზრდა მწერალი იმთავითვე ყურადღებას ამახვილებდა „უმნიშვნელო, ჩვეულებრივი კაცის“ ბუნების, ესე იგი ხასიათის ასახვაზე. ამ ხასიათის შექმნა-ჩამოყალიბებისას „ცხოვრების წვრთნებისა“ და, საერთოდ, გარემო პირობების მნიშვნელობაზე და ყოველივე ამის განვითარებაში, ცვალებადობაში ჩვენებაზე. მისი მხატვრული პრინციპებისათვის არ არსებობს სტატიკური, ან კიდევ, ჩამოქნილი, დასრულებული ტიპი.

ერის წარსულის მეფეთა და ქართველ პირთა ისტორიიდან ხალხის ისტორიაზე გადასვლის ასეთი რადიკალური შემობრუნება, ბუნებრივია, არ ნიშნავდა დავით კლდიაშვილის მხრივ „ხალხოსანთა“ მიერ ფეოდალური წარსულის რომანტიკის ერთი ხელის მოსმით უარყოფის გაზიარებას, თერგდალეულთა თითქოსდა „უკან ხედვას“, წარსულზე თავადაზნაურული გოდებისა და ტირილის აღიარებას, რასაც თან მოჰყვა ისტორიული თემის საერთოდ ამოღება „ხალხოსანთა“ მხატვრული შემოქმედებიდან.

დ.კლდიაშვილმა თავისი მხატვრული შემოქმედების მიზნად სხვა გზა აირჩია. მწერალმა რადიკალურად შემოაბრუნა თავისი ლიტერატურული კრედო და ხელი აიღო ისეთი

¹ ქართული ლიტერატურის მუზეუმი, დ.კლდიაშვილის ფონდი, 14747.

ისტორიული ტილოების დასრულებაზე, როგორც იყო „ფარნაოზი“, „შთამომავალნი“, „უიმედო“ და ა.შ. ამის მიზეზი ახალი ისტორიული ვითარება — ქვეყანაში კაპიტალისტური ურთიერთობების მკვეთრი შემოჭრა გახლდათ, რომელიც ქართულ მწერლობას ახალ მიზნებსა და ამოცანებს უსახავდა. ძველი ყოფა ირღვეოდა და ყველა ცდილობდა ახალი საქმისათვის მოეკიდა ხელი. ეს „იყო დრო, როცა ქალაქ ფოთის ნავსადგურში პირველად იწივლა ცეცხლის გემმა, მისმა წივილმა პირველად განუფრთხო ძილი მტრისგან მოუძღურებულ საქართველოს ერს. ეს იყო ახალი დროის მამლის ყივილი დასავლურ საქართველოში. ფოთი აღინიშნა შავი ზღვის კიდეზე კავკასიის ბოლაზით“, — წერდა გიორგი წერეთელი.

თავადაზნაურობის იმ პირველმა თაობამ, რომელიც ჯერ კიდევ ველური კაპიტალიზმის პირველი შემოტევის მსხვერპლად იქცა „სახეში შეაფურთხა“ ახალ წესწყობილებას, გამწვანებულმა აუხვია მას გვერდი და სახელოვანი წარსულის განახლებაზე დაიწყო ფიქრი... რომანტიკოსებმა დასწყევლეს ბურჟუაზია, ე.ი. მათი სიტყვით. რომ ვთქვათ, ადამიანი, რომელიც პირჯვარს იწერდა ხუთფრანკიან ფულის ნიშანზე. მხოლოდ რომანტიკოსების მომდევნო თაობამ, ახალმა ლიტერატურულმა მიმდინარეობამ — კლასიკურმა რეალიზმმა შესძლო ისტორიული სინამდვილის და სოციალური ყოფის მხატვრული შემეცნება.

კლასიკური რეალიზმის ამ მიმდინარეობას ეკუთვნოდა დავით კლდიაშვილიც, რომელმაც იშვიათი უბრალოებით აჩვენა ქვეყანას ძველი იმერეთის სოფელი, რომელსაც უკვე გასტეხია ეკონომიკური ხერხემალი, მის შიგნით დარღვეულა პატრიარქალური წყობილება და ასპარეზზე ახალი სოციალური კლასები გამოდიან. კაპიტალიზმის ეს სამშობიარო ტკივილები ხდება კლდიაშვილის მთავარ თემად. მართალია, მას არ მოუცია კაპიტალიზმის შინაგანი მხატვრული ანალიზი, მან მხოლოდ გვიჩვენა ამ წყობილების ისტორიული პროლოგი.

¹ გ.წერეთელი, პირველი ნაბიჯი, ქართული მწერლობა, თბ., 1996, 363.

კლდიაშვილს ქართულ ლიტერატურის ისტორიაში წილად ხვდა ჭირისუფლობა და ანდერძის აგება აზნაურული ნოდებისა¹.

მიუხედავად ამისა, დ.კლდიაშვილს საბოლოოდ არ უარუყვია ისტორიული თემატიკა. თანამედროვეობის ისტორიულ-რეალისტური ხედვა მან წარმატებით გამოიყენა ისტორიული ხასიათის ისეთ მოთხრობებსა და ხელოვნებაში, როგორებიცაა „როსტომ მანველიძე“ და „თავადი პეტრე“, რომლებშიც არაერთი ასეთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნიუანსიცაა მინიშნებული. დოკუმენტური სიმართლე, ისტორიული პირების ეპოქალური თავისებურებების მხატვრული ასახვა, „ტიპური გარემოებებისა და მდგომარეობათა“ გადმოცემის რეალისტური მანერა ამ ნაწარმოებებს ახალი პერიოდის ქართული ისტორიული რომანის საეტაპო მოვლენად აქცევს.

დავით კლდიაშვილის მსოფლმხედველობის ისტორიზმს სხვა უფრო სერიოზული მიზეზებიც უდევს საფუძვლად. როგორც ჩანს იგი კარგად იცნობდა ახლად ფეხადგმული ბურჟუაზიული ისტორიოგრაფიის კონცეპტუალურ შეხედულებებს, რომლებშიაც ისტორიზმის პრინციპი საქართველოში ევოლუციური მიმდინარეობის გავრცელებასთან ერთად მკვიდრდება. უფრო მეტიც, მწერლის მემუარებიდან ირკვევა, რომ მას გაუცვნია ევოლუციონიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებლის ედუარდ ტეილორის კაპიტალური ნაშრომი „ანთროპოლოგია“, რომელშიც საზოგადოების განვითარების აღმავალი პროცესი მარტივიდან რთულისაკენ სწორედაც რომ ევოლუციური შეხედულებებისათვის დამახასიათებელი ისტორიული კანონზომიერებითაა ახსნილი. დ.კლდიაშვილი ძალზედ ნასიამოვნები ყოფილა ამ წიგნის გაცნობით, რომელსაც იგი სამხედრო მოსამსახურეებთან გამართულ ლექციებზე იყენებდა.

„ბედად წინა ხანებში მე შევიძინე ახლად გამოსული თარგმანი ტეილორის „ანთროპოლოგია“. წიგნის თავში მოყვანილი პირველყოფილი ცხოვრების აღწერა, იარაღების — საოჯახო და სანადირო — საბრძოლველი იარაღის აღწერა მშვენიერ მასალას იძლეოდა შემედგინა ერთნაირი პროგ-

¹ გ.ნატროშვილი, დავით კლდიაშვილის შემოქმედება, თბ., 1935, გვ.5.

რამა, გამეცნო ჯარისკაცებისათვის, თუ როგორი იყო პირველყოფილი ადამიანის ცხოვრება, როგორ საზრდოობდა იგი, რას ხმარობდა თავისთვის შესაძლად — ერთი სიტყვით, გამეცნო მათთვის პირველყოფილი კულტურა და მისი განვითარება", — აღნიშნავდა დ.კლდიაშვილი.¹

გამორიცხული არაა, რომ ე.ტიელიორის ნაშრომით ესოდენ დაინტერესებული დ.კლდიაშვილი რ.ერისთავისა და ნ.ხიზანიშვილის, ან კიდევ ა.ყაზბეგის მსგავსად ეცნობოდა და თავის მსოფლმხედველობას ამდიდრებდა სხვა ევროპელი მეცნიერებისა და მოგზაურ-მკვლევარების ნაშრომებითა და ეთნოგრაფიული ჩანაწერებით.

დაბოლოს, დავით კლდიაშვილის მხატვრული შემოქმედების კიდევ ერთი თავისებურების შესახებ. იგი თითქმის მთლიანად უვლის გვერდს გმირის შინაგანი ფსიქოლოგიური სიღრმის ანალიზს. „მისი უბრალო სამანიშვილის სიზმარი და სოლომონის ახირებული საქციელი უფრო მეტს ამბობს სოციალური ეპოქის დასახასიათებლად, ვიდრე რომელიმე მწერლის უგზო-უკვლო ხეტიალი ადამიანის სულში. კლდიაშვილის გმირების არა თუ სიზმარი, არამედ საერთოდ მთელი მოქმედება, ქცევა, ყოველი სიტყვა და თვით იმერული დიალექტიც — სოციოლოგიურ ბრძმედზეა გატარებული და ცოცხალი ცხოვრებით სუნთქავს".²

დავით კლდიაშვილის მხატვრული შემოქმედების ამ პრინციპების გაცნობა გვიჩვენებს, რომ მის მიერ „პრობლემა ყველგან ზნეობრივ ასპექტშია ჩაფიქრებული. ახალგაზრდა მწერალს, უპირატესად, პერსონაჟის ქმედების ფსიქოლოგიური მექანიზმი აინტერესებს...

„უმნიშვნელო, ჩვეულებრივი“ ადამიანების ცხოვრება, მათი ხასიათი, მათი ყოველდღიური, წვრილმანი ყოფა იქცევა დ.კლდიაშვილის საუკეთესო მოთხრობებისა და პიესების თემად. აქ აღმოაჩენს იგი ტრაგიკულსაც და კომიკურსაც, აქ გაამჟღავნებს თავის განუმეორებელ, სევდანარევ იუმორს.

¹ დ.კლდიაშვილი, ჩემი ცხოვრების გზაზე, თხზულებანი ორ ტომად, ტ. II, მემუარები, პიესები, თბ., 1995, 111.

² გ.ნატროშვილი, დასახელებული ნაშრომი, 28.

აქ შეუერთდება დავით კლდიაშვილი თავისი ეპოქის უდიდეს მონაპოვარს — დემოკრატიულ-პუმანისტური მწერლობის ნაკადს¹.

ასეთ ახალ მსოფლმხედველობასა და თანამედროვეობის ისტორიული კონცეფციის ორიგინალურ ხედვაზე აგებულ მოთხრობებსა და პიესებში გამოჩნდა დრომოჭმული ქართველი თავადაზნაურობისა და კაპიტალიზმის ფერხულში ჩაბმული ქართველი გლეხკაცის ყოფისა და კულტურის, მათი ფსიქოლოგიური მოდელის ეთნოგრაფიული სიუჟეტები და ნიუანსები. დავით კლდიაშვილსა და მისი თაობის მიერ ეთნოგრაფიული ჟანრის ამ თავისებურმა აღქმამ დიდი სამსახური გაუწია თვით ეთნოგრაფიული მეცნიერების თეორიული და მეთოდოლოგიური პრინციპების შემდგომ განვითარებასა და დახვეწას. და თუ XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის ქართული ისტორიოგრაფია და მათ შორის ეთნოგრაფიული მეცნიერება საბოლოოდ განთავისუფლდა მხოლოდ დიდებულთა და მეფეების ისტორიის ფოლიანტებისაგან, ამაში დავით კლდიაშვილის მხატვრულ შემოქმედებას ლომის წილი მიუძღვის.

აქვე უნდა აღინიშნოს ქართველი მწერლის სხვა, არანაკლები დამსახურების შესახებაც. დავით კლდიაშვილმა გარკვეულწილად დაასწრო ქართულ, და საერთოდ თავისი ეპოქის მეცნიერულ აზროვნებას და მეცნიერებისა და მწერლობისათვის დამახასიათებელი ისტორიულ მოვლენათა ანალიზის ზოგადფსიქოლოგიური ასპექტებიდან, თავისი მხატვრული შემოქმედების კრეოდ საზოგადოების საშუალო ფენის ფსიქოლოგიური მოდელის ინტერესები, მისი მოთხოვნილებები და ტკივილები გაიხადა. ვფიქრობთ, დ.კლდიაშვილმა აქ რამდენადმე გაუსწრო კიდეც ამერიკული ეთნოფსიქოლოგიური სკოლის მეტად გახმაურებულ პრინციპს საზოგადოების საშუალო ფენის წარმომადგენლის, ე.წ. საშუალო პიროვნების ფსიქოლოგიური მოდელის შესწავლის აუცილებლობისას, რაც XX საუკუნის 20-30-იან წლებში ამერიკულ ეთნოგრაფთა მიერ წარმატებით იქნა გამოყენებული ამერიკული საზოგადოების ღრმა ეკონომიკური და სულიერი კრიზისის გასაანალიზებლად და დასაძლევად.

¹ ბ.ბარდაველიძე, დასახ., ნაშრომი, 2.

ასეთი უმნიშვნელოვანესი და განმაზოგადებელი დასკვნის გამოტანის საშუალებას გვაძლევს დავით კლდიაშვილის მოთხრობებისა და პიესების ღრმა ფსიქოლოგიზმი, სადაც სწორედ „უმნიშვნელო, ჩვეულებრივი ადამიანის“ მისწრაფებებისა და ინტერესების მხატვრულ-ფსიქოლოგიურ გადმოცემას არა მხოლოდ იუმორისა და სარკაზმის, არამედ საზოგადოების გაუსაძლისი ტკივილებისა და ამ მძიმე სენისაგან განთავისუფლების მისიაც აკისრია. ბუნებრივია, დავით კლდიაშვილის ეს დამსახურება სათანადოდ აისახა ახალგაზრდა ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის წარმომადგენელთა პირველსავე ნაშრომებში.

დავით კლდიაშვილის მხატვრულ-ესთეტიკური შემოქმედების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმართულება, პირველ რიგში, მის მოთხრობებსა და პიესებშია ასახული. ალ.ხახანაშვილის მართებული შენიშვნით „ეთნოგრაფიისათვის ძვირფასია მისი პირველივე მოთხრობა „შერისხვა“, სადაც სიუჟეტად ხატზე გადაცემის „ძველი ჩვეულება და რწმენაა აღებული“.¹

მოთხრობის სიუჟეტი ასე ვითარდება: კაცია საგუნაშვილმა თავისი საყანე ადგილის ნაწილი დასასვენებლად დააგდო და შემოლობვაც არ უცდია. სოფლის მოსახლეობამ ისარგებლა ამ შემთხვევით და საგინაშვილის კარმიდამოს ეს ნაწილი ახალ სავალ გზად აქცია, ძველი გზა კი, რომელიც სრულიად მოშლილი იყო, მიივიწყეს და მის შეკეთებაზე აღარავინ ზრუნავდა. გავიდა დრო და კაციამ გაშვებული ყანის აღდგენა და შემოლობვა მოინდომა. მეზობლებმა თხოვეს ყანის ნაწილი სავალ გზად დაეტოვებინა, მაგრამ იგი არ დათანხმდა და შემოლობვა განაგრძო. სოფელმა კაციას ღობე რამდენჯერმე მოარღვია, ბოლოს კი სასამართლო წესით ნაკვეთის ეს ნაწილი სოფელს მიაკუთვნეს.

სიმაართლის ძიებაში დამარცხებული კაცია საგუნაშვილი ხატს ეწვია და ერთ-ერთი აქტიური მოსამართლე ანდრია ჭურაშვილი დასასჯელად საჯაროდ ხატს გადასცა. მორწმუნე კაცია ელოდა ანდრიას დასჯას, მაგრამ ამაოდ. დრო გადიოდა და რისხვის ნიშნები კი არსად სჩანდა. კაციას მოუთმენლობა ეტყობოდა, მეტადრე იმიტომ, რომ ანდრია

¹ ალ.ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1917, 266.

უდარდელად ცხოვრობდა და არაფრად აგდებდა კაცისაგან ხატზე გადაცემას. კაცია ემდუროდა წმ.გიორგის შეგვიანებისათვის, თუმცა ცოლი უწყრებოდა, რომ წმინდანს უგნურად უსწორებდა სამართალს. კაცია საქმეს ხელს ველარჰიდებდა, მარხვაში ზიარება აღარ მოინდომა, ახსოვდა მხოლოდ წმ.გიორგის შემწეობით ჯავრის ამოყრა. გათენდა აღდგომაც, მაგრამ ლოდინი ამჟამადაც ამაო გამოდგა. აღდგომის მეორე დღეს მღვდელი ხატებით და ხალხის მონანილეობით გარს უვლიდა ეკლესიას. მღვდელმა ხატების წინ ლოცვა წაიკითხა და როცა კირილესონ და ამინ აღასრულა, კაცია საგუნაშვილი წამოიჭრა წინ, წმ.გიორგის ხატის წინ გაჩნდა და შესძახა: „ესმის ახლა ვითომ მაგას რამე? ძალლი ვიყავი, ჩემი რომ არ შეისმინა?“ ხალხი აღელდა და გაოცებული უყურებდა „გაგიჟებულ“ კაციას. ცოლმა ხატის განხილვისათვის, შავი დღე დააყენა კაციას, მაგრამ იმას აღარა ესმოდა რა. მოტყდა და მოიკუმშა ამის შემდეგ კაცია და სიკვდილის ჟამს ზიარება მაინც მიიღო. სოფლელებმა უარი სთქვეს მის დატირებაზე: ღმერთს ვაწყენინებთ, რომ მისი მგმობელი ვიტიროთო.

ასე უნუგემოდ დასრულდა მოხუცი გლეხის ცდა სოფლის სასამართლოს დადგენილება ზეციურ სასამართლოში გაესაჩივრებინა. გლეხკაცის ცხოვრებიდან აღებული სოფლის ყოფის ეს რეალური სურათი უძლიერესი ეთნოგრაფიული ნიუანსითაა დატვირთული. „როგორც დავით კლდიაშვილის მთელი მხატვრული შემოქმედება, ისე ეს მოთხრობაც თავისუფალია რაიმე აბეზარი მორალური ტენდენციისაგან, მაგრამ მკითხველს ენიშნება: უკეთესი იქნებოდა, კაცია საგუნაშვილი თემს არ გამოსთიშოდა და მის სამართალს დამორჩილებოდა“.¹

დავით კლდიაშვილს საგულდაგულოდ აქვს შესწავლილი წერილი მემამულეების, სოფლის სამღვდელოებისა და ლატაკი გლეხების ყოფა-ცხოვრება და ცოცხალ სურათებად გვიხატავს მათ მდგომარეობას, ინტერესებს, შეხედულებებს. მისი მოთხრობა „სოლომან მორბელაძე“ მაჩვენებელია ქართველი ხალხის ზნე-ჩვეულებისა ეკონომიკური დაქუცმა-

¹ გერონტი ქიქოძე, დავით კლდიაშვილი, ეტიუდები და პორტრეტები, თბ., 1958, 255.

ცების პირობებში. სოლომან, შთამომავლობით აზნაური, იმდენად „დაგლახაკებულია“, რომ დედაკაცის საქმეს შესდგომია და „მაშვლობით“ აწყობს შერთვა-გათხოვებას და ამ შრომით შოულობს ლუკმა პურს.

სოლომანს მართებს პლატონის მცირედი ვალი. მან უნდა იშოვოს 60 მან. ამ ვალის გადასახდელად. ამიტომ სემინარიელს — ქაიხოსრო ქათამაძის შვილს, რომელიც მღვდლად ემზადება, სურს შერთოს ელპიტე, ბესარიონის ქალი და სამაშვლოდ 60 მან. მიიღოს. თავის მოჩაქჩაქე ჯვრით იგი მიდის და მოდის სანეფოს და სადედოფლოს შუა ახალგაზრდების ბედის მოსაწყობად, როცა თითქმის მოარიგა ერთმანეთს და საქმე გაჩარხული ეგონა, ბესარიონმა მოთხოვა, რომ სასიძომ ათი თუმანი დაუკლოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იძულებულია სხვას მიათხოვოს თავისი ქალი. სოლომანი საშინლად განბილებულია ამ წინადადებით. იგი აშკარად კარგავს დაპირებულ ექვს თუმანს და თავის მევალესთან უმძიმეს პირობებში ვარდება. საბოლოოდ მაშვლის მრავალგზის მისვლა-მოსვლა ქალ-ვაჟის მამებთან იმით დაგვირგვინდა, რომ ბესარიონის ბრძანებით მიეცა ხარის ტყავზედ მარილაცრილი ბეჭი და გულკეთილის ნეფისაგან მიიღო ჯიბეში ჩარჩენილი ექვსი მანეთი და ორი აბაზი. ეს „გამოვიდა ორი თვის მის წაწნალიდან“, ასე მოტყუვდა სოლომანი და ხვალ კარზედ მიადგება მისგან ამგვარადვე მოტყუებული პლატონი.

დავით კლდიაშვილის ეს და სხვა მოთხრობები აღსავსეა საინტერესო ეთნოგრაფიული სიუჟეტებით. ამ მხრივ საინტერესოა სცენა, როდესაც სოლომანთან ფულის სათხოვნად მისულ პლატონს მასპინძელი და მისი პირმოთნე მეუღლე ალერსიანი კილოთი დაუწყებენ თხოვნას, რომ პლატონი დარჩეს იმ ღამეს სტუმრად. „დაგანვენო, დაგხურავო, დაგაძინებო... დილით ადრე ადგები და წახვალ, შე კაცო!... არ ეშვებოდა სოლომანი“.

„მადლობელი ვარ, ჩემო ბატონო, მეტად მადლობელი ვარ, მარა ნურას უკაცრავად... სწორედ რომ არ შემიძლია... მომიტევეთ, ნუ მიძრახავთ ჩემს უზრდელობას...“ სოლომანმა ჭიშკრამდე მიაცილა პლატონი და როცა სახლს მიუახლოვდა უკან გამობრუნებული, აივანზე გადმოწოლილ ეფროსინეს შესძახა: „არ მომკლა ამ უხეირომ თავისი

გაუთავებელი ხვეწნით!" ცოლმა გაკიცხა ქმარი რომ ეპატიუბოდა სტუმარს, როცა სახლში არა ეგულებოდა რა. სოლომანმა სიტყვა იქვე მოუჭრა: „ერთი-ორ შეპატიუებით რავე დარჩებოდა, შე ქალო! გადამთიელი ხომ არ არი, ჩვენებური ჩვეულება არ იცოდეს... შევეპატიუე, ვალი მოვიხადე...“

ამავე მოთხრობაში საუცხოოა აგრეთვე სცენა, როცა მოსული ნეფე მაყრებით უკან აპირებს გაბრუნებას, რადგან სასიამორო ათ თუმანს აკლებს. შუაკაცების ჩარევის წყალობით განხილება ასცდება ბესარიონის ოჯახს, მაგრამ იმ პირობით კი, რომ იგი მაინც საქორწილო ხარჯისათვის სამ თუმანს გამოაჩენს და ამით მოულობს გულს მოუხეშავ ქათამაძეს. თანამედროვე ეკონომიკურმა პირობებმა შექმნეს გაჭირვებული ცხოვრება და წარმოშვეს ისეთი პირები, როგორიც მაშვალი სოლომანი და გამდიდრებული ქაიხოსროა პატიოსნებაზე და მიცემული სიტყვის აღსრულების მოვალეობაზე თავისებური შეხედულებებით.

ახალი ყოფის ასეთივე ძლიერი რეალისტური სურათებია დახატული დავით კლდიაშვილის სხვა მოთხრობებსა და პიესებში, კერძოდ „მრევლი“, „ქამუშაძის გაჭირვება“, „სამანიშვილის დედინაცვალი“, „ირინეს ბედნიერება“ და სხვ. საქართველოში ახლადფეხადგმული ბურჟუაზიული საზოგადოების პირუთენელი მატთანე გახლავთ, რომლებშიც მწერალმა თანამედროვეობისა და ტრადიციულის სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მაღალმხატვრულ ფერებსა და საღებავებში გადანყვიტა.

ჩვენ არ შევუდგებით დავით კლდიაშვილის ამ საყოველთაოდ ცნობილ ნაწარმოებთა დახასიათებას, მაგრამ რამდენიმე სიტყვით შევჩერდებით იმ თავისებურებებზე, რაც ასე გამორჩეულად გვიჩვენა თავის მხატვრულ შემოქმედებაში ახალი ქართული ლიტერატურის ამ შესანიშნავმა წარმომადგენელმა.

დავით კლდიაშვილს თავისი დიდი წინამორბედების, ზემოთ უკვე განხილული ვაჟა-ფშაველასა და ალექსანდრე ყაზბეგის მოღვაწეობის პერიოდიდან, დროის მიხედვით ერთიოდნე ნაბიჯი აშორებს. თითქოსდა, ეს უმნიშვნელო დრო ქვეყნისა და ხალხის ცხოვრებაში ბევრს არაფერს მოასწავებს, თუმცა ახალმა წყობამ ხალხის ყოფაში კარდინა-

ლური ცვლილებები მოახდინა და ცხოვრების ტრადიციული წესის არაერთი ურყევი პოსტულატი საფუძვლიანად შეარყია. ამის შესანიშნავი დადასტურებაა ზემოთ მოტანილი პასაჟი სტუმარმასპინძლობის შესახებ.

შუა საუკუნეებსა და აღორძინების ეპოქის რომანტიკური ელფერით შემკობილი, რაინდულ კეთილშობილებაზე, წრფელ გრძნობებსა და ურყევ ღირსებაზე დამყარებული, მამა-პაპური ტრადიციების განსაზღვრული და განპირობებული ქართულ-კავკასიური სტუმარმასპინძლობა, სულ რაღაც ორიოდ ათეული წლის განმავლობაში ბურჟუაზიული ეპოქალური სიავით ბოძებულ თუმნიანებზე დახურდა და მწარე სარკაზმისა და ცრემლნარევი ირონიის საგნად იქცა. ასე დაემართა ცხოვრების ქართული წესის, თითქოსდა სხვა ისეთ მარადიულ ღირებულებებს, როგორებიც იყო მაღალი ზნეობა, პირმტკიცობა, გაჭირვებულის თანადგომა, ზოგადად კი ის შემწყნარებლობა და ტოლერანტობა, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ახასიათებდა და თან სდევდა ქართველი კაცის ფსიქოლოგიურ მოდელს.

დავით კლდიაშვილის ეთნოგრაფიულ მემკვიდრეობაზე საუბარი არ იქნება სრულყოფილი თუ არ შევხებით მის მემუარებში აღწერილ ეთნოგრაფიულ სიუჟეტებს, რომლებშიც ქართველი ხალხის მატერიალური და სულიერი კულტურის ფაქტები და მოვლენები განსაცვიფრებელი ეთნოგრაფიული სიზუსტითაა ასახული და გადმოცემული. საგულისხმოა, რომ მწერალი დიდ ყურადღებას აქცევდა მემუარებში შესულ პუბლიცისტურ ჩანაწერებს და დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მას ხალხის წარსულის უტყუარი ფიქსაციისა და ყოფისა და კულტურის ტრადიციული ნორმების შემონახვის თვალსაზრისით. „ეს მოგონებები იწერება იმ მოსაზრებებით, რომ რომელიმე მკვლევარმა ჩვენი წარსული ცხოვრების სურათის დასახატავად შეიძლება ამ სტრიქონებშიაც იპოვოს გამოსადეგი რამ მასალა. თუ ეს ასე იქნა, მაშინ ამის დაწერაც გამართლებული იქნება და დამწერიც დიდად დაკმაყოფილებული“, — წერდა დავით კლდიაშვილი მემუარების შესავალში.

¹ დ.კლდიაშვილი, ჩემი ცხოვრების გზებზე, 7,

დავით კლდიაშვილის მხატვრულ-ეთნოგრაფიული შემოქმედების ამ თავისებურებების წარმოსაჩენად მოვიყვანთ რამდენიმე ამონაწერს მემუარებიდან: „ფართოდ გაშლილი ეზოს ერთ მხარეს იდგა დიდი ორსართულიანი სახლი. ქვედა სართული — ქვითკირის, ზედა კი ფართო აივნისანი, ხის. მოშორებით იდგა დიდი, გრძელი, ისლით დახურული სამზარეულო, მის გვერდით საქონლის სადგომი, შემდეგ თავლა, სახარჯო სიმიდისათვის პატარა ხულა. ამას მიყვებოდა საქათმე, საბატე, საღორე; იქით თონე, მარანი და სანადირო ძაღლების სახლი; განაპირზე იდგა ორი ორ-ორსართულიანი ხულა, მუდამ სავსე სიმიდით, ღომით, პურიტ და ფეტვით; ეზოს შორეულ კუნჭულში მოზრდილი შენობა — კამეჩების სადგომი. ეზოს გაღმა, მოკრულ ნაბლარში — სათხებო და ცხვრის ფარეხი“, — წერდა დ.კლდიაშვილი იმერეთის ერთ-ერთ პატარა სოფელ ხომულში მდებარე დედისეული სახლის შესახებ.¹

საინტერესო დაკვირვება გამოუჩენია მწერალს საცხოვრებლის განათების შესახებაც. სამყოფ ოთახში „ინთებოდა ქონის სანთელი, რადგან მაშინ ნავთი ხმარებაში არ იყო და ლამპა არ იცოდნენ. თუ მოსარიდებელი იქნებოდა ვინმე ვახშამზე, მოუკიდებდნენ ქონის სანთელის მაგივრად კარტოფილის სანთელს, სხვა დროს ოთახი ნათდებოდა ბუხარში ანთებული ცეცხლის ალით“, — წერდა იგი.²

შეძლებული იმერელი აზნაურის სოციალური ყოფის საყურადღებო მომენტებია ასახული სხვა ჩანაწერებშიც. „საცხოვრებლად ბაბუას განსაკუთრებული კუნჭული ჰქონდა. ეს იყო ზედა სართულში ამყვან კიბის მახლობლად, დაბლა სართულის — პალატის ოთახი. პატარა ბუხრიან ოთახში ერთ კედელთან სანოლი იდგა, მეორე კედელს კი ჩაყოლებული ჰქონდა ვინრო ჩამოსაჯდომი ტახტი; სინათლე შემოდიოდა პატარა, მაღლად დატანებულ ფანჯრიდან. ამ ოთახში ცხოვრობდა მოხუცებული და მის ნებადაურთავად შიგ ვერავინ შევიდოდა. შვილებიც კი კარზე მიდგომით ელაპარაკებოდნენ მეტ შემთხვევაში. ამ ოთახში ჭამდა სადილს მოხუცებული, რაზედაც უნდა შეკითხოდნენ წინდანინ. ვახ-

¹ დ.კლდიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 8.

² იქვე, 9-10.

შამსაც აქ გაშლიდნენ, ესეც მისი დაკითხვით და ნებადართვით. დაბალ, ვიწრო სუფრაზე, სადილ-ვახშამზე, მოსხდებოდნენ მხოლოდ უფროსები. ბავშვებს აქ ადგილი არ ჰქონდათ", — წერდა დავით კლდიაშვილი იმავე ხომულში დედისეული სახლისა და იქ დამკვიდრებული საოჯახო ტრადიციის შესახებ.¹

დავით კლდიაშვილს ყურადღება მიუქცევია საოჯახო კულინარიის საკითხებისადმიც. ძალზე იშვიათია მჭადის-მჭადისა და ღვეხელის დამზადების მისეული აღწერა. „განსაკუთრებით დიდძალი ხალხი მოიყრიდა თავს სამზარეულოში, როცა ღვეხელებს აცხობდნენ ან დიდ მჭადის-მჭადს. ამ დღეს სოფლიდანაც ბევრი მოდიოდა, რადგან ღვეხელის გამოცხობას სხვანაირი ხელი ესაჭიროებოდა.

ღვეხელი ეს დიდი ხაჭაპურია, ყველით და მოხარშული კვერცხებით გატენილი; არშინი, არშინზე მეტიც დიამეტრში, სამი-ოთხი გოჯა სისქით. ამის გამოსაცხობად კეთდებოდა თხელი ყავრისაგან ერთგვარი კალაპოტი, რომელსაც ჩადგამდნენ გაქიაქებულ ნაკვერცხალში და ჩადებდნენ შიგ ვეება ხაჭაპურს; ცომს ზემოდან დააფენდნენ ნეშოს და წააყრიდნენ ნაკვერცხალს. ღვეხელის გამოცხობას განსხვავებული მოხერხება ეჭირებოდა და კარგი, გამოცდილი ხელი. გამომცხვარი ღვეხელი დიდი მონინებით გადაჰქონდათ საკუჭნაო ოჯახში შესანახად. ამგვარი ამბავი იყო დიდი მჭადის-მჭადის გამოცხობაზეც. დიდ ღვეხელებთან და მჭადის-მჭადთან აცხობდნენ პატარებსაც და ამ პატარებს უხვად ატანდნენ სოფლიდან მომხმარეთ მოსულებს", — წერდა იგი თავის მემუარებში.²

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესოა იმდროინდელი შეძლებული აზნაურის ჩაცმა-დახურვის აღწერილობაც, რომლის ფრაგმენტებს ვხვდებით აგრეთვე იმავე მემუარებში. „ბაბუაჩემი (დედის მამა) თავის შესახედაობით ქვემოიშვრელი აზნაურის ტიპური წარმომადგენელი იყო: მაღალი, წვრილი, ხმელი სახით, მუდამ ფაფანაკით თავზე, შავი ჩოხით, ხანჯლით შავ ქამარზე, გადაკიდებულ ხმლით, გვერდზე ჩამოკიდებული ნაქარგი ქისით, რომელშიც თუ-

¹ იქვე, 9.

² დ.კლდიაშვილი, ჩემი ცხოვრების გზებზე, 10.

თუნი და მოკლე ჩიბუხი ენყო. ამასთან დინჯი, დარბაისელი, განსხვავებული მოლაპარაკე“, — წერდა იგი.¹

დავით კლდიაშვილი დიდ ყურადღებას უთმობდა ბაქო-ბათუმის რკინიგზასა და ნავთობსადენის მშენებლობას. იგი საგანგებოდ ადევნებდა თვალს ნავთობგადამამუშავებელი ქარხნის მშენებლობის საკითხს და ამ თაობაზე გამოყოფილი სახელმწიფო კომისიის საქმიანობას. მას არაერთი შენიშვნა და წინადადება აქვს გამოთქმული ბათუმ-ქობულეთის მიდამოების სუბტროპიკული ზონის ეკოლოგიური პირობების დასაცავად, რომლის დროსაც იგი დიდი გულისყურით აღწერს მდ.ჭოროხის ნაპირებსა და ართვინის გზატკეცილის მიმდებარე ტერიტორიებს.²

„აქაურობა მოფენილი იყო აგარაკებით, ზოგიერთ მო-აგარაკეს გაშენებული ჰქონდა ძვირფასი მცენარეულობა მანდარინის და ლიმონის; იქ იყო საგანგებო ჯიშის ატამი, ვაშლი, მსხალი, ბალი, ლელვი და სხვ. მიწის ფასი ერთობ დიდი იყო“, — წერდა იგი დაბა მახინჯაურის შესახებ.³ ასეთივე გულისყურით აქვს აღწერილი კლდიაშვილს ბარცხანის ხეობა, ჭოროხისწყლის ჭალები, ჩაქვისა და ქობულეთის არე-მარე და ა.შ.⁴

ასეთია ძირითადად ახალი ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთი ფუძემდებლის დავით კლდიაშვილის მხატვრულ-პუბლიცისტური შემოქმედების ეთნოგრაფიული თავისებურებანი. შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ ილია ჭავჭავაძისა და თერგდალეულთა ილიასეული პლეადის ქართველ მწერალთა ეთნოგრაფიული შემოქმედების შემდეგ, დავით კლდიაშვილი ერთ-ერთი პირველთაგანი გახლდათ, რომელმაც თავისი მხატვრული შემოქმედების მთავარ თემად XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე მომხდარი ღრმა სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ვითარების ასახვა დაისახა მიზნად, ახლად-ფეხადგმული ქართული ეთნოგრაფია ეპოქალური სიახლეებისაკენ შემოაბრუნა და ამით მოწინავე ევროპული და რუსული ეთნოგრაფიის კვალდაკვალ ხელი შეუწყო მის პროგრესულ განვითარებას.

¹ იქვე, 8.

² დ.კლდიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 65.

³ იქვე, 66.

⁴ იქვე, 65-67.

დავით კლდიაშვილის მხატვრულ-პუბლიცისტურ შემოქმედებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებასა და, კერძოდ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში რეალისტური ისტორიზმის პრინციპების დამკვიდრება და მის შემდგომი განმტკიცება. ისტორიზმის პრინციპებს იგი ევროპულ მეცნიერებაში მოდურ ევოლუციონისტურ შეხედულებებზე აგებს, ამასთან ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში საშუალო პიროვნების ფსიქოლოგიური მოდელის წინა პლანზე წამოწევით, მნიშვნელოვანწილად უსწრებს ამერიკული ეთნოფსიქოლოგიური სკოლის ძირითად პრინციპს, რომლის მიხედვითაც XX საუკუნის 20-30-იან წლების ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში გამოყენებითი ეთნოგრაფიის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზანს სწორედ საზოგადოების საშუალო ფენის ფსიქოლოგიური პორტრეტის შესწავლა წარმოადგენს.

დავით კლდიაშვილის პუბლიცისტურ-მემუარული შემოქმედების გაცნობა გვარწმუნებს, რომ იგი ასევე კარგად იცნობდა ეთნოგრაფიული მოვლენებისა და ფაქტების ასახვის მეთოდოლოგიურ მხარეებსაც. ამ მხრივ მის მიერ აღწერილ ყოფისა და კულტურის, კერძოდ მატერიალური და სულიერი კულტურის, აგრეთვე სოციალური ურთიერთობების ეთნოგრაფიული თავისებურებების გამოვლენა და ფიქსაცია იმდროინდელი ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების სამაგალითო ნიმუშს წარმოადგენს.

6. ვასილ ბარნოვის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე საქართველოში ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მეცნიერების თეორიულ-მეთოდოლოგიური და პრაქტიკული მხარეების სრულყოფისა და შემდგომი განვითარების საქმეში თავისებური წვლილი შეიტანა ახალი ქართული ლიტერატურის მეორე დიდმა წარმომადგენელმა ვასილ ბარნოვმა.

ლიტერატურულ-პუბლიცისტური და მეცნიერული სრულყოფის ხანა ვასილ ბარნოვის შემოქმედებაში 900-იანი წლებიდან დგება. ამ დროიდან მოკიდებული იგი თანმიმ-

დეერულად ქმნის ნაწარმოებებს, რომლებიც თემატიკითა და მხატვრული წარმოსახვის სპეციფიკითაც ახალ მოვლენას წარმოადგენს მეოცე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. ამასთან, ვ.ბარნოვის შემოქმედებითი ენერგია ყველაზე მეტად მის რომანებში გამოვლინდა. იგი კანონიერად ითვლება საქართველოში რომანის, როგორც ჟანრის ერთ-ერთ ფუძემდებლად. მანიშნებელია ისიც, რომ ვ.ბარნოვის მწერლური შთაგონების წყაროდ ჩვენი ქვეყნის ისტორიული წარსულის ქრონოლოგიურად გამორჩეული ერთი რომელიმე პერიოდი როდია ქცეული. იგი ერთნაირი ინტერესითა და სიყვარულით აცოცხლებს ამ ისტორიის მღელვარე ფურცლებს წარმართობის ხანიდან მოყოლებული თავისი დროის ეპოქალური სინამდვილის ჩათვლით.

ვ.ბარნოვის შემოქმედების თვალის გადავლებაზე გვიჩვენებს, რომ ავტორისეულ მხატვრულ წარმოსახვას ისტორიული პროცესების ღრმა მეცნიერული ცოდნა უდევს საფუძვლად. მიუხედავად იმისა, რომ ვ.ბარნოვის შემოქმედებითი ფანტაზია ყოველთვის არ იბოჭება ფაქტოლოგიური მასალის სიზუსტით, მწერალი არასოდეს წყდება რეალურ სინამდვილეს და ამდაგვარი შემოქმედებითი თავისუფლება, პირველ ყოვლისა, სწორედ ისტორიული სიმართლის მეტი მეცნიერული სიზუსტითა და შთაბეჭდილებით წარმოსახვას ისახავს მიზნად.

ვასილ ბარნოვის მხატვრულ-პუბლიცისტური მსოფლმხედველობის ანალიზი ზემოთ აღნიშნულ გარემოებათა გათვალისწინებით გვიჩვენებს, რომ მწერლის ისტორიული რომანები არა მარტო წმინდა მხატვრულ-შემოქმედებითი თვალსაზრისით გამოირჩევა, არამედ მეცნიერულადაც. ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ბევრი კარდინალური და პრობლემური საკითხი ვასილ ბარნოვმა მეტად საინტერესოდ, ღრმად და ორიგინალური თვალსაზრისით გაიაზრა და შეაფასა. ხაზგასმულია ისიც, რომ, როცა ეს რომანები იწერებოდა, საქართველოს ისტორიული წარსულის არაერთი ეპიზოდი ჯერ კიდევ არ იყო საჭირო მეცნიერული სიღრმითა და დასაბუთების შესწავლილ-გამოკვლეული.¹

¹ ავთანდილ ნიკოლაიშვილი, ქართული ლიტერატურა, ქუთაისი, 1999, 38.

ვ.ბარნოვმა წარმატებით გადალახა ეს დაბრკოლება¹ და არა მარტო მაღალი ლიტერატურული ოსტატობით წარმოსახა ქართლის ცხოვრების ისტორიული სურათები, არამედ ამ ისტორიის ბევრი პრობლემატური საკითხი მეცნიერული სიმართლითაც და მაღალი პროფესიონალიზმითაც გააანალიზა. და კიდევ ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი მომენტიც: ისტორიული წარსულის გაცოცხლება მწერლისათვის არასოდეს ქცეულა თვითმიზნად და არაპირდაპირი გზით თანამედროვე ეპოქისათვის თანამდევი საჭირო-როტო საკითხების თავისებური გააზრების წარმატებულ ცდასაც წარმოადგენს.¹

ვ.ბარნოვის მხატვრულ-პუბლიცისტური და მეცნიერული შემოქმედების თეორიულ მიმართულებაზე მსჯელობისას ისტორიზმის პრინციპზე ხაზგასმა შემთხვევით მოვლენას არ წარმოადგენს. მის შემოქმედებაში ისტორიზმი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული და ზოგადად ისტორიული მეცნიერების მიღწევებით საზრდოობს. სპეციალურ ლიტერატურაში ხაზგასმულია, რომ ბარნოვი ახლოს იცნობს რუსული ისტორიული სკოლის თეორიულ შეხედულებებს, განსაკუთრებით კი იმ პერიოდში მოწინავე რუსული ფოლკლორული სკოლის მიღწევებს და წარმატებით იყენებდა მას თავის მხატვრულ-პუბლიცისტურ და მეცნიერულ შემოქმედებაში.² ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ბარნოვის მოღვაწეობა ქართული ზეპირსიტყვიერების სფეროში, რომლის მეოხებითაც იგი ქართული ფოლკლორისტული სკოლის ერთ-ერთ ფუძემდებლად ითვლება.³ ამის დასამატებლად გარკვეული საფუძველი, მართლაც, არსებობს, რადგან მისი ფოლკლორისტული ნაშრომების პუბლიკაცია უმთავრესად XX საუკუნის 20-30-იან წლებზე მოდის. 1919 წელს ცალკე წიგნად გამოქვეყნდა ვ.ბარნოვის სახელმძღვანელო „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, რვეული პირველი“, 1921-23 წლებში დაიბეჭდა მისი

¹ იქვე, 38.

² თ.ჯაგონიშვილი, ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან, თბ., 1986, 194-197,

³ გ.ჭელიძე, ვასილ ბარნოვი ფოლკლორის სპეციფიკის შესახებ, კრებ: „ფოლკლორი და ლიტერატურა“, თბ., 1980, 134.

ესეისტური ხასიათის ნარკვევები „არსენა“ (1921 წ.), „ამირანი“ (1923 წ.) და „აბესალომი და ეთერი“ (1923 წ.).

ვ.ბარნოვის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ინტერესები მის სხვა ნაშრომებსა და ნერილებშიცაა ასახული. სამაგალითოდ შეიძლება დავასახელოთ ესეები „თამარის შესახებ“, სადაც ბარნოვი ისტორიულ პიროვნებას — თამარ მეფეს ქართულ მითოლოგიურ პერსონაჟს — ყამარს უკავშირებს და ძველისძველ მსოფლმხედველობათა გადმონაშთად მიიჩნევს.¹ ბარნოვს თამარი უფრო შორეული ეპოქების კუთვნილებად წარმოუდგება და იგი ღმერთ-ქალის რანგში აჰყავს. მისი ჭეშმარიტი არსის წარმოსაჩენად კი აუცილებლად მიაჩნია, ერთი მხრივ, თამარის შესახებ არსებული „ისტორიული საბუთების“ შესწავლა, ხოლო, მეორე მხრივ, „ზღაპრული მასალის“ კვლევა, რათა „კალმის წვერით ერთხელ და სამუდამოდ აიხატოს ღირსეულად ეს ზეარსებული პიროვნება“.²

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ვ.ბარნოვი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის ისტორიულ დოკუმენტებთან შეჯერების გზით ცდილობს ზეპირსიტყვიერი ფაქტის არსის დადგენას. ზეპირსიტყვიერი მასალის ამგვარი ანალიზი რუსული ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის მოშველიებით, ყამარ-თამარის არქესახის დადგენის შესაძლებლობას იძლევა.

ეპოქის შესაბამისი ფოლკლორული და ზოგადეთნოგრაფიული თეორიული დებულებების გამოყენების ეს მაგალითი ვ.ბარნოვის შემოქმედებაში გამონაკლისს არ წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ მისი ნერილი „ფსევდოკლასიციზმი საზოგადოდ და ქართულ ლიტერატურაში კერძოდ“. ამ ნერილში ვ.ბარნოვი ქართული ფსევდოკლასიციზმის წარმომავლობასა და შინაარსზე მსჯელობს. ქართული ფსევდოკლასიციზმი მას ევროპულისაგან განგსხვავებული შინაარსის მქონედ წარმოუდგება. განსხვავებულ ფაქტორად თვით საფუძველია ჩათვლილი. ევროპელი ფსევდოკლასიციზმისტიები „სხვებს ჰბაძავენ, მთლად

¹ ვ.ბარნოვი, ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, ტფ., 1919, 65.

² ვ.ბარნოვი, თხზულებათა კრებული ათ ტომად, ტ.X, თბ., 1964, 134.

უცხოებს, ქართველი ფსევდოკლასიციზტები კი ჰბაძავენ ქართველებსავე". ეს იმიტომ, რომ, ევროპელებისაგან განსხვავებით, ქართველებმა ქრისტიანობამდე შექმნეს უდიდესი კულტურა, რომლის აბსოლუტური აღმოფხვრაც ვერასგზით ვერ მოხერხდა ქრისტიანობის მიერ არაქრისტიანულისადმი წარმოებული მუდმივი ომის მიუხედავად. ქრისტიანობამდელი ქართული კულტურა დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებდა წინა აზიის ხალხთა კულტურასთან, „რომელთა მეზობლად ცხოვრობდნენ მაშინ ქართველნი“. ეს სიახლოვე გაგრძელდა ქრისტიანობის ეპოქაშიც, რაც დიდი მთარგმნელობით, ლიტერატურულ ურთიერთობაშიც გამჟღავნდა. აღმოსავლური კულტურის მონაპოვრები „ჩვენს ქვეყანას სპარსეთზედ გადმოვლილი“ მოეწვინა. ვ.ბარნოვი ამ მსჯელობაში ძირითადად ქართული ფსევდოკლასიციზმის ძირებს ეძებს და ბუნებრივად ავითარებს აზრს ქართულ კულტურაში აღმოსავლურ და დასავლური კულტურების სინთეზის შესახებ.¹ აზრი ქართული კულტურის შინაარსზე აღმოსავლურ-დასავლურის გავლენისა იმთავითვე საკმაოდ ფესვებგამდგარი იყო ჩვენში. იგი ქართველთათვის რუსულ ფოლკლორისტულ სკოლას არ აღმოუჩენია პირველად. ამ სკოლამ, ცნობილ მოსაზრებაზე დაყრდნობით, დააკონკრეტა საქართველოზე აღმოსავლურ-დასავლურის გავლენის უთუო შესაძლებლობა და შინაარსი. საქართველო შუამავალ რეგიონად გამოაცხადა ამ ურთიერთობაში, მაგრამ პასიური გამტარებლის როლში კი არ დაინახა კავკასიური და, კერძოდ, ქართული კულტურის ღირებულება, არამედ — მის მასინთეზირებელ უნარში.²

საქართველოსა და საერთოდ კავკასიის კულტურულ-ისტორიული მისიის ამგვარი გააზრება აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურათა განვითარება-შერწყმის პროცესში, რაც ვ.ბარნოვის შემოქმედებაში ორიგინალურადაა წარმოდგენილი, ფაქტობრივად ერთ-ერთი პირველი კრიტიკული მიდგომაა იმ მცდარი დებულების მიმართ, რომელიც ქართულ და კავკასიელ ხალხებს ამ რთულ და შემოქმედებით

¹ თ.ჯაგონიშვილი, ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან, თბ., 1986, 196-197.

² იქვე, 197.

პროცესში კულტურულ ღირებულებათა პასიური გადამცემის როლს უტოვებდნენ და რაზედაც ზემოთ უკვე გვექონდა საუბარი.

ვ.ბარნოვის ისტორიულ მსოფლმხედველობათა ასეთი სიახლოვე რუსულ ფოლკლორისტულ სკოლასთან კიდევ უფრო დამაჯერებლად მოჩანს მწერლის წმინდა ფოლკლორისტული ხასიათის თხზულებაში — „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები“, რომელიც ცალკე ნიგნად დაიბეჭდა წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მიერ (სერია 177) 1919 წელს.

ხალხური სიტყვიერების სახელმძღვანელოს შექმნა, მისი სწავლება სკოლებში თავისთავად მეტყველებს ვ.ბარნოვის დამოკიდებულებაზე ამ საკითხისადმი. იგი დგას რევოლუციონერ დემოკრატთა პოზიციაზე, რომელნიც აღიარებენ ხალხურ სიტყვიერების დიდ სამეცნიერო, შემეცნებით და საზოგადოებრივ ღირებულებას.¹

XIX საუკუნის 60-იანი წლების რუსული პედაგოგიური მეცნიერების ხალხურ სიტყვიერებისადმი დამოკიდებულების შესაბამისად ვ.ბარნოვმა თეორიულ სიბრტყეზე გაანალიზა, ერთი მხრივ, საერთოდ სიტყვიერების შინაარსი, ხოლო, მეორე მხრივ — ხალხური სიტყვიერებისა, როგორც მთლიანად მხატვრული სიტყვის ცალკე გამოვლენისა.

ვ.ბარნოვმა წინ წასწია თავისი ეპოქის შეხედულებანი ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაზე და კონკრეტულად ქართულ მასალაზე დაყრდნობით მეცნიერული ტრაქტატი შექმნა ხალხური ზეპირსიტყვიერების არსის, მნიშვნელობისა და რაობის შესახებ. ვ.ბარნოვის აზრით ხალხური ზეპირსიტყვიერების ფენომენი ნათლად შეიძლება წარმოვიდგინოთ მის შედარებისას ავტორისეულ მხატვრულ ნაწარმოებთან. იგი მიიჩნევს, რომ ხალხის ცხოვრების ისტორიულ მსვლელობაში საერო ნაწარმოები წინ უსწრებს ავტორის ნაწარმოებს, რადგან ზეპირი სიტყვა ყოველთვის წინ უსწრებს წაწერს სიტყვას: ხალხი თხზავს მაშინაც, როცა ჯერ წერა-კითხვა სრულებით არ იცის, ანბანიც კი არა აქვს შემოღებული.

¹ თ.ჯაგოდნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 202.

საერო ნაწარმოებში მთელი ხალხი იღებს მონაწილეობას: ხალხი იძლევა ნათქვამის დედა აზრს და უმთავრეს სახეებს, რომელშიც აღბეჭდილია აზრი თუ განცდა, ხალხივე განავითარებს და განავრცობს პირველთქმულ ამბავს; ავტორი კი თითონ იგონებს დედა აზრს, თითონ თხზავს სათქმელს, თითონ ქარგავს საჭირო სახეებს და რომ ჩასწერს მას, აუცილებელს ხდის ნათქვამს შემდეგ ჟამთა მსვლელობაში.

უაღრესად საყურადღებოა ბარნოვისეული თვითხედვა ცხოვრებისეული სინამდვილის ზეპირსიტყვიერი და ავტორისეული ასახვის, ამ პროცესის ობიექტურობის შესახებ.

„ხალხურ ნაწარმოებში გამოხატულია მთელი ერის სულისკვეთება და განცდა, იქ დასახული არის ის, რაც ძლიერად მოქმედებს ხალხის ცხოვრებაზე განსაზღვრულ ჟამს და იპყრობს ერის ყურადღებას; ავტორის ნაწერში კი გამოთქმულია თვით ავტორის აზრი, გრძნობა თუ მისწრაფება, თუმცა იმასაც მჭიდრო კავშირი აქვს ხალხის ცხოვრებასთან, რადგან მწერალიც ხალხისავე შვილია, მის წიაღში აღმოჩენილი და აღზრდილი, მისი განცდაც ორგანიულად არის დაკავშირებული ხალხის განცდასთან და იმისაგან გამომდინარეობს.

ხალხური ნაწარმოები უფრო ობიექტურია და დინჯი, რადგან ის საზოგადოა და შეეხება კოლექტიურ ანუ შემკრებელობითს პიროვნებას; ხოლო ავტორის ნაწარმოები უფრო სუბიექტურია, პირადი სულისკვეთების გამომხატველი და ამიტომ უფრო მღელვარე“, — წერდა ვ.ბარნოვი.²

ვ.ბარნოვი ხაზს უსვამს ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების სისადავეს, შესაბამისად კი მის ბუნებრიობას, მაშინ როდესაც ავტორისეული თხზულება ხელოვნურ, თეორიულად დამუშავებულ კანონებისაგან გამოყვანილ ნაწარმოებად მიაჩნია.

მისი აზრით „ხალხური ნაწარმოები სადაა, იგი ვერ ემორჩილება თქმისა და წერის თეორიულად დამუშავებულ კანონებს, რადგან ხალხმა არ იცის ეს კანონები; ავტორი კი თავის შემოქმედების დროს თეორიულ კანონთა ზეგავლენას

¹ ვ.ბარნოვი, ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, 6.

² იქვე, 6.

განიცდის, რადგან მას შეთვისებული აქვს იგი კანონები, მისი აზროვნება განვრთნილია ამ კანონების ზემოქმედებით და ამის გამო ხელოვნურია.

ხალხური ნაწარმოებები უბრალო ენით არის ნათქვამი, ნამდვილი ხალხურით. ამისთანა ნაწარმოებს ეტყობა პროვინციალური თქმის ხასიათი, იგი ადგილობრივი კილოა, სადაც გამოგონილია ან გარდაქმნილი ნაწარმოები; ავტორის ნაწარმოები კი იწერება უკვე ხელოვნური ენით, რადგან მთხზველი განვითარებულია, მას შესწავლილი აქვს სალიტერატურო ენა, რომელიც მაღლა დგას ყველა კილოკავზე ანუ ენის ადგილობრივ მიმოხვრაზე და რომელიც არის შემუშავებული, გამშვენიერებული, განსაზოგადოებული, გადასწვდება ყველა პროვინციალურ მიხვრას ენისას და იპყრობს ყოველ სიმშვენიერესაც ადგილობრივი გამოთქმისა¹.

ყოველივე ამასთან ერთად ვ.ბარნოვი ხალხურ ნაწარმოებს განვითარებისა და დინამიურობაში განიხილავს და წარსულ სინამდვილესთან ერთად ხალხის თანამედროვე ყოფასაც ხედავს. „ხალხური ნაწარმოები მხოლოდ უნიჭი კი არ არის, არამედ თანამედროვეც არის, რადგან ხალხის შემოქმედებითი ნიჭი მოქმედებს ყოველთვის და დაუცხრომლად; იგი მარად ჟამს ჰქმნის ახალ-ახალ სახეებს და ხატავს მათში თავის მსოფლმხედველობას, თუ გულისთქმას“, — წერდა იგი.²

ვ.ბარნოვის მეცნიერული კვლევის ამოსავალია საერთოდ მხატვრული ძლიერება. ჭეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერებისაკენ, როგორც სიყვარულისკენ ლტოლვა, ვ.ბარნოვისათვის ყოფიერების უნივერსალური, კოსმიური კანონზომიერების გამოხატულებაა. ეს ლტოლვა არის საგანთა და მოვლენათა არსის, რაობის თვითგამოვლენის გზა დასასრული მიზანი. „ყოველივე არსი თავის დაუცხრომელ მოძრაობაში და დაუსრულებელ ცვლილებაში ისწრაფვის სავსებით განახორციელოს საუკუნო ჭეშმარიტება, სიკეთე და სიმშვენიერე“.³ ამდენად მხატვრული აზროვნების სფერო სიტყვის მეშვეობით მონოდებული ჭეშმარიტების, სიკეთის,

¹ ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 6-7.

² იქვე, 7.

³ თ.ჯაგოდნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 198.

მშვენიერების საუფლოა და მისი ღირებულებაც ამით განიზომება. საერთოდ სიტყვიერების და მათ შორის ხალხური შემოქმედების მნიშვნელობის ასეთი, თავისი ეპოქისაგან აბსოლუტურად განსხვავებული, თვალსაზრისი წამოაყენა ვ.ბარნოვმა და ამ ზოგადი თვალსაზრისის შესაბამისად მოახდინა მან მთელი სიტყვიერების ორ დიდ სფეროდ — პროზად და პოეზიად — გაყოფაც.¹

ვ.ბარნოვმა პოეზია ჭეშმარიტებისა და კეთილის ძიებისა და გამოვლენის უფრო ხელშესახებ ფორმად ჩათვალა, რადგან აზროვნების პროცესის, გონითი ოპერაციების რაობა მიიჩნია პროზის არსებით ნიშნად. პოეზია ამნაირი მსჯელობის შესაბამისად არის „სამფლობელო გულისა“ და სფერო მშვენიერების ძიებისა. თუმცა აბსოლუტური დაპირისპირება პროზისა და პოეზიისა ამ ნიშნების მიხედვით ვ.ბარნოვისათვის უცხოა და მიუღებელი. პროზა არ არის „ცხადყოფა მხოლოდ ჭეშმარიტებისა და სიკეთისა“, ხოლო პოეზია „დასახვა მარტოოდენ სიმშვენიერისა“. მისთვის, როგორც აღინიშნა კიდევაც, „ჭეშმარიტება, კეთილი, მშვენიერება“ განუყრელად არიან ერთმანეთთან შეკავშირებული, იგივე არიან სხვადასხვა სახეები ადამიანის ერთისა და იმავე სულისა. ამისათვის შეუმღვრეველ ჭეშმარიტებას თან ახლავს სიკეთე და მშვენიერება, ნამდვილი კეთილი განუყრელია ჭეშმარიტებისა და მშვენიერებისაგან, ხოლო უებრო მშვენიერება თანაზიარია ჭეშმარიტებისა და კეთილისა. აქ მხოლოდ იმაშია განსხვავება, „ამ იდეათაგანი რომელი საჭიროებს და პირველობს ნაწარმოებში, მშვენიერების ძიება თუ ძიება ჭეშმარიტებისა ან კეთილისა“.² ამ მსჯელობის მიხედვით, პროზისა და პოეზიის განყოფის საფუძველი მხატვრული აზროვნების ფორმებია და არა სასრული მიზანი. მიზანი ერთია — წვდომა აბსოლუტური ჭეშმარიტებისა, სიკეთისა და მშვენიერებისა, რომელნიც პროზაშიც და პოეზიაშიც ურთიერთ შინაარსის მქონეა და ერთდროულობის თვალსაზრისით ნაწილობრივი მეტნაკლებობით ხასიათდებიან.

¹ იქვე, 200.

² ვ.ბარნოვი, ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილი, 9.

მხოლოდ მხატვრული ნაწარმოების საყოველთაო ღირებულებისა და ზოგადი სპეციფიკის განსაზღვრის შემდეგ ინყებს ვ.ბარნოვი მსჯელობას ხალხური სიტყვიერების გენეზისის სპეციფიკაზე.

ხალხური სიტყვიერების ერის ისტორიული ყოფიერების თანდაყოლილ ფენომენად გამოცხადება ვ.ბარნოვისათვის მისი წარმოშობისა და განვითარების ამოსავალ დებულებას წარმოადგენს. ხალხური სიტყვიერების დასაბამი ხალხის ცხოვრების სანყისშია, ხოლო ბოლო — ამ ხალხის ისტორიულ აღსასრულშიც, რადგანაც ხალხური სიტყვიერება ერის ისტორიული ცხოვრების მხატვრული ასახვაა. აღსანიშნავია, რომ ვ.ბარნოვი არ ახდენს ხალხის და ერის ცნებების გაიგივებას. ერი მის მსჯელობაში შინაგანი ნაციონალური ფსიქიკისა და ინტერესთა ერთიანობის პრინციპებით გამორჩეულ სოციალურ მთლიანობას გულისხმობს, რომელიც იმ შინაგანად მოწესრიგებულ საზოგადოებრივ სტრუქტურას ქმნის, რასაც სახელმწიფო ჰქვია. საზოგადოებრივი ყოფის განვითარების ადრეული საფეხურებისათვის ვ.ბარნოვი ხალხის ცნებას მოიმარჯვებს. ამგვარი დეფინიცია საფუძვლად უდევს ხალხური სიტყვიერების განვითარების ვ.ბარნოვისეულ პერიოდიზაციას, რომელიც მისი თანამედროვე მოარული ბურჟუაზიული ფოლკლორისტული თეორიებიდან იღებს სათავეს. მომეტებულად ეს პრინციპი სიახლოვეს მითოლოგიური სკოლის სწავლებასთან ამჟღავნებს.¹

ვ.ბარნოვი ხალხური სიტყვიერების განვითარებაში სამ პერიოდს გამოყოფს: მითიურს, ბუმბერაზულს და ისტორიულს.² ხალხური შემოქმედების წარმოშობის სანყისად მითოლოგიის გამოცხადებით ვ.ბარნოვი რომანტიკოსთა დარად ხალხურ პოეტურ აზროვნებაში რელიგიურ წარმოდგენათა პრიმატს აღიარებს. თუმცა ვ.ბარნოვის მითოლოგიზმი გარკვეულად შორს დგას დასავლეთ ევროპულ მეცნიერთა თვალსაზრისიდან და უფრო თ.ბუსლაევის მოსაზრებას ეყრდნობა. ეს, პირველ ყოვლისა, იმაში მჟღავნდება, რომ ვ.ბარნოვის მსჯელობაში არსად არ ჩანს გრიმებისათვის

¹ თ.ჯაგოდნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 200.

² ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 9-13.

ჩვეული ნაციონალისტური კონცეფცია, ქართველი ხალხის და, აქედან გამომდინარე, მისი ფოლკლორის გამორჩეულობის მტკიცება.

თ.ბუსლაევის თვალსაზრისთან ვ.ბარნოვის სიახლოვე კიდევ ერთი მომენტით მტკიცდება. თ.ბუსლაევი, ევროპელი მითოლოგებისაგან განსახვავებით, ამტკიცებდა, რომ ხალხს განვითარების ადრეულ საფეხურზევე აქვს ჩამოყალიბებული თავისი ეროვნული ფსიქიკის ძირითადი წანამძღვრები, რომელნიც შემდგომ ვითარდებოდა ისტორიული დროის მსვლელობის კვალად. მსგავს თვალსაზრისს ეხვდებით ვ.ბარნოვთანაც. ადამიანის „ცხოვრების მსვლელობის“ უმთავრესი ამბები იმთავითვე არის აღბეჭდილი ხალხის მეხსიერებაში. ბუნებასთან ურთიერთობა ადამიანის სულში აღბეჭდავს თავის კვალს. ადამიანი ამ ურთიერთობის შინაარსს, მიზეზს და მიზანს იკვლევს. „აღბეჭდავს თავის გონებაში ღირშესანიშნავ ცვლილებებს, რომლებიც კი ხდებიან მის გარშემო და გავლენა აქვს მის ყოფაზე“.² ესე იგი გარემოსადმი დამოკიდებულების ხასიათი, სამყაროს შემეცნების თავისებურებანი, რაც ერის მსოფლგანცდის სპეციფიკას ქმნის, უკვე უძველეს დროშივე აღიბეჭდება ცნობიერებაში.

მითოლოგიური სკოლის მიმდევართა კვალობაზე აგებს ვ.ბარნოვი ხალხური სიტყვიერების განვითარების ეტაპებსაც. ხალხური შემოქმედების განვითარების პირველი საფეხურის შინაარსად ვ.ბარნოვს მითის ქმნადობა გამოჰყავს. ე.ი. განვითარების ადრეული ეტაპი ვ.ბარნოვთან მაინც მითოლოგიურია. მითოლოგთა შესაბამისად, ვ.ბარნოვს უპირველესი ადამიანური რწმენა-წარმოდგენები ბუნების საგანთა და მოვლენათა განღვთაებრიობიდან გამოჰყავს. ბუნების წინაშე უსუსური ადამიანი მოვლენათა იდუმალებას ღვთაებრივი სულით აღავსებს და შემდეგ თავადვე ემონება საკუთარი ფანტაზიით შექმნილ ზებუნებრივ არსებებს — ღვთაებებს.

„ადამიანი ამ თავითვე სცდილობს შეიგნოს შეძლებისამებრ ყოველივე, განმარტოს იგი, თავისებურად დაასაბუ-

¹ Ф.Буслаев, Исторические очерки русской народной словесности, т.1, СПб., 1891, 1-88

² ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 9.

თოს. ისწრაფვის თავის სასარგებლოდ მიმართოს ეს ბუნების ძალნი, შეუფარდოს მათ ხასიათს თავისი აზრები, გრძნობები, სურვილები და მოქმედებები. ადამიანმა მაშინაც იცის, საკუთარის შემოქმედების შეგნებით ესმის, რომ ყოველივე მოძრაობა იგულისხმებს მოქმედ პიროვნებას და მის ნებისყოფას. ამის გამო სტიქიურ ძალთა მოქმედების მიზეზებად სახავს ისეთივე პიროვნებებს, რომლებიც, როგორც თითონ, შემკულნი არიან ცნობიერებით, გრძნობით და ნებისყოფით. ეს არსებანი იმდენად აღემატებიან ძლიერებით და სიდიდით მის საკუთარს პიროვნებას, რამდენადაც მძლავრი მოქმედებანი ბუნებისა აღემატებიან მის საკუთარ ძალებს და უნარს მოქმედებისას; იგი ფანტაზიური პიროვნებანი იმდენად თავისებურნი და განსხვავებულნი არიან მის საკუთარ მოქმედებათაგან, რამდენადაც სტიქიური მოვლენანი არიან თავისებურნი და განსხვავებულნი მის საკუთარ მოქმედებათაგან. ზეარსნი არიან ისინი და ძალათა რაოდენობით მეტად მაღლა სდგანან მიწის შვილებთან შედარებით. ამგვარად, პირველყოფილი ხალხი განაპიროვნებს მთელ ბუნებას საზოგადოდ და თვითეულ მის ძალას კერძოდ, წარმოიდგენს მათ საკვირველი სახეების მექონ უძლეველ არსებებად და აღმერთებს მათ, თაყვანსა სცემს მათ, შესწირავს მათ; მოგვითხრობს მათ საოცარი გაჩენის ამბავს, სასწაულებრივი მოქმედების ისტორიას, მათ საკვირველ ურთიერთობას თუ დამოკიდებულებას ერთმანეთთა შორის და კაცთა ნათესავთან¹, — წერდა ვ.ბარნოვი.

ვ.ბარნოვი ქართულ მითოლოგიას წარმართობას უკავშირებს და მის სპეციფიკურ ნიშნად მითოსური მსოფლგანცდის დუალისტურ ბუნებას მიიჩნევს, სადაც სამყაროს კეთილისა და ბოროტის ასპარეზია წარმოდგენილი. კეთილი საწყისის ლოგიკურ გამოვლენად იგი მიიჩნევს ღმერთს — „ნათელს დაუსაბამოს“, რომლის გამოვლენაცაა ციური მნათობნი: მზე, მთვარე, ვარსკვლავები და აგრეთვე ცეცხლი. დროთა დაუსრულებელ ბრუნებაში პირველარსს — ნათელს ჩრდილვით აჰყოლია თან ბოროტი. ამ „ბნელ-

¹ ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 10-11.

ბოროტის“ ნაყოფნია უხორცონი, დევნი და ვეშაპნი, მავნებელნი სულდგმულნი და „ავის მთესველნი“.¹

მეტად საყურადღებოა ვ.ბარნოვის შეხედულებები ქართულ წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებში წარმოდგენილ ღვთაებათა პანთეონის შესახებაც. კერძოდ, „ნათელი დაუ-საბამოს“ უმთავრეს ხატებად — ძველ ღვთაებებად — ვ.ბარნოვი ასახელებს მთვარეს, მანგს, თუთს. მთვარე უმთავრეს ღვთაებად მიაჩნია. ამ ღვთაებას ქრისტიანობამ წმინდა გიორგი შეუნაცვლა. მეორე ღვთაება იყო მზე — „ღვთაება-ქალი“. ვ.ბარნოვისათვის „იგივე მზე ღვთაებაა კვირა — ხმელთა მოურავი თუ განმგებელი, იგივე „ბჟაშხა“, „მიშლადელი“. სხვა ღვთაებათა შორის ასახელებს არმაზს, ზადენს, გაცს, აინანას, დანანას, ითრუჯანს, ანატორს, დალს“.² ვ.ბარნოვი შეძლებისდაგვარად ქართული კერპთაყვანმცემლობის გენეზისის დადგენასაც ცდილობს და აცხადებს, რომ იგი ჩვენში სირიიდან და მცირე აზიიდან შემოვიდა თავისი კულტმსახურებრივი სისტემით. ამდენად, კერპთაყვანისმცემლობა ქართული სინამდვილისათვის უცხო, მოგვიანებით შეთვისებულ მოვლენად მიაჩნია და ქართველთა „ძირითად რჯულს“ ნათელის თაყვანისცემას უპირისპირებს. აქედან გამომდინარე გადაუდებელი კვლევის ობიექტად სახავს იმის დადგენას, თუ როგორ შეერწყა კერპთაყვანისმცემლური თქმულებები თქმულებებს ნათელ ღმერთთა შესახებ. იგი ვარაუდობს ქართული თეოგონიის და კოსმოგონიის არსებობას, რომელიც საგანგებო კვლევადიებად უნდა გამოავლინოს.³

აქ წარმოდგენილი მონაცემები გვიჩვენებენ, რომ ვ.ბარნოვი ფაქტობრივად ქართული წარმართულ ღვთაებათა პანთეონის ერთ-ერთი პირველი მკვლევარია, რომელიც სათანადოდ ფლობს ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, იკვლევს მათ თავის თანამედროვე თეორიული და მეთოდოლოგიური პრინციპების გამოყენებით და მეცნიერული ანალიზის პროცესში არა მარტო ადგენს ამ ურთუ-

¹ ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 14-15.

² იქვე, 15, 16.

³ იქვე, 17.

ლესი ფენომენის ბუნებასა და რაობას, არამედ მოვლენათა განვითარების ისტორიულ ჭრილშიც განიხილავს მათ.

ხალხური სიტყვიერების მეორე ანუ ბუმბერაზული პერიოდის არსებითი ნიშანია ბუნების გაღვთაებრივად გაღვთათვის „შემაძრუნებლობის“ და „საოცრების“ შარავანდედის ჩამოსხნა, ადამიანის გონების ძალით მათი შეზღუდვა და გაადამიანურება, რაც ღვთაებებს „ღმერთ-კაცებად“ აქცევს. მათში სასწაულებრივი კვლევაც ბევრია. მაგრამ ეს სასწაულებრივი ადამიანური ცნობიერების ფარგლებშია განფენილი და კაცებრივის იერს იძენს. ამის გამო მათი მატარებელნი ღმერთ-კაცები ანუ ბუმბერაზთა უფროსი „გუნდია“.¹

ღმერთ-კაცთა განკაცების პროცესი საოცარი სისწრაფით მიმდინარეობს და მათ კაც-ღმერთებად აქცევს. კაც-ღმერთები „ადამიანისაგან ნაშობნი, ადამიანის სისხლ-ხორცის მქონენი“ არიან და ჩვეულებრივ კაცთაგან დიდი ძალით და საარაკო ღვაწლით განირჩევიან. „ეს ბუმბერაზები არიან ერის ნამდვილი გმირები, ხალხიდან გამოსულნი და მათთვის თავდადებულნი, რომელთაც თავიანთი მოღვაწეობით დაუტოვებიათ ხალხის სულში თავიანთი შარავანდედით მოსილი სახე“.² აშკარაა, რომ ვ.ბარნოვის ბუმბერაზული პერიოდი მითოლოგთა მიერ დამკვიდრებული ეპიკური პერიოდის შესაბამისია, რადგანაც ეს ბუმბერაზნი თავიანთი ქმედებით ეპიკურ გმირებს წარმოადგენენ.³ ხალხური სიტყვიერების მესამე — ისტორიულ პერიოდს ვ.ბარნოვი ერის ყოფიერების სახელმწიფოებრივ ფორმას უკავშირებს.

ბარნოვის აზრით „მესამე ხანას ეკუთვნიან თქმულებანი საისტორიო. საისტორიო თქმულებები მაშინა ჩნდებიან, როდესაც ერი უკვე თავს ანებებს განკერძოებულ თემურ ცხოვრებას და შეჰქმნის სახელმწიფოს, რომელიც იპყრობს თავის ფარგალში სხვა და სხვა თემს ერთისა და იმავე ტომისას და შეჰქმნის ერთ მთლიან ერს... შემდეგ უამთა მსვლელობაში ეს თემები უახლოვდებიან ერთმანეთს, შეიგნებენ თავიანთ ერთობას, გაიგებენ ძალას ამ ერთობისას და

¹ ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 12.

² იქვე, 12-13.

³ თ.ჯაგოდნიშვილი, ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან, 207.

შეჰქმნიან ერთ მთლიან სახელმწიფოს. აქედან იწყება ერის ისტორიული ცხოვრება და მისი ისტორია. ამ დროიდან აღიბეჭდება ერის მეხსიერებაში, მის ცხოვრებაში ღირსშესანიშნავი საისტორიო ამბები და ჩაიქარგებიან ისტორიული პიროვნებანი. ხალხი შექმნის მათ შესახებ თქმულებებს, შეამკობს მათ თვისის ამსახველობითი ნიჭის მიერ ნაწარმოები სურათებით და გადასცემს ზეპირსიტყვაობით ერთი თაობიდან შემდეგ თაობას".¹

ამრიგად, ბარნოვის მიხედვით, „ეს არის ხანა, როცა თემობრივი და ტომობრივი მთლიანობა ყალიბდება, ხალხი ერთიანი ინტერესებით შეკავშირდება, ერი ფსიქო-ფიზიკურ სახიერებას გამოიკვეთს და თავისი ფუნქციის შესაბამისად ურთიერთობას ამყარებს სამყაროში დროით და სივრცულ განზომილებაში. ხალხური სიტყვიერების სფეროში ეს უკვე ის პერიოდია, როცა ფოლკლორი ერის დაუნერელები ისტორიის ფუნქციებს კისრულობს და ნიგნიერი მატიანის პარალელურად ასაზრდოებს ეროვნულ ცნობიერებას. ამ დროს უკვე რეალური ისტორიული პიროვნებანი მოექცევიან ყურადღების ცენტრში. მათი პიროვნული ღვანლი აღირიცხება როგორც „ნაწერ ისტორიაში“, ასევე აღიბეჭდება ხალხის ცნობიერებაში და იქცევა საისტორიო თქმულებების საკუთრებად.

მეტად საყურადღებოა საისტორიო სიტყვიერების კლასიფიკაციის ვ.ბარნოვისეული ცდაც. იგი საისტორიო სიტყვიერებას ყოფს საერო საისტორიო და სასულიერო-საისტორიო თქმულებად. თუმცა ასეთი დაყოფა არ ნიშნავს იმას, რომ ვ.ბარნოვი მითოლოგიური სკოლის წარმომადგენლების მსგავსად, ერთმანეთს უპირისპირებდეს წარმართობას და ქრისტიანობას. პირიქით, ვ.ბარნოვი მჭიდროდ უკავშირებს მათ ერთმანეთს და აცხადებს, რომ საისტორიო სიტყვიერებაში ქრისტიანული თქმულებანი ხშირად უკავშირდება წარმართულ თხრობებს და „მითიურ სახეებს“. ამ მსჯელობით ვ.ბარნოვი კვლავ ბუსლაევს უახლოვდება, რომელმაც რუსულ სინამდვილეში პირველმა უარყო სლავიანოფილების

¹ ვ.ბარნოვი, ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, 13.

თვალსაზრისი ეპოსის ისტორიის საწყისად წარმართობისა და ქრისტიანობის ბრძოლის აღიარების შესახებ.¹

ვ.ბარნოვის კლასიფიკაცია მწყობრი სისტემის სახითაა წარმოდგენილი და არაა მოკლებული მეცნიერულ არგუმენტაციას. იგი თავის მსჯელობას კონკრეტული მაგალითებით ამყარებს. საისტორიო სიტყვიერების ნიმუშებად იგი ასახელებს საერო თქმულებებს: ალექსანდრე მაკედონელის, არმაზის, ვახტანგ გორგასლის, ბაგრატიონთა გამეფების, დავით აღმაშენებლის, თამარ მეფის, შოთა რუსთაველის, „ხორასნის ყეინის დემურის“ საქართველოში შემოსევის, დიდი მოურავის გიორგი სააკაძის, ნუგზარ ერისთავის, მეფე ერეკლეს შესახებ. სასულიერო თქმულებებში გამოყოფს ძველი და ახალი აღთქმისეულს. ძველი აღთქმიდან ასახელებს: ქვეყნიერების შექმნის, ადამ და ევას, კაენისა და აბელის, ენოქის, სეითის, ნოეს, აბრამის, იოზის, სოლომონ ბრძენის, ელია წინასწარმეტყველის თქმულებებს, ახალი აღთქმიდან — მაცხოვრის განხორციელების, ქრისტე ღმერთისა და სოლომონ ბრძენის, ღვთისმშობლის, წმინდა გიორგის შესახებ გავრცელებულ თქმულებებს.²

საისტორიო სიტყვიერების ამგვარი კლასიფიკაცია უკვე თავისთავად გულისხმობს ხალხური სიტყვიერების ცალკეული პრობლემის ერის ისტორიულ წარსულთან მიმართებაში კვლევის აუცილებლობას. სწორედ ეს გარემოება აახლოებს ვ.ბარნოვს რუსულ ისტორიულ ფოლკლორისტულ სკოლასთან. ვ.ბარნოვი ცდილობს ხალხური სიტყვიერების კვლევა მყარ ფაქტოლოგიურ საფუძველზე დააყენოს. ასეთ საფუძველს კი მას სწორედ ამ სკოლის მეთოდოლოგიური დებულებები უქმნის.³

ასეთია ვ.ბარნოვის მხატვრული და მეცნიერულ პუბლიცისტური შემოქმედების არსებითი თავისებურებანი. XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე, მაშინ, როდესაც საბოლოოდ არ იყო განსაზღვრული და გამიჯნული ახლადფეხადგმული ეთნოგრაფიული მეცნიერების საგნობრივი სფერო და იგი სხვა დამხმარე მეცნიერებებთან, პირველ რიგში კი ფოლკლო-

¹ ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 62-63; თ.ჯაგოდნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 210-211.

² ვ.ბარნოვი, დასახ. ნაშრომი, 64-66; 67-72 და შმდ.

³ თ.ჯაგოდნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 211.

რისტიკასთან ერთად ვითარდებოდა, ვ.ბარნოვის თეორიულ და მეთოდოლოგიურ შეხედულებებს ქართული ზეპირსიტყვიერების მიმართ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა საკუთრივ ეთნოგრაფიულ მეცნიერების თეორიულ დებულებათა შემდგომი დახვეწისა და სრულყოფის საქმეში. იმდენად, რამდენადაც აქ წარმოდგენილი მასალები სრულ წარმოდგენას გვაძლევს ბარნოვის შემოქმედების თეორიულ და პრაქტიკულ მხარეებზე, ჩვენ არ შევძლებით მწერლის მხატვრულ ნაწარმოებებში წარმოდგენილ ეთნოგრაფიულ სიუჟეტებს. ვ.ბარნოვის ისეთ ნაწარმოებებში, როგორებიცაა: „სულთა კავშირი“, „ტყბილი დუდუკი“, „ყვავილები“, „ფერია“, „ტრფობა ნამებული“, „მიმქრალი შარავანდედი“, „განგების რკალში“, „საფლავის ქვაზე“ და სხვ. ხალხური ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის ნიმუშები ზემოთ განხილულ თეორიულ და მეთოდოლოგიურ ჭრილშია გაანალიზებული.¹ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მწერლის დამსახურება ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის, წარმართული ხანის პანთეონისა და ხალხური ზნე-ჩვეულებების, ხალხური აზროვნების მითოსური შრეებისა და ზოგადად მითოლოგიური გადმოცემების გენეზისისა და განვითარების, მათი სისტემატიზაციისა და კლასიფიკაციის განხრით, რასაც არ შეიძლება დიდი ზეგავლენა არ მოეხდინა ამ პრობლემებით დაინტერესებულ მკვლევარებზე.²

არანაკლები დამსახურება მიუძღვის ვ.ბარნოვს ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის ისეთი საინტერესო და პირველხარისხოვანი პრობლემების დამუშავებაში, როგორებიცაა საზოგადოების ისტორიული განვითარების აღმავალი

¹ ვ.ბარნოვის, მხატვრული შემოქმედების ამ თავისებურებებზე არაერთხელ მიუთითებს პროფ. შ.რადიანი (იხ. მისი, ბარნოვის მსოფლმხედველობა, ლიტერატურული მემკვიდრეობა, წიგნი მეორე, თბ., 1948, 231-238).

² გ.ქიქოძის აზრით ბარნოვს „შეუსწავლია ჩვენი ქართული წარმართობის ზნე-ჩვეულებები, რომელიც საბოლოოდ არასოდეს დაუჩრდილავს და მოუსპია ქრისტიანობას. ბოლოს, როგორც სჩანს, შეუსწავლია წარმართული აზროვნების წარმომადგენელი ფილოსოფოსები: პლატონი, ფოთაგორელები, ნეოპლატონიკოსები. მაგრამ მისი წარმართობა არაა პირველყოფილად უშუალო და გუულბრყვილო, მასში მძლავრი ებრაულ-ქრისტიანული ნაკადის გავლენაცაა სჩანს“ (გ.ქიქოძე), ნარკვევები, თბ., 1941, 102.

სოციალური გაერთიანებანი, კერძოდ ტომი, ხალხი, ერი, სახელმწიფო და სახელმწიფოებრიობა, ეროვნული თვითშეგნება და შემეცნება და ა.შ. ცალკე აღნიშვნის ღირსია ბარნოვისეული ანალიზი ერისა და ეროვნული ფსიქოლოგიის შესახებ, რასაც იგი დიდ ყურადღებას აქცევდა ზემოთ განხილულ ესეებში.

დაბოლოს, ვ.ბარნოვის მხატვრულ-მეცნიერული შემოქმედების მნიშვნელობა ქართული ეთნოგრაფიისათვის განსაკუთრებით ხელშესახებია მწერლის მსოფლმხედველობრივ შეხედულებებში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ იგი კარგად იცნობდა თავისი დროის ფოლკლორისტულ და ეთნოგრაფიულ თეორიებს, მათ შორის რუსული ისტორიული და მითოლოგიური სკოლების შეხედულებებს, რომლებიც თავის მხრივ მოწინავე ევროპული მეცნიერული აზრის ორგანულ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდნენ. თ.ბუსლაევისა და ა.ვესელოვსკის დებულებებთან ერთად ბარნოვი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა და იყენებდა იმ დროის ევროპულ საზოგადოებათმცოდნეობაში ახლად დანერგილ შედარებით-ისტორიულ მეთოდს. იგი ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული სიუჟეტებისა და ისტორიული ფაქტების შეჯერების პროცესში სარგებლობდა ცნობილიდან, ნაკლებად ცნობილისაკენ წიაღსვლისა და შეჯერების მეთოდს, რომლის დროსაც ძირითადად ქართულ ზეპირსიტყვიერ და ეთნოგრაფიულ მასალებს ეყრდნობოდა.

ზემოთ განხილულ ქართველ მწერალთა მოღვაწეობა ეთნოლოგიური მეცნიერებისათვის დღემდე ინარჩუნებს უპირველეს მნიშვნელობას, განსაკუთრებით ეროვნული თვითშეგნების — ეროვნული ცნობიერების შესანარჩუნებლად და გაზრდა-განვითარებისათვის. ჩვენ წინამდებარე ნაშრომში, ბუნებრივია, სრულყოფილად ვერ აისახებოდა დიდ მწერალთა დიდი შემოქმედება, მაგრამ იმედია, მკითხველი შეგვინდობს, მითუმეტეს, რომ ჩვენ წიგნში მოცემული მასალა ძირითადად ჩვენი სადოქტორო დისერტაციის ერთი ნაწილი გახლავთ. ამიტომაც, ჩვენი მუშაობა ამ მხრივ, უფრო მეტად გაიზრდება და უახლოეს დროში, აქ წარმოდგენილი გამოჩენილი ქართველი მწერლების ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის გაცნობის შემდეგ, ჩვენი კვლევის საგანი —

მეოცე საუკუნის თვალსაჩინო ქართველი მწერლების ეთნო-გრაფიული მემკვიდრეობის შესწავლა იქნება...

სწორედ, ამ მხრივ, ამ მიზნით გავეცნობით: მიხეილ ჯავახიშვილის, ნიკო ლორთქიფანიძის, ლეო ქიაჩელის, ნოდარ დუმბაძის, რევაზ ინანიშვილის, ოტია იოსელიანის შემოქმედებას. აგრეთვე, ჩვენი შესაძლებლობის ფარგლებში მოკრძალებით, მხოლოდ მცირე ზომის პროზაულ ნაწარმოებების განხილვის საშუალებით, ფრაგმენტულად გაგაცნობთ კონსტანტინე გამსახურდიას და გიორგი ლეონიძის ეთნო-გრაფიულ მემკვიდრეობას.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. აბაშელი ა., აკაკის შარავანდედი, ნიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
2. აბაშიძე კ., აკაკი წერეთელი (ნაწყვეტი მოგონებიდან) ნიგნში — „მოგონება აკაკიზე“, თბ., 1990
3. აბაშიძე ჰ., მოგონება, ნიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
4. აბაშმაძე ვ., ილია ჭავჭავაძე — სახელმწიფო და სამართლის პრობლემები, თბ., 1987
5. აბზიანიძე გ., აკაკი წერეთელი, ბიოგრაფიული ნარკვევი, თხზულებები, ტ. I, თბ., 1950
6. აკად. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის არქივი, რ. ერისთავის ფონდი 12
7. აფაქიძე ა., ხოშტარია გ., ჩიტაია გ., ქართული საბჭოთა ისტორიული მეცნიერება დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის 40 წლისთავზე, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. III, თბ., 1958
8. ახვლედიანი გ., XIX საუკუნის ქართველი ისტორიკოსები და ფოლკლორი, თბ., 1990
9. ახვლედიანი გ., ქართული ფოლკლორის პრობლემები ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომებში, თბ., 1996
10. ბარნოვი ვ., ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, ტფილისი, 1919
11. ბარნოვი ვ., თხზულებათა კრებული ათ ტომად, ტ. X, თბ., 1964
12. ბოროზდინი კ., სამეგრელო და სვანეთი, თბ., 1934
13. გაგოიძე ვ., ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობა, თბ., 1962
14. გამეზარდაშვილი დ., ნარკვევები ქართული რეალიზმის ისტორიიდან, II, თბ., 1957
15. გამყრელიძე ბ., ხევსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, თბ., 1989

16. გამყრელიძე ბ., ცენტრალური კავკასიის მთიელთა ალპური მესაქონლეობა, თბ., 1982
17. დადიანი შ., ჩემი წარმოდგენით, წიგნში „მოგონებები აკაკი-ზე“, თბ., 1990
18. ერისთავი რ., რჩეული თხზულებანი, თბ., 1958
19. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
20. ვაჟა-ფშაველა, გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
21. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველების ამოდ-მორწმუნეობანი, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
22. ვაჟა-ფშაველა, ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
23. ვაჟა-ფშაველა, თამარის ცხვარი ფშავში, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
24. ვაჟა-ფშაველა, ხალარჯობა და რიგები, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
25. ვაჟა-ფშაველა, წერილი რედაქციის მიმართ, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
26. ვაჟა-ფშაველა, „ვეფხის-ტყაოსნის“ შესახებ, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
27. ვაჟა-ფშაველა, გიკვირთ? თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
28. ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
29. ვაჟა-ფშაველა, მცირე პენიშენა, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
30. ვაჟა-ფშაველა, ზოგი რამ ფიქრებიდან თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
31. ვაჟა-ფშაველა, ყოველდღიური ფიქრები, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
32. ვაჟა-ფშაველა, წერილი ხევსურეთიდან, თხზულებები, ტ.X, თბ., 1964
33. ვაჟა-ფშაველა, ერთი კვირა ხევსურეთში, თხზულებები, ტ.X, თბ., 1964

34. ვაჟა-ფშაველა, შენიშვნები კოვალევსკის ნიგნზე, თხზულებები, ტ.X, თბ., 1964
35. ვაჟა-ფშაველა, ალუდა ქეთელაური, თხზულებები, ტ.III, თბ., 1964
36. ვაჟა-ფშაველა, სტუმარ-მასპინძელი, თხზულებები, ტ.III, თბ., 1964
37. ვაჟა-ფშაველა ხეცსურები, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
38. ვაჟა-ფშაველა, ხმა მთიდან, თხზულებები, ტ.X, თბ., 1964
39. ვაჟა-ფშაველა, გოგოთურ და აფშინა, თხზულებები, ტ.III, თბ., 1964
40. ვაჟა-ფშაველა, ძველი და ახალი ფშაველების პოეზია, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
41. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალური ფშაური პოეზიის გამოსატყულებით, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
42. ვაჟა-ფშაველა, ცოტა რამ გლეხთა ყოფა-ცხოვრებაზე ფშავეში, თხზულებები, ტ.IX, თბ., 1964
43. ვაშაყმაძე შ., რაფიელ ერისთავი, ცხოვრება, მოღვაწეობა, შემოქმედება, თბ., 1962
44. ვაშაყმაძე შ., რაფიელ ერისთავი, თბ., 1974
45. ვაჩნაძე ნ., სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1975
46. ზანდუკელი მ., ახალი ქართული ლიტერატურა, ტ.II, თბ., 1964
47. ზარდალიშვილი გ., გამოჩენილი ქართველი მოგზაურები, თბ., 1958
48. ზაუტაშვილი ი., მოგონება აკაკის შესახებ, ნიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
49. თაყაიშვილი ე., მოგონება აკაკი წერეთელზე, ნიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
50. თელავის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდი 2530:20

51. თომაშვილი დ., აკაკის შესახებ, წიგნში „მოგონებები აკაკი-ზე“, თბ., 1990
52. ითონიშვილი ვ., რაფიელ ერისთავი როგორც ეთნოგრაფი, ჟურნ. „ცისკარი“, 11, 1974
53. ითონიშვილი ვ., რაფიელ ერისთავის ნაწარმოებების ეთნოგრაფიული წყაროები, ჟურნ. „მნათობი“, 10, 1974
54. ითონიშვილი ვ., მთიელთა ყოფის მკვლევარი, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 4, 1974
55. ითონიშვილი ვ., ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1989
56. ითონიშვილი ვ., ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, თბ., 1963
57. ითონიშვილი ვ., ალექსანდრე ყაზბეგის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1989
58. ითონიშვილი ვ., მოხევეების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970
59. ითონიშვილი ვ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960
60. ითონიშვილი ვ., ვაჟას ეთნოგრაფიული მოღვაწეობიდან, ჟურნ. „ცისკარი“, 7, 1961
61. იოსელიანი ა., ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1951
62. კეკელია მ., ილია ჭავჭავაძე და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, წიგნში — „ქართული ჩვეულებითი სამართალი“, თბ., 1958
63. კენკებაშვილი თ., ალექსანდრე ყაზბეგის საისტორიო შეხედულებანი, თბ., 1999
64. კიკნაძე გ. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თბ., 1957
65. კლდიაშვილი დ., ქართული ლიტერატურის მუზეუმის ფონდი, 14747
66. კლდიაშვილი დ., ჩემი ცხოვრების გზაზე, თხზულებანი, ტ. II, მემუარები, პიესები, თბ., 1995

67. კლდიაშვილი ს., ორფეოსი, ნიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
68. ლაისტი ა., აკაკი ნერეთელი, „საქართველოს გული“, თბ., 1963
69. ლაისტი ა., საქართველოს გული, თბ., 1963
70. ლალიძე მ., შეხვედრები დიდ პოეტთან, ნიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
71. ლომაშვილი ფ., ვაჟა-ფშაველას საისტორიო და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები, თბ., 1986
72. მაჭარაშვილი ა., მოგონებიდან, ნიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
73. მახარაძე ა., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1957
74. მგალობლიშვილი ს., აკაკი, ნიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
75. მეტრეველი რ., ისტორიზმი ქართველი მწერლების შემოქმედებაში, თბ., 1999
76. მეუნარგია ი., ალექსანდრე ყაზბეგი, ქართველი მწერლები, თბ., 1957
77. ნატროშვილი გ., დავით კლდიაშვილის შემოქმედება, თბ., 1955
78. ნატროშვილი გ., ალექსანდრე ყაზბეგი, წინასიტყვაობა ნიგნზე ალ.ყაზბეგი, თხზულებანი ორ ტომად, ტ.I, თბ., 1968
79. ნიკოლაიშვილი ა., ქართული ლიტერატურა, ქუთაისი, 1999
80. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967
81. ჟორდანია გ., კავკასიის მუზეუმის დაარსება, თბ., 1951
82. რადიანი შ., ალექსანდრე ყაზბეგი, ახალი ქართული ლიტერატურა, თბ., 1954
83. რობაქიძე ალ., წინასიტყვაობა გ.ნიჟარაძის ნიგნზე „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები“, ტ.I, თბ., 1962; იქვე, ბოლოსიტყვაობა, ტ.II, თბ., 1964

84. რობაქიძე ალ., ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფია, კრებ. „ისტორიული მეცნიერების განვითარება საბჭოთა საქართველოში“, თბ., 1986
85. რობაქიძე გ., აკაკი, „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
86. რუხაძე ვ., მოგონება აკაკიზე, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
87. სადუნიშვილი ა., მოგონებები აკაკიზე, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
88. სხვიტორელი გლეხების, სპირიდონ ზაბახიძის და საჩინო კირვალაძის მოგონებებიდან, წიგნში — „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
89. საერო დღესასწაული რაფიელ ერისთავის იუბილეს გამო, კრებული ტფილისი, 1899
90. სურგულაძე ივ., საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიისათვის, თბ., 1952
91. ფორაქიშვილი ზ., აკაკი ქართული ლექსიკონის შესახებ, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
92. ქართული მწერლობა, ტ.11, 1987
93. ქიქოძე გ., დავით კლდიაშვილი, ეტიუდები და პორტრეტები, თბ., 1938
94. ყაზბეგი ალ., ხევისბერი გოჩა, ქართული მწერლობა, ტ.16, თბ., 1998
95. ყაზბეგი ალ., ნამწყემსარის მოგონებანი, რჩეული თხზულებანი, ტ.2, თბ., 1947
96. ყაზბეგი ალ., კერძო მიმოწერა, თხზულებანი, ტ.5, თბ., 1950
97. ყაზბეგი ალ., ავტობიოგრაფიული ცნობები, თხზულებანი, ტ.5, თბ., 1950
98. ყაზბეგი ალ., გადაკარგული მხარე, თხზულებანი, ტ.5, თბ., 1950
99. ყაზბეგი ალ., მოხევეები და იმათი ცხოვრება, თხზულებები, ტ.5, თბ., 1950
100. ყაზბეგი ალ., ციცია, თხზულებანი, ტ.2, თბ., 1993

101. ყაზბეგი ალ., მამის მკვლეელი, რჩეული, თბ., 1974
102. ყაზბეგი ალ., ელბერდ, თხზულებანი ოთხ ტომად, ტ.I, თბ., 1958
103. ყაზბეგი ალ., ელისო, რჩეული, თბ., 1974
104. ყიფშიძე გ., ილია ჭავჭავაძე, წიგნში „ილია“, თბ., 1987
105. ყუბანეიშვილი ს., ცხოვრება ვაჟა-ფშაველასი, თბ., 1961
106. შამილაძე ვ., ლიტერატურული ტრადიციები კავკასიის ხალხთა ერთიანი წარმომავლობის შესახებ, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIV, თბ., 2001
107. ჩიტაია გ., წინასიტყვაობა ნ.ხიზანიშვილის წიგნზე „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, თბ., 1940
108. ჩიტაია გ., ქართული ეთნოლოგია (ლიტერატურული მიმოხილვა). „მიმომხილველი“, თბ., 1926
109. ჩიტაია გ., ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფია (1930-1968), შრომები, ტ.III, თბ., 2002
110. ჩიტაია გ., ეთნოგრაფიული მეცნიერების შესავალი, „სვეტები“, თბ., 1954
111. ჩიქოვანი მ., აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1958
112. ჩიქოვანი მ., ილია ჭავჭავაძე და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1989
113. სოფ.ჩიხაში მცხოვრები ზაქარია იაკობაშვილის მოგონებებიდან, წიგნში „მოგონებები აკაკიზე“, თბ., 1990
114. წერეთელი ა., სათეატრო შენიშვნები, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1958
115. წერეთელი ა., მცირე რამ შენიშვნები, თხზულებები, ტ.XI, თბ., 1960
116. წერეთელი ა., ქვა-გუნდის ამბავი (წერილი რედაქტორთან), თხზულებები, ტ.XI, თბ., 1960
117. წერეთელი ა., შავი ქვის ამბავი, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1961

118. ნერეთელი ა., ზეპირსიტყვიერობის გამო, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1961
119. ნერეთელი ა., აკაკის ანდერძი 1912 წლის 7 ნოემბერს, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1961
120. ნერეთელი ა., სახალხო ლექსებისა და ამბების შემკრებლებს, თხზულებები, ტ.XII, თბ., 1960
121. ნერეთელი ა., როგორ უნდა შევეკრიბოთ ზეპირგადმოცემები, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1960
122. ნერეთელი ა., ჩემი თავგადასავალი, თხზულებები, ტ.VII, თბ., 1958
123. ნერეთელი ა., ნადული, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1960
124. ნერეთელი ა., შენიშვნები, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1960
125. ნერეთელი ა., სამგზავრო წერილებიდან, თხზულებები, ტ.XII, თბ., 1960
126. ნერეთელი ა., სიტყვა წარმოთქმული წინანდალში გლეხობის წინაშე, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1960
127. ნერეთელი ა., რამდენიმე სიტყვა ქართული გალობის აღდგენის გამო, თხზულებები, ტ.XII, თბ., 1960
128. ნერეთელი ა., რაჭა-ლეჩხუმი, თხზულებები, ტ.V, თბ., 1956
129. ნერეთელი ა., ოცდაორი თებერვალი, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1960
130. ნერეთელი ა., პასუხი გომართელს, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1960
131. ნერეთელი ა., გამზრდელი, თხზულებები, ტ.V, თბ., 1956
132. ნერეთელი ა., გიორგი შარვაშიძეს, თხზულებები, ტ.II, თბ., 1954
133. ნერეთელი ა., სხვიტორი, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1960
134. ნერეთელი ა., ცხელ-ცხელი ამბები, თხზულებები, ტ.XI, თბ., 1960
135. ნერეთელი ა., სიტყვა იმერლებზე, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1960

136. წერეთელი ა., ჭრელი ფიქრები, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1960
137. წერეთელი ა., შურდული, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1960
138. წერეთელი ა., „მეც ნავხდი შენც ნაგახდინე, ქრისტე აღსდგა გიხაროდეს!“, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1960
139. წერეთელი ა., რაჭის ერისთავი როსტომ, თხზულებები, ტ.VIII, თბ., 1958
140. წერეთელი ა., საანბანო ჭეშმარიტება, თხზულებები, ტ.XIV, თბ., 1960
141. წერეთელი ა., კახეთში მოგზაურობა, თხზულებები, ტ.XIII, თბ., 1960
142. წესდება საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებისა, ტფილისი 1907
143. ჭავჭავაძე ი., ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ, რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად, ტ.IV, თბ., 1987
144. ჭავჭავაძე ი., მეცხრამეტე საუკუნე, თხზულებანი ტ.V, თბ., 1955
145. ჭავჭავაძე ი., დავით აღმაშენებელი, თხზულებები, ტ.IV, თბ., 1955
146. ჭავჭავაძე ი., აი ისტორია, თხზულებები, ტ.IV, თბ., 1955
147. ჭავჭავაძე ი., ძველი საქართველოს ეკონომიკური წყობის შესახებ, თხზულებები, ტ.IV, თბ., 1955
148. ჭავჭავაძე ი., შინაური მიმოხილვა, თხზულებები, ტ.V, თბ., 1955
149. ჭავჭავაძე ი., საისტორიო მუზეუმის დაარსების გამო, თხზულებები, ტ.IV, თბ., 1955
150. ჭავჭავაძე ი., ორიოდ სიტყვა „შეშლილი“-ს თარგმანზედ, თხზულებები, ტ.III, თბ., 1953
151. ჭავჭავაძე ი., ხიზნების საქმის თაობაზედ, თხზულებები, ტ.VI, თბ., 1956
152. ჭავჭავაძე ი., მგზავრის წერილები, თხზულებები, ტ.II, თბ., 1950

153. ჭავჭავაძე ი., ულელტეხილი, თხზულებები, ტ. II, თბ., 1950
154. ჭავჭავაძე ი., გლახის ნაამბობი, თხზულებები, ტ. II, თბ., 1950
155. ჭავჭავაძე ი., კავკასიის სასოფლო მეურნეობის საზოგადოების შესახებ, თხზულებები, ტ. VII, თბ., 1956
156. ჭავჭავაძე ი., გუთნის დედა, თხზულებები, ტ. I, თბ., 1951
157. ჭავჭავაძე ი., რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან, თხზულებები, ტ. I, თბ., 1951
158. ჭავჭავაძე ი., ოთარანთ ქერივი, თხზულებები, ტ. II, თბ., 1950
159. ჭავჭავაძე ი., კაცია-ადამიანი?!, თხზულებები, ტ. II, თბ., 1950
160. ჭავჭავაძე ი., ღვინის ქართულად დაყენება, თხზულებები, ტ. VII, თბ., 1956
161. ჭავჭავაძე ი., ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი, თხზულებები, ტ. II, თბ., 1950
162. ჭავჭავაძე ი., ერი და ისტორია, თხზულებები, თბ., 1984
163. ჭავჭავაძე ი., კერძო და სათემო მინათმფლობელობა, თხზულებები, ტ. VI, თბ., 1956
164. ჭელიძე გ., ვასილ ბარნოვი ფოლკლორის სპეციფიკის შესახებ, კრებ., „ფოლკლორი და ლიტერატურა“, თბ., 1980
165. ხახანაშვილი ა., ქართული სიტყვიერების ისტორია, 1-2, ტფ., 1904-13
166. ხიზანაშვილი ნ., ფშავ-ხევსურეთი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940
167. ხიზანაშვილი ნ., ჩვენი გლეხკაცობა და ახალი სამართალი, გაზ. „იმედი“, 13, 1882
168. ხიზანაშვილი ნ., ეთნოგრაფიული წერილები. ფშავ-ხევსურეთი, გაზ. „დროება“, 231-241, 1884
169. ხიზანაშვილი ნ., აღდგომა ძველ დროს, გაზ. „ივერია“ 205, 1888
170. ჯაგოდნიშვილი თ., რაფიელ ერისთავი და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1979

171. ჯავახიშვილი თ., ქართული ფოლკლორისტიკის სათავე-
ებთან, თბ., 1986
172. ჯავახიშვილი ივ., შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოს-
ნობის ისტორიისათვის მასალების შეგროვების წესი, მასა-
ლები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოს-
ნობის ისტორიისათვის 5 ტომად, ტ. I, თბ., 1976
173. ჯავახიშვილი ივ., მასალები ქართველი ერის მატერიალური
კულტურის ისტორიისათვის, III, ტანისამოსი, ქსოვილები და
ხელსაქმე, თბ., 1965
174. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიური ისტორია,
წიგნი I-II, ტფილისი, 1930-1935
175. ჯავახიშვილი ივ., მასალები საქართველოს ეკონომიური
ისტორიისათვის, ნაკვეთი I და V, მეღვინეობა და მეხილეობა
საქართველოსი, თბ., 1964
176. ჯავახიშვილი ივ., ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა,
თბ., 1945
177. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1979
178. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, I, ტფი-
ლისი, 1928
179. Аракчиев Д., Кн. И.Г.Чавчавадзе и его стихотворения о гру-
зинской народной песне, ЭО, № 1-2, 1908
180. Берже А.П., Отрывок из путешествия по Мингрелии, «кавказ»,
25, 1868
181. Берже А.П., Этнографическое обозрение Кавказа, Труды 3-го
Международного съезда ориенталистов в С.Петербурге, I, СПб.,
1879-1880
182. Бороздин К.А., Крепостное состояние в Мингрелии, ЗКОИРГО,
VIII, 1873
183. Бороздин К.А., Закавказские воспоминания. Мингрелия и
Сванетия с 1854 по 1861 год, СПб., 1885
184. Буслаев Ф., Исторические очерки русской народной словесности,
т. I, СПб., 1891

185. Миллер В.Ф., О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе, ЭО, 1-2, 1911
186. Миллер Г.Ф., История Сибири, т I, М-Л., 1937
187. Миллер В.Ф., Гипотеза о родстве этрусского языка с кавказскими, КВ, 11, 1900
188. Миллер В.Ф., Память бытописателя Грузии князя Ильи Григорьевича Чавчавадзе, «Этнографическое обозрение» (ЭОЭ, М., 1908, №1-2
189. Радде Г., Заметки о Хевсурии, ЗКОИРГО, 14, 1, 1887
190. Радде Г., Хевсурия и Хевсуры, Тифлис, 1881
191. Робакидзе А.И., Пути развития Грузинской Советской этнографии, Тб., 1983
192. Хаханов А., князь И.Г.Чавчавадзе как этнограф, ЭО, №1-2, 1908
193. Цулая Г.В., Грузиноведческие интересы В.Ф.Миллера, журн. «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», т.III, 1978
194. Чернышевский Н.Г., Полное собрание сочинений, т.II, Петроград, 1918
195. Чернышевский Н.Г., Полное собрание сочинений, т.2, М-Л., 1949
196. Эристов Р., Этнографические очерки о Сванетии, Новое обозрение, 1896, №4426, 4442, 1897, №555
197. Эристов Р., Свадьба у грузин, Кавказ, №14, 1847
198. Эристов Р., Путевые записки по Мингрелии, журн. «Кавказская старина», №1-3, Тифлис, 1972-1973
199. Эристов Р., Письма из Осетии, Кавказ, 85, 1857
200. Эристов Р., Письма из Имеретии, Кавказ, 52-58, 1857
201. Эристов Р., Признаки весны. Царство кукушек. Происхождение сов, Кавказ, 18, 1848
202. Эристов Р., Маскарад грузинской черни, Кавказ, 16, 1849

203. Эристов Р., Очерк Имеретии в сельскохозяйственном отношении, ЗКОСХ, 2-3, Тифлис, 1875
204. Эристов Р., О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЗКОИРГО, III, Тифлис, 1855
205. Эристов Р., О крестьянском сословии в Мингрелии. О привилегированных сословиях в Мингрелии, журн. Кавказская старина, №4, №6, 1872-1873
206. Эристов Р., Извлечение из этнографических очерков Урбнели о хевсурах, ЗКОРГО, XIV, 1890
207. Эристов Р., Лазаре, Кавказ, 10, 1847
208. Эристов Р., Заметки о Сванетии, ЗКОРГО, XIX, Тифлис, 1897
209. Эристов Р., Виноградство и виноделие в Кахетии, журн. «Отчет Кавказского отдела сельского хозяйства», 9, 1878