

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ISSN 1987-7374

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული

XXIV

ედვნება „კავკასიის ეთნოლოგიური
კრებულის“ გამოცემის მე-60 წლისთავს



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი 2024

Papers of Caucassian Ethnology, XXIV, Tbilisi, 2024
Кавказский этнологический сборник, XXIV,
Тбилиси, 2024

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის“ XXIV გამოშვება ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების ორგანოა. კრებულში დაბეჭდილი ნაშრომები ეხება კავკასიისა და საქართველოს ეთნოლოგიისა და ისტორიის აქტუალურ პრობლემებს.

რედაქტორი
როლანდ თოფჩიშვილი

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, 2024

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2024

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიბაოვსკაიას №4, ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

რედაქტორისაგან

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული“ პირველად 1964 წელს, 60 წლის წინ გამოიცა. საბჭოთა პერიოდში ის რამდენიმე წელიწადში ერთხელ, ხოლო 2007 წლიდან კი თითქმის ყოველწლიურად გამოდის. „კავკასიის ეთნოლოგიურ კრებულს“ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის (შემდგომ – ისტორიისა და ეთნოლოგიის) ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის (შემდგომ – ეთნოლოგიის) განყოფილება გამოსცემდა. ეს ტრადიცია დღესაც გრძელდება. აღნიშნული განყოფილების მესაძირკვლეები იყვნენ პროფესორები რუსუდან ხარაძე (1909-1965) და ალექსი რობაქიძე (1907-1990). განყოფილების შექმნის მიზანი კეთილშობილური იყო: კავკასიის ხალხების დაახლოება. ამდენად, მსოფლიოს ამ უმნიშვნელოვანეს რეგიონში მცხოვრები მრავალრიცხოვანი ხალხების ეთნიკური კულტურის შესწავლა ქართველი ხალხის ინტერესებში შედიოდა. განყოფილებას გარდაცვალებამდე ბატონი ალექსი რობაქიძე ხელმძღვანელობდა.

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის“ რედაქტორები, ბუნებრივია, აღნიშნული განყოფილების გამგეები იყვნენ: ალექსი რობაქიძე, ვახტანგ ჩიქოვანი, ნანული ჯავახაძე, ლიანა მელიქიშვილი. კრებულში იბეჭდებოდა ნაშრომები ისეთი მკვლევარებისა როგორებიც იყვნენ და არიან: რუსუდან ხარაძე, ალექსი რობაქიძე, თეიმურაზ ჩიქოვანი, ვალერიან ითონიშვილი, მედეა ქანთარია, ბახვა გამყრელიძე, გურამ გეგეჭკორი, ანზორ ქალდანი, ნანული ჯავახაძე, გულდამ ჩიქოვანი, ლიანა მელიქიშვილი, სალომე ბახია, ლამარა ფაშაევა, ლეილა მარგოშვილი და სხვანი. 2006 წლიდან, მეცნიერების რეორგანიზაციისას სამართლიანად მიიჩნეის, რომ კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილებას არსებობა უნდა გაეგრძელებინა. ამ დროიდან, როგორც აღინიშნა, თითქმის ყოველწლიურად გამოიცემა „კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული“, რომელიც აგრძელებს ტრადიციებს. კრებულში არა მხოლოდ განყოფილების თანამშრომელთა ნაშრო-

მები იბეჭდება, არამედ სხვა ავტორებისა, რომლებიც კავკასიის ეთნოლოგიისა და ისტორიის შესახებ გამოკვლევებს წერენ.

კრებულში გამოქვეყნებული ნაშრომები ეხებოდა საქართველოსა და კავკასიის უმნიშვნელოვანეს პრობლემებს, განსაკუთრებით, ქართველი და სხვა კავკასიელი ხალხების ურთიერთობებს და ა.შ. თავდაპირველად, 1990-იან წლებამდე კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილების თანამშრომლები ექსპედიციებს ძირითადად ჩრდილოეთ კავკასიის სხვადასხვა რეგიონებში აწყობდნენ. იქ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალები კი საფუძვლად ედებოდა გამოკვლევებს, რომლებიც, არცთუ იშვიათად, რუსულ ენაზე იბეჭდებოდა, რათა ისინი ხელმისაწვდომი ყოფილიყო ჩვენი მეზობლებისათვისაც. ამ ურთიერთობების შესწავლა დღესაც აქტუალურია, რადგან საბჭოთა იმპერიის დანგრევის შემდეგ თავი იჩინა მთელმა რიგმა ნეგატიურმა მოვლენებმა. რუსეთის ხელისუფლების აქტიური ქმედებით საქართველოში მოხდა ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური დაპირისპირება; ყარაბაღის გამო გაჩაღდა ომი სომხეთსა და აზერბაიჯანს შორის. ყველაზე გულსატკენი კი ის იყო, რომ მთელი რიგი ჩრდილოეთ კავკასიელი ეთნიკურ ერთობები აქტიურად ჩაერთვნენ საქართველოში განვითარებულ მოვლენებში. ამ შემთხვევაშიც, რა თქმა უნდა, პროცესები რუსეთის იმპერიული ძალების მიერ იმართებოდა.

უპრიანი იყო ქართველებთან დაპირისპირებულ ხალხებში ეთნოლოგებს ეთნოგრაფიული მასალები უშუალოდ ადგილზე მოეპოვებინათ. მაგრამ პოლიტიკური ვითარება არც აფხაზებთან და არც ოსებთან ასეთი კვლევის საშუალებას არ იძლევა, რომ არაფერი ვთქვათ ჩრდილოეთ კავკასიაში მუშაობაზე. ის კი არა და, ქართველ მეცნიერებს ისტორიული აღმოსავლეთ კახეთის (დღევანდელი საინგილოს) ტერიტორიაზე – მეგობრულ აზერბაიჯანში შესვლისა და მუშაობის საშუალებაც კი არა აქვთ. ბუნებრივია, აღნიშნული უარყოფითად მოქმედებს ქართველი და კავკასიელი ხალხების ურთიერთობის მეცნიერულ შესწავლაზე. მიუხედავად ამისა, ივანე ჯავახიშვილის სახელო-

ბის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომლებს არ შეუწყვეტიათ სხვა კავკასიელი და ქართველი ხალხების ეთნიკური ურთიერთობების, კავკასიელთა და ქართველთა ეთნიკური კულტურის კვლევა, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი ქვეყნის მომავალი განვითარებისათვის. ყოველწლიურად გამოიცემა „კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული“, დაიწერა და გამოქვეყნდა რამდენიმე მონოგრაფია. ასე რომ, 1960-იანი წლების დასაწყისში დაწყებული სამეცნიერო საქმიანობა აქტიურად გრძელდება და დღემდე არაერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა განხორციელდა. შორს წაგვიყვანს ყოფილი და ახლანდელი თანამშრომლების სამეცნიერო პროდუქციის ჩამოთვლა. ამ სფეროში შესრულებული ბიბლიოგრაფიის გამოქვეყნება მომავალ წელს იგეგმება.

კარგია, რომ ბოლო წლებში უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობა ახერხებს საქართველოს სასაზღვრო რეგიონებში წელიწადში ერთხელ ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დაფინანსებას, მაგრამ 7-8 დღიანი ექსპედიცია მხოლოდ სამეცნიერო დაზვერვის საშუალებას იძლევა. საერთოდ, თანამედროვე პერიოდში კვლევითი ინსტიტუტების მცირე ბიუჯეტი მნიშვნელოვნად აფერხებს მეცნიერების წინსვლას (მხედვეობაში მაქვს არა მხოლოდ საველე სამუშაოების დაფინანსება, არამედ ხელფასიც, რაც ახალგაზრდებს მეცნიერების მიმართ ინტერესს უსპობს). გარკვეული იმედები მეცნიერების რეფორმებთან იყო დაკავშირებული, მაგრამ მეცნიერებისათვის (და, ბუნებრივია, ეთნოლოგიისათვის) ვერავინ მოიცალა. შეიძლება ითქვას, რომ მიზეზური ხელფასის მქონე მეცნიერების მუშაობას ძირითადად ენთუზიაზმი ასაზრდოებს. ეთნოლოგიურ კვლევებს კი პირველ რიგში სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა აქვს. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ქვეყნის მომავლისათვის გადამწყვეტია საქართველოში მცხოვრებ ეთნოსთა, ქართველთა და სხვა კავკასიელ ხალხთა ურთიერთობების კვლევა, ხელისუფლებისათვის მეცნიერულად არგუმენტირებული რეკომენდაციების მიცემა.

წინამდებარე კრებულში წარმოდგენილია არა მხოლოდ კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომელთა (სალომე ბახია-ოქრუაშვილი, როლანდ თოფჩიშვილი, ირმა კვაშილავა, ნათია ჯალაბაძე, ლავრენტი ჯანიაშვილი) გამოკვლევები, არამედ სხვა ქართველი მკვლევრებისაც (დავით მერკვილაძე, ერეკლე ხუციშვილი, ნიკოლოზ ოთინაშვილი, დავით შავიანიძე). იხილავთ ან გარდაცვლილი ეთნოლოგის ლერი ლევიძის ნაშრომსაც, რომელიც მონადიერეობის ტრადიციებისადმი მიძღვნილი. ეს ნაშრომი მისი მონოგრაფიის ნაწილია, რომელიც ჩვენს კოლეგას გამოუქვეყნებელი დარჩა. მკითხველი იხილავს აგრეთვე კანადელი ავტორის Andrew Andersen-ის საყურადღებო გამოკვლევას 1918-1921 წლების აფხაზეთის კონფლიქტის შესახებ, რომელიც ინგლისურ ენაზე იყო წარმოდგენილი საქართველოს საპატრიარქოში აფხაზეთისადმი მიძღვნილ წლეულს გამართულ კონფერენციაზე. საჭიროდ ჩავთვალეთ ნაშრომი – **Конфликт в Абхазии (1918-1921): этнический или политический?** – რუსულ ენაზე გამოგვექვეყნებინა, – რუსულენოვანი მკითხველისათვისაც რომ ყოფილიყო ხელმისაწვდომი, რისთვისაც ბატონ ენდრიუს დიდ მადლობობას ვუხდით. ამავე მიზეზითაა განპირობებული ჩემი ნაშრომის რუსულ ენაზე გამოქვეყნება, რომელიც ქართველ გრიგორიანელებს//მონოფიზიტებს ეხება.

როლანდ თოფჩიშვილი

ფიქრები ეთნოლოგიის მომავალზე

„კავკასიის ეთნოლოგიურ კრებულს“ წამძღვარებულმა სვეტმა „რედაქტორისაგან“, გარკვეული ფიქრები აღძრა ეთნოლოგიის მომავალზე. ითქვა, რომ ხალხების (ეთნოსების) შემსწავლელ მეცნიერებას პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს, რადგან ის ეთნიკურ (ხალხურ) კულტურასთან ერთად, ხალხებს (ეთნოსებს) შორის ურთიერთობასაც იკვლევს; ითქვა, რომ გზა აქვს გადაკეტილი პერსპექტიული ახალგაზრდების მიღებას და დიდ პრობლემას ქმნის დაუფინანსებლობა.

როგორია, მართლაც, ეთნოლოგიის, როგორც ხალხების (ეთნოსების) შემსწავლელი მეცნიერების მომავალი? მოკლედ და ერთი სიყვით რომ ვთქვათ, მისი მომავალი საერთოდ არ ჩანს! სამეცნიერო ინსტიტუტს ახალგაზრდების მიღების საშუალება ფაქტობრივად არა აქვს (არც უნივერსიტეტს!). პირველ რიგში, ამის მიზეზი დაბალზე დაბალი ხელფასია. საბჭოთა პერიოდში ყოველწლიურად ინსტიტუტს ორი-სამი ახალგაზრდის მიღების საშუალება ჰქონდა. თუ გამოჩნდებოდა სათანადო მონაცემების პერსპექტიული ახალგაზრდა, დარგის მესვეურთა შუამდგომლობით, მეცნიერებათა აკადემია სათანადო თანხებს გამოყოფდა ხოლმე. ახლა აღარავითარი პერსპექტივა არ ჩანს! ამას ემატება მეორე პრობლემა – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ეთნოლოგიის მიმართულება ფაქტობრივად აღარაა! ეთნოლოგიას ანთროპოლოგიით (კულტურული და სოციალური ანთროპოლოგიით) ანაცვლებენ, უფრო სწორედ, უკვე ჩაანაცვლეს! არსებობს მხოლოდ ეთნოლოგიის საბაკლავრო პროგრამა. ესეც იმიტომ, რომ ვერ შექმნიან ანთროპოლოგიის საბაკლავრო პროგრამას, რადგან ამის სამეცნიერო რესურსი და სათანადო სახელმძღვანელოები არაა. სახელმძღვანელოების შექმნას კი ცოდნა და სერიოზული სამეცნიერო რესურსი სჭირდება.

ეთნოლოგიის საბაკალავრო პროგრამიდან სწავლების მეორე საფეხური უნდა ყოფილიყო ეთნოლოგიის სამაგისტრო პროგრამა. ასეთი პროგრამა იყო ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე, რომელიც ჩემი შედგენილი იყო და, ამდენად, ხელმძღვანელიც მე გახლდით. მაგრამ 2018 წლის ოქტომბრიდან ჩემი უნივერსიტეტიდან გამოშვების შემდეგ, ეს პროგრამა გაუქმდა, გაუქმდა იმიტომ, რომ ორმა ძირითადმა პროფესორმა, რომლებიც დღესაც არიან უნივერსიტეტში, უარი განაცხადა (განცხადებით მიმართა უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობას!), წაეკითხათ ლექციები ეთნოლოგიის სამაგისტრო პროგრამაზე. ის მაგისტრანტები კი, ვინც ამ პროგრამაზე ცოდნას ეუფლებოდნენ, დაიფანტნენ – ზოგმა საერთოდ შეწყვიტა სწავლა, ზოგი კი სხვა პროგრამებზე გადავიდა. ასე რომ, ეთნოლოგიის საბაკალავრო პროგრამადამთავრებულებს სთავაზობენ სწავლა ანთროპოლოგიის სამაგისტრო პროგრამაზე გააგრძელონ. ამ პროგრამაზე მიზიდვისას დაინტერესება, პირველ ყოვლისა, ის იყო და არის, რომ სტუდენტს დასავლეთში სწავლის გაგრძელების საშუალება მიეცემა.

მესამე საფეხურიც ანთროპოლოგიის სადოქტორო პროგრამაა. ფაქტობრივად, მომავალი ანთროპოლოგები იმის გამო, რომ არაა საბაკალავრო პროგრამა ანთროპოლოგიაში, არასრულყოფილი, არასათანადო ცოდნით არიან აღჭურვილი. თითქოს გამოსავალი მოძებნეს – მიმართულებას უწოდეს „ეთნოლოგია-ანთროპოლოგია“. მაგრამ ეს მხოლოდ თავის მოტყუებაა! ეთნოლოგია დასალუპადაა განწირული!

შეიძლება ვილაცამ მიგვიითითოს – ეს ორი სახელწოდების მქონე ერთი მეცნიერებაა. არაა ეს ასე! ანთროპოლოგია სწავლობს მხოლოდ ჯგუფებს, საზოგადოებებს, ეთნოლოგია კი – ეთნოსებს (ხალხებს). ეთნოლოგია არ შეისწავლის ჯგუფებსა და საზოგადოებებს. ანთროპოლოგია არასდროს არ დაინტერესდება ეთნიკური კულტურით, ეთნოსთა შორის ურთიერთობებით. დაირღვევა, და უკვე დაირღვა კვლევის ტრადიციული

მიმართულება. ეს ყველაფერი არის დასავლეთისადმი ბრმად მიმბაძველობიდან გამომდინარე. დასავლეთის მთელ რიგ ქვეყნებშიც ეთნოლოგიაც არსებობს და ანთროპოლოგიაც; იქ ანთროპოლოგიას ეთნოლოგია არ შეუსანსლავს. ორივე ერთმანეთის გვერდით, პარალელურად არსებობდა და არსებობს. სადაც ეთნოლოგია არაა და მხოლოდ ანთროპოლოგიაა, ეს ფაქტიც, თავის დროზე, იმ ქვეყნებში არსებული ობიექტური ფაქტორების გამო მოხდა. დასავლეთ ევროპის მთელ რიგ ქვეყნებში კაპიტალისტური ურთიერთობის განვითარების გამო, უკვე აღარ არსებობდა ხალხური კულტურა და თუ არსებობდა, გეოგრაფიული ფაქტორების გამო, ის ერთფეროვანი იყო. ამერიკის შეერთებული შტატების სახელმწიფოს წარმოქმნისას ადგილობრივი ხალხური კულტურები განადგურებული იყო; სხვადასხვა ხალხის კონგლომერატს კი წარსული და ხალხური კულტურა საერთოდ არ აინტერესებდა.

იქნებ სადღაც ვიღაცა ფიქრობს, რალა საჭიროა ხალხის შემსწავლელი მეცნიერება – ეთნოლოგია, როდესაც ძველი ტრადიციები უკვე ქრება და, უფრო მეტი, ხალხი გაქრობისაკენ მიდის? ქართული ეთნოლოგიის მესვეურებმა გიორგი ჩიტაიამ, ვერა ბარდაველიძემ, ალექსი რობაქიძემ, რუსუდან ხარაძემ, სერგი მაკალათიამ, მიხეილ გეგეშიძემ, გიორგი ჯალაბაძემ, თინათინ ოჩიაურმა, ჯულიეტა რუხაძემ და სხვებმა დიდი ენერგია შეაღწესეს მის განვითარებას და ისინი ერთი წუთითაც ვერ წარმოიდგენდნენ, თუ მომავალი თაობა, უფრო სწორად, მომავალი თაობის თითო-ოროლა წარმომადგენელი, დაასამარებდა მას. დარგის ბედს (მისი მოსპობისა, თუ არსებობა-არარსებობის საკითხს) ინდივიდები არ უნდა წყვეტდნენ; ეს საქართველოში მოღვაწე ეთნოლოგთა გადასაწყვეტია.

გამოსვალი არსებობს? შეიძლება ამ საკითხის დადებითად გადანყვეტა – ეთნოლოგია უნდა აღდგეს თავის უფლებებში. ანთროპოლოგიას არ უნდა გადაეყლაპა ეთნოლოგიური მეცნიერება. საქართველოში ყოველთვის იქნება ამ მეცნიერების საჭიროება, პირველ ყოვლისა, იმიტომ რომ ქვეყანაში არა ერთი

და ორი ეთნიკური ჯგუფია. ეთნიკური ურთიერთობების შესწავლას კი დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა აქვს. ასე რომ, ქვეყანას და ქართველ ხალხს სჭირდება ეთნოლოგი – ქართული ეთნიკური კულტურისა და ეთნიკურ ურთიერთობათა მცოდნე მკვლევარი.

თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე კი მოჩვენებითად შეაუღლეს ეთნოლოგია და ანთროპოლოგია და მიმართულებას დაარქვეს „ეთნოლოგიისა და ანთროპოლოგიის“. მაგრამ ეს მხოლოდ და მხოლოდ ფორმალურად. ყველა პროგრამა – საბაკალავრო, სამაგისტრო, სადოქტორო – ერთ სახელწოდებას უნდა ატარებდეს და მასში ეთნოლოგიას სათანადო და წამყვანი ადგილი უნდა ეკავოს. აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას სამეცნიერო სკოლის წყალში გადაყრის უფლება არავის არ უნდა ჰქონდეს. ჩემი თსუ-ში ეთნოლოგიის მიმართულებაზე ყოფნის პერიოდში, 8 საუნივერსიტეტო სახელმძღვანელო დავწერე. საინტერესოა, ანთროპოლოგიის მიმართულების შემქმნელი რატომ არ ქმნის სტუდენტებისათვის სახელმძღვანელოებს (უნივერსიტეტის პროფესორს სალექციო კურსის შექმნა მაინც არ უნდა უჭირდეს).

კიდევ ერთი საკითხი რჩება, რომელზედაც პასუხისმგებლობა ჩვენ, ეთნოლოგებს გვაქვს. ჩვენს ქვეყანაში მეცნიერების დარგი არსებობდა და არსებობს, რომელსაც ანთროპოლოგია ჰქვია. ესაა სინამდვილეში ფიზიკური ანთროპოლოგია. რას ვუშვრებით ამ დარგს? დღეს ფაქტობრივად, მკვდარია. მკვდარია იმიტომ, რომ ეს სახელწოდება „გაანთროპოლოგებული“ ეთნოლოგების ხელში გადავიდა, მკვდარია იმიტომ, რომ არც ერთი უმაღლესი სასწავლებელი ანთროპოლოგებს (ფიზიკურ ანთროპოლოგებს) არ ამზადებს. რატომ დაივიწყეს მეცნიერების ეს დარგი?

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში არსებობს ანთროპოლოგიის ლაბორატორია, რომელიც ფაქტობრივად ფიზიკური ანთროპოლოგიაა. ამ დარ-

გის არსებობა აუცილებელია ქვეყნისათვის (ხშირად ჩვენს კოლეგებს სხვა ქვეყნებშიც იწვევენ). ფაქტობრივად, ფიზიკური ანთროპოლოგიის გარეშე წარმოუდგენელი იქნება არქეოლოგიების მუშაობა. ისინი სწავლობენ აღმოჩენილ ძვლოვან მასალას და დათარიღების საქმეში მათ დასკვნებს ხშირად გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს.

ეთნოლოგიის ბედზე საუბარი ფაქტობრივად მოყვა იმას, რომ კავკასიოლოგი ეთნოლოგების სამეცნიერო ორგანო – „კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული“ – 60 წლის გახდა. იარსებებს კი ამ სახელწოდების კრებული, ვთქვათ, ათი წლის შემდეგ? იქნებ, ღმერთმა გადმოგვხედოს ჩვენც (ეთნოლოგებს) და საერთოდ, მეცნიერების ორგანიზატორებს! ამ ღირიულ გადახვევას რომ თავი დავანებოთ, მიგვაჩნია, რომ სამეცნიერო საზოგადოება უნდა გამოფხიზლდეს, გააცნობიეროს დარგის მნიშვნელობა, მით უმეტეს გლობალიზაციური პროცესების ფონზე. საკითხის მოგვარება კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობას ხელენიფება, ანდა, რატომ არ ინტერესდება აღნიშნული პრობლემით საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია?

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობა სომხებთან (სოციალური ურთიერთობები)

ნაშრომი საქართველოს ერთ-ერთი რეგიონის, ჯავახეთის ძირძველ მაცხოვრებლებს ქართველებს, და ოსმალეთიდან 1830-1840 წელს შემოსახლებულ სომხებს, მათ ეთნოკულტურულ ურთიერთობებს შეეხება. რუსეთ-ოსმალეთის 1828-1829 წწ. ომში გამარჯვების შედეგად კავკასიის კორპუსის მთავარსარდალმა, მთავარმართებელმა გრაფმა ივან პასკევიჩმა (1827-1831) ახალციხის საფაშოს ტერიტორია რუსეთის იმპერიას შეუერთა, თუმცა ცუდი ბედი ეწიათ იქ მცხოვრებ ქართველთა ნაწილს, რომლებიც ოსმალეთის 250 წლიანი ბატონობის შედეგად უკვე გამაჰმადიანებულები იყვნენ.

რუსებმა მაჰმადიან ქართველებს სომხები სახლებში შეუსახლეს. ამის გამო, ქართველი მაჰმადიანების ნაწილი იძულებული გახდა ოსმალეთში გადასახლებულიყო. მათ დაცლილ სოფლებში კი სომხები განსახლდნენ (ფრონელი, 1991: 155-156).

პასკევიჩმა იმისთვის, რომ ქართველი მაჰმადიანების გასახლება დაეჩქარებინა, სამცხე-ჯავახეთის ბეგებს მამულების გაყიდვის უფლება მისცა. ქართველ მაჰმადიანებს, რუსეთი, როგორც თურქებს, ისე ექცეოდნენ. ავინროვებდნენ, ეკონომიკურ და რელიგიურ წინააღმდეგობებს უქმნიდნენ. პასკევიჩმა, ადრიანოპოლის საზავო ხელშეკრულების დადების (1828 წ. 2 სექტემბერი) შემდეგ, როდესაც ცნობილი გახდა, რომ ახალციხის საფაშოს ნაწილი რუსეთის ხელში გადადიოდა, არ გაითვალისწინა მესხეთიდან და ჯავახეთიდან ოსმალეთის ბატონობის დროს გაქცეული თავად-აზნაურობის თხოვნა, არ დაუბრუნა მათ ქართველ მეფეთა მიერ დამტკიცებული, ნაწილობრივი ძველი მამულები და არ მისცა საშუალება სოფლებში, სადაც მო-

სახლეობა აღარ იყო, ქართველები ჩაესახლებინათ. ცარიზმის მოხელენი ცდილობდნენ, რაც შეიძლება მეტი ადგილობრივი მოსახლეობის აყრას, მიმართავდნენ პროპაგანდას, შანტაჟს, დაშინებას, მუქარას (ლომსაძე, 1975:352-353).

საქართველოში მაჰმადიანი ქართველების ადგილას ოსმალეთიდან შემოსახლებული სომხების დასახლებით რუსეთი რამდენიმე მიზანს ისახავდა – იმიგრანტების საშუალებით შესაძლებლობა ეძლეოდა მახლობელი აღმოსავლეთისათვის სომხური ვაჭრობა-ხელოსნობა დაეპირისპირებინა. ხოლო მუსლიმანური ქვეყნების საზღვარზე ქრისტიანი მოსახლეობის ჩასახლებით, ბუფერული ზონა შეექმნა და ეთნიკურად უფრო აეჭრელებინა, ისედაც პოლიეთნიკური ქართული ქვეყნის მხარე (იველაშვილი, 2015:106).

როგორც წესი, მიგრაციული მოძრაობების დროს თავიდან მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური მოვლენები ფერხდებოდა, თუმცა, ხშირად სახელმწიფო, რომელიც მიგრაციულ საზოგადოებას იღებდა თავის მფარველობის ქვეშ, მისი შრომის გამოყენებასაც ცდილობდა. ადრეულ საუკუნეებში ქართველი მეფეები სომეხი ხალხის პროფესიულ საქმიანობას ვაჭრობასა და ხელოსნობას პატივს მიაგებდნენ, მაგრამ, ამავე დროს, მათ გამოყენებასაც ცდილობდნენ, ისევე, როგორც სხვა ქვეყნებში, რომლებშიც სომხები სახლობდნენ.

ჯავახეთში მართალია, ეთნიკურად და ეთნოკულტურულად უკვე XIX საუკუნიდან სხვადასხვა ეროვნების ხალხმა მოიყარა თავი, მაგრამ რელიგიური ფაქტორის გამო ქართველ-სომეხთა ურთიერთობა და მათი კონტაქტები თანდათან უფრო თვალსაჩინო გახდა. ამავე დროს, მათი, როგორც ქრისტიანულ ხალხთა ურთიერთობის ფონზე საზოგადოებაში ახალი ეთნოფსიქოლოგიური, ეთნოისტორიული, ეთნოსოციალური და, რაც მთავარია, ეთნოლინგვისტური ჩვევები ჩამოყალიბდა. ერთმანეთის მიმართ ქცევის გარკვეულმა წესებმაც იჩინა თავი, ჯავახეთში შემოსახლებულ სომხურ ეთნოჯგუფებში, ადგილი ბილინგვიზმმა დაიკავა. ოსმალეთში მცხოვრებლებმა თურქული

უკვე იცოდნენ, ქართულიც საკმაოდ მალე აითვისეს. ამრიგად, ჯავახეთის რეგიონში საუკუნეების მანძილზე მრავალი ენაა გავრცელებული: ქართული, რუსული, სომხური, „თათრული“ (ანუ თურქული) და სხვა მცირე ენები.

ზაქარია ჭიჭინაძე თავის ნაშრომში წერდა ქართველ მუსლიმებში ქართული ენის შესახებ – ...„თათრული ყველაზედ ადრე ახალციხესა და ახალქალაქში შემოუტანიათ. გადმოცემის თანახმად ჯავახეთში ძველად, სწორედ ახალქალაქში ქართველ მაჰმადიანებს ქართულ ენას სასტიკად უკრძალავდნენ, ვისაც ქართულს შეატყობდნენ იმას სასტიკად სჯიდნენ. მათ ქრისტიანობასაც უკრძალავდნენ, სწორედ ამიტომ ქართველ კათოლიკეებში სომხური ენა გაბატონდა (ჭიჭინაძე, 2018:153-154).

რაც შეეხება ჯავახეთის სოფლებში შემოსახლებულ სომხებზე ალ. ფრონელის თანახმად, ამ სოფლებში ბევრ მათგანში ქართველები და სომხები ერთად ცხოვრობენ და მათ ერთმანეთის ენა კარგად იციან, მათ შორის შუღლი არასოდეს მომხდარა, ისინი მშვიდობიანად ცხოვრობდნენ (ფრონელი, 1991:171,188).

ქართულ და სომხურ ეთნიკურ ჯგუფებს შორის ძალდაუტანებელი, თავისუფალი ურთიერთდაახლოების გზას საბოლოოდ შერეული ქორწინებები უნდა მოჰყოლოდა.

ქართველმა ეთნოლოგმა თ. ფუტყარაძემ 1989 წ. ჯავახეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში, მონაცემების შეგროვებისას ყურადღება იმას მიაქცია, რომ რეგიონში უცხო ეთნიკური ჯგუფის კომპაქტური დასახლებების და ეთნიკურად განსხვავებული ხალხის ერთად ცხოვრებამ ენის თვალსაზრისით, ყოფაში, სოციალურ და კულტურულ სფეროში ურთიერთკონტაქტების ფონზე ქართველებსა და სომხებს შორის ბიეთნიკური ქორწინებები დააფიქსირა (ფუტყარაძე, 1996:131-132).

როგორც ლიტერატურული წყაროებიდან ჩანს, ჯავახეთში ქართველები და სომხები მრავალი წლის მანძილზე ერთ სივრცეში, ერთიანი სამეურნეო, სოციალური და კულტურული ცხოვრებით იყვნენ დაკავშირებულნი. მათი საზოგადოებრივი

კონტაქტები (თუ ისტორიის მანძილზე ვინმე გარედან უარყოფითად არ ერეოდა) ურთიერთკეთილგანწყობილი ჩანდა. რამაც მათ შორის გარკვეული დროის შემდეგ შერეული ოჯახების შექმნაც გამოიწვია. ამ ინტეგრაციას ცხადია ქრისტიანული რელიგიაც უწყობდა ხელს. უნდა ითქვას, რომ როგორც ქართველ, ისე სომეხ მოსახლეობას საკუთარი ეროვნული სპეციფიკური ისტორიულ-სოციალური ეთნიკური სტერეოტიპები არ დაუკარგავთ.

ისეთი სოციალური ინსტიტუტი, როგორცაა ქორწინება, ტრადიციული კულტურის ერთი ელემენტია. ამიტომ ცხადია, პირველყოვლისა იგი მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენებს, შემდეგ ოჯახში ჩანერგილ ნორმებს ითვალისწინებს. ქრისტიანულ მოსახლეობაში ქორწინების ტრადიციას ორი ძირითადი მხარე გააჩნია, პირველი – ეს არის ნიშნობა-ჯვრისწერა, მეორე – თვით ტრადიციული საქორწინო რიტუალი. ქრისტიანი მოსახლეობის ოჯახისთვის ცხოვრების ტრადიციული ეთნიკურ-კულტურული ქორწინება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპი იყო და არის. ოჯახი რეპროდუქცირებას, ხოლო საბოლოოდ ეთნიკური ერთეულის გამრავლებას ემსახურება და ამდენად ტრადიციის გამგრძელებელი გამოდის. აქედან გამომდინარე, იგი ყველა დროში სოციალური კონტროლის ქვეშ იმყოფებოდა. როგორც ჩანს, ქართველებსა და სომხებს შორის ბიეთნიკური ქორწინება სწორედ რელიგიურ-უფლებრივ დაშვებას ითვალისწინებდა. ორივე ხალხის ეკლესიური ნორმებით მათ ქორწინება არ ეკრძალებოდა. ამავე დროს, თვით ჯავახეთში, ქართველებს და სომხებსაც ქართველ მაჰმადიანებთან ქორწინება დაუშვებლად მიაჩნიათ. სომხურ ეკლესიას კი გრიგორიან და კათოლიკე სომხებს შორისაც ქორწინება მიუღებლად მიაჩნდათ. რაც შეეხება თვით სომხურ ეკლესიას ქართველ ქრისტიანებთან ქორწინებას უარყოფითად არ აფასებდნენ. მაჰმადიანი ქართველისა და ქართველი ქრისტიანის დაქორწინება ქართულ ეკლესიასაც მიუღებლად მიაჩნდათ.

მაგალითად, რელიგიური განსხვავებულობის გამო ქართველ მაჰმადიანს სოფ. ჭობარეთში ხმალაძეების ქრისტიანი ქალი მოსწონებია. ქალის მშობლებს მისთვის უარი უთქვამთ. ამ ქართველ მუსლიმს რჯული შეუცვლია, გაქრისტიანებულა და კვლავ ამ ოჯახში მისულა. მხოლოდ ამის შემდეგ შეურთავს ეს ქალი (ლაფაჩი, 1990:10).

თ. ფუტყარაძის ეთნოგრაფიული მასალების თანახმად, საინტერესოა ის ფაქტი, რომ XX ს-ის 80-იან წლებში ჯავახეთში მცხოვრებ ქართველ მამაკაცებსა და სომეხ ქალებს შორის უფრო მეტი ქორწინებები ხდებოდა, ვიდრე ქართველ ქალებსა და სომეხ მამაკაცებს შორის (ფუტყარაძე, 1996:133,136).

1989 წ. ამავეს აფიქსირებდა ტერ-სარქისიანიც (ტერ-სარქისიანი, 1989:249). მოგვიანებით, 2023 წელს, ჩვენს მიერ ჯავახეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში ჩანერილი მასალებითაც, სიტუაცია თითქმის არ შეცვლილა. ჩვენი მასალებითაც, ქართველი მამაკაცები უფრო ხშირად ქორწინდებიან სომეხ ქალებზე, ვიდრე ქართველი ქალები სომეხ მამაკაცებს მიჰყვებიან. თუმცა, იშვიათად, მაგრამ გამორიცხული არც ასეთი შემთხვევებია.

1978 წელს ნ. ვოლკოვამ ახალციხის რაიონში ეთნოგრაფიული კვლევა ქართველ და სომეხ მოსახლეობაში ჩაატარა. ქართველებისა და სომხების ქორწინების შესახებ იგი წერს, რომ – ქართველი მამაკაცის სომეხ მეუღლეებს მამჩის ბიუროში ყოველთვის ქართულ გვარზე წერდნენ და 50 წლის ცხოვრების შემდეგ ქართულ გარემოში იგი სომხურ ენას ივიწყებდა და ქართულად იწყებდა საუბარს. ამავე დროს, მისი მშობლიური ენაც, თურმე, ქართული ხდებოდა (ვოლკოვა, 1978:53).

ამ საკითხზე თ. ფუტყარაძეს სპეციალური კვლევა ჩაუტარებია. აი, რას პასუხობს იგი ნ ვოლკოვას – „საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები საშუალებას იძლევა მკვლევარ ნ. ვოლკოვას ცნობის რეალურობაში ეჭვი შევიტანოთ. საილუსტრაციოდ სწორედ ახალციხის რაიონი ავიღოთ, სადაც მთელი მოსახლეობის 42%-ს სომხები შეადგენენ. ამასთან, ისინი დიდი

ხანია ამ რაიონში კომპაქტურად ცხოვრობენ. ახალციხის მმარის რაიონული განყოფილების მასალებში 1956 წლიდან 1979 წლამდე არც ერთი შემთხვევა არ დასტურდება, რომ ქართველი მამაკაცის ეროვნებით სომეხი მეუღლე ქართულ გვარზე ყოფილიყო დანერვილი. თუმცა, ამავე მასალებში სომეხი მამაკაცის ეროვნებით ქართველი მეუღლე ქორწინების შემდეგ დოკუმენტებით სომეხად აღმოჩნდა ჩანერილი. ეს მეორე ასეთი ვითარება თ. ფუტყარაძის ვარაუდით იმით ყოფილა განპირობებული, რომ მმარის ბიუროს ხელმძღვანელი სომეხი ყოფილა. 1979 წელს, როდესაც რაიგანყოფილების გამგე შეიცვალა და ქართველი დაინიშნა, ეს ვითარებაც გამოსწორდა... ცხრილიდან ნათლად ჩანს, რომ ეროვნებათაშორისი ქორწინება ეთნიკურად ჭრელ რაიონში მეტი ყოფილა, თუმცა, ხსენებულ წლებში საერთოდ ბიეთნიკურ ქორწინებათა რაოდენობის უმეტესი ნაწილი ქართველებსა და სომხებზე მოდიოდა (ფუტყარაძე, 1996:133).

სომხურ მოსახლეობაში ეგზოგამიას შვიდი თაობის ფარგლებში იცავდნენ, თუმცა, ხდებოდა, რომ ქორწინებებში ნათესავები უკვე მეხუთე თაობიდან წესს არღვევდნენ. მაგრამ, ასეთი ქორწინების უფლება იშვიათად იყო და ისიც კათალიკოსპატრიარქის ნებართვით (ნაროდი..., 1962:524).

ა. ტერ-სარქისიანცის მასალების გაცნობის შედეგად, აღმოჩნდა, რომ საქართველოში (ახალციხის სომხებში), სადაც სომხები მრავლად სახლობდნენ ბიეთნიკურ ქორწინებაზე ჩვეულებრივ რელიგიური მიკუთვნებულობა ახდენდა გავლენას. გარდა ამისა, მისი აზრით, სომხებს საქორწინო წრე, ტრადიციულად შეზღუდული ჰქონიათ. ცდილობდნენ პატარძალი საკუთარ ან მეზობელ სომხურ სოფელში ამოერჩიათ. რასაც თვითონ ეკონომიკური და ყოფის კარჩაკეტილობით, ასევე ეთნოგრაფიული თავისებურებებით ხსნიდნენ. ძველად, ოჯახში ახალგაზრდების დაქორწინება მხოლოდ მშობლების ნება-სურვილზე ყოფილა დამოკიდებული (ტერ-სარქისიანცი, 1989:249-250).

საერთოდ, სომხები საკმაოდ ახალგაზრდა ასაკში ქორწინდებოდნენ, რადგანაც მათ უშვილობის ემინოდათ. სომეხი ქა-

ლისათვის ყველაზე დიდი უბედურება სწორედ უშვილობა იყო. ამიტომ, სომხეთის სამხრეთ რაიონებში, როგორც კი გოგონა სქესობრივ მომნიჭებას მიაღწევდა, ფეხზე მას ჟღარუნებიან სამაჯურს უკეთებდნენ. მათი ვარაუდით, მინაზე ბევრი ავი სულელები არსებობდნენ, ამიტომ ისინი რომ გოგონას ფეხებზე არ ასულიყვნენ და უშვილობა არ გამოენვიათ, მას საჟღარუნოები ეხმარებოდნენ (ნაროდი..., 1962:527).

საერთოდ, სომხებს საქორწინო წრე, ტრადიციულად შეზღუდული ჰქონიათ. ცდილობდნენ პატარძალი საკუთარ ან მეზობელ სომხურ სოფელში ამოერჩიათ. რასაც თვით სომეხი მეცნიერი ეკონომიკური და ყოფის კარჩაკეტილობით, ასევე ეთნოგრაფიული თავისებურებებით ხსნის (ტერ-სარქისიანი, 1989:249-250).

ახალგაზრდებს შორის, რომ ქორწინება თავისუფალი არჩევანის შედეგად არ ხდებოდა ამაზე ა. ერიცოვიც ამახვილებდა ყურადღებას – ქორწინება ახალციხის სომხებში მშობლების გადანიშნულებით ხდებოდა, ისევე, როგორც აღმოსავლეთში. აღმოსავლეთის ქალთა ჩვეულებებმა სომეხ ქალებზე გავლენა იქონია. მაგ. ყარაბახში ისინი უმეტესად განმარტოებით ცხოვრებას ეწეოდნენ და ეშინოდათ საზოგადოებაში ღიად გამოსვლის. ყარაბახელი სომეხი ქალები მთლიანად ჩადრით იფარავდნენ სახეს. რაც შეეხება, საქართველოში, კერძოდ, ახალციხეში, ისინი მხოლოდ აკურატულ, მსუბუქ და ლამაზ, ხოლო თბილისში ბამბის ქსოვილის თავსაფრებს ხმარობდნენ (ერიცოვი, 2010:369).

სომხებმა ძველად, აკვანში დანიშვნაც იცოდნენ. აკვანში დანიშვნის ინიციატივა ვაჟის დედისაგან მოდიოდა, რომელიც წინასწარ ქმართან და ახლო ნათესავებსაც რჩევით მიმართავდა. აკვანში დანიშვნა აუცილებლად შუამავლის საშუალებით ხდებოდა. გოგონას მშობლები თანხმობას შუამავლის საშუალებით ატყობინებდნენ ვაჟის დედას. გოგონას დედაც ქმრისა და ძმების უკითხავად მარტო არაფერს წყვეტდა. დადებითი პასუხის შემდეგ, საქმროს ოჯახი, ახლო ნათესავებით გოგონას

მშობლებთან მიდიოდა. ვაჟის მამას ნიშანი (სომხ.=„ნშან“) მიჰქონდა და გოგონას აკვანზე ვერცხლის ან ოქროს მონეტას ჰკიდებდა. გარდა ამისა, ბეჭედი ან რაიმე სხვა ნივთი (ყელსაბამი, მონეტებიანი ძეწკვი, მედალიონი) მიჰქონდათ. ამ დღიდან გოგონა დანიშნულად ითვლებოდა. მართალია, ნიშნობასა და ქორნილს შორის წლები გადიოდა, მაგრამ ამ რიტუალის შესრულების შემდეგ ეს ოჯახი უკვე მოყვრები (სომხ.=„ქნამი“) ხდებოდნენ და ერთმანეთს ყველანაირად ეხმარებოდნენ (ნაროდი... 1962:537).

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან და XX საუკუნის დასაწყისში, როგორც სომხეთში, ისე ახალქალაქის და ახალციხის რაიონებში, სომეხი მეცნიერების თანახმად პრაქტიკული გახდა ქალის მოტაცების ძველი ჩვეულება. ეს ყველა რეგიონში სოციალურ-ეკონომიკურმა პირობებმა განსაზღვრა, რადგან ამ დროისთვის აუცილებელი პირობა ქორწინების შემთხვევაში ქალისათვის გამოსასყიდით, კერძოდ, ახალქალაქსა და ახალციხეში – 100-დან 300 რუბლამდე განისაზღვრა. გარდა გამოსასყიდისა, სასიძო ვალდებული იყო ქალის ოჯახისთვის გარკვეული რაოდენობის (100-დან 300 რუბლამდე) პროდუქტი (ბრინჯი, ერბო, პური (კილოგრამობით), ხორცი ან ცხვარი, ზოგჯერ საქონელი, ღვინო, არაყი, შაქარი და სხვ.) საპატარძლოს ოჯახისთვის მიეტანა. ამავე დროს სასიძო ვალდებული იყო „ციციგანი“ (დედის რძის ფასი) გადაეხადა. ქალის ოჯახის წევრებისა და ახლო ნათესავებისთვის საჩუქრები მიეტანა.

სომხები მოყვრებისთვის ტერმინს – „ბაჯანალ“ ხმარობენ, რომელიც ოსმალეთში ხანგრძლივი ცხოვრების გავლენის შედეგად უნდა შემოეტანათ სამცხე-ჯავახეთსა და ქვემო ქართლში. ნათესაობის აღსანიშნავად ხმარობენ ტერმინს „ჯნსი“ (=არაბ. „ჯიში“, „გვარი“, „ეროვნება“). მამისა და დედის სისხლით ნათესავებს და მოკეთებებსაც განარჩევდნენ. მამის მხრით ნათესავებს – „აზლაკანს“, ხოლო დედის მხრით ნათესავებს – „ბარეკამას“ (=კეთილისმსურველი) უწოდებენ. საქართველოში მცხოვ-

რები სომხები ნათესავეებს ორ კატეგორიად ყოფენ – ღვიძლ („ტორბარეკამ“ ან „ბარეგამითიუმ“), რომლებიც ნათესავეებს მესამე თაობამდე მოიცავდა. გარენათესავეები, რომლებიც მესამე თაობის ზემოთ იგულისხმებოდა – „ჰერბარგამ“ ეწოდებოდა. რაც შეეხება მამის ნათესავეებს – „ზგაკაცნერ“//„ჰირსგან“//„აცედ“ ეწოდებოდა. დედის მხარის ნათესავეები, სხვადასხვა ტერმინებით – „ქერანქ“//„მოსქურანქ“//„მურქურ თოხუმ“//„გაირაგან ცელ“ აღინიშნებოდა (ჯალაბაძე, 2016:2-3).

სომხებს ურვადის წესი არ სცოდნიათ, მაგრამ ამავე დროს სიძეს საჩუქრის სახით „რძის ფასი“ („ციციგინი“) პატარძლის დედისთვის აუცილებლად უნდა გადაეხადა (თოფჩიშვილი, 2012:300-301; ნაროდი..., 1962:524).

ქორწილს (სომხ. = „ჰარსანიკ“) ჩვეულებრივ შემოდგომაზე, როდესაც მინდვრის სამუშაოებით სრულდებოდა ან ზამთარში იხდიდნენ, რომელიც სამი დღის (პარასკევი, შაბათი და კვირა) მანძილზე გრძელდებოდა. ქორწილამდე ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რიტუალი, როგორც პატარძლის, ისე ნეფის სახლში, მექორწილეთა განბანვა იყო. ამ დროს ქალის სახლში ნათესავი ქალები, ხოლო ვაჟის სახლში ახალგაზრდა მამაკაცები გროვდებოდნენ. განბანვის დროს პატარძლის ნათესავეებს ერბოკვერცხი თაფლით მიჰქონდათ. ბანაობის დროს ერთობოდნენ, ხუმრობდნენ და მღეროდნენ (ნაროდი..., 1962:527).

საქართველოში მცხოვრებ სომხებს ჩვეულებით ელემენტად მიაჩნდათ „საქორწინო პურის“ გამოცხოვა. ორივე მხარის ოჯახებში ქორწილის წინა დღეს, საკუთარი ახლობელი ნათესავების შვიდ ახალგაზრდა ქალს მოიპატიუებდნენ პურის გამოსაცხოვად. რიტუალს სადღესასწაულო ელფერს აძლევდნენ. გოგოები ფქვილის გაცრის, პურის მოზელვის დროს (ხის ჯამში ზელდნენ, რომელსაც „ტამტს“ ეძახდნენ) და გამოცხოვის პერიოდში მღეროდნენ, ხუმრობდნენ, ცეკვავდნენ კიდევ (ტერ-სარქისიანცი, 1989:268; ნაროდი..., 1962:528).

მოლაპარაკების შედეგად წინასწარ განსაზღვრავდნენ მოპატიჟებული სტუმრების რაოდენობას, ასევე პატარძლის დედის „ციცაგინი“-ს (=დედის რძის) ფასს; „მზითვის“ (=„ბაჟნიკ“ ან „ოტიჟ“) რაოდენობას და ნეფის მამის მიერ სხვადასხვა პროდუქტის რაოდენობას, რომელიც პატარძლის სახლში იგზავნებოდა ქორწილის დღეს; მზითევეში შედიოდა – ლოგინის მოწყობილობა, საქორწინო ფარდა, ჭურჭელი, ზოგჯერ საოჯახო საქონელი (მაგრამ ძროხა არა). რაც შეეხება ქალის საქორწინო ტანსაცმელს, იგი ასევე ნეფეს უნდა მოეტანა პატარძლისთვის (ნაროდი..., 1962:527).

ქორწილის დღისთვის ნეფე თავის გამცილებლებს, უცოლო ახალგაზრდა ვაჟებს (=„მაყარ“-ს) აგროვებდა. სომხეთის დასავლეთში მათ „აზაპს“ უწოდებდნენ. მაყრების მეთაურს „მაყარბაში“ ეწოდება, დასავლეთ-სამხრეთში კი „აზაპბაში“ (=„სასიძოს ძმები“). პარასკევ დილით მუსიკოსები – ზურნითა და დოლით უკვე სახლის სახურავიდან აცნობებდნენ მუსიკით, რომ ქორწილი იმართებოდა. ქუჩებშიც მუსიკის თანხლებით გადაადგილდებოდნენ. სასიძო თავისი კავორით, მაყრებით, ზურნით, დოლით, ყასაბითა და შესანიერი ხარით, ამ თავყრილობას დილით საპატარძლოს სახლისკენ მიუძღოდა. საპატარძლოს სახლთან მისვლისას ხარის შეწირვა ხდებოდა ეზოში. სომხეთის სხვადასხვა რაიონებში ხარის შეწირვა უმეტესად ნეფის სახლის ეზოში ხდებოდა. შესანიერ ცხოველს „მატაქ“ ეწოდებოდა. მღვდელი, რომელიც ესწრებოდა ხარის შეწირვას, მისი სისხლით საქმროს შუბლზე ჯვარს უსახავდა. ამავე დროს, ცხოველის სისხლში ღია „ბოქლომს“ დებდა, ნითელ და მწვანე ზონრებს გადაგრეხავდა, გამონასკვამდა და „ბოქლომს“ კვანძს უკეთებდა, ხოლო შემდეგ გასალებით კეტავდა, რასაც „ნაროტი“ ეწოდებოდა. ამით იგი ავ სულებს „კრავდა“. გარდა ამისა, სამი დღის მანძილზე, სანამ ქორწილი მიმდინარეობდა და ბოქლომი დაკეტილი იყო, ნეფე-პატარძალს სინმინდე არ უნდა დაერღვია (ნაროდი..., 1962:528).

პარასკევს ნეფე საპატარძლოს სახლიდან საკუთარ სახლში ბრუნდებოდა. შაბათ დილით, ნეფის გაპარსვის და ჩაცმის რიტუალი იწყებოდა, დალაქი, რომელიც მოწვეული ჰყავდათ, სიძეს ნევრს რომ პარსავდა, ხშირად ჩერდებოდა და კავორს უყურებდა. კავორი ყოველ შეჩერებაზე მცირე რაოდენობით ფულს აძლევდა, რის შემდეგ დალაქი პარსვას აგრძელებდა. როდესაც ნეფეს ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ. ნეფის მამა და მისი ახლო ნათესავები ღვინის კარანჩხას ალებდნენ და ღვინო მცირე დოქებში გადმოჰქონდათ. ამ დღეს ნეფის მამა და მღვდელი აუცილებლად წინაპრების სასაფლაოზე მიდიოდნენ და პანამვიდს ატარებდნენ. მსგავსი ვალდებულება ქორწილამდე ნეფესაც ჰქონდა. იგი მღვდელთან ერთად სახლს მოივლიდა და იმ ოთახებში, სადაც წინა წლებში ოჯახის ნევრები გარდაიცვალნენ, ლოცვას ატარებდნენ. ამის შემდეგ ნეფის ჩაცმა-დახურვა იწყებოდა. მისი ტანსაცმელი, ფართო სინზე გამზადებული პატარძლის ტანსაცმლის გვერდზე იდო. როდესაც ნეფეს ჩააცმევდნენ, შემდეგ იმ კუთხეს ამზადებდნენ, რომელშიაც პატარძალი უნდა დაესვათ, საკუთარი სახლიდან (მზითევეში არსებული) მოტანილი ფარდის (=„არაგასტ“) უკან. ფარდას ნეფის სახლში მრავალნაირ ავეგაროზებს უკეთებდნენ, რომ პატარძალი ავი სულებისაგან დაეცვათ (ნაროდი..., 1962:527).

საქორწინო ტანსაცმელში გამოწყობილი ნეფე და მისი თანმხლები პირები – „პატარძლის ასაღებად მოდიოდნენ“. ნეფეს კავორი მარჯვნივ ედგა, ხოლო მარცხენა მხარეს „პესახპერი“ (=„საქმროს ძმა“), გარშემო კი მაყრებით იყო გარშემორტყმული. მთელი გზის მანძილზე, პროცესია სიმღერითა და ცეკვით, ზურნისა და დოლის მუსიკის ქვეშ მიდიოდა. ერთ-ერთ ახალგაზრდა მაყარს თავზე სინი ედო, რომელზედაც პატარძლის ტანისამოსი იდო. როდესაც პატარძლის სახლს მიუახლოვდებოდნენ, მათ შესახვედრად სახლიდან პატარძლის მშობლები და ახლო ნათესავები და მეგობრები გამოდიოდნენ. კავორკინი პატარძლის ტანისამოსიან სინს, დამხმარე ქალებს გადასცემდა. პატარძალი უკვე ფარდის უკან სკამზე იჯდა სპეცი-

ალურ კუთხეში და იქიდან არ გამოდიოდა. იწყებოდა ნადიმი, რომლის შემდეგ ყველა თავის სახლში ბრუნდებოდა. პატარძლის სახლში ნეფე თავისი კავორითა და პესახაპერებით რჩებოდნენ, თუმცა, პატარძალს არ ხვდებოდნენ.

კვირა დღეს ყველა მოწვეული სტუმარი ისევ პატარძლის სახლში გროვდებოდა. ფარდის უკან დილიდანვე პატარძლის ჩაცმა და მორთვა ხდებოდა. როდესაც პატარძალი მზად იყო, კავორი მას სამჯერ გარშემო შემოუვლიდა და შემდეგ სარტყელს შემოაკრავდა, ზურგზე მსუბუქად სამჯერ ხელს დაარტყამდა და პირველს ვაჟიშვილს უსურვებდა. კავორინი პატარძალს თავზე თავსაფარს მოაფარებდა და ფარდიდან გამოჰყავდა, პატარძალს ნეფის გვერდით დააყენებდა. ამის შემდეგ, ნეფე და პატარძალი ჯვრისწერისთვის ეკლესიაში მიდიოდნენ: სახლიდან გამოსვლის წინ, ისინი „ტონირთან“ (კერასთან) მიდიოდნენ და მის გვერდს კოცნიდნენ (ძველად თუ შემთხვევით რატომღაც სხვადასხვა მიზეზების გამო ეკლესიაში ვერ მიდიოდნენ, მაშინ მათი ჯვრისწერა, მღვდლის დახმარებით, ტონირთანვე ხდებოდა). ნეფე-პატარძალს ეკლესიაში ზურნისა და დოლის თანხლებით სიმლერით და მხიარულად მიაცილებდნენ. ავი სულების დასაფრთხობად იარაღიდანაც ისროდნენ. ეკლესიის წინ, კავორი და სხვა გამცილებლები ხანჯლებს გადააჯვარედინებდნენ, რომლის ქვეშ უნდა გაევიდნენ ნეფე-პატარძალს. ჯვრისწერის დროს მათ ერთი ჭიქიდან ასმევდნენ ღვინოს, რაც მათი განუყრელობის ნიშნად ითვლებოდა. ჯვრისწერის შემდეგ მღვდელი ყელზე ან მკლავზე მათ „ნაროტს“ უმაგრებდა და საკუთარი სანთლის ცვილით კრავდა.

ჯვრისწერის შემდეგ დასავლეთ სომხეთში, ჩვეულებრივ ნეფის სახლში მიდიოდნენ. უმეტეს შემთხვევაში კი, ჩრდილო-აღმოსავლეთში (ყარაბახში, ზანგეზურში) პატარძლის სახლში ბრუნდებოდნენ, სადაც საქორწინო სუფრა გაშლილი ელოდათ. პატარძლის სახლში აუცილებლად ახალი გზით ბრუნდებოდნენ, რომ ძველ გზაზე „უნმინდური სულები“, რომ არ დადარაჯებულიყვნენ. დაბრუნებისთანავე პატარძალს ისევ ფარდის უკან

სვამდნენ. მასთან აუცილებლად ბევრი ბავშვი შედიოდა და ეხვეოდა, რომ მომავალში ბევრი შვილი ჰყოლოდა. პირველად წინაპრების სადღეგრძელოს სვამდნენ და ამის შემდეგ იწყებოდა სხვა სადღეგრძელოები და მხიარულება. სუფრა სიმღერებით მიმდინარეობდა. პატარძალი მეგობარ ქალებთან ერთად განცალკევებით ჯდებოდნენ და ერთობოდნენ. საღამოს მზითევში შემავალი ნივთების, რომელიც პატარძალს ქმრის სახლში მიჰქროდა, ხმამალალი ჩამოთვლა იწყებოდა.

კვირა დილით პატარძლის სახლში ნეფის მშობლები „საპატარძლოს მისაღებად“ მიდიოდნენ. პატარძლის სახლში ორივე ოჯახის ნათესავები გროვდებოდნენ. მამას გამოჰყავდა თავისი ქალიშვილი და მამამთილს გადასცემდა სიტყვებით: „გადმოგცემთ „ქონებას“, მოიხმარეთ ბედნიერებაში“. მამამთილი პასუხობდა, რომ მას გაუფრთხილდებოდა. პატარძალი მამამთილს და დედამთილს ხელზე ეამბორებოდა. ნეფე კი პატარძლის ნათესავებთან მიდიოდა და ასევე ხელზე ყველას კოცნიდა.

გარკვეული დროის შემდეგ პროცესია ნეფის სახლისკენ იღებდა გეზს. გზაზე წყვილს ნათესავები და მეზობლები, პატარძალს – თავსაფარს, ხელთათმანებს, წინდებს ან მონეტებსაც ჩუქნიდნენ. ნეფის სახლში მისვლისთანავე ახლადდაქორწინებულებს თავზე ტკბილეულს – თხილს, ხილის ჩირს, ან რომელიმე მარცვლეულს მუჭით აყრიდნენ. სახლის შესასვლელთან უკვე ნეფის მამა ხვდებოდა, ახლად დაქორწინებულებს ცეკვით სამჯერ შემოუვლიდა, შემდეგ დედამთილი მიდიოდა პატარძალთან და სახლში შესვლამდე ერბოთი სავსე ქოთანს აძლევდა ხელში, რომ მისი შესვლით ოჯახს სიმდიდრე მომატებოდა. პატარძალი ქოთანში მონეტებს ჰყრიდა. შემდეგ შიგნით თითს ჩაყოფდა და დედამთილს ცოტას თმაზე მოაცხებდა, რაც იმაზე მიანიშნებდა, რომ დედამთილს ყველაფერს დაუჯერებდა. პატარძალი სანამ სახლში შევიდოდა, მის ფეხებთან ცხვარს დაკლავდნენ. როდესაც ახლად დაქორწინებულები სახლში უნდა შესულიყვნენ, პატარძალი ზღრუბლს მანამ არ გადააბიჯებდა, სანამ დედამთილი თიხის ქურჭელს არ მოუტანდა, რაც ავი სუ-

ლების დასამარცხებლად იყო საჭირო; გარდა ამისა, პატარძალი ამ ოჯახს თავის სინმინდეს სწირავდა. სახლში შესვლისთანავე ნეფე-პატარძალი, პირველად ტონირთან (კერასთან) მიდიოდნენ და ორივე მის გვერდს კოცნიდა. კერის პატივისცემის ჩვეულებით დაქორწინებული ქალი საბოლოოდ ამ ოჯახის ნევრი ხდებოდა. სახლში შესვლისთანავე პატარძალი მშობლიური სახლიდან მზითევში მოტანილი ფარდის უკან ჯდებოდა, სადაც მასთან ბავშვები შედიოდნენ. ერთ-ერთი პატარა ბიჭი, აუცილებლად მის მუხლებზე მოკალათდებოდა. ეს ჩვეულება იმისთვის იყო, რომ ქალს პირველი შვილი ვაჟი ჰყოლოდა. პატარძალი ფარდის უკნიდან გამოსასყიდის გარეშე არ გამოდიოდა, რომელიც დედამთილს მიჰქონდა. ამის შემდეგ სუფრას აახლებდნენ და ნადიმი გრძელდებოდა. ამ ნადიმს სოფლის უხუცესი ესწრებოდა. ნადიმის ბოლოს მედოლე („დლოლჩი“) მღვდლის წინ დოლს დებდა და დალოცვას სთხოვდა. დოლზე ხელის დაკვრით იქ მყოფებს, „ვისაც ეს ოჯახი უყვარდა“, ყველას ცალ-ცალკე აცხადებდა („ქანჩ“). გამოცხადება კავორით იწყებოდა და შემდეგ ნათესაებს უფროს-უმცროსობის მიხედვით იძახებდა. ყველა მათგანის საჩუქარს დლოლჩი ხმამაღლა აცხადებდა, რით ასაჩუქრებდნენ ახლადდაქორწინებულებს, ვის ფული, ვის შინაური ცხოველი ან ძვირფასეულობა, ან სხვა რამ შეჰქონდა. ზოგჯერ ქორწილის ბოლოს ისეთი თანხა გროვდებოდა, რომ ხარჯი მთლიანად იფარებოდა. საერთოდ, ქორწილი ორივე ოჯახისთვის, თუ ისინი ყველა წეს-ჩვეულებას იცავდნენ, მაშინ ხარჯის თვალსაზრისით ქორწილი მძიმე ხარჯით თავდებოდა. სალამოს, ნადიმის დამთავრების შემდეგ, მექორწილე წყვილთან მღვდელი მიდიოდა და ნაროტს ჭრიდა, ზონრების ნასკვებს, საქორწინო ხარის სისხლში მოსვრილს, „ბოქლომსაც“ ხსნიდა და ხანჯლის წვერით სანთლის ცვილისგან ათავისუფლებდა. ამის შემდგომ ახალგაზრდა წყვილს საქორწინო სარეცელის გამოყენების უფლება ეძლეოდა. ქორწინება სომხეთში დაურღვეველი იყო. მოღალატეს, როგორც კაცს, ისე ქალს, თმებს ჭრიდნენ, ვირზე სახით კუდისკენ სვამდნენ, ზურნისა და დოლის ხმების

ქვეშ ქუჩებში ატარებდნენ (ნაროდი..., 1962:529-530; ტერ-სარქისიანი, 1989:271-272; ერიცოვი, 2010:370).

ა. ერიცოვის მონაცემებით, თითქოს სომხების მსგავსი „ტონირის“ ჩველება ქართველებმაც იცოდნენ, თუმცა, ნყაროების გაცნობის მიუხედავად, სამცხე-ჯავახეთის ეთნიკურ ქართველებში მსგავსი ჩვეულება ვერ დავაფიქსირეთ.

სამცხისა და ჯავახეთის ქართველებშიც ძველად, ქორწინება მშობლების სურვილით, ასევე მაჭანკლის საშუალებით ხდებოდა. აკვანში დანიშვნაც სცოდნიათ იმ ოჯახებში, რომლებიც ერთმანეთის მიმართ კეთილი, მეგობრული ურთიერთობით გამოირჩეოდნენ და ერთმანეთთან დამოყვრება უნდოდათ. მაშინ ვაჟის პატრონი დანიშვნის დღეს ქალის ოჯახში „კრიალოსანს“ მიიტანდა და ბავშვის აკვანზე ჩამოჰკიდებდა, „ბეი“ – აბრეშუმის ხელმანდილი და თავშალიც მიჰქონდა. თუმცა, აკვანში დანიშვნის წესი მალე მოსპობილა. ჯავახეთის ქართველებში ჩანს, რომ უფრო მაჭანკლის საშუალებით ხდებოდა ქალ-ვაჟს შორის საქორწინო გარიგების პროცესი. მსგავსი გარიგების დროს ვაჟმა თვით იცოდა საცოლის ოჯახში სანიშნოს მიტანა, მაგრამ ამ დროს ვაჟს საცოლეს არ უჩვენებდნენ. სანიშნო – კრიალოსანი, აბრეშუმის თავსაფარი და სხვა იყო. ჯავახეთის ქართველები სანიშნოს დიდი ხნის მანძილზე „ბეი“-ს უწოდებდნენ. მსგავსი შემოჭრილი ტერმინები 250 წლიანმა ოსმალეთის დამპყრობლურმა პოლიტიკამ დიდხანს შეუნარჩუნა ქართველებს.

სანიშნოს მიტანის შემდეგ ვაჟის ოჯახი, ქორწილისთვის, ქალის წამოსაყვანად ემზადებოდა. დათქმულ დროზე, ნეფე „შეყრილი“ მაყრით საცოლის ოჯახში მიდიოდა. საპატარძლოს სახლთან მიახლოებისთანავე იგი მახარობელს გზავნიდა, რომელსაც თან პური მიჰქონდა. მახარობელს ჯამით არაყს მიართმევდნენ. იგი არაყს დალევდა და ჯამს ძირს დაანარცხებდა და იტყოდა – „ასე დაიმტვრეს თქვენი მტერიო“. მახარობელს მხარზე ერთ წყვილ ჭრელ წიდნას გადაკიდებდნენ. როდესაც ნეფე თავისი მაყარით ქალის ოჯახს მიადგებოდა, მას შემფურზე

მწვადით და პურით გამოეგებებოდნენ. ნეფის „მაყარბაში“ (მაყართა მეთაური) ყველა დამხვდურს მოტანილ სასმელს შეასმევდა. სახლში შესვლის შემდეგ „მოყვარე“ (ნეფის მამა ან ბიძა) პატარძალს მოიკითხავდა. პატარძალი ამ დროს მეზობლის სახლში უნდა ყოფილიყო. მოყვარე პატარძლის მოსაყვანად მიდიოდა მეზობლის ოჯახში, სადაც მცირე სუფრა ხვდებოდა. სასმელის შესმისა და ოჯახის დალოცვის შემდეგ პატარძალი სახლში მოჰყავდა და პირდაპირ „სათონეში“ შეჰყავდა, სადაც ორი ქალი პატარძალს, საქმროს მიერ მოტანილ საქორწინო ტანსაცმელს აცმევდა და რთავდა. თავზე „ჩაყრათს“ (შარფს) წამოახურავდნენ და სკამზე დასვამდნენ. ასეთ კუთხეს სათონეში თუ სხვა ადგილას, პატარძლის სახლშიც და ნეფის სახლშიც წინასწარ ამზადებდნენ, სადაც ფარდას ჰკიდებდნენ, რომ პატარძალი დაესვათ. ამავე ფარდის უკან რთავდნენ პატარძალს ჯვრისწერამდეც (მაკალათია, 1938:91-92).

„მოყვარე“ საპატარძლოს მორთვისთვის ქალებს მცირე რაოდენობით ფულს სწირავდა. პატარძალთან ბავშვი მიჰყავდათ, რომ მისთვის ხელი შეეწყო. მოყვარე მასაც თეთრი ფულით ასაჩუქრებდა. ამის შემდეგ პატარძლის ძმა (ან ბიძაშვილი) პატარძალს, საქორწინო კაბიდან სამჯერ მოხსნიდა სარტყელს და ისევ გაუკეთებდა. ამ წესით მას მრავალშვილიანობას უსურვებდნენ. მოყვარე „ქამრის საჩუქარსაც“ იხდიდა. მომავალ მამამთილს პატარძალი ნეფესთან მიჰყავდა სიტყვებით – „ესეც შენი ღვთის ამანათი“. ამის შემდგომ ჯვრისწერისთვის ყველანი ეკლესიაში მიდიოდნენ – მაყრები, დადე, მეჯვარე, „ხეჩაფერი“ და „ძმადე“ (მეჯვარის თანამემწე). ჯვრისწერის დროს ნეფე-დედოფალს თავზე ტოტებიან გვირგვინებს ადგამდნენ და ხმალამონწვდილი მაყრებს სიმღერით მოჰყავდათ ჯვარდანიერილები ისევ ქალის ოჯახში, სადაც საქორწინო სუფრა ხვდებოდათ გაშლილი. ნეფე-დედოფალს ტახტზე დასვამდნენ. სტუმრები დაილოცებოდნენ, მათ ბედნიერებას უსურვებდნენ. პატარძალი თავისიანებს დაემშვიდობებოდა. ამის შემდეგ ცხენებზე შესხდებოდნენ და ნეფის ოჯახში მიდიოდნენ. ჯავახეთში მათ გზაზე

მეცხვარე ხვდებოდა დიდი ვერძით. ცხენზე მჯდომ პატარძალს ეს ვერძი უნდა აენია. თუ იგი ვერძს ცხენზე აიყვანდა, მისი იყო, თუ არა, პატარძალს მეცხვარე ერთი წყვილი წინდით უნდა დაესაჩუქრებინა. ჯავახეთში პატარძალს ცხენიდან ჩამოსვლისას ქვაბს დაუმხობდნენ, რომელზედაც ფეხს დაადგამდა, რომ ეშმაკი და წყეული არ მოსდგომოდა. ჩამოსვლის შემდეგ პატარძალი ფეხით ქვაბს პირალმა გადმოაბრუნებდა, რომ ოჯახი ფეხზე დადგესო. პატარძალმა თუ ეს ვერ მოახერხა, მაშინ დამხობილ ქვაბს მისი ძმა ან ერთი მაყართაგანი გადმოაბრუნებდა. სიძე-პატარძალი კერიანი სახლის კარებთან მივიდნენ, სადაც სიძის დედა (ან ნეფის რძალი, ბედნიერი ქალი) ხვდებოდა. ბედნიერ ქალს (რომელსაც ყველა ახლობელი ცოცხალი უნდა ჰყოლოდა) პატარა სუფრა ეჭირა ხელში, რომელზედაც სანთლები ენთო და შაქრის სამი ნატეხი იდო. ერთ ნატეხს ნეფე იღებდა, მეორეს – დედოფალი, ხოლო მესამეს მეჯვარე (ნათლია). პატარძალი თავის წილ შაქარს წყლიან კოკაში აგდებდა – ოჯახმა ტკბილად დამინახოსო, ხოლო ნეფე და ნათლია შაქრის ნატეხს შეჭამდნენ. იქვე მდგარი ორი თუ სამი ვაჟი ქამრებს შემოიხსნიდნენ, ერთმანეთზე გადააბამდნენ და ნეფე-დედოფალს გზას გადაუღობავდნენ, მტრედებს ააფრენდნენ და ხმამაღლა იტყოდნენ – „ნეფე-დედოფლის გვირგვინი უცვლელი იყოს ერთ სასთუმალზე დაგაბეროთ ღმერთმან წყვილადო“. ნეფე მათ ფულს მისცემდა და სახლში შესასვლელი გზაც ეხსნებოდათ. სახლში შესვლისთანავე, კერას სამჯერ შემოუვლიდნენ. ამით პატარძალი ქმრის სახლის კერას ეზიარებოდა და ოჯახის წევრი ხდებოდა. კერასთან მდგარ ერბოიან და თაფლიან ქოთნებში ნეკს ჩაჰყოფდა და შეჭამდა. ამის შემდეგ სიძე-პატარძალი „აჯილაკზე“ აჰყავდათ, სადაც ტახტზე ბევრი ბალიშები ეწყო და იქ სხდებოდნენ. „აჯილაკი“ 4-5 საფეხურით მაღლა იყო იატაკიდან. აჯილაკიდან დარბაზის სხვენზე კიბე ადიოდა, სადაც მოგრძო კორიდორი ყოფილა. ამ ადგილს „ჰარამოდას“ უწოდებდნენ. აქ ნეფე-

დედოფლის საქორწინო სარეცელი იყო გაშლილი (მაკალათია, 1938:86-88, 91-97).

სამცხე-ჯავახეთის სოფ. ჭობარეთში იქაური ქართველების საქორწინო ჩვეულებაში მცირე განსხვავებები არსებობდა. ძველ ჭობარეთში ნიშნობიდან ქორწილამდე გარკვეული წესები იყო შესასრულებელი, განსხვავებით ჯავახეთის ოჯახისაგან. ჭობარეთში დანიშნის შემდეგ, წლამდე, ქალი მშობლების სახლში იმყოფებოდა. არც ვაჟს და არც ქალს ამ დროის მანძილზე ერთმანეთის ნახვის არავითარი უფლება არ ჰქონდათ. ქორწილამდე რამდენიმე კვირით ადრე სამამამთილო ან უფროსი ძმა მაჭანკალთან ერთად საპატარძლოს ოჯახში ქორწილის გადახდის დროის გადასაწყვეტად მიდიოდნენ. ჭობარეთში საპატარძლოს მზითევში – ორი ხელი მატყლის ლოგინი, თავისი ბუმბულის ქვეშაგებითა და ბალიშებით, ფიჩვი, ხალიჩა, ჯეჯიმი, ჭილოფი, ყიჯარი (=ცხენის უნაგირზე გადასაფარებელი, ხელით ნაქსოვი), ხურჯინი, კიდობანი, ზოგჯერ ნაბადიც, სპილენძის ჭურჭელი (ქვაბები, ტაფები, თუნგები), რამდენიმე ხელი ტანსაცმელი (წინდები, თავსაფრები და სხვ.) მიჰქონდა. თუ შეძლებული იყო, ოჯახი ძროხასაც ატანდა. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ჭობარეთში მზითევში იმ წლის მოსავალს, ვაშლის ხის ნაყოფს მთლიანად პატარძალს ატანდნენ, რასაც ისინი ნაყოფიერების გამრავლების სიმბოლოდაც თვლიდნენ (მესხიშვილი, 1990:45).

სამცხე-ჯავახეთში საპატარძლო ქორწილამდე საქმროს ნათესავებისგან ფულად საჩუქრებს იღებდა, რომელიც შემდეგ მზითვის მომზადებაზე იხარჯებოდა (იველაშვილი, 1981:87).

სოფ. ჭობარეთში, საქორწინო წესებში, ერთი გამორჩეული წესიც სცოდნიათ. როგორც ქრისტიან, ისე მაჰმადიან ქართველებში ამ წესს – „პატარძლის ენის მოჭრა“ ეწოდებოდა. ქორწილში, გაშლილ სუფრასთან, სტუმრები დაიძახებდნენ – „ხალხო, რას იტყვით პატარძალს ენა მოვაჭრათ თუ თავიო“. სხვები უპასუხებდნენ – „ენა მოკვეთეთ, ენიანი არ გამოვიდე-

სო“. ნათლია პატარძალს პირბადეს ახდიდა, თხელ ლავაშს პირზე მიადებდა და ხანჯლის წვერით ლავაშს პატარა ნაჭერს აჭრიდა... (მესხიშვილი, 1990:51).

სხვა მკვეთრად განმასხვავებელი წესები სამცხეში ვერც ს. ხოსიტაშვილის მიერ აღწერილ ქორწინების ჩვეულებებში მოვიძიეთ (ხოსიტაშვილი, 1972:168-190).

XX საუკუნის დასაწყისში ალ. ფრონელისთვის, ქართველთა ქორწინების შესახებ, 75 წლის მოხუც მთავარდიაკონს უცნობებია, რომ – ქართველები, ოსმალების ბატონობის პერიოდში ქორწილისა და ჯვრისწერის ცხადად გამომჟღავნებას ვერავინ ბედავდნენ. ქართველებს შორის ეს წეს-ჩვეულება მალულად ხდებოდა. საქორწინო ახალ ტანსაცმელს გამოსაჩინად ვერავინ ჩაიცმევდა, რადგან „თათრები“ შენიშნავდნენ, გახდიდნენ და გააუპატიურებდნენო. ალ. ფრონელის მთხრობლის ძალუას, მოხუც ქალს, საკუთარი მაგალითი მოუყოლია. იგი ჯვრისწერის წინ სოფ. ჩუნჩხიდან ვაჟის ტანისამოსით წაუყვანიათ სოფ. ძველში, ერთ მივარდნილ ბნელ სახლში, სადაც ჯვარი მას და მის მომავალ ქმარს ჩუმად დაუწერიათ. ამ სახლში, იმ მომენტში ერთდროულად ექვსი წყვილი იწერდა ჯვარს თურმე, პატარძლები ლურჯ სამოსში ყოფილან გამონყობილი (ფრონელი, 1991:64).

ამრიგად, წყაროების გაცნობის შედეგად აღმოჩნდა, რომ ჯავახეთში მცხოვრები ქართველების და სომხების ზემოთ მოცემული მასალებიდან ირკვევა, რომ ორივე ეთნიკური მოსახლეობის საქორწინო რიტუალის ციკლის გარკვეული ნაწილი მსგავსი აღმოჩნდა. საქორწინო წესებში ასეთი მსგავსებები, როგორც ახალციხის, ისე ახალქალაქში მცხოვრები ორი ეთნოსის წარმომადგენელთა შორის, ჩვენი ვარაუდით, საქართველოში გვერდი-გვერდ, საუკუნეების მანძილზე ცხოვრების, სოციალურ-კულტურული ურთიერთობის, ეთნოისტორიული დაკვირვების შედეგად უნდა მომხდარიყო. როგორც ჩანს, სომხური საქორწინო ჩვეულებების ცალკეულ წესებს ადგილობრივი მოსახლეობის გარკვეული გავლენა უნდა განეცადა, რასაც თვით

მათ მიერ ქართული ტერმინოლოგიის გამოყენებაც ადასტურებს. თუმცა, ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ მსგავსების ფონზე ამ რიტუალებში ბევრია თავისებური და განსხვავებულიც – ეროვნული, ინდივიდუალური და მათთვის დამახასიათებელი.

უნდა ითქვას, რომ ჯავახეთში ჩვენს მიერ მოძიებული მასალათა ფაქტებით დღესაც, ქართველებსა და სომხებს შორის შერეული, ბიეთნიკური ქორწინებები არსებობს და რაც მთავარია, ისინი მეზობლურად მშვიდობიან ცხოვრებას ეწევიან და მათ ეთნიკურ ჯგუფებს შორის, როგორც თვით აცხადებენ, უარყოფითი დამოკიდებულება არ ვლინდება.

ახლა, რაც შეეხება მშობიარობას ჯავახეთის ქართველებში – სამცხე-ჯავახეთში ქალს პირველი შვილი მშობლების სახლში უნდა გაეჩინა. ამ მიზნით ორსული ქალი მამის ოჯახში მიდიოდა. მშობიარე ქალს თავზე ბებია ქალი ედგა და მშობიარობის შემსუბუქებაში ეხმარებოდა. თუ ქალს მშობიარობა გაუჭირდებოდა, ბებია ქალი მას ზურგზე მოიკიდებდა და შეანჯღრევდა. ეზოში კი ამისთვის თოფის სროლას იწყებდნენ. მშობიარეს ბალიშის ქვეშ ხანჯალს, დანას ან რაიმე რკინეულს უდებდნენ, რომ მას მავნე არ მიჰკარებოდა. ახალდაბადებულ ბავშვს ბებია ჭიპს მაკრატლით გადაუჭრიდა და სახლის კარებთან მიჰყავდა, სადაც იტყოდა – „კარს საკეტი, ბანსა ჯვარი ღმერთო, შენ დაწერე ჯვარი“. ამ სიტყვების შემდეგ ბავშვს ჯვარს გადანერდა მშობიარობის შემდეგ მელოგინეს „ჩალმახას“ (წყალში გახსნილ მანონს) დაალევიანებდნენ. სანამ ახალდაბადებული ბავშვი დედის ძუძუს მოსწოვდა, მანამ პირში ერბოს მოაწუნინებდნენ. შემდეგ „ხუჭიჭში“ (აკვანში) ჩააწვენდნენ. მთვარე რომ ამოვიდოდა, აკვანში მწოლიარეს გარეთ გაიყვანდნენ, რომ მთვარესავით გაბადრული იყოსო. აკვანში მწოლიარე ბავშვს, თავთან და ფეხებთან პურის კვერებს უდებდნენ. აკვნის ქვეშ კი ფქვილით გატენილ ჯამს და მარილსაც უდგამდნენ, რომ „პურმარილიანი“ გამოსულიყო. ფქვილი და პურის კვერები ბებია ქალს მიჰქონდა. მხოლოდ ერთ კვერს დედას აჭმევდნენ. მელოგინე ქალს ორმოცი დღის განმავლობაში გარეთ არ უშვებდნენ, იგი მხოლოდ აკვანთან იჯდა და

არანაირ საქმეს არ აკეთებდა, რადგან ქალი გარეთ რომ გამოსულიყო, შეიძლება სეტყვას ყანები გაეჩანაგებინა. მეორმოცე დღეს მასთან მღვდელი მიდიოდა და განათლავდა. ამის შემდეგ მას გარეთ გასვლა და საქმის კეთებაც შეეძლო. ბავშვს, ამ ორმოცი დღის მანძილზე არაფერი რომ დამართნოდა, ან ავად არ გამხდარიყო, აკვანზე „ჩანჩხურას“ უკიდებდნენ. ჩანჩხურაში – თვალის სანინაალმდეგო მძივი, „ოროჯი“ (ანუ ლვინჭილა), „აყიყი“ (წითელი მძივი ნახევარმთვარისა და ვარსკვლავების გამოსახულებით) და სხვა იდო. ბავშვს აკვანში ორ წლამდე აწვენდნენ. ჯავახეთში ქართველ ქალებს, ვისაც შვილი არ რჩებოდა ბოლომდე ან შემდეგ კარგავდა, უბანში შვიდ კომლს დაივლიდა და სააკვანე ფიცრებს, ვერცხლის და სპილენძის ფულს ან ნივთებს აგროვებდა. ფიცრებისგან აკვანს, ხოლო ნივთებისაგან საკეტს აკეთებდნენ. ბოქლომს ბავშვს გულზე დაუკერებდნენ, რომელიც 18 წლამდე უნდა ეტარებინა (მაკალათია, 1938, 97-100).

სომხებში, ქალისთვის ყველაზე დიდი უბედურება უშვილობა იყო, ხალხის ნარმოდგენით კი უშვილობა ავ სულებს მიენერებოდა. ამის სანინაალმდეგოდ ყველანაირ ზომებს ლებულობდნენ. მაგალითად, სომხეთის სამხრეთ რაიონებში, გოგონა როგორც კი სქესობრივ მომწიფებას მიაღწევდა, მას ფეხზე ჟღარუნებიან სამაჯურს უკეთებდნენ, რომ მიწაზე ავი სულები დაეფრთხო და მის ფეხებზე არ ასულიყო. ქალი, რომელსაც შვილი არ უჩნდებოდა, სოფლის ბებია ქალს მიმართავდა დასახმარებლად. ამავე დროს, იგი ეკლესიაშიც დადიოდა და ლოცულობდა. მიუხედავად ეკლესიასთან ურთიერთობისა, უშვილო ქალები მაგიურ ქმედებებსაც მიმართავდნენ. ასე მაგალითად, როცა ეკლესიაში ლოცვა მიმდინარეობდა, ქალი საკმაო მძიმე ქვით, რომელსაც ზურგზე იდებდა „სალოცავს“ (ეკლესიას) გარშემო სამჯერ შემოუვლიდა, რომ ისიც მალე ასე „დამძიმებულიყო“. ორსულ ქალს უშვილო ქალის გვერდით ჯდომა ეკრძალებოდა „სენის გადადების შიშით“. ზოგიერთ სომხურ რაიონში ორსულ ქალს მშობლების სახლში მისვლა და მით უმეტეს, მამასთან კონტაქტი ეკრძალებოდა. ქალი მშობიარობის შემდეგ

დედასთან შვილით ვერ მივიდოდა. შვილი ფეხმძიმობის დროსაც და მშობიარობის შემდეგაც გარკვეული დროით მამას საერთოდ ერიდებოდა (ნაროდი..., 1962:531).

ორსულ ქალს შვილი ჯანმრთელი რომ შესძენოდა, რომელიმე ცხოველისთვის (კატა, ძაღლი, ძროხა, ცხვარი და ა.შ.) უნდა გადაეხიზებინა (ჯალაბაძე, 2016:32).

ქალს მშობიარობის დროს ბებია ქალი („ტატმერ“) ბავშვის დაბადებაში ეხმარებოდა. ძნელად მშობიარე ქალს, ქავორი და მწყემსი სახეში წყალს შეასხამდნენ და დასალევადაც თვით მიანოდებდნენ. ფიქრობდნენ, რომ ამით ბავშვის გაჩენა „დაჩქარდებოდა“. ქავორი ბავშვის ნათლია იყო, ხოლო მწყემსი, რადგანაც „ცხვრებს ბატკნების დაყრაში ეხმარებოდა“, ქალის „დამხმარედაც“ გამოდგებოდა. ზოგჯერ მშობიარეს სხვადასხვა სახლებიდან ქსოვილების გადანაჭრებისაგან პერანგს უკერავდნენ და აცმევდნენ, რომ „მონრიალე“ ავ სულელებს ვისი შვილი იზადებოდა ვერ გაეგოთ. როგორც კი ბავშვი დაიბადებოდა, ბებია ქალი გვერდით ოთახში მყოფებს ატყობინებდა. ბიჭის დაბადებას ოჯახებში უფრო დიდი სიხარულით ხვდებოდნენ, ვიდრე გოგონას დაბადებას. სამხრეთის სომხებში, რომელ ოჯახშიც ვაჟი დაიბადებოდა, საოჯახო ტრადიციის გამაგრძელებლის სიმბოლოდ, იმ სახლის წინ, მთელი დღე სადღესასწაულო საეკლესიო მუსიკა ისმოდა. ახლობლები და ნათესავები ბავშვის დაბადების შემდეგ, ჩქარობდნენ გამოეგზავნათ ან თვით მოეტანათ მელოგინესთვის ერბოკვერცხი თაფლით და სხვა რაიმე ტკბილეული, ასევე ერბო. სომხებში მარილი დამცავ საშუალებად ითვლებოდა, ამიტომ სახლში შემომსვლელი ჯერ მარილით სავსე ჭურჭელში დებდა ხელს, ამის შემდეგ კი, დედასთან და ბავშვთან მიახლოება შეეძლოთ (ნაროდი..., 1962:531).

როგორც ვხედავთ, ორივე ბიოსოციალურ, შვილიერების პრობლემების მიმართ ქართულ და სომხურ ეთნიკურ ერთობებში ქალებს ერთნაირი მშობლიური ინსტინქტები აქვთ ჩამოყალიბებული. თვით წესები კი, ნაწილობრივ ერთმანეთის მსგავსიცაა და განსხვავებულიც.

საქართველოს, ჯავახეთის რეგიონში, ეთნიკურად განსხვავებულ მოსახლეობაში ეთნოსოციალური ურთიერთშედეარებითი კვლევის ფარგლებში აუცილებელია ეთნოკულტურული ბირთვის – ოჯახის კვლევა, რადგან ამაში მნიშვნელოვანი როლი სწორედ ოჯახს ეკუთვნის. ოჯახი ფუნდამენტია, როგორც საოჯახო სტრუქტურის, შიდა ურთიერთდამოკიდებულების, მმართველობის ფორმის, საზოგადოებაში და ოჯახში ქცევის ეთნიკური სტერეოტიპების, თითოეული წევრის საქმიანობის განსაზღვრის. ამავე დროს, აუცილებელია გამეორება, რომ ოჯახი თაობათა რეპროდუქციას, მის აღზრდას, ეთნიკური ერთეულის გამრავლებასა და ჩამოყალიბებას ემსახურება. იგი თაობათა შორის ტრადიციების დამამკვიდრებელია.

ოჯახის თეორიის არსის გაგებაში მთავარი ისაა, რომ ოჯახი მთელი საზოგადოების ცხოვრების ყველა სფეროს უკავშირდება, ეს კავშირი მრავალმხრივი და სხვადასხვა მნიშვნელობისაა ოჯახისთვისაც და საზოგადოებისთვისაც. ოჯახი თავის ცხოვრებაში საზოგადოების განვითარებაში მიმდინარე ყველა მნიშვნელოვან პროცესს და ცვლილებას ასახავს. ამავე დროს, ეს პროცესები ცალმხრივად როდი აიხსნება ოჯახში, არამედ კომპლექსურად, მთლიანობაში. ეს ურთიერთზემოქმედება საზოგადოებისა და ოჯახის ურთიერთობის ისეთ ჯაჭვს ქმნის, რომელშიც ყოველი მომენტი ერთი და იგივე დროს პირობაც შეიძლება იყოს და შედეგიც. ამიტომაც აღიარებული, რომ ოჯახი საზოგადოების ერთ-ერთი ურთულესი უჯრედი, საზოგადოების ერთიანი სისტემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ქვესისტემაა, რომლის მჭიდრო კავშირი საზოგადოებასთან განსაზღვრავს არა მარტო ოჯახის დამოკიდებულებას საზოგადოების ცხოვრებაზე, არამედ ოჯახი ერთგვარ გავლენასაც ახდენს მასზე (ბეჟაია, 1988:104-105)

შერეულ ოჯახებში, რომელშიაც ეთნიკური განვითარება ჯერ, ალბათ ენას და შემდეგ ეროვნულ თვითშეგნებას ეკუთვნის. ვფიქრობთ, ყველა შემთხვევაში, შერეულ, ქართულ-სომხურ ოჯახებს, ენასთან პრობლემა ნაკლებად უნდა ჰქონოდათ,

რადგან ქართულ-სომხურ უბნებში ორივე ენა საურთიერთობოდ გამოიყენებოდა. ეს ქორწინების შედეგად შესული ქალის და შემდეგ ცოლ-ქმრის მემკვიდრეების, შვილების პრობლემას უფრო წარმოადგენდა. თუმცა, ქართულ და სომხურ, ე.ი. კავკასიურ ოჯახში ეროვნული თვითშეგნების თვალსაზრისით მამაკაცის მხარეს მეტი უფლებამოსილება გააჩნდა. მამჩის ბიუროში გაფორმებასაც თავისი პრიორიტეტი ჰქონდა. გარდა ამისა, ისიც გასათვალისწინებელი იყო, რომ შვილის გაჩენის შემდგომ ქალი ბავშვს ბუნებრივია, თავის ენაზე დაელაპარაკებოდა. თუმცა, ასეთ ოჯახში მოზრდილი ბავშვი უკვე „ორენოვანი“ ხდებოდა, სწორედ ეთნიკური მიკუთვნებულობით. მამის ეროვნება, როგორც ქართულ, ისე სომხურ ოჯახში, დიდ როლს თამაშობდა. ჯავახეთის ეროვნულ-შერეული ოჯახების ამ პრობლემაზე წყაროებში, სამწუხაროდ, ინფორმაცია არ არის.

აუცილებელია, ჯავახეთში მცხოვრები ქართველებისა და სომხების ოჯახების კვლევისას გათვალისწინებულ იქნას, რომ ჯერ ოსმალეთის იმპერიამ XVIII საუკუნის დასაწყისიდან თავისუფალი ცხოვრების საშუალება ქართველებს მოუსპო. მათ საკმაოდ კონსერვატიული სოციალური, სოციალურ-ეკონომიკური წყობა და მასთან ერთად მაჰმადიანური რელიგია ძალადობრივად მოახვიეს თავს. რაც შეეხება, ისლამურ პროვინციებში მცხოვრებ სომხებს, მართალია, შეჯგუფებულად ცხოვრობდნენ, მაგრამ ოსმალეებისგან მუდმივად თავდასხმებსა და ძარცვას, დამცირებას განიცდიდნენ. იქ მაცხოვრებელ სომხებში „გერდასტანები“ (=დიდი ოჯახი) იყო მათი თავდაცვის საშუალება. ამიტომ მათ დიდხანს შეინარჩუნეს დიდი ოჯახები, იგი მხოლოდ მას შემდეგ დაიშალა, როდესაც რუსეთმა ისინი საქართველოში შემოასახლა. თუმცა, ცხადია, მიგრაციული სომხური ეთნო-სოციალური ჯგუფი, უკვე სხვა სახელმწიფოში, იქ მოსახლე მკვიდრ და უცხო ეთნო-სოციალური სხვადასხვა ჯგუფის გვერდით, ვერც დასახლების ძველ და ვერც დიდი ოჯახის ფორმას ველარ შეუნარჩუნებდნენ.

1828 წ. 23 ივლისს, რუსეთის ჯარის ნაწილებმა, გრაფ პასკევიჩის მეთაურობით ახალქალაქი აიღეს. ამ დროიდან ჯავახეთი რუსეთის იმპერიის ნაწილი გახდა. თუმცა, ამავე დროს, იგი საქართველოსაც დაუბრუნდა... 1830-1840 წლებში რუსეთის მთავრობამ ოსმალეთიდან ჯავახეთში სომხები დიდი რაოდენობით (100 000) ორჯერ შემოასახლა. რუსები სომხებს ბევრად უკეთ ექცეოდნენ, ვიდრე მკვიდრ ქართულ მოსახლეობას – მაჰმადიან ქართველებს, რომლებსაც მათივე საცხოვრებლებში სომხებს უსახლებდნენ. ამიტომ, ქართველი მაჰმადიანები ოსმალეთში გარბოდნენ დასასახლებლად. ქართული სოფლები დაიცალა, რომლებშიაც სომხები განსახლდნენ... ცუდი ბედი ეწია ერუშეთ-კოლა-არტაანში მოსახლე ქართველ კათოლიკეებს. ოსმალების იქ შეჭრის გამო, ქართველი მართლმადიდებლების ხუთი ხეობა დაზარალდა – ფოცხოვი, ერუშეთი, არტაანი, კოლა და ჩულურეთი. რის შედეგადაც ყველა ქართული ოჯახი ჯავახეთში გადმოსახლდა. თუმცა, რუსები მართლმადიდებელ ქართველებსაც ცუდად ექცეოდნენ. გადმოსახლების შემდეგ სოფ. ხიზაბავრაში ჩასახლებულმა ქართველმა ქრისტიანებმა ქვის ეკლესია ააშენეს, ქართული და ლათინური წარწერებით. მაგრამ, რუსებმა ეს წარწერები კირით შელესეს. გადმოსახლებულ ქართულ სოფლებში მცხოვრებ მღვდლებს, სომეხი „ტერტერა“ (=მღვდელი) თუ მას პავლე ერქვა, პოლოსათი, ხოლო გიორგის – გეორგათი უცვლიდა სახელს, რასაც ხელს სწორედ რუსები უწყობდნენ (ფრონელი, 1991:155-156, 171, 195-196).

აუცილებელია ისიც აღინიშნოს, რომ ჯავახეთში რუსეთის შესვლის შემდგომ, ლიტერატურული წყაროებიდან ჩანს, რომ მკვიდრი მაჰმადიანი, ქრისტიანი და კათოლიკე ქართველების მნიშვნელოვანი ნაწილის, სწორედ ახალქალაქის მაზრიდან აყრა და გადასახლება მომხდარა – აღმოსავლეთ საქართველოში – შიდა ქართლში, ქვემო ქართლსა და კახეთში. ამრიგად, თუ ჯავახეთში მანამდე მხოლოდ ქართველობა ცხოვრობდა, ყარსის და არზრუმის საფაშოებიდან იქაური სომხობის ჯავახეთში გადმოსახლების შემდეგ, რომელთა დასასახლებლად აქ საახ-

ალშენო კომიტეტი ყოფილა დაარსებული, ეროვნული შემადგენლობა თითქმის ძირფესვიანად შეცვლილა.

1832 წელს ჯავახეთში ქართველებს უკვე სომხები ჭარბობდნენ, ხოლო ქართველ მაჰმადიანებს მეორე ადგილი ეკავათ. ჯავახეთის (და არტაანის) აოხრებაში და ქართული მოსახლეობის მოსპობაში ლეკიანობამაც ძალიან დიდი როლი ითამაშა. ქრისტიანი ქართველების ჯავახეთიდან გადახვეწაში ლომის წილი ახალციხის საფაშოში მოკალათებულ ლეკებს მიუძღოდათ (თოფჩიშვილი, 2013:138-144; თოფჩიშვილი, 2015:263-283; თოფჩიშვილი, 2017:332-333).

საოჯახო ყოფის კვლევისას, ყველა ზემოთ მოცემული ინფორმაცია გასათვალისწინებელია. ასევე უნდა იქნას გათვალისწინებული ის საზოგადოებრივი ცვლილებები, რომელიც ეთნიკურად შერეულ საზოგადოებაში მომხდარ სოციალურ და კულტურულ გარდაქმნებს მოჰქონდა. ბუნებრივია, ჯავახეთში მომხდარი გარდასახვები, უცხო ეთნიკური სხვადასხვა მოსახლეობის შემოსახლებას, მართალია, ოჯახის ფორმაზე ალბათ არ იმოქმედებდა, თუმცა, მათ გვერდი-გვერდ, საუკუნეების მანძილზე, ცხოვრებას გარკვეული კვალი მაინც უნდა დაემჩნია.

თავდაპირველად, სომხურ საოჯახო ყოფას გავეცნოთ, რომელიც ძველი ტრადიციულ-ეთნოგრაფიული დაყოფით ორი ტიპის – დიდ და მცირე ინდივიდუალურ ოჯახებს გვაცნობს.

ოჯახისთვის სომხები ტერმინს – „ნატანიკ“ ხმარობენ, რომელიც „ერთ ჭერქვეშ“//„ერთ სახლად მცხოვრებთ“ აღნიშნავს. ისინი ერთ საოჯახო კერას მიეკუთვნებოდნენ. კერის აღსანიშნავად ისინი ქართულ ტერმინს „ოჯახ“ ხმარობენ, თუმცა, როგორც თვითონ წერენ, ძველად ამისთვის „ერდ“¹ ტერმინს გა-

¹ ჩვენი ვარაუდით, „ერდ“ ქართული ტერმინი „ერდო“ უნდა იყოს, რომელიც სომხურში სესხების შედეგად უნდა შესულიყო. ქართლში იგი სწორედ დარბაზში კერის თავზე არსებული ბოლის გასასვლელს ეწოდებოდა. ამავე დროს დარბაზში ღია ერდოდან სინათლე ჩადიოდა.

მოიყენებდნენ, რადგან „ერდ“, სხვენში არსებულ ბოლის//კვამლის გასასვლელს ეწოდებოდა (ნაროდი... 1962:526).

ძველად, სომხებისთვის ტრადიციული დიდი ოჯახი „გერდასტან“ იყო დამახასიათებელი. გერდასტანი სამიდან ხუთი და მეტი ძმათაშვილების ახლო ნათესაურ გაერთიანებას წარმოადგენდა, რომელთაც ყველა მათგანს საკუთარი მოვალეობები და უფლებები გააჩნდათ. ასეთი დიდი ოჯახის სათავეში, განუსაზღვრელი ძალაუფლებით, უხუცესი მამაკაცი ან, თუ ის ცოცხალი აღარ იყო, მისი მომდევნო ძმა იდგა, რომელსაც „ტენტერ“ (=სახლის უფროსი) ეწოდებოდა. ტენტერი, ოჯახის, როგორც უძრავ, ისე მოძრავ ქონებას ერთპიროვნულად განაგებდა. ასევე მისი გადასაწყვეტი იყო ოჯახის წევრთა ბედიც. მის ფუნქციებში შედიოდა საერთო საოჯახო მეურნეობის ხელმძღვანელობა. ოჯახის ყველა მამაკაცს სამეურნეო – ძირითადად სამინათმოქმედო და მეცხოველეობის საქმიანობით თვით ასაქმებდა. კონტროლს ოჯახის ყველანაირ შემოსავალს და მათ შორის, თითოეული წევრის ინდივიდუალურად შემოტანილ გასამრჯელოს უწევდა. ოჯახის მეთაურისადმი ოჯახში ყველას გარკვეული ეტიკეტის ნორმები ეკისრებოდა. ტენტერის გამოჩენისთანავე ყველა ფერხზე დგებოდა, მის ბრძანებებს ყველა ფეხზე მდგარი ისმენდა. სამეურნეო საქმიანობის განაწილებაც მკაცრად ხდებოდა, როდესაც მამაკაცები სამუშაოდან სახლში ვახშმად სუფრასთან იყრიდნენ თავს. მაგიდასთან ისინი უფროს-უმცროსობის მიხედვით სხდებოდნენ. სუფრასთან, ოჯახის უფროსი პირველად, ცენტრალურ ადგილზე, კერასთან ახლოს ჯდებოდა. ოჯახის უფროსს ყველა ანგარიშს აბარებდა, დღის განმავლობაში რა გააკეთა. შემდგ კი, ოჯახის უხუცესი მეორე დღის სამუშაოს ანაწილებდა. მისი ოთახში ყოფნის დროს ხმამაღალი საუბარი არავის შეეძლო. დასაძინებლად იგი პირველი მიდიოდა. თუმცა, ყველაზე ახალგაზრდა რძალს ან ოჯახის ქალიშვილს მისთვის ფეხები უნდა დაებანა და ტანსაცმლის გახდაში მიხმარებოდა. ოჯახის წევრები ასაკისა და სქესის მიუხედავად სიტყვის შეუბრუნებლად ემორჩილებოდნენ მას. გამონაკლისი

მხოლოდ უხუცესი ოჯახის დიასახლისი „ტენტირუი“//„ტანტიკინ“ იყო. იგი ოჯახში არსებულ ქალებს სახლის სამუშაოებს უნაწილებდა და ხელმძღვანელობდა. სოფლის მეურნეობის და მეცხოველეობის პროდუქტების მათ მიერ დამუშავებას ყურადღებას აქცევდა. პურის გამოცხობა, სადილის მომზადება და ოჯახის წევრებს შორის განაწილება მისი მოვალეობა იყო. ასევე ოჯახში სისუფთავესა და წესრიგზეც ის ზრუნავდა. ოჯახში თუ რაიმე ფასეულობა იყო, მათ შორის, პროდუქტებიც, არავის შეეძლო მისი ნებართვის გარეშე ხელი ეხლო. ტანკინის სიტყვა შვილების გათხოვებისა თუ დაქორწინების დროსაც მნიშვნელოვანი იყო. მამაკაცებთან, გაშლილ სუფრასთან, მხოლოდ მას შეეძლო დაჯდომა. მისი სიკვდილის შემდეგ ტანკინი წლოვანებით ოჯახის უფროსი რძალი ხდებოდა, რომელიც დიასახლისის სიცოცხლეშიც მისი დამხმარე იყო და როდესაც ტანკინი მთაში, საზაფხულო საძოვარზე საქონელს წველიდა და პროდუქტს ამზადებდა, ოჯახში ის ცვლიდა (ნაროდი..., 1962:524-525; ტერსარქისიანცი, 1990:402; კარაპეტიაანი, 1958:37-43; ლისიციანი, 1955:232).

ოჯახის პირდაპირი მემკვიდრეები ვაჟიშვილები იყვნენ. თუ ოჯახს ვაჟი, მემკვიდრე არ ჰყავდა, სახნავი და სათიბი მიწები თემს რჩებოდა, ხოლო ხილის ბაღი, წისქვილი და სამეურნეო ნაგებობები, ასევე მოძრავი ქონება, უახლოეს ნათესავებზე გადადიოდა. ძველად, ოჯახის უხუცესის, ხელმძღვანელის სიცოცხლეში მისი თანხმობის გარეშე გაყრა და ქონების განაწილების მოთხოვნაც კი, არავის შეეძლო. მაგრამ, როდესაც ოჯახის უფროსი უკვე აღარ იყო ცოცხალი და ოჯახში ერთ ჭერქვეშ ცხოვრება შეუძლებელი ხდებოდა, მაშინ ოჯახი იყრებოდა. თავდაპირველად, ოჯახის რძლების მზითვი გამოიყოფოდა საერთო ქონებიდან, რომელიც ქალის საკუთრებას წარმოადგენდა. შემდეგ გაუთხოვარი ქალების მომავალი მზითვი გამოიყოფოდა. უფროსი ძმისთვის ჩვეულებრივ თავიდანვე „საუფროსო“ მიწის ნაკვეთს და საქონელსაც გამოყოფდნენ. მოძრავი ქონებიდან ყველაფერი ძმებს შორის თანაბრად ნაწილდებოდა. თუ

ერთი ძმა გარდაცვლილი იყო, მის წილს მეორე ძმა იღებდა, თუმცა, ამავე დროს იგი, ძმის გარეშე დარჩენილი ქვრივ-ობლების მეურვეობის უფლებას სოფლის უხუცესისაგან იღებდა. იგი ვალდებული იყო ძმის შვილის – ვაჟის სრულწლოვანებამდე და ქალიშვილების გათხოვებამდე მათთვის მოეწყო. სრულწლოვანი ვაჟი უკვე მამის ქონების განმკარგავი ხდებოდა. მოგვიანებით, როდესაც გაყრა და ქონების განაწილება მამის სიცოცხლეში შეიძლებოდა, მამა ძმის უფლებით სარგებლობდა და წილს იღებდა. მარტო დედა თუ რჩებოდა ცოცხალი, ქონების განაწილების დროს, მას გარკვეულ წილს აძლევდნენ. თუმცა, იგი ერთ-ერთ შვილთან, უმეტესად უფროს ვაჟთან რჩებოდა საცხოვრებლად. უძრავი ქონება – მიწა, გაყრის დროს აუცილებლად სულადობის მიხედვით იყოფოდა. რაც მთავარია, ეს მიწის წილები უთუოდ წილის ყრით ნაწილდებოდა. თუ ოჯახში გაყრის დროს დაუქორწინებელი ვაჟი რჩებოდა, საქორწინო ხარჯისთვის მასაც წილს აძლევდნენ. გამოყოფილ ახალ ოჯახებში პირველად კერა მამისეული სახლიდან მოტანილი ნაკვეთხლით ინთებოდა. გაყრის შემდეგ ძმები ერთმანეთთან კავშირს ინარჩუნებდნენ (ნაროდი..., 1962:525-526).

„გერდასტანები“ რუსეთის მფლობელობის დამყარების შემდეგ (1828 წ.) დაიშალა და სამი თაობის ფარგლებში ინდივიდუალური ოჯახები ჩამოყალიბდა. მიუხედავად ამისა, ოჯახის უფროსის სტატუსმა, მდგომარეობამ, ავტორიტეტულმა ხასიათმა და ურთიერთობამ ინდივიდუალურ ოჯახშიც იჩინა თავი. სომხეთის ტიპიურ ტრადიციულ ოჯახში ახალდაქორწინებული წყვილი, მართალია, იწყებს ცხოვრებას, თუმცა, შვილის გაჩენის შემდეგ ისინი ცალკე ოჯახად იწყებენ ცხოვრებას. მშობლების მოხუცებულობის დროს ერთ-ერთი შვილი, მით უმეტეს უმცროსი, მათთან რჩებოდა საცხოვრებლად. თუმცა, გამონაკლისებიც არსებობდა. ხშირად თვით მოხუცი მშობლები იმ რძალთან ირჩევნ ცხოვრებას, რომელიც უფრო მშრომელი და მათ მიმართ უკეთესი დამოკიდებულებით გამოირჩეოდა (ტერ-სარქისიანი, 1989:408).

სისხლით ნათესაობას ჩქარა არ ივიწყებდნენ. ისინი აღინიშნებოდნენ ტერმინებით – „ცეხ“ (=ტომი), უმეტესად მამის ნათესავეების მხარისთვის გამოყენებული იყო „აზგ“ (პატრონი-მია), „აზგაკან“ (სიტყვა-სიტყვით „მოყვარე“). დედის მხრიდან ნათესავეები – „ბარეკამ“ ტერმინით აღინიშნებოდნენ (=კეთილგანწყობილი“). დედის მხარის ნათესავეები სამეურნეო ცხოვრებით არ იყვნენ დაკავშირებულნი, მაგრამ დასაფლავების ან ქორწილის შემთხვევაში ურთიერთდახმარება აუცილებელი იყო (ნაროდი... 1962:526).

სომხებში სტუმარმასპინძლობა მკაცრად იყო დაცული. ისინი კარზე მომდგარ ყველა მგზავრს ღამის გათევის და საკვების მიღების საშალებას აძლევდნენ. თუ სტუმრისთვის რაიმე საკმარისი არ ჰქონდათ (ლოგინი ან სხვა რამ), შეეძლოთ მეზობლისთვის ეთხოვნათ, რადგან ასეთი სტუმარი მეზობელთანაც შეიძლება მისულიყო და მასაც რაიმე დასჭირებოდა. სოფლის უხუცესს უფლება ჰქონდა სტუმარი რომელიმე სახლში, უმეტესად შეძლებულში მიეყვანა. სტუმარი რომელ სახლშიც იმყოფებოდა, მეზობლებს იმ სახლში თავისუფლად შეეძლოთ მისვლა და მასთან საუბარი, მაგრამ სუფრასთან დაჯდომას ყველა ერიდებოდა. კარაპეტჩიანისა და ლისიციანის გადმოცემით დასავლეთ სომხეთის სოფლებში სტუმრისთვის სპეციალური სასტუმრო შენობა ჰქონიათ, რომელიც კეთილგანწყობილი ყოფილა, მაგრამ სტუმართან ყოველდღე საკვები მიჰქონდათ და სოფლის ოჯახები რიგის მიხედვით ემსახურებოდნენ (ნაროდი..., 1962:527).

ჯავახეთში XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე უმეტესად ძირძველი ქართული მოსახლეობა ცხოვრობდა. რუსეთის შემოსვლის შემდეგ, მართალია, ეს მხარე ოსმალებისგან განთავისუფლდა, მაგრამ ამავე დროს, რუსეთის იმპერიის წარმომადგენლებმა ეს მხარე, როგორც განსხვავებული ეთნიკური მოსახლეობით, ასევე რელიგიური კუთხითაც ააჭრელეს.

ერთ-ერთი ისტორიკოსი და ფილოლოგი, რომელმაც 1900 წლიდან 5 წლის მანძილზე სამცხე-ჯავახეთი კარგად შეისწავლა

და ისტორიული მონოგრაფია შექმნა, იყო ალ. ფრონელი (ალ. ყიფშიძე). იგი სამცხე-ჯავახეთში მომრიგებელ შუამავლად დაინიშნა. ამ მხარის ისტორია მის მიერ საკმაოდ დაკვირვებით და საქმის ცოდნითაა ასახული. აი რას წერდა იგი – 1828 წელს რუსებმა რომ საქართველოს ეს ძირძველი კუთხე დაიჭირეს, თითქმის სრულიად გადარჯულებული იყო. მალულად, ჩუმად, თითო-ოროლა სოფელი თუ მისდევდა ქრისტიანობას. გამაჰმადიანებული ჯავახეთის ქართველობას, რუსების ბატონობა არ მოეწონათ და ოსმალეთში გადაიხვეწნენ. დარჩნენ მხოლოდ ჩუმი მართლმადიდებელნი, ქართველი კათოლიკენი სომხის ტიბიკონისა, ქურთნი, თარაქამანი და გამაჰმადიანებული ქართველების სულ მცირე ნაწილი... პასკევიჩმა არზრუმიდან დიდძალი სომხობა დააბინავა ქართველების ნასოფლარებში. ათი წლის შემდეგ ჯავახეთში რუსებიდან დევნილი დუხობორები ჩამოასახლა (ფრონელი, 1991:171).

ამრიგად, ამ დროიდან ქართული ოჯახების სოციალური სპეციფიკურობა, მათი მთლიანობა, დასახლების ფორმები, ყოფის წესი, საზოგადოებრივი ურთიერთობა დაირღვა. მართალია, ჯავახეთში XIX საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ არსებობდა ისეთი სოციალური ინსტიტუტი, როგორც დიდი ოჯახი იყო. მაგრამ ლიტერატურულ წყაროებში ჯავახური ქართული ოჯახის ფორმების შესახებ საკმაოდ მცირე მასალა არსებობს.

როგორც ჩანს, დიდ ოჯახს ჯავახეთში, როგორც „მრავალრიცხოვან ჯალაბს“ ისე მოიხსენიებდნენ. ხშირად, ასეთ დიდ ოჯახში ექვსი თუ შვიდი თაობის ერთად ცხოვრების ფაქტები დასტურდება. მსგავსი ოჯახების დაშლის შედეგად დიდი ოჯახები იმავე ერთ საცხოვრებელში ერთმანეთის გვერდიგვერდ განაგრძობდნენ ცხოვრებას. საერთოდ, სამცხე-ჯავახეთის ქართული დიდი ოჯახი, კოლექტიური შრომითა და შრომის პროდუქტების თანაბარი განაწილებით ხასიათდებოდა. თვით ტერმინი („დიდი ოჯახი“) „მრავალრიცხოვანი ჯალაბი“ სოციალური შინაარსის გამომხატველია, იგი მხოლოდ ოჯახის ფორმას და მის სოციალურ შინაარსს უსვამს ხაზს.

ს. მაკალათიას ნაშრომიდან ჩანს, რომ სამცხე-ჯავახეთის „მრავალსულიანი ჯალაბი“ – ერთ საერთო ქერქვეშ, სწორედ 6-7 თაობის გაუყრელ მამებს, ძმებს, მათ ცოლებს და შვილებს მიწურ-ბანიან, ძველებურ დარბაზში უყრიდა თავს. ეს საცხოვრებელი, სანამ „ჯალაბი“ დაიშლებოდა განაყარ ოჯახებად საერთო, საოჯახო საკუთრებას წარმოადგენდა, რომლის მფლობელი ოჯახის ყველა წევრი იყო. ამ საცხოვრებლის აღწერილობიდან ისიც კარგად ჩანს, რომ სახლები დროთა ვითარებაში ცვლილებებს განიცდიდა. მეცნიერის მიერ აღწერილი დარბაზული, კარაპნიანი, ოდური სახლი ძველი დარბაზის ბევრად შეცვლილ სახეს წარმოადგენდა. თუმცა, იატაკი, ბანი ყველას მიწური და ერთნაირი ფორმისა ჰქონდა. ეს დარბაზი თავისი მოცულობით, სიდიდით, რამდენიმე საოჯახო ხასიათის ოჯახებისაგან შედგებოდა. დარბაზული სახლის წინ აივანი იყო, რომელიც ზოგან გადახურული ყოფილა. მართალია, მას ერთი შესასვლელი კარი ჰქონია, რომელიც პირდაპირ კარაპანში (დერეფანში) შედიოდა. კარაპნის მარჯვნივ საცხოვრებელი „ოდა“, მის გვერდით ჯერ „საზაფხულო“, ხოლო შემდეგ „საზამთრო“ ოთახი, ბუხრით განწყობილი ყოფილა. ამ სახლში ჯალაბი ცხოვრობდა. შემონახული ყოფილა ასევე უფრო ძველი ტიპის დარბაზებიც, განსაკუთრებით რაბათში, როგორც „კირქესელის“ დარბაზი ყოფილა. ეს დარბაზი მალაღგუმბათიანი იყო და მათ „მერცხლის ბუდურას“ ეწოდებოდნენ. ქერქესელის დარბაზი საკმაოდ დიდი ყოფილა და რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა. მართალია, ეს დარბაზი იმ დროისთვის თავისი პირვანდელი სახით ყოფილა შემორჩენილი, მაგრამ მისი კარაპანი – გადატიხრული და ოთახებად გადაკეთებული. ძველებური დარბაზის ბანი დიდ დედაბოძზე ყოფილა დაყრდნობილი. დარბაზის გვირგვინი რვაკურთხა და მთლიანად „საწარბეებზე“ ყოფილა დაბჯენილი, რომლისაგან რვანახნაგოვანი გუმბათის ფორმა იქმნებოდა. „საწარბეებზე“ გარდი-გარდმო „ჩანთა“ და „ფართხები“ ყოფილა დაწყობილი, რომლისგანაც რვანახნაგოვანი გუმბათის ფორმა იქმნებოდა. ჩანთა-ფართხების კიბე 15-16 საფეხუ-

რისგან შედგებოდა, რომლებიც ზემოთკენ თანდათანობით მოკლდებოდნენ. თუმცა, „კოკოშაკამდე“ ადიოდა და კონუსის ფორმა ჰქონდა. კოკოშაკის წვერი რამდენადაც დიდი იყო, დარბაზიც უფრო განიერი და დიდი ყოფილა. კოკოშაკიდან დარბაზში შუქი და ჰაერი, დარბაზიდან კი, კერის ბოლი გადიოდა. ძველად ის მხოლოდ ავდარში თუ იხურებოდა გასანევე-გამოსანევი ხაფანგით. დარბაზს სამალავიც ჰქონია, რომელიც გარედან შეფიცრული და უჩინარი ყოფილა. შიშიანობის დროს იქ მთელი ოჯახი და მათი ქონება იმალებოდა. წინათ სამცხე-ჯავახეთის ამ ძველ დარბაზში „მრავალრიცხოვან ჯალაბს“, ხშირად ექვსსა თუ შვიდ თაობას, ერთად უცხოვრია (ფრონელი, 1991:84-87).

ძველად შუა დარბაზში კერა ენთო და მის გვერდით სამკვრე მდგარა, რომელზედაც კვარი ყოფილა ანთებული. დარბაზში ტახტი – „საფი“ არ ჰქონიდათ. ჯალაბის წვერები, კერის გარშემო, მიწაზე დაგებულ ჩალასა და ჭილოფზე წვებოდნენ. სკამის მაგივრად ჯირკვლებს ხმარობდნენ დასასხდომად. დიდი ოჯახის დაშლის შემდეგ, ისინი დარბაზულ გადაკეთებულ, შეცვლილ საბინაო პირობებში, თანამედროვე და კულტურული მოთხოვნების მიხედვით, კვლავ, ახლო-ახლო ცხოვრობდნენ. დარბაზი, კარაპანი, ახვარი გატიხრულ იქნა, გადაკეთდა ოთახებად – ე.ი. „ოდებად“, გვირგვინი მოიხსნა, სინათლისთვის აღმოსავლეთის მხარეზე ორთველიანი სარკმელი გამოუჭრიათ და მასში შუშა ჩაუსვამთ. ოდების შინამონყობილობაც ქალაქური გამხდარა. სანოლები, მაგიდა, სკამები და სხვა დაუდგამთ. კედლებზე ხალიჩა, სარკე, სურათები ჩამოუკიდიათ. კერა მოუშლიათ და ბუხრები გაუმართავთ. ბუხრის ერთ გვერდზე ფურნე გაუკეთებიათ, ბუხრის ქვეშ კი თონე მოუწყვიათ. ბუხრის მეორე კედელზე კერა მოუთავსებიათ. სამივედან ბოლი ბუხრის ერთ მილში გადიოდა – მოგვიანებით თითოეულ ოჯახს სახლის შენება დაუწყია. მასალას წინასწარ იმარაგებდნენ. საშუალო ზომის სახლს 5 საყენი ქვა სჭირდებოდა, რომელიც იქვე ბლომად მოიპოვებოდა, ამიტომ ადვილად იმარაგებდნენ, ხე-ტყის მასალა კი, ურავლის, აბასთუმნის და აწყურის ტყეებიდან მოჰქონდათ.

როცა ისინი უკვე ინდივიდუალურ ოჯახებად იყვნენ დაშლილი, მათ ოჯახებს ძველი წესი, ურთიერთდახმარების ფორმები შემორჩენილი ჰქონდათ. სახლის მშენებლობის დროს ისინი ურთიერთდახმარებას იყენებდნენ და ამას ტერმინს – „ნარდს“ (ნადი) უწოდებდნენ. ნადი – მატყლის გაჩეჩვის, ჭილოფების ქსოვის, ბულბულის პუნკვის, ყანის დამუშავების და სხვა სამუშაოების დროსაც სცოდნიათ (ფრონელი, 1991:88-89).

XIX საუკუნის 30-40-იანი წლების პოლიტიკური, ეკონომიკური მდგომარეობის ცვალებადობამ, ქვეყნის გარედან სხვადასხვა ეთნიკური მოსახლეობის მიგრაციული ტალღების შემოსახლებას სოციალური წყობის სწრაფი ცვალებადობაც მოჰყვა. „ჯალაბი“ ოჯახების ნაცვლად მიწურბანიანი დარბაზის გადატიხრულ ოთახებში უკვე დაშლილმა ნუკლეარულმა ოჯახებმა დაიწყო გამოყოფილად ცხოვრება. თუმცა, მათ მალე, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ცალკეული, ინდივიდუალური სახლების მშენებლობა დაიწყო.

ნუკლეარულ ოჯახებში ორი ან სამი თაობის წარმომადგენლები იყრიდნენ თავს. ოჯახის შემადგენლობაში – მშობლები და შვილები, ან მშობლები, შვილები და შვილიშვილები შედიოდნენ. სოფელში, ბუნებრივია, რომ ასეთ ოჯახებშიც მამაკაცები მინდვრისა და მესაქონლეობის საქმიანობით იყვნენ დაკავებული. რაც შეეხება დედა ქალსა და რძალს, ან რძლებს, ისინი სახლის საქმიანობით (ძროხის მონველით, ყველის ამოყვანით და სხვადასხვა პროდუქტების დამზადებით და სხვ.) და ბავშვების მოვლა-პატრონობითა და მათი გაზრდით იყვნენ დაკავებული. ამ ოჯახს უკვე სრულიად ახალი სოციალური ხასიათი ჰქონდა. ოჯახში ორგანიზაციულ საკითხებს ოჯახის უფროსი მამაკაცი თავის მეუღლესთან ერთად შეთანხმებით წყვეტდნენ. თუმცა, გამორიცხული არ იყო რძლის ან რძლების აზრიც გაეთვალისწინებინათ.

სოციალური ინსტიტუტი – დიდი ოჯახი – გაყრისა და ქონების განაწილების შემდეგ ერთი რეალური წინაპრისაგან წარმოშობილ ხუთ, ექვს და ზოგჯერ მეტი თაობის აგნატ ჯგუფებს

მოიცავდა. მეცნიერებაში მას „პატრონიმიას“ უწოდებენ. ამ ჯგუფს, მკაცრად დაცული ეგზოგამია, რიგი ერთობლიობის ნიშანი, სოციალურ, მეურნეობრივ და იდეოლოგიურ სფეროში ახასიათებდა. რასაც მემკვიდრეობის მკაცრ რეგლამენტაციას ტერიტორიულად კომპაქტური განსახლება განაპირობებდა. პატრონიმიულ ორგანიზაციას ძირითადი კომპონენტები აყალიბებდა – აღმავალი სახით IV-V თაობამდე კარგად დაცული გენეალოგია, რომელიც ბუნებრივია, ნათესაური სიახლოვესთან დაკავშირებულ ქცევის ტრადიციულ ვალდებულებათა და მოვალეობათა ნორმებს, ოჯახის გაყოფის დროს, ქონების ზოგიერთი ობიექტის საერთო სარგებლობაში დატოვებას, მეურნეობრივი ცხოვრების ცალკეულ სფეროში ინტერესების ერთიანობას, ზოგიერთი დღეობა-დღესასწაულის (ახალი წლის პაპისეულ სახლში) ერთობლივად გადახდის პრაქტიკას, პატრონიმიის სახელდებას, რომლის ამოსავალი დიდი ოჯახის ეპონიმი განსაზღვრავდა. ამდენად, ეს ნათესაური გაერთიანება რთული სოციალური ინსტიტუტი ხდებოდა.

სომეხი მოსახლეობის რწმენით, სიკვდილის მომენტში, უკანასკნელი ამოსუნთქვისას „სულიც“ ამოდის. ამიტომ, სიკვდილის დადგომისას სომეხები ფართოდ ალებდნენ კარებს ან ფანჯარას, რომ სულთან ერთად „სიკვდილის ანგელოზს“ თავისუფლად შესძლებოდა წასვლა. ამ დროს სომეხები მაგიური წესების გამოყენებით საშუალებას არ აძლევდნენ გათავისუფლებულ სხეულში ავი სული ჩაბუდებულიყო. დასაფლავების დროსაც მიცვალებულის („მერელოც“) სულს მაგიური საშუალებით „დაბრუნებაში“ ხელს უშლიდნენ. ქვის ფილის, ძეგლის საფლავზე დადგმით, მათი სურვილი ის კი არ იყო, რომ დასაფლავების ადგილი დაეფიქსირებინათ, არამედ ეს მისწრაფება ყოფილა, რომ „მიცვალებულს შესაძლებლობა „ადგომის“ არ მისცენ“. ძველად, ამ მიზნით დასაფლავების ადგილს უამრავ მსხვილ და წვრილ ქვებს აყრიდნენ, გარშემოც საფლავს დიდ ქვებს უწყობდნენ. ეს მაგიური „ბეჭედი“ ყოფილა, რომლითაც მიცვალებული თავის დაღწევას ვერ შეძლებდა. დასაფლავებამდე სოფელ-

ში მინდვრის სამუშაოებს, ბაღში და ბოსტანში, მიწის სამუშაოებს წყვეტდნენ, რადგან მიწის „გადაბრუნება“ დასაფლავებამდე არ შეიძლებოდა. სანამ სომხეთში კუბოს შემოიღებდნენ, ძველად, მიცვალებულს სუდარაში ახვევდნენ და ისე ასაფლავებდნენ. ნათესავები „მიცვალებულის სულისთვის“ („ხოგეხაც“), დასაფლავებამდე ერთი დღით ადრე, მიცვალებულის ოჯახში, ნათესავებს დასაფლავების დღის „შენდობის“ სადილისათვის სხვადასხვა პროდუქტები მიჰქონდათ, რითაც მონაწილეობას იღებდნენ სადილის გამართვაში. მიცვალებულს ძველ დროში, საფლავში მისთვის საყვარელ ნივთებს ატანდნენ, რომ ისინი იმქვეყნიურ ცხოვრებაშიც გამოეყენებინათ. სოფელში მიცვალებულების მოსაგონარი დღე აღდგომა იყო. ამ დღეს მთელი სოფლის მაცხოვრებლები ფულს აგროვებდნენ და შეკრებილი ფულით ხარს („ახარ“=სულის შესანიერი) ყიდულობდნენ, კლავდნენ და მთელი სოფელი „შენდობის დღეს“ („მერელც“) იხდიდა. მოხარშულ ხორცის ნაჭრებს, ლავაშთან ერთად, სოფლის ყველა წევრს ურიგებდნენ. მიცვალებულის კავშირი ოჯახთან ამ დღეს „ახლდებოდა“. ძველად, სასაფლაოზე, „ქვა-ჯვარს“ („ხაჩკარ“) დგამდნენ. ეს იყო ფართო, მაღალი და მასიური ჯვრის გამოსახულება, რომელიც დაფარული იყო სხვადასხვა მხატვრული ორნამენტებით (ნაროდო..., 1962:531-532).

ქართველმა ხალხმა თავისი არსებობის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მიცვალებულის გლოვისა და დაკრძალვის გარკვეული ტრადიციები გამოიმუშავა. ახალციხისა და ახალქალაქის რეგიონებში სიკვდილის ამბავს სოფელი ზარის რეკვით შეიტყობდა. სამგლოვიარო ზარს დროგამოშვებით, მძიმედ, სამჯერ ან ხუთჯერ (კენტი რიცხვი) შემოკრავდნენ. სამუშაოს ყველა ტოვებდა და იმ სახლში მიდიოდნენ, სადაც მიცვალებული ესვენა. ახლობელი ნათესავები ან მეზობლები, გამოცდილი პირები მიცვალებულის გამზადებას შეუდგებოდნენ – ტანს, ფეხებს, ხელებს თავის ადგილზე დაუწყობდნენ, შემდეგ ტახტზე გადაასვენებდნენ, პირით აღმოსავლეთისაკენ დააწვენდნენ,

ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ. სამცხე-ჯავახეთში იყიდდნენ კუბოს და სუდარას, ქირისუფალი ქალებისთვის კი შავი ნაჭრის ქსოვილს. კუბოს ნაძვის ან ფიჭვის ხის ფიცრებისგან ამზადებდნენ. კუბოს ფიცრების გადანაჭრებს შეაგროვებდნენ და ისეთ ადგილას გადაიტანდნენ, სადაც კაცის ფეხი არ მოხვდებოდა. ასეთ წესი ჰქონდათ ჯავახეთის სოფლებში ჩუნჩხაში, პტენასა და სხვაგან. სუდარას კარიდან არ შემოიტანდნენ, არამედ ერდოდან ჩამოაგდებდნენ. მიცვალებულის კუბოში ჩასვენება მზის ჩასვლამდე იცოდნენ. მიცვალებულს კუბოში ტანისამოსის გარკვეულ ნაწილს ულაგებდნენ, ნაწილს კი ლარიბებზე გასცემდნენ. მიცვალებულის გარშემო ოჯახის წევრები ისხდნენ. ყველა გლოვობდა...

სამცხე-ჯავახეთში მიცვალებულის პატივსაცემად ღამის გათევა იცოდნენ, ვისაც სურდა. ღამისთევაზე ახლობლებთან ერთად ზოგჯერ დიაკვანიც მიდიოდა, „თავითიანსა“ და „სალვთო რჯულს“ კითხულობდა. მიცვალებულს სახლში ორ დღეს აჩერებდნენ, მესამე დღეს ეკლესიაში წაასვენებდნენ. გამოსვენებისას სახლის კარს ჩაკეტავდნენ, კუბოს ფეხების მხრიდან ჩაკეტილ კარს სამჯერ მიარტყამდნენ. დასაფლავება მესამე დღეს ხდებოდა. პარასკევს მიცვალებულს არ ასაფლავებდნენ – ხალხის რწმენით, ქრისტე პარასკევ დღეს იყო დასაფლავებული, ამიტომ მის პატივსაცემად იმ დღეს მინის „განძრევა“ არ შეიძლებოდა. ანდერძის აგების შემდეგ, მღვდელი ეკლესიის მსახურს ან დიაკვანს სამგლოვიარო ზარი დროგამოშვებით უნდა დაერეკა, სანამ მიცვალებულს სასაფლაომდე მიასვენებდნენ. გამოსვენებისას ეკლესიაში კუბოს სამჯერ აწევდნენ, სამჯერ მიწაზე დადგამდნენ, ეკლესიასაც გარშემო სამჯერ მოატარებდნენ. სამარეს მხოლოდ დაკრძალვის დღეს ქრიდნენ. საფლავის გაჭრა საპატიო საქმედ ითვლებოდა. ქირისუფლები რომ მიცვალებულს გამოემშვიდობებოდნენ, კუბოში სამ მუჭა მინას ჩაყრიდნენ, სიტყვებით: „მინა იყავ და მინად იქეც“. შემდეგ კუბოს თავს ახურავდნენ და მიცვალებულს მინას მიაბარებდნენ. დამარხვის შემდეგ ნიშანს, თავთან ჯვრის დასმით უკეთებდნენ.

ჭირისუფალი „შვიდს“, „ორმოცს“, „ნლისთავს“ აუცილებლად აღნიშნავდა. ახლობლები ორმოცი დღის განმავლობაში ლოცულობდნენ და მიცვალებულს იხსენიებდნენ. სასაფლაოს მოვლა და მასზე მზრუნველობა მამაპაპური წეს-ჩვეულება იყო (აბრამიძე, 1990:117-128).

ქართველთა და სომეხთა ურთიერთობიდან გამომდინარე, აუცილებელია კიდევ ერთი სოციალური საკითხის – ამიერკავკასიის საზოგადოებაში ერთიანი ფეოდალიზმის ჩამოყალიბებასთან დაკავშირებული საკითხის განხილვა.

IX-XV საუკუნეები ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქიის არსებობის ეპოქა იყო. ფეოდალურ საქართველოში მცხოვრები ქართველი და სომეხი მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ნ. ბერძენიშვილის აზრი – ამიერკავკასიის საზოგადოებაში ერთიანი ფეოდალიზმის ჩამოყალიბებასთან დაკავშირებით.

იგი წერდა, რომ – ვინც IX-XIII საუკუნეების ფეოდალური ხანის ფაქტებს ქართველ-სომეხთა ურთიერთობიდან იცნობს, მას არ შეიძლება თვალწინ მეტად საგულისხმო ტენდენცია არ გადაეშალოს, მიმართული იქეთ, რომ ამიერკავკასია ერთ დიდ სამეურნეო და პოლიტიკურ-კულტურულ ერთეულად ქცეულიყო. სომხეთის ფეოდალური სამთავროები (ყარსის, დვინის, ანისის, ვასპურაკანის) ქართული ფეოდალური სამთავროები (აფხაზეთის, ტაო-კლარჯეთის, კახეთის) სრულიადაც არ იფარგლებოდნენ საკუთრივ „ქართლით“... ტფილისის საამირო, სომხით-ზორტაკეტი, ჰერეთი, გარდმანი, შირაკი, ვანანდი, ბასიანი; ბრძოლა ასევე ალბანეთისთვისაც მიმდინარეობდა. სამხრეთ ალბანეთში სომეხთა უპირატესობით, ხოლო ჩრდილოეთ ალბანეთში ქართველთა უპირატესობით. სხვადასხვა გარემოებათა დამთხვევის შედეგად ამის გამაერთიანებელი ერთეული საქართველო აღმოჩნდა. X საუკუნეში, როცა ჯერ კიდევ ქართველური და არაქართველური პოლიტიკური ერთეულები ერთიმეორეს ებრძოდნენ „ქართლსა ზედა“, უკვე ცნება „საქართველო“

წარმოქმნილი იყო, ისე რომ ფეოდალური საქართველოს გაერთიანება უჩუმრად უნდა მომხდარიყო. ამასთანავე, პოლიტიკურ-სოციალურ-კულტურულად ამიერკავკასიაში ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქიის შექმნა დასრულებულ იქნა (ბერძენიშვილი, 1975:398-399, 405-406).

ფეოდალური საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური წყობის უპირატესობას აღმოსავლეთთან შედარებით, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის თავისებურებად, ვ. გაბაშვილი, სავსებით სამართლიანად მიიჩნევდა იმ საყურადღებო მოვლენას, რომ „ქვეყანაში საგარეო ფაქტორის უარყოფითი ზეგავლენის მიუხედავად, „ფეოდალური საქართველოს „ეკონომიკურ აგებულებასა და წყობაში“ მოცემული იყო ელემენტები, რომლებიც შესვენებისა და მშვიდობიანობის პერიოდებში დაუყოვნებლივ კმნიდნენ განვითარებისთვის საჭირო პირობებს“. მტრებმა გაოსმალებითაც ვერ მოახერხეს ქართული მიწათმფლობელობის თავისებურებანი შეეცვალათ, რის გამოც ახალციხის საფაშო მეტად განსხვავებულ მდგომარეობას ინარჩუნებდა ოსმალეთის სახელმწიფო ორგანიზმში (გაბაშვილი, 1958:109,11-112).

XII-XIII საუკუნეებში, როდესაც საქართველოს შემადგენლობაში შემოსული სომხეთი სოციალურ-ეკონომიკურად და კულტურულად შეუფერხებლად ვითარდებოდა, სომხური მოსახლეობა სავსებით კანონზომიერად ქართულ ფეოდალურ მონარქიას საკუთარ სახელმწიფოებრიობადაც აღიქვამდა. ამით თავის კულტურულ-პოლიტიკურ და სოციალურ ერთიანობას მასთან აღიარებდა (მაისურაძე, 1982:96).

ის, რომ მართლაც სომხური მოსახლეობა ქართულ სახელმწიფოებრიობას საკუთარივით იღებდა, ამაზე ს. ჯანაშიას სიტყვებიც მოწმობს – „იდეოლოგიური და თვით ფსიქოლოგიური მხარე საკითხისა იმაში მდგომარეობს, რომ სომეხი მოსახლე ქართულ სახელმწიფოებრიობას თავისი მმართველობის აპარატით, როგორც მშობლიურ სახელმწიფოებრივ და საზოგადოებრივ ინსტიტუტს ისე იღებდა (ჯანაშია, 2009:55). ამ სისტემის

ფორმირებას ბაგრატ III-მ ჩაუყარა საფუძველი (მაისურაძე, 2009:164-271).

სომხეთში უმაღლესი ხელისუფლების ბუნების შესახებ ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეხედულება თანაარსებობდა. ერთნი ფიქრობდნენ, რომ სომხეთში ფეოდალიზმს აღმოსავლური ან აზიური ფორმა ჰქონდა, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო მიწის კერძო და კოლექტიური მფლობელობა და არა კერძო საკუთრება მიწაზე. მეორე თვალსაზრისით, სომხური ფეოდალიზმი ძირითად ხაზებში ემთხვეოდა დასავლურ-ევროპულ ფეოდალიზმს. უმაღლესი მესაკუთრეები და ნახარართა სამფლობელოები ნახარარული გვარების მემკვიდრეობით საკუთრებას წარმოადგენდნენ. ამ შეხედულებას წყაროებში შესაფერისი მასალები არ მოეპოვება (მაისურაძე, 1882:46-47).

წყაროების გაცნობის შედეგად გამოვლინდა, რომ ქართველ მკვლევართა უმეტესობა ფიქრობს, რომ ქართული ფეოდალური მონარქიის წარმოქმნა ამიერკავკასიის ხალხთა ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების საერთო პროცესთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული და უნდა ვიფიქროთ, რომ მის კანონიერ პროდუქტსაც წარმოადგენდა. აუცილებელია ისიც აღინიშნოს, რომ X საუკუნიდან იგი ამიერკავკასიაში მართლაც მძლავრ აღმავლობას განიცდიდა.

ამიერკავკასიის ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქიის შექმნის გარემოება გაიზიარეს ვ. გაბაშვილმა (გაბაშვილი, 1958:117), გ. მელიქიშვილმა (მელიქიშვილი, 1973:128), გ. მაისურაძემ (მაისურაძე, 2009:264-283) და სხვ. ზოგიერთმა რუსმა მეცნიერმა კი ჩათვალა, რომ საქართველოში ეს პროცესი განვითარდა, მაგრამ სომხეთში ფეოდალიზმის განვითარების შეფერხების გამო ეს პროცესი იქ დამუხრუჭდა (ნოვოსელცევი, პაშუტო, ჩერეპნინი, 1972:46).

XI საუკუნის 40-იან წლებში სომხეთი ბიზანტიის ბატონობის ქვეშ მოექცა. თუმცა, ბიზანტიელთა ოცნლიან ბატონობას ბოლო სელჩუკებმა მოუღეს, მომთაბარულ ისლამურ სამყაროსთან სამკვდრო-სასიცოცხლო დაპირისპირებაში ქართველმა მე-

ფეხმა არნახულ წარმატებებს მიაღწიეს, დავით აღმაშენებელმა 1110-1123 წლებში საქართველოს ისტორიული მიწა-წყლის გაერთიანების პროცესი დაასრულა. ამავე დროს, ხორცი შეესხა კავკასიის პოლიტიკური ერთობის იდეასაც. დავით აღმაშენებელმა, დიდგორის ველზე გამარჯვებულმა, მტერს ანისის საზღვრამდე მისდია. დავით აღმაშენებლის საქმე წარმატებით გააგრძელეს მისმა მემკვიდრეებმა – დემეტრე I-მა, გიორგი III-მ, თამარმა და XII-XIII საუკუნეთა მიჯნაზე საქართველოს სამეფოში, ქრისტიანული კავკასიის უდიდესი ნაწილი გაერთიანდა (ჭეიშვილი, 2017:49-52; ნერსესიანი, 2016:127-128).

XII საუკუნეში, თამარის გამეფებამდე, ქართველები რამდენჯერმე დაეუფლნენ ანისს. უცხოელი ავტორები, თანამედროვენი თუ მოგვიანო ხანის სომეხთა დედაქალაქის აღებას, როგორც ანისის ქართველთა სამფლობელოებში შესვლას ისე აფასებდნენ. ანისის დაუფლება ჩრდილოეთ სომხეთზე გაბატონებას ნიშნავდა. სომხეთის მთიანეთის მაღლობებზე ფეხის მოკიდებით საქართველოს სამეფოს კონტროლქვეშ კავკასიიდან ანატოლიაში, სირიასა და მესოპოტამიაში მიმავალი გზები ექცეოდა. სავაჭრო-საქარავნო მაგისტრალებზე ბატონობა საქართველოს სამეფოს, სამხედრო-სტრატეგიულ უპირატესობასთან ერთად, დიდ ეკონომიკურ კეთილდღეობასაც უქადდა (ჭეიშვილი, 2017:52-53).

მეზობელი სომხეთის, კერძოდ, მისი ჩრდილო-აღმოსავლეთის რაიონების გასათავისუფლებლად თამარ მეფის დროსაც მნიშვნელოვანი ნაბიჯები გადაიდგა. ჩრდილო-აღმოსავლეთ სომხეთი, რომელიც ყოფილ ვანადის, ანისის, შირაკის, ტაშირ-ძორაკეტის და სიუნიქის სამეფოებს მოიცავდა, განთავისუფლდა. სომხეთის ეს ნაწილი საქართველოს მფლობელობაში შევიდა (აკოპიანი, 2016:131-148).

ჰ. მანანდიანის აზრით – თამარ მეფის ხანაში, თითქმის მთელი სომხეთი „დაიპყრეს“ მისმა მხედართმთავრებმა ზაქარია და ივანე მხარგრძელებმა და ამ ახალი სამთავრო საგვარე-

ულოს სიუზერენული ხელისუფლების ქვეშ ფეოდალური სომხეთი ხელახლა აღდგა, როგორც საქართველოს ვასალური ოლქი (მანანდინი, 1943:43,46).

ქართული ფეოდალური მონარქიის ცენტრალიზაციითა და მისი სიმტკიცით თვით სომხური მოსახლეობის ფართო ფენები იყვნენ დაინტერესებული და მისი ძლიერებისთვის აქტიურადაც იღვწოდნენ (მაისურაძე, 1982:15).

ამრიგად, ქართველ და სომეხ ფეოდალებს შორის იმდენი მჭიდრო კავშირი ყოფილა, რომ XII-XIII საუკუნეებიდან XIX საუკუნის I მეოთხედამდე „კავკასიის სომხეთი“ ხან მთლიანად, ხან კი ნაწილობრივ ქართველ მეფეთა გამგებლობაში იყო მოქცეული, რის გამოც ქართველი და სომეხი გლეხის ექსპლუატაციის ფორმებს ბევრი რამ საერთო ჰქონდა (მაისურაძე, 1982:183-184; არუთინიანი, 1954:35). ამ ორი ხალხის ისტორიული ურთიერთობისთვის – „კულტურულ-სოციალური პოლიტიკური ერთობის“ ტრადიციითა და ზეგავლენით ეკონომიკური ურთიერთობა ვითარდებოდა და ძველიდან დამკვიდრებულ ურთიერთობის განმტკიცებას უზრუნველყოფდა. ამავე დროს, სახელმწიფო მათ შეღავათებსაც უწესებდა... სომხური წყაროები კმაყოფილებით და მადლიერებით მოიხსენიებდნენ ქართველ მეფეებს სომხური მოსახლეობისთვის შრომისა და ცხოვრების ხელსაყრელი პირობების შექმნისათვის, რომელიც როსტომ მეფის ხანაში შედარებით ხანგრძლივ მშვიდობიან პერიოდს უკავშირდებოდა (მაისურაძე, 1982:163-167).

თბილისში სომხების სავაჭრო გავლენასა და მათ კაპიტალზე, სომეხთა სამშობლოს სიყვარულზე და ხალხის ერთიანობაზე ა. ერიცოვი წერდა, რომ მართალია, სომხები გაფანტულები არიან სამშბლოდან და მასთან დაცილებულები, მაგრამ არ იფიქრებენ მას... მათ თბილისში ყველაზე დიდი სავაჭრო დაწესებულებები აქვთ, რომლის დიდი კაპიტალი მათ ხელშია. სომხები საუკეთესო სახლებს აშენებენ, ეხმარებიან ჯარს, აქვთ გაფართოებული „ქარავან-სარაი“... უცხო მხარეში ცდილობენ თავისი თვისებები შეინახონ, წეს-ჩვეულებებიც, რაც მთავარია,

ცდილობენ სამშობლოს ერთგულები იყვნენ (კრილოვი, 2010:363).

ამრიგად, საქართველოში გადმოსახლებული სომხობა დგებოდა რა ქართული სახელმწიფოს სამსახურში, აქტიურად ებმოდა სოციალურ-ეკონომიკურ ცხოვრებაში, რითაც დროთა განმავლობაში მასზე კარგ გავლენას ახდენდა. XV საუკუნიდან მოყოლებული XVIII საუკუნის დასასრულამდე ამ ორი ხალხის განსაკუთრებული ურთიერთობის ფორმამ, ვაჭრობა-ხელოსნობის XVIII საუკუნეში შედგენილ კანონ-პროექტებში ასახვაც ჰპოვა (მაისურაძე, 1982:172).

ქართველთა და სომეხთა სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობა თუ ქართველებისთვის სარგებლიანი იყო, ვფიქრობთ, სომეხებისთვისაც სარგებლიანი უნდა ყოფილიყო. ამ ქვეყანაში მათ არავინ ჩაგრაჟდა, ისინი თავს კარგად გრძნობდნენ, სახელმწიფოს სამსახურში მონაწილეობდნენ, ამით ძირითადი მოსახლეობისაგან არ გამოირჩეოდნენ. ამავე დროს, ქართველებისგან, როგორც მინათმოქმედი მოსახლეობისგან თვითონაც სამეურნეო საქმიანობას ეცნობოდნენ და გავლენასაც განიცდიდნენ.

ამრიგად, ჯავახეთში, მართალია, ერთნიკურად და ეთნოკულტურულად უკვე XIX საუკუნიდან სხვადასხვა ეროვნების ხალხმა მოიყარა თავი, მაგრამ რელიგიური ფაქტორის გამო ქართველ-სომეხთა ურთიერთობა და მათი კონტაქტები თანდათან უფრო თვალსაჩინო გახდა. ამავე დროს, მათი, როგორც ქრისტიანულ ხალხთა ურთიერთობის ფონზე საზოგადოებაში ახალი ეთნოფსიქოლოგიური, ეთნოისტორიული, ეთნოსოციოლოგიური და რაც მთავარია, ეთნოლინგვისტური ჩვევები ჩამოყალიბდა; ერთმანეთის მიმართ ქცევის გარკვეულმა წესებმაც იჩინა თავი.

გამოყენებული ლიტერატურა

- აბრამიძე 1990** – ა. აბრამიძე, მიცვალებულის გლოვისა და დაკრძალვის წესები სამცხე-ჯავახეთში, ძველი და ახალი ქობარეთი, თბ., 1990.
- აბულაძე 1944** – სომხური ლიტერატურული ურთიერთობიდან, თბ., 1944.
- ბერძენიშვილი 1975** – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1975.
- ბეჟაია, 1988** – მ. ბეჟაია, ოჯახის ეთნოსოციოლოგიური კვლევის მეთოდური საკითხები, თბ., 1988.
- გაბაშვილი 1958** – ვ. გაბაშვილი ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII სს-ში, თბ., 1958.
- თოფჩიშვილი 2013** – რ. თოფჩიშვილი, სამცხე-ჯავახეთის ეთნიკური ისტორიიდან, თბ., 2013.
- თოფჩიშვილი 2015** – რ. თოფჩიშვილი, ხალხთა მიგრაციები, თბ., 2015.
- თოფჩიშვილი 2017** – რ. თოფჩიშვილი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები, თბ., 2017.
- იველაშვილი 1981** – თ. იველაშვილი, საქორწინო ურთიერთობების ხასიათი ნიშნობიდან ქორწილამდე სამცხე-ჯავახეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის, თბ., 1981.
- იველაშვილი 2015** – თ. იველაშვილი, ეთნიკური უმცირესობები სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 2015.
- ლაფაჩი 1990** – ც. ლაფაჩი, სოფ. ქობარეთის ისტორიულ-გეოგრაფიული მიმოხილვა, ძველი და ახალი ქობარეთი, თბ., 1990.
- ლომსაძე 1975** – შ. ლომსაძე, სამცხე-ჯავახეთი (XVIII საუკუნის შუანლებიდან XIX საუკუნის შუანლებამდე), თბ., 1975
- მაისურაძე 1982** – გ. მაისურაძე, ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII სს-ში, თბ., 1982.
- მაკალათია 1938** – ს. მაკალათია, მეხეთ-ჯავახეთი (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი), თბ., 1938.

- მესხიშვილი 1990** – ც. მესხიშვილი, ქორწინების წესები ქობარეთში, ძველი და ახალი ქობარეთი, თბ., 1990.
- ნერსესიანი 2016** – მ. ნერსესიანი, სომხეთი XI-XIV სს-ში, სომეხი ხალხის ისტორია, უძველესი დროიდან 1921 წლამდე, თბ., 2016. წინათქმა, კომენტარები და რედაქცია დ. მერკვილადის.
- სტრაბონი 1957** – სტრაბონი, გეოგრაფია (ცნობები საქართველოს შესახებ), თბ., 1957.
- ფრონელი 1991** – ალ. ფრონელი (ალ. ყიფშიძე), დიდებული მესხეთი, თბ., 1991.
- ჭეიშვილი 2017** – გ. ჭეიშვილი, ქუეყანა ანისისა, თბ., 2017.
- ჭიჭინაძე 2018** – ზ. ჭიჭინაძე, ყარსის მიდამოების გამაჰმადიანება, ბათუმი, 2018.
- ხოსიტაშვილი 1972** – ს. ხოსიტაშვილი, ქორწინების წესები მესხეთ-ჯავახეთში, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1972.
- ჯავახიშვილი 1930** – ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორია I, თბ., 1930.
- ჯალაბაძე 2016** – ნ. ჯალაბაძე, ქართველთა და სომეხთა სოციალური ყოფა (ურთიერთშედარებითი ასპექტი), თბ., 2016 (ხელნაწერის სახით).
- არუთინიანი 1954** – Арутюнян П. Т. Освободительное движение армянского народа, в. первой четверти XVIII в., М., 1954.
- ვერმიშევი 1889** – Вермишев Х.А. Экономический быт государственных крестьян в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах Тифлисской губернии, МИЭБТКЗК т. III, 1886.
- ვოლკოვა 1978** – Волкова Н.Г. Этнические процессы Грузинской ССР, Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе, М., 1978.
- ერემიანი 1979** – Еремян С.Т. Общность судеб и культурно-политическое содружество народов Закавказья в. IX-XIII вв., "Кавказ и Видения, Т. I, Ереван, 1979.

- ერცოვი 2010** – Ерицов С.А. Армяне. История, народы, Обычай, Кавказ, 2010.
- „ისტორია...“ 1951** – История Армянского народа I, Ереван, 1951.
- კარაპეტიანი 1950** – Карапетян Э.Т. Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни, Ереван, 1950.
- კარაპეტიანი 1950** – Карапетян Э.Т. Армянская семейная община, Ереван, 1950.
- კარაპეტიანი 1958** – Карапетян Э.Т. Армянская семейная община, Ереван, 1958.
- ლალაიანი 1965** – Лалаян Е. Материалы армянской экспедиции, ПК, Л,მ 1965.
- ლისიციანი 1955** – Лисицын С.Д. Очерки этнографии дореволюционной Армении, КЭС, М, 1955.
- მანანდიანი 1943** – Манандян Я. А. Краткий обзор истории древней Армении, М-Л, 1943.
- „ნაროდი“... 1962** – Народы Кавказа, II, М., 1962.
- ნოვოსელცევი, პატუშო, ჩერეპნინი 1972** – Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В. Пути развития феодализма, М., 1972.
- ტერ-სარქისიანცი 1989** – Тер-Саркисянц А.В., Брак и свадебный Цикл у армян (Вторая половина XIX в – начало XX в) КЭС., IX, М., 1989.
- ტერ-სარქისიანცი 1990** – Тер-Саркисянц А.Е. Армяне. Семейный быт народов СССР, 1990.

ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობები სომხებთან სულიერი კულტურის სფეროში (ჯავახეთის მაგალითზე)

კავკასიის (უფრო მეტად სამხრეთ კავკასიის) მითებს, ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს, რიტუალებს მკვლევრები მუდამ ინტერესით ეკიდებოდნენ იმის გამო, რომ კავკასიაში ხანგრძლივი თანაცხოვრებისა და ინტენსიური ურთიერთობების პირობებში ჩამოყალიბებული პალეოკავკასიური, ინდოევროპული და თურქული მოდგმის ხალხების სოცოკულტურულ ერთობას საფუძვლად უდევს ეთნიკურ ფასეულობათა ორმხრივი ინფილტრაციის შედეგად წარმოქმნილი ტრადიციული კულტურის ერთგვაროვანი პარადიგმები, იდენტური ღირებულებები (ანთელავა, 2017:5). კავკასიის ავტოქტონი ქართველებისა და აქ გვიან მოსული ინდოევროპელი სომხების სულიერი კულტურა საინტერესოა მითებისა და რიტუალების თვალსაზრისით, რადგან მითოსი სინთეზური ფენომენია, ამიტომ თავისთავად, მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი. სახელდობრ, „მითოლოგია ადამიანისათვის გაუგებარ მოვლენებს მისთვის გასაგები თვისებებით ხსნიდა, რთულს მარტივის საშუალებით გადმოსცემდა, საგნისა და მოვლენის არსი გენეზისამდე დაჰყავდა. ამით მითი აუქმებდა გაუგებრობას და საზოგადოებისათვის მისაღებ სამყაროს სურათს გამოიმუშავებდა. ის ქმნიდა ახალ „უმაღლეს რეალობას,“ რომელიც ილუზორული იყო, მაგრამ ამავე დროს, რეალურად არსებული და ჭეშმარიტი“ – წერდა მ. ხიდაშელი მითების მაღალ დანიშნულებაზე (ხიდაშელი, 1999:10). რიტუალები, მისივე თქმით, ხშირად მითების ინსცენირებას წარმოადგენდნენ, ხოლო მითები, თავის მხრივ, ხსნიდნენ და ასაბუთებდნენ ამ ცერემონიალის არსს. რიტუალები თანდათან მტკიცდებოდნენ, კანონიკურ სახეს იღებდნენ, დიდ ძალას იძენდნენ და ერთიანი მითოსური ცნობიერების რღვევასთან ერთად, უკვე და-

მოუკიდებელ და მეტად მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ სოციუმის ცხოვრებაში (ხიდაშელი, 2001:295).

კავკასიის ხალხთა მითოსში, მათ შორის ქართულ და სომხურში ერთ-ერთ უძველეს და უმთავრეს ღვთაებად მზე გვევლინება, რომელსაც ადრე ქართველები თაყვანს სცემდნენ. იგივე ითქმის მთვარეზეც. კოლხურ-ელინური ეპოსის მითიური წარმომადგენელი, კოლხი აიეტი მზის ღმერთის – ჰელიოსის ვაჟია. სამეგრელოს მითოლოგიას ასევე შემორჩა უძველესი ინდოირანული ღვთაების – მითრას კულტის ნაშთები. მითრას თვალს, მზეს ეძახდნენ, რაც მზიურ კოლხეთში მისი კულტის პოპულარობას ამართლებს (გელოვანი, 1983:39).

შემთხვევითი არ არის ის, რომ საქართველო აღმოსავლეთ-დასავლეთის გზაჯვარედინზე იმყოფება, სადაც „გადაიკვეთება აღმოსავლური (არაისტორიული) და დასავლური (ისტორიული) მსოფლმხედველობები. ამიტომ, ბუნებრივად ითვლება უძველესი ქრისტიანული ტრადიციების ქვეყნად“ (აბაკელია, 1997:3).

აღნიშნული ნაწილობრივ სომხებსაც ეხება. სომხურ მითოლოგიაში მზის პერსონიფიცირებული სული – არევი, ასევე პოპულარული იყო. არევის კულტი, რომელიც უძველესი დროიდან იყო გავრცელებული, ხალხურმა შელოცვებმა და ფიცის ფორმულებმა XX საუკუნემდე შემოინახა (ანთელავა, 2017:89). შედარებისთვის ქართული დაფიცების ერთ-ერთი ვარიანტი – „დედის მზეს ვფიცავარ“ და მისთანა ქართულ სინამდვილეშიც გვიანობამდე შემორჩა. სომხურ წარმართულ პანთეონს ციური სიმართლის, სიკეთის მზიური ცეცხლოვანი ღმერთი – მიჰრი ჰყავდა, არამაზრდის ვაჟი... ქრისტიანულ ეპოქაში მან ტრანსფორმაცია განიცადა და მირქმის დღესასწაულს დაუკავშირდა (ანთელავა, 2017:439).

ქართულ ტრადიციულ კულტურაში ბედისმწერლები//ბედისმწერალნი (ქიზიყ.) ძველი ხალხური რწმენით, ადამიანის ბედ-იღბალს წინასწარ განსაზღვრავდნენ, რასაც დაბადებისთა-

ნავე შუბლზე აწერდნენ. ასე განისაზღვრებოდა ახალშობილის მომავალი ხვედრი, სიცოცხლის ხანგრძლივობა, ბედი, თუ უბედობა. ადამიანთა ბედის წინასწარმეტყველი სულები, თუ რალაც ძალა სომხური „გროლი“ – ჩამწერი, მწერალი დაბადებისთანავე აწერდა ბედს ახალშობილს შუბლზე, ან საგანგებო წიგნებში ინიშნავდა (ანთელავა, 2017:194). საინტერესოა ისიც, რომ შუბლწაწერის (მეგრულად „სივაიჭარე“) ადამიანი თავისი კუთვნილი ცხოვრებით იცხოვრებს ამქვეყნად, ხიფათისაგან დაზღვეული. არიან ისეთებიც, რომლებსაც არ გააჩნიათ შუბლზე წარწერა (მეგრულად „უვაიჭარე“) და ისინი თავისი ბუნებრივი სიკვდილით, თავისი დღით არ კვდებიან (ცანავა, 1990:41). ქართული ენის ლექსიკონი მდიდარია ბედ-იღბლის შინაარსის მომცველი ტერმინებით, როგორიცაა: ბედკეთილი, ბედკრული, ბედოვლათი, ბედშავი, ბედუკუღმართი, ბედობა, ბედის ამარა, ბედის მაძიებელი, ბედმა გაუღიმა, ბედისკვერები და მისთანა. ყოველივე ეს მიაწინებს ბედისმწერლების, ბედისწერის უძველეს წარმოდგენებზე, რომელიც ქრისტიანობამ განგების, დამბადებლის ცოცხალ რწმენას, ადამიანის შინაგანი სამყაროსადმი ორიენტაციას დაუკავშირა. ბედისწერა არ არის ის, რაც ადამიანს შეემთხვა, არამედ ისაა, რასაც ადამიანი საკუთარ სულში ატარებს თავად (კ. გამსახურდია). რაც შეეხება ბედის კვერებს – უახლოეს წარსულში საახალწლო რიტუალის შემადგენელი იყო, რომელსაც ქართველები და სომხები ოჯახის ყველა წევრისათვის აცხობდნენ და მარჩიელობდნენ კიდევაც (ანთელავა, 2017:144-147; 194). მაგალითად, სომხური რიტუალური პური „ქრქენი“ ბედობა დღეს (4 იანვარს), საქართველოში კი მისი ანალოგიური ფიგურალური პური – კვერი, ჯავახეთში ბედობას (2 იანვარს) ცხვებოდა (ანთელავა, 2017:674). „ქრქენში“/„კრქენში“ გულად ნიგვზის მარცვალს, კურკას, ვერცხლის მონეტას (ჯავახეთში მას „ფულის პურს“ ეძახდნენ) დებდნენ, ვის პურშიც ის აღმოჩნდებოდა, მისთვის ბედნიერი წელი დგებოდა.

კავკასიაში უძველესი მსოფლმხედველობრივი კულტურული ერთობა არაერთგზის გამოვლინდა არქეოლოგიური კულტურების, თუ ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე; ასევე, მითორელიგიურ წარმოდგენებშიც. მაგალითად, როგორცაა ამინდის მართვის რიტუალები, ავადმყოფობასთან დაკავშირებული ღვთაებები თუ დემონოლოგიური პერსონაჟები, სამონადირეო თუ საგმირო ეპოსი... აღსანიშნავია, რომ კავკასიაში ამინდის მართვის რიტუალებს შორის საყოველთაოდ გავრცელებული აღმოჩნდა გვალვის დროს სოფლის ქალების შებმა გუთნეულში და წყლის სიმბოლურად მოხვნა, რაც ნაყოფიერების ძალების პროვოცირებისაკენ იყო მიმართული (სიხარულიძე, 2006:142-143). გარდა ამისა, გვალვის დროს, კათოლიკე ქართველებს მღვდლის საშუალებით ეკლესიიდან ხატის გამოტანა და მინდვრად გასვლა სცოდნიათ. წმინდა ხატის ეკლესიიდან გატანის რიტუალს ასევე, მესხეთ-ჯავახეთში მოსახლე სომხებიც ატარებდნენ. ისინი სასაფლაოზე სიმღერით მიდიოდნენ, აქედან კი, ხატს ისევ ეკლესიაში აბრუნებდნენ (ჯალაბაძე, 1972:31). წვიმის გამოწვევის რიტუალის მთავარ პერსონაჟად აგრეთვე, გვევლინება დედოფალა, სომხურად „ნურინი,“ იგივე მეგრულ-აფხაზური „ძივავა“-„ძივოუ“. რიტუალის შინაარსი და ფორმა იმდენად იდენტურია, რომ ასეთი დამთხვევა შემთხვევითი არ იქნებოდა. კერძოდ, გოგონები შეიკრიბებოდნენ, ცოცხს თოჯინასავით მორთავდნენ და წყლის ჭურჭლით ხელში მთელ სოფელს მოატარებდნენ სიმღერით. პროცესიას ასაჩუქრებდნენ სურსათ-სანოვაგით, რასაც შემდგომ მდინარის პირას გაშლიდნენ და ღვთაებებს ბარაქიანობას ევედრებოდნენ. საერთო ჯამში, ეს სამინათმოქმედო კულტის რიტუალებისათვის იყო დამახასიათებელი (ანთელავა, 2017:493; სიხარულიძე, 2006:145). წვიმის გამოსანვევი რიტუალის მთავარი პერსონაჟი თუშეთშიც დედოფალა ყოფილა. გადაჯვარედინებულ ჯოხს პატარძლის სამოსით გამოაწყობდნენ, გრძელ ტარს გაუკეთებდნენ და მალლა აწეულს სოფელში კარდაკარ დაატარებდნენ. თან საავდრო სამ-

ღვთოსთვის საფულე ფორს, სანთელ-ზედაშეს მოკრებდნენ და სადიდებელს იტყოდნენ (ცოცანიძე, 1987:150).

წყლის სტიქიის დემონური პერსონაჟის ფუნქციები ერთმანეთს ემსგავსება ქართულ-სომხურ წარმოდგენებში იმ განსხვავებით, რომ წვიმის გამონწევა და შეწყვეტა წყლის დედაზეა (მეგრ. „წყარომ დიდა“) დამოკიდებული (სახოკია, 1959:15). წყლის პატარძალი, სომხურად – „ჯრაჰარსი“, სომხური მითოლოგიის წყლის ქალი თევზის კუდიტა და წყალმცენარის მსგავსი თემებით წყლის ქვეშეთში ცხოვრობს. ის საღამოობით პერიოდულად ჩნდება წყლის ზედაპირზე გაშლილი თემებით, ხიბლავს მამაკაცებს, იტყუებს წყალში და ახრჩობს (ანთელავა, 2017:841). წყლის დედა ადამიანს რომ დაახრჩობს, კოკისპირული წვიმა წამოვა და მანამდე არ გადაიღებს, სანამ წყლის დედა თავისი მკერდიდან არ მოიშორებს დაზარალებულს და მდინარის პირას არ გამორიყავს (სახოკია, 1959:15); ამიტომ, სამეგრელოში გადაუღებელი წვიმიანი ამინდის დროს იტყვიან ხოლმე: ვინმე ხომ არ დამხრჩვალა უბედური, ეს რა ავდარიაო. ზ. თანდილავას მიერ სამცხე-ჯავახეთში ჩანერილი მასალის მიხედვით, წყლის ოქროსთმიანი ქალი მისი სილამაზით მოხიბლულ მსხვერპლს ახრჩობს. იგი წყალში წელს ქვემოთ თევზის ფორმისაა, ხოლო ხმელეთზე ადამიანის მსგავსია, ამიტომ აცდუნებს მნახველებს (თანდილავა, 1978:24).

წარმართობისდროინდელი წყლის მფარველი ღვთაების – წყლის დედის სახე და ფუნქციები ქრისტიანიზაციის შედეგად თანდათან დაკნინდა. თ. შიოშვილმა დაასკვნა, რომ სამეგრელოს მითოლოგიაში „წყლის დედა“ – „წყალთა მეფედ“ წოდებული, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში „წყლის ქალად“, შემდგომში კი – „წყლის ალად“, „ალად“, „ალქაჯად“ იქცა (შიოშვილი, 1980:68). ალი ძალზე აქტიური სახეა, როგორც ავსული, რომელსაც სომხური „ალქი“ – დემონური პერსონა შეესაბამება. სომხები მათ წინააღმდეგ (ორივე სქესის არსებებია) სხვადასხვა სახის ამულეტებს იყენებდნენ (ანთელავა, 2017:64). ასევე,

სამეგრელოში „აღის კბილად“ წოდებულ ავგაროზს, გახვრეტილ ფულს, ავი თვალის საწინააღმდეგოდ აკვანზე ჩამოჰკიდებდნენ (მაკალათია, 1941:272). კიდევ ერთი უჩვეულო თვისება, რაც საერთოა ქართულ-სომხური, დემონური პერსონაჟებისათვის არის „კოჭუკულმართობა;“ მაგ., თუშეთში წყლის დედა, ხევსურეთში ნადირთ მწყემსი ქალი, ტყის ქალი კახეთში. მათი უცნაური გარეგნობა მნახველებში ძვალ-რბილის დამშლელ შიშს იწვევდა (თათარაიძე, 1998:121). „ჩარქი“ (სომხ.) გამოიყენებოდა იმ ბოროტ სულთა კატეგორიისათვის, რომლებიც იყვნენ ტერფშემობრუნებული ზოო და ანთროპომორფული არსებები. ისინი ფსიქონერვულ დაავადებებს იწვევდნენ (ანთელავა, 2017:725). აღნიშნული სნეულება, ხშირად შიშით, გაურკვეველი შფოთვით ეუფლებოდა ადამიანს. ძველ ქართულში „ავადმყოფობა“ მხოლოდ დაავადებას არ გულისხმობდა, არამედ საერთოდ ცუდად ყოფნას... თუკი „კარგად მყოფი“ სიკეთეში მყოფს ნიშნავდა, „ავადმყოფი“ – ავი სულების ტყვეობას გულისხმობდა, ანუ ადამიანის სხეულში ავი სული, ავი ძალა იყო შეჭრილი, რომლის გამოსადევნად შელოცვებსა და მაგიურ ქმედებებს ასრულებდნენ (სიხარულიძე, 2006:61). მაგ., ბატონებისადმი მიძღვნილ რიტუალში ცეკვაც იყო ჩართული. მის ერთ-ერთ ძველ და პოპულარულ სახეობას – საფერხულე (განსაკუთრებით, წრისებრი) სიმღერებს და ცეკვებს სასწაულმოქმედი, სამკურნალო თვისება გააჩნდა (სიხარულიძე, 2006:64). „ფერხული ქართულ ჯგუფურ ცეკვას ეწოდება, როდესაც ხელიხელჩაკიდებული მოცეკვავენი წრეს უვლიან და თან საცეკვაო სიმღერას დასძახიან“ (ქართული, 1986:444). ფერხული საკრავიერი მუსიკის თანხლებით, სამცხე-ჯავახეთში საქორწილო რიტუალებში გამოვლინდა. სახელდობრ, ნეფე-დედოფლისადმი ფერხულით მიგება, შვიდი წყვილი ფერხული (შვიდი წყვილი ბედგამოუცვლელი ცოლ-ქმარი), მამაკაცთ ფერხული (მინდაძე, აბაკელია, 1990:45). საფერხულოები – ტრადიციული კოლექტიური ცეკვები სომხებმაც იცოდნენ. უფრო მეტიც, ამ ცეკვის მოთავეს „პა-

რაბაში“//“პარბაში“, ხოლო დამხმარეს – „ოგნაკანი“ ერქვა (ანთელავა, 2017:509). აღსანიშნავია, რომ ჩერქეზეთში მცხოვრები სომხები ყვავილბატონებისას მფარველ სულს ავედრებდნენ ავადმყოფს. ბატონები – სახადი დაავადება ისეთი გავრცელებული იყო კავკასიაში, რომ მას მრავალფეროვანი რიტუალები მიეძღვნა. მაგ., ჯავახეთში ბატონები რომ აღვილად მოეხადა ავადმყოფს, შეუთქვამდნენ: „თეთრი ტანსაცმელი ჩავაცვათ და ისე მივიყვანოთ თქვენს კარზეო.“ წმ. ბარბალეს ბატონების დედას უწოდებდნენ, ამიტომ წმ. ბარბალეს სახელზე აგებულ ეკლესიაში მიდიოდნენ. თან სამხთო/სალმრთო ტარიგი მიჰყავდათ (ზედგინიძე, 1946:35). სხვადასხვა აღთქმა-შეთქმის გამო, დიდ დღეობებზე სალმრთოების შეწირვა ჯავახეთში სომხებმაც იცოდნენ. მაგ., ბარალეთში ამალლების დღეობაზე, სომხური სოფლებიდან მოდიოდნენ, სალმრთოები მოჰყავდათ – ცხვარი, მტრედები, ვისაც რა ჰქონდა შეთქმული. „დედალი სამღვთოდ არ შეიძლება. სამღვთოა, რასაც გულში გაივლებ. ზოგს ისეთი მაგარი შეთქმა აქვს, რომ მუხლის ჩოქვით ადიოდნენ სალოცავში“ (ჩუბინაშვილი, 1987: რვ. 3).

ერთ კულტურულ გარემოში მცხოვრებნი, მათ შორის სომხები, ითავისებდნენ კავკასიელების წეს-ჩვეულებებს და პირიქით. ამიტომ, ხშირად ბევრი მსგავსება შეიმჩნევა. სახელდობრ, ავადმყოფობის გამომწვევი წმინდანის სახელის დადგენის ერთ-ერთ მაგიურ წესს მესხეთში „ფითილის დახვევა“, ხოლო სომხეთში – „ფითილის დადგმა“ – „ფიხთა დნელი“ ეწოდება. ავადმყოფობის გამომწვევი წმინდანის დასადგენად, ფითილის დახვევი დედაკაცი თითისტარს ბამბის ფითილს, ან მატყლს გადაახვევდა ორკეცად, თან ასახელებდა მაცხოვარს და წმინდანებს. შემდეგ ამ ფითილიან ხელტარს (თითისტარს) „გადახილავდნენ“ წყლით სავსე ჯამზე და მასზე დააფარებდნენ „ფეშქირს“ (პირსახოცს) და ცოტა ხანს დააცდიდნენ. ზოგჯერ სამ ფითილს ახვევდნენ. ასახელებდნენ დედისა და მამის ხატებს. შემდეგ აიღებდნენ თითისტარს და რომელი ფითილიც

თავისით გამოიხსნებოდა და ჩამოვარდებოდა, ავადმყოფიც ამ ხატისაგან იყო დამიზღვრებული (მაკალათია, 1938:112). უპირველესად, ცხადია, „დამამიზღვრელი“ ხატის სალოცავში მიდიოდნენ, ავადმყოფიც მიჰყავდათ, მსხვერპლს სწირავდნენ საკლავის სახით და გულმოდგინედ ავედრებდნენ მას. ანალოგიურია სომხურად „ფითილის დადგმა“ ოდნავ განსხვავებული დეტალებით (ანთელავა, 2017:634).

ავადმყოფობისაგან საკურნებლად არაფერს დაზოგავდნენ, მაგრამ თუ ადამიანი გარდაიცვლებოდა, მისი ხსოვნისადმი მიძღვნილი საცხოვრებელი რიტუალები წლის მანძილზე მაინც უსაზღვროდ მრავალრიცხოვანი იცოდნენ. სულის ამოსვლის დღიდან დაწყებული, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მთასა და ბარში შესანდობარი და მისაგებელი იყო ყოველივე, რასაც ჭირისუფალი, ახლობლები გაიღებდნენ. ამის მიზეზი სულეთის არსებობის მყარი რწმენა იყო, რომელსაც საიქიოს გამგებელიც ჰყავდა. იმქვეყნად ახლადგარდაცვლილს „მგებრები“ – ახლო ნათესავები ხვდებოდნენ, ეგებებოდნენ, შეუძღვებოდნენ. მთაში ხშირად გაიგონებთ, „კარგი ძმები მყავს იმ სამზეოში“-ო, ბარად კი, – „იქ ერთმანეთი მოგეძებნოთ, ერთად ყოფილიყავით, როგორც აქ განუყრელად ერთად ცხოვრობდით“-ო. ის „სამზეო“ ზუსტად ისე წარმოედგინათ, როგორც ეს „სოფელი“ და ცდილობდნენ არაფერი დაკლებოდათ. ხანდაზმულები-საგან არაერთგზის გამიგია – „სანამ შენ ამას მიაღწევ, მე იმქვეყნად ვიქნები“-ო.

მიცვალებულის სულის სურვილების განმცხადებელი „მესულთანეც“ კი განაჩინა ქარველმა კაცმა; რაოდენ უსაზღვრო იყო მისი წადილი, გარდაცვლილის სულთან კავშირი ნებისმიერ ფასად შეენარჩუნებინა. ასევეა, სულის სახელის, გარდაცვლილის სახელის დარქმევის წესი არდავინწყების მიზნით, საკრალური დანიშნულებით; ამავე მიზეზით ხდებოდა მიცვალებულის ნიშნის დაფენა სამოსის „ფლასის დაგება“ (თუშურ.), „სულის ტალავარი“ (ხევს.); მის აღებამდე მიცვალებულის სახელზე ყოველკვირეული ტაბლის დადგმა მისი გარდაცვალების დღიდან;

სულის ხუცესის წმინდა მოვალეობა – მიცვალებულის, მკვდრის რიგის კურთხევა, მისი სულის ცხენის დაკურთხება, ზოგადად, მიცვალებულის კულტის სამსახური.

სულის „დახსნის“ – სიკვდილის ადგილიდან გარდაცვლილის სულის წამოყვანის მისტიკური რიტუალი, რომელმაც აქამდე მოაღწია და ომის შემდგომ აფხაზეთში (გალის რ-ნი) მას ამ სტრიქონების ავტორიც ესწრებოდა.

„სულის საჯსარი“ (ხევს.), მიცვალებულის ცოდვების მოსანანიებლად დასაკლავი საქონელი იყო, რომელიც ორმოცზე ან წლისთავზე იკვლებოდა; საკლავის შეწირვა საღმრთოს სახით უძველესი ტრადიციაა. ბიბლიაში მოხსენიებული პირველი მსხვერპლი, რომელიც ადამიანმა ღმერთს შესწირა, ადამის შვილის – მართალი აბელის მიერ დაკლული საკლავი იყო (შექმნათა 4,4). ძველი აღთქმის ეკლესიაში, ღმრთისმსახურების ასეთი ფორმა, მღვდელმოქმედების საყრდენს შეადგენდა. მსხვერპლშეწირვას რიტუალური მნიშვნელობა ჰქონდა. დაკლულის სისხლის პკურებით ისრაელს ცოდვები მიეტევებოდა (ლევიტ. 14, 14-16) (ეპისკოპოსი ნიკოლოზი, 1998:57). საღმრთოს დაკვლის ტრადიცია ფორმით დღესაც იგივეა, მაგრამ სხვა შინაარსს ატარებს. მაგ., ზოგჯერ არ დაიკვლება, მოწყალების სახით შეიწირება.

სრულად ვერ ჩამოითვლება რიტუალური სანესო პრაქტიკის ყველა დეტალი, რასაც მიცვალებულთა სულის საცხოვნებლად მიმართავდა ქართველთა წინაპარი, რომელიც „მახვილითა და სახნისით“ ქმნიდა ამ კულტურას, სულის უკვდავების, რწმენის კულტურას, რომელიც ქრისტიანობამ სხვა სიმაღლეზე აიყვანა. მაგ., „სულეთის საგზალი“ (თუშეთ.) – საიქიოში მიმავალი მიცვალებულისთვის საგზლის მომზადება; „სამონანული“ (თუშეთ.) – სულის მოსახსენიებელი სუფრა, რომელსაც ჭირისუფალი წლების გასვლის შემდეგ რომელიმე მარხვისას გადაიხდიდა გარდაცვლილის სულის საოხად (ცოცანიძე, 1987:102). ნიშანდობლივია სულთა შაბათი (ლენჩუმში). მთავარანგელოზობას

(ახ. სტ. 21 ნოემბერს) რომ შაბათი მოსდევს, სულთა შაბათია. ამ დღეს სადილობამდე სუფრა უნდა „ნაედგათ,“ ღვინოს „წო-
უზედაშებდნენ: ღმერთო, განათლებაში ამყოფე ჩემი ძველი და
ახალი მკვდარიო“ (გარდაფხაძე-ქიქოძე, 1995:47). ამავე მხარე-
ში – ლეჩხუმში „სულის გახსნაზე“, ანუ „ხელის გახსნაზე“ უსათ-
უოდ ცხვარი უნდა დაეკლათ, ასევე, გოჭი და ქათამი. თუ ახლა
რამე დააკლდა მიცვალებულს, მერე სულ დაკლებული ექნებაო.
აქაც „წოუზედაშებდნენ: ღმერთო, გამინათე ჩემი მკვდრის სუ-
ლი, ამიერში დამეკარგა, იმიერში ნათელში მიმყოფე“ (გარდაფ-
ხაძე-ქიქოძე, 1995:50). „სულის ახსნა“, იგივე „მკლავის გახსნა“
(გურია, იმერეთი) გურიაში დაკრძალვიდან მესამე, ხოლო იმერ-
ეთში – მეშვიდე დღეს უნევდა. სამგლოვიარო მარხვის მოხსნი-
სას ჭირისუფალი ხორციანს იგემებდა (ანთელავა, 2017:594). 6.
აბაკელიას აზრით, „მკლავის ახსნა“ გულისხმობს გარდაცვლი-
ლის სულის მოსვლას ცოცხალ ახლობლებთან, „ხელის გაშლას“
და „ჭამადის“ მოთხოვნას, რის დაკმაყოფილებასაც ისინი ასე
თავგამოდებით ცდილობენ (აბაკელია, 1997:155).

საერთოდ, გარდაცვლილთა სულებისთვის განკუთვნილი
ტაბლა-საკურთხების სიმრავლე მოსახსენიებელ დღეებსა, თუ
დღესასწაულებში არა მარტო ქართველებში, არამედ ზოგადად,
კავკასიაში, მათ შორის სომხებში, მრავალფეროვან საწესო
კერძებსაც გულისხმობს. თუ ადამიანი საიქიოში აგრძელებს
ცხოვრებას და იქ ყველაფერი ისევეა როგორც ამქვეყნად, სა-
კითხავია, რატომ არა აქვთ თავიანთი საჭმელი და გაუგებარია,
ცოცხლებისაგან მოცემულით რატომ იკვებებიან. საქმე იმაშია,
რომ მიცვალებულები ინარჩუნებენ ცოცხლებისადმი მტრობისა
და მეგობრობის გრძნობას, ამიტომ სააქაოს დარჩენილები
მსხვერპლშენირვით იმადლიერებენ მათ (სიხარულიძე,
2006:241). სომხებსაც ასევე სწამდათ, რომ სიკვდილი არ იწვევს
ადამიანის სამუდამო გაქრობას, არამედ იგი სიცოცხლის ერთი
ფორმის მეორეში გადასვლაა, ამიტომაც მიცვალებულს უსათ-
უოდ სჭირდება კვება. ამას გარდაცვალებიდან პირველივე

დღეს იწყებდნენ. დაკრძალვიდან მეორე დღეს ჭირისუფალი საფლავზე გადიოდა, რასაც „ეკნაჰოლი“ ერქვა. მიცვალებულის სახელობის სუფრები მისი გარდაცვალებიდან მე-7, მე-40 დღეს და წლისთავზე იმართებოდა (ანთელავა, 2017:242). გარდა აღნიშნულისა, მიცვალებულთა ხსოვნის დღეები სომხ. „მელელონი“ ხუთი დიდი საეკლესიო დღესასწაულის – ქრისტეშობის, აღდგომის, ფერისცვალების, ღვთისმშობლის მიძინებისა და ამალღების მეორე დღეს აღინიშნება (ანთელავა, 2017:429). ღვთისმშობელ მარიამის მიძინების დღე შუა აგვისტოს, კვირა დღეს აღინიშნება. სომხური ეკლესიის მიერ დაწესებული წმ. მარიამისადმი მიძღვნილი რვა დღესასწაულიდან მარიამობას ყურძნის აკიდოებით მიდიან და ახალ მოსავალს ღვთისმსახურს აკურთხებინებენ (ანთელავა, 2017:410). საქართველოს ეკლესია აღნიშნულ მსახურებას ფერისცვალებას – 19 აგვისტოს აღასრულებს, ხოლო ღვთისმშობლის მიძინებას – 28 აგვისტოს. აღსანიშნავია, რომ „მარიობას“ რაჭაში დიდი უქმე იყო. შვიდი სულის პურის გამოცხოვა ყველიანი, ან ქადიანი წესად ჰქონდათ ძველი თუ ახალი გარდაცვლილისათვის (გარდაფხაძე-ქიქოძე, 1995:83). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სამცხე-ჯავახეთში დიდი ხატობა – „ღვთისმშობლობა“ მარიამობას იცოდნენ, რომელიც ყველაზე ძლიერ და პატივსაცემ ვარძიაში იმართებოდა. აქ სალოცავად შორეული კუთხეებიდანაც მოდიოდნენ, ღამეს ათენებდნენ, საკლავს კლავდნენ და გულმოდგინედ ევედრებოდნენ წმ. მარიამს (მაკალათია, 1938:112). „ყველა ერთად მივდიოდით, გარჩევა არა გვექონდა უწინ“ – ასე ირწმუნებიან მესხეთში ჩვენი სამეცნიერო ექსპედიციის მასპინძლები და მართლაც საერთო ბევრი გვექონია სომხებთან. მაგ., მაცხოვრის დაბადების აღნიშვნა სომხური საშობაო ალილოთი – „ავეთისით;“ მეალილოების კარდაკარ სიარული და ოჯახებისათვის ქრისტეშობის მილოცვა (ანთელავა, 2017:33). ქრისტეშობის მახარებლებს სომხებიც ასაჩუქრებენ მაღლიერებით. „ავეთისს“ ასევე, უწოდებდნენ მაცხოვრის აღდგომისადმი მიძღვნილ ხალხურ სიმღერებსაც და ას-

ობით ავეთისი არსებობდა (ანთელავა, 2017:33); სააღდგომოდ, აღდგომის წინა დღეს, უფრო ზუსტად დიდმარხვის ბოლო კვირას საქართველოს აღმოსავლეთ მხარეებში ჭონაზე სიარული ლექსაობით და სიმღერით ჩვეულებრივი სანესო რიტუალი იყო. ისინი ოჯახებს მოივლიდნენ და დასაჩუქრებულნი კმაყოფილნი რჩებოდნენ როგორც სტუმრები, ისე მასპინძლები. ს. მაკალათიას ჭონაზე სიარული მესხეთის ძველ ქართულ ჩვეულებებში აქვს განხილული (მაკალათია, 1938:108). ამ მხარეში ასევე სცოდნიათ ბერიკაობა, რომელსაც ყველიერში (თებერვალ-მარტში) ასრულებდნენ. ეს ხალხური თამაშობა-წარმოდგენა წარმართული დღესასწაულია. მსგავსი სანეს-ჩვეულებო რიტუალი ყველიერში „ხან-ფაშას“ სახელწოდებით სომხებმაც იცოდნენ (ანთელავა, 2017:786). მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ შვიდკვირიანი სომხური დიდმარხვის პირველი დღე მომდურავთა შერიგებით, მეთემეთა შორის მშვიდობისა და თანხმობის დამყარებით ხასიათდებოდა (ანთელავა, 2017:430). საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, ამავე დანიშნულებით, დიდმარხვის წინა დღეს შენდობისა და მიტევების წესს აღასრულებს.

ამდენად, ერთ კულტურულ გარემოში თანაცხოვრებამ ბევრი საერთო გაუჩინა უძველესი კულტურის მატარებელ ამ ხალხებს – ქართველებსა და სომხებს. სანესო რიტუალების დანიშნულებას ოჯახების მფარველობა, ნაყოფიერება, კეთილდღეობა და სხვა კეთილშობოლოური მიზნები წარმოადგენდა. მსგავსი წეს-ჩვეულებების თუ რწმენა-წარმოდგენების დამთხვევა როდის და როგორ ხდებოდა მაინც საიდუმლოდ რჩება თავისი არქაულობის გამო, ამიტომ დღეს შედარებით მარტივი დამთხვევების ახსნაც გვიჭირს. მაგ., ყველიერში ქალიშვილებისათვის გამომცხვარი მლაშე კვერის შეჭმა, რომ ძილში მისთვის საბედოს წყალი დაეღვეინებინა, „ვეძიკვერა“ ქიზიყში (მენტეშაშვილი, 1943:45); ანალოგიური გავრცელებული იყო სომეხ ახ-

ალგაზრდებში სუბ-სარქისის დღესასწაულზე (ანთელავა, 2017:599).

ასევე, რთულია ერთი შეხედვით სრულიად მარტივი ჟესტების ახსნა, რომელსაც ზოგიერთი ამოდ მორწმუნე დღესაც მიმართავს სამეგრელოში, როცა მიცვალებულზე საუბრობენ და ვინმე დააცემინებს. ამ უკანასკნელს ყურს ცოტათი აუწევენ ამ სიტყვებით – „ჩვენი ხარო, ჩვენთან დარჩებიო,“ ე. ი. მიცვალებულმა რომ არ წაიყვანოს, ასეთი უწყინარი ჯესტით იმშვიდებენ თავს. საოცარია, რომ სომეხთა რწმენით, „ნვერქი“ – მოძრაობა და ჟესტთა ერთობლიობა, ადამიანს ავსულებისაგან, გათვალვისაგან, ჯადოქრობისაგან, ავადმყოფობისაგან იცავდა. როდესაც ბავშვის თანდასწრებით ავადმყოფობაზე ლაპარაკობდნენ, ბავშვს ყურებს აუწევდნენ, რომ იგივე არ დაემართოსო (ანთელავა, 2017:482). ასეთი ნიუანსები, დამთხვევები ნებისმიერი კულტურის დონეზე მყოფი არამეზობელი ხალხების ყოფაშიც უხვად შეიძლება მოიძებნოს, მაგრამ ეს უსათუოდ შემთხვევითი იქნება.

მითოსური აზროვნებიდან მოყოლებული კავკასიური კულტურის სახეები, სიუჟეტები, ტიპოლოგია ერთგვაროვან სურათს ქმნის. მაგ., „თონრი ჰსაკი“ – „ჯვრისწერა კერასთან,“ რომელიც ზანგეზურსა და მთიან ყარაბახში იმ შემთხვევაში სრულდებოდა, თუ სოფელში ეკლესია არ იყო, ახალგაზრდები საქორწილო ასაკის არ იყვნენ, ეკლესიაში მიცვალებული ესვენა და სხვა. მთავარია, რომ ჯვრისწერას კერასთან საეკლესიო ჯვრისწერაზე მალლა აყენებდნენ, რადგან მიაჩნდათ, რომ „თონირი“ მათ კვებას, ათბობს და წმენდს (ანთელავა, 2017:320). საკურთხევლის მაღალი დანიშნულება კერის კულტით ჰქონდათ ჩანაცვლებული, ასე სწამდათ, სანამ ქრისტიანობა გავრცელდებოდა. კერის კულტი ცალკე თემაა. კერა პირდაპირი მნიშვნელობის გარდა, გადატანითი აზრით არის ადგილი, სადაც რაიმე წარმოიშვება, საიდანაც შეიძლება გავრცელდეს რამე. მაგ., კულტურის კერა, ომის საშიში კერა... კერის გაციება ხომ ოჯახის მოშლას ნიშნავდა (ქართული, 1986:263). ენა სანი-

მუშოდ ინახავს მისი მატარებელი ხალხის კულტურის უნივერსალურობას. აქვე დავამატებ იმასაც, რომ მიცვალებულის ხსენებისას, გარდა იმისა, რომ მის სულს შენდობას შეუთვლიდნენ და შეცოდებებზე თითქმის არაფერს ამბობდნენ თუ რაიმე განსაკუთრებული მიზეზი არ ჰქონდათ, მას მხოლოდ „სულმნათი,“ „სულკურთხეული,“ „ცხონებული,“ „ნეტარხსენებული“ და მსგავსი ეპითეტებით მოიგონებდნენ; ამით მსმენელის, გარდაცვლილის და საკუთარი თავის პატივისცემას ერთდროულად გამოხატავდნენ. მსგავს მაგალითებს სომხური ენის საგანძურადან ვერ დავასახელებ, მაგრამ უსათუოდ მრავლისმეტყველია ის ფაქტი, რომ სომხურად „სურბი“ ნიშნავს, სინმინდეს, სამლოცველოს ნიშნავს. ასე უწოდებდნენ სომხები საოჯახო სამლოცველოს, რომელიც სახლში ჰქონდათ მონყობილი. ტერმინი მიუთითებს არა ნაგებობაზე, ან სინმინდეთა სათავსოზე, არამედ იქ არსებულ სინმინდეზე, სახელდობრ, „ოვანესის კუთვნილი სახარების ადგილი“, „სალოიანების წითელი სახარება“ და ა. შ. ამ სინმინდის წინ ანთებდნენ სანთლებს, ლოცულობდნენ და მსხვერპლშენიშვას ასრულებდნენ (ანთელავა, 2017:599). საოჯახო სამლოცველოს მსგავსი ტიპოლოგიური ნაგებობა გვხვდება საინგილოში. ძველად, მტრის ხშირი შემოსევების დროს, ცალკეულ ოჯახებში ეკლესიებიდან საეკლესიო განძეულობის გახიზვნის ტრადიციამ, არალეგალური ქრისტიანული სამლოცველოებისა და წმინდა ადგილების მონყობამ საინგილოს ქართული მოსახლეობის ნაწილი ეროვნული გადაგვარებისაგან იხსნა. ერთ-ერთ ასეთ საოჯახო სამლოცველოს „ხუციანთ ოთხთავი“ წარმოადგენს. ხუციშვილების ოჯახში თაობიდან თაობას რელიქვიად გადაეცემოდა წმინდა ოთხთავი, რომელსაც ხალხში „ხუციანთ ოთხთავს“ უწოდებდნენ. „ეს ოთხთავი საეკლესიო ნივთებთან ერთად კიდობანში იყო ჩასვენებული, რომელიც ამ სინმინდისათვის აგებულ მომცრო შენობაში იდგა.“ სახლი და კიდობანი დღესაც არის შემონახული, მაგრამ თვით სახარება – „ხუციანთ ოთხთავი“ და სხვა სინმინდეები 30-იან წლებში მთავრობის წარმომადგენლებმა წაიღეს (თორია, 2003:107).

ირკვევა, რომ კავკასიელთა ეთნოკულტურული ნიუანსები ისეთ სიახლოვეს ავლენენ, როგორც ქართველი მთიელების სულიერი საკითხების ურთიერთმიმართება იძლევა ხოლმე. იგივეს თქმა შეიძლება გაკავკასიელებული ეთნოსების მაგალითზე, რომლის დასტურს ზემოთ აღწერილი მითებისა და რიტუალების მცირე მიმოხილვა წარმოადგენს. ამიტომ, კავკასიელ სომხებს უფრო მეტი სიახლოვე ჰქონდათ ადგილობრივებთან, ვიდრე „თვისტომთან.“ გაზეთი „ცნობის ფურცელი“ იმონმებს ი. კანადევეის წიგნიდან ამონარიდს სომხების შესახებ. კერძოდ, „ოსმალეთიდან გამოქცეული სომხები ისეთი ცუდი და უმადური ხალხია, რომ კავკასიელმა სომხებმა სამადლობელი პარაკლისი გადავიხადეთ, როდესაც რუსეთის მთავრობამ უკან დააბრუნა ისინი ოსმალეთში“-ო (გაზეთი, 1902:2). ამ ცნობის უტყუარობაზე ვერაფერს დავამატებ. საკვლევი საკითხის გაშუქებისას მხოლოდ ჰუმანური მიზნები დავისახე. იგივე ამოდრავებდათ ჩვენ წინაპრებს, რადგან მათ მთავარ პრინციპად ქრისტეს რჯული – ქრისტიანული მრწამსი აირჩიეს. მათ სწამდათ, რომ ბიბლიური სიბრძნე საზოგადოების ყოველგვარ პრობლემას მშვიდობიანად აგვარებს. თუმცა, რჯული მაშინ არის კეთილი, თუ ვინმე ჯეროვნად იყენებს მას (ტიმოთე 1:7-8) (ახალი აღთქემაჲ, 2005:400).

ქართველებისა და სომხების სარწმუნოებრივმა უთანხმოებამ რადიკალურად შეცვალა ყოველივე. რადგან VI ს-ში სომხების გავლენიანი წრეები აღმოსავლეთის ქრისტიანობას და მონოფიზიტობას მიემხრნენ, ქართველებმა კი – დასავლეთის ქრისტიანობასა და ქალკედონის კრებას დაუჭირეს მხარი, ქართველ და სომეხ სამღვდელოებასა და სამწყსოს შორის უთანხმოება ჩამოვარდა, რომელიც 607 წელს, სრული განხეთქილებით დამთავრდა. ამავე დროიდან, ქართული ეკლესიისა და წმიდანთა თაყვანისცემის გაეროვნულება იწყება. მაგრამ ეს პროცესი მხოლოდ შემდეგში გაძლიერდა და იმდენად განმტკიცდა, რომ ქართულ ეკლესიას თავისი განსაკუთრებული სახე და ელფერი მიეცა (ჯავახიშვილი, 1966:304). ივ. ჯავახიშვილი განიხი-

ლავს რა საქართველოს ისტორიის მთავარ ეტაპებს და მისი განვითარების კანონზომიერებას, დაასკვნის, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიან ერთა შორის მხოლოდ ქართველებმა შეძლეს ადრეულ შუა საუკუნეებში მხატვრული მწერლობისა და საერთო პოეზიის შექმნა: „არც ბიზანტიელებს, არც სომხებს, არც ასურელებს მაშინ არაფერი ამის მსგავსი არ ჰქონიათ“ (ჯავახიშვილი, 1966:309).

გავიხსენოთ აზერბაიჯანელი კლასიკოსი ნიზამი განჯელი „ლეილმეჯნუნიანში“ – „შეაბი ქალსა მახვილი წელზე/ქალად დარჩება ის სარეცელზე“; „თუნდ ძუ ლომივით ჰქონდეს მას ძალი/მაინც ქალადა შობილა ქალი.“ რუსთაველი ამაზე უპასუხებს: „ლეკვი ლომისა სწორია...“ სამართლიანად კითხულობს მკვლევარი: განა შეიძლება ამაზე შორს წასვლა? დასავლეთ ევროპაში, ქალში ამ დროს ხედავდნენ ევას ბოროტის საწყისს, ხოლო საქართველოში ბოროტისაგან გამომხსნელ იესოს დედას, ღვთისმშობელს, რომლის წილხვდომილადაც რუსთაველის ეპოქის დასაწყისში გამოცხადებული იქნა საქართველო (კეკელიძე, 1956:13). ჩვენი კულტურის ზენიტი – რუსთაველის ეპოქა ფასეული იმითაც იყო, რომ ქართულმა კლასიკურმა ეპოქამ ეროვნული კულტურის აღორძინებასთან ერთდ, შეითვისა ყოველივე მოწინავე და პროგრესული, რაც კი მაშინდელ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს მოეპოვებოდა (ცაიშვილი, 1986:17). ამიტომ, ყველგან და ყველაფერში იგრძნობა, რომ ოფიციალური რელიგიის ჩარჩოები ვეღარ აკავენს თავისუფალი აზრის მძლავრ შემოტევას (ცაიშვილი, 1986:6). ამ დიდი ისტორიულ-კულტურული მშენებლობის შედეგია იმდროინდელი ქართული ფეოდალური მონარქიის პოლიტიკური სახე, რომელიც აერთიანებდა მთელ კავკასიას.

საქართველოში არ გაურბოდნენ დინასტიურ ნათესაურ კავშირს რუსებთან, ბერძნებთან, ოსებთან, სელჩუკებთან, ხვარაზმელებთან, სომხებთან და სხვასთან, სადაც მაჰმადიან პოეტებს, სუფიებს და მწერლებს თავშესაფარს უშენებდნენ, პენსიას უნიშნავდნენ და ყოველნაირად მფარველობდნენ. აქ, სწო-

რედ ამ გარემოში შეიძლებოდა წარმოშობილიყო ძმობისა და მეგობრობის ქადაგება საკაცობრიო იდეალების სამსახურისათვის, განურჩევლად ეროვნებისა – „ვინც მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია“ (კეკელიძე, 1956:10-11). ასეთი ოქროს ხანა აღარ განმეორებულა, მიუხედავად იმ გავრცელებული შეხედულებიდან გამომდინარე, რომ „ისტორია მეორდება.“ ამის მიზეზი გასაგებია: დასავლეთ ევროპასთან შედარებით, აღმოსავლეთი იმით იყო უბედური, რომ ამ დროს ევროპას ხალხთა დიდი გადმოსახლების შემდგომ უკვე ადამიანთა მოძრაობის სტიქიური ძალა აღარ უნახავს და მისი მყუდრო ცხოვრება და კულტურული განვითარება ამგვარი შემოსევის ტალღებს აღარ ნაულეკავს. აღმოსავლეთი, განსაკუთრებით სპარსეთი, მცირე აზია და კავკასია საუკუნეთა განმავლობაში ამგვარი გამანადგურებელი სტიქიონის მსხვერპლი მრავალჯერ ყოფილა. ამის გამო, მისი სახელმწიფოებრივი და კულტურული ცხოვრების განვითარების ბუნებრივი მიმდინარეობა არაერთხელ შეწყვეტილა (ჯავახიშვილი, 1956:310). ხაზარები, თურქ-სელჩუკები, მონღოლები, ოსმალები, ყიზილბაშები... რა არ იღონეს მტრებმა, მაგრამ თავისუფლებისმოყვარე კავკასიელებს ქედი ვერ მოახრევენეს; ქართველმა ხალხმა თავის ისტორიულ მიწა-წყალზე განვლო ეთნიკური, პოლიტიკური, თუ კულტურული განვითარების თითქმის ყველა ეტაპი და ისტორიული კანონზომიერებიდან გამომდინარე, ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაცია სახელმწიფოებრივი ერთობით დაგვირგვინდა. სახელმწიფოს გამაერთიანებელი აქტიური ძალა ქრისტიანული რელიგია და საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია აღმოჩნდა, რომელმაც კულტურული ერთობის განმტკიცებით ეროვნულ ერთიანობას შეუნყო ხელი. ისე როგორც სხვაგანაც, უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ ბრძოლა ხშირად ქრისტიანული რელიგიისათვის ბრძოლის სამოსელში ეხვეოდა (კაჭარავა, 1966:12). ასე იყო არა მხოლოდ უწინ, არამედ სახელმწიფოებრივი წყობილების ყველა ეტაპზე, ასეა დღესაც. რელიგია სახელმწიფო პოლიტიკას განსაზღვრავს და იმავდროულად ექვემ-

დებარება სახელმწიფო პოლიტიკას. გამოიარა რა ქვეყანამ საშინაო და საგარეო კრიზისი, ყველა განსაცდელს გაუძლო, იცავდა რა ტერიტორიულ და კულტურულ ერთობას. ამ ბრძოლაში ერთ-ერთი მთავარი მოტივაცია რელიგიური შემწყნარებლობა იყო, რაც ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა.

ქართველი მემკვიდრეები (ვახუშტი და იოანე ბატონიშვილები) ქართველების დადებითი და უარყოფითი თვისებების შეფასებისას, მათ უცხოთ შემწყნარებლობას გამოყოფდნენ, რაც ადამიანთა შორის მშვიდობიანი ურთიერთობის გარანტიას წარმოადგენს. საფიქრებელია, რომ საქართველოში ძველთაგანვე არსებული რელიგიური თავისუფლება ხომ არ იყო ქართული უცხოთშემწყნარებლობის საფუძველი? „თუ ქართველობა, ამოდენა დევნისა, ტყვევნისა და მუსრისაგან დარჩა და ისევ ცოცხალია და არა აღიგავა მიწისაგან პირისა, მიზეზი იყო ეს ძვირფასი ხასიათი ქართველებისა – შეწყნარება და შეთვისება უცხო მორწმუნეთა და ეროვნებათა“ (ანტონ ფურცელაძე). ქართველების ეთნოფსიქიკაზე კეთილისმყოფელი გავლენა ქრისტიანულმა საეკლესიო მოძღვრებამ მოახდინა, სახელდობრ, ეკლესიაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ერთობას, თანხმობას, ერთსულოვნებას და არა გაყოფას, დათითოკაცებას, რადგან ეშმაკი ჰყოფს, ღმერთი აერთიანებს. რაც შეეხება შემწყნარებლობას, დღესაც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქართველებს განსხვავებული აღმსარებლობის გამო პრობლემა არა აქვთ ეთნიკურ უმცირესობასთან; მაგალითად, ჯავახეთში მცხოვრებ ქართველებს სომხებთან, ან კათოლიკებთან, რაც წელს კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომლებმა საველე მუშაობისას დავაფიქსირეთ. მაგალითად, სოფელ ნიჩგორში 1951 წელს დაბადებული ლია ლონდარიძე გვარწმუნებს, რომ „პრობლემა სომხებთან ამჟამად აქაურ ქართველებს არა გვაქვს, არც კუმურდოში, ყველგან მშვიდობაა. საეკლესიო დღესასწაულებს – მარიამობას, კვირაცხოვლობას აღვნიშნავთ; სომხები ცალკე აღნიშნავენ თავიანთ დღეობას. ბალები არა გვაქვს გაყოფილი, ჩვენი თუთა იყრება იმათზე ან პირიქით. მეზობლები ვართ, რო-

გორ იქნება; სომხები ქირაობენ ქართველებს კარტოფილის მოსავლის აღებისას იმიტომ რომ შემოსავალი მეტი აქვთ, კარტოფილი ბევრი აქვთ.“ სოფელ ხიზაბავრაში, მისივე თქმით „მეტი წილი კათოლიკეა. კათოლიკებსა და ქრისტიანებს (მართლმადიდებელ) ჩვეულებრივი ურთიერთობა აქვთ, მისვლა-მოსვლა, გამოთხოვება“ (კვაშილავა, 2023). სხვა მთხრობელიც იგივეს გვიდასტურებს: „ქორწინდებიან აქაური ქართველები (მართლმადიდებლები, ი. კ.) კათოლიკებზე, თხოვდებიან სომხებზეც, მაგრამ თავს იკავებენ. სოფელ დამალაში (ასპინძა) მართლმადიდებელი სომხები არიან, მათ იმდენი ხილი არა აქვთ. ჩემს ახალგაზრდობაში ჩვენგან ყიდულობდნენ, მათგან ჩვენ ხორბალს ან ქერს ვცვლიდით. სომხებთან რა არ გასაღდებაო, ვამბობდით. თათრებზეც კარგს ამბობდნენ, სანამ გაასახლებდნენ (1944 წელს), მაგრამ თათრები სულ მტრად მიგვაჩნდნენ. მამამთილის ხუთი ძმა თათრებს შეენირა, ამიტომ არ ენდობოდნენ თათრებს, ისეთი გამწარებელი ვყავდით. ამბობდნენ, თათარს რჯულის მრუდე ჰქონდა, სიტყვა – სწორი“-ო.

„ჯავახეთში ქართველები მიცვალებულს მესამე დღეს კრძალავდნენ, მხოლოდ სამი ჭიქით შეუწოდებდნენ ქელებზე. სასაფლაოზე კვირაცხოვლობას გადიოდნენ. აღდგომას, არც ჯვარცმას (პარასკევს) არ გავდივართ“ (სოფელი სარო, ლენა მიქელაძე-ასპანიძე, დაბ. 1943 წელს). ამ ფრაგმენტული ჩანაწერებიდან მკითხველი უსათუოდ შეამჩნევს მესხეთის მკვიდრთა მტკიცე ხასიათს, რაც მათი პატივისცემისაკენ გიბიძგებს. ყველასთან მშვიდობის მომტან დადებით თვისებებს ეძებდნენ, რადგან ვინ იყო ჩვენი მოყვარე?! ჩვენი წინაპრების დიდი გამოცდილება ამ საქმეშიც უტყუარია. მაგალითად, თათრებზე ასეთი აზრისანი იყვნენ: „სომხებს გარეგნულად მაინც ვიცნობთ, თათრები ვინ არიან, რა არიან? ისინიც ჩვენი მეზობლები არ არიან? ჩვენსავით კავკასიელები არ არიან? განა კავკასიის განათლება, ვაჭრობა-მრეწველობის განვითარება მათი ინტერესიც არ არის?“ როდესაც ერები ერთად ცხოვრობენ და ახლა

ინყებენ კულტურულ ცხოვრებას, მათთვის ძნელია საერთო ცხოვრების, თანხმობის, ერთმანეთის უფლებების დაცვის პირობების შემუშავება. ბევრი დაკვირვებაა ამისთვის საჭირო, მეტი გამოცდილება, მეტი შეგნება (გაზეთი, 1902:3). ამიერკავკასიის მცხოვრებნი: სომეხნი, ქართველნი და თათარნი შეერთებულნი არიან თავიანთი ქვეყნების ერთგვარი ინტერესებით ზნეობრივად, საზოგადოებრივად და ეკონომიურად. მათ ერთმანეთი უნდა შეისწავლონ, ერთმანეთისადმი კეთილგანწყობილება უნდა იქონიონ და ესმოდეთ, რომ მათი ყოველი ინტერესი საზოგადოა. რაც ერთისთვის სასარგებლოა, მეორისთვისაც იგივეა. რაც ერთს ავნებს, მეორესაც დააზარალებს (გაზეთი, 1889:2). შეიძლება, ისე გამოვიდა, რომ წარსულით უფრო ვცხოვრობთ, ვიდრე აწმყოთი, ან მომავლის იმედით. სამოქალაქო საზოგადოებაში წინსვლა უნდა წარიმართოს წარსულთან კავშირის გაუნწყვეტლად, კულტურის განვითარება ხომ ძველი მიღწევების გათვალისწინებით მიმდინარეობს.

ჩვენი ექსპედიციის მასპინძლები დაუფარავად აღნიშნავენ, რომ სოფელ გოგაშენში მხოლოდ ორი აჭარელი ოჯახია. დანარჩენები ადგილობრივ მოსახლეობას ვერ შეეგუენ და აჭარაში წავიდნენ. „სომხებს შევეგუეთ, ქართველებშიც ხომ არის ხანდახან პრობლემები. სიძე მყავს სომეხი – დის ქმარი. სომეხს თუ ნაჰყვა, გვარი მათია და მათ ეკუთვნის. ჩემი სიძე გრიგორიანი იყო და გადაინათლა; ბავშვები ქართულად გაიზარდნენ; სკოლა, განათლება – ქართული; ამჟამად, მართლმადიდებელი სომხები არიან. მათ შეუძლიათ იყვნენ მართლმადიდებელი ბავშვის ნათლია. სომხებს არ ეთაკილებათ ჩვენთან დღეობაზე მოსვლა. სომხურ ეკლესიაშიც შეიძლება სანთელი დაანთოს კაცმა ქართველმა. ვანთებთ კიდევაც. ნათქვამია – „კაცი იყავ კაცური და სადაც გინდა იქ ილოცე!“ სუფთა ქართული სოფლებიც არის და შერეულიც. აი, ბავრა ქართველები იყვნენ მამა-პაპანი. კუმურდოში სომხების არაფერია. თვითონ ყველაფერზე იძახიან ჩვენიაო. აქაურმა სომხებმა (იგულისხმება სოფელი ოკამი) ქართულიც იციან, სომხური ჩვენც ვიცით, თათრული –

არა. სკოლა ქართულ-სომხური ერთ შენობაშია. სოფელ ქარცოხიდან სომეხი ბავშვები ამ სკოლაში დადიან. დაპროექტებულია, სამომავლოდ სკოლა ცალ-ცალკე გვექნება. 120-150 კომლი თუ იქნება სოფელში“ (მთხრობელები: გ. ხოსიტაშვილი, 65 წლის; ტ. ოქრუაძე, 64 წლის, სოფელი ოკამი).

საინტერესო ფენომენია ის ფაქტი, რომ საქართველოში ქრისტიანობა და ეროვნულობა ერთმანეთთან იყო გაიგივებული და შესაბამისად, სარწმუნოებისათვის ბრძოლა ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლას ნიშნავდა. ამავე დროს, უცხო კულტურის, სხვა აღმსარებლობის ქრისტიანებთან და სხვა რელიგიის წარმომადგენლებთან მუდამ თავისუფალი ურთიერობა ჰქონდათ, ღია და გამჭვირვალე. როგორც უკვე აღინიშნა, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არც ქართველებსა და აღარც ეთნიკურ უმცირესობებს (მაგ., სომხებს) განსხვავებული აღმსარებლობის გამო პრობლემები არა აქვთ და კონფლიქტი რელიგიურ ნიადაგზე, ცხადია, არ მოსვლიათ იმიტომ, რომ თანაცხოვრების გამო, ყოფით კულტურაში ბევრი რამ მსგავსი ჰქონდათ, ან თანდათან დაემსგავსა. სოფელ ბარალეთში (ახალქალაქის მუნიციპალიტეტი) ქართველები და სომხები მეგობრულად ცხოვრობენ და ამ მეგობრობას გაფრთხილება უნდა – შეგვახსნებს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი. ამ მხარეში მოგზაურობისას იგი ასევე იხსენებს ე. წ. სამამულო ომის პერიოდს. „ომიანობის დროს, ორჯონიკიძეში ჩვენს მეზობლად ერთი სომხის ოჯახი ცხოვრობდა და ეს მეზობელი მოკლეს. ისეთი დრო იყო, რომ სასაფლაოზე დაკრძალვა არ ხერხდებოდა; სთხოვეს ბიძაშვილებს, მიცვალებული მათ ეზოში დაესაფლავებიათ, მაგრამ მათ უარი თქვეს, მამაჩემმა კი, საკუთარი სახლის ეზო-ბაღში დაამარხინა“ (სრულიად, 1988:41).

ძლიერი მსგავსება შეინიშნება სადღესასწაულო ციკლში, ტრადიციულ სამოსში, ფოლკლორულ გადმოცემებსა და რწმენა-წარმოდგენებში (ჯანიაშვილი, 2021:217). ასეა ქვემო ქართლში. მიუხედავად სომხური და ქართული ეკლესიების ურთი-

ერთგანსხვავებისა, საუკუნეთა მანძილზე სომხებმა ქართველებთან მაინც მჭიდრო ურთიერთობა დაამყარეს (ჯალაბაძე, 1987:15). თუმცა, სომხების მიერ ეკლესიების მისაკუთრება – პროზელიტიზმი „არ ახალია, ძველია.“ როგორც აქაურმა კათოლიკე ღვთისმსახურმა გვიამბო, „სომხურ და კათოლიკურ ეკლესიებსაც აქვთ ჩამორთმეული ეკლესიები. ამ და სხვა მიზეზით კათოლიკები ახლა გადადიან მართლმადიდებლობაზე. მისი თქმით, პროზელიტიზმი ხდება, რაც სამწუხაროა, მაგრამ მშვიდობიან ხასიათს ატარებს, თუმცა, ამის გამო, პრეტენზიები აქვთ მთავრობასთან“ (ხიზაბავრელი ღვთისმსახური დ. მაზნი-აშვილი – კათოლიკე). სხვა სახის რაიმე პრეტენზია მთავრობასთან არა აქვთ, ვინაიდან ქვემო ქართლში ხელისუფლების მხრიდან არავითარი შეფერხება და ზეწოლა არ არის (ქვემო ქართლსა, 2014:8).

საჭიროდ მიგვაჩნია, სომხურ და კათოლიკურ პროზელიტურ მოღვაწეობაზე აღინიშნოს ის, რომ მესხეთში, ხშირ შემთხვევაში, ქართველ კათოლიკეთა მრევლს სომეხ კათოლიკეთა წარმომადგენლები, ან გასომხებული ქართველები წინამძღვრობდნენ. ასეთი ვითარება ქართველ კათოლიკეებში სრულ დაბნევას იწვევდა, რადგან მეტყველებდნენ ქართულად, მაგრამ აიძულებდნენ ელოცათ სომხურად, ადიდებდნენ რომის პაპს და ცხოვრობდნენ თურქული პოლიტიკის გავლენის ქვეშ. „...შოვინისტი კათოლიკე მოძღვარნი ყველაფერს აკეთებდნენ ქართველ კათოლიკეებს დაევიწყებინათ მშობლიური ენა, გვარი, წარმომავლობა და სომხებად გამოეცხადებინათ“ (ლომსაძე, 2011:492). საკითხავია, მაშინ ქართველ კათოლიკეებს რომელ მთავრობასთან ჰქონდათ პრეტენზია, ვინ შეისმენდა...

XIX საუკუნის დასაწყისში რუსეთის კანონმდებლობამ გააუქმა საქართველოში ძველთაგანვე არსებული რელიგიის თავისუფლება. კერძოდ, მან აკრძალა მართლმადიდებლური სარწმუნოების შეცვლა კათოლიკურად. მიუხედავად ამისა, საქართველოში მყოფი კაპუცინები მაინც განაგრძობდნენ კათოლიციზმის პროპაგანდას საგანმანათლებლო მუშაობის ხაზით,

თითქოს, მხოლოდ კათოლიკეთა შორის. ასეთი პროპაგანდის ერთ-ერთ საშუალებად ისინი თვლიდნენ სკოლას, რომელიც XVII-XVIII სს-დან ჰქონდათ (თავზიშვილი, 1948:96). ე. წ. საზაფხულო სკოლა ჯავახეთში კათოლიკურ ეკლესიასთან ამჟამად, ჩვენც დავაფიქსირეთ, მათი გულითადი მასპინძლობაც აღსანიშნავია.

ეროვნული უმცირესობის ინტეგრაცია საქართველოში სახარბიელო არ ჩანს. კერძოდ, 2012 წლის კვლევები აჩვენებს, რომ ქვემო ქართლში მცხოვრებნი 6 წელზე უფროსი ასაკის ეროვნული უმცირესობების წარმომადგენლების 71,5 % ვერ ლაპარაკობს სახელმწიფო ენაზე (ეროვნული, 2017:20). აღნიშნული კვლევისაგან განსხვავებით, ქვემო ქართლში, ბოლნისის მუნიციპალიტეტის სომხურ მოსახლეობაში, მაგალითად, ხაჩინში (შერეული სომხურ-აზერბაიჯანულ-ქართული მოსახლეობა) პირიქით დაგვარწმუნეს, რომ ინტერნეტით და სხვა თანამედროვე საინფორმაციო საშუალებებით ახალგაზრდები უკეთ ეუფლებიან ქართულს, რელიგიის მიმართ დაინტერესება იზრდება ადგილობრივ ახალგაზრდებში, ხოლო ოჯახებში მშობლიური კულტურა და ტრადიციები შენარჩუნებულია (კვაშილავა, 2017). ამის დასტური ისიც არის, რომ ღიად მიგვიდეს, გაგვიმასპინძლდნენ, ინტერესით მოეკიდნენ საერთო სატკივარს და პრობლემებს. შეუძლებელია, არ მოგვაგონდეს წინა საუკუნის (XIX საუუნე იგულისხმება, ი. კ.) მოვლენები: „თბილისის ქართველი სომხობა ანგარიშობდა, სთვლიდა, ციფრების მაგიერ ქართული ანბანით სწერდა. რა გავლენა უნდა ჰქონოდა სომხის აქაურ ჯგუფს ქართველებსა და მათი ისტორიის მსვლელობაზედ, როდესაც თავისი გადაივიწყეს და შეისწავლეს ქართული ენა, ჩვეულება, წერა-კითხვა და თვით წირვაც კი მოაწყვეს ქართულად“ (გაზეთი, 1903:2). საქართველოში იდენტობის ნარატივების მკვლევრებმა გაზეთ „მშაკის“ XIX ს-ის მასალების მიხედვით, შეადარეს ქართველების, სომხების როგორც ეთნიკური/კულტურული ერთობის დამოკიდებულება სხვა ეთნიკურ ერთობა-

თა წევრებთან. ერთ-ერთი საკითხი, რომელიც განასხვავებს ქართველებს სომხებისაგან, ეს არის მაღალი ეროვნული თვითშეგნება, რომლის მთავარი დამცველი არც რელიგიაა, არც ეროვნება, არამედ სამშობლო და მშობლიური ენაა. „...რამდენად ძლიერია ეროვნული თვითშეგნება ქართველებში, რომ მათ თავიანთი ენის მემკვიდრით შეუძლიათ შეიერთონ სხვა ერისა და სხვა რწმენის ადამიანები, ხოლო სომხებს არა აქვთ უნარი თავიანთი მოძმე, მაგრამ განსხვავებული რელიგიის მქონე პიროვნებებთან ეროვნული კავშირი დაამყარონ“ (ჩიქოვანი, ჩხეიძე, წერეთელი, 2008:159). გაზეთ „მშაკის“ ამ მოსაზრებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება დაეთანხმოს მკითხველი, რომ ქართველებში ეროვნული თვითშეგნება ისეა განვითარებული, რომ ამ მხრივ მათ სხვა რომელიმე ეროვნება ძნელად თუ შეედრება (უორდროპი, 1993:44). მარჯორი უორდროპი კარგად იცნობდა ქართველებს და ამიტომ სწორად შეაფასა მათი ეთნოფსიქოლოგია, როცა დაწერა – ისინი ბუნებით ერთგულები არიანო. არც მაშინ შემცდარა, საქართველოში მოგზაურობის შემდეგ ქართულ სოფელს შემდეგი სტრიქონი რომ მიუძღვნა: „ძნელად წარმოსადგენია ისეთი სიმშვიდე ჰპოვო სადმე, ვიდრე ქართულ ულამაზეს სოფელში“ (უორდროპი, 1993:42, 44).

ცნობილია, რომ სომხებმა საქართველოში ჩამოსახლება უფრო მეტად XVII ს-ის დამდეგს დაიწყეს. სომეხ ხალხს ქართველი ხალხი ძმურად იღებდა და თვშესაფარს აძლევდა. XVII-XVIII სს-ის საქართველოში დასახლებული სომხების უმრავლესობა ისე გაქართველდა, რომ ძნელია მათი გარჩევა ქართველებისაგან, რადგან ენა, ზნე-ჩვეულება, ჩაცმა-დახურვა და მრავალი სხვა ქართველებისაგან გადმოიღეს და შეითვისეს (გონგაძე, 1959:26). ჯავახეთში ჩამოსახლებული სომხების საცხოვრებელი და სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობანი გენეტიკურად და ტიპოლოგიურად, სამხრეთ ქართულის ანალოგიურს წარმოადგენს. რატომ? მათ ადგილზე დახვდათ ქართველებისაგან მიტოვებულ ნასოფლარებში საცხოვრებლად ვარგისი კომპლექსები

და მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომლებიც მზამზარეული აითვისეს, ნაწილი კი – თავიანთი მოთხოვნებისამებრ გადააკეთეს (ჩიქოვანი, 1982:35). ეს პროცესი დღემდე გრძელდება, მაგრამ ჩვენი წინაპრების მიერ ოფლისა და სისხლის ფასად იმდენი მატერიალური ძეგლი იყო დატოვებული სამცხე-ჯავახეთის ტერიტორიაზე, რომ სომხებმა ვერ შეძლეს სრულიად მოესპოთ ამ კუთხეში ქართველთა მრავალსაუკუნოვანი ცხოვრების უტყუარი მონუმენტი... ამათგან მხოლოდ ვარძიის, ხერთვისის და კუმურდოს დასახელებაც კმარა (მეტრეველი, 2010:42). ამიტომ რელიგიურ დღესასწაულებზე, ჭირსა და ლხინში ქართველი კაცი უპირველესად ღმერთს ადიდებდა და მერე წინაპრებს, ვინც ქრისტიანობა და ქართველობა შემოგვინახა. ნუთუ არაფერს ნიშნავს რუსთაველის სამშობლოში – მესხეთში დიდად გავრცელებული „ძმადნაფიცობით“ ან „ძმობილობით“, „დადნაფიცობით“ ან „დობილობით“ დანათესავება? საქართველო „არის ესე“, „არ დავინწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა“ (ხოსიტაშვილი, 1983:11).

საქართველოში ურთიერთთანადგომა და თანაგრძნობა ტრადიციად დასტურდება. თვითონაც მრავალჭირვარამგადატანილი მოსახლეობა ადვილად ითავისებს სხვის გასაჭირს. სიყვარულით თუ არა, სიბრალულით მაინც განეწყობა დაზარალებულისადმი. საქართველოში სხვა ხალხების ჩამოსახლება იმ მძიმე პოლიტიკურმა პროცესებმა განაპირობა, რომელშიც ქართველ ხალხს მოუხდა ცხოვრება. ჩამოსახლებული ლტოლვილი მოსახლეობის ნაწილი მაინც დაკარგულის სრულად აღდგენას ცდილობს და უანგაროდ ეუფლება დამხვდურთა მონაპოვარს, სულიერს თუ მატერიალურს. ბოლნისის სომხურ მოსახლეობას არ დაუმალავს, რომ ისინი ხაჩინში სომხეთიდან არიან გადმოსახლებული, მაგრამ კითხვაზე – „რომელი საუკუნის ტაძარი მოჩანს?“, „ემმაკმა იცისო“ – ერთმა მათგანმა ასე გვიპასუხა. არც თავისი ვინაობა გაამხილა, მაგრამ ის კი გვიამბო, რომ წელიწადში ერთხელ ერევნიდან მღვდელი ჩამოდის და აქაურ ბავშვებს სომხური რჯულით ნათლავსო (კვაშილავა, 2017).

ძალიან მძიმეა ლტოლვილთა ხვედრი, დათრგუნულნი გამოიყურებიან, ძნელად ენდობიან ვინმეს, საბოლოოდ კი – ბედს ეგუებიან. მესხეთში შერეული ოჯახები აქვთ – ქართულ-სომხური; ზოგს სიძე ჰყავს სომეხი. სიძე-სიმამრს ჩვეულებრივი ურთიერთობა აქვს, იმიტომ რომ ოჯახებში ტრადიციული კულტურა შენარჩუნებულია, მაგრამ ხანდახან რალაც გამოხტომები აქვთ სომხებს, – გულისტკივილით გვიამბობენ ქართველები; სხვა რესპუბლიკაზე საუბარი, როცა საქართველოში ცხოვრობ, შრომობ, წინ მიდიხარ, მხოლოდ ამბიციებიან (კვაშილავა, 2023).

საქართველო მრავალეროვანი ქვეყანაა. 2002 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მიხედვით, ეთნიკური ქართველები მოსახლეობის საერთო რაოდენობის 83,8 %-ს შეადგენენ, ხოლო სხვა ეთნიკური ჯგუფები 15,2 %-ია (რეკომენდაციები, 2008:5). სამცხე-ჯავახეთის სპეციფიკურობა განაპირობა ორი ეთნიკური ჯგუფის დომინირებამ. ქართველები და სომხები კომპაქტურად ცხოვრობენ აღნიშნული რეგიონის ორ ნაწილში. ადიგენის, ასპინძისა და ბორჯომის მუნიციპალიტეტების მოსახლეობა, ძირითადად, ქართულია, ხოლო ახალქალაქისა და ნინოწმინდის – სომხური. ახალციხეში კი, ქართველებსა და სომხებს შორის თანაფარდობა 60/40-ზეა (საქართველოს, 2005:15). სომხური მოსახლეობის ჯავახეთში გადმოსახლება XI-XII სს. უნინ უნდა მომხდარიყო ეთნოკულტურული გარემოს შეცვლის გარეშე (ჭეიშვილი, 2017:50). მათ მნიშვნელოვანი კულტურული კვალი ისე დატოვეს, რომ უძველესი (XV ს.) სომხური ხელნაწერები ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სამცხე-ჯავახეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში ინახება. ბოლო ხელნაწერი XIX ს-ით თარიღდება და მოიცავს მწერლობის ყველა დარგს, რომლებიც საინტერესოა თემატური თვალსაზრისით. აქვე უნდა ითქვას, რომ მუზეუმში ქართულ ხელნაწერთა კოლექცია 100 ხელნაწერს ითვლის და

რამდენიმე მეტად მნიშვნელოვანი ძეგლია დაცული (ივ. ჯავახიშვილი, 1989:3, 145).

ახალქალაქის ისტორიულ მუზეუმში, არა მარტო სომხური ხელნაწერები, არამედ საღვთისმეტყველო წიგნებიც მხოლოდ სომხურენოვანი ჰქონდათ. აღსანიშნავია, რომ ძველად ყველა სოფელში ერთი, ორი (ხშირად მეტი) ეკლესია-სამლოცველო იყო. ამის გათვალისწინებით, ადვილი წარმოსადგენია, ვინ ვიყავით ჯავახეთში და რა ვართ ამჟამად (სრულიად, 1988:41, 43). დღევანდელი მესხეთის მდგომარეობა უფრო ნათლად რომ წარმოვიდგინოთ (იგულისხმება 1988 წ.), გავიხსენოთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ სამცხე-საათაბაგოში უნინ 13 საეპისკოპოსო არსებობდა.

აქ, მესხეთში ქართველი კათოლიკეები სომხურ კათოლიკურ ეკლესიას ექვემდებარებოდნენ და ისინი სომხებს მიაწერეს. ისიც საკითხავია, რა ნიშან-თვისებით მიიჩნევენ ისინი თავს სომხებად, ან ქართველებად? წარმოშობის, მშობლიური სალაპარაკო ენის, ადათ-წესების, ტრადიციების რელიგიური მრწამსის თუ მოქალაქეობის მიხედვით. ჩვენი მთხრობელები ჯავახეთიდან ირწმუნებიან, რომ სომხებს თუ მიმართავ „შე სომეხოო,“ სწყინთ. „შე ქართველო, მე არ მწყინს რომ მეტყვიან,“ ამით განვსხვავდებითო. კიდევ ის დაამატეს, რომ სასკოლო ასაკში სომხების შვილებმა ქართული იციან, მაგრამ მშობლები უშლიან მეტყველებას ქართულად. თუ ისწავლა, რატომ არ უნდა ილაპარაკოს? დუხობორებს, რუსებს, კათოლიკე ქართველებს სომხებთან მეტი ურთიერთობა ჰქონდათ.

განსხვავებული სურათი გვაქვს აჭარლებთან. სოფელ ოკამის აჭარლები ძალიან იცავენ მაჰმადიანურ რწმენას. მამაკაცები კი, მაგრამ ქალები ღორის ხორცს არ ეკარებიან. როგორც აჭარლებს, მაჰმადიანებს ცივად მოიხსენიებენ ჩვენი მასპინძელი მესხები (კვაშილავა, 2023).

რაც შეეხება მაჰმადიან ქართველებს, ისინი უკვე ქართველად აღარ მიიჩნეოდნენ და აღარც თვითონ მიიჩნევენ ას-

ეთებად თავიანთ თავს. XIX ს-ის ცარიზმის მიერ ჩატარებული აღწერებიდან კარგად ჩანს „თათრებად“ ჩანერილი მოსახლეობის ქართული წარმომავლობა, ხშირ შემთხვევაში კი, მათი ადრინდელი ქართული გვარებიც (თოფჩიშვილი, 2013:59-60). რუსეთის მთავრობამ მესხეთში არა მხოლოდ ქართველების გათურქების პროცესი დააჩქარა, არამედ როგორც ქრისტიანთა გვარამაძე მოგვითხრობს, ეკლესიებში ქართველ კათოლიკებს ქართულად ლოცვა აუკრძალა. ქრისტიანულ წიაღში რომ დარჩენილიყვნენ, „უღიარებიათ ღვთისმსახურებს სარწმუნოებით სომეხი კათოლიკენი ვართ დედაენა კი ქართული გავქვსო.“ 1882 წელია. ივანე გვარამაძეს დაუმტკიცებია ქ. ახალციხეში ჩამოსულ გრაფ იგნატიევისათვის, რომ მხოლოდ ახალციხის, ახალქალაქის ქართველი კათოლიკეები ლოცულობენ სომხური ტიპიკონით, ხოლო გორის, თბილისის – ლათინურად და ქართულად. მათ ყველა ეკლესიას ქართული წარწერები აქვს, ყველა საეკლესიო ნივთს კი – ქართული ნიშან-თვისების დამახასიათებელი ნიშნები. თვითონ ხალხი შეხედულებებითა და ეთნოგრაფიული ჩვენებით ქართველები ვართო. მას საუბარი ახალქალაქის ოთხ სოფელზე ჰქონია: ბავრა, ხულგუმო, კარტიკამო და ტუცხი. ამ უკანასკნელში არზრუმიდან გადმოსახლებული რამდენიმე სომეხი კათოლიკე ოჯახი ცხოვრობდა, ხოლო ყველა დანარჩენი ქართველი კათოლიკეა. მხოლოდ ავტოკეფალიის აღდგენის დღეს (1917 წლის 25 მარტი) მიეცათ საშუალება ქართველ კათოლიკებს ქართულ ენაზე ლოცვა-გალობა შეესრულებინათ (ჯვარიძე, ლაფაჩი, 2018:90, 93).

ფოლკლორულ ჩანაწერებში ნათლად ჩანს აქაურების ენით გამოუთქმელი ტკივილი. მაგ., კლარჯთა საანდაზო მეტყველებას ღირსსახსოვრად შემორჩენია მონატრება თვისტომთა – „ქართველი იყოს და ტალახიანი იყოსო.“ თუ როგორი რთული იყო მესხეთში მოსახლეობის ურთიერთობები მოარულ გამოთქმებშიც შეიმჩნევა: „კათოლიკიშვილო!“ „ებრაელიშვილო!“ „შე გიუარის შვილო!“ „შე ერმენის შვილო!“ (ერმანი/ერმენი – სომე-

ხი თურქ.); ან წყევლა – „გასასახლებლო“ (შიოშვილი, 2017:38, 388).

გვაგონდება ოჯახის კეთილდღეობის, ფუძის სალოცავი ისე როგორც თემის, სოფლის, გვარის, ხეობის ნაკლები მნიშვნელობისა არ იყო. მაგალითად, ქართული/მეგრული სალოცავი ოდაბადე „ჩემს ფუძეზე დამაბერეო,“ გამჩენს ავედრებდა მამულს, კერას, მიწას, საფიცარს... ერთგვარი სიამაყე მაინც არასოდეს სტოვებდა, დამარცხებისას არ ეცემოდა, გამარჯვებისას თავბრუ არ ეხვეოდა – „ჩვენ არსაიდან მოსულები არ ვართ, აქაც საქართველო იყო“ – უთქვამს სახალხო მთქმელს კლარჯეთში (შიოშვილი, 2017:38).

ასევე, მდიდარი წარსულით და სამეურნეო კულტურული ტრადიციებით ამაყობენ ქართველები: „თურქი ცხენის ზურგიდან არ იყო ჩამოსული ჩვენ ყანას ვთესდითო“ (იდენტობისა, 2010:60). რუსები თუ რამეს დასცინოდნენ, ჩვენ თავაულებელ შრომა-საქმიანობას და არა მარტო ჩვენსას. ისინი საქართველოს დაცინვით სიმინდის რესპუბლიკას, აზერბაიჯანს – საზამთროს და სომხეთს ფორკლის ქვეყნებს უწოდებდნენ (ჯვარიძე, ლაფაჩი, 2018:144). სამაგიეროდ, ქართული მიწის მაღლი სომეხ დრამატურგს – სუნდუკიანელს თავისი გვარის სახელით სანიმუშოდ გამოუთქვამს ქართველი მწერლის – რაფიელ ერისთავის იუბილეზე, როდესაც პერსონალურად უდღეგრძელებიათ: „მე კერძო სადღეგრძელოს ღირსი არა ვარ დღეს, რადგან ყოველივე ამისთანა სადღეგრძელო მარტო ჩვენს იუბილარს ეკუთვნის. ამასაც მოგახსენებთ ჩვენი გვარის მაგივრად, რომ ჩვენ საქართველოში აღზრდილი სომხები ქართული მიწით ვართ გაზრდილი, ჩვენ საქართველოს ჭირის და ლხინის მუდამ თანამოზიარენი ვყოფილვართ და ვიქნებით“ (საერო, 1899:37). XIX საუკუნის ბოლოს, თბილისში სომხური მოსახლეობა სოციალურ-კულტურულად დანინაურდა. სომეხ მოღვაწეებს სამადლობელი ნამდვილად ჰქონდათ. ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველოში სომეხ გრიგორიანელთა სკოლები

გაჩნდა. XIX საუკუნის 30-იანი წლების ბოლოს კათოლიკური სკოლები არსებობდა ახალციხის რაიონში, ქუთაისსა და გორში. 1801 წელს თბილისში არსებობდა ერთი სომხური სკოლა მოდენის ეკლესიასთან. 1820 წლისთვის, საქართველოში სომეხთა კოლონიზაციის შედეგად, თბილისში საჭირო გახდა მეორე სომხური სკოლის დაარსება. 1824 წელს არქიეპისკოპოს ნერსეს დანყებთი სკოლის ბაზაზე თბილისში სომხური სასულიერო სემინარია დაარსდა (თავზიშვილი, 1948:97-98). მადლიერი ქართველი ხალხიც იქნება, რადგან მესხეთის ქრისტიანული სამწყსოს ნაწილი მაინც სომხური გრიგორიანული ეკლესიის წიაღში გადარჩა როგორც ქრისტიანი. ვახუშტი ბატონიშვილი როდესაც დიდებული მესხების შემართებაზე, მხნეობაზე, ცოდნახელოვნების მოყვარეობაზე მჭერმეტყველებს, უცებ ხისტად ამთავრებს: „...არამედ ან მაჰმადიანობის გამო არღარა!“ (ბატონიშვილი, 1974:660).

მართლაც, ოსმალთა აუტანელი ბატონობის შედეგად განადგურდა და გაიძარცვა საეკლესიო და საერო განძეულობა. თურქებისაგან დაბეგრილი იყო: პირუტყვი, ფრინველი, ფუტკარი, მარცვლეული, ბალ-ვენახი, ბოსტანი, ნისქვილი, ტყე, საძოვარი, წყალი და მთელი უძრავ-მოძრავი ქონება (კოჟორიძე, 1987:48-49). ვინც გამუსულმანდებოდა, მხოლოდ მას ჰქონდა შელავათები. ამას დამატებულია ლეკების თარეში, შიმშილი, ყვავილის დაავადება, შავი ჭირის ეპიდემია – ყამი გამოჩნდა, გახშირდა, – გვამცნობს ახალციხური ქრონიკები. „უდეს წავედი ყამიანის ცხედრის დასაყენებლადო“ (1768 წ., 1790 წ.). ასეთი ფიზიკურად გაუსაძლისი ტანჯვა და სულიერი კრიზისი სარწმუნოებრივი დაქსაქსულობით იყო გამოწვეული. ამ უკანასკნელის შესახებ მცირე ფრაგმენტიც საკმარისია ი. ხოჯაშვილის დღიურიდან: „1777 წელი, სომხის მარტიროზ ვარდაპეტი ქუთათისს მოვიდა ორი ტერტერებით, სადაოთ. მეფემ სომხის ვარდაპეტის ქრთამისათვის, მგონია, ქუთათურ კათოლიკეებს უბრძანა გაქართველება ან გასომხება“ (ხოჯაშვილი, აბინაშვილი,

ნავროზაშვილი, 2015:15, 50). ასე იყო თუ ისე, ამჟამად მოსახლეობა მესხეთში მუსულმანურ უღელს სიმწარით იხსენებს და სხვას აღარ. მართებულად უნდა ჩაითვალოს ნ. პაპუაშვილის მოსაზრება, რომ ქართველ კათოლიკებს გარკვეული მისია ეკისრათ სამშობლოს წინაშე და ეს მისია უმთავრესად, ევროპულ ცივილიზაციასთან სულიერი და პოლიტიკური ხიდების მშენებლობაში გამოიხატებოდა (პაპუაშვილი, 2015:8). რაც შეეხება სომხების ისტორიულ მისიას, რთული შესაფასებელია. მაგ., არტაჰანში „ახალციხელ და ახალქალაქელ სომხებს და ურიებს რიცხვი არა აქვთ. საცა ესენი იქმნებიან, იქ რა სიკეთე ინახება. ყველაფრის სიძვირეა... კვალი სომხების მოქმედებისა ართვინის მაზრაში უფრო შესამჩნევია. ამას გარდა, რომ ყველა კათოლიკე და გრიგორიანთა ეკლესიათან არის გამართული სასწავლებლები, რომელშიაც ასწავლიან სამშობლოს და რუსულ ენას“ (ასლანიშვილი-ბავრელი, 2008:46, 103). როგორც ირკვევა, სომხებს რუსებთან საერთო ენის გამონახვა არასოდეს უჭირდათ, მაგრამ საკითხავია, საუკუნის ერთი მეათედის განმავლობაში რა ვაკეთებდნენ, ქართველებმა ამ ახალაღებულ მხარეში (ანუ ართვინის მაზრაში). პასუხი ძალიან მოკლეა: არაფერი გარდა იმისა, რომ ზოგიერთი ქართველი სამსახურის მიზეზით, ან სამეცნიერო აზრით ესტუმრებოდა და მოაგონებდა აქაურ გამაჰმადიანებულ ქართველებს, რომ თქვენი მამა-პაპა ქართველნი იყვნენო და სხვა მეტი არაფერი (ასლანიშვილი-ბავრელი, 2008:183). მათ იცოდნენ და ახსოვდათ (მაგ., შავშებს), რომ ძალით გაუმაჰმადიანებიათ და საქართველოსგან მოუგლეჯავთ; ისინი თავის თავს ქართველებად აღიარებდნენ, ძველ ეკლესიებს პატივს სცემდნენ, წმინდა სანთლები მიჰქონდათ დასანთებად. ზოგიერთ დღესასწაულზე სამღვთოდ მამალი მიჰყავდათ; ამბობდნენ, რომ „დედაკაცებში დღესაც საიდუმლოდ ქრისტიანობა დარჩენილა. შავშეთში სომეხ კათოლიკებს ახალი ეკლესიები აუშენებიათ, რომელშიც მუდამ წირვა-ლოცვას იხდიდნენ. ქართველები ძველი ეკლესიების ნანგრევებზედ ლოცულობდნენ, სანთლებს ანთებდნენ, სამღვთოს სწირავდნენ“ – წერდა

პ. უმიკაშვილი იმ ქართველებზე, რომლებიც 14 000 სულს შეადგენდნენ, დაახლოებით, 2 000 კომლს და 58 სოფელში იყვნენ განსახლებულნი. იგი ტბეთის ეკლესიას სვეტიცხოველზე აღმატებულად მიიჩნევდა. რასაც სომხეთის ისტორიისათვის ქალაქი ანისი, წარმოადგენს, იმაზე ბევრად მნიშვნელოვანი საქართველოს პოლიტიკური და განსაკუთრებული კულტურული ისტორიისათვის ტაო-კლარჯეთის ნანგრევები გვევლინებაო (უმიკაშვილი, 1915:40-41). ამ აზრს ერთნაირად იზიარებს დიდებული მესხეთის როგორც გულშემატკივარი, ისე ამ მხარეში მოხვედრილი მოგზაური. საქართველოს მესხეთი რომ ჩამოვაშოროთ, საქართველოს ისტორიიდან მესხთა სახელი რომ ამოვშალთ, ამ ისტორიას საუკეთესო ფურცლები მოაკლდებოდა. საქართველო უმესხეთოდ, თითქმის არაფერი იქნებოდა; ყოველ შემთხვევაში, განახევრდებოდა მისი პოლიტიკური და კულტურული ძალა და შემოქმედება (ფირცხალავა, 1915:8). ნ. ბერძენიშვილმა ამის თაობაზე, თავის დროზე, აღნიშნა, რომ ისე როგორც არარატის ველი შეიქმნა სომეხი ხალხის ჩამოყალიბების საფუძველი, ასევე, ქართველი ხალხის ჩამოყალიბებას საფუძველი ჯერ ქვემო ქართლმა, შემდეგ მცხეთამ და ზენა სოფელმა (ქვემო ქართლთან ერთად) დაუდო (ბერძენიშვილი, 1975:250). ზენა ქვეყანას//ზენა სოფელს ოსმალეთმა დაუკარგა ეს უნიკალურობა, მაგრამ არც რუსებს დაუკლიათ „მოყვრულად“ მტრობის ხელი. XIX ს-ის დასაწყისში, როდესაც რუსის მთავრობა დამკვიდრდა ქართლ-კახეთს, მესხეთს ქართველობისა აღარა ეტყობოდა რა. მას შემდეგ, რაც მთავრობამ ქართველი მუსულმანი „თათრად“ აღიარა, სულ ბოლო მოელო ათასწლოვან ქართულს (ფრონელი, 1914:28, 49). ამასთანავე, ცარიზმმა მოსახლეობის „ნებაყოფლობით“ გასახლება-ჩამოსახლებას შეუწყობ ხელი და ამით ეროვნული შუღლი და მტრობა გააღრმავა; სომხების გადმოსახლება-გამრავლებასთან დაკავშირებით უარყო იქაურ ქართველ კათოლიკეთა ქართველობა და ისინი ხელაღებით ქართულ ენაზე მოლაპარაკე სომხებად გამოაცხადა (კოჟო-

რიძე, 1986:25). თავის მხრივ სომხებმაც არ იკმარეს ის ხელსაყრელი პირობები და რუსეთის მეფის მოხელეებს დამატებითი მოთხოვნები წაუყენეს: ერთ-ერთი ჩამოსახლებული სომხების სოფლებში ქართველთა ცხოვრების დაუშვებლობა იყო. სომხთა ჩასახლების სოფლებში შემორჩენილი თითო-ოროლა ქრისტიანი ქართველი ზენოლას ვერ უძლებდა და ტოვებდა მშობლიურ კერას, ან სომხდებოდა (მეტრეველი, 2010:39, 41). ოსმალეთისა და რუსეთის აღნიშნული პოლიტიკის წყალობით, თანამედროვე სომხური ეთნოცენტრისტული ისტორიოგრაფია ცდილობს მთელი სამხრეთი საქართველო სომხეთის ისტორიულ მიწა-წყლად წარმოადგინოს (თოფჩიშვილი, 2019:51). დასახული მიზნის მისაღწევად აყალბებენ არა მხოლოდ ჩვენი ქვეყნის ისტორიულ წარსულს, არამედ ანადგურებენ კულტურის ძეგლებს, მტრისაგან ისედაც არაერთგზის იავარქმნილს (იველაშვილი, 2019:160-175). ასეთ დამოკიდებულებას სერიოზულ გაუგებრობამდე, ხშირად უთანხმოებამდე მივყავართ, მაგრამ „ჩვენთვის ამ უთანხმოების იქით არსებობს თანხმობაც, დღევანდელი დღის იქით ხვალინდელი დღე! უნდა ვიფიქროთ ამ ხვალინდელი დღისთვის“ (გაზეთი 1902 ბ:2). ერთხელ მაინც უნდა დავფიქრდეთ იმაზეც, თუ როგორი წინააღმდეგობა გაუწიეს მესხებმა ოსმალეთს, რომელიც XVI-XVII სს. უძლიერესი სახელმწიფო იყო ევროპასა და აზიაში... მტერი საუკუნენახევარი იბრძოდა საათაბაგოში თავისი მმართველობის დასამყარებლად, ორასი წელიწადი მესხების გადასარჯულებლად (ფირცხალავა, 1915:36-37). ძლიერი ქრისტიანული ტრადიციების მქონე ქართველმა ერმა ტრადიციული შეუპოვრობით სძლია „უძლეველს.“ „ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა ვით ქვიტიკირსა.“ ზნეობის მხრივ, აქაური ხალხი სხვებზე მაღლა მდგარა, ღვთის მავედრებელი, წირვა-ლოცვის მოყვარულები ყოფილან, „საშინლად უყვარდათ“ ღვთისმსახურება... ახალციხის მაზრის ქართველები ცუდ, ბოროტ, ღვთის საგმობ საქმეებს ძლიერ ერიდებოდნენ; ეკლესიებს, სამღვდლოებას და დღესასწაულებს დი-

დი მონინებით, შიშით ეპყრობოდნენ (გაზეთი, 1984:2). ამ ცოცხალი რწმენის შედეგად მივიჩნევთ ის ფაქტი, რასაც წლევაბდელი ჩვენი ექსპედიციის წევრები შევესწარიით. ანისიკენ მიმავალნი, ე. წ. ქაჯეთის ციხესთან შევჩერდით დასათვალთვლებლად. ციხის ეკლესიაში, რომელიც ნანგრევებიდა შემორჩენილა, ჩვენსავით სანთლის დასანთებად მოსულ მგზავრებს გადავანყდით. მათ ყველანაირად ეტყობოდათ, რომ ქრისტიანები არ იყვნენ. მამაკაცმა გულის ჯიბიდან სანთელი ამოიღო და დაანთო. მას თან ორი ქალბატონი და მოზარდი ვაჟი ახლდა, რომლებმაც აგვიხსნეს, რომ წარმოშობით ამ ადგილებიდან არიან და სტამბოლიდან ჩამოვიდნენ ამ დიდი წმინდა საქმისათვის. ისინი იყვნენ საქართველოს გულის – დიდებული მესხეთის დიდგულა ქართველები, სწორუპოვარნი, შეუპოვარნი. ანისის ქვეყანა სხვა თემაა, ასევე, არანაკლებ დიდებული! თუ იმასაც დავუმატებთ, რომ რწმენის დაკარგვას ეროვნების დაკარგვა მოსდევს (საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე), ადვილი წარმოსადგენია ვინ ვიყავით და რა ვართ ამჟამად (სრულიად, 1988:43).

ამჟამადაც, ქართველი ხალხისა და საქართველოს სახელმწიფოს ერთიანობისა და კონსოლიდაციის საქმეში მართლმადიდებელი ეკლესიის მონოლითურობა უცვლელი ფაქტორია. ასევეა სომხებშიც, – ერის ერთიანობის სიმბოლოდ ეკლესია მოიაზრება. საქართველოს ისტორიული და სოციალური მემკვიდრეობის გათვალისწინებით, სომხეთის სამოციქულო ეკლესია ტრადიციულ რელიგიურ ორგანიზაციად აღიქმება (საქართველოს, 1997:83), ისევე როგორც ისლამი. მაშინ როდესაც რუსეთის ადმინისტრაცია ქართველ მაჰმადიანთა სოფლებში შეუდგა არზრუმელი სომხების ჩასახლებას, სამცხე-ჯავახეთში, უმეტესად, სამცხეში 180-მდე ქართველი მაჰმადიანებით დასახლებული სოფელი დარჩა. აქ სამი რიგის მაჰმადიანები ცხოვრობდნენ – ქართველები, თარაქამები და ქურთები (საქართველოს, 1998:185).

ამდენად, საქართველოში მართლმადიდებელი სარწმუნოების პრივილეგირებული მდგომარეობის მიუხედავად, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ყოველთვის წარმოადგენდა სახელმწიფოში აღმსარებლობებს შორის ინტერკულტურული და ინტერრელიგიური დამოკიდებულების გარანტს. ასეთია ისტორიულად ჩამოყალიბებული ადგილობრივი რეალობა, რომელსაც საფუძვლად უდევს ქართველებისა და სომხების ისტორიული ერთიანობა, ეთნოკულტურული ურთიერთობები. დღესდღეობით, კულტურათა შორის დიალოგს უკვე დასაფლეთში არსებული გამოცდილებაც ემატება, რომელიც გლობალურ პროცესებში სამყაროს აღქმის ახალ აზროვნებას ამკვიდრებს – სხვადასხვა სამოქალაქო საზოგადოებები და კულტურები საერთო ღირებულებებს ავლენენ.

დამონმებული ლიტერატურა

- აბაკელია 1997** – აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997
- ანთელავა 2017** – ანთელავა ნ., კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები, თბ., 2017
- ასლანიშვილი-ბავრელი 2008** – ასლანიშვილი-ბავრელი ს., წერილები „ოსმალოს საქართველოზე“, თბ., 2008
- ახალი აღთქუმაძე 2005** – ახალი აღთქუმაძე, თბ., 2005
- ბატონიშვილი 1974** – ბატონიშვილი ვახ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ნ. IV, თბ., 1974
- ბერძენიშვილი 1975** – ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი VIII, თბ., 1975
- გაზეთი 1889** – გაზეთი „ივერია“, N 79, 1889
- გაზეთი 1894** – გაზეთი „ივერია“, N 23, 1894
- გაზეთი 1902 ა** – გაზეთი „ცნობის ფურცელი“, 1902, N 1942
- გაზეთი 1902 ბ** – გაზეთი „ცნობის ფურცელი“, 1902, N 1796
- გაზეთი 1903** – გაზეთი „ივერია“, N 38, 1903

- გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995** – გარდაფხაძე-ქიქოძე ფ., ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბ., 1995
- გელოვანი 1983** – გელოვანი აკ., მითოლოგიური კექსიკონი, თბ., 1983
- გონგაძე 1959** – გონგაძე ვ., თეთრინყარო, თბ., 1959
- ეპისკოპოსი ნიკოლოზი 1998** – ეპისკოპოსი ნიკოლოზი (ფაჩუაშვილი), ნესი ქრისტიანის ცხოვრებისა, თბ., 1998
- ეროვნული 2017** – ეროვნული უმცირესობის ინტეგრაცია საქართველოში, თბ., 2017
- ზედგენიძე 1946** – ზედგენიძე გ., მშობიარობა და აღზრდა ჯავახეთში, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბ., 1946, რვ. 2.
- თავზიშვილი 1948** – თავზიშვილი გ., სახალხო განათლებისა და პედაგოგიური აზროვნების ისტორია საართველოში, ნ. II, თბ., 1948
- თათარაიძე 1998** – თათარაიძე ე., სამძიმარი და მდებრი დემონური არსებანი, ჟურ. „ცისკარი“ N3, თბ., 1998
- თანდილავა 1978** – თანდილავა ზ., მასალები მესეფეზე, „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება“, თბ., 1978
- თორია 2003** – თორია ზ., საინგილო, ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“ N1, თბ., 2003
- თოფჩიშვილი 2013** – თოფჩიშვილი რ., სამცხე-ჯავახეთის ეთნიკური ისტორიიდან, თბ., 2013
- თოფჩიშვილი 2019** – თოფჩიშვილი რ., კავკასიელთა თანამედროვე ეთნოცენტრისტული ისტორიოგრაფია და საქართველოს სახელმწიფოს უსაფრთხოების პრობლემები, თბ., 2019
- იდენტობისა 2010** – იდენტობისა და კულტურათა დიალოგის თანამედროვე პრობლემები, თბ., 2010
- ივ. ჯავახიშვილის... 1989** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სამცხე-ჯავახეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1989
- იველაშვილი 2019** – იველაშვილი თ., რელიგიური უმცირესობები სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 2019.

- კაჭარავა 1966** – კაჭარავა ი., ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაციის ეტაპები, თბ., 1966
- კეკელიძე 1956** – კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ნ. 1, თბ., 1956
- კვაშილავა 2017** – კვაშილავა ი., საველე დღიური, ბოლნისი, 2017
- კვაშილავა 2023** – კვაშილავა ი., საველე დღიური, მესხეთი, 2023
- კოჟორიძე 1987** – კოჟორიძე დ., სამცხე-ჯავახეთი წარსული და დღევანდელი, თბ., 1987
- კოჟორიძე 1986** – კოჟორიძე დ., განათლება და კულტურა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1986
- ლომსაძე 2011** – ლომსაძე შ., სამცხე-ჯავახეთი, თბ., 2011
- მაკალათია 1938** – მაკალათია ს., მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938
- მაკალათია 1941** – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941
- მენტეშაშვილი 1943** – მენტეშაშვილი ს., ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943
- მეტრეველი 2010** – მეტრეველი კ., ჯავახეთი, თბ., 2010.
- მინდაძე, აბაკელია 1990** – მინდაძე ნ., აბაკელია ნ., სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში, საველე-ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1990.
- პაპუაშვილი 2015** – პაპუაშვილი ნ., წინასიტყვაობა წიგნ. ხოჯაშვილი ი., აბინაშვილი სტ., ... ახალციხური ქრონიკები, თბ., 2015
- რეკომენდაციები 2008** – რეკომენდაციები ევროპის საბჭოს 1993 წლის რეგიონული და უმცირესობათა ენების ქარტიის რატიფიცირებისათვის საქართველოს ასაღები ვალდებულებები შესახებ, თბ., 2008
- საერო 1899** – საერო დღესასწაული თ. რაფ. ერისთავის იუბილეს გამო, ტფ., 1899
- საქართველოს 2005** – საქართველოს რეგიონალური მედია-რუკა, თბ., 2005
- საქართველოს 1997** – საქართველოს პრეზიდენტის არქივი, ფ. 765, საქმე 418, ტ. 1.

- საქართველოს 1998** – საქართველოს პრეზიდენტის არქივი, ფ. 765, საქმე 107, ტ. 1.
- სახოკია 1959** – სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1959
- სიხარულიძე 2006** – სიხარულიძე ქ., კავკასიური მითოლოგია, თბ., 2006
- სრულიად საქართველოს 1988** – სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ილია მეორის მოგზაურობა მესხეთ-ჯავახეთში, ჟურ. „ჯვარი ვაზისა“ N4, 1984.
- უმიკაშვილი 1915** – უმიკაშვილი პ., სამაჰმადიანო საქართველო, ტფ., 1915
- უორდროპი 1993** – უორდროპი მ., მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1993
- ფირცხალავა 1915** – ფირცხალავა ს., სამაჰმადიანო საქართველო, ტფ., 1915
- ფრონელი 1914** – ფრონელი ალ., დიდებული მესხეთი, გორი, 1914
- ქართული 1986** – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ., 1986.
- ქვემო ქართლსა 2014** – ქვემო ქართლსა და სამცხე-ჯავახეთში არსებული პრობლემები და ადგილობრივი მოსახლეობის საგარეო პოლიტიკური პრეფერენციები, თბ., 2014
- შიოშვილი 1980** – შიოშვილი თ., ქართული მითოლოგიური პერსონაჟები – წყლის დედა, კუდიანი (თედო სახოკიასეული მასალების მიხედვით), „მაცნე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია) N2, თბ., 1980
- შიოშვილი 2017** – შიოშვილი თ., კლარჯული ფოლკლორი, თბ., 2017
- ჩიქოვანი 1982** – ჩიქოვანი თ., ჯავახეთი, თბ., 1982.
- ჩიქოვანი, ჩხეიძე, წერეთელი 2008** – ჩიქოვანი ნ., ჩხეიძე ი., წერეთელი ი.; დ. მაცაბერიძე, ქ. კაკიტელაშვილი – იდენტობის ნარატივები საქართველოში მრავალენოვანი ქართველი ერის სათავეებთან (1860-1918), თბ., 2006
- ჩუბინაშვილი 1987** – ჩუბინაშვილი ე., მესხეთ-ჯავახეთის 1987 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, თბ., 1987, რვ. 3.

- ცაიშვილი 1986** – ცაიშვილი ს., შოთა რუსთაველი და მისი ეპოქა, ნიგნ. შ. რუსთაველი „ვეფხისტყაოსანი,“ თბ., 1986, რედაქცია, შესავალი წერილი და ლექსიკონი სარგის ცაიშვილისა.
- ცანავა 1990** – ცანავა ა., ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1990.
- ცოცანიძე 1987** – ცოცანიძე გ., გიორგობიდან გიორგობამდე, თბ., 1987
- ჭეიშვილი 2017** – ჭეიშვილი გ., ქუეყანა ანისისა, თბ., 2017
- ხიდაშელი 1999** – ხიდაშელი მ., ზოგიერთი მოთოსური მოტივის შესახებ ადრექრისტიანული ხანის ქართულ საისტორიო მწერლობაში, „ანალები“ N 2, თბ., 1999
- ხიდაშელი 2001** – ხიდაშელი მ., მითი და არქაული სულიერი კულტურის სტრუქტურა, „კავკასიურ-ახლო აღმოსავლური კრებული“ N10, თბ., 2001
- ხოსიტაშვილი 1983** – ხოსიტაშვილი ს., ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1983.
- ხოჯაშვილი, აბინაშვილი, ნაეროზაშვილი 2015** – ხოჯაშვილი ი., აბინაშვილი სტ., ნაეროზაშვილი ს., ახალციხური ქრონიკები, თბ., 2015
- ჯავახიშვილი 1966** – ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, წ. III, თბ., 1966
- ჯალაბაძე 1987** – ჯალაბაძე გ., ეთნიკური პროცესები შიდა ქართლში, კრ. „შიდა ქართლი“, თბ., 1987.
- ჯალაბაძე 1972** – ჯალაბაძე გ., მემინდვრეობა მესხეთ-ჯავახეთში, კრ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972.
- ჯანიაშვილი 2021** – ჯანიაშვილი ლ., ტრადიციული კულტურა რევიტალიზაციასა და ინოვაციას შორის, ნიგნი „ეთნიკურ ჯგუფთა ინტეგრაცია ქვემო ქართლში (სომხები და აზერბაიჯანელები)“, თბ., 2021.
- ჯვარიძე, ლაფაჩი 2018** – ჯვარიძე გრ., ლაფაჩი ლ., ინფორმაცია მუზეუმში დაცული პირადი არქივების შესახებ, ახალციხე, 2018

ლერი ლევიძე

თანამედროვე ეკოლოგიური პრობლემები და ბუნებათსარგებლობის ხალხური ტრადიციები

შესავალი. თანამედროვე ეკოლოგიის სოციალურ პრობლემებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ბუნებრივ-სტიქიურ მოვლენებს. საშუალო მნიშვნელიდან მკვეთრად გადახრილ, ანუ ექსტრემალურ ბუნებრივ მოვლენებს ანუ სტიქიებს, მაგალითად მიწისძვრას, თოვლის ზვავს, მენყერს, წყალდიდობას, მენყერს და ა.შ. როგორც წესი, დიდი უბედურება და ზარალი მოაქვს მთელი პლანეტის მოსახლეობისათვის, რაც განაპირობებს კიდევ, ეკოლოგიის საკითხთა პრობლემატიკას შორის ბუნებრივი სტიქიების და მათთან ბრძოლის კვლევისა და გზების ძიების განსაკუთრებულ აქტუალობას. ამერიკელი მკვლევარის რ. კეიტსის მიერ მოყვანილი სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, სტიქიური უბედურებების შედეგად მსოფლიოს ეკონომიკა განიცდის ყოველწლიურად 30 მილიარდი დოლარის ზარალს, რომელთაგან 20 მილიარდი წმინდა ზარალია, 10 მილიარდი დოლარი კი იხარჯება სტიქიური მოვლენების პროგნოზირება-შეტყობინებისათვის. ყოველწლიურად ჩვენს პლანეტაზე სტიქიური უბედურებების შედეგად დაღუპულთა რიცხვი საშუალოდ 250 ათას ადამიანს აღწევს, რომელთა ნახევარიც დიდი სტიქიური მოვლენების შედეგად იღუპება.¹ აღსანიშნავია, ისიც, რომ მიუხედავად კოლოსალური ხარჯებისა, სტიქიური უბედურებების რიცხვი მართალია არ იზრდება ან თითქოს არ იზრდება, მაგრამ მის მიერ მიყენებული ზარალი და ადამიანთა მსხვერპლის რაოდენობა მატულობს, რასაც უმთავრესად მსოფლიოს მოსახლეობის მსწრაფი ზრდით და სამეურნეო საქმიანობისა და ცხოვრებისათვის არახელსაყრელი და

¹ Человек и среда, Тезисы докладов и сообщений XXIII, МГК, М., 1976 г., стр. 196

ხშირად აშკარად საშიში რაიონების ათვისებით ხსნიან.¹ არც თუ უმნიშვნელოა აგრეთვე დაჩქარებული სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში ადამიანის სულ უფრო მზარდი დამლუპველი ჩარევა ბიოსფეროს ბუნებრივ პროცესებშიც.

ჩვენი პლანეტის, მისი ბიოსფეროს შემადგენელი ნაწილია საქართველოს ტერიტორია და აქედან გამომდინარე, სამწუხაროდ, მისთვისაც აქტუალურია ზემოხსენებული პრობლემის შეძლებისდაგვარად გადაწყვეტა. რამდენადაც მრავალფეროვანია საქართველოს ბუნება, მისი ლანდშაფტები, იმდენად ნაირგვარია ბუნებრივი სტიქიებიც. ესენია: მიწისძვრები, გრიგალისებური ქარები, წყალდიდობები, ზღვის ნაპირების ჩამორეცხვა, ღვარცოფები, ნიადაგის ინტენსიური გამოფიტვა, სეტყვა და თოვლის ზვავები, რომლებიც მნიშვნელოვან ზიანს აყენებენ ქვეყანას და ამ მოვლენების ლიკვიდაცია დიდ ფულად, მატერიალურ და შრომით რესურსებს მოითხოვს.² თქმა არ უნდა, რომ ბუნებრივი სტიქიების მავნე და დამლუპველი შედეგების შემცირებასა და აღმოფხვრაში უპირველესი როლი ენიჭება ტექნიკურ და სამეცნიერო მიღწევებზე დამყარებულ სახელმწიფოს მიერ ორგანიზებულ ღონისძიებებს. მაგრამ ამავე პრობლემის გადაწყვეტისათვის დიდი სახმარების განევა შეუძლია ბუნებათსარგებლობისა და ამ შემთხვევაში ბუნებრივ სტიქიებთან ბრძოლის ხალხურ გამოცდილებას, რომლის იგნორირებაც, თამამად შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ კატასტროფის ტოლფასია საზოგადოების არსებობისათვის.

როგორც ლ. ბერიაშვილი შენიშნავს: „საზოგადოებისა და ბუნების ურთიერთგავლენათა ნორმების გართულება სულ უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ხალხის მიერ შემუშავებული პრაქტიკული მიწითსარგებლობის ღონისძიებათა გამოყენებასა და დანერგვას, სადაც ბუნების სიმდიდრეთა დაცვის ხასიათი

¹ Стихийные бедствия и методы борьбы, М., «Прогресс», 1978 г. С.Б. иб. Лавров, Предисловие, стр. 5-8

² „ბუნების დაცვა თითოეულის მოქალაქეობრივი ვალია“, გაზ. „კომუნისტი“, 1978 წ. N 278

ცალკეული ეთნიკური გარემოს პირობებში ჩამოყალიბებული ტრადიციული ნორმებითა და საშუალებებით არის წარმოდგენილი".¹

ა. ბრომლეი წერდა: 'ადამიანის ზემოქმედება ბუნების მოვლენსა და პროცესებზე, სადღეისოდ, როგორც ცნობილია, ბევრი სამეცნიერო დარგის ღრმა ინტერესს იმსახურებს. ეს განსაკუთრებით შეეხება ბუნების დაცვის საკითხებს. ამასთან ერთად, ადამიანის მოღვაწეობის სახეობათა უმეტესობას გარკვეული ეთნიკური სპეციფიკა ახასიათებს. ეთნოსში ისტორიულად დაგროვილი შრომითი შედეგები, მის ფარგლებში ჩამოყალიბებული საწარმოო და სამეურნეო ყოფითი ტრადიციები, თავის დაღს ასვამს შესატყვისი რეგიონების კულტურულ ლანდშაფტებს. ამიტომ, კულტურული ლანდშაფტების შესწავლა შეუძლებელია მეურნეობის ტრადიციული ფორმების შეუცნობლად".²

წინამდებარე ნაშრომში საუბარია ბუნებრივ-ექსტრემალურ მოვლენებთან ბრძოლის ტრადიციებზე ზოგადად და არა რომელიმე ერთი ხალხის, მაგალითად, მარტო ქართველების ბუნებრივ სტიქიებთან ბრძოლის ხალხურ საშუალებებზე.

I. სტიქიური ბუნებრივი მოვლენების საწინააღმდეგო ღონისძიებები ძირითადად ორ ნაწილად შეიძლება გაიყოს. მათ შორის პირველი და ყველაზე უმთავრესია წინასწარგანზრახული და მუდმივი ღონისძიებების ციკლი (მაგალითად, საცხოვრებელი ადგილის შერჩევა, გვალსაშიშ რაიონებში სოფლის მეურნეობის იმ დარგების განვითარება, რომლებიც შედარებით ნაკლებად არიან დამოკიდებულნი წყალზე, ირიგაციის მოწყობა, ფერდობის ნიადაგის ჩამორეცხვის თავიდან აცილების მიზნით, მისი დატერასება და ა.შ.).

მეორე მომენტი, უშუალოდ ბუნებრივი სტიქიების დროს

¹ ლ. ბერიშვილი, ნიადაგის ათვისების და დაცვის ტრადიცია საქართველოში, თბ., 1989 წ. გვ. 5

² Бромлей Ю.В. Этнос и этнография, М., 1973, стр. 261-262

ადამიანთა მსხვერპლისა და მატერიალური ზარალის შეძლებისდაგვარად აღკვეთის ან შემცირების მიზნით განხორციელებული სასწრაფო გადაუდებელი ღონისძიებები (მაგალითად, სტიქიური უბედურების რაიონში სამაშველო რაზმების ორგანიზაცია, მოსახლეობის გახიზვნა და ა.შ.).

ადამიანების საქმიანობა, რომელიც სტიქიური მოვლენების უარყოფითი შემცირებისკენ არის მიმართული ჩვეულებრივ აღნიშნავენ ტერმინით – „შეგუება“ («приспособление») ან „დაცვითი ღონისძიებები“. ექსტრემალურ-ბუნებრივ მოვლენასთან დაკავშირებული ზოგიერთი დამცავი ღონისძიება, რომელიც გულისხმობს ინდივიდის პირად ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, აღინიშნება ტერმინით – „აღქმა“ («восприятие»). ამ შემთხვევაში საინტერესოა დადგინდეს – ადამიანები როგორ აფასებენ ჩვეულებრივ ექსტრემალურ მოვლენებს და მასთან დაკავშირებულ საფრთხეს. აგრეთვე, მასთან ბრძოლაში თავიანთ შესაძლებლობებს.¹

როგორც ამერიკელი მეცნიერი ჯილბერ უაიტი აღნიშნავს, არსებობს სტიქიურ უბედურებაზე რეაქციის სამი ტიპი:

1. ხალხური ანუ წინაღუსტრიული საშუალებები. ისინი მოიცავენ იმ ღონისძიებების ფართო წრეს, რომლებიც მიმართულია უფრო ცხოვრების წესის შეგუებაზე ბუნებასთან, ვიდრე მის კონტროლზე. ეს ღონისძიებები მოქნილი და მრავალფეროვანია, არ მოითხოვს დიდ მატერიალურ ხარჯებს, არ აღემატება ცალკეული ინდივიდის ან ადამიანთს პატარა ჯგუფის შესაძლებლობებს და შეიძლება მკვეთრად იყოს განსხვავებული თვით მცირე მანძილით დაშორებული ადგილიდან ადგილზე.

2. თანამედროვე ტექნიკური ანუ ინდუსტრიული შეგუება, რომელიც მიმართულია უმთავრესად ბუნების კონტროლისაკენ. ისინი მოქნილნი არ არიან, თითქმის არ უშვებენ ცვლილებებს, მოითხოვენ დიდ კაპიტალდაბანდებებს, ურთიერთკავ-

¹ Уайт Г.Ф. Изучение стихийных бедствий: концепции, методы и социально-экономические решения, М., 1978 г., стр. 29

შირში არიან სოციალურ ორგანიზაციასთან და ატარებენ საკმაოდ სტანდარტულ ხასიათს.

3. კომპლექსური ან პოსტინდუსტრიული, რომელიც აერთიანებს ორივე წინა ტიპის თავისებურებებს და რაც შესაძლებელს ხდის უფრო გაფართოვდეს შეგუების წრე, გახდეს ის უფრო მოქნილი და მრავალფეროვანი აუცილებელი მატერიალური ხარჯებით და ორგანიზაციული მოთხოვნებით.¹

ბუნებრივ-სტიქიურ მოვლენებზე საზოგადოების რეაქციის პირველი ტიპის – ხალხური გამოცდილებისა და საშუალებების კვლევა-ძიება საინტერესოა არა მხოლოდ კულტურულ-ისტორიული ასპექტების თვალსაზრისით. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბუნებრივ-ექსტრემალურ მოვლენებთან ბრძოლის მესამე – კომპლექსური ანუ პოსტინდუსტრიული საშუალებები გულისხმობს თანამედროვე ტექნიკური და ხალხური საშუალებების ერთობლიობას, შეიძლება განვაცხადოთ, რომ სტიქიებთან ბრძოლის ხალხურ გამოცდილების და საშუალებების გამოვლენა და შესწავლა ვერ ეტევა წმინდა მეცნიერების ჩარჩოებში და საზოგადოებისთვის აქტუალურ პრაქტიკულ-სასიცოცხლო მნიშვნელობას იძენს.

ბუნებრივ-ექსტრემალურ მოვლენებთან ბრძოლის ხალხური საშუალებები თავის მხრივ იყოფა რაციონალურ და ირაციონალურ ღონისძიებებად.

საქართველოს სამეურნეო ყოფაში, მაგალითად ქართლისა და მესხეთ-ჯავახეთში ახლო წარსულამდე ფართოდ იყო გამოყენებული ფერდობზე შეფენილი სამეურნეო ნაკვეთების დატერასება ანუ დასაფეხურების წესი. მთის დამრეც ფერდობზე განფენილი ნაკვეთების დატერასება რამდენიმე მნიშვნელოვან მოთხოვნას პასუხობდა, რომელთაგანაც ერთ-ერთი ეროზიის წინააღმდეგ ბრძოლა იყო.²

¹ იქვე, გვ. 30

² მ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1962 წ., გვ. 46

მთის რეგიონებში ქართველი მეურნე ძლიერი დახრილობის ფერდობზე ვენახს აშენებდა; ვაზი ძლიერ ფესვთა სისტემას ივითარებდა, ხშირი გადანვენის მეშვეობით, და ნიადაგურ ფენას საიმედოდ იცავდა. ასეთ ნიადაგებში მათ გასანოყიერებლად ვენახში შენაცვლებით ცერცვის ნაირების თესვა იყო მიღებული.¹

რაციონალური ღონისძიებების სხვა მაგალითი – ხალხური დაკვირვებით შემჩნეულია და დღეს უკვე მეცნიერულად დადასტურებულია, რომ სუბალპური ზონის ტყეების გამეჩხერება და მისი საზღვრების დაბლა დაწევა ზვავების წარმოქმნის ხელშემწყობი ფაქტორია. ა. გეგეჭკორის შენიშვნით: „რაც უფრო დიდია ზვავის გარბენის მანძილი, მით უფრო მეტია მისი გამანადგურებელი ზალაც. მაშასადამე ტყეების შემცირებით ვზრდით რა ზვავების ძალის მოსაკრებ სასტარტო ასპარეზს, ამით განსაკუთრებით საშიშს ვხდით მას“.²

„მთის ფერდობზე შეფენილი ტყეების ზემოხსენებული როლი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიზეზი უნდა ყოფილიყო საქართველოს მაღალმთიან ზოლში დადასტურებული ტყეების განსაკუთრებით ფრთხილი და ზომიერი ექსპლოატაციისა. კიდევ უფრო მეტიც, სოფლების მახლობლად არსებული ტყეების გარკვეული ნაწილი თავისებურ ნაკრძალებად – „ხატის ტყეებად“ იყო გამოცხადებული, საიდანაც ფიჩხის გამოტანასაც კი ერიდებოდნენ, არა თუ ხის მოჭრას“.³

„დადგენილია, რომ მეურნის მიერ, მრავალი მონაცემის გათვალისწინებით, წინასწარ იყო გაანგარიშებული სამოსახლოსა თუ სავარგულისთვის მოსალოდნელი საშიშროების წყარო (ღვარი, ღვარცოფი, ლეკი, შვავი, მენყერი, ზვავი და ა.შ.) და მისი ხარისხი. განსაკუთრებით „საშიშ“ ადგილებში მეურნე

¹ ლ. ბერიაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 236

² ა. გეგეჭკორი, თუშეთის ბილიკებით, „საქ-ოს ბუნება“, 1980 წ. N3

³ ლ. ლევიძე, ბუნებრივი სტიქიები და სოციალური ორგანიზებულიობა, კრ. ისტ.-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1982 წ., გვ. 63

არც სახლს ააშენებდა, არც ვენახსა თუ ყანას აწყობდა; ამგვარად თაობიდან თაობას გადაეცემოდა ეს გაფრთხილება, რომელიც ერთგვარი „ტოპონიმიკური კოდის“ მეშვეობით იყო განხორციელებული. მინათმოქმედებისთვის განკუთვნილი ფერდობების დაცვა წარმოებდა ყოველი კონკრეტული ნაკვეთის მოთხოვნილებათა შესაბამისად, რომლის მიხედვითაც ადგილი ჰქონდა ნიადაგდამცველი ნაგებობების კონსტრუქციულ დიფერენციაციას, მათ მრავალფეროვნებას. სადღეისოდ ამ ნაგებობათა შემცველი ტოლფასოვანი საინჟინრო მოწყობილობები არ გაგვაჩნია (მხოლოდ წყლისპირების დაცვაა განხორციელებული ბეტონის ფილაქნის მეშვეობით), ძველის აღდგენაზე კი არავინ არ ზრუნავს.¹

ბუნებაზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად შეძენილი ხალხური ცოდნა-გამოცდილების უგულველყოფა ხშირად ბუნებრივ-ექსტრემალური მოვლენების უარყოფითი შედეგების ზრდის მიზეზია. ამის მაგალითად შეიძლება დასახელდეს კოლხეთის დაბლობის ამოშრობის შედეგად მიღებული ახალ სასოფლო-სამეურნეო სავარგულებზე სამრეწველო დანიშნულების ხეხილის ბაღების გაშენების პრაქტიკა საბჭოთა წყობილების პერიოდის საქართველოში, როდესაც ქვეყნის შესაბამისმა ხელმძღვანელმა სტრუქტურებმა არ გაითვალისწინეს ადგილობრივი არახელსაყრელი მიკროკლიმატური რეჟიმი, კერძოდ კი ძლიერი ქარები, რაც სწორედ ნაყოფის სიმწიფეში შესვლის პერიოდში რეგულარულად იცის კოლხეთის დაბლობზე და რის შედეგადაც წყალში გადაიყარა რამდენიმე წლის მანძილზე ხეხილის გაშენებისა და მოვლისათვის გაღებული სახელმწიფო სახსრები და შრომა.²

ბუნებრივ-ექსტრემალური მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ირაციონალურ ღონისძიებებსაც.

მაგალითად, რაჭა-ლეჩხუმში მემინდვრეობასთან დაკავში-

¹ ლ. ბერიაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 236

² მ. გეგეშიძე, ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები, თბ., 1978, გვ. 9

რებული წეს-ჩვეულებების ერთი წყება სასურველი ამინდის უზრუნველყოფისადმია მიძღვნილი. კონკრეტულად – ელიობა, კოხინჯრობა, ხვამლობა. მეორე მხრივ თვით გვალვა-ავდარში შესრულებულ რიტუალთა წყება, სეტყვისა და გვალვის საწინააღმდეგო ირაციონალური საშუალებანი.¹ როგორც ნ. ბრეგაძე შენიშნავს – „ეს უკანაკსნელები, რიგ შემთხვევაში, სასურველი შედეგით მთავრდებოდა. ამასთან დაკავშირებით თუ გავიხსენებთ მოსალოდნელი ამინდის წინასწარ გარკვევის საქმეში ხალხის საინტერესო დაკვირვებას და გავითვალისწინებთ ხალხური მეტროლოგიის მონაცემებს, ნათელი გახდება ირაციონალურ საშუალებათა შესრულებით „გამონვეული“ წვიმის მოსვლის მიზეზი. ცხადია, სასურველი ამინდის „გამოსანვევად“ ირაციონალურ ქმედებათა მესვეურნი სათანადო წესის შესასრულებლად შეგნებულად ირჩევდნენ დღეს, როცა ხალხური პროგნოზით მოსალოდნელი იყო წვიმა. ამიტომაც ამ წეს-ჩვეულებებმა, რომლებიც ხალხის თვალში შედეგიანი ჩანდა, თითქმის ბოლომდე შემოინახა თავი.“²

საქართველოში, ლაზარეს, როგორც ამინდის ღვთაების კულტის სადიდებლად მართავდნენ დღეობას – ლაზარობას, რაც „ცის ნამის“, ტალახის გასაჩენად გარკვეულ ცერემონიას გულისხმობდა. ლაზარეს თიხის კერპს კარდაკარ დაატარებდნენ, ასველებდნენ და ამბობდნენ: „ახ, ლაზარე, ლაზარე, ცას ღრუბლები აშაღე, ჩვენ დაგიკლავთ ციკანსა, შენ მოგვიყვან წვიმასა“... თუ მომაბეზრებელი წვიმა გაგრძელდებოდა, მასვე შესთხოვდნენ, გორახი გააჩინე, ტალახი გააშრეო. სვანეთში წვიმას იდლიანის მთის-ლუხუმის ან სხვა რემელიმე ტბის წყალში კატის ჩახრჩობით „ინვევდნენ“ ან ღრუბლების ღმერთს შესთხოვდნენ“.³

წვიმის გამონვევის მიზნით, ქართლში და აგრეთვე, მთელ

¹ ნ. ბრეგაძე, მთის მინათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969 წ., გვ. 226

² დასახ. ნაშრომი, გვ. 226-227

³ აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983 წ., გვ. 270

საქართველოში მიღებული იყო მიცვალებულის საფლავიდან აღებული ქვის ან ძვლის მდინარეში ჩაგდება. ზოგან კი მა მიზნით (ქვემო ქართლი) საფლავიდან ამოღებული თავის ქალა გამოიყენებოდა.¹

გვალვის სანინაალმდეგო საინტერესო რიტუალია დაფიქსირებული ქართლში, სადაც გუთნით წყლის მოხვნას მიმართავდნენ. „რიტუალი სრულდებოდა არა მარტო ბარის რაიონებში, არამედ გარდამავალ ზოლშიც. გ. ჩიტაიას მიერ დადგენილია, რომ გუთნით წყლის მოხვნის დროს გუთანში შეებმებოდნენ ქალები და წყალში ეჭქონდათ გუთანი, თან მიყვებოდნენ გუთნის დედა და სხვა ქალებიც (სასურველი იყო გუთანშიც ქვრივი ქალები შებმულიყვნენ). წყალში შესულნი ერთმანეთს ებლლარძუნებოდნენ, ეჭიდებოდნენ, წყლით წუნავდნენ, სარცხვენელში ასხამდნენ წყალს და სხვ. გუთნით წყლის მოხვნის შემდეგ, წვიმის გამონვევის რიტუალი ხშირად გრძელდებოდა ქალქვებთან, ქვადედაკცთან, მოზვერქვასთან, ეს ხდებოდა სოფლებში, სადაც მდებარეობდა ასეთი ქვები. სპეციალურ ლიტერატურაში კარგად არის ცნობილი გადმოცემები ქალქვებსა და მამიდა ქვებზე“.²

მ. მაკალათიას მასალების მიხედვით, ლიახვის ხეობის სოფლის, ვანათის მკვიდრნი გვალვის დროს ჯერ დიდებაზე რამდენიმე სოფელს მოივლიდნენ, შემდეგ გუთნით მოხნავდნენ წყალს და ბოლოს მოზვერა ქვასთან მივიდოდნენ. სხვა სოფლებში ჩანერილი მასალით ქვაზე კენჭებს დაალაგებდნენ, შემდეგ შეარჩევდნენ ყველაზე ძლიერ ქვრივ დედაკაცს, რომელსაც ქვაზე ისე უნდა მოეშარდა, რომ კენჭები გადაეტანა.³

დმანისის მოზვერა ქვა „ავ ფუძედ, ფინო ფუძედ“ ითვლებოდა („ავი ფუზი“). გზაში მიმავალი დედაკაცები როცა ქვას ჩაუვლიდნენ, ცხენიდან ჩამოხტებოდნენ, ქვასთან მივიდოდნენ და

¹ მ. მაკალათია, წყლის კულტის გადმონაშთები შიდა ქართლში, კრ. შიდა ქართლი, თბ., 1987, გვ. 93

² იქვე, გვ. 93

³ იქვე, გვ. 95

ზედ მოშარდავდნენ. ერთი მთხრობელის თქმით – „ჩემი დედის სამშობლო (ე.ი. დედუღეთი), მოზვერა ქვამ ამონყვიტაო“ (მათი ოჯახი ქვასთან ახლოს სახლობდა თურმე). მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, რომ მოზვერა ქვა ფილიაური ძეგლია. წვიმის გამონვევის მიზნით, გუთნით წყლის მოხვნის შემდეგ, მოშარდვის რიტუალი ქაისხევშიც სრულდებოდა თურმე, შემდეგი სიტყვებით: „ღმერთო გადმოგვასხი, გადმოგვაფსი“.¹

შ. გოზალიშვილის ჩანაწერებით, რომელიც გ. ჯალაბაძის წყალობით გახდა ცნობილი, მოზვერა ქვასთან მიმავალი ქალები თეთრ თავსაფრებს იხურავდნენ და ფეხშიშველები უნდა ყოფილიყვნენ. მოზვერა ქვაზე ქვრივ ქალს უნდა მოეშარდა, მერე სველი ადგილი ქვეშ უნდა მოექციათ. რიტუალს ოცამდე ქალი მაინც ასრულებდა. ქალები ევედრებოდნენ ღმერთს: „ღმერთო გაავდრდესო, წვიმა მოვიდესო, ქვეყანა დაინამოსო, რო ჭირნახული არ გახმეს და მოვიდესო“. ქალებს წყალი კოკებით მოჭქონდათ და სახამდნენ ქვას, მერე ქვაზე შარდავდნენ და ისე ასველებდნენ.²

ქართველ მინათმოქმედთა რწმენა-წარმოდგენებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა წმ. ელიასაც, ტაროსის განმგებელს, რომლისადმი მიმართულ სარიტუალო ქმედებების მეშვეობით (კოხინჯრობა, ელიობა, კვირტობა და სხვ.) გლეხი ცდილობდა ბუნების სტიქიურ ძალთა მოქრთამვა-დამორჩილებას.³

ქართლში ჩანერილი ერთი გადმოცემის თანახმად, ელია ბრმა არის (ლეგენდის მიხედვით, ის ქალმა შეაცდინა და ამის გამო თვალები დაითხარა). თვალდათხრილს ეშმაკი დაატარებს, ხშირად შეცდომაში შეჰყავს და სეტყვას სოფელს და მის სავარგულებს უშენს. ეს რომ არ მოხდეს, ამიტომ, სეტყვის ღრუბლების გამოჩენისას სოფელსი იწყება რკინის საგნების ერთმანეთზე ცემა, ზარების რეკვა, თოფების სროლა, ყიყინა, რათა ელია

¹ იქვე, გვ. 95

² იქვე, გვ. 95-96

³ ნ. ბრეგაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 251

„მიახვედრონ“, რომ ქვევით სოფელია, მართალია, ელია ქრისტიანული წმინდანია, მაგრამ მისი „სიბრმავე“ შესაძლოა ხეთური ამინდის ღვთაებას ანალოგიტ არის წარმოქმნილი. თუ ცვენ ამას დაუშვებთ, მაშინ მის პროტოტიპად ჩაითვლება ხეთური ამინდის ღვთაება, რომელსაც გველი (ურჩხული) ილუანქა ამარცხებს და დამარცხების ნიშნათ გულსა და თვალს ამოცლის, რის გამოც ის ცალთვალა რჩება, ბრმავდება.¹

როგორც მაკალათია აღნიშნავს: „ელიაზე უფრო ძველი ღვთაებაა ამირანის მითის „ცა-ღრუბელთ უფალი“, ყამარის მამა, რომელიც ქაჯთა ბატონადაც მოიხსენიება. ივარაუდება, რომ ამ შემთხვევაშიც ხეთური მითის ნაშთთან უნდა გვექონდეს საქმე. ხეთური მითის მიხედვით, „ურჩხული ილუანქა ამინდის ღვთაებას ამარცხებს. იგი ამოუღებს ღვთაებას გულსა და თვალს. ამინდის ღვთაება შურისძიების მიზნით თავის ვაჟს ცოლად შერთავს ილუანქას ქალიშვილს, თავისი მამის თვალსა და გულს. ამინდის ღვთაების ძლიერება აღსდგება. იგი ამარცხებს ილუანქას, მაგრამ მასთან ერთად კლავს თავის შვილსაც. ჩვენს შემთხვევაში ქალის მამაა „ცა-ღრუბელთ უფალი (და არა ურჩხული); ამირანი ყამარს იტაცებს და მამამისს კლავს.“²

საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ ისიც, რომ რაჭის ტერიტორიაზე, ქვიშნარის განძში სპილენძის ცულები, რომელსაც გ. ნიორაძე ჭეჭა-ქუხილის ღვთაებისადმი შეწირულად მიიჩნევს.“³

წმინდა გიორგის კულტი საპატრიო ადგილი უკავია რაჭა-ლეჩხუმის (და საერთოდ ქართველების) ყოფაში. წმინდა გიორგის კულტის ესოდენ გავრცელება და მისი დიდი მნიშვნელობა სავსებით ბუნებრივია და გასაგებია, რადგანაც ქართველი ხალხის აზროვნებაში მას ძველი წარმართული პერიოდის მთვარის ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია,⁴ რომელსაც ძვ.წ. IV-III სა-

¹ მ. მაკალათია, დასახ. დაშრ. გვ. 96-97

² იქვე, გვ. 97-98

³ ნ. ბრეგაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 251

⁴ იქვე, გვ. 251-252

უკუნეების მიჯნაზე არმაზის მეომარი კულტი ჩაენაცვლა. ამიტომ, ქრისტიანული პერიოდის წმ. გიორგის კულტმა მიიღო მთვარისა და შემდგომ არმაზის კულტის დამახასიათებელი ნიშნები, რომელთაგან ერთ-ერთი და მნიშვნელოვანი მამაკაცისა და მამაკაცური სამიანობის მფარველობა არის. ამიტომ არის, რომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გაჭირვებაში ჩავარდნილი და მათ შორის ბუნებრივ-ექსტრემალურ სიტუაციაში აღმოჩენილი მამაკაცი, უპირველეს ყოვლისა წმ. გიორგიზე ლოცულობდა და ხსნას და მფარველობას ეხვეწებოდა.

ბუნებრივ სტიქიებთან ბრძოლაში ირაციონალური ღონისძიებების გამოყენების პრაქტიკა მატო, რა თქმა უნდა, ქართველთა ყოფისთვის არ იყო დამახასიათებელი. ასე მაგალითად, კუნძულ ჰავაიზე, სადაც ხშირად აქვს ადგილი ვულკანის ამოფრქვევებს, მცხოვრებლები ორგანიზებულ, რაციონალურ ღონისძიებებთან ერთად, მიმართავენ ისეთ საშუალებებს, როგორც არის მიმართვა ზებუნებრივი ძალებისადმი, უმთავრესად კი ვულკანის ღმერთქალი პელესადმი. კუნძულის მრავალი მცხოვრები, განსაკუთრებით კი მოხუცები, ვულკანის ქაღვთაება პელეს სწირავენ მაგარ სასმელებს, ტკვილეულს, თუთუნს, ყვავილებს, საკვებს და კომბოსტოს პალმის – „ტის“ ფოთლებს. ამის გარდა, ჰელესადმი მიცემული თავიანთი ნათესავების საშუალებით და დახმარებით შესაძლებლად მიაჩნიათ შესთხოვონ ქაღვთაებას, რათა ვულკანის ამოფრქვევის შედეგად დაძრული ლავის ნაკადი მათთვის სასურველი მიმართულებით მიმართოს. პელესადმი თაყვანისცემამ შეიძლება განსაზღვროს აგრეთვე მოხუცი ჰავაელების მოქმედება ევაკუაციის შემთხვევაშიც. ისინი ლავის ნაკადს აიგივებენ თვით პელესთან, რომელიც „ნებისმიერ დროს შემძლეა ხელში ჩაიგდოს ყველაფერი, რასაც კი ისურვებს“. და თუ ლავის ნაკადი მიუახლოვდება მათ თუნდაც უკანასკნელ სარჩო-საბადებელს, ისინი არავითარ ღონისძიებას არ მიმართავენ მის გასაჩერებლად, რათა ამ ქმედებით არ გამოიწვიონ პელეს განრისხება. 1955 წლის ვულკანის ამოფრქვევის დროს, ერთმა მოხუცმა ჰავაელმა ზემოაღნიშნული მიზეზის გამო უარი განაც-

ხადა უსაფრთხო ადგილზე გადაეტანა თავისი ქონება, მათ შორის, ტელევიზორი და მაცივარი.¹

ჩრდილოეთ კავკასიაში მცხოვრები ხალხი – ნოღაელები გვალვის შემთხვევაში აწყობდნენ ე.წ. ჯასაკ-ს ან „კურმანლიკ“-ს. ეს სლესასნაულები იმართებოდა როგორც მამაკაცების, ასევე ქალების მიერ ცალ-ცალკე. ქალების „კურმანლიკი“ მაგალითად, მდგომარეობდა იმაში, რომ ორი-სამი, რომლებსაც სპეციალურად ირჩევდნენ, ჩამოივლიდნენ მთელ აულს და ოჯახებიდან შენიღბულების სახით აგროვებდნენ ფევილს, ხორბალს, ფულს და ა.შ. ვისაც რა შეეძლო. სპეციალურად დათქმულ დღეს აულის ქალები და გოგონები იკრიბებოდნენ მდინარესთან, მიჰქონდათ იქ საჭმელი. აქვე იკრიბებოდა აულის უხუცესები და სასულიერო პირები. ანთებდნენ ცეცხლს და მასზე აცხობდნენ კვერებს, ხარშავდნენ ხორცს და წვავდნენ მწვადებს. სასულიერო პირები იცოდებდნენ, რისი დამთავრების შემდეგაც მომზადებულ საჭმელს ანაწილებდნენ. ყველაზე საუკეთესო ნაჭრებს უხუცესებს და სასულიერო პირებს სთავაზობდნენ და იქვე, რბილ ბალახზე შეექცეოდნენ. ძვლებს კი ან კოცონში სწვავდნენ ან მინაში მარხავდნენ, რათა ძალღს ან არანმინდა ცხოველს არ გაექეცა და წმინდა დღესასწაული არ გაეუწმინდურებინა. სადილის დამთავრების შემდეგ, ქალებსა და გოგონებს ჭურჭლით მოჰქონდათ წყალი და იწყებდნენ ერთმანეთის და სხვა დამსწრეების განუწვას. გაჭუჭვიდან თავის დახსნის ორი საშუალება იყო. პირადი მოხერხება, სიმარჯვე და გამოსყიდვა. დამსწრე ფულის წვრილ მონეტებს მარჯვნივ და მარცხნივ მიმოაბნევდა. ფული ხელში ჩაგდებას წუნაობაში მონაწილე ქალები ცდილობდნენ, რის გამოც წყლის ჭურჭელს თავს ანებებდნენ. წარმოქმნილ ზედახორში წყალი იღვრებოდა, მისგან გაჩენილ ტალახში ისვრებოდნენ.²

¹ Мертон Бр.Дж., Шимабукуро М. Приспособление человека к опасности вулканических извержений в районе Пуна на острове Гавайи, в кн., Стихийные бедствия: изучение и методы борьбы, М., 1978 г., стр. 161

² Алейников М., Поверья ногайцев, СМОМПК, XXVII, отд., II, стр. 12-13

II. მსოფლიოს მრავალ კუთხეში და ხალხებში ჩატარებული შესაბამისი გამოკვლევების შედეგად თამამად შეიძლება აღინიშნოს, რომ განსაზღვრულ კონკრეტულ ტერიტორიაზე ხანგრძლივად მობინადრე ადამიანებს, ბუნებაზე დაკვირვებისა და სამეურნეო საქმიანობის ხანგრძლივი პრაქტიკის შედეგად ჩამოყალიბდათ გარკვეული გამოცდილება, მათ სამოსახლო და სამეურნეო ტერიტორიებზე, ამ ადგილებისთვის დამახასიათებელი ბუნებრივ-ექსტრემალური მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლისა, რაც კვლავ ეფექტურ საშუალებად რჩება თანამედროვე ტექნიკურ საშუალებებთან ერთად.

ასე, მაგალითად, აღმოსავლეთ კენიაში, სადაც გვალვები არც თუ იშვიათად ნაციონალური უბედურების და შიმშილობის მთავარ მიზეზად გვევლინება, მრავალი წლების განმავლობაში ადგილობრივ მოსახლეობაში ჩამოყალიბდა გვალვასთან ბრძოლის მრავალფეროვანი საშუალებანი, რომლებიც სასოფლო-სამეურნეო და სოციალური სისტემისთვის დამახასიათებელი მუდმივი თავისებურებანი გახდნენ მოცემული რეგიონისთვის. როგორც მაგალითი, შეიძლება მივუთითოთ მათთვის დამახასიათებელ იმ მინდვრის კულტურებზე და ცხოველების ჯიშებზე, საძოვრებზე და მინდვრებზე, რომლებსაც მნიშვნელოვანი ტერიტორია უჭირავს და უზრუნველყოფს გარკვეულ წილად გვალვაზე ნაკლებად გამოკიდებულ ან დამოუკიდებელ ეკონომიკურ საქმიანობას. მაგრამ ეს უმთავრესად ეხება ლოკალურ საზღვრებში მოქცეულ მცირე გვალვას. რაც შეეხება რეგიონალურ და მით უფრო ნაციონალური მასშტაბების გვალვას, ზემოხსენებული მეთოდი თანამედროვე ტექნიკური საშუალებების გარეშე ნაკლებად ეფექტური ხდება.¹

ერთხელ უკვე აღინიშნა, რომ სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში, ურბანიზაციისა და საერთოდ მოსახლეობის ზრდასთან, ბუნებრივი კატასტროფების თვალსაზრისით

¹ Виснер Б., Мбити Ф.М., Засуха в восточной Кении: продовольственное положение и сельскохозяйственная деятельность. Сб. Стихийные Бедствия: изучение и методы борьбы, 1978, стр. 84-85

მაღალი რისკის ზონების ათვისება-დასახლების კვალდაკვალ იზრდება ბუნებრივ-სტიქიური უბედურებების მასშტაბებიც. ამ მხრივ საინტერესოა ინგლისის საგრაფო შროპშირის ქალაქ შრუსბერში XIX-XX საუკუნეების მანძილზე მომხდარ წყალდიდობის მასშტაბების დინამიკაზე დაკვირვება.

ქ. შრუსბერი მდებარეობს მდინარე სევერნიზე, ლონდონიდან დაახლოებით 250 კმ-ზე ჩრდილო-დასავლეთით და 70 კმ-ზე ბირმინჰემიდან. მდინარე სევერნი ერთ-ერთი უდიდესია ინგლისში. ქალაქი შრუსბერი მდებარეობს მდინარე სევერნის ზემო დინებაზე. ქალაქ შრუსბერის ძველი საზღვრები მდებარეობდა საკმაოდ მაღალ, კარგი დრენაჟის ნაკვეთზე. ძველ დროს შრუსბერი თავდაცვის ფუნქციას ასრულებდა. შენობები კი ციხე-სიმაგრის ირგვლივ შენდებოდა. ქალაქის კედელი კი ზღუდავდა შრუსბერის გაფართოებას. ქალაქმა მას შემდეგ დაიწყო ზრდა, როდესაც მიიღო ახალი, მნიშვნელოვანი სავაჭრო ფუნქცია რკინიგზის მშენებლობასთან ერთად, ანუ XIX საუკუნიდან ქალაქმა მიიღო მნიშვნელოვანი სატრანსპორტო კვანძის ფუნქცია, რამაც ხელი შეუწყო მას, რათა გამხდარიყო სავაჭრო და სამრეწველო ცენტრი. მოსახლეობის მოზღვავებასთან ერთად აღიმართა ახალი საცხოვრებელი რაიონები ქალაქის კედლის გარეთ. XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე კი საცხოვრებელი მასივები გაჩნდა მდინარე სევერნის მიმდებარე ჭალებშიც, რამაც განაპირობა კიდევ მდინარე სევერნის ადიდების შედეგად მიყენებული ზარალის დიდი მასშტაბებიც. ასე მაგალითად, 1960 წლის წყალდიდობის მიერ მიყენებული ზარალი 26 მილიონი დოლარი იყო, 1964 წლის და 1965 წლის – 12 მილიონი დოლარი. 1968 წლის წყალდიდობის შედეგი კი 29 მილიონ დოლარს შეადგენდა.¹

ნორვეგიაში, თოვლის ზვავებზე მოდის დიდი ზარალის და უბედური შემთხვევების ყველაზე უფრო დიდი ხვედრითი წილი.

¹ Харуинг Д.М., Паркер Д. Дж., Наводнения в Шрусбери, Великобритания, сб. Стихийные бедствия: изучение и методы борьбы, М., 1978, стр. 49-51

დადგენილია, რომ 1836 წლიდან 1978 წლამდე თოვლის ზვავების შედეგად 1600 ადამიანი დაიღუპა, ე.ი. საშუალოდ წელიწადში 12 ადამიანი. შედარებისთვის შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ შვეიცარიაში წელიწადში საშუალოდ 25 ადამიანი იღუპება, მაგრამ მათი უმეტესობა მოთხილამურეები არიან, მაშინ, როდესაც ნორვეგიაში ზარალს განიცდის უმთავრესად ადგილობრივი მოსახლეობა.

თოვლის ზვავებთან დაკავშირებული უბედური შემთხვევების მასშტაბის თვალსაზრისით აღსანიშნავია 1679 წლის სტიქიური უბედურების შემთხვევა, როდესაც 400-500 ადამიანი დაიღუპა. 1755 წელს თოვლის ზვავის შედეგად 200 ადამიანი დაიღუპა. 1886 წელს კი – 161. შედარებით დიდი რაოდენობა ადამიანებისა დაიღუპა 1880 წელს – 20 კაცი, 1881 წელს 60, 1895 წელს – 24, 1906 წელს – 29, 1918 წელს და 1919 წელს – 31 ადამიანი. უკანასკნელ ხანებში განსაკუთრებით დიდი რიცხვი დაღუპულებისა მოდის 1955 და 1956 წლების ზამთარზე, როდესაც 30 ადამიანი დაიღუპა. მაგრამ ეს ციფრები მხოლოდ დაღუპულების რაოდენობას ეხება და არაფერია ნათქვამი დასახიჩრებული ადამიანების შესახებ. არაფერია ნათქვამი რამდენი სახლი დაინგრა, რამდენი შინაური ცხოველი დაიხოცა, რა ფართობის ტყე და სასოფლო-სამეურნეო დანიშნულების სავარგული განადგურდა. ამ მხრივ გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის სტიქიური უბედურებების, ნორვეგიის სახელმწიფო ფონდის მონაცემები, რომლის თანახმადაც 1962-1971 წლების მანძილზე თოვლის ზვავების მიერ მიყენებულმა ზარალმა 1,6 მილიონი დოლარი შეადგინა. ხოლო იმავე პერიოდში ზვავსაწინააღმდეგო ღონისძიებებში დახარჯულმა თანხებმა კი 600 ათასი დოლარი შეადგინა. მაგრამ აქ ნაჩვენები არ არის ყველა ზარალი და ხარჯები კერძო სექტორის, მსხვილი სამრეწველო საწარმოების და იმ სხვა ობიექტების, რომლებისთვისაც ზემოაღნიშნული ფონდის წესდების თანახმად კომპენსაცია ზარალისა არ ვრცელდება. ზარალისგან, რომელიც ზვავისგან არის გამოწვე-

ული, შეიძლება დაზღვევა, მაგრამ დაზღვევას ნაკლებად მიმართავენ. კერძო საკუთრების დაზღვევა სავალდებულო არ არის, ვინაიდან ზარალის შემთხვევაში მისი დიდი ნაწილი იფარება სტიქიური უბედურების სახელმწიფო ფონდის მიერ.

ზვავები საფრთხეს წარმოადგენს აგრეთვე გზატკეცილებისა და რკინიგზებისათვისაც, ვინაიდან მას შეუძლია ჩაკეტოს ეს საშუალებები კომუნიკაციისა სხვადასხვა დროით, რაც საკმაო ზარალს აყენებს ქვეყნის ეკონომიკას.

ეკონომიკური ასპექტის გარდა, მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ისიც, რომ ბევრი ადამიანი მთელი ზამთრის განმავლობაში ზვავის საშიშროებასთან დაკავშირებით იმყოფება მნიშვნელოვანი ფსიქოლოგიური სტრესის ქვეშ. ხშირ შემთხვევაში ადამიანებს არა აქვთ ევაკუაციის გარდა სხვა გამოსავალი. ზოგიერთ რაიონებში ბავშვებს სახლიდან აგზავნიან სხვა ადგილებში, ხოლო უფროსი ასაკისანი რჩებიან ყოველდღიური სამუშაოების შესასრულებლად. უბედური შემთხვევის შეტყობის შემთხვევაში, განგაში და შიში ხშირად ვრცელდება სხვა რაიონებშიც. ისინი, ვინც უშუალოდ მთის თოვლიანი კალთების ძირში ცხოვრობენ, თითქმის მუდმივ შიშში სიცოცხლისათვის იმყოფებიან.

ნორვეგიის ზვავსაშიში რაიონების მცხოვრებლები ძველი დროიდანვე მიმართავენ ზვავისგან თავდაცვის გარკვეულ საშუალებებს. დასავლეთ ნორვეგიის ფიორდების და დაბლობების ბევრ ადგილას შეიძლება შეგვხვდეთ სახლები, რომლებიც ქვაყრილების უკან მდებარეობენ, ან ბუნებრივ შემალლებულ ადგილზე არიან აშენებული, ან კიდევ მათ უკან. მიზეზი სახლების ასეთი განლაგებისა, რა თქმა უნდა სხვადასხვა შეიძლება იყოს, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში ეს კეთდებოდა თოვლის ზვავებისგან თავდაცვის მიზნით.

იმ ადგილებში, სადაც ბუნებრივი წინააღმდეგობა ზვავისთვის საკმარისი არ არის, შეიძლება გამოყენებული იყოს თავდაცვითი ნაგებობები. ისინი შეიძლება დავყოთ სამ კატეგორიად: 1) ნაგებობები ზვავის ფორმირების ადგილზე ან მის გზაზე;

2) ნაგებობები ზვავის მოწყვეტის ადგილზე და 3) ნაგებობები ავავის მოწყვეტის ზონის ქარისპირა მხარეს.

პირველი ნაგებობების დანიშნულებას წარმოადგენს შეაჩეროს თოვლის მასა მანა, სანამ ის მიაღწევს საფრთხის ქვეშ მყოფ რაიონს ან აისხლიტოს ის და მიმართოს ობიექტის ზემოთ. მეორე და მესამე კატეგორიის ობიექტები განკუთვნილია ზვავის წარმოქმნის აღკვეთისათვის პირდაპირი ან ირიბი გზით.

მას შემდეგ, რაც ზვავი მოძრაობაში მოვა, მისი შეჩერება ჩვეულებრივ შეუძლებელია. ერთადერთი გადაწყვეტა, რომელიც წარმატების იმედს იძლევა, არის წინააღმდეგობის შედგმა მოვარდნილი თოვლის გზაზე, როდესაც ის მიაღწევს ძირს და დაკარგული აქვს უკვე საწყისი სიჩქარე. ეს შესაძლებელია განივი კედლების დახმარებით ან ე.წ. ზვავის დასაკავებელი დამბების საშუალებით.

კიდევ უფრო პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს ნაგებობებს, რომლებიც იძლევა საშუალებას გააპოს ან გადახაროს, მიმართულება შეუცვალოს თოვლის მასას. ამ ნაგებობებიდან უმარტივესია მინაყრილები ან ქვაყრილები, რომლებიც ზვავის წამოსვლის მიმართულების მხარეს სახლს იცავდნენ.¹

1972 წელს აშშ-ს გაზეთი „დეილი ჰერალდი“ წერდა, რომ იუტას შტატში, მოყინვების შედეგად მიყენებული ზარალი მხოლოდ სამი ლამის განმავლობაში 9 მილიონი დოლარი შეადგინაო.² უოსატჩის რაიონი, რომელიც იუტას შტატში მდებარეობს, თავისი ბუნებრივი პირობებით მნიშვნელოვნად განსხვავდება შტატის სხვა მშრალი უდაბნოებით მდიდარი რაიონებისაგან და მათ ფონზე ოაზისის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ეს რაიონი აღმოსავლეთიდან უოსატჩის მთებით არის შემოსაზღვრული, ხოლო დასავლეთიდან მდინარის ბასეინით და ქედით. უოსატჩის ქედი დიდ გავლენას ახდენს რაიონის კლიმატზე. მოსახ-

¹ Г. Ремспи, Снежные лавины в Норвегии. Сб. Стихийные бедствия: изучение и методы борьбы. М., 1978, стр. 204-209.

² Джексон Р.Х. Ущерб причиняемый заморозкам и приспособление в оазисе Уосатч, сб. Стихийные бедствия... стр. 136

ლეობა განლაგებულია ზღვის დონიდან დაახ. 1200-1500 მეტრზე და ამ რაკონისთვის დამახასიათებელია ყინვები, რომლებიც დიდ ზიანს აყენებენ ხეხილის ბალებს. ზარალის სიდიდე დამოკიდებულია რიგ ფაქტორებზე, რომელთაგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ყინვების მომენტში კვირტის მდგომარეობა. ყველაზე კრიტიკული პერიოდია ყვავილობა. უკიდურესად საპასუხისმგებლოა ყვავილობის დაწყების უშუალო წინა პერიოდიც. ტემპერატურა – $1,66^{\circ}\text{C}$ -დან და ქვემოთ ანადგურებს ყვავილებს, ხოლო – $2,22^{\circ}\text{C}$ კი ფაქტიურად ანადგურებს მთელ მოსავალს. ამგვარად, ზარალის სიდიდე დამოკიდებულია ხეხილის სახეობისა და მათი განვითარების სტადიებზე, ვინაიდან ზოგიერთ სახეობის ხეხილი შედარებით გვიან ყვავილობს. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ სამეურნეო საქმიანობისა და ბუნებაზე დაკვირვების შედეგად ადგილობრივი მეურნე მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მეორე მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც განსაზღვრავს ზარალის სიდიდეს, არის ფიზიკურ-გეოგრაფიული თავისებურებანი ბალის ადგილმდებარეობისა. ასე მაგალითად, ხეხილს სამხრეთის ექსპოზიციის ფერდობებზე კვირტები გამოაქვს ადრე და უფრო ზარალდება ყინვისგან, ვიდრე ჩრდილოეთის ექსპოზიციის ფერდობებზე. ადგილობრივი მოსახლეობა იშვიათად აშენებს ხეხილის ბალებს დაბლობის ძირში, ვინაიდან უკიდურესი დაბლობი ყველაზე მეტად განიცდის მოყინვებს, ვინაიდან ლამლამობით აქ იჭრება ცივი ჰაერის მასები.¹

საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში კარგად ჩანს ზვავისა და წყალდიდობებისაგან ნიადაგების დამცველი ღონისძიებების შექმნის ხალხური გამოცდილება. „დადგენილია, რომ მეურნის მიერ მრავალი მონაცემის გათვალისწინებით, წინასწარ იყო გაანგარიშებული სამოსახლოსა და სამეურნეო სავარგულისთვის მოსალოდნელი საშიშროების წყარო (ღვარი, ღვარცოფი, ლეკი, შვავი, მენყერი, ზვავი და ა.შ.) და მისი ხარისხი. განსაკუთრებით საშიშ ადგილებში მეურნე არც სახლს აშენებდა,

¹ იქვე, გვ. 136-140

არც ვენახს თუ ყანას აწყობდა. ამგვარად, თაობიდან თაობას გადაეცემოდა ეს გაფრთხილება, რომელიც ერთგვარი „ტოპონიმიკური კოდის“ მეშვეობით იყო განხორციელებული. მიწათმოქმედებისათვის განკუთვნილი ფართობების დაცვა წარმოებდა ყოველი კონკრეტული ნაკვეთის მოთხოვნილებათა შესაბამისად, რომლის მიხედვითაც ადგილი ჰქონდა ნიადაგდამცველი ნაგებობების კონსტრუქციულ დიფერენციაციას, მათ მრავალფეროვნებას.¹

ხალხურ გამოცდილებას წყლის სტიქიასთან ბრძოლის საქმეში გვიდასტურებს საქართველოში ე.წ. წყლის დასაოკებელი და ნიაღვარ საწინააღმდეგო ნაგებობათა არსებობაც, რაც რელიეფურ პირობებთან შესატყვისობაშია განხორციელებული. დიდი და პატარა ხევ-მდინარეებით დასერილი მიწა-წყალი მოითხოვდა იმ სამეურნეო ნაკვეთების დაცვას, რომელთაც მდინარეთა მოდიდებისა თუ ღვარცოფების დროს წალეკვის საშიშროება ელოდათ. ეს იყო, როგორც სახნავ-სათესი ადგილები, ასევე სავენახე ფართობები, ბალ-ბოსტანი და ეზო-კარმიდამო. ქართლის ხევისპირა სოფლების მოსახლეობა ორგვარ საშიშროებას, სტიქიის ორმაგ შემოტევას უმკლავდებოდა – მათ მუდმივად უხდებოდათ ხევისპირებზე განლაგებული სავარგულებისა თუ საკარმიდამო ნაკვეთების დაცვა წყლით წალეკვისაგან და ასევე ფერდობზე განლაგებული კულტურული ნიადაგების შენარჩუნებისათვის ბრძოლა. სოფ. მეჯვრისხევი – მეჯუდაზე, სოფ. მარანა – ლიახვზე, სოფ. სასირეთი – ქსანზე და ამგვარად ქართლის სოფლების უმეტესობა სათანადო დაცვით ნაგებობების მუდმივ შენებასა და განახლებას საჭიროებდა. მათი მთავარი დანიშნულება იყო წყლის ნაკადის დაოკება, მისი ძალის შენელება, სანაპირო ზოლის დაცვა და ასევე სათანადო ღონისძიებათა მეშვეობით სარწყავად გამოყენება. ამ ნაგებობათა მრავალი სახე არსებობდა, რომელთა მოხმარება შეესატყვისებოდა კონკრეტულ ბუნებრივ-სამეურნეო თავისებურებათა

¹ ლ. ბერიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 236

ხასიათს. მათ შესახებ მდიდარი ეთნოგრაფიული მონაცემებია შემონახული ხალხის ყოფაში,¹ და რომლის მაგალითადაც შეიძლება რამდენიმე მოვიტანოთ.

ფართოდ ყოფილა გავრცელებული სანაპიროს დამცველი ნაგებობები-„ბურჯები“. ბურჯი შემდეგი წესით არის მოწყობილი: მუხის ხის მსხვილ სარებზე – „მანებზე“ იწვება გოდრის-მაგვარი ფორმის სათავსი, რომელსაც ადგილობრივ „ჯინი“ ეწოდება. მისი საშუალო ზომაა 3-4 მ. სიგრძე და 2-2,5 მ. სიგანე, მოწნული ჯინი მოაქვთ წყლის ნაპირზე და ამაგრებენ სათანადო ადგილზე, რის მერეც იწყება მისი ქვით ამოვსება. დროდადრო შეაყოლებენ ნერგის გრძელ სარებს, რომელიც ნედლი უნდა იყოს და უფოთლო. დროთა განმავლობაში იგი ფესვებს გაიდგამს ბურჯის ძირში და ამით სიმაგრეს შემატებს.²

ბურჯის პრინციპზეა შექმნილი სანაპირო ზღის დამცველი ნაგებობა „გოდორყური“, რომელსაც ქართლის ზოგ სოფელში „ჯინგოდორასაც“ უწოდებენ. მისი ფუნქცია მდგომარეობს წყლის მიმართულების შეცვლით, წყლის დინების სქეცივით, ნაპირთან ახლოს მდებარე სავარგულების დაცვაში. ამიტომ, ბურჯებთან შედარებით გოდორყური მეტი რაოდენობით (დიდი ფართობზე) უკეთდება საჭირო ადგილებში. თითო ნაგებობა 8-10 მეტრის სიგრძეზე არის ჩადგმული წყლის კალაპოტში და საჭიროების დროს ნაპირთან მათი რიცხვი ათეულს აღემატება.

გოდორყური მარგილებზე დანული ოვალური ფორმის დიდი გოდორია, რომლის სიმაღლე 2-2,5 მ. და გარშემოწერილობა 8-10 მეტრამდეა. უკვე მოწნული სათავსი მიაქვთ ნაპირზე და საჭირო ადგილებში დგამენ. ყოველი მომდევნო გოდორყური პირველთან შედარებით მეტადაა წყალში შეზიდული. ამგვარად, თანდათანობით ნაპირის განსაზღვრული მონაკვეთი წყლის დინებას შორდება, იტბორება, წყალი აღარ რეცხავს ნი-

¹ იქვე, გვ. 71-72

² იქვე, გვ. 72-73

ადაგს და ნალექვის საფრთხეც მოხსნილია. „წყალს ძალა ეკარგება“.¹

ჯებირი უკეთდებოდა არა მარტო წყლის პირებს, არამედ ფერდობზე მდებარე ყველა სამეურნეო ფართობს ღვარცოფის მოვარდნის განსაკუთრებით საშიშ ადგილებში, რაც წვიმებით და თოვლიანობით გამოწვეულ, მთიანი რელიეფისათვის დამახასიათებელ ხშირ ბუნებრივ მოვლენას წარმოადგენს. ჯებირი ბურჯისა და გოდორყურისაგან განსხვავებით უფრო ხანგრძლივი დროით გამოსაყენებელი დამცველი საშუალებაა. იგი განსხვავდება თავისი კონსტრუქციით და მისი მოწყობის რამდენიმე ხერხი დასტურდება – ქვით, ქვა-ფიჩხით, ფიჩხ-კონით.

ჯებირის მშენებლობა გვიან შემოდგომით იწყებოდა ან ადრე გაზაფხულზე „როცა წყალი დამცხრალი იყო“. ჯებირივ მოსაწყობად „გამძლე ხის ბოძებს დასხავდნენ ორ რიგად“ წინასწარ მონიშნულ ადგილას, ისე რომ „ნახევარი არშინით მაინც უნდა ჩასულიყო მიწაში“. შემდეგ, ბოძებზე, რომელთა დაშორება ნახევარ მეტრს არ აღემატებოდა, იწვებოდა ლობისმაგვარი წნული კედელი, რომელიც 2 მეტრამდე სიგანის მონაკვეთს ქმნიდა; მისი სიგრძე ადგილის შესატყვისად იფარგლებოდა. შემოზღუდული ადგილი ქვით ივსებოდა და იტკეპნებოდა და ძველ ჯებირს ზედა ნაპირთან უშენებდნენ მომცრო, 40-70 სმ-ის სიმაღლის კედელს, რომელიც ძველ ნაგებობას სიმაგრეს მატებდა.

ძლიერი ნიაღვრის ადგილებში დახრამული ფერდობისა და ხევის სანაპიროზე მონიშნულ მონაკვეთში ადგილს განმენდნენ ქვა-ლორლისაგან და მოასწორებდნენ. შემდეგ ჩაყრიდნენ მუხის მარგილებს, თითო არშინის დაშორებით, შემოსაზღვრავენ ოვალურ მონაკვეთს და მსხვილი წნელით იწყებენ მარგილებზე შემონვნას ძირში, თავიდანვე ერთ ფენა ქვას 2 მტკაველზე „ჩაუფენდნენ“ და წვნის პროცესში, ყოველი წნელის ბოლოს ჯებირის მთელ სიგრძეზე გადაფენდნენ. ამრიგად, ქვის ფენას

¹ იქვე, გვ. 74

ზევით მოექცევა წნელის ფენა, რომელსაც ზევიდან ისევ ქვა ეყრება. გამოდის ქვითა და წნელით შექმნილი მკვიდრი ნაგებობა.¹

ნიადაგის ეროზიის შესამცირებლად საყოველთაოდ მიღებული ყოფილა საქართველოში წყლის სანაპიროს შემაგრება მწვანე ნარგავების საშუალებით. ამისთვის საგანგებოდ არჩევდნენ შესაფერის ჯიშებს – ტირიფს, ფშატს, რცხილას. განსაკუთრებული თვისებით გამოირჩეოდა ნერგი, რომელიც ძლიერი ფესვთა სისტემის განვითარების მეშვეობით ინტენსიურად უწყობს ხელს წყლიანი ნიადაგის გაშრობას.²

დასკვნა. ეკოლოგიური პრობლემების კომპლექსში თავისი აქტუალობით გამორჩეულია ბუნებრივ-ექსტრემალურ მოვლენებთან ბრძოლა. თემის აქტუალობას განაპირობებს სულ უფრო მზარდი მასშტაბები და ზარალი, რაც თან ახლავს ბუნებრივ-სტიქიურ მოვლენებს. ეს პროგრესირებადი მასშტაბები და ზარალი გამომწვეულია ერთის მხრივ, სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის, ეკონომიკის ინდუსტრიალიზაციის, მოსახლეობის რიცხვის ზრდისა და მასობრივი ურბანიზაციის და მეორე მხრივ კი, ბიოსფეროს ბუნებრივ პროცესებში ადამიანის სულ უფრო აქტიური ჩარევით და ამ პროცესების ხელოვნური ცვლილებებით.

ზემოხსენებული საკითხების მკვლევარნი ბუნებრივ-სტიქიური უბედურებების შემცირებისათვის და შეძლებისდაგვარად მინიმუმამდე დასაყვანად ბრძოლის სამ ტიპს გამოყოფენ:

1. ხალხური ანუ წინაინდუსტრიული საშუალებები, რომლებიც მიმართულია უფრო ცხოვრების წესის შეგუებაზე ვიდრე მის კონტროლზე. ეს საშუალებები მრავალფეროვანია, არ მოითხოვს დიდ მატერიალურ ხარჯებს, არ აღემატება ცალკეული ინდივიდის ან მცირე კოლექტივის შესაძლებლობებს.

¹ იქვე, გვ. 75-76

² იქვე, გვ. 80

2. თანამედროვე ანუ ინდუსტრიული, ტექნიკური საშუალებები, რომელიც მიმართულია უმთავრესად ბუნების კონტროლისაკენ. ეს ღონისძიებები დაკავშირებულია დიდ კაპიტალდაბანდებებთან, ურთიერთკავშირში არიან სოციალურ ორგანიზაციასთან და ატარებენ საკმაოდ სტანდარტულ ხასიათს.

3. კომპლექსური, პოსტინდუსტრიული, რომელიც აერთიანებს ორივე წინა ტიპის თავისებურებებს და რაც შესაძლებელს ხდის უფრო გაფართოვდეს ბუნებრივ-სტიქიურ მოვლენებთან შეგუების წრე, იყოს უფრო მოქნილი და ეფექტური, რა თქმა უნდა, აუცილებელი მატერიალური ხარჯებით და ორგანიზაციული მოთხოვნებით.

ბუნებრივ-ექსტრემალურ მოვლენებთან ბრძოლის მესამე და ყველაზე ეფექტური – პოსტინდუსტრიული ტიპი განსაზღვრავს ბუნებრივ სტიქიებთან ბრძოლის ხალხური საშუალებების გამოვლენის მნიშვნელობასაც. იმ ხალხური საშუალებებისა, რომლებიც ადამიანმა ბუნებაზე ხანგრძლივი დაკვირვებისა და სამეურნეო საქმიანობის გამოცდილების საფუძველზე შეიმუშავეს და ხშირ შემთხვევაში საკმაოდ კარგად ეგუებოდნენ ამ საშუალებების მეშვეობით ბუნებრივ-ექსტრემალურ მოვლენებს.

დავით მერკვილაძე, ერეკლე ხუციშვილი

პეტრე ბუტკოვი სომხური საკითხის წამოჭრისა და რუსეთის გეგმების შესახებ. 1783-1784 წლები

რუსეთის არმიის გადამდგარი ოფიცრისა და კავკასიისა და მიმდებარე მხარეთა ისტორიის შემდგენელ პეტრე ბუტკოვის (1775-1857) ნაშრომში – „მასალები კავკასიის ისტორიისათვის 1722-1803 წლებში“ XVIII საუკუნის კავკასიის ისტორიით დაინტერესებული ისტორიკოსებისათვის მრავალი მნიშვნელოვანი მონაცემი მოიპოვება. დასახელებული სქელტანიანი ნაშრომი პ. ბუტკოვის გარდაცვალებიდან 12 წლის შემდეგ ორ ტომად გამოსცა პეტერბურგის საიმპერატორო აკადემიაში შექმნილმა სპეციალურმა კომისიამ [ბუტკოვი 1869ა; ბუტკოვი 1869ბ].

ამჯერად მკითხველს წარუდგენთ პ. ბუტკოვის ნაშრომის ერთი მონაკვეთის ქართულ თარგმანს. მასში საუბარია ყარაბაღის ხან იბრაჰიმ ხალილის მიერ სომეხი მელიქების შევიწროება და ამ უკანასკნელთა სწრაფვა, რათა ხანის მორჩილებისაგან როგორმე თავი დაეღწიათ. როდესაც ქართლ-კახეთის მეფე ერეკლე II-სადმი დახმარების თხოვნამ შედეგი არ გამოიღო (ერეკლე მეფე და იბრაჰიმ ხანი ერთმანეთის რეგიონალური პოლიტიკური მოკავშირეებს იყვნენ), მელიქებმა მთელი იმედი დაამყარეს სამხრეთ კავკასიაში პოლიტიკურად გააქტიურებული რუსეთის შემწეობაზე. თავის მხრივ რუსეთის ხელისუფლებაც ყურადღებით სწავლობდა წამოჭრილ საკითხს ყარაბაღელი და ყარადაღელი სომხების მისწრაფებების შესახებ და ახლო მომავალში მის სათავისოდ გამოყენების გეგმებს სახავდა. აქვე ბოლოს მოთხრობილია ასურელი ქრისტიანების შესახებ, რომლებსაც ასევე გაუჩნდათ გარკვეული ინტერესი ირანისაკენ რუსეთის იმპერიის ძალაუფლების შესაძლო განვრცობის მიმართ. თარგმანის აღნიშნული მონაკვეთი მოიცავს პ. ბუტკოვის ნაშრომის 115-117-ე თავებს (თავები დასათაურებულია ჩვენ მიერ).

ტექსტის ქართული თარგმანი შესრულებულია დავით მერკვი-
ლაძისა და ერეკლე ხუციშვილის მიერ. ტექსტს დართული განმარ-
ტებების ერთი ნაწილი პ. ბუტკოვის ნაშრომის ზემონახსენები პირ-
ველი გამოცემიდან არის გადმოტანილი, მეორე ნაწილი ეკუთვნის
მთარგმნელებს. მათ გასარჩევად შენიშვნებს დართული აქვს შესა-
ბამისი მითითებანი.

თავი 115

სომხური საკითხი და რუსეთის მთავრობის გეგმები 1783 წელს

ყარაბაღის სომეხი მელიქები შევიწროებულნი იყვნენ იბ-
რაჰიმ-ხან ჯევეანშირის¹ (Ибраим-Хан Шеваншир) მხრიდან ჩაგ-
ვრით, რომლის მამა, ფანა-ხანი (Фона-Хан),² მათი ძველი მამუ-
ლის წიაღში, შუშაში დამკვიდრდა; ახლა მათ ეს სიმძიმე უფრო
მეტად იგრძნეს, როცა სპარსეთში განკერძოებული ხანების
თვითნებობა უკვე არანაირი ხელისუფლებით არ იყო მოთოკი-
ლი.

სომხეთში გამოჩნდა სომეხი ემინ ოსიპოვი,³ დაბადებული
ქალაქ ჰამადანში (Амедан), რომელიც 1760 წელს ინგლისიდან
პეტერბურგში ჩასვლის შემდეგ სამშობლოში დაბრუნდა და ულ-
ლის გადაგდებაზე დაიწყო ფიქრი, რომელსაც ის (სამშობლო –
დ.მ.) ატარებდა. მისი დაჯგუფება უკვე მნიშვნელოვანი იყო.
თურქებმა მაშინ თავის სამფლობელოებში სომხების შევიწროე-
ბა დაიწყეს; მეფე ერეკლემ კი, რომელსაც ემინ ოსიპოვმა მი-
მართა, განსაჯა, რომ დიდი ძალების დახმარების გარეშე ემინი

¹ იგულისხმება ჯევეანშირთა საგვარეულოს წარმომადგენელი იბ-
რაჰიმ ხალილი, რომელიც ყარაბაღის ხანის ტიტულს ფლობდა 1759
(მეორე ცნობით, 1763) წლიდან 1806 წლამდე (მთარგმნ.).

² სრულის სახელი ფანაჰ-ალი ხანი, ყარაბაღის სახანოს დამაარსებელი
მისი პირველი დამოუკიდებელი ხანი 1747-1763 წლებში (მთარგმნ.).

³ იგულისხმება სომეხი მოღვაწე იოსებ (ოვსეფ) ემინი (1726-1809)
(მთარგმნ.).

ვერავითარ წარმატებას მიაღწევდა, მისი თანამოაზრენი გაფანტა, თვით მას კი [სამეფოდან] წასვლა აიძულა. ემინი ინდოეთში, ქალაქ კალკატში (კალკუტაში?) წავიდა და იქ გარდაიცვალა.¹

ამის შემდგომ შუშელმა იბრაჰიმ-ხანმა უფრო საგრძნობლად დაიწყო ყარაბაღელი მელიქების შევიწროება. იცოდა რა დუზახის სიღნაღის (дузахского сигнала) მელიქის, ესაიას (Исая) სიმდიდრის შესახებ, მას მტანჯველი სიკვდილით გამოგლიჯა მისი განძეული 1781 წლის დასაწყისში. ერთი თვის შემდეგ კი ასევე მოექცა მის მემკვიდრეს, მელიქ ვალგინგს (Валгинг). ამით დაშინებული მელიქები – ჩარაპერტელი ადამ იზრაილევი (Адам Израилев чарапертский) და იგერმადარელი იოსები (Иосиф игермадарский) ღიად განუდგნენ იბრაჰიმ-ხანს და თავიანთ გამაგრებულ ადგილებში თავშეფარებულნი მფარველობას მეფე ერეკლესთან ეძიებდნენ, თუმცა ეს ნაკლებად საიმედო იყო, რადგან ერეკლე იბრაჰიმ-ხანთან კავშირს მტკიცედ ინარჩუნებდა.

როდესაც საქართველოს რუსეთის სახელმწიფოს უზენაესი ხელისუფლების დაქვემდებარებაში მიღება გადაწყდა, ყარაბაღისა და ყარადაღის სომხებმა საიდუმლო გზავნილის მეშვეობით რუსეთის კარს თავიანთი ერთგულება გამოუცხადეს და ევედრებოდნენ უცხოტომელთა ჩაგვრისაგან გათავისუფლებას. თან რუსული ჯარის უხვად მომარაგებას ჰპირდებოდნენ და ირწმუნებოდნენ, რომ მათ ნაყოფიერ ქვეყანაში 30-ათასიანი ჯარისათვის სურსათის მინოდება 5 წლის შემდეგაც არ გაუჭირდებოდათ.² 1783 წლის 3 მარტის ეს წერილი მათი ყველა

¹ 1790 და 1791 წლებში თავადი პოტიომკინი იქიდან მისი გამოძახების დავალებას იძლეოდა, მაგრამ ეს უკვე დაგვიანებული იყო (გამომც.).

² 1783 წლის ივნისში მეფე ერეკლე, გენერალ-პორუჩიკ პოტიომკინს საქართველოს მომიჯნავე ქვეყნებზე სხვადასხვა ცნობებს რომ ატყობინებდა, ამბობდა, რომ ყარაბაღსა და ყარადაღში 62500 მეოთხე-

მღვდელმთავრის, მელიქისა და სხვა უნარჩინებულესი ადამიანების მიერაა ხელმოწერილი.

თავადმა პოტიომკინმა იმპერატრიცა ეკატერინეს ნებართვით მათ თავიანთი სურვილის ასრულების იმედი მისცა.

მეფე ერეკლესთან მჭიდრო კავშირის განმტკიცების¹ შემდეგ ჩაფიქრებული იყო შუშელი იბრაჰიმ-ხანის ჩამოგდება და ყარაბაღისა და ყარადაღისგან სომხური ოლქის შექმნა, რომელიც რუსეთის გარდა არავისზე არ იქნებოდა დამოკიდებული; ასევე – იქ მმართველობის თანამემამულისთვის ჩაბარება და მისი, რაც შეიძლება, ხალხისთვის სასარგებლოდ მოწყობა, რათა ყარაბაღელი სომხების მიბაძვით სხვა (სპარსეთის?) ძლიერ სომხურ პროვინციებს მათი მაგალითისთვის მიებაძათ და, ბოლოს და ბოლოს, აზიაში ქრისტიანული სახელმწიფო განეახლებინათ.²

ამისთვის განსაზღვრული იყო: ყიზლარიდან რუსული ჯარის კორპუსის გაგზავნა და დერბენდის დაკავება, რომელიც თავდაპირველი მოქმედებების დაწყების დროს სომხებისთვის თავშესაფრად შეიძლებოდა გამოყენებულიყო; თუ შესაძლებელი იქნებოდა, ფათალი ხანის (Фатали-Хан),³ რომელიც მაშინ თავად ალექსანდრე გრუზინსკისა⁴ და ვითომ აბას-მირზასთან

დამდე (четверть – უდრიდა 12 ფუთს – მთარგმნ.) პურის შეგროვება შეიძლება, და ამდენივესი – დერბენდიდან შირვანამდე და ჭარამდე (გამომც.).

¹ სავარაუდოდ იგულისხმება ერეკლე II-სთან „მფარველობით ხელშეკრულების გაფორმება (მთარგმნ.).

² იმდროინდელი ცნობების თანახმად, სომხური კომლების რიცხვი ყარაბაღში იყო 7 ათასამდე; დერბენდში – ათასი; შირვანში – 2 ათასი; შაქში – ათასი; განჯაში – 1500; ერევანში – 3 ათასი; ნახჭევანში – 500; თავრიზში – 500; მარალაში – 200; ყარადაღში – 300; ხოიში – ათასი (გამომც.).

³ ყუბა-დერბენდის ხანი ფათალი (1758-1789) (მთარგმნ.).

⁴ იგულისხმება ქართლის ტახტის პრედენდენტი ალექსანდრე ბაქარის ძე ბაგრატიონი, ვახტანგ VI-ის შვილიშვილი (მთარგმნ.).

ერთად ვერაგული განზრახვებით იყო დასაქმებული, შეპყრობა და ასტრახანში გაგზავნა; ყველა ზღვისპირა ქვეყნის დაკავება გილანამდე, მაშინ როცა სხვა სამხედრო კორპუსი იმავდროულად ისეთსავე მოქმედებებს საქართველოდან ჩაატარებდა.

გენერალ-პორუჩიკ პოტიომკინისათვის უკვე მნიშვნელოვანი ფულადი სახსრები იყო გადაცემული; ასტრახანშიც 6 ათასი კაცისთვის სურსათის ერთნახევარი წლის მარაგი, 1500 ცხენისთვის კი შვრია მომზადდა; დერბენდის დაკავების შემდეგ კასპიის ფლოტილიას, რომელიც კასპიის ზღვაზე ჩვენს ვაჭრობას მფარველობს, ამ მარაგის წლიური ოდენობა დერბენდში უნდა გადაეზიდა.

ამ გეგმის გადამწყვეტი შესრულება გადაიდო 1784 წლის ზაფხულისთვის, ყირიმსა და ყუბანზე ყველა საქმის დასრულების შემდეგი დროისთვის, რათა ამ მხრივ სრული უზრუნველყოფა ყოფილიყო. კავკასიის ხაზზე მაშინ მყოფ [ნაწილებიდან] ჯარი უკვე გამოყოფილი იყო.¹

¹ ცალკე ფურცელზე შემდეგი შენიშვნაა:

„პეტრე დიდის დროიდან მოყოლებული, რუსეთის კარის სომხეთთან ურთიერთობა მხოლოდ სიგელებით გამოიხატებოდა, რომლებსაც რუსი მონარქები გასცემდნენ ერმიაძინის სომეხი პატრიარქის (სომხებს სამი პატრიარქი ჰყავთ, რომელთაგან უმთავრესი, კათოლიკოსად წოდებული, ერმიაძინში ცხოვრობს. ის აკურთხებს ორ დანარჩენს, რომელთაგან ერთი ცარგრადში ცხოვრობს, მეორე კი იერუსალიმში; ისინი სხვა არავინ არიან, თუ არა კათოლიკოსის თანაშემწე პატრიარქები. ქვემოთ მიწერილია: „სომხებს კიდევ ორი ტიტულარული პატრიარქი ჰყავთ, ერთი კონსტანტინეპოლში, მეორე იერუსალიმში.“), ასევე – მელიქების, იუზბაშების, მმართველებისა და მთელი საპატიო სომეხი ხალხის სახელზე, სარწმუნოდ და დასამონებლად, რომ მონარქები კეთილინებებენ, სომეხი ხალხი, ქრისტიანობის გამო, თავის განსაკუთრებულ საიმპერატორო წყალობაში ჰყავდეთ. ამ სიგელების შენახვას ისინი ერმიაძინის უპირველეს სატახტო ტაძარში ითხოვდნენ ხოლმე რუსეთის იმპერატორების წყალობისა და კეთილი ნების სამუდამო სახსოვრად. მათ ასეთი სიგელები უკვე 1724 წლიდან იმპერატორ პეტრე I-საგან, და 1726 წლიდან იმპერატრიცა ეკატერინე I-საგან ჰქონდათ. 1768 წელს, იმ

თავი 116.

ყარაბაღის ხან იბრაჰიმის რეაქცია რუსეთის გეგმებზე

სომხეთის მიმართ რუსეთის განზრახვები და მზადება როგორი ფარულიც არ უნდა ყოფილიყო, შუშელი იბრაჰიმ-ხანი მას ჩასწვდა და ისწრაფვოდა მისდამი დამუქრებული საფრთხის აცილებას. ჯერ კიდევ 1783 წლის აპრილში ის გენერალ-პორუჩიკ პოტიომკინს სწერდა, რომ რუსეთის ქვეშევრდომობაში შედიოდა და მზად იყო, ხარკი გადაეხადა. მაგრამ თავად პოტიომკინის 1783 წლის 19 მაისის განკარგულებით მას პასუხი გაეცა, რომ ხარკი, რასაც რუსეთის იმპერატრიცა სცემს პატივს, არის ერთგულება, და თუკი ის ურყევად იქნება [რუსეთის] მოკავშირე და მუდამ მზად – უმაღლესი ბრძანებების შესასრულებლად, მაშინ ასეთი მცდელობით მას შეუძლია, ქვეშევრდომობაში მიღების იმედი ჰქონდეს.

ამ ცივმა პასუხმა იბრაჰიმ-ხანს ზომების მიღება აიძულა. ის სასწრაფოდ ამაგრებდა თავის ციხე-სიმაგრე შუშას, ხოლო წარჩინებულ სომხებს ავინროებდა და სხვადასხვა საბაბით ძარცვავდა ფულის შესაგროვებლად.

სომხები არ წყვეტდნენ დაცვისათვის რუსეთისადმი ვედრებას, იბრაჰიმ-ხანმა კი 1784 წლის იანვარში თავისი დესპანი მუსა-სულთანის გამოგზავნა წერილით და ითხოვა, რომ რუსეთის სახელმწიფოს მისი ხანად ურყევად ყოფნის მფარველობა გაეწია და რომ მისი საქმეების მართვაში არ ჩარეულიყო. ამაზე თავადმა პოტიომკინმა იბრაჰიმ-ხანს ხსენებული დესპანის პი-

დროიდან, როცა რუსეთში სომხების რიცხვი გაიზარდა, ეჩმიაძინის პატრიარქს მონარქისაგან ნებართვა მიეცა, რომ რუსეთის იმპერიაში მოსახლე სომეხი ხალხისა და [სომხური] კონფესიის ადამიანები სულიერი გარემოებებისა და საეკლესიო წესების მიედვით თავის გამგებლობაში ჰყოლოდა; და საამისოდ, როცა ისინი მოითხოვენ, მათთან გაიგზავნოს სომეხი არქიეპისკოპოსი ან სხვა წოდების სასულიერო პირი პატრიარქის წერილობითი მონშობით, რის გარეშეც მათ რუსეთის იმპერიაში არ მიიღებენ.“ (გამომც.).

რით უპასუხა: სასურველია, რომ მან ასეთი მნიშვნელობის საქმეში ყველანაირი უნდობლობა და ეჭვები უკუაგდოს და თავისი შემოთავაზებანი სრული გულწრფელობით წამოაყენოს.

1784 წლის იანვარში იბრაჰიმ-ხანის ერთგული მოკავშირე, ხოის ხანი აჰმედიც, რომელზეც ამას წინათ ვსაუბრობდით, მეტი გულწრფელობით ეძიებდა რუსეთის მფარველობაში შესვლას თავის ყველა ხელქვეითთან ერთად. თავისი მოღვაწეობისა და სიმდიდრის გამო მას მთელ ადერბიჯანში სცემდნენ პატივს. იმპერატრიცა ეკატერინემ ხოის ხანის [ქვეშევრდომად] მიღებაზე თანხმობა კეთილინება და თავად პოტიომკინისგან 1784 წლის 21 ივნისს მას ეცნობა, რომ როგორც კი მისგან, თარლუს შამხლის მსგავსად, წერილობითი სათხოვარი გამოიგზავნებოდა დეპუტატებთან ერთად, მას მაშინვე გაუგზავნიდნენ წყალობის ნიშნებითა და თავის ღირსებაში მისი დამტკიცების უმაღლეს სიგელს.

მაგრამ პორტამ, რომელიც ჩვენთვის ყველგან ხელის შეშლას ცდილობდა, ეს საქმე შეაჩერა. ხოის ხანის სამფლობელოების თურქეთის საზღვრებთან მეზობლობის საბაბით 1784 წელს პორტამ მას ადერბიჯანის მთავარი სერასკერის ტიტული უბოძა და ამ გზით, ის ჩვენგან განაშორა და საშუალება გაუჩინა, ისპაჰანელი მბრძანებლებისგან დამოუკიდებლობის ძიებისა.

ყურადღებამ, რასაც პორტა ამ მხარეს აქცევდა, გაამხნევა შუშელი იბრაჰიმ-ხანი. ახლა იგი რუსეთს ნაკლებად უფრთხოდა და გააძლიერა სომხების შევიწროება, განსაკუთრებით მათი, რომლებიც რუსეთთან საიდუმლო ურთიერთობებში მონაწილეობდნენ.

ისპაჰანელ ალი-მურად-ხანთან (Али-Мурат-Хан) ურთიერთობის შესაძლებლობის გამოჩენა, რაზეც მალე ვისაუბრებთ, სომხეთის საქმის უფრო იოლად და მტკიცედ დასრულების იმედს იძლეოდა, ვიდრე მანამდე იყო ნავარაუდები. ამის გამო 1784 წელს ჯარის მოძრაობა შეაჩერეს. სომხებს კი თავზე ხელს უსვამდნენ და მათში რუსეთისადმი კეთილგანწყობას ასაზრდოებდნენ, რათა ისინი ყოველთვის ჰყოლოდათ ერთგულად და

მზად იმ საქმეების შესასრულებლად, რასაც გარემოებები და ჩვენი საქმეების სარგებელი მოითხოვდა.

თავი 117. ასურელი ქრისტიანები და მათი დაკავშირება რუსეთთან 1784 წელს

როდესაც ყარაბაღელი სომხები ხელებს რუსეთისკენ იწვდიდნენ, ასურელმა ქრისტიანებმა ამის შესახებ რომ შეიტყვეს, 1784 წლის დასაწყისში თავად პოტიომკინთან საიდუმლოდ გაგზავნეს თავიანთი მელიქი ანუ თემის მეთაური, ილია სარკოშის ძე (Илию Саркошева сына) რუსეთის მფარველობაში მიღების თხოვნით.¹

ამ ხალხის ძველი საცხოვრისი მდებარეობს ურმიაში (В Урумий), ჰამადანის მთების იქით, რომელსაც სხვანაირად ქურთისტანი ეწოდება. ხალხის გამრავლების შემდეგ მისი სოფლები იმ მთების ძირიდან [მთების] შუამდე გავრცელდა და ისინი მთელი ქურთების მეზობლები გახდნენ.

ამ მძარცველი ხალხის თავდასხმებისგან თავდაცვის საჭიროებამ მთისწინეთის ასურელები (полугорных Ассириян) აიძულა, თავდასაცავად იარაღი აეღოთ; მათ აითვისეს მეომრული ჩვევები და ქურთებისგან გადმოიღეს ჩვევები და ცხოვრების წესი. სარწმუნოება და ენა კი იმ დარჩა იმად, რაც მათ მთების ძირას მცხოვრებ თანატომელებთან აერთიანებს დღემდე.

როდესაც შაჰ-აბას დიდმა ურმია დაიპყრო და მისგან სპარსული ოლქი შექმნა, მთების ძირას მცხოვრები ასურელები მის შემადგენლობაში შევიდნენ, მაგრამ მთისწინელებმა ამ უღლისადმი მორჩილება არ ისურვეს და ამჯობინეს ქურთების მეთაურისადმი დამორჩილება, თუმცა განიდციან მიწის დიდ უკმარისობას, რომელიც მათთან მთიანი და მიუდგომელია. იმ დროიდან მოყოლებული ამ ასურელებს ეწოდათ ასურელი ქურთები.

ასეთ გარემოებებში ურმიის გარშემო მობინადრე ასურ-

¹ არშიაზე ფანქრით: „თითქოს იგივე სომხებია“ (გამომც.).

ელების მრავალრიცხოვანი ტომისგან ძლივსა შემორჩა 4-დან 5 ათას კომლამდე, ანუ ოჯახამდე;¹ მაგრამ ქურთებთან შეერთებულ მათ თანამოდმეთ 20 ათას კომლამდე ითვლიან.

როგორც ეს, ისე მეორე ასურელები ნესტორიანული ერესის ქრისტიანული აღმსარებლობისანი არიან და საკუთარი კათოლიკოსი, ანუ პირველი მღვდელმთავარი ჰყავთ, რომელსაც 1784 წელს ეწოდებოდა აბუნა,² და რომელსაც ასურელები მეტად ემორჩილებიან, ვიდრე საერო ხელისუფალთ. მისი ადგილსამყოფელი ასურელ ქურთებთანაა. გარდა ამისა, მათ ჰყავდათ 4 ეპისკოპოსი, რომელთაგან ერთი ურმიამი იმყოფებოდა. ყოველ სოფელში არის ეკლესია.

ურმიელ ასურელებს ყოველთვის მართავდნენ მბრძანებელთა ძველი სახლის წარმომადგენელი საკუთარი მელიქები, რომელთაც სპარსელი მფლობელები ნიშნავდნენ. მაგრამ ურმიელმა იმამ-ყული-ხანმა (Иман-Кули-Хан), ავშართა გვარისაგან, მათ მთელი ძალაუფლება წაართვა ყოველ სოფელში მაჰმადიანი უფროსის დანიშვნით. მათ (მაჰმადიანმა უფროსებმა – მთარგმნ.) კი თავიანთ თავს ყველანაირი თვითნებობის უფლება მიანიჭეს – დაიწყეს ღვთისმსახურების აღსრულებისათვის ხელის შეშლა და [ასურელების] იძულებითი გამაჰმადიანება.

მიუხედავად იმისა, რომ ურმიელი ქრისტიანები მეომარი ხალხი არაა, არამედ შინამეურნეობით არიან დაკავებულნი, იმავე ხანმა ომიანობისას მათგან კომლიდან ერთი კაცის გაყვანა დაიწყეს.

ადრე ასურელები ურმიის ხანს სულზე 2 რუბლსა და 40 კაპიკს უხდიდნენ, ახლა კი იმდენის გამორთმევა დაიწყეს, რამდენსაც მოისურვებდნენ.

¹ პოლკოვნიკი ბურნაშევი 1786 წელს მათ 2 ათას კომლად ანგარიშობდა (გამომც.).

² აბუნა (არაბ. „მამაო ჩვენო“) – საპატრიო მიმართვა მღვდელმსახურისადმი არაბულენოვან ქრისტიანებში. საკუთარი სახელის წინ ეს ტერმინი გამოიყენება „წმიდას“ მნიშვნელობით [ენციკლოპედია:].

ასეთი შევიწროების გამო ურმიელი ასურელები თავიანთი ძველი მელიქების სახლს მიმართეს ჩაგვრის უღლისგან მათი მეშვეობით გასათავისუფლებლად. მელიქები კათოლიკოსს მოეთათბირნენ და, ხალხის დასაიმედებლად, თავის წიგნებში მონახეს წინასწარმეტყველება, რომ მოახლოვდა ის დრო, როდესაც რუსეთი ყველა ხალხს დაიპყრობს.

ამგვარად, ხალხისგან მათი ხვედრის შემამსუბუქებელი გზების მოსაძებნად არჩეული მელიქი ილია ყველა ურმიელი ქრისტიანის სახელით პირობას იძლეოდა, რომ შეუერთდებოდნენ რუსულ ჯარს, თუკი იმ მხარეში რუსული იარაღი გამოჩნდებოდა ადერბიჯანის დასაპყრობად, ანდა ამგვარი შემთხვევის დროს შექმნილი ვითარებისას, მშობლიურ ქვეყანას დატოვებდნენ და გადასახლდებოდნენ საქართველოში, ან იქ, სადაც გადაუწყვეტდნენ. ამასთან, დასახული იყო იმედიც, რომ ასურელი ქურთები, ქრისტიანული რწმენის მეოხებით, იმ ქვეყანაში რუსების მისვლის შემთხვევაში მათ ერთსულოვნად დაეხმარებოდნენ.

ეს მელიქი ილია 1787 წელს გარდაიცვალა თავად პოტიომკინთან ყოფნისას, და ასურელებთან დაკავშირებით მეტი არაფერი მომხდარა. მაგრამ ისინი ალბათ სომხებთან ერთად საერთო გეგმაში შედიოდნენ, რადგან სომხების მცირე ნაწილი მათთან შერეულად ცხოვრობს.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა

ბუტკოვი 1869ა: Бутков П., Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. ч. 1, СПб. 1869.

ბუტკოვი 1869ბ: Бутков П., Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. ч. 2, СПб. 1869.

ენციკლოპედია: Православная Энциклопедия,
<https://www.pravenc.ru/text/62532.html>

**Davit Merkviladze
Erekle Khutsishvili**

**Peter Butkov about raising the Armenian issue and Russia's
plans for it in 1783-1784**

Summary

The retired officer of the Russian army Peter Butkov (1775-1857) collected a large amount of materials for the history of the Caucasus and its neighboring countries and presented it in the form of a fundamental work. It was published by the special commission created for this purpose at the St. Petersburg Imperial Academy after the author's death in 1869 in two volumes: "Materials for the History of the Caucasus in 1722-1803".

The Georgian translation of this section of Butkov's work tells about the oppression of the local Armenian Meliks by Karabakh Khan Ibrahim-Khalil and the desire of the Meliks to somehow get rid of the Khan's dominion. When the request for help to King Erekle II of Kartli-Kakheti did not bear fruit (King Erekle and Ibrahim Khan were regional political allies of each other), the Meliks pinned all their hopes on receiving help from the Russian Empire, which was going to be more politically active in the South Caucasus. On the other hand, the Russian authorities also carefully studied this issue and intended to use it for their own imperial purposes in the near future. The last part tells about the Assyrian Christians, who also had some interest in the possible expansion of the power of the Russian Empire southward, towards Iran.

The Georgian translation of the text was made by Davit Merkviladze and Erekle Khutsishvili.

ნიკოლოზ ოთინაშვილი

ქართველ კათოლიკეთა ისტორიიდან (სოფელ ბეთლემის (ახალხიზის) თავგადასავალი და ძიებანი)

სოფელი ბეთლემი (ახალხიზა) მდებარეობს გორის მუნიციპალიტეტის სოფელ სკრის საკრებულოში და როდესაც ონომასტიკური მასალების ჩასაწერად მასალები მოვიძიეთ, აღმოჩნდა, რომ ამ პატარა დასახლებას ფრიად გამორჩეული ისტორია ჰქონია, რომლის შესწავლაც თანამედროვე ეტაპზე აუცილებელ მოვალეობად მიგვაჩნია.

უნდა ითქვას, რომ აღიშნული სოფლის ბედი დაკავშირებულია მთლიანი საქართველოს და განსაკუთრებით ქართლისა და მესხეთის ტრაგიკულ ისტორიასთან, როცა მოსახლეობა თავგანწირვით უმკლავდებოდა თურქეთის ძალმომრეობას, ფიზიკურ თუ რელიგიურ ექსპანსიას.

სანამ ონომასტიკური მასალების განხილვაზე გადავალთ, აუცილებელია ზემოხსენებული დასახლების ისტორიის განხილვა, რომლის ცოდნაც ყველა ჩვენთაგანისთვის სავალდებულოა.

აღნიშნული საკითხების შესახებ ავტორიტეტული კონსულტაცია გაგვინია სოფლის მკვიდრმა კობა მუგასაშვილმა, რომელმაც ათეული წლების წინათ მოიძია მასალები თავისი სახელოვანი წინაპრების შესახებ და კიდევ გამოაქვეყნა წლების წინათ გაზეთ „გორში“. ეროვნული მოძრაობის ლიდერმა ზვიად გამსახურდიამ, როდესაც შეიტყო ამ მასალის შესახებ, სათანადო მიმართულება და დავალება მისცა ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეს არჩილ მინდიაშვილს, რომელმაც მიზანშეწონილად ცნო, რომ მასალა ეროვნული თვითშეგნების გაღვივებისთვის აუცილებლად უნდა გამოქვეყნებულიყო და გაზეთ „ახალგაზრდა ივერიელის“ ფურცლებზე ქართველმა მკითხველმა იხილა ცნობილი მოღვაწის დამსახურება ერის წინაშე.

მესხეთის მკვიდრის პეტრე ხარისჭირაშვილის მიერ სტამბოლში დაარსებულ ქართულ კათლიკურ ეკლესიასთან არსებულ სასულიერო სემინარიაში განათლებამიღებულმა ბევრმა ქართველმა ახალგაზრდამ თავისი გარკვეული წვლილი შეიტანა იმდროინდელი ქართული მეცნიერული აზრისა და ეროვნული კულტურის აღორძინების საქმეში. მათ შორის აღსანიშნავია სოფელ ხიზაბავრის მკვიდრის პატრი დომინიკე ივანეს ძე პანაძის (მულაშაშვილის – მუგასაშვილის) დამსახურება.

დომინიკე ივანეს ძე პანაძე (მულაშაშვილი) დაიბადა 1864 წელს, სოფელ ხიზაბავრაში. მისი წინაპრები ახალციხელ-რაბათელი მართლმადიდებელი ქრისტიანები ყოფილან. რადგანაც იმ პერიოდში მიმდინარეობდა ქართული მოსახლეობის მაჰმადიანურ სარწმუნოებაზე მოქცევა, ამიტომ 1600 წელს დომინიკეს წინაპრები თურქებს გამოქცევიან ახალციხიდან. სოფელ ხიზაბავრაში შეუფარებიათ თავი და იქ დამკვიდრებულან საცხოვრებლად, მაგრამ სათანადო მსხვერპლი მაინც გაუღიათ. კათოლიკური სარწმუნოების მიღების შემდეგ პანაძეების ნაცვლად რატომღაც მულაშაშვილები – მუგასაშვილები გამხდარან, როგორც მრავალი ქართული გვარი. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ერთ ქართულ გვარს, კერძოდ, სოფელ ხიზაბავრაში შემორჩენილ ძველი გადმოცემის თანახმად კლარჯაიშვილების ნამდვილი გვარი ადრე აბაზაძე ყოფილა. ამ გვარის ერთ-ერთ წარმომადგენელს მკალავ (მკალავი თურქულ ენაზე კალაიჯი) გიორგის წლისთავზე ვაჟიშვილი შესძენია. ბავშვი ხიზაბავრის წმინდა მარიამის ეკლესიაში მოუნათლავთ. რატომღაც ახალშობილი აბაზაძის მაგივრათ კლარჯაიშვილის გვარით გაუტარებიათ. ასეთი ფაქტი ბევრი არსებობს ქართული გვარების ისტორიაში.

დომინიკე 16 წლამდე სოფელ ხიზაბავრაში იზრდებოდა. მამამისი ივანე პანაძე-მულაშაშვილი იმ დროს ბარბარის სახელით ცნობილი უმინაწყო, სოფლის უბრალო დალაქი ყოფილა. ეწეოდა ექიმბაშობასაც: კბილის ამოღებას, სისხლის გამოშვებას, იარების მორჩენას და სხვა.

ივანეს ჰყოლია ოთხი ვაჟი (ქალებზე ცნობილი არაფერია): ანტონი, ვანო, დომინიკე და მისი ტყუპისცალი ერისკაცობაში ცნობილი სახელით გასპარი, რომელსაც სტამბოლში მიუღია სწავლა-განათლება და სულ ახალგაზრდა იქვე გარდაცვლილა. დასაფლავებული ყოფილა სტამბოლში ქართულ კათოლიკთა ეკლესიის ტერიტორიაზე, როგორც იქ მცხოვრები ბევრი ქართველი.

დომინიკეს მასწავლებელი იყო ცნობილი პედაგოგი, მკვლევარი და პუბლიცისტი, ხიზაბავრელი მღვდელი ივანე გვარამაძე „ვინმე მესხი“. მან, მიხეილ თამარაშვილთან ერთად დომინიკეც გაგზავნა სტამბოლში (ქართველ ვაჭრებს გააყოლა) პატრი პეტრე ხარისჭილაშვილის მიერ დაარსებულ ქართულ კათოლიკთა მონასტერთან არსებულ სასულიერო სემინარიაში. იქ მას დახვდნენ მესხეთ-ჯავახეთიდან ადრე მივლინებული ბევრი ქართველი ახალგაზრდა: ა. ბათმანიშვილი, მ. ანტონიშვილი, შ. ვარდიძე, კ. საფარაშვილი და სხვები. ამავე პერიოდში სტამბოლში, ქართულ კათოლიკურ ეკლესიასთან მოქმედებდა ეროვნული სტამბაც, სადაც სხვადასხვა დროს მოღვაწეობდნენ ცნობილი მთარგმნელი ანდრია წინამძღვრიშვილი, მკვლევარი ალექსანდრე ბათმანიშვილი, ტირასპოლის სემინარიის რექტორი პროფესორი იოანე ანტონაშვილი, ბეირუთის უნივერსიტეტის პროფესორი ემანუელ ვარდიძე, გამოჩენილი ექიმი იოსებ მერაბიშვილი და სხვები.

1890 წელს 26 წლის დომინიკე ამთავრებს სასულიერო სემინარიას და სტამბოლიდან საქართველოში ბრუნდება. იგი სოფელ ხიზაბავრაში, შემდეგ ახალციხეში ენეოდა საქველმოქმედო საქმიანობას. სხვადასხვა მიზეზების გამო მიუტოვებია (ავინროებდნენ სომხები, იმდროინდელი ცარიზმის მოხელეები) მამა-პაპეული ადგილი და სამოღვაწეოთ გორში, შემდეგ კი ქ.თბილისში გადმოსულა, სადაც იგი პუბლიცისტურ და საქველმოქმედო საქმიანობას ენეოდა.

თბილისში მოღვაწეობის პერიოდში დომინიკე პანაძეს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა იმ დროისათვის ცნობილ ბევრ ქარ-

თველ მოღვაწესთან. ასევე საქმიანი კავშირი არ გაუწყვეტია მიხეილ თამარაშვილთან. აღსანიშნავია, რომ მ. თამარაშვილს თავისი შრომის „ისტორია ქართველი კათოლიკებისა“ ხელნაწერი დასაბეჭდად უკვე მომზადებული ჰქონდა, მაგრამ მისი დაბეჭვდისათვის საჭირო პირობები და თანხები არ გააჩნდა. ამიტომ, იგი 1901 წელს თავის ხელნაწერს აგზავნის თბილისში დასაბეჭდად. შრომის რედაქტორ-კორექტორად დანიშნული იქნა პეტრე მირიანაშვილი. ხელნაწერის წიგნად დაბეჭვდის პერიოდში ყოველგვარ ტექნიკურ საქმეს კარგად უძღვებოდა ჟურნალ „ჯვარი ვაზისას“ რედაქტორი დომინიკე პანაძე-მულაშაშვილი. 1902 წელს გაზაფხულზე გახარებული დომინიკე თამარაშვილს მოახსენებდა: „დაბეჭვდაში მიგვდის 32 გვერდში 29 მანეთი. თქვენი ათი თავი წიგნისა ტექსტებითურთ გამოდის შვიდასი – 700 გვერდი, დაახლოვებით 640 მანეთის ქალაქში 700 მანეთი. წიგნის ფორმა „მომბეზე“ ცოტა დიდი მოდის. ასე, რომ ამაზე იმას აღარ შეგანუხებთ ფულისათვის, ახლავე ხელში მაქვს 1 000 მანეთი, გამოცემის სახელი არ დაინერება და არც გამოცხადდება, გარდავწყვიტეთ, რომ 600 ეგზემპლარი გამოვცეთ კაი ქალაქში“. ამის საპასუხოდ მიხეილმა მოითხოვა, რომ წიგნის ტირაჟი გაზრდილიყო 1 200 ეგზემპლარამდე, რამაც, ბუნებრივია, ხარჯები ორჯერ გაზარდა. ამრიგად, წიგნის ბეჭვდა დაიწყო და იგი სულ 1 818 მანეთი დაჯდა. 1902 წელს ოქტომბერში თედო სახოკია წერდა: „თქვენი წიგნი ამ ერთ თვეში მზად იქნებაო“ და უკვე 1902 წლის 4 დეკემბერს დ. პანაძე (მულაშაშვილი) აცნობებდა მ. თამარაშვილს: „დასრულდა ბეჭვდა თქვენი დიდი ხნის ნატრული წიგნისა, თქვენი მოწერილობისამებრ ყველა, რაც შემეძლო ისე მოვიქეცი“ თითქმის ხუთი წლის განუწყვეტელი ბრძოლის შემდეგ მ. თამარაშვილი ენია გულის წადილს – მისი წიგნი „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“ დაიბეჭდა. ამ წიგნის გამოსვლით ქართული ისტორიოგრაფია ერთბაშად წინ წავიდა (შოთა ლომსაძე, „მ.თამარაშვილი და ქართული კათოლიკნი“).

დომინიკე პანაძე (მულაშაშვილი) თავისი ერისთვის დაუღალავი მებრძოლი რომ იყო, ამაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ მისი თაოსნობით და საკუთარი ხარჯებით 1906 წელს თბილისში დაარსდა ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, რომელიც შემდეგ ყოველკვირეულ საეკლესიო-საზოგადოებრივ გაზეთად გადაკეთდა. ამ ორგანომ დიდხანს ვერ იარსება, სულ 18 ნომერი გამოვიდა და დაიხურა. აღსანიშნავია, რომ მე-12 ნომერში დაიბეჭდა მ. ჯანაშვილის საქართველოს ისტორიის I ტომის მასალები უძველესი დროიდან 985 წლამდე.

დომინიკე პანაძის აზრით, ქართულ კათოლიკთა ბრძოლას რომ შედეგი მოჰყოლოდა, საჭირო იყო უპირველეს ყოვლისა მიზანმიმართული და ორგანიზებული მოქმედება, რაც თავისთავად მშობლიურ ენაზე კათოლიკთა საკუთარი პერიოდული ორგანოს გამოცემის აუცილებლობას აყენებდა. მან გადანყვიტა ისეთი ორგანოს გამოცემა, რომელსაც ერქმეოდა „ჯვარი ვაზისა“ და რომლის სახელიც იქნებოდა პირველი ნიშანი მართლმადიდებელ ქართველობასთან თანადგომისა: „ეს დალოცვილი დომინიკე როგორ საუცხოო კაცი გამოდგა“ – წერდა მ. თამარაშვილი. „დომინიკე მართლაც ჭკვიანი კაცია, მეტისმეტი აჩქარება რომ არ იცოდეს და ამ აჩქარებით საქმეს რომ არ აფუჭებდესო“ – კილავდნენ ახლობლები.

1901 წელს მიხეილ თამარაშვილი ძმას (გრიგოლს) ავალეებდა: „რადგან მე ჯერ მანდეთ მოსვლას არ ვაპირებ, ამისათვის გთხოვ. პატრი დომინიკემ მომწერა თავისი რედაქტორობის შესახებ. მართალი რომ ვსთქვა, დიდი იმედი არა მაქვს. ვნახოთ, როგორ დაატრიალებს საქმეებს, რაც შემოიძლია არ დავზარდები... მე ვურჩიე, რომ გაზეთი ჯერჯერობით თვეში ერთხელ გამოსცეს, როცა კარგად შეძლებს, საკვირაოდ გადააქციოს“. როგორც ჩანს, თამარაშვილს მისი სიჩქარის ეშინოდა, მაგრამ შიში დომინიკე პანაძის რედაქტორობაზე არ გამართლდა. მან საკმაო ხელისმომწერებიც გაიჩინა და გაზეთიც შინაარსით თუ ფორმით საკმაოდ პოპულარული გახადა. იგი კვირაში ერთხელ გამოდიოდა, ხელის მომწერთა უმრავლესობას ქართველი კა-

თოლიკები შეადგენდნენ, როგორც საქართველოს შიგნით, ისე მისმფარგლებს გარეთაც.

1906 წლის ივლისში სტამბულიდან წერდნენ: „აქ მყოფი საქართველოს კოლონია მოხარულია თქვენს მიერ გამოცემული „ჯვარი ვაზისა“ ფურცელზედ... კეთილი იყოს დაბადება ამ დიდი ხნით ნატრული ფრიად საუკეთესო კვირეულისა, რაც შეგვიძლია აქედან ყველა ქართველის სახლობას თითო ნომერს გამოვანერინებთ, მაგრამ იძახიან, ჩვენებური (ახალციხის) ამბები თითქმის არაფერიაო, ნატრობენ მის გაგებას, ჩვენი ახალციხის და მის სოფლების, საიდანაც არიან წამოსულები სულ ყველანი და ნამეტანს 20, 30, 40 წლის აქეთა არ ღირსებია ჩამოსულებს მამულის ხილვა“. ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ნათლად ჩანს, თუ როგორ ინტერესს იწვევდა იმ დროს ქართველ საზოგადოებაში გაზეთ „ჯვარი ვაზისა“ გამომშვება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მიხეილ თამარაშვილი გაზეთის აქტიური კორესპონდენტი იყო, სადაც იბეჭდებოდა მისი როგორც ისტორიული, ისე პოლემისტური ხასიათის წერილები.

მკითხველს უნდა ვაუწყოთ, რომ თავის დროზე დიდი ქართველი მგოსანი აკაკი წერეთელი დიდ ყურადღებას იჩენდა ქართველი კათოლიკეებისადმი. არანაკლებ პატივისცემას გრძნობდა დიდი მგოსანი ქართული კათოლიკების მხრიდანაც, რაზეც მეტყველებს მიმდინარე წლის 2 სექტემბერს გაზეთ „კომუნისტში“ ბატონ ანრი კარბელაშვილის მიერ გამოქვეყნებული სტატია „დღესასწაული სტამბოლში“, სადაც ვკითხულობთ, თუ როგორ გადაიხადეს 1908 წელს აკაკი წერეთლის მოღვაწეობის 50 წლისთავის იუბილე სტამბოლში. როგორც იმ დროინდელი ქართველი კორესპონდენტი ქართველიშვილი იტყობინება თავის პუბლიკაციაში, იუბილეზე, დამსწრეთა წინაშე გამოვიდა თბილისიდან სტამბოლში ჩამოსული პატრი დომინიკე პანაძე, რომელმაც თქვა: „შემთხვევით აქ თქვენთან მყოფმა, მე, პირადად ვნახე დიდებული სურათი საქართველოში გადახდილი აკაკის იუბილის და გული არ მიშვებს ორიოდ სიტყვა არ ვთქვა. 1908 წელი დაუვიწყარი იქნება ქართველი ერის ცხოვრებაში...

ხალხმა დიდებულად იდღესასწაულა ორმოცდაათი წლისთავი მეორე საყვარელი პოეტის აკაკი წერეთლისა. ექვსი ათასი სული ერთი კაცივით იდგა აკაკის წინ და გულის ძგერით შესცქეროდა მას ერთს გრძნობით გადატაცებულნი...”

დომინიკე პანაძემ ვრცლად ილაპარაკა აკაკი წერეთლის მოღვაწეობაზე და განსაკუთრებით აღნიშნა, ქართული ენის შენარჩუნების საჭიროება თურქეთში მცხოვრები ქართველების მხრივ.

„ჩვენ უნდა ვუმაღლოდეთ ქართველ მაჰმადიან დედებს, რომ სამშობლოდან გადმოხვეწილნი წმინდად ინახავენ თავიანთ ოჯახებში დედა-ენას და დღეს მათი შვილები ქართულად გველაპარაკებიან. მე ამაში ზეგარდმო მადლსა ვხედავ და ვირწმუნები, რომ სამი სარწმუნოების სამი შტო ქართველთ გვაროვნებისა ისევ ერთ ხეზე ყოფილა დამყნილი და თავის ფესვს არ მოშორებია. გაუმარჯოს იმ ქართველ მოღვაწეთ, რომელთაც ძირი ამ ხისა უხვად ურწყვიათ სისხლითა და ცრემლით!“ – სთქვა თბილისიდან ჩამოსულმა სტუმარმა.

სტამბოლის ქართველ კათოლიკთა მონასტრიდან არსებულ სასულიერო სემინარიაში სწავლა-განათლებამიღებული დომინიკე პანაძე (მულაშაშვილი) იყო თავდადებული მებრძოლი თავისი ერისა.

1908 წელს იგი ქ. გორში გადმოდის ქართულ კათოლიკურ ეკლესიაში (ფრანგების ეკლესიადწოდებული) სამოღვაწეოდ. აქ მან შეიტყო, რომ სახელმწიფო ბანკის მეშვეობით იყიდებოდა თავადი შალიკაშვილის აუთვისებელი მამულები გორის მაზრის სოფელ სკრაში. მისი უშუალო ინიციატივით და გარკვეული საკუთარი ხარჯებით შეიძინა აღიშნული მამულები: მთებით, ტყეებით, სახნავ-სათესი მიწებით და მესხეთიდან 25 კომლი ჩამოასახლა 1910 წელს და დააარსა სოფელი (ქართველ კათოლიკთა რამდენიმე ოჯახისგან) რომელსაც უწოდა ბეთლემი. მას ფიქრად ჰქონდა მოეზიდა ძირითადად მშობლიურ ენადაკარგული კათოლიკნი, რომელნიც მე-19 საუკუნის 30-იანი წლებიდან სამცხე-ჯავახეთში სომხური მოსახლეობით გარშემორტყმულნი

აღმოჩნდნენ სოფლებში: ხულგუმოში, ბავრაში, კარტიკამში და სომხურენოვანი ტიპიკონისა და გარემო პირობების წყალობით გასომხების გზას დაადგნენ, საბოლოო გადაგვარებისაგან. „მათ მხოლოდ ქართულ გარემოში შესვლა თუ იხსნისო“ – ასაბუთებდა დომინიკე პანაძე და ყოველგვარ მიზანმიმართულ და მიზანსწრაფულ ღონისძიებებს ახორციელებდა, თუნდაც თავისი სიცოცხლე საფრთხეში ჩაეგდო, რათა მათთვის შეექმნა ყოველივე პირობა თავის ხსნისა, ზემოთ აღნიშნული გარემო თუ სოციალური პირობებისაგან. ერთხანს დომინიკე სოციალურ საკითხებზე მუშაობამ გაიტაცა, თავის წერილებში ეროვნული და სახელმწიფოებრივი საკითხების მონესრიგებას სოციალური საკითხების მონესრიგებასთან აკავშირებდა. მაგრამ აღნიშნული საკითხი, როგორც მიხეილ თამარაშვილს, ისე დომინიკე პანაძე-მულაშაშვილსაც არასწორად ესახებოდათ. მოდიოდნენ რა ეროვნული თავისუფლების ინტერესებიდან, მათი პოლიტიკური მრწამსი დაახლოებით ასე ყალიბდებოდა: ეროვნული თავისუფლებისათვის საჭიროა სოციალური თავისუფლება, რომლის მიღწევა შეიძლება დემოკრატიულ-პოლიტიკური გარდაქმნით.

დომინიკე პანაძე-მულაშაშვილის დაუღალავმა და მიზანსწრაფულმა ბრძოლამ ეროვნული თავისუფლების ერთიანობისათვის და მისმა პრაქტიკულმა საქმიანობის შედეგებმა საკმაო რაოდენობით გაუჩინა მტრები, რომელთაც იგი 1911 წლის 28 ოქტომბერს (ძველი სტილით) ვერაგულად გამოასალმეს სიცოცხლეს. იგი დაკრძალეს ქ. გორში, ქართველ კათოლიკთა ეკლესიის კედლის ძირში. ეკლესიის კედელზე გაკეთებული იქნა მარმარილოს ფილა შესაბამისი წარწერით.

დღეს სოფელ ახალხიზაში გამრავლდა ქართველ კათოლიკთა ჯიში და ჯილაგი. დღეისათვის 170 კომლი ცხოვრობს ამ სოფელში. არიან დომინიკეს ახლობლები შინაურები, უშუალოდ მისი პირდაპირი შთამომავლები. იგი დიდი პაპის, ანტონის ღვიძლი ძმა იყო. დღეს მისი მეოთხე თაობა ცხოვრობს სოფელში, ახსოვთ, ან გადმოცემით იციან დიდ პატივს მიაგებენ მის პიროვნებას. მისი პირდაპირი შთამომავლები დიდი პაპის, დომი-

ნიკეს კვალს გაჰყვნენ. სამივე ძმამ (ორმა წარჩინებით) დაამთავრა თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. უფროსი ძმა (ვლადიმერი) მუგასაშვილი იყო უნივერსიტეტის პოლიტეკონომიური კათედრის დოცენტი, თუ არა წყეული სენი, იგი ბრწყინვალე მეცნიერი გახდებოდა, რომელიც თავის ერს გამოადგებოდა. იგი 1989 წლის აგვისტოში დაიღუპა.

მიმდინარე წელში დიდი წვალეების შემდეგ ისტორიული და ეთნოგრაფიის სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომლებიც დახმარებით მივაკვლიეთ და მოიძებნა დომინიკე პანაძე (მულამაშვილის) საფლავის მარმარილოს ფილა, სადაც გარკვევით არის აღნიშნული: „აქ განისვენებს რედაქტორი ყურნალი „ჯვარი ვაზისა“ დამფუძნებელი ბეთლემისა პატრი დომინიკე მულამაშვილი (პანაძე). დაბადებული 1864 წელს სოფელ ხიზაბავრაში, ტრაგიკულად მოკლული ავაზაკთაგან სოფელ სკრაში, 28 ოქტომბერს 1911 წელს. განსვენება საუკუნო მიანიჭე მას უფალო“ ანალოგიური ციტირება აქვს გაკეთებული მარმარილოს ფილას უცხო ენაზეც. ქ. გორის მართლმადიდებელ კათოლიკთა ეკლესიის კედელზეც ნაპოვნია ამოღებული ფილის ნამტვრევების ადგილი მის განსვენების ადგილსამყოფელიც. საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ აღნიშნული ფილა ამოუღიათ ეკლესიის კედლიდან და ათეული წლების განმავლობაში ინახებოდა მუზეუმის სარდაფში.

ღმერთს მადლობას ვწირავ, რომ ეს ნატეხი ჭკვიანი კაცის ხელში მოხვედრილა თავიდან, რომ არ დაკარგულიყო უკვალოდ. არა და, ერთი კარგი მამულიშვილის საფლავი, მისი მოღვაწეობა დაკარგულად ჩაითვლებოდა.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ მის მიერ დაარსებულ სოფელ ბეთლემსაც შეუცვალეს სახელი. ახლა იწოდება ახალხიზად. ალბათ სოფლის ჭკვიანმა ხალხმა სხვა სახელის დარქმევას ისევ ეს სახელი არჩიეს. ძველი ხიზა ბავრა მესხეთში დატოვეს და მის სასიყვარულოდ ახალხიზა უწოდეს. ბუნებრივია, იმდროინდელი რაიონის ხელმძღვანე-

ლობის ჩარევით სოფლის მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილს სურს სოფელს დაუბრუნოს ძველი სახელი „ბეთლემი“, რამეთუ გადმოცემის თანახმად ბეთლემში ქრისტეა დაბადებული. ასევე სოფლის მოსახლეობის აზრია სოფელ ახალხიზაში, ცენტრში დაიდგას მისი ბიუსტი შესაბამისი წარწერით, რომელიც აუცილებელია დღეს ქართველი ერისთვის, საქართველოსთვის.

ქალაქ გორის მართლმადიდებელი ეკლესიის (კათოლიკური) კედელზე ძველ ადგილას ჩაისვას ანალოგიური სახის მარმარილოს ფილა ძველი წარწერით. როცა ყოველივე ამას, დღევანდელ, დემოკრატიულ საქართველოში სოფლის მოსახლეობა მოითხოვს, იგი უთუოდ უნდა აღდგეს, რომელიც კეთლად წაადგება სოფელს, რაიონს, მთელ საქართველოს, ქართველ ერს.

მითუმეტეს დღეს, როგორ პოპულარულია ჟურნალ ჯვარი ვაზისა“ და მისი დამაარსებლის, პირველი რედაქტორის დომინიკე პანაძე-მულაშაშვილის საქმე უკვალოდ არ უნდა დაიკარგოს, რამეთუ მისი შთამომავლობა დღეისათვის განაგრძობს ცხოვრებას. მისი საქმე უკვდავყოფილი უნდა იქნეს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სოფელ ახალხიზაში, საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში მცხოვრები მის შთამომავლობას გადნაყვეტილი აქვს, ძირძველი მესხური გვარის „პანაძის“ დაბრუნება. იმედი გვაქვს ამით დიდი საქმე გაკეთდება. იმედია ამ სტატიის გამოქვეყნების შემდეგ დღევანდელ საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობა დაინტერესდება ამ საკითხით და სათანადო დახმარებასაც აღმოგვიჩინს.

კარგი იქნება თუ ქ. თბილისის პირველი მაისის ქუჩას (ძველად არსებული კათოლიკეების ქუჩა), სადაც დაარსდა და მოქმედებდა დომინიკე პანაძის რედაქტორობით თეოლოგიურ საზოგადოებრივი გაზეთი „ჯვარი ვაზისა“, ეწოდოს მისი სახელი.

როგორც გადმოცემით ვიცით, იგი იმ დროისათვის ვინმე ცნობილ ყაჩაღ ხუციშვილს (სხვა პიროვნებებთან ერთად, სხვების გვარები ცნობილი არ არის) ღამით ხანჯლით მოუკლავს. ალბათ მისი მკვლელობის შესაბამისი ფაქტი მოითხოვს დღეის-

ათვის სათანადო კვლევასაც, რომელსაც სულ მალე ფარდა აეხდება.

პატრი (მღვდელი) დომინიკე მულაშაშვილი-პანაძის მკვლელობის ისტორია

ისტორიკოსი ზაქარია ქიქინაძე. ნიგნი „სამშობლო ქვეყნის მოღვაწეები“ – 1912 წ.

1911 წლის 28 ოქტომბერს სოფელ ბეთლემში, სადაც სახლობენ ქართველი კათოლიკე გლეხები, თავის სახლში მჯდარა პატრი დომინიკე ჩაიზედ, ამ დროს მასთან შევარდნილა ორი ოსი. პატრი დომინიკეს სტუმრები ჰგონებია, ამიტომ იგინი მიუწვევია, მობრძანდით ჩაი მიირთვიო. ოსებს უთქოვსთ: ჩვენ ჩაი არ გვინდა – ფული მოგვეციო. პატრს მიუცია რაც ჰქონია, ამ დროს ერთ მათგანს ხანჯალი დაურტყავს თავში, დაჭრილი გამწარებული შეხვეწნია ნუ მომკლავთ და აგერ აი იქ ერთი თუმანი არის და აიღეთო. ისიც აუღიათ და ამ დროს მეორე ოსს მაუზერის დამბაჩა უსროლია თავში და იქვე მოუკლავსთ. მკვლელნი გასულან ოთახიდან და სახლში მყოფთათვის უთქვამთ, რომ მინამ ჩვენ სოფელს არ გავცდებით ბოლომდე, თქვენ ხმა არ ამოილოთო, მკვლელნი გასულან თავისუფლად და წასულან უჩუმრად ჩუმად (ამ დროს სახლში ყოფილა 17 სული, რომლებიც მეორე ოთახში ჩაუკეციათ ოსებს).

სოფელ ბეთლემის ონომასტიკური მასალები.

ცნობილია მესხურ-ჯავახურში ანთროპონიმთა სანარმოებლად ძირითადად დასტურდება -თ სუფიქსი, რომელიც კუთვნილებას გამოხატავს. ეს ნარმოება შენარჩუნებულია სოფელში. დომინიკე პანაძის შთამომავლები იწოდებიან როგორც ბამბრეაანი, რომელსაც დაერთვის -თ სუფიქსი და კრებითობა უკვე კუთვნილების ფორმას მიიღებს. გვხვდება მუგასათ სტეფანე, ვანო, ანტინა, ბაგრატა, შოთა, ვლადიმერი...

მამუკიშვილი – წინაპრის მიხედვით იწოდებიან ყაჭოანთ, კევათი.

დათიშვილი არის ძიბოთი.

ჭონიშვილი არის ჭონიათი ან ჭონიაანთი.

მურადაშვილი იწოდება მურადათი.

მაზიაშვილი არის მაზათი – შარიფათი.

ხუციშვილები – ხუციანთი.

მაზმიშვილი – შარიფათი.

მუზერიძე – მუზერთი და სხვა.

ამ მიმართულებით კვლევა კვლავ გრძელდება.

ბალიაშვილი – კეხოთი.

სოფლის ტოპონიმია ენის ლექსიკური ფონდის განუყოფელი ნაწილია და ზოგად კანონზომიერებას ემყარება, რაც არ გამორიცხავს დიალექტობრივ მომენტებს. საკუთარი სახელები ქმნიან სხვადასხვა ჯგუფებს, რომლებიც სალიტერატურო ქართულს ემყარება.

ტოპონიმები გვხვდება მრავლობითობის -ებ ნიშნით:

ნადიკვრები – ფერდობების სახელია.

ნადელები – სახნავი.

ჭალები – წყლის პირები.

კოშკები – უბანი.

გძელები – გრძელები – სახნავი.

ნაფუძვრები – სახნავი.

ხოდაბუნები – სახნავი.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სახნავი ნაკვეთები ამჟამად დანაწილებულია კერძ პირებზე, ზოგის სახელი ამის გამო შეცვლილია.

ტოპონიმების მეორე კომპონენტად წარმოდგენილია ხევი: ნიკორას ხევი.

გალას ხევი.

მადნის ხევი.

ძინძარას ხევი.

წიფლნარას ხევი.

ნამგალა ხევი.

კლდის ხევი.

ტყეების სახელები:

ჩაგრამის ტყე.

ლამაზი ტყე.

ქარონ ვაკე (ტყე).

მადნის ტყე.

სოფლის ტყე და სხვა.

ჰიდრონიმები:

გოგიას წყარო.

მადნის წყარო.

ჩიგორძის წყარო.

ემმაკის წყარო.

შავი წყარო.

ლურჯი წყარო.

დამპალ წყარო.

კლდის წყარო.

გეოგრაფიული სახელები ხშირ შემთხვევაში გვხვდება სხვადასხვა ფორმით, კერძოდ ობიექტი გამოცალკეებულია და მეორე შემთხვევაში რაიმე ნიშნით ამორჩევით დასტურდება, კერძოდ მატოპონიმებელი ფუნქცია -ა სუფიქსს ემყარება:

ჭანჭახა – ჭაობიანი ადგილი.

გვირგვინა – ზეგანი, საძოვარი.

მჭედელგორა – გორა, ძველი ნასახლარი.

გომართა გორა – ადრე იყო სალოცავი.

მობვეულა – ლელე ადგილი.

წიფლნარა – ნასახლევი ადგილი.

მეძლევა – პატარა ლელე.

ნამგალა – სახნავი ადგილი (ადრე).

გორა – ადგილი, საძოვარი.

ქვაკაცა – კლდე, აქვს ადამიანის სახე გამოკვეთილი.

ხოდაბუნა – ადრე იხვნოდა.

პილარა – პილარები ადრე იხვნოდა.

ეკლესიონიმები:

სოფელში გვხვდება ერთ ათეულამდე საკულტო ძეგლი, რომლებიც სოფლელთა სასულიერო განათლებას ემსახურება.

ღვთისმშობელი – ეკლესია.

რგვალი ეკლესია.

ბნელეთის ეკლესია.

ტყეპის ეკლესია.

წმ. გიორგის ეკლესია.

ბეთლემის წმ. გიორგის ეკლესია – კათლიკური.

მწვანე საყდარი.

ზემო რიეთის ეკლესია, რომელთა შესახებ სამომავლოდ ვაპირებთ წერილების სერიების გამოქვეყნებას.

დავით შავიანიძე

ტოპონიმებით გადმოცემული ეთნიკური ისტორიის ზოგიერთი საკითხი (უახლესი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

მსჯელობა. ქართველთაგან საკუთარი ეთნიკურ-ეროვნულის დაცვა-გადარჩენა ხანგრძლივი ისტორიის გზაზე რეალობით ნაკარნახევი, საჭიროს შესაბამისი, „**გაცხადებული, თუ შეფარული, ხერხიანი ქმედებებით**(/„ხალხური პოლიტიკა“) ხორციელდებოდა.

საანალიზოდ ავირჩიეთ აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტთა ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დროს ადიგენის მუნიციპალიტეტის სოფლებში მოძიებული ტოპონიმების შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალები.

„ჰარალე“.

„სოფელში ადგილს ჰქვია „**ჰარალე**“¹. ვიცოდით, გვნამდა, რომ ზეციერის გულის მოსაგებად ნაყოფიერი მიწებისთვის დაგვერქმია მისი სახელი (მთხრობელი ივ. ბათმანაშვილი. არალი. 2024).

ტოპონიმის სახელდების შინაარსი საშუალებას გვაძლევს პარალელი გავალოთ თანამედროეობის მახასიათებელ, ერის ყოფით-კულტურული ცხოვრების ხელშემშლელ სინამდვილესთან.

ეთნოგრაფიული მასალა: „**დღეს რწმენაც გავაქრეთ, თავსაც აღარვინ იწუხებს ხვნა-თესვით. სხვა „ნიჭი“ გამოვიძებნეთ, სხვა მარტივი თავის გართმევა**“ (მთხრობელი ივ. ბათმანაშვილი. არალი. 2024).

¹ ჰარალე იბერიის სამეფოს მთავარ ღმერთთა პანთეონის გამორჩეული წევრია (მსჯელობისათვის იხილეთ: <https://intermedia.ge/სტატია/111191-ქართული-მითოლოგია-ჰარალე/89/>).

„რაბათი“. რაბათი ებრაული სიტყვაა და ქართულად ციხე-ქალაქში არსებულ სავაჭრო ცენტრს ნიშნავს (<https://www.radiotavisupleba.ge/a/24393159.html>).

ეთნოგრაფიული მასალა: „ეკლესიის გარშემო დასახლებას ერქვა „რაბათი“. იქვეა „**შუშან ქალას ნაციხარიც**“. „**ზაზალოს ციხეში**“ ბოლს აანთებდნენ სამხრეთიდან სამტროს და სასიკეთოს მანიშნებელს. გაიგებდნენ „**ხანდაკის ციხეში**“, შემდეგ „**ოქროს ციხეში**“ გაიგებდნენ. „ოქროს ციხიდან“ სოფელ ანში გაიგებდნენ ახალციხელები, რომ მტერი შემოვიდაო“.

ზაზალოს ეკლესიის და ციხის შესახებ ტევადი ინფორმაციას გვანვდის გიორგი ბოჭორიძეს (გ. ბოჭორიძე. 1992. გვ. 12, 68, 142). ხალხურ მეტყველებაში ზაზალოს ციხე „**საძალოს**“ („**მტრის საძლევი ციხე**“) ციხედ მოიხსენიება. ეთნოგრაფიული მასალა საინტერესოა თივისა და ნამჯის ნამწვის ე.წ. სამშვიდობო და პირიქით, საომარი ფერის, ცისფერი და ყვითელი ბოლის ნიშნად გამოყენების თვალსაზრისით.

მეხსიერებას აღარ შემორჩა, ან ჩვენ ვერ მივაკვლიეთ ზუსტ ცოდნას ცეცხლის მიერ აშვებულ სხვადასხვა ფერის ბოლთა მნიშვნელობაზე, ვინაიდან ცისფერი და ყვითელი ფერები ასოცირდებიან სანდოსთან, უსაფრთხოსთან, პოზიტიურთან, სიტბოსთან, მოტივაცია-კრეატიულობასთან... (<https://www.marketer.ge/colors-branding/>).

აღნიშნულის კვლევის გზაზე უთუოდ გასათვალისწინებელია ფერთა სიმბოლიზმის დროსთვის მიდევნების და მისი სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვაგვარად ახსნის სინამდვილე. ლატიფმაჰ ბარათაშვილი „**შუშან ქალაქს**“ და „**შუშან ქალას ციხესაც**“ ახსენებს. მისის ცნობით, უდუ ახალი ნაშენები სოფელია და იგი ადრე **შუშან ქალაქის** სახელს ატარებდა. ამ ქალაქის აოხრება თურქების დროს მომხდარა და აქაურები სოფელ **მეიდანში** დასახლებულან. რაც შეეხება „**შუშან ქალას ციხეს**“, ლ. ბარათაშვილი იშველიებს ადგილობრივ მცხოვრებთა გადმოცემებს, რომელთა მიხედვითაც, სოფლის ერთი ნასაყდრალიდან, დასავლეთისკენ, „**ხმელ ხევში**“ ჩადის გვირაბი. ომიანობის

დროს ამ ხევეში მოჰქონდათო წყალი „შუშან ქალას ციხეში“. ერთხელაც მტერს უწამებია ეს შუშან ქალა, რომ გაეგო ციხის საიდუმლო კარები, თუმცა ამაოდ. ამის მერე უწოდებიათ ციხისთვის შუშან ქალას სახელი (ლ. ბარათაშვილი. 2019 გვ. 11-12; 21).

მიგვაჩნია, რომ ტოპონიმის მიერ ქალის სახელის შემონახვით დასტურდება ქართული საზოგადოებრივი მენტალობისთვის დამახასიათებელი, სოციალურ გენდერთან, კერძოდ კი ქალის სოციალურ თავისუფლებასთან დაკავშირებული სინამდვილე.

„მეიდნები“. მეიდან-ი (მეიდნისა) იგივეა რაც მოედანი, შენობებით შემოფარგლული ფართო და სწორი ადგილი ქალაქში ან სოფლად (ქეგლ, ტ. V. თბ. 1958. გვ.161. 641; ქმკელ. 2010. გვ.337).

„ვილაც ქართველის, საკუთარისგან განდგომის გამო ბეგი რომ გამხდარა იმის ყოფილა“. მოვიძიეთ და ეთნოგრაფიული მასალა ჩავიწრეთ ყოფითი ცხოვრების გამოცდილებით შექმნილი ცოდნის მატარებელი, ადამიანის მიზან-შინაარსიანი ქმედების ამსახველი ტოპონიმების შესახებ.

სოფელ უდეს ახალი უბანია **„ნაფუზრები“** (ლ. ბარათაშვილი. 2019. გვ. 28). ადიგენის სოფლებში ტოპონიმი „ნაფუძვარი“ უფრო ფართო მნიშვნელობით გამოიყენება ვიდრე საქართველოს სხვადასხვა მხარეებში.

ეთნოგრაფიული მასალა: „ნაფუძვარად“ არ შეიძლება გახდეს არც ადამიანის საცხოვრისი, მთლად სოფელი, თემი, ქვეყანა. „ნაფუძვარ ქვეყანას“ სხვა არ დაპატრონდეს“ (მთხრობელი ავთ. მათოშვილი. არალი. 2024). **შედარებისთვის.** „ნაფუძვერი“ – „სოფელი ხოტევის ცენტრში არსებული სოფელია (სოფელი აქ ადგილის მნიშვნელობითაა გამოყენებული – დ. შავიანიძე). გარემოებათა გამო აქაურობა გაპარტახდა, დარჩა ნამოსახლარი, სიმინდს და ლობიოს თესენ“ (ხოტევი. 1998).

ტოპონიმი „ყარათუბანი“ მოგვითხრობს ე.წ. „თურქი მესხების“ მესხეთიდან გადასახლების და საქართველოს სხვადასხვა მხარიდან მოსახლეობის ამ მხარეში ჩასახლების ისტორიას.

ეთნოგრაფიული მასალა: „გადმოსახლებული იმერლების ცხოვრების გამო „იმერთუბანი“ დაუნერიათ. ორი ვარიანტია „ყარათუბანის“ წარმოების. ერთი, „ყარალაშვილების უბანი“ და მეორე, „შავი უბანი“. ზევით, „თრიალების“ თავზე პატარა, უძირო (სიღრმის გამო ეტყვიან -დ. შავიანიძე) ტბა, ბუნებრივი ტბა გვაქვს, „შავ ტბას“, „ყარაგველის ტბას“¹ ვეძახით. „ყარათუბანი“ იგივე სახელითაა ცნობილი გიორგი ბოჭორიძისთვისაც. მეცნიერი ინიფორმაციას გვანვდის „თრიალის“ შესახებაც: „ლელოვანის სამხრეთ-დასავლეთით 4-5 ვერსზე არის „თრიალ“-ის ნანგრევი რაღაც შენობისა, სადაც არის ქვა ჩუქურთმიანი თუ დახატული, რომელზედაც ხეა შემოხვეული – ამოსული (გ. ბოჭორიძე. 1992. გვ. 78, 81). **შდრ.,** მარეთის ხეობის სოფლებში და ხარაგაულის რაიონში გვხვდება შავის შინაარსის მატარებელი, მსგავსი მოტივით შექმნილი ტოპონიმები.

ეთნოგრაფიული მასალა: „ვინც რჯულის შეცვლას არც აპირებდა და არც ნებდებოდა თურქულს, თავებს აჭრიდნენო და „გამონათლევის“ მდინარეში ყრიდნენო. იმდენად ბევრი ადამიანი დაუხოციათ აქ, რომ სისხლით იყო შეღებილი ეს მდინარე“.

შდრ.: ყარნება (ხარაგაულის მუნიციპალიტეტი. სოფელი სარგვეში) მდინარე ჩხერიმელას მარჯვენა შენაკადი. მდინარის სახელწოდებასთან დაკავშირებით: „ოსმალთა შემოსევების პერიოდში ერთ-ერთი ბრძოლა მდინარის მიდამოებში მომხდარა. დაღუპულთა გვამებს ყორნები დასევია. მოსახლეობამ ყორნებით სავსე მდინარეს „ყორნება“ უწოდა. დროთა განმავლობაში სიტყვამ ფორმა იცვალა და მდინარეს „ყარნება“ ეწოდა“.

ტოპონიმი „სამყურე“ მოგვითხრობს პოლიტიკურ გარემოებათა გამო შექმნილ ქართველთა ყოფით-კულტურული

¹ ყარა –kara. შავი (შ. ფუტყარაძე, 1993, გვ. 614).

ცხოვრების ერთი მიმართულების, მესხთაგან „მოგონებული საცხოვრისის“ ისტორიას.

ეთნოგრაფიული მასალა: „მოხუცი კაცი ხარის დასაჭედად წავიდა უდეში და მიწიდან გაუგონია ლაპარაკი. „ეტყობა აქ მკვდრები ლაპარაკობენო“, გაუკვირდა ამ მოხუცს. მივიდა მილთან და ჩასძახა „რომელი ხარო“ და ამოსძახეს სახელი. ამ კაცმა არ იცოდა რომ მიწის ქვეშ ხალხი ცხოვრობდა (მთხრობელი მზია ბუიძე. ლელოვანი. 2024). ტოპონიმები საშუალებას გვაძლევენ გავიგოთ გარედან ზეგავლენის მომხდენ ქმედებათა საწინააღმდეგო, ქვეყნის „სარგო“ ქცევებზე.

ეთნოგრაფიული მასალა: „ბაბოჩემიდან გამიგონია, რომ ამ სოფელშიო სხვა ეროვნების კაცი გარდა ქართველისა არ ცხოვრობდაო და „არალი“ იმიტომ დაერქვაო. გამოგონიალია, მაგრამ რალაცასთან არის კავშირში. უდელები იტყვიან არალზე, „ძლიერი ხალხი ხართ“, რომ ვერ დაგიმორჩილესო, ერთი თათარი და ერთი სომეხი არ შემოგიშვიათო (ი. ჩილინგარიშვილი. სოფელი არალი. 2024).

აპრიორზე დაფუძნებული, კერძო მისწრაფებებსა და პრაგმატულ გათვლებზეც ორიენტირებულობის ამსახველი ტოპონიმებია: „პირდაპირები“; „პარტიელები“; „კახარეთი“; „ფაშაფურარი“; „ხანუმის ყანები“; „მეიდნები“.

ეთნოგრაფიული მასალები: „სადაც მე ვცხოვრობ იმას ქვია „პირდაპირები“. ახალი დასახლებაა 1960-იანი წლებიდან. შეიძლება არა მხოლოდ მტრის, მართალი სიტყვის არ მომრიდებიც იყვნენ“ (მთხრობელი გ. მერაბიშვილ-პარუნაშვილი. უდე. 2024). „ფაშაფურარში“ ვერავინ შეიხედებოდა. თურქის არ იყო. იყო ვილაც აქაურის „ფაშასავით“ რომ ცხოვრობდა თურქების ზურგით, „განდევნილი“ (მთხრობელი გ. მერაბიშვილი. სოფ უდე). „ქალი ყოფილა გავლენიანი გვარიშვილი, მტრის მომხრე, „განდგომილი“. ქალის მხოლოდ უცხოური წოდებაა შემოგვენახა „ხანუმის ყანებით“ (მთხრობელი გ. პარუნაშვილი. უდე. 2024).

შედარებისთვის.: ბოლნისში გვხვდება მსგავსად ახსნილი

ტოპონიმი „**ბატონის წყალი**“. საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში დღესაც აქტიურად გამოიყენებენ თქმას: „**ხარ, ვარ ფაშასავით**“.

ხანუმი – (თურქ.) hanım, ქალბატონი, მანდილოსანი, ბანოვანი, გათხოვილი ქალი, რძალი. ტერმინი ჩველებრივ ქალთა. ქართულში ქალისადმი თავაზიანი მიმართვის ფორმა მიმართვის დროს. საკუთარ სახელებს ერთვოდა. აჭარულ დიალექტში სიტყვა თურქული ენიდანაა შესული (<https://www.nplg.gov.ge/wikidict/index.php/ხანუმი> <https://dlab.ug.edu.ge/synonym/detail/9195/ხანუმი>).

ტოპონიმები, „**პარტიელები**“ და „**კახარეთი**“ მიგვანიშნებენ შესაბამის სიტუაციაში აქტორთა საზრისიან და მომავალზე გათვლილ ორიენტაციაზე. „**პარტიელები**“ – „ადგილები სოფლებში, სადაც სკკპ წევრებს ჰქონდათ ნოყიერი, უხვმოსავლიანი მიწები“. „**კახარეთი**“ – „ბეგების სოფელია. ბეგები კარგ სოფელს ირჩევდნენ თავის საცხოვრისად მოსავლიანი მიწებიან სოფელს, სარფიანად რომ ეცხოვრათ“.

წმიდა ილია მართალის გასაზიარებელი მოსაზრებას, რომ ყველაფერს საფუძვლად მაცხოვრებელი რწმენა უნდა ედოს (<https://www.orthodoxy.ge/metsniereba.htm>), ეხმიანება საღმრთო მსახურებისა და მორწმუნეთა ხსნის საქმის აღმსრულებელი სასულიერო პირის სახელის მატარებელი ტოპონიმები: „**ხუცისწყარო**“, „**ღვთის წყარო**“. შდრ., ეთნოგრაფიული მასალები მარეთის ხეობიდან და ხულოდან: „სოფელს ყოლია საკუთარი ხუცი; მეორე ვარიანტით, მღვდლები და მორწმუნე ხალხი რო ამუუწყვეტიათ, ერთი გადარჩენილა და მსახურობდა და ამიტომაც ქვია „**ხუციეთი**“. შდრ., დიდაჭარის ტოპონიმია „**ხუცური**“.

„**ზარზმის ზმა**“, იყო სოფელ-ქვეყნის გადამრჩენელი ხმაო“. ასეთი თქმულება დაგვხვდა აქ რაჭიდან როცა ჩამოგვასახლეს“ (მთხრობელი მ. გავაშელიშვილი. ზარზმა. 2024)

ეთნოგრაფიული მასალა: „მღვდელს ეკლესია უნდა აეშენებია. შემწედ და მომხრედ გამოჩენია მონოდებული კაცი ჩორჩა-

ნელი. მისი საბატონო ყოფილა. ჩორჩანელს უთქვამს, ერთ დღეში რა ტერიტორიასაც შემოივლი, შენი იყოსო. გადმოუვლია „**დი-დისწყალი**“, მოვიდა „**თახვირში**“¹ (ნასოფლარი ადიგენის მუნიციპალიტეტში-ხაზი ჩვენია). არ ნდომებიათ თავიდან, ხეების მოჭრას არ ანებებდნენ ეკლესიის ასაშენებლად. ერთ დღეს გამსკდარა მინდორ-ვაკეში დიდი გორით ჩაკეტილი წყალი და დიდი ამბავი შექნილა. ხალხს შეშინებია და დაურთავთ ნება, „**ღმერთი ახლაც გვიშველისო**“. მღვდელს აუნთია სანთელი და წასულა გორისკენ. გორაზე უნდა აეშენებინა, რავარც ყველგან საქართველოში. დაინვა სანთელი, ჩამოკიდეს ზარი და გაისმა ზარის „ზმა“, ხმა. ხალხმაც „**მომთავრდა ჩვენი საკეთილოს მქნელიო**“ (მთხრობელი მ. გავაშელიძევილი. ზარზმა. 2024). სპეციალურ ლიტერატურაში დადასტურებულია ტერმინ „ზმის“ იგივე მნიშვნელობა (იხილეთ: <https://dlab.ug.edu.ge/synonym/detail/27515/ზმა>).

საქართველოში დღემდე ფართოდ გავრცელებული, პირთა, სოციუმის უცხო ეთნოსის სახელით („**ფრანგები**“, „**რუსი**“, „**სომეხი**“, „**აფხაზი**“, „**ოსი**“ „**ურია**“...) სახელებით მოხსენიების სინამდვილეს ასახავენ ტოპონიმები: „**ქურთიყანები**“ და „**ლეკი**“.

ეთნოგრაფიული მასალები: „**ქურთიყანები**“ – „**ზედმეტსახელად**“ „**ქურთის**“ მიწის სახელია (მთხრობელი ნ. კაჭკაჭიშვილი არალი. 2024).

„**პაპაჩემის** პაპა ყოფილა, პეტრე რქმევია. უშიშარი კაცი ყოფილა და ზედმეტსახელად „**ლეკი**“ შეურქმევიათ. ყოფილა სოფლის უფროსი. მისულა შვიდი თათარი და არა გაათათრებული ჩვენიათ, გამყიდველი, მუსულმანობამიღებული. ჩვენიათ,

¹**ეთნოგრაფიული მასალა:** „ერთი შემოსევის დროს, შეძლებულ თათარს მონონებია ქალი. ამ ქალს წაყვანამდე მოუსწრია და რაღაც გახვეული შეუნახავს ქვის ქვეშ. მიუხედავად იმისა, რომ ვერ შეიყვარა ქალმა ქმარი, პატივს სცემდა. შვილებიც გაუჩინა. ცუდად როცა გახდა, „**ოღონდ კარგად იყავიო და რაც გინდა შეგისრულებო**“ თათრის დიდებულმა. ქალს ქვის ქვეშ დამალული ნივთები უთხოვია. წმინდა წყალი მოუტანეს. გაუტნევია ქვეყანა სიკეთით განაახლეთო“ (ლელიოვანი. 2024).

მათზე მომუშავე „განდგომილი“ ყოფილა მიმსწავლებელი. უთქვიათ, რომ ღამე გაგათევიეთო, პურს რომ შეეჭამთ, ქალებიც უნდა მოგვიყვანოთო. ამ კაცს უფიქრია და ორი ღონიერი მეზობლისთვის შეუტყობინებია. პურს რომ ჭამდენ, დაუძახდენ იმ კაცებს. ძველ სახლებს სახლის გვერდზე ბოსლები ქონდა და ამ კაცებმა ზღვე აყარეს ერთ მხარეს ორმო გაამზადეს. გელოდებათ ქალიო, უთხრეს თათრებს. ასე ცალკ-ცალკე მოკლეს შვიდივე. მერე რომ გათენდა მოიკითხეს ეს თათრები. ჩვენ „ლექს“ უპასუხნია, „აქ იყვნენ, პური ვაჭამენ და ნავიდნენო“. შეამონმეს და რომ ვერ უნახავთ, არალი, არალიო (მთხრობელი ნ. კაჭკაჭიშვილი არალი. 2024).

აღვნიშნავთ, რომ მსგავსი მასალები ჩავინერეთ საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში.

შედარებისთვის, ეთნოგრაფიული მასალები საქართველოს სხვადასხვა მხარიდან:

„ტოპონიმი „ქურთის მეზერი“ ჩვენი და თურქეთის სახელმწიფო საზღვარზეა. იქ მოკვდა ქურთი და დაასაფლავეს. „მეზერი“ სასფალაოა თურქულად იმიტოც ქვია ასე. სხვა ვერსიით, ქურთები როცა აჭარიდან გაასახლეს, იქ დაასამარეს სიმდიდრე. 90-იან წლებში გაიხსნა ეგ ადგილი. მსგავსი ადგილი იმავე პერიოდში გაიხსნა დარჩიძეებში. ანუ არა სასფლაოები, არამედ სიმდიდრე და განძი იყო, რომელიც ქონდათ ქურთებს და დატოვებული მიწაში ჩაფლული“. **შდრ.:** მეზერი-ი [არ. mezar], საფლავი (შ. ფუტყარაძე, 1993, გვ. 502).

მომავლის კვლევის საგანი უნდა გახდეს მარეთის ხეობაში დადასტურებული „ქურთის მეზერი-ს“ შესახებ არსებული ლეგენდური გადმოცემა, თუ რატომ შემოგვინახა ტოპონიმმა „ქურთის“ სახელი.

„წინაპრებს, სესია და ნანია ცირეკიძეებს არ სწამდათ ღმერთი, არ ემორჩილებოდნენ ეკლესიას, მარხვასაც ჭამდნენ თურმე... ამას დამატებია ისიც, რომ ამ ამბის შემდეგ სესია და ნანია წასულან დაღესტანში. იქედან ჩამოსულებს ჩამოუყვანიათ „მოკალვის ოსტატი“ ვილაც ლეკი და ამიტომ დღესაც მათ

„შტოგვარს“ „ლეკებს“ ეძახიან... (დ. შავიანიძე. ოკრიბული გვარსახელები). ოკრიბის სოფელ ძიროვანში, თათრის ნამოსახლს „ქორიკვანქს“ ეძახიან.

შეიძლება ეჭვი შეიტანო აღნიშნული მეტსახელების შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების სიმართლეში, მით უფრო, რომ არსებობს მსგავს სიტყვათა სხვა ახსნებიც (**მდრ.**, „**ლეკნარი**“ – მახალაკიძეებში ჰქვია იმ ადგილს, სადაც „ლეკის“ ხეა დიდი რაოდენობით; გ. ბოჭორიძეც აჭარის მთების სამხრეთ-აღმოსავლეთით ასახელებს „ლეკნარის ფეგს“ (გ. ბოჭორიძე. 1992. გვ. 139), თუმცა ვფიქრობთ, აღნიშნულის არანაირი საფუძველი არ არსებობს.

აღნიშნულთან დაკავშირებით არაერთგზისაა შენიშნული სამეცნიერო (რ. თოფჩიშვილი. დ. შავიანიძე) ლიტერატურაში.

დასკვნა. ქართველთა ისტორიის, სოცილური მონყობის, ტრადიციულ-ყოფითი ცხოვრების, ქცევის სპეციფიკურობის შესწავლის წყარო ტოპონიმების კვლევით ირკვევა:

1. სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში უცხოთაგან ძალით და ნებით, იდეოლოგიის, სხვადასხვა საშუალებებით შემოთავაზებების მიუხედავად ქართველმა ხალხმა შეინარჩუნა თვითშეგნება, საკუთარ კულტურას შეუთავსა უცხო და თავის თანამედროვე.

2. იმპერიათა ძალადობრივი და რბილი ქმედებების ეტაპგამოვლილ საქართველოში არ შეიძლება ისაუბრო მენტალობის შეცვლის, ტრადიციული ცხოვრების წესის, მრწამსის სრულად ჩამოშლის შესახებ.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

ბარათაშვილი 2019 – ბარათაშვილი ლ. სოფელი უდე. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული აღწერა. 2019

ბოჭორიძე 1992 – ბოჭორიძე გ. მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში. 1992

- თოფჩიშვილი 2008** – თოფჩიშვილი რ. ქართველთა ეთნოგენეზისისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემები. 2008
- კობახიძე 1987** – კობახიძე შ. რაჭული დიალექტის ლექსიკონი. 1987
- ფუტკარაძე 1993** – ფუტკარაძე შ. ჩვენებურების ქართული. 1993
- ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი 2010** – ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი. რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბ., 2010
- ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1958** – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი პროფ. არნ. ჩიქობავას მთავარი რედაქციით. ტ. V. თბ. 1958
- ლლონტი 1984** – ლლონტი ალ. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. თბ., 1984
- შავიანიძე, ხაჭაპურიძე 2024** – შავიანიძე დ. ხაჭაპურიძე ლ. ტოპონიმებით გადმოცემული ეთნიკურ-კულტურული და რელიგიური მახასიათებლები (უახლესი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) VIII. 2024. გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. „ფილოლოგიური კვლევები“
<http://www.sciencejournals.ge/index.php/NJ/article/view/528>
<http://www.sciencejournals.ge/index.php/NJ/article/view/528/470>
- შავიანიძე, ნაკრა-ლახამულას ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, საჯარო 2017**
<https://intermedia.ge/სტატია/111191-ქართული-მითოლოგია-ჰარალე/89/>
<https://www.marketer.ge/colors-branding/>
<https://dlab.ug.edu.ge/synonym/detail/9195/ხანუმი>
<https://www.nplg.gov.ge/wikidict/index.php/ხანუმი>
<https://www.orthodoxy.ge/metsniereba.htm>
<https://dlab.ug.edu.ge/synonym/detail/27515/ზმა>

**Some issues of ethnic history conveyed through toponyms
(according to the latest ethnographic materials)**

Summary

Ethnographic materials of the "True Storyteller" preserved in the memory of Georgians (/Museum Archive) are a kind of chronicle of ethnohistorical research, a source for studying the past and the present.

The most important thing in the way of studying the ethnic history is the truth told through the toponyms (place-names) describing the socio-political situation, ethnic outlook, mentality, and ethno-characteristics.

Given the above, the subject of our study are the names of the places in different villages of Adigeni district, pointing to "the truth to remember and consider the proper action" for saving Georgians' national identity from political-social decay.

We compared the toponyms found in Adigeni, reflecting historicism and sociality, with similar own names "learned by content" found in the historical-ethnographic regions of Georgia at different times.

Toponyms: "Pashafurari", "Khanumi Khani", "Meidnebi", "Rabati", "Karatubani", "Partielebi", "Kakhareti", "Samkure" tell us about the historically existing reality; They help us draw a parallel between the past and the present.

"Arali", "Takhviri", "Harale", "Adigelas kana", "Kurtikanebi", "Khutsitskaro", and "Pirdapirebi" are the names of places denoting, "targeted, result-oriented" action and behavior, relationships, attitudes, and necessary actions.

The integrated ethnohistorical study of toponyms reflecting the peculiarities of everyday life and relation to historical reality reveals:

the ways and means of saving the traditional heritage with the names of the places motivated by different signs, you will be "reminded" of;

the primary, forgotten, mostly presumptive interpretations of the names of the toponyms also provide us with some information about the survival of the Georgian ethnic-cultural salvation, the residents of the community, the functional features dictated by the political reality, and the socio-cultural arrangement of the country;

that despite being surrounded by foreign conquerors, the influence of Muslim-religious and political machines, despite the recognition of foreignness even by yourself, the ethnic-cultural face of Georgians has not completely changed.

The examples of toponyms that we bring are an indicator of the contacts of the inhabitants of the Georgian cultural-linguistic world. Accordingly, the basis of creation and content explanation of toponyms motivated by this or that sign are often consistent in the special literature and folk tales.

ნათია ჯალაბაძე

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საზღვარი და მეზობელ ხალხებს შორის ეთნოკულტურული ურთიერთობის რეპრეზენტაცია ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში

წარმოდგენილ ნაშრომში განხილულია თანამედროვე საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი საზღვრის ფორმირების ისტორიული წინამძღვრები და შეძლებისდაგვარად წარმოჩენილია მესხურ ფოლკლორში ასახული სასაზღვრო ზოლის მოსახლეობის ურთიერთობის სპეციფიკა.

უძველესი დროიდან სამხრეთ საქართველო (კონკრეტულ შემთხვევაში მესხეთი) გარეშე მტრების მუდმივი ინტერესის და პერმანენტული თავდასხმების ობიექტი იყო, რასაც, შესაბამისად, მისი საზღვრების ცვლილება მოსდევდა. ამას გარდა, რეგიონში არა მხოლოდ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის, არამედ უცხო ეთნოსის წარმომადგენელთა ინტენსიურ მიგრაციას ჰქონდა ადგილი. მესხეთის ისტორიულმა ბედმა ამ კუთხის ფოლკლორზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია; მიგრირებულ ჯგუფებს თან მოჰქონდათ საკუთარი კულტურული ტრადიციები და მათ რეალიზაციას ახალ სამოსახლოში ახდენდნენ, ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებიც ახალ გარემოში სხვაფერდებოდა და ისე გადაეცემოდა თაობებს. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ანალოგიური ფოლკლორული სიუჟეტების არსებობის ერთ-ერთი მიზეზიც სწორედ მიგრაციები უნდა იყოს. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ფოლკლორულ ნაწარმოებში, რომლის დამკვიდრების პროცესი ზოგჯერ საუკუნეებსაც კი ითვლის, მოსახლეობის მიგრაციის და კონკრეტულ ადგილზე შედარებით მცირე დროით არსებობის გამო, სათანადოდ არ არის ასახული რიგი მნიშვნელოვანი მოვლენა, თუნდაც, ჩვენ შემთხვევაში, საზღვრის საკითხი და მასთან დაკავშირებული პრობლემები.

ისტორიული პერიპეტეების ფონზე საზღვრის ცვლილების გამო, მესხეთში მცხოვრები სხვადასხვა ჯგუფი საზღვარს განსხვავებულად აღიქვამდა (და დღესაც აღიქვამს); მათი ნაწილი ეთნიკურ საზღვარს პოლიტიკურ//სახელმწიფო საზღვართან აიგივებდა, და ამ პოზიციას საკვლევ რეგიონზე პრეტენზიების მქონე გარე ძალა თავისი მიზნებისთვის დღემდე წარმატებით იყენებს.

ისტორიული პერიპეტეები და საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი საზღვრის ტრანსფორმაცია

წინამდებარე მონაკვეთში საჭიროდ ჩავთვალე მოკლედ წარმომედგინა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საზღვრის ცვლილების დინამიკა ისტორიულ-პოლიტიკურ კონტექსტში.

საკვლევ ტერიტორია მოიცავს ზემო ქართლის, იგივე მესხეთის, სომხეთთან და დღევანდელ თურქეთის რესპუბლიკასთან მოსაზღვრე სივრცეს, კერძოდ სამცხე-ჯავახეთის მხარეს. თუმცა ისტორიულად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საზღვრები, დღევანდელ საზღვრებთან შედარებით, ბევრად უფრო ვრცელ ტერიტორიას ფარგლავდა. როგორც აღნიშნავდა ივ.ჯავახიშვილი: „მესხეთი ბევრს სხვადასხვა სახელის მატარებელს თემს შეიცავდა. მესხეთის სანაპირო თემებად აღმოსავლეთითგან რომ მოვაცოლოთ შემდეგი ადგილები იყო: ჯავახეთ-აბოცი, არტაჰან-კოლა, კლარჯეთი, ტაო-ოლთისი და თორთუმ-ისპირი. კლარჯეთის სამხრეთ-დასავლეთით ზღვის პირას ტრაპიზონამდის უკვე ლაზისტანი, ანუ ქანეთი იყო“ (ჯავახიშვილი 1919:27).

ივ. ჯავახიშვილისავე ცნობით, უძველეს დროს, ლაზისტანივით, ტაო და ისპირიც ლაზებს (ხალიბებს) ეკუთვნოდა. ქ. ნ. მე-II საუკუნეში სომხებმა მათ ტაო წაართვეს, რამაც აქ შერეული მოსახლეობა წარმოშვა. გაქრისტიანების დროს ეს ქვეყანა ისევ სომეხთა ხელში უნდა ყოფილიყო. მე-VI საუკუნეში, სპარსეთ-ბიზანტიას შორის ხანგრძლივი ომიანობი-

სა და ქოლერის მსგავსი ეპიდემიის გამო, თითქმის მთელ ზემო ქართლში, ანუ მესხეთში, განსაკუთრებით კი სამცხეში, შავშეთ-კლარჯეთში და ტაოში, მოსახლეობა თითქმის სრულებით მოისპო და მთელი ტაო უდაბური ტყით შეიმოსა. მხოლოდ მე-IX საუკუნეში აქ კვლავ ქართული მოსახლეობა ჩნდება. შიდა ქართლიდან გადმოსული ბერებისა და მოახალშენეთა წყალობით ეს ქვეყნები ქართული საეკლესიო და სამოქალაქო კულტურის ნაყოფიერ ასპარეზად იქცა.

ზემო ქართლი, ანუ მესხეთი, სამცხე-ჯავახეთისგან მოყოლებული ტაო-ისპირამდე, ერთ საგამგეო ერთეულს, საერისთავო-საერისთავოს და სამთავროს შეადგენდა. XIII საუკუნის დამდეგს ლაზისტანი, ანუ ჭანეთი, თამარ მეფის მიერ დაარსებულ ტრაპიზონის იმპერიაში მოექცა, მაგრამ შემდეგ იგი საქართველოს შემოუერთდა; ის ჯერ მესხეთის მთავარს, შემდეგ გურიელს ეჭირა, ხოლო 1511 წელს სამცხის მთავრის, ათაბაგის ხელში გადავიდა (ჯავახიშვილი 1919:27-29).

მესხეთი საათაბაგოდ იწოდა და XV საუკუნიდან სამცხე-საათაბაგო მთელი მესხეთის სინონიმი გახდა. XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე ირან-ოსმალთა დამპყრობლებთან ბრძოლაში ოსმალეთმა საბოლოოდ მოგლიჯა საქართველოს სამცხე-საათაბაგო. ოსმალთა მიერ მესხეთის სამთავროს დაპყრობა მთლიანად 1578 წელს დასრულდა. მათ გააუქმეს ქართული სახელმწიფო ხელისუფლება და მესხეთს „გურჯისტანის ვილაიეთი“ უწოდეს. „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის“ მიხედვით, სამცხე-ჯავახეთი მოიცავდა დღევანდელი საქართველოს ექვს მუნიციპალიტეტს (ახალციხის, ადიგენის, ასპინძის, ბორჯომის, ნინოწმინდისა და ახალქალაქის), აგრეთვე, ყარსის მხარის, არტაანისა და ოლთისის ოლქებს. ამ მხარეში სულ 1160 სოფელი შედიოდა. 1595 წლისათვის სამცხე-საათაბაგოს მოსახლეობის 95%-ზე

მეტს ქართველები შეადგენდნენ, მოსახლეობის 95-97% კი ქრისტიანი იყო (ლორთქიფანიძე 2019:5).

მესხეთის მოსახლეობის გამაჰმადიანების პროცესი მე-XVII საუკუნის პირველ მეოთხედში დაიწყო და მე-XIX საუკუნის დამდეგამდე გაგრძელდა. ახალციხის საფაშო (ფაშალიკ) კვლავინდებურად მთელი ჭოროხის მხარესაც შეიცავდა და 24 თემად ანუ სანჯაყად იყოფოდა, რომელთაც სათავეში სანჯაყბეგები, უდგნენ; სამცხის მფლობელი კი ახალციხის ფაშად იწოდებოდა. (ჯავახიშვილი 1919: 28-29) როდესაც რუსეთმა საქართველო შემოიერთა, მესხეთი, ანუ ახალციხის საფაშო, ოსმალეთს შერჩა. რუსეთ-ოსმალეთის ომების მიმდინარეობისას რუსეთმა ამ ტერიტორიების ეტაპობრივი დაკავება 1806 წელს დაიწყო და 1878 წელს დაასრულა. მხოლოდ 1828 წელს დაპყრობილ იქნა ახალციხის საფაშოს ერთი ნაწილი, რაც ძველ სამცხეს, ჯავახეთს, პალაკაციოს და ერუშეთს ედარება. ეს მხარე რუსეთმა შემდეგში ახალციხისა და ახალქალაქის მაზრებად და ფოცხოვის უბნად დაჰყო (კობახიძე 2021).

1828 წელს რუსეთის შესვლას რეგიონში შედეგად მკვიდრი მოსახლეობის აყრა მოჰყვა, უფრო მეტად, ჯავახეთიდან (ახალქალაქის მაზრა) და შედარებით ნაკლებად სამცხიდანაც (ახალციხის მაზრა). ამავე დროს, ოსმალეთიდან, ყარსსა და არზუმის საფაშოებიდან სომხობა გამორბოდა და საქართველოში თავშესაფარს ეძებდა (ჯავახიშვილი 1919: 28-29).

1830 წელს „სომხების დიდი რაოდენობით შემოსახლება-სთან დაკავშირებით დაისვა საკითხი ჯავახეთიდან სხვა სარწმუნოებისა და სხვა ხალხის გასახლებისა და ჩამოსახლებული სომხებისათვის ერთგვარი ავტონომიური ბუფერის შექმნისა....ამასთან დაკავშირებული ღონისძიება იყო, რომ 1831 წელს ყარაფაფახელების ერთი ნაწილი აყარეს ჯავახეთიდან და დაასახლეს ერუშეთის იმ ნაწილში, რომელიც ან-

დრიანოპოლის ზავის შემდეგ რუსეთის საზღვრებში დარჩა და რომელსაც ისტორიულ წყაროებში „ნიგალის“ ანუ ნიალის ველი (ეს ტერიტორია დღეს ასპინძის რაიონს ეკუთვნის – თ. ი.) ეწოდება“ (იველაშვილი 2019:58).

რუსეთის მთავრობამ სომხებს მფარველობა გაუწია: თითოს 25 მან. დახმარება აღმოუჩინა და 6 წლის განმავლობაში სახელმწიფო გადასახადისგან გაათავისუფლა. შედეგად, ამ მხარეს 90 000 მეტი სომეხი ლტოლვილი მოაწყდა. მათგან 30 000-მდე სომეხი დასახლებულ იქნა ახალციხისა და განსაკუთრებით ახალქალაქის მაზრებში, რის შედეგადაც ახალციხე-ახალქალაქის მაზრების მოსახლეობის სურათი არსებითად შეიცვალა. ძირფესვიანად შეიცვალა ეროვნული შემადგენლობაც: ჯავახეთში ანუ ახალქალაქის მაზრაში, თუ წინათ აქ მხოლოდ ქართველობა ცხოვრობდა, 1832 წელს ქართველთა მაგიერ უმრავლესობას უკვე სომხები შეადგენდნენ (ჯავახიშვილი 1919: 28-29). დაახლოებით ამ პერიოდშივე ჩაასახლეს ახალქალაქის მაზრაში თარაქამები ქვემო ქართლიდან, ბერძნები – ერზრუმიდან და რუსეთიდან გადმოსახლებული „სტაროვერები“, „დუხოზორები“ და „მალაკნები“, ასევე, მცირე რაოდენობით – მომთაბარე ქურთები (ლორთქიფანიძე 2019:5).

რუსეთის იმპერატორმა, ნიკოლოზ პირველმა, რომელიც მაჰმადიან ქართველებს ბოლომდე არ ენდობოდა, ეს ოპერაცია სპეციალურად ჩაატარა იმ მოსაზრებით, რომ თურქეთის საზღვრისპირას ერთგული ხალხი ჰყოლოდა დასახლებული (არველაძე 2021: 10).

რუსეთ-ოსმალეთის 1877-78 წლების ომის შემდგომ მესხეთის მეორე ნაწილიც (აჭარა-ქობულეთი, შავშეთი, კლარჯეთი, კოლაარტაანი და ტაოს ჩრდილოეთი ნაწილი, ოლთისი) იქნა შემოერთებული; აქედან სამი – აჭარა-ქობულეთის, შავშეთის და კლარჯეთის სანჯაყები ბათუმის ოლქად იწოდდა, ხოლო ერუშეთი, არტაანი და ოლთისი რუსეთის

მთავრობამ ყარსის ოლქის საზღვრებში მოაქცია. მთელ ამ კუთხეში უმეტესად ქართველი მაჰმადიანები ცხოვრობდნენ (კობახიძე 2021).

პავლე ინგოროყვა აღნიშნავდა, რომ სამივე მხარეში (ახალციხე-ახალქალაქსა, ბათომსა და არტაანში), მოსახლეობის მთავარ ელემენტს შეადგენდა ქართველობა, რომელთა შორის დიდი უმრავლესობა სარწმუნოებით მუსულმანი იყო, ნაწილი კი ქრისტიანი. მესხეთის ქართველ მუსულმანებში წმიდად იყო დაცული ქართული რასა, დიდ ნაწილს შენარჩუნებული ჰქონდა ქართული დედა-ენა, და მთელი ხალხი თავის თავს გურჯს ეძახდა. რუსული რეჟიმის გამოისობით, მე-19 საუკუნის მანძილზე ქართული ენის ცოდნა ზოგ ადგილას თანადათან შემცირდა. რუსეთის მმართველობა ყოველნაირად ხელს უშლიდა მუსულმანი ქართველების დაახლოებას მათ ქრისტიან მოქმედებთან. ყველაფერი ქართული აქ დიდ დევნას განიცდიდა. თუ აქ თურქების მფლობელობის დროს სოფლის სამმართველოსა და სამსაჯულოში ქართული ენა იხმარებოდა, რუსეთის მმართველობამ რუსული და თურქული ენები შემოიღო. რუსულ-თურქული ენა შემოღებულ იქმნა აგრეთვე სკოლებში. შედეგად, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ახალციხე-ახალქალაქის მხარეს მუსულმან ქართველებიდან ქართულ დედა-ენაზე ლაპარაკობდა 50%-დან 60%-მდე (ინგოროყვა 1918:10).

რუსეთის მიერ შემოერთებულ ტერიტორიაზე 1878 წლიდანვე დაიწყო ახალი ადმინისტრაციის ფორმირება. ბათუმის ოლქში ორი ოკრუგი შეიქმნა – ბათუმისა და ართვინის. ართვინის ოკრუგში შედიოდა საკუთრივ ართვინის, არტანუჯისა და შავშეთ-იმერხევის უბნები. ბერლინის კონგრესის დადგენილებით, შემოერთებული ტერიტორიიდან სამი წლის მანძილზე ნებადართული იყო თურქეთში მოსახლეობის გადასვლა. გადასვლის მსურველს მიწის გარდა ყველაფრის გაყიდვის უფლება ჰქონდა. ამ გარემოებამ მნიშვნელოვნად შეცვალა ძირძველი ქართული პროვინციების ეთნიკური

სურათი. ამას დაემატა შიმშილობა 1878-79 წლებში, რამაც ათასობით ოჯახი აიძულა ცენტრალურ თურქეთში გადასახლებულიყო. მაგალითად, რუსეთის იმპერიის 1884 წლის ოფიციალური სტატისტიკით, არტანუჯის უბანში ქართველები აღარ სახლობდნენ. 13 095 მოსახლიდან 11.668 თურქი, ხოლო 1427 სომეხი იყო. 1883 წლიდან ართვინის ოკრუგი და, შესაბამისად, არტანუჯის უბანი ქუთაისის გუბერნიას დაექვემდებარა. 1903 წელს კი ბათუმის ოლქი და ართვინის ოკრუგი, არტანუჯითურთ მასში გაერთიანდა (სამუშაო 2019:5).

1918 წლის 3 მარტს, მსოფლიო ომიდან გამოთიშულმა საბჭოთა რუსეთმა ბათუმისა და ყარსის ოლქები, ამიერკავკასიის კომისარიატის დაუკითხავად, ბრესტ-ლიტოვსკის ზავით ოსმალეთს გადასცა. ამ უკანასკნელმა მალე ახალციხე-ახალქალაქიც დაიკავა. ბათუმში გაფორმებული სამშვიდობო ხელშეკრულების ძალით, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა იძულებული გახდა ბათუმის ოლქი, ახალციხისა და ახალქალაქის მაზრები ოსმალეთისთვის დაეთმო. 1918 წლის ოქტომბერის ბოლოს კი მსოფლიო ომში დამარცხებულმა ოსმალეთის ჯარებმა რეგიონი დატოვეს (კობახიძე 2021).

1918 წელს ჯავახეთიდან მრავალმა მაჰმადიანი ქართველი (იერლი) თურქეთში გადასახლდა. მიტოვებული სოფლების (ხოსპიო, მურჯახეთი, ლულალისი, პატარა ხანჩალი...) ნასახლარებზე კი სომხები სახლდებოდნენ. როდესაც ნიკო ბერძენიშვილს ჯავახეთში უმოგზაურია, ადგილობრივი მუსლიმი ქართველები 1933 წლისთვის მხოლოდ სამ სოფელშია იყვნენ შემორჩენილნი: ოკამში, თოკში და ქილდაში (თოფჩიშვილი 2017: 8).

ყარსის ოლქი სომხეთის ისტორიულ ნაწილად განიხილებოდა; იგი სამხრეთ კავკასიაში გერმანელთა და ოსმალთა განსადევნად შემოსულმა ბრიტანელებმა სომხებს გადასცეს.მასში შედიოდა არდაგანი და ოლთისი. ქართული მო-

სახლეობა ამ ორ რაიონში აბსოლუტურ უმცირესობას წარმოადგენდა. რელიგიური მოტივით, ბათუმისა და ყარსის ოლქებზე, ასევე ახალციხისა და ახალქალაქის მაზრებზე, პრეტენზიას აზერბაიჯანის დემოკრატიული რესპუბლიკაც აცხადებდა. ოლთისთან და არდაგანთან მიმართებით საქართველო მხოლოდ ისტორიული კუთვნილებით მანიპულირებდა. 1919 წლის თებერვალ-აპრილში საქართველოს დემოკრატიულმა რესპუბლიკამ ბრიტანელებთან ერთად ჩაახშო „სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიის რესპუბლიკის“ შექმნისთვის დაწყებული აჯანყება და ჯილდოდ მიიღო არდაგანის რაიონის ჩრდილოეთ ნაწილი, ქალაქ არდაგანის ჩრდილოეთ ნაწილის ჩათვლით; დე ფაქტო საზღვარი ქართულ და სომხურ ტერიტორიებს შორის ქალაქ არდაგანის შიგნით, მდინარე მტკვარზე გადიოდა.(კობახიძე 2021).

1920 წლის ოქტომბერში დაიწყო ქემალისტური თურქეთის ომი სომხეთის წინააღმდეგ. იმავე წლის ნოემბერში, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლებამ, საკუთარი უსაფრთხოების უზრუნველყოფის საბაბით, გადალახა მდინარე მტკვარი და დაიკავა არდაგანის ოკრუგის სამხრეთი ნაწილი, ქალაქ არდაგანისა და ჩილდირის ტბის ჩათვლით; ანუ, 1921 წლის 11 თებერვლის მდგომარეობით, საქართველო აკონტროლებდა არდაგანის მთელ ოკრუგს. ბრიტანელებმა სომხეთს ოლთისი ნომინალურად გადასცეს, მაგრამ თურქულ ჯარებს ეს რაიონი არასდროს დაუტოვებიათ და ინარჩუნებდნენ ეფექტურ კონტროლს. მართალია, ქართველები უმცირესობაში იყვნენ ახალქალაქშიც, მაგრამ ეს რაიონი მეფის რუსეთის დროს ტფილისის გუბერნიაში შედიოდა და ის ეკონომიკურად თუ ინფრასტრუქტურულად საქართველოს დედაქალაქს იყო მიბმული, მიუხედავად სომხეთის პრეტენზიებისა, მისი კუთვნილება სადავო არასდროს გამხდარა. ამის შემდეგ, გასაბჭოებამდე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საზღვარი პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად პარალელურად დროდადრო იცვლებოდა: ბათუმის ოლ-

ქიდან ოსმალთა განდევნის შემდეგ აქ ბრიტანელთა პირდაპირი მმართველობა დამყარდა, მათ შემდეგ (1920 წლის 7 ივლისს ბრიტანულმა ჯარებმა ბათუმი დატოვეს) ოლქი, ქალაქი ართვინითურთ საქართველოს დემოკრატიულ რეპუბლიკას გადაეცა. საბჭოთა რუსეთის მხრიდან თბილისის ოკუპაციის შემდეგ, მარტში მოსკოვში ხელი მოეწერა ორმხრივ ხელშეკრულებას, რომლის ძალითაც ართვინი და არდაგანი დარჩა თურქეთს, ხოლო ბათუმი კი საბჭოთა მხარეს, რაც გაამყარა ყარსის 1921 წლის ხელშეკრულებამ (კობახიძე 2021).

საბჭოთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პერიოდში სახელმწიფო საზღვრების საკითხი მწვავედ დაისვა. ივ. ჯავახიშვილი თვლიდა, რომ საქართველოს მთავრობას სახელმწიფოებრივი ინტერესებით უნდა ეხელმძღვანელა და ქვეყნის საზღვრების დადგენის დროს ეკონომიკურ და სამხედრო-სტრატეგიულ მოსაზრებებს უნდა დამყარებოდა. ე.წ. ეთნოგრაფიული პრინციპი – მხოლოდ მოსახლეობის ეთნიკური უმრავლესობის მიხედვით ტერიტორიის ამა თუ იმ სახელმწიფოსთვის მიკუთვნება, მეცნიერს უსაფუძვლოდ მიაჩნდა, ჯავახეთი და ლორე (ახალქალაქისა და ბორჩალოს მაზრები), რომელზედაც პრეტენზიას აცხადებდნენ დაშნაკები, ისტორიულად საქართველოს ეკუთვნოდა და ეკონომიკურად მჭიდროდ იყო დაკავშირებული დანარჩენ საქართველოსთან. სამხედრო თვალსაზრისით კი ეს მხარეები საქართველოს სახელმწიფოსთვის სამხრეთის კარებს წარმოადგენდა. 1921 წელს საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ მოსკოვმა ლორე საბჭოთა სომხეთს გადასცა, თუმცა სომხეთის მმართველი წრეების მხრიდან ახალი ტერიტორიული პრეტენზიები არ წყდებოდა (მაცაბერიძე 2016).

მოგვიანებით, საბჭოთა კავშირის დაშლის პერიოდში, ორი სახელმწიფოს მეთაურს – ედუარდ შევარდნაძესა და სულეიმან დემირელს შორის 1992 წლის 30 ივლისს გაფორმდა შეთანხმება, რომლის მიხედვით, მხარეები აღიარებდნენ

ყარსის ხელშეკრულებით დადგენილ საზღვრებს. თურქეთი გახდა ერთადერთი მეზობელი, რომელთანაც სასაზღვრო დავა გამოირიცხა და ვისთანაც საქართველოს საზღვრები დემარკირებული აქვს (კობახიძე 2021).

საზღვრისა და სასაზღვრო ურთიერთობების რეპრეზენტაცია მესხური ფოლკლორში

მესხური ფოლკლორით ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში დაინტერესდნენ ქართული კულტურის მესვეურნი. ამ მხრივ დიდი წვლილი აქვთ პ.უმიკაშვილს, ა.ნერეთელს, ვ.კოტეტიშვილს, ი. ალხაზიშვილს, ი.გვარამაძეს და სხვ. ძალზე მნიშვნელოვანია XX საუკუნის ფოლკლორისტთა დამსახურება უკვე არსებული თუ მოგვიანებით მოძიებული მასალის შესწავლის საქმეში. 2015 წელს ავთანდილ ბერიძის თაოსნობით და რედაქტორობით გამოიცა სქელტანიანი კრებული – „მესხური ფოლკლორი“, სადაც თავმოყრილია ძირითადად უცნობი მესხური პოეზიის ნიმუშები. სამწუხაროდ, ჩემი საკვლევით თემის მიმართულებით ფოლკლორული მასალა ნაკლებად არის წარმოდგენილი ანუ, საზღვართან დაკავშირებული ინფორმაცია ჩემთვის ხელმისაწვდომ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში ძალზე უმნიშვნელოა. როგორც ზემოთაც ითქვა, ამის ერთ-ერთი მიზეზი მოსახლეობის და ქვეყნის საზღვრის პერმანენტული ცვალებადობა უნდა იყოს.

ძალზე ნიშანდობლივია ამ კუთხეში აშუღური პოეზიის წარმოშობა, რაც უპირატესად მუსულმანური კულტურისთვის დამახასიათებელი ფენომენია. აშული (არაბ. აშიკ – შეყვარებული, მიჯნური) – სახალხო მგოსანია, რომელიც საჯაროდ მუსიკალურ ინსტრუმენტზე (ჭიანური, საზი და თარი) დამღერის. საქართველოში აშუღობა შემოსულია აღმოსავლეთიდან და თავს იჩენს XVI-XVII საუკუნეებიდან, უმეტესად აღმოსავლეთ საქართველოში, თბილისში, მესხეთში და

აჭარაში. თბილისში ბევრი უცხო ეროვნების აშული ცხოვრობდა. მათ შესახებ ცნობები დაცულია „დასტურლამალში“. ისინი ქართულად თხზავდნენ და მღეროდნენ. აღნიშნული ტრადიცია ბოლო დრომდე შემორჩენილია ახალქალაქის, მარნეულისა და ასპინძის რაიონებში (ქართული ფოლკლორი 1974:60).

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, ხალხურ შემსრულებელთა კადრების შექმნაში თვალსაჩინო როლს ასრულებდა ოსტატ-შეგირდობა, რომელსაც ზეპირი სკოლა შეიძლება ეწოდოს. მესტვირეებს, აშულებს, მომღერლებს ყმანვილები ჰყავდათ მიბარებული, მსგავსად ღურგლების, კალატოზების, მენაღეების თუ სხვა ხელოსნებისა. შეგირდი მასწავლებელთან 3-4 წელიწადს რჩებოდა უხეღფასოდ, საოჯახო საქმესაც ასრულებდა და საშემსრულებლო ხელოვნებასაც ეუფლებოდა (მესტვირეობა, აშულობა). რაჭველ მესტვირეებს, თბილისელ და მესხ აშულებს მონაფები თან დაჰყავდათ, როცა საშემსრულებლო ტურნეზე მიემგზავრებოდნენ საქართველოში თუ მის გარეთ. ახალგაზრდა შეგირდი თანდათან ეუფლებოდა შესრულების ხელოვნებას, ქმნიდა საკუთარ რეპერტუარს და სწავლების პერიოდის დამთავრების შემდეგ თვითონ იწყებდა დამოუკიდებელ პროფესიულ საქმიანობას (ქართული ფოლკლორი 1974:166).

მესხეთში აშულური პოეზიის წარმოშობა-განვითარება, ოსმალეთის მიერ ამ რეგიონის დაპყრობას მოჰყვა. მესხეთში შექმნილი ეთნიკური და კულტურული ვითარება, ანუ შერეული მუსლიმურ-ქრისტიანული, იგივე გათურქებული და ქართული მოსახლეობის თანაარსებობა, აშულურ პოეზიაზე დაცა აისახა. აშულები მთელი ოსმალეთის ტერიტორიაზე დახეტილობდნენ და მონაწილეობას იღებდნენ ერთგვარ საშემსრულებლო კონკურსებში – მეჯლისებში. „აუდიტორიის შესაბამისად მათი შემოქმედება ორენოვანი იყო, თუმცა თანდათან თურქულენოვანი შესრულება მკვიდრდებოდა.“ (ბერიძე 2005:24). „იმხანად თურქული გავლენა ძალიან დი-

დი იყო მესხეთის ქართველობაში. ქართულად, სამწუნხაროდ, არ ლაპარაკობდნენ, განსაკუთრებით მამაკაცები. ქალებისთვის კი საოჯახო ენა ქართული იყო. ამიტომაცაა, რომ მაჰმადიანი ქართველები გამონათქვამებს, ლექსებს, თქმულებებს, ლეგენდებს, მათ ენაზე გამოთქვამდნენ. როგორც ცნობილია, ხშირად იმართებოდა აშულებს შორის შეჯიბრებები. წესად ჰქონდათ – დამარცხებულ აშულს თავისი საზი გამარჯვებულისთვის უნდა გადაეცა. ვისაც ყველაზე მეტი საზი ჰქონდა, ის უფრო ცნობილ აშულად მიიჩნეოდა მხარეში.“ (დავლაშერიძე 2017:10).

მესხ აშულთაგან ცნობილია აშულ შივლა (ლუკა ბერიძე), ახალქალაქის მაზრის სოფელ პრტენიდან. მისი პოეზია უმეტესად სატრფიალო და ფილოსოფიული ხასიათისაა. თხზავდა ძირითადად თურქულად.

მესხეთში მცხოვრები თითქმის ყველა ცნობილი აშული ქართული წარმომავლობისა იყო და ყველა მათგანი თურქულ ენაზე წერდა და მღეროდა. სამცხე-ჯავახეთში უკანასკნელ აშულად ითვლებოდა აშულ-ეთოდ წოდებული ტოლოშელი ექვთიმე დავლაშერიძე – ცნობილი აშულის, ნიკო დავლაშერიძის შვირდი. იგი საზზე მღეროდა, როგორც საკუთარ, ასევე მესხეთში ცნობილი აშულების სიმღერებს. ადგილობრივი ბეგები და წარჩინებული მაჰმადიანი მესხები, ნიკო და ექვთიმე დავლაშერიძეებს ხშირად ინვევდნენ ქორწილებსა და დღესასწაულებში. გადმოცემით: „მეორე მსოფლიო ომი ახალი დამთავრებული იყო. ნიალის ზონაში, ნასოფლარ ქარზამეთში, ტოლოშის კოლმეურნეობას 20 ჰექტრამდე სახნავ-სათესი ფართობი ჰქონდა და ექვთიმესაც ხშირად უხდებოდა, როგორც კოლმეურნეობის რიგით წევრს, სათიბში სიარული. სოფელი ქარზამეთი მაშინ სასაზღვრო ზონის შიდა პარამეტრებში მდებარეობდა. თურქეთის საზღვრიდან მას ჰყოფს პატარა მდინარე. წყალგალმა თურქული სოფელი თათაღეთია. ერთ დღეს, როდესაც ტოლოშელები სამუშაოდ ავიდნენ, თურქებიც ჩამოსულან და თივას

აგროვებდნენ. ... მდინარე, დღესაც საზღვრად ითვლება თურქეთისა და საქართველოსათვის. იქაურმა ერთმა თურქმა სიმღერით დასცინა თურმე ტოლოშელებს.“ ექვთიმე დავლაშერიძეს არ ესიამოვნა და მაშინვე ექსპრომტად სიმღერითვე გაუცია პასუხი. საზის მაგივრად, ხელში ცელი ეჭირა და თურქულად დაუმღერა: „მზეს ვერ გაუთანაბრდება ლამპის სინათლე, კოვზის ლოკვით ვერ გაძლება მუცელი, ამას ამბობს აშული ეთო.“ ამ ინციდენტის შემდეგ ექვთიმე დავლაშერიძე დაუბარებიათ ახალციხის სასაზღვრო ნაწილში და მკაცრი გაფრთხილება მიუცათ, რომ შემდგომში თურქეთის მიმართულებით თითოც აღარ გაემგირა (ლიტერატურული მესხეთი 2017:10).

მესხურ ხალხურ სიტყვიერებაში მკაფიოდ აისახა ამ კუთხის მძიმე ისტორიული ხვედრი; აქაური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების ერთ ნაწილში იმ ისტორიული ავბედითობის გამოძახილს ვხვდებით, რაც ამ კუთხეს საუკუნეების მანძილზე გადაუტანია: დამპყრობლის წინააღმდეგ და სარწმუნოებისათვის ბრძოლის ხსოვნა, დაპყრობილი ხალხის ყოფა, ტყვეთა სყიდვა და ა.შ. ზოგიერთ ხალხურ ლექსში თუ ლეგენდაში უაღრესად რეალისტურად არის ასახული ოსმალთა ბატონობის დროის ვითარება. თავად მესხი წარმოდგენილია როგორც გმირი:

ასი ოსმალს მომკვლელი,
უომობასა ჩიოდა.
თავს ჰქონდა ხმალი ნაცემი,
გულს სისხლი ჩამოსდიოდა

(სიხარულიძე 1961:282).

აღსანიშნავია ილია ალხაზიშვილს მიერ ჯავახური ისტორიული ლეგენდების მიხედვით შექმნილი პოეტური ნაწარმოებები, რომელიც მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში გამომავალ ჟურნალ-გაზეთებში იბეჭდებოდა და საბჭოთა პერიოდში გამოცემულ მის კრებულშიც არის შეტანილი (ალხაზიშვილი 1978). ერთ-ერთი ასეთია

ისტორიული ლეგენდა მესხთა ცხოვრებიდან, „სამშობლოს სიყვარული.“ (ალხაზიშვილი 1978:189-200). ლეგენდაში მოთხრობილია ამბავი თებროსი, რომელიც სოფელ ტამალაში ცხოვრობდა. ერთ დღეს, ლაბის (ალპური მოცხარი) საკრეფად წასული თებროსი ორ ბიჭთან და 7 გოგონასთან ერთად ლეკებმა მოიტაცეს და სტამბოლის გზას გაუყენეს. ლექსში ვხვდებით ჯავახეთის ამ მონაკვეთის აღწერილობას:

ჯავახეთის საზღვარზედა ჩამოგვირბის ჩიხორიში,
წყარო მთისა, გემრიელი, ყინულია მზე და გრილში.
გაზაფხულზე ადიდდება, მტკვარს ეცემა შუა გულში,
ხველიშასაც შეუთვალა: „ძვირს ნუ იღებ ჩემზე გულში“.
სათავეში ტამალა აქვს, სოფელი მალნარს მალული,
ნაქებია მოსავლითა საუფლისწულო მამული.

ლეგენდის შემდგომი შინაარსი ასეთია: ახალგაზრდები ტყვეთა ბაზარზე მიჰყავთ სტამბოლში, საიდანაც, თებროსი სილამაზით მოხიბლული ვაზირი ქალს წაიყვანს და ცოლად შეირთავს. მიუხედავად იმისა, რომ თებროსი დიდ პატივშია და საუკეთესო პირობებში ცხოვრობს, სამშობლოს მონატრებით და თავისიანებზე დარდით, იგი ჭლექით დაავადდება. ვაზირი ქალს სამშობლოში, ტამალაში წაიყვანს, სადაც იგი გარდაიცვლება.

აღსანიშნავია, რომ სოფელი ტამალა, იგივე ამჟამინდელი სოფელი დამალაა, სადაც დღეს უმთავრესად სომხები ცხოვრობენ. სოფელ ტამალის შესახებ სამცხე-ჯავახეთის ცნობარში ვკითხულობთ: „დამალა, ტამალა, ტამალია – სოფელი ასპინძის მუნიციპალიტეტში, თრიალეთის ქედის განშტოების ჭობარეთის ქედის სამხრეთ-დასავლეთ ფერდობზე, თემის ცენტრი, ზ.დ. 1300-1440 მ სიმაღლეზე, დაბა ასპინძიდან აღმოსავლეთით 3 კმ მანძილზე, საკრებულოს ცენტრი. მოსახლეობის რიცხოვნობა – 1984, უპირატესი ეროვნება – სომეხი (2002). ძველი ქართული სახელწოდებაა ტამალა, ტამალია. სოფლის სახელწოდება „დამალა“ ქართულის დამახინჯებული ფორმაა, რომელიც წარმოიშვა 1828-1829 წლე-

ბის შემდეგ, რაც სამცხე-ჯავახეთში დასახლდა თურქეთიდან გადმოსახლებული სომეხი მოსახლეობა. მის მიდამოებში მდებარეობს შუა საუკუნეებში აგებული „კობტას ციხე“ და ადრე შუა საუკუნეების დროინდელი ეკლესია. ემჩნევა მხატვრობის კვალი“ (სამცხე-ჯავახეთი 2016:82). ლეგენდის სიუჟეტში სოფელ ტამალაში ჯერ კვლავ ქართველები ცხოვრობენ.

აღნიშნულ ლეგენდაში ვხვდებით საინტერესო პასაჟებს მესხეთში ოსმალეთის გამგებლობის პერიოდის ისტორიიდან: ეჰ! ბიძიავ, ის დრო გაქრა...გულიც გატყდა თათრობაში, რჯული რჯულად გვეკარგება, არც გვედგომის მთა და ბარში.

ჯალათებსაც ბევრს გვიმზადებს, აღარ გვინდობს საზარელი,

ის ღვთის რისხვა ხიმშიშვილი სელიმ ფაშა აჭარელი. ენგიჩარი, დალიბაში, ყველა ჩვენი ბატონია ვაი იმას, ვინც ლამაზის ქალის, რძალის პატრონია. ოსმალთა ვინლა ჩივის, ლეკი გვარბევს დალესტნელი, სამართალი ვის მოვთხოვოთ, ვინლანი გვყავს გურჯისტნელი?!

ბექამ სული წაიწყმიდა, ეშმაკისა გახდა კერძი, ათაბაგი მოგვინამლა, თვითონ ირგო ოქროს ვერძი. წარსდგა, ხონთქარს მოახსენა: – „საქმე მნადის ასეთიო, მაჰმადის რჯული მივილო, გმორჩილობდეს მესხეთიო. სულთან მურადს ეს ეამა, ბექას უბოძა ფაშობა, თავზე სარუხსა ჰხურავენ, – არც დაუძვირეს იუდობა. ახალციხის ფაშად დაჯდა ეს ჯაყელი გურჯისტნისა, ქართლის მეფეს გადაუდგა, ერთგულია სტამბოლისა. ორი თულით ფირმანი აქვს, გახდა მეფედ მესხეთისა, მამა-პაპის რჯული დაჰგმო და ა.შ.

სელიმ ხიმშიაშვილი, რომელიც დღეს ჩვენში აჭარის დამოუკიდებლობისთვის მებრძოლ გმირად არის აღიარებული, ზემოხსენებულ მონაკვეთში: ღვთის რისხვად არის წარ-

მოჩენილი. სელიმ-ფაშა (ხიმშიაშვილი), რომელიც ახალციხის ფაშა იყო 1803-1809 და 1812-1815 წლებში, XVIII საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში, ვიდრე ფაშა გახდებოდა, ზემო აჭარის სანჯაყ-ბეგი იყო. XVIII საუკუნის ბოლოს აჭარა ახალციხის ფაშას, ათაბაგ შერიფ-ფაშას ექვემდებარებოდა. სელიმ-ბეგმა შეკრიბა აჭარელები და მათი დახმარებით 1803 წელს შერიფ-ფაშა ახალციხიდან განდევნა, ხოლო ფაშობა თვითონ ჩაიგდო ხელში. როგორც თ. სახოკია თავის მოგზაურობაში წერს, „სელიმ-ფაშას დროს, როგორც აჭარა, ისე ახალციხის საფაშალიყო ლეკების ბუნაგად იყო ქცეული. ეს მტაცებელი ხალხი თავისუფლად დათარეშობდა ყველგან. სელიმ-ფაშას ეს მთიელები ქართლის დასარბევად ჰყავდა დაქირავებული“ (სახოკია 1950:154).

ტყვეთა სყიდვის თემატიკას ვხვდებით მესხურ ხალხურ ზღაპრებშიც (ხალხური სიბრძნე 1964: 211).

საქართველოში ლეკიანობის შესახებ საუბარია გადმოცემაში „გოდორების“ შესახებ, რომელიც ვულკანური მთაა სამცხე-ჯავახეთის მხარეში, ნინოწმინდის მუნიციპალიტეტში და სამსრის ქედზე მდებარეობს:

„გოდორები ჰქვიან ორ მთას, რომელიც სოფ. ბარალეთს აღმოსავლეთის მხრით საზღვრავს დაახლოებით 10 ვერსზე თაფარავნის ტბის მახლობლად. „გოდორები“ მაგ მთებს იმიტომ ჰქვიათ, რომ ლეკიანობის დროს, მაგ მთაზე ყარაულები (დარაჯები) იდგნენ და მალლა ჰაერში კეტით გოდორი ჰქონდათ ჩამოკიდებული. როცა ლეკებს დაინახამდნენ, გოდორს დაბლა დაუშვებდნენ. ხალხმა იცოდა, ეს ლეკების მოსვლის ნიშანი იყო და ციხესიმაგრეებში შეიკეტებოდნენ. ამიტომ ამ მთებს ხალხმა მერე გოდორები დაარქვაო და ახლაც უძახიან. კოთელიაში რომ არის, იქაც გოდორი ჰქონიათ ჩამოკიდებული და იმიტომ, იმ ალაგსაც, „გოდორებს“ ეძახიან, თორემ, აბა შეხედე, ის ადგილი თუ გავს გოდორსაო“ (ლიტერატურული მესხეთი 2015:12).

მესხეთის ოდინდელი პროვინციების შესახებ საინტერესო ინფორმაცია რომელიც

ნ. ლოლობერიძეს, ადგილობრივი მთხრობლისგან სოფელ ანყურში 1960 წლის ექსპედიციის დროს ჩუწერია:

„აქ დიდი ხანია ვცხოვრობთ, აქ ყოფილა სენოტი, რომელიც რომ 12 რაიონს უკარნახებდა, სათათრეში დარჩა 12 რაიონი. პირველი ყარსი, არდაგანი, ოლთი, თორთი, წყარო, ჭოროლი, ფოცხოვი, კაჭრეთი, ლივანი, წინანდალი. თამარ დედოფლისა უფრო ბევრია. მაშინ ტრაპიზონი ჩვენი იყო, ერზრუმი, ყალიყამიში. მე-16 საუკუნეში თათრები შემოვიდნენ. პასკევიჩმა კურო-სომხები გადმოიყვანა ერზრუმიდან (ლოლობერიძე 2021:5).

საკვლევ საკითხთან დაკავშირებულ იმ მცირერიცხოვან მესხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებიდან, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, ყურადღებას იქცევს მესხური ხალხური ლექსი—„ოჯორჯლელი ხუცესი“:

მე ოჯორჯლელი ხუცესი ჭალას ვიყავ მიმავალი
ჭორატს ჭან-მგლებს გარდვეყარე, დამიბნელდა ორთავ
თვალი,

ზადენს ყელი გარდავუგდე, იცით რომ სულ არ მაქვს
ბრალი

ხელი ვჰკარ ქვას, აქ გავქვაგდე, მოვკვდი, გარდვიხადე
ვალი,

ვინც ჩემი სისხლი იკითხოს, ჭორატს ქვას აჩნია მშრალი.

ლექსთან დაკავშირებულ კომენტარებში ვინმე მესხი აღნიშნავს: „მართლა ხუთივ თითი ზედ ეტყობოდა წითლად სისხლში ამოვლებული იმ ქვაზედა ცხადათ, ჭორატში“ (ხალხური ლექსები 1913-1914:211).

ოჯორჯალი ნასოფლარია ახალციხის მუნიციპალიტეტში, დაბა ვალესთან. ის შეტანილია გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარში და ჩრდილის ნაჰიეს შემადგენლობაშია. რაც შეეხება სოფელ ჭალას, იგი დღეს ამ სახელით არ არ-

სებობს, არის სოფელი ჭელა, რომელიც, სავარაუდოდ, ძველი ჭალა უნდა იყოს.

ცნობარში ვკითხულობთ: ჭელა – სოფელი ადიგენის მუნიციპალიტეტში, ჭეჭლას თემში, მდ. ქვაბლიანის ხეობაში, ზ.დ. 1280-1380 მ სიმაღლეზე, დაბა ადიგენიდან 7 კმ მანძილზე. მოსახლეობის რიცხოვნობა – 254, უპირატესად ქართველი. 2015 წლიდან შესულია მაღალმთიან დასახლებათა ნუსხაში. სოფელში არის მეჩეთი. როგორც ფიქრობენ, სოფლის ძველი სახელი „ჭალა“ უნდა იყოს. გუჯისტანის ვილაეთის დავთრის მიხედვით, ის ქვაბლიანის ნაჰიეში შედიოდა. (სამცხე-ჯავახეთი 2016:183).

რომ წარმოვიდგინოთ, ხუცესს უნდა გაეარა ოჯორჯალიდან, ანუ დღევანდელი ახალციხის რაიონიდან ადიგენის რაიონში, სოფ. ჭალაში მიმავალი გზა, იგი ჭორატში გადაეყარა ჭან-მგლებს, სადაც მოუხდა მათთან შეტაკება. როგორც ვიცით, ტყვეთა გამალებული სყიდვის ოსმალურ პერიოდში ამ საქმიანობით, გარდა აფხაზ-მეგრელებისა და ლეკებისა, ლაზებიც, იგივე ჭანები, იყვნენ დაკავებული. სავარაუდოდ, ლექსში უარყოფით კონტექსტში წარმოდგენილი ჭან-მგლები, ამ სტერეოტიპით უნდა იყოს შეპირობებული.

ზემოთ მოტანილ ლექსში საყურადღებოა სოფელ ოჯორჯალში ხუცესის არსებობა, რაც მიუთითებს აქაური მოსახლეობის ქრისტიანული რწმენის ქონაზე. როგორც აღნიშნავს თ. იველაშვილი: „გუჯისტანის ვილაეთის დიდ დავთარში“ თავმოყრილი მასალების ანალიზმა გვაჩვენა, რომ მისი შედგენის პერიოდში ჯავახეთის ყოველ სოფელში ოჯახის უფროსის სახელი და მამის სახელთა აბსოლუტური უმრავლესობა – 95,18%, ტრადიციული ქართული იყო. საგადასახადო სახეობების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ მოსახლეობის უმრავლესობა ქრისტიან ქართველობას წარმოადგენდა, რადგან ოსმალეთის იმდროინდელი ხელისუფლება სოფლის მეურნეობის ისეთ დარგებს, რომელსაც მაჰმადიანური სარწმუნოება კრძალავდა, (მელო-

რეობა) გარკვეული გადასახადით ბეგრავდა. დავთრის მონაცემებით უკვე ჩანს, თუ როგორ ცდილობს იმდროინდელი ადმინისტრაცია სოციალურად გაბატონებულ ფენას (თავადაზნაურობა და ეკლესია-მონასტრები) თანადათანობით გამოაცალოს ხელიდან მთავარი ეკონომიკური საყრდენი (სახნავსათესი, ვენახები) და ამის საფუძველზე სულიერი და ეთნიკური იერსახე დაუკარგოს. მიუხედავად ამგვარი ზენოლისა, XVIII საუკუნის II ნახევარშიც კი აღნიშნული რეგიონის მოსახლეობა უმეტესად ქართულია." (იველაშვილი 2004:52). აქვე მოვიტან ცნობას მელორეობის შესახებ, რაც დამოწმებულია გურჯისტანის ვილაეთის დიდ დავთარში: ლორზე შეწერილი გადასახადი ვრცელდებოდა მთელ ველაიეთზე. ყველაზე მეტი გადასახადი ახალციხის ლივაზე მოდიოდა (33.144 ახჩა), ლორზე შეწერილი გადასახადის საერთო რაოდენობა მთელ ვილაიეთში 84.480 ახჩას შეადგენდა. ამ რიცხვიდან ჩანს, რომ მოსახლეობის ეკონომიურ მდგომარეობაში მელორეობა მნიშვნელოვანი ხვედრითი წონა ჰქონდა (შენგელია 1974: 166-167) და უმეტესობა ქრისტიანი იყო.

მართალია, ფოლკლორული ნაწარმოების დათარიღება ძალიან რთული და სარისკო საქმეა, მაგრამ ამ შემთხვევაში წარმოდგენილ მონაკვეთში მოცემული ფაქტები შესაძლებელს ხდის, მიახლოებით მაინც განისაზღვროს კონკრეტული ნიმუშის შექმნის პერიოდი: როდესაც სოფელს ჯერ კიდევ ჰქვია ჭალა, როდესაც ჯერ ისევ არსებობს გეოგრაფიული ერთეული ჭორატი (ჭორატის სახელით დღეს ცნობილია მხოლოდ მრავალფენოვანი არქეოლოგიური ძეგლი, რომელიც მდებარეობს ახალციხიდან სამხრეთ-დასავლეთით, 12 კმ დაშორებით, ქ. ვალესთან) და როდესაც იკვეთება ქრისტიანობასთან კავშირი – მოქმედია ხუცესის ინსტიტუტი.

როგორც ზემოთ ითქვა, მესხეთის ეთნიკური შემადგენლობა, ჯერ ოსმალეთის, ხოლო შემდეგ რუსეთის მიზანმიმართული პოლიტიკის წყალობით, მკვეთრად შეიცვალა

ა.1828 წლის შემდეგ მესხეთში ჩამოსახლებულმა სომხებმა მთელ რიგ რაიონებში თანდათან დაიკავეს უპირატესი პოზიცია. ერთ-ერთ გადმოცემაში, რომელიც ჩანერილია გ. გოგოლაძის მიერ 1937 წელს (ახალციხის სახელმწიფო მუზეუმის ფონდი. კ.მ.მ. ე.№4443), მოთხრობილია ამბავი „კენჭიყრია“-ს მთის შესახებ: „თავკვეთილის“ მთასთან ერთ ჯავახ კაცს ჯავახეთში სიმინდი მოჰქონდა თურმე ზურგით საქართველოდან. „რამდენიმე მარცვალ ჩაჰპნევია ქვებში. უთქვამს: რაც უნდა იყვეს, იქიდან აქ მოვიტანე და ამ მარცვლებს აქ არ გაუშვამო. რამდენიმე მარცვლისთვის იმოდენა ლოდები უგორებია და ის მარცვლები კი სულ ამოუკრეფიაო. ამის მერე იმ ადგილს „კენჭიყრიას“ უძახიანო. ვითომ „კენჭი ყარაო“. ის კი არა, ვებერთელა ლოდები უგორებიაო.“ამავე ტექსტში ვხვდებით ჩამწერის შენიშვნას, სადაც ნათქვამია, რომ „ჯავახეთში მცხოვრები სომხების გავლენით, ბაკურიანის უღელტეხილის იქით, საქართველოს უწოდებდნენ, თითქოს ჯავახეთი საქართველო არ ყოფილა და არც არის“ (ლიტერატურული მესხეთი 2015:12).ეს უკანასკნელი გამონათქვამი ძალიან საყურადღებო ჩანს რამოდენიმე თვალსაზრისით: 1.სომხებს მიაჩნიათ, რომ ჯავახეთი საქართველო არ არის. 2.ჯავახეთში მცხოვრები სომხები გავლენას ახდენენ ქართველებზე. 3. საქართველოსა და სომხეთს შორის საზღვარი ბაკურიანზე გადის. სწორედ აქ ვაწყდებით ეთნიკური საზღვრების საკითხს, რაც ძალზე მნიშვნელოვანი და აქტუალური პრობლემაა მრავალეთნიკურ საზოგადოებებში.

როგორც აღიარებულია, ეთნიკური საზღვრები აღიქმება არა როგორც ტერიტორიულ, ფიზიკურ საზღვრად, არამედ როგორც სუბიექტურად აღქმულ კულტურულ და სოციალურ დისტანციად. ეს არის ეთნოფორის ან ეთნიკური ჯგუფის გონებაში ჩამოყალიბებული წარმოსახვითი საზღვარი,რაც ხშირად არ ემთხვევა ტერიტორიულ/პოლიტიკურ საზღვარს. ეთნიკურ საზღვრებს ამყარებს ერთი ეთნიკური

ჯგუფის მეორისგან იზოლაცია, რაც ამავდროულად ხელს უწყობს ეთნიკური იდენტობის კულტურული მარკერების სტაბილურობას (Barth 1969:18). მაგალითად, საქართველოს სამხრეთ რეგიონებში (ქვემო ქართლი, სამცხე-ჯავახეთი) ეთნიკური უმცირესობები ცხოვრობენ ძირითადად კომპაქტურ იზოლირებულ დასახლებებში, ინარჩუნებენ თავიანთ კულტურულ იდენტობას და, რაც მთავარია, თავიანთ მშობლიურ ენას. ამ შემთხვევაში, ენა ატარებს ეთნიკური იდენტობისა და ეთნიკური თვითშეგნების მარკერის ფუნქციას. ერთმანეთის გვერდით მოსახლე განსხვავებული ეთნო-კულტურული მარკერების (ენა, რელიგია, ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები) მატარებელ ორ სხვადასხვა კულტურული იდენტობის მქონე ჯგუფს შორის არსებობს ვირტუალური ზღვარი//საზღვარი, რაც მათ „თავიანთ“ და „სხვა“ ჯგუფებად თიშავს; ეს არის სწორედ მათ ცნობიერებაში არსებული ის ეთნიკური საზღვარი, რაც მესხეთში მცხოვრებ ეთნიკურად სომეხ ინდივიდს სომხებით დასახლებულ ტერიტორიას სომხეთად აღაქმევინებს. ამიტომაც ეძახდნენ ბაკურიანის უღელტეხილის აქეთა მხარეს „საქართველოს“ და იქეთას – „სომხეთს“. მათთვის საქართველო არის ის ტერიტორია, სადაც ქართველები ცხოვრობენ – ტერიტორია ახალქალაქის მიღმა. სომხებით დასახლებული ადგილი შესაბამისად, სომხეთის მიწად აღიქმება. თავიანთ ისტორიულ სამშობლოსთან მეზობლობა მათში ირედენტულ იმპულსებს აღძრავს, რაშიც საერთო ენისა და მსგავსი კულტურის ფაქტორი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს; ამასთან, პოლიტიკურად ანგაჟირებული ძალები ქართული ტერიტორიების სომხეთის კუთვნილების ყალბ თეორიებს მასიურად პროპაგანდირებენ (Melikishvili and Jalabadze 2015:90-91).

სომხებით დასახლებული ტერიტორიის სომხეთად აღქმის კონცეფცია იკვეთება ზემოთ მოტანილ გადმოცემაში, რომელიც ქართველი მთხრობლისგან არის ჩანერილი. ეს ფაქტორი მნიშვნელოვანია, ვინაიდან ის კიდევ ერთხელ აღ-

ასტურებს, რომ საზოგადოების წიაღში მიმდინარე მოვლენები და პროცესები შესაბამისად აისახება თანადროული პერიოდის ხალხურ სიტყვიერებაში, რაც უაღრესად დამხმარეა ამა თუ იმ ისტორიული პერიოდის სოციალურ-კულტურული თუ ფსიქოლოგიური განწყობების შესწავლისას.

დასკვნა. მესხური ფოლკლორში საზღვართან დაკავშირებული ინფორმაცია, ამ ეთნოგრაფიული მხარის მძიმე ისტორიული ხვედრის გამოისობით, მცირეა. თუმცა იმ ნიმუშებში, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, რეგიონში მიმდინარე პროცესები მეტ-ნაკლები სისრულით არის წარმოდგენილი. ხალხურ პოეზიასა და ფოლკლორში კარგად აისახა ოსმალეთის პერიოდის ამბები, უმეტესად კი ტყვეთა მოტაცების და სყიდვა-გაყიდვის სიუჟეტები. წარმოჩენილია მესხეთის მოსახლეობის რელიგიურ იდენტობასთან დაკავშირებული ინფორმაცია, სომხური ეთნოსის მესხეთში დამკვიდრების შედეგები, მისი გავლენა მოსახლეობის ცნობიერებაზე და ა.შ. ხალხური ზეპირსიტყვიერების რიგი ნიმუშები ამყარებს ისტორიულ ფაქტებს და ამ კუთხის მკვლევართ დამატებით არგუმენტებს აწვდის.

დამონმებული ლიტერატურა:

- ალხაზიშვილი 1978** – ალხაზიშვილი ი., ჯავახური ლეგენდები, თბილისი 1978.
- არველაძე 2021** – არველაძე ბ., რელიგიური უმცირესობანი სამცხე-ჯავახეთში, ლიტერატურული მესხეთი, 2021, №2.
- ბერიძე 2005** – ბერიძე მ., პირდაპირი რეპორტაჟები წარსულიდან, თბილისი 2005.
- დავლაშერიძე 2017** – დავლაშერიძე ვ., ექვთიმე დავლაშერიძე – მესხეთის უკანასკნელი აშული, ლიტერატურული მესხეთი 2917, № 9.
- თოფჩიშვილი 2017** – თოფჩიშვილი, რ., სამცხე-ჯავახეთის ეთნიკური ისტორიიდან, ლიტერატურული მესხეთი, 2017.

- იველაშვილი 2004** – იველაშვილი თ., ჯავახეთის მოსახლეობის ეთნო-სოციალური მდგომარეობა გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის მიხედვით, ჟურნ. ანალები. 1. – თბილისი, 2004.
- იველაშვილი 2019** – იველაშვილი თ., რელიგიური უმცირესობები სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, უნივერსალი, 2019
- ინგოროყვა 1918** – ინგოროყვა პავლე, საქართველოს ტერიტორიის საზღვრების შესახებ, კონსტანტინეპოლი 1918.
- კობახიძე 2021** – კობახიძე ბექა, რესპუბლიკა 100, საქართველოს თანამედროვე საზღვრების ისტორია, ხელმისაწვდომია: <https://civil.ge/ka/archives/422459>
- ლიტერატურული მესხეთი 2015** – თქმულებები, ლიტერატურული მესხეთი 2015, №5.
- ლორთქიფანიძე 2019** – ლორთქიფანიძე ვ., სამცხე-ჯავახეთის დემოგრაფიული მიმოხილვა, ლიტერატურული მესხეთი, 2019, № 4.
- მაცაბერიძე 2016** – მაცაბერიძე მ., ივანე ჯავახიშვილის ორი ლექცია საქართველოს სამხრეთი საზღვრის შესახებ (1918 წლის 18 და 22 დეკემბერს), თბ., 2016.
- სამუშია 2019** – სამუშია ჯ. არტანუჯი, ლიტერატურული მესხეთი № 5, 2019.
- სამცხე-ჯავახეთი 2016** – სამცხე ჯავახეთი ცნობარი, ავტორთა კოლექტივი, თბ. 2016.
- სახოკია 1950** – სახოკია თ., მოგზაურობანი (გურია აჭარა სამურზაყანო აფხაზეთი) სახელგამი თბილისი 1950..
- სიხარულიძე 1961** – სიხარულიძე ქ., ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება I, თბ. 1961.
- ლოლობერიძე 2021** – ლოლობერიძე ნ., მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, ლიტერატურული მესხეთი 1021, № 11.
- შენგელია 1974** – შენგელია ნ., XV-XIX საუკუნეების საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები, თბ. 1974.

ხალხური სიბრძნე 1964 – ხალხური სიბრძნე, ტ. 5, თბილისი, ნაკადული, 1964.

ძველი საქართველო 1914 – ხალხური ლექსები სამეცხეთოში შეკრებილი ვინმე მესხის მიერ, ტ.3,ე.თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტფილისი 1913-1914

ჭავჭავაძე 1877 – ჭავჭავაძე ი., ოსმალს საქართველო, „ივერია“ 1877. №9.

ჯავახიშვილი 1919 – ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს საზღვრები, ტფილისი 1919.

Natia Jalabadze

**Representation of the Southern Border of Georgia and
Ethnocultural Relations Between Neighboring Peoples in
Folklore**

This paper examines the depiction of territorial and ethnic borders in the folklore of the population residing in the southern border zone of Georgia. In particular, it explores the nuances of ethnocultural relations between Georgians and neighboring peoples.

The historical trajectory of Meskheta has profoundly influenced its folklore. As a region that has experienced significant migration and cultural exchanges, Meskheta saw continual interactions between various groups, including different Georgian communities and other ethnic groups. Despite the complexity of the region's history and its challenges, the issue of borders—whether territorial, political, or ethnic—is not always explicitly reflected in its folklore. Nevertheless, the extant folklore provides insights into the ethnopolitical and socio-economic processes that shaped the region, to varying degrees.

Folklore from the Ottoman period, for example, frequently illustrates themes of kidnapping and the slave trade, which were

prevalent during that era. Some folkloric narratives align with historical records, such as the evidence that a significant portion of the Meskhetian population remained Christian until a certain period. Additionally, these narratives reflect the impact of the Armenian migration into Meskheta and the subsequent shift in ethnic consciousness following the rapid growth of the Armenian population.

The perception of borders in Meskheta has historically varied among different groups, influenced by the region's shifting political and territorial boundaries. For some, the ethnic boundary was equated with a political or state border, which external powers with vested interests in the region have exploited as a means of manipulating the population.

ლავრენტი ჯანიაშვილი

მინათმოქმედება და მინათსარგებლობა სამცხე-ჯავახეთში XIX ს-ის სომხური მიგრაციის შემდეგ

სამცხე-ჯავახეთი მინათმოქმედების განვითარებისა და მისი წარმოების მასშტაბების მხრივ ოდითგანვე გამორჩეული მხარე იყო. სამინათმოქმედო დარგების მრავალფეროვნებას განაპირობებს რეგიონის ეკოგეოგრაფიული და ლანდშაფტური მრავალფეროვნება. ვერტიკალური ზონალობის მიხედვით აქ ოთხი ზონა გამოიყოფა (კორძახია 1950: 65). მეურნეობის ამ დარგის უძველეს ტრადიციებზე მეტყველებს არქეოლოგიური მონაცემებიც, კერძოდ ამირანის გორის ნასახლარი, რომელიც მტკვარ-არაქსის ეპოქას ეკუთვნის. ამირანის გორაზე მინათმოქმედებისა და შინასაქმიანობასთან დაკავშირებულ კულტურულ კომპლექსში ქვის იარაღების გვერდით გვხვდება სპილენძის ნამგალი. ამგვარი სამკალი კაჟის ანალოგიურ იარაღთან შედარებით უფრო ქმედითი უნდა ყოფილიყო, რაც იმ დროისათვის მინათმოქმედების მაღალ დონეზე მიგვითითებს (ჩუბინიშვილი 1963: 85). რეგიონში მაღალგანვითარებულ სამინათმოქმედო კულტურაზე გვიანდელი ნერილობითი ნყაროებიც მეტყველებენ. მაგ., პროკოფი კესარიელის ცნობით მესხები დახელოვნებულ მინის მუშებად ითვლებოდნენ (კესარიელი 1965: 127).

ზონალური, ლანდშაფტური და კლიმატური სხვადასხვაობის გამო სამცხისა და ჯავახეთის სამინათმოქმედო კულტურა საკმაოდ განსხვავდებოდა. ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, სამცხეში „ნაყოფიერებს ყოველთა მარცვალთა და არა ყოველგან, ადგილად აკეთებენ აბრეშუმსაცა მცირედ. და ხილნი რომელნიცა აღვსწერეთ, არიან მრავლად და კეთილნი, არიან წალკოტნი, მტილნი და სავარდენი... ხოლო ჯავახეთი არს ვითარცა თრიალეთი, უვენახო, უხი-

ლო, უტყეო, ვიეთთა ადგილთა სწუნ ნივასა, და მოსავლი-
თაც ეგრეთვე, არამედ ნაყოფიერი და მოუცდენელი“ (ბაგ-
რატიონი 1973: 672).

XVI საუკუნიდან, მესხეთში ოსმალეთის გაბატონების
შემდეგ, დაიწყო ტრადიციული ქართული მინათმოქმედების
წესის მოშლა და ოსმალურის დანერგვა. თუმცა როგორც
დ. ბაქრაძემ შენიშნა თურქულმა მმართველობამ ვერ შეძლო
ერთბაშად მოესპო ძველი მინათმფლობელობა და ნაწილობ-
რივ შეცვლილი ლენური სისტემა გვიანობამდე არსებობდა.
ამგვარ ვითარებას თურქები ადგილობრივ ფეოდალთა მი-
სამხრობად იყენებდნენ. მართალია ქართული ფეოდალიზმი-
სათვის დამახასიათებელი საკუთრების უფლება, ისლამის
მზარდი გავლენით, ბატონყმობის გაქრობასთან ერთად თან-
დათანობით ისპობოდა, მაგრამ მემამულეთა მიწები, ძირი-
თადად, კვლავ მათი წინანდელი მფლობელობის ხელში რჩე-
ბოდა (ბაქრაძე 1889: 29-30).

XVI საუკუნის ბოლოსათვის „გურჯისტანის ვილაიეთის
დიდ დავთარში“ დასახელებულია მიწის მფლობელობის
თურქული ფორმები: თიმარი, ზეამათი, ვაკუფი, ჩიფლიქი,
მულქი მოურის (სამკვიდრო მულქი), ზაიმი (ზაიმეთის
მფლობელი), თიმარის მფლობელი („საჰიბი თიმარ“ ან „ერ-
ბაბი თიმარ“) თიმარის კაცი („მერდი თიმარ“) (გაბაშვილი
1958: 328). თურქული მინათმფლობელობის სახეები – ხასი
მიწები, იურთლუკისა და ოჯაქლიკის მიწები (როგორც
„მულქი“ ე. ი. კერძო, ისე „ერზი მულქი“ ე. ი. სახელმწი-
ფო), ზეამეთი და თიმარი – სამცხე-ჯავახეთში „ჩილდირის
ვილაიეთის ჯაბა დავთრითაც“ დასტურდება (სვანიძე 1984:
27-90). მოხელეებმა დაიანგარიშეს თითოეული დასახლებუ-
ლი პუნქტის შემოსავალი, გადაიყვანეს იგი ფულად ერთე-
ულში „ახჩებში“ და ამის მიხედვით გაანერეს სასოფლო-სა-
მეურნეო პროდუქტებზე გადასახადები. ირკვევა, რომ სამ-
ცხე-ჯავახეთში გლეხების უმრავლესობას საკომლო (ჩიფლი-

კი) მიწა ჰქონდა, რომელიც ამასთანავე საგადასახადო ერთეულიც იყო (სვანიძე 1984: 11-34). ბუნებრივია, ოსმალური თიმარიოტული სისტემის შემოღება დაპყრობილ ქვეყანაში სოციალ-ეკონომიკური წყობილების თანდათან გარდაქმნისა და ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილაციისათვის სჭირდებოდათ.

უნდა ითქვას, რომ თურქების ეროვნულმა, რელიგიურმა და სოციალ-ეკონომიკურმა ძალადობამ ქართულ მოსახლეობაში ძლიერი მიგრაციული პროცესები გამოიწვია. ზემო ქართლი ნასოფლარებით გაივსო. XVI საუკუნის ბოლოსათვის ჯავახეთში 153 სოფელი და 102 ნასოფლარია დაფიქსირებული (თოფჩიშვილი 2000: 9). ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის შედეგად რ. თოფჩიშვილმა დაადგინა, რომ სამცხიდან გადასახლება მიმართული იყო ძირითადად დასავლეთ საქართველოსაკენ (გურია, იმერეთი), ჯავახეთიდან კი აღმოსავლეთ საქართველოსაკენ (თოფჩიშვილი 2000: 10).

რუსეთ-თურქეთის ომისა და სამცხე-ჯავახეთის შემოერთების შემდეგ (1829 წ.) გაჩნდა ტრადიციული ქართული მიწათმფლობელობისა და მიწათმოქმედების აღდგენის შანსი, მაგრამ რუსულმა ხელისუფლებამ კერძო მიწების მფლობელობის წესი გარკვეული პერიოდით უცვლელად დატოვა.

XIX საუკუნის და XX ს-ის დასწყისის რუსული სპეციალური ლიტერატურა სამცხე-ჯავახეთში კერძო მიწათმფლობელობის ორ ფორმას ასახელებს: „ახჩურს“ და „თაფურს“. ახჩურის კატეგორიას აკუთვნებდნენ ოსმალური მმართველობის ხანაში ჩამოყალიბებულ პირობით სარგებლობაში მყოფ მიწებს, რომელთა ფლობის უფლებას იმტიკიცებდნენ სულთანისაგან ბოძებული საგანგებო ბარათებით (კუჩავეცი 1887: 3). „თაფურს“ წესით კი ოსმალეთის იმპერიაში მიწას იჯარით იღებდნენ ფეოდალთა საშუალო ფენის წარმომადგენლები და ხელმეორედ იჯარითვე გასცემდნენ გლე-

ხებზე (ტვერიტინოვა 1963: 21-22, 64 ; თურმანიძე 2001: 32). ასეთი წესი დიდ არეულობას იწვევდა და ხშირად უკმაყოფილების მიზეზიც ხდებოდა (თურქეთის ხალხები 1879: 122).

1829 წლის ადრიანოპოლის საზავო ხელშეკრულების თანახმად, არზრუმის ვილაიეთიდან, სამცხე-ჯავახეთში 30 ათასამდე სომეხი ჩამოსახლდა და რადიკალური ეთნოდემოგრაფიული ცვლილება მოხდა. უნდა აღინიშნოს, რომ მიგრანტები მეტწილად დამკვიდრდნენ, ხსენებული საზავო ხელშეკრულების პირობებით, ოსმალეთში გადახვენილ ქართველ მუსლიმთა სოფლებში, სადაც მათთვის ჩვეული გარემო დახვდათ.

ტრადიციულად სამცხე-ჯავახეთის სიმბიოზური, მინათ-მოქმედება-მესაქონლეობით წარმოდგენილი მეურნეობისათვის დამახასიათებელი იყო კომპლექსური საცხოვრებელი და სამეურნეო, დარბაზული ტიპის ნაგებობები. დასახლებული პუნქტები ერთმანეთთან საიდუმლო ხვრელებით დაკავშირებული შენობებისაგან შედგებოდა, ეზოების უქონლობისა და ნაგებობების მაქსიმალური სიმჭიდროვის გამო ასეთი დასახლება თითქმის შეუმჩნეველი იყო. სოფელს მტრის თვალისაგან იფარავდა ისიც, რომ სასოფლო სამეურნეო სავარგულები მოშორებით მდებარეობდა. მთხრობელთა გადმოცემით მიწურბანიანი და სანახევროდ მინაში ჩაფლული სოფლები ნაკლებად ზარალდებოდა მტრის თავდასხმის შემთხვევაში. სომხური დასახლებები ოსმალეთში, მესხეთის ქართული სოფლების მსგავსად, მონოგენური უბნებისაგან შედგებოდა, დაცული იყო განსახლების პატრონიმიული პრინციპი, ყოველი უბანი რამდენიმე ერდოიან-გვირგვინიან საცხოვრებელ და სამეურნეო კომპლექსს აერთიანებდა. შენობა-ნაგებობების განლაგებით სომხური სოფლები მესხეთის ქართული დასახლებებისაგან თითქმის არ განსხვავდება.

სამცხე-ჯავახეთში ადაპტაციისას სომხური მოსახლეობა იძულებული იყო აეთვისებინა ადგილობრივ ეკოგეოგრა-

ფიულ გარემოზე ოპტიმალურად მორგებული კულტურები, შრომის იარაღი და წესები. ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი მინათმოქმედებისა და მესაქონლეობის სიმბიოზი ცხოვრების ყველა სფეროზე ახდენდა გავლენას. მალაღანვითრებული მემინდვრობა მოითხოვდა, მესაქონლეობის განვითარებას. გამწევი ძალის გარდა მინათმოქმედებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საქონლის პატივს, როგორც ბუნებრივ სასუქს, უტყეო ჯავახეთში ნაკელისაგან სანვავს (წივას) ამზადებდნენ; ყოველდღიურ რაციონში გარკვეულ წილს შეადგენდა ხორცისა და რძის პროდუქტები, მესაქონლეობა პოზიტიურ გავლენას ახდენდა შინამრეწველობაზე. ჯავახეთის სოფლები: კარტიკამი, არაგვა, სათხე განთქმული იყვნენ ოჯახებში დამზადებული შალის ნაწარმით, რომელიც საფრანგეთშიც კი გაჰქონდათ

მიგრანტებმა ადვილად აუღეს ალლო მეხილეობას და მებაღეობას, რომელთაც მესხეთში დიდი ტრადიციები გააჩნიათ. ოსმალთა გავლენით გამოდევნილ მევენახეობას ქართველ მუსლიმებში მებაღეობა ჩაენაცვლა. განთქმული იყო ვაშლის ჯიშები თურაშაული, შაქარვაშლა, კიტრა, ადრეულა და ა.შ.; მსხლის ჯიშები: უდური გულაბი, ხეჭეჭური, კალოს მსახლი. თანდათანობით ხილის ქართული სახელწოდება თურქულით იცვლებოდა. XIX საუკუნეში სამცხე-ჯავახეთში საკამოდ გავრცელებული იყო ვაშლის თურქული სახელები – შაჰალმა, ფაშაალმა და ა. შ. უნდა ითქვას, რომ ეს ტრმინები, პირველ რიგში, გამუსლიმებულ მოსახლეობაში დამკვიდრდა, შემდეგ კი ფართოდ გავრცელდა.

თურქეთიდან შემოსულ სომხებს აქ ზეთსახდელებიც დახვედრიათ, რომელთა დანიშნულებაში სწრაფად გარკვეულან, შეუკეთებიათ დაზიანებული კედლები და როცა, რამდენიმე წლის შემდეგ, სელის კარგი მოსავალი მიუღიათ, მთელი სიძლიერით აუმუშავებიათ ისინი. ქართველების მიერ აგებული და სომხებისაგან განახლებული ზეთსახდელებით

სამხრეთ საქართველოში XX საუკუნის 20-იან წლებამდე სარგებლობდნენ.

რუსეთის გაბატონების პირველ წლებში ადრიანოპოლის ხელშეკრულების პირობებით თურქეთში გადახვენილი მიწის მეპატრონეთა ნაწილი უკან დაბრუნდა, რათა აქ თავისი უძრავი ქონება (ძირითადად მიწა) გაეყიდა. მიწები, შედარებით იაფ ფასში, მათ მართლა გაყიდეს. მყიდველები იყვნენ სახელმწიფო მოხელეები ან კერძო პირები, რომელთაც სათანადო ნასყიდობის აქტებიც მიიღეს. თურქეთიდან გადმოსულ მიგრანტთა (სომხები და ბერძნები) ნაწილი სწორედ ასეთ მიწებზე აღმოჩნდა. ხშირად ეს მიგრანტები იძულებული ხდებოდნენ კვლავ აყრილიყვნენ და სხვაგან ეძებნათ საცხოვრებელი. მაგ., 1830 წელს თურქეთიდან ჩამოსახლებული ბერძნები ერთი წლის შემდეგ ნალკის რაიონის სოფ. რეხაში გადასახლდნენ, რადგან გაიგეს, რომ სოფლები: ხიზაბავრა, სამსარი, ზაკი, ალაიანი და, მათ შორის, სოფელი კოთელიაც, სადაც ისინი ცხოვრობდნენ, თბილისის სამოქალაქო გუბერნატორს ზავილევსკის ჰქონდა ნაყიდი. ე. ი. სახაზინო მიწის ნაცვლად ისინი კერძო მამულში აღმოჩნდნენ. სწორედ ამას გამოუწვევია მათი გადასვლა. სხვათა შორის, ბერძნებს ადგილობრივი 9 ოჯახიც გაჰყოლია და ახალი ადგილისათვის თავის ძველი სოფლის სახელი კოთელია დაურქმევია (გუგუშვილი 1949: 556). სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ დაიწყო საქართველოს სხვა მხარეებიდან სამცხე-ჯავახეთში ჩასახლების პროცესიც, რაზეც ჩვენი სავლელ მასალაც მოწმობს. თუმცა ამას მეტად მცირე მასშტაბი ჰქონდა.

როგორც ითქვა, რუსებმა ოსმალური მიწისმფლობელობის სისტემა უცვლელად დატოვეს. ოსმალეთის იმპერიაში, მცირე გამონაკლისის გარდა, თავიდან უფლებით მიწას ფლობდნენ სხვადასხვა ფენის წარმომადგენლები. გლეხობას თავიდან შესაძენი თანხა იშვიათად თუ გააჩნდა. როგორც წესი ისინი მიწას იჯარით იღებდნენ თავიდან მფლობე-

ლებისაგან. ნაწილი კი სარგებლობდა ერაზი მირიეს კატეგორიის მიწებით, რომელზეც ჯერ არ იყო გაცემული თავუ და სახელმწიფოს. უშუალო განკარგულებაში იმყოფებოდა (ბენდიანიშვილი 1965: 33-34). ოსმალეთისათვის წართმეულ მესხეთის ტერიტორიაზე მიწის ახალი მეპატრონეები თავიანთ მამულებს ძველი თურქული მმართველობის დროინდელი „თაფუს“ წესით აძლევდნენ მიწებს კერძო პირებს. თავუს ამლები კი, თავის მხრივ, ხელმეორედ გასცემდა ხოლმე მიწას იჯარით. „თაფუს“ შინაარსი ამ ხანებში გულისხმობდა მესაკუთრის ბეჭდიან და ხელმონერილ დოკუმენტს, რომლითაც იგი მიწას უვადო მფლობელობაში გადასცემდა კერძო პირს. „თაფუს“ ამლები მიწის მესაკუთრეს თავდაპირველად უნაზღაურებდა გარკვეული ოდენობის თანხას, შემდეგ კი ყოველწლიურად მოსავლის 1/5 ან 1/6 ნაწილს უხდიდა (გუგუშვილი 1949: 597). მიწის მფლობელობის ამგვარი წესი მინათმოქმედისათვის მეტად კაბალური იყო, რადგან ფაქტობრივად შემოსავლის დიდი ნაწილი იჯარით გამცემი ორი სუბიექტისათვის უნდა გაენაწილებინა.

რუსული მმართველობა გვიან მიხვდა დაშვებულ შეცდომებს და XIX საუკუნეში რამდენჯერმე სცადა იმ პირთა წრის შეზღუდვა, ვისაც „თაფური“ მიწები ჰქონდა, რადგან „თაფუ“, სინამდვილეში, მიწით სპეკულაციას წარმოადგენდა. ახალციხის ბევრი მოქალაქე გასული საუკუნის ბოლომდე ცხოვრობდა „თაფური“ მამულებიდან მიღებული შემოსავლით (კუჩავეი 1888: 332).

სახელმწიფო მიწების უკიდურესი სიმცირე (მიგრანტთა მრავალრიცხოვნების გამო მათი სრული დაკმაყოფილება ვერ მოხერხდა) სომხებს აიძულებდა მიწები თავუს წესით აეღოთ იჯარით. სომეხი მთხრობელის თანახმად – „ჩვენი ჩამოსახლებისას სახაზინო მიწები ცოტა იყო, ბევრი მიწა ბატონებს ჰქონდათ, ისინი ახალციხეში ცხოვრობდნენ – ტერკარაპეტიანი, აივაზიანი, სერაკანიანი. ისინი მიწას თავად არ ამუშავებდნენ, ხალხს აძლევდნენ სანახევროდ“. ეს მასა-

ლა სოფ. დიდ პამაჯშია ჩანერილი. მართალია მთხრობელი არ იცნობდა ტერმინ „თაფუს“, მაგრამ რადგან „ბატონების“ ეთნიკური კუთვნილება (სომხობა გამორიცხავს, რომ ისინი ტრადიციულ მინათმფლობელობის (ქართველი დიდებულების) რიცხვში შედიოდნენ, ამიტომ სავარაუდოა, რომ საქმე გვექონდეს ახლადგამოჩეკილ – „თაფჩიკთან“ რომლებითაც ზემოთ მოტანილი ცნობის თანახმად სავსე იყო ახალციხე.

გასული საუკუნის ბოლოსთვის ახალციხის მაზრაში კომლზე საშუალოდ მოდიოდა 13, 75 დესეტინა მინა (სულზე – 1,55), ახალქალაქის მაზრაში – 20,9 დესეტინა (სულზე – 2, 32). მთელი სამინათმოქმედო ფონდის ძირითადი ნაწილი სისტემატურ გადანაწილებას ექვემდებარებოდა. გასული საუკუნის ბოლოსთვის მინის გადანაწილების რამდენიმე წესის გამოყოფა შეიძლება: 1. გადანაწილებისას ყურადღება ექცეოდა თითოეულ კომლში შემავალ ნევრთა რაოდენობას; 2. მინა ნაწილდებოდა კომლების შესაძლებლობების (მატერი-ალური) მიხედვით; 3. მინის განაწილებას მიტაცებითი ხასიათი ჰქონდა (ვერმიშევი 1886: 56, 88; ეგიაზაროვი 1887: 399-400).

გადანაწილებას ექვემდებარებოდა ყველა კატეგორიის მინა, გარდა საბაღე ნაკვეთებისა, რადგან ითვალისწინებდნენ, რომ საბაღე ნაკვეთის გაშენება დიდი შრომას მოითხოვდა. ნიშანდობლივია, რომ მომთაბარე ქურთებით დასახლებულ სოფ. ვერტოხნში ხილის ბაღებსაც ანაწილებდნენ, რადგან მათ ხეხილი გაშენებული დახვდათ და ბაღების მოვლის ტრადიცია არ გააჩნდათ (ვერმიშევი 1886: 88).

XIX საუკუნის მონაცემებით სომხები მისდევდნენ მინების განაწილების „ამფა-ჩარექულ“ წესს. ნაკვეთებს ანაწილებდნენ კომლთა შორის, მათში შემავალი ადამიანების რაოდენობის მიხედვით (ეგიაზაროვი 1887: 400). პირველ რიგში განსაზღვრავდნენ მინის საერთო ფონდს, შემდეგ სოფელში მაცხოვრებლებს დაყოფდნენ ერთეულებად ე. წ. ამ-

ფებად (ხანდახან ერთ ამფაში ორი ან მეტი რიცხვმცირე ოჯახი შეჰყავდათ) თითოეული ამფა 4 ჩარექისაგან შედგებოდა (ჩარექში შედიოდა 4 სული). ამის შემდეგ მიწის ნაკვეთები, რომლებიც ასევე ერთეულებად იყო დაყოფილი, ნაწილდებოდა ამფებს შორის (ეგიაზაროვი 1887: 74). ზოგჯერ ითვალისწინებდნენ კომლთა გადახდისუნარიანობას. სოფლის შეკრებაზე გადანყევტდნენ რა ოდენობის გადასახადი უნებდა ერთ ოჯახს. შემდეგ მეკომურებს ეკითხებოდნენ თანახმა იყო თუ არა ამ ოდენობის გადასახადი დაკისრებოდათ. თანხმობის შემთხვევაში მას უფლება ეძლეოდა „ამფაზე“. თუ ვინმე უარს განაცხადებდა, მაშინ მასვე განასაზღვრინებდნენ რა ნაწილის გადახდა შეეძლო. თითოეულ კომლს გამოუყოფდნენ იმდენ წილს, რამდენის შესაბამისი გადასახადის გადახდის სურვილიც თავად გამოთქვა.

ს. ეგიაზაროვის აზრით სულადობრიობაზე დამყარებული მიწის პერიოდული გადანაწილება ე. წ. „ამფა-ჩარექული სისტემა“ ემყარებოდა ელემენტარული სამართლიანობის პრინციპს, ვინაიდან გლეხურ ყოფაში მთავარ მასაზრდოებელს მიწა წარმოადგენს, თითოეულ ადამიანს აქვს უფლება საზრდოს მოპოვებაზე და ამიტომაც ეკუთვნის მიწის მისი წილი ნაკვეთი. ავტორი მიიჩნევს, რომ ეს წესი უძველესია და სომხურ ეთნიკურ გარემოს ახასიათებდა. განსხვავებული ვითარება იყო ქართველებში. აქ გავრცელებული მიწის კომლობრივი განაწილების დროს მხედველობაში მიიღებოდა კომლის მატერიალური მდგომარეობა. უფრო ძლიერი (მატერიალური თვალსაზრისით) ოჯახები მიწის მეტ ოდენობას იღებდნენ (ეგიაზაროვი 1887: 400).

სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრ მოსახლეობაში მიწის გადანაწილების სულადობრივი პრინციპის არქაულობის მტკიცება ძნელია, მაგრამ საველე-ეთნოგრაფიული მასალა საფუძველს იძლევა ვივარაუდოთ, რომ მიწის სულადობრივი დანაწილება საფუძვლად დაედო სახაზინო მიწაზე დამკვიდრებული სომეხი მიგრანტებისათვის სავარგულების მიცემას: „ამ სოფლის

მინების ნაწილი მთავრობამ მოგვცა და ჩვენმა მოხუცებმა დაანაწილეს ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით. ნაკვეთების დანაწილებას ხელმძღვანელობდა „იუზბაში“ – მამასახლისი, აზომვას კი აწარმოებდა საგანგებო მინისმზომელი „იფჩი“. (სოფ. პამაჯი). სამცხე-ჯავახეთის სხვადასხვა სოფლებში მინისმზომელებს განსხვავებული საზომი ერთეულები ჰქონდათ. რაც საერთო სიტუაციაში გარკვევას ართულებდა.

სომხებით დასახლებულ ბევრ სოფელში (განსაკუთრებით ჯავახეთში) მინების გადანაწილება მათი ჩამოსახლებიდან საუკუნის ბოლომდე აღარ მომხდარა. ამიტომ შეიქმნა გარკვეული დისპროპორცია ცალკეული ოჯახების წევრთა რიცხვსა და მათ სარგებლობაში არსებულ მინის რაოდენობას შორის. ამ გარემოებამ ახალქალაქის მაზრაში მცხოვრებ მცირემიწიან სომხებში გასული საუკუნის 70-იან წლებში ძლიერი მღელვარება გამოიწვია (ვერმიშევი 1886: 76).

რუსეთმა XIX ს-ის 60-იან წლებში განახორციელა სასოფლო რეფორმა, რომელიც, სხვათა შორის, მიზნად ისახავდა სათემო მმართველობის უფლებების გაზრდას. სასოფლო თემებში უნდა გაერთიანებულიყვნენ ყველა კატეგორიის გლეხები. სოფლის საზოგადოებრივი მმართველობის უმაღლეს ორგანოდ ითვლებოდა გლეხების კრება, აღმასრულებელი ხელისუფლება თავს იყრიდა სოფლის მამასახლისის, ხოლო სასამართლო – სოფლის მოსამართლის ხელში. საქართველოში იმხანად სასოფლო თემებს მხოლოდ ადმინისტრაციული ერთეულის შესრულება შეეძლოთ, რადგანაც რუსეთისაგან განსხვავებით სათემო მინათმფლობელობა სუსტად იყო შემორჩენილი (ბენდიანაშვილი 1990: 225-226). თუმცა სათემო მინების განაწილება რა თქმა უნდა გავრცელებული იყო ყველგან, სადაც თემს გარკვეული მინის ფონდი გააჩნდა. გ. ჯალაბაძე ამფა-ჩარექობის ანალოგიას ხედავდა ფშავ-ხევსურეთში სათემო მინების აღლუმებად, ქიზიყში ოცეულებად დანაწილების წესში (ჯალაბაძე 1972: 11).

გასული საუკუნის ბოლოსთვის შეიმჩნეოდა ცალკეული მეკომურის მისწრაფება დაესაკუთრებინა სათემო მფლობელობაში არსებული მიწა სხვადასხვა გზით (საბალედ შემოღობვა შენობა-ნაგებობების აგება და სხვა), რაც თემის მხრიდან წინააღმდეგობას ხვდებოდა. თუმცა, ხშირად, თემი იძულებული იყო მდგომარეობას შერიგებოდა. მაგ., ვალეში დადგენილი იყო მიწის პერიოდული კომლობრივი გადანაწილება, მაგრამ რადგან ამ ზონაში მებაღეობა ძალზე შემოსავლიანი იყო, მრავალი მეთემე აკრძალვის მიუხედავად ბაღებს აშენებდა. ამის გამო იძულებული გახდნენ ბაღის გაშენების (ე. ი. მუდმივი სარგებლობის) უფლება სათემო მიწებზე სხვებისთვისაც მიეცათ (ვერმიშევი 1886: 75).

სამუსულმანო საქართველოში (ასეთად ითვლებოდა მაშინ სამცხე-ჯავახეთი და ბორჩალოს მაზრა) XIX ს-ის გასული საუკუნის საგლეხო რეფორმა მხოლოდ 70-იანი წლების დებულებებით ამოქმედდა. ამიერიდან შესაძლებელი გახდა საგლეხო კომლეს კერძო საკუთრებაში ჰქონოდათ მიწა. არაპრივილეგირებულ მიწათმფლობელთა მამულების ნაწილი გლეხებმა უსასყიდლოდ მიიღეს. გახშირდა მათ მიერ მიწების შეძენის ფაქტებიც (გიორგაძე 1969: 25), რაც სავლემ მასალითაც დასტურდება.

კერძო მიწებს სამანებით მიჯნავდნენ. სამანად გამოყენებოდა ძირითადად ქვები. ერთი მთხრობელის ცნობით კი მამამისს ასეთი ქვის ქვეშ ნახშირიც ჰქონია ჩაყრილი. „საქმე იმაშია, რომ ქვის მოძრობა ან გადაადგილება შეიძლება, ნახშირი კი მიწაში მუდმივად დარჩებოდა და ვერავინ ნაშლიდა“ – ამბობს იგი.

ქ. ვერმიშევი გლეხთა მიწების შემდეგ კატეგორიებს გამოყოფს: I. საკარმიდამო – რომელშიც შედიოდა ა) შენობა-ნაგებობებისათვის განკუთვნილი ადგილი, ბ) კალო, გ) წივის მოსამზადებელი „ბასმა ერი“, დ) საბძელი. ავტორის შენიშვნით ზოგიერთ ნაკლებშეიძლებულ ოჯახს შეიძლებოდა კალო ან საბძელი არ ჰქონოდა, ასევე „ბასმა ერი“ არ სჭირდებო-

დათ ტყიან ადგილებში, სადაც ნივას სანვავად არ გამოიყენებდნენ; II. საბაღე ნაკვეთები – მასში შედიოდა როგორც ხეხილიანი, ისე საბაღედ შემოღობილი ფართობები; III. სახნავი – იყოფოდა სარწყავ და ურწყავ მიწებად; IV. სათიბები; V. საძოვრები. (ვერმიშევი – 1886: 56)

ახალციხის მაზრაში საკარმიდამოებს ეჭირა დაახლოებით 1, 79%, საბაღეს – 1,86%, სახნავს – 47,9% (სახნავის 14, 94% სარწყავი იყო, 32,96 – ურწყავი), სათიბები შეადგენდნენ 3,43%, საძოვრები 36,02%. ახალქალაქის მაზრაში საკარმიდამო ნაკვეთებს მთელი სანადელო მიწის დაახლოებით 8% ეჭირა, საბაღეს – 0,67%, სახნავს – 48,2% (სარწყავი იყო მხოლოდ 0,2%) სათიბები მთელი ფონდის 12,3%-ს შეადგენდნენ, საძოვრები – 37,38%-ს (ვერმიშევი 1886: 54).

ეს ციფრობრივი მონაცემები გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის სამცხე-ჯავახეთის ორივე მაზრის სოფლის მეურნეობის დარგებზე. რადგან სახნავი მიწა მთელი ფონდის თითქმის ნახევარს შეადგენდა, რაც მიუთითებს, რომ მემინდვრეობას აქ წამყვანი როლზე გააჩნდა. ამასთან ახალქალაქის მაზრაში ბაღების (0,67%) სიმცირე ახალციხესთან შედარებით (1, 79%) მიუთითებს, რომ მეხილეობა სამცხეში უფრო მეტად იყო განვითარებული. ამასთან, სამცხეში უფრო მეტად იყო სარწყავი მიწები, ვიდრე ჯავახეთში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული თვალსაზრისით მესხეთში სარწყავად მთის წყაროებით სარგებლობდნენ. ისეთი დიდი მდინარეების გამოყენება – როგორც იყო მტკვარი, ახალქალაქის წყალი, ქვაბლიანი, ფოცხოვი და სხვა შეუძლებელი ხდებოდა ადგილობრივი გეოგრაფიული გარემოს გამო (გეგეშიძე 1961: 07). მაგ., სამცხეში, ვალეს ზონის სოფლებში, სადაც გასული საუკუნის 30-იან წლებში თურქეთიდან ჩამოსული სომხები დასახლდნენ, სარწყავი წყლებით სარგებლობის მკაცრად მოწესრიგებული გრაფიკი ძველთაგანვე ჰქონიათ. „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი

დავთრის“ თანახმად მდინარე ბორბოლიდან მომდინარე წყალი, რომელიც სათავეს ორალიდან იღებს, ძველი დროიდანვე ვალეს საზღვარზე მდებარე ადგილების, ვენახისა და ბაღის სარწყავი წყალი იყო... მცოდნე პირნი იუწყებიან, რომ მდინარე წყალთბილიდან მომდინარე წყლის ნახევარი ძველი დროიდანვე სოფ. ვალეს სარწყავი წყალი იყო. ამავე წყაროთი დასტურდება, რომ მეზობლად მდებარე სოფლები სარწყავი წყლით რიგრიგობით სარგებლობდნენ (ჯიქია 1941: 38-41).

სოფლებს შორის სარწყავ წყალს ანაწილებდნენ კომლთა რაოდენობის მიხედვით. სოფ. ვალე, წყალთბილა და ნაოხრები (ბოლო ორში სომეხი კათოლიკეები ცხოვრობენ) ფართობებს რწყავდნენ მდინარე ყარაფახურის წყლით, ამასთან ოთხი ნაწილი ეკუთვნოდა ვალეს, ოთხი წყალთბილას და ორი ნაოხრებს. სრულწყლიანობის დროს (მაისის შუა რიცხვებამდე) ამ მდინარით სარგებლობდა სოფ. წინუბანიც. ვალე, პატარა და დიდი პამაჯი და სხვილისი სარგებლობდნენ ასევე ბორბოლათი, რომლის 4/12 ეკუთვნოდა ვალეს, 2/12 დიდ პამაჯს, სხვილისი და პატარა პამაჯი კი ამ წყლით ჩვეულებრივ ღამით რწყავდნენ: ორ ღამეს ირწყებოდა სხვილისი, ერთი ღამე კი პატარა პამაჯი (ვერმიშევი 1886: 64).

ეთნოგრაფიული მასალა, ზემოთ მოყვანილი სპეციალური ლიტერატურა და წყაროთა მონაცემები ცხადყოფენ, რომ სხვადასხვა სოფლებზე გამდინარე მცირე მდინარეებით რიგრიგობით მორწყვის გრაფიკი გარკვეულ ცოდნა-გამოცდილებას ემყარებოდა და სამცხე-ჯავახეთში სომეხ მიგრანტთა მოსვლამდე არსებობდა.

„ადრე სოფ. ორალიდან, მთის ძირიდან მოდიოდა წყალი, ნაწილდებოდა რამდენიმე სოფელში, ჩვენ სოფელს როდესაც მოუწევდა რიგი მაშინ ვიღებდით წყალს. ორალიდან წყალს ღებულობდა – ორალი, პატარა პამაჯი, დიდი პამაჯი, ყულარისი და ვალე. წყლის განაწილებას აწესრიგებდა სოფ-

ლიდან არჩეული კაცი, წყალს იძლეოდა საათობით, რასაც ამფას ვუნოდებდით“ – გადმოგვცა ვალელმა ა. ნადირაძემ.

სარწყავი წყალი ნანილდებოდა მინის ფართობების პროპორციულად, ყოველ 10 სომარს ერთ ამფად აერთიანებდნენ. ამფაზე წყალი ეძლეოდა მთელი დღის ან ღამის განმავლობაში. ამფაში გაერთიანებული საოჯახო მეურნეობები სარწყავი წყლით სარგებლობდნენ თავიანთი ნაკვეთების პროპორციულად დროის გარკვეულ მონაკვეთში. მთელი დღე იყოფოდა ოთხ ნაწილად „ურუმად“. ერთი ურუმის დროს ირწყებოდა ამფის მეოთხედი ე.ი. 2,5 სომარი. სარწყავი წყლის განაწილებას და სარგებლობას აწესრიგებდა საგანგებოდ გამოყოფილი პირი, ან ზოგჯერ მინდვრის დარაჯი, თუმცა სამართლიანად განაწილებას თვალს ადევნებდა მთელი თემი (ვერმიშევი 1886: 64). როგორც აღინიშნა, სომეხ მიგრანტებს მნიშვნელოვანი კორექტივები არ შეუტანიათ სამცხე-ჯავახეთში ჩამოყალიბებული ტრადიციული სარწყავი სისტემების გამოყენებაში. ამიტომ თვით უმნიშვნელო ცვლილებაც კი თვალშისაცემი იყო. მ. გეგეშიძეს აღნიშნული აქვს, რომ სოფ. სხვილსის სომეხი კათოლიკეები, რომლებსაც ფართობები მდინარე ფოცხოვზე აქვთ, წინათ „ბორბლებისა და კრუშკების“ საშუალებით რწყავდნენ, თუმცა ეს ხერხი ძველი მამაპაპური არ ყოფილა (გეგეშიძე 1961: 87).

როგორც ითქვა, სამცხე-ჯავახეთის მინათმოქმედებაში წამყვანი ადგილი მემინდვრეობას ეჭირა. ნიშანდობლივია, რომ „გურჯისტანის დიდი დავთრის“ მიხედვით მარცვლეულზე შეწერილი გადასახადების ჯამი მთელი გადასახადების დაახლოებით 70%-ს შეადგენდა (სვანიძე 1984: 13). მდგომარეობა არც XIX საუკუნეში შეცვლილა. საველე მასალასა და სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით ირკვევა, რომ მესხეთში მოჰყავდათ ხორბლეული: დოლისპური, დიკა, ასლი, თავთუხი. თავთავიანი კულტურებიდან: ქერი,

ჭვავი, ფეტვი და სხვ. მოჰყავდათ ასევე შერეული – ჭვავ-დოლის, ქერ-დიკის კულტურები.

ვ. მენაბდემ გამოიკვლია საქართველოს ხორბლეული კულტურები და მივიდა დასკვნამდე, რომ მრავალრიცხოვან სახეობათა და შიდა სახეობათა სიმრავლეს განაპირობებს ზონობრივი და მეტეოროლოგიური ფაქტორები (მენაბდე 1948: 29). ამ ჯიშების გამოყვანა დაკავშირებულია მრავალ-საუკუნოვან აგრარულ ტრადიციებთან.

სამცხე-ჯავახეთში ჩატარებული საექსპედიციო მუშაობისას ვერ შევძელი დამეფიქსირებინა სომხურ მოსახლეობაში რაიმე მარცვლეული, რაც ადგილობრივი ქართული ეთნიკური გარემოსათვის უცხო იქნებოდა. XIX საუკუნის ლიტერატურული მონაცემების თანახმად სომხური მოსახლეობა უფრო საგაზაფხულო ხორბლის (დიკა) მოყვანას ეტანებოდა. დიკა საქართველოს აბორიგენულ კულტურადაა მიჩნეული, რომელიც შუამთის სარტყლის ტიპიურ წარმომადგენლად ითვლება და მესხეთის გეოგრაფიულ პირობებში საუკეთესო მოსავალს იძლევა. იგი ითესებოდა მთიან, შედარებით გრილ ადგილებში და ნაკლებ მიდრეკილებას ამჟღავნებდა ნოციერი ნიადაგებისადმი (ბერიაშვილი 1973: 54-56).

ვალეს ზონის სომხურ სოფლებში დაგვისახელეს საგაზაფხულო ხორბლის ჯიში „ფასენი“, რომელიც, მთხრობელთა გადმოცემით, საუკეთესო გემოთი გამოირჩეოდა და მსხვილი მარცვალი ჰქონდა. გ. ჯალაბაძის დაკვირვებით ფასენი უშუალოდ ხორბლის მომყვანთა ვინაობას შეიძლება გამოხატავდეს და იგივე „ფასიანის“ ან „ბასიანის“ სახეცვლილი ფორმა უნდა იყოს, რომლის ლოკალიზება ხდება არაქსის ზემო წელში ბასიანის აუზში. არსებული შეხედულებით კი მთელი ისტორიული პერიოდების მანძილზე ბასიანის მხარეები მესხეთის საზღვრებში იყო მოქცეული (ჯალაბაძე 1972: 18).

მესხეთის ქართული მოსახლეობა მისდევდა ქერისა და დიკის შერეულად თესვას, რომელსაც „ქერდიკას ან ქერ-

ჭრელს“ უწოდებდნენ. ქერი მსუყე ნიადაგის მოყვარულია, ხოლო დიკასთან ერთად მწირ ნიადაგებშიც ხარობს. ასეთი ნათესები სომხურ მოსახლეობასაც ჰქონდა და ქართველების მსგავსად „ქერიდიგეს“ (ქართ. ქერდიკა) უწოდებდნენ“. „ქერიდიგე“ ერქვა ასევე პურსაც, რომელსაც ხორბლისა და ქერის ფქვილების შერევის შემდეგ აცხობდნენ. ინფორმატორთა ცნობით ქერი პურზე ბევრი მოდიოდა, ზოგიერთ ოჯახს პურის ფქვილი ადრევე შემოეღეოდა ხოლმე, სწორედ ასეთ შემთხვევაში აცხობდნენ „ქერიდიგეს“.

სომხურ მოსახლეობაში დიდი მონონებით სარგებლობდა „დოლის პური“, „დოლის პურისაგან“ ტრადიციული სომხური ლავაშების გამოცხობა შეიძლებოდა დიკისაგან კი არა – აღნიშნავენ მთხრობლები. უნდა ითქვას, რომ დოლის პურისა და ქერდიკას მოყვანის შესახებ 2023 წლის ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის პერიდშიც დაგვიდასტურეს.

დოლის პური საქართველოში ძველთაძველი კულტურაა. ცნობილია მისი ორი სახეობა – ნითელთავთავიანი და თეთრთავთავიანი, რომლებიც თავის მხრივ 30-32 სახესხვაობისაგან შედგება. მესხეთში გავრცელებულია ნითელთავთავიანი დოლის მესხური ეკოტიპი ე. წ. „მესხური დოლი“. იგი კარგადაა შეგუებული ადგილობრივ პირობებს და მთელი რიგი პოზიტიური თვისებებით ხასიათდება როგორც საცხობ-საკვები თვისებებით, ისე მოყვანის მხრივაც (ბერი-აშვილი 1973: 43-47; სვანიძე 1984: 13; ჯავახიშვილი 1998: 357).

სამცხე-ჯავახეთში ხორბლეული კულტურებიდან გამორჩეული ადგილი ეჭირა ქერს. იგი აუცილებლობას წარმოადგენდა როგორც ადამიანთა საკვებად, ისე საქონლისთვისაც. „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის“ მონაცემებით ახალციხის საფაშოში ქერის საშუალო წლიური მოსავალი ერთ კომლზე 2 692 კგ-ს შეადგენდა. ყველაზე მაღალი მოსავალი ახალქალაქის ლივის ნიალისყურის რაიონში

მოდით: ერთ კომლზე საშუალოდ 4836 კგ. ჯავახეთი სა-
ყოველთაოდ იყო ცნობილი ქერის უხვი მოსავლით, რასაც
ერთი ცნობილი ხალხური ლექსიც ადასტურებს:

„მე ჯავახეთს რა მინდოდა,
მთვარე მადგა მზესავითა,
ქერის პური და კალმახი
წინ მეყარა ბზესავითა.“

ქერი ბლომად მოჰყავდათ სომხებსაც, მათში ეს კულ-
ტურა დღემდე პოპულარულია, რასაც ეთნოგრაფიული მასა-
ლაც მოწმობს. ისინი თესდნენ ასევე ჭვავს, ფეტვს და სი-
მინდს.

ზოგიერთი ცნობით არზრუმელი მიგრანტები მაინცდა-
მაინც მაღალი მინათმოქმედების კულტურით არ გამოირჩე-
ოდნენ. მათ აქ გადმოუტანიათ მიწის დამუშავების ჩამორჩე-
ნილი წესები, რაც გავრცელებული იყო თურქეთში. არ იც-
ნობდნენ თესლბრუნვის სისტემას და ყოველწლიურად ერთი
და იმავე მარცვლეულს თესავდნენ ვიდრე მიწა არ გამოიფ-
იტებოდა. როგორც კი მოსავალი შემცირებას დაიწყებდა, ამ
ადგილს მიატოვებდნენ და რამდენიმე წლის განმავლობაში
ამუშავებდნენ სხვას, საიდანაც შემდეგში ისევ ადრე მიტო-
ვებულს დაუბრუნდებოდნენ და ა. შ.. (გუგუშვილი 1949:
566). მიწას მხოლოდ ერთხელ ხნავდნენ და თანვე თესდნენ,
თითქმის არ იცნობდნენ ფოცხსაც, რის გამოც დათესილ
მინდორზე უზარმაზარი ბელტები და მრავლად დარჩენილი
სარეველა ბალახი ცუდად მოქმედებდა ნათესზე. პურს
მკიდნენ ნამგლით, მიწას ნაკელით არ ანოყიერებდნენ (გუ-
გუშვილი 1949: 566-567).

XIX საუკუნის ბოლოსთვის ქ. ვერმიშევის ცნობის თა-
ნახმად, შეცვლილა სომეხ მიგრანტთა სამინათმოქმედო
კულტურის დონე. მათშიც დასტურდება მესხეთში განსა-
კუთრებით ფასეული, ე. წ. „ნაფუძარი“-„ნაფუზარი“ მინები,
რომელიც საცხოვრებელთან ახლოს მდებარეობდა და ადვი-
ლად შეჰქონდათ ორგანული სასუქი. ნაკელის შეტანის შემ-

დეგ პირველ წელს თესდნენ საგაზაფხულო ხორბალს, მომდევნო წელს კი ქერს. სომხები სახნავად იყენებდნენ „არორს“. ეს იარაღი ქართულ მოსახლეობაში გავრცელებულ „ჯილღასთან“ შედარებით ნვრილად ხნავდა, კარგად არ აფხვიერებდა და არ აბრუნებდა მიწას. ამიტომ სარეველა ბალახი რჩებოდა და არორით დამუშავებული ყანები ქართველების მიერ ჯილღით დამუშავებულს ჩამორჩებოდა (ვერმიშევი 1886: 148). ქართულ მოსახლეობას ადგილობრივ პირობებზე უფრო კარგად მორგებული სამეურნეო იარაღები და საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული სამინათმოქმედო ჩვევები ჰქონდა. ისინი არა მარტო უკეთ მოვლილი ყანებით და მაღალი მოსავლიანობით გამოირჩეოდნენ, არამედ მათ მიერ მოწეული მოსავალი უფრო მაღალი ხარისხის იყო და სასაქონლო ღირებულებაც მეტი ჰქონდა. მაგ., თუ სომხების მიერ მოყვანილი ხორბალი საწყაოში ჩადიოდა 50 ფუტი, ქართველებისა – 52-53 ფუტი (ვერმიშევი 1886: 149).

ხსენებული „ჯილღა“ – ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში შუა საუკუნეებში, განსაკუთრებით ქვემო ქართლსა და სამცხე-ჯავახეთში (ჩიტაია 1930: 270). აგებულიებით იგი ხისგან გაკეთებულ იარაღს წარმოადგენდა, რომელსაც რკინის მხოლოდ სახნისი ჰქონდა. ჯილღას განმასხვავებელ თვისებას კბილაზე აქეთ-იქით დამაგრებული ყურები შეადგენდა, ისინი სახნისისაგან გათხრილ მიწას აქეთ-იქით ყრიდნენ კვალის ორივე გვერდზე. ამრიგად ჯილღა იყო უფრო ყურებიანი სახვნელი (ჯავახიშვილი 1998: 207). სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონითაც „ჯილღა“ უფრო ერქვანია. ლ. ბერიაშვილის დაკვირვებით „ჯილღას“ შეესაბამებოდა მოდგამის არქაული ფორმა „ახალციხური მოდგამი“ (ბერიაშვილი 1973: 150). ჯილღას იდენტური იარაღი დაფიქსირდა ნასოფლარ ჭივჭავაში საფლავის ქვაზე, რომელიც მე-16 საუკუნის წინარე დროს ეკუთვნის (ჯალაბაძე 1979: 22).

ქართველი ხალხისათვის დამახასიათებელი შრომის იარაღები და ზოგჯერ შრომის ორგანიზაციის აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია საკმაოდ გავრცელებულა მეზობელ ხალხებშიც და, მათ შორის, სომხებში (გუთანი, ჯილლა, ფორჩხი, მოდგამი და სხვ.). ტერმინი ჯილლა დასტურდება სომხეთში სოფ. გოლთში, ბაშ-გარნიში, ართიკში და კოტაიკის სამარხებში. იგი ცნობილი იყო ერევნის მაზრის თათრებისთვისაც (ჯავახიშვილი 1998: 257-270). სპეციალური ლიტერატურიდან ჩანს, რომ ქართულსა და ზემოთ ნახსენებ ჯილლას შორის პრინციპული კონსტრუქციული სხვაობა არსებობდა. კერძოდ, ქართულ ჯილლას ფრთები არ აქვს, ხოლო სომხურს ორივე მხარეს აქვს ფრთები, ხმალზე წინა წვერით ჩაბმული (ჯალაბაძე 1979: 22).

სახვნელი იარაღის ყოველგვარი კონსტრუქციული თავისებურება რა თქმა უნდა ჩამოყალიბებულია კონკრეტული კლიმატური და ნიადაგობრივი გარემოსათვის. ამრიგად მესხური „ჯილლა“ სამცხე-ჯავახეთის პირობებზე იყო მორგებული, ერევნის მაზრაში გავრცელებული კი – იქაურზე.

ზემოთხსენებულ საკითხთან დაკავშირებით აუცილებელია შევეხოთ ერთ დელიკატურ საკითხს. კერძოდ, ე. ბდოიანის მტკიცებას, რომ არზრუმელმა სომხებმა, რომლებიც მსგავს ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში ცხოვრობდნენ, თან მოიტანეს „ჯილლა“ (ბდოიანი 1968: 47-49). ამ მოსაზრებას ვერ დავეთანხმებით, რადგან, ქართულსა და სომხურ ჯილლაში არსებული კონსტრუქციულ განსხვავების გარდა, ჩვენ ხელთა გვაქვს პირდაპირი მტკიცება, რომ ეს იარაღი საქართველოში XIX საუკუნეზე ადრე იყო გავრცელებული (საფლავის ქვაზე ამოკვეთილი სახვნელი ჭივჭავაში) და ვერმიშვეის ცნობა იმის შესახებ, რომ ჯილლა, სახვნელი სომხურ არორთან აშკარა უპირატესობის მიუხედავად, სამცხე-ჯავახეთის სომხურ მოსახლეობაში ძნელად იკიდებდა ფეხს.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სომხურ მოსახლეობას გვიან ხანებამდე შემოუნახავს სახვნელი იარაღი „არო-

რი“. მთხრობელთა გადმოცემით „არორში“ აბამდნენ ერთ ან ორ უღელ ხარს. ამ იარაღით დამუშავებამდე სასურველი იყო მინა სამ ან ოთხ უღლიანი სახვნელით მოხნულიყო. არორი მარტივი აგებულების სახვნელია იგი ორი ნაწილისაგან შედგება – ნაწვეტებული ქუსლ-კბილასაგან, რომელზეც ხის სახნისი იყო წამოცმული და კბილა ქუსლში ჩასმულ-ჩაჭედ-ილი მოხრილი რვილის ანუ „გრდუ ხისაგან“. გ. ჩიტაიას შენიშვნით, არორი ინდოევროპული ძირის სიტყვაა, რომლითაც აღინიშნებოდა აჩაჩა კავის სახის პრიმიტიული იარაღი. არორსა და მესხურ არონას შორის სახელწოდების მსგავსების მიუხედავად, მნიშვნელოვანი კონსტრუქციული განსხვავებაა. ქუსლიანი სახვნელი იარაღები (არონა, ჯილდა) სპონტანური მოვლენაა და არა სესხების გზით მიღებული (ჩიტაია 1930: 270-281).

მოგვიანებით სამცხე-ჯავახეთში მარცვლეული კულტურები ნაწილობრივ ჩაანაცვლა კარტოფილმა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამორჩეულია ჯავახეთის ზეგნის სომხური მოსახლეობა. უხვმოსავლიან წლებში ინდივიდუალური მეურნეები ველარ აუდიიან კარტოფილის აღებას და მეზობელი სოფლებიდან ქირაობენ მუშახელს. 2022 წელს კარტოფილის ამკრეფის დღიური ანაზღაურება 50 ლარი ყოფილა.

მესხეთი განთქმული იყო ტექნიკური კულტურებით, განსაკუთრებით სელით. სელი კარგად ეგუებოდა როგორც მწირ, ისე ნოყიერ ნიადაგებს. ეთნოგრაფიული მონაცემებით სამცხე-ჯავახეთში სამი სახეობის სელი დასტურდება: ბრტყელი, ნინმატა და შავი. მას მრავალგვარი დანიშნულება ჰქონდა. სელისაგან ძირითადად იხდებოდა ზეთი, ზეთის ნახადი ჩენჩო კოპტონი, საქონლის საკვებად გამოიყენებოდა, ხოლო ბოჭკოსაგან ქსოვილებს ამზადებდნენ (ბერიაშვილი 1973: 76-78; სვანიძე 1984: 53).

სამცხე-ჯავახეთში სელის ფართო გავრცელებას ადასტურებს ქრ. შარაშიძის მიერ გამოქვეყნებული საბუთები, სადაც ჩანს, რომ XIII-XV სს-ში ზეთს ეკლესია-მონასტრები-

სათვის დანესებულ შესანიშნავში დიდი ადგილი ეჭირა (შარაშიძე 1982: 1-32).

ამ კულტურის დიდი პოპულარობა მომდევნო ხანებში მოწმდება „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრით“. სულ ახალციხის საფაშოში სელის წლიური მოსავლის ღირებულება 116 910 ახჩას შეადგენდა, საიდანაც 24 466 ახჩა გადასახადად იყო შეწერილი (სვანიძე 1984: 54).

სომხებს ქართული მატერიალური კულტურის სხვა ძეგლებთან ერთად ადგილებზე დახვედრიათ ზეთსახდელეებიც, რომელთა დანიშნულებაში სწრაფად გარკვეულან, შეუკეთებიათ დაზიანებული კედლები და როცა, რამდენიმე წლის შემდეგ, სელის კარგი მოსავალი მიუღიათ მთელი სიძლიერით აუშუშავებიათ ისინი. ქართველების მიერ აგებული და სომხებისაგან განახლებული ზეთსახდელეები XX საუკუნის 20-იან წლებამდე ყოფილა გამოყენებაში (ჩიქოვანი 1982: 42). აქაურები ზეთსახდელეებს თურქული ტერმინით „ბეზირხანა“ აღნიშნავდნენ. განსაკუთრებით მრავლად იყო შემორჩენილი ბეზირხანები ჯავახეთში, სადაც XX საუკუნის 60-იან წლებამდე ყოფილა მათი ნანგრევები (სოფლებში: კოთელია, ფორია, ეშტია, დილათი, განძა, ჯიგრაშენი, ბარალეთი, მურჯახეთი).

საქართველოში ზეთოვან კულტურათა მოყვანის და დამუშავების მდიდარი ტრადიცია არსებობდა. ამ პრობლემის მეცნიერული კვლევა სათანადო სიმაღლეზე დგას და ზეთსახდელი იარაღის შესწავლას მონოგრაფიაც მიეძღვნა (მოლოდინი 1963). ზემომოტანილი მასალა უფლებას გვაძლევს მიუღებლად ჩავთვალოთ ქ. ვერმიშევის დებულება, რომლის მიხედვითაც სამცხე-ჯავახეთში ზეთოვანი კულტურების შემოტანა და მოშენება არზრუმიდან გადმოსახლებულ სომხებს მიეწერებათ (ვერმიშევი 1986: 189).

საკმაოდ მკაცრი კლიმატური პირობების მიუხედავად მესხეთში მაღალ დონეზე იდგა მევენახეობა-მეხილეობა.

ღვინო ქართული ყოფისათვის განუყრელ ნაწილად ითვლება და ქართველი კაცი ყოველგვარ გარემოში ცდილობდა ვაზის გაშენებას. სამცხე-ჯავახეთში მაღალგანვითარებული მევენახეობის დამადასტურებელი მასალა დღემდეა შემონახული. რადგან მევენახეობა და მეხილეობა ამ მხარეში მხოლოდ მორწყვის პირობებში იყო შესაძლებელი მათ სარწყავ მიწებზე, ძირითადად მტკვრისა და მისი შენაკადების გასწვრივ ხელოვნურად გაშენებულ ტერასებზე აშენებდნენ (სვანიძე 1984: 108). ღვინო გარდა საოჯახო საჭიროებისა მესხეთში მრავლად მდებარე ეკლესია-მონასტერთა მოხმარების საგანსაც წარმოადგენდა. XIII საუკუნის სამართლის ძეგლის „ვაჰანის ქვაბთა განგების“ მიხედვით, ნათელია, რომ ღვინო ვაჰანის მამათა მონასტრის მონოზონთა რაციონში ძირითად პროდუქტს წარმოადგენდა (მუსხელიშვილი 1938: 71-76). როგორც ირკვევა, მონასტრის მეურნეობაში კარგად იყო განვითარებული მევენახეობა... ზვრებიდან აღებული ღვინო „საზედაშედ“ ინახებოდა (ტალახაძე 1997: 50).

მევენახეობა-მელვინეობის მაღალ დონეს ადასტურებს „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი. მ. სვანიძის გამოკვლევით დავთარში დასახელებული 771 მესხური სოფლიდან ვენახი გაშენებული იყო 156 სოფელში. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ახალციხის ლივის აწყურის რაიონი და ხერთვისის ლივის ხერთვისის რაიონი (სვანიძე 1984: 115).

ვაზის ჯიშებიდან მესხეთში გავრცელებული იყო როგორც თეთრყურძნიანი, ისე შავყურძნიანი ჯიშები. ვენახი შენდებოდა მაღლარიც და დაბლარიც. ლიტერატურაში მევენახეობის ადგილად დასახელებულ ზოგიერთ სოფელში საამისო ბუნებრივ-კლიმატური პირობები არ არის. მაგ. ადრიანმინდა, სარო, თოკი, ვარგავი, ჭობარეთი, ხიზაბავრა და ა. შ. გამოირკვა, რომ ამ სოფლებს ბალ-ვენახები ქვემოთ, სოფლიდან ზოგჯერ ათეულობით კილომეტრზე დაშორებულ ტერასებზე ჰქონდათ გაშენებული (ბერიაშვილი 1973: 99).

თურქთა ორასწლოვანმა ბატონობამ თავისებური დალი დაასვა სამცხე-ჯავახეთის მევენახეობა-მელვინეობას. შარიათი მკაცრად კრძალავდა ღვინის სმას. ამასთანავე ოსმალეთის იმპერიაში არსებობდა ღვინისა და ყურძნის წვენის (შირა) გაყიდვის მონოპოლიური წესი, რაც ეკონომიკურად წამგებიანს ხდიდა გლეხისათვის მის წარმოებას (ფაშაევა 1976: 115). ამიტომ მესხები თავს ანებებდნენ მამა-პაპურ მევენახეობას. სიპტომატურია ამ მიმართებით ლატიფშაჰ ბარათაშვილის მოგონებები. სოფ. ღვინიას მკვიდრ ქართველ მაჰმადიანს სახლის საფუძვლის გათხრისას 900 ლიტრიანი ქვევრი უპოვია, რომელიც თავდაპირველად განძად მიიჩნია. თუმცა ქვევრში ოქრო-ვერცხლი კი არა, კარგად შენახული ღვინო აღმოჩნდა. მუსლიმ ქართველს ეს ფაქტი ალახის მრისხანებად და ცუდ ნიშნად მოეჩვენა და სოფლის იმამს მიმართა. იმამმა მოკლე გადაწყვეტილება მიიღო, რომლის თანახმად ქვევრი გატეხეს და ღვინო დაღვარეს. ქართველი კათოლიკე ოლე ჩაგიშვილი, რომელიც ამ ამბავს შეესწრო, დაღვრილ ღვინოს მივარდა და დაენაფა (ბარათაშვილი 1988: 96).

როგორც ითქვა, ვენახები ასპინძის მიდამოებშიც ჰქონდათ. სოფ საროში ჩანერილი მასალის თანახმად აქ საკმაოდ გვარცელებული ყოფილა ვაზის ჯიშები. ღვინოს თიხის ქვევრებში აყენებდნენ და საოჯახო მოხმარებისთვის ინახავდნენ. ისიც თვალნათელია, რომ ბოლო ხანებში მევენახეობა სამცხე-ჯავახეთში ახალ გაქანებას იძენს, რადგან მხარის ტურისტული ბიზნესის განვითარებაში ადგილობრივები მას მნიშვნელოვან როლს ანიჭებენ.

სომხების ჩამოსახლების დროისათვის მევენახეობა სამცხე-ჯავახეთში უკვე დაქვეითება-დაკნინების გზაზე იდგა. თურქეთის ის რეგიონები, საიდანაც სომხები წამოვიდნენ მეურნეობის ამ დარგს ნაკლებად იცნობდნენ. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მთელ არზრუმის ვილაიეთში 65 ტონა ყურძენი მოჰყავდათ (მასალები 1885: 17). ვაზის მოვლა-პატ-

რონობა, ჯიშების გამოყვანა და მევენახეობის პროდუქტების წარმოება კი ხანგრძლივ გამოცდილებას მოითხოვს. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ სომხურმა მოსახლეობამ მთლიანად უგულვებლყო მესხეთისათვის ეგზომ მნიშვნელოვანი მევენახეობა. ნადგურდებოდა ქართული ეთნიკური გარემოსათვის დამახასიათებელი ტერასებიც, რომლებიც მძიმე შრომასა და რუდუნებას მოითხოვდნენ. ნიშანდობლივია სოფ. ჯიგრაშენის (ნინოწმინდის მუნიციპალიტეტი) უნიკალური ბაქან-ტერასების მაგალითი. ქართველი მუსლიმების წასვლის შემდეგ ეს უნიკალური ტერასული სისტემა მთლიანად განადგურდა (ჩიქოვანი 1982: 17-19).

არზრუმელმა მიგრანტებმა შედარებით ადვილად აუღეს ალლო მეხილეობას. მებაღეობას მესხეთში დიდი ტრადიციები გააჩნია, რაც მხედველობიდან არ გამორჩენიათ მკვლევარ-მოგზაურებს, რომლებიც მესხური ხილით ალტაცებას ვერ მალავდნენ (დიუბუა: 1839: 70; გეევსკი 1879: 30). ეს დარგი განსაკუთრებით დანინაურებული ყოფილა ქართველ მუსლიმებში (ხახანოვი 1891: 24). მევენახეობა და მებაღეობა თითქმის ერთნაირ პირობებს მოითხოვს, ამიტომაც ოსმალთა გავლენით გამოდევნილ მევენახეობას ქართველ მუსულმანებში ჩაენაცვლა მებაღეობა. თანდათანობით ხმარებაში შემოვიდა ხეხილის ოსმალური დასახელებები. არაქართული ტერმინები პირველ რიგში გამაჰმადიანებულ მოსახლეობაში დამკვიდრდა, შემდეგ კი დანარჩენ ფენებშიც გავრცელდა.

აღსანიშნავია, რომ რომ ჯავახეთის ზეგანის მოსახლეობა მკაცრი კლიმატური პირობების გამო ხილით ძირითადად მეზობელი სამცხის ქართული სოფლებიდან მარაგდებოდა. ახალქალაქის ბაზარში ნებისმიერი ხილი სალდებოდაო, გვეუბნებიან მთხრობელები. ჩემმა სომეხმა მასპინძელმა გვიამბო – „ჩემს ბავშვობაში პომიდორი არც კი მენახა, სხვილისიდან რომ ამოიტანეს გაკვირვებული ვუყურებდი, რა არის მეთქი. კომბოსტოც მარტო სხვილისსა და ვალეში

მოჰყავდათ. ჩვენთან იქედან ამოქონდათ და ყიდდნენ ხოლმე“.

XX საუკუნეში ახალი კულტურების დამკვიდრება, რაც ტრადიციული დარგების შეზღუდვა-გამოდევნის პარალელურად მიმდინარეობდა. მეკარტოფილეობისა და ბალჩეული კულტურების მასობრივმა გარვცელებამ გამოიწვია ქერის გაძევება ნაფუძვარებიდან (ამ ადგილებს თანამედროვე მესხეთის მკვიდრნი კარტოფილსა და კომბოსტოს უთმობენ), ხოლო სელის კულტურა მთლიანად დავინწყებას მიეცა. სამცხე-ჯავახეთი დღეისათვის ბალჩეული კულტურების მხრივ საქართველოში წამყვან კუთხედ ითვლება და სომხური მოსახლეობა ამ მიმართებით არც თუ უმნიშვნელო როლს თამაშობს.

ზემოთ მოტანილი მასალიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ სომხურმა მოსახლეობამ სამცხე-ჯავახეთში გადმოსახლების შემდეგ აითვისა ადგილობრივი ქართველებისათვის დამახასიათებელი მინათმოქმედების ხერხები, რაც გამოწვეული იყო იმით, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის სამეურნეო ყოფა ოპტიმალურად იყო მორგებული ბუნებრივ-კლიმატურ პირობებს. მათთვის დამახასიათებელი კონსერვატიულობის მუხედავად, სომხები თანდათანობით ითვისებდნენ ადგილობრივ მცენარეულ კულტურებს, მიწის დამუშავების ნესებს და სამუშაო იარაღებს. XX საუკუნეში განხორციელებულმა მნიშვნელოვანმა პოლიტიკურმა და სოციალ-ეკონომიკურმა ძვრებმა კიდევ უფრო გაზარდა სამეურნეო ყოფის ნიველირება. დღეისათვის სამცხე-ჯავახეთის ქართული და სომხური მოსახლეობა სამინათმოქმედო კულტურების, მიწის დამუშავების ხერხების და იარაღების მიხედვით მცირედ განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

დამონმებული ლიტერატურა

- ბაგრატიონი 1973** – ბაგრატიონი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, ქც., ტ. 4, თბ.1973
- ბარდაველიძე 1941** – ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბარბარ), თბ. 1941
- ბარათაშვილი 1988** – Бараташвили Л., Бараташвили К. Мы – Месхи. Литературная Грузия. 1988, №9
- ბაქრაძე 1889** -Бакрадзе Д. Исторический очерк турецкой системы землевладения. Приложения к протоколу Кавказского юридического общества №9, Тб. 1889
- ბლოიანი 1968** – Бдоян В.А. Земледельческая культура в Армении (დისერტაციის ავტორეფერატი), Тб. 1968
- ბენდიანიშვილი 1965** – ბენდიანიშვილი ა. აგრარული ურთიერთობანი საქართველოში 1890-1917 წწ. თბილისი 1965
- ბენდიანიშვილი 1990** – Бендианашвили А. Введение сельскоо общественного управления. Судебная и городская реформы. Городские самоуправления в последней трети XIX в. ОИГ, Т. Тб., 1990
- ბერიაშვილი 1973** – ბერიაშვილი ლ. მინათმოქმედება მესხეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბ., 1973
- ბუნიატოვი 1893** – Буниятов Г. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмядинского уезда. СМОМПК, Вып. 17, ТФ. 1893
- გაბაშვილი 1958** – გაბაშვილი ვ., ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII საუკუნეებში, თბ., 1958
- გეგეშიძე 1961** – გეგეშიძე მ. სარწყავი მინათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1961
- გიორგაძე 1969** – გიორგაძე პ., სამცხის სოფელი 1870-1905 წწ (დისერტაცია), თბ. 1969

- გიორგაძე 1993** – გიორგაძე მ. ქართული ხალხური კალენდარული სანესჩვეულებო პოეზია, თბ. 1993
- გეევსკი 1879** – Геевски, Очерк садоводства в Ахалцихском уезде, СКОСХ, вып.2, Т6 1879
- გუგუშვილი 1949** – გუგუშვილი პ., საქართველოსა და ა/კავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX საუკუნეებში, ტ. 1 თბ., 1949
- დიუბუა 1839** – Dubois de Montpereus voyage autour du Caucase t. 2, Paris 1839
- ეგიაზაროვი 1887** – Егизаров С.А. Формы общины крестьянского землевладения в Тифлисской губернии, СМПИЭБЗК, т.2, Тф. 1887
- ვერმიშევი 1886** – Вермишев Х.А. Экономический быт государственных крестьян в Ахалцихском и Ахалкалакских уездах Тифлмской губернии МИЭБГКЗ, Т3, ч.2, ТФ 1886
- ზელინსკი 1881** – Зелинский С.П. Город Ереван, СМОМПК, Вып 1, Тф, 1881
- თოფჩიშვილი 2000** – თოფჩიშვილი რ., სად წავიდა ჯავახეთის ქართული მოსახლეობა, თბ., 2000
- თურმანიძე 2001** – თურმანიძე ო. საადგილმამულო ურთიერთობანი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, ბათუმის უნივერსიტეტი, 2001
- თურქეთის ხალხები 1879** – Народы Турции, Перевод с английского, СПб, 1879
- კორძახია 1950** – კორძახია კორძახია მ., ნაფეტვარიძე ვ., მესხეთის კლიმატი, გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ.5, ნაკვ. 1, თბ., 1950
- კიკვიძე 1976** – კიკვიძე ი., მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ. 1976
- კუჩაევი 1887** – Кучаев М., Поземельное устройство государственных крестьян водворенных на владельческих землях в Закавказских губерниях // Свод материалов по

изучению экономического быта государственных крестьян
Закавказского края. Т. I, ч. 2. Тифлис, 1887

კუჩაევი 1888 – Кучаев М. Ахчевое и тапноле земледелия в
Ахалцихском уезде. СМЭБГКЗ Т. 5 ч. 2. Тифлис, 1888

მასალები 1885 – Материалы для этнографии азиатской
Турции, Тф. 1885

მენაბდე 1948 – Менабде В. Пшеницы Грузии, Тб. 1948

მოლოდინი 1963 – მოლოდინი ლ., ქართველი ხალხის მატერი-
ალური კულტურის ისტორიიდან (ხალხური ზეთსახთელი
იარაღები), თბ., 1963

მუსხელიშვილი 1938 – ვაჰანის ქვაბთა განგება, გამოსცა ლ.
მუსხელიშვილმა, თბ., 1938

ნოლაიდელი 1967 – ნოლაიდელი ჯ. აჭარული ზეპირსიტყვიერ-
ებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბ. 1967

პროკოპი 1965 – პროკოფი კესარიელი, გეორგიკა ტ. 9, თბ.
1965

სვანიძე 1984 – სვანიძე მ., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს
სოფლის მეურნეობა XVI ს-ში, თბ. 1984

ტალახაძე 1997 – ტალახაძე ი. ვანის ქვაბთა მონასტრის მეურ-
ნეობა, მესხეთი (საისტორიო კრებული) I ახალციხე 1997

ტვერიტინოვა 1963 – Тверитинова А.С. Аграрный строй
Османской империи XV-XVI веков. Документы и материалы.
М. 1963

ფაშაევა 1976 – ფაშაევა ლ., შინახელოსნური წარმოების ზოგი-
ერთი საკითხების შესახებ ნალკის რ-ნის მოსახლეობაში,
ძეგლის მეგობარი, №42, თბ. 1976

შარაშიძე 1982 – შარაშიძე ქრ., სამხრეთ საქართველოს ისტო-
რიის მასალები (XIII-XV სს), თბ. 1982

ჩიტაია 1930 – ჩიტაია გ., მასალები საქართველოს იარაღების
ისტორიისათვის, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. V,
ტფილისი, 1930

ჩიქოვანი 1982 – ჩიქოვანი თ., ჯავახეთი, თბ., 1982

- ჩუბინიშვილი 1963** – ჩუბინიშვილი ტ., ამირანის გორა, თბ., 1963
- ხახანოვი 1891** – Хаханов А.С. Месхи (этнографический очерк), М. 1891
- ჯავახიშვილი 1998** – ჯავახიშვილი ი. საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, ნ. 1, თბ. 1998
- ჯალაბაძე 1972** – ჯალაბაძე გ., მემინდვრეობა მესხეთ-ჯავახეთში, კრ. ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1972
- ჯალაბაძე 1979** – Джалабадзе Г. Полеводство в Месхет-Джавახети, საქართველოს მუზეუმის მოამბე XXXIII, თბ. 1979
- ჯიქია 1941** – გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, ნ. II, თურქული ტექსტი გამოსცა, თარგმანი და კომენტარები დაურთო ს. ჯიქიამ, თბ. 1941,

**Конфликт в Абхазии (1918-1921): этнический или
политический?**

Уважаемые дамы и господа,

Цель данной презентации – рассмотреть вооружённую борьбу за Сухумский и Сочинский округа в период с 1918 по 1921 годы, а также дипломатические манёвры, которые сопровождали этот конфликт. В указанный период времени в конфликте участвовали Первая Грузинская Республика, «две России» (Советская Россия и антисоветские российские силы), а также – Великобритания и на ранних этапах – Османская Турция и даже Германская империя.

Сегодня Абхазия, которая остаётся неотъемлемой частью Грузии в её международно признанных границах, оккупирована российскими войсками и управляется нелегитимным, трайбалистским режимом, который представляет лишь малую часть населения Абхазии. Для того чтобы оправдать нынешний статус-кво, различные силы, заинтересованные в продолжении нестабильности на Кавказе – прежде всего российская администрация, а также некоторые пророссийские западные учёные и псевдоучёные (их часто называют «полезными идиотами») – активно распространяют фальсифицированную историю как внутри абхазского общества, так и на международной арене. В результате до сих пор малоизученные события 1918–1921 годов стали объектом фальсификаций и искажений. И хотя мне крайне неприятно это признавать, я считаю, что на данный момент Грузия проигрывает информационную войну по вопросу Абхазии. Эта ситуация должна измениться, если Грузия намерена сохранить свою территориальную целостность.

Но почему это произошло, и почему Кремль и про-
российские западные голоса так обеспокоены Грузией в
целом и Абхазией в частности?

Дело в том, что уже более двух тысячелетий Южный
Кавказ является полем битвы для сменяющих друг друга
великих держав, многие из которых давно прекратили свое
существование. Этот регион долгое время привлекал вни-
мание не только благодаря своему благоприятному кли-
мату и обилию природных ресурсов, но и благодаря своему
стратегическому географическому положению. На протяже-
нии всей истории различные внешние силы стремились
контролировать земли Южного Кавказа из-за их стратеги-
ческой ценности.

Сегодня регион вновь приобрёл стратегическое значе-
ние. В свое время Збигнев Бжезинский метко описал его
как «пробку в бутылке, содержащей богатства Каспийского
бассейна и Центральной Азии». Южный Кавказ служит
естественным коридором, через который западные страны
могут получать доступ к жизненно важным углеводород-
ным ресурсам Центральной Азии, минуя Россию. По этой
причине руководство Российской Федерации считает необ-
ходимым восстановить политический контроль над но-
выми независимыми государствами Южного Кавказа или,
как альтернатива, – дестабилизировать их настолько, что-
бы недавно открытый сухопутный мост между Европой и
Азией не мог эффективно функционировать. В то же время
продвижение Кремлём «великорусских» имперских амби-
ций служит удобным отвлечением, переключая внимание
россиян от насущных внутренних проблем их страны.

Неудивительно, что за последние 25 лет территории
трёх государств к югу от Большого Кавказа, чья незави-
симость была восстановлена с распадом Советского Союза,

пережили множество военных конфликтов и иных политических потрясений.

В то же время многие на Западе склонны недооценивать важность понимания истории таких конфликтов. Они не осознают, что события в отдалённых и малоизвестных странах могут перерасти в кризисы, способные угрожать безопасности даже самых развитых и стабильных регионов мира. В своей книге о российско-грузинской войне 2008 года Рональд Асмус вспоминает знаменитую фразу Невилла Чемберлена, сказанную в 1938 году, когда Великобритания и Франция позволили нацистской Германии расчленивать демократическую Чехословакию. Накануне Второй мировой войны британский премьер-министр полагал, что Великобритания может позволить себе не вмешиваться в «ссору в далёкой стране между людьми, о которых мы ничего не знаем»¹. К сожалению, последующие события все-таки вынудили Великобританию и другие страны вмешаться – да так, что запущенный конфликт привел к гибели миллионов людей, невообразимым страданиям и моральному ущербу, который не преодолен до сих пор.

Ситуация вокруг Абхазии в 2024 году поразительно напоминает положение Чехословакии в 1938 году.

Возвращаясь к нынешней ситуации в Грузии, следует подчеркнуть, что одним из краеугольных утверждений тех, кто стремится расчленивать Грузию и дестабилизировать Кавказ, является то, что военные конфликты в Абхазии и вокруг неё в 1918-1921 и 1992-1993 годах были якобы элементами межэтнической борьбы между абхазами и грузинами. Однако, как историк, изучающий Кавказ более 30 лет, я утверждаю, что этот конфликт всегда был исключительно политическим, в значительной степени подпитываемым

¹ R.D. Asmus, *A Little War that Shook the World* (New York, 2010), p. 53.

внешними силами, а далеко не межэтническими разногласиями.

Для подтверждения вышеприведенного утверждения давайте кратко обратимся к истории драматических событий тех лет.

26 мая 1918 года Грузия провозгласила свою независимость после более чем столетнего перерыва в государственности. Это произошло на фоне Первой мировой войны, русской революции, территориальных споров между новообразованными государствами Кавказа и иностранных вторжений. В этой сложной обстановке Абхазия – исторически включавшая Сухумский и частично Сочинский округа – стала территорией стратегического значения для всех сил, стремившихся к доминированию в Грузии и на Южном Кавказе в целом.

Распад империй на независимые государства часто сопровождается территориальными спорами, и в данном случае ситуация не была исключением, хотя она имела свои значительные осложнения. Османская Турция, чье руководство стремилось к господству на всём Кавказе, быстро оккупировала большую часть региона после разгрома слабого сопротивления грузинских и армянских подразделений бывшей российской императорской армии. В результате 4 июня 1918 года Грузия была вынуждена подписать Батумский договор. Этот «мирный договор» и несколько последующих соглашений, навязанных Турцией, привели к тому, что значительная часть исторической Грузии была уступлена Османской империи. Это включало всю Аджарию, Тао, Джавахети и большую часть Месхети – или, в терминах административного деления того периода, Батумский округ, два уезда Карсской области (Олти и Ардаган), а также два уезда Тифлисской губернии (Ахалкалаки и большую часть Ахалциха).

Границы того, что осталось от вновь образованного грузинского государства, были определены в секретном приложении к Потийскому договору, подписанному 28 мая 1918 года между Грузией и Германией. При этом Германия выступала в роли защитника и куратора Грузинской Демократической Республики. Согласно этому приложению, территория Грузии должна была включать всю Тифлисскую губернию, а также всю Кутаисскую губернию, включая Сухумский округ.

«Сухумский округ, включая Гагры¹, составляет часть Грузии до тех пор, пока Грузия образует отдельное государство... В случае же образования конфедерации кавказских народов с участием в ней Грузии – населению Сухумского округа должно быть предоставлено решение вопроса о положении его среди кавказских стран.

*Иными словами, население Абхазии имело бы в этом случае выбор между соединением с Грузией...или участием в Кавказской конфедерации в качестве особого государства-кантона».*²

Однако, когда это соглашение вступило в силу, ситуация в Абхазии была довольно сложной.

Само собой разумеется, что, в то время как большинство грузин считали Абхазию неотъемлемой частью Грузии,

¹ Эта оговорка связана с тем, что Гагринский участок, с 1883 г. входивший в состав Сухумского округа Кутаисской губернии, в 1903 г. был передан Сочинскому округу Черноморской губернии, вызвав значительное неудовольствие грузинской общественности. Однако 7 декабря 1917 г. граница Сухумского округа была вновь скорректирована декретом Закавказского Комиссариата, в результате чего городок Гагра был возвращен Сухумскому округу вместе с полосой территории до реки Мзымта.

² З. Авалов, *Независимость Грузии в международной политике 1918 - 1921 гг.* (Париж, 1924), с. 68 – 69.

Тем не менее, до её присоединения к России государственным языком княжества Абхазия был грузинский, и она считалась одним из грузинских государств. Вторая причина базировалась на этническом принципе. Несмотря на то, что многие исторические грузинские земли со временем утратили свой грузинский характер в тяжёлые периоды грузинской истории, к концу 1918 года грузинское население в Абхазии составляло более 42% её многонациональной демографической структуры, в то время как другие общины представляли значительно меньший процент (например, апсуа-абхазы составляли всего 21,4% от общей численности населения собственно Абхазии).

С точки зрения Советской России (также называемой «Красной Россией» или «большевистской Россией»), в её национальных и идеологических интересах было контролировать как можно большую часть Кавказа, особенно бакинские нефтяные месторождения в Азербайджане, а также получить широкий доступ к Чёрному морю, что обеспечило бы стабильный маршрут для экспорта нефти на Запад. С другой стороны, антисоветские российские силы (известные как «Белая Россия»), которые доминировали на Северном Кавказе в 1919-1920 годах, вообще не признавали права грузин на создание независимого государства. В случае же если Грузии всё-таки удалось бы утвердиться как независимой нации, предполагалось, что от нее должны быть отторгнуты как можно большие территории в пользу «Единой и неделимой России».

Помимо «двух России», на кавказской шахматной доске были и другие игроки. Пантюристское руководство Османской Турции было не вполне удовлетворено условиями вышеупомянутого Батумского договора и вынашивало планы относительно Абхазии, полагая, что контроль над этой областью обеспечит Турции доступ к мусульманскому

населению Северного Кавказа. По сходным причинам горцы Северного Кавказа, отчаянно боровшиеся за отделение как от «Красной», так и от «Белой» России, стремились получить выход к Чёрному морю для установления стабильной связи со своими мусульманскими братьями в Турции. Абхазия представлялась им наиболее подходящей территорией для такого соединения. Кроме того, апсуа-абхазы говорили на языке, родственном языкам черкесов, кабардинцев и абазин, и, таким образом, также могли рассматриваться как «северокавказские горцы».

Что касается апсуа-абхазов, то этот народ, имевший сложное происхождение и исповедующий различные религии, всегда являлся предметом споров между историками и лингвистами относительно их этнического происхождения и того, являются ли они коренными жителями Абхазии или потомками поздних переселенцев с Северного Кавказа. И народ этот не имел единой политической ориентации. Так, большинство апсуа-абхазских крестьян Кодорского района, живших в анклаве, окружённом грузинскими сёлами, и исповедовавших православное христианство, склонялись к ориентации на Закавказье в целом и на Грузию в частности. Эта тенденция укреплялась тем фактом, что многие кодорские апсуа имели грузинские корни, о чём они на тот момент не окончательно забыли. В то же время в сельских общинах Гудаутского района, где почти половина населения были мусульманами-суннитами, более распространены были пророссийские, протурецкие и в некоторой степени про-северокавказские симпатии. В то же время, небольшая образованная прослойка апсуа-абхазского общества была в основном прогрузинской, в то время как крупные землевладельцы из числа старой абхазской аристократии, опасаясь политики грузинских социал-демократических лидеров и возможных земельных реформ, которые могли бы нанести ущерб их чисто материальным интересам, искали

поддержку у Османской империи. В любом случае, в 1917-18 годах никто среди апсуа-абхазов не рассматривал всерьёз возможность «государственного суверенитета» для Сухумского округа.

Наконец, до конца 1918 года Германская империя также не оставалась в стороне от абхазско-черноморского вопроса. Имея свои интересы на Южном Кавказе, Германия рассматривала Грузию как свой форпост в регионе и, соответственно, поддерживала территориальные амбиции молодой республики.

Уже в марте 1917 года, сразу после падения династии Романовых, был создан Комитет Общественной Безопасности Сухумского округа под руководством князя Александра Шервашидзе. После ноябрьского переворота в Петрограде на основе этого комитета был сформирован Абхазский Народный Совет (АНС) во главе с Симоном Басария. Эта новая организация взяла на себя ответственность за поддержание правопорядка в округе. Важно отметить, что АНС заявлял, что представляет всё полиэтничное население округа, а не только народа апсуа, и состав его членов подтверждает это утверждение. Такой инклюзивный подход не был удивительным, так как в тот период современный «этно-трибалистический» взгляд на политические вопросы ещё не утвердился в регионе. В результате население не было разделено по этническому или племенному признаку.

В первые месяцы 1918 года Абхазия столкнулась с угрозой большевизации. В соответствии с планами Ленина и Троцкого, 28 февраля разогитированные матросы бывшего Черноморского флота России при поддержке небольшой группы местных большевиков захватили Сухуми. Они распустили «контрреволюционный» Абхазский Народный

Совет (АНС) и провозгласили в округе советскую власть. Однако уже через неделю большевистское восстание было подавлено частями Грузинского Легиона совместно с Абхазским эскадром бывшей «Дикой дивизии», которые сражались вместе как союзники. Власть на короткое время была возвращена Абхазскому Народному Совету.

Но почти сразу же Сухумский округ столкнулся с новой угрозой – большевистским наступлением со стороны Сочи, во главе которого стояла сочинская Красная гвардия под командованием большевика Николая Поярко. 11 марта красные захватили Гудауту, а к 8 апреля вошли в Сухуми. Власть в оккупированных районах была передана новосозданному Военно-революционному комитету (ВРК) во главе с большевиком Ефремом Эшба, апсуа-абхазом.

20 мая 1918 года, после ожесточённых четырёхдневных боёв против грузинских и прогрузинских сил в районе Дранда, красные силы во второй раз отступили из Сухуми и отошли в сторону Новороссийска. Столицу округа вновь заняли части Грузинского корпуса под командованием полковника Александра Кониева, вместе с отрядом национальной гвардией под руководством Валико Джугели и многонациональными местными отрядами. К концу мая 1918 года весь Сухумский округ, за исключением города Гагры, был очищен от большевистских сил. Абхазский народный совет (АНС) подтвердил свою ассоциацию с Грузией.

6 июня 1918 года большевистские силы под командованием Якова Антонова, разбив небольшие грузинские отряды, вновь захватили Новый Афон, создавая непосредственную угрозу для Сухуми. В ответ Абхазский Народный Совет направил срочный запрос о помощи в Тифлис. Помощь была оказана, но на определённых условиях. Эти условия были изложены в соглашении, подписанном 11 июня 1918 года между Абхазским Народным Советом и

правительством Грузинской Республики. Согласно этому соглашению, Абхазия сохраняла внутреннее самоуправление в рамках грузинского государства, которое находилось в процессе становления. Взамен грузинское правительство брало на себя полную ответственность за оборону Абхазии и её международное представительство.

Через несколько дней после подписания соглашения от 11 июня 1918 года в Сухуми прибыл дополнительный контингент грузинских войск под командованием генерала Георгия Мазнишвили, который был назначен военным губернатором Абхазии. 19 июня силы Мазнишвили, состоящие из грузинских пехотинцев и абхазских кавалеристов, направились в сторону Гагры, чтобы вступить в боевые действия в окрестностях Гудауты и Нового Афона. После четырёхдневных боёв объединённые грузино-абхазские силы сумели отбить Новый Афон и Гудауту, достигнув 23 июня реки Бзыбь, откуда Красная армия ранее начала своё наступление.

Учитывая сложившуюся военную и политическую обстановку, среди большинства членов Абхазского Народного совета и грузинского правительства, представленного в Сухуми генералом Мазнишвили, сложился полный консенсус относительно необходимости вторжения в Черноморскую губернию России для окончательной победы над большевиками. Ключевое событие произошло 24 июня, когда администрация Сочи запросила у Грузии помощь в деле изгнания большевиков и хотя бы временного присоединения округа к Грузинской Республике. В ответ АНС оперативно принял резолюцию, призывающую грузинские и абхазские вооружённые силы выдвинуться в Черноморскую губернию и занять Сочинский и Туапсинский округа¹.

¹ F. Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia* (New York, 1951), p. 233. *Resolution of Abkhazian People's Council on the necessity to occupy the districts of Sochi and Tuapse, adopted on June 24, 1918*, Central State Archive of Abkhazia, fund II-39, inv.1, doc.6, p.13.

Решимость Абхазского Народного Совета (АНС) частично была обусловлена неожиданной возможностью восстановить исторические границы Абхазии, каковая идея получила решительную поддержку со стороны грузинского правительства, поскольку это рассматривалось как средство восстановления исторических претензий на давно оспариваемые территории.

Важно отметить, что в ходе описанных военных действий грузины, апсуа-абхазы, русские и другие народы сражались вместе в рядах обеих противоборствующих сторон. Этот факт ясно показывает, что конфликт носил чисто политический, а отнюдь не межэтнический характер. Сотрудничество между различными этническими группами подчеркивает сложность ситуации и доказывает, что причины конфликта были связаны в большей степени с их политическими интересами.

3 июля 1918 года грузино-абхазские войска под командованием Мазнишвили, усиленные несколькими сотнями кубанских казаков, начали наступление на Сочи и с помощью кораблей германского флота заняли Адлер¹. К концу дня 6 июля, в ходе боев у реки Кудепста, войска Георгия Мазнишвили и местные повстанцы под руководством Петра Блохнина вошли в Сочи, вынудив большевиков отступить в сторону Туапсе. Согласно нескольким грузинским источникам (Гамахария, Гогия, Джугели, Мазнишвили) и мемуарам Николая Вороновича, лидера "Черноморской Зеленой армии" (антибольшевистских повстанцев Сочи), большинство сочинцев приветствовали грузин, абхазов и местных антибольшевистских партизан как освободителей.

К 26 июля войска под командованием Мазнишвили и добровольцы, к которым присоединились русские, апсуа-

¹ А. Деникин, *Очерки русской смуты* (Берлин, 1924), т. 3, стр. 238.

абхазы, кубанские казаки и другие, захватили портовый город Туапсе, а передовые грузинско-абхазские кавалерийские части продвинулись дальше вдоль побережья Чёрного моря к курортному посёлку Геленджик. С этого дня и до конца августа 1918 года Сочинский округ вместе с большей частью Туапсинского округа фактически находились под контролем Грузии¹.

Конец лета 1918 года ознаменовался практически полным поражением советского режима на Кавказе и подъёмом в региона так называемого "Белого движения". Основой этого движения стала Добровольческая Армия под командованием опытных генералов Михаила Алексева и Антона Деникина.

В начале августа грузино-абхазские войска под командованием генерала Мазнишвили встретили войска русских "белогвардейцев" под командованием генерала Шкуро между казачьими станицами Хадыженская и Белореченская. Они приветствовали друг друга как союзники в борьбе против большевиков. Однако всего через несколько недель появление "Белой России" стало новой угрозой для Грузии, так как меняющаяся политическая динамика и амбиции «белых» стали угрожать грузинскому суверенитету и территориальной целостности.

В результате серии боев с отступающей Таманской Красной армией под командованием Елифана Ковтюха, подробности которых здесь не могут быть изложены из-за нехватки времени, грузинские войска генерала Мазнишвили потеряли контроль над Туапсинским округом и одной третью Сочинского округа, отступив к реке Шахе. Однако после ухода войск Ковтюха на северо-восток, оставленная

¹ А. Кадишев, *Интервенция и гражданская война в Закавказье* (Москва, 1960), стр. 76.

грузинами территория была немедленно занята частями Добровольческой Армии "белых" под командованием полковника Колосовского, который отказался возвращать её грузинам. Во избежание конфликта грузинские войска отступили ещё дальше к реке Чухукт в Сочинском округе.

Тем не менее, конфликта с "Белой Россией" Грузии избежать не удалось. Амбиции «белых» сил, стремившихся восстановить единое российское государство, прямо угрожали грузинской независимости. По мере обострения напряжённости столкновение становилось неизбежным, и Грузия оказалась в крайне сложном положении. Геополитическая обстановка на Кавказе становилась всё более запутанной: противоречившие друг другу интересы и конкурировавшие альянсы вынуждали Грузию принимать военные меры для защиты не только своих территориальных претензий но и своего существования в качестве независимого государства.

В период с 10 сентября по 8 декабря 1918 года грузинские войска под командованием генерала Георгия Мазнишвили (позднее его сменил генерал Александр Конишвили) противостояли Добровольческой армии генерала Антона Деникина вдоль реки Чухукт, между селениями Головинка и Лазаревское, в нескольких километрах к северо-западу от реки Шахе¹. Однако до конца сентября 1918 года, несмотря на нарастающую политическую напряжённость, отношения между грузинскими силами и антибольшевистской Добровольческой Армией оставались вполне дружелюбными. Между сторонами не возникало конфликтов, и их штабы поддерживали постоянную телефонную связь.

¹ В. Джугели, *Тяжелый крестъ* (Тифлисъ, 1920), стр.73.

Тем временем 25 сентября 1918 года министр иностранных дел Грузии Евгений Гегечкори и генерал Георгий Мазнишвили прибыли в Екатеринодар (современный Краснодар) для переговоров с «белым» руководством. Целью переговоров было обсуждение вопросов о делимитации границ и формате взаимоотношений между Грузинской Республикой, руководством Добровольческой Армии и кубанскими казаками. Эти переговоры проходили на фоне нарастающей поддержки грузинских территориальных претензий жителями Черноморской губернии.

В сентябре 1918 года в Сочи прошёл съезд Объединённого Совета Социалистических Партий. На нём была принята резолюция, направленная как против большевиков, так и деникинцев, что усиливало позиции Грузии. Совет выступил за сближение с Грузией, видя в молодой Грузинской Республике защиту и от советской, и от белогвардейской власти. Эта резолюция имела большое значение, поскольку она свидетельствовала о широкой местной поддержке грузинских претензий на спорные территории, такие как Сочи и Туапсе, добавляя легитимности грузинским территориальным амбициям как среди местных жителей, так и в глазах иностранных правительств. Она гласила следующее:

«Единственной частью бывшего Российского Государства, где не только признан республиканский строй, но и закреплен в его основных законах, – является Грузинская Республика...»

На основании вышеизложенного, сочинский объединенный совет социалистических партий (социал-демократов и эсеров) единогласно высказывает пожелание, чтобы... Грузинское правительство немедленно особым декретом офор-

мило временно присоединение Сочинского Округа к (Грузинской) республике».¹

Два дня спустя подобная же резолюция была принята на общественном собрании граждан города Сочи. Опираясь на эти две резолюции, правительство Грузии твёрдо намеревалось удержать за собой Сочинский округ вплоть до реки Макопсе, не говоря уже о Сухумском округе. Что же касается Туапсинского округа, то его грузинская сторона была готова признать спорной территорией, которую при необходимости можно было пожертвовать в качестве уступки российским антибольшевистским силам.

Однако бурные дебаты в Екатеринодаре по поводу демаркации границ и суверенитета над участком в 250 километров черноморского побережья оказались безуспешными.

Представители "Белой России" требовали немедленного вывода грузинских войск и администрации как из Сочинского, так и из Сухумского округа (собственно Абхазии) и не были готовы к компромиссу. Напротив, грузинская сторона категорически не соглашалась отказываться от своих претензий на оба округа, которые на тот момент находились под устойчивым контролем Грузии.

В результате провала переговоров в Екатеринодаре как Грузия, так и Добровольческая армия были вынуждены держать значительные военные силы в спорной зоне их соприкосновения, которые могли бы быть использованы в других местах. Тем не менее, конфликт из-за черноморского побережья, особенно в исторической Абхазии, оставался в состоянии затишья, пока в зоне конфликта продолжали находиться германские войска, поскольку возможность, пусть и теоретическая, вмешательства Германии на стороне Грузии сдерживала дальнейшую эскалацию.

¹ Kazemzadeh, p. 234.

Документы и материалы по внешней политике Закавказья и Грузии (Тифлиси, 1919), № 193, стр. 388.

Однако в ноябре 1918 года ситуация резко изменилась. Германская империя подписала перемирие, ознаменовавшее окончание Великой войны, и немецкие войска начали эвакуацию из Грузии. Одновременно, к концу ноября, Добровольческая армия под командованием генералов Алексеева и Деникина совместно с казаками успешно разгромила большевистские силы на Кубани. Эти два события сигнализировали о неизбежной эскалации грузино-добровольческого конфликта за "Черноморскую Ривьеру", который вновь разгорелся в декабре 1918 года.

Важно отметить, что к этому времени грузинское правительство заручилось дальнейшей поддержкой на местах. Крестьянский Конгресс Сочинского округа принял резолюцию, вновь подтвердившую стремление населения округ остаться в составе Грузии, по крайней мере до гипотетического восстановления демократического правления в России.

11 декабря 1918 года войска "Белой" России под командованием генерала Александра Черепова начали наступление, перейдя реки Чухукт и Шахе. К 16 декабря они прошли более 30 километров вдоль черноморского побережья и остановились у реки Лоо, неподалеку от одноимённого селения¹. Это явилось началом эскалации борьбы за контроль над черноморским побережьем, поскольку уход немцев устранил внешний буфер, ранее сдерживавший конфликт.

В этот критический момент в игру на "кавказской шахматной доске" вступила Британия, фактически заменив Германию. Это произошло на основе так называемой «Англо-французской конвенции» от 23 декабря 1917 года,

¹ А. Деникин, *Очерки русской смуты* (Берлин, 1924), т. 4, стр. 238.
И. Воронов, "Кавказская миссия Деникина", *Красноярский рабочий*, 16 августа 2008 г.

согласно которой черноморский регион и юг бывшей Российской Империи были разделены на две "зоны влияния". Согласно условиям этой конвенции, британская зона влияния охватывала большую часть казачьих территорий на юге России и весь Кавказ¹.

Вступление Британии добавило новый фактор в развитие ситуации в регионе, особенно с учётом военно-политического вакуума, сложившегося после ухода немцев. Теперь британцы, имея стратегический интерес в стабилизации южного фланга бывшей Российской империи и в противодействии большевизму, получили свою возможность влиять на конфликт между Грузией и "белыми" русскими силами.

Политика Британии в отношении бывшей Российской империи характеризовалась попытками найти баланс: с одной стороны, британское правительство стремилось поддерживать антибольшевистские силы, такие как «белое движение», которое ставило своей целью восстановление единой, «единой и неделимой России» в границах до 1914 года, но, с другой стороны, британцы признавали существование фактически независимых государств, которые возникли на периферии бывшей Российской империи, особенно на Южном Кавказе. Британская дипломатия и военное руководство в Восточном Средиземноморье стремились добиться хрупкого сосуществования и, по возможности, консенсуса между противоборствовавшими сторонами – русскими антибольшевистскими силами и "сепаратистскими" правительствами Грузии, Армении и Азербайджана. Стратегия Британии заключалась в том, чтобы поддерживать стабильность до тех пор, пока

¹ А. Деникин, стр.39;

L. Kopisto, *The British Intervention in South Russia 1918-1920; Academic Dissertation* (Helsinki, 2011), pp. 50-51.

Парижская мирная конференция не примет окончательные решения по территориальным спорам.

Тем не менее, события, развернувшиеся вскоре после ухода со сцены Германии, показали, что такое мирное сосуществование оказалось невозможным, так как британские политические манёвры в конечном итоге оставили неудовлетворёнными практически все стороны конфликта. Глубокие территориальные и политические амбиции "белого" движения, особенно под руководством таких лидеров, как Деникин, сталкивались со стремлением к суверенитету на Южном Кавказе, что делало любое согласованное урегулирование или мирный компромисс недостижимым. Усиление военной напряжённости и столкновения из-за стратегически важных территорий, такие как Абхазия и черноморское побережье, только ещё больше подрывали надежды на дипломатическое решение конфликта.



6 февраля 1919 года 2-я дивизия Добровольческой армии Деникина внезапным ударом заняла Сочи, а через два дня – Адлер. Грузинские войска потерпели решительное поражение, и к 10 февраля, после неудачной грузинской контратаки, войска Деникина прорвались через Гагры и достигли реки Бзыбь. Это событие ознаменовало начало "гибридной войны" между Добровольческой армией Деникина и Грузинской Республикой – полускрытого конфликта, характеризующегося эпизодическими перестрелками, шпионажем и тайными операциями друг против друга, в том числе и поощрением повстанческого движения. При этом ни одна из сторон войну противоположной стороне официально не объявила.

Секретные службы Деникина разжигали волнения в той части Абхазии, которая находилась под фактическим контролем Грузии, дестабилизируя Сухумский округ изнутри. В ответ Грузия блокировала транзит британских поставок, предназначенных для войск Деникина, и поддерживала про-грузинских "Зелёных партизан" в Сочинском округе, подрывая контроль Деникина над Черноморской Ривьерой. Эта "война другими средствами" привела к частым стычкам по обе стороны реки Бзыбь, когда небольшие отряды проникали на вражескую территорию для проведения рейдов. Несмотря на усилия Великобритании по урегулированию конфликта, он продолжался, так как интересы обеих сторон слишком сильно расходились, чтобы достичь мирного компромисса.

Здесь опять-таки очень важно подчеркнуть, что силы обеих сторон в этом гибридном конфликте были весьма многонациональными. В Добровольческой армии Деникина было много грузинских офицеров, а в армии Грузии помимо грузин служили и русские. Точно так же население Абхазии имело противоречащие друг другу симпатии – среди апсуа-

абхазов были как сторонники России, так и сторонники Грузии, а также – большевиков, что подтверждает политическую, а не этническую природу конфликта.

Эта напряжённая и нестабильная ситуация продолжалась почти год, пока в марте 1920 года не произошёл крах Белой армии на Кавказе. В начале апреля грузинские войска перешли реку Бзыбь, отбили Гагры и продвинулись к реке Мехадыр. В то же время 9-я дивизия Красной армии продвигалась от Туапсе через Сочи, приближаясь к грузинским позициям, что создавало условия для нового этапа борьбы за контроль над регионом.

7 мая 1920 года был подписан Московский мирный договор между Советской Россией и Грузией, временно положивший конец военным действиям между двумя странами. В этом договоре Советская Россия официально признала суверенитет Грузии над всем Сухумским округом и небольшой частью Сочинского округа между реками Мехадыр и Псоу. Однако, как показала история, Советская Россия не нарушила ею же подписанное соглашение. Уже в феврале 1921 года войска РСФСР вновь вторглись в Грузию, начав Советско-грузинскую войну, которая длилась с 12 февраля по 17 марта 1921 года. Эта война ознаменовала конец короткого периода независимости и демократии Грузии, а также крах планов по созданию автономной Абхазии в рамках суверенного грузинского государства, что было закреплено в Конституции Грузинской Демократической Республики.



ГРАНИЦЫ НА 1914-й ГОД:

- Государственные
- Губернские / областные
- Уездные / окружные

ГРАНИЦЫ НА 1920-й ГОД:

- Государственные Границы Грузии по Московскому договору от 07.05.1920
- Де-факто границы Грузии на 01.12.1920, не подтвержденные Московским договором

Советизация Грузии ознаменовала начало эры лживой и двуличной советской политики, направленной на манипуляцию часто искусственно созданными межэтническими противоречиями внутри нового коммунистического государства, хотя при этом публично провозглашалось «равенство всех советских народов и их нерушимая дружба». Стратегия Кремля "разделяй и властвуй" (*divide et impera*) сеяла раздор между этническими группами, усугубляя напряжённость, что в конечном итоге привело к трагическим последствиям.

Эта политика поощрения межэтнических конфликтов достигла кульминации в ходе кровавой трагедии войны 1992-1993 годов в Абхазии, последствия которой до сих пор не преодолены Грузией. Наследие этой советской (а после распада СССР – и российской) тактики продолжает усложнять процесс мирного урегулирования и примирения на Кавказе.

Этнокультурные отношения грузин с армянами:
грузины-монофизиты // григорианцы

Жившие в Грузии армяне оставались преданными своей национальной вере, а религия для армян в условиях несуществования государственности была единственным путем сохранения этнической идентичности. Как и служители всех других религий, руководители армянской церкви старались везде умножать свою паству. Так было и в Грузии, тем более, что они пользовались благосклонностью грузинских царей. Григорианская церковь определенную часть православных грузин приобщила к своей религии, попросту говоря, «обармянила». Сказать это нам позволяют материалы камеральных списков населения, которые неоднократно проводились в XIX веке, а также демографические памятники XVIII века. Можно привести множество примеров. Целый ряд фамилий, представители которых ранее были православными грузинами, в последующий период предстают как последователи григорианской веры и армяне. Вначале грузины-григорианцы жили в Квемо Картли, что ясно видно из материалов переписи населения XVIII века, и чему, несомненно, способствовало соседство с армянами. Ведь и Вахушти Багратиони писал, что в Квемо Картли в основном живут грузины армянского вероисповедания. Невозможно по-другому понять его слова: «В этих местах жители **по вере армяне** и малая часть – веры грузинской, но **все с поступками и нравами грузинскими**» (КЦ 1973: 312). Книга переписи населения Квемо Картли 1721 года указывает именно на то, что там определенную часть населения составляли грузины-григорианцы. Они в основном носили фамилии с грузинскими, а также азербайджанскими и армянскими корнями. Появление

фамилий с негрузинскими корнями в Грузии феодального периода было обычным явлением, что, по-видимому, было вызвано распространением у нас негрузинских имен. Основная часть населения Квемо Картли в книге переписи указаны по фамилиям. А фамилии у грузинского народа появляются с ранних времен. По той же книге легко определить, в каких сёлах Квемо Картли жили армяне. Их процент, по предварительным подсчетам, не превышал десяти. Грузины-григорианцы записаны там по фамилиям, в то время как армяне – только по именам, без фамилий. Это естественно: ведь до второй половины XIX века у армян не было фамилий.

Со второй половины XVIII века и, особенно, с начала XIX века в Шида Картли и Кахети появляются конфессиональные группы грузин-григорианцев. Наверное, не будет лишено интереса назвать причины перехода грузин в григорианскую (монофизитскую) веру. Прежде всего, умножением своей паствы были заинтересованы руководители армянской церкви, которые путем миссионерской деятельности пытались привлечь православных грузин. Одним из путей арменизации грузин, их перехода в григорианство было также дарение крестьян грузинскими царями Эчмиадзинскому и Ахпатскому монастырям. Некоторые ветви грузинских княжеских и дворянских родов (Туманишвили, Аргуташвили, Бебутишвили, Бегтабегишвили) были приверженцами григорианского вероисповедания и переводили своих грузинских крепостных в монофизитскую веру. Как выясняется, прежняя фамилия живших в Картли *Карели* была *Пачури*, они являлись переселенцами из горной Шида Картли – села Пачуреби, находящегося в ущелье Патара Лиахви. Что касается *Ксворели*, то их прежняя фамилия *Унадзе*. В качестве примера можно привести фамилию *Туманишвили*; грузинских крестьян, живших в принадлежащих им в Шида Картли сёлах (Бербуки, Хелтубани, Зерти, Свенети), Туманишвили переводили в григорианство еще во второй половине XVIII века.

Здесь же можно назвать и некоторые другие фамилии: *Анесашвили, Годелашвили, Гигаури, Гиунашвили, Гамхуашвили, Мандзулашвили, Кикришвили, Кочуашвили, Маркозашвили, Мчедлишвили, Мезвришвили, Мамукелашвили, Петремгвдлишвили, Кобулашвили, Какиташвили, Цариелашвили, Джолборди...*

В Юго-Западной Грузии причиной принятия григорианства, арменизации грузин была агрессия турок. Как известно, турки были весьма непримиримы в отношении православного христианства как религии византийцев; а к григорианству они проявляли некоторую терпимость. Православные грузины Юго-Западной Грузии путем принятия григорианства сохраняли христианскую веру, хотя за этим шагом в конечном счете следовал их переход в другой этнос.

Переселенцы из Армении вначале устремлялись в города и населенные пункты городского типа, где они пользовались преимуществами в ремесленничестве и торговле. Исключалось вовлечение православных грузин в эти сферы деятельности, если они не принимали армянское григорианство. Принятие грузинскими православными григорианского вероисповедания особенно оживилось после того, как грузины утратили государственность, а затем – автокефалию Грузинской православной церкви (1811 г.). Армянские священники наводнили села Картли и Кахети, вели миссионерскую деятельность и, оказывая финансовую и материальную помощь бедным грузинским крестьянам, добивались их перехода в свою национальную веру. Немало фактов арменизации и принятия григорианства засвидетельствовано в исторических документах и архивных материалах. Переход грузин в армянскую григорианскую веру («обармянивание») примерами из целого ряда примечательных документов показал Г.Маисурадзе в книге «Отношения грузинского и армянского народа в XIII-XVIII вв».

Для грузинских историков всегда было очевидным существование различных конфессиональных групп грузин, в том

числе и грузин-григорианцев. Однако в армянской исторической литературе иногда стремятся приписать существование групп грузин-григорианцев фантазии грузинских историков; якобы такие группы придумали грузинские буржуазные историки и, в первую очередь, З.Чичинадзе, который в напечатанной в 1906 году монографии «Грузинские григорианцы (грузины армянского вероисповедания)» на целом ряде фактов показал переход грузин в монофизитство. Мы не станем приводить непреложные факты из этой книги, хотим лишь отметить, что из числа грузинских историков на существование конфессиональных групп грузин-григорианцев еще до Закариа Чичинадзе обратил внимание (уже не говоря о Вахушти Багратиони) Александре Хаханашвили (между прочим, часть рода Хаханашвили также приняла армянскую григорианскую веру), который с научной достоверностью привел факты перехода грузин в армянское вероисповедание. Хотя, чтобы нас не обвинили в предвзятости, лучше обратимся к негрузинским авторам. О грузинах, исповедующих григорианскую веру, указал в 1881 году в труде, напечатанном в Лионе, вице-консул Испании в Трабзоне Морено, а также немецкий путешественник и ученый Карл Кох (он путешествовал в Грузии в 30-е годы XIX века), который пишет: **«Торговлей обычно занимаются грузины. Это грузины, которые приняли армянскую схизму и поэтому именуются армянами. Они в основном живут в Артвине»** (Кох 1981: 192).

Не один факт принятия григорианства и арменизации грузин засвидетельствован этнографом-кавказоведом Наталией Волковой, а также Георгием Джалабадзе. Этнографическими данными устанавливаются прежние фамилии грузин-григорианцев (если они были утеряны), время и причины принятия этого вероисповедания. Например, согласно обнаруженным нами этнографическим данным, *Мгебришвили* из Дирби (Карельский район), которые теперь записаны как армяне, носили фамилию *Пурцеладзе*. Предки живших там же *Кочуашвили* (они тоже

записаны как армяне) раньше были *Грдзелишвили*. Переселившиеся в Картли из Джавахети Грдзелишвили перешли в григорианство, а с целью скрыть свою фамилию, приняли новую. В соседствующем с Дирби селе Руиси в книгах переписи населения второй половины XIX века армянами числятся *Балиашвили*. На их грузинское происхождение указывает книга переписи церковных крестьян начала XIX века, в которой они записаны как православные и, соответственно, с грузинскими именами. Следует подчеркнуть, что в Шида Картли к середине XIX века почти не осталось сёл, в которых бы армяне не открыли григорианскую церковь. А такие новые церкви обычно являлись заброшенными грузинскими церквями.

Для того, чтобы засвидетельствовать переход грузин в монофизитство, приведем одну выписку из грузинского исторического документа XVIII века: «Мой государь, сын одного моего крепостного, оказывается, осиротел, его забрала нянька и отдала на воспитание Тананашвили – человеку Цицишвили. **Когда он вырос, эта нянька обармянила его и женила.** Мой отец говорил, – этот человек по закону остался [армянином]. А потом этот человек не хотел оставаться. Я с милостивым царем [имеется в виду Эрекле II] поговорили и он пожаловал мне грамоту к патриарху. Этот Ниниа Джавахишвили **должен был переселить и огрузинить его**» (ПГП, 8, 1985, 631). Из документа 1799 года: «Он представил одну грамоту, пожалованную милостивым царем Теймуразом, в которой так заявлял: [Члены семьи] **Дарфуна Годердзишвили и в бытность грузинами были их крепостными**, и теперь тоже даруем их Бегтебегу Мдивани и Карану Мдивани». «Однако дети Мосэ, [сына] **Дарфуна Годердзишвили – Годердза и Кикола так говорили: и в бытность грузинами мы вашими крепостными не были...**» Милостивому помазаннику царю Теймуразу дали проверить и поэтому нас даровали вам крепостными» (ПГП, 8, 1985: 631).

Примечательные данные приводит итальянец дон Пьетро Авитабиле: «На другой день состоялся суд над Наскида Лопомани, на котором наряду с католикосом присутствовали также грузинский епископ и царь Ростом. **Того, кто поменял вероисповедание и вместо магометанства принял другую веру, по приказу Ростомы должны были казнить.** После допроса каталикос дал слово монаху Никифорэ Робакидзе-Чолокашвили. Тот сперва обратился к царю Ростому и заявил: этот юноша не заслуживает смерти, так как он не менял вероисповедания и против Ирана ничего не совершал. Вера грузин и католиков одна и та же. Разница между ними только в том, что католики более преданно служат вере Христа. Затем он обратился к католикосу: **‘Каждый день мы воочию видим, что многие грузины обармяниваются, а большинство из них принимает веру Магомета. Так почему надо запрещать желающим стать католиками’.** Такой ответ и рассуждение присутствующее общество, епископы и знать выслушали с большим удовольствием. Армянские григорианцы и православные были раздосадованы» (Авитабиле 1977: 16). «А Николо обосновывал это следующим образом: **‘Каждый день мы воочию видим, что грузины обармяниваются, а большинство из них отуречивается, их покупают в рабство как персы, так и турки. Так почему не может человек офранцузиться?’**».

В книгах переписи населения XIX века исследователь найдет уйму материалов о переходе грузин в григорианство.

Из грузинских этнографических данных и исторических документов выясняется, что поселившиеся в Грузии армяне часто занимали грузинские церкви и превращали их в армянские. С этой точки зрения весьма важная справка сохранилась у Александра Орбелиани: **«Та первая ограда, о которой я сказал, в той ограде стоит старая церковь святого Георгия; ранее она была грузинской, затем, во время царя Ираклия Второго, пришедшие из Гянджи в Телави армяне**

поселились внутри этой ограды. И царь Ираклий им пожаловал эту церковь, где раньше жили цари и древний город там тоже был» (Орбелиани 1977: 5).

Достоверно известно, что в Квемо Картли, в селе Диди Тонети, где два рода приняли монофизитство, представители армянской церкви потребовали у них один угол в грузинской православной церкви. А через некоторое время они попытались присвоить церковь. В конфликт вмешался Важа-Пшавела, который тогда служил там учителем. При его активном участии спор решился по справедливости.

Теперь, прежде чем заглянем в книгу переписи населения Телави за 1873 год, следует отметить, что в переписях XIX века лица часто упоминаются под вторыми или первоначальными фамилиями. А замена фамилии в Грузии периода феодализма и капитализма не была редкостью. В переписи населения Телави 1873 года к зафиксированным как исповедующие григорианскую веру и лица армянской национальности часто приписаны и прежние грузинские фамилии. Соответственно, по архивным материалам сегодня можно установить, кто среди носивших ту или иную армянскую фамилию и записанных как лица армянской национальности является по происхождению грузином и какова была его изначальная грузинская фамилия. Например, на грузинское происхождение *Бегиджановых*, упомянутых в книге переписи населения Телави за 1873 год, указывает приписанная в скобках вторая фамилия – Талиури: «**Бегиджанов, он же Талиури**». Примечательно, что телавских Бегиджановых и сегодня упоминают как «Талианти». Талиури переселились в Телави из села Сахасо (ныне Ахалсопели), находящегося в крае Тианети. В Сахасо, согласно книге переписи первой половины XVIII века, жили две семьи Талиури. Судя по переписи за 1801 год, Талиури тогда пока еще были коренными жителями Тианети, после чего переселились в Телави, приняли григорианство, и детей *Бегиджана Талиури* армянская церковь записала Бегиджа-

новыми и армянами. Основа фамилии Талиури восходит к широко распространенному в Грузии мужскому имени Талиа, которое до последнего времени сохранялось в Сванети.

Обратимся к фамилии жителей того же Телави – *Мартиросовы*. В книге переписи 1873 года к **четырем семьям телавских Мартиросовых** приписано «они же **Бердзнишвили**», а к **двум семьям** – «они же **Чагарашвили**». Очевидно, что живущие ныне в Телави Мартиросовы ранее носили две разные грузинские фамилии. То, что телавские Мартиросовы – грузины, подтверждается также этнографическими материалами – их упоминают и по-другому («Бердзниани»). На могильных камнях их предков можно прочесть фамилию Бердзнишвили. Существует придание, что они переселились из села Горгани, находящегося теперь на территории Турции. Телавские Арутюновы происходят от Деминашвили, Ацкверели и Петвихвретиашвили, Аветиковы – от Бошашвили, Осеповы – от Ко-нашвили, Терпарсеговы – от Терашвили, Теймуразовы – от Деметрашвили, Оганезовы – от Матурели, Манучаровы – от Челхиашвили, Симоновы – от Месхури, Априамовы – от Менабде.

В переписи населения Сигнаги 1874 года армянами числятся **Гомелауровы** (после принятия григорианства к грузинскому суффиксу –ур прибавили русский -ов), **Бочормеловы, Хурошвили, Сихаруловы, Чареловы, Годзиевы**. А **прежняя грузинская фамилия Паатовых**, записанных как **сигнагские армяне**, – **Габашвили, Саркисовых – Бебришвили, Арутюновых – Гониашвили, Оханезовых – Бурдули**. Разумеется, этнически армянами не могли быть упомянутые в переписи населения Сигнаги 1874 года «**Григол Гигилов, он же Картлелишвили**», «**Саркис Глахас дзе Картлелишвили, он же Хатиашвили**», «**Гарсеван Иванес дзе Кандашев, он же Лекишвили**». Согласно историческим документам, живущие сегодня в Гори **Петросовы** были грузинами и носили фамилию Гулеури. А

Кохтиевы из Велисцихе происходят от **Кохташвили**, которые, по архивным материалам, **раньше носили фамилию Кочатадзе**. Прежняя грузинская фамилия коренных жителей этого же села, записанных на рубеже XIX-XX веков как армяне **Сарашвили**, была **Берошвили**, а фамилия **Ардабеговых** – **Беруашвили**.

Среди фамилий жителей Тбилиси, которых считают армянами, но по происхождению являющихся грузинами, можно назвать фамилии **Джариашнеловых**, **Дзегвеловых**, **Кокшвеловых**. Нетрудно выделить в этих трех фамилиях грузинский суффикс –ел, образующий происхождение.

Грузины-григорианцы в большом количестве были расселены в грузинских городах – Тбилиси, Гори и Телави. Они жили также в других, мелких городах и сёлах. Особенно увеличивалось их число на протяжении всего XIX века. В этом отношении чрезвычайно ценны книги камеральных списков населения XIX века и посемейные списки 1886 года. Эти описи по домам (семьям), проведенные в Грузии с начала XIX века до 1886 года, содержат важные сведения о конфессиональных группах грузин. Примечательно, что если в списках первой половины XIX века целый ряд семей отнесен к грузинам и православным, то позже эти семьи зафиксированы как представители армянской григорианской веры и армяне. В конце XIX века фамилии таких грузин-григорианцев постепенно изменяются, они оформляются русскими и армянскими суффиксами. Помимо этого, армянская церковь вообще утаивала фамилии грузин-григорианцев и утверждала за ними новые фамилии (образованные от отчества, переделанного по григорианскому образцу) с армянскими основами.

Наверное лучше будет, если коснемся непосредственно книг камеральных списков населения XIX века. В первую очередь приведем архивные записи из телавских списков. Важно рассмотреть книги переписи населения этого города,

составленные в 1873 и 1859 году. О телавских Бегиджановых выше уже было сказано. В переписи 1873 года зафиксировано лицо «**Давит Зурабис дзе Бегиджанов, он же Талиури**» (254-3-106, стр. 284). Здесь же обязательно следует вспомнить один случай. В 1990-х, когда я в Институте истории и этнологии им. Иванэ Джавахишвили выдавал гражданам документы о восстановлении фамилии и национальности, нас посетила женщина по фамилии Бегиджанова из Телави. Спустя некоторое время, получив документ о том, что ее прежняя грузинская фамилия Талиури, от радости ей стало плохо, она потеряла сознание. После того, как она пришла в себя, ее слова были: «Я уже пенсионерка, незамужняя, слава Богу и спасибо Вам, на моей могиле напишут грузинскую фамилию».

В Телави грузинские фамилии особенно часто заменяли на фамилию *Арутюнов*, хотя там жили и коренные армяне Арутюновы. В армянском церковном календаре весьма популярно мужское имя Арутюн. В середине XIX века многие грузины-григорианцы носили имя *Арутина*, и носителей разных грузинских фамилий записывали как Арутюновых. В камеральных списках 1873 и 1859 года зафиксированы и прежние грузинские фамилии телавских Арутюновых. Например, «Арутюнов, он же Путрикашвили», 4 дома (254-3-106, стр. 43), «Арутюнов, он же Ацкверели», 3 дома (стр. 133), «Арутюнов, он же Петвихвртиашвили», 4 дома (стр. 157). Одной из этих семей приписали «грузины», а трем – «армяне». «Арутюнов, он же Кавлташвили» – 3 дома (стр. 186). «Арутюнов, он же Кохтабелидзе» (стр. 313), «Арутюнов, он же Деминашвили» (стр. 320). То, что вышеуказанные Арутюновы – грузины, подтверждает перепись за 1859 год, где фигурируют и их прежние грузинские фамилии. Однако в этой переписи обнаруживаются еще две грузинские фамилии, предшествовавшие фамилии Арутюнов, это Шалвашвили и Далакишвили (254-2-198, стр. 57, 244).

Подобно предкам Бегиджановых, переселенцами из Тианети были и предки телавских Оханезовых. Их прежняя грузинская фамилия – Матурели, что зафиксировано в переписях как 1859, так и 1873 года. В первые камеральные списки (1859 г.) внесены главы семей: «Саркис Оханов, он же Матурели» (стр. 59), «Глаха Оханезов, он же Матурели», 2 дома (стр. 140). Согласно переписи 1859 года, двум семьям Матурели армянской церковью пока еще не были присвоены новые фамилии с армянскими основами, хотя они были записаны как армяне-григорианцы. По-видимому, эти семьи недавно приняли григорианство. Из переписи 1873 года можно привести: «Иосеб Гиголас дзе Матурели, он же Оханезов», «Гаспар Глахас дзе Оханезов, он же Матурели» (стр. 219).

Грузинами были и предки Аветиковых. Их прежняя грузинская фамилия -Бошашвили. Из переписи за 1873 год: «Гигола Глахас дзе Аветиков, он же Бошашвили» (стр. 17). Под той же фамилией в переписи 1859 года записаны еще две семьи (стр. 123): «Глаха Аветиков, он же Бошашвили» (стр. 78). Фамилией Аветиков в Телави заменили и другие грузинские фамилии. Это: Тиханашвили, Ахпателишвили (они же Ахпатели) и Бабашвили. В камеральных списках 1859 года зафиксированы: «Аветиков, он же Тиханашвили» (стр. 81), «Аветиков, он же Ахпатели», «Аветиков, он же Ахпателишвили» (стр. 87, 92), «Аветиков, он же Бабашвили» (стр. 230).

В телавских переписях XIX века армянами числятся Котახевели. Их прежняя грузинская фамилия – Беруашвили. Главой семьи в переписи 1873 года значатся: «Нико Гиоргис дзе Котახевели, он же Беруашвили» (стр. 18), «Степанэ Петрес дзе Котახевели, он же Беруашвили», «Мелко Агас дзе Котახевели, он же Беруашвили» (там же). В переписи 1859 года: «Петре Котახевлишвили, он же Беруашвили» (стр. 11), «Сосиа Котახевлишвили, он же Беруашвили» (стр. 12).

Фамилия телавских Паповых или Папашвили была Кахошвили. В переписи 1873 года записано: «**Дарчия Казарис дзе Папашвили, он же Кахошвили**» (стр. 71). Прежняя фамилия Орковых – Пеикришвили (стр. 89), Грикуровых – Хампалашвили (стр. 92-93), Исаковых – Гониашвили (стр. 102), Акопашвили (Акоповых) – Каклигулашвили (стр. 107), Саркисовых – Мкалавишвили (стр. 112), Априамашвили (Априамовых) – Менабдишвили (стр. 135), Саакашвили – Ахталели (стр. 139); две семьи Ахталели отдельно записаны как представители армянского григорианского вероисповедания; у них пока еще не было новых фамилий с армянскими основами (стр. 145). Прежняя грузинская фамилия «Паремузовых, они же Ориковы» – Глахапеикришвили. По переписи 1873 года в Телави было пять таких семей (стр. 146). К семи семьям Алхузовых приписано, что их прежняя грузинская фамилия – Баг-Гогиашвили (стр. 151). В 1873 году в Телави жили Мчитавовы (Мчитавишвили), прежняя грузинская фамилия которых – Чилуртишвили (стр. 215). Между прочим, большая часть Мчитавовых-Мчитавишвили в переписи 1883 года записана как грузины и православные. Хангуловы ранее были Цукуберуашвили (стр. 276), Давидовы – Папашвили (стр. 249), Хуциевы – Бутулашвили (стр. 254). Члены этой семьи в 1873 году все еще числились грузинами. Фамилией Ревазишвили (Ревазовы) заменили фамилию Антонишвили (стр. 264). Прежняя грузинская фамилия Симоновых – Месхури (стр. 268), Манучаровых – Чухиашвили (Чулхиашвили) – 5 семей (стр. 271), Матиевых – Ачулиашвили (стр. 282), Шермазановых – Каиашвили (стр. 292), Теймуразовых – Деметрашвили, три семьи (стр. 293). Отдельно 2 семьи Деметрашвили были записаны как армяне. Перечисленные прежние фамилии перешедших в григорианство и арменизированных грузин засвидетельствованы и в переписи 1859 года (254-2-198). В этой переписи прежняя фамилия Априамашвили, вместо зафиксированной в

1873 году Менабдишвили, записана как Менабде (стр. 87). Прежняя фамилия Петрузовых – Ковлиашвили (стр. 156), Гаспаровых – Нухслели (стр. 162), Меликовых (четыре семьи) – Шингардилашвили (стр. 171-172). Выше речь шла о Мчитавишвили. В переписи 1859 года они записаны как грузины, и выясняется, что их прежняя грузинская фамилия – Киколашвили (стр. 197). Из переписи 1859 года следует и то, что прежняя грузинская фамилия Гиголовых, записанных как армяне, – Картлелишвили. Там же, в той же переписи, Глаха Картлелишвили записан как последователь армянской григорианской веры (стр. 244). По-видимому, он совсем недавно принял монофизитство. Предки телавских Едигаровых носили фамилию Метопишвили (стр. 252), Калдамовы – фамилию Лекишвили (стр. 250).

За многими лицами, принявшими григорианство и арменизированными, в Телави в XIX веке Армянская григорианская церковь все еще сохраняла грузинские фамилии. В числе таких фамилий можно назвать: Сеташвили (Цеташвили), Алипапашвили, Пеикришвили, Бичикашвили, Амрозашвили, Баиндурашвили, Шингардилишвили, Эбиташвили, Абуашвили, Митуашвили, Таварашвили, Коргогиашвили, Калманишвили, Вачарашвили, Джачвиашвили, Грдзелишвили, Тананашвили, Джаншиташвили, Чонмосиашвили, Ревазашвили, Мкалавишвили, Турабашвили, Бачиашвили, Молознишвили, Аивазашвили, Мамукашвили, Габрошвили, Чирчилалашвили, Джанибахчишвили, Мкалавишвили (9 семей в 1873 году, стр. 141-143), Гегелашвили, Чхубианишвили, Гиоргашвили, Чонмосиашвили, Даданашвили, Зурабашвили, Кверанашвили, Бериашвили, Абазашвили, Гулиашвили, Осибегашвили, Сахиашвили (11 семей в 1873 году, стр. 230-231), Гарибашвили, Гогилашвили, Меквабишвили, Шингардилишвили, Малалашвили, Джашиташвили, Наочашвили, Кохтабеладишвили, Мамукашвили, Джамрашвили, Качиуришвили (они же Качиури) – 3 семьи в переписи 1859 года, Надира-

швили. В переписи 1859 года одна часть Ростинашвили записана как грузины и православные, другая часть – как армяне и григорианцы (стр. 324). Это же можно сказать о фамилии Кикнадзе (стр. 268).

Многим перешедшим в григорианство и арменизированным лицам армянская церковь в фамилиях заменила грузинскую основу-формант русским суффиксом. В числе таких фамилий можно назвать: Вахтанговы (бывшие Вахтангишвили) и Мамацовы (бывшие Мамацашвили), Джилавдаровы (бывшие Джилавдари), Чареловы (бывшие Чарелишвили), Абеловы (бывшие Абелишвили), Амбардановы (бывшие Амбарданишвили), Багиновы (бывшие Багинашвили), Мамуловы (бывшие Мамулашвили), Габеловы (бывшие Габелиа, Габелашвили), Ханвеловы (бывшие Ханвелишвили), Абуловы (бывшие Абулашвили), Соловоновы (бывшие Соломонишвили), Бахутовы (бывшие Бахуташвили), Мунджиевы (бывшие Мунджишвили), Бериковы (бывшие Берикашвили), Гониевы (бывшие Гониашвили), Чквиановы (бывшие Чквианишвили), Бардзимовы (бывшие Бардзимашвили), Ебитовы (бывшие Эбиташвили), Мирвеловы (бывшие Мирвелашвили), Парсадановы (бывшие Парсаданишвили), Зукаковы (бывшие Зукакашвили), Зубиёвы (бывшие Зубашвили), Ростомовы (бывшие Ростомашвили), Демуровы (бывшие Демурашвили), Пипиновы (бывшие Пипинашвили), Иараловы (бывшие Иаралашвили), Придоновы (бывшие Придонашвили), Квавиловы (бывшие Квавилашвили), Ростомовы (бывшие Ростомашвили), Хуциёвы (бывшие Хуцишвили), Тандиловы (бывшие Тандилашвили), Енуковы (бывшие Энукидзе), Окростатовы (бывшие Окросташишвили), Зурабовы (бывшие Зурабашвили), Сулхановы (бывшие Сулханашвили), Росёбовы (бывшие Росёбашвили), Черкузовы (бывшие Черкезишвили), Надиоровы (бывшие Надирашвили).

Армянизированные грузины жили также в городе Сигнаги. Примечательные сведения о живших там грузинах-григориан-

цах имеются в книгах камеральных списков 1859 и 1874 года, а также в посемейных списках 1886 года. В этом отношении важным источником является перепись 1874 года (254-3-420). Прежняя фамилия сигнагских Матиновых – Гудаматишвили. Ниниевы раньше носили фамилию Мчедлишвили. В этой же переписи другая ветвь Мчедлишвили записана как грузины и православные. Сигнагские Арутюновы, подобно телавским Арутюновым, прежде носили разные грузинские фамилии – Кевхишвили и Гониашвили (стр. 138, 144). Прежняя фамилия жителей этого же города Саркисовых – Бебришвили (стр. 146). Армянами записаны Паатовы – бывшие Габашишвили (стр.177), Оганезовы – бывшие Белакнелишвили (стр. 222).

Выше мы говорили о сигнагских Арутюновых. Помимо перечисленных выше фамилий, сигнагские Арутюновы раньше носили также фамилии Заалишвили (стр. 242) и Диаконишвили (стр. 243). Прежняя грузинская фамилия Оганезовых – Бурдули. В переписи 1874 года записано: «**Мелко Оганезис дзе Оганезов, он же Бурдули**» (стр. 264). Очевидно, что эта фамилия восходит к Бурдули середины XIX века: имя отца Мелко превратили в его фамилию.

Фамилию Картлелишвили после принятия ее носителями григорианства и арменизации в Сигнаги заменили двумя – Гоголовыми и Хатиевыми (стр. 313, 317), фамилию Метопишвили – Едигаровыми и Саркисовыми (стр. 333-334), Лекишвили – Кандашевыми (стр. 338), Пеикришвили – Зарасповыми, а также Акоповыми (стр. 348). Прежняя фамилия Карахановых – Менахирешвили (1859 г. 254-2-198, стр. 398). Алексишвили превратились в Алековых (стр. 401), Папашвили – в Паповых (1886 г.), Бочормишвили – в Зикаровых (1886 г.).

Армянами числились (точнее, являлись арменизированными и принявшими григорианство) жители Сигнаги, прежде носившие следующие грузинские фамилии (из переписи 1886 года): Хурашвили, Татишвили, Майсурадзе, Махашвили, Вачарна-

пашвили, Андриашвили, Джавахишвили, Курдашвили, Томашвили, Харазишвили. Из переписи 1874 года: Далакишвили, Бутлишвили, Матешвили, Ломиашвили, Атабегашвили, Гудаматишвили, Магалашвили, Папашвили, Хурошвили, Мчедлишвили, Мчитавишвили, Мирзашвили, Харатишвили, Саамашвили, Датуашвили, Кунелашвили, Аладашвили, Бежашвили они же Гогиначвили, Джаниашвили, Отиашвили – они же Омарашвили, Какошвили (эту фамилию носят как грузины, так и армяне), Хатиашвили, Исиашвили (грузины и армяне). Некоторые Джавахишвили также записаны как грузины и православные, другие – как армяне и монофизиты; Заалишвили, Джалуашвили, Пааташвили, Пеикришвили, Дабагишвили, Мгебришвили (некоторые из них православные) (стр. 320-323), Андриашвили (1874 г. стр. 332, 333), Крацашвили (три семьи грузины, одна – армяне, стр. 510, 511); Мцитлавишвили (некоторые из них записаны как Мцитлавовы), Харатишвили.

Грузинские фамилии, точнее, форманты, образующие грузинские фамилии, заменили русскими суффиксами в следующих фамилиях грузин-григорианцев, жителей Сигнаги: Башинджгели записали как Башионджагеловы, Дандурашвили – как Дандуровы, Киколишвили (некоторые записаны как грузины) – как Киколовы, Калатозишвили – как Калатозовы, Лалишвили – как Лалаевы, Гомелаури – как Гомелауровы, Кевхишвили – как Кевхиевы, Ростомашвили – как Ростомовы, Хизанишвили – как Хизановы, Менагаришвили – как Менагаровы, Мирвелашвили – как Мирвеловы, Годзиашвили – как Годзиевы, Пиралишвили – как Пираловы, Алекашвили – как Алековы, Бeroшвили – как Беровы, Мамулашвили – как Мамуловы, Парсаданишвили – как Парсадановы, Сихарулашвили – как Сихаруловы, Чарекишвили – как Чарековы, Ноношвили – как Нониевы, Сулханишвили – как Сулхановы, Паремузашвили – как Паремузовы, Джаниашвили – как Джаниевы, Китесашвили – как Китесовы, Бочормелеби – как Бочормеловы, Гедеванишвили – как Гедевановы,

Бежанишвили – как Бежановы, Хизанишвили – как Хизановы, Беручашвили – как Беручевы, Ганджелишвили – как Ганджеловы, Арешивили – как Арешовы, Пичхулашвили – как Пичхуловы, Гогнишвили – как Гогниевы, Иаралишвили – как Иараловы, Саамишвили – как Саамовы. Одна семья Серебряковых записана как армяне, другая – как грузины (стр. 115); Чодришвили – как Чодровы (некоторые из них православные, другие – григорианцы) (стр. 130, 131); Годердзишвили – как Годердзовы, Отарашвили – как Отаровы, Джимители – как Джимителовы, Ростомашвили – как Ростомовы, Сисоури – как Сисоевы, Отиашвили – как Отиевы, Асламазишвили – как Асламазовы, Тавелури – как Тавелуровы, Мдивнишвили – как Мдивановы, Чанкишвили – как Чанкиевы, Килитури – как Килитовы, Баиндурашвили – как Баиндуровы, Шабуришвили – как Шабуровы, Шариашвили – как Шароевы, Хатиашвили – как Хатиевы, Киколашвили – как Киколовы, Панкиселашвили – как Панкисовы, Мирвелашвили – как Мирвеловы, Мцитлавишвили – как Мцитловы.

Помимо Телави и Сигнаги, в Кахети важным населенным пунктом, заселенным грузинами-григорианцами, было село Велисцихе. Однако не следует полагать, будто Велисцихе было населено только грузинами-григорианцами. Там в значительном количестве проживали и сами армяне. В Велисцихе жили князья Аргутинские-Долгорукие, которые в книге переписи населения XIX века везде записаны как григорианцы и армяне. В грузинских исторических документах позднего Средневековья они упоминаются как потомки князей Аргуташвили. А из исторических документов известно, что Аргуташвили являются потомками Мхаргрдзели.

Из числа коренных жителей села Велисцихе в посемейных списках 1886 года армянами-григорианцами числятся носители следующих грузинских фамилий (254-3-1582): Датуашвили, Мчитавишвили, Татулашвили, Манташашвили (в камеральных

списках 1831 года они фигурируют как православные и грузины, 254-1-1325), Залошвили, Саузмишвили, они же Бандурашвили, Сомхишвили (в посемейных списках 1886 г. некоторые Сомхишвили записаны как православные и грузины, другие – как армяне-григорианцы), Татиашвили, Баиндурашвили, Бериашвили, Какалашвили, Джанджибухашвили, Бутулашвили, Папашвили, Несуашвили, Гадзверашвили, Баклишвили, Гургенашвили, Матарашвили, Гагошвили, Парсаданашвили (из этой же переписи выясняется, что прежняя грузинская фамилия Парсаданашвили – Легашвили), Амирашвили, Далакишвили, Алтунашвили, Гогниашвили, Нацвлишвили, Сарашвили (из переписи 1873 года явствует, что Сарашвили до арменизации и принятия григорианства носили фамилию Беришвили), Балуашвили (некоторые носители этой фамилии записаны как грузины, некоторые – как армяне; между прочим, даже в пределах одной семьи), Матарашвили, Мирзашвили, Абелашвили, Халаташвили, Габруашвили, Чичикашвили, Чинчахвашвили, Гарсеванишвили, Мепуришвили, Гигуашвили, Митичашвили, Бадурашвили, Сулханишвили, Китаушвили, Квривчиришвили, Гелашвили, Мезвришвили, Перишвили, Зеиналашвили, Читирекашвили, Туташвили, Беридзишвили, Гиоргадзе. То, что перечисленные семьи исповедовали григорианство, подтверждается и переписями 1873, 1861 годов. Некоторые из этих семей приняли там данную веру в конце XVIII века, некоторые – в первой половине XIX века.

Грузинский формант, образующий фамилии жителей Велисхихе, был заменен русскими суффиксами в следующих фамилиях: Пирадовы (бывшие Пирадашвили), Коргановы (бывшие Корганашвили),

Китуевы (бывшие Китуашвили), Хатиновы (бывшие Хатиашвили), Тархановы (бывшие Тархнишвили), Давидовы (бывшие Давиташвили), Чинчаховы (бывшие Чинчахвашвили, в переписи 1873 года они фигурируют как Чинчахвашвили),

Наскидовы (бывшие Наскидашвили), Ганджеловы (бывшие Ганджелишвили), Кохтаевы (бывшие Кохташвили). Эти последние в переписи 1873 года были записаны как грузины, но в то же время выясняется, что их прежняя фамилия – Кочатадзе. Другие исторические документы свидетельствуют, что Кочатадзе в XVIII веке были переселенцами из ущелья Пронэ и являлись крепостными князей Давиташвили); Бежановы (бывшие Бежанишвили), Гониевы (бывшие Гониашвили), Васильевы или Василковы (согласно переписи 1873 года, прежняя грузинская фамилия Василковых – Агвниашвили), Давидовы (по происхождению Чинчахвашвили).

В числе фамилий арменизированных грузин выше мы упоминали грузинскую фамилию Татиашвили. В камеральных списках 1873 года зафиксирована их прежняя фамилия – Беридзишвили (254-3-24). Адабеговы раньше носили фамилию Бериашвили (1873 год, 254-3-211). По переписи 1873 года, армянами-григорианцами являлись также: Чичикуашвили, они же Вардошвили, Гомшиашвили, Квривчиришвили, Сулханашвили, Какадашвили, Купрашвили, Гогашвили, Гагашвили, они же Гогишвили, Алмалашвили, они же Деканашвили, Гадзверашвили, Бециашвили, Калионашвили, Тандилашвили, Корбудиани, Тергиашвили. Прежняя грузинская фамилия Мираковых – Мирианашвили.

Исповедовавшие армянскую григорианскую веру жили и в Уриатубани. Среди фамилий лиц, принявших григорианство, в Уриатубани можно назвать: Гарибашвили, Ревазашвили, Асламазашвили (если в 1886 году они записаны как армяне и григорианцы – 254-3-1785, то в 1873 году – как грузины и православные – 254-3-179), Нодаровы (прежние Нодаришвили), Мгебришвили, Хехуашвили, Мчедлишвили, Мамацовы (прежние Мамацашвили), Матиашвили, Баграташвили, Шалуташвили. Если в 1886 году Мгебришвили записаны как армяне, то в 1873 году – как грузины. В числе таких семей, принявших григориан-

ство, в Уриатубани были: Соломнишвили, Абазовы и Абазшвили (их прежняя фамилия – Соломнишвили), Ревазашвили, Марикашвили, Матиашвили, Мекокишвили, Микиртумашвили (прежняя фамилия – Шавердашвили).

В селе Хорхели армянами числились Хосберуашвили (в 1886 году – 4 семьи, 254-3-1784), в 1838 году все они фигурируют как грузины (254-1-2045), а в 1853 году – как армяне.

Грузины, исповедовавшие армянское григорианство, в Кахети жили также в селе Кистаури: Татулашвили, Мгебришвили, Чалапеикришвили, Кочиашвили, Аруцашвили (их прежняя фамилия Хосиашвили). Хосиашвили дали начало и фамилии Гургенашвили (1873 год. 254-3-171), а из переписи 1859 года выясняется также, что прежняя грузинская фамилия Хосиашвили – Пицхелаури, и в этой переписи они зафиксированы как грузины (254-2-21-26). Назирашвили происходят от Петриашвили (1888 г. 254-3-1776); Маилашвили, Мкалавишвили, Квицашвили (часть представителей этой фамилии записана как грузины, часть – как армяне. 1873 год 254-3-171, стр. 695, 705). К двум разным конфессиям отнесены также Алексанашвили. Гогиа Алексанашвили записан как православный, Арутина Алексанашвили – как григорианец (стр. 676); Дурглишвили, Манвелишвили, Исмеилашвили, Багуашвили, Шлапиашвили (к двум семьям Шлапиашвили приписано, что их прежняя грузинская фамилия Мокверашвили – 254-3-171. А носители фамилии Мокверашвили, как известно, по происхождению пшавы); Паремузашвили (по переписи 1873 года Паремузашвили грузины, а Паремузовы – армяне стр. 702), Каламашвили, Ведиашвили, Гзиришвили (в переписи этого же периода в селе Кисисхеви четыре семьи Гзиришвили – православные), Ростиашвили, Шашуашвили.

В Чумлаки в 1886 году армянами числятся Демуровы. В той же переписи зафиксирована их прежняя фамилия – Менабдишвили (254-3-1608). Согласно этой переписи, в Чумла-

ки все Менабдишвили – грузины и православные, в переписи 1873 года Менабдишвили записаны как представители армянского вероисповедания, по национальности – грузины. Это же приписано к фамилии Демуров-Менабдишвили (254-3-223). А как выясняется из переписи 1853 года, Менабдишвили раньше носили фамилию Алисрадзе (254-2-2327), то есть эта перепись не отождествляет представителей армянского вероисповедания с армянской национальностью. Это же можно сказать о семьях Зурабишвили, Асвелишвили, они же Мирзашвили, Тамазашвили, Мирвелишвили, Мгебришвили и Ганджелашвили. У них у всех в графе вероисповедания написано армянское григорианское, а в графе национальности – грузин (254-3-223, стр. 31-42). Беседу о Чумлаки закончим тем, что если одна семья живших там Джавахишвили в камеральных списках 1861 года числится армянами, то 2 семьи – грузинами (254-2-274).

По переписи 1859 года прежняя фамилия жителей села Зегани Арутинашвили – Гогилашвили (254-3-2329), а жителей Чаилури Киракозашвили – Коркоташвили (1886 год, 254-3-1603). В том же селе записаны как армяне Уцунашвили и Вакишвили (1873 год, 254-3-223).

Прежняя грузинская фамилия жителей села Шалаури Варганашвили (6 семей) – Ревазашвили, эта фамилия зафиксирована в посемейных списках 1886 года (254-3-1785). Оханашвили из Шакриани раньше носили фамилию Оркодашвили (254-3-1788), Саркисашвили – Кикиашвили (там же). В этом же селе принявшими армянское григорианство были: Пеикришвили, Наскидашвили, Бабелашвили (другая часть Бабелашвили записана как православные и грузины); в переписи 1861 года к ним же приписана прежняя фамилия – Ревазишвили – 254-2-277); Нониашвили, Гиоргашвили, Элинашвили, Вардиашвили.

В селе Шашиани армянами числятся Сологашвили и Мамиашвили (254-2-2127, 1859 год).

В селе Ахатели в числе принявших григорианство и арменизированных зафиксирована фамилия Годелашвили (1861 год, 254-2-282). В селе Руиспири Карахановы раньше носили фамилию Дзамукашвили, Кузановы – Тандилашвили. Большая часть руиспирских Дзамукашвили в переписях 1859 и 1861 года зафиксированы как армяне-григорианцы (254-2-2127; 254-2-2135). В переписях других сёл Кахети (Шалаури, Уртатубани) все представители фамилии Дзамукашвили записаны как грузины и православные, хотя в переписях 1859 и 1861 годов того же Руиспири только часть носителей фамилии Дзамукашвили числится как грузины, а другая часть – как армяне. Это же можно сказать о Ростомашвили. Если в переписи 1859 года две семьи Ростомашвили записаны как грузины, а одна семья – как армяне, то к 1861 году эти данные уже изменены и к армянам причислены две семьи Ростомашвили, а к грузинам – одна (254-2-2135). К 1886 году уже все они григорианцы (254-3-1786). Также грузинами числились Ниникашвили во всех переписях населения села Уритубани.

В селе Дзвели Гавази жили Шаровы, прежняя грузинская фамилия которых – Далакишвили (1886 г., 1254-3-1782).

Выше мы неоднократно упоминали фамилию Дзамукашвили. Они жили и в селе Саниоре и были армянами-григорианцами. В то же время, жившие там григорианцы Дзамукашвили дали начало нескольким фамилиям. В частности, Чанчурашвили, Бачашвили, Пепанашвили, Нацвлишвили. Эти ответвления и в переписях 1859, 1861 и 1886 годов записаны как представители григорианского вероисповедания (254-2-2329; 254-2-277; 254-3-1782). Прежняя фамилия жителей Саниоре Мартирузашвили – Чурчхелашвили (1886 год, 254-3-1782). А в переписи 1859 года зафиксирована другая прежняя фамилия Мартирузашвили – Матиашвили (254-2-2329). Казарашвили раньше носили фамилию Мегоришвили (перепись 1886 года, 254-3-1782). В Саниоре фамилия Казарашвили появилась в 1860-е годы. Сар-

кисашвили раньше носили грузинскую фамилию Барачашвили (1861 год, 254-2-277; 1859 год – 254-2-277). Что касается Татулишвили, то согласно переписям 1859 и 1861 года, их прежняя грузинская фамилия – Менабдишвили.

Несколько грузин-григорианцев жили и в Бакурцихе. Согласно переписи 1873 года, там проживали Куртиашвили, которые исповедовали армянскую григорианскую веру (254-3-210). Из посемейных списков 1886 года выясняется, что прежняя грузинская фамилия Куртиашвили – Дзнелашвили (254-3-1577). Последняя фигурирует и в переписи 1873 года. В Бакурцихе жили также Закарашвили, которые в основном были грузинами, а их незначительная часть – армянскими григорианцами (254-2-210, стр. 495).

Довольно много представителей армянского григорианского вероисповедания проживало в селе Мукузани. Разумеется, не должно вызывать сомнение, что Жамурашвили, Иакобашвили, Тогашвили, Мкалавишвили, Гигуашвили, Гиашвили, Аджапашвили, Папашвили, Ломиашвили являлись грузинами, однако в посемейных списках 1886 года они числятся армянами и представителями армянского григорианского вероисповедания (254-3-1591). Из переписи 1861 года выясняется, что Тигашвили – фамилия, отделившаяся от фамилии Мкалавишвили; в этой переписи они записаны грузинами (254-2-274), то есть национальную веру армян они приняли в 60-е годы XIX века. Примечательно, что в переписи населения Мукузани 1861 года фигурирует фамилия Баиашвили. Одна семья Баиашвили исповедовала армянское григорианство, а две семьи были православными грузинами.

Небезынтересно будет рассмотреть некоторые данные переписей населения Сагареджо. Например, в переписи 1859 года (254-2-193) в Сагареджо был записан «**Симона Аветикис дзе Мучидзе**», который исповедовал армянскую веру и переселился в город Кутаиси. Его сын Перуза, он же Иагора, нахо-

дился в Тбилиси, обучался в аптеке. Все члены семьи (6+8 душ) стремились получить дворянство в «Соборе депутатов Горийского уезда» (стр. 104).

В камеральных списках 1859 года армянами в Сагареджо числились девять семей Ревазишвили (254-2-193). Они были грузинами-григорианцами, что подтверждается переписью 1817 года, в которой они записаны как грузины и православные (254-1-687). Грузинами числятся Ревазишвили в переписи Буртубани 1842 года. В переписи 1859 года к разным вероисповеданиям отнесены представители фамилии Асламазишвили (Асламазовы). Если одна семья Асламазишвили записана как армяне, то две семьи – как грузины и православные. В то же время выясняется, что грузин Асламазишвили был направлен в монастырь Давид-Гареджа дьяконом. В той же переписи 1859 года армянами числятся Дивановы и Караловы, которые, разумеется, раньше носили фамилии Мдивнишвили и Каралашвили.

В селе Джанаани проживали Мамаджанашвили, которые, согласно книгам переписей 1861 и 1859 годов, раньше носили фамилию Матиашвили (254-2-282; 254-2-2126). Эту фамилию в Цинандали позже сменила фамилия Саркисашвили (254-2-2127). Что касается живших в Цинандали Луарсабишвили, то их прежняя грузинская фамилия – Бериашвили (254-2-2127). То, что Луарсабишвили по происхождению были грузинами, которых записали как армян, не должно вызывать сомнений. Такой антропоним армянской церкви вообще не был известен. А в селе Гречи Луарсабишвили в 1873 году были записаны грузинами (254-3-163).

В Квемо Мачхаани проживала семья Тандилашвили, некоторые из членов которой были записаны как армяне, некоторые – как «имеретинцы» (перепись 1860 года, 254-2-247, стр. 361-362). Согласно книге переписи 1853 года, там же жили Андре и Соломон Килитиури, которые были тоже записаны как армяне (254-2-2327). Со временем фамилия Килитиури претерпела

фонетические изменения и превратилась в Килитовых. Представители этой фамилии жили и в Гори.

В двух словах коснемся и Гурджаани. По переписи 1873 года там жили Арутинашвили, они были записаны как армяне. В этой переписи к данной фамилии приписана прежняя грузинская – Зандарашвили (254-3-212, стр. 89). Эта их прежняя грузинская фамилия зафиксирована и в переписи 1861 года, но в отличие от вышеупомянутой переписи 1873 года, в ней «Арутинашвили, он же Зандарашвили» записан как православный и грузин (254-2-2135, стр. 392).

В Гурджаани в 1873 году числились шесть семей Шанкулашвили, из которых две были православными и грузинами, 4 семьи – армянами и григорианцами. По-видимому, монофизитство они приняли в 1860-е годы. В переписи 1861 года все гурджаанские Шанкулашвили записаны как грузины и православные (254-2-2135). Это же можно сказать о Дарчиашвили, которые в камеральных списках 1861 года числятся грузинами, а в переписи 1873 года – армянами.

Надвое была разделена фамилия Дзамукашвили и в селе Икалто. Согласно переписи 1861 года (254-2-252), некоторые Дзамукашвили считались грузинами, другие – армянами (454, 473).

Если в селе Кондили в 1861 году Балуашвили были записаны как грузины, то в 1873 году – как армяне (254-2-2135, 254-3-171). Это же можно сказать о Гогинашвили – в переписи 1861 года часть представителей этой фамилии по вероисповеданию монофизиты, а другая часть – православные, а к 1873 году все Гогинашвили в графе о вероисповедании уже зафиксированы как армяне-григорианцы.

В переписи населения Сагареджо 1860 года часть представителей фамилии Ревазишвили записана как армяне, часть – как грузины (254-2-241, стр. 250). Согласно той же переписи, в Сагареджо некоторые Меквабишвили записаны как армянские

григорианцы, другие – как православные (254-2-241, стр. 258). Это же можно сказать и о Дзабалашвили (стр. 305). В этой же переписи армянскими григорианцами числятся также Асилашвили, Кикола Давитис дзе Курдгелашвили, Атуашвили, Пиркулашвили, Коконасшвили, Папанашвили, Мерабашвили. По переписи населения Сагареджо 1842 года (254-1-1942) прежняя фамилия записанных как армяне Бегиджанашвили – Ахалкаци. В той же переписи записаны как грузины Азариашвили и Багдаделишвили. Из переписи 1842 года выясняется также, что прежняя грузинская фамилия сагареджойцев Демуровых (4 семьи) – Датунашвили (254-1-1948), а фамилия Татулашвили – Берелашвили.

Примечательны данные переписи села Паниани 1873 года. В этом селе в большом количестве жили Бегиашвили. Одна семья полностью записана как армяне, часть другой семьи (пятеро мужчин) – тоже как армяне и григорианцы, а другая часть (восемь мужчин) – как православные и грузины. (254-3-220).

Грузины-григорианцы жили также в кахетинском селе Кандаура. В числе таких грузин армянского вероисповедания можно назвать Кузанашвили (Кузановы), которые раньше носили грузинскую фамилию Гамткицулашвили. Прежняя грузинская фамилия Кузановых (Кузинашвили) зафиксирована в переписях 1861 и 1886 годов (254-2-2138; 254-3-1587). В том же селе Кандаура фамилии Арутинашвили предшествовали две разные грузинские фамилии – Мгебришвили и Озгелдашвили (254-2-274; 254-2-2138; 254-3-1587). Как грузины и православные в переписи 1861 года, а также в переписях 1873 и 1886 годов фигурируют Хатисашвили, Ментешашвили, Адуашвили и Гургенашвили, которые впоследствии приняли армянскую григорианскую веру. Из переписи 1861 года выясняется также, что прежняя фамилия Ментешашвили – Лолашвили, а прежняя фамилия Багдасарашвили –

Менабдишвили. В Кандаура арменизированными грузинами, принявшими григорианство, были также Чалаташвили, Ростомашвили, Агулашвили, Микелашвили, Озгелдашвили, Гиголашвили, Парсаданишвили.

Несколько грузин-григорианцев жили и в селе Кодало. Например, армянами там числились Татиашвили (перепись 1873 года, 254-3-215), прежняя фамилия которых – Картлелишвили. Эта фамилия дала начало фамилии Шаншешвили, они также записаны как армяне (перепись 1861 года, 254-2-274). В Кодало проживали также Оганезовы, которые раньше носили фамилию Мчедлишвили (1873 год, 254-3-215). Прежняя фамилия Оганезовых – Мчедлишвили, зафиксирована как в переписи 1861 года (254-2-274), так и в переписи 1831 года: «**Оганезашвили, он же Мчедлишвили**» (254-1-1325). Согласно этой же переписи 1831 года, прежняя фамилия живших в Кодало Петрузашвили – Бадуашвили. Грузинские фамилии лиц, принявших григорианство, были: Ганджелишвили, Харазишвили, Шанкулашвили, Динуашвили, Хосрадзишвили, Свимонишвили. Что касается жителей этого же села Сологашвили, в отличие от других Сологашвили, они во всех книгах камеральных списков XIX века записаны как грузины и православные.

В селе Джугаани жили всего две семьи армянского григорианского вероисповедания. Там они носили фамилию Поладашвили, а некоторым из них армянская церковь переделала фамилию на Поладовых. По переписи 1886 года в Джугаани проживал «**Апхазов, он же Габиашвили**», в графе вероисповедания которого стоит «армянско-григорианская». «**Габиашвили, он же Апхазов**» в переписи 1859 года записан как православный и грузин (254-2-2125). В том же Джугаани жила семья Казаровых, прежними фамилиями которых были Папашвили и Андроникашвили – «**Казаров, он же Папашвили, он же Андроникашвили**». Обе эти прежние грузинские фамилии джугаанских Казаровых зафиксированы как в посемейных

списках 1886 года (254-3-1584), так и в книге камеральных списков 1859 года (254-2-2125).

В числе грузин-григорианцев села Какабети можно назвать: Отиашвили, Квехишвили, Далакишвили, Мгебришвили, Мерабашвили, Сагинашвили, Атуашвили, Меногнишвили, Ардазишвили, Мирвелашвили, Кузанашвили, Автандилашвили, Ахалкацишвили. Многие из этих семей приняли армянскую григорианскую веру после 1861 года. В переписи этого года православными и грузинами числились Кузанашвили (часть) и Мирвелашвили. В переписи 1853 года 3 семьи Кузанашвили записаны как грузины (стр. 492), а две семьи – как армяне (254-2-2327). Две семьи Шарумовых числятся грузинами, еще две – армянами.

В селе Когото проживали Арутинашвили, которые прежде носили грузинскую фамилию Джанашвили (перепись 1861 года. 254-2-2335).

Из числа карденахских грузин, исповедующих армянскую григорианскую веру, можно выделить носителей следующих фамилий: Багдоевы, прежняя фамилия которых Берошвили (перепись 1886 года, 254-3-1774), Саркисовы – прежние Далакишвили (там же); карденахские Степановы раньше носили фамилию Наскидашвили (перепись 1859 года, 254-2-2125). А из переписи 1861 года выясняется, что две семьи Ткавашвили приняли монофизитство, тогда как большая часть представителей этой фамилии была православными по вероисповеданию и грузинами по происхождению (254-2-2195, стр. 1045, 1046).

Можно также назвать следующие фамилии грузин, исповедовавших армянскую григорианскую веру: Пичхулашвили из Кучатани; из села Курдгелаури – Элизбарашвили (если в 1886 году все Элизбарашвили были записаны как армяне по национальности, то в 1859 году часть их относили к грузинам, часть – к армянам (254-2-2339), Киколашвили, (от этой фамилии

отделилась фамилия Поголашвили), Зурабашвили (от них отделились Апкарашвили), Маркозашвили.

Грузины-монофизиты жили и в Санавардо: Ниниашвили, Мамукашвили, Ахалмосулишвили, Кеинашвили. В этом же селе проживали и Аргуаташвили, некоторые из которых в 1859 году были записаны как грузины, другие – как армяне (254-2-277, стр. 252, 253). Это же можно сказать о фамилиях жителей села Догниани Нареклишвили и Пеикришвили (1817 год, 254-1-687).

В селе Турисцихе армянами числились Паповы, прежняя фамилия которых -Папиашвили (1886 год, 254-3-1784). Эта же фамилия была переделана в Мартирузовых (1861 год, 254-2-277). Предками Биченовых были Биченишвили.

Согласно переписи 1873 года, в Матани жило много Тертерашвили, четыре семьи которых исповедовали армянскую григорианскую веру, а одиннадцать семей – православную (254-3-173, стр. 78-84).

В селе Гулгула грузинами, принявшими армянскую григорианскую веру, были: Эдишерашвили, Исмеиашвили, Хасиашвили, Парсаданашвили (перепись 1859 года, 254-2-2135). По переписи того же времени, жившие в Магаро Парсаданашвили были грузинами. Согласно той же переписи 1859 года, четыре семьи Исмеиашвили были армянами, две семьи – грузинами. Аналогично были записаны Терисошвили (перепись 1853 года, 254-2-2090, стр. 120).

В селе Пашаани, согласно переписи 1818 года, принявшими григорианство были: Эстатешвили, Цариелашвили, Бердzeniшвили (254-1-804, стр. 135). В переписи населения Пашаани, его же Вепхисцихе, в 1886 году армянами числились Матиевы-Митиашвили (254-3-1781). А в камеральных списках 1861 года некоторые Зурабишвили числятся грузинами, некоторые – армянами (254-2-277). В переписи 1853 года к Пашаани приписано и другое название (Зегани). В той же переписи часть носителей фамилии Эстатешвили – грузины, часть – армяне. В

этой переписи как армяне зафиксированы Цариелашвили и Ниниа Бердзенишвили (254-2-2090).

В Артозани в 1818 году армянами числились Эбиташвили и Папукашвили (254-1-804), в переписи 1838 года – Папунашвили (254-2-2045), также Инианашвили в 1886 году (254-3-1765), Мгебришвили, они же Долмазашвили, Оганезовы, они же Долмазашвили. Если в 1886 году Авазанашвили записаны как армяне, то в 1873 году – как грузины (254-3-161). В 1861 году, в отличие от переписи 1873 года, 10 семей Парунашвили записаны как армяне.

В селе Ахашени Сигнагского уезда армянами числились Датунашвили и Омарашвили, Торизиашвили и Дарбазели, Гомурашвили и Мамулашвили, а в 1873 году три семьи Дарбазели записаны как грузины (254-3-209). Грузинами числятся Дарбазели и в переписи 1861 года (254-2-283). В другой переписи 1861 года некоторые Дарбазели отнесены к армянами; часть носителей фамилии Датунашвили отнесена к грузинам, часть – к армянам (254-2-2135. 1861 год).

Грузины-григорианцы жили также в сёлах и городах Картли. В Картли прежде всего рассмотрим город Гори. Существенное значение имеют книги переписи населения Гори 1817, 1818, 1830, 1831, 1838 и 1842 годов.

Рассуждая о грузинах-григорианцах, проживающих в Кахети, мы отмечали, что в Мачхаани жили 3 семьи по фамилии Килитаури, которые числились армянами, но были грузинами, принявшими григорианство. Представители этой фамилии жили и в городе Гори. В переписи 1818 года фигурирует «**Килитури Беруа**» (254-1-804, стр. 40). Килитаури были записаны как армяне в камеральных списках 1831 года (254-1-1246). В камеральных списках населения Гори 1830 года (254-1-1243) к армянам и представителям армянской григорианской веры отнесены Церетели. В камеральных списках 1842 года в числе армян упомянут коренной житель Гори «Иванэ (он же Кона)

Церетели» (254-1-1939, стр. 130). По-видимому, Церетели приняли армянскую григорианскую веру довольно рано. Последователями этого вероисповедания они числятся и в переписи 1817 года (254-1-540). Из этой же переписи выясняется, что Церетели были церковными крепостными. Если в переписи 1838 года две семьи живших в городе Гори Габлишвили записаны как армяне и григорианцы (254-1-2045), то в камеральных списках 1818 года Габлишвили числятся как православные и грузины (254-1-804). Согласно переписи 1891 года, часть живших в Гори Худадашвили была грузинами и православными (254-1-1246, стр. 14), а другая часть – армянскими григорианцами. В период переписи 1818 года все Худадашвили исповедовали православие (254-1-804). К 1842 году все представители этой фамилии уже исповедуют армянскую григорианскую веру (254-2-1939). В то же время, их фамилия уже оформлена русским суффиксом (Худадов).

Армянскую григорианскую веру исповедовал некий житель Гори – «Сакварелидзе Давит». Эта его конфессиональная принадлежность зафиксирована в камеральных списках 1817 года (254-1-540, стр. 9).

Во всех переписях населения города Гори первой половины XIX века грузинами и православными числятся Хаханашвили-Хахановы (перепись 1818 года, 254-1-804; 1831 год, 254-1-1246). По этой переписи они – крепостные монастыря Кавтисхеви; 1838 год, 254-1-2045; а из переписи 1842 года (254-1-1939) выясняется, что прежняя фамилия Хаханашвили-Хахановых – Павлиашвили. Эта старая фамилия отнесена к трем семьям Хахановых в переписи 1842 года – стр. 170-171. Известно, что в более поздний период часть носителей фамилии Хаханашвили-Хахановых также приняла армянскую григорианскую веру.

В переписи 1842 года Калатозишвили числятся представителями армянской григорианской веры. В то же время, к их

фамилии приписана и другая – Шавердашвили (254-1-1839). Принявшие григорианство Калатошишвили были как церковными, так и помещичьими крепостными. Примечательно, что во всех предыдущих переписях Калатошишвили числятся православными и грузинами. Так они внесены и в перепись 1818 года (254-1-804). Между прочим, в переписи 1842 года некоторые из них опять числятся грузинами и к их фамилии приписана вторая – «Мгалобелов».

Довольно рано приняли григорианство и арменизировались горийские Адуашвили. В камеральных списках 1817 года (254-1-540) они отнесены к монофизитам. Однако по переписи начала XIX века (254-1-2044) Адуашвили – грузины и православные. Часть носителей фамилии Адуашвили в 1817 году была записана как грузины (254-1-540). Это же можно сказать о Ломашвили. Также, как и Адуашвили, они в первые годы XIX века исповедовали православную религию. Однако, по-видимому, вскоре приняли армянское григорианство. По переписи 1817 года Ломашвили-Ломишвили уже исповедуют григорианство (254-1-540). А к 1842 году армянская церковь превратила их фамилию в Ломуевых.

Выше мы видели, что в переписи населения Кахети Эбиташвили были записаны как армяне. А в Гори по переписи 1831 года – они православные и грузины (254-1-1246). Это же можно сказать о Котинашвили. Если по переписи населения Гори 1831 года они были грузинами и православными, то в Сигнаги к тому же времени они числятся как армяне.

По камеральным спискам 1830 года к разным конфессиям отнесены Осепашвили и Мурадашвили. Одна часть представителей этих фамилий записана как православные и грузины, другая – как григорианцы и армяне (254-1-1243). Например, **Иванэ Бежанис дзе Осепашвили был последователем армянской григорианской веры, Иванэ Абрамис дзе Осепашвили – греко-грузинской.** Согласно той же переписи, армянином был

крепостной князей Амилахвари по фамилии Амиридзе. А представители этой фамилии – коренные жители горного историко-этнографического края Грузии – Мтиулети.

В Гори в числе арменизированных и принявших григорианство лиц были Окрокверцхишвили, которые впоследствии стали Окрокверцховыми. В камеральных списках населения Гори 1842 года указывается прежняя грузинская фамилия Окрокверцхишвили (Окрокверцховых) – Джугели (254-1-1939). Хотя, как выясняется, Джугели (они же Джугелашвили) довольно рано приняли армянскую григорианскую веру. В переписи 1817 года (254-1-540) они уже фигурируют как последователи армянской григорианской веры. А фамилия Окрокверцхишвили появилась сравнительно поздно, после 1817 года. Принявшие григорианство Джугели до 80-х годов XX века носили фамилию Джугеловы; только тогда получили они возможность восстановить фамилию и национальность.

В переписи населения города Гори 1817 года (254-1-540) армянами числятся **Мамасахиловы**. Там же приписана их прежняя грузинская фамилия – Андроникашвили. В той же переписи как армяне фигурируют Давидовы, их прежняя грузинская фамилия – Мекеришвили. Прежняя фамилия записанных армянами Бадурашвили – Дидишвили (перепись 1817 года, 254-1-540). После 1817 года приняли григорианство и арменизировались Зубиашвили. В переписи этого года они числились православными и грузинами. В переписи 1842 года (254-2-1939) носители этой фамилии записаны как армянские и григорианцы. В той же переписи армянами числятся переселившиеся из села Ахалгори в город Гори Сулхановы, прежняя фамилия которых – Пааташвили (254-2-1939). По переписи 1830 года, жившая в Гори семья армян-григорианцев Ростомашвили раньше носила фамилию Мчедлишвили (254-1-1243). Примечательно, что согласно этой переписи, многие представители одной ветви некоторых фамилий записаны как армяне-григорианцы, а

представители другой – как православные. Например, «**Иакоб Иванес дзе Гарибашвили**» был армянином-григорианцем, а «**Григол Паатас дзе Гарибашвили**» – православным и грузином».

В 1830-е годы приняли григорианство и арменизировались жители Гори Далакишвили. Они в переписи 1830 года числятся православными, а в 1842 году – армянскими григорианцами (ср. 254-1-1939 и 254-1-1243).

Из переписи 1842 года выясняется, что прежняя грузинская фамилия Айвазовых – Мецхваришвили, Бабаджановых – Григолашвили, Шаруевых – Мигдисашвили, Бандурашвили – Гижберуашвили. Числившиеся армянами Куправишвили раньше носили фамилию Бакрадзе (перепись 1842 года, 254-1-1939), Арунашвили – фамилию Осебашвили, Грикуровы – Ванишвили, Галусташвили – Мечиташвили, Паписашвили (впоследствии Паписовы) – Алелбежанишвили.

В Гори приняли армянское григорианство представители следующих грузинских фамилий: Ануашвили, Абазашвили, Какуашвили, Цвениашвили, Бежанишвили, Мгебришвили, Ростеванашвили, Бериашвили, Наочашвили, Зенакришвили, Алексисшвили, Папиашвили, Алелишвили, Алибегашвили, Паписашвили, Мечиташвили (они же Сосебашвили) – в переписи 1842 года фигурируют как грузины. Одна семья Гиоргадзе записана как армяне и григорианцы, другая семья – как грузины и православные (стр. 363). В камеральных списках 1860 года (254-2-236) также к разным конфессиям отнесена фамилия Мзареулашвили и, соответственно, одна часть ее представителей записана как грузины, другая – как армяне (стр. 60, 64). Согласно этой же переписи, одна ветвь фамилии Вардзигулашвили исповедовала армянскую григорианскую веру, а представители другой следовали религии предков – православию (стр. 98-99). В камеральных списках 1873 года часть носителей фамилии Шахназарашвили записана как грузины, часть – как армяне

(254-3-236, стр. 344). Там же армянами и грузинами числятся разные представители фамилии Заришвили.

В переписи населения Мухрани 1821 года как грузины фигурируют Цолдели (переселенцы из ущелья Лехури), Степанишвили, Калионашвили, Сехниашвили, Пеикришвили, Бедианашвили, Хуцишвили (впоследствии Хуциевы), Надирашвили (впоследствии Надировы), Мецисквилишвили (впоследствии Мецисквиловы), Махниева, Индуашвили, Гогиновы, Наскидашвили, Татиашвили, Мезвришвили, которые в переписях более позднего времени уже записаны как армяне и последователи армянского григорианского вероисповедания. (254-1-689). Носители особенно многих фамилий арменизировались и приняли григорианство после 1860 года. В переписи этого года записаны грузинами и православными представители следующих фамилий: Демурашвили, Мкалавишвили, Дарчиашвили, Хабазишвили (переселились из села Эбниси Арагвского ущелья), Амирханашвили, Молознишвили, Топракашвили, Окинашвили, Мамулашвили, Мекондахишвили, Бичиашвили, Чилиндришвили, Микелашвили, Мемарнишвили, Тогашвили, Джикурашвили, Мерешашвили, Ломташвили, Лазарешвили, Антонашвили, Дурглишвили, Гогалашвили, Петруашвили, Дзидзиашвили, Иваникашвили, Мчедлишвили, Эуашвили, Татиашвили, Чугуашвили.

В Мухрани приняли григорианство переселившиеся с гор носители таких фамилий, как Циклаури (перепись 1821 года, 254-1-689) и Чекуришвили (1873 год, 254-3-236). С гор также пришли Заришвили, некоторые из которых приняли фамилию Асатуров. Выходцы из горного села Базуанткари Ксанского ущелья, Базуашвили, тоже являлись паствой армянской церкви.

Во второй половине XIX века в Гори григорианство приняли: Бабилашвили, Ходжашвили, Бениашвили, Некерашвили, Беромелашвили, Мдивнишвили, Абуашвили, Асабашвили, Мецхваришвили, Тевзиашвили, Турашвили, Меджогишвили,

Лалашвили, Ананашвили, Какалашвили, Ломкацишвили, Хухуташвили, Грдзелашвили, Качкачашвили, Касабашвили, Ганджелишвили, Парсаданашвили, Цулашвили, Татарашвили, Кумелашвили, Дидебели, Зазунашвили, Кахишвили, Туташвили, Дзамуашвили, Берадзе, Мдивнишвили, Тушишвили-Самсонадзе, Миндиашвили, Нуралашвили, Каколашвили, Мамукашвили, Халашвили, Мамулашвили, Тавришвили, Мезвришвили, Автандилашвили, Алхазашвили, Дандурашвили, Цвениашвили, Вардуашвили-Дамцвришвили, Имерлишвили, Гогиашвили, Бачукишвили, Хохобашвили, Ганджели, Басинджагели.

В Ахалгори в числе арменизированных и принявших григорианство лиц можно назвать носителей следующих фамилий: Дурглишвили, Гремелашвили, Пириашвили, Датиашвили, Какинашвили, Джеджимашвили, Умарилошвили, Хазиашвили, Джаниашвили, Мзареулишвили, Какиашвили, Меаракишвили, Бериашвили, Гатенашвили, Горелашвили, Швелашвили, Ломиашвили, Хосиашвили, Хоцуелишвили, Бурдиашвили, Пируашвили, Цагарели, Хубашвили, Элчашвили, Лосеурашвили, Гелишвили, которым армянская григорианская церковь в течение XIX века постепенно заменяла русскими суффиксами форманты грузинских фамилий (ср. перепись 1821 года, 254-1-689 и перепись 1888 года – 254-3-1790).

Близ Ахалгори, в селе Боли жили Гатенашвили. В переписи 1842 года половина живших в Земо Боли Гатенашвили записана как грузины и православные (254-1-1951, стр. 504), а в 1886 году все они уже числятся армянами и григорианцами (перепись 1886 года – 254-3-1803). Согласно этнографическим материалам, Гатенашвили были переселенцами из Хевсурети и их фамилия была Гигаури.

Грузины армянского вероисповедания жили и в Мцхета. В камеральных списках 1818 года к армянами причислены представители таких грузинских фамилий, как: Мартиашвили, Сологашвили, Надирашвили (254-1-804, стр. 52). Если в той же

переписи одна часть представителей фамилии Хатисашвили зафиксирована как монофизиты и армяне, то другая часть – как грузины. Например, грузинами числятся Мосэ и Гиорги Хатисашвили (стр. 50). Это же можно сказать об Иремашвили (ср. стр. 57 и 58). Также к разным конфессиям причислены мцхетские Тушурашвили, которые были крепостными дворян Мцхетского монастыря Магалашвили. Половина носителей фамилии Тушурашвили в переписи 1831 года числится как православные и грузины, вторая половина – как григорианцы и армяне (254-1-1274, стр. 232).

В камеральных списках 1873 года одна часть представителей фамилии Мамулашвили записана как армяне-григорианцы, другая часть – как грузины (254-3-236); такое же положение было в связи с этой фамилией в переписи 1833 года (254-1-2045), а в переписи 1823 года все Мамулашвили записаны как грузины (254-1-801). Из этой же переписи выясняется, что арменизированными и григорианцами были мцхетские Караханашвили, прежняя грузинская фамилия которых – Окруашвили. После 1842 года приняли григорианство и арменизировались Шавердашвили (254-1-1949). Из этой же переписи 1842 года явствует, что записанные как армяне Органезовы раньше носили грузинскую фамилию Менабдишвили. В этой же переписи как грузины и православные числятся Сологашвили. В переписи 1842 года во Мцхета как армянин и григорианец фигурирует некто «**Беро Цамалаидзе**» (254-1-1948), а Цамалаидзе – грузины мтиулы из общины Хада в Мтиулету.

Только часть представителей некоторых грузинских фамилий приняла григорианство и арменизировалась в Авчала, например, Бериашвили. Согласно переписи 1823 года, часть авчальских Бериашвили записана как армяне, а другая часть – как грузины (254-1-802). В переписи 1842 года три семьи Варданашвили числятся как православные и грузины, одна

семья – как армяне и григорианцы (254-1-1949, стр. 51). Если по переписи 1842 года грузинами и православными были Гогиджанашвили, то в 1860 году они уже причисляются к армянской конфессии. В Авчала к армянам причислены также носители следующих грузинских фамилий: Папулашвили, Патарашвили, Омарашвили, Гогилашвили, Хвтисаваришвили, Менабдишвили, Перозашвили.

Значительное количество грузин-григорианцев проживало в селе Ахалкалаки. Там жили семьи грузин-григорианцев, которые носили следующие фамилии: Дандурашвили, Гозалишвили (по переписи 1886 года жившие в Агаиани Гозалишвили – православные и грузины – 254-3-1651), Мамасахлисишвили, Квривишвили, Бегларишвили, Хуцишвили, Мезурнишвили, Гогинашвили, Залинашвили, Окромчедлишвили, Чалашвили, Татанашвили, Вардуашвили, Наскидашвили, Ивериановы, Пиралашвили, Кулуашвили, Итриашвили, Лалошвили, Умикашвили, Гоеодзашвили, Мамацашвили, Гаситашвили, Окруашвили, Муралашвили, Курдоглы, Иремашвили. Примечательно, что носители фамилии Муралашвили жили и в селе Брети, они в посемейных списках того же 1886 года записаны как грузины. Большая часть перечисленных выше в посемейных списках 1886 года представителей грузинских фамилий, записанных как армяне-григорианцы, в более ранних переписях фигурируют как грузины. А некоторые жители Ахалкалаки приняли монофизитство раньше, в XVIII веке. Грузинами записаны в переписи 1818 года Годердзишвили (254-1-542), Паремузашвили; в 1818 году грузинами и православными были также Умикашвили (254-1-804). В переписи 1838 года Умикашвили все еще православные (254-1-2045), а в 1842 году – уже григорианцы, #1938). В переписи 1818 года члены семьи Давита Умикашвили числятся православными (стр. 98). Что касается Мамацашвили, то они в это время уже исповедовали армянскую григорианскую веру (стр. 111), а позже стали носить фамилию Мамацов. Следует

особо остановиться на фамилии Гозалишвили, которую позже армянская церковь переделала в Гозалов. Из книги камеральных списков населения 1831 года выясняется, что прежняя грузинская фамилия ахалкалакских Гозалишвили-Гозаловых – Церетели (254-1-1244, стр. 25, 30). Выше мы отмечали, что крестьяне Церетели, исповедовавшие армянскую веру, жили и в Гори (чтобы отличать этих крестьян Церетели от князей Церетели, их часто упоминали и записывали как «Церетела»).

На протяжении всего XIX века в селе Ахалкалаки проживали две ветви Окруашвили, одна – грузины, православные, а другая – армяне, григорианцы. Принадлежность фамилии Окруашвили к двум разным конфессиям отражена как в камеральных списках населения 1830 года (254-1-1243, стр. 222, 225), так и в посемейных списках 1886 года (254-3-1653).

В селе Хелтубани, согласно посемейным спискам 1886 года, арменизированными и принявшими григорианство были: Кикриашвили, Меладзе, Гулиашвили, Алиханашвили, Анесашвили, Башинджагели (по происхождению из села Башинджаги в Квемо Картли), Цариелашвили, Лекишвили, Маргишвили, Конашвили, Илуридзе, Сеипашвили, Тандиашвили, Джавахишвили, Бериашвили, Ниниашвили, Джилавдари, Аколашвили, Папилашвили, Дарчиашвили, Мерабашвили, Коблиашвили, Палелашвили, Чалабашвили. Из переписи 1818 года выясняется, что Джавахишвили в Хелтубани были потомками переселившегося из Джавахети Пепуна; они приняли армянскую григорианскую веру после переселения в Хелтубани (254-1-541). В этой же переписи одна ветвь Сеипашвили фигурирует как грузины, другая – как армяне. В начале XIX века приняли григорианство и арменизировались Лотуашвили, в частности, Бериа Лотуашвили (254-1-541) и Ломкацишвили – Бериа, Гиорги и Глаха. Если главы этих принявших григорианство семей, согласно камеральным спискам 1818 года, носили грузинские имена, то их дети уже были носителями армянских имен. В той же

переписи 1818 года одна семья Нуралашвили – грузины, другая – армяне.

Теперь перечислим фамилии грузин-григорианцев, которые жили в Квахврели и Уплисцихе: Габинашвили, Гагуашвили, Берикашвили, Адуашвили, Папишвили, Гоголашвили, Канашвили, Матиашвили, Хуцишвили, Садагашвили, Джанезашвили, Надирашвили, Мируашвили, Басикашвили, Нониашвили, Петруашвили, Гогинашвили, Джугели (перепись 1818 года, 254-1-542). Все носители фамилий Мамисашвили, Надирашвили, Джанезашвили, Садагашвили, Нониашвили в переписи 1818 года числятся грузинами и православными (254-1-804). Представители этих фамилий приняли григорианство и арменизировались в 1820-е годы, так как в переписи 1831 года (254-2-1246) они уже фигурируют как исповедующие армянскую веру. Что касается Мамисашвили, то они жили и в Дзегви и числились грузинами в 1831 году (254-2-1246, стр. 64). К 1830 году пока еще православными были Ниазашвили и Мурадашвили (254-2-1243).

В селе Руиси принявшими григорианство и арменизированными были: Абуашвили, Амбарднишвили (1818 год. 254-1-542). Умекашвили числились грузинами как в переписи населения Руиси 1818 года, так и в переписи 1830 года (254-1-804, стр. 207; 254-2-2-45). Довольно рано, до 1818 года, в Руиси приняли григорианство Арабашвили и Бердзнишвили (1818, 254-1-804), до 1842 года – Джаниашвили (254-2-1936). Часть руисских Заташвили исповедовала григорианство, часть – православие (перепись 1830 года, 254-2-2045). Это же можно сказать об Элчибегашвили.

Теперь о селе Кавтисхеви. Согласно посемейным спискам 1886 года, в Кавтисхеви исповедовали армянскую григорианскую веру представители следующих грузинских фамилий: Ниникашвили, Ксоврели, Арсиашвили, Тушурашвили, Иремашвили, Датуашвили, Басиашвили, Мукашашвили, Мчедли-

швили, Умекашвили, Бичикашвили, Мосашвили (254-3-1729). Как выясняется, эти жители Кавтисхеви приняли армянскую григорианскую веру в разные периоды XIX века. Например, Ксоврели были записаны как грузины в камеральных списках населения 1818 года (254-1-544). Из этой переписи выясняется также, что они были церковными крестьянами Кватахевского монастыря. Арменизация и переход в григорианство Ксоврели относится к 1820-м годам, так как в переписи 1831 года половина из них записана как грузины и православные, а другая половина – как армянские григорианцы (254-1-1246, стр. 77-78-79, 85-86). Как было показано выше, все Ксоврели в 1818 году были православными и грузинами. К 1842 году только одна семья Ксоврели сохранила православие (254-1-1938), все остальные уже приняли армянскую григорианскую веру. По имеющимся сведениям, прежняя фамилия Ксоврели – Узнадзе. Почти такая же ситуация с фамилией Ноникашвили. В переписи 1818 года Ноникашвили фигурируют как грузины (254-1-544). Они были церковными крепостными. Только одна семья Ноникашвили в 1818 году приняла монофизитство. Со временем армянская церковь подчиняла себе все больше представителей фамилии Ноникашвили. К 1842 году только две семьи Ноникашвили сохраняли верность православию (254-1-1938). Как уже отмечалось, в посемейных списках 1886 года все Бичикашвили записаны как исповедующие армянскую григорианскую веру. По переписи 1818 года все Бичикашвили были православными (254-1-544). В 1842 году Бичикашвили все еще записаны как грузины (254-1-1938). В 1818 году грузинами числились и Иремашвили. К 1831 году лишь небольшая часть носителей фамилии Иремашвили приняла армянскую григорианскую веру. В 1842 году пять семей все еще сохраняли православие.

В посемейных списках 1886 года в Кавтисхеви армянами числились 24 семьи Басиашвили. Они также приняли григорианство во второй половине XIX века. В переписи 1838

года некоторые носители этой фамилии были православными, часть – армянскими григорианцами (254-1-2045). Согласно переписи 1842 года, девять семей Басиашвили все еще сохраняли православие (254-2-1938). В 1831 году григорианство приняла одна часть представителей фамилии Датуашвили. В 1842 году некоторые Датуашвили все еще сохраняли верность православию. Примечательно, что жившие в Кавтисхеви Абуашвили и Сологашвили во всех переписях XIX века записаны как грузины и православные, в отличие от живших в других селах Абуашвили и Сологашвили. К 1838 году, согласно камеральным спискам, из числа жителей Кавтисхеви грузинами записаны Ташириани, а Ртвелашвили и Бериашвили – армянами.

В городе Каспи в 1886 году к армянской национальности отнесены носители следующих грузинских фамилий: Мчедлишвили, Баиндурашвили, Менабдишвили, Адуашвили, Церетелашвили, Шалвашвили, Далакишвили, Мерабашвили, Гураспашвили и Паремузашвили. В Каспи происходили почти такие же процессы арменизации местных грузинских фамилий, как и в Кавтисхеви. Например, в 1818 году в Каспи Далакишвили числились православными, они были переселенцами из Лило (254-1-544). В переписи 1830 года Тамаз Папунас дзе Далакишвили записан как армянин, Тетиа Тевдорес дзе Далакишвили – как грузин (254-1-1243). Такое же положение было в этих семьях и в 1842 году (254-1-1951, стр. 7). В 1818 году только небольшая часть представителей фамилии Менабдишвили фиксируется как принявшие григорианство, а большая часть исповедовала православие (254-1-542). Такое же положение сохранялось в фамилии Менабдишвили и в 1842 году (254-1-1951, стр. 18). Грузинами и православными в 1818 году числились также Паремузашвили (254-1-542). К 1830 году Паремузашвили приняли григорианство (254-1-1243). Грузинами числятся две семьи Мерабашвили в переписи 1818 года (254-1-804). К 1830-м годам они уже стали григорианцами. Во

всех переписях населения города Каспи к грузинам отнесены Нониашвили.

В переписи 1818 года в селе Ахалсопели (254-1-542) часть представителей фамилии Абуашвили записана как грузины, часть – как армяне. В связи с фамилией Абуашвили такая же ситуация в переписи 1830 года (254-1-1243).

В селе Вака сегодняшнего Хашурского района по переписи 1886 года проживали следующие фамилии грузин-григорианцев: Мосиашвили, Мезурнишвили, Хитаришвили, Гамбарашвили, Саакашвили, Акопашвили, Мекеришвили, Имедашвили, Мамулашвили. От принявших григорианство Мекеришвили в середине XIX века отделилась фамилия Арутинашвили (перепись 1859 года, 254-2-2330). Как Арутинашвили записаны также принявшие григорианство и арменизированные Чочнидзе (254-2-199). Фамилию Онезашвили армянская григорианская церковь отнесла к перешедшим в григорианство Григолашвили (1859 год, 254-1-199). А прежняя фамилия Хитаришвили – Махарашвили (1859 год, 254-2-199; 254-2-2330). Принявшим григорианство Медиашвили и Мосиашвили в селе Вака присвоили фамилию Акопашвили (там же), носителям фамилии Мезурнишвили – фамилию Погосашвили. Что касается записанных в 1886 году армянами Мамулашвили, они все в 1842 году пока еще числились православными (254-1-1937). В той же переписи одна семья Чаруашвили записана как грузины, другая – как армяне (стр. 310).

Теперь о соседнем с Вака селе Али. Здесь жили Арутинашвили, прежние Мекеришвили (254-1-1243. 1830 г.). Рано приняли григорианство Кулиджанашвили, Гиуашвили, Кikuашвили, Беберашвили. Все представители этих фамилий уже в переписи 1818 года записаны как армянские григорианцы. В том же году армянами-григорианцами записаны семьи Эремия и Багдуа Ломидзе, жившие в селе Али. В это время числились грузинами Гиголашвили, в частности, семья Сосиа Гигола-

швили. К 1842 году Гиголашвили уже арменизировались и приняли григорианство (254-1-1996). В этой же переписи как армяне фигурируют Лоладзе из Али, в частности, Степанэ и Баграт Лоладзе (254-1-1936), а также представители фамилий Сухиашвили, Гарсеванишвили и Джануашвили. Лоладзе записаны как армяне и в камеральных списках 1831 года (254-1-1244). В числе живших в селе Али грузин, принявших григорианство, можно еще назвать: Зубиашвили, Члеберашвили, Анешишвили, Гзиришвили, Куташвили, Григолашвили, Гогинашвили, Беберашвили, Чарекашвили.

Грузины-григорианцы жили и в селе Атоци: Ростомашвили, Степанашвили, Надирашвили, Цкалобашвили, Гоголашвили, Бердзенашвили, Анасашвили. Носители почти всех этих фамилий к 1818 году арменизировались и приняли григорианство (254-1-544, 542). От фамилии Надирашвили отделилась фамилия Паписашвили. По переписи 1818 года часть представителей фамилии Ростомашвили все еще записана как грузины и к ним приписана прежняя фамилия – Ромашвили. Степанашвили приняли григорианство и арменизировались после 1831 года, в переписях 1818 и 1831 года они все еще числятся грузинами (254-1-1244, стр. 286), а в камеральных списках 1842 года уже фигурируют как армяне (254-1-1936). Примечательно, что согласно той же переписи, Степанишвили проживали и в селе Кнолеви. Жители Кнолеви Ниниа и Гогиа Степанишвили записаны как грузины, их прежняя фамилия – Турманидзе (1842 г. 254-1-1936). В Атоци в 1842 году армянами числятся также Мосэ Кипшидзе и Сосиа Небиеридзе. В перепись населения Атоци 1831 года внесена фамилия Асатурашвили, прежняя их фамилия – Тетиашвили (254-1-1246).

В селе Свенети к армянам причислены следующие фамилии: Боруашвили, Коделашвили, Ганджелашвили, Годелашвили.

Следует подробно остановиться на нескольких фамилиях жителей села Тквиави. В семейных списках 1886 года в селе

Тквиави 18 семей Карели были записаны грузинами, 14 семей – армянами (254-3-1706). Почти во всех переписях XIX века, начиная с 1818 года, часть носителей фамилии Карели записана как грузины, часть – как армянские григорианцы. Из переписи 1830 года выясняется также, что прежняя фамилия Карели – Пачури (254-1-1243). Сельбище Пачури в XIX веке находилось в ущелье Патара Лиахви. По этнографическим материалам, Карели потому приняли монофизитство, что армянский священник брал за крещение 3 рубля, а грузинский священник – 5 рублей. Также к разным конфессиям принадлежали тквиавские Хаханашвили. В переписи 1830 года одна их ветвь записана как православные, а другая – как григорианцы (254-1-2045, стр. 107).

В Тквиави к армянским григорианцам были причислены также Меребашвили, Далакишвили, Хабазашвили, Гигуашвили, и отделившаяся от последних ветвь Мунджишвили. Фигурирующие как армяне в посемейных списках 1886 года Хабазишвили в камеральных списках 1818 года записаны как грузины и православные (254-1-542).

В 1886 году **представители фамилии Карели жили и в Цхинвали, где к этой фамилии приписано: «грузин армянского вероисповедания».** Такая же приписка сделана и к фамилии цхинвальских Бутаури (254-3-1717), а также к фамилии Ходжашвили. В переписи населения Цхинвали 1818 года армянами числятся переселившиеся из Джавахети 20-ю годами раньше Азар и Габриел Дзамуашвили (254-1-541). **В переписи церковных крестьян Цхинвали 1818 года две семьи Хаханашвили записаны как армяне, а одна – как грузины (254-1-544).** В переписи 1831 года Казар Хаханашвили и Иакоб Хаханашвили (крестьяне Мцхетского монастыря) записаны как армяне, а Гиорги Иванес дзе Хаханашвили и Габриел Глахас дзе Хаханашвили – как грузины (254-1-1246, стр. 178). Из переписи 1842 года выясняется, что цхинвальские Тер-Симонашвили раньше носили фамилию Элизбарашвили

(254-1-1936). **Семья «Сисо Харадзе», а также Литруашвили в Цхинвали были записаны как армяне в 1842 году (№1937).**

Грузины-григорианцы проживали и в Сурами. Это: Литуашвили (впоследствии Литуевы), Бубуашвили (по переписи 1818 года – православные), Гоголашвили, Садагашвили, Ростомашвили, Чарекашвили (впоследствии Чарековы), Пасуашвили, Бешкунашвили (впоследствии Бешкуновы), Цверианашвили (числятся грузинами в 1831 году), Сухиашвили, Грдзелишвили (впоследствии Грдзеловы. Часть носителей этой фамилии в 1886 году записана как грузины, часть – как армяне), Ходирбегишвили (впоследствии Хидисбеговы), Херодинашвили (впоследствии Херодиновы), Каконашвили, Гврителишвили, Ломинашвили, Маминашвили, Китуашвили, Гогиашвили, они же Чокишвили. В 1831 году часть представителей фамилии Надирашвили записана как грузины, часть – как армяне (254-1-1246).

В селе Киндзати армянами числились Китиашвили (перепись 1818 года, 254-1-542, 1830-254-1-1243). В этом селе Китиашвили были крепостными Багратионов-Давиташвили. В тот же период (перепись 1842 года, 254-1-1937) Китиашвили жили и в Хашури, они были крепостными Хидирбегашвили; их четыре семьи были записаны как грузины (стр. 326).

Теперь о селе Дзегви. Согласно посемейным спискам 1886 года, из живших в Дзегви Пиранишвили четыре семьи записаны как армянские григорианцы, 7 семей – как православные (254-3-1667). В той же переписи армянами записаны дзегвские Сологашвили, Мамулашвили, Мирешашвили, Умекашвили, Росебашвили. Согласно переписи 1831 года (254-1-1246), Умекашвили были грузинами и православными. Из переписи 1818 года выясняется также, что **прежняя грузинская фамилия Умекашвили – Пападзе** (254-1-804). В 1818 году грузинами числились и Мирешашвили (254-1-544). Армянами числились также дзегвские Махарашвили, Ирешашвили (в 1818 году некоторые из них записаны как грузины, 254-1-804), Бакарашвили.

Имешашвили жили и в Ничбиси, в 1830 году числятся грузинами (254-1-243). Прежняя грузинская фамилия живших в Земо Ничбиси Галусташвили – Кверцхашвили (перепись 1830 года, 254-1-1243).

В селе Брети к армянам были причислены: Зубиашвили, Манучарашвили, Мурадашвили, Читиашвили (перепись 1818 года, 254-1-542).

В селе Отарашени, находящемся в Шида Картли, армянами числились Дидебули (перепись 1842 года. 254-1-1937).

В селе Ахалдаба (община Вариани) приняли григорианство и арменизировались: Амбарданишвили, Мурадашвили, Папунашвили, Тандилашвили, Татришвили, Гиоргашвили, Нацвлишвили, Ростомашвили, Джавахишвили. Папунашвили в переписи 1842 года записаны как грузины (254-1-1937); в 1859 г. грузинами числятся также Татришвили (254-2-199). Остальные приняли григорианство и арменизировались раньше.

В селе Бербуки в григорианство перешли носители грузинской фамилии Гигаури. Они приняли эту веру в начале XIX века (254-1-542). Гигаури были переселенцами из села Садзегури Ксанского ущелья. В тот же период приняли григорианство жители Самтависи Цоцхалашвили (254-1-804).

Грузины, исповедовавшие григорианскую веру в Земо Реха и Квемо Реха (община Тортизи), носили следующие фамилии: Какиташвили, Томполашвили, Мамукелашвили, Кабулашвили. Они приняли григорианство после 1860 года, так как в переписи этого года они фигурируют как грузины и православные (254-2-244).

В Земо Хандаки, согласно посемейным спискам 1886 года, армянами числились Квривишвили (254-3-1675). Носители этой фамилии, по переписи 1818 года, жили также в сёлах Гракли и Карагаджа. Они были православными грузинами (254-1-541,

542). Из числа грузин-григорианцев, живших в Квемо Хандаки, можно назвать Джимшерашвили и Парсагашвили.

В Осиаури принявшими григорианскую веру и арменизированными были Метивишвили и Тусиашвили. Они эту веру исповедовали уже в 1818 году (254-1-542).

Назовем фамилии живших в Доэси грузин, принявших григорианство: Татанашвили, Турашвили, Гигошвили, Кеенашвили, Кумелашвили, Чониашвили, Митичашвили, Ростиашвили. В отличие от ахалкалакских Бегларашвили, жители Доэси, носившие эту фамилию, были записаны как грузины в 1886 году (254-3-1669).

В селе Берисакдари в 1886 году арменизированными и принявшими григорианство были Сандадзе (5 семей) (254-3-1660), Мосиашвили (2 семьи). Одна семья жителей этого же села, Верхвиашвили, была записана как грузины, а другая – как армяне.

Исповедовавшие армянскую григорианскую веру жили и в селе Ахриси: Туразашвили, Батиашвили, Балиашвили, Бабиашвили-Кулишвили, Надирашвили. В 1830 году часть носителей фамилии Балиашвили записана как грузины, часть – как армяне (254-1-1243, стр. 510-511). Все Умекашвили, жившие в этом же селе, были грузинами, а Надирашвили в 1830 году был грузином, а в 1842 году – армянином (ср. 254-1-1243 и 254-1-1951).

В селе Надарбазеви исповедовали армянскую григорианскую веру Бериашвили, Абуашвили, Горгиджанашвили, Амбарданашвили, Окрочедлишвили. Все они переселились в это село в конце XVIII века. Записанные армянами в 1838 году Татинашвили в начале XIX века были отнесены к грузинам (ср. 254-1-2045 да 254-1-2044).

В селе Ниаби армянами числились Джанкашвили и Набахтевели (1830 г. 254-1-1243).

Теперь о Меджврисхеви. Часть носителей фамилии Меквабишвили в 1830 году (254-1-1243) записана как армяне, а

в 1818 году все записаны как грузины. В Меджврисхеви Гиорги Гивис дзе Умекашвили фиксировался как православный, а Гиорги Татулис дзе – как армянин (254-1-1243, стр. 516). Разные религии исповедовали Умекашвили также в 1842 году (254-1-1951, стр. 189, 191). В Укугмасопели принявшими григорианство были представители фамилии Датуашвили (1842 г. 254-1-1951).

Принявшие григорианство грузины жили и в селе Дирби. Это следующие фамилии: Мирианашвили (впоследствии Мириановы), Мгебришвили (по переписи 1818 года их прежняя фамилия – Канчиашвили), Кулумбегашвили, Ценгирашвили (в перепись 1818 года внесен Ниниа Ценгаришвили, грузин – 254-1-544), Мазмашвили (в камеральных списках 1831 года Гиорги Мазмишвили записан как грузин, Ниниа Мазмишвили – как армянин – 254-1-1246, стр. 232). А перепись 1859 года выявляет следующую картину: из трех семей Мазмишвили две – грузины, одна – армяне (254-2-199); Долиашвили (приняли григорианство после 1818 года, в переписи этого года все они числятся православными – 254-1-544), Тетрашвили, Котуашвили, Пааташвили, Берианшвили, Мурачашвили, Мушкиашвили, Кочуашвили, Гулашвили, Грдзелишвили (согласно переписи 1818 года, грузины переселились из Имерети. Примечательно, что в посемейные списки Дирби 1886 года внесен «Давит Арутюнов-Казаров, он же Берикашвили-Кебадзе». Он записан как армянин и монофизит. В то же время приписано, что он не носит определенную фамилию, не имеет постоянного места жительства и занят торговлей.

Село Карагаджи. В 1886 году Папинашвили (две семьи) записаны как армяне (254-3-1723); Бериашвили, Квривишвили, Мазмишвили, Миханашвили (носители этой фамилии в Гракали в 1818 году записаны как грузины. 254-1-541, стр. 231), Нагерлишвили, Давиташвили, Асланашвили. Только одна семья Квривишвили записана как армяне в 1818 году, а четыре семьи –

как грузины (254-1-542). В это время грузинами числились также Мазмишвили.

Из числа семей, живших в селе Доэси: Мекаришвили (12 семей), Осепашвили (8 семей), Мерабашвили (25 семей), Папашвили, Асламазашвили, Алавердашвили, Турашвили. В 1830 году одна семья Чониашвили (Ниниа) – армяне, другая (Иосеб) – грузины (254-1-1243); Гремелашвили, Отиашвили.

Село Тинисхеდი: Берикашвили, Авазнели, Кочуашвили в 1886 году – армяне (254-3-1706). В переписи 1818 года (254-1-542): Тавакалашвили, Надирашвили, Папелашвили (в этой же переписи житель села Арашенда, крепостной князей Мачабели, записан как грузин – 254-1-1243, стр. 943, 939). Фамилия Казарашвили отделилась от Отиашвили; в 1830 году среди них были и грузины, и армяне (стр. 944). Грузинами были в 1830 году также Надирашвили, которым, в свою очередь, присвоили фамилию Акопашвили. Грузинами числились в 1830 году и Авазнели (стр. 966). На той же странице одна семья Авазнели записана как армяне. Согласно переписи населения Руиси 1830 года, Тавакаловы были грузинскими дворянами. Армянами числились также Хохобашвили.

Село Тортиза: Кбилашвили (армяне в 1886 году). Кбилашвили записаны армянами и в 1818 и 1830 годах, а в 1842 году – грузинами. Билашвили проживали и в Ахриси и все они в 1818 году записаны как православные. Армянами были также записанные в Тортизе Парсаданашвили, а везде в других местах они числятся грузинами. В 1830 году только часть Парсаданашвили записана как армяне. Другая часть исповедовала православие.

По переписи населения Кацниси 1818 года (254-1-542) две семьи Наочашвили были православными, одна семья – григорианцами. Такая же ситуация в связи с Наочашвили в переписи населения Кицниси 1830 года (254-1-1293, стр. 489-484) и в переписи 1842 года (254-1-1951, стр. 166-170). Как

выясняется, Наочашвили были крепостными Эристави. Возможно, они переселились из Ксанского ущелья.

В Диди Гареджвари жили носители фамилии Тушишвили. В переписях 1886, 1860, 1842 и 1830 года они фигурируют как армяне. Что касается 1818 года, то в это время все Тушишвили записаны как грузины и православные (254-1-512). Это же можно сказать о живших в Диди Гареджвари Мунджишвили (в 1818 году – грузины, позже – армяне).

В Патара Гареджвари армянами числились: Мезвришвили, Гортгледжашвили и Мурадашвили.

На некоторое время следует остановиться также на грузинах-григорианцах, живших в селе Метехи. Это следующие фамилии: Шарипашвили, Абуашвили, Мгебришвили и Мирзашвили. Шарипашвили и Абуашвили в промежутке между 1838-1842 годами приняли григорианство, на это указывает тот факт, что в первой переписи они – православные, во второй – григорианцы (254-1-2045, стр. 255, 259, 261; 254-1-1938). Носители указанных фамилий в Метехи переселились в 1748-1758 годы из Джавахети. Примечательно, что в переписях населения Метехи грузинами числились Асламазишвили и Татанашвили. Армянами в Метехи в 1842 году записаны также Лалиашвили и Иадзешвили (254-1-1938).

Грузины-григорианцы в селе Пца: Арабашвили, Бадишвили, Умекашвили, Амбарднишвили, Мгебришвили, Бекиджанашвили и Кутхашвили. В Гракали: Гигилашвили, они же Гигинашвили (1886 год, 8 семей), Татиашвили, Мамаджанашвили, Дурглишвили, Папиашвили, Гиголашвили.

В селе Дзевера армянами григорианцами числились шесть семей Джолборди в 1830 году (254-1-1243). Иногда Джолборди в Дзевера зафиксированы как грузины. Например, в 1886 году их 18 семей записаны как православные (254-3-1650), в 1860 году – как грузины (254-2-244), а в 1818 году – как армяне (254-1-542). В 1886 году армянами числились также Мелкуашвили,

их прежняя грузинская фамилия – Сесикадзе – зафиксирована в книге переписи 1818 года (254-1-542).

Грузины-григорианцы проживали и в селе Зерти: Мичиташвили, Долуашвили, Бесиашвили (в 1818 году носители этой фамилии записаны как православные и грузины – 254-1-544). В камеральных списках 1860 года грузинами числятся (254-2-244): Турашвили, Хутиашвили, Китуашвили (по переписи 1818 года они исповедовали православную веру), Хатисашвили, Миразанашвили, Цариелашвили (в 1818 году – грузины, 254-1-542), Зубиашвили, Мигдисашвили, Мурадашвили, Джавахишвили, Дарчиашвили, Датуашвили, Титадзе.

О селе Каралети: Берашвили, Аскилашвили, Адуашвили, Сахричашвили, Турашвили, Сухиташвили, Зазарашвили, Гургенашвили, Хаташвили, Манучарашвили, Мамулашвили, Махохашвили, Харибегашвили, Базандарашвили, Цверианашвили, Мезвришвили, Гогиашвили, Давиташвили. В переписи 1818 года – Татуа Амбардани (переселенец из Джавахети), Сулханишвили, Пируашвили. В переписи 1842 года часть носителей фамилии Будадашвили записана как армяне, часть – как грузины (254-1-1951, стр. 132, 138); Гандзиелашвили, Чечелашвили, Шавелашвили, Тедиашвили, Шавшишвили, Папукишвили, Балиашвили, Заалашвили. В переписи населения Каралети 1818 года Ниниа, Бериа и Татуа Дидебашвили числятся армянами-григорианцами (254-1-544).

Близ Душети было село Милахвриантқари. Там жили грузины-григорианцы, которые носили следующие фамилии: Асламазишвили, Какалашвили, Дзиросанашвили, Чаруашвили, Ростомашвили, Гигашвили, Биртвелишвили, Роинишвили, Гогиашвили, Титуевы, Чилиндаровы.

Мчадиджвари. В переписи 1873 года Мигдисовы записаны как грузины (254-3-236, стр. 162), позже они числятся армянами. Часть носителей фамилии Динуашвили в Мчадиджвари в 1860

году записана как грузины, часть – как армяне (254-2-236, стр. 191, 194). В 1873 году все они приняли григорианство.

В селе Дампало в посемейных списках 1886 года армянином числится некто Деметре Татулашвили, прежняя фамилия которого – Заридзе (254-3-1800, стр. 482). В этом же селе грузинами-григорианцами были Читишвили и Алавердашвили.

В селе Канда (согласно посемейным спискам 1886 года): Берианашвили, Тамазишвили, Кандинашвили, Демурашвили, Пируашвили, Толикашвили. В селе Ананури: Шакаровы (ранее – Шакарашвили), Лазаревы (ранее Лазаришвили), Гатеновы (ранее Гатенашвили), Степановы (ранее Мухашвили) (254-3-1797); в Кобианткари: Папашвили и Иасашвили (перепись 1886 года, 254-3-1806).

Конфессиональные группы грузин-григорианцев вначале появились в Квемо Картли. Они там жили в XIX веке во многих селах. В селе Цаласкури армянскую григорианскую веру исповедовали Отиашвили (перепись 1823 года, 254-1-802). Согласно этой же переписи, в Цаласкури армянами числились **«Саба Иван Тахта-Церетелашвили»**, Паниашвили (в переписи 1860 года сагареджойские Паниашвили записаны как грузины), Кочорашвили. В переписи 1831 года в Цаласкури одна часть носителей фамилии Вахтангишвили записана как армяне, другая часть – как грузины (254-1-1274).

Село Вашловани. Это село в основном было заселено грузинами, исповедовавшими армянскую григорианскую веру. Они уже в XVIII веке были последователями этого вероисповедания. Можно назвать следующие фамилии: Амзашвили, Бакузанашвили, Саакашвили, Хагулашвили, Закуташвили, Паремузашвили, Ниазашвили, Бежанишвили, Меджинибишвили, Тамазашвили, Алиханашвили, Мелкошвили, Отарашвили, Ботлиашвили, Мируашвили, Гамзашвили, Бериашвили, Мамукашвили, Бениашвили, Павлиашвили, Иобашвили, Окруашвили, Осиашвили, Сагирашвили. В переписи 1823 года в Вашловани две

семьи Абуашвили записаны как грузины, одна семья – как армяне (254-1-802, стр. 104-105). Такая же ситуация зафиксирована в связи с Абуашвили в переписи 1831 года (254-1-1274, стр. 78-80). В переписи 1873 года пять семей Абуашвили числятся армянами, три семьи – грузинами (254-3-239). В этой же переписи часть носителей фамилии Закуташвили записана как грузины, часть – как армяне. В переписи 1860 года (254-2-2130^a) в селе Вашловани армянами числятся Цикаридзе и Хадურიшвили. Из этой же книги выясняется, что они – переселенцы из ущелья Патара Лиахви, носители первой фамилии – из села Белоти, второй – из села Сацхениси.

В Диди Лило по переписи 1823 года жили Минасашвили, одна семья которых числится как армяне, три семьи – как грузины (254-1-803, стр. 31). Армянами записаны также жители Диди Лило Масурашвили, Киколашвили, Агуашвили. В Патара Лило в 1860 году армянином числится «**Беруа Наскидас дзе Апхизишвили**» (254-2-2334, стр. 311).

В числе грузин-григорианцев в селе Марабда можно назвать: Пичхулашвили (в переписи 1823 года Пичхулашвили записаны как грузины, в 1859 году – некоторые как грузины, некоторые – как армяне 254-2-2121), Пареджанишвили (в 1831 году Михеил и Ниниа Параджанашвили записаны как грузины – 254-1-1274, стр. 113), Тамазашвили, Демурашвили, Беришвили, Кахнишвили, Хатикеладзе. Грузинами числились: Гогиджанашвили, Турашвили, Хизанишвили.

Село Мухати: Баджишвили, Давиташвили, Худавердашвили, Зурабашвили, Степанашвили, Девлахишвили, Ахуашвили, Костанашвили, Аивазашвили, Парсаданашвили, Монаридашвили, Матишвили, Эуашвили, Татукашвили, Параджанашвили, Шермазанашвили, Азезашвили, Бахчоашвили, Нонишвили, Габошвили, Периханашвили Чинчиликашвили, Монадиришвили, Лашкарашвили. Фамилия Шармазанашвили перешла в фамилию Маркарашвили (перепись 1843 года, 254-1-2043).

В переписи 1823 года часть носителей фамилии Басиашвили записана как грузины, часть – как армяне (254-1-802). Из фамилии Хатиашвили получена фамилия Азаташвили, они также были арменизированы (перепись 1823 года, 254-1-802, стр. 39), Саркисашвили – из фамилии Мамадисашвили, Арутинашвили – из Круашвили (стр. 49). В 1823 году грузинами числились Априамашвили, прежняя фамилия которых – Баташвили.

В селе Ахалдаба по переписи 1860 года армянами числились: Гамбулашвили, Арешидзе (пять семей – 254-2-2130^а, стр. 81-89), Арешашвили, Совдагаров, он же Мгебришвили (перепись 1860 года, 254-2-3130^а, 1859-2-2121).

В Марткопи грузинами-григорианцами были: Шавердашвили (перепись 1831 года, 254-1-1274, стр. 202), Церетелашвили (перепись 1859 года, 254-2-199, стр. 428), а в 1823 году Церетелашвили числились грузинами (254-1-803). В 1860 году Церетелашвили – армяне-григорианцы (254-2-2334, стр. 466); Горуашвили (перепись 1842 года, 254-1-948). Церетелашвили записан как армянин и в 1842 году (254-1-1948). Марткопские Парсаданишвили и Орожданов-Орожандашвили числятся грузинами в переписях 1831, 1859, 1860, 1842 годов.

Глдани. Записаны как армяне: Талаврелишвили и Талаврели, Киримели, Варданашвили. Фамилия Абуашвили жителей Глдани была ответвлением фамилии Талаврелашвили (перепись 1873 года, 254-3-239. В этой переписи под двумя фамилиями – «Абуашвили, они же Талаврелашвили» – фигурируют 10 семей). В 1860 году Киримели жили и в Диди Тоне. Их две семьи там записаны как грузины и православные (254-2-242).

В Диди Тоне в переписи 1840 года армянами-григорианцами числилась семья «**Ниниа Марцваладзе**» (254-1-1769). Между прочим, старших сыновей Ниниа, 15-летнего и 12-летнего, звали Сосиа и Гвтисиа, а младших – Пепан и Арутен. Также: Сазандаришвили и Баблиашвили. Жители Диди Тоне Асламазишвили во всех переписях числятся православными. Из

переписи 1843 года выясняется, что от фамилии Асламазишвили отделилась фамилия Арутинашвили (254-1-2043). Прежняя грузинская фамилия Ростомашвили – Мецисквилишвили. В Патара Тоне: Минасашвили, Торозашвили, Минасашвили-Алтунашвили, Асланишвили-Адамашвили, Аивазашвили. А Демурашвили-Торозашвили записаны как грузины (стр. 327).

В селе Лиси в переписях 1883 и 1831 года армянами-григорианцами числились Рамазишвили (254-1-802, стр. 221; 254-1-1274, стр. 200).

В селе Ведзиси из числа армян-григорианцев можно назвать Пирузашвили (жили и в Телави), а также Мурадалашвили. Последние были записаны и как грузины, и как армяне (перепись 1831 года, 254-1-1274). Грузинами в Ведзиси числились Селипапашвили, которые после переселения в село Энагети приняли григорианство и стали Селепановыми. В Теловани, наряду с Пирузашвили, принявшими григорианство и арменизированными были и Зубиашвили.

Ардисубани: Алавердов (прежняя фамилия Мачкалашвили), Вартанов (он же Туниашвили), Хечатурашвили (он же Кочорашвили), Оганов (он же Мгвдлишвили), Вартанов (он же Туниашвили) (перепись 1859 года, 254-2-2121).

В селе Итрия по переписи 1832 года армянами-григорианцами числились Гогиашвили (три семьи. 254-1-1274, стр. 85), Сакеварашвили и Тамазашвили.

Грузины, исповедовавшие армянскую григорианскую веру, жили также в селе Табахмела. В переписи 1831 года Папашвили записаны и как грузины, и как армяне (254-1-1274, стр. 153, 155). Так же были записаны Папашвили в камеральных списках 1823 года (254-1-802, стр. 154, 155). В камеральных списках 1823 года армянами числятся жители Табахмела Гогиашвили. А к 1831 году они уже арменизировались и приняли григорианство. Это же можно сказать о Курашвили. В 1823 году Курашвили записаны как грузины и православные (254-1-802,

стр. 155), а в 1831 году – как армяне-григорианцы (254-1-1274). Но в 1883 году одна семья Курашвили уже стала григорианцами и писалась как Куровы (стр. 158). В 1823 году к разным национальностям были причислены Галуашвили-Джанкуловы. **«Гиорги Галуашвили Джанкуло» был грузином и православным (стр. 160), а его брат Зураб и его семья – армянами.**

Из числа живших в Табахмела грузин, исповедовавших армянскую григорианскую веру, можно еще перечислить: Шиошвили, Гиоргишвили, Сукиашвили, Гарибашвили, Периашвили (в 1860 году среди них были как армяне, так и грузины, стр. 867. 254-2-242), Эбниселашвили, Татулашвили, Иашагашвили, Тандилашвили, Мгалоблишвили, Мосиашвили. Жившие в Табахмела Парсаданишвили во всех переписях XIX века записаны как грузины.

В Диди Думаниси грузинами-григорианцами были: Кочиашвили, Татулашвили, Ниниашвили, Сосиашвили. Прежняя фамилия живших в этом селе Восканашвили – Горгашвили (перепись 1873 года, 254-3-239).

Село Квешеди. Из числа грузин-григорианцев можно назвать: Харатишвили, Урумбековы (в 1860 году одна семья Урумбековых записана как армяне, а две – как грузины и православные, 254-2-240), Тамазгулашвили, Мамулашвили, Габриелашвили, Каничадзе, Магвалишвили, Алагредашвили.

В селе Миджа Асламазишвили и Мамулашвили в 1860 году записаны как грузины (перепись 1860 года, 254-2-240).

Село Гоубани было полностью заселено православными: Азариашвили (перепись 1823 года, 254-1-802, 803; перепись 1860 года – 254-2-2130^а). Эту фамилию в 1823 году носил и православный священник. Также: Абуашвили, Тулуашвили, Кобулашвили (перепись 1860 года, 254-2-2130^а; 1843 год – 254-1-2048). Преимущественно грузины-православные жили также в Борбало: Акопашвили, Саисашвили, Асланишвили, Степана-

швили, Мурадашвили, Арешидзе. К 1860 году Акопашвили и Асланишвили приняли григорианство (254-2-2130^a).

Сравнительно подробно следует коснуться грузин-григорианцев, проживавших в селе Диди Энагети.. По переписи 1831 года в Диди Энагети жили Мчедловы, числившиеся армянами, прежняя грузинская фамилия которых – Гогиашвили (254-1-1274). Прежняя фамилия Кекеловых – Иванашвили, Дандуевых – Матиашвили, Гвиниашвили – Закариашвили (там же). Согласно переписи 1823 года, прежняя грузинская фамилия жителей Диди Энагети Зегдадашвили – Тетруашвили (254-1-802). По той же переписи Симонишвили были как православными, так и армянами-григорианцами (254-1-802, стр. 15, 17). В 1860 году грузинами числились Джашиашвили (254-2-242, стр. 836). В 1873 году Джашиашвили уже числятся армянами-григорианцами (254-3-239). Фамилии грузин-григорианцев села Диди Энагети: Тетрашвили, Гургенашвили, Зурабашвили, Нечуашвили, Кололашвили, Дандиашвили, Поиларашвили, Кочорашвили, Деликашвили, Гогишвили, Техуашвили, Мчедлишвили, Акиашвили, Мегулашвили, Дондоашвили, Донашиашвили, Киримели, Варданашвили, Талаврелишвили (9 семей, 1860 год), Мкалавишвили, Далакишвили, Тамазашвили, Зурабашвили, Аменашвили, Самедашвили, Окуашвили, Сухиташвили, Киколашвили, Петриашвили, Менабдишвили, Давташвили, Амурвелашвили, Бекташашвили, Микадзешвили (перепись 1840 года, 254-1-1769), Окуашвили, Менабдишвили (перепись 1873 года, 1 грузин, 2 армянина – 254-3-239), Кочорашвили, Зазашвили.

Патара Энагети: Пеикришвили, Папликашвили, Соломонашвили, Алханашвили. По переписи 1823 года в Патара Энагети жили Пеикришвили, прежняя грузинская фамилия которых – Берашвили. В 1823 году в Патара Энагети уже жили переселившиеся из Ведзиси Селипанашвили, которые, в отличие от ведзиских, записаны как армяне. **В 1873 году армянами числятся**

три семьи Картвеловых (254-3-239), а также 4 семьи Гогиашвили.

Телети: Лалиашвили, Марджанашвили – в переписи 1823 года семьи двух носителей этой фамилии – Парсадана и Оганеза – записаны как армяне (254-1-802, стр. 173). Также: Лалашвили (стр. 144) и Гогиашвили, Татинашвили, Мерербашвили, Кахелишвили, Асламазашвили, Петриашвили, Элизбарашвили, Кикилашвили (перепись 1843 года, 254-1-803), Китесашвили, Исаиашвили, Парсаданишвили, Шермазанашвили, Какалашвили; в 1860 году (254-2-242) к фамилии Кикилашвили (к части ее носителей) приписано «грузин», к другой части – «армянин» (254-2-242, стр. 599, 540); Заридзешвили, Татуашвили, Симоншвили, Лапишвили, Иванашвили, Лагиашвили, Татуашвили; некоторые Тавелишвили в 1831 году были грузинами, другие – армянами (254-1-1974); Китуашвили.

В селе Антоки, расположенном в Гаре Кахети, армянами числились Залиашвили (перепись 1859 года, 254-2-193; 1860 – 254-2-2334).

Село Манави в Гаре Кахети: Пепанашвили, Пеикришвили, они же Бидзинашвили; в переписи 1859 года часть носителей фамилии Пеикришвили записана как грузины, часть – как армяне; Гиуашвили, Джанезашвили, Отиашвили, Борашвили (в 1860 году – армянин, в 1859 году – грузин), Вачришвили, Чугулашвили, Отиашвили, Лалашвили. В переписи 1860 года одна семья Залишвили – армяне, две семьи – грузины (254-2-2334); они переселились из села Антоки. В 1842 году две семьи Борашвили записаны как армяне, две – как грузины (254-1-1948, стр. 9). По переписи 1842 года прежняя фамилия живших в Манави Алиханашвили – Кипиани. Алиханашвили числились армянами.

В селе Мамкода армянином числился Беромелашвили (перепись 1860 года, 254-2-2334).

Цхнети. Осепашвили, Ценгуашвили, Далакишвили, Мчедлишвили, Кикуашвили, Шахулашвили, Татулашвили, Макарашвили, Мгебришвили, Матиашвили (перепись 1831 года, 254-1-1274). Аивазашвили в Цхнети были как грузины, так и армяне. Это же можно сказать о Лариашвили (254-1-1974, стр. 184). Согласно переписи 1823 года, в Цхнети армянами числились: Оситашвили, Окиташвили, Гиоргишвили, Долмазашвили, Татулашвили, Мамукишвили, Мчедлишвили, Гурошвили, Мгебришвили, Джавахишвили. В 1823 году (254-1-803) в селе Цхнети армянином числился **Ниниа Маисурадзе**. В переписи 1860 года (254-2-242) – Элбакидзе – стр. 694, который был переселенцем из Тамарашени. В той же переписи часть носителей фамилии Ревазишвили была записана как грузины, часть – как армяне (стр. 684, 688); Аситашвили, Матиашвили, Папуашвили, Одзелашвили (3 семьи) – стр. 690-686; Джанашвили, Бататуашвили. Фамилию Бататуашвили носили и грузины. В переписи 1842 года Аситашвили в селе Сацхениси записан как грузин (254-1-1940).

Шиндисские григорианцы: Джиджиашвили, Мезурнишвили, Бандурашвили, Алавердашвили, Танделашвили, Тинатинашвили, Асланишвили, Асламазишвили, Бежанишвили, Шалуашвили, Мачкалашвили, Бежуашвили.

В селе Хатистелети к 1843 году жили Мерабовы, прежняя фамилия которых – Кахелишвили (254-1-2043). Отдельно Кахелишвили были записаны как армяне. Прежняя фамилия Осепашвили – Элизбарашвили.

Цавкиси: Джанкулашвили, Куниашвили, Мирвелишвили, Куиашвили, Котуашвили, Асламазашвили, Мурадашвили, Саришвили. Прежняя фамилия Галуашвили – Мчедлишвили (перепись 1860 года, 254-2-244, стр. 43). Шезуашвили были как грузины, так и армяне (стр. 605, 606). Армянами числились и переселенцы из Ксанского ущелья Чочели (стр. 616).

В Соганлуги Гиорги и Абрам Татулис дзе Лекишвили были записаны как армяне (254-2-242, стр. 65, 68). Это же относится к Датуа Лекишвили в переписи 1831 года (254-1-1874), а также к Кочашвили и Хатиашвили.

Не следует оставлять без внимания пригородные сёла Тбилиси – Навтлуги, Кукиа и Чугурети. В Диди Навтлуги можно назвать: Габриелашвили, Вардзигулашвили, Сулханишвили, Кошкелишвили, Джариашвили-Джариашнелишвили, Какашвили, Манучарашвили, Давиташвили, Надирашвили, Андриашвили, Датиашвили, Годзиашвили. Последняя фамилия занесена в перепись 1842 года (254-1-1948), часть ее носителей записана как православные, часть – как грузины. В этой же переписи грузинами числятся Кошкелашвили, которые после принятия григорианства и арменизации стали Кошкеловыми.

Кукиа: Галегашвили, Гарибашвили, Мирзашвили, Куправишвили, Тандилашвили, Батиашвили, Дедикашвили, Андриашвили, Зазиашвили. А переписи 1823 года в Кукиа армянином числится Аритин Горгадзе (254-1-803). Часть носителей фамилии Папуашвили записана как грузины, другая часть – как армяне (там же). В Кукиа жил также армянин Мелкуа Горгадзе (там же).

Чугурети: армянами-григорианцами были: Горелишвили, Габриелашвили, Ананиашвили, Тамазишвили, Гогиашвили, Бабиурашвили – переселенцы из Джавахети, Пачадзе (они тоже переселились из Джавахети), Малхазишвили (из Джавахети), Гогиджанашвили (из Джавахети).

Согласно переписи 1818 года (254-1-804), в Тбилиси жили следующие грузины-григорианцы: Хатуашвили и Гвиниашвили (стр. 210), Зазишвили – переселенцы из села Дигоми, Апашвили, Туховы, Давиташвили, Умикашвили (три семьи), Гиоргашвили, Дарбазели, Модзмашвили.

Село Дидубе: Дзамуашвили, Дзамашвили, Тушишвили, Мехашишвили, Окруашвили, Хизанашвили (перепись 1823 года, 254-1-803).

В Квемо Картли грузины-григорианцы жили в селе Кумиси. Особо следует отметить фамилию живших там Кобуловых-Кобулашвили. В 1823, 1860 годы все они носили фамилию Кобулашвили, но к 1860 году приняли монофизитство (254-2-802, 2130а). В переписи 1873 года они числятся как Кобуловы (254-3-239). В посемейных списках 1886 года 8 семей носили фамилию Кобулашвили, другие 8 – фамилию Кобулов (254-3-1619). Грузинская фамилия Кобулашвили не раз упоминается в исторических документах XVIII века, что, разумеется, указывает на их грузинское происхождение, так как известно и общепризнанно, что до второй половины XIX века армяне фамилий не имели. В книге переписи населения Квемо Картли 1721 года жителем Кумиси назван Кобулашвили Шаверди (Такаишвили 1907: 106). В книге переписи 1781 года числится «житель Кумиси Кобулашвили Бежана, его сын Гогиа» (Джавахишвили 1967: 179). В списке июньских дневальных 1791 года упоминается тот же Гогиа Кобулашвили: «Из Кумиси крепостной князя, Гогиа Кобулашвили, сын Бежана» (Джавахишвили 1967: 161). В основу фамилии Кобулашвили (впоследствии Кобуловы) положено древнее грузинское мужское имя Кобула, которое до последнего времени было распространено в грузинском народе (ср. также топоним Кобулет). В календаре антропонимов армянской церкви такое имя вообще не фигурирует.

Жителями села Кумиси были Эджибовы. Их предки носили грузинскую фамилию Эджибашвили. Фамилия Эджибашвили в Кумиси упоминается в переписях 1818 и 1823 года (254-1-802, 1874). В переписи 1859 года они все еще записаны как Эджибашвили (254-2-2121). В 1860-е годы Эджибашвили приняли григорианское вероисповедание, после

чего их записали как армян. Основа-суффикс, образующий грузинские фамилии (-швили), постепенно замещали русским формантом (-ов). Например, в посемейных списках 1886 года часть носителей указанной фамилии записана как Эджибишвили, часть – как Эджибовы (254-3-1619). Грузинская фамилия Эджибишвили не раз упоминается в исторических документах XVII-XVIII веков (Документы 1940, 283, 285). В Кумиси эта фамилия (Эджибишвили Заал) упоминается и в переписи 1721 века (Такаишвили 1907: 148-149). В основу фамилии Эджибишвили положено грузинское слово *эджиби*. В древней Грузии эджиб был одним из крупных чиновников грузинских царей (вельмож). В то же время эджиб был первым вестником на грузинской свадьбе, шафером жениха.

Кумисцами по происхождению являются Гураспиани, прежняя грузинская фамилия которых – Гураспашвили. В материалах камеральных списков XIX века они почти везде записаны как Гураспашвили (254-1-2043, 1274; 254-2-2121, 2130^a). В переписи 1823 года Гураспашвили числятся грузинами и православными. С 1840-х годов они уже числятся армянами и григорианцами. Несмотря на это, до 1873 года их фамилия оформлена грузинской основой-суффиксом (-швили). В посемейных списках 1886 года фамилия Гураспашвили уже приняла форму Гураспов. В основе этой фамилии – распространенное в древней Грузии мужское имя Гурасп.

В селе Кода живут Квавилашвили, которые впоследствии стали Квавиловыми. В материалах камеральных списков 1843, 1839 и 1886 года они зафиксированы как Квавилашвили (254-1-2043; 254-2-2121; 254-1-802). Замена фамилии Квавилашвили фамилией Квавилов произошла на рубеже XIX-XX веков. Согласно одному историческому документу 1734 года, представители фамилии Квавилашвили носили грузинские православные имена (Бери, Иоанэ, Заал...) (Документы 1940: 411).

Кумисцами были также записанные как армяне Шерешовы (Шерешашвили). В 1859 году Шерешашвили зафиксированы как православные и грузины (254-2-2121). Грузинская фамилия Шарешашвили не раз упоминается в исторических документах XVIII века. Например, Степанэ и Мосэ Шарешашвили фигурируют в переписи населения Кумиси 1781 года (Джавахишвили 1967: 180).

Тушмаловы. Происходят из села Диди Гареджвари в Шида Картли. Подобно носителям других грузинских фамилий, они также приняли григорианство и арменизировались. В переписи 1818 года Тушмалишвили записаны как православные и грузины (254-1-542). Григорианство они приняли в 1840-е годы (254-1-1952). Несмотря на это, на протяжении всего XIX века они носили фамилию Тушмалишвили. Эта фамилия не раз упоминается в исторических документах XVII-XVIII веков (Документы 1940: 108, 138, 231, 194).

Дандуровы. Из села Ахалкалаки в Шида Картли. Во всех книгах переписи XIX века они фигурируют как Дандуришвили (254-3-1653). На рубеже XIX-XX веков Дандуришвили записали как Дандуровых. Их грузинское происхождение ясно видно также из исторических документов XVIII века. Например, они упоминаются в исторических документах 1781 и 1788 года (ПГП 5, 1975: 151, 437). В фамилии Дандурашвили присутствуют два форманта, образующих грузинские фамилии, -ур и -швили. В основу фамилии положено древнейшее колхское (мегрельское) мужское имя Данду, которое сохранялось до последнего времени в виде клички (Глонти 1986: 111).

Магаловы. Из села Кода в Квемо Картли. Переселенцы из Кумиси. Их грузинское происхождение подтверждается камеральными списками населения XIX века. В переписях 1823, 1831, 1859, 1860 года предки Магаловых записаны как Магалашвили, православные и грузины (254-1-802, 1279; 254-2-2121, 2130а). Они приняли армянское григорианское вероисповедание

в 1870-е годы. В посемейных списках 1886 года они все еще фигурируют как Магалашвили, но как армяне и григорианцы (254-3-1619). Армянская церковь записала Магалашвили как Магаловых в начале XX века. Фамилия образована от распространенного в древней Грузии мужского имени Магала.

Мдивановы. Они происходят из села Кумиси в Квемо Картли. Их прежняя грузинская фамилия – Мдивнишвили. До 1860 года в переписях населения XIX века они везде записаны как грузины и православные (254-1-801, 802, 254-2-2121, 2130). Мдивнишвили приняли григорианство и, соответственно, армянская церковь заменила их фамилию на Мдивановы в 1870-е годы. В посемейных списках 1886 года они уже представлены фамилией с русским суффиксом (254-3-1619). Грузинская фамилия Мдивнишвили не раз упоминается в исторических документах XVIII века. В переписи населения села Кумиси 1781 года указаны Мдивнишвили Мосэ и Огиа (Джавахишвили 1967: 79). Как выясняется, Мдивнишвили были дворянами. В книге переписи населения Квемо Картли 1721 года в Кумиси упоминается «дворянин Мдивнишвили Бежуа» (Такаишвили 1907: 148).

Дедаламазовы. Они тоже происходят из Кумиси. В переписях 1823 и 1830 года записаны как Дедаламазишвили, грузины и православные (254-1-804, 1274).

Какиташвили. Происходят из села Земо Реха в Шида Картли (сегодняшний Горийский район). Причислены к армянам. В книгах переписи населения первой половины XIX века и 1860 года записаны как грузины (254-2-244, стр. 460-468). Армянское григорианское вероисповедание Какиташвили приняли в 1870-е годы. В посемейных списках 1886 года представители грузинской фамилии Какиташвили записаны как армяне и григорианцы. В основу фамилии положено древнегрузинское имя Какита, которое до последнего времени сохранялось в Самегрело (Глonti 1986: 215; Джавахишвили 1967: 61).

Джолборди. По происхождению они из села Дзевери в Шида Картли. Фамилия Джолборди относится к числу бессуффиксных грузинских фамилий. В древней Грузии слово *джолборди* означало «обтесыватель стрел» (ТСГЯ 8, 1964). Термин, обозначающий ремесло, превратился в фамилию. Предки Джолборди в некоторых грузинских исторических документах XVIII века упоминаются как Джолбордишвили (ПГП 1980: 254; Джавахишвили 1967: 61; Документы 1940: 204). Впервые Джолборди появляются в документе 1737 года. Согласно документу 1758 года, они жили в Дзевери. Упомянутые в документе представители фамилии Джолборди носят грузинские имена – Деметре, Ревази, Гогиа, Гиорги, Рамази – что, разумеется, указывает на их грузинское происхождение.

Закутовы-Закуташвили. Они происходят из села Вашловани в Квемо Картли. В исторических документах XVIII-XIX веков они везде записаны как Закуташвили. Вашлованские Закуташвили приняли армянскую григорианскую веру в 1860-е годы. Во всех камеральных списках населения первой половины XIX века Закуташвили фигурируют как православные и грузины (254-1-802, 1284; 254-2-2121). Грузинскую форму фамилии Закуташвили армянская церковь заменила русской в начале XX века. В основе фамилии Закуташвили лежит распространенное в древней Грузии мужское имя Закута (Закути). Это имя не раз засвидетельствовано в исторических документах XVII-XVIII веков. Указанная фамилия часто встречается в документах XVIII века (Документы, 1940: 56, 111). Например, Закуташвили Мамули упоминается в документе 1718 года. Некто Шалва Закуташвили – в документе 1812 года (Документы, 1940: 149, 178). В книге переписи 1721 года упоминаются Гулисадеби и Берау Закуташвили (Такаишвили 1907: 111).

Казаровы. Жители пригородного села Тбилиси – Ахалсопели (до первой половины XIX века называлось Кодисцкаро). Их прежняя грузинская фамилия – Мартиашвили

или Матиашвили. На новую фамилию с армянской основой Мартиашвили и Матиашвили перешли в начале 1840-х годов, хотя к этому времени они (перепись 1842 года) фигурировали как Казарашвили (254-1-1698). В посемейных списках 1886 года они записаны как Казаровы (254-3-1606). Однако в обеих упомянутых переписях указана и прежняя, то есть вторая их фамилия – Казарашвили-Казаров (Мартиашвили, Матиашвили) – «Казаров, он же Мартиашвили», «Казаров, он же Матиашвили».

Зубиевы. Их предки переселились в Телави из села Абано (Шида Картли) в начале XIX века. По данным всех исторических источников они грузины по происхождению, носили фамилию Зубиашвили. После переселения в Телави их записали как Зубиевых и армян, так как они приняли армянскую григорианскую веру. До 70-х годов XIX века они носили фамилию Зубиашвили, а к 1873 году грузинское оформление их фамилии уже сменилось русским (254-3-106). Фамилия Зубиашвили не раз упоминается в исторических документах XVIII века. Например, в документах 1724 и 1728 годов упоминаются Бери, Тамаз и Сехния Зубиашвили (Документы 1940: 202, 223, 117). А в книге русской паствы 1715 года записаны Тамаз и Иванэ Зубиашвили («Моамбе», X, 1901). В основе фамилии Зубиашвили (Зубиевы) лежит распространенное в древней Грузии мужское имя Зуба, Зубиа (Глонти 1986: 126). Такого имени нет в антропонимическом календаре армянской церкви.

Олкиевы-Олкиашвили. Они происходят из села Кумиси в Квемо Картли. Олкиевы по происхождению грузины, прежняя грузинская фамилия которых – Олкиашвили. В переписях 1823, 1859, 1860, 1873, 1886 годов они везде записаны как Олкиашвили. Фамилия Олкиашвили не раз упоминается в исторических документах XVIII века. В переписи населения Кумиси 1781 года среди жителей этого села указан Олкиашвили Борука, крепостной Ростомы Эристави (Джавахишвили 1976: 180).

Ломиевы. Они грузины по происхождению, их прежняя фамилия – Ломиашвили. В камеральных списках населения Сигнаги 1874 года все предки Ломиашвили записаны как грузины и как госители фамилии Ломиашвили (254-3-420, стр. 29, 42, 146, 147). В основу этой фамилии положено распространенное в древней Грузии мужское имя Лома, Ломиа. Следовательно, на грузинское происхождение данной фамилии указывает и ее корень.

Тавакаловы. Происходят из города Гори. Их прежняя грузинская фамилия – Тавакалашвили (еще раньше – Тавакарашвили). Армянскую григорианскую веру Тавакалашвили приняли в середине XIX века и, соответственно, были записаны как армяне. Грузинское оформление фамилии тоже заменили армянским. Тавакалашвили были известными дворянами в Картли и Имерети, служили секретарями-делопроизводителями при царском дворе. Сотни документов, выданных грузинскими царями, записаны рукой представителей фамилии Тавакалашвили. В документе 1647 года упоминается Сабакар Тавакарашвили, секретарь-делопроизводитель при дворе царя Имерети (Документы 1940: 473), в документе 1660 года – секретарь-делопроизводитель при дворе Шахнаваза, записавший этот документ – Хуциа Тавакарашвили (Документы 1940: 429). Одним из составивших документ 1678 года был секретарь при дворе царя Баграта Паата Тавакарашвили (Документы 1940: 482). В документе 1681 года упоминается Зураб Тавакалашвили, придворный Бежана Саакадзе (Документы 1940, 69), в документе 1736 года – секретарь при царском дворе Тавакар Тавакарашвили (Документы 1940: 467). В документе 1742 года фигурирует назыр (смотритель) эристава Гиорги Тавакалашвили (Документы 1940, 308). Нельзя не коснуться деятеля XVII века, известного грузинского поэта, каллиграфа, художника и книжника Мамуки Тавакалашвили (Тавакарашвили). Он служил секретарем при царском дворе Имерети. Следует особо

отметить переписанный им в 1646 году «Вепхисткаосани», который он украсил 39 замечательными миниатюрами.

Какаловы. Они происходят из Квемо Картли. В XIX веке жили в селах Телети и Кода. Прежняя фамилия Какаловых – Какалашвили. Эта грузинская фамилия не раз упоминается в исторических документах XVIII века. Например, в одном из документов 1742 года в качестве свидетеля назван некто Иванэ Какалашвили (Документы 1940, 394). В это время Какалашвили жили в Квемо Картли, в селе Гвеви, а затем переселились в Телети и Кода. Какалашвили приняли армянскую григорианскую веру в середине XIX века. Несмотря на это, они сохраняли фамилию Какалашвили на протяжении всего XIX века. В переписи 1860 года они числятся грузинами (254-2-242; 254-3-1635, 239). Замену грузинской формы фамилии Какалашвили русской армянская церковь произвела на рубеже XIX-XX веков. В основе фамилии лежит древнегрузинское мужское имя Какала, которое до последнего времени сохранилось в некоторых краях как кличка (Глонти 1986, 138). Этот же корень имеется в грузинских фамилиях Какаладзе и Какалиа.

Татановы (Татанашвили). Жили в Гори. В материалах камеральной описи населения XIX века предками Татановых числятся Татанашвили (перепись 1831 года, 254-1-1246, 1243). Как выясняется, Татанашвили вначале жили в селах Шида Картли – Агара и Доэси, а затем переселились в город Гори. Татанашвили были крепостными Цицишвили. В документе, относящемся к 1701-1703 году, в Агара упоминается крепостной Цицишвили – Гиорги Татанашвили (ПГП, 6, 1980, 631), а в Доэси – крепостной того же Цицишвили – Татанашвили Гогила (ПГП 6, 1980, 631). Татанашвили из Доэси фигурируют также в документе 1771 года. В одном из документов 1774 года упомянут свидетель – Татанашвили Гедиа (Документы 1940, 309). А самый ранний документ, в котором встречаются Татанашвили, относится к 1664 году. В нем упоминается

крепостной дворянина Цицишвили – Хатиа Татанашвили (Документы 1940, 41). Согласно всем вышеприведенным документам, Татанашвили – грузины. На это указывают их личные имена – лица, упоминающиеся во всех исторических документах, носили грузинские православные имена (Гиорги, Гогила, Гедиа, Хатиа). Армянская церковь свою паству такими именами не называла.

Папиашвили. Происходят из села Бослеби в Квемо Картли (сегодня – Дманисский район). В середине XIX века некоторым носителям фамилии Папиашвили присвоили фамилию Папианц. В основу этой фамилии положено весьма распространенное в древней Грузии мужское имя Папиа. Эта фамилия в исторических документах встречается в Квемо Картли XVI-XVIII веках. Например, в документе 1537-1538 годов (ПГП, 4, 1972, 29), в документе 1639 года (ПГП, 4, 1972: 172), также в памятнике начала XVIII века «Дастурламали» (ПГП, 2, 1965: 251).

Бутуловы. Они происходят из сёл Патардзеули и Сагареджо в Гаре Кахети. Фамилия образована путем присоединения русского форманта к грузинской основе. Бутуловы по происхождению грузины, их прежняя грузинская фамилия – Бутулашвили. Армянскую григорианскую веру они приняли в 1850-е годы (254-2-307). Несмотря на это, на протяжении всего XIX века они носили фамилию Бутулашвили. Эта фамилия не раз упоминается в древнегрузинских исторических документах. В документе 1648 года фигурирует Датуна Бутулашвили (ПГП, 3, 1970: 514), в документе 1654 года – Лазаре Бутулашвили (ПГП, 4, 1972: 95), в документе 1681 года – Мамука Бутулашвили (ПГП, 6, 1980: 698), в документе 1690 года – «Дом Бутулашвили Мамуки и отделившиеся от него» (Джавахишвили 1971: 39). Не раз упоминаются Бутулашвили и в исторических документах XVIII века, причем они носят только грузинские христианские имена (Отар, Сорозан, Шармазан,

Матэ, Зубита, Николоз и др.) (ПГП 1970: 966; ПГП 1972: 666; Джавахишвили 1971: 32-33, 118).

Годердзовы. Происходят из Кахети (Сигнаги). Их прежняя грузинская фамилия – Годердзишвили. Григорианство приняли в 1860 году (254-2-2130). До конца XIX века носили фамилию Годердзишвили. Предки Годердзовых, Годердзишвили, не раз упоминаются в исторических документах XVIII века (Документы 1940: 246, 249, 390, 413).

Ахалкалакеловы. По происхождению они из Кахети (Телави). По национальности грузины, прежняя грузинская фамилия которых Ахалкалакели. Приняли армянскую григорианскую веру в 30-е годы XIX века (254-1-1256).

Отнашвили. Из Какабети. Армянскую григорианскую веру приняли в 1830-е годы (254-1-1256).

Следует кратко остановиться на фамилии матери Ильи Чавчавадзе – Бебуришвили. Устным путем распространился слух, будто мать Ильи Магдана (Мариам) Христофоровна Бебурова (она же Бебуришвили) была армянкой. Из грузинских исторических документов убедительно следует, что представители этой фамилии не имели никакой связи с армянской этнической средой. Не существует армянской фамилии с основой *бебур*. Единственное, что можно допустить – это что семья матери Ильи приняла армянскую григорианскую веру (монофизитство). Хотя подтверждающих это архивных документов не существует. Следует учесть еще одно обстоятельство – грузинские князья и дворяне в тот период женились только на лицах княжеского или дворянского рода и, само собой разумеется, что уроженка Тбилиси, женатая на Чавчавадзе, обязательно должна была принадлежать к княжескому роду. Бебуровы (Бебуришвили) – ответвление княжеской фамилии Вачнадзе. В книгах переписи XIX века они записаны также как «Бебуров-Вачнадзе» и «Бебуро-Вачнадзе». Помимо этого,

православные венчались только с православными; известно также, что родители Ильи венчались в православной церкви. Фамилия Бебуришвили, также как Агатошвили и Онаношвили, отделилась от фамилии Вачнадзе на рубеже XVI-XVII веков. У представителей фамилии Бебуришвили, к тому же, традиционным мужским личным именем было Бебури (Топчишвили 2004: 78-87).

Рассмотрение исторических документов и архивных материалов доказывает, что принятие григорианского вероисповедания, то есть «обармянивание» в процессе исторического развития Грузии в зависимости от времени имело двоякое содержание. До завоевания Грузии Россией в «обармянивание» вкладывался только религиозный смысл. Принявшие армянское вероисповедание в рамках грузинской государственности все еще оставались неотъемлемой частью грузинского национального организма в культурно-историческом, языковом, бытовом, территориальном отношении. С XIX века принятие армянского григорианского вероисповедания, «обармянивание» обрело новый смысл и было возведено в ранг национально-этнической принадлежности. В качестве иллюстрации можно привести один пример. До XIX века ни в одном грузинском документе или книге переписи населения не записывалась национальность. Русская власть уже с начала XIX века принялась фиксировать этническую принадлежность во всех книгах переписи. С этого времени грузинам-григорианцам // монофизитам официально узаконили негрузинскую, армянскую национальность, к которой они фактически никогда не принадлежали.

В научной литературе называют несколько причин принятия грузинами армянского григорианского вероисповедания. Михеил Тамарашвили по архивным материалам Ватикана установил, что когда армяне приобретали сёла, имения и крепостных, часть живших там православных грузин принимала монофизитство (Тамарашвили 1902: 236). Помимо этого, тбилисские

купцы часто покупали православных, в основном для работы в мастерских (Месхия 1959: 184-186). Гурам Маисурадзе в связи с этим отмечал: «Добровольный или вынужденный переход православных, попавших в крепостные к лицам армянского вероисповедания, в веру хозяина, по-видимому, иногда принимал широкое распространение, поэтому власти временами пытались замедлить этот процесс непрямыми путями. Например, в одном недатированном документе читаем: «Эту жалованную грамоту мы, царица цариц владычица Мариам тебе, мегрелу Хахута, пожаловали, так что одного мальчика взяли у тебя, ты попросил и мы опять разрешили и пожаловали, и уже никто не должен препятствовать. Сам не продавай, а если не останется, и наш придворный и христианин освободит, поставь такое условие, чтобы и он или татарину или армянину не продал и не сделал его безбожником, а то знай, мы спросим с тебя за грех» (Маисурадзе 1982: 305). Тот же автор отмечал, что «Многие православные легко оставляли свое вероисповедание и приобщались к армянскому, также как многие армяне становились грузинами конфессионально, а особенно массово – культурно» (Маисурадзе 1982: 305).

При рассмотрении грузинских документов выясняется, что термин «армянин» в Грузии означал не только этническую принадлежность, он относился и к монофизитам по вере, а также к купцам. Вообще, по данным XVII-XVIII веков, язык грузин-григорианцев был исключительно грузинским. В этом населении, конечно, было определенное количество и огрузинившихся армян, которые утратили свой язык и культуру. Вахушти, касаясь живущего в Грузии армянского населения, подчеркивает их грузинскую культурную принадлежность. Ведь он пишет о жителях Квемо Картли: «В этих местах жители по вере армяне и малая часть – веры грузинской, но все с поступками и нравами грузинскими» (КЦ 1973: 312).

Анализируя это предложение Вахушти, невозможно не согласиться с Гурамом Маисурадзе: «Внимание в основном заострено на моменте вероисповедания, рядом с которым понятие этничности исчезает. При таком толковании на поверхности сложных этно-культурных процессов в некоторой степени возникает вопрос о грузинах армянского вероисповедания, или как их называл З.Чичинадзе, «грузинах-григорианцах». В связи с этим небезынтересно вспомнить соображение Михеила Тамарашвили, который считал, что нет достаточного основания, чтобы «грузинским племенем считать всех тех, у кого армянское только вероисповедание, а не нравы и обычаи» (цитата М.Тамарашвили – Маисурадзе, 1982: 310-311).

К сказанному добавим: согласно существующим в этнологической науке теориям, этничность определяется не происхождением, не религией, а сознанием – к какому этносу относит себя человек в своем самосознании. В книгах русских переписей населения для определения этничности привлекалась религия. После освобождения от «тисков» религии большинство грузин-григорианцев отнесло себя к грузинскому этносу и многие из них (приблизительно 150 тысяч человек) по своему желанию восстановили утраченную в силу невзгод фамилию и национальность..

Выше уже было сказано, что Вахушти Багратиони особое значение придавал фактору языка. Для большинства «армян» Грузии разговорным языком (и не только разговорным, но и языком документов) был грузинский. Это одинаково относится и к грузинам-григорианцам, и к огрузинившимся армянам. В связи с этим Артемий Араратский с болью отмечал: **«Здесь армяне большею частию совсем не знают по-армянски, а говорят по-грузински» (Араратский 1813: 42)**. Это же писал трабзонский католик, армянин Мина Медичи (Минас Бжишкян). Поэтому сборники армянской литературы церковно-догматического содержания были выполнены в грузинской транскри-

пции (Маисурадзе 1982: 310-311). Естественно, церковная литература в грузинской транскрипции была предназначена для тех грузин армянского вероисповедания, которые не умели читать по-армянски.

Указания о грузинах-монофизитах встречаются в документах XVIII века, касающихся зачисленных в русские регулярные части грузинских и армянских военнослужащих; в них указывается местожителство, социальное происхождение, этническая и конфессиональная принадлежность лиц. А это дает возможность выделить грузин-монофизитов в данном общем коллективе грузин и армян: «Захар Храблев **грузинской нации**, из дворян, **армянского закона**»; «Пападар Саркизов, **грузинской нации**, купецкий сын, **армянского закона**». Аналогичные записи имеются и в других русских документах: «Бьет челом грузинской нации армянского закона дворянин Зурапа Завриев» (приводится из книги Г.Маисурадзе 1982: 316).

С XIX века количество грузин-монофизитов резко возросло. Причин немало. Справедливо замечено, что после упразднения Грузинского государства армяне в Грузии «стали перерождаться... из состояния третьего сословия грузинского национального коллектива в армянскую общественную силу» (Марр 1915: 51). Стране приносило отрицательный результат изменение существующего этнического состава населения в ущерб интересам грузин. Из года в год процентное количество грузин уменьшалось, этнографические группы грузин объявляли отдельными «народностями». В этом контексте происходило разделение грузин по религиозно-конфессиональному признаку. Грузин-мусульман в Самцхе-Джавахети не признавали грузинами; препятствовали выходу грузин-католиков из повиновения армянской католической церкви и подчинению непосредственно Риму; грузин-монофизитов считали армянами, не спрашивая об их реальной этнической принадлежности. «В Грузии реализация демографической политики империи в

основном была доверена армянскому элементу» (Маисурадзе 2008: 97). Происходило массовое переселение армян, что в некоторых ее краях, например, в Самцхе-Джавახети, сопровождалось гонением и притеснением грузин. По словам Л.Загурского, «Страна ... принимает мало-помалу такой вид, как будто бы она искони была населена армянами» (Загурский 1872: 65).

В грузинской исторической науке справедливо отмечается, что в Восточной Грузии, особенно в Квемо Картли, процесс арменизации ускорился после нашествия Ага Мухаммед хана. В населении распространилось мнение, что иранцы убивали только грузин, но не армян. «По сведениям Досифея Пицхелаури, в Чугурети, Кукиа, Шавсопели, Вере и Авлабари многие грузины приняли веру армян... Страх возвращения врага был сильным. Разнеслись слухи, что враг собирается вернуться и поубивать грузин, поэтому стали массово принимать армянское вероисповедание. В это время арменизировались Маисурадзе, Лазарашвили, Меребашвили, Никулашвили и др.» (Бошишвили 2020: 201. Указана газета «Самшобло», 1915, #178).

«Для того, чтобы ослабить и окончательно уничтожить нестойкое этническое самосознание перешедшего по разным причинам в лоно армянского вероисповедания грузинского населения, в основном той его части, которая была занята торговлей и ремесленничеством, власти, согласуясь с армянской церковью и интеллигенцией, намечали целый ряд мероприятий» (Маисурадзе 2008: 109). Одно из них было и оказание покровительства армянской григорианской церкви. Гурам Маисурадзе приводит письмо министра внутренних дел Валуева, датированное 30 апреля 1862 года, в котором он напоминает исполнителю обязанностей кавказского наместника Григолу Орбелиани, что для успеха русской политики на Востоке большое значение имеют отношения с армянской церковью, и дает указание: «Имейте в виду, что армянская церковь всегда

пользовалась покровительством нашего правительства и за пределами империи поддерживала григорианцев, укрепляя их против католических миссионеров». На фоне этого покровительства армянской церкви всячески ущемлялась единоверная с русской грузинская церковь.... Понятно, что в такой ситуации армянская церковь стала соблазнительной для определенной части грузинского населения, особенно экономически нуждающегося. Отмечается целый ряд случаев, когда бежавшие от крепостной зависимости грузинские крестьяне находили приют в армянской церкви, которая для них превратилась в основное средство социальной защиты» (Маисурадзе 2008: 110). Население свелось к минимуму во многих грузинских сёлах. А церкви этих сёл прибирали к рукам армянские священнослужители, паства которых должна была составлять не менее ста человек (Бошишвили 2020: 202).

Закариа Чичинадзе еще в XIX веке заметил, что **«Проблема ‘грузин-григорианцев’ находилась в непосредственной связи с традиционными претензиями армян в отношении грузинских земель и путем создания механического множества армян пытались заложить фундамент ‘своих исторических прав’ на грузинские земли»**. Добавим, что во второй половине XIX века для достижения этой цели учеников Тбилисского армянского духовного училища вывозили в пригородные сёла, где они молотками и гвоздями выбивали высеченные на церквях грузинские надписи. Книги Закариа Чичинадзе и Михеила Тамарашвили служили борьбе против денационализации грузин и поэтому составляли часть национально-освободительного движения (Маисурадзе 2008: 114).

В книгах переписи XIX века российские власти причисляли к армянской этнической общности последователей монофизитской веры независимо от их родного языка, тем самым укрепляя армянское население за счет ослабления грузин. Занятие торговлей и ремесленничеством для грузин

было фактически недостижимым. Это обстоятельство также вызывало переход грузинских православных в армянскую григорианскую веру, что, в свою очередь, было предпосылкой создания колеблющейся этнической группы. А это ускорило развал и расчленение грузинского национального организма и становилось определенной основой для территориальных претензий. Несколько позже, в 1909-1916 годы, армяне на общих собраниях настойчиво требовали разграничения всей территории Южного Кавказа по этническому принципу. Можно сказать, что распространение армянского григорианского, монофизитского христианства имело характер скрытой агрессии. Ввиду того, что грузины-монофизиты армянским языком не владели, для них создавали арменоязычные книги и молитвы, записанные грузинским алфавитом. Хотя следует подчеркнуть, что в XX веке большая часть грузин-монофизитов обрела себя и приблизительно 150 тысяч человек восстановили прежнюю фамилию и грузинскую национальность. На этот факт остро реагировала часть армянских ученых, например, Пируйр Мурадян, который, уже не говоря об остальном, стал даже доказывать армянское происхождение известной грузинской княжеской фамилии Мухелишвили (Мухеловы). А его логика состояла в том, что носители этой фамилии похоронены в селе Бредзи в Шида Картли, в церкви святого Георгия, которую в XIX веке присвоила армянская григорианская церковь. Для упомянутого исследователя существовали только арменоязычные грузины, а не грузины, попавшие добровольно или поневоле в лоно армянского вероисповедания.

Использованная литература

Бошишвили 2020 – ალ. ბოშიშვილი. ქვემო ქართლის ეთნიკური და დემოგრაფიული სურათი. ისტორია და თანამედროვეობა, თბ., 2020

- Глonti 1986** – ალ. ლლონტი, ქართველური საკუთარი სახელები, თბ., 1986
- Джавахишвили 1967** – ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორიის ძეგლები, I, თბ., 1967
- Джавахишвили 1971** – ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორიის ძეგლები, II, თბ., 1971
- Документы 1940** – დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I, თბ., 1940
- Кох 1981** – კ. კოხისა და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თბ., 1981
- КЦ 1973** – ქართლის ცხოვრება, IV, ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1973.
- Маисурадзе 1982** – გ. მაისურაძე. ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1982
- Маисурадзе 2008** – გ. მაისურაძე. ქართულ-სომხური ურთიერთობის ისტორიოგრაფიიდან, თბ., 2008
- ПГП 1965** – ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი II, თბ., 1965
- ПГП 1970** – ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი III, თბ., 1970
- ПГП 1972** – ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი IV, თბ., 1972
- ПГП 1975** – ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი 5, 1975
- ПГП 1980** – ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი VI, თბ., 1980.
- ПГП 1985** – ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი VIII, თბ., 1985, стр. 631.
- Такаишвили 1907** – ე. თაყაიშვილი, მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა XVIII საუკუნეში, ტფ., 1907
- Тамарашвили 1902** – მ. თამარაშვილი. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902
- Топчишвили 2004** – რ. თოფჩიშვილი. ჭავჭავაძეთა და ბებურიშვილთა გვარების ისტორიისათვის. – ილიას კრებული, II, თბ., 2004
- ТСГЯ 1964** – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 8, 1964
- Араратский 1813** – Артемий Араратский. Жизнь Артемия Араратского, т. II, Спб., 1813, стр. 42.

- Загурский. 1872** – Л. Загурский. Поездка в Ахалцихский уезд в 1872 г.
- Март 1915** – Н.Я. Март. Кавказский культурный мир и Армения, Петроград, 1915, с. 51.
- Месхия 1959** – Ш. Месхия. Города и городской строй феодальной Грузии, Тб., 1959.

ლავრენტი ჯანიაშვილი



ლერი ლევიძის სამეცნიერო მემკვიდრეობა

თსუ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტს, ბექა თეთრაძის ოჯახმა გადმოსცა ან განსვენებული ლერი ლევიძის პირადი არქივი.

ლ. ლევიძე 1978 წლიდან მუშაობდა ისტორიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში. იგი იკვლევდა სამონადირეო ტრადიციებსა და მასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიაში.

მეცნიერის არქივში შედის მის მიერ წლების განმავლობაში შესრულებული ნაშრომები და საქართველოს სახვადასხვა კუთხესა თუ ჩრდილო კავკასიაში მოპოვებული საველე-ეთნოგრაფიული მასალა. აქ არის 1976-2002 წწ. შეკრებილი საკმაოდ მოცულობითი მასალა: 1976 სვანეთის ესპედიცია; 1982 – სვანეთი; 1983 – სამეგრელო-აფხაზეთი; 1984 წ. – სამეგრელო-აფხაზეთი, რაჭა; 1985 წ. – აფხაზეთი, სვანეთი, ბალყარეთი; 1986 წ. – ლეჩხუმი, 1987 წ. – სამეგრელო, ხევსურეთი, შიდა ქართლი; 1988 წ. – რაჭა; 1990 წ. – იმერეთი; 1991 წ. – სამცხე-ჯავახეთი, იმერეთი; 2002 წ. – აჭარა. დღიურები შეიცავს მონადირეობასთან დაკავშირებული ტერმინების, რიტუალების, ეკიპირების, სამოსის, წესის

და აშ. აღწერას, რომელიც დღეისათვის ყოფაში აღარ გვხვდება და ფაქტობრივად პირველწყაროს წარმოდგენს საკითხით დაინტერესებული მკვლევრებისათვის.

მეტად საგულისხმოა ლ. ლევიძის გამოუქვეყნებელი გამოკვლევები, რომელიც 7 საქალაქდება მოთავსებული. მას 1992 წლისთვის მზად ჰქონდა ვრცელტანიანი ნაშრომი „ნადირობის ტრადიციები და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები დასავლეთ საქათველოს მთაინეთში“. მკვლევარი ნადირობის ორგანიზაციას განიხილავს, როგორც კოლექტიური შრომის უძველესი ფორმის რეკონსტრუქციის (აღდგენის) საშუალებას, სადაც მკაფიოდაა სტრუქტურირებული კოლექტივის ცალკეულ წევრთა უფლება-მოვალეობები და შრომის პროდუქციის განაწილების წესი. ნადირობის ორგანიზაციამ შემოინახა გადმონაშთური მოვლენები, რომლებიც საუკუნიდინ საუკუნეში გადადიოდა და მე-20 საუკუნემდე მოაღწია. ამ მოვლენათა გამოყოფა და შესწავლა საშუალებას იძლევა აღდგეს საზოგადოებაში შორეულ წარსულში არსებული ვითარება.

ნადირობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმდგენების შესწავლის საფუძველზე მკვლევარმა გაარკვია, რომ საქართველოში არსებობდა სხვადასხვა ნადირის (ირემი, შველი და ა.შ.) კულტი, რომელიც უნდა ჩამოყალიბებულიყო იმ დროს, როდესაც ადამიანის ერთ-ერთი ძირითად საარსებო საშუალება ნადირობა იყო. ამ კულტის შესახებ წარმოდგენას გვიქმნის მოსანადირებელი ცხოველების რეგლამენტაციის წესი, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოსა და კავკასიაში; ასევე მონადირეთა რწმენა, რომ ნადირს უნარი აქვს მოისმინოს და გაიგოს ადამიანის საუბარი (ამიტომ მონადირეები თავიანთი განზრახვის საიდუმლოდ შენახვის მიზნით, იყენებდნენ საიდუმლო, ე.წ. მონადირის, ენას). მთის რქიანი ნადირის კულტის დამადასტურებლად მიაჩნია წეს-ჩვეულებათა რიგი, რომელიც მთლიანად ნანადირევის ცალკეულ ნაწილებთან – ძვლებთან, თავრიელთან და ა.შ. პატივისცემით დამოკიდე-

ბულებას გულისხმობს. მეცნიერი აქვე აკეთებს მნიშვნელოვან დასკვნას, რომ ნადირის კულტის შემონახვა არამარტო ტოტემიზმის ფაქტორით, არამედ მისი სამეურნეო მნიშვნელობით, ასევე ქრისტიანობისა და ისლმის შეხედულებათა გავლენითაც იყო განპირობებული. მაგ., ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ნადირობის კულტმა ამ რელიგიისათვის დამახასიათებელი გამორჩეულობის ატრიბუტი „წმინდა“ შეიძინა და მონადირეობაც „წმინდა საქმედ“ იქცა. ამ კონტესტში განიხილავს მკვლევარი აკრძალვების // ტაბუირების სისტემას, სადაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სინწმინდის დაცვის ღონისძიებებს.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია 2001 წელს შესრულებული ნაშრომი „თანამედროვე ეკოლოგიური პრობლემები და ბუნებათსარგებლობის ხალხური ტრადიციები“ (ეს ნაშრომი წინამდებარე კრებულში ქვეყნდება) სადაც განხილულია ქართველი ხალხის ყოფაში შემონახული ბუნებათსარგებლობის წესები, რომლებიც განვითარების უძველეს ეტაპზე ორიენტირებული იყო უფრო ცხოვრების წესის გარემოსთან შეგუებაზე, ვიდრე მის კონტროლზე. ეს არ მოითხოვდა დიდი მატერიალურ ხარჯებს და ცალკეული ინდივიდი ან მცირე კოლექტივიც გასწვდებოდა. მოგვიანებით ხსენებული დამოკიდებულება ჩაანაცვლა ინდუსტრიული და ტექნიკური ხერხებით ბუნების კონტროლმა, რაც უკავშირდებოდა მსხვილ კაპიტალდაბანდებებს და კარგად ორგანიზებულ სოციალურ სფეროს საჭიროებდა. თანამედროვე ეპოქა აერთიანებს ზემოხსენებულ ორივე ტიპის ელემენტებს და ბუნებრივ-სტიქიურ მოვლენებთან ემპირიული ცოდნის გამოყენებით ეფექტური ადაპტაციის სესაძლებლობას ზრდის. ბოლო დროს საქართველოში მომხდარ სტიქიური კატასტროფები თვალსაჩინოს ხდის მკვლევრის ალლოს და გვახსენებს, რომ თანამედროვე ტექნოლოგიური ევოლუციის პირობებშიც კი აუცილებელია ხალხური გამოცდილების გათვალისწინება

დაბოლოს, მადლობას ვუხდით ბექა თეთრადის ოჯახს, რადგან შეიძლება ითქვას, რომ ლერი ლევიძის პირადი არქივი მნიშვნელოვანი შენაძენია თსუ ივანე ჯავახიშვილის სა-

ხელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტისა და სამეცნიერო საზოგადოებისათვის. ხსენებული მასალის ზედაპირული გაცნობაც კი წარმოდგენას გვიქმნის კეთილსინდისიერ და თავის საქმეზე უზომოდ შეყვარებულ ადამიანზე; გვახსენებს ჩვენს ვალს ვუპატრონოთ მის სამეცნიერო მემკვიდრეობას, მოვახერხოთ, რომ საზოგადოებამ იხილოს მისი გამოუქვეყნებელი ნაშრომები. რაც შეეხება საველე დღიურებს, ინსტიტუტის არქივში დაუნჯდება და ხელმისაწვდომი გახდება დარგის სპეციალისტებისათვის.

სარჩევი

რედაქტორისაგან.....	3
როლანდ თოფჩიშვილი. ფიქრები ეთნოლოგიის მომავალზე.....	7
სალომე ბახია-ოქრუაშვილი. ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობა სომხებთან (სოციალური ურთიერთობები).....	12
ირმა კვაშილავა. ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობები სომხებთან სულიერი კულტურის სფეროში (ჯავახეთის მაგალითზე)	58
ლერი ლევიძე. თანამედროვე ეკოლოგიური პრობლემები და ბუნებათსარგებლობის ხალხური ტრადიციები.....	97
დავით მერკვილაძე, ერეკლე ხუციშვილი. პეტრე ბუტკოვი სომხური საკითხის წამოჭრისა და რუსეთის გეგმების შესახებ. 1783-1784 წლებში	121
ნიკოლოზ ოთინაშვილი. ქართველ კათოლიკეთა ისტორიიდან (სოფელ ბეთლემის (ახალხიზის) თავგადასავალი და ძიებანი).....	132
დავით შავიანიძე. ტოპონიმებით გადმოცემული ეთნიკური ისტორიის ზოგიერთი საკითხი (უახლესი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით).....	146
ნათია ჯალაბაძე. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საზღვარი და მეზობელ ხალხებს შორის ეთნოკულტურული ურთიერთობის რეპრეზენტაცია ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში	158
ლავრენტი ჯანიაშვილი. მინათმოქმედება და მინათსარგებლობა სამცხე-ჯავახეთში XIX ს-ის სომხური მიგრაციის შემდეგ	183

Andrew Andersen. Конфликт в Абхазии (1918-1921): этнический или политический?..... 212

Роланд Топчишвили. Этнокультурные отношения грузин с армянами: грузины-монофизиты // григорианцы..... 234

ლავრენტი ჯანიაშვილი. ლერი ლევიძის სამეცნიერო მემკვიდრეობა..... 314

დამკაბადონებელი
ნანა დუმბაძე

დიზაინერი
ირაკლი უშვერიძე



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიბაოვსკაიას №4. ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com