

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის
განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

V (31)

თბილისი
2024

რედაქტორი: დოქტ. ქეთევან ხუციშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რედაქოლეგია: დოქტ. ნინო მინდაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. გიორგი ქვიციანი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. ნინო აბაკელია (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი), დოქტ. ქეროლ ფუშე (ედინბურგის უნივერსიტეტი), დოქტ. სუზანე ფელინგსი (ფრანკფურტის გოეთეს უნივერსიტეტი), დოქტ. ვალერი ვაშაკიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რეცენზენტები: დოქტ. **ქეთევან ალავერდაშვილი** (თსუ ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

დოქტ. **მირა მარკოვა** (ნმ. კლიმენტ ოპრიდელის სახ. სოფიის უნივერსიტეტი)

კრებული “მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის” (მსე) განკუთვნილია დარგის სპეციალისტებისა და ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის თემატიკით დაინტერესებული საზოგადოების ფართო წრისთვის.

დაიბეჭდა:
ISSN 2667-9582

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2023

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

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology
Department of Ethnology of Georgia

**MATERIALS FOR GEORGIAN
ETHNOGRAPHY**

V (31)

Tbilisi
2024

Editor: Dr. Ketevan Khutsishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology)

Editorial Board: Dr. Nino Mindadze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Nino Abakelia (Ilia State University), Dr. Giorgi Cheishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Carole Faucher (The University of Edinburgh), Dr. Susanne Fehlings (Goethe University Frankfurt), Dr. Valeri Vashakidze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology).

Reviewers:

Dr. **Ketevan Alaverdashvili** (TSU Institute of Ethnology/Anthropology)

Dr. **Mira Markova** (Sofia University St. Kliment Ohridski)

The collection "Materials for Georgian Ethnography" (MSE) is intended for specialists in the field and a wide circle of society interested in ethnology-anthropology.

Published by
ISSN 2667-9582

Publishing House "UNIVERSAL", 2024

4,A. Politkovskaia st., 0186, Tbilisi, Georgia ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

შინაარსი
CONTENTS

აბაკელია ნინო 9
შავი ზღვა ქართველთა მოთოლოგიურ კოსმოგრაფიასა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში
Abakelia Nino
The Black Sea in the Mythological Cosmography and Everyday Life of the Georgians

ალავრდაშვილი ქეთევანი 30
ცენტრალური სალოცავები საქართველოს საზღვრისპირა რეგიონებში (ხევსურეთი)
Alavrdashvili Ketevan
Central Shrines in the Border Regions of Georgia (Khevsureti)

ბერაია ელენე 51
პოსტსაბჭოთა სავაჭრო-ეკონომიკური ტრანსფორმაციები თბილისის მაგალითზე
Beraia Elene
Post-Soviet Trade-Economic Transformations on the Case of Tbilisi

გვიმრაძე თეიმურაზი 80
„პური ჩვენი არსობისა“
Gvimradze Teimuraz
"Our Daily Bread"

გუჯეჯიანი როზეტა95

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიიდან (დimitრი ბაქრაძე სვანეთის ყოფისა და კულტურის შესახებ)

Gujejiani Rozeta

From the History of Georgian Ethnography (Dimitri Bakradze about the Being and Culture of Svaneti)

ვახტანგაშვილი გიორგი 115

შედარების ევრისტიკული მოდელი ანთროპოლოგიაში (ანთროპოლოგ მატეი კანდეას ფრონტალური და ლატერალური შედარების მიხედვით)

Vakhtangashvili Giorgi

A Heuristic Model of Comparison in Anthropology (According to Anthropologist Matei Candea's Frontal and Lateral Comparison)

კიკვიძე ლევან 142

სისხლის აღების ადათისა და ხალხური მედიაციის ინსტიტუტის ურთიერთმიმართება (სვანეთი)

Kikvidze Levan

The Correlation of Bloodfeud Custom and the Institute of Folk Mediation (Svaneti)

ლი ჯიანფენგ..... 159

საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების იდენტობის კონსტრუქციის ანალიზი

Li Jianfeng

Analysis of Identity Construction of Chinese Teachers in Georgia

მინდაძე ნინო..... 180

ტრადიციული ქართული სპორტული კულტურა
Mindadze Nino
Traditional Georgian Sports Culture

ნებიერიძე ლელა.....223

ბუნებათსარგებლობა ხევში (ხევის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)
Nebieridze Lela
Management of Natural Resources in Khevi (Based on Khevi Ethnographical Data)

ნემსაძე ლილი 230

ხალხური სიმღერების სახეცვლილება
საქართველოს ფარგლებს გარეთ
Nemsadze Lili
The changes of Georgian Songs Outside Georgia

ჩირგაძე ნინო 245

სოციალური ეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები
(ხევის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)
Chirgadze Nino
Folk Traditions of Social Ecology (Based on Ethnographic Data of Samtskhe-Javakheti)

ხუციშვილი ქეთევანი 259

რელიგიურობის ტრანსფორმაცია: ტრადიციული
რელიგიური პრატიკის მაგალითები

თანამედროვე საქართველოში

Khutsishvili Ketevan

Transformation of Religiosity: Examples of Traditional
Religious Practice in Contemporary Georgia

შავი ზღვა ქართველთა მითოლოგიურ კოსმოგრაფიასა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში

ქართველები იმ ხალხთა რიცხვს მიეკუთვნებიან, რომლებიც საკუთარ ისტორიულ და მითოლოგიურ მახსოვრობას შავ ზღვასთან აკავშირებენ და მითოლოგიურ კოსმოგრაფიაში ათავსებენ.

სტატიის მიზანია აჩვენოს თუ როგორ აღიქმება ემპირიული სამყარო მსოფლმხედველობით და აჩვენოს ზღვის მნიშვნელობა, მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და ქმედებები გეოგრაფიულ და ტოპოგრაფიულ კონტექსტში; აჩვენოს თუ როგორ ავლენს ზღვა უძველეს კოსმოლოგიურ კონცეპტებს და არქაულ რელიგიურ სიმბოლოებს ქართულ კულტურაში კარგად ჩამოყალბებული კოსმოლოგიური რწმენა-წარმოდგენათა სისტემით, ყოველდღიური ქმედებებითა და რიტუალებით.

ამგვარად, სტატია მიზნად ისახავს აჩვენოს თუ როგორ იყო ზღვა (მარტივი ფიზიკური საზღვარი) რეპრეზენტირებული წარმოსახვითა და რეალურ სამყაროებში როგორც ბუფერული, გარდამავალი ზონა ბუნებასა და კულტურას შორის და შუქი მოჭფინოს მის მნიშვნელობას ყოველდღიურ ცხოვრებაში საქართველოს ზღვისპირეთში.

ქართულ ენაში “შესაკრებელი წყალთა” მოიაზრება ზღვად, რომელსაც ასხვავებენ სიდიდით და, შესაბამისად, მომცრო ზღვას ტბას უწოდებენ, მდინარეს კი – “მინადენ წყალს” (შდრ. სულხან-საბას 1979). ოკეანესთან, ზღვასთან, მდინარესთან, ტბასთან, ქასთან, რომლებიც,

თავის მხრივ, წყლის მდგომარეობათა სიმრავლესა და სხვადასხვა ფორმას წარმოადგენენ, განსხვავებული რწმენა-წარმოდგენები ასოცირდება.

ზღვა, როგორც, ზოგადად, "შესაკრებელი წყალთა", და, კერძოდ, შავი ზღვა, კონკრეტულად გამოკვეთილი სპეციფიკური ტერიტორიაა, რომელსაც იმის მიხედვით, თუ ვის სურდა მისი მოხელთება, სხვადასხვა სახელით იხსენიებდნენ, მაგალითად, როგორც "ზემო ზღვას" (ასირიელები ძვ.წ. XIII-XII სს),"ახშიანას" (ანუ შავს, ღრმას – ირანელები),"ავქსინუს კონტოსს" (არასტუმათმოყვარეს), "კონტიკონ თალასს" (კონტოს ზღვას), "ევქსინოს კონტოს" (სტუმართმოყვარე ზღვას – ბერძნები), "ბუნტუს ზღვას" (ა.წ. IX არაბულ-სპარსული გეოგრაფიული ნაშრომები), "ხაზართა ზღვას","ყირიმის ზღვას", „ქერჩის ზღვას", "ტრაპიზონის ზღვას", "რუსების ზღვას", "ჰუდალალ ალ ალემს" (ქვეყნიერების საზღვარს), "დარიე გურზანს" (ქართველთა ზღვას. XI საუკუნის სპარსული წყარო; უცნობი ავტორის გეოგრაფიული ნაშრომი) და სხვ. (ბერაძე 1981, 3-58).

მიუხედავად იმისა, რომ შავი ზღვის თანამედროვე სახელწოდებები (თურქული Kara Deniz, რუსული Чёрное море და სხვ.) მხოლოდ 13-ე საუკუნემდე ჩადის, მისი სახელწოდება ფაქტობრივად უფრო ძველია (Schmitt 1985, 19411-12).

მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ სახელწოდება შავი ზღვა მისი ფერისგან ან რაიმე კლიმატური განსაკუთრებულობისგან არ მომდინარეობს, როგორც ამას მანამდე ვარაუდობდნენ. დღეისთვის ეს სახელი ფერთა სისტემის კონტექსტში განიხილება, რომლებიც სიმბოლურად მიანიშნებენ კარდინალურ მხარეებზე; მაგ.: შავი ან მუქი მიანიშნებს ჩრდილოეთზე, წითელი – სამხრეთ-

ზე, თეთრი - დასავლეთზე, ხოლო მწვანე ან ცისფერი - აღმოსავლეთზე. (იხ. Knobloch 1979, 9-22). შესაბამისად, სახელწოდება მენამული ზღვა (რომელიც ცნობილი იყო პეროდოტედან მოყოლებული) აღნიშნავდა ინდოეთის ოკეანეს, მასთან მომიჯნავე მენამულ ზღვასა და სპარსეთის ყურეს. აქედან გამომდინარე, შავი ზღვის ბუნებრივი აღნიშვნა უნდა ყოფილიყო საპირისპიროდ მდებარე ჩრდილოეთის ზღვისთვის. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სახელწოდება უნდა მომდინარეობდეს ხალხისგან, რომლისთვისაც კარგად ნაცნობი იყო როგორც ჩრდილოეთით შავი, ასევე სამხრეთით წითელი ზღვები. ამგვარი ტერმინები კი უცნობი იყო ახლო აღმოსავლეთის ხალხებისთვის, შესაძლოა, ესენი აქემენიდები ყოფილიყვნენ, მაგრამ ისინი ვერ იქნებოდნენ სამხრეთ რუსეთის სკვითები (Schmitt 1985, 411-12).

წყალი როგორც არსებობის ყოველგვარი შესაძლებლობის თავდაპირველი სუბსტანცია, საიდანაც ყოველი ფორმა იქმნება (ინყებს არსებობას) ე.ი. ყველაფრის დასაბამი და დასაწყისია (Eliade 1974), მიწასთან და ჰაერთან ერთად, სივრცულ რეალობას მიეკუთვნება და კოსმოგრაფიაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია. როგორც ყველაფრის დასაბამს, ზღვას მიწასთან ერთად ხშირად „დედობასთან“ აკავშირებენ.

ქართულ ტრადიციაში, ზღვისპირა ადგილობრივ მოსახლეობაში შავი ზღვა მოიაზრებოდა უპირატესად როგორც მდედრული პრინციპი თანმდევი სიმბოლიზმით. მისი მითოლოგიური პერსონიფიკაცია ხაზგასმით მდედრული იყო და ზღვის ნენეს, ზღვის დედის (ზოგჯერ მოხუცი ქალის) სახით წარმოიდგინებოდა.

რელიგიური სიმბოლიზმით უაღრესად დატვირთული ზღვის დედა (ზღვის ნენე//ზღვის ნენე), ჩვენი გა-

მოკვლევებით, მისი თანმხლები მესეფენი და ზღვის სხვა პერსონაჟები ავლენენ კოსმიურ სიმბოლიზმს და თავის მხრივ ქართველთა სიმბოლური აზროვნების საყრდენს წარმოადგენენ (იხ. აბაკელია 2010, 15-28).

ზღვის წყალი (სხვა შემთხვევაში, მდინარის წყალი) გამოიყენებოდა სხვადასხვა რიტუალისთვის, რომლებიც სრულდებოდა ზღვის ან მდინარის პირას. ზოგიერთი რიტუალი მოითხოვდა ვოტივური ძღვენების წყალში გადაგდებას, წყლის სულების დასაშოშმინებლად (იხ. Lorkipanidze 2004; აბაკელია 2017).

მაგ.: აჭარაში, მეთევზეები სანამ ბადეს გადააგდებდნენ ზღვაში ილოცებდნენ და ძღვენს მიაართმევდნენ ზღვისა და მდინარეების სულებს. ჩვეულებრივ ძღვენს წყლის სულისთვის წარმოადგენდა ერთი დოქი ღვინო, რომელსაც დებდნენ მდინარის ან ზღვის პირას ან ბუჩქის ქვეშ. ლოცვის შემდეგ პირველ დაჭერილ თევზს უბრუნებდნენ წყლის პატრონს (იხ. თავდგირიძე 2010, 104) და თან მიაყოლებდნენ მაგიურ მოკლე ფორმულას ასასა. ეს დაუსახელებელი კონტაქტის (do ut des) მაგალითია მონადირესა და წყლის სულს შორის, რაც ნიშნავდა: მე გიბრუნებ ამას შენ, იმისთვის რომ შენ უკან ასობით დამიბრუნო. აქვე შეგვიძლია გავიხსენოთ ვოტივური საგნების (ან განძის) სროლა მდინარეში, რაც ასე ფართოდ გავრცელებული და ტიპური ქმედება იყო კოლხებისთვის (იხ. Lotkpanidze 2004).

შავი ზღვა არის განსაზღვრული გეოგრაფიული ტერიტორია, მაგრამ ის ასევე არის სიმბოლიზმით უაღრესად დატვირთული სივრცული რეალობა, რომელსაც, როგორც ასეთს, აქვს გამოკვეთილი ადგილი ქართველთა შეხედულებებში სამყაროს შესახებ). ზღვისპირეთის მოსახლეობისთვის ზღვა გეოგრაფიულ რეალობაზე მე-

ტია, ის ცხოვრების სტილის განმსაზღვრელია და უკავია დიდი ადგილი მათ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში. ამ აზრით, ზღვა გაჯერებული იყო ყოველდღიური ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტით.

ერთერთი უძველესი თეოფანია წყლისა ქართულ (და არა მარტი ქართულ) რეალობაში იყო მისი „დედობა“. ეს უკავშირდებოდა დიდი დედის კონცეფციას, რომელიც დედა-ქალღვთაების განსხვავებულ, უსასრულოდ ვარირებად ტიპებს აერთიანებდა თავის თავში.

ქართულ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში (იხ. Абакелия 1991, 37-72), დედის აქტივი იშლება ქალური სახელებისა და სახეების სიმრავლეში, რომლებიც ავლენენ მრავალფეროვან და მრავალნაირ ძალებსა და ასპექტებს. იგივე აზრით, ქართულ კოსმოგრაფიაში ზღვა დედამინის დაგვარად მოიაზრება როგორც ერთერთი დედა.

ქართულ მითოლოგიაში დედობის და დედების ერთ-ერთ რეპრეზენტაციას წყლის დედა (მეგრული: წყარიშ-დიდა, აფხაზური ძიძღანი¹ (აფხაზურად a-zë – წყალი an – დედა) წარმოადგენს, ხოლო აჭარაში ზღვის ნენი// ზღვის დედა. ადგილობრივი მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენებში პირველი წარმოიდგინებოდა როგორც ახალგაზრდა, მშვენიერი ქალწული, მბზინავი თეთრი სხეულით ქერა ან წითური თმებით, თეთრებში შემოსილი (ზოგ შემთხვევაში ის წარმოიდგინებოდა შიშველი ან თევზის კუდით). ამ რწმენა-რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, იგი ცხოვრობდა მდინარის ფსკერზე, ხეობებში, ზღვაში და სხვ.

¹ ძიძღანთან დაკავშირებით იხ.: ანთელავა 2006,101 და Chaudri, 1996, 166-177.

ფუნქციების მიხედვით, წყლის დედა ხშირად დარდება ნადირთ(ა) კატრონთან ან იგივე ნადირთ(ა) მწყემსთან, რომელიც სხვადასხვა სახელითაა ცნობილი მთელ საქართველოში (მეგრ. ტყაშ მათა, რომელიც თავისი ფუნქციების მიხედვით ხშირად დარდებოდა ნადირთ კატრონს //იგივე ნადირთ მწყემსს, რომელიც სხვადასხვა სახელებითაა ცნობილი საქართველოში, ტყის მეფე, დიოფალი (დედოფალი), სვანური დალი.²

დასავლეთ საქართველოში, ფართოდ გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, წყლის დედა მდინარის ნაპირზე ამოდის მთავრიან ღამეს, ჩამოჯდება ქვაზე და იწყებს საკუთარი ქერა ან ჟღალი (იშვიათად შავი) ფერის თმის სავარცხლით ვარცხნას.

ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით, თუ კაცი მას შეუმჩნევლად მიეპარება, ბლუჯა თმას ამოგლეჯს და დამალავს მას, წყლის დედა კარგავს მთელ ძალას, მორჩილად მიჰყვება მას სახლში და ხდება ოჯახის მსახური. მის სახლში ყოფნას, გავრცელებული რწმენებით, სარგებელი მოაქვს ოჯახისთვის; ის ოჯახის სიმდიდრისა და კეთილდღეობის გარანტი ხდება. ზოგიერთი ვერსიით, წყლის დედა მოკვდავი მამაკაცის მეუღლე ხდება. მაგრამ როგორც წესი, ის ახერხებს თავისი თმის და, შესაბამისად, თავისი ძალის დაბრუნებას სხვადასხვა ხრიკებით და უბრუნდება საკუთარ ადგილსამყოფელს – წყლის ელემენტს (ზოგიერთ შემთხვევაში მას საკუთარი ბავშვებიც თან მიჰყავს).

² დედის სხვადასხვა სახელწოდებებად დაშლის და მათი ფუნქციების შესახებ იხ. Абакелия 1991. დალი ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით იხ. Tuite 2006, რომლის მიხედვით, დალის სახელწოდება მომდინარეობს ნახური სიტყვიდან Dæli, რომელიც ნახურში ზედმინევიანთ ღმერთს ნიშნავს.

მაგრამ არსებობს უფრო პირქუში გადმოცემებიც, რომელთა მიხედვით, თეთრად მოელვარე, თევზის კუდიანი წყლის დედა, ეძებს მოკვდავ სატრფოს და როდესაც ის პირისპირ შეეყრება მდინარეზე გადამსვლელ მხედარს, იგი ცხენის სადავეს სტაცებს ხელს და ადგილიდან დაძვრის საშუალებას არ აძლევს მას. საბოლოოდ იგი თავის რჩეულ მხედარს ატყვევებს და მიჰყავს წყალქვეშა საუფლოში (აბაკელია 2017, 67–103). მსგავსი რწმენა-წარმოდგენები, ასევე დასტურდება აფხაზეთში (დასავლეთ საქართველოს დღევანდელ ოკუპირებულ ტერიტორიაზე), სადაც ის ცნობილია სხვა – ძიძლანის – სახელით, რომელიც ადგილობრივი რწმენ-წარმოდგენებით ცხოვრობს მიუვალ ტბაში ან ნაკადულში. სწამდათ, რომ ის მომნუსხველი სილამაზის იყო. მას ჰქონდა ლურჯი თვალები და გრძელი, გაშველბული თმა, ცხოვრობდა შუშის სასახლეში. ფეხები შებრუნებული ჰქონდა ქუსლით წინ. რის გამოც, ის უძლეველად ითვლებოდა, რადგან შეუძლებელი იყო მისი მიწაზე ნაქცევა. ღამ-ღამობით ის წყლიდან ნაპირზე ამოდიოდა და ხიბლავდა მამაკაცებს, ითხოვდა მათგან სიყვარულს, რისთვისაც ყველანაირ შესაძლებელ სარგებელს ჰპირდებოდა (Инал-Ипа 1965).

თუ კაცი არ დათანხმდებოდა, მას უნდა ეჭიდავა ძიძლანთან. თუ ძიძლანი შეძლებდა მის მიწაზე დაგდებას, ის მისი სატრფო ხდებოდა 10 წლის განმავლობაში. იმ შემთხვევაში თუ კაცი თანახმა არ იყო ის რამდენიმე დღით უჩინარდებოდა და შინ არეული გონებით, შეშლილი ბრუნდებოდა. თუ მგზავრი დაძლევდა ქალს, ქალი პირდებოდა მისი ახლობლობების ხელშეუხებლობას. თუ მასთან ბრძოლის დროს ის მოახერხებდა რამდენიმე თმის ღერის მოგლეჯას ის უვნებელი ხდებოდა და

მსახურადაც უდგებოდა მას. სხვა შემთხვევაში, ის ვინც უარყოფდა (უგულვებელყოფდა) მის სიყვარულს განწირული ხდებოდა სიკვდილისთვის. ძიძლანს შეეძლო ხალხის ვნება და უბედურების მოტანა წყევლით (Инал-Ипа 1965).

ამგვარად, ყველაზე მეტად წყლის დედასთან ურთიერთობდა მეთევზე და, შესაბამისად, სწორედ ის ხდებოდა ყველაზე ხშირად ვნებული მისგან. თუ მეთევზე შემთხვევით დაიჭერდა წყლის დედას ბადით, ის დასჯიდა სიმშვიდის დამრღვევს წყალში ჩაძირავით და ახრჩობდა მას. ამგვარი ჩაძირვის შემდეგ ყოველთვის იწყებოდა წვიმა, და გრძელდებოდა მანამდე, სანამ წყლის დედა არ გაანთავისუფლებდა დამხრჩვალ ადამიანს და სანამ თავის ძლიერ ხელს არ გაუშვებდა მას.

ბოლო დროის გამოკვლევებში ყურადღება გამახვილდა ტყის და წყლის ბინადართა საერთო მახასიათებლების მნიშვნელობების კონტექსტუალურ ცვალებადობაზე. ზოგი მათგანი თმის სიმბოლიზმს ეხება. მაგ.: კონტექსტუალურად განხილული თმა, მჭიდროდ არის ჩაშენებული ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების მთლიან სტრუქტურაში და აქვს მრავალგვარი მნიშვნელობა. მაგ.: მნიშვნელოვანია ამ არსებებს გრძელი თმა ექნებათ თუ მოკლედ შეჭრილი, დავარცხნილი თუ დაუვარცხნილი. ჩვეულებრივ, გაბურძგნული არსებების მოშინაურება მათი თმების დავარცხნით ხდება და სხვ.) (იხ. Manning 2014). ამგვარად, ამ არსებების ძალა თმაშია დამალული და მათი მოჭრით ისინი უვნებელნი ხდებიან. ასე რომ, შეჭრილი თმა ხდება პატრონის მიმართ სუბორდინაციის, მორჩილების ან კაპიტულაციის ნიშანი.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, აჭარაში სახელი ზღვის ნენეი/ ზღვის დედა გვხვდება, რომელიც ადგილობრივი

რწენა-წარმოდგენების მიხედვით, ზღვიდან მოხუცი ქალბატონის სახით ამოდის, თავისი ბებერი ძვლების გასათობად (იხ. თანდილავა 1986, 29).

სპეციალური კვლევებიდან გამომდინარე (იხ. თანდილავა 1986; ცანავა, 1970), ზღვის დედასთან დაკავშირებული არიან ე.წ. მესეფენი ანუ ზღვის ხალხი.

შეხედულებები მესეფების არსებობაზე ფართოდ არის გავრცელებული სამეგრელოში. მეგრული რწენა-წარმოდგენების მიხედვით, მესეფენი (როგორც ქალები, ასევე ქაცები) რეალურად არსებობენ, მაგრამ უხილავნი არიან. ისინი ცხოვრობენ ზღვის მიუწვდომელ ადგილებში. ყოველ შემოდგომაზე ისინი ხმელეთზე გამოდიან სამოგზაუროდ. ამ დროს კაცები და ქალები ცალ-ცალკე გამოდიან რიგ-რიგობით: ერთ წელიწადს ქალები, მეორე წელიწადს - კაცები. კაცების მოგზაურობისას (რომლებიც შავებში ჩაცმულებად წარმოუდგენიათ) წვიმს კვირეების განმავლობაში, მაგრამ როდესაც თეთრებში ჩაცმული ქალები გამოდიან ზღვიდან - იდარებს. (იხ. Вирсалаძე 2016, 88-89). მესეფები მონადირეებად და ზებუნებრივ არსებებად მიიჩნევიან, რომლებიც აკონტროლებენ ნადირს და სამონადირეო წესებს. ამ ფუნქციების გამო მათ ჩვეულებრივ ადარებენ ნადირობის ქალღმერთებს, რომლებიც ცხოვრობენ ტყეში და ცნობილი არიან სხვადასხვა სახელებით: ტყაში მაფა // ტყის მეფე, დიოფალი / დედოფალი, დალი, ოჩოპინტრე (ეს უკანასკნელი აღმოსავლეთ საქართველოს რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებში), რომლებიც, ასევე, წარმოიდგინებიან როგორც ქალები და კაცები.

მესეფებს ჩვენ განვმარტავთ როგროც „ციკლურ სტუმრებს“, რომლებსაც ზოგჯერ შეეძლოთ უბედობის გამოწვევა. მეგრული და აჭარული ადგილობრივი ეთ-

ნოგრაფული მასალის მიხედვით, მესეფენი წარმოადგენენ ანთროპომორფულ (ქალ და მამაკაც) არსებებს, რომლებიც წელიწადის განსაზღვრულ დროს (28 ოქტომბრიდან 3 ნოემბრამდე) მობრძანდებიან (ჩნდებიან) (აბაკელია 2017, 67 103).³ მესეფების ხმელეთზე ყოფნის პერიოდს მესეფადას ეძახიან. ასეთ დროს, ნადირობა, ჩვეულებრივ აკრძალულია, რადგან ითვლება, რომ ამ დროს მესეფები ერთ ადგილას შეგროვილ ცხოველებს ითვლიან და ნიშანს ადებენ მათ. მხოლოდ ნიშნების დადების შემდეგ არის შესაძლებელი ნადირობა. ლოკალური რწმენებით, მხოლოდ მესეფეთა წასვლის შემდეგ ნყდება წვიმა და იდარებს. იღბლიანი ნადირობა დამოკიდებულია, იმაზე თუ ვინ ნიშნავდა ნადირს, ქალი მესეფი თუ კაცი. მესეფენი თვითონ არიან კარგი მონადირენი. ისინი ნადირობენ მშვილდ-ისრით და შემდეგ ნადიმობენ მოკლული ნადირის ხორცით. ქართული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ნანადირევი ცხოველის ძვლებს ისინი სასწაულებრივად აცოცხლებდნენ. ეს შემდეგნაირად ხდებოდა: მონადირებული ცხოველის ძვლებს სათუთად აგროვებდნენ და შემდეგ დებდნენ მოკლული და გატყავილი ცხოველის ტყავში, რომელსაც ზღვიდან ამოტანილ სპეციალურ ჯოხს არტყამდნენ და ცხოველი აღდგებოდა (რეგენერირდე-

³ ზ. თანდილაკას მიერ ჩაწერილი მასალით, 1974 წლამდე აჭარაში შესაძლებელი იყო ზღვის ხალხის (ქალის თუ კაცის) შესახებ ეთნოგრაფიული მასალის დაფიქსირება. ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ზღვის ხალხი ცხოვრობდა ზღვის ფსკერზე. ზღვაში შესაძლებელია იგივე საგნებისა და არსებების პოვნა, როგორც ხმელეთზე (ნაპირზე). ზღვის ქალები ნახევრად ქალები ან ნახევრად თევზები არიან: მკერდის ქვემოთ ისინი თევზის დაგვარები არიან. ამ რწმენის მიხედვით ზღვის ხალხი არასდროს მოგზაურობს ხმელეთზე (თავდგირიძე 2010, 104).

ბოდა). სახლში დაბრუნებისას, ისინი გლეხების საქონელს იპარავდნენ და მიერეკებოდნენ ზღვაში. მათი ნასვლის შემდეგ, წვიმა წყდებოდა და იდარებდა (Virsaladze 1976: 227-302; აბაკელია 2017, 67-103). მათი მოსვლის დროს ე.ი. შემოდგომასა და გაზაფხულზე საზოგადოება საგანგებოდ ემზადებოდა მათ დასახვედრად. ისინი კეტავდნენ ყველა კარს და ადებდნენ მას რკინას (უპირატესად ნამგალსა და ნაჯახს).

ტერმინი მესეფი სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად იქნა ინტერპრეტირებული. ზოგი მეცნიერი მათ თვლიდა ნადირთ პატრონებად (თანდილავა 1986, Virsaladze 2016). სხვები ფიქრობდნენ, რომ ისინი იყვნენ წვიმის მომყვანი ღვთაებები (ნადარაია 1979). ზოგი კი მათ მიიჩნევდა გარდაცვლილთა სულებად, რომლებიც ჩვეულებრივ თან სდევდნენ ადამიანებს და იცავდნენ მათ ნადირისგან (მაკალათია 2000). მესეფი ახსნილი იქნა, როგორც ვეშაპის იდენტური ფორმა (Mapp 1915), და სხვ. ხალხური ეტიმოლოგია მას აკავშირებს გაზაფხულის თვის მაისის სახელთან (თითქოს ის მაისიდან უნდა მომდინარეობდეს) (თანდილავა 1986, 20). ჩვენი აზრით, მესეფის არსის გაგებაში შესაძლოა მათი სიმრავლე (სიტყვის მრავლობით რიცხვში ხმარება) დაგვეხმაროს.

საყურადღებოა, რომ სიტყვა მესეფ-ში გამოყოფილი “სეფე” შესაძლოა, ნიშნავდეს სამეფო კარისკაცსაც (ვეზირს). ხომ არ მიანიშნებს ეს ფაქტი იმაზე, რომ უნდა არსებობდეს მესეფის მეუფე, რომლის კვერთხიც (სამეფო ძალაუფლების ინსიგნია) მათ ნაპირზე გამოაქვთ? ხომ არ არის ეს მეუფე ზღვის ნენე, რომლის ატრიბუტები კვერთხი და შავი ძაღლია (ზოგჯერ თვითონ ღვთაების ერთ-ერთი იპოსტასი)? მესეფი ზღვის ნენეს მესეფეა (ვეზირია), რომელიც მათ ხმელეთზე აგზავნის რამდენი-

მე დავალების შესასრულებლად: ნადირის რაოდენობის დასათვლელად და ამინდის დასარეგულირებლად.

ამ პერსპექტივიდან მესეფენი თამხლები (თიასუს/თიასოს) არიან ზღვის დედისა, რომელიც გზავნის მათ ხმელეთზე მისი ბრძანებების შესასრულებლად და კერძოდ, ამინდის მოსაწესრიგებლად ნადირის დასათვლელად (აბაკელია 1997).

მესეფენი სანპიროზე (ხმელეთზე) გამოდიან ზღვიდან და სტუმრად მიდიან ცოცხლებთან. ამ ვიზიტებს კარგი ან ცუდი ამინდი მოჰყვება. ხოლო ამინდის შესაბამისია კარგი ან ცუდი მოსავალი. მათ (ან სხვა ვერსიით, ზღვის დედას) მოჰყვება შავი, ჭკვიანი ძაღლი, რომელიც ყურშას სახელითაა ცნობილი ქართულ მითოლოგიაში.

სვანური გადმოცემების თანახმად, არწივის ბარტყებს შორის ხადახან იჩეკებოდა ლეკვი. დედა არწივი ამ ლეკვს მაშინვე მალლა აიტაცებდა ცაში და იქიდან აგდებდა ძირს, რათა ის დედამინაზე დამტვრეულიყო, ერთადერთი მიზნით - რომ ადამიანისთვის არ მიეცა საშუალება მისი თავისი მიზნებისთვის გაზრდა (Virsaladze 2016, *ibid.*). თუ ეს მაინც მოხდებოდა, ასეთ შემთხვევაში ეს არსება ხდებოდა მონადირის დამხმარე და კომპანიონად/ თანამგზავრად იქცეოდა.

ზეპისიტყვიერი აღწერილობებით, ყურშა ფრთოსანი ძაღლია, რომელსაც ყურები და დრუნჩი ოქროსი ჰქონდა. თვალები მთვარის მსგავსი. ყურშას ყეფა ცის ქუხილის (გრგვინვის) მსგავსი იყო, ყურშას თათები საფქვავი ქვის ხელა ჰქონდა. ყურშას ნახტომი დიდი ყანის ხელა იყო. მითში ის ლომს დარდებოდა. მთის ძირში ის პატარა მწყერივით წარმოედგინათ, დედამინაზე - დე-

ვივით და ზღვაში - როგორც ნავი (იხ. Virsaladze 2016, 80-81).

ძალი, აღწერილობის მიხედვით, წარმოდგენილია როგორც ცელესტიური, ასევე მეტეოროლოგიური ასპექტებით. ამ ნიშნებით ის გვაგონებს ბაბილონურ ლომისთავიან არწივს - ანზუდს - ქარიშხლის ღვთაებრივ ფრინველს, რომელიც სამხრეთის ქარისა და ქექაქუხილის პერსონიფიკაცია არის. ძალი რომლესაც ყურმა ჰქვია, ისევე როგორც შევარდენი, ჩეულებრივ განსხვავდება თავისი სახეობისგან არაჩვეულებრივი, ექსტრაორდინალური გარეგნობის მიხედვით. მაგ.:რადგან ის ფრთოსანია, შევარდენი /არწივია (ან უფრო ზუსტად მისი ბარტყია) არის მარგალიტის. (ფრთოსანი ძალის შავი ფერში ან მარგალიტის ბარტყში) სამგლოვია-რო კონოტაცია ბედისწერა მოცემულობაა.

ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი ზღვის იზომორფულ სამყაროს სხვა ლოკუსში - ტყეში ავლენს. ეთნოგრაფიული მასალა გვაფიქრებინებს, რომ ქართველთა წარმოსახვაში, მათ მითოლოგიურ ლანდშაფტში არსებობს მრავალი სიმბოლო-ანალოგია, რომელიც ლოკლიზებულია სპეციფიკურ ადგილებში.

სხვა განსხვავებული ზონა, რომელიც შინას ანუ შიდა სამყაროს უპირისპირდება ჰორიზონტალურ პლანში არის ტყე. ქართულ ტრადიციაში, ეს ადგილიც ქალურ/მდედრულ პრინციპთან და კერძოდ ტყის დედოფალთან ასოცირდება, რომელიც, ასევე,რამდენიმე სხვა სახელითა ცნობილი: ტყაში მაფა, ნადირთ მწყემსი,ნადირთ პატრონი, დალი და სხვ. მისი მითოლოგიური პერსონიფიკაცია დახასიათებულია როგორც ემფატურად ქალური და აღიქმება დედად, რომელიც წარმოადგენს ადგილის კოსმიზირებულ დედას.

მისი ატრიბუტებია კვერთხი და შავი ძაღლი, იავარდების გვირგვინი, წაბლის გათლილი ჯოხი (კვერთხი), მისი სამეფო ინსიგნია. მას, ასევე, აქვს ზომორფული ასპექტები, რადგან მას როგორც მაქციას შეუძლია გამოვლინდეს, ტრანსფორმირებული სახით. მაგ.: როგორც ჯიხვი, ირემი, არჩვი ან სხვა რომელიმე ცხოველი. მისი იპოსტასური ცხოველი იმავე სახეობის სხვა ცხოველებისგან განსხვავდება სპეციფიკური ნიშნებით: ოქროს ან დაგრეხილი რქებით, ის შეიძლება ფერიტაც იყოს განსხვავებული; მაგ.: შეიძლება იყოს თეთრი, ჭრელი და სხვ. ფერის. იგი მწყემსავს ნადირს და თუ მონადირე შემთხვევით მის ნადირს მოატყამს ისარს, ან ჭარბად დახოცავს ნადირს, ის სასტიკად ისჯება აკრძალვების დარღვევისთვის. ნადირობაში როგორც პროფესიულ აქტივობაში ორი სახის მოვალეობის დარღვევა იყო შესაძლებელი: ნადირობის წესების დარღვევა (რიტუალური ლოცვების ჩატარება ნადირობამდე და მის შემდეგ, შესანიშნავები და სხვ.) და 2. და ე.წ. ანტი-მსხვერპლის შეწირვა ღვთაებისთვის, რაც გულისხმობს აკრძალული ცხოველების: ძაღლების, ყვავების, მგლების მსხვერპლშეწირვას და ღვთაების ნიშნიანი ცხოველის მოკვლას (იხ. ვირსალაძე 1964, 212). ამგვარი შეცდომის დაშვებისთვის მონადირე სასტიკად ისჯებოდა (მაგ. ის თავისი სანდლის თასმით დაეკიდებოდა კლდეს, ან ზვავში დაიხრჩობოდა, და სხვ. ე.წ. უკულმართი ნადირობისთვის ე.ი. როდესაც ნადირობის ყველა კომპონენტი წარმოდგენილი იქნებოდა ნეგატიური კონოტაციით, გადაბრუნებული ფორმით. ეს შეიძლება მომხდარიყო მაშინ, როდესაც თვითონ მონადირე ძაღლი იქცეოდა სანადირო ცხოველად და როგორც ასეთი იკვლებოდა, იწვებოდა და ამ გზით, იქცეოდა ანტი-საკვებად. პატრონი კლავს

და ატყავებს მას, მაგრამ არ ქამს. იგივე ემართება იარაღებსაც, მშვილდ-ისარი ტყდება და ცეცხლს შეუკეთდება. დანთებული ცეცხლი ანტი-ცეცხლად იქცევა, რადგან ის წვავს მონადირებულ ცხოველს, რომლის ქამაც აკრძალულია (იხ. Charachidzé 1986, 16).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ტყის მეუფის ერთერთ ატრიბუტს წარმოადგენს საოცარი შავი ძაღლი, რომელსაც ხშირად ყურშას ეძახიან. ზოგჯერ მის სახელს ყურშავიდან მომდინარედ თვლიან, თუმცა რიტუალურ ტექსტებში მას ოქროსფერი ყურები აქვს. ზოგიერთ ტექსტში მაგ.: საფერხულო სიმღერაში ის არის ორბის ან არწივის ბარტყი, აქვს ფრთები (ფაქტობრივად ის არის ძაღლის თუ მგლისთავიანი ფრთოსანი ცხოველი, მონსტრი).

კიდევ ერთი საინტერესო დეტალი იპყრობს ყურადღებას: რაჭასა და ლეჩხუმში მთელი სოფელი (სოციალური ერთიანობა) მონაწილეობას იღებს საკულტო რიტუალში და მას აქვს სეზონური და მეტეოროლოგიური ფუნქცია, რაც ნაკლებად არის დაკავშირებული ნადირობასთან.

ფერხულის მონაწილენი ასრულებენ საფერხულო სიმღერას, რომელიც ეძღვნება ყურშას; რიტუალი სრულდება მოსავლის აღების დროს. მისი მიზანი უკიდურესად განსაზღვრულია. ამ წეს-ჩვეულებოს შესრულებამ ამინდი უნდა შეცვალოს (იხ. ვირსალაძე 1964, 92-93). ხშირად სასურველი ამინდის გამოწვევის მიზნით სრულდება. ამგვარი მეტეოროლოგემა სვანებშიც დასტურდება.

ყურშას ისტორიის რეციტაციაც კი იწვევს ღვთაების რისხვას და ის თავს მეტეოროლოგიურად ავლენს (Charashidzé 1986, 16). ატმოსფერული ფენომენები ან ამინდის ცვლა უშუალოდ ასოცირდება ნადირთპატრონ-

თან. ქალღთაების სახე (იქნება მისი სამყოფელი ზღვაში თუ ტყეში) ავლენს მის როგორც ამინდის ქალღთაების არქაულ ბუნებას, რომელზეც ნაყოფიერება, ბედი და საზოგადოების კეთილდღეობა იყო დამოკიდებული.

ამგვარად, სტატიაში შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ადგილობრივი რწმენა-წარმოდევების მიხედვით, გარე სამყარო (გარე სკნელი) რომელიც შინას (სოციუმს) ყველა მხრიდან ესაზღვრებოდა და საზღვრავდა, ქართველების მიერ აღიქმებოდა როგორც ერთიანობა, რომელიც შეიძლება მრავალი კოსმიური განზომილებისგან შემდგარიყო; მასში ჰორიზონტალურ პლანში ზღვის, ტელურიული და ზეციური იეროფანიები განიცდებოდნენ და ღვთაებრივი ძალები და ცვლადი სპექტრული არსებები ვლინდებოდნენ. შესაბამისად, გარე სკნელის ზღვისა და ტელურიული სამყაროები ერთმანეთის იზომორფულ სამყაროებად მივიჩნიე.

მითოლოგიური პერსპექტივიდან გამომდინარე, ორივე როგორც ზღვა, ასევე, ტყე ცვლადი თვისებების მქონე ღვთაებებისა და სულების სამყოფელია. ორივე საუფლოს ჰყავს თავისი ნადირთა პატრონი, რომელიც იცავს ცხოველებს და რომლის არქაული ფუნქციები ამინდის განმგებლობასაც მოიცავდა. სტატიაში ისინი განიხილებიან როგორც დიდი დედა ღვთაების გამოვლინებები. მათზე დაკვირვება საინტერესო მსგავსებებს ავლენს: ზღვის ქალღვთაებას ზღვის დედას (ნენეის) ეძახიან; ტყის და მის ბინადართა მმართველს – დედოფალს / მეფეს, ნადირთ პატრონს /ნადირთ მწყემსს ან დალს (ეს ბოლო ზემდინევნით ღმერთს ნიშნავს). ორივესთან ამინდის ცვალებადობაა დაკავშირებული; ორივე აკონტროლებს ნადირობას და ორივეს ატრიბუტი შავი ძაღლი (ყურშა) და კვერთხია.

ქართულ მითოლოგიურ ტრადიციაში ყურმა ორივე ტოპოგრაფიულ ლოკაციაში გვხვდება: როგორც ზღვაში, ასევე ტყეში. როგორც სიმბოლო, ყურმა წარმოადგენს დედა ღვთაების სემანტიკურ ატრიბუტს, რომელიც ლატენტურ ინფორმაციას შეიცავს ქალღვთაებებზე და გვეხმარება მათი დაფარული თვისებების და მნიშვნელობების გამოვლენაში.

აკვატურ და ტელურიულ პერსონაჟთა კონსტელაციაში, ყურმა გასაოცარ დუალობას ავლენს და აჩვენებს როგორც ზღვის, ასევე ტელურიული ღვთაებების არქაულ ასპექტებს. ყურმას დუალობა ყველაფერში ჩანს: ერთი შეხედვით, ყურმა როგორც მოშინაურებული ცხოველის სახეობა უნდა ასოცირებულიყო შინასთან (კულტივირებულ, მოშინაურებულ სივრცესთან), კულტურასთან, მაგრამ მისი შობა და ანატომიური თავისებურებანი (ფერთა სიმბოლიკა: შავი და ოქროსფერი, ფრთები, მთვარის მსგავსი თვალები, გვრვინვის მსგავსი ყეფა და სხვ.) მას ველურ ბუნებაში ათავსებს. იგი გარე სივრცეს შინასთან აკავშირებს, ბუნებას კულტურასთან და ქალღვთაებას ადამიანთან. იგი შუამავალია.

ადგილობრივი მოსახლეობა შავ ზღვას (ისევე როგორც ტყეს) ასახლებს სხვადასხვა ღვთაებებით და სულებით და როგორც ასეთი სულ სხვა რიგის რეალობას ავლენს. ტყისა და ზღვის იზომორფული სამყაროები, როგორც ნუმინოზური ადგილები ადამიანებში გარკვეულ ემოციას იწვევენ, რომლის წინაშეც ადამიანები ერთდროულად ძრწიან და იხიბლებიან.

დამონმებული ლიტერატურა:

აბაკელია, ნ. (1997), სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

ია. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

აბაკელია, ნ. (2010), აკვატური სიმბოლოს ზოგიერთი მნიშვნელობისთვის ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, სემიოტიკა 8. საქართველოს სემიოტიკის საზოგადოება, სემიოტიკის კვლევის ცენტრი. თბილისი

აბაკელია, ნ. (2017) უძველესი კოსმოლოგიური კონცეპტები და არქაული რელიგიური სიმბოლოები ქართველთა კულტურულ მემსიერებაში, თბილისი. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ანთელავა, ნ. (2006), აფხაზური მითები, რიტუალები, სიმბოლოები (ენციკლოპედია).თბილისი

ბერაძე, თ. (1981), ზღვასნობა ძველ საქართველოში თბილისი, ნაკადული

ვირსალაძე, ე. (1964), ქართული სამონადირეო ეპოსი თბილისი, მეცნიერება

ვირსალაძე, ე. (1974), ქართული ხალხური პოეზია. თბილისი, საბჭოთა საქართველო

თავდგირიძე ნ. (2010), ზღვის მითოსი: სემიოტიკა და პოეტიკა (სტატია ლექსიკონი), სემიოტიკა 8. თბილისი. საქართველოს სემიოტიკის საზოგადოება

თანდილავა ზ. (1986), ღვთაება მესეფის მითოლოგიური სახის გაგებისათვის, კრებულში: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება. თბილისი. მეცნიერება

მაკალათია, მ. (2000), წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ანთროპომორფული ღვთაებები – მესეფები და წყლის სტიქიისა (ზღვა) და ნადირთ სამყაროს ღვთაებათა ერთიანობის იდეა. კრებულში: ეთნოლოგიური ძიებანი, I. თბილისი. სიმონ ჯანაშიას სახელობის ისტორიის მუზეუმი

ნადარაია მ. (1979), წვიმის პატარა ღვთაებები – მესეფები და ჭინკები, კრებულში: სამეგრელო, თბილისი, მეცნიერება

ორბელიანი, სულხან-საბა (1991), ლექსიკონი ქართული (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტი. თბილისი, მერანი

- სურგულაძე, ი. (2003)**, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი
- ცანავა, ა. (1970)**, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები მეცნიერება. თბილისი
- ცანავა, ა. (1970)**, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები მეცნიერება. თბილისი
- Charachidzé, G. (1986)**, *Prométhée ou le Caucase*. Paris: Flammarion
- Chaudri, A. (1996)**, The Caucasian hunting-divinity, male and female: Traces of the hunting-goddess in Ossetic folklore. The Concept of the goddess, edited by Sandra Billington and Miranda Green, pp 166-177. London: Routledge
- Eliade, M. (1974 [1958])**, *Patterns in Comparative Religion*, New York. A Meridian Book. New American Library. Times Mirror
- Knobloch, J. (1979)**, *Sprache und Religion*, vol. 1 (Heidelberg: Winter)
- Lortkipanidze, O. (2004)**, Hoards in Colchian Bronze culture: their role and function, *Journal of Georgian Archaeology – ქართული არქეოლოგიის ჟურნალი*
- Manning, P. (2014)**, When goblins come to town: the ethnography of urban hauntings in Georgia, in *Monster anthropology in Australasia and beyond*, ed. by Yasmine Musharbach & Geir Henning Prester-udstuen (New York: Palgrave Macmillan)
- Schmitt, R. (1989)**, Black Sea. In *Encyclopædia Iranica*. Last Updated: December 15. <https://www.iranicaonline.org>
- Tuite, K. (2006)**, The Meaning of Dæl. Symbolic and practical associations of the South Caucasian Goddess of Game Animals." In honor of Paul Friedrich. Université de Montréal. Language, culture and the individual: a tribute to Paul Friedrich. (eds.) Catherine O'Neil, Mary Scoggin, Kevin Tuite. München: Lincom Europa
- Gennep van, A. (1960)**, *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul
- Virsaladze, E. (comp.) (2016)**, *Georgian folk traditions and legends (Caucasus)*, compiled, with foreword and notes by E.

Virsaladze; translated by D.G. Hunt; ed. by Meri Khukhunaishvili-Tsiklauri (Tbilisi: Artanuji)

Абакелия, Н. (1991), Миф и Ритуал в Западной Грузии Тбилиси. Мецниереба

Бардавелидзе, В. (2015 [1957]), Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен Москва. Наука – Восточная Литература

Вирсаладзе Е. (1976), .Грузинский охотничий миф и поэзия, Академия наук СССР, Институт востоковедения. Москва

Инал-Ипа, Ш. (1965), Абхазцы. Историко-этнографические очерки. Сухуми. Алашара

Марр, Н. (1915), О религиозных верованиях абхазов, Христианский Восток. 4. Выпуск 1.Петроград

NINO ABAKELIA

THE BLACK SEA IN THE MYTHOLOGICAL COSMOGRAPHY AND EVERYDAY LIFE OF THE GEORGIANS

The Georgians belong to those people, who associate their historical and mythological memory to the Black Sea and who embed it in a particular locus at the periphery in the mythological cosmography.

The present paper focuses on the female personification of the Black Sea called *zghvis nene* (lit. *the Mother of the Sea*) and her *thiasos* (male and female anthropomorphic creatures), called *mesepebi* and their mythology in Georgian cultural practice. Marine mythology abundant in symbols provides a semiotic context for mythic discourse. The mentioned marine symbols are discussed from a spatiotemporal perspective, which in turn is based on cosmological symbolism. The paper shows how the Black Sea

(as a cosmic zone) symbolically organizes the space of the worldview of Georgians and how it forms the icon of the ordered place. Seen from the structural semantics approach the organized world (fenced in with and limited by temporal, spatial and causal factors) is associated with *inner world* (society) and the *unordered world* (nature). It shows how the marine personages (or “cycling guests”, as the author defines them) impact and influence the wellbeing of the society when they arrive on the shore from the Sea to visit the living annually, at one and the same time (in October – November, when their powers are thought to be strongest) and affect it.

In the Georgian mythological tradition the Black Sea preferably associated with the female principle – *zghvis nene* – according to the attributes (scepter and black miraculous dog) and functions is compared to the other cosmized *Mother* – the Patron of the beasts.

Highly charged with religious symbolism, the Mother of the Sea (*zghvis nene*) and her attendants (*mesepeni*) and other personages of the sea reveal cosmic symbolism that in turn reflects the mainstay of symbolic thought of Georgians.

The paper tries to show how the basic male and female symbolism of the marine inhabitants correspond to the symbolism of the gendered landscapes and how everyday life changes through ritual into an autumn mythic-ritual scenario and how the surrounding environment of a society is being mythologized.

ქათეპან ალავერდაშვილი

ცენტრალური სალოცავები საქართველოს საზღვრისპირა რეგიონებში (ხევსურეთი)

საქართველოს საზღვრისპირა რეგიონების სალოცავების შესწავლისას ყურადღებას იქცევს წმ. გიორგის სახელობის სალოცავთა განსაკუთრებული სიმრავლე, რაც საქართველოსათვის თავისთავად არ არის გასაკვირი. წმინდა გიორგისადმი მიძღვნილი ეკლესიებისა თუ ხატ-სალოცავების მრავალრიცხოვნებას აღნიშნავდა ყველა, ძველთაგან მოყოლებული დღემდე. რაც შეეხება აღმოსავლეთ საქართველოს ჩრდილოეთის საზღვრისპირა რეგიონებს, აქ ყველა ცენტრალური სალოცავი (ან მათგან ერთ-ერთი მაინც) წმინდა გიორგის სახელობისაა. ასეთია გუდანის წმინდა გიორგი, ლაშარის წმინდა გიორგი, ლომისის წმინდა გიორგი, სპარსანგელოზი, პირიმზე ფუძის ანგელოზი, ჩოხის წმინდა გიორგი, ზეგარდის წმინდა გიორგი.

წმინდა გიორგის სალოცავთა განსაკუთრებული სიმრავლე სასაზღვრო რეგიონებში უპირველეს ყოვლისა უკავშირდება იმ ფაქტს, რომ იგი მეომარი წმინდანია, იცავს და იფარავს თავის საყმოს, წინ მიუძღვის, შველის ბრძოლაში, ათავისულებს და უკან, სახლში აბრუნებს მტრის მიერ დატყვევებულებს. ადგილობრივ ქრისტიანულ მოსახლეობასთან ერთად, მის მიმართ პატივისცემას გამოხატავდნენ და ამა თუ იმ მიზეზით შესახვეწნად მოდიოდნენ მეზობელი, არაქრისტიანი ხალხების წარმომადგენლებიც.

ხევსურეთშიც ამ თვალსაზრისით ანალოგიური მდგომარეობაა. ყველაზე მეტი სალოცავი წმინდა გიორგის სახელობისაა. მისი სახელობისაა ხევსურეთის ცენ-

ტრალური, ყველაზე მნიშვნელოვანი სალოცავი – საღმრთო გუდანის ჯვარი.

გუდანის ჯვარი ცხენზე ამხედრებულ მებრძოლად წარმოუდგენიათ. გუდანში რომ დაარსებულა, ერთი ხნიერი კაცი გაქადაგებულა და გუდანის ჯვარს მისი პირით უთქვამს: მე წმინდა გიორგი ვარ, დევ-კერპთა და ვეშაპთან მეომარი და რადგან ახლა ხანში შესული ვარ და თეთრი წვერი მაქვს, ამიტომ ბერი ბაადური მქვიანო (ბარდაველიძე 1982, 14). წმინდა გიორგი თვითონ გუდანის ჯვარი ყოფილა. ზოგის თქმით იგი ვითომც მოხუცი კაცის სახით იყო, უმრავლესობა კი ამტკიცებდა, რომ ის იყო თეთრცხენიანი მეომარი კაცის სახით (როგორც გამოსახულია წმინდა გიორგის ხატებზე) (ბარდაველიძე 1982, 15; ოჩიაური 2005, 215). სანეში ათენგენობას სადიდებელთ სმის დროს სიმღერაში ნათქვამია: დაბერდა გუდანის ჯვარი, ყმან შაიცვალა ვითანი,/ იქავ შაჯდების ლურჯასა, ტყრაშნ იქნათ მათრახისანი/(ვარ.: თავის ნისლისფერ შახკაზმა, სხაპნ იქნეს მათრახისანი), მარტუამ გუდანის ჯვარმა, დაანახევრა ჯარია,/ ანადგურებდა ლაშქარსა ლურჯაის ნატოტარია,/ მარტუამ ამაიბრუნა თერეთეგოელთ ცხვარია,/ ბელელ-ბელლის კარს უხდების მითხოელთ ხარის რქანია (ოჩიაური, 2005, 215).

გუდანის ჯვარს ვითომც ნისლისფერი ცხენი ჰყავდა და თავისი ცხენით მიეშველებოდა გაჭირვების დროს თავის ყმათ, თუ უკანასკნელი გაჭირვების დროს შემოსძახებდა და დახმარებას თხოვდა (ბარდაველიძე 1982, 15).

გუდანის ჯვარი ცხენზე ამხედრებული მუდამ გარს უვლის თავის საყმოს და იცავს მტრებისა და მავნე სულთაგან. „ერთხელ არხოტს მოსულან მავნე სულნი, ჟამნი. ესენი ციდამტკაველნი ყოფილან. ყველა კაცს ვერ დაუნ-

ახავ. უნახიან მინდის და გახუას. ხევსურეთს რომ ჟამნ გაჩნდებოდეს, არხოტს, ამდას სიმაგრეში ხატები სტვირს აადრახებდნენ. ჟამთ მოდენას რომ გაიგებდნენ, ხალხი გაიხიზნებოდა არხოტიდან. ჟამნი მოსულან სამნი, იმათ სამი ვირი ჰყავდათ, შავი, ნითელი და თეთრი. შავს ეკიდა შავთბია, ნითელს ნითელთბია და თეთრს თეთრთბია ისარი. იმათ რიგას უსრევავ ისრები, შავს ვისაც დაჰკრავდეს მაშინვე კვდებოდა, ნითელს ვისაც დაჰკრავდეს ნახევრად კვდებოდა, თეთრი სულ არ კლავდა. მავნენი წასულან პირაქათ ხევსურეთს. არხოტში უხოცავთ ხალხი; ზოგი კი გადაურჩენავ ხატს. მინდი შებრძოლებია მავნეთ. მინდი დაუტყვევებიათ და თან წაუყვანიათ. მთაზე რომ გადამდგარან, სამივეს დაუნახავს გუდანის ჯვარი, – ერთურთს უთხრეს, – ბებერი ძაღლი, თეთრწვერა, ზის თეთრს ცხენზე, ხელში ლახტი უჭირავს, არ ჩაგვიშობს, თავის ყმათ სიმირგვლივ უვლისო. ჟამნ რო პირაქათ გადმოსულან, ვირებისად ბუერაებ დაუფარებავ, რო გუდანის ჯვარმა არ გვნახოსო. მინდი დაუყენებიათ ვირების მწყემსად (ესენი მართლა ვირები კი არ ყოფილან, არამედ პანანა ბენენიკუები). პირაქეთ ხევსურეთს ერთი მწყემსი მოუკლავთ, გუდანის ჯვარს ხალხში არ მიუშვია, მავნენი დაულახვრავს.“ (ოჩიაური 1967, 98).

გუდანის ჯვარს შეეძლო ადამიანის დახსნა ავადმყოფობისა და სხვა რაიმე გაჭირვებისაგან. მაგალითად მკითხავის რჩევით ან თავისთავადაც, ხევსური შეუთქვამდა ღმერთს ღამისთევას: აიღებდა პატარა ჯოხს, დანით ჭდეს გაუკეთებდა და ქუდმოხდილი იმ სალოცავს „შასძახნებდა“, რომლისთვისაც ღამისთევა სურდა და იმედი ჰქონდა მისგან ავადმყოფის მორჩენისა ან სხვა რაიმე გაჭირვებიდან დახსნისა. მაგ., გუდანის ჯვარს ასე

„შასძახნებდა“: „დიდო სახმთო გუდანის ჯვარო, უშველი ამ ჩვენს ავადმყოფს (თუ ჰყავდა ასეთი), მაარჩინი, ააყენი, შაგიძლავ დალოცვილო, ძალი შაძალება-ი გაქვ. ნუ გაიქჩერებ საოოდ შენს ყმას. თავ ყმად არ გვშურსა, საქონ ზღვნად, ზღვნითა, სანთლით გვახდი, დალოცვილო, ამა და ამ დღეობაში (დღეობის დასახელება) ღამისთევას ვიქამ, ღმართმა ნუ ნაგართვას ძალი, შეძლება. ჩვენ ღირსნიც არ ორთ შენი სამსახურისანი, შენს დროშას ვისტუმრებ ზღვნითა, სანთლით“. ამ ქდეამოგდებულ ჯოხს ნაიღებდა და იმ სალოცავში გადააგდებდა, რომელსაც ღამისთევა შეუთქვა. (ოჩიაური 1980, 143).

აღსანიშნავია, რომ გუდანის ჯვარს, ხახმატის ჯვართან ერთად, მიმართავდნენ 5 იანვარს, განცხადების დღეს. ამ დღეს აცხობდნენ ბედის კვერებს, რომლებსაც დიასახლისი სათითაოდ ჩამოარიგებდა. ბედის კვერის შექმის დროს დაილოცებოდნენ: „შენ გვიშველე, ხახმატის ჯვარო, კარგი ბედი და დავლათი გამოგვიცვალე! საღმრთო გუდანის ჯვარო, შენც გვიშველე, ბევრ ახალწელი-კვალი, დრო მშვიდობისა გამოგვიცვალე ერთუცის სიმთელისაი!“ (მაკალათია 1984, 218).

გუდანის ჯვარი სოფელ გუდანისა და სოფელ ზენუბნის საზღვარზე მდებარეობს (გუდანის ჯვრის აღწერილობა მოტანილია ვ. ბარდაველიძის ნაშრომის მიხედვით (ბარდაველიძე 1982, 7-18).

საღმრთო გუდანის ჯვრის შენობებს შეადგენს ბეღელი – ოთხკუთხა მშრალად ნაგები შენობა საბძლის ტიპის ორფერდა თუნუქის სახურავით, რომელიც შემკობილია სამი თუნუქისავე ჯვრით, ერთი ცენტრშია, ორი კიდეებზე. ჯვრებზე ჩამოკიდებულია პატარა ზარაკები. ბეღელს ჩრდილოეთით დაბალი ხის კარი აქვს. სამხრეთ-დასავლეთი და ჩრდილო-აღმოსავლეთ კედლები

მაღალია და შუაზე აწვერილი ისე, რომ სახურავი ამ წვერებს ეყრდნობა და ორფერდა ფორმას ღებულობს. სამხრეთ-დასავლეთ კედელში ვინრო სარკმელია. ბელელში ხის იატაკია, ქერი არა აქვს, სპილენძის სახურავი პირდაპირ ხის კოჭებზეა გამართული. ბელლის დასავლეთ კედლის ცენტრში პატარა საკომია ხის ჩარჩოში ხისავე დარაბით. მასზე მიყუდებულია მოგრძო, სპილენძის მოკალული ოთხკუთხა მაგიდა. კარიდან მარჯვნივ სამხრეთის კედელთან დასავლეთისაკენ ხის სკამია, რომელიც დასავლეთის კედლის გასწვრივაც გრძელდება. სამხრეთ-დასავლეთ კუთხეში პატარა სიპის თაროა, სადაც ხელსახოცებით სავსე ქვაბი და შანდალი დევს. ასეთივე თაროა ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში, სადაც სპილენძის პატარა შანდალია. ჩრდილოეთის კედლის გაყოლებაზე ჯვრებითა და ბორჯღალებით მდიდრულად ორნამენტირებული ხის სკამი დგას. აღმოსავლეთ კედლის გაყოლებაზე სამხრეთისაკენ განიერ ხის თაროზე სხვადასხვა სახის ქურჭელი და ნივთებია. თაროს ქვეშ ხის ცარიელი კასრია, ზედ დამხობილია ქისტების მიერ გაკეთებული სპილენძის მრგვალი სამფეხა სუფრა, საშუალო ზომის სპილენძის „შეკერილი“ ქვაბი. ბელლის ცენტრში ხის იატაკზე, სიპებზე შუაცეცხლია მოწყობილი, თავზე საკიდლით. ბელელში შესასვლელი კარიბჭის თავის ქვაზე გარედან ამოკანრულია ვასო ბურდულის ნარწერა “მე ავაშენე და ხალხს დარჩესო”. ბელელში ორ კედელს გასდევს გრძელი ორნამენტირებული სკამი, ჯვარიონთათვის განკუთვნილი. დასავლეთის კედელს მთელ სიგრძეზე ერთი ფიცრისაგან ნაკეთები თარო. ბელელში დაგებულია ხის იატაკი, რომელიც შუაში ფიქალითაა მოკირწყლული. ესაა კერის ადგილი. კერაზე ზემოდან ჩამოშვებულია ჯაჭვი ქვაბის ჩამოსაკიდებლად.

ადმოსავლეთისა და სამხრეთის კედლების გასწვრივ განლაგებულია ხევსურული ორნამენტით დამშვენებული ხის სავარძლები. აქვე ინახება ოთხკუთხა და მრგვალი ფორმის საკურთხევლები და სხვადასხვა ინვენტარი. ბელელში კედლის თავსა და სახურავს შორის გადებულია დროშის ტარი, რომელიც, როგორც მისი წარწერიდან ჩანს, გაკეთებულია და შეწირულია გუდანის ბელლისკარისთვის ყუდია ჭინჭარაულის მიერ 1962 წ.

ბელელს ჩრდ.-აღმ. მხრიდან ოთხკუთხა გალავანი აქვს, რომელსაც შიგნიდან აკრავს ფიქლის გრძელი სკამები. ბელლის კარის გასწვრივ გალავანი მაღალია და კარის მახლობლად შუკუმი აქვს დატანებული. ამ შუკუმში შეწყობილია ზარები და ირმის რქები. გალავნის ცენტრში ოთხკუთხა ქვის კვარცხლბეკია. გალავანში შესასვლელთან ერთ-ერთ ქვაზე მკრთალად ამოკვეთილია ადამიანის ორი ხელი. ასეთივე ხელის გამოსახულება შეიმჩნევა ბელლის ჩრდ.-დას. კედელში დატანებულ ქვის ზედაპირზე – აქ გამოსახულია ადამიანის გაშლილი ხელი ჰორიზონტალურ მდგომარეობაში და ვერტიკალურად ადამიანის სქემატური გამოსახულება. აქვე გვერდით დატანებულ ქვის ზედაპირზე გამოყვანილია არშია, რომელიც შედგება „გაკიდული კვერილების“, ანუ ჯვარედინებისა და სწორი ვერტიკალური ხაზების მწკრივისაგან. ბელლის ამავე კედელს ჯიხვის რქები და დიდი ზომის ზარები ამკობს.

ბელელს აქვს სარდაფი, სამხრეთ-დასავლეთი მხრიდან გაჭრილი კარით. კარი და თვით ეს შენობა მეტად დაბალია. ეს არის „საკოდე“. მასში კაცი ვერ გაიმართება, ალბათ, ამიტომ საკოდეში მოთავსებული ექვსი ცალი მთლიანი ხისაგან გამოჭრილი დიდი კოდი ყველა

წაწვენილია ერთიმეორის გვერდით მწკრივად. ერთი კოდი, შედარებით მცირე ზომისაა და სპილენძისაა.

ბელის გალავნის გვერდზე აღმართულია მშრალად ნაგები ორსართულიანი შენობა ფასადით სამხრეთ-დასავლეთით. ქვემო ერთთვლიანი სართული წარმოადგენს სადიასახლისოს. მას ფასადის მხარეს აქვს ხის განიერი ორგვერდიანი კარები და სარკმელი. სადიასახლისო ამავე დროს „საქვაბეცაა“. მას ჩრდილო-აღმოსავლეთ კედელში დატანებული აქვს ბუხარი, რომელშიც მოწყობილია ქვაბის საკიდელი ჯაჭვი. ბუხრის გვერდით ღუმელია, ღუმლის გვერდით მოწყობილია ცეცხლის დასანთები, ზედ დადგმულია უზარმაზარი სალუდე ქვაბი. იქვეა გრძელი ტაბლები, მთლიანი ხისაგან გამოკვეთილი 3 კოდი, ჩხუტები, საღვინე თუ საარაყე ახალი კასრები რკინის ონკანებით, დიდი რაოდენობით სხვადასხვა ზომის ჭურჭელი. ჩრდ.-აღმ. კედელთან ჭერი ოთხკუთხად გამოჭრილია და ზემო სართულიდან მასზე ეშვება მისივე ზომის ხის საფარი. ეს ოთხკუთხედი „საკომს“ წარმოადგენს. საკომზე მიდგმულია კიბე, რომელიც ქვემო სართულს (საქვაბეს) ზემო სართულთან აკავშირებს.

შენობის ზემო ნაწილი, აგრეთვე ერთთვლიანი სართული, წარმოადგენს ე.წ. „ჭეროს“. ჭეროს აქვს ჭერი და ორფერდა, საბძღური ტიპის, თუნუქის სახურავი. იატაკი ხისაა. ფასადის მხარეს კედლის შუა ნაწილში დატანებულია სარკმელი. ასეთივე სარკმელია მოპირდაპირე კედელში. ჭეროს ცენტრში აწყვია ქვები, რომლებზეც დაყრილია ნაცარი. როგორც ჩანს, ეს ადგილი კერას წარმოადგენს. კერასთან დგას ხის გრძელი მერხები, ირგვლივ უწესრიგოდ განლაგებულია სხვადასხვა სახის ხისა და სპილენძის ჭურჭელი. ჭერო დაბალია, ჩრდი-

ლო-დასავლეთ მხარეს აქვს ხის დაბალი კარი. ჭეროს აქვს ორი შესასვლელი: ერთი შიგნიდან, საქვაბე-სადი-ასახლისოდან ასასვლელი, რომელიც ხევისბერ გადუას ჯვარის შეკეთების დროს, როგორც ჩანს, თითქმის მოუშლია (დარჩენილია პატარა, ვინრო და მეტად სანვალე-ბელი ასაძრომი), მეორე შესასვლელია გარედან, დასავლეთის კედელში დატანებული კარიდან, რომელზე ასასვლელად სახელოსნოს კედელს ამ მხრიდან მიწა აქვს მიყრილი. ჭეროს აქვს შუაცეცხლი – ამ ადგილას ხის იატაკზე დაყრილია მიწისა და ნამწვარი ღველფის სქელი ფენა. შუაცეცხლის მახლობლად დადგმულია ხის გრძელი სკამი, აქვე იატაკზე აწყვია თუნგები, თულუხები და სხვ. ამ დიდი ოთახიდან გადიხართ მცირე ოთახში, სადაც დგას ხელოსანთათვის დღეობებში ღამის გასათევად მოწნული სანოლები – ჭინები. ამ პატარა ოთახს „სანოლი“ ჰქვია, აქ დღეობების დროს „მერიგენი“ (ხევისბერნი) იძინებენ იქვე განყოფილ „ჩაფსა“ და „ტახტზე“. ჩაფი წნელისაგან მოწნული გრძელი სანოლია.

საღმრთო გუდანის ჯვარის შენობებია: ბელელი, საკოდე – ბელლის ქვედა სართული, სადიასახლისო ანუ საქვაბე და ჭერო, რომელიც სადიასახლისოს ზედა სართულს წარმოადგენს. ბელელში მხოლოდ მერიგენი შედიან, სხვას იქ შესვლა არ შეუძლია. სადიასახლისოში თავს იყრიან დასტურები და დიასახლისები, ხოლო ჭეროში ხელოსნები გროვდებიან. ყველა ამათი ჯვარში შეკრება დღეობის დროს ხდება, სხვა დროს ჯვარში არავინ მივა – აკრძალულია.

ბელელში შესვლა შეეძლოთ მხოლოდ გამძღოთ, ე.ი. ხუცესებს, ძილი კი მათაც ეკრძალებოდათ. ისინიც ხელოსანთან ჭეროში იძინებდნენ. ჭეროს დაბლა იყო

საბერო, საბეროში ორი დიასახლისი და დასტურები იყვნენ.

სახმთო გუდანის ჯვარში დაყუდებული იყო წისქვილის ქვა, რომელიც დარჩენილი ყოფილა კიმკაზაურებისა და ქირბარაულებისაგან, როდესაც ჯვარმა ისინი აქედან აჰყარა (ბარდაველიძე 1982, 7-13).

გუდანის ჯვარი, როგორც ხევსურეთის ცენტრალური სალოცავი, განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდა, ხალხიც მეტი მიდიოდა სალოცავად.

საღმრთო გუდანის ჯვარში ყველა ხევსური ინათლებოდა. ეს ხდებოდა წელწადს, ათენგენობას ან აღსებას. ხევსურები ინათლებოდნენ როგორც საკუთარ ჯვარში, ისე გუდანის ჯვარში.

გუდანში უფრო საკუთარი ყმები მიდიოდნენ სალოცავად. ეს ხევსურეთის სამი უდიდესი გვარია – არაბული, ჭინჭარაული და გოგოჭური. ამ სამ გვარს ეწოდებოდა მაგანძური. ამ სამი გვარის პაპა დასახლებულა გუდანში. მისი შვილების – არაბას, გოგოჭას და ჭინჭარასაგან წარმოშობილა ეს გვარები. გადმოცემით, ამ გვარების წარმოშობის შემდეგ, გუდანის ჯვარი გერგეტიდან მოსულა და გუდანში დაარსებულა. გერგეტიდან კი იმიტომ წამოსულა, რომ იქაური მორიგენი ვერ წმიდობდნენ, გუდანის ჯვარი კი წმიდობას ითხოვდა. ამის გამო განყრა, იქაურობას თავი დაანება და წამოვიდაო. ერთი ხნიერი კაცი გაქადაგებულა და ჯვარს მისი პირით უთქვამს თურა იყო საჭირო ახალ დაარსებული ჯვარისათვის. ასევე თავისი სახელიც უთქვამს: მე წმინდა გიორგი ვარ, დევკერპთა და ვეშაპთან მეომარი. რადგან ახლა ხანში შესული ვარ და თეთრი წვერი მაქვს, ამიტომ ბერი ბაადური მქვიანო. ამასთან მას სახმთოსაც უწოდებდნენ, რადგან ყველაზე დიდად მიაჩნდათ და მორიგე ღმერ-

თთან აყენებდნენ მის ძალას. ქადაგის პირითვე გუდანის ჯვარს მაშინვე მოუთხოვია თავისი საარსო ადგილი, მის გარშემო კარგი მამულები, წლიური დღესასწაულები და მისი მოსამსახურენი. თავდაპირველად დღეობები არ ყოფილა ძალიან დიდი და არც ლუდი მზადდებოდა ბევრი, მაგრამ ხალხი გამრავლებულა, დღეობაც გაზრდილა. დღეობებში ცვლილებებისც მომხდარა, თუმცა დაკლებით არაფერი დაკლებია, რადგან „მაგანძურნი“ ბევრნი იყვნენ და არაფერი გაუჭირდებოდათ.

ხატის შენობები ნაქადაგარის მიხედვით აუშენებიათ. ხუცესი პირველად როცა დგებოდა, ხუცობას დაიწყებდა ჯვარისაგან „მძინარი“. გაერთოდა ანგელოზებთან და მათ ამბებზე დაიწყებდა საუბარს. შემდეგ ქადაგიც უქადაგებდა – ხუცესად უნდა მიხვიდეო. ქადაგის დავალებით რამდენჯერმე გაინათლებოდა, გავიდოდა სანმინდრად ცალკე და როდესაც ჩაითვლებოდა, რომ იგი უკვე წმინდაა, იწყებდა ხუცობას. ხუცობა გადადიოდა მემკვიდრეობით, თუმცა ქადაგის და მკითხავის გარეშე ეს მაინც არ ხდებოდა. შეიძლებოდა მემკვიდრეები ბევრნი ყოფილიყვნენ, მაგრამ ერთ-ერთი ან „გაერთოდა“ ხთიშვილთან, ან ავად გახდებოდა და მას ხუცესად მისვლას უმკითხავებდნენ. დანარჩენი მემკვიდრეები, ისევე როგორც სხვები, დასტურობას და ხელოსნობას ასრულებდნენ. ხელოსნად გუდანის ჯვარის ყველა ყმა მიდიოდა. ეს ათენგენობას ხდებოდა.

დასტური დგებოდა ქადაგით. წელნადში დასვამდნენ ქადაგს და ვისზედაც იქადაგებდა, ის უნდა დამდგარიყო მედიდჯვარედ. მედიდჯვარედ დგებოდა ოთხი დასტური. მათ განანილებული ჰქონდათ შემდეგი დღეობები: წელნადი, აღვსება, ამალლება და ათენგენა და თავისი ხვედრი დღეობისათვის მოემზადებოდნენ.

ორი დასტური დგებოდა წილით. წილს „დააყრიდ-
ნენ“ წელწდის დღეობაში და ვისაც ერგებოდა, ის დად-
გებოდა მენვრილდასტურედ. მედროშეს ხელოსნებიდან
წილისყრით დააყენებდნენ. ხუცესი ამოიღებდა ქუდში
ჩაყრილ სხვადასხვანაირად დანიშნულ წილებს. მათი
ამოღებისას ხუცესი ქუდმოხდილი პირჯვრის წერით ევ-
ედრებოდა გუდანის ჯვარს: „დალოცვილო სამხთოო, შენ
უშველი შენთ ხელდებულთ ხელოსანთა-დ ვინც უფრო
შენის საკადრისი, ის აირჩი შენის დროშის მკადრედ შე-
ნის სახელის ჭირიმი“. პირველი წილით ერგება სალაშ-
ქრო დროშა, მეორით მგზავრი და მესამე დროშას სახუ-
ცო ერქვა. ხუცესი მას არსად არ ატარებდა. ეს დროშა
მუდამ ჯვარში იყო „დაბძანებული“ – სასაკლავესთან ახ-
ლოს. სამაგიეროდ ხუცესი ყავარჯენს ატარებდა. ეს იყო
ვერცხლის ჯვარი და მხარზე გასადებად ხისაგან გაკე-
თებული გრძელი ტარი ჰქონდა. მას ატარებდა ხუცესი
მაგალითად მთაში სანეს წასვლისას და სხვ. მგზავრ
დროშას ატარებდა ის ხელოსანი, ვისაც წილით ერგებო-
და, იქ სადაც გუდანის ჯვარის ღამისთევა იქნებოდა სო-
ფელში. სალაშქრო დროშას და სახუცო დროშას გამოაბ-
ძანებდა და მოაბძანებდა ის, ვისაც სალაშქრო დროშა
ერგებოდა. მხოლოდ თუ სადმე ლაშქრად წავიდოდნენ
გუდანის ჯვარის დროშის ქვეშ, მაშინ სალაშქრო დრო-
შით წინ გაუძღვებოდა მისი ხელოსანი, ხუცესიც წავი-
დოდა სახუცო დროშით და ორივენი ერთად ვალდებულ-
ნი იყვნენ ლაშქრისათვის ეხელმძღვანელათ და ხალ-
ხიც ისე ემორჩილებოდა მათ, როგორც სარდალს. ისინი
ხელმძღვანელობდნენ არა თავისი აზრითა და სურვი-
ლებით, არამედ მათ ჯვარი კარნახობდა თავის ნებას,
აქადაგებდა და აუბნებდა ხალხისათვის თავის ნება-
სურვილს. თუ გუდანის ჯვარი ათქმევინებდა ლაშქრი-

სათვის – დაბრუნდით, ისინიც დაბრუნდებოდნენ. თუ ეტყოდა, რომ წადით, იომეთ და გამარჯვება ჩვენი იქნებაო, ხალხიც ხალხისით მიდიოდა საბრძოლველად, რადგან ეს ძალიან სწამდათ. საამისოდ ხუცესი და მედროშაე წმიდად უნდა ყოფილიყვნენ, რომ გუდანის ჯვარი მოსულიყო და პირადად დალაპარაკებოდა მათ. ამის საილუსტრაციოდ მოჰყავდათ შემდეგი გადმოცემა (რომელიც ლექსადაც არსებობს და ამის გამო კიდევ უფრო სარწმუნოდ ითვლება): გუდანის ჯვარის დროშის ქვეშ სამითხოდ წასულ ხევსურთ ლაშქარს სამი ქადაგი ახლდა თან. სამივე დაუსვიათ საქადაგოდ, ჯვარი კი მხოლოდ ერთს, სახელად თოთიას, აჰყოლია. მას უქადაგნია გუდანის ჯვარის სახელით, „არ მაქვის გამარჯვებაი, ნუ მიზდით ჩემნი ყმანიო, ერთის წლის ვადით შამეხსნა ფხა-სისხლიანი ხმალიო“, და დაბრუნება მოუთხოვია, თორემ ვიზარალებთო. ხევსურებს არ დაუჯერებიათ თოთიასათვის: „შიშით ხქადაგებ თოთიავ, არ გაქადაგებს ჯვარიო, ამაშინ მაგჭრით კალთასა, დარბას რა დასხდას ჯარიო.“ აბა თუ შიშით ვქადაგებ, ნაგიძღვებით და „თქვენ თუ მშიდობით მახვიდათ, მე სრუ მამჭრიდით თავიო“. წასულან საბრძოლველად და მითხოვლებს ხევსურთ ლაშქარი დაუმარცხებიათ და ბევრი დაუხოცავთ. მას შემდეგ გუდანის ჯვარის ნაბრძანები, ქადაგის პირით ნაქადაგარი, განსაკუთრებით სარწმუნოდ მიაჩნდათ, რადგან მაშინ თოთიას ნაქადაგარი ახდა (ოჩიაური 2005, 209).

გუდანის ჯვრის დროშებს ძველად ყველას შუბები ჰქონდა ჩამოცმული, საომრად მზად იყო. შემდეგ ერთერთი დროშისათვის შემოიღეს ვერცხლის ჯვარი და ვერცხლისავე ბურთი და ამით ამკობდნენ დროშას (ბარდაველიძე 1982, 15).

მედროშავენი ერთიმეორის დროშას ხელში არ აიღებდნენ, თავ-თავის დროშას უვლიდნენ. მედიდჯვარე დასტური უფროსობდა, მას ებარა სადასტურო საქმეები, რაც მთავარი იყო. იგი თაობდა ჯვარის ყამირების და სათიბების მოვლას. ბევრი ცხვრის მოყვანა და მოვლაც მას ევალებოდა და ა.შ. მენვრილდასტურე მისთვის მიკუთვნებულ დღეობაზე განაგებდა სადასტურო საქმეებს.

როცა ბჭე-ხევისბერნი დასხდებოდნენ და ბჭობდნენ ხევსურეთის საერთო საკითხზე, მაშინ ლაპარაკობდნენ გამძღონი ე.ი. ხუცესები, დანარჩენი ხალხი ჩუმად იყო და ყურს უგდებდა მათ ბჭობას. ბჭობა შეეხებოდა ხევსურეთის რჯულს და მის ცვლილებებს. ამ რჯულში თუ რომელიმე მუხლები არ მოსწონდათ, გუდანის ჯვრის ბჭე-ხევისბერნი შესცვლიდნენ და რასაც დაადგენდნენ, ის დარჩებოდა რჯულში. ამ რჯულს ველარავინ გადაუხვევდა და ყველა ემორჩილებოდა – გუდანის ჯვარში დადებული რჯულია და ვის შეუძლია მისი შეცვლაო. როცა ახალ რჯულს დადებდნენ, არისხებდნენ: ვინც ეს რჯული დაარღვიოს, გაუნყრეს გუდანის ჯვარიო. მბჭე-ხევისბერთ დადგენილ რჯულს გადასცემდნენ იქ, სადაც სათემო სალოცავები იყო. უფრო ხშირად კი დაბარებული იყო უფროსი ხალხი. ერთად ბჭობდნენ ყველანი და თვითონ მიჰქონდათ თავის თემში ეს რჯული. რჯულის ზოგიერთ საკითხს თუ ვერ გადანყვეტდნენ, ქადაგს გააქადაგებდა გუდანის ჯვარი და მისი პირით ეტყოდა ხალხს, თუ როგორ უნდა გადაეჭრათ ესა თუ ის საკითხი. ქადაგის ნათქვამს კი ყველა დაემორჩილებოდა. დაადგენდნენ რჯულს და ემორჩილებოდნენ, როგორც გუდანის ჯვარის სურვილს. რჯული იყო ჭრილობებზე, მოსისხლეობაზე და სხვადასხვა დანაშაულზე.

გუდანის ჯვარის მამულები დაყოფილი იყო დასტურებზე. ესა თუ ის მამული დანიშნული იყო ამა თუ იმ დღეობისათვის და მას ამ დღეობის დასტური დაამუშავებდა. მამულებს სახელებიც თავისი ჰქონდათ – საათენგენო მამული, საალვსებო და სხვ. დასტურებსაც ასე ერქვათ – მეთენგენე, მენელნდე ანუ მედიდდასტურე და ა.შ. ყველა მასზე განკუთვნილ მამულს თვითონ მოხნავდა, მომკიდა, გალენავდა და პურსაც შეინახავდა ქერხოში. თუ პური დარჩებოდა ამ მამულის ნალაღურიდან, დასტური სათავისოდ იყენებდა, თუ დააკლდებოდა და არ ეყოფოდა, დაწესებული ლუდის დასამზადებლად, საკუთარი პურიდან უნდა დაემატებინა.

გუდანში მამულების უმეტესობა გუდანის ჯვარს ეკუთვნოდა. მაგანძურის გვარები აქეთ-იქით რომ გაფანტულან, აქაური მამულები გუდანის ჯვრისათვის დაუტოვებიათ. ზოგი შემდგომ შეუწირავთ ადგილობრივ მაცხოვრებლებს. გუდანელები სულ სანახევროდ საღალედ ხნავდნენ ჯვარის მამულებს, საკუთარი სახნავ-სათესი მათ არ გააჩნდათ, ამიტომ გუდანის ჯვარში მუდამ ბევრი იყო ქერი. ხალხი კი ღარიბად ცხოვრობდა და პური სხვა სოფლებიდან მოჰქონდათ. ჯვარის პური ხმარდებოდა ლუდს და სხვადასხვა საჯვარო ხარჯებს. როცა საჭირო იქნებოდა, საჯვარო პურით საკლავებსაც ყიდულობდნენ და დაკლავდნენ რაიმე სასოფლო საქმეზე.

გუდანის ჯვარს სანეს ჰქონდა ადგილი, რომელსაც „ბორტვის ნაკვეთს“ უწოდებდნენ. ამ ადგილს არც ხნავდნენ და არც თიბავდნენ. დღეობის გარდა ამ ადგილზე არც კაცი გაივლიდა და არც ქალი. თუ ძროხები ამ ადგილზე დაბინავდებოდნენ, კაცი არ მივიდოდა, თუნდაც ერთი კვირა ყოფილიყვნენ. იქ გაივლიდა მხოლოდ ხუცესი ან მოწმიდარი ხელოსანი. თუ ვინმე შემთხვევით

ამ ადგილზე გაივლიდა და მერე ავად გახდებოდა, მკითხავებიც გაიგებდნენ და უმკითხავებდნენ ბორტვის ნაკვეთის დანათვლას და ჯურუმად სხვა ზღვნებსაც.

გუდანის ჯვარს სოფლის პირდაპირ სამხრეთისაკენ ტყეც ჰქონდა. აქაც ვერავინ გაივლიდა, თუ წმიდა არ იქნებოდა. ვერც მოსჭრიდნენ რამეს შინ მოსახმარად. ჯვარში რაც სჭირდებოდათ კი ამზადებდნენ სანვავსაც და სასადურესაც განსაზღვრული რაოდენობით. ძველ დასტურს ჯვარის ტყეში დამზადებული შეშა თუ მორჩებოდა, გადასცემდა ახალ დასტურს უფასოდ. უფლება არ ჰქონდა იმდენი მოეჭრა, რომ ბევრი მორჩენოდა. არც გაყიდვის უფლება ჰქონდა. გუდანის ჯვარს ჰყავდა კურეტები. ვისაც უმკითხავებდნენ, რომ ორი ან სამი წლის მოზვერი მიეყვანა და ცოცხლად გაეშვა, ისინი მიიყვანდნენ. ასე იზრდებოდნენ ხარები. გუდანის ჯვრის ხარებს არ ამუშავებდნენ. გუდანის ჯვარის ხარები ან კურეტები გიორგობას იკვლებოდა.

გუდანის ჯვარს ბევრგან ჰყავდა მოძმეები, განსაკუთრებით მახლობელი კი ზეისტეჩოს ჯვარი იყო, რომელსაც ასევე სახმთოს სახელწოდებით ლოცულობდნენ და ასრულებდნენ ყველა იმ წესს, რაც გუდანში იცოდნენ. ზეისტეჩოური ჯვარი ძალიან ძლიერი იყო და თავის მორიგეს და სხვა მსახურებს განსაკუთრებულ სინმიდეს ავალეებდა. წელნად დილასაც კი ჯვარის ყველა მოსამსახურე თოვლსა და ყინულში წყაროზე ტანს იბანდა, ისე არ შეეძლოთ რაიმე წესის შესრულება. სხვა ჯვართაგან განსხვავებით, ზეისტეჩოური ჯვარი თავის მოსამსახურე ახალგაზრდებს სწორფრობასაც კი უშლიდა (ოჩიაური 2005, 231-232).

გუდანში მეორე ხატია ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარი. ჯვარის კარებზე ღვთისმშობლის ხატია, აგრეთვე

მრავალი ზარი და ერთი მოზრდილი აქლემის ჟინჯლი-ლი. ჯვარის გარშემო წმინდა ხეებია. აქვე კოშკებს შორის „ადგილისდედა“, მისი დღეობა დიდმარხვის წინ მოდის. ადგილისდედა წარმოადგენს მიწის ზევით ამონვერილ დიდ ლოდს. აქვე ნახარელას ხატში მრავალი ნიშია. ადგილისდედა და ნიშები უფრო ზევითაა, მინდორზე. მინდორი შემორაგულია. ხატის ამოსავალთან ზემოთ ყორეა ამოშენებული, ზედ წამოხურული ფიცრულით, რომელიც წინიდან ორ ბოძზეა გამაგრებული, გვერდებზე კი ფიცრები ფარავს და წარმოადგენს სატრაპეზოს, სადაც საქონელი იკვლება. ნახარელა ღთისმშობლის ჯვარის ხელოვნური და ბუნებრივი ობიექტებია: ხულა – დიდი რიყის ქვებით ნაგები, ნახევრად მრგვალი და ფასადის ნახევარზე ღია. ამ შენობის ღია ნაწილის წინ სიპისაგან ნაგები სასაკლაოა. ხულის წინ დიდ სიპზე თასებს აწყობენ, სანთელს ანთებენ და ქადებს ალაგებენ. შუა ადგილას დიდი სიპია – დეკანოზის დასაჯდომი, კედელში შუკუმი, სადაც თასები იდგმებოდა. ხულის მარცხენა კედლის თავზე ჯიხვის რქა დევს. შენობის შიგნითაც დიდი და ბრტყელი სიპია, რომელიც ასევე დეკანოზის დასაჯდომადაა მიჩნეული. იქვეა რიყის ქვებისაგან აწყობილი სკამები. შენობის გვერდით გდია ზარი. ხევისბერ გადუა ჭინჭარაულის თქმით, ხულა მის წინაპრებს აუგიათ, ადრე იგი ბანიანი ყოფილა, შემდეგ თუნუქით გადაუხურავთ, თუმცა გადახურვის კვალი აღარაა დარჩენილი და მხოლოდ კედლის ნანგრევებია. ხულის მახლობლად, მისგან ჩრდ.-აღმოსავლეთით საზარე კოშკია. იგი სამფეხაა, შიგ ჩამოკიდებული ზარით. კოშკის ფასადზე შამფურით დამაგრებულია ჯიხვის რქა და თითო რქაზე ჩამოკიდებულია თითო ზარაკი. კოშკს წვერად აქვს შვეულად დადგმული მოგრძო სიპის ქვა.

საზარე კოშკის უკან „კვრივია“. იგი წარმოადგენს სამკუთხად ამოშვერილ კლდის ნაჭერს, რომლის წინა სიკვრე სასაკლაოა.

ჯვარის აღმოსავლეთის მხარეს ორი თავგადასწორებული ოთხკუთხა კოშკიდან ერთი საღმრთოს სახელობისაა, იმავე მხარეს ფიქალი ქვებისაგან ნაგები რაღაც შენობის ნანგრევების ადგილას კი ხევსიბერი გადუა ჭინჭარაულის თქმით, ჯვარის ტურფა ციხე იყო, თამარ მეფის ნაგები, რომელიც დაიშალა.

ნახარელა ღვთისმშობელს საკუთარი ხელოსნები, ხუცესი და დასტურები ჰყავდა, ყველანი ჭინჭარაულთა გვარიდან. ახალი დასტური დგებოდა წელწადში და დასტურობას პირველად ათენგენობას იზამდა. ამ ჯვარის დღეობებს რაიმე განსაკუთრებული წესები არ ჰქონიათ და ყველა წესი სხვა დღეობების მსგავსად სრულდებოდა (ბარდაველიძე 1982, 18-19). მხოლოდ ამალღების სწორს, სამშაბათს აქ იცოდნენ დღეობა, რომელსაც „ქალ-ქალიშვილობას“ ეძახდნენ.

დღეობას იხდიდნენ ჭინჭარაულის ქვეგვარიდან აზუზნი და ბერლოჯანანი. სხვა გვარისანი ამ დღეობას არ დადიოდნენ. ეს ორი ქვეგვარი (მამანი) ერთმანეთის ახლო განაყარია. გადმოცემით აზუზთა და ბერლოჯანათ პაპას ვაჟიშვილი არ ჰყოლია და ამას ძალიან განიცდიდა. ბევრი მსხვერპლი შეუწირავს ხევსურეთის ხთიშვილთათვის, მაგრამ არაფერი შველებია. მის ცოლს კიდევ ქალი ეყოლა, ერთ მათ მეზობელს კი ამ დროს ვაჟი შესძენია. ქალის და ვაჟის დედები ერთ ღამეს რაღაც ხელსაქმისათვის ერთად ყოფილან. ღამე გაუხედიათ გარეთ და დაუნახავთ, რომ ნახარელას მიდამო, სადაც ახლა ხთიშობელს ლოცულობენ, სულ განათებული ყოფილა. თურმე ხთიშობელს მოუვიდნენ ხთიშვილნი სტუმ-

რად. ქალის დედას დაუნერია პირჯვარი და უთქვამს: „დაილოცენით, ათასიმც მადლი გაქვთ, ნუმცარაით შამისანყინდებით. “ვაჟის დედას კი უთქვია: „აუ – დაგნყევლასთ კაცთგამჩენმ ღმერთმ, ქვე რეებილ ანათებენ აი ნახარელას.“ დილას რომ ამდგარან, ქალის დედას ვაჟი აუყვანია თავის აკვნიდან და ვაჟის დედას – ქალი. ქალის დედის მადლის მათხოვაზე მისი ქალი ხთიშვილთ ვაჟად მოუქცევიათ, ვაჟის დედის დაწყევლაზე კი მისი ვაჟი ქალად. ხევსურები ამბობენ, რომ ეს ვაჟი ყოფილა აზუბთა და ბერლოჯანათ პაპა. მისი შთამომავლობა გამრავლებულა და შექმნილა ორი მამა. დღეობაში ამ ორი ქვეგვარის შთამომავლობა, მათი დისწულები და დისწულისშვილებიც მოდიოდნენ. მოჰყავდათ საკლავი და სანირი, სვამდნენ ლუდს დროს ატარებდნენ. სხვა გვარის კაცს ამ დღეობაზე მოსვლის უფლება არ ჰქონდა (ოჩიაური 2005, 233).

გუდანის ჯვარი ხევსურეთის რელიგიური და სოციალური ცხოვრების ცენტრს წარმოადგენს, საიდანაც მთელი ხევსურეთისათვის მოსალოდნელი მნიშვნელოვანი ამბები გამოდიოდა. გუდანის ჯვარში ქადაგის დასმა ახალ წელს ხდებოდა. ქადაგი ჯდებოდა სახმთოსა და ხთიშობელში. სახმთოში „მედიდჯვარე და მენვრილჯვარე დასტურები“ დგებოდნენ, ხთიშობელში კი „მენვრილჯვარენი“. ქადაგს, თუ იგი ადგილობრივი იყო, ბელელში დასვამდნენ, ხოლო თუ სხვაგნით მოიყვანდნენ, მაშინ გარეთ, ე.წ. საბერო სკამზე უნდა დამჯდარიყო და იქ ექადაგა (ოჩიაური 2010, 65).

გუდანში, როგორც ხევსურეთის ცენტრალურ სალოცავში დღეობის დროს ტრადიციულად დაკანონებული ქადაგის დასმა მთელი საზოგადოებისათვის მნიშვნელოვან მოსალოდნელ ამბავთა წინასწარმეტყველებას

ისახავდა მიზნად. გუდანში ქადაგის ნაქადაგარს ანგარიშს უწევდნენ, რადგან იგი მთელი ხევსურეთისათვის მოსალოდნელ ამბავთა შესახებ ქადაგობდა, სხვა ჯვართა და მათ ყმათა ამბებს იუწყებოდა. განაპირა კუთხეებიდან (არხოტი) კითხულობდნენ, თუ რა ითქვა გუდანის ჯვარში, რა ბრძანებაა ღვთისა ან მათ ჯვარს რა მსჯავრი დაადო მორიგე ღმერთმამო და სხვ. ქადაგის დასმა არადღეობის დროსაც შეიძლებოდა, ლაშქრობის, რჯულის საქმეებისა და საჯვარო საკითხების მოგვარების მიზნით. ლაშქრობაში ისე არ წავიდოდნენ, გუდანში ქადაგის მეშვეობით ჯვართ ნება-სურვილი რომ არ გაეგოთ – გამარჯვებისა თუ დამარცხების შესახებ (ოჩიაური 2010, 71-72, 75).

წელწად დილას გუდანის ჯვარში ქადაგი ძირითადად ქადაგებდა საზოგადოებრივად მნიშვნელოვანი საკითხების შესახებ. სად, რომელ სოფელში რა ხდებოდა, სად იყო გვარები გადაკიდებული, ითხოვდა ჯვარის სახელით ბჭე-ხევისბერებს მოდავენი დაებარებინათ და დავისათვის გუდანის ჯვარის დახმარებით ბოლო მოეღოთ. იქადაგებდა ასევე სადავო ტერიტორიების შესახებ და როგორც გუდანის ჯვარი ბრძანებდა, საკითხი ისე წყდებოდა. თუ რჯულის საკითხში რაიმე ცუდად იყო წარმოდგენილი, რჯულში ცვლილებები შედიოდა. თუ გუდანის ჯვარი სალაშქროდ წასვლას ბრძანებდა, ეს უწყვი იყო და ამ დროისათვის ყველა ემზადებოდა. როდესაც ქადაგი დაამთავრებდა ქადაგობას, იქვე მსხდომ ბჭე-ხევისბერთ ნაქადაგარის საფუძველზე გამოჰქონდათ დადგენილება, მაგ. ცვლიდნენ რჯულის წესებს, არიგებდნენ მოდავეებს, ემზადებოდნენ სალაშქროდ და ა.შ. (ოჩიაური 2010, 83).

დამონმებული ლიტერატურა:

- ბარდაველიძე, ვ. (1982)**, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი II,1. ხევსურეთი. თბილისი, მეცნიერება
- მაკალათია, ს. (1984)**, ხევსურეთი, თბილისი, “ნაკადული”
- ოჩიაური, აღ. (1980)**, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბილისი, მეცნიერება
- ოჩიაური, აღ. (2005)**, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი. ხევსურეთი II (ბუდე-ხევსურეთი, შატილ-მიღმახევი), თბილისი, ენა და კულტურა
- ოჩიაური, თ. (1967)**, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბილისი, მეცნიერება
- ოჩიაური, თ. (2010)**, ქადაგობა ხევსურეთში, თბილისი, საქართველოს ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის დაცვის ფონდი

Ketevan Alaverdashvili

Central Shrines in the Border Regions of Georgia (Khevsureti)

The central shrine of Khevsureti is the Gudani Cross of Saint George. In this regard, Khevsureti is no exception; the abundance of shrines dedicated to Saint George in the border regions of Georgia is probably due to the fact that he is a warrior saint who protects his people, leads them in battle when necessary, saves them, frees them from

captivity, and returns them home. Saint George of Gudani is respected highly, and for various reasons not only local Christians but also neighboring North Caucasians would come to pray to him. The Gudani Cross is the center of religious and social life in Khevsureti, where important issues for the whole Khevsureti were discussed and the legal issues, reconciliation of enemies, issues related to campaigns, or other problems were resolved. In addition, it was believed that the Gudani Cross could protect the population from plagues and diseases.

კოსტსაბჟოთა სავაჭრო-ეკონომიკური ტრანსფორმაციები თბილისის მაგალითზე

ბაზრები მნიშვნელოვანი ეკონომიკური და პოლიტიკური დატვირთვის მქონე ადგილები იყო კავკასიაში. ბაზრების არსებობა ხანგრძლივი ისტორიის მქონეა (Khutsishvili 2018, 40-41). ეს იყო ადგილები, რომლებიც მშვიდობიანი თანაცხოვრების უზრუნველყოფას ემსახურებოდა. ერთი მხრივ, მათი არსებობის აუცილებლობა განსაზღვრული იყო ეკონომიკური საჭიროებებით, მეორე მხრივ, ეს იყო შეხვედრის ადგილები, რომლებიც ხელს უწყობდნენ ადამიანთა კომუნიკაციას და დაახლოებას.

საბჭოთა პერიოდში ვაჭრობა რამდენიმე მიმართულებით მიმდინარეობდა: სახელმწიფო იყო მთავარი აქტორი, რომელიც გეგმიური ეკონომიკის ფარგლებში არეგულირებდა ვაჭრობას (იხ. Verdery 1996). სავაჭრო ურთიერთობებში ჩართული იყვნენ: მაღაზიათა ქსელის, აგრარული ბაზრების თანამშრომლები, გლეხები, რომლებსაც საკუთარი საქონელი გამოჰქონდათ გასაყიდად და გადამყიდველები, რომლებიც უშუალოდ გლეხებისგან ან მწარმოებლებისგან იღებდნენ საქონელს და უფრო ძვირად ყიდდნენ აგრარულ (მაშინდელ საკოლმეურნეო) ბაზრებში ან არაფორმალურად “დახლქვეშ”.

თბილისში მოქმედებდა რამდენიმე საკოლმეურნეო ბაზარი: ცენტრალური, იგივე “დეზერტირების”, საკოლმეურნეო ბაზარი მაშინდელ კოლმეურნეობის მოედანზე, დღეს ორბელიანის მოედანი, საბურთალოს ბაზარი, ნავთლუღის ბაზარი და სხვ. ეს ბაზრები ქალაქის მთავარ სავაჭრო არტერიას წარმოადგენდნენ. აქ იყიდებო-

და ყველა სახის საკვები პროდუქტი. ბაზრების სივრცეები სრულად ან ნაწილობრივ გადახურული იყო, ჰქონდათ ასევე ღია სივრცეები. მთელი ტერიტორია ორგანიზებული იყო გარკვეული წესრიგის შესაბამისად, გამოყოფილი იყო დახლები და ადგილები საქონლის ნაირსახეობის მიხედვით.

ამ ბაზრებს თავისი სპეციფიკური მახასიათებლები გააჩნდათ, მაგალითად ნავთლუღის ბაზარი ყველაზე იაფი ბაზარი იყო. მართლია, ფასები ზოგადად სახელმწიფოს მხრიდან იყო დადგენილი, მაგრამ გარკვეული მაქსიმუმის ფარგლებში მერყეობდა. ნავთლუღის ბაზარი დღესაც იაფ ბაზრად მიიჩნევა, რადგან აქ უშუალოდ გლეხებს ჩამოაქვთ საქონელი და ბითუმადაც ვაჭრობენ. ცენტრლური ბაზარი ყველაზე დიდი ბაზარი იყო ქალაქის შუაგულში. ეს ერთ-ერთი ხელსაყრელი ბაზარი იყო ადგილმდებარეობის გამო, გლეხებისთვისაც რადგან ცენტრალურ სადგურთან ახლოს მდებარეობდა და ასევე მოქალაქეებისთვისაც, რადგან მიმოსვლა იოლი იყო.

ბაზრების გარდა საკვები პროდუქტები იყიდებოდა გასტრონომიულ მაღაზიებში. ბაზრებისა და მაღაზიების გარდა თბილისში ვაჭრობდნენ თბილისის შემოგარენის მაცხოვრებლები, რომელთაც საკუთარი პროდუქტი – ძირითადად რძის პროდუქტი და სხვა საქონელიც ჩამოჰქონდათ და კარდაკარ ყიდდნენ. ვაჭრობის ასეთი ფორმა ტრადიციული იყო, თბილისში მოდიოდნენ წყნეთიდან, კოჯრიდან, მანგლისიდან, დიღმიდან, მსხალდიდიდან და სხვა სოფლებიდან მემანვნეები, რომელთაც გარკვეული ურთიერთობათა ქსელი ჰქონდათ უკვე ჩამოყალიბებული და კონკრეტული მყიდველიც ჰყავდათ განსაზღვრულ უბნებში.

საბჭოთა კავშირის დაშლამ გეგმიური ეკონომიკა ჩაანაცვლა საბაზრო ეკონომიკით. პროცესი მტკივნეული და ხანგრძლივი აღმოჩნდა გაჩნდა სპონტანური, ქუჩის ბაზრობები და ქუჩის მოვაჭრეები, ძირითადად სოციალურად გაჭირვებულ ფენის წარმომადგენლები რომელთათვისაც ქუჩაში ვაჭრობა გადარჩენის გზა იყო (იხ. Rekhviashvili 2015).

ე.წ. ვარდების რევოლუციის შემდეგ თანდათან შეიცვალა დამოკიდებულება ვაჭრობისადმი. გაცხადდა რომ საქართველო უნდა ქცეულიყო ევროპულ სახელმწიფოდ, უნდა განხორციელებულიყო მოდერნიზაცია. ეს მიდგომა შეეხო სავაჭრო ურთიერთობებსაც, რადგან ბაზრობები, როგორც მოუნესრიგებლობის, უსუფთაობის, არარეგულირებული ფინანსური ურთიერთობების ადგილები თანამედროვე თბილისისთვის შეუფერებლად ჩაითვალა და მათი ჩანაცვლება დაიწყო სუპერმარკეტებით. ასევე ბრძოლა გამოცხადდა ქუჩის ვაჭრობის წინააღმდეგ. ამან გამოიწვია დაძაბულობა და კონფლიქტები. 2006 წელს თბილისის მერიამ გამოსცა ბრძანება ქუჩის ვაჭრობის აკრძალვის შესახებ (Khutsishvili 2012, 45). ამას საპროტესტო გამოსვლები მოჰყვა, რასაც ტალღობრივი ხასიათი ჰქონდა და შედეგიც არ გამოუღია. ქუჩის მოვაჭრეები იძულებული გახდნენ დაეტოვებინათ მეტროს მიმდებარე ტერიტორიები და ქუჩა, თუმცა, ამას სრულიად არ აღმოუფხვრავს ქუჩის ვაჭრობა.

ამ დროს (2006 წელს) დაიხურა ბაზრების ნაწილი: საკოლმეურნეო ბაზარი, შემდეგ დეზერტირების ბაზარი და საბურთალოს ბაზარი. ამ პროცესების შედეგებმა გავლენა იქონია ვაჭრობის სოციალურ სტრუქტურაზე და ქალაქის სტრუქტურაზეც. ტრადიციული ბაზრების გაქრობა თავისთავად იწვევს მასთან დაკავშირებული სო-

ციალური ინტერაქციის და კომუნიკაციის ფორმებისა და მათი არსის ცვლილებასაც.

მიუხედავად ყველაფრისა, ქუჩის სპონტანური ბაზრობები ჩნდება და ქრება – ეს მეტყველებს მათ საჭიროებაზე, მოქლაქეთა მხრიდან მოთხოვნილების არსებობაზე.

ამასთან, თვალნათელია მეორე ტენდენციაც, რომ ძველი ბაზრების ნაცვლად იგივე ტერიტორიაზე იხსნება მარკეტი-ბაზრები, ყოფილი ცენტრალური ბაზრის ადგილას, მისი შენობის დანგრევის შემდგომ რამდენიმე წელი იგივე ადგილას ფუნქციონირებდა სპონტანური ბაზრობა, მოგვიანებით აქვე აშენდა ახალი შენობა და დღეს ცენტრალური ბაზარი ისევ ფუნქციონირებს. მსგავსი პროცესები ქალაქის სხვა უბნებშიც მიმდინარეობდა. ბევრგან ძველი ბაზრების ადგილას აშენდა დახურული შენობები, დახლებით, სადაც მოვაჭრეები ქირაობენ ადგილებს, მათ პროდუქტს ამოწმებს ბაზრის სანიტარული ინსპექცია. ქალაქის იმდროინდელმა მერმა განაცხადა, რომ ახალი ბაზრები და მარკეტები უფრო კომფორტული და “ცივილიზებული გარემოს” მქონეა (<http://www.tbilisi.gov.ge>).

თანდათან ქალაქში დამკვიდრება დაიწყო მაღაზიათა ქსელებმა: პოპული, ლოლი, ნიკორა, იბისი, მოგვიანებით ფუდმარტი, იოლი, ორი ნაბიჯი. მათგან ნაწილმა ვერ გაუძლო კონკურენციას და დაიხურა ან სხვა ქსელს შეუერთდა. ნაწილი კი თავად უწევს კონკურენციას სხვა ქსელებსა და ბაზრებს. დამკვიდრდა დიდი ქსელური სუპერმარკეტებიც – გუდვილი, აგროფაბი, კარფური. ამ ქსელებს საკუთარი ხაზები გააჩნიათ კონკრეტული პროდუქტის მიმართულებით და ჰყავთ საკუთარი მომხმარებელი. ამასთან, აქვთ სხვადასხვა სოციალური

შეთავაზებები (ფასდაკლება, გათამაშება, ქულების დაგროვება).

მიუხედავად, სუპერმარკეტთა ფართო ქსელისა ყველაზე სიცოცხლის უნარიანი უბნის პატარა ბაზრები ან აგრარული მაღაზიები აღმოჩნდა. უბნებში ათეულობით ასეთი მცირე მენარმის მაღაზია ფუნქციონირებს. რა თქმა უნდა არის შემთხვევები, როდესაც რომელიმე მათგანი იხურება, რასაც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში კონკრეტული მიზეზები აქვს (მაგალითად, ფართის მეპატრონის გადაწყვეტილება, უკეთეს ფართზე გადასვლა, მენარმის მიერ პროფილის შეცვლა და სხვა ობიექტური და სუბიექტური მიზეზები). ამასთან, იხსნება სხვები. მათი სიცოცხლისუნარიანობა პროდუქტის ხარისხსა და ფასზეც არის დამოკიდებული, თუმცა, როგორც ჩანს ყველაზე მეტად მოქალაქეთა მოთხოვნილება განაპირობებს.

პოსტ-საბჭოთა სივრცეში მიმდინარე სოციალური და ეკონომიკური ცვლილებები აისახა ყოფაზე და არსებულ სოციალურ კავშირებზე. მათი ნაწილი შეიცვალა ან ახლით ჩანაცვლდა. შეიცვალა თბილისელების ჩვევები საკვები პროდუქტების შეძენა-მომარაგებასთან დაკავშირებით.

ქალაქის მოსახლეობას გაუჩნდა ახალი შესაძლებლობები. დიდი ბაზრების პარალელურად პროდუქტების გაყიდვა აქტიურად დაიწყო მცირე მოვაჭრეებმა, ასევე გაიხსნა საკმაოდ ბევრი მაღაზია, სუპერმარკეტი და ჰიპერმარკეტი, რომელთა ქსელების ფილიალები ქალაქის თითქმის ყველა წერტილში განლაგდა. ამან სავაჭრო ობიექტები ბევრისთვის ადვილად ხელმისაწვდომი გახადა. მოსახლეობის არჩევანის შესაძლებლობა გაიზარდა. ეს ცვლილებები სხვადასხვანაირად აისახა მოქალა-

ქებზე. ნაწილი სრულიად ახალ სავაჭრო-ეკონომიკურ ურთიერთობებში ჩაერთო, ნაწილმა კი ძველი ჩვევები შეინარჩუნა. გარდა ამისა, ცვლილებები განსხვავებულად აისახა სხვადასხვა ასაკობრივ ჯგუფზე, მაგრამ არის გამონაკლისებიც, რომლებიც კერძო ან ინდივიდუალური სოციალური გარემოებებით აიხსნება.

მყიდველთა არჩევანზე გავლენა მოახდინა არაერთმა ფაქტორმა მაგალითად: ახალმა შესაძლებლობებმა, დროის სიმცირემ, სხვაობამ ფასებს შორის, მოსახერხებელმა ადგილმდებარეობამ, პროდუქტთა და სავაჭრო გარემოს იერმა და სისუფთავემ და სხვა.

ახალმა პრაქტიკამ, რომელიც თანდათან შეიძინა მოსახლეობამ ახალი შესაძლებლობებიდან გამომდინარე, კერძოდ კი სუპერმარკეტებში აქტიურმა ვაჭრობამ, დიდი ზეგავლენა იქონია სოციალურ კავშირებზე. ქალაქის მოსახლეობის სოციალური კავშირები შეიცვალა ახალი ყოველდღიურობის გამოც, კერძოდ, დასაქმების და მის მიხედვით ყოველდღიურობის ორგანიზებადარეგულირების გამო. ცხოვრების სწრაფი ტემპიდან გამომდინარე მომხმარებელთა დიდი ნაწილისთვის მოსახერხებელი აღმოჩნდა პროდუქტების სახლთან ახლოს მდებარე მარკეტებში შექენა.

ურთიერთობები, რომლებიც ყალიბდება ვაჭრობის პროცესში სხვადასხვანაირია: ბაზრის, კერძო ხილ-ბოსტნისა თუ სხვა სახის მაღაზიებსა და სუპერმარკეტების შემთხვევაში. ბაზარსა და ხილ-ბოსტნის კერძო მაღაზიებში არსებული ურთიერთობათა სისტემა ერთმანეთთან ახლო დგას. ორივე უშუალოა, მათ შორის განსხვავების მთავარი მიზეზი კი პატარა ხილ-ბოსტნის მაღაზიებში არსებული პროდუქტების არჩევანის სიმცირეა. ორივე შემთხვევაში მყიდველსა და გამყიდველს შორის (იმ

შემთხვევაშიც თუ ის არ აწარმოებს არამედ გადაყიდის (საქონელს) არსებული ურთიერთობა საკმაოდ მრავლის-
მომცველია. გარდა იმისა, რომ ხდება პროდუქტის დან-
ვრილებითი განხილვა, ასევე შეიძლება საუბარი სავაჭ-
რო სფეროსაც გასცდეს, ინტენსიური კომუნიკაცია გადა-
იზარდოს ახლობლობაში, მეგობრობაში. ამისგან გან-
სხვავებით მარკეტში ურთიერთობები სხვა სახისაა. სუ-
პერმარკეტებში შეხება უხდებათ კონსულტანტებთან და
მოცემული ურთიერთობაც იმდენად არ ღრმავდება რო-
გორც წინა ორ შემთხვევაში, ის შემოიფარგლება კით-
ხვა-პასუხისაგან, რომელიც ზუსტ პასუხებს მითხოვს და
გაგრძელებას არ საჭიროებს, აქედან გამომდინარე
სწრაფი და ზედაპირულია. მთხრობელთა უმრავლესო-
ბის თქმით: კონსულტანტებთან ურთიერთობა უმეტესად
მხოლოდ პროდუქტებზე დასმულ კითხვებს გულის-
ხმობს. მაგალითად 23 წლის გოგონა ამბობს: „სუპერ-
მარკეტში, სადაც დავდივარ, ჩემს უბანშია და აქედან
გამომდინარე მაქვს კონსულტანტებთან აქტიური კომუ-
ნიკაცია. თუნდაც აი სიძველესთან დაკავშირებით რომ
ვკითხო, ეს ახალია თუ ძველია, ან როდის შემოიტანენ
ახალს ან ა.შ. მსგავს კითხვებს ვუსვამ.“ “კონსულტან-
ტთან ურთიერთობა გადამწყვეტია. მთავარი აქ არის და-
მოკიდებულება. ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს და
მეც ძალიან დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებ კონსულტან-
ტის და თუნდაც ბაზრის გამყიდველის დამოკიდებულე-
ბას კლიენტისადმი. იმიტომ რომ ყოფილა შემთხვევები
როდესაც იმდენად ნეგატიური ემოცია მოდის ან კითხვა
რომ დაუსვა იმდენად ნეგატიური განწყობა მოდის რომ
ალარ გიჩნდება სურვილი იქ მეორედ მიხვიდე. აქედან
გამომდინარე მე ძალიან დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებ
და ვაფასებ. როდესაც დადებითი დამოკიდებულება მო-

დის კონსულტანტისგან ან თუნდაც ბაზარში გამყიდველისგან” (ქალი 29 წლის)

ბაზრებისა და ხილ-ბოსტნის მაღაზიებში, პროდუქტების გარდა ერთმანეთს ხშირად ოჯახის ამბავსაც ეკითხებიან და ზოგად თემებზეც, მიმდინარე მოვლენებზეც საუბრობენ. რის საფუძველზეც ხდება მათი დაახლოებაც. „ჩვენი ხილ-ბოსტნის მაღაზიის გამყიდველებს კარგა ხანია ვიცნობთ, აღარც კი მახსოვს როგორ გაიხსნა მათი მაღაზია. ახლა უკვე იმდენი წელია მათთან ვყიდულობთ ყველაფერს, რომ ძალიან დავუახლოვდით. თითქმის ყოველი ყიდვისას გარდა პროდუქტებზე დასმული კითხვებისა, მოვიკითხავთ ხოლმე ერთმანეთის ამბავს და ოჯახებს.“ (გოგონა 23 წლის)

ბაზრებში ჩამოყალიბდა განსაკუთრებული ურთიერთობის ფორმები მყიდველსა და გამყიდველს შორის. მოცემული ურთიერთობის ფორმები თავის მხრივ წლების მანძილზე შეიცვალა, ბაზრების სტრუქტურის ცვლილებასთან ერთად. სხვაგვარი იყო ურთიერთობები მაშინ, როდესაც პროდუქტებს უშუალოდ მწარმოებელი გლეხები ყიდდნენ. ხოლო სრულიად სხვანაირია, როდესაც მას გადამყიდველები ყიდნიან. აქედან გამომდინარე ჩამოყალიბდა მყიდველთა ქცევაც და დამოკიდებულებაც. ეს ფაქტორი (ბაზარში გამყიდველთა ცვლილება) ბევრი გამოკითხულის არჩევანზე ახდენს გავლენას. საბჭოთა დროს თუ პროდუქტს გლეხის გარდა სხვა გადაყიდდა, მას გადამყიდველი ერქვა, უფრო მეძვირებდად მიიჩნეოდნენ და მათდამი განწყობა უფრო მეტად ნეგატიური იყო. ახლა, გლეხი ისევ იშვიათად ყიდის საკუთარ მოსავალს, ახლანდელი სისტემა იმით განსხვავდება წარსულისგან, რომ ხშირად იგება კონკრეტული კავშირების ჯაჭვი, როდესაც კონკრეტული ჯგუფი იძენს

გარკვეულ პროდუქტს გლეხებისგან, შესაძლებელია ეს ჯგუფი თავად მათივე მეზობლებისგან შედგებოდეს, რომლებიც ვაჭრობაზე სპეციალიზდებიან და უზრუნველყოფენ ტრანსპორტირებას ა.შ. აღსანიშნავია ისიც, რომ მყიდველთა უმეტესობა უპირატესობას ანიჭებს პროდუქტის უშუალოდ მწარმოებლისგან შეძენას. ეს საკითხი მარკეტების შემთხვევაში სულ სხვანაირად მოიხსნება. ამ შემთხვევაში ყურადღება არ მახვილდება გამყიდველზე. უფრო მეტად ყურადღება ექცევა თვითონ მარკეტის ან მარკეტების ქსელის ზოგად სახესა და სანდობას.

საბაზრო ურთიერთობებს სხვადასხვა მყიდველი სხვადასხვანაირად აღიქვამს. შემდგომ მათ არჩევანს სწორედ მათი ეს ხედვა განაპირობებს.

ნაწილისთვის საბაზრო ურთიერთობები სანდო და მომგებიანია. მეორე ნაწილისთვის ბაზრების მთავარ უარყოფით მხარეს, სწორედ მისთვის დამახასიათებელი ურთიერთობის ფორმები განაპირობებს. აქ ჩამოყალიბებული უშუალო ურთიერთობის ფორმა მყიდველსა და გამყიდველს შორის მთხრობელთა გარკვეულ ნაწილს ნდობას აღუძრავს, დანარჩენს კი შიშს, რომ არაფიქსირებულ გარემოში მას მოატყუებენ:

“უფრო ქსელურ სუპერმარკეტებში დავდივარ. კერძო პატარა მაღაზიებისადმი ნდობის მომენტი საკმაოდ დაბალია. რაღაცნაირად მგონია რომ ფასების თვალსაზრისითაც პატარა მაღაზიებში ქსელურ მარკეტებთან შედარებით მაღალი ფასებიც არის და ამავე დროს ხარისხიც რომ შევადარო პატარა მარკეტებში მოთხოვნილება მაინც მომხმარებლის მხრიდან დაბალია. აქედან გამომდინარე თუნდაც ის რომ იქ ვადაგასული პროდუქტები შეიძლება იყოს, ან რაღაცა მალფუჭებადი პრო-

დექტები დიდი ხნით ჰქონდეთ შენახული ამის შიში მაქვს. აქედან გამომდინარე ნდობაც დაბალია და უფრო ქსელურ სუპერმარკეტებს მივმართავ, სადაც ასეთი პროდუქტების აქტიური ცვლა მიმდინარეობს (გოგონა 23 წლის). „ბაზარში აღარ დავდივარ უკვე ბევრი წელია. დროის უკმარისობის და სანდოობის გამო. იმიტომ რომ ბაზარში ხანდახან არის ხოლმე, რომ მოგატყუებენ. იქ ეს მიქმნის დისკომფორტს. შეიძლება ახლა უფრო მეტს ვიხდი, მაგრამ რალაცნაირად უფრო მეკომფორტულება“ (ქალი 45 წლის).

17 წლის ახალგაზრდა ვაჟი ბაზართან დაკავშირებით ამბობს: „ბაზარს საერთოდ არ ვენდობი ძალიან უცებ მოდიან გამყიდველები და გადალებენ და გთავაზობენ ათას რამეს. მარკეტებში კი დევს და თუ გინდა აიღებ თუ გინდა არა.“

21 წლის გოგონა აცხადებს: “კონკრეტულად არავისგან არ ვყიდულობ ბაზარში. ალბათ იმიტომ რომ მომხმარებელი არ ვარ ასეთი ხშირი. რომ ვიყო ალბათ მერე მეცოდინებოდა კონკრეტული გამყიდველებიც. ბებიამ მაგალითად ზუსტად იცის სად რა უნდა იყიდოს. ბაზარი ერთია, მაგრამ ვისთან უნდა იყიდოს ეგეც კი იცის. ისე რომ წლებია იცნობენ ერთნაწილს და ეგეთი მომენტები არის, რაც ჩემთვის უცხოა”.

„ბაზარს თავისებური კოლორიტი აქვს და ურთიერთობის სხვა ფორმაა. პროდუქტის ყიდვისას გამყიდველთან ანუ უშუალოდ ადამიანთან გაქვს ურთიერთობა და ფასზე, წარმომავლობაზე, ხარისხზე ყიდვამდე გასაუბრება შეგიძლია. სუპერმარკეტში ნუ არაფერი, მიდიხარ მშრალად, დახლზე დევს ფასი გინდა აიღებ და გინდა არა“ (მამაკაცი 50 წლის).

„ჩემი თაობის ვინც არის ბაზრისადმი დამოკიდებულება ანალოგიური აქვს. წინა თაობას პრინციპში, ისევე როგორც ჩვენ, უფრო მეტად ეს ცოცხალი ურთიერთობა მოსწონს ბაზარში და ეგეთ მიმსგავსებულ ადგილებში ვაჭრობა ურჩევნიათ. მაგალითად ჩემს სიმამრს. ძირითადად დადის მეტრო დელისტან, რაც ყველაზე ახლოსაა სახლთან, მანდაც ბაზრის მსგავსი ვაჭრობა არის. უშუალოდ ადამიანთან ურთიერთობის შემდეგ იძენს ხილ-ბოსტანეულს და სოფლის მეურნეობის სხვადასხვა პროდუქტებს, ხოლო რაც არ არის მსგავს ბაზრობებზე იძულებულია შეიძინოს მაღაზიაში.“ (მამკაცი 46 წლის).

მთხრობელთა ნაწილის (შუა ხნის და ასაკოვანი ადამიანების) აზრით, ახალ თაობას უფრო ჰიპერმარკეტებში და დიდ სუპერმაკეტებში ურჩევნიათ ვაჭრობა, რასაც ტექნოლოგიების განვითარებით და ურთიერთობების ფორმის შეცვლით ხსნიან. კერძოდ, მათი აზრით, ინდივიდები უფრო ჩაიკეტნენ და ფეისბუქით, სოციალური ქსელებით ურთიერთობა უფრო მისაღებია მათთვის, და ცოცხალი ურთიერთობის გამოცდილება არა აქვთ. „მე რომ ვაკვირდები აი ელემენტარული კონტაქტში შესვლაც ზოგისთვის პრობლემაა და ზოგჯერ უზრდელობის ზღვარზე გადის. არ შეუძლიათ, გადაეჩვივნენ ურთიერთობას, რადგან სოციალური ქსელები იძლევა საშუალებას რაღაცაზე ან უპასუხო ან არ უპასუხო. უშუალოდ შენთან იქ ურთიერთობა ძალიან ცოტას აქვს. ძალიან განზოგადებულად შეიძლება გამოთქვა აზრი. კამათში შესვლაც სხვანაირი ფორმით ხდება. შეურაცხყოფას აყენებენ და თითქოს შეურაცხყოფად არ ითვლება რადგან სოციალური ქსელია“ (მამკაცი 52 წლის). „ინტერნეტმა სოციალურმა ქსელებმა, მერე ამ კორონამ სულ დააშორა ადამიანები და უფრო მეტად ჩაკეტა ხალ-

ხი თავის თავში. ეს პრობლემაა. აქედან გამომდინარე მივესალმები ბაზარს, მაგრამ კვდება ეგ საქმე, მე თბილისში სულ სამი ბაზარი ვიცი“ (მამაკაცი 46 წლის).

მთხრობელთა ნაწილი ბაზარში ყიდვის დადებით მახასიათებლად მიიჩნევს უშუალო ურთიერთობების შესაძლებლობას: „ეხლა ბაზარში ვეღარ ვხვდები ფაქტიურად, არადა იყო დრო რომ ბაზარში ვყიდულობდით მხოლოდ. უშუალო შეხება გაქვს პროდუქტთან და უშუალო ურთიერთობა გაქვს თითოეული პროდუქტის გამყიდველთან. ერთიდაიგივე ბაზარში რომ დადიხარ, როგორც წესი, ხდება, რომ ერთი და იგივესგან ყიდულობ. არის შემთხვევები რომ თვითონ გეუბნება, აი, დღეს არ მივარგა და სხვაგან ნახე. როგორც წესი ბაზარში, რომ დადიხარ ხილის საკუთარი გამყიდველი გიჩნდება, ხორცის, ყველის და ბოლო-ბოლო ერთიდაიგივე ადამიანებთან ყიდულობ ეგრე გამოდის, ანუ ნდობის ფაქტორია და ურთიერთობიდან გამომდინარეა ეგ ყველაფერი“ (მამაკაცი 50 წლის).

ამასთან, მთხრობელთა ნაწილი იმასაც უსვამს ხაზს, რომ ბაზრები და ურთიერთობები შეცვლილია. “მე რა ბაზარზეც ვლაპარაკობ დამახინჯდა. შეიძლება ეხლა ჰიპერმარკეტშიც ყველა პროდუქტთან კაცი დააყენო მარა იმ კაცის გამო არ იყიდი, რადგან იმ კაცის ნაწარმოები არ არის არცერთი პროდუქტი. ადრე ამ ბაზრებში 80 პროცენტი იდგა ის ვისი მოყვანილიც იყო ან ეს ხილბოსტნეული და უშუალოდ მისი შრომის ნაყოფი იყო. ასე რომ მისი დამოკიდებულებაც სხვანაირი იყო თავისი პროდუქტისადმი და მყიდველისადმიც. ეხლა ჰიპერმარკეტში, რომ შევიდე და თითო პროდუქტთან თითო კაცი დამხვდეს, რაც არ უნდა მელაპარაკოს ის დაცლილია იმ ემოციისგან რაც იყო ბაზარში, სადაც სიამოვნებით ვივ-

ლიდი. ეხლა ბაზრები არც დარჩა, იქაც ჩვეულებრივი გადამყიდველები დგანან. ერთი ნავთლულის ბაზარია, რომ ცოტა მეტ-ნაკლებად გლეხები დგანან და ყიდიან ბითუმად თავიანთ მოსავალს სეზონურად, მითუმეტეს შემოდგომაზე როცა შემოდის რაღაცეები. თავის მანქანიდან ყიდიან. მოკლედ თბილისში ეგეთი მართო ერთია ნავთლულის ბაზარი არც დებურტირები არც ავლაბრის ბაზარი ეგეთი აღარ არის. რაც ჰქონდა ემხი და პენი ის აღარ არის ბაზრებში, ერთი დარჩა ნავთლულის ბაზარი და ის ჩემი სახლიდან არის 35 კილომეტრში. თუმცა, სეზონზე რაღაცის მარაგისთვის, დაკონსერვება თუ მინდა ბოსტნეულის მივდივარ. შარშანაც ვიყავი წელიწადში ერთხელ მაინც მივდივარ“ (მამაკაცი 50 წლის).

მთხრობელთა ნაწილს, კითხვაზე თუ რაში რჩებიან მოტყუებულები იშვიათად აქვთ ზუსტი პასუხი და უჭირთ კონკრეტული მაგალითების მოყვანა. ნაწილი აღნიშნავს რომ ბაზარში პროდუქტების წონასა ან ფასებზე იტყუებიან. უმეტესობა აღიარებს, რომ თვითონაც არ იცის ზუსტად ასე რატომ ფიქრობს. მაგრამ ერთმა მთხრობელმა გამოყო კონკრეტული მაგალითი. „დებურტირები და დიდი ბაზრები, რომ არის იქ არ დავდივარ უკვე 10 წელია, არ მომწონს. ჯერ ეს ერთი ყველა იტყუილება, სიბინძურეა და თან არ არის ტერიტორიულად ახლოს და მიჭირს ამ სიშორეზე წასვლა. ხარისხი აღარაა თან. ადრე გლეხს ჩამოჰყონდა პროდუქტი და გლეხი ყიდდა, ახლა დაწყეს ვაჭრებმა ჩამოტანა, გადამყიდველებმა თან გაფუჭდა ხარისხი და სულ ყველა იტყუება, გატყუილებენ. აი ეხლა ბოლოს მე და ჩემი შვილი ნავედით ვაგზალზე, ბაზრობაზე დაბადების დღის აქსესუარები მინდოდა მეყიდა ხელსაყრელი ფასების გამო. რომ გამოვიარეთ იქვე ელაგა პროდუქტები ხილი და ბოსტნეული და მარ-

წყვი მომენონა. ვიყიდე მარწყვი თან ვიცი, რომ მანდ იტყუილებიან და მარწყვს ისედაც ძვირად ყიდიან რახან ახალია, მაგრამ ბავშვისთვის თანახმა ვიყავი გადამეხადა. გამყიდველი მარტო იყო, ახალგაზრდა გოგო და ვუთხარი ოღონდ იცოდე ნონაში არ მომატყუილოო, რაზეც დამცინა რას ამბობო, ჩვენ არ ვიტყუილებითო, როგორ მაკადრეო. სახლში, რომ მივედი მაინტერესებდა, ამიტომ ავწონე და სადღაც 250 გრამი მომატყუილა. ამიტომ ყველანაირად ვერიდები და მანდ არ დავდივარ“ (ქალი 48 წლის)

სავაჭრო ურთიერთობები, რომლებიც ყალიბდება ბაზრებსა და კერძო მოვაჭრეებთან ემყარება მყიდველთა მრავალჯერად გამოცდილებას, შემდგომ მას ემატება ნდობის ფაქტორიც. მაგრამ იყო შემთხვევები, როდესაც დროის გარკვეულ პერიოდში ჩამოყალიბებული სპეციფიკური ნდობით გამყარებული ურთიერთობა, ერთმა უარყოფითმა გამოცდილებამ ან შემთხვევამ სრულიად გააქრო და არსებული ურთიერთობის განყვეტის მიზეზად იქცა. გამყიდველსა და მომხამრებელის ურთიერთობა წყდება იმ შემთხვევაში თუ მოხდება მათ შორის არსებული უსიტყვო გარიგების ან წესების დარღვევა. კერძოდ, როდესაც ერთის მხრიდან არ მოხდება მეორის ინტერესების გათვალისწინება: „დელისტან მყავდა ამოჩემებული ერთი კაცი. პროდუქტიც ხარისხიანი ჰქონდა და ვყიდულობდი სულ იმ დახლიდან ხილს, სადღაც 2-3 წელი. მერე ამ კაცმა რატომღაც ჩათვალა, რომ მე მდიდარი ვიყავი და ბევრი ფული მქონდა რახან მანქანით ვმოდრაობდი. რომ მივიდოდი და ხახვი ეწყო ან კარტოფილი ან რაღაცა, და ვეტყოდი რა ღირს კარტოფილი, მეუბნებოდა უი ეს საშენო არ არის, მე საშენო მანქანაში მაქვსო და ეს ორი ლარი ღირდა და გამომიტანდა ხუთ

ღარიანს. და ვეუბნები არ მინდა მე ეს რაც აწყვია ამას ვიყიდო, მაგრამ არა არა ეგ საშენო არ არისო და პანდემიაზე ყველაფერი რომ ჩაიკეტა იმის მერე აღარ ნავსულვარ. იმიტომ რომ არ არის წესი ასე მოქცევა. ნუ ოჯახი მყავს და ყველა ცდილობს ბიუჯეტურად შეიძინოს და ამიტომ აღარ მივსულვარ იმ კაცთან.“ (ქალი 48 წლის). „ერთხელ შევიძინე კენკრა ქალისგან სადარბაზოებში რომ ყიდის ხოლმე, და იმის მერე აღარ მიყიდია არასდროს მასათან, ზევიდან კარგი ფენა ეწყო და შიგნიდან ძალიან დაჭყლეთილი აღმოჩნდა“ (გოგონა 23 წლის)

ბაზარში ურთიერთობების მსგავსად უშუალოა კონტაქტი ხორცისა თუ ყველის კერძო გამყიდველებთან, მემანვნიებთან და კარდაკარ მოვაჭრეებთანაც. მაგრამ მათ შემთხვევაშიც დარჩენილან მყიდველები მოტყუებულნი, რაც ზუსტად წინა შემთხვევების მსგავსად სავაჭრო ურთიერთობის განყვეტით დასრულდა. „კარგა ხანი მემანვნისგან პროდუქტს ვყიდულობდი, მეცოდებოდა, ძალიან დიდად არ მჭირდებოდა, მაგრამ მაინც ვყიდულობდი. მომასაღებდა ხოლმე ყველაფერს და მაინც ვყიდულობდი. მაგრამ პანდემიის დროს დრო ვიხელთე და გავწყვიტე მასთან ურთიერთობა“ (ქალი 52 წლის).

გამოცდილებაზე დამყარებით იგება დადებითი ურთიერთობებიც. “როდესაც კონკრეტული გამყიდველისგან იყიდი პროდუქტს და კარგი, საკმაოდ ხარისხიანი გამოდგა და შენთვის კონკრეტულ კრიტერიუმებს აკმაყოფილებს აქედან გამომდინარე ნდობაც გიჩნდება და ასე ყალიბდება დადებითი ურთიერთობა და მეორედ და მესამედაც გინდა რომ ბაზარში მყოფი იმ ქალისგან იყიდო და იცი რომ არ მოგატყუებს“ (გოგონა 23 წლის).

ნდობის საკითხი თავისებურია მემანვნეებსა და სადარბაზოებში კარდაკარ მოვაჭრეებთან მიმართებაში. მემანვნეები ბოლო წლებში თითქმის გაქრნენ. უმეტესად აღარ დადიან. ისინი თითქმის ყველას ახსოვს, ზოგმა მთხრობელმა ვერ გაიხსენა როდის მერე აღარ უყიდია მათი პროდუქტი. ნაწილმა კი გამოყო პანდემიის პერიოდი და აღნიშნა რომ მას შემდეგ ისინი ნამდვილად აღარ უნახავთ. მიუხედავად იმისა, რომ მიზეზი ცოტა გაურკვეველია, შეიძლება ვივარაუდოთ რომ ამის ერთ-ერთ განმაპირობებელ ფაქტორად მართლაც პანდემია იქცა. პანდემიის ფონზე სანიტარიისადმი მოთხოვნა გაიზარდა. აქედან გამომდინარე დაიწყეს თავის არიდება კარდაკარ მოსიარულეთაგან, მემანვნეთა ნაწილმაც, თავის მხრივ, საფრთხის შემცველად მიიჩნია ვაჭრობის ასეთი ფორმა. ამასთან, უბნის პატარა მაღაზიებმა შეითავსეს ეს ფუნქცია, რომ მემანვნისგან თავად აიღონ პროდუქტი და გაყიდონ, რაც მემანვნეებისთვისაც უფრო მოსახერხებელი აღმოჩნდა და მთელი დღე სიარულის ნაცვლად, ჩამოვლენ და მაღაზიას აბარებენ პროდუქტს.

„კარდაკარ რომ დადიან იმ მემანვნეებისგან არასოდეს არ მიყიდია. მე ჩემი მემანვნე მყავდა რომელიც ბაგებში ცხოვრობდა. ახლაც მყავს ერთი კიკეთში ცხოვრობს და თუ იქით მოვხვდებით ვყიდულობთ, ყოფილა რომ ყველისთვის სპეციალურად ავსულვარ მასთან, თუ ვერ ვახერხებ იმ შემთხვევაში მარკეტში ვყიდულობ“ (ქალი 48 წლის).

„მსმენია მემანვნეებზე. მემანვნეები ჩემი ბავშვობიდან შემიძლია გავიხსენო, როდესაც დადიოდნენ კარდაკარ. ჩემს უბანშიც იყო ერთი ქალბატონი რომლისგანაც ჩემი სადარბაზოში, ფაქტობრივად ყველა ყიდუ-

ლობდა მანონს. ახლა სიმართლე გითხრა ვეღარ გავიხსენებ მაგრამ წლების წინ იყო ეგეთი შემთხვევა ახლა აღარ არის. კარგა ხანია რაღაც ბოლო 5 – 7 წელია აღარ გამიგია ამ მემანვნის შესახებ. ჟოლოსაც ყიდდა ერთი ქალი, დადიოდა ეზო-ეზო. მაგრამ ეს ბოლო 3 წელია ეგენიც აღარ დადიან” (გოგონა 23 წლის). “მემანვნეებისგან ადრე ვიყდულობდით, ჟოლოსაც. ახლა აღარ დადიან. ამ ყველაფერს სულ ერთი და იგივე ქალისგან ვყიდულობდით” (მამაკაცი 60 წლის), „ჩვენთან არ მოაქვთ მანონი. ადრე დადიოდა მემანვნი კაცი ოქროყანიდან. ჩამოივლიდა მთელ უბანს. მასთან მანონს და რძეს ყიდულობდა ბებიაჩემი” (ვაჟი 21 წლის). „მემანვნეები ჩემთან არ დადიან ანდა შეიძლება მაშინ როდესაც სახლში არ ვარ, მე არ შემხვედრია.“ (ქალი 30 წლის), „არ ვენდობი კარდაკარ გამყიდველებს და მემანვნეებს და არც მიყიდა სიმართლე რომ გითხრა მათგან. მაგრამ ჩემს ძმას ჰყავს მემანვნი. აწვდიან რძეს, კვერცხს, მანონს მერე თვითონ აყენებენ. თუ შეაქო შეიძლება დავაბარო“ (ქალი 46 წლის).

პანდემიამ გარკვეული გავლენა მოახდინა ბაზრის მყიდველებზე, იყო სრული დაკეტვის პერიოდებიც, ტრანსპორტის შეზღუდვა და სხვ., ეს სიძნელები ასეთი სიმძაფრით არ შეხებიან მარკეტების მომხმარებლებს.

სოფლიდან პროდუქტების ჩამოტანის შემთხვევაშიც გადამწყვეტი როლი ურთიერთობას და სანდოობას ენიჭება. უმეტესობა ნაცნობისაგან ან ახლობელისგან შეიძენს პროდუქტებს. ან მეგობრის რჩევით ნაპოვნ ადამიანებს მიმართავს. საკმაოდ გავრცელებული იყო თბილისის მახლობლად სოფელში სავაჭროდ ნასვლის პრაქტიკა. დღესაც ნაწილობრივ იყენებენ ამ პრაქტიკას.

მარკეტების აქტიურმა მოხმარებამ შეცვალა ყიდვის პრაქტიკა, ურთიერთობები მყიდველ-გამყიდველს შორის. ამას დაემატა თვითმომსახურების აპარატების დანერგვაც. რის შედეგადაც მყიდველს სულ უფრო ნაკლებად უხდება შეხება გამყიდველებთან. მთხრობელთა ნაწილი უპირტესობას ანიჭებს თვითმომსახურებას და დადებითად აფასებს გარეშე პირებთან, გამყიდველებთან და კონსულტანტებთან ნაკლებ ურთიერთობას. “მე მაგალითად ჩემით მირჩევნია ავარჩიო რაოდენობრივად რამდენი ცალი მინდა, რომელი პროდუქტი მინდა ავიღო. ვცდილობ თვითმომსახურებით აქტიურად ვისარგებლო და ჩემით გავაკეთო ყველაფერი. ჩემთვისაც უფრო მეტი კომფორტია” (გოგონა 23 წლის), „ბაზარში თვითონ ჩაგიყრის გამყიდველი ყველაფერს და მარკეტში ის მომწონს რომ მე თვითონ ვირჩევ.“ (ვაჟი 19 წლის), „კარფურში რომ შედიხარ ყველაფერი დალაგებულია, ხელმისაწვდომია. სუფთაა და ბევრ ხალხთან არ გაქვს შეხება. ბაზარში კი ძალიან ბევრი არეული ხალხი დადის“ (მამკაცი 60 წლის).

ბოლო წლებში გააქტიურდა ონლაინმაღაზიები და მიტანის სერვისები. ისინი სავაჭრო ურთიერთობის კიდევ ერთ ახალ ფორმას ქმნიან. მთხრობელთა ნაწილი ფლობდა ინფორმაციას ონლაინმაღაზიებზე, უფრო დიდ ნაწილს თავიანთი სამეგობრო წრიდან სმენოდათ მათ შესახებ. უმეტესობა იშვიათად იყენებდა მათ და ბევრი სკეპტიკურად უყურებდა. მაგრამ იყო რამდენიმე მთხრობელი ვინც დადებითად აფასებდა ვაჭრობის მსგავს ფორმას და მაგალითად შვილების პრაქტიკა მოჰყავდა. „ჩემს შვილს ხილი შეუკვებთავს. კარგი ხარისხის იყო რომ მოვიდა. კომფორტულია მოხუცისთვისაც სახლიდან თუ ვერ გადიხარ ასეთ შემთხვევაში ეს ონ-

ლაინ მომსახურება, ასე რომ მეც ვიყიდდი. ჩემი ბიჭი მარკეტშიც დადის მაგრამ ძირითადად ამით სარგებლობს” (ქალი 66 წლის), “ჩემი შვილი უკვე თავს ხოლმე ნამახალისებელი, შემოთავაზებებია შეკვეთისას და ახალგაზრდებზე ძალიან კარგად მუშაობს” (ქალი 52 წლის), “ონლაინ მაღაზიებით არ მისარგებლია არასოდეს. მაგრამ ერთი მეგობარი მყავს, რომელმაც მთელი პანდემია ასე გაატარა. მან შეაქო რომ შეუკვეთავ ევროპროდუქტიდან რასაც უკვე თავ ზუსტად ის მოაქვთო” (ქალი 42 წლის).

ონლაინმომსახურება უშუალოდ ხილ-ბოსტნეულის ან ხორცის შეძენის მხრივ არ აღმოჩნდა ძალიან პოპულარული. თუმცა, გარკვეულწილად მაინც იკიდებს ფეხს ყოფაში და თანდათან მეტი ადამიანის ყურადღებას იპყრობს. მათთან მიმართებაში ძირითადად სკეპტიკურობას იწვევს არჩევანის შესაძლებლობის არქონა, რადგან სხვის მიერ შერჩეულის ყიდვა გინევს: „ონლაინ მაღაზიით დიდი გამოცდილება არ მაქვს მაგრამ პანდემიის პირობებში მისარგებლია, გასვლის შიში რომ იყო აი მაგ პერიოდში. უფრო მზა საკვები შემიკვეთავს, მაგრამ პროდუქტებიც. ზოგადად კმაყოფილი ვარ მიტანის სერვისებით. მომავალში ასე ნამდვილად არ ვაპირებ, მაგრამ დროს ზოგავს, თუმცა, მაინც მირჩევნია ჩემით ავარჩიო” (გოგონა 23 წლის).

პროდუქტების ყიდვისას მყიდველები ითვალისწინებენ შემდგომ ფაქტორებს: სავაჭრო ობიექტის სიახლოვეს, დროს, სისუფთავს, ინდივიდუალურად შერჩევის შესაძლებლობას, დიდ არჩევანს, გამოცდილებას, ფასს და სხვა.

ახალგაზრდებს შემდეგი არგუმენტები აქვთ: „მე პირადად საკვებ პროდუქტებს ყველაზე ხშირად მაინც

სუპერმარკეტებში შევიძენ. იქიდან გამომდინარე რომ ჩემთან უფრო ახლოს არის, კომფორტია, სისუფთავა, მეტი ორგანიზებულობაა და ეს თვითმომსახურებაც უფრო მომწონს“ (გოგონა 23 წლის), “ყველაზე ხშირად საკვებს რა თქმა უნდა უფრო იაფიან სუპერმარკეტში ვყიდულობ, რომ დავზოგო თანხა, ხილ-ბოსტნეულს ბაზრობაზე ან ხილ-ბოსტნის მაღაზიაში. მაგრამ პრიორიტეტს ვანიჭებ სახლთან ახლოს, რომ იყოს რადგან დატვირთული, რომ მოდიხარ შორი მანძლიდან ცოტა რთულია და ამიტომ უფრო სახლთან ახლოს ვარჩევ” (გოგონა 21 წლის).

არიან გამონაკლისებიც, მაგალითად: „საკვებ პროდუქტებს უმეტესად ვყიდულობ სუპერმარკეტებში მაგრამ მირჩევნია, რომ საკვები პროდუქტი შევიძინო ბაზარში. ბაზრში არჩევანი მეტია, და გაქვს უფლება რომ დაათვალიერო, აწონ-დაწონო და შეარჩიო შესაბამისად, თანხის მხრივ იქნება თუ შენი გემოვნების მიხედვით ზოგადად უფრო დიდ არჩევანი გაქვს ბაზარში ვიდრე სუპერმარკეტში.“ (ვაჟი 21 წლის).

შუახნის მომხმარებლებიც უპირატესობას ანიჭებენ მარკეტებს, მაგრამ ნაწილი ბაზრის მომსახურებითაც სარგებლობს: “მარკეტებში ვაჭრობა ადვილია. მანქანით მაიდგები, ურიკით ჩატვირთავ პროდუქტებს, ზედმეტ მოძრაობას არ აკეთებ საერთოდ. ბაზარს კი დიდი ტრადიცია აქვს და გული დამწყდებოდა შემდეგმა თაობამ რომ არ აირჩიოს, იმიტომ რომ ამით კულტურის რაღაცა ნაწილი გაქრება. ამიტომ ვიდრე შემეძლება დავუჭერ მხარს ბაზარს, იმიტომ რომ ვატყობ სუპერმარკეტები ძალიან აცლიან მომხმარებლებს” (ქალი 52 წლის).

ბაზარში ვაჭრობის არჩევანს შუა ხნის ან უფროსი თაობის წამომადგენლები უფრო ანიჭებენ უპირატესობ-

ას: “ბაზარში მეტი არჩევანია და ფასებიც უკეთესი, შეიძლება ნაკლები ფული მივცე ბევრ პროდუქტში” (ქალი 80 წლის).

გამოკითხულთა ნაწილი სავაჭროდ ობიექტს სიახლოვის მიხედვით ირჩევს, ნაწილი სისუფთავის, ნაწილი კი ფასების მიხედვით. სახლთან სიახლოვის მიხედვით უპირატესობას ანიჭებენ სუპერმარკეტებს, რათა სწრაფად და კომფორტულად შეიძინონ პროდუქტი, დროის დაკარგვის გარეშე. ზოგი სამსახურის და სახლის გზაზე ეძებს ასეთ სავაჭრო წერტილებს. ამის პარალელურად ცხოვრების ტემპის დაჩქარებამ და სამსახურების მნიშვნელობამ დროის მეტი ორგანიზება მოიხოვა, რათა მცირე დროში ბევრი რამ მოესწროს: „სპარში და კარფურში ვყიდულობ ხოლმე რაღაცეებს. სამსახურის გზაზეა, სამსახურთან ახლოსაა და მაგიტომ“ (მამაკაცი 60 წლის), “ხან სამსახურთან რომელიც ახლოა, ხან სახლთან ვამჯობინებ დიდ სუპერმარკეტებს რაც მინდა ყველაფერს ვყიდულობ ერთ ადგილას. მაგალითად: კარფურში და გუდვილში“ (ქალი 70 წლის), “საერთოდ ბაზარი მირჩევნია, მაგრამ დროის უქონლობის გამო ცოტა და უცებ რომ გინდა, ან უცხოური ნარმოების პროდუქტი მაგ შემთხვევაში სუპერმარკეტები ჯობია” (ქალი 52 წლის), “პრიორიტეტს ვანიჭებ რომ მარკეტი სახლთან უფრო ახლოს იყოს, დატვირთულმა რომ იარო შორი მანიძლიდან რთულია” (გოგონა 20 წლის), “უნივერსალს ვირჩევ, იმიტომ რომ რძის პროდუქტის, თევზეულის, ხორცეულის, ბურღულეულის ყიდვა იქ არის შესაძლებელი. იქვეა ხილ-ბოსტნეულს მაღაზიაც და ფაქტიურად მთლიანი კალათა საოჯახო შევსებული მაქვს. მაგრამ თუ დიდი რაოდენობით მინდა რაიმე ვიყიდო ათასში ერთხელ შემოდგომით, მაშინ ბაზარში წავალ. ასევე მა-

გალითად როცა რაღაცა უნდა გავაკეთო კონსერვი, მუ-
რაბა მაშინ მივდივარ ბაზარში” (ქალი 42 წლის).

კომფორტს, რასაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გა-
მოითხულთა დიდი ნაწილი სხვადასხვა ფაქტორები
ქმნის. მაგალითად სისუფთავე, სიახლოვე და სხვა. კომ-
ფორტს თითოეული სხვადასხვანაირად ხსნის: “ბაზარში
ყიდვისას უბრალოდ დახლზე ვიზუალურად ვისაც უკეთ-
ესად აქვს წარმოდგენილი მაგის მიხედვით ვარჩევ.
პირველი უმთავრესი მიზეზი იმისა რომ სპერმარკეტებ-
ში ვაჭრობა მირჩევნია, არის ის რომ სახლთან ახლოსაა,
თვითმომსახურებაა და კომფორტია. ჩემთვის კომ-
ფორტია, როდესაც შემიძლია სახლთან ახლოს, მივიდე,
შევიძინო, ჩემით ავარჩიო რაც მინდა, როგორც მინდა
და ესე შეძენილი პროდუქტით წამოვიდე. მეორე კიდევ
ერთი მომენტი სისუფთავეა. ამასთანავე, ხელში ჭერა
არ გინევს პროდუქტების, ბევრი რაღაცა შეგიძლია კა-
ლათში ჩადო და ესე კომფორტულად ივაჭრო, იყიდო
შენთვის შესაფერისი პროდუქტები. ბაზარში ეგ მართლა
დისკომფორტია. როდესაც პარკები ცალცალკე უნდა გე-
ჭიროს რას როგორ რანაირად შეიძენ. მერე მანქანამდე
მოიტანო მერე უკან გაბრუნდე” (გოგონა 23 წლის),

რაც შეეხება სისუფთავეს ის ბევრის არჩევანის გა-
დამწყეტი ფაქტორია. სხვა საკითხია თვითონ პროდუქ-
ტების სისუფთავე და ვიზუალური სახე.

ბევრს აქვს პრიორიტეტები გადანაწილებული. იმის
მიხედვით თუ სად რას იყიდიან და ბოლომდე ერთ და-
წესებულებას არ ენდობიან. სხადასხვა ადგილას სხვა-
დასხვა რამეს ყიდულობენ: მაგალითად რაც არ უნდა
შეიცვალოს ბაზარი ზოგი ახალგაზრდითვისაც ნაწი-
ლობრივ უფრო სანდოა ხილ-ბოსტნეულის ყიდვისას,
ზოგისთვის პირიქით. მაგარამ უმეტესად არცერთი

მთხრობელი ერთი დაწესებულებით არ შემოიფარგლება და პროდუქტებს სხვადასხვა ადგილას ყიდულობს: „უპირველესად ხილი, ბოსტნეული ნაწილობრივ ხორციც, ყველი მიყიდია ბაზარში. ტკბილეულიც შეიძლება. ყოფილა ხოლმე შემთხვევები რომ დახლი ყოფილა ტკბილეულის გამოყოფილი. ვაგზლის მოედანზე და მიყიდია” (გოგონა 23 წლის), “ხილბოსტნეული შეიძლება ბაზარშიც შევიძინო და სუპერმარკეტშიც. გააჩნია როგორ მოვხვდები ტერიტორიულად მაგრამ მე მაინც უპირატესობას სუპერმარკეტს ვანიჭებ. თუმცა, ჩემს ოჯახში ხილსა და ბოსტნეულს ყიდულობენ ბაზარში. ტრადიციულად თვეში რამდენჯერმე უნდა გავიდნენ და შეიძინონ. მე უბრალოდ არ ვარ ამაში ჩართული მაგრამ როცა მიწვევს რაიმეს ამოტანა სუპერმარკეტს მივმართავ” (გოგონა 25 წლის), “ხორცს ესე ქუჩაში შემთხვევითობის პრინციპით ვერ შევიძენ და ვერც რძის პროდუქტებს. უმეტესად მაინც მათ კონკრეტულ ადამიანთან შევიძენთ, ბაზარში კონკრეტულ ადგილას, ვისაც ვიცნობთ უკვე და გვაქვს გარკვეული გამოცდილება. თუ ისე მოხდა რომ თუნდაც დროის ლიმიტის გამო რაღაცნაირად ვერ მოვახერხეთ გასვლა, მაშინ სუპერმარკეტში შევიძენთ” (ქალი 32 წლის), “მირჩევნია მარკეტებში ყიდვა წვრილმანებზე როცაა საუბარი, ხოლო მასშტაბურზე ბაზარში მივდივარ” (გოგონა 20 წლის)

არანაკლებ მნიშვნელოვანია არჩევანის შესაძლებლობა. ბევრ გამოკითხულს არ მოსწონს როდესაც საშუალება არ აქვს პროდუქტს შეეხოს და თვითონ აარჩიოს. ამ მხრივ იცვლება მიმართება სავაჭრო ობიექტების მიმართ: “ქსელურ მაღაზიებში და სახლთან ახლო მარკეტებში არა მართო სიახლოვის გამო შევიძენ არამდ, რადგან თითქმის ყველა ის პროდუქტია რასაც მე

სახლში მოვიხმარ” (ქალი 42 წლის), “დიდი არჩევანია ყველაზე მნიშვნელოვანი. სუპერმარკეტი მომწონს იმიტომ რომ ვიცი რას უნდა ველოდე და რა პროდუქტი აქვთ. ამით ქსელურები კერძო მარკეტებს მირჩევნია. მაგრამ არჩევანი ბაზარში უფრო დიდია და ამიტომ ყოველთვის მანდ სჯობს წასვლა” (ქალი 52 წლის), “ბაზარში მრავალფეროვნებაა და მიმაჩნია რომ ჯანსაღი პროდუქტებია, ამით ის მარკეტებს ჯობს, მაგრამ მარკეტს თავისი რაღაც დანიშნულება მაინც აქვს” (გოგონა 20 წლის), “ბაზარშიც დავდივარ ხანდახან, ორ-სამ კვირაში ერთხელ როდესაც დიდი რაოდენობით პროდუქტი მინდა უკეთესი ხარისხით ვიყიდო. მანამდე არ იყო სუპერმარკეტები და არჩევანი დიდი არ იყო ბაზარში დავდიოდით. მერე გაჩნდა სუპერმარკეტები და აღმოჩნდა რომ უფრო მოსახერხებელია, სუფთაა, ახლოა, ნაკლები ურთიერთობები გინევს და ისეთი პროდუქტებიცაა რაც ბაზარში არაა. მერე ხილბოსტნეულის მაღაზიებიც გაჩნდა და აღარ გინევს ბაზარში წასვლა, იმიტომ რომ ფასში ძალიან მცირე განსხვავებაა და გირჩევნია გზის ნაცვლად აქ დახარჯო” (ქალი 55 წლის).

ბევრი გამოკითხული ფასზე ფიქრობს და ამითაც ხსნის თავის გადაწყვეტილებას. მთხრობელთა ნაწილი ბაზრის სიიაფეს უსვამს ხაზს, მაგრამ ნაწილი ამბობს, რომ ფასები დაახლოვდა და თითქმის ერთნაირია რის გამოც მათთვის ბაზარში სიარული მნიშვნელობას და აზრს კარგავს.

პოსტ-საბჭოთა საქართველოში შეცვლილმა ეკონომიკურმა პოლიტიკამ (საბაზრო ეკონომიკის დამკვიდრებამ), გლობალიზაციისა და მოდერნიზაციის პროცესებმა შეცვალა როგორც სავაჭრო-ეკონომიკური გარემო, ისე მოქალაქეების ყოფაც. ყოველდღიურობა ახალი

ფაქტორების გავლენით ყალიბდება, კერძოდ სამუშაო ურთიერთობების ახალმა სტილმა და ღირებულებათა ცვლილებამ გამოიწვია სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობებისადმი დამოკიდებულების შეცვლა და ახლებური მიდგომების გაჩენა. ახალგაზრდები უფროსი თაობისგან იძენენ გარკვეულ ჩვევებს, ან საკუთარი ცხოვრების პირობებიდან გამომდინარე ადგენენ და ცვლიან მათ. ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაქტორი არის ნაკლები რესურსების (დროის, თანხის, ენერჯიის) დახარჯვა.

საქართველოში სოციალურ-ეკონომიკური ცვლილებების პარალელურად შეიცვალა სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობები და ეს ცვლილებები დღესაც გრძელდება. ახალი შესაძლებლობები როგორებიც არის: მარკეტები, ჰიპერმარკეტები, ხილ-ბოსტნეულის, ხორცისა თუ სხვა მაღაზიები, ონლაინ მაღაზიები, მიტანის სერვისები და თვითმომსახურების ახალი ტიპები გავლენას ახდენს სავაჭრო ურთიერთობებზე და ცვლის მათ.

მოცემული ცვლილებები ცხადად აისახება სხვადასხვა თაობის წარმომადგენლებში, მაგრამ არიან გამონაკლისებიც. ახალგაზრდები უპირატესობას ანიჭებენ ქსელურ მაღაზიებსა და სუპერმარკეტებში ვაჭრობას, ასევე სახლთან ახლოს მდებარე ხილ-ბოსტნეულის კერძო მაღაზიებში. მეორე მხრივ, ხნიერები მაინც თვლიან რომ ბაზარი ვაჭრობისათვის საუკეთესო ადგილია და აქტიურად დადიან ბაზრებში. ხოლო შუა ხნის ადამიანები სავაჭროდ ორივე შესაძლებლობას მიმართავენ. უფრო ხშირად სახლთან ახლო მდებარე მარკეტებში და ხილ-ბოსტნეულის მაღაზიებში ვაჭრობენ, მაგრამ ხანგრძლივი მარაგის შეძენისას და მის შესავსებად, ე.ი.

დიდი რაოდენობით პროდუქტის ყიდვისას მიმართავენ ბაზრებს. ამ შემთხვევაშიც არიან გამონაკლისები.

სავაჭრო ურთიერთობებზე გავლენა იქონია პანდემიამაც. როდესაც ჩაიკეტა დიდი ბაზრები ინფექციის გავრცელების შესაჩერებლად მის ალტერნატივად ხალხმა მიმართა სახლთან ახლოს მდებარე სავაჭრო ობიექტებს. ამავე პერიოდში შეწყვიტეს კარდაკარ სიარული მემანვნების უმეტესობამ. მათი როცხვი საკმაოდ შემცირდა, რადგან თვითონაც და მყიდველებიც ცდილობდნენ დისტანცია დაეჭირათ. მეორე მხრივ, სწორედ პანდემიის პირობებმა ხელი შეუწყო ონლაინმაღაზიებსა და მიტანის სერვისების გააქტიურებას. მკაცრი პანდემური შეზღუდვების მოხსნის შემდგომ მთხრობელთა უმეტესობა ისევ დაუბრუნდა ჩვეულ ყოფას და აქტიურად არღარ იყენებენ მსგავს სერვისებს, მხოლოდ ალტერნატივის სახით. პოპულარული გახდა თვითმომსახურება, მას დადებითად აფასებს ახალგაზრდებისა და შუახნის მომხმარებელთა უმეტესობა. გარდა ამისა, კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ვაჭრობისას არჩევანის ფაქტორებად შეიძლება გამოვყოთ: დროის სიმცირე, დასაქმებულობა, სისუფთავე, ფასები და კომფორტი.

ბაზრებსა და მარკეტებში ფასების დაახლოება, გამოკითხულთა უმეტესობისთვის იქცა სახლთან ახლოს მარკეტების აქტიური მოხმარების მიზეზად. მათი ნაწილი განმარტავს რომ ფასები ბაზარსა და მარკეტებში წარმოდგენილ პროდუქტებზე თითქმის ერთნაირი გახდა, ხარისხიც თითქმის ერთნაირია, ამიტომ დროის ფაქტორიდან გამომდინარე სახლთან ახლოს მდებარე მარკეტებში ვაჭრობას არჩევენ.

ვაჭრობისას პროდუქტებს ყოველი თაობის წარმომადგენელი ირჩევს ვიზუალური მხარითა და საგემოვნო

ნიშნებით, ითვალისწინებენ გამყიდველის დამოკიდებულებასაც ვაჭრობის პროცესში. ყველაზე მეტად ადარდებთ პროდუქტების ვარგისიანობა. დასქმებულთა უმეტესობა ყურადღებას ახმახვილებს დროის ფაქტორზე და საჭირო პროდუქტებს შეიძენს სახლთან ახლო მდებარე სავაჭრო ობიექტებში.

ვაჭრობასთან დაკავშირებული ჩვევების შეთვისება ახალ თაობებში ხდება ბუნებრივად, სოციალიზაციის პროცესში. მთხრობელთა უმეტესობა თავის შვილებს არანაირ სპეციალურ რჩევებს არ აძლევს ყიდვასთან დაკავშირებით. ისინი თვითონ ითვისებენ მათ და დაკვირვების შედეგად გამოირკვა, რომ მათი უმრავლესობა ბაძავს მშობლებს, მაგრამ იძენენ ახალ ჩვევებსაც. ხდება სავაჭრო ინფორმაციის აქტიური ცვლა ოჯახის წევრებსა და მეგობარ-ნაცნობებს თუ კოლეგებს შორის.

კვლევის შედეგად გამოიკვეთა ტენდენცია, რომ უფრო პოპულარული ხდება მარკეტები და კერძო ხილბოსტნეულის მაღაზიები. ყველაზე მნიშვნელოვანი ხდება კომფორტული, იაფი, სწრაფი ვაჭრობის გზები, მაგრამ არიან მყიდველები ვინც თავს ბაზრის ერთგულ მომხმარებლებად თვლის და ჩვევების შეცვლას არ გეგმავს. თაობებზე დაკვირვებისას კი გამოიკვეთა რომ თანდათან მართლაც ქსელური მაღაზიები იძენს უფრო დიდი მნიშვნელობას. იცვლება ურთიერთობა გამყიდველსა და მყიდველს შორის, რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინოა სუპერმარკეტების შემთხვევაში, მაგრამ უბნის პატარა მაღაზიების გამყიდველ-მომხმარებლები ისევ აგებენ ნდობაზე დაფუძნებულ სოციალურ ურთიერთობებს.

დამონმებული ლიტერატურა:

Khutsishvili, Ketevan (2012), Bazaar Culture in Georgia: Case of Tbilisi. In: Kaschuba, W., Krebs, M.& Pilz, M. (eds.) Die postsowjetische Stadt: Urbane Aushandlungsprozesse im Südkaukasus. Berlin: Panama Verlag.

Khutsishvili, Ketevan (2018), Market Infrastructure: Past and Present Transformations, in Anthropological Researches IV, Tbilisi, Universali

Rekhviashvili, Lela (2015), Marketization and the public-private divide: Contestations between the state and the petty traders over the access to public space in Tbilisi, International Journal of Sociology and Social Policy

Verdery, Katherina (1996), "What was socialism and what comes next" Princeton University Press Princeton, New Jersey

<http://www.tbilisi.gov.ge>

Elene Beraia

Post-Soviet trade-economic transformations on the case of Tbilisi

Post-Soviet political, economic and social transformations have highly impacted the everyday life of Tbilissians. New types of economic relations have been formed, which have influenced new perceptions of social ties and the emergence of the new rules of behavior. The citizens regulate their daily life in accordance the challenges, which they face. The aim of this research was to find out what

factors influence the construction of trade and economic relations in the urban environment. The following research questions were answered: Do Tbilissians change their habits of purchasing and supplying of food products, where do they prefer to shop, are there any differences in trade habits according to age groups, what factors influence the choices and how do the practices affect social ties. The research is based on ethnographic data collected through observations and interviews. Based on the systematization, synthesis and analysis of the data, a conclusion was drawn that the changed economic policy in post-Soviet Georgia (the establishment of a market economy), globalization and modernization processes have changed both the trade and economic environment and the lives of citizens. The new style of work relations and changes in values have led to a change in attitudes towards trade and economic relations and the emergence of new perceptions. In addition, changes can be traced between generations. Representatives of all generations ultimately make their choices based on proximity to their place of residence and the need to spend less time.

თეიმურაზ გვიმრაძე

„კური ჩვენი არსობისა“

მინათმოქმედების განვითარება კაცობრიობის მრავალსაუკუნოვანი სამეურნეო გამოცდილების შედეგია. ეს არის დარგი საიდანაც იწყება ცივილიზაციის სანყისი ეტაპები. მინათმოქმედება ორ ძირითად დარგად იყოფა: მემინდვრეობა და მევენახეობა. სამხრეთ კავკასია, კერძოდ კი საქართველო მიჩნეულია როგორც ხოლბლის ერთ-ერთი უძველესი კერა. მას ბუნების თავისებურ შემოქმედებით ლაბორატორიას და ხორბლის მუზეუმს უწოდებენ (მენაბდე 1948, 81).

საქართველო მინათმოქმედების ერთ-ერთი უძველესი და უნიკალური კერაა. ქართული ეთნოსის განსახლების არეალის ბუნებრივმა მრავალფეროვნებამ და გამრჯე ქართველი კაცის დაულალავმა შრომამ დედამინის ამ პატარა რეგიონში შექმნა და განავითარა ვაზის 526 სახეობა და მეცნიერთა გარკვეული ნაწილის აზრით ე.წ. რბილი ხორბლის, „იფქლის“ 32 ვარიაცია და ასამდე ფორმა.

ივ. ჭავჭავაძის მონაცემებით: „ძველ ქრთულში მინას „ქვეყანა“ ერქვა, ამიტომ მინის დამუშავებას და მინათმოქმედებას „ქვეყნის მოქმედება ეწოდებოდა; მინის დამმუშავებელს „ქვეყნის მოქმედი“, ხოლო მინის დამუშავებას – „საქმე ქვეყნისაჲ“, ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა „შრომა ქვეყნისაჲ“ (ჭავჭავაძის 1930, 137).

„ქვეყნის მოქმედება“ ნიადაგის გადაჩიქვნიტა და გადაბრუნებით იწყებოდა. მას „ხვნა და „მოხვნა“ ეწოდებოდა. პირველი დაუმთავრებელს აღნიშნავდა, ხოლო მეორე უკვე დამთავრებულს. მინის დამმუშავებელს

„მხვნელი“ ერქვა, ხვნის შემდეგ მოხულ მიწას – „ხნული“. სახვნელი იარაღისგან ხვნის დროს გაკეთებულ კვალს ძველ ქართულში „ორნატი“ ეწოდებოდა (ჯავახიშვილი 1930, 138). ძველად მიწის დასამუშავებლად იყენებდნენ ქვის, ძვლის და ხის მარტივ იარაღებს. შემდეგში ეპოქის შესაბამისად ხმარებაში შემოდის ქართული სახვნელი იარაღები – გვირგვინი, ფრთიანი გუთანი. (ივ. ჯავახიშვილისა და გ. ჩიტაიას ვარაუდით XI-XII საუკუნეებში). „ქვეყნის მომქმედი“ კაცის ყოველდღიური საზრუნავი „სარჩო-საბადებელის“ მოპოვებისათვის ზრუნვა იყო. მიწას ოფლით რწყავდა და მოსავალს ღმერთს ავედრებდა. დედაბუნება ზოგჯერ თუ მოწყალების თვალთ გადამოხედავდა, ზოგჯერ მწარე განსაცდელს უწყობდა. ადამიანი ამას ბუნების ძალებს მიაწერდა. მას ეგონა, რომ სამყარო სავსეა კეთილი და ბოროტი სულებით, ამიტომ იგი ცდილობდა მოეღობო ბოროტი ძალების გული და პატივი ეცა კეთილისათვის. სწორედ ეს იყო ადამიანის რელიგიური რწმენის ერთ-ერთი უძველესი საფეხური (გვიმრაძე 2005, 31).

ხვნა-თესვა მიწათმოქმედების ერთ-ერთი მთავარი ნაწილია. მის სწორად წარმართვაზე დიდად იყო დამოკიდებული უხვი მოსავლის მიღება. ამისათვის საჭირო იყო მიწის დასამუშავებელი სათანადო იარაღები და გამწევი ძალა. ხვნა-თესვის დროს იქმნებოდა შრომითი გაერთიანებები, სამეზობლოს და სანათესაოს ჩათვლით. ასეთი გაერთიანებები საქართველოში ძირითადად ორი სახელწოდებით იყო ცნობილი: „მოდგამი“ და „მონდავი“. ბარში შექმნილ გაერთიანებას „მოდგამი“ ეწოდებოდა, მთიან რეგიონში – „მონდავი“. შრომით გაერთიანებაში მთავარი ადგილი ეჭირა გუთნის დედას და დიდი ავტორიტეტითაც სარგებლობდა. მეხრე გამწე-

ვი ძალის ხნულში მოძრაობას არეგულირებდა, მქარჩავი კი ხნულის დიდ ბელტებს შლიდა და სარეველებისგან ათავისუფლებდა. ხვნა-თესვის წარმატებით დაგვირგვინებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ბუნების წყალობას, გუთნის მინდორში გატანა ხდებოდა სავსე მთვარეზე. პირველი კვალის გავლებას სთხოვდნენ გუთნისდედას. გლესს, რომელიც სოფელში განთქმული იყო პატიოსნებით, ბარაქიანობით და შრომა-საქმიანობით. ხვნის დაწყების დღისათვის ოჯახში სპეციალური სამზადისი იყო. დიასახლისი აცხობდა ამ დღისათვის საგანგებოთ რიტუალურ კვერებს, რომელიც სხვა სანოვაგესთან ერთად მინდორში მიჰქონდათ. პირველი კვალის გავლების წინ ხარ-კამეჩს რქებზე ანთებულ სანთლებს დაამაგრებდნენ, შეაჭმევდნენ თითო სპეციალურად გამომცხვარ კვერს და დაილოცებოდნენ: „ბარაქიანი, უხვმოსავლიანი იყოს ჩვენი დღევანდელი შრომა; ღმერთო გადმოგვხედე ნუ დააღპობ, ნუ გაახმობ მარცვალს მინაში, გადაარჩინე ყანები გვალვისაგან, ღვარცოფისაგან, ნუ დაგვტოვებ ულუკმაპუროდ“ (გვიმრაძე 2004, 20).

განუული შრომისა და ჩატარებული რიტუალების შემდეგ გლესი კაცი იმედის თვალით ელოდებოდა ბუნების წყალობას. ეს კარგად ჩანს რაფიელ ერისთავის მიერ დაფიქსირებულ ხალხურ გამონათქვამში:

„ღმერთო, თუ კი რამ შემეძლო, მოვხან, მოვთესებეჩავმა,

შენს იმედზე ვარ, უფალო, მეტი რაღა ვქნა ბედშავმა?

ღმერთო გვალირსე ცის ნამი, ყანამ დახარა თავია, თორემ მოველი შიმშილსა, თან სდევს სიკვდილი შავია.“ (ერისთავი 1882, 1040).

მარცვლულის მოსავალს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მეურნისათვის, ის იყო გარანტი იმისა, რომ ადამიანიცა და პირუტყვ-ფრინველიც ცოცხალი გადარჩებოდა ამის ნათელი მაგალითია კახეთის რეგიონში დაფიქსირებული მარცვლულის აღმნიშვნელი ტერმინი „სულადი“.

მინის მომქმედი კაცის მთელი სამეურნეო ციკლის დამაგვირგვინებელი მომენტი იყო ის, რომ წლის სარჩო, მარცვლული განსაკუთრებით კი ხორბალი უდანაკარგოდ აეღო. ეს კარგად ჩანს ხალხური ლექსიდან:

„ შენი ქირიმე გუთანო, ნაკურთხო მალლა ღვთისაო,

მოხან, მოთესე ხორბალი, მოვიმკო სარჩო წლისაო.“ (ერისთავი 1880, 152)

ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე დგინდება, რომ სამეურნეო – რელიგიური დღესასწაულებიდან ერთ-ერთი გამორჩეული იყო „კალოობა“, პურეულის აღებისა და გალენვის ხანგრძლივი და შრომატევადი ციკლი, რომელშიც მთელი სოციალური მონაწილეობდა, ღრმად მოხუცებულებისა და ჩვილი ბავშვების გარდა. იმ ოჯახს, რომელსაც ყანა ჰქონდათ „გასალენი“, სამეურნეო იარაღების მომზადებასთან და დამხმარე სამუშაო ძალის შეკრებასთან ერთად, გამორჩეული საზრუნავი ჰქონდათ რელიგიური რიტუალების შესრულებითვის მზადება. ამ დღესათვის ოჯახი სპეციალურად ემზადებოდა, იწყებოდა ე.წ. „კალოს განათვლა“: კლავდნენ ცხვარს და მის სისხლს კალოს გარშემო აქცევდნენ. წინასწარ ცხვებოდა რიტუალური კვერებიც, რომელშიც გარეული იყო ახალი მოსავლის ნაწილიც, რომელსაც „პირველ ნაცხობს უწოდებდნენ“.

მკა სამინათმოქმედო სამუშაოების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და დამაგვირგვინებელი მომენტია, რომელიც სწრაფად და მოკლე დროში უნდა შესრულდეს (რადგან მომკელთა აზრით ამინდს და დროს დაშურება სჭირდებოდა). მკის პროცესი სხვა სამუშაოებსაც ემთხვევა, მთგან გამორჩეულია თიბვა. თუ ადამიანებისთვის აუცილებელ საკვებს წარმოადგენდა მარცვლეული კულტურა, პირუტყვისათვის საარსებოდ აუცილებელი იყო ბალახი. ამ პერიოდისათვის მუშახელი განსაკუთრებთ ჭირდა. იმის შიშით, რომ უამინდობას მოსავალი არ გენადგურებინა პურეულის ზოგიერთ ჯიშს „ოდოჟღერად“ (შემოუსვლელს) იღებდნენ. ძველად საქართველოში მარცვლეულის ასაღებად სხვადასხვა იარაღს ხმარობდნენ: ხის დანებს, ორ ჯოხს „შნაკვს“, ნამგალს, ცელს. ყველა მარცვლულ კულტურას მოსამკელად თავისი იარაღი სჭირდებოდა. მკაში მთავარი ფიგურა იყო მომკელი „მესაური“, კახეთში მას მესვეურს უწოდებდნენ, რომელსაც ყანის მკის დაწყების დროს პირველი კვალი გაჰქონდა. საუკეთესო მომკელს „კეთილად მომკელს“ უწოდებდნენ. იყვნენ აგრეთვე „მეძნეურები“ (ძირითადად ქალები). კარგი მომკელი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა საზოგადოებაში „მისი ერთი ხელეური ერთ ძნად შეიკვრისო“ აღნიშნავდნენ თანასოფლელები (თოფჩიშვილი, გვიმრაძე 2017, 211). მომკელს სპეციალური ჩასაცმელი და აღჭურვილობა ჰქონდა, რათა ყანის მკის დროს ნარ-ეკლისგან არ დაზიანებულიყნენ ესენი იყო: ტყავის ჩასაცმელი „სამკვდილი“ შუბლზე წასაკრავი საოფლე, მაჯაზე შემოსახვევი სამაჯური და მარცხენა ხელის სამ თითზე გასაკეთებული „სათითები“, რომელიც ხის ან მოზვერის რქებისგან მზადდებოდა. მომკელის მთავარი იარაღი იყო ნამგალი,

მას ქართველი კაცი გარდა ყანის მკისა და თიბისა ვენახის „თავის გადასაჭრელადაც იყენებდა“. მჭედლები ამ იარაღს განსაკუთრებული ლითონისაგან ამზადებდნენ. ქართველი კაცი ნამგალს იყენებდა მთაშიც და ბარშიც. ბარული ნამგალი მთურისგან განსხვავდებოდა პირის რადიუსით. ბარული შედარებით დიდი იყო მთური კი პატარა. ნამგლების დამზადება ხდებოდა სპეციალურ ცენტრებში (სამჭედლოებში). ასეთი ცენტრები (სამჭედლოები, ან სამჭედურები) ძირითადად ფუნქციონირებდა მთისა და ბარის შემაერთებელ ადგილებში (თელავში, გორში, მესტიაში, იმერეთის, სამეგრელოს და გურიის სხვადასხვა რეგიონებში). ზოგიერთ მხარეში ნამგალს მჭედლები ძროხის ქონში აწრთობდნენ. მიუხედავად იმისა რომ ნამგალი მაღალი ხარისხის ლითონისაგან მზადდებოდა და სხვადასხვა ტექნოლოგიით იწრთობოდა, მომკელს, მისი ხშირი მოხმარების გამო ინტენსიური გალესვა უწევდა სპეციალური სალესავით, ეს სალესი ქვა სხვადასხვა რეგიონში სხვადასხვა იყო. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ქაის ხევში მოპოვებული ქვა, მას არამარტო ქართლის რეგიონში არამედ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონშიც ხმარობდნენ ამაზე მიგვანიშნებს დღემდე შემორჩენილი ხალხური სიმღერა:

„გლესავ და გლესავ ნამგალო, ნამგალო,
ჩემო რკინაო,

ქასური სალესავითა გასჭერ გამიძეხ წინაო.“

ნამგლის სალესი ქვა მომკელს მუდამ თან ჰქონდა და სპეციალურ ბუდეში ინახავდა.

მარცვლეულის გალენვისათვის გამოიყენებოდა კვერი და ჯამური. ლენავდნენ საგანგებოდ მოწყობილ ადგილას – კალოზე. კალოობა ლენვის გარდა გულისხმობდა მარცვლის განიავება, გაცხრილვას, გათავისუფ-

ლებას მინარევებისაგან: გოროველასა და გუდაბშუტი-საგან. მომკელს უკან მიჰყვებოდნენ მეძნეურები (ოთხ მომკელა ერთი მეძნეური). მეძნეურთა შორის შეიძლება ქალებიც ყოფილიყვნენ. შეკრულ ძნებს აწყობდნენ საძ-ნე ურემზე. საძნე ურემი ჩვეულებრივი ურმისაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ მაღალი ნანვეტებული ჭავალები ანუ ჭალები ჰქონდა. თითოულ ასეთ ურემზე დაახლოებ-ით სამოცდაათიდან ოთხმოც ძნამდე ეტეოდა. ძნები მიჰქონდათ სპეციალურად მოწყობილ კალოზე, რომე-ლიც ძირითადად სამკელის მახლობლად იყო, რათა ტრანსპორტირების შედეგად მარცვლულის დანაკარგი ნაკლები ყოფილიყო. საკალოედ შერჩეულ სწორ ად-გილს ჯერ გათოხნიდნენ, მორწყავდნენ და შემდეგ ტკეპნიდნენ. მარცვლული მინაში რომ არ ჩასულიყო კალოს ზედაპირს თიხის ხსნარით ლესავდნენ და აშ-რობდნენ. ასეთ მომზადებულ ადგილას ყრიდნენ ძნებს და კევრით ლენავდნენ. კევრში შებმული იყო მუშა პი-რუტყვი, რისი საშუალებაც ჰქონდა ყანის პარტონს. იშ-ვიათ შემთხვევაში კევრში მამაკაციც ებმებოდა. კევრი იყო ორი სახის ერთი ხის ფიცრისაგან გამოთლილი და ორი ფიცრის შეერთების შედეგად მიღებული, რომლებ-საც წინა ცხვირი სამკუთხედის ფორმის ჰქონდა და შე-დარებით ზემოთ იყო აწეული. კევრის ძირზე გარკვეული დინსტაციით კეთდებოდა ღრმულები, რომელშიც მჭიდ-როდ სვამდნენ კაჟის თეთრ ან ჩვეულებრივ ქვას. კევ-რის დასამზადებლად საუკეთესო მასალად ითვლებოდა ფიჭვი და ნაძვი. მას სპეციალურად ოსტატები ამზადებ-დნენ, რომელსაც შემდეგ მარცვალზე ცვლიდნენ ან ყიდდნენ. კალოზე მარცვლის გალენვის შემდეგ გაც-ხრილავდნენ, გაანიავებდნენ და ამის შემდეგ მარცვა-ლი მზად იყო დასამუშავებლად.

ძველად საქართველოში შემოუსვლელად გაღე-
ნილ მარცვალს ჯერ აშრობდნენ (თუ ის ოდოჟღერი) იყო
და შემდეგ ქვის ან ხის საცეხველში ცეხვავდნენ ან ნა-
ყავდნენ. დასაფქველად გამოიყენებოდა ხელსაფქვავე-
ვი და წყლის წისქვილები. საკორკოტედ მარცვლის და-
ნაყვა ხდებოდა ხის ან ქვის როდინში, რომელსაც „ფი-
ლი“ ეწოდებოდა სანაყ ქვას კი „ფილთაქვა“. წანდილი-
სათვის ხორბალს ბეგვავდნენ პირმოკრულ სპეციალურ
სველ ტომარაში, რომელსაც ხის მაგარ კეტს ურტყამ-
დნენ მანამ სანამ მარცვალი კარგად არ დაიბეგვებოდა
და კანი (ფერფლი) არ მოსცილდებოდა. სულხან-საბა
„წანდილს“ განმარტავს როგორც „მგბარი ხვარბალი“
(ორბელიანი 1993, 364).

დასავლეთ საქართველოში საცეხველი გამოყენე-
ბული იყო მახას, ზანდურისა და სხვა მარცვლულის: ღო-
მის, ასლის, ფეტვის, ბრინჯის გასაცეხვად; სელის, კანა-
ფისა და საკორკოტე ხორბლის დასანაყად. აჭარაში სა-
ძეგველში ცეხვავდნენ აგრეთვე ქერს (რუხაძე 1985, 92).

საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგ-
რაფიულ მხარეში გვიან პერიოდამდე შემორჩენილი
იყო ხელსაფქვავეები, რომელშიც მარცვლულის გარდა
ფქვავდნენ მარლსა და სხვადასხვა სუნელებს. ხორ-
ბლისა და სიმინდის დასაფქველად ძირითადად გამო-
იყენებოდა ღარიანი წისქვილი, სადაც წისქვილის ქვას
აბრუნებდა ღარში მიმართული წყლის ძალა.

ყველა საკვები მარცვლის აღმნიშვნელ ზოგად
ტერმინად ძველ ქართულში „ხუარბალი“ იხმარებოდა
სულხან-საბა ორბელიანს ეს ტერმინი განმარტებული
აქვს როგორც „ყანის მარცვალი“ (ორბელიანი 1966, 21).
შედეგში ამ სიტყვის მნიშვნელობა შეიცვალა და „ხუარ-
ბალი“ ანუ „ხორბალი“ ყოველგვარი საკვები მარცვლის

აღმნიშვნელი აღარ ყოფილა, არამედ მხოლოდ პურე-
ულის ჯგუფის აღმნიშვნელ ზოგად ტერმინად გვევლინე-
ბა. დღეს ხორბალი ზოგადი მნიშვნელობის ტერმინია
ყველა იმ სხვადასხვა ჯიშისა და სახეობის საკვები მარ-
ცვლის აღსანიშნავად, რომელთაგანაც პურს აცხობდნენ
(სოლოდაშვილი 1998, 78).

ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს რომ „პური“ გამომ-
ცხვარ საჭმელ პურს ნიშნავს, სულ ერთია რისგან არ უნ-
და ყოფილიყო იგი გაკეთებული. იფქლი ან დიკა იქნე-
ბოდა მასალად ნახმარი თუ ქრთილი და ქერი (ჯავახიშ-
ვილი 1996, 339).

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „პური
ზოგადი სახელ არს ყოველთა პურთა: გამომცხვართა,
გაფუებულთა, გინა უფუელთა, ქართლისათა და სიმინ-
დისათა, ფეტვისათა და იფქლისათა გინა ყოველთა
სხვათა ფქვილთაგანთასა. განრა ერბოთი, ზეთითა და
კვერცხითა ნამზადსა ყოველთა არა ეწოდების პური...“
(ორბელიანი 1966, 3). ხორბალი იყო საჭმელად ვარგისი
თავთავიანი კულტურა. პური იყო ზოგადი სახელი სხვა-
დასხვა მასალისაგან და სხვადასხვა ტექნოლოგიით გა-
მომცხვარი პროდუქტებისა. შესანიშნავად გამომცხვარ
პურს, რომელიც მაღალი ხარისხის ფქვილისაგან მზად-
დებოდა „მართალ პურს“ უწოდებდნენ. ზოგიერთი დღე-
სასწაულისათვის აცხობდნენ პურს „ნაზიარები ცომისა-
გან“. ცომის ზიარება შემდეგნაირად ხდებოდა: მოზე-
ლილ ცომში გააკეთებდნენ ე.წ. „ფილს“ (ჩაღრმავებას),
შიგ ჩადებდნენ გავარვარებულ ნაკვერჩხალს და ზემო-
დან ასხამდნენ საჭირო რაოდენობის ღვინის ძმარს,
შემდეგ ცომში გაახვევდნენ და გარკვეულ დრომდე აჩ-
ერებდნენ. ეს მეთოდი ცომის აფუებას უწყობდა ხელს.
ასეთი ცომისაგან გამომცხვარ პურს „ნაზიარებს“ უწოდ-

ებდნენ. ცომის ზიარების ასეთი წესი უძველესი დროიდან მომდინარეობს და დაკავშირებული უნდა იყოს ცეცხლთაყვანისმცემლობის გადმონაშთებთან (გვიმრადე 2005, 74). ცეცხლთაყვანისმცემლობის გადმონაშთების არსებობაზე ივ. ჭავჭავაძის მიუთითებს: „ქალები, როდესაც თონეში პურს აცხობდნენ, პირს იხვევდნენ, რადგან ცეცხლი წმინდა სტიქიონად ითვლებოდა, ადამიანის სუნთქვა კი უწმინდურად. ამიტომ მაზდეიანობის მოძღვრება კეთილ მორწმუნეებს აგონებდა, რომ პური პირაკრული ეცხოთ“ (ჭავჭავაძის 1972, 284).

პურთან დაკავშირებით საინტერესო მასალა მოიპოვება იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“, პლატონ იოსელიანის „ცხოვრება გიორგი XIII -სა“ და ვახტანგ VI -ის „დასტურ ლამალში“.

საქართველოში მრავალი სახეობის პურს მოიხმარდნენ: გამტკიცული და გაუმტკიცავი, ქერჭელი, ხშიადი, ფუნთუშა, მრგვალი პური, შოთი, მურასა ლავაში. სადღესასწაულო დღეებში მოიხმარდნენ „სამეჯლისო“ პურს. ყოველდღიურად კი – „უმეჯლისოს“. პურის მოხმარება განსხვავებული იყო სხვადასხვა სოციალურ ფენებს შორის. გლეხები ყოველდღიურად მოიხმარდნენ გაუმტკიცავ ქერჭელ პურს, კუტ პურს (თონეში ჩავარდნილი ნაკვერჩხლებზე გამომცხვარი ცომის გუნდა). დიდებულები კი გამტკიცულ მაღალი ხარისხის ფქვილისაგან გამომცხვარ პურს მიირთმევდნენ.

უძველესი პერიოდიდან საქართველოში ფიქსირდება მარცვლეულის მექანიკური დამუშავების იარაღები: ხელსაფქვავეები, სანაყები, საცეხველები; პურის ცხობის დროს გამოსაყენებელი იარაღები: კინჭუტი, ასტამი, საგველა, საფხეკი, ვარცლი, ტაბაკი და სხვა. ხორბლის საკვებად გამოყენების ყველაზე ადრეულ ფორმად მიჩ-

ნეულია მექანიკური და თერმული დამუშავების გზით მიღებული ფაფისებრი საკვები: მოხარშული ხორბალი „ნანდილი (შესაძლოა მომდინარეობდეს სიტყვა წინანდელისაგან), კორკოტი, რომელიც დღესაც მიცვალებულის სახელზე მომზადებულ წმინდა საკვებად ითვლება. ქუმელი არის მარცვეული კულტურის მექანიკური დამუშავების (სრესვის) გზით მიღებული ყველაზე ადრეული და მარტივი ფორმა, მას ძირითადად მთაში მწყემსები იყენებდნენ. ქუმელის გარდა მთაში მოიხმარდნენ უფუარად დამზადებულ პურს ე. წ. „ხშიადს“, რომელსაც მარტივად აცხობდნენ გაცხელებულ სიპ ქვაზე, ან თიხის კეცებზე, ანდა პირდაპირ ღადარზე. უფრო ხშირად კი იყენებდნენ მარილწყალში მოხარშულ ცომის პატარა გუნდას, რომელსაც „გორდილას“ უწოდებდნენ.

მეცნიერთა ვარაუდით პურის დედოზე (საფუარით) ცხობა დაახლოებით 5000 წლის წინ დაიწყო. პირველი საფუარი იყო „ხაში“, დამჟავებული ცომის გუნდა, მის შესანახად აღმოსავლეთ საქართველოში იყენებდნენ თიხის სპეციალურ ქოთანს, რომელსაც თავზე აფარებდნენ ბრტყელ, ოვალურ სიპის ქვას. „ხაში“ ხშირად იცვლებოდა და სამეზობლოში ამ საფუარით ერთმანეთს ეხმარებოდნენ. სანაცვლოდ გამომცხვარ ახალ თონის პურს და საფუარსაც იღებდნენ. ხაშის გამოყენებით გაფუებული ცომისგან გამომცხვარი პური უფრო ფუნთუშა და რაც მთავარია ჯანმრთელობისთვის უფრო სასარგებლო იყო.

ქართლში და კახეთში, იქ სადაც მაღალი ხარისხის ხორბალი მოდიოდა, პური საფუარის (ხაშის) გამოყენებით ცხვებოდა თონეში. ზოგი მეცნიერი სიტყვა თონეს უკავშირებს შუმერულ „დორნეს“ (თიხის ღუმელი). იმ რეგიონში სადაც ხორბალი შედარებით დაბალი ხარისხის იყო და წებოვანობაც ნაკლები ჰქონდა, პურს აცხობ-

დნენ ფურნეში. ამ სიტყვას სულხან-საბა ორბელიანი განმარტავს, როგორც „ჰორიზონტალური ღუმელი“. ტრადიციულად პურის ცხობა ქართლში და კახეთში საოჯახო რიტუალს წარმოადგენდა. თონისა და ფურნის გამოყენება დამოკიდებული იყო რელიეფზე და აგრეთვე ბუნებრივ რესურსებზე. იქ სადაც მთიან ზოლში ტყე ახლოს არ იყო, იყენებდნენ საცხობად ზემოთ აღნიშნულ მარტივ საშუალებებს, რომელსაც ნაკლები შემაფიჩხი სჭირდებოდა. იქ სადაც ტყე ახლოს იყო იყენებდნენ თონეს და ფურნეს.

საქართველოში პურეულის მოხმარების თავისებურებას განაპირობებდა ეკოლოგიური და სამეურნეო პირობები: აღმოსავლეთ საქართველოს ბარისა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა უმეტესად მოიხმარდა სხვადასხვა ჯიშის ხორბლის ფქვილისაგან დამზადებულ პურს, დასავლეთ საქართველოს ბარში – ღომსა და მჭადს, დასავლეთ საქართველოს მთაში – ქერსა და ჭვავის პურს, მთელ საქართველოში მოსახლეობა მოიხმარდა ფეტვის მჭადს. ქართლში და კახეთში რიტუალურ პურებს აცხობდნენ საფუარის გამოყენებით და აძლევდნენ სხვადასხვა ფორმას. ურევდნენ სხვადასხვა ინგრედიენტებს: ნიგოზს, ჩამიჩს, ზეთს (ნაზუქისათვის). პურის მცხობელს მეპურეს ან ხაბაზს უწოდებდნენ.

საქართველოში პურისადმი დამოკიდებულება, როგორც წმინდა საკვებისადმი განსაკუთრებული იყო, მას პატივისცემით ეპყრობოდნენ. სუფრაზე პირველი პური მიჰქონდათ, თუ შემთხვევით პური ძირს დავარდებოდა მას მოწინებით აიღებდნენ, სულს შეუბერავდნენ, ეამბორებოდნენ და შემდეგ დებდნენ სათანადო ადგილზე. ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ საქართველოში პურობა ინყებოდა ლოცვით. ქართულ სუფრას პურობა

ერქვა. თბილისში გამართულ საახლობლოსა და სანათესაოს შეკრებას, ქეიფს „რიგის პური“ ეწოდებოდა. ქართველთა ძირითად საკვებს პური და ღვინო წარმოადგენდა. პირველი როგორც სახამებლის მთავარი წყარო და მეორე როგორც ნახშირწყლების შემცველი უნიკალური სითხე. პურის მოჭარბებული ხმარება ქართველთა ხასიათშია. მეცნიერთა დაკვირვებით აღმოსავლეთ საქართველოში ერთი ადამიანის ყოველდღიური სარგო 900 გრამიდან 1400 გრამამდე პურია. მარცვლეულის ფქვილისა და ყურძნის წვენის (ბადაგის) შერევის შედეგად მზადდებოდა ქართველებისათვის საყვარელი ნუგბარი ჩურჩხელა. ერთ-ერთი ყველაზე ყუათიანი საკვები და მეომრებისათვის შეუცვლელი საგზალი.

ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობა, შრომის უნარიანობა, ფიზიკურ-მორალური განვითარება, ინტენსივობა და ბოლოს ერის სიჯანსაღე და უნარიანობა მთლიანად დამოკიდებულია საკვებ პროდუქტებზე და გეგმაშენონილ კვებაზე (ჩიტაია 2001, 151).

ყოველი ეთნოსის ცხოვრებაში ტრადიციული საკვები, მისი ეროვნული, კულტურული მემკვიდრეობის ერთ-ერთი მახასიათებელია, რაციონალური კვება კი არა მხოლოდ ყოველდღიური, ვიტალური მოთხოვნილების საფუძველია, არამედ ცნობიერების და აზროვნების აუცილებელი პირობა, რომელიც უძველესი დროიდან ადამიანთა მუდმივ საზრუნავს წარმოადგენდა.

დამონმებული ლიტერატურა:

გვიმრაძე, თ. (2004), მინათმოქმედებასთან დაკავშირებული სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულები კახეთში, თბილისი

გვიმრაძე, თ. (2005), სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულები კახეთში, თბილისი

ერისთავი, რ. (1880), თხზულებანი ნაწ. I, თბილისი

ერისთავი, რ. (1882), თხზულებანი ნაწ. I, თბილისი

თოფჩიშვილი, რ., გვიმრაძე, თ. (2017), ეთნოლოგიური თბილისი, თბილისი

მენაბდე, ვ. (1948), ქართული ხორბლის ჯიშები (რუსულ ენაზე), თბილისი.

ორბელიანი, სულხან-საბა (1966), ლექსიკონი – ქართული ნიგნი, I, თბილისი

რუხაძე, ჯ. (1985), საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი (მემინდვრეობა), თბილისი

სოლოლაშვილი, ნ. (1998), კულტურის ისტორიის საკითხები IV, თბილისი

ჩიტაია, გ. (2001), შრომები, ტ IV, „სვეტები“, თბილისი

ჯავახიშვილი, ი. (1996), თხზულებანი ტ IV, თბილისი

ჯავახიშვილი, ი. (1930), საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, თბილისი

ჯავახიშვილი, ი. (1972), ქართველი ერის ისტორია, ტ I, თბილისი

Teimuraz Gvimradze

"Our Daily Bread"

The development of agriculture is the result of the centuries-old agricultural experience of mankind. The South Caucasus, in particular Georgia, is considered one of the unique centers of wheat cultivation. The natural diversity of the dwelling area of the Georgians and their tireless work created and developed unique varieties of wheat and grape species in this small region. The plowing is one of the main

parts of farming. Its correct performance ensures the good harvest of wheat and grapes. During plowing and sowing, temporarily labor unions including neighborhood and kin group were formed. In Georgia, such unions were mainly known by two names: "Modgami" and "Momdavi". The success of plowing and sowing was depending to the mercy of nature. That's why the population resorted to irrational practices in order to harvest without loss. Many economic and religious holidays in Georgia originate from this perception. After the work was done and the rituals were performed, the peasant was waiting for the nature's mercy with the hope. The grain harvest was of great importance to the farmer, it was a guarantee that both people and livestock would survive. This was the most important moment. The main figure of the process was the reaper – "mesveuri". He had a special equipment and tools. Harvested wheat was collected and brought to the special area by carts, there it was processed properly. In ancient times, grain processing was done by various tools, later in Georgia they started grinding wheat and corn in grooved mills. In ancient times, term "khuarballi" was used to denote all food grains, and in the later period, this term was used to identify all grains from which bread was baked. Many types of bread were consumed in Georgia, and the consumption was depending on the social status. Peasants mainly consumed flaky, low-quality bread. The nobles ate bread baked from high-quality flour. The peculiarity of the consumption of bread in Georgia was determined by the ecological and economic conditions as well. Bread was treated as sacred food. The main food of Georgians was bread and wine. The first as the main source of starch and the second as a liquid containing carbohydrates.

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიიდან (დიმიტრი ბაქრაძე სვანეთის ყოფისა და კულტურის შესახებ)

ცნობილმა ქართველმა არქეოგრაფმა და ისტორიკოსმა დიმიტრი ბაქრაძემ (1826-1890 წწ.) სვანეთში 1860 წელს იმოგზაურა. ამ დროს ის მსახურობდა ქუთაისის გუბერნატორის კანცელარიაში და მოგზაურობისაკენ მეცნიერს უბიძგა ორმა გარემოებამ: ინტერესმა სვანეთის როლისადმი საქართველოს ისტორიაში და გეოგრაფიული საზოგადოებისაგან მიღებულმა დავალებამ – შეესწავლა საბატონო სვანეთის ჯვარ-ხატებზე შესრულებული წარწერები⁴.

დიმიტრი ბაქრაძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ძირითადი არსი საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის კვლევა იყო. ის გახლდათ არქეოგრაფი ამ სიტყვის ზუსტი შინაარსით, რადგან თანაბრად სრულფასოვნად იკვლევდა ისტორიას, არქეოლოგიასა და ეთნოგრაფიას. მას მიღებული ჰქონდა სასულიერო განათლება ტფილისისა და მოსკოვში (თბილისის სასულიერო სემინარია, მოსკოვის სასულიერო სემინარია). 1851 წლიდან საქართველოში დაბრუნდა, მუშაობდა გო-

⁴ დიმიტრი ბაქრაძის სვანეთში მოგზაურობის ანალიზი საკონფერენციო მოხსენებად იქნა წაკითხული ივანე ჯავახიშვილის დაბადებიდან 146-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციაზე – „ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა აქტუალური პრობლემები“) 27-28 აპრილი, 2022. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი). მოხსენების თეზისი საკონფერენციო მასალებშია გამოქვეყნებული. აქ წარმოდგენილია მოხსენების სრული ტექსტი.

რის სამაზრო სკოლაში და აქვეყნებდა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ წერილებს ქართულ და რუსულ პერიოდულ პრესაში. 1868-1861 წლებში მსახურობდა ქუთაისის გუბერნატორის კანცელარიაში, ხოლო 1861 წლიდან ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ტფილისში. 1879 წლიდან იყო პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი.

დიმიტრი ბაქრაძის ინიციატივით 1873 წელს დაარსდა კავკასიის არქეოლოგიის მოყვარულთა საზოგადოება, რომლის ბაზაზეც მისივე თავმჯდომარეობით შეიქმნა კავკასიის ისტორიისა და არქეოლოგიის საზოგადოება (1881-1886 წწ.). 1881 წელს მისი თაოსნობით ტფილისში ჩატარდა რუსეთის არქეოლოგთა V ყრილობა, რომელმაც დიდად შეუწყო ხელი საქართველოს ისტორიის კვლევის გაფართოებას.

1879 წელს დიმიტრი ყიფიანის, ილია ჭავჭავაძისა და დიმიტრი ბაქრაძის მონდომებით დაარსდა ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება.

1889 წელს დიმიტრი ბაქრაძის ინიციატივით შეიქმნა ტფილისის საეკლესიო მუზეუმი, რომელიც წარმოადგენდა ისტორიული მნიშვნელობის სიძველეების მოძიების, თავმოყრისა და დაცვის უმთავრეს კერას საქართველოში.

ამასთანავე, დიმიტრი ბაქრაძე თანამშრომლობდა კავკასიის არქეოგრაფიულ კომისიასთან, თავმჯდომარეობდა საადგილმამულო კომისიებს და სხვ.

დღემდე ძვირფას საისტორიო ნაშრომს წარმოადგენს დიმიტრი ბაქრაძის „ისტორია საქართველოსი“. სამეცნიერო პოლემიკის შესანიშნავი ნიმუშია დიმიტრი ბაქრაძისეული კრიტიკა ქ. პატკანოვის სამეცნიერო

ხედვებისა. მნიშვნელოვანია დიმიტრი ბაქრაძის რედაქტორობით გამოცემული იოანე ბაგრატიონის „კალმასობა“ (1862 წ.), ვახუშტი ბაგრატიონის „საქართველოს ისტორია“ (1885 წ.), ვახტანგ მეექვსის სამართლის რუსული თარგმანი (1887 წ.) და სხვ.

დიმიტრი ბაქრაძე უდიდესი წვლილის შემტანია საქართველოს ეთნოგრაფიის კვლევის საქმეშიც, როგორც საველე ეთნოგრაფიული კვლევის განვითარების მხრივ, ასევე საველე კვლევის სამეცნიერო შედეგებითაც. განსაკუთრებით აღსანიშნავია დიმიტრი ბაქრაძის სამეცნიერო არქეოგრაფიული ექსპედიციები სვანეთში (1860 წ.), გურიაში, აჭარაში, შავშეთში, არტაანსა და ყარსში (1873-1874 წწ.).

დიმიტრი ბაქრაძე სვანეთის ისტორიის, გეოგრაფიის, ყოფისა და კულტურის კვლევით დაინტერესებული პირველი ქართველი მეცნიერია XIX საუკუნეში. 1864 წლამდე, რა დროსაც გამოქვეყნდა დიმიტრის ნაშრომი რუსულად, სვანეთის შესახებ სულ რამდენიმე რუსულენოვანი პუბლიკაცია არსებობდა, მაგალითად, მ. ბართოლომეის მოგზაურობის ჩანაწერები და სხვ რამდენიმე წერილი „კავკაზში“. ზემოხსენებული მასალა არ გამოირჩევა სვანეთისადმი პოზიტიური ხედვით, ასევე, არ არის ისეთი დეტალური და ყოვლისმომცველი, როგორც დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომია. ამიტომ დიმიტრი ბაქრაძე, ფაქტობრივად, პიონერია, პირველი გზის გამკაფავია სვანეთის ისტორიის, გეოგრაფიისა და ეთნოგრაფიის ობიექტური და სიღმისეული კვლევის კუთხით და ფასდაუდებელია მისი დამსახურება.

სხვა მხრივაც ფასდაუდებელია დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომი – ის თავისი ეპოქის პირველი მკვლევარია, ვინც სვანეთს თავისი სამშობლოს ნაწილად აღიქვამს,

სვანეთის წარსულს საქართველოს ისტორიისა და კულტურისაგან განუყოფლად იაზრებს და წარმოაჩენს. ანუ, დიმიტრი ბაქრაძისათვის სვანეთის კვლევა საკუთარი ეთნიკური წარსულის კვლევის ნაწილს წარმოადგენდა, განსხვავებით, მაგალითად, მ. ბართოლომეის ან მომდევნო ხანის სხვა რუსულენოვანი მეცნიერებისაგან, რომლებიც, პირველ რიგში, იმპერიის სამსახურში იდგნენ და კვლევის დროსაც გარკვეულ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ გეზს მიჰყვებოდნენ.

დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომს მესამე დიდი ღირსებაც გამოარჩევს: ის დიდი ისტორიკოსი და წყაროთმცოდნე იყო და სვანეთში სამეცნიერო ექსპედიციის დაწყებამდე უკვე შესანიშნავად იცნობდა სვანეთის შესახებ არსებულ მთელ ისტორიოგრაფიულ მასალას: წყაროებს, საისტორიო დოკუმენტებს. ეს გარემოება დიმიტრი ბაქრაძეს უადვილებდა ამ მხარის ლოკალური ისტორიისა და კულტურის ერთიან ქართულ ჭრილში გააზრებას. დაბეჭდვით უნდა ითქვას, რომ დიმიტრი ბაქრაძის მეთოდოლოგია და კვლევის გამოცდილება სრულად შეესაბამისებოდა იმ მიზანს, რაც მეცნიერს ჰქონდა დასახული.

დიმიტრი ბაქრაძის მოგზაურობის ამსახველი მასალა გამოქვეყნდა 1864 წელს (Баградзе 1864).

დიმიტრი ბაქრაძის მოგზაურობის ამსახველი ტექსტი რუსულადაა დაწერილი, ეკლესიათა და ჯვარ-ხატთა წარწერები კი დედნის ენაზე, ანუ, ქართულადაა წარმოდგენილი. მთელ წიგნში ზუსტადაა დაფიქსირებული ტოპონიმთა ტრანსკრიფციაც. ნაშრომი მოიცავს 128 ნაბეჭდ გვერდს და 8 გვერდიან დამატებას, რომელშიც წარწერათა ასლებია წარმოდგენილი (Баградзе 1864).

დიმიტრი ბაქრაძემ მოგზაურობა დაიწყო ქუთაისიდან 8 სექტემბერს და ის სვანეთში ავიდა სამეგრელოდან, სოფელ ჯვარიდან, მდინარე ენგურის ხეობით, ანუ ლენხერის გზით. დ. ბაქრაძეს გეოგრაფიული საზოგადოებისაგან ევალეობოდა მხოლოდ ე.წ. საბატონო სვანეთის⁵ ეკლესიებში დაცულ ჯვარ-ხატთა წარწერების გადმოღება და შესანავლა, მაგრამ მეცნიერი ამით არ შემოფარგლულა და როგორც თავად წერს, გაიარა თავისუფალი სვანეთიც, მიაღწია ენგურის სათავეებამდე, გადავიდა მდ. ცხენისწყალის სათავეებში და მიაღწია სადადიანო სვანეთის უკიდურეს დასახლებულ პუნქტამდე – ლაშხეთის თემამდე, შემდეგ კი ჭითხარის უღელტეხილით გადავიდა რაჭაში (Бакраძე 1864, 20).

შესავალ ნაწილში დიმიტრი ბაქრაძე მოკლედ მოგვითხრობს სვანეთის გეოგრაფიული მოცემულობით განპირობებულ კვლევის სიძნელეებზე. აღწერს, რომ სვანეთში მისვლა წლის განმავლობაში მხოლოდ ზაფხულის განმავლობაშია შესაძლებელი (Бакраძე 1864, 19).

ქუთაისიდან სოფელ ჯვარამდე მეცნიერმა ერთ დღეში მიაღწია და უკვე ცხრა ივნისს იწყებს მსვლელობას სვანეთისაკენ: „სოფელი ჯვარი ესაა ბოლო სოფელი

⁵ „საბატონო სვანეთად“ XIX საუკუნის II ნახევრიდან იხსენიება ზემო სვანეთის ისტორიული „სვანეთის სამთავროს“ ტერიტორია, რომელიც, 1857 წლიდან, მართალია, უკვე სამთავროს აღარ წარმოადგენს, მაგრამ აქ შენარჩუნებულია ბატონ-ყმური ურთიერთობანი, რაც განასხვავებს მას ბალის ქედის ზემოთ არსებული სვანეთის სოფლებისაგან. ბალს ზემოთ მდებარე თემებს ამ პერიოდიდან მკვლევარ-მოგზაურები უწდებენ „უბატონო სვანეთს/თავისუფლ სვანეთს“. ამავე პერიოდის აღწერილობებში ქვემო სვანეთის ტერიტორიას ხშირად იხსენიებენ „სადადიანო სვანეთად“, რადგანც გარკვეულ პერიოდში მასზე დადიანი ბატონობდა.

სამეგრელოსი ამ მხრიდან. აქედან იწყება თვალწარმტაცი ხეობა ენგურისა“ (Бакраძე 1864, 20).

უნდა ითქვას, რომ ამ დროს ლენხერის გზის გაყვანის პროცესი შეფერხებულია და მეცნიერმა ფაქტობრივად, საცალფეხო ბილიკებით მიაღწია სვანეთის პირველ დასახლებულ პუნქტამდე, გაიარა, დაახლოებით 75 ვერსამდე. დიმიტრი ბაქრაძე მოკლედ აღწერს ამ გზას, ხეობის სიგანეს, გზის სივიწროვეს, არსებულ მცენარეულ საფარს. მოგვითხრობს მდ. ეცამდე არსებულ მცირე დასახლებაზე, სახელად ხუდონი, რომელსაც ქმნიან ჯვარელი გლეხები (Бакраძე 1864, 21). აღწერს გზას: სვანეთისაკენ მიმავალი ბილიკი მდ. ენგურის მარცხენა მხარეს მიუყვება, ურთულესია და ზოგან ადის ზღვის დონიდან 9000 ფუტ სიმაღლეზე, ხოლო ზოგჯერ ეშვება 3000 ფუტამდე. ენით აუნერელია ამ გზის სირთულე. აქებს რუსის ჯარის მიერ გაყვანილ ახალ გზასაც, რომელიც მეცნიერის აზრით, ორ წელიწადში უნდა დასრულდეს. ენგურის ხეობის ამ მონაკვეთის გავლას მეცნიერი 5 დღე მოუნდა (Бакраძე 1864, 21-23). დიმიტრი ბაქრაძე ლენხერის გზას ადარებს ზეკარის უღელტეხილს. აღწერს ენგურის შენაკადების გადალახვის სირთულეებს (Бакраძე 1864, 23-24). ახასიათებს ენგურსა და მის შენაკადებზე გადებულ ვიწრო ხიდებს, რომლებიც „უფსკრულებზეა გადებული და ირწევა ზედ სიარულის დროს“ (Бакраძე 1864, 25). აკვირდება მინერალურ წყლებს, წყაროს წყლებს (Бакраძე 1864, 25). მოგვითხრობს „საბატონო სვანეთის“ ოდნავ უკეთეს კლიმატურ პირობებზე თავისუფალ სვანეთთან შედარებით (Бакраძე 1864, 25).

საყურადღებოა დიმიტრი ბაქრაძე მსჯელობა სვანთა **ანთროპოლოგიურ მახასიათებლებზეც**: „ძნელი ახ ახის სვანის ამოცნობა შეხვედრისას. ის ახ ჰგავს ახავის მე-

ზობედ კავკასიედ მთიედთაგან. სახით ის მაგონებს ქახ-
თვედ მთიედებს – მთიუდებს, ხევსუხებს, ფშავედებს – თა-
ვის მოყვანილობითაც და სახის ოვადითაც. გამოხედვაც
ასეთივე კუში აქვთ. მთის ბუნების გავდენამ თავისი
კვადი დააგყო მთიედებს აქაც და იქაც. სიმაღლით სვანი
საშუადროზე მაღალია. ჯანსალი იეხი აქვს“ ((*Бакраძე* 1864,
39). ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ მეცნიერის ეს დაკ-
ვირვება შემდგომი კვლევებით სრულად დადასტურდა:
ცნობილმა ქართველმა ანთროპოლოგმა მალხაზ აბდუ-
შელიშვილმა ქართველი ეთნოსის ფიზიკური ანთროპო-
ლოგიის ტიპი სამ ქვეჯგუფად დაყო და სვანები განათავ-
სა ჯგუფში სახელად „**კავკასიონური**“, რომელშიც მათ-
თან ერთად წარმოდგენილნი არიან თუშები, ხევსურები,
მოხევეები, მთის რაჭველები, ფშაველები, მთიულები,
გუდამაყრელები“ (აბდუშელიშვილი 1979). სხვა ადგი-
ლას დიმიტრი ბაქრაძე სვანთა შორის ორ ქვეჯგუფს გა-
მოყოფს და სხვაობას კლიმატის გავლენით ხსნის: „სა-
ბატონო სვანეთის მკვიდრნი უფრო შავგრემანნი არიან
და რბილი გამომეტყველებით გამოირჩევიან, ხოლო
თავისუფალი სვანები თეთრი კანითა და მკაცრი იერის
მქონენი არიან“ (*Бакраძე* 1864, 25). დიდად აღტაცებული
არაა სვან მანდილოსანთა გარეგონობით. წერს, რომ
სვანი ქალები დიდი სილამაზით ვერ დაიკვებნიან
(*Бакраძე* 1864, 45).

მეცნიერი ხედავს, რომ აქაურთათავის უცნობია ის
დაავადებები, რომლებიც გავრცელებულია იმერეთსა
და სამეგრელოში და ამიტომ „ადგილობრივებს ჯანსალი
იერი ადევთ. საერთოდ არ იცნობენ ქოლერას, მაგრამ აქ
შეინიშნება ზოგადად ალპური ზოლისათვის დამახასი-
ათებელი დაავადება – ჩიყვიანობა“ (*Бакраძე* 1864, 25).

დიმიტრი ბაქრაზე „პრისტავთა“ გამოკითხვით ასკვნის, რომ ზემო სვანეთის მოსახლეობა 10 000-სს შეადგენს (Бакраძე 1864, 44). მამაკაცთა რაოდენობასთან შედარებით დედაკაცთა სიმცირეს ხსნის, სვანთათვის, ისევ როგორც მრავალი სხვა მხარისათვის და ხალხებისათვის, დამახასიათებელი ქმედებით, რაც ჩვილ გოგონათა მოკვდინებაში მდგომარეობდა (Бакраძე 1864, 46).

დიმიტრი ბაქრაძე მსჯელობს სვანური მეტყველების შესახებაც, იმონმებს ერთი სვანისაგან მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ დაკვირვებას. მნიშვნელოვანია, რომ დიდი მეცნიერი ადვილად ამოიცნობს სვანური მეტყველების ქართველურ ნარმომავლობას (Бакраძე 1864, 40).

დიმიტრი ბაქრაძე ვრცლად მოგვითხრობს სვანეთის საერისთავოს ისტორიას და სრულიად ობიექტურად გამოკვეთს ამ მხარის ადგილს საქართველოს წარსულ ყოფაში, დაწყებული ფარნავაზის ხანიდან ვიდრე XVIII საუკუნემდე. მეცნიერი აანალიზებს უცხოურ და ქართულ საისტორიო ძეგლებს. მსჯელობს დადემქელიანთა ნარმომავლობისა და „ჯაფარიძეთა სასისხლო სიგელის“, სვანეთში ქრისტიანობის გავრცელებისა და ეპარქიული მიკუთვნებულობის შესახებ, აღადგენს სვანეთის ქრისტიანული ცხოვრების სურათებს.

ფრიად საყურადღებოა დიმიტრი ბაქრაძის მიერ აღწერილი სვანური სოფლების ზოგადი არქიტექტურული იერი. დიმიტრი ბაქრაძემ შემოიარა ზემო სვანეთის თითქმის ყველა სიფელი, ეკლესიები და როგორც თავად აღნიშნავს, ვერ ნახა მხოლოდ სოფ. ელისა და ადინის საყდრები (Бакраძე 1864, 34). მისი დასკვნით, როგორც ენგურის ხეობაში, ასვე ცხენისწყლის ხეობაში სოფლები განლაგებულია შეჯგუფულად და ერთმანეთისაგან დაშორებულნი არიან ბუნებრივი გამყოფებით.

სოფელში სამიდან 30-მდე კომლი/სახლია. თითოეულ სოფელთა ჯგუფი, 6-დან 10-მდე სოფელი ქმნის ცალკე საზოგადოებას, ამ გაერთიანებას ერთი კონკრეტული სახელი ჰქვია. თავისუფალ სვანეთში 11 საზოგადოებაა. ბევრი საცხოვრებელი ნაგებობა იქ მიტოვებული და დანგრეულია, რის მიზეზადაც ასახელებენ ამ მხარეში შავი ჭირის გავრცელებას 1812 წელს (Бакраძე 1864, 26).

დიმიტრი ბაქრაძე აღწერს თავდაცვით ნაგებობებსა და ეკლესიებს: „ყოველ სახლს ამაგრებს ოთხკუთხა კოშკი, ასე 10-12 საჟენის სიმაღლისა. არ არის არცერთი საზოგადოება, სადაც არ იყოს რამდენიმე ეკლესია. ყველა ეკლესია უგუმბათოა. ბევრი ეკლესია საკმაოდ ვრცელია და განსხვავდება ადგილობრივთა საცხოვრებლებისაგან. სახლებისა და კოშკების დიდი ნაწილი შეთეთრებულია და მეტად ლამაზი და ორიგინალური სანახავია. მხოლოდ კალსა და უშგულში გვხვდება ასპიდის ქვისაგან ნაგები სახლები და კოშკები, რაც მათ თითქოსდა შემურულ/გამურულ იერს აძლევს. თითქმის ყველა სახლს აქვს ბაღ-ბოსტანი, ხოლო ყანები შემორავულ კვადრატებად მოჩანს“ (Бакраძე 1864, 26). მეცნიერი შემდეგშიც რამდენიმეგან ახსენებს ტრადიციულ სვანურ საცხოვრებელ და თავდაცვით ნაგებობებს (Бакраძე 1864, 42-43).

შემდეგ მეცნიერი საყურადღებოდ აანალიზებს სვანეთის ეკლესიათა არქიტექტურული იერის მსგავსება-განსხვავებას საერო არქიტექტურასთან. აღწერს ეკლესიათა საკურთხევლებს, მოხატულობას, კარებს. განიხილავს ეკლესიებში დაცულ ჯვარ-ხატებს, გადმოიღებს მათზე შესრულებულ ნარწერებს, შეკრებს 120-მდე ნარწერას, რომელთა ქრონოლოგია ფართო პერიოდის მომცველია – XI-XVIII სს. იხსენიებს წერილობით ძეგ-

ლებში დაფიქსირებულ საერო და სასულიერო პირებს, ახდენს მათ იდენტიფიცირებას. დიდი სიხარულითა და გაკვირვებით აღნიშნავს, რომ ბალსზემო სვანეთის ზოგიერთ ეკლესიაში საეკლესიო სინმიდეთა რაოდენობა 50-60-ს აღწევს, რომ ზოგიერთი ჯვარ-ხატი მხოლოდ ხის დაფის სახითღაა შემორჩენილი, მაგრამ ბევრი ჯერ კიდევ სრულად მთელია, ოქროთი და ვერცხლითაა დაფარული და ძვირფასი თვლებით შემკული. აღნუსხავს ხელნაწერებს. ყურადღებას აქცევს სახარებათა მინაწერებსაც. მსჯელობს იქ დაცული ზოგიერთი არაკანონიკურ ნივთის შესახებაც (შენიშნული რქები, ისრისპირები) და ხაზგასმით დაასკვნის, რომ ეკლესიას ჰქონდა წარმმართველი როლი სოციალური ტრადიციულ ყოფაში (Бакраძე 1864, 34-39).

საყურადღებოა მეცნიერის დაკვირვება სვანეთის სოფლების შიდა გზებისა და ერთმანეთთან კომუნიკაციის შესახებ: აქ მგზავრობა ბევრად უსაფრთხოა, ვიდრე, მაგალითად, იმერეთში, თავისუფლად ივლი ღამითაც და არავინ დაგესხმება თავს. კლდის პირა გზებზე ამოყვანილია დამცავი ჯებირები, ზოგან ქვითაა ამოშენებული ერთგვარი ბაქანი და მიწითაა ამოვსებული. გზები საკმაოდ ფართოა, აქ მარხილები თავისუფლად გადაადგილდებიან თითქმის ყველგან. გზები ნაკლებ მოუწყობელია ზემო ნაწილში, იფარსა და კალში, სადაც უფრო მძიმე გეოგრაფიული პირობებია (Бакраძე 1864, 26). აღნიშნავს, რომ სვანი ერიდება ღამით გარეთ ყოფნას, მოგზაურობას (Бакраძე 1864, 43).

დიმიტრი ბაქრაძე მოგვითხრობს სვანებისა და მათი ჩრდილოკავკასიელი მეზობლების სამიმოსვლო უღელტეხილების შესახებაც. ჩამოთვლის ამ საზოგადოებებს, ვისთანაც კომუნიკაცია აქვთ სვანებს: ყარაჩაელ-

ებს, ჩეგემელებს, ხულაელებს, ურუსბიეველებსა და ბალყარელებს (Бакраძე 1864, 27). აღნიშნავს, რომ ამ საზოგადოებებთან ისეთივე დამოკიდებულებაა, როგორიც იმერეთთან, რაჭასთან და ლეჩხუმთან (Бакраძე 1864, 26). ასახელებს საქართველოს სხვა მხარეებთან გადასავლელ უღელტეხილებსაც. აღწერს გეოგრაფიულ სირთულეებს, აკონკრეტებს გადაადგილებისათვის ხელსაყრელ თვეებს (Бакраძე 1864, 26-28).

დიმიტრი ბაქრაძე აღწერს სვანთა **ტრადიციულ მეურნეობას, სამოსს, საკვებს.**

ადგილობრივ კულტურულ-სამეურნეო ტიპზე მსჯელობისას აღწერს, რომ ბალსქვემო სვანეთში მოჰყავთ ვაზიც კი, რომ არაფერი ვთქვათ მთელ სვანეთში არსებულ ხორბლისა და ქერის საუცხოო ყანებზე. წერს, რომ განვითარებულია მსხვილფეხა მესაქონლეობა (Бакраძე 1864, 43).

მსჯელობს მეურნეობის დამხმარე დარგის – მონადირეობის შესახებ. წერს, რომ სვანები არიან განთქმული მონადირეები. მიზანში კარგად ისვრიან. ნადირობენ ჭიხვებზე და მათი ხორცი განსაკუთრებით უყვართ (Бакраძე 1864, 43).

სხვაგან დიმიტრი ბაქრაძე აღწერს საკვების დამზადების პროცესს: პურის ცხობის, ხორცის მოხარშვის წესებს. ადგილობრივი არაყი არ მოსწონს და მის სუნს უარყოფითად ახასიათებს (Бакраძე 1864, 44.) აღწერს სვანურ ღვინს. სვანთა ცეკვა-სიმღერას ამსგავსებს იმერულს (Бакраძე 1864, 44).

მეცნიერის დაკვირვებით, სვანები სავაჭროდ გადადიან ყარაჩაიში, სამეგრელოში. ვაჭრობა ძირითადად ლახამულელთა ხელშია, ისინი მიერეკებიან ყარაჩაიდან გასაყიდ ჯოგებს ჯვარამდე (Бакраძე 1864, 45). აქ ავ-

ტორი, ისევე როგორც, იმდროინდელ მკვლევართა უმარვლესობა, ცდება და ლახამულელებს (რომელთა რაოდენობას 50 კომლამდე ასახელებს), ებრაული წარმომავლობისად მიიჩნევს, მიუხედავად იმისა, რომ არიან ქრისტიანები და ჰყავთ პაპები და ლაპარაკობენ სვანურადო. (Бакраძე 1864, 45). ამ ცდომილებას თავისი კონკრეტული ისტორია აქვს და ეს საკითხი დეტალურადაა გაანალიზებული შემდგომი პერიოდის სხვადასხვა მეცნიერის მიერ (მაგალითად, აკაკი გელოვანი, არჩილ გელოვანი და სხვ.). რასაკვირველია, ლახამულელები ისეთივე ქართველები არიან, როგორც სხვა დანარჩენი სვანები.

ტრადიციულ სამოსზე მსჯელობისას დაასკვნის, რომ „სვანის ტრადიციული ჩაცმულობა სულ ოდნავ განსხვავდება მეგრელისა და იმერლის სამოსისაგან; ის შედგება უხეშად დამზადებული შალის ჩოხისაგან. თავსაბურავი შალის მოგრძო ფორმის მომცრო ფარფლებიანი ქუდია ზამთრობით, თეთრი ან შავი ფერისა, ხოლო ზაფხულობით ატარებს იმერული ტიპის ფაფანაკს, ოღონდ ბევრად მომცრო ზომისას... სვანი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იარაღს, რომელსაც უფრთხილდება, წმენდს. მისი იარაღი შედგება თოფის, პისტოლეტის, ხანჯლისა და იშვიათად – ხმლისაგან“ (Бакраძე 1864, 39-40). ქალების კოსტუმს ამსგავსებს თუშებისა და ფშავლების ტრადიციულ სამოსს. აღწერს ადგილობრივ ნაწარმ სამკაულს – ჩაფრასტებს (Бакраძე 1864, 45).

ძალიან საყურადღებოა დიმიტრი ბაქრაძის მცდელობა, შეესწავლა **ადგილობრივი ხალხური სამართალი**. ეს კვლევა მას გაუგრძელებია შემდგომშიც, ქუთაისში შემხვედრი სვანების გამოკითხვით (Бакраძე 1864, 39). მეცნიერი მსჯელობს ხალხური სამართლის ფორმა-

ზე, მედიატორთა ინსტიტუტზე, ფიცის მნიშვნელობაზე სვანურ სამართალში, პრობლემის აღმოფხვრის მშვიდობიან მეთოდებზე, მოჰყავს სამართალწარმოების კონკრეტული მაგალითებიც (Бакраძე 1864, 54-56). საყურადღებოა, რომ ის სვანური სახლის თავდაცვით ბუნებას ოჯახთა და სოფელთა შორის ხანგრძლივად არსებული მტრობითაც ხსნის (Бакраძე 1864, 42-43). ყურადღებას ამახვილებს საკითხზე, რომ სვანეთში ქალი შურისძიების ობიექტი ვერ გახდება, რადგან მას როგორც არასრულფასოვან არსებად აღიქვამენო. ქალს არც მონმედ გამოსვლა შეუძლია, თუმცა სხვადასხვა სახის თავყრილობებში მონაწილეობს და მორიგების პროცესში შეუძლია ჩაერთოსო (Бакраძე 1864, 46). ვფიქრობ, რომ ამ ფაქტის სხვაგვარი ინტერპრეტაციაც შესაძლებელია. ჩემი აზრით, ის ფაქტი, რომ ქალი შურისძიების ობიექტი არაა, სულ სხვა ახსნას ჰპოვებს და ქალის მაღალ უფლებრივ მდგომარეობაზე მითითებს (გუჯეჯიანი 2010 ა, გუჯეჯიანი 2010 ბ).

ფრიად საყურადღებოა დიმიტრი ბაქრაძის მიერ ჩაწერილი გადმოცემები, რომელთა შორის მთავარი ადგილი თამარ მეფის ხატებას უჭირავს⁶ (Бакраძე 1864, 41-42). ბუნებრივია, თამარ მეფის ხსოვნა ქართველთა ისტორიული მეხსიერების უმნიშვნელოვანესი მოტივია და მეტად მრავალფეროვანია სვანური მასალაც (გუჯეჯიანი 2017).

დიმიტრი ბაქრაძე აღწერს საოჯახო ყოფის თავისებურებებს, მათ შორის, მშობიარობიდან 40 დღის გავლის

⁶ სვანთა ისტორიული მეხსიერებაში გამოვლენილი ფაქტების შესახებ იხ. რ. გუჯეჯიანი, ისტორიის რეპრეზენტაციის ეთნოლოგიური ასპექტები, „სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლი“, 2017.

შემდგომ „პაკ/ბაკ“-ს მიერ ქალისა და მისი სამყოფელის „განწმენდის“ აუცილებლობას (Бакраძე 1864, 46). რაც, ცხადია, საეკლესიო ტარდიციიდან მომდინარე ხალხური წესია.

დიმიტრი ბაქრაძე მსჯელობს სოციალური დიფერენციაციის საკითხზე. ჩამოთვლის ბაღს ზემო სვანეთის დაწინაურებულ საგვარეულოებს: ყიფიანები, ჩარკვიანები, ჯაფარიძეები, დევდორიანები, იოსელიანები, ქურდიანები, ჟორჯოლაძეები⁷ და წერს, რომ თავისუფალ სვანეთში საერთოდ აღარ არიან თავადები, აქ არიან მხოლოდ შთამომავალნი აზნაურებისა, ანუ, თავადური წარმომავლობისანიო. აღნიშნავს, რომ ამ საგვარეულოებს ჯერ კიდევ აქვთ შენარჩუნებული საკუთარი წარმომავლობით სიამაყის განცდა, ქორწინდებიან მხოლოდ ჩამოთვლილ საგვარეულოთა წარმომადგენლებზე ან დადეშქელიანებზე. ოდინდელი ბატონ-ყმური ურთიერთობების გამოძახილია არსებული ტრადიცია, როდესაც გლეხი წელიწადში ერთხელ უმასპინძლდება მათ და აგრეთვე, სამართალშიც შემონახულია სოციალური დიფერენციაციის კვალი, რადგანაც სისხლის სწორის გადახდის დროს ამ საგვარეულოთა სისხლი ორმაგად ანაზღაურდებაო (Бакраძე 1864, 48). მართებულად დაასკვნის, რომ ზემო სვანეთში მხოლოდ დადეშქელიანები სარგებლობენ თავადის უფლებებით და ისიც მხოლოდ საბატონო სვანეთში (Бакраძე 1864, 47).

დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომი უაღესად ძვირფასი წყაროა **სვანეთის ტრადიციული რელიგიური ვითარების შესწავლისთვისაც**. მას სამეცნიერო ბრუნვაში შემოაქვს სვანეთში არსებული ხალხური ფორმები ღვთის-

⁷ ჟორჯოლაძეთა საგვარეულო დღეს -იან სუფიქსით არის ცნობილი – ჟორჯოლიანი.

მსახურებისა, მაგ., მღვდლის ადგილობრივი ხალხური გამოვლინება პაპის/ბაპის⁸ სახით (Бакраძე 1864: 30-34). პაპთა-ბაპთა შესახებ დ. ბაქრაძე შემდეგშიც მოგვითხრობს, აღნიშნავს მათ დამსახურებას ეკლესიების მოვლა-პატრონობისა და დაცვის საქმეში, აგრეთვე, აღწერს პაპთა მიერ ჩატარებულ ერთ ხალხურ ღვთისმსახურებას (Бакраძე 1864, 49-50). დ. ბაქრაძე ყურადღებას ამახვილებს სვანების დამოკიდებულებაზე მარხვისადმი. აღწერს სამარხვო საკვებსაც. საყურადღებოა რწმენა-წარმოდგენათა ამსახველი ინფორმაცია, დღეობა-დღესასწაულთა ჩამონათვალი. მაგალითად, მეცნიერი სრულიად მართებულად აღნიშნავს, რომ სვანებს „ბევრი დღესასწაული აქვთ და მათგან ყველაზე მეტად აფასებენ წმ. ელია წინასწარმატყველის, წმ. გიორგისა და წმ. კვირიკეს დღეობებს“ და სხვ. (Бакраძე 1864, 51). განიხილავს, წმ. კვირიკესადმი მიძღვნილ დღესასწაულს, აღდგომის რიტუალებს (Бакраძე 1864, 51-53).

საკმაოდ დეტალურად აღწერს დაკრძალვის ტარდიციებს, სასაფლაოს გადანაწილების საკითხს, დატირების სცენებს, სამგლოვიარო სამოსსა და ჩვეულებებს (Бакраძე 1864, 53-54).

მცირედი ცდომილებების მიუხედავად დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომს აქვს ძალიან დიდი ღირებულება და ის უძვირფასესი წყაროა სვანეთის ეთნოგრაფიის კვლევისათვის.

მხოლოდ ერთ უხერხულ ფაქტზე გავამახვილებ ყურადღებას. ესაა სამწუხარო რეალობა, რომ თვით ესოდ-

⁸ ან ინსტიტუტის შესახებ ვრცლად იხ. რ. გუჯეჯიანის სტატია „რელიგიური ვითარების ტრანსფორმაციის პროცესი სვანეთში გვიანი შუასაუკუნეებიდან დღემდე (ტერმინი „პაპ“/„ბაპ“), – მსე, IV (30), თბ., 2023. გვ., 53-68.

ენ დიდი ისტორიკოსიც კი ტერმინებში – „საქართველო“ და „ქართველი“ არ აქცევს სვანს, იმერელს, მეგრელს. ცალ-ცალკე აფიქსირებს მათ, ადარებს რა ერთმანეთს, მაგალითად, ამგვარად: „თავადაზნაურობა იმერთსა და საქართველოში“ (Бакрадзе 1864, 47) და სხვ. ცნობილია, ამგვარი მიდგომა დამახასიათებელია იმდროინდელი რუსულენოვანი მეცნიერებისათვის. საქართველოს დამლამ პოლიტიკურ ერთეულებად (სამეფოებად, საათაბაგოდ, სამთავროებად) ხანგრძლივი დროით, წარმოქმნა უცხოური ისტორიოგრაფიის მცდარი დამოკიდებულება – ამ ერთეულების ეთნოსებად აღქმა და „საქართველოდ“ მხოლოდ ქართლისა და კახეთის მოაზრება. დიმიტრი ბაქრაძეც იმდროინდელი ისტორიოგრაფიის გამოცახილს ინერციით მიჰყვება.

ამრიგად, დიმიტრი ბაქრაძე ვრცლად მიმოიხილავს სვანეთის შესახებ არსებულ ძველ ბერძნულ და ქართულ წყაროებს, წარმოაჩენს სვანეთის საერისთავოს როლს საქართველოს ისტორიაში და განიხილავს შემდგომი პერიოდის პოლიტიკურ მოვლენებსაც – წარმოაჩენს სვანეთის სამთავროს ფუნქციას გვიანი შუა საუკუნეების სვანეთის ყოფაში. მოგვითხრობს გელოვანთა და დადეშქელიანთა ისტორიებს. ეკლესიათა აღწერილობის დროს ყურადღებას ამხვილებს ტოპონიმებზეც, ეკლესიათა არქიტექტურულ იერზე, მათში დაცულ სინდინდეებზე, გადმოწერს წარწერებს. იხსენიებს ეკლესიებში დაცულ ხელნაწერებს. მოგვითხრობს იმ დროისათვის სვანეთში მოღვაწე მღვდლებზე. აფიქსირებს სხვა სახის ეთნოგრაფიულ მასალასაც.

უძვირფასესია დიმიტრი ბაქრაძის კვლევის მეთოდიკაც: მეცნიერი ეყრდნობა ადგილობრივთა მიერ მონოდებულ ინფორმაციას და წარმოგვიჩენს მთხრობელ-

თა მსოფლხედვასაც საკუთარი თვალით ნანახ და აღწერილ ეთნოგრაფიულ რეალიებთან ერთად.

მეცნიერი ადვილად ამოიცნობს სვანურ ყოფაში საერთო ქართული ვითარების ამსახველ სურათს. აღწერს სვანეთის გეოგრაფიულ ლანდშაფტს, გზებს, სოფლებს. მიმოიხილავს დასახლების ფორმებს, სამეურნეო ყოფას, აღწერს რელიგიურ, საცხოვრებელ და თავდაცვით ნაგებობებს, სვანეთის ხალხურ რელიგიურ სისტემას, დღესასწაულებს, რწმენა-წარმოდგენებს, ხალხურ სიმღერებსა და ფერხულებს, ჩვეულებით სამართალს, სამოსს, სამკაულს, იარაღს, სვანთა ანთროპოლოგიურ ტიპს; წარმოაჩენს ქალთა შედარებით მაღალ უფლებრივ მდგომარეობას. ყურადღებას ამახვილებს ისტორიული მეხსიერების საკითხებზე და მოგვითხრობს სვანთა დამოკიდებულებაზე წმიდა თამარ მეფის ხსოვნისადმი და აღწერს თამარ მეფის შესახებ არსებულ ადგილობრივ ლეგენდა-გადმოცემებს.

ამრიგად, დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომი უმნიშვნელოვანესია სვანეთის ისტორიისა და კულტურის შესწავლისათვის, რადგანაც დიმიტრი ბაქრაძე XIX საუკუნის პირველი ქართველი სწავლულია, რომელიც უშუალო დაკვირვებით აღწერს სვანეთის სიძველეებსა და ყოფას. ცნობილია, რომ მის მოგზაურობას უსწრებდა რუსეთის იმპერიის რამდენიმე მოხელის აღწერილობანი ზემო სვანეთისა, მაგრამ მათგან დიმიტრი ბაქრაძეს გამოარჩევს დიდი ცოდნა საქართველოს წარსულისა, სიყვარული შესასწავლი რეგიონისადმი და ობიექტურობა, რაც სძენს განსაკუთრებულ ფასს მის ნაშრომს.

დამონმებული ლიტერატურა:

- აბდუშელიშვილი, მ. (1979)**, ქართველი ხალხის ანთროპოლოგიური ისტორია, თბილისი
- Бакрадзе Д., (1864), Сванетия, ЗКОИРГО, кн. V, Тифл.
- გუჯაჯიანი რ. (2017)**, ისტორიის რეპრეზენტაციის ეთნოლოგიური ასპექტები, „სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლი“
- გუჯაჯიანი რ. (2010 ა)**, ქართული ჩვეულებითი სამართლის ისტორიიდან (რელიგიისა და ჩვეულებითი სამართლის ურთიერთმიმართება საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში), – კრ. სამართლისა და პოლიტიკური აზროვნების ისტორიის ნარკვევები, წიგნი 1, თბილისი
- გუჯაჯიანი რ. (2010-ბ)**, ჩვეულებითი სამართალი, – კრ., საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, რ. თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით, „უნივერსალი“, თბილისი
- გუჯაჯიანი რ. (2008)**, ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან, სვანეთი. თბილისი, „უნივერსალი“
- დუმბაძე მ. (1950)**, ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე: ცხოვრება და მოღვაწეობა. რედაქტორი ტრ. ხუნდაძე, ბათუმი

Rozeta Gujejiani

**From the history of Georgian ethnography
(Dimitri Bakradze about the being and culture of Svaneti)**

The famous Georgian archaeologist and historian Dimitri Bakradze (1826-1890) traveled to Svaneti in 1860. At

that time, he served in the office of the governor of Kutaisi. Two circumstances pushed the scholar to travel: his interest in Svaneti as an important region of Georgia and the assignment received from the geographical society – to study the inscriptions on the cross-icons of Svaneti. The material describing the trip of Dimitri Bakradze was published in 1864 (Bakradze 1864). The text is written in Russian, and the inscriptions of churches and cross-icons are presented in the language of original – in Georgian. The transcription of toponyms is also accurately recorded. The work includes 128 printed pages and an 8-page supplement containing copies of the inscriptions.

Dimitri Bakradze reviews in detail the ancient Greek and Georgian sources on Svaneti, describes the role of the Principality of Svaneti in the history of Georgia and also discusses the political events of the later period. He tells the stories of Gelovani and Dadeshkelians. During the description of the churches, he pays attention to the toponyms, the architectural styles of the churches, the sanctuaries preserved there, and transcribes the inscriptions. He mentions also the manuscripts, which are preserved in churches. He tells about the priests working in Svaneti at that time and records other types of ethnographic data.

Dimitri Bakradze's research method is also worth to mention: the scholar relies on the information provided by the locals and presents the attitude of the narrators together with the ethnographic data which he witnessed.

A scholar describes the geographical landscape, roads, villages of Svaneti. He reviews the forms of settlement, economic life, describes religious, residential and defensive constructions, folk religious system of Svaneti, holidays,

beliefs and rites, folk songs, customary law, clothes, jewelry, weapons. He describes the relatively high legal status of women. He focuses on the issues of historical memory and tells about the attitude of the Svans to the memory of the holy King Tamar and describes the local legends about King Tamar.

Thus, the work of Dimitri Bakradze is very important source for the study of the history and culture of Svaneti. Dimitri Bakradze is the first Georgian scholar of the 19th century, who describes the antiquities and everyday life of Svaneti by direct observation. Dimitri Bakradze is distinguished by his great knowledge of Georgia's past and objectivity, which adds special value to his work.

გიორგი ვახტანგაშვილი

შედარების ევრისტიკული მოდელი ანთროპოლოგიაში (ანთროპოლოგ მათეი კანდეას ფრონტალური და ლატერალური შედარების მიხედვით)

როგორც ცნობილია, კომპარატივისტიკა (იგივე შედარება) ანთროპოლოგიის ერთ-ერთ უძველეს თეორიულ და მეთოდოლოგიურ ქვაკუთხედს წარმოადგენს, რომლის შესახებაც უამრავი თეორიული ნაშრომი არსებობს. წარმოდგენილ სტატიაში ანთროპოლოგ მათეი კანდეას მიხედვით, გაანალიზებულია ანთროპოლოგიური შედარების 3 განზომილებიანი მოდელი, რომელიც ლატერალურ და ფრონტალურ შედარებებს აერთიანებს. ნაშრომის ბოლოში, აქ წარმოდგენილი მსჯელობის ფონზე, განხილულია გვიან ვიქტორიანული ეპოქის წარმომადგენელი ერთ-ერთი კლასიკოსის – ედუარდ ბერნეტ ტეილორის შედარების მეთოდი, რომელიც შედარებულია სხვა კლასიკოსი ავტორების (ბრონისლავ მალინოვსკისა და კლიფორდ გირცის) კომპარატივისულ მოდელებთან.

მათეი კანდეამ შედარების (*Comparatio*) უმთავრესი არსი რიტორიკის ისტორიკოსის ფრენსის გოიეს მიერ გაანალიზებულ ანტიკურ ავტორთა, განსაკუთრებით კი ციცერონის გამოსვლებზე დაყრდნობით დაახასიათა, როგორც:

„ფიქსირი, მდგარი პიაქტიკა, ხომელიც მიმაჩთვრია ოხ ობიექტზე თანადხოუდად ყუხადლების მიქცევის ფაქტზე, მათ შოხის ახსებური მსგავსებებისა და განსხვავებების სისტემატიუხად განხიდვის მიზნით“ (Candea 2019, 192).

გოიეს მიერ წარმოდგენილი *Comparatio* კონცეპტუალური და რიტორიკული მექანიზმების ფართო ოჯახს

განეკუთვნება, რომელიც მოიცავს მეტაფორებს, როგორც სწრაფ, ინტუიტიურ ასიმილაციებს, განსხვავებებსა და ანალოგიებს. ამ განმარტების მთავარი არსი მდგომარეობს იმაში, რომ შედარება, ცალკე აღებულ არც ანალოგიებს მოიცავს და არც განსხვავებებს, არამედ ამ ორს, როგორც x-სა და y-ს შორის არსებულ მუდმივ არტიკულაციასა და პარალელებს (Candea 2019, 193; Goyet 2014, 162).

შედარების მეთოდის ამგვარ ფორმულირებას მივყავართ თვისებრივი კვლევისადმი არსებულ ერთ-ერთ თანამედროვე – ევრისტიკულ მიდგომამდე. ევრისტიკა ბერძნული *Heuriskein*-იდან მომდინარეობს და ქართულად შეიძლება ითარგმნოს, როგორც ძიება ან აღმოჩენა. ევრისტიკული მიდგომის ავტორები ამტკიცებენ, რომ ამ ტიპის კვლევა აუცილებლად დაკავშირებული არა მხოლოდ მასალის პასიურ შეგროვებასთან, არამედ მკვლევრის აქტიურ ჩართულობასთან კვლევის პროცესში, რასაც თან სდევს არამხოლოდ კონკრეტულ თემასთან დაკავშირებულ საკითხებთან განზოგადებული დასკვნების გამოტანა, არამედ უშუალოდ ავტორის თვითშეგნებისა და ცოდნის ამალვებაც. აქედან გამომდინარე, ევრისტიკული მიდგომა აუცილებლად გულისხმობს თვით-ძიებას, თვით-დიალოგსა და თვით-აღმოჩენას, ხოლო საკვლევი შეკითხვა და შესაბამისად შერჩეული მეთოდოლოგია გამომდინარეობს მკვლევრის ინდივიდუალური ცნობიერების, ცოდნისა და შთაგონებიდან. ყოველივე ამის გამო, გარკვეული თვალსაზრისით, ხაზგასმულია შესასწავლი პრობლემის მიმართ ავტობიოგრაფიული კავშირის არსებობის აუცილებლობაც (Moustakas 1990, 6-14).

შედარების ზემოხსენებული მეთოდიც ევრისტიკულია იმ გაგებით, რომ ეფუძნება განსხვავებას ფრონტა-

ლურ და ლატერალურ შედარებებს შორის. კანდეას განმარტებით, ფრონტალური შედარება ემყარება „ჩვენსა“ და „მათ“, როგორც განსხვავებული კულტურული ფონის მქონე პირებს შორის არსებულ განსხვავებულ პერსპექტივებს. ლატერალური შედარება კი მოიცავს შესაძარბელი შემთხვევების გვერდიგვერდ მოთავსებასა და ორ შემთხვევას შორის საერთო და განმასხვავებელი თავისებურებების გადმოცემას. აქედან გამომდინარე, ფრონტალური შედარება მკვლევრისა და მისი შესასწავლი გარემოს ურთიერთმიმართების საკითხს მოიცავს (Candea 2018, 198-200), რაც დაკავშირებულია კონკრეტული დროისათვის დამახასიათებელ მთელ რიგ ეთიკურ, ისტორიულ თუ პოლიტიკურ საკითხებთან.

კლასიკური ანთროპოლოგიური თეორიების განხილვის კვალდაკვალ შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ, როგორც წესი, ფრონტალური შედარება განსაკუთრებული სიხისტით გამოირჩევა – ის პირდაპირი და კატეგორიულია, რომელიც, როგორც წესი, შედარებისათვის რელევანტური ცვლადების ანალიზისათვის იზოლირებას მოითხოვს, რაც საბოლოო მიზნის – მეტ-ნაკლებად სიზუსტეზე ორიენტირებული დასკვნების გამოტანისკენაა მიმართული. აქ თავს იჩენს მეთოდოლოგიური პრობლემა – ამგვარი სიზუსტე, თავისი ბუნებით, რაოდენობრივი კვლევისთვისაა დამახასიათებელი, როდესაც რაოდენობრივი კვლევისათვის შედგენილ კითხვარში თითოეულ შეკითხვაზე პასუხი წინასწარაა კოდირებული (წულაძე 2008, 5), ხოლო ეთნოგრაფიულ კვლევაში, რომელიც თვისებრივი კვლევის ნაირსახეობაა, კოდირება და მონაცემთა კატეგორიზაცია ხდება კვლევის დასრულების შემდეგ (წულაძე 2020, 100-101). აქედან გამომდინარე, ანთროპოლოგიური კვლევა, თავისი მეთოდოლოგი-

ური თუ ეპისტემიოლოგიური შინაარსიდან გამომდინარე, აუცილებელია, რომ საკვლევ გარემოში არსებული კომპლექსური სოციო-კულტურული რეალობის მიმართ მაქსიმალურად ღია იყოს (მკვლევრის აქტიურ ჩართულობასთან ერთად).

ამ მოცემულობის გათვალისწინებით, კანდეა წარმოადგენს შედარების სამგანზომილებიან სივრცეს, რომლის საწყისი წერტილიც იდენტობაა, რომელიც ფართოვდება სამი მიმართულებით – სხვაობა (I განზომილება), ინტენსიურობა (II განზომილება) და რეფლექსურობა (III განზომილება) (ფიგურა 1.1, Candea 2018, 246).

ამგვარ მოდელში გათვალისწინებულია როგორც ფრონტალური (*ჩვენ და ისინი*), ასევე ლატერალური (*ეს და ის პიობიქსა*) შედარების თავისებურებანი და ნაჩვენებია ამ თეორიულ კონცეფციებს შორის არსებული კავშირები. თავდაპირველად, შეგვიძლია მსჯელობა დავინყოთ კანდეას მიერ გამოყოფილ პირველ ორ განზომილებაზე, რომლებიც განეკუთვნებიან ლატერალური შედარების კონცეფციას, რის შემდეგაც მსჯელობის საგანი გახდება ფრონტალური შედარება და მისი ანთროპოლოგიურ ნაშრომებში გამოყენების კონკრეტული მაგალითები.

თუკი ფრონტალური შედარებისას ანთროპოლოგის პირადი პერსპექტივა შედარების მხოლოდ ერთ-ერთ პირობაა, ლატერალური შედარებისას ანთროპოლოგის პერსპექტივა მთლიანად ამ ჩარჩოს ქვაკუთხედს წარმოადგენს (Candea 2018, 245).

თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს, რომ ანთროპოლოგიის განვითარებასთან ერთად, მუდმივად იცვლებოდა თეორიული მიმართულებანი, თუმცაღა შედარების ზოგადი თავისებურებანი ანთროპოლოგიური სკოლების

უმეტესობაში უცვლელი რჩებოდა. ანთროპოლოგი მათეი კანდუა მე-19 საუკუნის ტრანსცენდენტალურ ფორმალისტურ ბიოლოგიას, სტრუქტურალიზმს, ინტერპრეტაციასა და მალინოვსკის შედარების მექანიზმებს შორის საერთო არისტოტელესეულ ხედვებს ამჩნევს (Candea 2018, 230-231). კანდუა ამგვარ სამეცნიერო შედარებას სქემატურად წარმოგვიდგენს (იხ. ფიგურა 1.2. (Candea 2018, 235).

ლატერალური შედარების სქემა შედარების ხუთ პუნქტად და შედარების ორ ძირითად მიმართულებადაა დაყოფილი. ეს მიმართულებებია – შედარება ობიექტებისკენ (მარცხნივ) და კავშირებისკენ (მარჯვნივ). უკიდურესი მარცხენა პუნქტი იდენტობას უკავია, რომელსაც ეიდოსი ანაცვლებს. ცენტრალურ ნაწილში გხანსფოხმაციებია, რომელსაც თან სდევს დინება და უკიდურეს მარჯვენა წერტილში მდებარე ინგენსიუხობა. კანდუა აქვე განმარტავს, რომ, როგორც წესი, შედარება ამ სქემის შუა წერტილებს მოიცავს და შეუძლებელია უკიდურესი კიდურა წევრების (იდენტობა და ინგენსიუხობა) სამეცნიერო შედარებისთვის მოხელთება (Candea 2018, 237).

ამ დებულებათა უკეთ დასურათებისთვის, სქემის განხილვა შუა წევრიდან უნდა დაიწყოს. როგორც აღინიშნა, შედარების პროცესში ცენტრალური პოზიცია გხანსფოხმაციას უკავია, რომლის დროსაც საგანი თავისი თავისაგან განსხვავებული ხდება. ტრანსფორმაციის კვლევა საჭიროებს გარემოებების, მდგომარეობებისა და სტაბილური „ობიექტების“ საწყისი და საბოლოო მდგომარეობების შედარებას. ეს პროცესი გარკვეული ანადროგიაა – ამ დროს ხომ საგნის საკუთარ თავთან შედარება ხდება, მაგრამ შედარებისას ცვლილების არსებობა განაპირობებს მის მორიგ თავისებურებას – კონ-

გხასტს. შედარების ამგვარი ხედვა, როგორც წესი, ისტორიაში გათვითცნობიერებულ ანთროპოლოგებს აერთიანებს, რომლებიც ცდილობენ პროცესების შესწავლა მათი მომდევნო მდგომარეობებამდე დაყვანით არ შეზღუდონ.

შედარების კურსის ობიექტებისაკენ აღებით, მომდევნო გაჩერების ადგილი ეიღოსია. თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს, რომ ანთროპოლოგი ამ საკმაოდ ფართო მნიშვნელობის კონცეპტს ბერძნული ლიტერატურიდან იღებს, მაგრამ ძირითადად მის პლატონისა და არისტოტელესეულ ვერსიებს ემყარება. პლატონის მიხედვით, ფორმები უნივერსალური ესენციაა (მაგ. სილამაზე, სამართლიანობა, ადამიანობა, ცეცხლი და ა. შ.), რომლის არსიც მუდმივია და მისი გაგება არა აღქმით, არამედ გონებითაა შესაძლებელი. სხვა სიტყვებით, ეიღოსი ერთგვარი მუდმივი ნიმუშია, ხოლო ჩვენს ხილულ სამყაროში არსებული საგნები – მისი იმიტაციები (Mason 2014, 3). რაც შეეხება არისტოტელეს, შემჩნეულია, რომ მის ნაშრომებში ეიღოსს რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს – პირველ რიგში, ინდივიდუალური ფორმების (მაგ. სოკრატეს სული), სახეობების (მაგ. ადამიანი) და ამ სახეობების არსებობის უნივერსალური ფორმისა (რაციონალურობა) (Fine 2013, 45).

ეიღოსის კონცეფციის მიხედვით, განსხვავება სახეობებს შორის აიხსნება არა უშუალოდ შემადგენელი ნაწილების ცვილებით, არამედ არქეტიკულ ფორმასთან მიმართებით მათი მაჩვენებლების სიჭარბისა ან დეფექტის ფაქტით, რასაც მათემატიკოსი და ბიოლოგი დარსი ვენტვორზ ტომპსონი არისტოტელეს მთავარი დებულების – სახეობათა შორის „დამოუკიდებელ ვახიან-

ტთა“ მკაფიოდ განსაზღვრული რაოდენობის არსებობის მთავარ არგუმენტად მიიჩნევდა (Thompson 1917, 726-727).

კანდეას მიხედვით, ანთროპოლოგიაში დამკვიდრებული თანამედროვე სტრუქტურალისტური თუ ინტერპრეტაციული მიდგომები სწორედ ეიდოსის პრინციპით მოქმედებს: ანთროპოლოგი კონკრეტულ საგანს მის იდეალურ ფორმასთან ადარებს, რა დროსაც ობიექტის ცალკეულ გამოვლინებებსა თუ უფრო სიღრმისეული ფორმებს თუ ნიმუშებს, ონტოლოგიური გაგებით – თვით შედარებად ობიექტ-ნივთებს ეძებს (Candea 2018, 236).

მაშინ, როცა შედარების მიმართულება კავშირებისკენაა აღებული, შედარება გინების ფორმას იღებს. ამ დროს, ანალიტიკური პროცესი თავისუფლდება დასაწყისებითა და დასასრულებით, სტაბილური მდგომარეობები იცვლება მუდმივი მდინარებითა და ცვლილებით. ამის მაგალითად მოყვანილია მრავალმხრივი ეთნოგრაფია (Multi-sited ethnography), გენეალოგიები და ისეთი მოძრავი კონცეფციები, როგორებიცაა მაგალითად არჯუნ აპადურაის მიერ წარმოდგენილი ე.წ. პეიზაჟების (Scapes) კონცეფცია (Candea 2018, 236).

მართლაც, კანდეას მიერ ნახსენები აპადურაის თეორია ყურადღებას ამახვილებს თანამედროვე სამყაროში გლობალიზაციისა და კულტურის მიმოცვლის კომპლექსურ და დინამიკურ ბუნებაზე, რომლის გათვალისწინებითაც გლობალური კულტურული დინება 5 განზომილებით ხასიათდება, რომლებიცაა: 1. ეთნოპეიზაჟი (Etnoscapes) – ხალხის (მიგრანტები, დევნილები, ტურისტები) მუდმივი მიმოცვლა საზღვრებს შორის 2. მედიაპეიზაჟი (Mediascape) ელექტრონული მონყობილობების (ტელევიზია, ფილმები, ახალი მედია) ინფორმაციის მუდმივი მიმოცვლა. 3. ტექნოპეიზაჟი (Technoscapes)

ტექნოლოგიური ინოვაციებისა და ცოდნის გავრცელება.
4. ფინანსური პეიზაჟი (Finanscapes) კაპიტალისა და ფინანსური რესურსების მიმოცვლა და 5. იდეური პეიზაჟი (Ideoscapes) – სხვადასხვა იდეოლოგიების (მათ შორის პოლიტიკური ან რელიგიური) დინება მთელი მსოფლიოს მასშტაბით (Appadurai 1996, 32-37).

ამდენად, შედარების ამ განზომილებას ჩვენი ყურადღება თანამედროვე ეპოქის მუდმივად ცვალებად და დინამიკურ ბუნებაზე გადააქვს, რომლის გაუთვალისწინებლობაც ჩვენს ნებისმიერ სხვა ეპისტემოლოგიურ შექანიზმს სოციალურ პრაქტიკასთან შეუსაბამობაში მოიყვანდა. ფრონტალურისაგან განსხვავებით, ლატერალური შედარება უფრო მეტადაა მიდრეკილი სოციალურ სინამდვილეში არსებული ნიუანსების ასახვისა და შესადაარებელ ფენომენებს შორის არსებული კავშირების, ურთიერთქმედებების, გავლენებისა თუ განსხვავებების წარმოჩენისკენ. კატეგორიული შედარებების თავიდან ასაცილებლად, ლატერალური შედარება ხშირად მოიცავს კონტექსტური ურთიერთქმედებებისა და შედარების რელატიურობის ხაზგასმას, რაც მთავარი მიზნის – კულტურებს შორის არსებული დინამიკისა და კომპლექსურობის გაგების უმთავრესი წინაპირობაა.

რაც შეეხება ლატერალური შედარების მეორე განზომილებას, მასში კანდეამ საპირისპირო პოლუსებზე განათავსა იდენტობა და სხვაობა. მათ შორის კი მოთავსებულია ანალოგია, კომპარატიო და კონსტრასტი (იხ. ფიგურა 1.3. (Candea 2018, 221).

ამ განზომილებას ყველასათვის ნაცნობი თავისებურება ახასიათებს – ის გულისხმობს შედარების მთავარი მიზნის არსის გამოკვეთას – უფრო კონკრეტულად, იმის ჩვენებას თუ რისკენაა ორი საგნისა თუ ფენომენის

შედარება მიმართული: იგივეობისკენ თუ განსხვავებული თავისებურებების წარმოჩენისკენ.

ამ დიქტომიაზე საუბრის პროცესში კანდეა მკაფიოდ მიუთითებს თანამედროვე ანთროპოლოგიაში დამკვიდრებულ ერთ-ერთ მთავარ პრობლემაზე – როგორც წესი, ეთნოგრაფიულ ნაშრომთა უმეტესობა მიმართულია ამ ორიდან რომელიმე პოლუსისკენ (როგორც წესი, კანდეას შენიშვნით, ანთროპოლოგთა მთავარი არჩევანი იგივეობაა), მაშინ როდესაც რეალურად ამ სქემის ცენტრში მყოფი კომპარატიო ოპერირებს როგორც მსგავსებების, ასევე განსხვავებების საფუძველზე. იგივეობისაკენ მიმართული კომპარატიო იძენს კონტრასტის ფორმას, ხოლო სხვაობისაკენ მიმართული კომპარატიო კონტრასტია. კანდეა აქაც იმეორებს სხვა განზომილებებში გამოყენებული სქემის მთავარ თავისებურებას – შედარების კიდურა წევრები (ამ შემთხვევაში იდენტობა და სხვაობა) იდეალური კონცეფციებია, რომლებიც რეალურად არ არსებობს და მხოლოდ თეორიული სიცხადის შემოტანის დანიშნულება გააჩნია.

კანდეას შენიშვნით, ანალოგიები და კონტრასტები შედარების შემოკლებულ ფორმებად შეიძლება ჩაითვალოს – ისინი შეიძლება მსჯელობის ლაიტმოტივად, სანყის წერტილად ანდა სპეციფიკური შედარებისთვის საჭირო დატვირთვის მქონე მოცემულობებს წარმოადგენდნენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ შედარება სულაც არ უნდა იქნას დაყვანილი ცალსახად კონტრასტზე ანდა ანალოგიების ძიებაზე, რადგანაც, როგორც წესი, ეთნოგრაფიული სინამდვილე არ იძლევა ადამიანთა ცხოვრებისეული რეალობის ამგვარად შემოკლების საშუალებას.

საკითხის კიდევ უფრო სიღრმისეული განხილვისას გამოჩნდება, რომ ანალოგია და კონტრასტი საგნებს

(ფორმებს ანდა ურთიერთობებს) შორის ურთიერთმიმართებებს იკვლევს, ხოლო კომპარატიო ანალოგიებსა და კონტრასტებს შორის ურთიერთმიმართებაა.

ერთ-ერთი თანამედროვე ხედვით, ანალოგია და კონტრასტი კომპარატიოს ზღვრული შემთხვევებია. ანალოგია კომპარატიოს ფორმაა, რომელიც მსგავსების მტკიცებამდეა დაყვანილი, რომელიც განსხვავებასთან კავშირს მხოლოდ იმით ინარჩუნებს, რომ ეხმიანება ორ განსხვავებულ ობიექტს. მიუხედავად ამისა, ის იდენტობის მიმართულებით იხრება.

რაც შეეხება კონტრასტს, ამ შემთხვევაში კომპარატიო დაყვანილია განსხვავების დებულებამდე – მისი არსებობა დამოკიდებულია იმ ფაქტზე, რომ მისი მოქმედებით ხაზგასმულია ორი საგნის ან მოვლენის თანადროულად არსებობის შესაძლებლობა. მიუხედავად ამისა, კონტრასტი „განსხვავებათა განსხვავების“ ჰორიზონტისაკენ მიუთითებს.

კანდეას შენიშვნით, კომპარატიოს დაყვანა ანალოგიების ძიებამდე და, თავის მხრივ, ანალოგიებისა იდენტობის ძიებამდე, ფარგლავს სვლას კონკრეტულიდან ზოგადის მიმართულებით. საპირისპირო გზით სვლისას, კომპარატიოს კონტრასტების არტიკულაციამდე შემცირებით და კონტრასტების სხვადასხვა სამყაროების შექმნის დემონსტრაციამდე დაყვანით, კანდეა მორიგ თეორიულ ნაბიჯებს გამოყოფს, რომლებსაც ჰეტეროლოგიური შედარებით ახასიათებს. (Candea 2018, 220 – 221) ამ შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ შედარების განზომილებებზე ვკონცენტრირდებით და მსჯელობის ხაზს არ გადავუხვევთ.

როგორც გამოჩნდა, ლატერალური შედარების ორივე განზომილება კანდეას მიერ წარმოდგენილ მსჯე-

ლობაში იკვლევს შესასწავლი საგნებისა თუ მოვლენების ურთიერთმიმართების კომპლექსურ საკითხს, მათ შორის მსგავსებისა და განსხვავების, ასევე იდენტობასა და ინტენსიურობას შორის არსებულ იმ გარდამავალ საფეხურებს, რომლებიც, როგორც წესი, გამსჭვალავენ ანთროპოლოგიური შედარების სულისკვეთებას. მომდევნო აბზაცში წარმოდგენილია ანთროპოლოგიური შედარების მეთოდის უკანასკნელი სამეცნიერო პრობლემა – თავად ანთროპოლოგი, როგორც სუბიექტი და როგორც კომპარატივისტული მოდელის მორიგი – მესამე განზომილება.

როგორც არაერთხელ აღინიშნა, თანამედროვე ანთროპოლოგიურ დისკურსში (განსაკუთრებით ჰევრისტულ მიდგომაში) განსაკუთრებული ყურადღება მახვილდება უშუალოდ მკვლევრის პიროვნებასა და მისი სუბიექტურობის პოტენციურ გავლენებზე მის მიერ მოპოვებული მონაცემების ემპირიულ თუ ანალიტიკურ თავისებურებებზე. ამ თემაზე შექმნილი საკმაოდ მრავალფეროვანი სამეცნიერო ლიტერატურიდან შეგვიძლია გავიხსენოთ მაიკლ ჰერცფელდის თეზისი, რომლის მიხედვითაც, შედარება და რეფლექსურობა ურთიერთსაპირისპირო მოცემულობებია (Herzfeld 2001).

კანდას შენიშვნით, ამის მიზეზი ერთგვარ ანთროპოლოგიურ პარადოქსში უნდა ვეძებოთ: მიუხედავად იმისა, რომ ეთნოგრაფიული კვლევა ყოველთვის დიალოგიური პროცესია „მე და შენს“ შორის, უშუალოდ ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში დიალოგებს ძალიან იშვიათად თუ შევხვდებით. მეორე პირისადმი მიმართვის ნაცვლად, ანთროპოლოგები გამუდმებით მესამე პირებზე – „მათზე“ საუბრობენ. ეს განსაკუთრებით საგრძნობი ფრონტალურ შედარებების დროსაა, რომელიც მესამე პირები-

სადმი მოწოდებებისგან არა მეორე პირის არსებობით, არამედ პირველი პირის მრავლობითი რიცხვის ფორმაში წარდგენით განსხვავდება. სხვა სიტყვებით, ფრონტალური შედარების მთავარი მახასიათებელი ერთი მკვლევრის პერსპექტივის პირველი პირის მრავლობით ფორმაში წარმოდგენაა, რა დროსაც ანთროპოლოგიურ ნაშრომში მოსაუბრე „მე“ იცვლება „ჩვენ“-ით (Candea 2019, 248).

პირის ნაცვალსახელთა უბრალო ცვლილების ნაცვლად, აქ საქმე გაცილებით ფართო ეპისტემოლოგიურ პრობლემასთან გვაქვს – ვინ წარმოადგენს „ჩვენ“ კატეგორიას ერთი მეცნიერის მიერ შექმნილ ნაშრომში? – ამაზე მარტივი პასუხი ინსტიტუციური გამოცდილების გაგრძელება, კოლექტიურად კონსტრუირებული „მე“-ს კონცეფცია და სამეცნიერო ცოდნის დაგროვება-გადაცემასთან დაკავშირებული სხვა არგუმენტები იქნებოდა. მიუხედავად ამისა, კანდეა გვთავაზობს კრიტიკულად გადავავლოთ თვალი მე-19 საუკუნის ევოლუციონისტი ავტორის – ედუარდ ბერნეტ ტეილორის ეთნოგრაფიული წერის სტილს და ყურადღება გავამახვილოთ მისეული შედარების თავისებურებებზე.

ტეილორი ანთროპოლოგიაში ჰენრი ლუი მორგანთან ერთად ევოლუციური სკოლის დამაარსებლად მიიჩნევა. მან დარვინის გავლენით, კულტურის განვითარება გააიგივა ორგანული სამყაროს განვითარებასთან (ჭანტურიშვილი 2005, 94). ტეილორის მაგნუმ ოპუსად მიჩნეული წიგნი *პიჩვედყოფიდი კუდგუხა უხვ ეთნოგრაფიულ მასალას ეყრდნობა და ევოლუციონისტური თეორიის ემპირიული მასალით გამყარებასთან ერთად, ადამიანის ბუნებასთან დაკავშირებულ საკმაოდ მნიშვნელოვან დებულებასაც გადმოსცემს – ერთი მხრივ, ტეილორი ამ-*

ტკიცებს, რომ კაცობრიობის კულტურის პროგრესი რეალურად თანდათანობითი სრულყოფის მოვლენაა, რადროსაც ყოველი ახალი მოვლენა წინა მოვლენისგან ვითარდება. მეორე მხრივ, ტეილორი ასკვნის, რომ კაცობრიობის ხასიათი და ჩვევები განპირობებულია ერთნაირობით და მოვლენათა მუდმივობით, განვითარების ამგვარი სტადიები კი როგორც დაბალ, ასევე მაღალ განვითარებულ კულტურებს ერთ ჯაჭვად აკავშირებს (ჭანტურიშვილი 1997, 217).

ტეილორისა და ვიქტორიანული ეპოქის სხვა მოაზროვნეების ზოგადი ევოლუციონისტური სქემების უარყოფის მიუხედავად, როგორც გამოჩნდა, ინგლისელი ანთროპოლოგის მიერ წარმოდგენილი კაცობრიობის ერთიანობის იდეა თანამედროვე ანთროპოლოგიის გადმოსახედიდან საკმაოდ პროგრესული ჩანს. გარდა ამ იდეისა, განუხრელად მნიშვნელოვანია კულტურის ტეილორისეული განმარტება, რომლიც მისი ზემოთ ხსენებული წიგნის პირველივე გვერდზე თეზისის სახითაა წარმოდგენილი. ამ განმარტების მიხედვით:

„კულტურა (ან ცივილიზაცია) კომპლექსური მთლიანობაა, რომელიც მოიცავს ცოდნას, ხელოვნების სისტემებს, ხედვლებას, მოხარს, ჩვეულებებს და ნებისმიერ სხვა უნახებსა თუ ქცევებს, რომლებსაც ადამიანი, როგორც საზოგადოების წევრი ითვისებს“ (Tylor 1871, 1).

აღსანიშნავია, რომ კულტურის ამგვარ განმარტებას იზიარებდნენ თანამედროვე ანთროპოლოგებიც, მაგალითად კლიფორდ გირცი (ერიკსენი 2018, 4).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ტეილორის ნაშრომთა მთავარ სულისკვეთებას ლატერალური შედარება წარმოადგენს, რომლის მთავარი ამოცანაც შესადარებელ კულტურათა მის მიერ შედგენილ კლასიფიკატორულ სქე-

მებს შორის მსგავსებებისა და განსხვავებების დანახვაა. ამის მიუხედავად, საჭიროა თვალი გავადევნოთ მისი მსჯელობის სტილს და მასში თვალნათლივ გამოჩნდება ფრონტალური შედარების მკაფიო კონტურები.

ედუარდ ტეილორთან შედარების მეთოდი იწყება ურიცხვი ეთნოგრაფიული მასალის აღრიცხვით, რომლებიც წარმოდგენილია, როგორც „სხვადასხვა ხაღხისათვის დამახასიათებელ ჩვეულებათა ერთგვარი ნაკრები“. ყოველივე ამის მიზეზად ინგლისელი ანთროპოლოგი ერთი შეხედვით კავშირის არ მქონე ჩვეულებებს შორის მოსალოდნელზე უფრო მეტი კავშირის აღმოჩენას ასახელებდა. დედამინის სხვადასხვა მხარეში ერთმანეთთან კონტაქტის არ მქონე ხალხის ჩვეულებებს შორის მსგავსება ტეილორის ორი მთავარი დებულების 1. ადამიანის გონების უნივერსალური ფუნქციონირების (იგივე ფსიქიკური ერთობის) და 2. ისტორიის ევოლუციონისტური განვითარების არგუმენტებს ამყარებდა. ამდენად, ტეილორი თეორიული უნივერსალიზმისა და ტიპოლოგიური ლატერალური შედარების კლასიკური ნიმუშია.

მიუხედავად ამისა, ტეილორის მეთოდის შესახებ დამკვიდრებულ შეხედულებათა შორის ნაკლებად ექცევა ყურადღება მისი სამეცნიერო არგუმენტაციის შუალედურ საფეხურს. კანდეას მიხედვით, ტეილორი სხვადასხვა კულტურებისათვის დამახასიათებელ ჩვეულებათა კორელაციებიდან პირდაპირ განმაზოგადებელ დასკვნებზე კი არ გადადის, არამედ შედარების სამ საფეხურიან მოდელს მიჰყვება: პირველი საფეხური სხვადასხვა ჩვეულებებს შორის საერთო მიზეზებით განპირობებული კავშირების იდენტიფიცირებაა. მეორე საფეხურზე ტეილორი ამ საერთო მიზეზების სპეკულაციურ ახსნას ცდილობდა, რომლებიც უკანასკნელ, მესამე საფეხურზე,

შემდგომი შედარებისთვის უნდა შემოწმდნენ (Candea 2018, 251).

თუკი ტეილორის მიერ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზს შევხედავთ, როგორც დასავლური კულტურისათვის უცხო ჩვეულებებისა და ყოფის მქონე სხვადასხვა ეთნოსების გაცნობის მცდელობას, გამოჩნდება, რომ ინგლისელი ანთროპოლოგი თავის ნაშრომში მხოლოდ თავისი ფართო ევოლუციონისტური თეორიის ფაქტობრივი მტკიცებულებებით გამყარებას არ ცდილობს. თავის ერთ-ერთ მეთოდოლოგიურ სტატი-აში ტეილორი აღნიშნავს, რომ წლების განმავლობაში მოპოვებული და დახარისხებული მასალის გადახედვისას გაიაზრა, რომ ის მუდმივად ირჩევდა „ბახბახოსული ეტიკეტისათვის დამახასიათებელ უცნაუხ და კომიკუხ ჩვეულებებს, მაგ. ქმჩისა და ცოდის ნათესავებს შოჩის ახსებულ უმძახობის ინსტიტუტს,⁹ ხომღის დხოსაც ისინი ახათუ ეხთმანეთთან საუბახის, ახამედ ეხთმანეთის სახედების ხსენებასაც კი ეჩიღებოდნენ“ (Tylor 1889, 246).

ამის შემდეგ ტეილორი კანდაას მიერ ხსენებულ სამ საფეხურიან პროცედურას იწყებს: ჩვეულების აღწერას მოსდევს მისი სპეკულაციური ახსნა – ტეილორი აღნიშნავს, რომ აღნიშნული ჩვეულება ცივილიზებული ევროპული ტრადიციის უფრო ხისტი და პირდაპირი ვარიანტია უნდა იყოს, რადგანაც ფაქტია ქმრისთვის მისი ცოლის ახლო ნათესავები სრულიად უცხო ადამიანები არიან და აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია ერთმანეთს უცხოებივით რომ ეპყრობიან. ამდენად, ტეილორი ამ ფაქტს ცივილიზაციის ყველა ეტაპზე ადამიანის გონების ერთნაირად ფუნქციონირებას უკავშირებს, რა დრო-

⁹ ტერმინი ემყარება ქართულ ეთნოლოგიურ სკოლაში დამკვიდრებულ ინსტიტუციურ ტრადიციას.

საც ჩვენ მხოლოდ ვვარაუდობთ დაშვებას (ქმრის უცხოდ წარმოდგენას) და ამ პროცესის ერთ სიტყვაში კონდენსირებას ვახდენთ (Tylor 1889, 247-248).

აქ აღსანიშნავია, რომ ტეილორს ადამიანის გონის უნივერსალური ფუნქციონირების შესწავლა სურდა, რის გამოც ხალხებს შორის არსებულ ჩვეულებათა კორელაციების ნაცვლად (რაც ლატერალური შედარების გარკვეულ ასპექტებს მოითხოვს), მას „მათ და ჩვენ“ შორის სპეკულატიური ფრონტალური შედარებაც უწევს, კანდეას სიტყვებით ერთგვარი ეპისტემოლოგიური ხიდის აგება, რომელიც განსხვავებების არსებობის პირობებში, მსგავსებების შექმნას გახდის შესაძლებელს (Candea 2018, 253). ამ გზით, ავტორი ანალიზისას ითვალისწინებს მისი მკითხველის მოლოდინებსა და იმ ისტორიულ ეპოქას, რომლის კონტექსტშიც იქმნება მისი ეთნოგრაფიული ნაშრომი.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ევოლუციონისტური თეორიის უარყოფასთან ერთად, ტეილორის პროექტი ერთი შეხედვით დავინწყებას მიეცა. მიუხედავად ამისა, მის საკმაოდ მკაფიო მონახაზებს ვხვდებით სხვა კლასიკოსი ანთროპოლოგების ნაშრომებში.

შეგვიძლია გავიხსენოთ კლიფორდ გირცის ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგიის კლასიკურ ტექსტად მიჩნეული „ღჩმა თამაში: მამლების ჩხუბი კუნძურ ბაღიზე“, რომელსაც ამერიკელი ანთროპოლოგი დასავლური საზოგადოებისათვის ერთი შეხედვით უცნაური ჩვეულების – მამლების ჩხუბის აღწერთ იწყებს. თავდაპირველად ის დეტალურად ყვება ბალინელი მამაკაცების ყოველდღიურ ყოფაში რამხელა ადგილს იკავებს საბრძოლო მამლების მომზადება და განვრთნა, რა სახის კულტურული და სოციალური დანიშნულება გააჩნია მამლების ჩხუბს, როგორ ხსნის ეს ჩვეულება საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურას და აყალიბებს საკმაოდ კომ-

პლექსური ფსონების სისტემას. ნაშრომის დასკვნით ნა-
ნილში კი გირცი აღნიშნავს, რომ ამ ჩვეულებას ისეთივე
ღირებულება გააჩნია ბალელებისთვის, როგორც ჩარლზ
დიკენსსა და უილიამ შექსპირს დასავლური საზოგადო-
ებისათვის (Geertz 1973, 291).

მალინოვსკი „დასავლეთ წყნაჩი ოკეანის“ მესამე
თავში (კუდას მახასიათებლები) კულას, როგორც გაცვლი-
თი სისტემის და ტრობიარდისა და მეზობელი კუნძულე-
ბის მცხოვრებთა შორის ურთიერთობების შენარჩუნე-
ბის ინსტიტუტის აღწერის შემდეგ, მკითხველს ექვ-
სწლიანი ეთნოგრაფიული კვლევის შემდეგ, ევროპაში
დაბრუნებისას ედინბურგის მუზეუმში სტუმრობას უყვე-
ბა, რა დროსაც კულას ნივთებს სამეფო ძვირფასეულობ-
ას ადარებს და იქვე განმარტავს, რომ კულას ნივთების
ურთიერთგაცვლის გასააზრებლად საჭიროა უცნობს
ნაცნობი გზებით მივუღგეთ და კულას მსგავსი ფუნქციი-
სა და დანიშნულების ნივთები ჩვენს საკუთარ კულტუ-
რაშიც ვეძებოთ (Malinowski 2002, 168-169).

როგორც გამოჩნდა, ინტერპრეტაციის გარკვეული
დონე გამოკვეთილი პოზიტივისტური მიდგომის მქონე
ანთროპოლოგის – ედუარდ ტეილორის ნააზრევშიც
ჩანს. მისი და ყველა ზემოთ მოყვანილი ანთროპოლო-
გის უმთავრეს მეთოდოლოგიურ არგუმენტს წარმოად-
გენს ჩვენი და მთხრობელთა პერსპექტივების მკაფიოდ
გამიჯვნა და რეალობის სხვების თვალთ დანახვის აუც-
ილებლობა. თავის მხრივ, მკვლევრისა და მის მთხრო-
ბელთა ურთიერთმიმართების საკითხიც საკმაოდ მრავ-
ალგვარი ფორმებით ხასიათდება. ამის საილუსტრაცი-
ოდ კანდეამ შეიმუშავა ფრონტალური შედარების მორი-
გი სქემა, რომელიც შემუშავებულია „ჩვენსა“ და „მათ“

შორის არსებული ანალოგიებისა და კონტრასტების გარკვეული კომბინაციებით.

ამ სქემაში, მარცხიდან მარჯვნივ, განლაგებულია ფრონტალური შედარების ხუთი ძირითადი ფორმა, ესენია: 1. ტელეპათია, 2. გამიჯვნა (სატირა), 3. ფრონტალური შედარება, 4. სატირა (გამიჯვნა) და 5. სოლიფსიზმი. (ფიგურა 1.4, Candea 2018, 267).

ისევე, როგორც წინა შემთხვევაში, პირველი და ბოლო ნევრები ერთგვარი ფორმალური, იდეალური კონცეპტებია, რომლებიც რეალურ სამყაროში არ არსებობს. ტელეპათიაში ავტორი ჩვენ ჯგუფის მიერ სხვის იდეალურად გაგებას, სხვისი ცოდნისა და გამოცდილებების პირდაპირ, ვერბალური კომუნიკაციის გარეშე წვდომას გულისხმობს. ეს კონცეფცია აუფერულებს საზღვრებს ჩვენ და მათ ჯგუფს შორის. რაც შეეხება მის საპირისპირო სოლიფსიზმს – ეს კონცეფცია წარმოადგენს ცნობილ ფილოსოფიურ რადიკალურ სკეპტიციზმს, რომლის მიხედვითაც „მათი“ (მთხრობელების) ნებისმიერი სახით გაგება წარმოუდგენელია, შესაბამისად ერთადერთი ვალიდური პერსპექტივა რაც შეიძლება ამ შემთხვევაში ანთროპოლოგს გააჩნდეს, მხოლოდ მისი საკუთარია. სოლიფსიზმი ჩვენ და მათ შორის გადაულახავი კომუნიკაციური ბარიერის არსებობას აღიარებს. სხვა სიტყვებით, ტელეპათია იგივეობაა, ხოლო სოლიფსიზმი იზოლაცია.

ბუნებრივია, რომ ვერც ერთი და ვერც მეორე კონცეფცია გახდება ანთროპოლოგიური დებატების მთავარი საგანი, რადგანაც სხვა ადამიანის უსიტყვოდ, მეტაემპათიური გაგებისა და, ამის საპირისპიროდ, მისი საერთოდ ვერ გაგების იდეები პირდაპირ წინააღმდეგობაში მოდის ანთროპოლოგიის ნებისმიერ თეორიულ თუ

მეთოდოლოგიურ მიდგომასთან. ამდენად, ინტერესის ობიექტი ხდება ამ სქემის მე-2 წევრი, რომელიც ჩვენ ჯგუფისთვის ნაცნობის განვრცობასა და უცხო „გაშინა-უჩებას“ გულისხმობს. ამგვარი მიდგომა ანთროპოლოგს მჭიდროდ აკავშირებს თავის აუდიტორიასთან, რასაც ლოგიკურად თან სდევს სხვისი, როგორც უცხო სახეც-ვლილი, ჩვენი ჯგუფის შეხედულებებსა და მოლოდინებს მორგებული მოცემულობის გადმოცემა. აგრეთვე, სხვისი იერარქიულ სტრუქტურებში მოქცევა და ჩვენი ინტერესებისადმი მორჩილება. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ამ პარადიგმაში კანდეა აერთიანებდა კოლონიზაციის სამსახურში მდგომ ანთროპოლოგიას, რომლის მთავარი მიზანიც უცხოა და ჩვენ შორის სატირული განსხვავებების წარმოჩენაა, რაც ხშირად ხასიათდება უცხო სასაცილოდ, უცნაურად ანდა ამაზრზენად წარმოჩენით. ბუნებრივია, რომ სატირა უარყოფს „სხვა-თა“ ჯგუფის მსოფლმხედველობის ადეკვატურად გაგებასა და გადმოცემას.

რაც შეეხება ამ სქემის შუა წევრ – ფრონტალურ შედარებას, მისი მთავარი მახასიათებელი მკვლევრის, როგორც სუბიექტის მიერ სხვასთან პირდაპირი კავშირის შექმნაა თუმცაღა ისე, რომ კავშირის განყვეტის გარეშე წარჩუნდება მკვლევარსა და მთხრობელს შორის არსებული განსხვავებანი. ფრონტალური შედარება ერთგვარი მსგავსებებისა და განსხვავებების კომბინაციაა, რომელიც ხელს უწყობს ტელეპათიისა და სოლიფსიზმის, იგივეობისა და იზოლაციონიზმის ზომიერ თანა-არსებობას. ფრონტალური შედარების მთავარი წინაპირობა სხვისი გაგებაა, თუმცაღა საზღვრები „ჩვენსა და მათ“ შორის ხელუხლებელი რჩება.

მე-4 წევრი სოლიფსიზმთან დაახლოებული სატი-

რაა, რომელიც ამ სქემის მე-2 ნევრისაგან განსხვავებით, არ ცდილობს „სხვის,“ როგორც უცხოა და მიუწვდომლის წარმოჩენას. ამის ნაცვლად სატირა (გამიჯვნა) თავიდან ბოლომდე თვით რეფლექსურია – ის მიდრეკილია საკუთარი თავისა და საზოგადოების წინააღმდეგობრივი ბუნების წარმოჩენისკენ. კანდეა ამ კატეგორიაში აერთიანებს თანამედროვე ანთროპოლოგიური ნერის სტილს, რომელიც კრიტიკისა და იუმორის რთულ ურთიერთკავშირს მოიცავს. მისი მთავარი მახასიათებელი არა აბსურდულობის სხვაზე პროექცია (ამ სქემის მე-2 ნევრი), არამედ იმ გზების აღიარებაა, რომლებიც „ჩემსა“ და „სხვის“ წინააღმდეგობრივ ანდა კომიკურ ქცევებს განაპირობებენ.

კანდეა ხაზს უსვამს, რომ ტეილორის პროექტი, რომელიც ევოლუციონისტური მიდგომის კვალდაკვალ ჩვენ და მათ ჯგუფებს შორის განსხვავებების წარმოჩენას ცდილობდა, ატარებდა გარკვეულ სატირულ ჩრდილსაც, რომლის მთავარი მიზანიც უცხო ნაცნობად წარმოჩენის გზით, ნაცნობის გაუცხოება იყო (Candea 2018, 268). სწორედ ამის გამო, ედუარდ ტეილორის ნაშრომებში ვხვდებით როგორც ჩვეულებათა ლატერალური შედარების, ასევე „სხვისი“, როგორც იმ პერიოდინდელი წარმოდგენით, „პიმიტივიზმი“ კულტურის „ჩვენ“ ჯგუფისათვის წარდგენის მცდელობას.

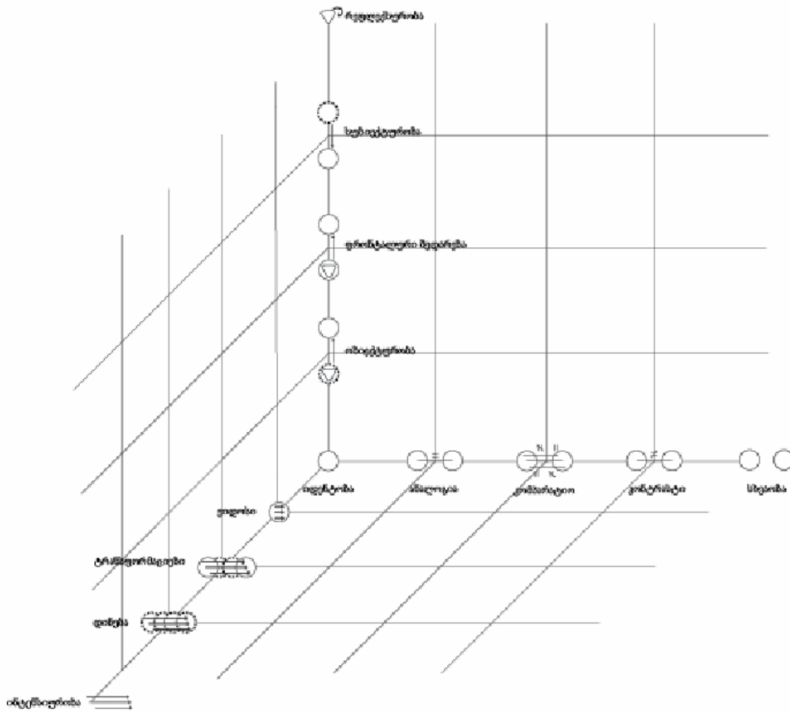
როგორც ვნახეთ, კანდეას სამ განზომილებიან მოდელში კომპარატივისტული მიდგომის ცენტრალურ ადგილს იდენტობა იკავებს, რომელიც სამ განზომილებაში ფართოვდება ინტენსიურობის, უცხოობისა და სოლიფსიზმის მიმართულებით. ამგვარ სქემას, სხვა ყველაფერთან ერთად, კანდეას აზრით, აუცილებლად მივყავართ ანთროპოლოგიური ეთიკის მთავარ საკითხთან.

ჯემს ლეიდლოუზე დაყრდნობით, კანდეა ამტკიცებს, რომ ანთროპოლოგიის ეთიკური მხარე არა სხვისი ჩვენ ჯგუფისთვის გამინაურებას, მისგან გამიჯვნას, სატირულად ანდა პროექციად წარმოდგენას, არამედ გარკვეულ პედაგოგიური პროცესს უნდა წარმოადგენდეს, რა დროსაც ჩვენ შეგვეძლება სხვებისაგან სწავლა (Laidlaw 2014, 30-31).

ამდენად, მათეი კანდეას მიერ წარმოდგენილი შედარების ევრისტიკული მოდელი თანამედროვე ანთროპოლოგიაში გვთავაზობს შედარების მრავალფეროვან მოდელებს შორის არსებულ ძირითად განსხვავებებსა და მსგავსებებს. კანდეას მიერ გამოყოფილი ლატერალური და ფრონტალური შედარების მოდელები და ფორმები (იდენტურობა, განსხვავება და რეფლექსურობა) ანთროპოლოგს შესასწავლი გარემოს ნიუანსური და გამართული გამოცემის საშუალებას აძლევს. როგორც აღინიშნა, მნიშვნელოვანია კვლევის პროცესში წარმოჩენილ იქნას ის მსგავსებანი, რაც არსებობს მკვლევარსა და მის შესასწავლ გარემოს შორის (როგორც ეს ტეილორის კაცობრიობის ფსიქიკური ერთობის კონცეფციაში ვნახეთ), თუმცადა ყურადღება უნდა მიექცეს არსებით განსხვავებებსაც. შედარების პროცესი აუცილებლად მოითხოვს რეფლექსურობის გათვალისწინებას – ამ დაშვებით, ანთროპოლოგი, როგორც სუბიექტი არ არის ნეიტრალური დამკვიდრებელი. მას გააჩნია საკუთარი შეხედულებანი და განცდები, რომლებიც ხშირად დიდ გავლენას ახდენს ეთნოგრაფიული წერის სტილსა თუ ანალიზზე. შესაბამისად, ანთროპოლოგიური შედარება გაცილებით ვალიდური შინაარსისა იქნება, როდესაც მასში გათვალისწინებულია როგორც მკვლევრისა და საკვლევი გარემოს ურთიერთმიმართების კომპლექ-

სური პრობლემა, ასევე შესასწავლი საკითხების ნიუანსური და სიღრმისეული განხილვა, რაც კანდეას „შეუძლებელ მეთოდს“ ანთროპოლოგიური შედარებისთვის მოსახერხებელ პროექტად აქცევს.

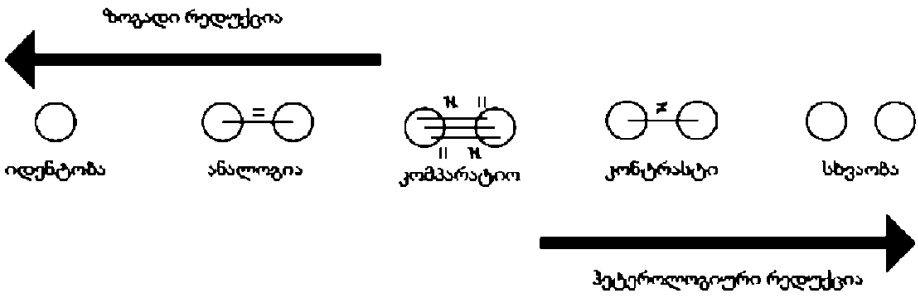
ფიგურა 1.1. შედარების სივრცე (Candea, 2018: 246).



ფიგურა 1.2. იდეალიზმი და ინტენსიურობა (Candea, 2018: 235).



ფიგურა 1.3. იდენტობა და სხვაობა (Candea, 2018: 221).



ფიგურა 1.4. ფრონტალური შედარება ტელეპათიასა და სოლიფსიზმს შორის (Candea, 2018: 267).



დამონშებული ლიტერატურა

ერიკსენი, ტ. ჰ. (2018), მცირე ადგილები, ვრცელი საკითხები. შესავალი სოციალურ და კულტურულ ანთროპოლოგიაში, მეოთხე გამომცემლობა, მთარგმნელები: ლია დავითაძე, რუსლან ბარამიძე, საქართველოს მაცნე

ნულაძე, ლ. (2018), რაოდენობრივი კვლევის მეთოდები სოციალურ მეცნიერებებში, სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი, თბილისი

ნულაძე, ლ. (2020) სოციოლოგიური კვლევის თვისებრივი მეთოდები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ჭანტურიშვილი, ს. (1997), ეთნოლოგიის ქრესტომათია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი

Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization, Public worlds*, ტომი 1, University of Minnesota Press.

- Candea, M. (2018)**, Comparison in Anthropology, Impossible Method, Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1973)**, The Interpretation of Cultures, Selected Essays by Clifford Geertz, BasicBooks.
- Goyet, F. (2014)**, Comparison, ნივნიდან: Dictionary of untranslatable: a philosophical lexicon, რედ. B. Cassin, E. Apter, J. Lezra, M. Wood, 159-164. Princeton University Press.
- Fine, G. (2013)** "Plato and Aristotle on Form and Substance." Proceedings of the Cambridge Philological Society 29 (1983): 23-47. <https://doi.org/10.1017/S0068673500004478>.
- Herzfeld, M. (2001)**, Performing comparisons, ethnography, globetrotting, and the spaces of social knowledge, Journal of Anthropological Research, ტომი 57, N3, გვ. 259-276.
- Laidlaw, J. (2014)**, The Subject of Virtue: An Anthropology of ethics and freedom, Cambridge University Press.
- Mason A.S. (2014)**, Plato, Routledge, Taylor & Francis Group (პირველი გამოცემა 2010).
- Malinowski, B. (2002)**, Argonauts of the Western Pacific, An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, Routledge. პირველი გამოცემა, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1922.
- Moustakas, C. (1990)**, Heuristic Research, Design, Methodology and Applications, Sage Publications.
- Thompson, D. W. (1917)**, On Growth and Form, Cambridge University Press, (ხელმისაწვდომია <https://www.gutenberg.org/files/55264/55264-h/55264-h.htm#p719>).
- Tylor, E. B. (1871)**, Primitive Culture, researches into the development of mythology, philosophy, arc, and custom, ტომი 1, London: John Murray.
- Tylor, E. B. (1889)**, On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britan and Ireland, ტომი 18, გვ. 245-272.

**A heuristic model of comparison in anthropology
(according to anthropologist Matei Candea's frontal and
lateral comparison)**

The presented article discusses one of the main theoretical and methodological cornerstones characteristics of all anthropological schools – the method of comparison. The comparativist approach in anthropology originates from the evolutionist school. At this time, Western researchers were interested in the search for similarities and differences among different cultures, although, as a rule, the comparison of the two subjects was made according to an unconscious conceptual apparatus.

The purpose of the article is to clarify and classify the established comparativist approaches in anthropology. From the recent literature on this topic, it is worth noting the "*impossible method*" proposed by anthropologist Matei Candea. Despite the existence of comparison as a fundamental methodological aspect, the complexity of social phenomena, the complexity of social representation, the inability to reduce socio-cultural reality to simple comparable variables, there are a number of problems with ethical or political content. Given the presence of other difficulties, comparisons in anthropology seem at first sight to be beyond the realm of possibility.

Due to the existence of a complex network of these problems, it is impossible to have a single method of comparison that would solve all the above-mentioned problems at the same time. Therefore, it is precisely the

difficulties of such theoretical and methodological content that make comparison a valuable and dynamic tool that is constantly self-developing adaptive to new challenges.

The basic comparison model presented by Candea consists of frontal and lateral parts. Such comparativist approaches have been presented by Candea in the three-dimensional space of comparison. At the outset, it should be noted that, for Candea, comparison is a sustained practice that aims to draw attention to two objects simultaneously in order to systematically discuss similarities and differences. At the same time, the anthropological comparison is heuristic in its nature, because it is necessary to have a certain autobiographical connection of the anthropologist to the problem to be studied.

The first dimension of lateral comparison is developed by separating the two opposite objects of comparison, namely objects and conjunctions. The sequence of Candea's five-point comparison scheme is: *Identity*, *Eidos*, *Transformations*, *Flow*, and *Intensity*. In this scheme, *Identity* and *Intensity* are ideal forms that, unlike *Eidos* and *Flow*, do not occur in actual existence. In *Eidos*, Candea brought together models in modern and especially structuralist theory that compare the object according to its conformity to its ideal form. As for *Flow*, it refers to the ever-changing nature of social reality, as exemplified in the article by Arjun Appadurai's concept of „*Scapes*“. The 2nd dimension of lateral comparison is characterized by the same scheme, which consists of *Identity*, *Analogy*, *Comparison*, *Contrast* and *Alterity*. Here, too, the first and last members are ideal concepts, and *Analogy* and *Contrast* exist according to what

constitutes the purpose of anthropological comparison—the search for connections or differences between subjects.

A frontal comparison can be called an *Us vs. Them* comparison. This one of the oldest anthropological approaches to comparison, on the one hand, refers to the relationship between the researcher, his cultural background and, on the other hand, the environment under study, at which time, according to modern anthropological criticism, such problems as ethnocentrism, colonialism or any kind of simple reductionism and theoretical universalism appear. Frontal comparison attempts to answer who represents the "We" group presented by the author in ethnographic literature, for which Candea returns to Edward Taylor's style of comparison. Despite the stated goal – a lateral comparison of different cultural elements – with Taylor, we find an attempt to build an epistemological bridge between the "Us" and "Them", during which Taylor tried to speculatively explain the cultural peculiarities of the "savage" peoples to the Western readers of the time. It is worth noting that Bronislaw Malinowski used a similar approach to *Kula*, and Clifford Geertz approach to the description of cockfights.

Thus, the frontal comparison here also takes the form of a five-member scheme, which are arranged according to the degree of mutual understanding between the researcher and the interlocutors, from high to low: *Telepathy*, *Ejection (satire)*, *Frontal comparison*, *Satire (Ejection)* and *Solipsism*. Frontal comparison through the maintenance of similarities and differences is an approach to anthropology that takes into account the similarities and differences between the researcher and the narrator.

ლევან კიკვიძე

სისხლის აღების ადათისა და ხალხური ველიაციის ინსტიტუტის ურთიერთმიმართება (სვანეთი)

ცნობილია, რომ ქართული სამართლის ისტორიკოსები და ჩვეულებითი სამართლის სპეციალისტი ეთნოლოგები ქართული სამართლებრივი კულტურის სამ ეტაპს გამოყოფენ: ქართველთა ეთნიკური იერსახის ფორმირებისას, როგორც ჩანს, არსებობდა ადათობრივი სამართალი, რომელიც ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერების შემდეგ უკვე დაწერილმა სახელმწიფო სამართალმა შეცვალა. სახელმწიფო სამართალში, ცხადია, მრავალი ადათიცაა ასახული. ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ ამოქმედდა კანონიკური სამართალიც, რომელიც თანაარსებობდა სახელმწიფო სამართალთან ერთად და ახალმა რელიგიამ, ბუნებრივია, ზეგავლენა მოახდინა საერო სამართალზეც (ჯავახიშვილი 1929; ჯავახიშვილი 1982; ჯავახიშვილი 1984). ყველა ეტაპზე, როდესაც, ქვეყანა სუსტდებოდა და იქმნებოდა პოლიტიკური დაქსაქსულობის პერიოდები, ცენტრს მონყვეტილ მხარეებში „ზოგჯერ კანონი ადათობრივ სამართალში გადადიოდა“ (სურგულაძე 2000, 12). 1800-იანი წლებიდან კი, რაც ქართული სამეფო-სამთავროების დაპყრობის ეტაპებს იწყებს რუსეთის იმპერიამ და ქართულ სახელმწიფო სამართალს ცვლის რუსულით, ქართული სამართალი – ეროვნული კულტურის უმნიშვნელოვანესი ელემენტი – არ ნებდება აკრძალვას და უკვე ჩვეულებითი სამართლის სახით აგრძელებს არსებობას ქართველ მთიელთა შორის. ამ-

გვარი ორმაგი სამართლი არსებობს საბჭოთა საქართველოშიც, რა დროსაც საბჭოთა კანონმდებლობის პარალელურად მთაში ხალხური დონეზე არსებობდა ჩვეულებითი სამართალიც და საგულისხმოა, რომ ქართული ჩვეულებითი სამართლის ბევრი ელემენტი ახლაც ცოცხალია ქართველ მთიელთა ყოფაში (გუჯეჯიანი 2010).

ქართული სამართლის ისტორია არაერთ სახელოვან ქართველ კანონმდებელსა და სამართლებრივ ტექსტს იცნობს საუკუნეთა განმავლობაში. შემონახულია სამართლებრივი შინაარსის მრავალი სიგელი, გუჯარი, „დანერილი“, „ხელმწიფის კარის გარიგება“, „ძეგლისდება“, „მცირე სჯულისკანონი) და სხვ. უდიდესი მნიშვნელობის მქონეა ვახტანგ VI-ის სამართალი, სვანეთში შემონახული გვიანი შუასაუკუნეების სამართლებრივი დოკუმენტები და ა.შ.

ზემოთ ჩამოთვლილ საისტორიო სამართლებრივ ნყაროებში სახელმწიფო სამართლის ნაწილად წარმოდგენილია ქართული ადათობრივი თუ ჩვეულებითი სამართლის მრავალი ნორმა და ელემენტი, შესული ოფიციალურ კანონთა წიგნებში (მაგალითად, ვახტანგ VI სამართალი).

აღსანიშნავია, რომ სვანეთში შემონახული ადგილობრივი სამართლებრივი შინაარსის საისტორიო დოკუმენტები და ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს აქაურ ჩვეულებით სამართალში ფიქსირებულ არაერთ ელემენტს – მომდინარეს საქართველოს სახელმწიფო და კანონიკური სამართლიდან. მსგავსი ფაქტები არსებობს საქართველოს ყველა სხვა მხარის ლოკალურ ჩვეულებით სამართალშიც. მაგალითად, მ. კეკელია აღნიშნავდა, რომ სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი საქარ-

თველოში რუსეთთან შეერთების წინ მსგავსი იყო ყველა მხარეში (კეკელია 1981).

სვანეთში არსებული ჩვეულებითი სამართლის ანალიზისას მასში ვლინდება ბრძოლა ერთი არქაული ელემენტის წინააღმდეგ, როგორცაა სისხლის აღების წესი. ცხადია, ეს წესი ადათობრივი სამართლიდან მოდის. საქართველოს სახელმწიფო სამართალიც, კანონიკური სამართალიც, ჩვეულებითი სამართალიც მუდამ ებრძოდა ამ წესს და სხვადასხვა ნორმით ცდილობდა მის აღკვეთას, შეჩერებას.

ასე იყო სვანეთშიც და აქაც მკვლევლობის ფაქტის მყისვე ხდებოდა საზოგადოებრივი განსჯის საგანი და სოციალური ცდილობდა ჩვეულებითი სამართლის ამოქმედებით შურისძიების კასკადის შეჩერებას. ამ მიზნით ამოქმედდებოდა ხალხური მედიაცია.

საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული მესისხლეობის ჩვეულება დღემდე მცირე მასშტაბით, მაგრამ მაინც შემორჩენილია, საქართველოს მთიან რეგიონებში, მათ შორის, სვანეთშიც. სვანთა ნაწილში ჯერ კიდევ დომინირებს აზრი, რომ სისხლის აღება, შურისძიება „ვაჟკაცობაა“. რა განაპირობებს ამ აზრის არსებობას? ცნობილია, რომ ხალხური სამართალი „მოქმედებს დანერილი სამართლის პარალელურად და გამოხატავს არა მთელი საზოგადოების, არამედ მისი მხოლოდ ნაწილის ნებას“ (დოლიძე 1960). ადათი რომ ჩვეულებით სამართლის ნორმად იქცეს, ამისათვის საჭიროა ჯერ ერთი, იგი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ფაქტიურად არსებობდეს და მოქმედებდეს მოცემულ ქვეყანაში, მხარეში, კუთხეში, სოფელში, გვარში, თემში. მას უნდა ჰქონდეს ძალა და მნიშვნელობა. „ადათობრივი სამართლის ნორმების ჩამოყალიბებასა და მათი შინაარსის

განსაზღვრის საქმეში დიდ როლს ასრულებს მართლმსაჯულების ორგანოები, რომლებიც არა მარტო იყენებენ ადათობრივი სამართლის ნორმებს, არამედ სანქციასაც აძლევენ მას“ (დოლიძე 1960). ფეოდალურ საქართველოში თავისი ადათ-ჩვეულებები ჰქონდა არა მარტო თითოეულ კუთხეს, არამედ ცალკეულ ოჯახებსაც კი. ჩვეულებითი სამართალი დაუნერვლი სამართალია. იგი მოქმედებს არა მარტო მაშინ, როცა არ არსებობს კანონი ან არ მოქმედებს დანერვილი სამართალი, არამედ მათი არსებობის შემთხვევაშიც. ი. დოლიძის მიხედვით, „ასეთ შემთხვევაში ჩვეულებითი სამართალი კანონის მაგიერი სამართალია“ (დოლიძე 1960). მაგ.: არსებობს მკვლელობის ამკრძალავი კანონი, მაგრამ გარკვეულ გარემოებაში აღნიშნული კანონი ირღვევა. ძველად, ტრადიციულ საზოგადოებაში მკვლელობისათვის შურისძიება (სისხლის აღება) ღირსების საქმედ ითვლებოდა და ამიტომ, არა მარტო დაზარალებული ოჯახი, არამედ თითოეული დაზარალებული თემი იბრძოდა თავისი ღირსების დასაცავად. ამით შენარჩუნდებოდა თემის სიმტკიცე და გაუტეხლობა. ამის დასტურია სერგი მაკალათიას შემდეგი სიტყვები: „სახელოვანი და ძლიერი გვარი სისხლს არვის შეარჩენდა. სისხლის თითოეულ წვეთს სამოთხვეცად ინაზღაურებდა“ (მაკალათია 1985).

იგივეს წერს სისხლის აღებასთან დაკავშირებით ეგნატე გაბლიანი. იგი ფართოდ განიხილავს სვანეთში გავრცელებულ დანაშაულებს: მკვლელობა, ქალის მიერ ქმრის ან ქმრის მიერ ქალის მიტოვებას, ქურდობას, შეურაცხყოფას და ა.შ. სისხლის აღებასთან დაკავშირებით ეგნატე გაბლიანი შემდეგი სახის ცნობას გვანვდის: „სვანს რომ ვინმე მოკლავს, ეს მთელი თემის შეურაც-

ყოფად ითვლება და სანამ ამ სირცხვილს წარიხოცავენ, ისინი ვინმესთან დალაპარაკებას ძალიან ერიდებიან, რადგან თუ ვინმესთან შელაპარაკება მოუხდათ, მყისვე მიაძახებენ: შენ სისხლის აუღებელო, შენ სისხლის აუღებლის შვილო და სხვ.“ (გაბლიანი 1958).

სისხლის აღება სვანეთში არა მხოლოდ იმ შემთხვევაში ხდებოდა, თუ საქმე ისეთ განსაკუთრებულ დანაშაულებებთან გვაქვს, როგორცაა: ქმრისათვის ცოლის მოტაცება, მკვლელობა, არამედ ოჯახში ჭიქურ შეჭრის დროს. უკანასკნელთან დაკავშირებით დღემდე არსებობს შემდეგი სახის გამოთქმა: „ქორთე მეშგებს დაგრა ხეკუთვნი“ (ლ.კ.). სწორედ ზემოთ აღნიშნული დანაშაულებები ხდებოდა ხშირ შემთხვევაში, მტრობის მიზეზი, რასაც თან სდევდა სისხლის აღება. სისხლის აღება ევალება მოკლულის ძმებს, ბიძაშვილებს, დედის ძმებს, იმ შემთხვევაში თუ კი მას (გარდაცვლილს) ახლო ნათესაობაში არავინ ჰყავს სისხლის ამღები, მას თემის რომელიმე წევრი ისისხლებს. მკვლელობა შეიძლება იყოს განზრახ და წინასწარ განზრახვის გარეშე ანუ, თუ ადამიანს მეორე ადამიანი შემოაკვდა და საქმე შემთხვევითობასთან გვაქვს – „ნაუმბილ დაგრასთან“, ამ დროს საკითხი სხვანაირადაა, შერიგებაც უფრო იოლია, რადგანაც მხედველობაში იღებენ დანაშაულის უნებლიობას. სვანეთში შემთხვევით მკვლელობის დროს სისხლის აღება აუცილებლობას არ წარმოადგენს. ე. გაბლიანის მიხედვით: „ძველად სვანს, რომელსაც შემთხვევით ნათესავი ან არანათესავი შემოაკვდებოდა, სამი პატარა ქვა იღლიაში გამოობმული სამი წელიწადი უნდა ეტარებინა ცოდვის მოსანანიებლად, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავდა იმას, რომ მას დაზარალებუ-

ლი მხარე დროზე ადრე გარკვეულ დრომდე შეურიგდებოდა“ (გაბლიანი 1958).

დღეს ასეთი შემთხვევის დროს მკვლელი თვითონვე ტოვებს საცხოვრებელს. სისხლის აღებამდე დაზარალებულის ოჯახი და თემის წევრები მკვლელს უწვავენ და უნადგურებენ მთელ ქონებას. მანამდე კი მკვლელი და მისი ოჯახის წევრები თავის გადარჩენის მიზნით, მათსავე ახლობელს აფარებენ თავს. მოკლულის ახლობლები, რომელთათვისაც სავალდებულო იყო სისხლის აღება, გარდაცვლილის დასაფლავებისას ისროდნენ თოფს, რაც ნიშნავდა ფიცს განსვენებულის წინაშე და როცა შურს იძიებდნენ – სისხლს აიღებდნენ – ჩასძახებდნენ: გისისხლეო – „ლუნვერ ხი!“ დღეს კი ამგვარი რიტუალი, ფიცის დადება აღარ ხდება.

სისხლის აღების ფაქტი ადრეულ პერიოდში და ახლაც თემისათვის, მისი წარმომადგენლისათვის სოციალური პრესტიჟის საქმედ აღიქმება. მაგრამ, მაგალითად, როცა საქმე გვარის შიგნით მკვლელობას ეხება, თემისა და გვარის წევრები მაქსიმალურად ცდილობენ საკითხის მოგვარებას ისე, რომ იგი მთელი სოფლის სამსჯავრო არ გახდეს – არ იქცეს გარჩევის საგნად, იმ შემთხვევაში, თუკი თვითონვე შეძლებენ აღნიშნული საქმის მოგვარებას. მკვლელისათვის საკუთარი კერიის სამუდამოდ დატოვება სიკვდილის ტოლფასია. ეს განაჩენი შეიძლება გამოიტანონ მედიატორებმა, თუ დანაშაული განსაკუთრებული ფორმითაა ჩადენილი (ანუ მოკლულის სხეულზე აღინიშნება განსაკუთრებული სისასტიკით მიყენებული მრავლობითი ქრილობა, გვამი შეურაცხყოფილია), მკვლელსაც უნდა მიეტოვებინა სახლ-კარი და კავშირი უნდა გაენწყვიტა სოფელში მცხოვრებ ადამიანებთან. სოფლიდან გადახვეწილ და

მოკვეთილ დამნაშავეს უკვე აღარ ერჩოდნენ დაზარალებული ოჯახის წევრები, რადგან მედიატორთა მიერ დადგენილი წესის დარღვევა უფრო დიდი დანაშაულია, ვიდრე მკვლელობა. საერთოდ კი, ცდილობენ დავა შერიგებით დამთავრდეს. ამას არჩეული კაცები, მსაჯულ-მედიატორები ანუ „მორვალ“ აგვარებენ. „მორვეი“ სვანურად მედიატორს ნიშნავს. მედიატორი ხშირად ქალიც ყოფილა (მაგ., ჯაჯა არღვლიანი). „მორვეი“ არის ადამიანი, რომელიც დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს. ისინი შუახნისა ან მხცოვანი ადამიანები არიან. მათი ამორჩევის დროს უთუოდ უნდა იქნას დაცული ერთი პირობა: უნდა იყვნენ მომჩივან-მოპასუხისა და ნათესავების მიერ შერჩეულნი ან ნეიტრალური კოზიციის მქონე ადამიანები. „მორვალს“ ხალხი, საზოგადოება მოწინებით უყურებდა, დღეს კი, სამწუხაროდ, ვითარება შეცვლილია და რიგი მიზეზების გამო „მორვალს“ მიმართაც, ისევე როგორც ოფიციალური კანონის მიმართ, ნდობის ხარისხი დაბალია. „მორვალი“ ღმერთის არჩეულიაო – იტყოდნენ ხოლმე ძველად სვანები“ (მთხრობელი – ც. ჩართოლანი). მედიატორები პირველად მომჩივანის (დაზარალებულის) ოჯახში იკრიბებიან. მასპინძელი უმასპინძლდება მათ. სანამ მედიატორები წაიხემსებენ, მასპინძელი ან ოჯახის რომელიმე წევრი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს „მორვეებს“: „ჩემი მადლი თქვენ გქონდეთ, ჩემს მოწყალე – შემწყალე კაცებს. ღმერთმა გიზღოთ ამის მაგიერი, რასაც დღეს თქვენ ჩემთვის სწევთ“ (მთხრობელი – ც. ჩართოლანი). მედიატორები პასუხობენ: „ღმერთმა ამიერითგან მოსპოს ამგვარი ხარჯი თქვენს ოჯახში, ამის იქით სიხარულის სუფრაზე მოვსულიყავით“ (მთხრობელი – ც. ჩართოლანი). პურობის შემდეგ საჭირბოროტო საკითხებზე იმართება საუბ-

არი. მედიატორები ყოველთვის ცდილობენ სიტუაციის განმუხტვას, ამ მიზნით ისინი მომჩივან-დაზარალებულისა და დამნაშავის მიერ თქმულ სიტყვებს არბილებენ, ალამაზებენ. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა ხელს უწყობს მოსისხლე ოჯახების შერიგებას. მედიატორთა „მორევთა“ ჩაგონებით ორივე მხარე მიდის იმ შეგნებამდე, რომ შერიგება გარდაუვალია. შერიგებას წინ მეტად რთული პროცესი უძღვის. დამნაშავე შინაგანად უნდა მომზადდეს სინანულისათვის, რადგან დაზარალებული მხარე ამას დიდ ყურადღებას აქცევს. „მორევთა“ მოვალეობა ითვალისწინებს დაზარალებული მხარის დარწმუნებას, რომ დამნაშავე ინანიებს მის საქციელს. განაჩენის გამოტანის დროს იკრძალება შემთხვევითი პირების დასწრება. „მორევნი“ გადიან განაჩენის გამოტანის დროს სოფლის განაპირა ადგილას, ხოლო თუ ეს უამინდობის გამო შეუძლებელია, ისინი რომელიმე უკაცრიელ, მიტოვებულ სახლში იყრიან თავს და ხანგრძლივი სჯა-ბაასის შემდეგ იღებენ გადაწყვეტილებას. მედიატორებს გადაწყვეტილების მიღებისას, საქმის გარჩევისას თან ჰქონდათ მედიატორული მოღვაწეობის განუყრელი ნაწილი, რეგალიები – ხის ჯოხები. ყოველი დაძაბული ვითარების განმუხტვის შემდეგ ხდებოდა ხის ჯოხზე პატარა ნაჭდევის ამოჭრა. მესტიის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში ინახება ამგვარი ჯოხები. თითოეულ მათგანზე 30-ზე მეტი ჭდეა ამოკვეთილი. იყო შემთხვევა, როცა სახელგანთქმულ მედიატორებს რამდენიმეჯერ უხდებოდათ ჯოხის გამოცვლა. ზემო სვანეთში მოღვაწეობდნენ და მოღვაწეობენ შემდეგი გამოჩენილი და სახელგანთქმული მედიატორები: დავით ჯაფარიძე, ალექსი ფილფანი, ერმინე ჟორჟოლიანი, ბაგრატ კახბერიძე, ფილევანე ნაკანი, ზაქარია გურჩია-

ნი, სოლიბისტრო ნულუკიანი, ჩიჩო წერედიანი, სილიბისტრო კვანჭიანი, ფილიპე ნაკანი, თენგიზ ჯაფარიძე, შოთა ჯაფარიძე, გივი ბესოს ძე ჯაფარიძე, გურამ ჯაფარიძე და სხვ.

დღეს მედიატორები აღარ იყენებენ ხის ჯოხს, აღარ აღბეჭდავენ თუ რამდენი სადაო საკითხი მოაგვარეს, მაგრამ ხალხი ხედავს რომ ხელისუფლების მიერ დაკანონებულ სამართალს არ გააჩნია ის ტრადიციული ძალა, რაც ხალხურ სამართალს ჯერ კიდევ აქვს. ამიტომ ხშირად ხალხის მიერ არჩეული მედიატორის მიერ გამოტანილ მსჯავრს უფრო სჯერდება, ვიდრე კანონით გამოტანილ განაჩენს. როდესაც „მორევები“ თანხმობას მიაღწევენ ორივე მხარის შერიგებაზე, სრულდება რიტუალი: ორივე მხარე (დაზარალებული და დამნაშავე) იფიცებს ერთმანეთის სამუდამო ერთგულებაზე. დაფიცების ცერემონიას თან ახლავს „ლუფხვილი“ – ხალხის დაფიცება. „ლუფხვილებს“ აფიცებენ იმ შემთხვევაში, თუ დამნაშავე არ ტყდება ბოლომდე თავის დანაშაულში და რაღაც დეტალს მალავს.

თუ დაზარალებულის ოჯახის ყურამდე მიაღწევს ცნობა, რომ დანაშაულის შესახებ იცოდა რომელიმე ადამიანმა, მას ევალება ხატის წინაშე დაადასტუროს დამნაშავის უდანაშაულობა. ამ ადმიანებს სვანეთში „ლუფხვილები“ ჰქვია, რაც ხატის წინაშე წარმდგარ მოწმეს ნიშნავს. მათი შერჩევა დაზარალებული მხარის უფლებაა. ამასთან, მოწმედ შეიძლება ნებისმიერი პირი დასახელდეს, გარდა საქმეში ჩართული პირისა. განაჩენის გამოტანის შემდეგ დათქმულ დროს, ადგილას და დღეს „მორევები“ მომჩივან-მოპასუხესთან ერთად (არ უნდა იყვნენ ქალები) მიდიან ადგილის ეკლესიაში, თუმცა ხშირია შემთხვევა, როცა დაზარალებული არ თანხმდე-

ბა და მოითხოვს სამართლის სააშკარაოზე გამოტანას ნმ. კვირიკეს სახელობის ეკლესიაში, „ლაგურკაში“, რომელიც სოფელ კალაში, სუფელ ხეს მოპირდაპირე მხარეს, მთის წვერზე დგას. „ლაგურკა“ მთელი სვანეთისათვის მთავარ სალოცავს წარმოადგენს. ასევეა სოფელ ლახამულაში „ჯგირაგ ბოგაშის“ – ნმ. გიორგის სახელობის ეკლესია, რომელიც გამორჩეულია თავისი სიძლიერითა და მნიშვნელობით ხალხური მედიაციის მიმდინარეობის დროს.

განაჩენის გამოტანა თუ „ლაგურკას“ ეკლესიაში ხდება, ტაძრის ეზოში გამოასვენებენ „შალიანის“ ხატს. ამ ხატთან დაკავშირებით, გ. გასვიანი და რ. გუჯეჯიანი გამოთქვამენ შემდეგ მოსაზრებას: „მათი აზრით, ეს ხატი, „შალიანი“, წარმოადგენდა „აფხაზთა სამეფო კარის~ განძს, იგი ბიზანტიისაგან დამხობილმა აფხაზთა სამეფო დინასტიის შავლიანების წარმომადგენლებმა ჩამოასვენეს სვანეთში. გარდა ამისა, იგი როგორც სულიერი სინძინდე შეიცავდა 40 წმინდათა ნაწილს“ (გუჯეჯიანი 2003) (სამწუხაროდ დაკარგულია წმინდათა ნაწილები. ლ.კ.). არავითარ შემთხვევაში არ ხდება ეზოში ჯვრის გამოტანა და მასზე დაფიცება. დაიბადება კითხვა: რატომ არ ხდება ჯვრის გამოსვენება და მასზე დაფიცება? ვეცადე, გამერკვია მიზეზი, თუმცა არცერთმა მედიატორმა და მთხრობელმა ამის მიზეზი არ იცოდა. „დაფიცებამდე ყველა ადამიანს უმონმებდნენ ხელის თითებს, ფრჩხილებს ხელისა და ჯიბეებს, იმის გამო, რომ მას არ ჰქონოდა ხორცი, რადგანაც ამ შემთხვევაში დაფიცების დროს მას (ვისაც ხორცი აქვს დამალული) ხატი არ უტყდება – ხატ მამ ლოქ ხოკვშენი“ (მთხრობელი – ვ. საღლიანი). დღეს ამგვარი სახის შემონმება აღარ ხდება.

ხატის გამოსვენების შემდეგ ერთი მხრით მედიატორნი – „მორევნი“ ქუდმოხდილნი მწკრივად განლაგდებიან, ხოლო მეორე მხრით ერთიმეორისაგან დაშორებით მომჩინავ-მოპასუხენი თავიანთი ახლობლებით. გარკვეული დროის შემდეგ კი მომჩივანი (დაზარალებული) იწყებს „ლიგრცემის“ (სვანური სიტყვაა და აქ, ამ შემთხვევაში ნიშნავს წყევლას, მისი შესატყვისი ქართულში არ არის – ლ.კ.), რომელსაც სხვადასხვა სახე გააჩნია და ეს დამოკიდებულია ადამიანის მიერ ჩადენილი დანაშაულის სიმძიმეზე. ქვემოთ წარმოდგენილი იქნება „ლიგრცემის“ ერთ-ერთი ფორმა, რომელსაც მე შევესწარი და ჩავინერე.

„ლიგრცემი“ სვანურად ხდება. შევეცდები წარმოგიდგინოთ მისი მოკლე შინაარსი სვანურად და სტანდარტული ქართულით. სვანურად: „დიდაბ უ აჯხედა ხომა ღერბეთს, ქრისტე მაცხვარს, ლეჰუნარ მიშგუ ლოც ილიხრალ, ემა მოშგუ ნათიშ მორევდ ლგნე ნარეს სწორდ მამ ოდთიშნარენს ლემორევ გვეშ ი ჩამჩგრავე, მი ჩუხი ამგენე ი მიშგუ მეცლაველ ჟიხი, ომა მუსიშ ქიმორ დეცხენჩუ შყედნი, ვომა უჩხემიშ წვეთ ანღრი, ვომა ღერ მუნვალ გიმხენჟი ხეგნი ოდ აფხუ მარად ედსიპენეს, ოდმი ეჯბუ ოქრა ლუმიჟვ ხან ლაჟხურინა ოშელთ ქვიშე არი ძულვაისგა, ოდლუსვემდ ნუსხულდ ედგას ვერისგა ეჩქად მიშგუ ძალოშ ჩუმუჩვიბეს საშველ ნომაო ლაჰოდენა, მინე ჰასვიშს ი ლათლელრას ამსვალდამ მუნაფ აფხვს ივიჯსოუ ათნეხ“ (ლ.კ.). ქართულად შემდეგნაირადაა: დიდება მაღალო ღმერთო, შენ ქრისტე მაცხოვარო, ისმინე ჩემი ხვეწნა-ვედრება, უკეთუ ჩემს მიერ არჩეულ და საქმის გასარჩევად (სამართლის დასადგენად) გაშვებულ „მორევთ“ საქმის რეალური ფაქტების გაგების შემდეგ დავეჩაგრე, არ მოენიჭოს ჩემთვის იგი რაც

ჩვენ, ჩვეულებრივი და სწორი სამართალი (იგულისხმება იურიდიული) გვანიჭებს, მე დამამდაბლეს და ჩემი მოპასუხე (დამნაშავე) აამაღლეს, მაშინ მაღალო ღმერთო, რამდენიც ციდან თოვლის ფანტელი, რამდენი წვეთი წვიმის დროს მოდის, რამდენი ბალახიცაა დედამინის ზედაპირზე, ზღვაში ქვიშა, სანამ ბაყაყი ადამიანად გადაიქცეს, სანამ იმდენი ოქროს რქოსანი ხარი მოგიძღვნა (შეგწირო), რამდენი წვეთიცაა ზღვაში, სანამ ლურსმანმა ფეხი (ფესვი) გაიდგას მიწაში, მანამ ჩემს ძალითა და შეგნებულად გამამტყუნებელს და დაზარალებულისადმი არაკანონიერი განაჩენის გამომტანთ ნურცა ძეს მისცემ, ნურას უზამ კარგს მათ, მათ ოჯახსა და შთამომავალთ, მათ რძალთა და ასულთ შობდნენ ბაყაყთა და გველთ, ამინ!~ (ლ.კ.). როდესაც „ლიგრცემის“ მორჩება, მიწაზე დაიხრება, ბალახს მოგლეჯს, გაფანტავს და დადგება თავის ადგილზე. ამის შემდეგ ჯერი მოპასუხეზე (დამზარალებელზე) დგება. ისიც იწყებს „ლიგრცემის“. როდესაც „მორევნი“ ორივე მხრიდან მოისმენს „ლიგრცამის“, გამოდის მედიატორთაგან ერთ-ერთი და იწყებს ფიცს იმისას, რომ მათ სიმართლე ჭეშმარიტად და ნათლად გამოიტანეს, როგორც შეძლეს და მოახერხეს, სამართლიანად გადაწყვიტეს ყველაფერი. ამის შემდეგ კი იწყებს „გარცამი ლიტხეს“ იმათ მიმართ, ვინც ეჭვქვეშ აყენებს მათ სამართლიანობას. მათი მხრიდან წარმოთქმული „გარცამი“ შემდეგი სახისაა: „ამ ხატის მადლმა, რაც შევძელით ყოველი ღონე ვიხმარეთ სწორე და ნამდვილი სამართალი გაგვეჩინა (დაგვედგინა) თქვენთვის. და ვისაც ჩვენში ეჭვი შეეპაროს, დაზარალებულის მიერ წარმოთქმული წყევლა არ ასცდენოდეს“ (ლ.კ.) დანარჩენი („მორევნი“) კი ერთხმად წარმოთქვამენ: „ამინ, არ გვეშინია თქვენი „გარცემისა“,

რადგან სწორედ განვსაჯეთ და არ დავამდაბლეთ არცერთი მხარე“. სვანურ ხალხურ სამართალში გათვალისწინებულია გათანასწორების ფორმა („ლაგნაჟი ლიგნე“), რომელიც ითვალისწინებს დაფიცების ამგვარ წესს: დამნაშავე ხატის წინაშე აღიარებს, რომ მას დაზარალებულმა დიდსულოვნად მიუტევა ყველაფერი, მაგრამ ის თავის მხრიდან ღმერთისა და კაცის წინაშე ფიცს დებს. პირიქით რომ ყოფილიყო ყველაფერი (თვითონ რომ იყოს დაზარალებული), თავადაც ისე მიუტევებდა, როგორც მას მიუტევა დაზარალებულმა. ამ რიტუალის შესრულების შემდეგ აღარ არსებობს არც დამნაშავე და არც დაზარალებული. თუ დამნაშავე სიღრმისეულად არ გაიაზრებს და გაიცნობიერებს თავის დანაშაულს და თუ მართლა მზად არ არის თავადაც აპატიოს მსგავსი დანაშაული, მაშინ ხატზე არ იფიცებს, რადგანაც „ხატის გატეხვა“ მიუტევებელი დანაშაულია შთამომავლობის წინაშე, რომელიც სვანების რწმენით, 12 თაობას მიჰყვება. სვანური გამოთქმაა: – „ხატი ლიკვშე ღერბეთდ ედხლიდ“ (ხატის გატეხვა ღმერთმა გვაშოროს). განაჩენის გამოტანის შემდეგ ორივე მხარე, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, იფიცებს ერთმანეთის ერთგულებაზე, თუმცა არის შემთხვევა, როცა „მორევები“ ამის აუცილებლობას ვერ ხედავენ. მედიატორნი, ორივე მხარეს ხელს ჩამოართმევენებს, დამნაშავე, რომელიც უკვე გაასამართლეს, მიჰყავთ დაზარალებულის ოჯახში, სადაც ის მუხლმოდრეკილი, ჩოქვით შედის და პატიებას სთხოვს გარდაცვლილის დედას, დას, მამიდებსა და დეიდებს. შერიგების შემდეგ მედიატორები დაზარალებულის ოჯახში გადასვლამდე მინაში ფლავენ ქვას, რაც მიმანიშნებელია იმისა, რომ ყოველი შური და მტრობა ისე უნდა დამარხულიყო მინაში, როგორც ქვა. ყოველი ჩაფლული

ქვა ხშირად მედიატორების ჯოხზე ამოჭრილი ქდის მნიშვნელობითაც სარგებლობს.

ხშირია შემთხვევა, როცა ადამიანი თავის დანაშაულს ზღვავდა გადასახადით, რომელსაც სვანეთში „წორს“ უწოდებენ. ის „წორი“ შეიძლება ყოფილიყო პირუტყვის, სპილენძის, იარაღის, ფულის ან მინის სახით. დღეს დიდ სირცხვილად ითვლება, თუ ვინმეს წინაპარს ადრე „წორის“ სახით რაიმე აქვს აღებული, ერთმანეთთან ნაკინკლავების დროს მყისვე მიაძახებენ: შენ იმის შთამომავალი არ ხარ, „წორი“ რომ აიღეთო?! „წორის-რაოდენობა დამნაშავის სოციალური და მატერიალური მდგომარეობით განისაზღვრებოდა, მოკლულის სქესის მიუხედავად.

მკვლელობის გარდა სვანეთში ადამიანი განსაკუთრებით სამი შემთხვევის გამო ისჯებოდა. ესენია: „მამულის გამოხვრა“, „ხატის ნაბილწვა“, „ცოლის წაგვრა“. „მამულის გამოხვრა“ ქვეყნის, თემის, გვარის, სოფლის ღალატს ნიშნავდა, „ცოლის წაგვრა“ – ვინმესთვის ოჯახის დანგრევას, „ხატის ნაბილწვა“ – სინმინდეთა შელახვას, მათ მოპარვას, ეკლესიის გატეხვას. ამ შემთხვევაში საზოგადოება უკომპრომისოა და სასტიკი. მაგ.: 1918 წელს მოხდა „ხატის ნაბილწვა“ (ეკლესიის გატეხვა) – წმ. კვირიკეს სახელობის ეკლესია გაძარცვეს, მოიპარეს ოქრო-ვერცხლით დაფერილი და ძვირფასი ქვებით მოოჭვილი ხატები, ჯვრები და სხვა საეკლესიო ნივთები. სოფელმა დიდხანს სდია მძარცველთა კვალს და როდესაც მიაგნო, დაამტკიცა მძარცველთა ვინაობა, მოიწვია სოფლის კრება და სახალხოდ ყველას წინაშე განსაკუთრებული სისასტიკით, ყველასათვის სამაგალითოდ დასაჯეს, მათი ოჯახის წევრები კი გადაასახლეს (მთხრობელი ვ. საღლიანი).

1850-იანი წლების მიწურულიდან სვანეთის რუსეთთან შეერთებას მოჰყვა ახალი კანონებისა და წესების გავრცელება, მაგრამ ადათებმა ნაწილობრივ მაინც შეინარჩუნეს თავისი როლი და დღემდე ზემოქმედებენ ქცევის ტიპზე. საბჭოთა კანონმდებლობის დამყარებამაც ვერ აღმოფხვრა ბოლომდე სვანური ხალხური სამართლის ზოგიერთი ნორმა. მიუხედავად დღევანდელი მდგომარეობისა და ქვეყანაში მიმდინარე ცვლილებებისა და მთელი რიგი ინსტიტუციების მოდერნიზაციისა, გარკვეულ შემთხვევაში ადამიანების ერთი ჯგუფი კვლავ ჩეულებითი სამართლით ხელმძღვანელობს.

დამონმებული ლიტერატურა:

- გაბლიანი, ეგ. (1958)**, ბატონყმური წეს-წყობილება სვანეთში, თბილისი
- გუჯაჯიანი, რ. (2003)**, კიდევ ერთხელ კალის წმ. კვირიკესა და ივლიტეს შესახებ, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, №7, თბილისი
- გუჯაჯიანი, რ. (2010)**, ჩვეულებითი სამართალი, კრ., საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია (რ. თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით), თბილისი
- გუჯაჯიანი, რ. (2006)**, ჩვეულებითი სამართლის ისტორიიდან (ხარით შეხვეწნის წესი), – ქართველური მემკვიდრეობა, X, ქუთაისი
- დავითაშვილი, გ. (2004)**, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, – სადოქტორო დისერტაცია, თბილისი
- დოლიძე, ი. (1960), ქართული ჩვეულებითი სჯული, თბილისი
- მაკალათია, ს. (1985)**, ფშავი, თბილისი

- სურგულაძე, ი. (2000)**, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, I, თბილისი
- ვახტანგ VI (1955)**, ვახტანგ VI სამართლის წიგნი, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ტერმინთა საძიებელი დაურთო თ. ენუქიძემ, თბილისი
- კეკელია, მ. (1981)**, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი საქართველოში რუსეთთან შეერთების წინ (იმერეთის სამეფო, გურიის, სამეგრელოს, აფხაზეთისა და სვანეთის სამთავროები), თბილისი
- მაკალათია, ს. (1985)**, ფშავი, თბილისი
- ჯავახიშვილი, ივ. (1929)**, ქართული სამართლის ისტორია, ნ. II, ნაკვ., II, ტფილისი
- ჯავახიშვილი, ივ. (1982)**, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, – თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VI, თბილისი
- ჯავახიშვილი, ივ. (1984)**, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, – თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VII, თბილისი

მთხრობელები:

- ციალა ჩართოლანი**, 78 წლის. მესტიის მუნიციპალიტეტი, ჭუბერის თემი.
- ვალერიან საღლიანი**, 82 წლის. მესტიის მუნიციპალიტეტი, ცხუმარის თემი.

The Correlation of Bloodfeud Custom and the Institute of Folk Mediation (Svaneti)

The historians of Georgian law and ethnologists specializing in customary law distinguish three stages of Georgian legal culture. First period is the stage of customary law. During the second period the state law was formed after the strengthening of the central government, which, of course, also reflected many customs. After the proclamation of Christianity as the state religion, canonic law was also coexisted with the state law, and the new religion, naturally, influenced secular law as well. After the establishment of Russian rule in Georgia, customary law was revived in the mountainous regions. Georgian law is an important element of national culture and the fight against bloodfeud occupies a large place in it. The paper discusses an element derived from customary law – the rule related to the attempt to stop the bloodfeud through the institution of folk mediation. The certain facts are analysed and the impact of folk law on public life is discussed.

ჯიანფენგ ლი

საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების იდეოლოგიის კონსტრუქციის ანალიზი

ბოლო წლებში ჩინეთსა და საქართველოს შორის პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთიერთობები სწრაფად განვითარდა. 2023 წლის ივლისში ჩინეთმა და საქართველომ სტრატეგიული პარტნიორობა განაახლეს. მოგვიანებით, მხარეებმა გამოაცხადეს მეორე მხარის მოქალაქეებისთვის უვიზო რეჟიმის ამოქმედება. უვიზო მიმოსვლის შესახებ შეთანხმების ძალაში შესვლის შემდეგ, ორ ქვეყანას შორის პერსონალის გაცვლა სულ უფრო მარტივი ხდება. გარდა ამისა, ჩინეთი დიდი ხანია რაც საქართველოს ერთ-ერთი მთავარი სავაჭრო პარტნიორი და ინვესტიციების მნიშვნელოვანი წყარო არის. ჩინეთის სტატისტიკის მიხედვით, 2023 წელს ჩინეთ-საქართველოს ორმხრივი ვაჭრობის მოცულობა გადააჭარბებს 2 მილიარდ აშშ დოლარს, რისი წლიური ზრდაც იქნება 48%, ხოლო ჩინეთის კუმულატიურმა ინვესტიციებმა საქართველოში 800 მილიონ აშშ დოლარს გადააჭარბა. ამან გამოიწვია დიდი მოთხოვნა ჩინური ენის მცოდნეებზე საქართველოში. ჩინური ენის პოპულარობის ზრდის ტენდენციასთან ერთად, გაიხსნა ჩინეთის კონფუციის ინსტიტუტები და ჩინური ენის სხვადასხვა სასწავლო დაწესებულებები, გამოჩნდნენ ჩინურენოვანი ტურისტული გიდები და თარჯიმნები, ჩინეთის მიერ დაფინანსებული საწარმოების თანამშრომლები და ა.შ. თუმცა ამავე დროს, ხაზგასასმელია, რომ ჩინური ენის მასწავლებლების, განსაკუთრებით კი ჩინელი ჩინური ენის მასწავლებლების დიდი დეფიციტი შეინიშნება ენ-

ის სწავლების ინდუსტრიაში, რომელც ვერ აკმაყოფილებს ჩინურის სწავლების ადგილობრივ მოთხოვნებს.

სტატიაში განხილულია საქართველოში მცხოვრები ჩინელი მასწავლებლების იდენტობა. ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის გაგება დროთა განმავლობაში და გარემოებებიდან გამომდინარე იცვლება, ამიტომ იდენტობა დინამიკური პროცესია, ანუ ის მუდმივად ყალიბდება. მასწავლებელთა იდენტობის კონსტრუქციის წარმატება პირდაპირ გავლენას ახდენს მათ სწავლების მეთოდსა და პროფესიულ განვითარებაზე (Korthagen 2004, 77-97). ამ პერსპექტივიდან განვიხილავთ საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების იდენტობის კონსტრუქციის პროცესს და დაბრკოლებებს, რომლებსაც ისინი აწყდებიან ამ პროცესში, განსაკუთრებით სოციალურ გარემოსთან შეგუებისას, და შემდეგ გავაანალიზებთ ჩინური ენის პოპულარობის მზარდი ტენდენციის პირობებში ჩინელი მასწავლებლების დეფიციტის მიზეზებს.

იურგენ ჰაბერმასმა თავის ინტერესთა თეორიაში, შემოგვთავაზა ადამიანის ინტერესების სამი ტიპი, რომლებიც წარმოქმნიან ცოდნას, ესენია: ტექნიკური ინტერესი, პრაქტიკული ინტერესი და კრიტიკული ინტერესი. ჰაბერმასის სამი ინტერესი იძლევა იდეალურ თეორიულ ჩარჩოს, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია მასწავლებლის იდენტობის კონსტრუქციის მრავალფეროვნებისა და სირთულის გამოვლენა კვლევის სხვადასხვა პერსპექტივით (Rensijing & Hongbiao 2022, 57-83).

1) ტექნიკური პერსპექტივა ხაზს უსვამს სწავლებისა და სწავლის შედეგების ეფექტურ კონტროლს. ამ პერსპექტივაში მასწავლებლის იდენტობა განიხილება, როგორც იდეალური მასწავლებლის სახე, რომელიც ეფუძნება გარე პროფესიულ სტანდარტებს და მოლოდი-

ნებს. ეს უფრო დიდ მოთხოვნებს აყენებს სწავლების უნარის, სწავლების კონცეფციების, მეთოდებისა და მენეჯმენტის მიმართ, და პირდაპირ გავლენას ახდენს მოსწავლეთა სწავლის მოტივაციაზე (Qiangqiang 2017). ქართველი სტუდენტების ჩინური ენის შესწავლის მოტივაციის შესახებ კვლევისას აღინიშნა, რომ ზოგიერთი მასწავლებელი იყენებს სწავლების ისეთ მეთოდს, რომელიც უინტერესო და მოსაწყენია, ხოლო ზოგიერთი მასწავლებელი არ ფლობს ინგლისურ ენას და შესაბამისად, ვერ განიხილავს ჩინეთთან დაკავშირებულ საკითხებს სტუდენტებთან. არის შემთხვევებიც, როდესაც სტუდენტებს იზიდავს მასწავლებლის სწავლების სტილი და შემდეგ ჩინეთში სწავლის გაგრძელებას გეგმავს.

2) პრაქტიკული პერსპექტივა ფოკუსირებულია მასწავლებლების მიერ საკუთარი იდენტობის გაგებასა და კონსტრუქციაზე კონკრეტულ სოციალურ და კულტურულ კონტექსტში. ამ გზით მასწავლებლის იდენტობას მუდმივად ცვალებად, მრავალფეროვან და ინდივიდუალურ პროცესად განვიხილავთ, რომელზეც გავლენას ახდენს მრავალი ფაქტორი, როგორცაა პირადი გამოცდილება, ემოციები და სოციალური ინტერაქცია. საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების იდენტობა მჭიდროდაა დაკავშირებული ადგილობრივ სოციალურ და კულტურულ კონტექსტში ადაპტაციის ხარისხთან. ძიაძიამ (Jiajia 2017). საქართველოში ჩინელი მოხალისე მასწავლებლების ცხოვრების, მუშაობისა და კომუნიკაციის სამი განზომილებიდან აღმოაჩინა, რომ ჩინელი მასწავლებლები ვერ ახდენენ კარგად ინტეგრირებას ადგილობრივ საზოგადოებაში, რაც აფერხებს მათი იდენტობის ჩამოყალიბებას. მაგალითად, ისინი კარგად ვერ ეგუებიან ადგილობრივების ცხოვრების ტემპს, არ აქვთ საკმარის-

სი სასწავლო რესურსი სამსახურში და აწყდებიან დიდ ენობრივ პრობლემებს ადგილობრივ მოსახლეობასთან ურთიერთობისას.

3) კრიტიკული პერსპექტივა ყურადღებას ამახვილებს ძალაუფლების ურთიერთობებზე მასწავლებლის იდენტობის კონსტრუქციაში. ამ პერსპექტივიდან მასწავლებლის იდენტობა განიხილება, როგორც ძალაუფლების ურთიერთობებისა და სოციალური სტრუქტურების პროდუქტი. ამიტომ საჭიროა მასწავლებელთა იდენტობის კონსტრუქციის პრობლემების გამოვლენა და მასწავლებლების გაძლიერება. საქართველოში ჩინური ენის პოპულარიზაციის ამჟამინდელი ვითარების შესწავლისას, იენპომ (Yanbo 2017) აღნიშნა, რომ კონფუცის ინსტიტუტს აკლია ჩინელი მასწავლებლებისთვის საჭირო შეფასების და ტრენინგის მექანიზმები და მასწავლებელს ვერ აძლევს სწავლების გაუმჯობესების კონკრეტულ რჩევებს. ასევე, საქართველოში ჩინური ენის სწავლების ამჟამინდელი მდგომარეობის მიმოხილვისას, სიანგმა (Xiang 2019) აღნიშნა, რომ კონფუცის ინსტიტუტებში მასწავლებლებს აქვთ შეზღუდული უფლებამოსილება, როდესაც კონკრეტული ვადა ამოინურება, მათ წინაშე დგება სხვა ქვეყნებში გამგზავრების ან ჩინეთში დაბრუნების პრობლემა.

საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების საკითხის კვლევები ძირითადად ფოკუსირებული იყო ისეთ ოფიციალურ დაწესებულებებზე, როგორცაა კონფუცის ინსტიტუტი, და არ განიხილებოდა ჩინელი მასწავლებლების მდგომარეობა კერძო დაწესებულებებში. ამავდროულად, ამ კვლევების ავტორთა უმეტესობა კონფუცის ინსტიტუტის წევრები არიან და ისინი მასწავლებლების ამჟამინდელ მდგომარეობას ძირითადად პირვე-

ლი პირის პერსპექტივიდან ხედავენ და აკლიათ დისკუსია მესამე პირის პერსპექტივიდან. სტატიაში განხილულია ავტორის მიერ კონფუცის ინსტიტუტის შიდა ადმინისტრაციაზე გრძელვადიანი დაკვირვების და პირადი გამოცდილების, როგორც უნივერსიტეტში დასაქმებული ჩინური ენის მასწავლებლის, მონაცემები. რის საფუძველზეც გაანალიზებულია საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების მდგომარეობა და იდენტობის კონსტრუქციის პროცესი ტექნიკური, პრაქტიკული და კრიტიკული პერსპექტივიდან; ასევე საქართველოში ჩინური ენის პოპულარობის ზრდის ტენდენციების კონტექსტში ჩინელი მასწავლებლების ნაკლებობის მიზეზები.

ლიუ კუანგვენ-ყანდარელი¹⁰, საქართველოში ჩაის კულტურის ფუძემდებლის შთამომავალი, 80-იანი წლების ბოლოდან თბილისის უცხო ენათა ინსტიტუტში ჩინური ენის პედაგოგად მუშაობდა. 1991 წლიდან მუშაობდა აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტის აღმოსავლური ენების ჩინური ენის კათედრის გამგედ, იყო ამავე კათედრის პროფესორი. მან მოამზადა პირველ ქართველ სინოლოგთა ჯგუფი, რომელიც გახდა საქართველოში ჩინური ენის პოპულარიზაციის მნიშვნელოვანი საყრდენი.

საქართველოში ჩინური ენის პოპულარიზაცია დაიქარდა 2010 წელს თბილისის თავისუფალ უნივერსიტეტში კონფუცის ინსტიტუტის დაარსების შემდეგ. კონფუცის ინსტიტუტი არა მხოლოდ უზრუნველყოფს ჩინური ენის კურსებს, არამედ წარმოადგენს ჩინური ენისა და კულტურის ცენტრს. 2019 წელს დაარდა ალტე უნივერსიტეტის კონფუცის ინსტიტუტი და 2022 წელს ქუთაისის უნივერსიტეტის კონფუცის კლასი.

¹⁰ ლიუ კუანგვენ-ყანდარელის ბიოგრაფია:
<http://www.nplg.gov.ge/bios/ka/00006811/>

2019 წელს საქართველოს განათლების, მეცნიერების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროსა და ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკის საელჩოს შორის ხელი მოეწერა ურთიერთგაგების მემორანდუმს. ამ მემორანდუმის თანახმად, ჩინეთის საელჩოსა და კონფუციუსის ინსტიტუტთან თანამშრომლობით, მომზადდა წლიური პროგრამა, შედეგად, მეხუთე კლასელ მოსწავლეებს 2019-2020 სასწავლო წლიდან შესაძლებლობა აქვთ მეორე უცხო ენად ჩინური ენა აირჩიონ.

2023 წელს, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის შორეული აღმოსავლეთის რეგიონმცოდნეობის პროგრამამ წარმატებით გაიარა აკრედიტაცია და მიენიჭა ძირითადი საბაკალავრო საგანმანათლებლო პროგრამის სტატუსი სინოლოგიის სპეციალობით. მანამდე სინოლოგიის, როგორც დისციპლინის არსებობას ამ უნივერსიტეტში, ჰქონდა თოთხმეტი წლის ისტორია და ჩინური ენის მიმართ ინტერესის ზრდა მთელი ამ დროის განმავლობაში მიმდინარეობდა.

საქართველოში ჩინურის პოპულარობა შემდეგ მახასიათებლებს ავლენს:

1) ჩინური ენის კურსებს სთავაზობენ განათლების სისტემის ყველა დონეზე ზოგადი განათლებიდან უმაღლეს განათლებამდე. გარკვეულწილად, ეს კურსები უზრუნველყოფს ჩინური ენის სწავლების ხარისხსა და მოსწავლეთა რაოდენობას, აძლევს მოსწავლეებს სისტემატურ და უწყვეტ საგანმანათლებლო გამოცდილებას და სწავლის გაუმჯობესების შესაძლებლობას.

2) ჩინურ ენასთან დაკავშირებული ენობრივი ინდუსტრიების მასშტაბები, როგორცაა გამოცდები, ტრენინგი,

გამოცემა და თარგმანი, თანდათან ფართოვდება. გრძელვადიანი სწავლებითა და ტრენინგით საქართველოში გაჩნდა მაღალი ხარისხის სინოლოგთა ჯგუფი, რომლებიც ეწევიან ჩინურ ენასთან დაკავშირებულ სამუშაოებს სხვადასხვა სფეროში, როგორცაა ჩინური სასწავლო ცენტრების გახსნა („ჩინური აკადემია“), ჩინურ-ქართული ონლაინლექსიკონის შემუშავება (<https://chinese.ge/N2/>), ჩინური ნაშრომების თარგმნა და ა.შ., რამაც მნიშვნელოვნად გააფართოვა ჩინური ენის ადგილობრივი გავლენა.

3) ჩინური ენის სწავლება სისტემატურ და ფართომასშტაბიან სწავლებად გადაიქცა. განვითარების ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ, საქართველოში ჩინური ენის პროფესიული სწავლება გახდა უფრო სტანდარტიზებული და სისტემატური, ამავდროულად, დედაქალაქიდან, ეს პრაქტიკა თანდათან გავრცელდა სხვა ქალაქებში, როგორცაა ქუთაისი და ბათუმი. ქვეყნის მასშტაბით ყალიბდება ჩინური ენის სწავლების სისტემა, რათა მოხდეს სასწავლო რესურსების გაზიარება და ჩინური ენის პოპულარიზაციის დაბალანსებული ზრდა.

სხვადასხვა საგანმანათლებლო დაწესებულებებში, ინდუსტრიასა და ქალაქში ჩინური ენისადმი ინტერესის ზრდის ტენდენციამ გააჩინა მოთხოვნა ჩინელი მასწავლებლების ხარისხსა და რაოდენობაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში ჩინური ენის შესწავლაზე მოთხოვნა კვლავ იზრდება, ჩინური ენის მასწავლებლების რაოდენობა და ხარისხი შორს არის მოთხოვნების დაკმაყოფილებისგან. ადგილობრივი სინოლოგების გარდა, საქართველოში ჩინელი მასწავლებლები ძირითადად კონფუცის ინსტიტუტებში არიან განაწილებული, მცირე ნაწილი კი უნივერსიტეტებსა ან კერძო დაწესებულებებში.

ინტერვიუს მონაცემების მიხედვით, კონფუცის ინსტიტუტის საშტატო შემადგენლობა ძირითადად არის ერთი ჩინელი და ერთი ქართველი დირექტორი, 3-4 ოფიციალურად გამოგზავნილი მასწავლებელი და 8-10 მობალისე მასწავლებელი. მაშასადამე, თბილისის ორი კონფუცის ინსტიტუტის მაგალითზე, ჩინელი მასწავლებლების რაოდენობა მერყეობს 25-დან 35-მდე, ხოლო კერძო დაწესებულებებში ჩინელი მასწავლებლები მინიმუმანტულია და მათი უფლებამოსილების ვადა ზოგადად ხანმოკლეა და სავარაუდო რაოდენობა 10-ზე ნაკლებია. ქვემოთ მოცემულია ჩინელი მასწავლებლების ძირითადი პირობების შედარება, ოფიციალურ და კერძო დაწესებულებებში ჩატარებული ინტერვიუების მონაცემებზე დაყრდნობით.

ცხრილი 1: ჩინელი მასწავლებლების მონაცემების შედარება ოფიციალურ და კერძო დაწესებულებებს შორის

ინდექსი	ოფიციალური დაწესებულებები	კერძო დაწესებულებები
ბინადრობის დრო	1-2 წელი	5 წელზე მეტი
ანაზღაურება გაკვეთილზე	40-50 ლარი	25-120 ლარი
გაკვეთილის რაოდენობა	10-ზე მეტი კვირაში	2-6 კვირაში
გაკვეთილის ფორმა	ჯგუფი (5-ზე მეტი)	პირადი (1-2)

ჩინური ენის მასწავლებლის შეფასება ემყარება მსჯელობას კარგად ასწავლის თუ არა ჩინურს ის და მიაღწიეს თუ არა მისმა მოსწავლეებმა მნიშვნელოვან

პროგრესს ენის სწავლის განმავლობაში. მაშასადამე, მასწავლებელთა იდენტობა ამ გარე მოლოდინების მეშვეობით არის განმარტებული. მასწავლებელთა იდენტობის კონსტრუქციის პროცესი ასევე განიხილება, როგორც ასეთი ძირითადი კომპეტენციების მოპოვების პროცესი. ასეთი მოლოდინები გარკვეულწილად სტანდარტიზაციას ახდენს, მაგრამ ამავდროულად, უფრო დიდ მოთხოვნებს უყენებს მასწავლებლებს სწავლების შესაძლებლობების პერსპექტივით.

კონფუციის ინსტიტუტების ჩინელი მასწავლებლებს აქვთ პროფესიული განათლება. ოფიციალურად გამოგზავნილი მასწავლებლების გარდა მოქმედი მოხალისე მასწავლებლების უმეტესობა ჯერ კიდევ სტუდენტია და მათ არ აქვთ ჩინური ენის სწავლების პრაქტიკული გამოცდილება. ამიტომ, სწავლება უსისტემო და არათანმიმდევრულია. საქართველოში ჩინურის სწავლებასთან დაკავშირებით, მაგალითად, კონფუციის ინსტიტუტში ჩაბარების შემდეგ მოსწავლეებს უტარდებათ საცდელი კურსები, მაგრამ ხშირად მათი სწავლების შინაარსი საკმაოდ რთულია, რჩება შთაბეჭდილება, რომ თითქოს გაკვეთილი მზადდება ჩინელი მოსწავლეებისთვის და არა ქართველი დამწყებისთვის. არასწორი მოლოდინები ხშირად ართულებს ჩინური ენის სწავლას და მოსწავლეები ვერ იგებენ ან ინტერესს კარგავენ ენის მიმართ. ამავდროულად, ასწავლიან ინგლისურ ენაზე სკოლაში, მოსწავლეს კარგად არ ესმის, რას ასწავლიან, ისევ და ისევ ენობრივი ბარიერის გამო, მასწავლებლები ვერ ახერხებენ თავიანთი სწავლების ეფექტურობის შეფასებას. არასწორი მოლოდინები, რომლებიც გამონვეულია სწავლების გამოცდილების ნაკლებობით, და კომუნიკაციის პრობლემები, გამონვეული ენობრივი ბარიერებით,

არის ის ორი პრობლემა რაც ხშირად ხდება მოსწავლეების დაკარგვის მიზეზი, მაგალითად, დაახლოებით 200 მოსწავლე იყო რეგისტრირებული ჩინური ენის შესასწავლად საჯარო სკოლაში, მაგრამ საბოლოოდ, ერთი სემესტრის შემდეგ რჩება მხოლოდ 25%. ამ შემთხვევაში, რთულია ვიმსჯელოთ სწავლების ეფექტზე. ჩინური ენის გაკვეთილი, როგორც უცხო ენა, ტარდება შუადღის ორი საათის შემდეგ, რამაც შეიძლება გამოიწვიოს დროის კონფლიქტი სხვა კლასგარეშე აქტივობასთან. ამავდროულად, ამ ტიპის უცხო ენის კურსი არ არის სავალდებულო, როდესაც მოსწავლეები ჩინური ენის შესწავლის პროცესში სირთულეებს აწყდებიან, შინდებიან და ადვილად ტოვებენ კურსს. მეორე მხრივ, მასწავლებელთა შესაძლებლობების პრაქტიკაში ეფექტიანად გამოყენება არ ხერხდება, რაც იწვევს მასწავლებლების მიერ საკუთარი შესაძლებლობებისა და პიროვნული თვისებების ეჭვიც ქვშ დაყენება. უჩნდებათ კითხვა – იყო თუ არა ეს შეცდომა, რომ ჩამოვიდნენ საქართველოში ჩინური ენის მასწავლებლად. ასეთ პირობებში მასწავლებლის იდენტობა „როგორი მასწავლებელი ვარ“ ვერ ჩამოყალიბდება წარმატებით.

კერძო დაწესებულებებში ჩინელი მასწავლებლებისთვის ჩინურის სწავლება არ არის მათი მთავარი სამუშაო. მასწავლებლის ანაზღაურება არ არის საკმარისი ცხოვრების მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად. ამიტომ არ არის აუცილებელი, რომ ისინი გახდნენ პროფესიონალი მასწავლებელი. როგორც ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, მას უბრალოდ სურდა ქართველებისთვის გაეზიარებინა ტრადიციული ჩინური კულტურა და მუშაობდა ჩინური ენის მასწავლებლად კერძო დაწესებულებაში. რაც შეეხება მოსწავლეს რაოდენობას, მათ

აზრით, მნიშვნელობა არ აქვს. ამავდროულად, მათ არ აქვთ ჩინურის სწავლების საგანმანათლებლო გამოცდილება და აკლიათ პროფესიული ცოდნა ჩინურ ენაზე, ამიტომ მათ არ შეუძლიათ სტუდენტებს ჩინური გრამატიკა სიღრმისეულად აუხსნან და არც ეფექტური სწავლების მეთოდების გამოყენება შეუძლიათ. შესაბამისად, მათ ურჩევნიათ ასწავლონ სალაპარაკო ჩინური, რომელიც დიდ ახსნას არ საჭიროებს, მაგალითად, ზეპირი კომუნიკაციებით შედგენილი სასწავლო კურსი. შესაძლებლობებიდან გამომდინარე, უჭირთ პროფესიონალური სწავლების მეთოდის არჩევა, რომ სხვა მასწავლებლების მსგავსად მოსწავლეებთან სისტემატური და ყოვლისმომცველი კურსები ჩაატარონ. ისინი არ აკმაყოფილებენ მასწავლებლების ტრადიციულ მოლოდინებს და უბრალოდ ასწავლიან მეგობრებს შორის კომუნიკაციის გზით. ზუსტად ეს მეგობრებს შორს კომუნიკაციის სწავლების მეთოდი უფრო ბუნდოვანს ხდის მასწავლებელ-მოსწავლის ურთიერთობას, რამაც გარკვეულწილად შეასუსტა მასწავლებლის იდენტობის კონსტრუქცია.

მასწავლებელთა იდენტობა არ არის ფიქსირებული, პირიქით მუდმივად იცვლება მასწავლებლებისა და მათ გარემოს შორის ურთიერთქმედების საფუძველზე. მასწავლებლებს ახალ გარემოში ინტეგრაციის პროცესში ექმნებათ სოციალური და კულტურული პრობლემები. შედეგად მათ უწევთ მუდმივად გადაიაზრონ საკუთარი როლები და მუდმივად იდენტობის რეკონსტრუქციის პროცესში იყვნენ. იგივე ითქმის ჩინელი მასწავლებლების შესახებ საქართველოში.

როგორც ჩინური ენის პოპულარიზაციის ოფიციალური ორგანიზაცია, კონფუცის ინსტიტუტი ახორციელებს ჩინეთთან დაკავშირებულ საქმიანობას და ხშირად მი-

ემართებათ სხვადასხვა სტერეოტიპები. მაგალითად, ადგილობრივთა ცოდნა ჩინური კულტურის შესახებ შემოიფარგლება მხოლოდ ისეთი ტრადიციული სიმბოლოებით, როგორცაა ფარნები და ქალაქის ნაჭრები და ასევე, ზოგი ფიქრობს, რომ კონფუცის ინსტიტუტი ჩინეთის მიერ დაფინანსებული ორგანიზაციაა და ამიტომ კონფუცის ინსტიტუტის ჩინელ მასწავლებლებს, რომლებიც ჩინური ენის პოპულარიზაციას ეწევიან, აღიქვამენ კულტურულ დამპყრობლად ან აგენტებად. ამგვარად, გარე სოციალური ფაქტორები უარყოფით გავლენას ახდენს მასწავლებელთა იდენტობის კონსტრუქციაზე. გარდა ამისა, კონფუცის ინსტიტუტების მასწავლებლები ხშირად კარგად ვერ ახერხებენ ინტეგრირებას ადგილობრივ საზოგადოებაში კვების ჩვევების, ცხოვრების ტემპის, აზროვნების გზების, ენის განსხვავების გამო. მათი მთავარი სოციალური წრე უფრო კონცენტრირებულია კონფუცის ინსტიტუტზე ან ჩინურ თემზე და მცირე კონტაქტი აქვთ ადგილობრივებთან. რაც დრო გადის, ბარიერები მათ სამუშაოსა და ცხოვრებას შორის უფრო და უფრო მაღალი ხდება. მათ კვირაში მხოლოდ დაახლოებით 15-20 სამუშაო საათი აქვთ, როცა უხდებათ ქართულ საზოგადოებასთან კონტაქტში ყოფნა, დანარჩენ დროს კი შეუძლიათ მთლიანად ჩაეფლონ ჩინურ თემში. ასე რომ, გარკვეულწილად, ჩინური თემი, სადაც მასწავლებლები იყენებენ ჩინურს, როგორც კომუნიკაციის ენას, დამოუკიდებლად არსებობს ან მცირე კონტაქტი აქვს ადგილობრივ ქართულ საზოგადოებასთან. როგორც კი სრულდება ჩინურის კურსები, დიდი ალბათობით მასწავლებლებს აღარ ექნებათ აქტიური კონტაქტი მოსწავლეებთან, ამიტომ მასწავლებელ-მოსწავლის კავშირი უფრო მყიფეა, რაც ხელს არ უწყობს მას-

წავლებლის იდენტობის ჩამოყალიბებას, ანუ ამ შემთხვევაში მასწავლებელთა იდენტობა არის დისკრეტული ფრაგმენტი, რომელიც მხოლოდ კონკრეტულ სიტუაციაშია წარმოდგენილი და არ არის თანმიმდევრული და მდგრადად განვითარებადი სოციალური როლი.

ჩინელ მასწავლებლებს კერძო დაწესებულებებში, ზოგადად, საქართველოში ჩამოსვლამდე აქვთ საკუთარი მკაფიო კარიერული გეგმები და მათგან ცოტაა, ვინც საქართველოში ჩამოდის მასწავლებლობის მიზნით. კონფუცის ინსტიტუტის მასწავლებლების მკაფიო მოტივაციასთან შედარებით, კერძო დაწესებულებებში ჩინურის მასწავლებლები მასწავლებლის პოზიციას უფრო მეტად განიხილავენ როგორც დროებით ვარიანტს. ერთი მხრივ, ისინი იმედოვნებენ, რომ ჩინურის სწავლებით უფრო მეტ ადგილობრივ მეგობრებს შეიძენენ, მეორე მხრივ, მათი აქტიურობა გამონვეულია ჩინური კულტურისადმი მათი სიყვარულით. ამიტომ, ადგილობრივ საზოგადოებაში ინტეგრაციის თვალსაზრისით, კონფუცის ინსტიტუტის მასწავლებლები უკეთესად ახორციელებენ სასწავლო საქმიანობას ადგილობრივ საზოგადოებაში ინტეგრირებით და მათი მიზანი სწავლებაა, ხოლო კერძო დაწესებულებების მასწავლებლები ინტეგრირდებიან ადგილობრივ საზოგადოებაში ჩინურის სწავლების მეშვეობით და მათი მიზანი ინტეგრაციაა. იმის გამო, რომ კერძო დაწესებულებებში მასწავლებლებს არ აქვთ უფრო სტაბილური ანაზღაურება, როგორც კონფუცის ინსტიტუტის მასწავლებლებს, მათ არ შეუძლიათ გამოიყენონ ჩინურის მასწავლებლების პროფესია შემოსავლის წყაროდ. მაშასადამე, მათ არ აქვთ ძლიერი მოტივაცია, რომ ჩამოაყალიბონ მასწავლებელთა იდენტობა და ასევე, მათთვის საჭირო არ არის

მასწავლებელთა იდენტობა, თუკი არსებობს სხვა უკეთესი გზები ადგილობრივ საზოგადოებაში ინტეგრაციისთვის, მაშინ ისინი ამ კარიერას აღარ გააგრძელებენ.

გასათვალისწინებელია სხვადასხვა პიროვნული და გარემო ფაქტორები, მათ შორის ძალაუფლებითი ურთიერთობები, კონკრეტულად მასწავლებელთა ურთიერთობა დანესებულებასთან, სადაც მუშაობენ. მასწავლებლებს დანესებულებები ხშირად განიხილავენ, როგორც ე.წ. ტექნიკოსებს, რაც უარყოფითად აისახება მასწავლებელთა იდენტობაზე, რადგან მასწავლებლის პირადი რწმენა და ღირებულებები მათი პროფესიული იდენტობის მნიშვნელოვანი ნაწილია. მიუხედავად იმისა, რომ მასწავლებლის იდენტობა არის დინამიკური, სოციალური და შესაძლოა პოლიტიკურიც კი, კრიტიკული პერსპექტივა აუცილებელია.

კონფუციის ინსტიტუტის ორგანიზაციული სტრუქტურა ჰორიზონტალურია. გარდა დირექტორისა, ყველა მასწავლებელს აქვს თანაბარი დონის თანამდებობა. როგორც წესი, ოფიციალურად გამოგზავნილ მასწავლებელს აქვს უფრო მეტი ადმინისტრაციული დავალება და კვირაში დაახლოებით 15-18 გაკვეთილი, ხოლო მოხალისე მასწავლებლებს აქვთ 5-10 გაკვეთილი. გაკვეთილის რაოდენობა მერყეობს სწავლების მასშტაბის მიხედვით. იქნება ეს ოფიციალურად გამოგზავნილი მასწავლებლებისთვის თუ მოხალისე მასწავლებლებისთვის, ეს სამუშაო არ არის პერსპექტიული. უპირველეს ყოვლისა, უფლებამოსილების ვადის შეზღუდვის გამო, როდესაც ვადა ამოიწურება, მასწავლებლებმა უნდა დატოვონ ადგილობრივი კონფუციის ინსტიტუტი და მერე ან ნავიდნენ სხვა ქვეყნებში ან დაბრუნდნენ ჩინეთში. ამ გზით, ჩინელ მასწავლებლებს არ შეუძლიათ ასწავლონ

კონკრეტულ ქვეყანაში დიდი ხნის განმავლობაში და შესაბამისად, მათი იდენტობა ყოველთვის იცვლება, სხვადასხვა გამონვევის შესაბამისად. მეორეც, კონფუციის ინსტიტუტში არ არსებობს დანინაურების სისტემა, რაც ნიშნავს, რომ რაც უნდა გამორჩეული იყოს მასწავლებლების მუშაობა, მათ შეუძლიათ მხოლოდ იმუშაონ იმავე პოზიციაზე, მიიღონ იგივე სამუშაო და გაიმეორონ იგივე დავალებები. ამავდროულად, კონფუციის ინსტიტუტს აქვს შესაბამისი რეგულაციები, რომ მასწავლებლებს არ აქვს უფლება სხვა სამუშაოებში ჩაერთონ, რაც უქრობს მასწავლებელს თვითგაძლიერებისა და დახვეწის მოტივაციას. ამ ფონზე, მასწავლებლები აშკარად მოწყვლადი ჯგუფია და მათ არ შესწევთ უნარი შეცვალონ ეს რეალობა და იდენტობის ქრონიკული კრიზისის წინაშე დგანან.

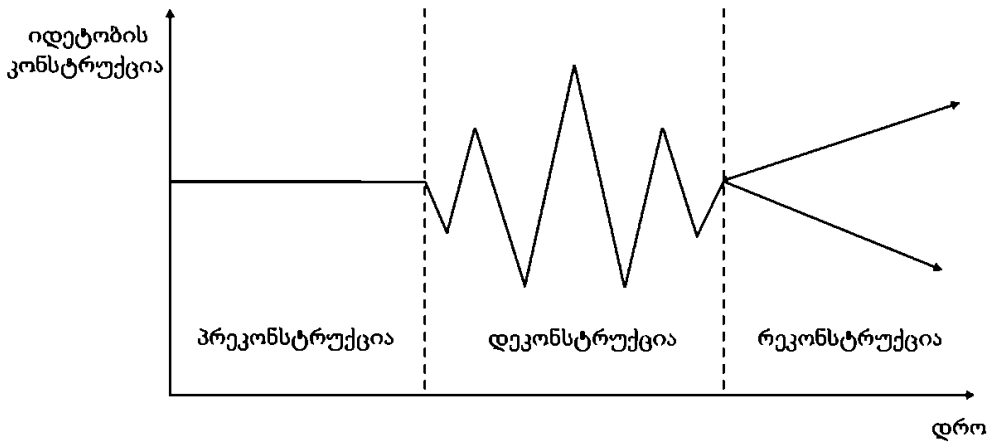
კერძო დაწესებულებებში მასწავლებლებიც აწყდებიან უსამართლობას პროფესიაში და მათი იდენტობის სისუსტე კიდევ უფრო დიდია. ერთის მხრივ, კონფუციის ინსტიტუტებისგან განსხვავებით, მათ არ ჰყავთ მოსწავლეების ფიქსირებული რაოდენობა და იშვიათად აქვთ შანსი, რომ ასწავლონ სხვადასხვა უნივერსიტეტებში ან სკოლებში, არასაკმარისი კავშირების გამო, ისინი უნდა დაეყრდნონ სასწავლო დაწესებულებებს. კერძო დაწესებულებები მასწავლებლებს უხდიან ანაზღაურებას ყოველთვიურად. მაშინ როცა მოსწავლეები ნყვეტენ გაკვეთილებს ხანგრძლივი ვადით, მასწავლებლებს უჭირთ სწავლების გრძელვადიანი გეგმების ჩამოყალიბება და უწყვეტი სასწავლო აქტივობების განხორციელება. მოსწავლეების წყაროების არასტაბილურობამ და და უწყვეტობამ გამოიწვია მასწავლებლის პროფესიის სისუსტე კერძო დაწესებულებებში. ასევე მათი

ყოველდღიური ცხოვრება არ არის უზრუნველყოფილი მხოლოდ ჩინური ენის მასწავლებლის პროფესიით. ასეთი კარიერის არჩევანი შეიძლება იყოს მხოლოდ დროებითი არჩევანი და მასწავლებელთა იდენტობაც მოკლევადიანი და არამდგრადია.

იდენტობის კონსტრუქციის სამი პერსპექტივიდან გამომდინარე, შეგვიძლია შევაჯამოთ საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების იდენტობის კონსტრუქციის მოდელი შემდეგ სამ ეტაპად:

სქემა 1:

იდენტობის კონსტრუქციის მოდელის სამი ეტაპი



კონფუციის ინსტიტუტის ჩინელი მასწავლებლებისთვის, ჩინური ენის როგორც უცხო ენის სწავლების საგანმანათლებლო ფონზე, მათ ჩამოაყალიბებს მასწავლებელთა იდენტობის პრეკონსტრუქცია, ანუ საქართველოში ჩამოსვლამდე წინასწარ აიღეს მასწავლებლის როლი. ჩინელი მასწავლებლები კერძო დაწესებულებებში წინასწარ იღებენ მასწავლებლის იდენტობას სოციალური შემეცნების საშუალებით, ანუ მასწავლებელს აქვს მოქნილი კურსების დრო და მაღალი სოციალური

სტატუსი. თუმცა, სწავლების რეალური გამოცდილების არქონისა და საქართველოში სასწავლო გარემოს არასრული გაგების გამო, ისინი აყალიბებენ და აღწერენ იდენტობას ილუზორული ვარაუდების გზით, როგორცაა „როგორი მასწავლებელი ვარ?“

როდესაც ისინი საქართველოში ჩამოვიდნენ, ვერ შეძლეს სრულყოფილად ადაპტირება ადგილობრივ გარემოსთან. ახალი როლებისა და ამოცანების, ფსიქოლოგიური დეპრესიის და სამუშაო გამონვევების წინაშე, მათ განიცადეს იდენტობის დეკონსტრუქცია, ანუ დაიწყეს იმის გაცნობიერება, რომ მასწავლებლების როლი არ არის ის, რაც მათ ადრე წარმოედგინათ. იდენტობის კრიზისი ჩნდებოდა „თვითუარყოფა-თვითგაძლიერების“ ნეგატიურ ციკლში, მათ შორის საკუთარი შესაძლებლობების უარყოფა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა და საკუთარი არჩევანის უარყოფა.

იდენტობის რეკონსტრუქციაში ძირითადად ორი განსხვავებული მიმართულებაა: ა) ზოგიერთი მასწავლებელი იდენტობის კრიზისის შემდეგ შეასუსტებს საკუთარ იდენტობას, მაგალითად, „მე არ ვარ შესაფერისი საქართველოში ჩინური ენის სწავლებისთვის“, „მე უნდა გავაგრძელო მასწავლებლობა ჩემს თავდაპირველ კომფორტულ გარემოში, ანუ დავბრუნდე ჩინეთში“, ზოგიერთმა შეიძლება უბრალოდ მასწავლებლის პროფესია მიატოვოს ამის გამო. ბ) მეორე ნაწილმა იდენტობის კრიზისი პირდაპირ გადაჭრა თვითსწავლის, ჯგუფური ინტეგრაციისა და სამუშაო დისციპლინის გზით. ისინი გარკვეულწილად აძლიერებენ თავიანთ იდენტობას, ანუ, „მე შემიძლია საქართველოში ვასწავლო ჩინური, მსოფლიოს ნებისმიერ ქვეყანაში შემიძლია ვასწავლო ჩინურიც.“

სტატიაში გაანვიხილე სხვადასხვა პრობლემა, რომლებსაც აწყდებიან ჩინელი მასწავლებლები საქართველოში ჩამოსვლის შემდეგ, და ასახავს ჩინელი მასწავლებლების იდენტობის კონსტრუქციის პროცესს სხვადასხვა ტიპის დაწესებულებებში და შემდეგ ხსნის საქართველოში ჩინელი მასწავლებლების ნაკლებობის მიზეზს ჩინური ენისადმი მზარდი ინტერესის ტენდენციის პირობებში. საქართველოში ოფიციალურ და კერძო დაწესებულებებში ჩინელი მასწავლებლების იდენტობის კონსტრუქციის ანალიზისთვის გამოვიყენეთ იურგენ ჰაბერმასის ინტერესთა თეორიული ჩარჩო:

1) ტექნიკური თვალსაზრისით, კონფუცის ინსტიტუტის მასწავლებლები დიდი ხანია აწყდებიან სიძნელებებს იდეალური მასწავლებლის მიმართ ნაყენებული მოლოდინების ხორცშესხმს გზაზე, სიძნელებს ქმნის ენობრივი ბარიერები და გამოცდილების ნაკლებობა, რამაც შეიძლება ადვილად გამოიწვიოს ფსიქოლოგიური სტრესი. ხოლო კერძო დაწესებულებებში მასწავლებლებს აკლიათ სწავლების პროფესიული უნარები და მასწავლებელ-მოსწავლის ურთიერთობა მყარი არ არის, რაც ართულებს მასწავლებლის მკაფიო იდენტობის ჩამოყალიბებას.

2) პრაქტიკული თვალსაზრისით, კონფუცის ინსტიტუტის მასწავლებლებს კარგად არ შეუძლიათ ადგილობრივ საზოგადოებასთან ადაპტაცია, რაც იწვევს იდენტობის ჩამოყალიბების პროცესში არასტაბილურობასა და არათანმიმდევრულობას. ხოლო მასწავლებლები კერძო დაწესებულებებში ზოგადად ასწავლიან ჩინურ ენას მეგობრების შეძენისა და სოციალური ინტეგრაციის მიზნით და სწავლების სუსტი მოტივაცია ასევე გარკვეულწილად ასუსტებს მათი, როგორც მასწავლებლის

თვითიდენტობას.

3) კრიტიკული თვალსაზრისით, კონფუცის ინსტიტუტს აქვს უფლებამოსილების ვადის ლიმიტი მასწავლებლებისთვის და აკლია შესაბამისი დანინაურების სისტემა, შესაბამისად მასწავლებლებს არ შეუძლიათ საქართველოში დიდი ხნის განმავლობაში ასწავლონ და ასევე მაღალი ალბათობით არ აქვთ თვითგანვითარების მოტივაცია. კერძო დაწესებულებებში მასწავლებლებმა შეიძლება ნებისმიერ დროს დატოვონ სწავლის პროცესი, მოსწავლეების არასტაბილური რაოდენობის, სამუშაოს დაბალი ანაზღაურებისა და კარიერირულ წინსვლის მცირე პერსპექტივის გამო.

აქედან გამომდინარე, ჩინელი მასწავლებლები, ოფიციალურ თუ კერძო დაწესებულებებში, დიდი ხანია იდენტობის დიდ კრიზისს განიცდიან. ისინი გადიან იდენტობის კონსტრუქციის სამ ეტაპს: პირველი ეტაპი არის იდენტობის პრეკონსტრუქცია, რომელშიც ისინი წინასწარ იღებენ მასწავლებლის როლს ან პროფესიული განათლების ან სოციალური სტატუსის მოლოდინების გამო და აღწერენ საკუთარ იდენტობას „როგორი მასწავლებელი ვარ“. მეორე ეტაპი არის იდენტობის დეკონსტრუქცია. მას შემდეგ, რაც განიცდიან კულტურულ შოკს, ფსიქოლოგიურ დეპრესიას და ეჭახებიან სამუშაო გამოწვევებს, მასწავლებლები იწყებენ საქართველოში ჩინური ენის სწავლების უნარის, საკუთარი პიროვნებისა და არჩევანის უარყოფას და შედიან გრძელვადიან ციკლში „თვითუარყოფა-თვითგაძლიერება“. მესამე ეტაპი არის იდენტობის რეკონსტრუქცია. იდენტობა ვითარდება ორი საპირისპირო მიმართულებით: ა) იდენტობის შესუსტება, ანუ მასწავლებლად გახდომა უფრო შესაფერის ზონაში ან მასწავლებლობაზე უარის თქმა.

ბ) იდენტობის განმტკიცება. ისინი აღწევენ თვითგაძლიერებას და განთავისუფლებას სხვადასხვა კონფლიქტური გამონვევების წარმატებით გადაჭრის შემდეგ და აყალიბებენ მასწავლებლის სრულყოფილ იდენტობას.

დამონმებული ლიტერატურა:

- Korthagen, Fred A. J.. (2004),** In search of the essence of a good teacher: towards a more holistic approach in teacher education. *Teaching and Teacher Education* 20
- Rensijing, L & Hongbiao, Y. (2022),** Three Approaches to the Inquiry into Teacher Identity: A Narrative Review Enlightened by Habermas's Human Interests. *ECNU Review of Education* 6
- Qiangqiang, W. (2017),** A study on Chinese Learning Motivation of College Students in Georgia in the Context of Non-target Language—a Case study on Caucasus University. Lanzhou University
- Jiajia, T. (2017),** A study on the Cross-cultural Adaptation of Chinese Language Teachers in Georgia. Lanzhou University
- Yanbo, S. (2017),** Status and countermeasures of Georgian Chinese Promotion-Taking Confucius Institute of Free University of Tbilisi an Example. Lanzhou University
- Xiang, W. (2019),** The Research for the History, Current Situation and Development Trend of Chinese Teaching in Georgia. Lanzhou University

Jainfeng Li

**Analysis of identity construction of
Chinese teachers in Georgia**

With the deepening of relations between China and Georgia, the trend of learning Chinese in Georgia is increasing day by day, but the number of Chinese teachers cannot meet the demands. In this article, we will use Jürgen Habermas' interest theory framework to examine from a technical, practical, and critical perspective the culture shock, psychological depression, and work challenges Chinese teachers face in Georgia's formal and private institutions, and the resulting identity crisis in the process of teacher identity construction. At the same time, the article presents the three stages of preconstruction, deconstruction, and reconstruction of Chinese teacher identity, and then explains the reasons for the shortage of Chinese teachers in the context of the growth trend of the Chinese language.

ტრადიციული ქართული სპორტული კულტურა

საქართველო გამოირჩევა სპორტული კულტურის მაღალი დონით. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს ქართველი სპორტსმენების მაჩვენებლები საერთაშორისო სპორტულ შეჯიბრებებზე. ქართველების ასეთ წარმატებებს, გარკვეულწილად საუკუნეებგამოვლმა სპორტულმა ტრადიციებმაც შეუწყო ხელი. ქართველი ხალხის სპორტული წარსული ყოველთვის იწვევდა ინტერესს (იხ. გ. ჩიტაიას, ალ. რობაქიძის, ვ. აფრიდონიძის, ვ. ელაშვილის, ლ. გვარამაძის, მ. გიორგაძის ვ, სიდამონიძის, ზ. შერაზადიშვილის, ჰ. კუპრაშვილის, გ.კოკოშაშვილის, კ. ქუმბურიძის და სხვათა ნაშრომები).

ცნობილია, რომ სპორტული კულტურის განვითარებას, სხვადასხვა ფაქტორი განაპირობებდა, მათგან ერთ-ერთი მთავარი – მამაკაცების სამხედრო მომზადება იყო. საქართველო მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე ომებსა და ბრძოლაში იყო ჩაბმული ამაზე მეტყველებს არქეოლოგიური მასალა, ისტორიული წყაროები... (იხ. გამყრელიძე, ფირცხალავა, ყიფიანი 2005; ანჩაბაძე 2010). მაგ., შუა საუკუნეებში, „იმ დროს, როდესაც საქართველო ერთს მუდმივ სამხედრო ბანაკს წარმოადგენდა, ცხადია განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სამხედრო საქმეში განვრთნასა და დახელოვნებას“ (ჯანაშია 1952, 497).

მუდმივად მებრძოლ მამაკაცებს, ბუნებრივია, სათანადო ფიზიკური წვრთნა ესაჭიროებოდათ. ფიზიკური წვრთნა კი, რომელშიც „უმთავრესი ადგილი ეჭირა მოძრავე თამაშობებს, სპორტის სახეობებს და ვარჯიშობებს“

(რობაქიძე 1955, 12), ისევე როგორც საერთოდ აღზრდის სისტემა, სხვადასხვა გეოგრაფიულ გარემოსა თუ სოციალურ ფენაში გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩედა. როგორც ალ. რობაქიძე აღნიშნავდა, „ფიზიკური აღზრდის პრაქტიკა ცხოვრების მატერიალურ პირობებში წარმოიშვა და ეს პრაქტიკა პირობადადებული იყო უმთავრესად ადამიანის სამეურნეო, აგრეთვე სამხედრო ინტერესებით. ამის გამო ფიზიკური აღზრდის საშუალებები ხშირად ატარებენ მათი წარმომშობი პირობების ბეჭედს“ (რობაქიძე 1955, 5).

საქართველოს მოსახლეობის უძველეს სპორტულ ტრადიციებზე ცნობებს არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოძიებული მასალა, წერილობითი წყაროები, ეთნოგრაფიული მონაცემები გვანვდის. ბრინჯაოს ხანის და შემდეგი პერიოდის არქეოლოგიურ ძეგლებზე ნაპოვნი საბრძოლო იარაღი: სატევრები, მახვილები, საბრძოლო ცულები, შუბები, შურდულის ქვები... იმის მაუწყებელია, რომ მათი მოხმარება მფლობელს კარგად უნდა ჰქონოდა ათვისებული, რაც სისტემატურ ფიზიკურ ვარჯიშს მოითხოვდა. ბრინჯაოს სარტყლებზე და ბალთებზე გამოსახული რიტუალური ნადირობის სცენებიც, მშვიდდოსანი მხედრების გამოსახულებით და სხვ. ქართველთა წინაპრების სპორტულ წარსულზე მეტყველებს.

საგულისხმოა, რომ შიდა ქართლში, ტახტიძირში N8 სამარხში აღმჩენილია სტრიგილი – „კლასიკური ხანის საბერძნეთში სპორტული შეჯიბრების შემდეგ სპორტსმენის ზეთით გაპოხილ შიშველ სხეულზე აკრული ნახერხისა და მტვრის მოსაცილებლად განკუთვნილი იარაღი“ (გაგოშიძე 2020, 43). ასევე მამაკაც სპორტსმენებთან დაკავშირებული სანელსაცხებლე ჭურჭელი – არიბალოსიც (ქ.წ.IVს.). რაც „ელინიზაციის საკმაოდ შორს ნა-

სული პროცესის“ ერთ-ერთ მანიშნებლად არის მიჩნეული (გაგოშიძე 2020, 43). ვფიქრობთ ეს ფაქტი ჩვენი წინაპრების სპორტულ წარსულზეც უნდა მეტყველებდეს. ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში კი მიჩნეულია, რომ უძველეს წერილობით ცნობას ჩვენს წინაპართა სპორტული ცხოვრების შესახებ გვანვდის ძვ. წელთაღრიცხვის XIV საუკუნის ძეგლი – კიკული მითანელის ტრაქტატი ცხენის მოვლა-პატრონობის შესახებ, რომელშიც „დანვრილებითაა განხილული ცხენის მოვლა-პატრონობისა და გახედვნა-განვრთნის ყველა ძირითადი საკითხი“ (რობაქიძე 1952, 33). ზემოთქმულს ანტიკური ეპოქისა და უფრო გვიანდელი წერილობითი წყაროებიც ადასტურებს. უპირველეს ყოვლისა კი აპოლონიოს როდოსელის არგონავტიკა, რომელიც გვაუწყებს: „არესის ველზე ვრცელი ასპარეზი იყო გადაშლილი და გარს მოაჯირი ერთყა. კოლხები აქ ბრწყინვალე გმირების მოსაგონებლად რბენასა და მხედრულ შეჯიბრებებს აწყობდნენ“ (როდოსელი 1948, 127). წყაროში ძველ კოლხეთში გავრცელებულ სპორტის ორ სახეობაზე – სირბილსა და ცხენოსნობაზეა ლაპარაკი. იბერიელების სპორტულ წარსულზე მიგვითითებს დიონ კასიუსის ცნობაც, რომელიც ფარსმან ქველს ეხება: “როცა ფარსმანე იბერიელი მეუღლესთან ერთად რომში ჩავიდა, (ანტონიე პიუსმა) გაუდიდა მას სამფლობელო, ნება დართო კაპიტოლიუმში მსხვერპლი შეენრა, მისი ცხენოსანი ქანდაკება ენიალიონზე დაადგმევინა და უყურებდა (ფარსმანეს) მისი ვაჟის და სხვა წარჩინებულ იბერთა სამხედრო ვარჯიშობას” (დიონ კასიუსი 1966, LX.83).

შუა საუკუნეების საქართველოში „სამხედრო საქმე არისტოკრატის პროფესიად იქცა“ (აკოფაშვილი 1992, 14). ამ ეპოქაში და უფრო ადრეც (იხ. აფრიდონიძე 1986),

ფიზიკური წვრთნა, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, სპორტულ ვარჯიშს მოიცავდა, დიდგვაროვანთა წრეში, როგორც ჩანს, სავალდებულო იყო.

სპორტის სახეობების შესახებ ცნობები გვხვდება შუა საუკუნეების და შემდეგი ეპოქის ლიტერატურულ ძეგლებში: მოსე ხონელის ამირანდარეჯანიანში, იოანე შავთელის, არჩილ მეორის, თეიმურაზ მეორის ნაწარმოებებში, რუსუდანიანში, XIX საუკუნის კლასიკოსებთან, (ვრცლად იხ. სიდამონიძე 1978), პრესაში

ზემოაღნიშნული მონაცემებით, სპორტის სახეობებიდან საქართველოში გავრცელებული ყოფილა: **მშვილდოსნობა, ოროლითა მომღერლობა** (შეჯიბრი შუბის ტყორცნაში); სხვადასხვა სახის **დოღი (დგენა** (სამჯობინართა გამოცდა (საბა)), **მარულა, ჯირითი...); თარჩია** (ძველებური ქართული ცხენოსნური სპორტის სახეობა – ერთ-ერთი მონაწილე, რომელსაც პირით უჭირავს ფერადი ბალდადი, მიაჭენებს ცხენს, მას მისდევენ სხვა ცხენოსნები წასართმევად. ვინც წაართმევს, ახლა მას გამოუდგებიან წასართმევად. გამარჯვებულია ის, ვინც ბალდადს ფინიშთან მიიტანს (ქგლ)); **გადრი** (მოთამაშეთა თითოეულ ჯგუფში 12-12 ვაჟია. თამაში იწყება შუა მოედანზე, ყოველ ცალკეულ მოთამაშეს თავისი გარკვეული ფუნქცია აქვს მინიჭებული – „ნაპირზე სირბილი“, „ხელის დადადება“, ბურთის მაყამდე (კარამდე) წაღება“... (რობაქიძე 1952, 17); **რადაბრაგანი** (ბურთობის ერთ-ერთი სახეობა. მონაწილეთა რაოდენობა 3-4 კაცს არ აღემატება... თამაშის შინაარსს ჩოგნისა და ბურთის ჰაერში შეთამაშება შეადგენს (რობაქიძე 1955, 35)); **ყაბახი** (ყაბახის, სამიზნედ დადგმული თასის, მოსაპოვებლად გამართული შეჯიბრება. ჩვეულებრივ ძვირფასი ლითონისა ყაბახს მოჭირითენი ცხენდაცხენ ესროდნენ ისარს,

ვინც მოახვედრებდა და ჩამოაგდებდა, ჯილდოდ ამ
თასს მიიღებდა... (ქგლ); **ცხენბურთი, როგანბურთი, აშ-
ფაშაქი** (რბევით საგნის ისრის სროლა (საბა), **ჩალიჩობა**
// ლახტი და სხვ.

საქართველოში განსაკუთრებით პოპულარული იყო
ცხენბურთის ერთ-ერთი სახე **როგანბურთი**, რომელიც
ქართულ ისტორიულ წყაროებში ზოგჯერ **როგნის**, სახე-
ლით მოიხსენიება. ეს იყო "ორი დაპირისპირებული ჯგუ-
ფის ისეთი თამაში, რომლის ძირითად მიზანს შეადგენ-
და ბურთის გატანა მაყაში (სათამაშო მოედნის ბოლოებ-
ში დასმული ნიშნები), ხოლო მეორე სახეობა რამდენი-
მე პირთა შეჯიბრება ბურთის გატაცებასა და გათამაშე-
ბაში" (რობაქიძე 1955, 28).

ასევე პოპულარული იყო **ისინდი**, გუნდური შეჯიბრი
ჯირითში. თვალსაჩინოებისთვის მოვიყვან მხოლოდ
რამდენიმე მაგალითს. არჩილ II-ის ცნობილი ნაწარმო-
ებიდან "საქართველოს ზნეობანი":

აშფაშაქი და ყაბახი, ბურთის სროლა, მესეფქობა,
კარზედ ცხენის გაჭენება, ხელ-ძალიან ჯირითობა,
ახლა ესეც ზნედ დაიდვა მოუცდენი მეთოფობა,
ის უნინცა ვარგებულა ხელ-ფეხი და ქვეითობა.
მცურაობაც კარგი არის,

მაგრამე სჯობს ნავთ ხმარება...

(არჩილი 1936, 4)

დია კარგია სხვებიცა ზნეობა-საქციელები,
მშვილდ-ისარი და ბურთობა,

ორივე ცხენ ფიცხელები,

რადაბრაგანს და გადრზედა

მარჯვეთ იხმაროს ხელები,

ნავლა-ნამოვლა, ცხენს ჯდომა

მწვედ ვარგა ნასახელები,

ჩოგნის მოხვრეტა, მობანდვა,
სწორის ბურთისა გამოჭრა,
ბურთობის დროსა ასპარეზს
პირმხიარულად გამოკრა,
ცხენის მოხტომა უხელოდ, იმის დროს ფიცხლად
გარდმოვრა,
და მოპაიტრობა სახმობის, ამორთმა,
ხურდის ამოვრა
ხრმლის ცემა, ლახტის თამაში,
ბევრგვარ ბრუნება შუბისა,
საცერის წყობა, მათრახის ბილდრიგა¹¹ რა შუებისა,
ისარი სხვილი და გრძელი, ხელთ არ დადება უბისა,
ვისცა არა აქვს, უძრახვენ, სხვამან სხვას მიიუბნისა
(არჩილი, 1936, 6).

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს თეიმურაზ მეორის ღვანლის შესახებ ქართული სპორტის ისტორიის შესწავლის საქმეში. მას ქართული სპორტის ერთ-ერთ პირველ ისტორიკოსადაც მიიჩნევენ. ნაწარმოებში – „სარკვე თქმულთა ანუ დღისა და ღამის გაბაასება“, რომლის ერთი თავის სახელწოდებაა – „ყაბახის სროლისა და ბურთაობის ამბავი“ აღწერილია სპორტის სხვადასხვა სახეობა: ჭირითი, ყაბახი, რადაბრაგანი, გადრი, ჩოგანბურთი... მოვიყვანთ მხოლოდ ჩოგანბურთის ლექსადთქმულ აღწერილობას:

„ორად გაჰყოფენ, თვითოს მხარს თორმეტს
იქმონენ კაცებსა,
მობურთალს კაცის თავზედა მას დღეს მისცემენ
ფარჩებსა,
ზედ გარდაშლიან ფერადსა იქით და აქეთ მაყებსა,

¹¹ ბილდრიგა – ხმლის ვადის, მათრახის ტარის და სხვ. ხელის ან თითის გასაყრელი თასმა

და მათთვის სასმელად შარბათსა თულუხით
დასდგმენ სავსებსა.
მობურთლებს ბურთი შეუგდონ შუაზედ
მოედანსაო,
იწყონ მოჭირვით ბურთობა, ცდილობდენ
გარდახრასაო,
ზოგი სცემს შიგნით და ზოგი ნაპირს ურბენდეს
მზასაო,
და გამოუვარდეს გარს ბურთი,
ეცადოს მოტაცნასაო.
მაშინ გამოჩნდეს, ვინც იყოს მაყამდის ბურთის
ნამღები,
ეცადოს დაბრუნებასა სხვა კაცი ხელის დამღები,
ხელ-უკუღმათა შემოჰკრას მაღალი, თავის სავლები,
რა დაუბრუნოს მას ბურთი, იქმნების გულის საკლები.
ვინცა იცის კარგად ტაცნა, ცხენის ყელს არ აცილოსა,
ასე უნდა გარდებაროს, თავი აღარ აიღოსა,
ბურთი ჩოგნისა ცემითა მაყამდინა ნაილოსა,
და ხელ გარდაყოფით შემოკვრა ზნეობაში ჩაიგდოსა.
გამოჩნდეს სადავის ცოდნა ჯრასა და ბურთობაშია,
ვინცა ამ რიგად იბურთებს, იქნების ამხანაგშია,
რომელიც იქით და აქეთ გააძვრენს ბურთს მაყაშია,
და ჯობნა ეს არის! – გახევენ ფარჩებსა აღებაშია
(თეიმურაზ მეორე 1939, 74).

სპორტული შეჯიბრებები იმართებოდა დღესასწაულების დროს, დარბაზობის შემდეგ... ცნობილია, რომ შამქორის ბრძოლის წინ, თამარ მეფეს სტუმრები ეწვია. მათ შორის შირვანშაჰი და მისი სიძე – ამირ-მირმანი. გაიმართა დარბაზობა, რომელსაც მოჰყვა: პურობა, ნადიმი, ნადირობა და სპორტული შეჯიბრი. „იყო სიხარული და ზმა მგოსანთა და მოშაითთა [...], ნადირობა და

ბურთობა. რომლისათვისცა ისმოდა ქება თვით ამირ-
მირმანისი და დიდებულთა და ჰულამთა მისთა, ვითა:
„ერაყსა, ადარბადაგანსა და ერანს ამათაებრნი მობურ-
თალნი არ დარჩომილან“ (ქართლის ცხოვრება 1959, 66-
67).

ზემოაღნიშნულს ადასტურებს თეიმურაზ II:
როდის იქნების ქორნილი ან სხვა დღეობა კარგიო,
ყაბახზედ ოქროს ვაშლს შესმენ ძვირფასის,
იყოს ვარგიო,
კარგა დაკაზმულს ცხენს ისხდენ, ზედ არ ეკიდოს
ბარგიო,

კურტაკიანთა ვაჟთა თქვან: «სროლაში, მკლავო,
მარგიო“ (თეიმურაზ მეორე 1939, 74).

ვახუშტი ბატონიშვილი აღწერს აღდგომის დღე-
სასწაულზე ჩატარებულ სპორტულ შეჯიბრებებს „...გამო-
ვიდის მეფე, და ყოველნი წარჩინებულნი და მცირებულ-
ნი ასპარეზსა ზედა, და დასვიან სამეფო თასი ოქროსი
ანუ ვერცხლისა ყაბახსა [ყაბახი] ზედა, დაინყიან სრო-
ლა მას თასსა ისარნი მოყმეთა და ჭაბუკთა და, რომელი
ჩამოაგდის ისრითა, მას მისციან თასი იგი. შემდგომად
ამისა შექმნიან ბურთაობას...“... (ვახუშტი 1973, 29-30).

დეტალურად აქვს აღწერილი სააღდგომო ასპარე-
ზობა ვახტანგ ბატონიშვილს (ბაგრატიონს): „...დიდსა
მას და ყოვლად ბრწყინვალესა დღესასწაულსა დღესა
აღდგომისასა [...] შემდგომად წირვისა მიიღებდიან მეფე
და ჩინებულნი მცირედ საუბმესა შესაფერსა მის დღისა-
სა და შემდგომად გავიდიან ასპარეზსა მეფე და წარჩი-
ნებულნი და მარავალნი ერნი, დასვიან ყაბახსა ზედა
ოქროსა ანუ ვერცხლისა ჭურჭელი რაიმე და უწყიან ჩი-
ნებულთა და უფროს ჭაბუკთა ისართა სროლა ეს გვა-
რად: ცხენსა ისხდებოდენ კარგად დაკაზმულსა, შემოიც-

ვებდენ მარცხენესა მკლავსა მშვილდსა და წელსა ჰქონდისთ ისარი კოდალი და ოდეს დასძრამდენ გასაჭენებლად ცხენსა, მაშინ გამზადებდენ მშვილდ ისარსა სასროლად და მცირეს ხანს გაატარებდენ დანეულსა მშვილდსა, მიყვანდათ ცხენი ფიცხითა ჭენებითა და ოდეს გააცლიან მუხლი ყაბახსა, მაშინ გარდებარე მარჯვენასა მხარესა და ესროდიან ისარსა ჭურჭელსა მას, რომელიცა იყვის ოქროსა ანუ ვერცხლისა ყაბახსა ზედა და რომელმაც ჩამოაგდის, მიათვის მეფესა, ხმეფემან მიუბოძის ჯილდოი და ჭურჭელიცა იგი იყვის მისი. შემდგომად ამისა იქმნებოდის ბურთობა ეს გვარად: გაყოფდენ ორად ცხენოსანთა და თითოსა მხარესა დააყენიან თორმეტ თორმეტი და ხელთა ექნებოდის მათ ბრტყლად მოკაებული და გაბანდული ხისა კვერთხებრ გათლილი რაიმე, რომელსაცა ეწოდების ჩოგანი, რომლითაცა ათამაშიან ბურთი, შეუგდიან ბურთი მათ შუაზედ და ოდესცა ჩამოარდის, დაუნყიან მობურთალთა მათ ცხენოსანთა ჩოგანთა ცემა და ცდილობდიან ბურთისა მის ჩოგნით მოტაცნასა ურთიერთისასა. რომელიცა იყვის უკეთეს მცოდნე, ესრედ უნდა გადახრილიყო ცხენიდამ, რომ ვიდრე დასრულებამდე აღარ აელო თავი. იყვის საზღვრად ოთხი მაღალი ქვა აღმართული ასპარეზის თავსა და ბოლოს, რომელსა უწოდებდენ მაყად და იყო ქვათა ამათ ზედა გარდაფენილ ფარჩანი ოქროქსოვილნი მრავალნი და რომელისაცა მხრისა ამ ქვათ შუა გაიტანდის ბურთსა, იქმნებოდის ამით სხვათა ჯობნა და აიღებდის მჯობნელი იგი სხვათა ფარჩათა მათგან. კიდევ იბურთიან ესრედ: მოიყვანიან სამნი ანუ ოთხნი კარგნი მობურთალნი, გაუგდიან ამათ ადგილსა ზედა ბურთი და უნდა მათგანსა ვისმე ცხენის მალ შეტევებით აელო ადგილიდამ ჩოგნით და შაეგდო მაღლა და ოდეს

მაღლიდამ ძირს დაცემული ბურთი შეხტებოდა, შემოეკრა [...] ჩოგანი და განერტყოცნა შორს და რომელიცა მათგანი იქმოდის ამას, იქებოდის ყოველთაგან, შემდგომად ამისა დასვიან ასპარეზსა მცირე საგანი და მსგავსად ყაბახისა მივიდიან ამაზედაცა და ოდეს ნასცილდიან წინ რამდენსამე საჟენსა შესაფერად სროლისა, მაშინ ხელმობრუნებით ესროდიან ისარსა და რომელმაცა მოახვედრის, იქებოდის ყოველთაგან და გარდა ამისა იქნებოდის სხვა გვარცა თამაშა ასპარეზსა შინა, ეგრეცა ქორწილისა ჟამსა და დიდისა გამომჩვენებისა დროსა იქმნებოდის ესრედ ასპარეზობა” (ისტორიები-რი აღწერა... 1914, 9-10).¹²

9 აპრილის (ალექსანდრეს) ბაღის ადგილზე უწინ ასპარეზი ყოფილა. მერე მისთვის სახელი გამოუცვლიათ და ყაბახი უწოდებიან აქ თურმე დიდი სამხედრო ვარჯიშები ტარდებოდა. ყაბახის თავსა და ბოლოს, ერთი მეორის გასწვრივ ორი თალარი¹³ იდგა, რომლის თავზე შეჯიბრების დროს ოქროს ან ვერცხლის სანიშნე თასს დებდნენ.

ზემომოყვანილიდან აშკარად ჩანს თუ როგორ ატარდებდა რელიგიურ დღესასწაულს საქართველოს ოფიციალური – აუცილებელ რიტუალთან ერთად, იმართებოდა სპორტული შეჯიბრი, ნადიმი, ლხინი, სხვადასხვა სანახაობებით. ამ დღესასწაულებში მონაწილეობდნენ ქართველი რაინდები, რაც ფიზიკურ წვრთნასთან ერთად, მათ სულიერ ამაღლებასაც უწყობდა ხელს. აქ ხდებოდა მათი ძალ – ღონის გამოცდა. რაინდული ტურნირი იმართებოდა ქუთაისში სოლომონ II დროსაც. სასახლის მოედანზე „მეფე დაჯდებოდა ცაცხვის ქვეშ, ქვის

¹² ასპარეზობების შესახებ ვრცლად იხ. ვ. სიდამონიძე 1978

¹³ თალარი - აქ. პირამიდის ფორმის ქვიტკირის ბოძი

დიდ სკამზე და უმზერდა, თუ როგორ ვარჯიშობდნენ და ეჯიბრებოდნენ ერთმანეთს ახალგაზრდა თავადაზნაურები ჭირითში, ხელშუბის ტყორცნასა და მიზანში თოფის სროლაში“ (სოსელია 1981, 212).

ქართული სამეფო ოჯახის წარმომადგენელი და საერთოდ ყველა ქართველი მოლაშქრე, როგორც ჩანს, სპორტის რამდენიმე სახეობას ფლობდა. მაგ., გიორგი მესამე, (ქართლის ცხოვრება II 1959, 6). დავით სოსლანი, „ესე დავით წელინდის მოქცევამდე ესრეთ ნაეჭობინა ყოველსა მშვილდოსანსა, ცხენოსანსა და მცურავს, მოასპარეზესა“ (ქართლის ცხოვრება II 1959, 48).

სპორტულ შეჯიბრებებში მონაწილეობისთვის სპეციალურად ემზადებოდნენ. ზაზა ფანასკერტელის სამკურნალო წიგნში (XV ს.) ვკითხულობთ: „ზოგნი კაცნი ცურვითა რომე ზღუასა შევლენ და წყალსა შიგან თავსა ჩაყოფენ, რომე თავსა არ ამოყოფენ, მენავენი ცურვითა ნავსა მიეწვიან და წყალი ცხურსა, პირსა და ყურსა ჩაუვა. მათ, ვინცა არ დაჩუეულ იყოს მასვე წამსა მოარჩობს, და ზოგნი რომე მოშაითობენ და საბელსა ზედა გავლენ და ქუე დაწვებიან და იმღერენ [...] რასაცა კაცი დაეჩუევის, ყუელა ადვილად იქნების“ (ფანასკერტელი-ციციშვილი, 1978, 92-93). აღნიშნული ამონარიდიდან ჩანს, რომ ლაპარაკია ადამიანებზე, რომლებთაგან ზოგი „დაჩუეული“ იყო, ე.ი.სისტემატურად ვარჯიშობდა სპორტის ამ სახეობებში, რაც მათ ფიზიკურ სიტანსაღესა და სიძლიერეს უზრუნველყოფდა.

სამეფო ოჯახში და ალბათ საერთოდ დიდგვაროვანთა წრეში, ფიზიკური აღზრდა გამზრდელ მამაკაცს, მამძუძეს, ჰქონდა მინდობილი. „მათ მიერ სამხედრო-ფიზიკური მომზადების საქმის ხელმძღვანელობის დამადასტურებელია ის ფაქტი, რომ მამამძუძენი. უმეტეს

შემთხვევაში, სპასალარებია (ლაშქრის, ჯარის ხელმძღვანელები, მთავარსარდლები) ისინი თავიდანვე სამხედრო-ფიზიკური მომზადების ცალკეულ ვარჯიშთა სახეებში დახელოვნებულნი არიან და გამოირჩეოდნენ თავიანთი ფიზიკური ძალით, ვაჟკაცობითა და სამხედრო-ფიზიკური ხასიათის ვარჯიშობებში დახელოვნებით“ (აფრიდონიძე 1986, 30-31).

ვახტანგ გორგასალს ორი აღმზრდელი ჰყავდა ერთი – საურმაგ სპასპეტი, რომელიც მას სამხედრო ხელოვნებას ასწავლიდა, ფიზიკურად წვრთნიდა, ავარჯიშებდა სპორტის სხვადასხვა სახეობაში, მეორე კი მიქაელ ეპისკოპოსი, რომელიც მის სასულიერო განათლებაზე ზრუნავდა (ქართლის ცხოვრება 1955, 143; ჭავჭავაძის 1982, 150). დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი წერს, რომ დავითის აღმზრდელი, მისი სულიერი მოძღვარი გიორგი მონაზონი იყო, მაგრამ როგორც ნიკო ბერძენიშვილი აღნიშნავს: „გამორიცხულად შეიძლება მივიღოთ, რომ გიორგი მონაზონი მეფის საჭაბუკო საქმეებში აღმზრდელი იქნებოდა. ამაებში, უეჭველია, მეფეს სხვა აღმზრდელები ეყოლებოდა“ (ბერძენიშვილი 1974, 59).

„საჭაბუკო საქმეში მომზადება“ ფიზიკურ წვრთნას, სპორტის სხვადასხვა სახეობაში ვარჯიშს გულისხმობდა.

„ვეფხისტყაოსნისა“ და „ამირანდარეჯანიანის“ მიხედვით, აღმზრდელს თავისი აღსაზრდელისთვის უნდა ესწავლებინა ყველა „კაცობრივი“ საქმე – „ომი და აბჯართა კაზმა“, „ოროლითა მღერა“, მშვილდოსნობა“ და სხვა, ამ ასპექტით საინტერესოა ვეფხისტყაოსნის კიდევ ერთი სტროფი, კერძოდ სიტყვები, რომელსაც წარმოთქვამს ნურადინ-ფრიდონი სამთა თათბირის დროს:

„ჩემსა სიმცროსა გამზრდელნი სამუშაითოდ
მზრდიდიან,
მასწავლნეს მათნი საქმენი, მახტუნვებდიან,
მწვრთიდიან;
ასრე გავედი საბელსა, რომ თვალნი ვერ
მომკიდიან,
ვინცა მჭვრეტდიან ყმანვილნი, იგიცა ინატრიდიან
(ვეფხისტყაოსანი 1394).

ფრიდონს, მეფის ოჯახის წარმომადგენელს, „სამუშაითოდ“, ჯამბაზად არავინ გაზრდიდა, მაგრამ მას, როგორც ჩანს, კარგად შეასწავლეს აკრობატის ხელოვნება – საბელზე სიარული და სხვ.

საქართველოს ფართო მოსახლეობაში, დაბალ სოციალურ ფენებში საბრძოლო ხელოვნების სწავლება, ფიზიკური წვრთნა ხალხური, ტრადიციული მეთოდებით ხდებოდა. მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა საქართველოს მთიანეთში ენიჭებოდა, რაც მთიელთა ცხოვრების წესითაც იყო განპირობებული. მთიელები, საქართველოს ჩრდილოეთ საზღვარს იცავდნენ და ყოველთვის ქართველი მეფეების საიმედო სამხედრო ძალას წარმოადგენდნენ. ამასთან ერთად, მათი წეს-ჩვეულებები – სისხლის აღება, მეკობრეობა, რომელიც მთაში „საარსებო საშუალებათა ერთ-ერთი გზა იყო და ასე რჩებოდა თვით XX საუკუნემდე“ (ჩხატარაიშვილი 1997, 132), აუცილებლად მოითხოვდა კარგად განვრთნილ, შებრძოლებისთვის ყოველთვის მზადმყოფ მამაკაცებს. ამიტომ, „ხევსური საყრმიდანვე სწავლობდა სამხედრო ხელოვნებას და საგანგებოდ წნელისგან მოწნული საყმანვილო ფარებითა და ხის დაშნებით ვარჯიშობდა. შინაური წვრთნის გარდა, რომელიც, ბუნებრივია, ოფიციალურ ხასიათს არ ატარებდა, ხევსურებისა და სხვა ქარ-

თველი თემების საჯვარო, ანუ სახატო დღეობათა წლიური ციკლის კალენდარში შედიოდა გარკვეული რიგის დღეობები, რომლის დროსაც 6-12 წლის ბავშვები (ბიჭები), ჭაბუკები და შუახანს მიღწეული მამაკაცები ჯვარის, ანუ ხატის მთავარი მსახურის უშუალო ხელმძღვანელობით აწყობდნენ დისტანციაზე სირბილს დროშებით ან უდროშოდ, სიშორეზე ქვის სროლას, სიმალღეებიდან გადახტომას[...], მტერზე დაცემის, ხელჩართული ბრძოლისა და მტრის დატყვევების ინსცენირებას, დოღს და სხვა მისთანათ, რაც თავდაპირველად, უეჭველია, მიზნად ისახავდა მეთემეთა მომზადებას საომარი მზადყოფნისათვის და სამხედრო ლაშქრობათათვის” (ბარდაველიძე 1953, 623).

ვაჟების ფიზიკური წვრთნა, სპორტული ვარჯიშები საქართველოში, როგორც ჩანს, 4-5 წლიდან, უფრო ადრეც კი, იწყებოდა. „ვეფხისტყაოსნის მთავარი გმირი ტარიელი 5 წლის ასაკში, ნადირთა მოკვლის, ნადირობის ხელოვნებას უკვე კარგად ფლობდა: „ხუთისა წლისა შევიქმენ მსგავსი ვარდისა შლილისა;

ჭირად არ მიჩნდის ლომისა მოკვლა, მართ ვითა სილისა” (ვეფხისტყაოსანი 325).

ეს ასაკი (4-5 წელი) შესაძლებელია ფიზიკური აღზრდის დაწყების ხანად მივიჩნიოთ. მით უმეტეს, რომ ამას ქართული ლიტერატურის სხვა ძეგლიც, კერძოდ “ამირანდარეჯანიანი” ადასტურებს (იხ. აკოფაშვილი 1992, 104).

სვანეთში ბიჭებს, კიდევ უფრო ადრე, სამი წლიდან ავარჯიშებდნენ, სათამაშო მშვილდს უკეთებდნენ, შემდეგ სხვა იარაღსაც აჩვენებდნენ. 12-13 წლის ბიჭი თითქმის ყველა სახის საბრძოლო იარაღს მოიხმარდა.

ნ. ხიზანაშვილი წერდა, რომ ხევსურეთში “ბალღები პატარაობიდანვე გულმოდგინედ სწავლობენ ფარის და დაშნის ხმარებას, ინვრთებიან, ვარჯიშობენ კეჭნაობაში” (ხიზანაშვილი 1940, 49). კეჭნაობა, ფარიკაობა სპორტის ერთ-ერთ სახეა მიუხედავად იმისა, რომ „მიზეზი ამისა მრავალია: პირადი შეურაცხყოფა, სიმთვრალე, დედისა და მამის სულის შეგინება“ (მაკალათია 1984, 92), „მძიმედ დაკეჭნა სირცხვილია, იტყვიან მკლავი ვერ დაიმორჩილა და მეშუღლეს იმიტომ გასწირა მძიმედ დაკეჭნაო“, „ამიტომ, კეჭნაობაში და იარაღის ხმარებაში ხევსურები პატარაობიდანვე ვარჯიშობენ, ჯერ ხის დაშნებით და ფარებით, შემდეგ კი ნამდვილ ხმლებზე გადადიან“ [მაკალათია 1984, 923]. ასე იყო საქართველოს სხვა კუთხეებშიც შარდენის ცნობით: სამეგრელოში “მშვილდ-ისრის სროლას ოთხი წლიდან ასწავლიან ბავშვებს, რომლებიც ისე კარგად ეუფლებიან მას, რომ გაფრენილ პატარა ჩიტსაც კი ახვედრებენ ისარს” (შარდენი 1975, 119).

მწვრთნელის მოვალეობას, ოჯახში მამა ითავსებდა. „ბავშვის აღზრდაზე, განსაკუთრებით ვაჟებზე, უფრო მამა ზრუნავს“, წერდა ს. მაკალათია (მაკალათია 1984, 189).

ხალხური სპორტის მკვლევარი ვ. ელაშვილი მთელთა აღზრდის სისტემას რამდენიმე ეტაპად ჰყოფდა 4-5 წლამდე ბავშვის აღმზრდელი იყო დედა, შემდეგ კი „ბავშვის აღზრდას ხელს ჰკიდებდა ოჯახის უფროსი მამაკაცი, როგორც წესი, მამა. [...] იგი ბავშვს ასწავლიდა შრომით ელემენტებს, შრომით ჩვევებს უმუშავებდა, ფიზიკურად წვრთნიდა, შემდეგ უფრო რთულ მოქმედებებზე გადადიოდა, სხვადასხვა ბუნებრივ პირობებში მოძრავე თამაშებთან ერთად, ასწავლიდა არა მარტო მოქმე-

დების „არამედ ქცევის სიბრძნესაც“ (ელაშვილი 1989, 41).

ბავშთა ფიზიკურ წვრთნას „მოძრავი“ თამაშობანი უწყობდა ხელს. ზოგიერთ მათგანს შესაძლებელია, სპორტული თამაშებიც ეწოდოს. მაგ., ე.წ. ბურთაობას. აკაკი წერეთელი წერდა: „ქართველების ოდენი სხვადასხვაგვარი სათამაშო (იგულისხმება თამაში ნ.მ.) თითქმის არც ერთს ხალხს არა აქვს და ყოველგვარი სათამაშოც უთუოდ ისეთია, რომელიც ქჷუა-გონებასა და სხეულს სწრვთნის, ავარჯიშებს [...] **ბურთაობის** დროს თვალი, ფეხი, ხელი, თავი, ტანი და ყველაფერი თანასწორად ეჩვევა სიმარდეს“ (წერეთელი 1980, 711-712).

ასეთ თამაშებს განეკუთვნება: **რიკტაფულა, ჩილიკაობა, ლახტი, ასკინკილა...** მოძრავი თამაშების შესახებ ალ. რობაქიძე წერდა: „ქართველი ხალხის ყოფა დღესაც გამოირჩევა მოძრავ თამაშობათა სიმრავლითა და მრავალფეროვნებით. ამ თამაშობათა დიდი ნაწილი ხასიათდება თავისებური და დაძაბული სიუჟეტით, რომელიც ზოგჯერ მეტნაკლები სისრულით უკავშირდება მეურნეობის გარკვეული დარგის სპეციფიკას ან სამხედრო მოქმედებას და სხვ“ (რობაქიძე 1955, 12). მაგალითად მოჰყავს ე.წ. **ღორობია**, რომლის ტიპური სიუჟეტი იმეორებს (მელორის მიერ ღორის შეგდება საღორეში) ხალხური გააზრებით ქართველი ხალხის მეურნეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დარგის ამსახველია“ (რობაქიძე 1955, 17).

მას აღწერილი აქვს აგრეთვე რამდენიმე თამაში: **რჩოლაობა**, სერსოს მსგავსი თამაში (შინდის წნელისგან გაკეთებული რგოლების სროლა და კედელზე ან ბოძზე დამაგრებულ ირმის, ხარის ამ ცხვრის რქებზე ჩამოცმა); შინკობაია – ამოირჩევენ: „მებაღეს“, „ქურდს“ და

„ძალღს“. დანარჩენი მოთამაშენი „ნესვები“ არიან და მიწაზე წვანან მათ ძალღი იცავს ქურღმა უნღა „მოიპაროს ნესვი“ (მას ხელი დაადოს) და გაიქცეს, **წვირაობა** (თამაში ფრინველის ფრთით), **გურჯინაობა**, რომღის შესახებ ვ. ბარღაველიღემ ჩაინღერა ხევსურეთში და სხვ. (რობაქიღე 1955, 15).

ქართვეღმა ეთნოლოღმა ნინო ღოღობერიღემ შესწავღა ქართული ხალხური გართობა-თამაშობანი და აღნიშწა, რომ თამაშები აწვითარებღა ბავშვის ფიზიკური მონაცემებს, გამოუმუშავებღა სიმარღეს, წონასწორობის გრძწობას, მთელ სხეულს ავარჯიშებღა... გურიამი მოღიებული ეთნოგრაფიული მასაღის საფუძველზე იგი წერღა: „სიმარღის გასავითარებელი წვრთწა იწყებოღა ჯერ ადგილზე შესრულებული სავარჯიშოებით, მაგ., სირბიღი გარკვეულ მანღილზე, აღნიშწულ საზღვრამღე, ზოგჯერ ცალ ფეხზე. ასაკის მომატებასთან ერთად მატუღობღა გასაქცევი მანღილიც. იყო ტომარაში ჩამჯღარი ბავშვის სირბიღიც და სხვ. წონასწორობის გრძწობის გამოუმუშავებას ემსახურებოღა ხის ტოტზე აწ მსხვილ თოკზე სიარული. თვალსაზომის, მიზანში მორტყმის უწარის განვითარებას კი მიზანში ქვის სროღა, რასაც „ქვის დაყუღებას“ უწოდებღწენ. სხეულს მრავალმხრივ აწვითარებღა შეჯიბრი ხეზე ასვღაში აწ ე.წ. ჟოკზე ცოცვაში, სხეუღის მრავალმხრივ განვითარებასა და ღონის გამოცღას ემსახურებღა: ხეღის გაღაწევა, მღიღე ქვის აწევა, ჟიღაობა და სხვ“ (ღოღობერიღე 1980, 133).

იმერეთში ყვეღაზე მეტად გავრცელებული ყოფიღა: „ბურთაობა, რიკაობა (რიკტაფეღა ნ.მ.), კვაჭინობა (ჭაკუნობის ნაირსახეობა ნ.მ.)...“

ბურთით თამაშობღწენ გაღაღენას: ორ პარტიად დაყოფიღი მოთამაშეები ხეღით აწვღიღწენ ერთმა-

ნეთს ბურთს და ცდილობდნენ მოწინავე პარტიისთვის ბურთის წართმევას. ბურთაობა იყო შემდეგნაირიც: ორი ჯგუფი ერთმანეთის პირისპირ დადგებოდა, მოშორებით მიაყუდებდნენ ქვას და რიგ-რიგობით ესროდნენ ბურთს, გამარჯვებულად ითვლებოდა ის პარტია, რომელიც უფრო მეტ ბურთს მოართყამდა ქვას [...].

ზამთრობით აქაც ერთობოდნენ თხილამურებზე სრიალით და ციგაობით“ (ლოლობერიძე 1978, 173-174).

ბავშვთა ფიზიკური წვრთნა, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ სპორტული თამაშობებით არ ამოიწურებოდა. იგი სპორტულ ვარჯიშსაც გულისხმობდა, ძირითადად სხვადასხვა სახის იარღის: მშვილდ-ისრის, ხმლისა და ხანჯლის, მას შემდეგ, რაც თოფი გავრცელდა თოფის მოხმარებაში, ცხენოსნობაში და სხვ.

XIX საუკუნეში საკმაოდ საინტერესო ცნობები მოგვეპოვება საქართველოში გავრცელებული სპორტის სახეობების შესახებ. ივანე გვარამაძე ცნობას გვანვდის მესხეთში გავრცელებული სპორტული თამაშების, კერძოდ, სოფელ ცხრანყაროში გამართულ შეჯიბრებებზე სპორტის სხვადასხვა სახეობაში: ჭიდაობაში, სირბილში, ქვის სროლასა თუ ლოდების აწევ-დანევაში, კუნძის თრევაში, ხტომაში, ისრის სროლაში, ჯირითში, მჭილთ ბრძოლაში, გუნდურ თამაშებში: “ბურთობანაში”, “მხარდავერდაში”, “ქოფში” და სხვ. ამ შეჯიბრებებში გამარჯვებულს თურმე ფიჭვის, დაფნის ან ძეწნის ტოტებისგან გაკეთებული გვირგვინით აჯილდოვებდნენ. თვალსაჩინოებისთვის მოვიყვანთ ივანე გვარამაძის მიერ აღწერილ ორ თამაშს: „მხარდავედრა. ორად გაიყოფებოდნენ ხელ-ფეხ მარჯვე ვაჟნი; ერთი რიგი წრის შიგნით იყო, წრის გარედ. უკანასკნელნი ცდილობდნენ საშუროდ ჩაჩი მოეტაცათ შიგანაებისგან და ისინიც მოოთ-

ხვით ერთსა და ერთ ფეხს გარდასცხემდნენ, წრეს გარე თუ მოერტყმიათ, ის მხარე გაჭრილად დაითვლებოდა, მაშინ გარენი წრეში შევიდოდნენ და შიგანები გარედ მოექცეოდნენ, როცა გარედ რომელიმე ჩაჩს მოსტაცდა შიგანს, გაცვინდებოდნენ გარენი ერთიან დანიშნულ დონამდის გასატანად, შიგანებიც დაედევნებოდნენ; დონამდის თუ დაიჭერდნენ, ჩაუფუჭებდნენ გარეებს გამარჯვებას, თუ არა და გარენითავისას გაიტანდნენ.

ქოფი. აქაც წრეში შესულთ მხარესა ერთი წრეს შუა ამოთხრილს ფოსში ჩასდგამდა ფეხს; გარეთაგანი, რომელიც ამას ფეხითგან ფეხს მოაცვლევინებდა და თვითან ჩასდგამდა, მისი მხარე მოიგებდა“ (ვინმე მესხი 1882, 317,2-3)

აღსანიშნავია, რომ ამ დროს ტრადიციული ბავშვთა სპორტული თამაშები სკოლებშიც იმართებოდა. ეროვნულ საშინაო და სასულიერო სასაწავლებლებში ბავშვთა ფიზიკურ აღზრდასა და მოძრავ თამაშებს საკმაო ყურადღება ექცეოდა (იხ. ჯაფარიძე 1990).

ვაჟები სკოლებში “ანბანის კითხვისა და წერის შემდეგ სათამაშოდ გადიოდნენ: პირველი მათი გასართობი იყო: ჭიდაობა, ბურთაობა, ჩალიჩი (ლახტი ნ.მ.)” (მგალობლიშვილი 1938, 34), ეწყობოდა შეჯიბრი სპორტულ თამაშებში კლასებს და სასაწავლებლებს შორისაც.” (მეუნარგია 1954, 419). ქართველი პედაგოგები ცდილობდნენ, სკოლებში სხვადასხვა სახის ტრადიციული სპორტული თამაში დანერგულიყო. “ქართველი ბავშვი, გოგონა, იქნებოდა იგი თუ ვაჟი, ფიზიკური აღზრდის მხრივ სკოლაში ხელცარიელი არ მოდიოდა. მას შინიდან სკოლაში (ოფიციალური სახელმწიფო სკოლა იქნებოდა იგი თუ საშინაო) თან მოჰქონდა ხალხური ფიზიკური აღზრდის, უკვე მდიდარი გამოცდილება, უამრავი

ხალხური თამაშობების ცოდნა, რაც ნასწავლი ჰქონდა თავის ტოლ-მეგობრებთან თამაშისა და თავისუფალი ნავარდის წყალობით. სკოლაში სხვადასხვა სოფლიდან და კუთხიდან მოსული ბავშვები, მიუხედავად ყოველგვარი აკრძალვისა, “თავიანთ” თამაშობებს ერთმანეთს აცნობდნენ და უზიარებდნენ. ამის წყალობით აღნიშნული თამაშობანი უფრო ფართო აუდიტორიასაც პოულობდა” (შერაზადიშვილი 1965, 23). ამ დროს საქართველოში “ფიზიკური აღზრდის ახალი სისტემა ინერგებოდა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ბავშვებისა თუ მოზარდების ფიზიკური აღზრდა შინ თუ გარეთ, სოფლად თუ ქალაქად ისევ ძველი ტრადიციის მიხედვით მიმდინარეობდა” (შერაზადიშვილი 1965, 15).

მოზარდთა ფიზიკურ განვითარებას სამღვდელოებაც აქცევდა ყურადღებას. შორს რომ არ წავიდეთ, გაბრიელ ქიქოძის მაგალითიც იკმარებდა. როდესაც იგი სასაულიერო სემინარიაში ინსპექტორად დანიშნეს, როგორც ამას იაკობ გოგებაშვილი, გვაუწყებს: “ყოველდღე ნასადილევს და ვახშმის შემდეგ სემინარიის ეზოში, მრავალგვარი სპორტული თამაშობა იმართებოდა, რის შედეგადაც შემცირებულა დაავადებათა, რიცხვი და ამალლებულა წარმატება” (გოგებაშვილი 1954, 39-40).

სკოლებში განსაკუთრებით პოპულარული ბურთის თამაში იყო. თ. სახოკიას მოგონებების მიხედვით, სამეგრელოში “ბურთის თამაშის დროს, როცა ოთხი კლასის დიაკვნები ორ მოწინააღმდეგე ბანაკად გაიყოფოდა, მეორეკლასელები, იმთავითვე შემოღებული წესის თანახმად, მეოთხე კლასელებს უჭერდნენ მხარს, ხოლო პირველკლასელები – მესამეკლასელებს” (სახოკია 1955, 136).

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქართველი დიდგვაროვნები სპორტულ შეჯიბრებებს რელიგიური დღესასწაულების დროს მართავდნენ. ასე იყო დაბალი სოციალური ფენის მოსახლეობაშიც.

ფიზიკური განვითარებისთვის საუკეთესო სპორტული თამაშობანი და შეჯიბრებები, საქართველოში ოდითგან რელიგიურ დღესასწაულებზე, ქორწილის დროს, მიცვალებულის მოასგონარ დღეებში, კვირა დღეს თუ სხვადასხვა თავყრილობებზე ეწყობოდა. შეჯიბრი იმართებოდა სპორტის სხვადასხვა სახეობაში როგორც ინდივიდუალურში, ისე გუნდურში. ინდივიდუალურ სპორტის სახეობათა შორის ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო: ჭიდაობა, საჭილდაო ქვის აწევა, ფარიკაობა და სხვ.

გაზეთ “დროებაში” აღნიშნულია: “ერთი სასარგებლო მხარე აქვს ჩვენს დღეობებსა, რომ აჭიდებენ ხალხსა და აჭირითებენ ცხენებსა, ვისაც არ ესმის მნიშვნელობა ჭიდაობისა და ჯირითისა, ჩვენებური დოლისა, დასცინიან და მეტადრე ჭიდაობას, მაგრამ ვინც კარგად ჩააკვირდება, ერთი ჩვენთვის დიდად საჭირონი არიან. ნეტავი ღმერთმა ჰქნას, რომ ამ დღეობებშია ქალაქივით კრივიც იმართებოდეს. სამსავე მოქმედებიდან: ჭიდაობიდან, ცხენების თამაშობიდან და კრივიდან, მონაწილენი ამ საქმეში მაგრდებიან და განმტკიცდებიან, როგორც გულითა, ისე სხეულითა” (გორის უეზდიდამ “დროება”, 1867, N 353)

სოფრომ მგალობლიშვილის ცნობით: “კვირა-უქმის გატეხა ყოვლად შეუძლებელი იყო...ღვთისაგანაც და კაცისაგანაც დაწესებულია დასასავენებლადო. წირვალოცვას რომ მოისმენდნენ, ხალხი გამოიშლებოდა ეკლესიის გალავანში... ნასადილევს შეიყრებოდნენ მწვა-

ნე მინდორზე და იყო ბინდამდე სხვადასხვა სიმღერა, თამაშობა და გართობა. განსაკუთრებით შობის დღესასწაულებს, ყველიერისა და აღდგომის კვირიაკეს დიდი სიამოვნებით უხვდებოდნენ, სხვანაირს გართობა-თამაშობას საზღვარი და დასასრული არ ჰქონდა. ერთს ალაგას ბურთაობდნენ, მეორე ალაგას ჭიდაობა იყო გამართული, მესამეს ჩალიჩობა, სხვაგან სიმღერა და ფერხული..." (მგალობლიშვილი 1938.2-3).

ეთნოლოგმა ანზორ ქალდანმა მნიშვნელოვანი მოსაზრება გამოთქვა დღესასწაულებზე გამართულ სპორტული შეჯიბრებების შესახებ: „მთამალაში ნებისმიერი დღესასწაულის ერთ-ერთ ძირითად შემადგენელ ნაწილს სპორტული თამაშები წარმოადგენდა [...], რომელთაც ოდითგანვე დაიკმვიდრეს ადგილი კავკასიონის მთიელთა კულტურულ-ისტორიულ ღირებულებათა მემკვიდრეობით ფონდში. ცნობილია, რომ თამაში ისეთი სახის ქმედებაა, რომელშიც აღდგენილია ადამიანთშორისი სოციალური ურთიერთობანი არა უშუალო უტილიტარული მოქმედების პირობებში. იგი საზოგადოებრივი ცხოვრების პრაქტიკის სახესხვაობაა. ეჭვგარეშეა, რომ შეჯიბრი ფიზიკურ ძალასა და ოსტატობაში-, მთიელთა თვალთახედვით, პირველყოვლისა, ახალგაზრდობის სამხედრო-ფიზიკური მომზადების ინტერესებით იყო ნაკარნახევი. ამასთან ერთად, მას უნდა გაეკაჟებინა მოზარდთა ჯანმრთელობა და შესაბამისად გაეხანგრძლივებინა მათი სიცოცხლე. შეჯიბრის დროს მეთემე ათლეტი ღვთაებებისადმი მიწერილი ძალების აქტივიზირებას ახდენდა თავის თავში და იმავდროულად, ხალხური რწმენით, მისი ნაწილის მიცვალებულთათვის გადაცემაც შეეძლო, რაზეც მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული სანესჩვეულებო თამაშები მიგვანიშნებენ.

სვანეთში მოპოვებული მასალით ნებისმიერი სა-
სოფლო დღესასწაულის ჩატარების დროს იმართებოდა
სპორტული შეჯიბრებები, რის შედეგად ყოველ სოფელს
ჰყავდა გამორჩეული ფალავანი (მოჭიდავე), [...] მხედა-
რი, მსროლელი, მორბენალი, სიმძიმის ამწევი და ა.შ. ამ
ეტაპზე გამარჯვებული ვაჟები მონაწილეობდნენ სო-
ფელთა გაერთიანებების ან ცალკეული საზოგადოებებ-
ის დღესასწაულებზე გამართულ თამაშებში. დაბოლოს,
წელიწადში ერთჯერ ან ორჯერ საერთო-სახევო დღესას-
წაულებზე უკვე მეორე ეტაპზე გამარჯვებულნი ერკინე-
ბოდნენ ერთმანეთს. უკანასკნელ ეტაპზე გამარჯვებული
პირები მისაბაძ სტერეოტიპებად იქცეოდნენ და მოზარ-
დები თავს არ ზოგავდნენ, რათა ძალღონითა და მოხერ-
ხებით მათთვის გადაეჭარბებინათ[...].

შეჯიბრი ძირითადად ცხენოსნობაში, ფარიკაობაში
მიზანში სროლაში, ჭიდაობაში, ხტომაში, სიმძიმის აწე-
ვაში, ქვის სროლასა და სირბილში ტარდებოდა. მთიელ-
თა ცხოვრებაში ჯირითს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა.
იგი მონაწილეთა დიდ რაოდენობას მოიცავდა, რომელ-
თაგანაც თითოეულს სავარჯიშოთა გარკვეული კომ-
პლექსი უნდა შეესრულებინა – გაქანებული ცხენიდან
მიწაზე დაგდებული საგნის აღება. მიზანში სროლა,
სარზე ჩამოცმული გოგრების ჩეხვა და სხვა [...].

სპორტულ თამაშებში უფროსებთან ერთად, მოზარ-
დებიც მონაწილეობდნენ“ (ქალდანი 2010, 145).

საქართველოს ყოველი კუთხე ჭიდაობის თავისებუ-
რი სტილით გამოირჩეოდა. ჭიდაობის შესახებ ცნობები
ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების ქართულ ლიტერატურულ და
ისტორიულ, ასევე უცხოურ წყაროებშია დაცული. პლანო
კარპინის ცნობით, XIII საუკუნეში დღესასწაულზე გამარ-
თულ შეჯიბრზე მონაწილეებმა ორ ქართველ ფალავანს,

მონღოლ მოჭიდავეებთან გამარჯვება არ აპატიეს და სასატიკად დასაჯეს (პლანო კარპინი 1942, 17). მნიშვნელოვანია, რომ ალავერდის ტაძრის ერთ-ერთი ბარელიეფი ჭიდაობის მომენტს ასახავს. ჭიდაობაში შეჯიბრი იმართებოდა ყველგან სოფელსა თუ ქალაქში.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ჭიდაობის შეჯიბრებებში მონაწილეობას ქართველი ქალებიც იღებდნენ. ქვემო ქართლში XVIII ს-ს II ნახევარში განთქმული ყოფილა მუხათელი ანაბაჯი (ანა ბაჯიაშვილი), რომელსაც ჭიდაობა სცოდნია და არაერთი ფალავანი წაუქცევია. გადმოცემით ერეკლე II-ს მისთვის ვერცხლის ხმალი უჩუქებია, ხოლო თბილისელმა აშულმა იეთიმ გურჯმა მას ლექსი მიუძღვნა, რაც “გმირი ანაბაჯის ლექსის” სახელწოდებითაა ცნობილი.

სიმძიმეების, კერძოდ კი საჯილდაო ქვის აწევაც პოპულარული იყო მთელ საქართველოში. ქვის აწევის ხელოვნებას ბიჭებს ბავშვობიდანვე აჩვენებდნენ, ასაკის მომატებასთან ერთად იზრდებოდა ქვის წონაც. შეჯიბრი საჯილდაო ქვის აწევაშიც ძირითადად რელიგიურ დღესასწაულებზე, ხშირად კვირაობით, იმართებოდა – მაგალითად სვანეთში კვირიკობას, 28 ივლისს სოფელ კალაში წმინდა კვირიკეს ეკლესიის ეზოში. არის ცნობა, რომ საჯილდაო ქვის აწევაში ზოგჯერ ქალებიც მონაწილეობდნენ.

ვაჟა-ფშაველას მიერ ჩაწერილ ხალხურ ლექსში ხატი იაღსარი ამბობს: “გადავხე ერთი ავნიე, ღმერთო, შენ მამე ძალიო, სამოცლიტრიანს რკინასა **ქვეშ გაუვლიე ქარიო**” (ვაჟა-ფშაველა 1964, 80).

აღსანიშნავია, რომ „საჯილდაო ქვის“ აწევისას ერთიმეორისგან ანსხვავებდნენ:1“ქარის გაყენებას” – ქვასა და მიწას შორის „ქარი“- სინათლე უნდა გასულიყო. 2.

„მუხლამდე აწევას 3. აწევასა და ნაბიჯების გადადგმას, 4. ეკლესიის გალავნის ზღუდის ზემოდან გადაგდებას, ანდა , როგორც იშვიათი შემთხვევა, ცხენის უნაგირზე აკაზმული ცხენის ზურგზე გადაგდებას.

“გადმოცემის მიხედვით [...] თეო გლოველი (რაჭველი ქალი ნ.მ.) აღნიშნულ ქვას გალავნის ზღუდეზე გადაგდებდა, შემდეგ კი მამაკაცებს იწვევდა, აბა, ახლა თქვენ გადმოაგდეთ მაქეთა მხრიდანო)” (შერაზადიშვილი 1965, 32).

საქართველოში პოპულარული იყო კრივიც, შეჯიბრება, ისევე როგორც სპორტის სხვა სახეობებში, დღესასწაულების, ყველაზე ხშირად კი, ბერიკაობა – ყეენობის, კვირაცხოვლობის დროს იმართებოდა. ბუნების აღორძინებისა და აგრარული კულტმსახურებისათვის განკუთვნილი გაზაფხულის მრავალდღიანი დღესასწაული – ბერიკაობა, საქართველოს ყველა კუთხეში იმართებოდა. მას ყოველთვის თან ახლდა სხვადასხვა სახის სპორტული შეჯიბრი და თამაში (იხ. რუხაძე 1999, 60-61, 77....).

განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა ხრიდოლი (ორთაბრძოლა ცალი ხელით). ამ სახელწოდებით 1993 კახა ზარნაძის ხელმძღვანელობით გაერთიანდა ტრადიციული ქართული საბრძოლო ხელოვნების შემსწავლელთა ჯგუფი. ახლა უკვე ქართული საბრძოლო ხელოვნების აკადემია, რომელიც ბავშვებსა და მოზარდებს ქართული ტრადიციული ორთაბრძოლის სხვადასხვა სახეობას აზიარებს.

ქართველი მამაკაცები, და უნდა ითქვას, რომ ქალებიც, განსაკუთრებით კარგად ფლობდნენ ცხენოსნობის სხვადასხვა სახეს. „იმ ქართულ სპორტულ თამაშობათა შორის, რომელთა ძირითად დანიშნულებას სამ-

ხედრო ფიზიკური აღზრდის უზრუნველყოფა წარმოადგენდა ცხენოსნობას სრულიად განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა” (ჩიტაია 2001, 233).

XVII საუკუნეში ცხენოსნურ თამაშებზე ცნობას გვანვდის არქანჯელო ლამბერტი: “ვინც თამაშობას იწყებს, იგი ბურთს დადებს ჩოგანზე, რომელიც მაგრად უჭირავს ხელში, და ცხენს გააჭენებს. იმას ერთ-მეორეზე ყველა დანარჩენები მისდევენ თავიანთი ჩოგნით ხელში, პირველი მოთამაშე თავის წინ მალლა ააგდებს ბურთს იმნაირად, რომ ბურთი, როცა მიწაზე დავარდება, იმ დროს მოთამაშეც იმ ადგილას მივიდეს, და როცა ბურთი ხელახლა ახტება ზემოთ, მოთამაშე თავისი ჩოგნით უკან გადაისვრის: ყოველი მოთამაშე ამ ბურთისკენ მიაჭენებს ცხენს და ცდილობს სხვებზე წინ დაიჭიროს ბურთი ისე, რომ ცხენიდან არ ჩამოხტეს... ამგვარად თამაშობენ საღამომდის. ეს თამაშობა მეტად სასიამოვნო ვარჯიშობაა და დიდად გასართობი” (ლამბერტი 1937). ქართული სპორტის ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვანია დონ ქრისტოფორო დე კასტელის ჩანახატები: **მშვილდოსნობა** (კასტელი 1976, 48); **ყაბახი** (კასტელი 1976, 326), **ჩოგნით ცხენბურთის თამაში** (კასტელი 1976, 327), **ყაბახი ქუთაისში** (მინანერი: ... საუცხოო სანახობაა ასე მოთამაშე ცხენოსნები. მათ იშვიათი სიმარჯვით იციან თავის თავის მართვა. სიმკვირცხლეს იჩენენ გარკვეულ მიზანდასახულობით..., (კასტელი 1976, 141) და სხვ. (დონ ქრისტოფორო დე კასტელი 1976). კასტელი განსაკუთრებით განუცვიფრებია ქართველ ქალს. იგი წერს: „ვისაც უნახავს ქართველ ქალთა ჯირითი, მისთვის ძნელი არ იქნება დაიჯეროს, რომ ესენი ამაზონები არიან, რადგან ცხენზე მამაკაცებივით სხდებიან და დააჭენებენ” (კასტელი 1976, 102). სვანი ქალის შესახებ იგი

წერს: სვანი ქალები მეომრები არიან და ესაზღვრებიან ამაზონელებს... (კასტელი 1976, 51).

ჯირითის სხვადასხვა სახეობის ტრადიციებმა ხელი შეუწყო გურული მოჭირითეების პოპულარობას ამერიკაში. გურულმა მოჭირითეებმა, XIX საუკუნის ბოლოს ჯერ ინგლისში (1892) აჩვენეს თავიანთი სპორტული ხელოვნება ცხენოსნობაში და დედოფალი ვიქტორიას დიდი მოწონება დაიმსახურეს, 1893 წლიდან კი, წლების მანძილზე, ამერიკელი შოუმენის ბილ ქროუდის “ველური დასავლეთის შოუს” მონაწილენი იყვნენ და დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ. ქართველ მოჭირითე მამაკაცებთან ერთად ამ შოუში მონაწილეობას ორი ქართველი ქალიც იღებდა.

საქართველოში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა დოღი. „დოღი უთუოდ ხალხური სახეობაა. ჩვენამდე მოღწეული სახით იგი მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალთან იყო შერწყმული“ (რობაქიძე 1955, 24).

ხევსურეთში დოღს **ცხენს**, თუშეთში **საღვინს** უწოდებენ. თუშეთში დოღში მონაწილეობის მიღება მიცვალებულის სოფლის ყველა მამაკაცს და სხვა სოფლის მკვიდრთაც შეეძლოთ. სადოღე ცხენებს წინასწარ წვრთნიდნენ. დოღის ადგილი და მანძილი სოფელში განსაზღვრული იყო. სპეციალურად მონიშნულ ადგილზე ბაირალი იყო აღმართული. ცხენოსნები ერთ ადგილზე სარბევის საზღვარზე შეჯგუფდებოდნენ. მათ წინ დადგებოდა მოხუცი, რომელსაც ხელში ჯოხი ეჭირა. მოხუცის მიერ ნიშნის მიცემისთანავე მხედრები ცხენებს გააჭენებდნენ. ბაირალთან მდგომი მეთვალყურე დანინაურებულ ცხენოსნებს მოსვლის რიგის მიხედვით ნომრებს ურიგებდა. პირველ ცხენოსანს ალამი ერგებოდა, მეორე-

ეს სხვა სახის „პრიზი“- უმეტესწილად თუშური ჩითები, მესამეს – წინდა და ა.შ. – შემდეგ კი იმართებოდა ე.წ. ყაბახობა. ყაბახის ნაცვლად აქ უმეტესწილად სანიშნედ პურს და რაიმე სხვა საგანს მოათავსებდნენ და მიზანში ესროდნენ, ვინც მოარტყამდა, სანიშნე მისი იყო (მაკალათია 1983, 185-187).

ხევსურეთშიც დიდი მიცვალებულის მოსაგონარი ერთ-ერთი დღეობის – სულთაკრეფის დროს იმართებოდა და ამავე დროს ეჯიბრებოდნენ თოფის სროლაში. “მიცვალებულის პატრონი გამოაცხოვდა სათოფეს. სათოფე თხელი და ფართე პურია. ზედ გადააკრავდნენ უბრალო ფართლის ნაჭერს. ამ სათოფეებს გაიტანდნენ თოფის სასროლად განსაზღვრულ მანძილზე და დააყენებდნენ თოვლზე ერთიმეორესგან დაშორებით. ერთ ადგილას სოფელი იყო თავმოყრილი, თან თოფები ჰქონდათ მიტანილი. კენჭისყრით იწყებოდა სროლა. ვინ, რომელ სათოფესაც მოარტყამდა, სათოფე პურიც მას რჩებოდა. თუ სხვა რაიმე ჯილდო იქნებოდა სათოფეზე დაყენებული და იმასაც მას მისცემდნენ” (ოჩიაური 1988, 130).

ს. მაკალათიას ცნობით, „მარულას მოწყობა-ორგანიზაციაში სამეგრელოში ცნობილი იყვნენ ქვარცხავები, კვარაცხელიები, ახალაია, შენგელია და სხვ. სასოფლო დღესასწაულებზე(ხატობა) ეს გვარები ცხენის დოღს (მარულას) გამართავდნენ[...] ვინც მარულაში პირველი მივიდოდა, მას წითელი ბაირალი ეძლეოდა საჩუქრად“ (მაკალათია 1941, 202-203).

ქორწილის მეორე დღეს კი, სამეგრელოში, ნიშანში სროლა სცოდნიათ. „ამ მიზნით დადგამდნენ „ყაბახს“ – ხეზე მიაკრავდნენ გრძელ ჯოხს, რომელზედაც თეფში იყო ჩამოკიდებული და ვინც მას ნიშანში ამოიღებდა და

ჩამოაგდებდა, მას ასაჩუქრებდნენ (მაკალათია 1941, 368).

რელიგიურ დღესასწაულებზე თუ მიცვალებულის მოსაგონარ დღეებში (მაგ. ხევსურეთში) ბავშვების სპორტული პაექრობაც ეწყობოდა. საქართველოს მთიანეთის “წლიური ციკლის კალენდარში შედიოდა გარკვეული რიგის დღეობები, რომლის დროსაც 8-12 წლის ბავშვები (ბიჭები), ჭაბუკები და შუახანს მიღწეული მამაკაცები ჯვარის ანუ ხატის მთავარი მსახურის უშუალო ხელმძღვანელობით აწყობდნენ დისტანციაზე სირბილს დროშებით ან უდროშოდ, სიშორეზე ქვის სროლას, სიმალეებიდან გადახტომას, და სხვ., შეჯიბრი ეწყობოდა მშვილდოსნობაშიც, რომლისთვისაც ბავშვები წინასწარ აკეთებდნენ მშვილდისარს – მშვილდს, ხის ტოტისაგან, ისარს კი ეკლისაგან, რომელსაც სამ ფთეს დააკრავდნენ. სამიზნედ ბავშვებისთვის ე.წ. ვაცის გამოცხობა იცოდნენ. ვაცი ფაქტობრივად ვაცის, ცხვრის ფორმის სამიზნე იყო... ვაცებს დადგამდნენ თოვლში და დაუნყებდნენ შორი მანძილიდან ისრების სროლას. რომელ ვაცსაც მოხვდებოდა ისარი, ის რჩებოდა მას, ვინც მოარტყა. თუ შემთხვევით ორი ისარი მოხვდებოდა ან რამდენიმე, მაშინ ანაწილებდნენ ვაცსაც და ჯილდოსაც” (ოჩიაური 1988, 130).

საცხენოსნო სპორტის გარდა საქართველოში გუნდური ხასიათის სპორტული თამაშებიც იყო ცნობილი: მაგ., ჭაკუნობა – ბალახის ჰოკეის მსგავსი თამაში, ორი გუნდის მონაწილეობით, გულისხმობდა დაახლოებით მეტრნახევრიანი თავმოხრილი ჯოხით (ჭაკუნი, ხაჩი, გოთა) მუშტისოდენა თვითნაკეთი ბურთის გატანას კარში. ეს თამაში საქართველოს ბევრ კუთხეში იყო გავრცელებული და სხვადასხვა სახელითაც აღინიშნებოდა: ჭაკუ-

ნი (გურია), ქარკუნი (სამეგრელო), კავშლი-ბურთელი (სვანეთი), ხაჩაობა (კახეთი), გოთაობა (აღმოსავლეთ საქართველო) და სხვ. ქაკუნი, გოთი, ხაჩი, ეწოდება თამაშის ძირითად იარაღს 1-1,5 მეტრის თხილის, ბროწეულის ან თუთის ხის ტოტისგან გაკეთებულ თავმოღუნულ ან კომბ ლისებურ ჯოხს. ბურთს ძირითადად საქონლის ბენვისაგან აკეთებდნენ (იხ. რობაქიძე 1955, 17-25).

დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით გურიაში, პოპულარობით სარგებლობდა ლელო. ეს თამაში რაგბის წინამორბედად ითვლება. თამაშის არენა საკმაოდ დიდი და ზოგჯერ 2-3 კილომეტრსაც კი მოიცავს. ეთამაშება უბანი უბანს, სოფელი სოფელს, ცოლიანები უცოლოებს და ა.შ. თამაშის მიზანია ბურთის მიტანა მოწინააღმდეგის პირით ხაზთან და ლელოს გატანა. ზოგჯერ თამაშში ცხენოსნებიც ჩაერეოდნენ ხოლმე. ლელობურთი პოეტურად აღწერილი აქვს გრიგოლ დადიანს:

“აღდგომის დღემან ბრწყინვალემ, რა შვადღის სიცხე დაშალა,

ჭაბუკმან შემდგომ სადილის ცაცხვის ქვეშ ჯარი დასათვალა,

ცალკე უცოლო და ცალკე კი ცოლიანები განწვალა,
ხელიდან ბურთი გააგდო, რომლითა ყველა აწვალა,
შეიქმნა რბენა, ქედობა, სრიალი, ნგრევა და გმერა,
დაცემა, გლეჯა და ხევა, ძახილი, კვნესა და ძგერა:

გახტომა, მსწრაფლად შეპყრობა, ნაქცევა და ხან დაჭერა,

ირგვლივ კეკლუცთა თვალშავთა მღერა, სიცილი და მზერა“ (მეუნარგია 1997, 307).

სპორტულ შეჯიბრებებში მონაწილეობას იღებდნენ სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენლები. გურიაში, ლელოს უწინ თავადებთან – ერისთავებთან, გუ-

გუნავებთან, გურიელებითან, ნაკაშიძეებთან ერთად, გლეხებიც თამაშობდნენ .

სპორტის ხალხურ სახეობად მიიჩნევს ვ.ბარდაველიძე კურულს, ხართან ბრძოლას. იგი ძირითადად დასავლეთ საქართველოში იყო ცნობილი. იმართებოდა კვირა დღეს. სოფლის მახლობლად – მოედანზე ბუღას წინასწარ ასმევდნენ არაყს და აღიზიანებდნენ, შემდეგ მოედნის ცენტრში პალოზე მიაბამდნენ და განაგრძობდნენ მის გაღიზიანებას. ხელის შეხება შეიძლებოდა მხოლოდ რქებზე ყურებზე, ბეჭებზე და ზურგზე. აღგზნებულ, გაააფთრებულ ბუღას აუშვებდნენ და ერთ-ერთი მებრძოლი მას შეერკინებოდა. მებრძოლს მისი შემოტევები უნდა მოეგერიებინა, იგი შეეხოჭა და წაექცია. სვანეთში კურულით იწყებოდა დიდი ღმერთის დღესასწაული – უფლიშიერი (აღდგომის შემდეგი კვირა) (ბარდაველიძე 1953, 313- 314).

ქართველთა ყოფაში განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ნადირობას, რომელიც თავდაპირველად მეურნეობის ძირითად, ხოლო შემდეგ დამხმარე დარგს წარმოადგენდა. ივ. ჭავჭავიძის მიხედვით, „ნადირობას ძველს დროს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი ერთგვარი სამხედრო და სალაშქრო ვარჯიშობა იყო, როდესაც ადამიანის თვალი და ხელი მარჯვე სროლას, განსაცდელის გულადად ატანასა და მოქმედების მსწრაფ სიმკვირცხლეს ეჩვეოდა“ (ჭავჭავიძელი 1982, 323).

„ნადირობის ფუნქციონალური დანიშნულების ბუნებრივი სახე, კერძოდ ვარჯიშობა – სპორტი, შეურყვნილი სახით მხოლოდ ხალხმა შემოინახა, უპირატესად მთაში, ნადირობის პირობათა სიძნელე მთაში მათ გადალახვას თხოულობდა მონადირისაგან და წვრთნიდა მასში ქეშმარიტად რაინდულ თვისებებს: გამძლეობას,

ძალღონეს, ნიშანში კარგ სროლას, რთულ პირობებში სწრაფ ორიენტაციას, ე.ი. იმ თვისებებს, რომლებიც საჭირო იყო საბრძოლველად მარად მზადყოფნისათვის“ (რობაქიძე 1941, 158).

ლამბერტის სიტყვებით – მეგრელი ფეოდალები „საშინელ პაპაქანება სიცხეში სანადიროდ მიდიან... ამას იმიტომ ჩადიან, რომ ცქვიტები და მარდები შეიქმნენ და შეეჩვიონ იმ გასაჭირს, რომელიც ჩვეულბრძოლაში იმანობას თან მოჰყვება“ (ლამბერტი 1991, 87).

ნადირობის სხვადასხვა სახეობა აღწერილი აქვს არჩილს, თეიმურაზ მეორეს, ვახტანგ ბატონიშვილს და სხვებს

ვახტანგ ბატონიშვილს ნაშრომში „ისტორიები აღწერა“ დახასიათებული აქვს სამეფო ნადირობა და იგი საომარ ლაშქრობასთან აქვს შედარებული: „ოდესცა ენებათ მეფესა ნადირობა ეს გვარი, მოუწოდებდნენ კაცნი სამეფოთაგან მსგავსად საომართა ლაშქართა და მივიდნიან მუნ რომელსაცა ადგილსა იქმნებოდა ნადირობა ესე... და შემდგომად ნადირობისა მიართვან მეფესა მოკლულნი თვისნი და აღიწერებოდა რიცხვი, ვის რა მოეკლა...“ (ბატონიშვილი ვახტანგ 1914, 8) აღნიშნული ამონარიდის ანალიზის შედეგად ცნობილმა ეთნოლოგმა ალექსი რობაქიძემ დაასკვნა, რომ ამგვარი ნადირობა გასამხედროებული ბუნების იყო, ხოლო ის გარემოება, რომ აღიწერებოდა რიცხვი, ვის რა მოეკლა მის სპორტულ ხასიათზე მიუთითებდა. ამ და სხვა ნყარობის საფუძველზე, მან დაასაბუთა ნადირობის სამხედრო-აღმზრდელობითი მნიშვნელობა და დაასკვნა: „მრავალრიცხოვან მტერთან მუდმივად ბრძოლაში ჩაბმული ქართველი ხალხისთვის, იმ ხალხისთვის, რომელიც ერთი ხელით უდიდეს კულტურულ მშენებლობას ეწეოდა,

ხოლო მეორეთი ნიადაგ მტერს იგერიებდა, რეგულარული არმიის არყოლის პირობებში სერიოზული მნიშვნელობა ჰქონდა ნადირობას, როგორც სამხედრო ვარჯიშს. ორგანიზებული, მასობრივი ნადირობა წვრთნიდა ხალხს. ზრდიდა მასში საბრძოლო თვისებებს, ამტკიცებდა სამხედრო სულისკვეთებას და უზრუნველყოფდა ქვეყნის თავდაცვითუნარიანობას. დახელოვნებული მონადირე მონინავე მებრძოლსაც ნიშნავდა და აქედან, ბუნებრივად, რაინდის იდეალის განუყრელ თვისებას დახელოვნებული ნადირობა და უცდომელი მოისარობა წარმოადგენდა” (რობაქიძე 1941, 151).

საქართველოში განსხვავებული გეოგრაფიულ გარემო ხელს უწყობდა სპორტის სხვადასხვა სახეობის განვითარებას – მთიან რეგიონის მამაკაცები, ძველთაგანვე დახელოვნებულნი იყვნენ მთასვლელობასა და მეკლდეურობაში (ვრცლად იხ. აფრიდონიძე 1986, 108-114). სტრაბონის მიხედვით, ჰენიოხების, ალბანელების, იბერებისა და კოლხების საზღვრის გასწვრივ მაღალი, ზამთრობით გაუვალი მთები იყო. ამ მთებზე მხოლოდ ზაფხულობით ადიოდნენ “ (ფეხებზე) ლურსმნებით დაჭედილი დამუშავებული ტყავით ამოკრულები, ხოლო (ეს ტყავები) დაფის ოდენაა და იკეთებენ თოვლისა და ყინულის გამო” (ყაუხჩიშვილი 1957, 141). მსგავსს ფეხსამოსს, მხოლოდ რკინისას, სულხან-საბა ორბელიანი წრიაპის სახელით მოიხსენიებს -“ წრიაპი ესე არს რკინა შემზადებული კბილებიანი ფერხთა ამოსაკრავად, რათა ფრიალოთა მავალსა კაცთა ფერხნი არა მოუცურდეს” (ორბელიანი 1993), ხოლო წერაქვი მისივე განმარტებით “ესე არს ცალგნით სათხროლი აქვნდეს კლდეთ დასარღვევად”. ამგვარად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ჩვენი წინაპრები მაღალ მთებში სპეციალური ფეხსაცმლებით

– წრიაპებით და წერაქვით დადიოდნენ. მაღალმთიან რეგიონებში მთაში სასაიარულოდ იყენებდნენ აგრეთვე ბანდულს, ასევე სპეციალურ ქალამანს, რომელსაც ძირი წვრილი ღვედით ჰქონდა დანული. ყოველივე ზემოხსენებული, სხვა წერილობით თუ ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად, მთის მოსახლეობის ცხოვრების წესის, განსაკუთრებით კი ნადირობის შესახებ, და ის ფაქტი, რომ „საიმედო თავშესაფარს შემოსეულ მტერთან დამარცხების შემთხვევაში, მტრისთვის მიუვალი მთები წარმოადგენდა“ (აფრიდონიძე 1986, 110), საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ მთამსვლელობა და მეკლდეურობა საქართველოში, განსაკუთრებით მთაში, ცხოვრებისეულ აუცილებლობას წარმოადგენდ. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ სალოცავები უმეტესწლად მაღლობებზე იყო განთავსებული. ამ ასპექტით სანტერესოა იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“ დაცული ერთი ცნობა: მღვდლის – იოსებ მოხევის შესახებ: „ესე ნებითა ღვთისათა აღვიდა მყინვარსა მთასა შინა, კაცთაგან შეუვალსა და იხილა მუნ კარავი და აკვანი აბრაამისა მამამთავრისა, რომელ ჯერეთცა არვინ აღსრულარს მთასა მას, და მოართო მეფისა ირაკლის ნაჭერი კარავისა მას“ (კალმასობა 1984, 541). ეს ცნობა კი მიგვითითებს, რომ მთასვლელობის ხელოვნებას მოსახლეობის სხვადასხვა ფენის წარმომადგენლები ფლობდნენ. ყოველივე ზემოთქმულმა, რა თქმა უნდა. საქართველოში სპორტის აღნიშნული სახეობების განვითარებას შეუწყო ხელი. საგულისხმოა რომ ცნობილი ქართველი მთასვლელი, “კლდის ვეფხვად” წოდებული მიხეილ ხერგიანი სწორედ საქართველოს მაღალმთიანი რეგიონიდან სვანეთიდან იყო. იგი ბავშვობიდანვე ეზიარა მწვერვალების დალაშქვრისა და კლდეზე ცოცვის ტრადიციულ მეთო-

დებს. თითქმის მთელ საქართველოში დიდთოვლობის დროს გადაადგილება თვითნამზადი სპეციფიკური თხილამურებით ხდებოდა, რაც საქართველოში სათხილამურო სპორტის ტრადიციაზე მიუთითებს..

ცურვის ხალხური მეთოდები საქართველოს ზღვისა და წყალუხვი მდინარეების სანაპიროს მოსახლეობას ჰქონდა ათვისებული. ისტორიული წყაროებიდან ირკვევა, რომ ცურვის ხელოვნებას ქართველები საუკუნეების წინ ფლობდნენ. ამაზე “ქართლის ცხოვრების” ზემომოყვანილი ამონარიდიც გვაუწყებს (ქართლის ცხოვრება 1959, 48).

დღეს ვარაუდობენ, რომ საქართველოში ცურვის რამდენიმე ხალხური სახეობა იყო გავრცელებული, ცურვის ტრადიციები საქართველოში შეისწავლა ცნობილმა მოცურავემ, მეცნიერმა ჰ. კუპრაშვილმა. მან გამოავლინა საქართველოში უძველესი დროიდან გავრცელებული ცურვის სხვადასხვა სტილი: იბერიული, აფხაზური, კოლხური... მათ შორის ხელფეხშეკრული ცურვის ორიგინალური ხელოვნება და დაასკვნა, რომ ცურვის ეს სტილი ხელს უწყობდა მეომრის ფსიქოლოგიურ მომზადებას და მასში მებრძოლი სულის გაძლიერებას. ადამიანი თუ წყლის სტიქიისადმი ბუნებრივ შიშს (წყლის სტიქიის პირისპირ ადამიანის ხელფეხშეკრულ მდგომარეობაში ყოფნა ინსტინქტურად სიკვდილისადმი ბუნებრივ შიშს იწვევს) ხელფეხშეკრული დაძლევს (ადამიანის მარად თანმდევ ამ დამთრგუნველ სინდრომს დაამარცხებს), ცხადია, მისგან ძლიერი მებრძოლი დადგება და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ყოველგვარ წინააღმდეგობას ადვილად გადალახავს, რა მდგომარეობაშიც არ უნდა მოექცეს, ტყვედ ჩავარდნის შემთხვევაში, თუ შანსი მიეცემოდა (მაგალითად, გემიდან წყალში აღმოჩნდებო-

და და ა.შ.), ხელფეხშეკრულიც კი დააღწევდა თავს (კუპრაშვილი 2005).

საქართველოში ელიტარულ სპორტულ თამაშს წარმოადგენდა და ქართველ თავადაზნაურებში პოპულარული იყო ქადრაკი. არც თუ იშვიათად ქადრაკის თამაშის ხელვნებას თავადაზნაურები გლეხობას აზიარებდნენ, და ამ გზით სპორტის ეს სახეობა მეტ-ნაკლებად ხალხშიც გავრცელდა. ქადრაკი ქართულენოვან წერილობით წყაროებში XI საუკუნიდან მოიხსენიება, კერძოდ გიორგი ათონელის მიერ ნათარგმნ ბასილი დიდის თხზულებაში “ექუსთა დღეთაი”, ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში კი, მოსე ხონელის “ამირანდარეჯანიანში”. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში ქადრაკს “ქალები უფრო ეტანებიან ვიდრე კაცები” (ლამბერტი 1991, 89). ამას ადასტურებს საქართველოში ქალისთვის მზითვად ქადრაკის გატანების ფაქტიც. პირველი ქართველი მოჭადრაკე, რომელიც საერთაშორისო არენაზე გავიდა ანდრია დადიანი იყო სამეგრელოს მთავრის დავით დადიანისა და ეკატერინე ჭავჭავაძის ვაჟი. ქართველი მოჭადრაკე ქალების, მსოფლიო ჩემპიონების და პრიზიორების ნონა გაფრინდაშვილის, მაია ჩიბურდანიძის, ნანა ალექსანდრიას და სხვათა წარმატებამ თავისი წვილი შეიტანა ქართული სპორტის ისტორიაში.

ქართველების ფიზიკურ წრთობას ხელს უწყობდა აგრეთვე ხალხური ცეკვები. **ლაზური, ხორუმი** და სხვ. რომლებიც სპორტულ ილეთებსაც მოიცავდნენ. ამ ცეკვებს სამხედრო ხასიათის ცეკვებსაც უწოდებენ (იხ. გვარამაძე 1957, 67-105). ეს ქალის, მამაკაცისა თუ შერეული რიტმული ცეკვები, სპორტულ ცეკვებად შეიძლება მივიჩნიოთ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ XIX საუკუნეში ქალთა საშინაო სკოლებში როგორც ვაჟების, ისე

გოგონების სწავლების დროს ცეკვასა და მოძრავ თამაშებსაც ექცეოდა ყურადღება. სოფრომ მგალობლიშვილის ცნობით, გაკვთილების “შემდეგ ბავშვები დაუკრავდნენ დაირას, ჩამოუვლიდნენ ლეკურსა და სამაიას, ითამაშებდნენ “ძერა-ძერაობასა”, რო მოიღლებოდნენ, თავისით გამოეთხოვებოდნენ გოგოები ოსტატსა და კონიანით გასწევდნენ სახლში” (მგალობლიშვილი 1938, 34).

სპორტის ხალხური სახეობების განხილვის შედეგად ალ. რობაქიძემ დაასკვნა, რომ “ისტორიულად ჩამოყალიბებული ხალხური მოძრავი თამაშობანი, სპორტის სახეები და ვარჯიშობანი, თავისებურ ფორმას იღებენ იმ კულტურულ-ეთნიკური გარემოს შესაბამისად, რომელშიაც ისინი ვითარდებიან. ამის შედეგად ყოველი ხალხის ყოფაში თანდათან გროვდება ფიზიკური აღზრდის საშუალებათა მნიშვნელოვანი მარაგი, რომელიც ამ ხალხის ყოფის თავისებურ ელფერს ატარებს და მისი კულტურის ძირითად ფონდში შედის. ზემოხსენებული მარაგის ერთი ნაწილი იმდენად სპეციფიკურია, რომ შესაძლებელი ხდება მისი მიჩნევა ამა თუ იმ ხალხის კულტურის საკუთრებად” (რობაქიძე 1955, 7).

კულტურულ-ეთნიკურ გარემოსთან ერთად, ქართული სპორტული ტრადიციების თავისებურება საქართველოს ბუნების მრავალფეროვნებამ, მისმა ისტორიულმა წარსულმა განაპირობა, სწორედ ამიტომ საქართველოში ჩამოყალიბდა ცურვის, მთამსვლელობის, ცხენოსნობის და სხვ. საუკეთესო ტრადიციები. ბიოგეოგრაფიული გარემოს თავისებურებებმა განსაზღვრა, რომ საქართველოს მაღალმთიანეთში ნაკლებად გვხვდება გუნდური სპორტის სახეობები. ბარში კი ინდივიდუალურთან ერთად სპორტის გუნდური სახეობებიც ფართოდ იყო გავრცელებული. ჩვენმა ისტორიამ, იმ ფაქტმა, რომ მუდმი-

ვად საბრძოლო სიტუაციაში მყოფი საქართველოს მოსახლეობა იძულებული იყო საუკუნეების მანძილზე მომავალი თაობა სამხედრო წესებით აღეზარდა, რაც ფიზიკურ წრთობას, სპორტულ ვარჯიშებს გულისხმობდა, განაპირობა ჩვენში სპორტის გარკვეული სახეობების: ცხენოსნობის, ჭიდაობის, მშვილდოსნობის, ფარიკაობის და სხვ. მასობრივი ხასიათი. ის ფაქტი, რომ სპორტის გარკვეულ სახეობებს, სპორტულ თამაშებს უძველესი დროიდან ეზიარებოდა საქართველოს ყველა რეგიონში მცხოვრები, ყოველი სოციალური ფენის საზოგადოება და არცთუ იშვიათად ქალებიც კი, ვფიქრობ, გარკვეული ნვლილი შეიტანა იმ წარმატებებში, რომლითაც ასე გვანებივრებს ჩვენი ახალგაზრდობა.

დამონმებული ლიტერატურა:

- აკოფაშვილი, გ. (1992)**, რაინდობა შუა საუკუნეების საქართველოში, თბილისი
- ანჩაბაძე, გ. (2010)**, საქართველოს სამხედრო ისტორიის საკითხები (1921 წლამდე). თბილისი
- არჩილი (1936)**, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, ტ. I, თბილისი
- აფრიდონიძე, ვ. (1986)**, უშიში ვითარცა უხორცო – ნარკვევები ანტიკური ხანის საქართველოს ფიზიკური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი
- ბარდაველიძე, ვ. (1953)**, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, თბილისი
- ბარდაველიძე, ვ. (1852)**, В. В. Бардавелидзе *Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти. «Вопросы этнографии Кавказа»* Тб.

- ბატონიშვილი, ვახუშტი (1973)**, ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი, ქართლის ცხოვრება, IV, თბილისი
- ბატონიშვილი, იოანე (1984)**, კალმასობა, ქართული პროზა, წიგნი VI, თბილისი
- ბერძენიშვილი, ნ. (1974)**, საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი II თბილისი
- გაგოშიძე, ი. (2020)**, ტახტიძირის სამაროვნები, თბილისი
- გამყრელიძე, გ. (2005)**, გელა გამყრელიძე, მარინე ფირცხალავა, გურამ ყიფიანი, ძველი საქართველოს სამხედრო ისტორიის საკითხები(ანტიკური პერიოდი), თბილისი
- გვარამაძე, ლ. (1957)**, ქართული ხალხური ქორეოგრაფია, თბილისი
- გოგებაშვილი, ი. (1954)**, რჩეული პედაგოგიური ნაწერები, თბილისი
- გორის უეზდიდამ (1867)**, წიგნი მესამე, “დროება”, №35, 3 ტფილისი
- დიონ კასიუსი (1966)**, დიონ კასიუსის ცნობები საქართველოს შესახებ, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანიტურთ გამოსცა ნ. ლომოურმა, თბილისი
- ელაშვილი, ვ. (1989)**, ფიზიკური აღზრდის ქართული ხალხური პედაგოგიკა, სერია: ტრადიცია და თანამედროვეობა №27, თბილისი
- ვაჟა-ფშაველა (1964)**, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტომი IX, პუბლიცისტური და ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი
- ვინმე მესხი (1882)**, “დროების” კორესპოდენცია, დროება, N217
- თეიმურაზ მეორე (1939)**, თხზულებათა სრული კრებული, გიორგი ჯაკომიას წინასიტყვაობით, რედაქციით, ლექსიკონით და შენიშვნებით თბილისი

ისტორიები ადნერა... (1914), ისტორიები ადნერა ღირ-
სთა ხსომისა შემთხვეულებათა საქართველოსა და
ადნერთა ზნეობათა და ჩვეულებათა მსახლობელ-
თათა მის ქვეყანასა, თხზული საქართველოს მეფის
ირაკლის ძის ვახტანგის მიერ. გამოცემული სარგის
კაკაბაძის მიერ, ტფილისი

კარპინი, პლანო (1942), ისტორია მონღოლებისა, რო-
მელთაც ჩვენ თათრებს ვუნოდებთ, სთარგმა გე-
რონტი ქიქოძემ, მასალები საქართველოს და კავ-
კასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი 2, თბილისი

კასტელი, დონ ქრისტოფრო (1967), ცნობები და ალბომი
საქართველოს შესახებ, ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა,
გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გი-
ორგაძემ, თბილისი

კოკოშაშვილი, გ. (2011), ქართული საბრძოლო ხელოვნე-
ბა სეტიცხოველი, № 2, გვ. 70-93.

კუპრაშვილი, ჰ. (2005), ქართული ცურვა. სახელმძღვანე-
ლო. მეორე გამოცემა. ქუთაისის სახელმწიფო უნივე-
რსიტეტის გამომცემლობა. ქუთაისი.

ლამბერტი, არქანჯელო (1991), სამეგრელოს ადნერა,
თბილისი

მაკალათია, ს. (1983), თუშეთი, თბილისი

მაკალათია, ს. (1941), სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგ-
რაფია, თბილისი

მაკალათია, ს. (1984), ხევსურეთი, თბილისი

მგალობლიძევილი, ს. (1938), მოგონებანი, ტფილისი

მეუნარგია, ი. (1997), ქართველი მწერლები, II, თბილისი

ოჩიაური, ალ. (1988), ქართული ხალხური დღეობების კა-
ლენდარი, ხევსურეთი (არხოტის თემი), თბილისი

შარდენი, ჟან (1975), მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმო-
სავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს

შესახებ) ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგლობლიშვილმა, თბილისი

რობაქიძე, ალ. (1941), შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში I კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბილისი

რობაქიძე, ალ. (1955), ქართული ხალხური სპორტის შესახებ, თბილისში წაკითხული საჯარო ლექციის სტენოგრამა, თბილისი

რობაქიძე, ალ. (1952), ცხენბურთი, თბილისი

როდოსელი, აპ. (1848), არგონავტიკა, თბილისი

რუხაძე, ჯ. (1999), ბუნების ძალთა აღორძინების დღესასწაული საქართველოში ბერიკაობა-ყუენობა, თბილისი

სახოკია, თ. (1955), როგორ ვიზრდებოდით ძველად (მოგონებანი), თბილისი

სიდამონიძე, ვ. (1978), ქართულ ასპარეზობათა ქრონიკები, თბილისი

სოსელია, ო. (1981), ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური ისტორიიდან. თბილისი

ფანასკერტელ-ციციშვილი ზ. (1978), სამკურნალო წიგნი, თბილისი

ქართლის ცხოვრება (1955), I, თბილისი

ქართლის ცხოვრება (1959), II, თბილისი

ლოლობერიძე, ნ. (1980), ხალხური საბავშვო თამაშობანი გურიაში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი

ლოლობერიძე, ნ. (1978), ხალხური აღზრდის წესები და საბავშვო გართობა-თამაშობანი იმერეთში, კრ. იმ-

ერეთი, მასალები იმერეთის ეთნოგრაფიული შეს-
წავლისათვის, თბილისი

ჩხატარაიშვილი, ქ. (1997), ნარკვევები სამხედრო საქმის
ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში, თბილი-
სი

ხიზანაშვილი, ნ. (1940), ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბი-
ლისი

ჯანაშია ს. (1952), შეხედულება ფეოდალური აღზრდისა
და განათლების შესახებ, შრომები, თბილისი

ჯავახიშვილი, ივ. (1982), თხზულებანი თორმეტ ტომად,
ტ. VI, თბილისი

ჯაფარიძე, გ. (1990), ხალხური თამაშები და ვარჯიშები
რევოლუციამდელი პრესის ფურცლებზე, თბილისი

Nino Mindadze

Traditional Georgian Sports Culture

Georgia is distinguished by a high level of sports culture, which is partly facilitated by centuries-old sports traditions. Along with the peculiarities of life, the peculiarity of Georgian sports traditions was determined by the diversity of Georgia's nature and its historical past. These encurred the formatin of swimming, mountaineering, horse riding, etc. traditions in Georgia. It is precisely the peculiarities of the biogeographical environment that determined the fact that team sports are less common in the highlands of Georgia. Here, individual sports have developed more, while in the lowlands, along with individual sports, team sports were also widespread.

The history of Georgia, the fact that the population constantly was in a state of war, forced Georgians to raise the future generation according to military rules, determined the need for physical training of youth, which meant their sports training. It determined the mass nature of certain types of sports. Certain types of sports and sport games have been shared by the people living in all regions of Georgia, by representatives of all social classes and not rarely even by women.

ლელა ნაბიარიძე

ბუნებათსარგებლობა ხევში (ხევის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

დღეს როდესაც თითოეული ჩვენგანი მონმე ხდება იმ ბუნებრივი პროცესებისა, რომლებიც ინვევენ ჩვენი პლანეტის იერსახის მკვეთრ ცვლილებებს (გლობალური დათბობა, ქარიშხლები, მინისძვრები, წყალდიდობები, ტყეების გაჩეხვა და ა.შ.) მეტად გააქტიურდა ყურადღება ისეთი საგნის მიმართ როგორცაა ეკოლოგია, ანუ მეცნიერება ცოცხალი ორგანიზმებისა და გარემოს ურთიერთობის პირობების შესახებ.

ბუნებათსარგებლობა ნიშნავს საზოგადოების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების მიზნით სამეურნეო-ეკონომიკური საქმიანობის გონივრულ წარმართვას, რომელიც მიმართულია გარემოს მატერიალური სიმდიდრის მიღების, ბუნებრივი რესურსების რაციონალური ათვისებისა და სარგებლობისაკენ. რაციონალური ბუნებათსარგებლობის სისტემა მნიშვნელოვნად ამცირებს გარემოს გაბინძურებას.

ხევი მდებარეობს კავკასიონის გადაღმა მის ჩრდილო მხარეზე. ის მოქცეულია მდინარე თერგის ხეობაში და უჭირავს დაახლოებით 520 კვ. კილომეტრის სიბრტყე, რომლის სიგრძე ჯვრის უღელტეხილიდან დარიალის ხეობამდე, საქართველოს სამხედრო გზით დაახლოებით 50 კილომეტრია. მისი სახელი-ხევიც ამ გეოგრაფიული მდებარეობის სრული შესატყვისობის შემცველია და აქ მობინადრე მთიელებსაც, ამიტომ მოხევეები ეწოდებათ.

თავისი გეო-ფიზიკური აღნაგობით, ხევი სამართლიანად ითვლება დედამიწის ერთ-ერთ იშვიათ კუთ-

ხედ, სადაც ბუნების მონუმენტალობა წარმოდგენილია მთელი სიძლიერით. ხევის ბუნების სიამაყე კი არის მყინვარწვერი (მაკალათია 1934, 7-8).

ვახუშტი ბატონიშვილი გადმოგვცემს: ხოლო ხეობა ხევისა არს მოსავლიანი ხორბლისა, ქრთილისა, სელისა, შვრივისა ... არს კონახური, მოცხარი, კლდის მერსენი და სხვანიც ბალახთა ხილნი, მრავალნი ცხვარი უდუმო არს აქა მჭიხვი მრავალი ჯოგად და არჩვი არს“ (ბატონიშვილი 1997, 440).

ხევის სოფლებში ტყეები განლაგებულია მკვეთრი დაქანების ფერდობებზე. ყაზბეგის ნაკრძალში მერქნიანი მცენარეების 105 სახეობაა წარმოდგენილი, თუმცა სოფლებშიც და ნაკრძალშიც უმეტესწილად გვხვდება ლიტვინოვის არყი, სოსნოვსკის ფიჭვი, ღვიები და მოცვი.

ყაზბეგის რაიონის ტყეებს შორის, ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი სოფელ სიონის მიმდებარედ არსებული ტყეა. აქ გავრცელებულია არყი, ვერხვი, ჩვეულებრივი იფანი, ცირცელი, ნეკერჩხალი და სხვ. გადმოცემით, უნინ რამდენიმე გვარს თავისი ტყე ჰქონდა. ხეებს რგავდნენ თითოეული გვარის სახელზეც, რაც გვარის ღირსებას გამოხატავდა. ხევის სოფლებში დღემდეა შემონახული ასეთი საგვარეულო ტყეები – მაგალითად – ღუდუშაურის ტყე სოფელ სიონში უხსოვარი დროიდანაა შემორჩენილი. კეთილშობილურ ჩვეულებად ითვლებოდა წმინდა ადგილებში, ეკლესიებსა და სალოცავებთან ხეების დარგვა. ასეთი ხეები წმინდანად მიიჩნეოდა და განსაკუთრებული ძალის და ენერგიის მატარებელი იყო, მათ იშვიათად იყენებდნენ, ისიც მხოლოდ საჭიროებისათვის. სოფელ სიონშივეა მშვენიერი ხატის ტყე წმ. სამების ტყედ წოდებული. შიგ ტყეში აგებულია ხატის ნიში, რომელიც გერგეტის წმ. სამების საბრძანისად ით-

ვლებოდა. ამ ტყეში ხის მოჭრა აკრძალული იყო და ვინც ამას ჩაიდენდა ხატი მას დაამიზებებდა, გაშტერდებოდა და მოკვდებოდა. ამიტომ ხატის შიშით ამ ტყეში მოჭრილ ხეს ხიდის გასადებადაც არ იყენებდნენ, რადგანაც მასზე გავლილი საქონელი ნადირის წერა გახდებოდა. სიონის ხატის ტყეში 28 აგვისტოს იმართებოდა სამების ხატობა, რომელის გერგეტის სამების “მარიამობის” ხატობასთანაა დაკავშირებული. ამ დღეს აქ მხვეწარი თავს იყრიდა (მაკალათია 1934, 218).

“ხატის ტყიდან ხის მოჭრა კი არა ფოთოლის მოწყვეტაც კი არ შეიძლებოდა ამ წესის დარღვევა დიდი ცოდვა იყო, ღმერთი გაგვინწყებოდა. ერთ კაცს ხატის ტყეში ნაქცეული ხე მოუკაფავს და მორებად დაუჭრია, სახლში მისული კი ლოგინად ჩავარდნილა. მძიმე ავადმყოფს მკურნალმა ვერც ავადობა დაუდგინა და ვერც ვერაფერი უწამლა. ბოლოს მიზანს ცოლმა მიაგნო – ქალამანს და წინდას შუა ჩავარდნილ პატარა ნაფოტი იპოვა, რომელიც აიღო და უკან ხატის ტყეში წაიღო. ამის შემდგომ ავადმყოფი მორჩენილა” – გადმოგვცემს მთხრობელი (ნებიერიძე 2020, 17).

ვერა ბარდაველიძის თანახმად, საქართველოში ხის სხვადასხვა სახეობის თაყვანისცემა საფუძველს იღებს ტომობრივი ცხოვრების დროიდან, როდესაც ხეები წარმოადგენდნენ ტომის ტოტემურ მცენარეებს, რომლებიც შემდგომ სათაყვანებელ არსებებად იქნენ მიჩნეული. ამას გარდა იყო რწმენა ხის შესახებ, რომლის მიხედვითაც, ხეები მოიაზრებოდნენ ადამიანის მსგავს ცოცხალ არსებად (ბარდაველიძე 1974, 78).

ირკვევა რომ, ტყის ხელალებით გაჩეხვა ტრადიციული ცხოვრების წესს არ ესადაგებოდა. ტყის ექსპლუატაციის ხალხური მეურნეობა განპირობებული იყო მისი

მოხმარების პრაქტიკული ხასიათით, კერძოდ, ხის მოჭრა სამასალედ შეიძლებოდა მხოლოდ ზაფხულში და შემოდგომაზე შეშისათვის – გვიან შემოდგომაზე “როცა ხე ფოთოლდაყრილია”. “ხის მოჭრა არ შეიძლებოდა ოთხშაბათს და პარასკევ დღეს, კარგ დღედ ითვლება ხუთშაბათი, ახალ მთვარეზეც არ ჭრიდნენ, იტყოდნენ – ხე ზრდაშია და მალე დაჭიანდებაო” – გადმოგვცემს მთხრობელი (ნებიერიძე 2020, 16).

ხევის ფლორა მდიდარია ველური სამკურნალო მცენარეებითაც, რაც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ბუნებრივი რესურსია, რომლის დაცვას, აღდგენას და კულტივირებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. აქ გავრცელებულია სამკურნალო მცენარეები: აბზინდა, სალბი, ასკილი ასფურცელა, ბაბუანვერა, ბეგქონდარა, გვირილა, ვარდკაჭაჭა, ვირის ტერფა, ფარსმანდუკი, თავშავა, კატაბალახა, კრაზანა, ლემცოფა, მოცვი, ჭინჭარი, შავბალახა და სხვ.

ხევში სამკურნალო მცენარეების შეგროვებას და მოხმარებას საუკუნოვანი ისტორია აქვს. დღესაც ხევის მოსახლეობა აქტიურად არის ჩართული სამკურნალო მცენარეების შეგროვებაში და კარგად იცის მათი სარგებლობის მნიშვნელობა. გადმოცემით, ხშირად მწყემსების დახმარებითაც აგროვებდნენ სხვადასხვა სამკურნალო მცენარეებს.

ადგილობრივი მოხევე ქალები მწყემსებს თხოვდნენ და ახლაც ასეა სხვადასხვა სამკურნალო მცენარეების შეგროვებას და ჩამოტანას მთიდან. “მწყემსებს ჩამოვატანინე მთიდან იმუნიტეტისთვის კრაზანა” – გადმოგვცემს მთხრობელი.

ჩვენი მონაცემებით, საკვლევ რეგიონში ადგილობრივი მოსახლეობა ახლაც აგროვებს და ინახავს

სხვადასხვა სახის სამკურნალო მცენარეს – ბეგქონდარას, სალბს, კრაზანას, ასკილს, არყის ხის ქერქს და ა.შ.

გადმოცემით, არყის ხის ქერქისა და ფოთლების ნაყენს იყენებენ სხვადასხვა ანთების საწინააღმდეგოდ, რომელიც სისხლძარღვების გამაფართოვებლად ითვლება. არყის ფოთლები შეიცავს ეთერ ზეთს, C ვიტამინს და გააჩნია სასიამოვნო სუნი.

მცენარე ბეგქონდარას [Thymusserpyllum] შემადგენლობაში შედის ეთერ ზეთი, მინერალური მარილი და B ჯგუფის ვიტამინები. ამ მცენარეს უხსოვარი დროიდან მოიხმარდნენ მოხევეები და დღესაც განაგრძობენ მის გამოყენებას სამკურნალო მიზნით.

მცენარე სალბს [Salvia Officinalis] მოხევეები ასევე სამკურნალოდ იყენებენ, რომელიც ხალხურ მედიცინაში გამოიყენება გასტრიტის, შინაგანი ორგანოების, ბრონქიტის, ასევე გაციების, ყელის ტკივილისა და მშრალი ხველებისას.

სალბის შეგროვებას ადგილობრივი მოსახლეობა იწყებს ივლისის დასაწყისიდან და ოქტომბრამდე გრძელდება, რადგან ამ პერიოდში ეთერ ზეთის მეტი რაოდენობაა. მოხევე ქალები მცენარეებს აშრობენ მზეზე, შემდეგ მშრალ ადგილას ინახავენ, საჭიროების შემთხვევაში კი ხდება მათი გამოყენება მკურნალობის მიზნით (ნებიერიძე 2020, 8).

ხევში პოპულარულია მცენარე კრაზანა [Hypericum perforatum]. “როგორც ფქვილის გარეშე არ შეიძლება პურის გამოცხობა, ასევე კრაზანას გარეშე არ შეიძლება მრავალი ავადმყოფობის მკურნალობა” – გადმოგვცემს მთხრობელი. კრაზანას ნაყენს მოსახლეობა იყენებს როგორც გამოსავლებ საშუალებას სტომატიტის პროფილაქტიკისა და მკურნალობის მიზნით, ასევე გამოიყენე-

ბა ქრილობების სამკურნალოდ. კრაზანას ნაყენს იყენებენ აგრეთვე ნაღვლის ბუშტის სამკუნალოდ (ნებიერიძე 2020, 10).

მოხვევების სამზარეულოში ერთ-ერთ მთავარ საკვებს წარმოადგენს მხალი. ვახუშტი ბაგრატიონის თქმით: საქართველოში “ტყეთა და ველთა არიან მრავალნი სურნელნი საზამთროდ სახმარნი ბალახნი მხალად წოდებულნი და თესლნი ვითარცა სატაცური ისპანახი და სხვანი ვითარცა კვლიავი ტყუისა და მისთანანნი მრავალნი” (ბატონიშვილი, 1941, 89).

საკვლევ რეგიონში უხვად მოიპოვება მინერალური წყლები. კობში გორისციხეში, ყაზბეგში და სხვ. მინერალურ წყაროებს აქ **ვედა**-ს უწოდებენ. ეს წყლები გამოირჩევა ნახშირმჟავიანობით. მათ შორის საყურადღებოა კობისა და ყაზბეგის ვედა. კობის ვედა გამოირჩევა თავისი სამკურნალო თვისებებით. ცნობილია ასევე სნოსა და ფანშეტის მინერალური წყლები, თრუსოს ხეობაში კი არსებული მინერალური წყარო **კეტრისი** და სხვ. რომელთაც ასევე სამკურნალო თვისებები გააჩნიათ.

ყაზბეგის რაიონში არსებული მინერალური წყლების კომპლექსი, რომელიც მნიშვნელოვანი ბუნებრივი რესურსებია, საფუძველს იძლევა ჩადგეს ხალხის ჯანმრთელობის დაცვისა და გაჯანსაღების საქმეში.

ბუნებაზე ადამიანის ზემოქმედების მკვეთრ გაზრდასთან ერთად, მისი შინაარსი გაფართოვდა. გასცდა რა ე.წ. ბიოლოგიურ სფეროს, გაფართოვდა და მასშტაბური მნიშვნელობა შეიძინა. დამკვიდრდა როგორც დარგი ბუნებათსარგებლობის რაციონალური გამოყენებისა, მცენარეული და ცხოველური ორგანიზმების დაცვისა და შესწავლისა.

თანამედროვე ეკოლოგიური გამოწვევების ფონზე

დიდი მნიშვნელობა გააჩნია ბუნებასა და ადამიანს შორის ურთიერთობის ისტორიის კვლევას, მით უფრო ისეთ ტრადიციულ მთიან რეგიონში როგორც ხევია.

დამონმებული ლიტერატურა:

მაკალათია, ს., (1934), ხევი, თბ.,

ბატონიშვილი ვახუშტი, (1997), საქართველოს გეოგრაფია, თბ.

ნებიერიძე, ლ. (2020), ხევის საველე ეთნოგრაფიული დღიური

ბარდაველიძე, ვ., (1974), აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. 1, თბ.

Lela Nebieridze

Management of Natural Resources in Khevi (Based on Khevi Ethnographical Data)

With drastic increase of anthropogenic impact on natural environment, its content has expanded, spreading beyond so called biological sphere and acquired wide sense. It was established as the sector of reasonable use of natural resources, protection and studying of the vegetable and animal organisms.

Against background of contemporary environmental challenges, research of the history of relationships between the nature and humans is of great significance, especially in such traditional mountainous region, as Khevi.

ხალხური სიმღერების სახეცვლილება საქართველოს ფარგლებს გარეთ

ქართულ ხალხურ ფოლკლორში დიდ ინტერესს იწვევს ქართული სიმღერების უძველესი ნიმუშები. კერძოდ, როგორ არის დღემდე შემონახული, რა სახეცვლილებები განიცადა და რამ შეუწყო ხელი ამ სიმღერების ლოკალურ მრავალფეროვნებას და ერთი და იმავე მოტივის სხვადასხვა ვერსიის გავრცელებას. სტატიაში განხილულია საქართველოს ფარგლებს გარეთ მცხოვრები ქართველების მიერ შემონახული რამდენიმე, ჩვენთვის კარგად ცნობილი, სიმღერის სახეშეცვლილი ვარიანტი. სწორედ ამ ვარიანტულობაში მდგომარეობს ქართული ფოლკლორის, ქართული ხმოვანების, ინდივიდუალურობისა და ორიგინალობის სიმდიდრე.

კვლევების შედეგად მოპოვებულ მასალას დიდი მნიშვნელობა აქვს ეროვნული ფოლკლორის თვითმყოფადობის შესწავლისთვის. ქართული სიმღერა ყოფით და სამეურნეო საქმიანობას უკავშირდებოდა, მღეროდნენ ომის, შრომის, ლხინის, მწუხარების დროს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სხვადასხვა რეგიონებში ლოკალური კილო და ინტონაცია მკაფიოდ გამოხატული იყო.

მუსიკალური ფოლკლორის კვლევით დაკავებული იყო რამდენიმე სამეცნიერო ცენტრი, მათ შორის თბილისის ვანო სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორია, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, სადაც მუსიკალური კულტურის შემსწავლელი სამეცნიერო ჯგუფი ფუნქციონირებდა ნანული მაისურაძის ხელმძღვანელობით. თბილისის ვანო სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორიის, ქართული

ხალხური მუსიკალური შემოქმედების ლაბორატორიაში წლების განმავლობაში ფოლკლორისტების მიერ მოპოვებული მასალა მეტყველებს უფროსი თაობის მკვლევარების აქტივობაზე. პედაგოგიურ და სამეცნიერო მოღვაწეობასთან ერთად ბევრი მათგანი აქტიურ შემკრებლობით საქმიანობასაც ეწეოდა და ამდიდრებდა ლაბორატორიის საექსპედიციო ჩანაწერების ფონდს, რომლის პირველი ერთეულები 1927-1928 წლით თარიღდება (მხევდელობაში გვაქვს შალვა მშველიძის, გრიგოლ ჩხიკვაძის, შალვა ასლანიშვილის, ვლადიმერ ახობაძის და სხვათა კოლექციები). უფროსი თაობის მკვლევართა აქტივობაზე მეტყველებს საქართველოს ეთნოგრაფიულ მუზეუმებში შეკრებილი აუდიო, ვიდეო, ფოტო და ტექსტური მასალა. ნოტირებული ხელნაწერები, სამეცნიერო სესიებსა და კონფერენციებზე წაკითხული მოხსენებები უცხოელ მკვლევართან (ალან ლომაქსი, ერიხ შტოკმანი, ივეტ გრიმო, პიტერ გოლდი, მორადა მინორუ) თანამშრომლობა, მატერიალურ-ტექნიკური სიმწირის მიუხედავად, ლაბორატორიაში მუდმივად მიმდინარეობდა აღმოჩენილი ჩანაწერების განახლება-გადანერისა და ნოტირების სამუშაოები. აუდიო, ფოტო, სანოტო და სხვა მასალების იდენტიფიკაცია, პასპორტიზაციის, კატალოგიზაციის პროცესები – ივსებოდა ბიბლიოთეკა. 2003 წელს ფოლკლორის ლაბორატორიისა და კათედრის ბაზაზე შეიქმნა ტრადიციული მრავალხმიანობის კვლევის ცენტრი, მსოფლიოსა და ადგილობრივი სახელმწიფო ორგანიზაციების დახმარებით განხორციელდა არაერთი წარმატებული პროექტი. არსებული სტრუქტურული ერთეულების საფუძველზე ჩამოყალიბდა ქართული საეკლესიო გალობის კვლევის ლაბორატორია (2006-2007). ხალხური მუსიკა თავისებური ევოლ-

უციაა ბუნებრივი შერჩევით, მემკვიდრეობით, რეფლექსთა გამომუშავებით და აქაც ხდება „მუტაციები“-დაფიქსირებული „გენეტიკური“, თვისებრივი ცვლა, როგორც შინაგანი ძვრებით, ასევე გარემო ზეგავლენით (გაბისონია 2004, 3).

ქართული დიალექტების მუსიკალური თვისებების-თვის თვალის გადავლება, კარგად გვიჩვენებს იმ ისტორიულ პროცესებს, რომლებიც ჩვენმა მრავალხმიანობამ უძველესი დროიდან დღემდე გამოიარა. თუ დავაკვირდებით მუსიკალური ფოლკლორის ჟანრებსაც, მათი წყალობით იოლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, თუ როგორ ცხოვრობდნენ, აზროვნებდნენ, რისი სჯეროდათ ჩვენ წინაპრებს (სიგუა 2015, 38). ქართულმა მრავალხმიანობამ არსებითი როლი შეასრულა საერთო კავკასიური მუსიკალური კულტურის ჩამოყალიბებაში. ქართული, აფხაზური, ადიღური, ოსური, ჩეჩნურ-ინგუშური და ნაწილობრივ დაღესტნური მუსიკალური მონაცემები, მუსიკალური ინტონაციური და ჰარმონიული ელემენტია (მათ შორის სიმღერების დამაბოლოებელი ნაწილის კადანსების ნათესაობა). მუსიკალური აზროვნების განვითარების უძველეს ეტაპზე, ტიპოლოგიური მსგავსება განვითარების შემდგომ პროცესში საერთო კავკასიური მუსიკალურ ინტონაციური ხასიათი და რაც მთავარია, მრავალხმიანობა და მისი ფორმები მეტყველებს კავკასიის ტერიტორიაზე ოდესღაც საერთო მუსიკალური კულტურის არსებობაზე, რომლის შექმნაში ძირძველადგილობრივ მოსახლეობას უნდა მიეღო მონაწილეობა. მუსიკალური თვალსაზრისით რეტროსპექტიული ანალიზი წარმოაჩენს ქართველთა როლს მუსიკალური კულტურის ჩამოყალიბებასა და შემდგომ განვითარებაში, რაც ძირითადად კავკასიურ-მუსიკალურ ინტონაციური და

ჰარმონიული აზროვნების ფარგლებში მიმდინარეობდა. საგულისხმოა, რომ უძველეს ხანაში, ქართველთა პოლიფონიურმა აზროვნებამ სუბსტრატის როლი შეასრულა საერთო კავკასიური, კერძოდ იბერიულ-კავკასიური მუსიკალური კულტურის ჩამოყალიბებაში. მუსიკალური აზროვნების მრავალმხრივი ფორმების განვითარების უწყვეტ სურათს მხოლოდ ქართული მუსიკალური ენა იძლევა.

დიდ ინტერესს იწვევს საქართველოდან დიდი ხნის წინ გადასახლებულ ქართველთა მიერ შემონახული სიმღერები, კერძოდ თურქეთსა და რუსეთში მცხოვრებ ქართველებში. აქ იგულისხმება, როგორც ისტორიულ ტერიტორიაზე, კერძოდ, მაჭახალისა და ლიგანის ხეობების თურქულ ნაწილში მცხოვრები აჭარლები, ისე მუჰაჯირები. აჭარული სიმღერები მხოლოდ ერთი და ორხმიანია. აჭარულ მუსიკაში მუსლიმანური გავლენის შედეგად ჟანრთა ზუსტად იგივე სპექტრია წარმოდგენილი, საისტორიო სიმღერები (ალიფაშა და ენვერფაშა) საკრავებიდან გავრცელებულია აკორდეონი და გუდასტვირი. მხოლოდ საჭიბონე საკრავების ნაწილი თავსდება ქართული ხალხური მრავალხმიანობისთვის დამახასიათებელ ჩარჩოებში. რაც შეეხება აკორდეონს, მასზე შესრულებული ჰანგების დიდი ნაწილი მაჟორულ-მინორულ სისტემაშია მოცემული.

თურქეთში მცხოვრები ქართველების მუსიკალური ფოლკლორი ჩანერილია როგორც მაჭახელაში, ისე ინეგოლის რაიონში. სწორედ ამ რაიონის სოფელ ჰაირიეს მუსიკალური ფოლკლორი მიაჩნდა ეთნომუსიკოლოგ ედიშერ გარაყანიძეს შავშურად და მან დაამკვიდრა ტერმინი აჭარულ-შავშური მუსიკალური დიალექტი.

ამერიკელი ანთროპოლოგი, პიტერ გოლდი, მრავალმხრივ საინტერესო პიროვნებაა ქართველი საზოგადოებისა და სამეცნიერო წრეებისთვის. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი დაინტერესება ქართული მუსიკალური კულტურით და 60-იანი წლების ბოლოს მის მიერ თურქეთში განხორციელებული ეთნოგრაფიული ექსპედიციით, რომლის შედეგიც გახლავთ უნიკალური აუდიო ჩანაწერები ფოტო მასალა და თურქეთში მცხოვრები ქართველების მუსიკალური კულტურისადმი მიძღვნილი ნაშრომი „ქართული ხალხური მუსიკა თურქეთიდან“ – ქართული ტრადიციული ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკის ანთოლოგია. პიტერ გოლდმა 1968 წელს იმოგზაურა თურქეთის რესპუბლიკაში ეთნიკური ქართველებით დასახლებულ ბურსის რეგიონში ინეგოლის მხარეში.

ეთნოგრაფიული მასალა მან ძირითადად ქართველთა სოფელ ჰაირიეში – ხეირიეში შეკრიბა. ამ სოფელს უკავშირდება ისეთი მნიშვნელოვანი ფიგურების მოღვაწეობა, როგორებიც არიან თურქეთის ქართველთა ლიდერები-ახმეთ მელაშვილი და მისი თანამოაზრე ვახტანგ მალაყმაძე (იხ. გუჯეჯიანი, ირემაძე, ხოსიტაშვილი 2019; გუჯეჯიანი 2011; გუჯეჯიანი 2014). ამ ადამიანების პირადად გაცნობის შედეგად, პიტერ გოლდს მიეცა საშუალება პირადად ჩაენერა ეთნოგრაფიული მასალა, დაკვირვებოდა ყოფას და გაეკეთებინა ქართული ხალხური სიმღერის ავთენტური ჩანაწერები. დღეს ეს უნიკალური მასალაა, რადგან დროის ვითარებაში ურბანიზაციის, მოდერნიზაციის და გლობალიზაციის პროცესებმა ბევრი ეთნოგრაფიული რეალია ისტორიად აქცია.

პიტერ გოლდის ნაშრომი „ქართული სოფლის მუსიკალური კულტურა“ (Gold 1968) არის მისი მოგზაურობ-

ის შედეგი. ეს არის ვრცელი ნაშრომი, რომელიც შეიცავს შესავალს და თავს - „ქართული ხალხური მუსიკის ეთნოგრაფიული ასპექტები“. მუსიკალური კულტურის ისტორიას პ. გოლდი ქსენოფონტეს მიერ მოსინიკების აღწერით იწყებს. მოჰყავს ციტატები ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომიდან, საუბრობს ყუენობასთან, სახიობასთან და „ქრისტიანული სინკრეტული კულტების,“ დღესასწაულებთან დაკავშირებულ მუსიკაზე. ასევე მოცემული აქვს სანოტო ჩანაწერები და სიმღერის ტექსტები. ეთნოგრაფიული მიმოხილვა სრულდება თურქეთის ქართული სოფლის ჰაირიეს შესახებ თხრობით. თურქეთში მოგზაურობისას პიტერ გოლდმა თავი მოუყარა ლაზური და ქართული ფოლკლორის აუდიო ჩანაწერების მდიდარ კოლექციას. (ხუციშვილი 2017, 34; 37).

რაც შეეხება ლაზურ სიმღერებს, კვლევა „ჭანური სიმღერები,“ ეკუთვნის ცნობილ ქართველ მრავალმხრივ მოღვაწეს, მეცნიერს, ფილოლოგს, იოსებ მეგრელიძეს. მუსიკისმცოდნე ო.ჩიჯავაძე ი.მეგრელიძის ნაშრომის წინასიტყვაობაში წერს; „ლაზური სიმღერების პირველი პუბლიკაცია სიმღერების გაშიფვრით, ვფიქრობ, კარგ ნობათს წარმოადგენს ქართველი ფოლკლორისტებისათვის“ (მეგრელიძე 2018). ყასიმ ბეჟანიძის ცნობით, მამაკაცები ლხინში ორხმიან სიმღერებს მღეროდნენ. მისივე გადმოცემით, დაბალი ხმა გაჩერებული იყო, რაც ბურდონულ ბანს უნდა გულისხმობდეს. ცალფად „ან უნისონური გუნდის მიერ და ქართული სიმღერის შთაბეჭდილებას ტოვებს (მესხი 2005, 72).

თურქეთში მცხოვრები ქართველების სიმღერები უკანასკნელ წლებამდე მხოლოდ ორხმიანი იყო, დღეს კი მათი გაერთხმიანება თვალშისაცემია. ჰაირიელებს, რომელთა მამებისგანაც 1965-68 წლებში ორხმიანი ნი-

მუშები დაფიქსირდა, ორხმაში მღერა უკვე 80-იან წლებშიც უჭირდათ. არა მარტო „დედოფლის სიმღერა“, არამედ „ვოისაც“, უკვე ზედა ხმის გარეშე იყო. ყველა სიმღერაში ახსოვთ უმეტესად დამწყები, ზედა ხმა „დედოფლის სიმღერაში“ ბანიც და მელოდიაც იყო. საერთოდ კი, სიმღერის გაერთხმიანების შემთხვევაში, უფრო ლოგიკურია მელოდიის შენარჩუნება, თუმცა, აჭარული სიმღერების ბანი იმდენად მელოდიზირებულია, ცალკე შესრულების შემთხვევაში უცხო მსმენელს შეიძლება მელოდიადაც კი მოეჩვენოს.

სიმღერების გაქრობის საფრთხეზე, ჯერ კიდევ პ. გოლდი მიუთითებს და დასძენს, რომ „მხოლოდ მოხუცების წყალობითაა შემორჩენილი „დედოფლის სიმღერა“ და „ვოსა ვორერა“ (Gold 1968). პ. გოლდი აღნიშნავს: „საგუნდო სიმღერა ერთდროულად არის დემოკრატიული, იმ მხრივ, რომ ნებისმიერ კარგ მომღერალს შეუძლია აჰყვეს ბანის პარტიას და ამასთანავე, მხატვრული თვალსაზრისით, მომთხოვნი, ვინაიდან მხოლოდ ცალკეულ პირს შეიძლება ჰქონდეს სოლო პარტიის შესრულების კვალიფიკაცია“ (Gold 1968). დღეს კი ძნელია სოლისტის პარტიის მცოდნის ნახვა, თუმცა ინეგოლის რაიონში ბოლო დროს ჩამოყალიბებული ანსამბლები „ჰაირირაში“ და „ჰაირიეს“ მომღერალთა გუნდი პ. გოლდისა და ა. მელაშვილის ჩანაწერებზე დაყრდნობით აღადგენენ ძველ სიმღერებს, პიტერ გოლდი ასევე საუბრობს სიძის სახლში დედოფლის მიყვანის დროს გზად შესრულებულ „დედოფლის სიმღერაზე“ აღსანიშნავია, რომ ჰაირიეში მას დღესაც მღერის ახალგაზრდა თაობა. ის ვითარდება მთელი სტროფის განმავლობაში და გუნდების მიერ ანტიფონურად სრულდება.

საცეკვაო სიმღერებია „ნანიჩა,“ „ვოსა ვორერა,“ „ნარდანიჩა,“ „ჰარიანანი,“ ასევე ასრულებდნენ შრომის სიმღერას. სახელწოდებით „ფაჭვის სიმღერა,“ სიმინდის ყანაში სარეველა ბალახის ამოძირკვის დროს. ჰარიეში ფიქსირებულია „დატირებებიც“ (ქალთა რეპერტუარი) გოლდისა და მელაშვილის ჩანაწერებიდან არ მოგვეპოვება ქალების მიერ შესრულებული ორხმიანი ნიმუშები, ჩანაწერებში მხოლოდ ერთი ქალი მღერის. 2015 წლის ექსპედიციებში კი დაფიქსირებულია ქალების მიერ უნისონში შესრულებული სიმღერები.

1960-იან წლებში ფიქსირებული მასალის მიხედვით, თუკი სასიმღერო მრავალხმიანობა ჯერ კიდევ კარგად იყო დაცული, ამას ნაწილობრივ უკვე ვეღარ ვიტყვოდით საკრავიერ მუსიკაზე. საკრავებიდან დაფიქსირდა მხოლოდ აკორდეონი, ჭიბონის გაქრობით ქართული კვალი კიდევ უფრო წაიშალა. თუმცა, მოსახლეობაში ჯერ კიდევ შემორჩენილია ჭიბონის „ხსოვნა,“ ამაზე მეტყველებს, როგორც რეპერტუარის პატარა გარმონზე გადანაცვლება. ისე ერთი ან რამდენიმე შემსრულებლის მიერ ჭიბონზე ერთდროულად დაკვრის იმიტაციაცილილიაში ამოღებული ბალიშით (კრავეიშვილი 2018, 97).

კიდევ ერთი კუთხე, სადაც ქართველები საკუთარ ისტორიულ მიწაზე, მაგრამ უკვე საქართველოს საზღვრებს გარეთ არის საინგილო, იგი აღმოსავლეთ საქართველოს ნაწილს შეადგენს, დღეს აზერბაიჯანის შემადგენლობაშია. საინგილოში ანსამბლი „მერცხალი“ ჩამოყალიბდა 1983 წელს. მას მოჰყვა შემდეგ ანსამბლები „შვიდკაცა“ და „ლაზარე“ სამწუხაროდ, ჰერული სიმღერა დღეს მხოლოდ ერთხმიანია. თუკი დიმიტრი ჯანაშვილი აღწერს ინგილოური სიმღერების შესრულების შემთხვევებს, შემდგომი პერიოდის ლიტერატურა სააკ-

ვნე ნანას გარდა, სხვა ჰერული სიმღერის არსებობას გამორიცხავს. ინგილო პუბლიცისტების მ. ჯანაშვილისა და ბ. ხუციშვილის ცნობებსა და მათ ასაკზე დაყრდნობით ირკვევა, რომ საინგილოში მრავალხმიანობა არც 1860-70 წლებში ყოფილა შემორჩენილი. ასევე საინტერესოა შაირები, რომელიც სამშობლოს თემატიკას შეიცავს, შაირები აზრებაიჯანულ ენაზე სრულდებოდა. ასევე აზრებაიჯანულებიც მღეროდნენ სიმღერებს თამარ მეფეზე, რომელიც ჩონგურზე სრულდებოდა, ასევე ზურნაზე. საინტერესოა, რელიგიური თვალსაზრისით, აზრებაიჯანულ ენაზე შესრულებული „იესო ქრისტეს ღოცვა.“ ეს ნიმუში 1987 წლის ექსპედიციაში სოლომონ ბარისაშვილმა ჩაწერა. ასევე მღეროდნენ გიორგობას, რომელსაც ისინი „ქურმუხობას“ ეძახდნენ.

ტრადიციული მრავალხმიანობის მეორე საერთაშორისო სიმპოზიუმზე თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიას სტუმრად ეწვია ორი ფერეიდნელი ახალგაზრდა, მათი თქმით, ფერეიდანში აღარც მრავალხმიანი სიმღერებია შემორჩენილი და არც მოხუცები მღერიან. მომღერლები თვითონ თხზავენ სიმღერებს და პოპულარულ ჰანგებს უსადაგებენ. მართალია თ. ჭიჭინაძე 1871 წელს ფერეიდნიდან საქართველოში გადმოსულ ათამ ონიკაშვილის ცნობებზე დაყრდნობით აღნიშნავდა, რომ ფერეიდანში ქართული სიმღერები ახსოვთ და მღერიან, მაგრამ 1907 წელს გამოცემულ წიგნში ავტორი წერს, რომ „ფერეიდანელ მამაკაცებს, ქალაქში ცხოვრების გამო უჭირთ ქართულად საუბარი და თუ ვინმემ ქართული იცის, ეს ქალები არიან, რომლებიც „იავნანით ზრდიან ბავშვებს“ (კრავეიშვილი 2020).

ფერეიდანში 1927 წელს იმოგზაურეს ამბაკო და სარა ქელიძეებმა, მათი აზრით, ენის გარდა, როგორც სხვა

ყველაფერი, ისე სიმღერაც და ცეკვაც წმინდად ირანული იციან, რაშიაც ქართულის ნასახი არ შერჩენიათ. 1943 წელს ფერეიდანში ფილმის გადასაღებად ჩავიდა ირაკლი კანდელაკი. ცნობებს ამ მოგზაურობის შესახებ თავად რეჟისორი აქვეყნებდა სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში, მისი ნაამბობით მართალია ფერეიდანელებმა ქართული მუსიკა მართლა დაკარგეს, მაგრამ „იავნანა“ დღემდე ჟღერს.

რაც შეეხება ლაზურ სიმღერებს, კვლევა „ჭანური სიმღერები,“ ეკუთვნის ცნობილ ქართველ მოღვაწეს, მეცნიერს, ფილოლოგს იოსებ მეგრელიძეს. მუსიკისმცოდნე ო. ჩიჯავაძე ი. მეგრელიძის ნაშრომის წინასიტყვაობაში წერს; „ლაზური სიმღერების პირველი პუბლიკაცია სიმღერების გაშიფვრით „ვფიქრობ, კარგ ნობათს წარმოადგენს ქართველი ფოლკლორისტებისათვის“. ყასიმ ბეჟანიძის ცნობით, მამაკაცები ლხინში ორხმიან სიმღერებს მღეროდნენ. მისივე გადმოცემით, დაბალი ხმა გაჩერებული იყო, რაც ბურდონულ ბანს უნდა გულისხმობდეს. ცალფად „ან უნისონური გუნდის მიერ და ქართული სიმღერის შთაბეჭდილებას ტოვებს (მესხი 2005, 72). საოცარია, მაგრამ ფაქტია, რომ ჩვენამდე მსოფლიოში არავის ჩაუწერია და ნოტებით არც ერთი ჭანური სიმღერა არ გამოქვეყნებულა. თუმცა, ჯერ კიდევ ქსენოფონტე წერდა, რომ „ჭანებს საომარი სიმღერები და ლექსები ქონდათ. ეს ცნობა კიდევ უფრო აძლიერებს ქართული კულტურის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებულთა ინტერესს ლაზური ხალხური სიმღერებისადმი. ლაზური ხალხური მუსიკის შესწავლის ისტორია, იწყება სიმღერებით, რომლებსაც მრავალი საერთო აქვთ გურულ მუსიკალურ ფოლკლორთან. ლაზური მუსიკალური ფოლკლორი, ნათლად გვიჩვენებს, რომ აჭარლები,

გურულები, იმერხევლები, ლაზებთან და მეგრელებთან თავიანთი ისტორიული წარსულით მჭიდრო კავშირში არიან. ლაზებმა თურქულ გარემოში შეცვალეს სიმღერის ფორმა, ხასიათი, მოტივი და სიმღერას ახალი კვალი დააჩნდა. ყველაზე უფრო შესამჩნევად ცვლილებები იმაში გამოიხატა, რომ ლაზურ სიმღერებში არ შეგვხვედრია სამხმიანი სიმღერები. იმ დროს, როცა ჩვენ მიერ ჩაწერილ ლაზური სიმღერების „თირა-მოლა,“ „ელესა,“ „საკატარძლო“ გურული ვარიანტები სწორედ სამხმიანებია. ქართული ლაზური მუსიკის, მუსიკალური ფოლკლორის მთავარი სპეციფიკა, სწორედ მრავალხმიანობაა, მართალია ქართულმა მუსიკალურმა ფოლკლორმა იცის, როგორც ორხმიანი, ისე ერთხმიანი სიმღერები, მაგრამ ამ მუსიკის მთავარი ძალა სწორედ სამხმიან სიმღერაშია. ეს დამახასიათებელია, როგორც ქართული საეკლესიო, ასევე საერო მუსიკისათვის.

ამავე დროს, როგორც სავსებით სწორად აღნიშნავს დიმიტრი არაყიშვილი, ქართულ ორ-სამხმიან სიმღერებში, მეორე ხმა თამაშობს დამოუკიდებელ როლსაც. ლაზურ ხალხურ მუსიკაში კი ეს არაა. ლაზური ხალხური მუსიკა წარმოადგენს, ქართულ-თურქული მელოდიის შეხამებას. მისი მუსიკალური შერეული სტილი მუსიკოსებისთვის საინტერესო საკვლევ ობიექტს წარმოადგენს. ლაზურ-ჭანების უახლოესი მეგრული სიმღერების ერთ-ერთი ავტორიტეტული ჩამწერი გახლდათ ოთარ ჩიჭავაძე, რომელმაც ნოტებზე გადაიტანა ჩანაწერები. ქართული ენის დასავლურ კილოთქმებსა და გურულ ჰანგებზე მუშაობამ გააძლიერა ინტერესი ჭანური სიმღერებისადმი.

ასევე, აღსანიშნავია რუსეთში, ყიზლარსა და მოზდოკში მცხოვრები ქართველების მიერ შემონახულ სიმ-

ღერებზე. მათი მუსიკალური ფოლკლორის მცირე ნაწილი ჩანერილი აქვს დიმიტრი არაყიშვილს. ინტერესმოკლებული ნამდვილად არ იქნება იმის აღნიშვნა, რომ ეთნომუსიკოლოგებიდან პირველი დიმიტრი არაყიშვილი დაინტერესდა საქართველოს ფარგლებს გარეთ მცხოვრები ქართველების ხალხური მუსიკით. მოზდოკელი ქართველების სიმღერები წარმოდგენილია სამი ერთხმიანი და ერთი ორხმიანი ნიმუშით (კრავეიშვილი 2020, 103). ნიმუშები მე-19 საუკუნის 90 -იან წლებშია მოპოვებული. ყიზლარის ქართველების სიმღერები კი წარმოდგენილია ერთი, ორი და სამხმიანი სიმღერით. ყველა ეს ნიმუში წარმოდგენილია დიმიტრი არაყიშვილის 1916 წლის ნაშრომში. ნიმუშების უმრავლესობაში მრავალხმიანობა გაბმული ბურდონით არის წარმოდგენილი. შენარჩუნებულია შესრულების ტრადიციული ორპირული ფორმა, კადანსები, მელოდიის ტიპები და ორხმშიანი ნიმუშები. მათი უმეტესობა სოლისტების მონაცვლეობაზეა აგებული და რეალური სამხმიანობა „სუფრულსა“ და „ალილოში“ გვხვდება. ნიმუშთა ნაწილში შეიმჩნევა ქართულისთვის უჩვეულო მოვლენები, რაც იქაურების მუსიკალურ აზროვნებაში მომხდარი ცვლილებების დამადასტურებელია. რაც შეეხება თვითონ სიმღერებს, მათ წყობას და მუსიკალურ ანალიზს, მათ ნაწილს კახური მუსიკალური ფოლკლორის ვარიანტად მიიჩნევენ, მაგრამ ამ დროს გადასახლებულთა დიდი ნაწილი ქართლიდან იყო. მათი მეტყველებაც ქართლური ყოფილა, მუსიკალური თვალსაზრისითაც, ზოგიერთი ატიპიური მოვლენის მიუხედავად, იგივე სურათი გვაქვს მრავალხმიან ნიმუშებში. ამაზე ნათლად მეტყველებს მელიზმების სიმცირე „ურმულში“. მოზდოკური „ალილო“ გრიგოლ ჩხიკვაძეს თავის კრებულში (ქართუ-

ლი ხალხური სიმღერის პირველი ტომი 1960) აქვს შეტანილი. ყურადსაღებია ის ფაქტიც, რომ 1900 წლების ტაოს, ლაზეთის, შავშეთისა და ჰერეთის მუსიკა ჩვენთვის უცნობი იყო და სავსებით შესაძლებელია რომელიმე ამ მხარეში ვოკალური მრავალხმიანობის არსებობა. ჩვენ ხელთარსებულ ნიმუშებს მხოლოდ სანოტო ვარიანტებით ვიცნობთ. მართალია დ. არაყიშვილმა ფონოგრაფით დააფიქსირა ჩანაწერები, მაგრამ ეს ჩანაწერები ჩვენ დღეს არ მოგვეპოვება, რადგან აქამდე ქართველი მუსიკოსების მრავალი მცდელობის მიუხედავად ვერ მოხერხდა მათი მოპოვება რუსეთის არქივებიდან. ჩვენ ძირითადად ვეყრდნობით 1890, 1904, 1965, 1968 ჩანერილ მასალას. ტაო-კლარჯეთის მასალის შესახებ არის სხვა ცნობებიც (იხ. ჭყაშვილი 2014; ერადე 2017).

შეჯამების სახით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართველთა მუსიკალური ფოლკლორი საქართველოს საზღვრებს გარეთ შემორჩენილია გარკვეული ცვლილებებით, განსაკუთრებით ეს ეხება მრავალხმიან სიმღერებს, მეოცე საუკუნიდან ტრადიციული სიმღერის მოყვარულმა ახალგაზრდებმა დაიწყეს ნიმუშების აღდგენა და განახლება, რაც შესაძლებელია ახალი პროცესების საფუძვლად იქცეს.

დამონმებული ლიტერატურა:

გუჯაჯიანი, რ., ირემადე გ., ხოსიტაშვილი მ. (2019), ჰაირი ჰაიროლღუ (ვახტანგ მალაყმაძე), საქ. პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლი.

გუჯაჯიანი, რ. (2011), ვახტანგ მალაყმაძე (ჰაირი ჰაიროლღუ)- ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღ-

ვანე თურქეთში (1936-2003 წწ.), თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები 4, თბილისი.

გუჯაჯიანი, რ. (2014), ისტორიული მახსოვრობის ფაქტები თურქეთის რესპუბლიკის მარმარილოს ზღვის რეგიონების ეთნიკურ ქართველთა შორის, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის შრომები 1, ქართული უნივერსიტეტი, თბილისი.

კრავიშვილი, გ. (2020), საქართველოს მონყვეტილი კუთხეების და მე-17, მე-19 საუკუნეების გადასახლებულ ქართველთა ხალხური მუსიკის შესწავლის პრობლემები. თბილისი.

ხუციშვილი, ქ. (2017), პიტერ გოლდი: ბიოგრაფიული ცნობები და სამეცნიერო მოღვაწეობა, კრ. ანთროპოლოგიური კვლევანი 3, უნივერსალი, თბილისი

მეგრელიძე, ი. (2018), ჟურნალი მუსიკა, ლაზური სიმღერები.

მაისურაძე, ნ. (2018), ქართული ტრადიციული მუსიკის ისტორიულ-ეთნოლოგიური ასპექტი.

გაბისონია, თ. (2004), ქართული ტრადიციული მუსიკის შემსრულებლობა-თანამედროვე რაკურსი.

სიგუა, მ. (2015), ჟურნალი “ჩემი სამყარო“ №7, ქართული ხალხური მუსიკა.

ჯიყაშვილი, ლ. (2014), გაზ. კვირის პალიტრა ორი სიცოცხლე-ათვის ნერთილი საქართველოში იყო.

მესხი, დ., გაბისონია თ. (2005), ქართული ხალხური მუსიკის შემოქმედება.

ერაძე, ე. (2017), გაზ. კვირის პალიტრა, შავშეთ-კლარჯეთის ხელშეუხებელი ქართული ფოლკლორი.

Gold, P. (1972), Musical Culture of Georgia, Transcaucasia

Gold, P. (1968), The musical culture of the Georgian countryside

Lili Nemsadze

The changes of Georgian Songs Outside Georgia

The ancient samples of Georgian songs are of great interest in Georgian folklore studies. In particular, the main question is how they have been preserved to nowadays day, what changes they have undergone, and what contributed to the local diversity of these songs and the spread of different versions of the same motif. The article discusses several well-known, modified versions of songs preserved by Georgians living outside Georgia. The richness of Georgian folklore, Georgian sounds, individuality and originality can be traced in the variations of Georgian songs practiced abroad. In summary, we can conclude that the musical folklore of Georgians outside the borders of Georgia has been preserved with certain changes, especially this applies to polyphonic songs. Since the twentieth century, young people who love traditional songs have begun to restore and update samples, which may become the basis for new processes.

ენო ჩირბაძე

სოციალური ეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები (სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

სოციალური ეკოლოგია სოციობუნებრივი სისტემების ორგანიზებისა და ბუნების ურთიერთქმედების პრინციპებს ხსნის; საარსებო გარემოში ადამიანის ფუნქციონირებისა და განვითარების კანონზომიერებას აყალიბებს; ეკოლოგიური განათლებისა და აღზრდის კონკრეტულ საფუძვლებს განსაზღვრავს.

სოციალური ეკოლოგიის ცოდნა ის აუცილებელი ბაზაა, რომლის გარეშეც შეუძლებელია საკუთარი როლის განსაზღვრა რთულ, წინააღმდეგობივ პროცესებსა და გარემოს ცვლილებებში (Тюрикова, Ладнова 2012, 3).

უნდა ითქვას, რომ თანამედროვეობაში საზოგადოებას გარემოსთან შეუთანხმებელი ურთიერთქმედება ახასიათებს და ამიტომაც სოციალური ეკოლოგიის შესწავლა სავალდებულოდ მიგვაჩნია.

საკვლევ რეგიონში შესწავლილი იქნა ადამიანისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხები; ზნეობრივი ფორმებისა და ადამიანის სოციალური დაცვის ხალხური ტრადიციები, ურთიერთდახმარების ფორმები, ყოფის გენდერული ასპექტები და სხვ.

სამცხე-ჯავახეთში ოჯახის აღმნიშვნელად გვხვდება ტერმინები **ჯალაბი** და **სახლობა**. უნინ დიდი ოჯახების არსებობა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, სადაც ერთად 3-4 თაობა გაუყრელად ცხოვრობდა და რამდენიმე ათეულ წევრს აერთიანებდა.

დიდ ოჯახში მამაკაცთა საქმიანობას ასაკით უფროსი მამაკაცი – **თავი კაცი** უძღვებოდა და ანაწილებდა

ყოველდღიურ თუ პროფესიულ საქმიანობას. ოჯახის შიდა საქალებო საქმიანობას უფროსი დიასახლისი – **თავი ქალი** განაგებდა.

დიდი ოჯახის გვიანობამდე მეოცე საუკუნის 40-იან წლებამდე არსებობის უმთავრეს მიზეზს მეურნეობის ხასიათი წარმოადგენდა. კერძოდ: რთული და მრავალდარგოვანი ნატურალური მეურნეობის განვითარების მაღალი დონე. დამონმებული მონაცემებით, დიდი ოჯახის გვერდით აქ პატარა ოჯახიც თანაარსებობდა, სადაც ძირითადად ორი თაობა (მშობლები და შვილები) იყო წარმოდგენილი.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები რამოდენიმე სახისა იყო. მათგან უმთავრესს წარმოადგენდა ნათესაობა, წოდებრივი მდგომარეობა და რელიგიურ-ეროვნული სხადასხვაობა.

დროთა განმავლობაში ქორწინების ამკრძალავი ზემოხსენებული ფაქტორების ძირითადი ნაწილი საერთოდ გაქრა, ზოგი შეიზღუდა, ხოლო ნაწილი დღესაც განაგრძობს არსებობას.

სამცხე-ჯავახეთში აკვანში დანიშვნის წესი დიდი ხანია რაც მოსპობილია და მის შესახებ აქ მხოლოდ გადმოცემებია შემონახული.

საკვლევ რეგიონში მე-20 საუკუნის 40-50-იან წლებამდე დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის (უფრო მეტად ქალის) ოჯახების ახლო ნათესავს ეკისრებოდა **მოციქულის//შუამავლის** ფუნქციის შესრულება. რაც შეეხება **მაჭანკალს**, რომელსაც მოციქულის გვერდით ვხვდებით, იგი ხშირად უცხო პიროვნება იყო და მაჭანკლობა ხელობად ჰქონდა გადაქცეული.

ქალის შერჩევა-შეგულების შემდეგ იწყებდნენ მისი ჯიშ-ჯილაგის გაკითხვას და პირადი თვისებების შე-

მონმებას. დაინტერესებული მხარე პირველ რიგში გაიგებდა ქალის მამის ოჯახისა და გვარის ავ-კარგიანობას, ღირსება-ნაკლოვანებას. დადებითი ინფორმაციის შემდეგ, იწყებდა დედის გვარისა და ოჯახისა გვარის შესწავლას. მასში თუ აღმოჩნდებოდა უარყოფითი ხასიათის რაიმე მემკვიდრეობითი დაავადება (სიკოჭლე, სიქაჩლე, ჭლექი, ფსიქიკური დაავადება, უზნეობა და ა.შ.), მაშინ ამ ქალის რძლობაზე უარს ამბობდნენ.

ქალის დედის მხარეს ყველგან საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ასე დანვრილებით იკვლევდნენ. ასევე ხდებოდა ვაჟის ოჯახისა და გვარის შემონმება. ვაჟის პირადი ღირსებისა და თვისების საფუძვლად მამრობითი ხაზით ნათესაობა იყო მიჩნეული.

“გარიგებით უფრო ამართლებდა ზოგჯერ ქორწინება, ახლაც ჩართულია ზოგჯერ ქორწინებაში ოჯახი, მაგრამ ძირითადად თვითონ ირჩევენ მეორე ნახევარს. ძველ დროსთან შედარებით ახლა მეტია გაუთხოვარი და უცოლოდ დარჩენილი, უნინ ეს იშვიათობა იყო. თავისუფლება კარგია, მაგრამ ოჯახი საჭიროა” – გადმოგვცემს მთხრობელი (ჩირგაძე 2023, 11).

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ პირველ ათწლეულებში სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ჯერ კიდევ დიდი ყურადღება ექცეოდა ქალ-ვაჟის **შერჩევა-გაკითხვას**. შემდგომ კი თანდათანობით შესუსტდა, მაგრამ მთლიანობაში სულ არ გამქრალა. მოხუცი თაობა ახლაც საჭიროდ მიიჩნევს ჯიმ-ჯილაგიანობასა და ავკარგიანობაზე ყურადღების გამახვილებას. ახლა ახალგაზრდობა ამ მოთხოვნებს აღარ ითვალისწინებს, მომავალ მეუღლეს თავისი სურვილით ირჩევს და მთავარი მისი გადანყვეტილებაა.

ახალგაზრდა ქალის დადებით თვისებად ითვლებოდა საქმელ-სასმელის მომზადება, ხალიჩისა და წინდების ქსოვა, მატყლის დართვა-ჩეჩვა, სისუფთავე, ცხვარ-ძროხის მოვლა, ნანველის მოვლა-პატრონობა და ა.შ. მის პირად ღირსებებს ამალღებდა პატიოსნება და ზრდილობიანი სიტყვა-პასუხი.

ვაჟის შემონმებისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მის ფიზიკურ ჯანმრთელობას, საოჯახო მეურნეობის გაძღოლის უნარს და სხვ. მამაკაცებში ძველად და ახლაც უარყოფითად ფასდება უსაქმურობა, სიტყვის გატეხვა, ლოთობა. ამ ბოლო დროს განსაკუთრებით ხაზს უსვამენ და უარყოფით ჩვევად მიიჩნევენ მიდრეკილებას ნარკომანიისადმი. ცოლის ღალატს ქართველი მამაკაცის ნაკლად არ თვლიან, იმ შემთხვევაში თუ მის ოჯახს დანგრევა არ მოჰყვება.

ქალს მეტი მოეთხოვებოდა და თანამედროვეობაშიც ასეა. პირველ რიგში, ის უნდა იყოს პატიოსანი, შრომისმოყვარე, ოჯახის მოყვარული, კარგი ხასიათის და სტუმართმოყვარე. “ქალი მომთმენი იყო უფრო და თავიდანვე დაჩაგრეს” – გადმოგვცემს მთხრობელი (ჩირგაძე 2023, 5).

სამცხე-ჯავახეთში ქალი გათხოვების ასაკს რომ მიაღწევდა მშობლები ცდილობდნენ მის გამზითვებას, რასაც **ზინთები** ეწოდებოდა. მზითვის რაოდენობა ქალ-ვაჟის მშობლების შეთანხმებზე იყო და პატარძალს ის თან მიჰქონდა. მზითევი ქალისათვის მშობლების ქონებიდან მიღებულ მემკვიდრეობად ან მის გარკვეულ ნაწილად შეიძლება ჩაითვალოს. ქალისათვის მზითევის მიცემა არ იყო სამართლებრივად რეგულირებული, მაგრამ ტრადიცია ფესვგადგმული იყო და კარგად ფუნქციონირებდა.

მზითვის გატანების სავალდებულო პრაქტიკა დღესდღეობით მხოლოდ სოფლებში არის შემორჩენილი და აქაც იშვიათად გვხვდება (არველაშვილი 2015, 15).

ჩვენი მასალების მიხედვით, საქართველოს ყველა კუთხეში ქორნილის დროს მონვეული სტუმრების რაოდენობა ოცდაათ-ორმოც კაცს აღემატებოდა. სანადიმოდ პირველ რიგში მიდიოდა ოჯახის უფროსი კაცი და ქალი. მოზარდებისა და ბავშვების წაყვანა ქორნილში სირცხვილად ითვლებოდა. სამოცდაათ-ოთხმოცკაციანი სუფრა დიდ ქორნილად ითვლებოდა და სოფელში სალაპარაკო ხდებოდა. ძველად ქორნილში ოჯახი ინვევდა ნათესავ-ახლობლების მხოლოდ გარკვეულ წრეს, რადგან **ერთად პურობა**, საერთოდ სისხლით მონათესავეთა, ერთად მცხოვრებთა პრეროგატივას შეადგენდა (სურგულაძე 1987, 157).

უნდა ითქვას, რომ წარსულში ქართველმა ხალხმა ლხინიც ზომიერი იცოდა და მწუხარებაც. ქორნილში მიწვეული ოჯახიდან სანადიმოდ წამსვლელთა რაოდენობა ადათობრივად ნორმირებული იყო და წამსვლელთა მხრიდან ამ ნორმების დარღვევა მიუღებლად და სირცხვილად ითვლებოდა (იველაშვილი 1991, 14-15).

სხვა კუთხეების მსგავსად სამცხე-ჯავახეთში ახალი რძალი ოჯახისა და გვარის გარდა სოფლის უხუცესებს წლების მანძილზე **ეუნძრახებოდა**. რძალი უფროსებს მესამე პირის მეშვეობით ელაპარაკებოდა. “ქალებს მეტადრე რძლებს, უფროსების (მამამთილ-დედამთილი და მაზლი) დიდი მორიდება აქვთ: პირველი “ვაჟბატონობით” და უკანასკნელს “გულობით” იხსენიებდნენ, ესენი კი რძალს “გოგოთი” იხსენიებდნენ. რძა-

ლი მათ პირდაპირ ხმას არ გასცემს, ვერ დაელაპარაკება ხმამაღლა, არამედ მოენის (თარჯიმნის) მეშვეობით“ – გადმოგვცემს ივ. გვარამაძე (გვარამაძე 1903, 121).

საკვლევო რეგიონის მიხედვით, მორიდება იყო როგორც მშობლებსა და შვილებს შორის ასევე უფროსი ასაკის ადამიანების მიმართ. მშობლების ყოველგვარი სურვილი შვილებისათვის კანონი იყო. მშობლების წინაშე შვილები ხმამაღლა ვერ დაილაპარაკებდნენ, მათ წინაშე მორიდება და მოკრძალება მართებდათ.

“უმცროს-უფროსობის კულტი იყო უნინ, პატიობა იყო ოჯახში ე.ი. ერთმანეთს პატივს სცემდნენ. ახლანდელები ეგრევე ყიაში გვარდებიან, მე ჩემს დედამთილს ვემუნჯებოდი, ჩემი ხმა არ უნდა გაეგო, დედამთილი ხშირად მეჩხუბებოდა, მაგრამ ხმას არ ვიღებდი, დამუნჯებული ვიყავი, რა უნდა მეთქვა დედისტოლა ქალისთვის. უნინ რძლის დამონავება იყო, ის ყველას უნდა მოფერებოდა მამამთილს, დედამთილს, მამულს“ ... გადმოგვცემს მთხრობელი (ჩირგაძე 2023, 7).

ჯანმრთელი მომავალი თაობის აღზრდისათვის ოჯახში დიდი ყურადღება ექცეოდა ბავშვის ფიზიკურ აღზრდას. მის უპირველეს საშუალებას, ისტორიულად, გართობა-თამაშობანი წარმოადგენდა. ხალხური დაკვირვებით, სპორტული და გასართობი თამაშობანი ხელს უწყობდა არა მარტო ბავშვის ჯანმრთელობას, არამედ მასში ანვითარებდა სწრაფ აზროვნებას, გამბედაობას, გამოუმუშავებდა ნებისყოფასა და ამტანიანობას. ამავე დროს ეს თამაშობანი ბავშვთა ზნეობრივი აღზრდის საუკეთესო საშუალებასაც წარმოადგენდა, რამდენადაც თამაშის პროცესი მოითხოვდა ურთიერთ გატანას, დაცვასა და ნდობას. ამჟამინდელი მდგომარეობით ხალხუ-

რი გართობა-თამაშობების დიდი ნაწილი მივინყებუ-
ლია.

შინაურ-საოჯახო აღზრდაში დიდი ყურადღება ექ-
ცეოდა ბავშვის შრომის უნარჩვევების გამომუშავებას
ადრეული ასაკიდანვე. ამ საქმეში ქალისა და მამაკაცის
ფუნქციები შესაბამისად ნაწილდებოდა.

რაც შეეხება ბავშვის ზნეობრივ აღზრდას თვითონ
ოჯახში დაცული ასაკობრივი და სქესობრივი სეგრეგა-
ცია იძლეოდა სანიმუშო მაგალითს, ბავშვს ასწვლიდა
უფროს-უმცროსობის წესების დაცვას, ქალისა და უფრო-
სებისადმი პატივისცემას (ყურაშვილი 2000, 168-170).

საკვლევ მიზანმიმართულ უნარ მზუნველობას იჩენდა
ობლების, შეჭირვებულების, მოხუცებისა და ინვალიდე-
ბის მიმართ. ეხმარებოდნენ ასეთ პირებს საკვებით,
სხვადასხვა სამუშაოებზე და ა.შ. საეკლესიო დღესასწა-
ულების დროს შესანიშნავი რომ იკვლებოდა, როგორც წე-
სი, პირველ რიგში ობლებსა და გაჭირვებულებს ურიგ-
დებოდა. “სულიერად დაადავებულ პიროვნებას მოსახ-
ლეობა საცინრად არასდროს არ აიგდებდა. ბავშვებმა
უფრო იცოდნენ ასეთი პირების დაცინვა, მაგრამ უფრო-
სები გაკიცხავდნენ ხოლმე. უწინდელი დრო სჯობდა, ნა-
თესაობა, მეზობლობა იყო, ახლა არაფერია მოსაწონი,
თუ ცოტა **ჭენჭიანი** ხარ პატივს გცემენ თუ არა და დამ-
თავრებულია ყველაფერი” – გადმოგვცემს მთხრობელი
(ჩირგაძე 2023, 17).

ქალის ღალატი საკვლევ საზოგადოებაში უფრო იგ-
მებოდა, ვიდრე მამაკაცის და ახლაც ასეა. მამაკაცის
ღალატზე თვალს ხუჭავდნენ. უწინ მოღალატე ქალი
მოკვეთილი იყო, ყველას სალაპარაკო ხდებოდა, სხვა
თვალთ უყურებდნენ და საზოგადოების ძლიერ გაკიც-
ხვას იმსახურებდა. ახლა ასეთი დამოკიდებულება უკვე

შეცვლილია, მხოლოდ უარყოფითი განზობაა შენარჩუნებული და ის ცოლ-ქმრის მოსაგვარებელი საკითხია.

სამცხე-ჯავახეთში ქალის ადრინდელ ფუნქციას ძირითადად ოჯახში საქმიანობა წარმოადგენდა, ხოლო საზოგადოებასთან ურთიერთობაში მისი როლი, გავლენა უმნიშვნელო იყო. საკვლევ მოსახლეობაში რევოლუციამდელ და შემდგომ საბჭოთა პერიოდში კაცს მეტი უპირატესობა ჰქონდა, უფრო დაფასებული იყო, ითვლებოდა ნამყვან ძალად, ოჯახის მარჩენლად, მაღალ თანამდებობებზეც ნიშნავდნენ. ქალს არ უნდა ემუშავა, სახლში უნდა ყოფილიყო, ოჯახს უძღვებოდა.

საბჭოთა პერიოდში ქალები მეტად ჩაებნენ საზოგადოებრივ საქმიანობაში, უმეტესად სამედიცინო და საგანმანათლებლო სფეროში, იშვიათად პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ასპარეზზე. ამ პერიოდიდან აღარ იგრძნობოდა ისეთი დისბალანსი ქალსა და მამაკაცს შორის როგორც ადრე, დღეს, კი ეს ბალანსი უფრო თანასწორუფლებიანობისაკენ მიდის. ქალის სტატუსი უფრო ამალდა, სოციალური როლიც უფრო მნიშვნელოვანი გახდა.

ამჟამად, სამცხე-ჯავახეთში, ქალი, რომელსაც გააჩნია შესაბამისი პროფესიული მომზადება, აქვს საშუალო ან უმაღლესი განათლება მისი წვლილი ოჯახის ბიუჯეტში საკმაოდ საგრძნობია. იგი პრაქტიკულად გვერდზე ამოუდგა მამაკაცს ოჯახის ეკონომიკის შექმნაში, რამაც აამაღლა ქალის ავტორიტეტი ოჯახში და საზოგადოებაში.

ჩვენი მონაცემებით, სამცხე-ჯავახეთში ქალები თანამედროვე პერიოდში ბევრად გააქტიურდნენ, მხარში ამოუდგნენ მამაკაცებს. ოჯახის გადარჩენის მიზნით არავითარ სამუშაოს არ თავილობენ. ქალების რიცხვმა

საგრძნობლად მოიმატა ეკონომიკურ-მატერიალურ საქმიანობაში. ბევრი ქალი ოჯახის მარჩენალიც გახდა. ქალებმა ტვირთი თავის თავზე აიღეს და უფრო შემომტანები გახდნენ. მამაკაცებს ხშირად ერიდებათ ბაზარში ვაჭრობა, ქალმა უფრო შეძლო დამცირების ატანა, ვაჭრობაში ქალი უფრო სწრაფია და უფრო კარგად გამოსდის ეს საქმე.

ამჟამად მამაკაცები გარდა სხვადასხვა თანამდებობებზე ყოფნისა, დაკავებულები არიან შავ სამუშაოებზე, მუშაობენ გზის მშენებლობაზე, სამაშველი სამსახურში, სამარშრუტი ტაქსიზე, კერძო სარემონტო სამუშაოზე, ვაჭრობენ ახალციხესა და თბილისში... ქალები და მამაკაცები თითქმის თანაბრად მუშაობენ სკოლაში, გამგეობაში და ა.შ. მაგ., ქალები უმეტესად მუშობენ მასწავლებლებად, ამბულატორიაში, მაღაზიაში, თბილისში ძიძად და სხვ. ზოგიერთი გაემგზავრა ოჯახის დასახმარებლად უცხოეთში.

საყურადღებოა, რომ ახლა ზოგიერთი მამაკაცი უმუშევრობის გამო უფრო მეტად არის ჩართული ბავშვების აღზრდაში, ადრე ასე არ იყო, რადგან მათ სამუშაო და ფული ჰქონდათ და ძირითადად გართობაზე იყვნენ ორიენტირებული.

მიუხედავად ზემოთქმულისა, ჩვენი მონაცემებით თანამედროვე პერიოდში, ისევე როგორც, ძველად, მამაკაცი მაინც რჩება ოჯახის უფროსად და სოციალურ სისტემაშიც უფრო მნიშვნელოვან ფიგურად აღიქმება. “ქალი სახლში უნდა იყოს მამაკაცი გარეთ, ქალის წინ ნასვლა არ შეიძლებოდა, ახლა ქალები სათავეში მოექცნენ, უწინ მამაკაცი იყო უფროსი ახლა ქალია, მე მიმაჩნია მამაკაცი უნდა იყოს უფროსი” – გადმოგცვემს მთხრობელი (ჩირგაძე 2023, 26).

საკვლევ მიზანმიმართული ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და ლიტერატურის დამუშავების საფუძველზე ჩატარებულია შედარებითი ანალიზი.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა ძველი ქართული ოჯახის ყველა დამახასიათებელ ნიშან-თვისებას შეიცავდა, რომლებიდანაც უმთავრესად უნდა აღინიშნოს: რამდენიმე თაობის გაერთიანება, უფროსი მამაკაცის – ოჯახის უფროსის სათავეში დაყენება, რომლის გვერდით ოჯახის უფროსი ქალი დგას და ხელმძღვანელობს მეურნეობის იმ ნაწილს, რომელშიც დაკავებულები იყვნენ ქალები. ქმრისადმი მორჩილება და ერთგულება ქალის უნმინდეს მოვალეობად ითვლებოდა.

ქალს გარკვეული ქონებრივი უფლება მაინც ჰქონდა მინიჭებული. სამცხე-ჯავახეთში, ისევე როგორც, ტრადიციულად საქართველოში ქალი გათხოვებისას მშობლებისგან იღებდა მზითვს, რომელიც მის მფლობელობაში რჩებოდა და ახალ ოჯახში გადასვლის შემდეგ თავისი სურვილისამებრ განკარგავდა მას. ეს ქალს გარკვეულ უფლებებს და დამოუკიდებლობას ანიჭებდა ოჯახში და მის როლს მნიშვნელოვანს ხდიდა. მართალია, ქალის უფლებების გარკვეული შეზღუდვები არსებობდა, მაგრამ ქმრის ძალაუფლებას ცოლზე არასოდეს მიუღია რადიკალური ფორმები.

საკვლევ რეგიონში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში საქორწინო-საოჯახო მორიდებამ სხვა მნიშვნელობა მიიღო. შინაარსობრივად იგი ის აღარ არის, რაც ადრეულ ეპოქაში იყო. მან ბუნებრივად მოიშორა ზედმეტი ელემენტების ნაწილი, რაც შეუფერებელია თანამედროვე ცხოვრების წესისათვის. ის კი, რაც მისაღებია დარჩა.

ბევრად აქტიური იყო ძველად სოციალური დაცვის ინსტიტუტი. აქ მოხუცთა, უქონელთა, უძლურთა დახმარება დღესაც არ არის მოშლილი, თუმცა მას ორგანიზებული ხასიათი უკვე ნაკლებად აქვს და პიროვნების კეთილ ნებაზეა დამოკიდებული.

ძველად და ახლაც საკვლევ მოსახლეობაში სხვადასხვაგვარია დამოკიდებულება ქალისა და მამაკაცის მიმართ. განსხვავებულია დამოკიდებულება ადიულტერის მიმართ. ასეთი დამოკიდებულება ქალისა და მამაკაცისადმი, მისი დანაშაულებრივი საქციელისადმი, რომლის ერთერთი გამოვლინებაა ცოლ-ქმრული ღალატი უნინ განსაზღვრავდა საზოგადოების დამოკიდებულებას ადამიანისადმი. თუ უნინ ქმრის მოღალატე ქალი საზოგადოების ძლიერ გაკიცხვას იმსახურებდა და კიდევ ისჯებოდა, რაც მკვეთრად ცვლიდა ქალის ცხოვრებას ასეთი დამოკიდებულება დიდი ხანია შეცვლილია და მხოლოდ უარყოფითი განწყობაა შენარჩუნებული ქალის ასეთი საქციელის მიმართ, რაც ქალის ცხოვრებაზე ასახვას ნაკლებად ჰპოვებს და როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს ცოლ-ქმრის მოსაგვარებელი საკითხია.

მიუხედავად იმისა, რომ ქალი უფრო გაუთანასწორდა მამაკაცს, ხშირ შემთხვევაში გახდა ოჯახის მარჩენალი, ზოგჯერ გარკვეულ თანამდებობებზეც ინიშნება, საკვლევ რეგიონის ოჯახსა და საზოგადოებაში მამაკაცის სტატუსი მაინც პრიორიტეტულია.

სამცხე-ჯავახეთში დადასტურებული ტრადიციები გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩევა. ჩვენი კვლევის შედეგები მნიშვნელოვანია თეორიული ასპექტით, რამდენადაც პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულება დღეს მეტად აქტუალურია, ასევე აქტუალურია პრაქტიკული თვალსაზრისითაც იმდენად,

რამდენადაც დღევანდელ დაძაბულ ვითარებაში, როდესაც საზოგადოებაში დღითიდღე იზრდება აგრესიულობა, წარსულის გამოცდილების შესწავლა და სათანადოდ შეფასება გარკვეულ სარგებლობას მოიტანს.

დამონმებული ლიტერატურა

- არველაშვილი, მ., (2015)**, მემკვიდრეობის განაწილების გენდერული ასპექტები ქართულ კულტურაში, (სადისერტაციო ნაშრომი), თბ.
- გვარამაძე, ივ., (1903)**, სამცხე-ჯავახთა ცხოვრებისათვის, ჟურნ. "მოგზაური", თბ., N1-2
- იველაშვილი, თ., (1991)**, ქართული ტრადიციული საქორწინო სუფრა და თანამედროვეობა, ტრადიცია და თანამედროვეობა, N32, თბ.
- სურგულაძე, ი., (1987)**, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოლოგიურ წარმოდგენებში, მსე, ტ. 23, თბ.
- ყურაშვილი, ნ., (2000)**, ბავშვის აღზრდის ხალხური წესჩვეულებანი (სამცხე-ჯავახეთის მაგალითზე), მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა, ახალციხე
- ჩირგაძე, ნ., (2023)**, ახალციხის რაიონის ეთნოგრაფიული დღიური, (ხელნაწერი), პირადი არქივი
- Тюрикова Г. Н., Ладнова Г. Г., Тюрикова Ю. Б., (2012)**, "Социальная Экология", Москва

Nino Chirgadze

Folk Traditions of Social Ecology (Based on Ethnographic Data of Samtskhe-Javakheti)

Samtskhe-Javakheti population had all characteristic features of ancient Georgian families, of which, as the main ones should be admitted unification of several generations, the eldest man as the head of the family and the eldest women side by side with him, heading the part of household economy, wherein the women were engaged.

Women still had certain property rights. In Samtskhe-Javakheti, as traditionally, in Georgia, when getting married, a woman received from her parents the dowry that remained in her property and after moving to the new family, she could dispose it at her discretion.

In the studied region, as in entire Georgia, the marriage and family modesty acquired different meaning. With respect of the content, it is not what it was in the earlier epoch any more. It has naturally lost part of the excessive elements that are not suitable to the modern life style, while the acceptable ones have survived.

In the past, the institute of social protection was much more active. Here, the custom of support of the elderly, poor and disabled is still maintained, though, it is now less organized and depends on the free will of a person.

In the past, as well as in the present, attitudes to women and men are different. Attitudes are different with respect of their adultery. Such attitudes to women and men, their misbehavior, one of the forms of which is marital unfaithfulness, in the past, determined the society's attitude to an individual. While in the past, a woman unfaithful to her

husband was condemned by the society and even was punished, dramatically changing her life. Such attitude has changed long ago and now this causes only negative opinion, with less likely effect on her life; as mentioned above, now this is the issue that should be solved by the wife and husband.

While now women are more equal to men and in many cases they even became the family supporters and even appointed to certain high positions, in the families and society of the studied region, the man's status is still dominating.

Traditions confirmed in Samtskhe-Javakheti are distinguished with certain peculiarities. Results of our research are of significance in theoretical respect, as interrelations between an individual and the society are of great significance today. It is also important in practical respect as well, as in current strained situation, where aggression grows in the society every day, studying and properly assessing the past experience would yield certain useful results.

რელიგიურობის ტრანსფორმაცია: ტრადიციული რელიგიური პრაქტიკის მატალითები თანამედროვე საქართველოში¹⁴

რელიგიურობის შესწავლა განსაკუთრებით აქტუალურია თანამედროვე სამყაროსთვის, სადაც სეკულარიზაცია-დესეკულარიზაციისა და გლობალიზაცია-მოდერნიზაციის პროცესებმა გავლენა მოახდინა როგორც საზოგადოებების სოციალურ სტრუქტურებზე და კომუნიკაციის ფორმებზე, ასევე ღირებულებათა სისტემებზე. რელიგიური პრაქტიკისა და მსოფლმხედველობის ტრანსფორმაციისა და თანამედროვეობასთან მათი ადაპტაციის პრობლემის შესახებ ინტენსიურად მიმდინარეობს აკადემიური დისკუსია. რელიგიურობის შესწავლას ბევრი სირთულე ახლავს თან. უპირველეს ყოვლისა, პრობლემურია ტერმინის განმარტება და რელიგიურობის შეფასებისთვის კრიტერიუმების განსაზღვრა. ამ მხრივ, სხვადასხვა მოსაზრებებია გამოთქმული რელიგიის ანთროპოლოგიურ თეორიებში (Holdcroft 2013, 89).

ტერმინი რელიგიურობა ზოგადი გაგებით არის რელიგიური ყოფიერების განმსაზღვრელი. იგი გამოხატავს რელიგიის არსებობას ინდივიდის ან საზოგადოების ცხოვრებაში, ადამიანების რელიგიურ პრაქტიკაში ჩართულობისა და რელიგიასთან მათი ასოცირების ხა-

¹⁴ სტატიის პირველი ვერსია *Religiosity in Transformation: Vernacular and Normative Religious Practices in East Georgia*, დაიბეჭდა ჟურნალში: *Ethnology and Folklore Studies in Georgia, Bulgarian Folklore Journal of Folkloristics, Ethnology, Anthropology and Arts*, Vol. XLIX, 2023, Issue 4, ISSN 0323-9861.

რისხს. რელიგია არის კულტურის მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელიც განსაზღვრავს ყველა საზოგადოების ღირებულებათა სისტემას, ამ გაგებით “აყალიბებს” ყველა საზოგადოებას. რელიგიური მსოფლმხედველობის საფუძველზე ადამიანები ცვლიან თავიანთ სოციალურ და კულტურულ შეხედულებებს, ღირებულებებსა და შესაბამისად ქცევის მოდელებს. რელიგია ფუნქციონირებს ყოველდღიური ყოფის სხვა ელემენტებთან ერთად და იდენტობას დამატებით განზომილებებს ანიჭებს. რელიგია პირველ ყოვლისა სწორედ რელიგიურობაში ვლინდება. რელიგიურობა და მისი გამოხატვის ფორმები ხდებიან თვალსაჩინოს რელიგიის არსებობას.

რელიგიის, როგორც კულტურული სისტემის შესწავლა დაკავშირებულია კულტურის შესწავლასთან. კულტურა ერთიანი სისტემაა, რომლის ელემენტებიც არ შეიძლება საერთო კონტექსტიდან იზოლირებულად იქნას გაანალიზებული. ამრიგად, სავსებით ბუნებრივია მისი დაკავშირება თემების მრავალფეროვან სპექტრთან, სიმბოლოების სემანტიკიდან რელიგიის ეკოლოგიამდე. კონკრეტული რელიგიური მრწამსის ანალიზი მის კონკრეტულ კონტექსტში უნდა განხორციელდეს. ამ თვალსაზრისით, რელიგია არა მხოლოდ კულტურული სისტემაა, არამედ მთლიანად კულტურის არსებითი ელემენტია. ეს სისტემა ცვალებადია, რაც თავის მხრივ, განსაზღვრავს და ხსნის რელიგიურობის ფორმების, როგორც რელიგიის გამოვლინების ფორმების ცვლას. რელიგიური სისტემის ტრანსფორმაცია ყოველ საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესია, რომელიც ყველა სხვა პროცესთან შედარებით უფრო ხანგრძლივია. მასზე დაკვირვება, ერთი მხრივ, ძალიან მნიშვნელოვანი საკითხია თეორიული თვალსაზრისით და, მეორე მხრივ,

აქვს პრაქტიკული ღირებულება, რადგან საშუალებას იძლევა უკეთ გავაანალიზოთ და გავიგოთ საზოგადოების მოთხვნის ნიშნები და მათი მიმართულებები, საზოგადოების ახალ გარემოებებთან ადაპტაციის უნარი.

რელიგიურობის შესწავლა რელიგიის შესწავლის ნაწილია. რელიგიების განხილვა სხვადასხვა პარადიგმატურ ჩარჩოებში იწვევს განსხვავებებს ანალიზში. მეცხრამეტე საუკუნის მიდგომები რელიგიას განიხილავდნენ, როგორც ობიექტურ ფაქტს და არ ითვალისწინებდნენ რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნებას (Hamilton 2002, 1). ასეთი პოზიტივისტური მიდგომა ართულებს ადამიანთა საზოგადოებაში რელიგიურობის ფორმების მრავალფეროვნების ახსნას. აუცილებელია კონკრეტული კონტექსტების გათვალისწინება: ისტორიული ეპოქები, გეოგრაფიული არეები, კულტურული სისტემები. კულტურული სისტემების არასტატიკური ბუნება განსაზღვრავს ქცევის ფორმებისა და ნიმუშების ცვალებადობას, რომლითაც ცალკეული ადამიანები და ადამიანთა ჯგუფები გამოხატავენ რელიგიურობას. ამრიგად, რელიგიურობის „სწორი“ ან „არასწორი“ ფორმების შესახებ დებატები აკადემიური დისკურსის ფარგლებს სცდება და კონკრეტული საზოგადოებების საზოგადოებრივი დისკურსის ნაწილია.

მეოცე საუკუნის მეორე ათწლეულიდან მეცნიერთა ინტერესი რელიგიის სოციალურ მნიშვნელობას მიექცა (ბ. მალინოვსკი, ა. რედკლიფ-ბრაუნი). მეოცე საუკუნის შუა ხანებიდან გაჩნდა კულტურულ-ეკოლოგიური თეორიები (ჯ. სტიუარდი). ყურადღება გამახვილდა პიროვნებისა და რელიგიის სიმბოლურ ურთიერთობაზე (კ. გირცი). ანთროპოლოგებმა გამოყვეს ადამიანთა ჯგუფების ქცევის მოდელები და დაინყეს მსჯელობა ამ ჯგუფების

ფორმირების ვექტორებზე. მთავარ კითხვად იქცა არა ის თუ რატომ იქცევია ადამიანები კონკრეტულად, არამედ ის თუ როგორ არეგულირებს მათი ქცევის რეჟიმი ჯგუფის შიდა თუ გარე ურთიერთობებს. დღეს ამ პერსპექტივიდან განიხილება რელიგიურობის გამოვლინებებიც.

რელიგიურობას აქვს სპეციფიკური და გარკვეული ფორმები, მკვლევარები ასევე განიხილავენ რელიგიურობის მრავალგანზომილებიანობას. შეიძლება გამოიყოს რელიგიურობის რამდენიმე განზომილება: ექსპერიმენტული, რიტუალური, იდეოლოგიური, ინტელექტუალური (Holdcroft 2013, 89); შემეცნებითი, საკულტო, ემოციური (ფ. ფუკუიამა) და სხვ. მიდგომების მრავალფეროვნება ასახავს პრობლემის სირთულეს. უნდა აღინიშნოს, რომ რელიგიურობის ფორმები მრავალ ფაქტორზეა დამოკიდებული, მაგალითად – ასაკზე, სქესზე, სოციალურ მდგომარეობაზე და ა.შ.

ამ სირთულეებს ემატება სპეციფიკური კონტექსტების შესწავლის სპეციფიკა, განსაკუთრებით პოსტსაბჭოთა სივრცეში. „პერესტროიკის“ პერიოდიდან (1980-იანი წლების მეორე ნახევრიდან) მიმდინარე პროცესებმა განაპირობა ღირებულებებისა და იდენტობების კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენება, ხელახალი გააზრება და ცვლილებებიც. თვალსაჩინო გახდა რელიგიური ემოციების მოზღვავება. ერთის მხრივ, საბჭოთა პერიოდში რელიგიის რეპრესირებამ გამოიწვია რელიგიური ცოდნისა თუ პრაქტიკის ფრაგმენტაცია ან ზოგ შემთხვევაში გაქრობაც კი (ხუციშვილი 2004), მეორე მხრივ, რელიგიის საჯარო სივრციდან განდევნამ ხელი შეუწყო არანორმატიული რელიგიურობის სხვადასხვა ფორმის გაჩენას. რელიგიურობის (როგორც ნორმატიულ, ისე პრაქტიკულ)

გამოვლინებებზე იდეოლოგიური წნეხის მოხსნის შემდეგ პრაქტიკათა მრავალფეროვნებამ კიდევ უფრო იჩინა თავი და წარმოშვა რელიგიურობისა და სეკულარიზმის სხვადასხვა ფორმები.

საქართველოში რელიგიური პრაქტიკისა და რელიგიურობის როგორც თვისებრივი (იხ. რ. გუჯეჯიანი 2017, ქ. ხუციშვილი 2004, 2015, ლ. ხუციშვილი 1998, 2002, ქ. გურჩიანი 2017), ასევე რაოდენობრივი (იხ. მ. ჩიტაშვილი 1998, ნ. ვარდანაშვილი 1998) კვლევებია ჩატარებული. მათზე დაყრდნობით შეიძლება ითქვას, რომ პოსტსაბჭოთა პერიოდის საქართველოში თვალსაჩინო იყო რელიგიურობის ზრდა ყველა პარამეტრით: რელიგიურ პრაქტიკაში ჩართულობის ხარისხით (ანუ რიტუალური განზომილება), ექსპერიმენტული, იდეოლოგიური, სიტუაციური და ინტელექტუალური პარამეტრებით. ზოგადად, რელიგიურობის ზრდა განსაკუთრებით შესამჩნევი იყო საბჭოთა კავშირის ბოლო წლებიდან 2000-იანი წლების დასაწყისამდე ქართული საზოგადოების ყველა ფენაში და განსაკუთრებით ახალგაზრდობაში. უაღრესად საინტერესოა რელიგიურობისადმი იდენტობის საკითხის მიმართება, რაც საკმაოდ აქტუალურია თანამედროვე საქართველოში, რომელიც ისეთი გამოწვევების წინაშე დგას, როგორცაა მიგრაციული პროცესები (როგორც გარე, ისე შიდა), უმცირესობების თუ სხვადასხვა სოციალური ჯგუფის უფლებების დაცვის აუცილებლობა, რელიგიისა და პოლიტიკის კორელაცია და დაძაბულობა ნორმატიულ და პრაქტიკულ რელიგიურობას შორის. მალკოლმ ჰამილტონი აცხადებს, რომ „ადამიანთა რწმენის უნარი უსაზღვროა“ (Hamilton 2002, 1), რელიგიური პრაქტიკა ადასტურებს, რომ ადამიანის რწმენის გამოხატვის ფორმებიც უსაზღვროდ მრავალფეროვანია.

ამასთან, პერმანენტულად მიმდინარეობს გამოხატვის ფორმების ტრანსფორმაციული პროცესები, რაც სხვადასხვა პრაქტიკისა და აღქმის სინკრეტიზაციას და ჰიბრიდიზაციასაც გულისხმობს.

ქართული ყოველდღიურობა უაღრესად გაჯერებულია მდიდარი რელიგიური ტრადიციებით, რომლებიც ჩამოყალიბდა წინარექრისტიანული და ქრისტიანული პრაქტიკისა და მსოფლმხედველობის მრავალსაუკუნოვანი სინთეზის შედეგად. ჩამოყალიბდა ნორმატიული და პრაქტიკული რელიგიურობის გარკვეული კორელაცია, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ძველი სისტემების ნორმატიული ელემენტებისა და პრაქტიკების ახალ სისტემაში ჩართვა.

ქართველთა რელიგიურ ცხოვრებაში სწრაფი ცვლილებები საბჭოთა პერიოდს უკავშირდება. საბჭოთა კავშირის ათეისტურ წნეხს უკვალოდ არ ჩაუვლია. მისი ერთ-ერთი შედეგი, როგორც ითქვა, იყო რელიგიური ცოდნისა და ღირებულებების თუ სრული გაქრობა არა, ფრაგმენტაცია მაინც. რამაც, თავის მხრივ, გამოიწვია საზოგადოების გაუცხოება ტრადიციული რელიგიურობისადმი. რელიგია თითქოს რეალური ცხოვრების მიღმა აღმოჩნდა, რამაც თანდათან, რიგ შემთხვევებში, გამოიწვია რელიგიის უარყოფა საზოგადოების გარკვეული ნაწილის მხრიდან. გასათვალისწინებელია, რომ საბჭოთა სახელმწიფოს იდეოლოგიურ მანქანა არსებობის მთელი პერიოდის განმავლობაში აყალიბებდა რელიგიებისადმი ნეგატიურ დამოკიდებულებას და მთელი თაობა იზრდებოდა ათეისტური მსოფლმხედველობით, რელიგიისა და ეკლესიის ნეგატიური წარმოდგენის იდეოლოგიით (ხუციშვილი). 2004). რელიგიური პრაქტიკა საჯარო სივრციდან, საოჯახო სივრცეში გადავიდა და პაგა-

ნიზდა. ზოგიერთი რელიგიური დღესასწაული ნელ-ნელა დავიწყებას მიეცა, რამდენიმემ შეიცვალა ფორმა თუ მნიშვნელობა, და მიუხედავად ყველაფრის ნაწილი მაინც შენარჩუნდა.

ქართველი ეთნოლოგების შესწავლის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება იყო რელიგიური ჩვეულებებისა და მრწამსის ეთნოგრაფიული კვლევები. მეტად ღირებული სამუშაოები ჩაატარეს ვ. ბარდაველიძემ (2006), თ. ოჩიაურმა (1954; 1967), ჯ. რუხაძემ (1980; 1999), ი. სურგულაძემ (2003), ნ. აბაკელიამ (1997) და სხვ. შეგროვდა უზარმაზარი მასალა ქართული რელიგიური პრაქტიკის შესახებ, ძირითადად, ხალხური რელიგიურობის შესახებ. ამ მასალებმა შემოინახა ინფორმაცია იმ პრაქტიკისა და შეხედულებების შესახებ, რომლებიც დღეს არ არსებობს. ქართველ ეთნოლოგთა შრომები და მათ მიერ შეკრებილი მასალა უდიდესი მნიშვნელობისაა რელიგიურობის, რელიგიური მსოფლმხედველობისა და პრაქტიკის დინამიკისა და ტრანსფორმაციისთვის თვალყურის მიდევნებისთვის.

ვითარება შეიცვალა პოსტსაბჭოთა პერიოდში, როდესაც 70 წლიანი ათეისტური პროპაგანდის შემდეგ დაიწყო საბჭოთა პრიორიტეტების გადაფასება, საგრძნობლად შეიცვალა პიროვნული და საზოგადოებრივი მოთხოვნილებები და რელიგიურობა გახდა საზოგადოებრივი ცხოვრების განმსაზღვრელი ფაქტორი. გარდამავალი ტიპის პოსტსაბჭოთა საზოგადოებებში მკვეთრად გაიზარდა ინტერესი რელიგიის მიმართ და შესაბამისად გაიზარდა რელიგიის გავლენა. პოსტსაბჭოთა პერიოდში რელიგიური გრძნობების აფეთქებამ და იდენტობის ძიების პროცესმა გაზარდა დიდი მასების ჩართულობა რელიგიურ პრაქტიკაში.

საქართველოში რელიგიური პრაქტიკის ცვლილებების ანალიზს ორი მაგლითის განხილვით შევეცდებით, ესაა ლომსობისა და ბერიკაობა-ყუენობის დღესასწაულები.

ლომისობა ჰიბრიდული, მასობრივი, კოლექტიური დღესასწაულის მაგალითია. ქართული რელიგიური კალენდრის ერთ-ერთი გამორჩეული დღესასწაულია. ლომისობა მოძრავია და აღდგომიდან მეშვიდე კვირას აღინიშნება არაგვისა და ქსნის ხეობებში (აღმოსავლეთ საქართველო, მთიულეთის რაიონი). ლომისის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია ერთ-ერთია წმინდა გიორგისადმი მიძღვნილი მრავალრიცხოვანი ეკლესიათაგან. ლომისის მთავარი წმინდა ადგილი სოფელ მლეთაში მდებარეობს. ტერიტორია ფაქტობრივად ორი ადგილისგან შედგება: ერთი მდებარეობს ქსნისა და არაგვის აუზების გამყოფ მთაგრეხილზე, მეორე კი თავად სოფელ მლეთაში. ყოველწლიურად აღდგომიდან მეშვიდე კვირას, სულთმოფენობის შემდეგ მომდევნო ოთხშაბათს იქ იმართება ზეიმი და მოდიან მომლოცველები მთელი საქართველოდან. ეს ადგილი მოხსენიებულია ისტორიულ წყაროებში. მე-17 საუკუნის ისტორიკოსი ვახუშტი ბატონიშვილი (ბაგრატიონი) მოიხსენიებს ლომისის ეკლესიას, რომელიც ბორცვზე დგას და წმინდა გიორგის ეძღვნება. ვახუშტი ბატონიშვილის თქმით, შემორჩენილია მრავალი ხატი, ვერცხლის და ოქროს ჯვრები. ეკლესია მდებარეობს ქსანს (სამხრეთში) და მთიულეთს (ჩრდილოეთში) შორის (ბაგრატიონი 1997, 67). გადმოცემის მიხედვით ეკლესია აგებულია ხვარაზმელთა შემოსევების პერიოდში, ანუ XIII ს-ში (მაკალათია 1930, 173). თუმცა, ზოგიერთი ადგილობრივი ტაძრის მშენებლობას მეფე ვახტანგ გორგასლის ხანას უკავში-

რებს. ამ წმინდა ადგილთან დაკავშირებულია უამრავი თქმულება. ერთ-ერთი ლეგენდის თანახმად, ტაძარი იქვეა აგებული, სადაც ხვარაზმელთა ტყვეობდნ ხალხის გამომხსნელი, თეთრი ხარი მოკვდა, რომელსაც რქებით წმ. გიორგის ხატი მოჰქონდა. ხალხური გადმოცემით ეს ხატი დაასვენეს ეკლესიაში, რომელიც აშენდა ზუსტად იმ ადგილას, სადაც ლომა-ხარი მოკვდა. ლომისის წმინდა გიორგისადმი აღვლენილი ლოცვის ტექსტი ასეთია: „ღმერთმა დალოცოს წმინდა გიორგი, 7000 ტყვის მხსნელი, ქსნისა და არაგვის თავი“. ივანე ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ ეს არის წმინდა ადგილის გვიანდელი ლეგიტიმაცია, რომ წმინდა გიორგიმ შეცვალა წარმართული ღვთაება და წმინდანთა იერარქიაში უმაღლესი პოზიცია დაიკავა (ჯავახიშვილი 1979, 60-74). ხარი არის წმინდა ცხოველი, რომელსაც მრავალი წმინდა ადგილისა და ეკლესიის დაარსების ნარატივი უკავშირდება (აბაკელია 1999, 20). იგივე ითქმის ლომისის წმინდა გიორგის სალოცავზეც. ლომისასთან დაკავშირებულ ლეგენდებსა და გადმოცემებში ასევე მნიშვნელოვანია ხარისათვის და წმინდა გიორგისთვის პატიმრების მხსნელის ფუნქციის მინიჭება. მ. ჩიხრაძე აანალიზებს ქრისტიანული და ხალხური გადმოცემებისა და პრაქტიკის ურთიერთკავშირს და ასკვნის, რომ ზემოაღნიშნული ფუნქცია შეიძლება შეესაბამებოდეს სიკვდილისა და შემდგომ აღდგომის იდეას, რის შემდეგაც უნდა დამყარდეს ახალი წესრიგი (ჩიხრაძე 1999, 13). ამ შეხედულებიდან გამომდინარე, ეკლესიის ან წმინდა ადგილის დაფუძნების საფუძველი არის ახალი წესრიგის დადგენა ხალხის (სამყაროს) განთავისუფლების გზით.

ახალი წესრიგის დადგენის იდეაა ასახული თქმულებაშიც ეკლესიასთან რკინის კარის შესახებ. გადმო-

ცემის თანახმად, ეკლესიასან დაბანაკებული ჯარისკაცების მეთაურმა ბრძანა, კლესიის ხის კარი გამოეყენებინათ ცეცხლის დასანთებად, რათა მოემზადებინათ საჭმელი. მართლაც, ჯარსკაცებმა ჩამოხსნეს კარი და მაშინვე დაკარგეს მხედველობა. მეთაურმა პატიების თხოვნით ლომისის ნმინდა გიორგის მიმართა და რკინის კარის შებმას დაჰპირდა, რის შემდეგაც მათ კვლავ აეხილათ თვალი. მათ შეასრულეს პირობა და ამგვარად გაჩნდა ლომისის სალოცავის რკინის კარი, რომელსაც სამკურნალო ძალა მიეწერება.

დღესასწაულის დღეს ხალხის გრძელი ჯაჭვი მიემართება ლომისის მთისკენ. დღესასწაული ფაქტობრივად, იწყება წინა დღეს, რადგან მორწმუნეთა ნაწილი საღამოს ადის მთაზე და იქ ათენებს ღამეს. რთული რელიეფი ართულებს მთზე ასვლას, მაგრამ ლომისის ნმინდა გიორგის ძალის რწმენა სიმხნევეს მატებს მორწმუნეებს; ზოგიერთი მათგანი ფეხშიშველი ადის მთაზე. მომლოცველები ძირითადად ისინი არიან, ვინც ლომისას რაღაც შეუთქვა და უკვე ასრულებული თხოვნისთვის მადლიერების გამოხატვის, ან ახლად შეთქმულის განხორციელების იმედით მოქმედებს. თხოვნა ძირითადად დაკავშირებულია ჯანმრთელობის საკითხებთან, შვილიერებასთან, ნაყოფიერებასთან, ასევე მათი და მათი ოჯახის წევრების ცხოვრებაში მიმდინარე მნიშვნელოვან მომენტებთან. დღესასწაულის ორი მნიშვნელოვანი ელემენტია: მსხვერპლის შეწირვა (ცხვრის დაკვლა) და ლოცვის დროს მკერდზე მძიმე რკინის ჯაჭვის დადება. მსხვერპლი შეიწირება სოფლის მახლობლად, და ასევე, მთაზეც. დაკლულ ზვარაკს ადიღზევე ამზადებენ (ხარშავენ) და მიირთმევენ, ასევე უნაწილებენ სხვებს, მათ შორს უცხოებსაც. ტრაპეზის გაზიარება და ამით საზოგა-

დოების ერთიანობის დემონსტრირება დამახასიათებელია ყველა ქართული ხალხური ტრადიციისთვის. ეს აქტი საკმაოდ ადრე დამკვიდრდა ქრისტიანობაში, რადგან ის ეხმიანება უკანასკნელ ვახშამს.

მთაზე მდგომი ეკლესია ნაგებია ქვის ფრაგმენტებით. ირგვლივ არის სხვადასხვა ობიექტების ნაშთები. მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში ქართველმა ეთნოლოგმა სერგი მაკალათიამ იმოგზაურა ამ ადგილას და აღწერა იგი, როგორც ადგილი, სადაც ჩანს შენობების ნანგრევები: “სენაკების, საბეროების, ბელლების, სამრეკლოსი, ბინების და სხვა” ნაშთები (მაკალათია 1930, 167). როგორც ჩანს, ოდესღაც აქ დიდი მოქმედი მონასტერი უნდა ყოფილიყო. დღესაც არის აქ მამათა მონასტერი.

ლომისობის აღნიშვნისას დღეს ნორმატიული და ხალხური, ტრადიციული პრაქტიკა თანაარსებობს. ეს ფაქტი ორივე მათგანის მნიშვნელობას და აღიარებას ადასტურებს.

მომავალი წლის ლომისობისთვის მზადებას საზოგადოება დღესასწაულის დასრულებისთანავე იწყებს. ჩვეულებრივ, ლომისასთვის შესანიშნავ პირველ ხბოს ზრდიან. მას ეკლესიასთან ან სახლში შესწრავდნენ. შესანიშნავი აუცილებლად მამრობითი სქესის უნდა ყოფილიყო. ლომისისთვის ხბოს არჩევისას კურთხევის რიტუალი ტარდება: საკლავის პატრონი ლოცულობს, წმინდა გიორგის შესთხოვს პირუტყვისა და ადამიანის ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და მოსავალს; ამ დროს ოდნავ შეუტრუსავს საკლავს მარცხენა მხრის კიდესა და ყურს, ამის შემდეგ საკლავი წმინდა გიორგისადმი აღთქმულად მიიჩნევა (ქენქაძე 2008, 65). მნიშვნელოვანი შესანიშნავი იყო ასევე ლუდი; სადღესასწაულო ლუდის მომზა-

დება ძალიან საპატიო საქმიანობად მიიჩნეოდა. დღეს მხოლოდ რამდენიმე ოჯახი ამზადებს ლუდს.

რიტუალის შემდეგი აუცილებელი ელემენტია რკინის ჯაჭვი. მორწმუნეები კისერზე იდებენ ჯაჭვს, რომელიც ეკლესიის გარე ჩრდილოეთ კედელზე კიდია. მეორე ჯაჭვს კი ბურდულთა საგვარეულო ინახავს, ლომისის დროშასთან ერთად. მხოლოდ ბურდულებს აქვთ უფლება საკლავი დაკლან. ისინი არიან დღესასწაულის მსვლელობაზე პასუხისმგებელნი. ადგილობრივი გადმოცემით, ბურდულებს ასეთი პატივი იმიტომ მიეგოთ, რომ ისინი ითვლებიან მთიულეთის უცხოთა ბატნობისგან განმათავისუფლებლებად. ტრადიცია დღესაც შენარჩუნებულია და დეკანოზის როლს ყოველთვის ბურდულების გვარის წარმომადგენლები ასრულებენ.

ზედა ეკლესიაში ჯაჭვს კისერზე იდებენ ისინი, ვისაც რაიმე აქვს ან ჰქონდა შეთქმული და ასე ქედზე ჯაჭვმოხვეულნი შემოუვლიან ეკლესიას სამჯერ. გადმოცემის მიხედვით ჯაჭვი დადიანების ოჯახის წევრ მანდილოსანს შეუწირავს ეკლესიისთვის. უღლის თავისუფალი ნებით აღების ეს რიტუალი საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული (ბარდაველიძე 1938, 26). ადამიანი თავისი ნებით იტვირთებდა უღელს, დათქვამდა დროს და ამ დროის მანძილზე ატარებდა. როცა დათქმული დრო გავიდოდა, მივიდოდა სალოცავზე, მიჰქონდა სანთელი, ნაზუქი და მონეტები. შესაწირავს აკურთხებდა დეკანოზი, ამის შემდეგ უღელს მოხსნიდნენ კისრიდან და ეკლესიაში შეწირავდნენ (მაკალათია 1930, 146). ლომისში რკინის ჯაჭვი უღლის ვარიაცია/სიმბოლოა და მისი მხრებზე დადება და ეკლესიისთვის სამჯერ წრის დარტყმას, ისეთივე ძალა აქვს, როგორც დიდი ხნის განმავლობაში უღლით სიარულს. ლომისის

ჯაჭვის რამდენიმე ანალოგია საქართველოში და ყველა მათგანი წმინდა გიორგის სალოცავს უკავშირდება (ბარდაველიძე 1974, 27). ჯაჭვის ტარება დამახასიათებელია ასკეტური ქრისტიანული პრაქტიკისთვის, თუმცა მისი ფესვები ღრმად მიდის წინაქრისტიანულ ხანაში (ჯავახიშვილი 2012, 60) და ერთგვარ სიმბოლურ მსხვერპლშენივას წარმოადგენს, სხეულის დათრგუნვის გზით.

ლომისობის დღესასწაული შუადღისას იწყება, როდესაც დეკანოზი წმინდა გიორგის ხატს და დროშას გამოაბრძანებს. მომლოცველები სიმღერით მიემართებიან მთისკენ. ხატს და დროშას მეორე დღესვე დააბრუნებენ. ოთხშაბათს დილით ორმოცდამეათე დღის შემდეგ იწყება დღესასწაულის ძირითადი ნაწილი. დეკანოზი ყველას ლუდის თასით დალოცავს, რომელსაც ერთ მხარეს სანთლები აქვს დამაგრებული. შემდეგ ამ თასს ჩამოატარებენ და ყველა იტყვის ლოცვას. შემდეგ სრულდება ზვარაკის შეწირვა. ქვედა ეკლესიის მახლობლად, სოფელ მლეთასთან გამოყოფილია ადგილი, სადაც საკლავი იკვლება. დღესასწაული სრულდება ქეიფით.

ლომისობა უპირველესად სათემო დღესასწაულია, მასში ადგილობრივი საზოგადოების ყველა წევრი მონაწილეობს. ეს მნიშვნელოვანია ადგილობრივ საზოგადოებაში სოციალური წესრიგის შესანარჩუნებლად, კონკრეტული იერარქიის, ვალდებულებებისა და პასუხისმგებლობების განსაზღვრით. საზოგადოება მათ ერთობას გარკვეულწილად საკრალურად თვლის და მათი ხალხური პრაქტიკის ეჭვქვეშ დაყენება მათი არსებობის საფრთხედ შეიძლება იქნას აღქმული. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ თუ მეოცე საუკუნის 20-იან წლებში, როდესაც სერგი მაკალათია აღწერს ლომისის დღესასწაულს, მიუთითებს რომ ამ დღეს ლომისის წმ. გიორგის

სალოცაზე “მლოცავები აღმოსავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან ჩამოდიან” (მაკალათია 1930, 167) დღეისათვის ეს სალოცავი მთელი საქართველოსთვის მნიშვნელოვან სალოცავად იქცა და მლოცველები საქართველოს ყველა კუთხიდან ჩამოდიან. სათემო დღესასწაული საერთო ქართულ დღესასწაულად იქცა.

დღესასწაულთან დაკავშირებით აქტუალურია საზოგადოებრივი დისკუსია. ბოლო ათწლეულების განმავლობაში მომლოცველთა რაოდენობა გაიზარდა და მედია აქტიურად განიხილავს ამის მიზეზებს. ძირითადი ყურადღება ეთმობა ზვარაკის შეწირვის ექსპრესიულ ასპექტს, რაც იწვევს აზრთა სხვადასხვაობას. ამ საკითხთან დაკავშირებით საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია ჯერ კიდევ 2006 წელს გააჟღერა კათოლიკოს პატრიარქმა ილია მეორემ, მან აღნიშნა, რომ ეკლესიას არაფერი აქვს ძველი წეს-ჩვეულებების და ტრადიციების სანინააღმდეგო.

საზოგადოებრივი აზრი დღეს ორ ნაწილადაა გაყოფილი დღესასწაულის აღნიშვნის ფორმასთან დაკავშირებით: ერთნი დღესასწაულის არსებული ფორმით აღნიშვნის მომხრეები არიან, სხვანი კი მოწინააღმდეგეები. ეს უკანასკნელნი მის შეცვლას ან სულაც რიგი ელემენტების (პირველ ყოვლისა საკლავის შეწირვის) აღკვეთას მოითხოვენ. დღესასწაული ყოველწლიურად ხდება მედია განიხილვის საგანი და ძირითადად უარყოფით კონტექსტში. ბოლო წლების მანძილზე ეს დისკურსი ერთადერთხელ არ იყო აქტუალური – პანდემიის დროს, რამაც გავლენა მოახდინა მორწმუნეთა რაოდენობის შემცრობაზე. თუმცა, მაინც ასობით ადამიანი მონაწილეობდა დღესასწაულის მსვლელობაში. მომდევნო წლებში კი მათი რიცხვი კვლავ გაიზარდა. ფაქტია, რომ მიუხ-

ედავად რელიგიის ინდივიდუალიზაციისა, ამან გავლენა არ იქონია ზოგიერთ კოლექტიურ პრაქტიკაზე, მათ შორის ლომისობის აღნიშვნაზე. პროცესების ანალიზისას შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ჩამოყალიბდა რეზისტენტული რელიგიურობა და ეს გარკვეულწილად ნაახალისა კიდეც საზოგადოებრივმა დისკურსებმა. ამრიგად, რელიგიურობის ნორმატიული, ხალხური და რეზისტენტული ფორმები კორელაციაშია და თანაარსებობენ ადგილობრივთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. რიგ შემთხვევებში, ზოგიერთი ხალხური პრაქტიკა აღორძინდა კიდეც. ასეთთა რიგს მიეკუთვნება მაგალითად ბერიკაობა.

ბერიკაობა არის ნიღბიანი დღესასწაული, რომელიც აღინიშნება გაზაფხულის დასაწყისში თებერვალში ან მარტში. ის არ არის დაკავშირებული კონკრეტულ წმინდა ადგილთან. ეს არის პერფორმანსი ფალიკური და ნაყოფიერების კულტის ელემენტებით, რომელიც ეძღვნება ზამთრის შემდეგ ბუნების აღორძინებას და სეზონების ცვლილებას. ქართველი ეთნოლოგი ჯულიეტა რუხაძე იკვლევდა დღესასწაულს მთელი საქართველოს მასშტაბით (რუხაძე 1999). იგი აღწერს სტრუქტურას და აღნიშნავს, რომ “ბერიკაობა-ყეენობა ბუნების აღორძინებისა და აგრარული კულტმსახურებისათვის განკუთვნილი მრავალდღიანი სხვადასხვა ეპიზოდისაგან შემდგარი დღესასწაულია. იგი შეიცავს როგორც წმინდა რელიგიურ, ისე ზამთრისა და გაზაფხულის უნივერსალური მითოსისა და რთული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენების დანაშრევებს. ყველაფერი ეს ჯერ კიდევ რამდენიმე ათასი წლის წინ ჩამოყალიბდა ბუნების კვდომა-აღორძინების მისტერიის სახით, რომლის იდეა ყოველ ეთნოსსა და რეგიონში გარკვეული ვერსიით იყო

ნარმოდგენილი” (რუხაძე 1999, 7). დღესასწაულის სცენები ეროტიკულ, სოციალურ და პოლიტიკურ თემებს მოიცავს. ეს მრავალთემატურობა საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა.

“დღესასწაულის დამახასიათებელი ელემენტებია ცხოველებისა და ადამიანის გამომსახველი ნაირფეროვანი ნიღბები და ტანსაცმელი, მეომარი და მოთარეშებერიკები, დაუსრულებელი შერკინებები, სანესჩვეულებო ცეკვები, ეროტიკული სცენები – მთავარ მოქმედ პირთა სასიყვარულო ურთიერთობანი, ქორწინება და აღდგენად ღვთაებათა ძირითადი ნიშნები – დროებითი სიკვდილი და განსაზღვრული დროის შემდეგ გაცოცხლება-დაბრუნება ბუნების განახლების სანინდრად, რაც აგრარული ზეიმისა და ძველადმოსავლური მისტერიების ანალოგიურია” (რუხაძე 1999, 9).

ბერიკაობის ზოგადი ელემენტია ბერიკები – „მსახიობები“: საქმრო, პატარძალი, გლეხი, თავადი, მსაჯული, თათრები, არაბები და ცხოველები (ღორი, თხა, დათვი და სხვ.). ყველა მათგანს მამაკაცი განასახიერებდა, რომლებსაც ეცვათ სპეციალური ნიღბები და კოსტიუმები, ცხოველის ტყავისა და სხვა მასალისგან დამზადებული. დღესასწაული იწყებოდა სოფლის მოსახლეობის შეკრებით. ისინი ირჩევდნენ ბერიკებს და იწყებოდა კარდაკარ მსვლელობა. ნარმოდგენის სიუჟეტი შემდეგია: საქმრო საცოლეზე (კეკელაძე) დაქორწინებას ცდილობს და როცა ქორწინების რიტუალს ატარებენ, მტერი (თათარი, არაბი და სხვ.) მოდის, კლავს სასიძოს და იტაცებს საპატარძლოს. დანარჩენი ბერიკები სამკურნალო წყლის დახმარებით ცდილობენ საქმროს გაცოცხლებას და ბოლოს წარმატებას აღწევენ. გაცოცხლებული ბერიკა მტრებს ამარცხებს, პატარძალს ათავ-

ისუფლებს და ქორწინების აქტი თამაშდება. ფესტივალი მთავრდება სუფრით. საქმელსა და სასმელს ბერიკები კარდაკარ მსვლელობისას აგროვებენ. ბერიკაობის სხვადასხვა ვარიანტები იყო გავრცელებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. დღესასწაულს ახლდა შეჯიბრებებიც. ბერიკაობის ანალოგიურ დღესასწაულზე ყენობაზე ჯ. რუხაძე წერს: “ეს დღესასწაული ბერიკაობის ყველა რიტუალს იმეორებს, ხოლო მისთვის დამახასიათებელი ფინალი, რომელიც მოიცავს წყალთან დაკავშირებულ ქმედებებს – ყენის წყალში ჩაგდებასა და ამოყვანას, რითაც მის სიკვდილსა და გაცოცხლებას ვარაუდობს, ბერიკაობის ბუნებრივი დასასრულია და მთელი დღესასწაულის საერთო წარმომავლობასა და ერთიანობაზე მიუთითებს” (რუხაძე 1999, 12). ყენობა XIX საუკუნეში აიკრძალა მეფის რუსეთის მოხელეების მიერ, რადგან მის ისტორიული მოვლენების ამსახველ სიუჟეტში დაინახეს დაცინვა ხელისუფლების წინააღმდეგ. შედეგად, შეწყდა ბერიკაობა-ყენობის მასობრივი აღნიშვნა. თუმცა სრულად არ გამქრალა.

მართალია როგორც ჯ. რუხაძე აღნიშნავს: დღესასწაულმა “სადღეისოდ დაკარგა კონკრეტული საკულტო შინაარსი, მაგრამ მაინც შეინარჩუნა გარკვეული მნიშვნელობა, რაც ამ წესების სავალდებულო შესრულებითა და მათდამი მოკრძალებული დამოკიდებულებით გამოიხატება” (რუხაძე 1999, 7). მან აღწერა დ გაანალიზა ისტორიულ წყაროებში, პრესის ფურცელებზე და ეთნოგრაფულ ყოფაში დაცული მასალა და აღადგინა XVIII-XX საუკუნის პირველი ნახევარში დღესასწაულის აღნიშვნის სრული სტრუქტურა. ბერიკაობა-ყენობის დღესასწაულს ასახავს მირიან ხუციშვილის ეთნოგრაფიული ფილმი “ყველიერი საქართველოში”, რომელთა 1980-ინი წლე-

ბის მეორე ნახევარში სამცხე-ჯავახეთში და კახეთში ჩატარებული დღესასწაულის დოკუმენტურ კადრებს ინახავს. თვალსაჩინოა თუ როგორაა ჰიბრიდიზირებული ტრადიციული და ახალი ელემენტები. უცვლელია დღესასწაულის თეატრალიზებული ასპექტი და მეტ-ნაკლები მასობრიობა, თუნდაც ლოკალური ხასიათის.

პოსტსაბჭოთა საქართველოში ზოგიერთმა ჯგუფმა დაიწყო დღესასწაულის აღორძინება, რომელიც ისეთი მასიური ხასიათის არ არის, როგორც ადრე იყო. სიახლეა ისიც, რომ თანამედროვე ბერიკების ნაწილი გამოდის სოფლის ტერიტორიიდან და ცდილობენ ცენტრალურ გზებსა და მაგისტრალებზე გააჩერონ მგზავრები და მანქანები და შეაგროვონ ფული, რომელიც მოგვიანებით ქეიფისთვისაა გამოყენებული. დღეისათვის ბერიკაობა-ყუენობამ დაკარგა საკულტო ფუნქცია. ეს იყო ნაყოფიერებისა და ბუნების აღორძინების აგრარული დღესასწაული თეატრალიზებული ფორმით. შესაძლოა, სწორედ სახალხო თეატრალიზებული ფორმა გახდა მიზეზი იმისა, რომ ბერიკაობა-ყუენობა დროის ხანგრძლივი პეროდის განმავლობაში რჩებოდა ტრადიციული ქართული ყოფის ერთ-ერთ ყველაზე გამორჩეულ ელემენტად. დღესასწაულისადმი ინტერესი კიდევ უფრო გაზარდა 2013 წელს მისმა საქართველოს არამატერიალური კულტურული მემკვიდრეობის ნუსხაში შეტანამ. დღეს საქართველოს სხვადსხვა კუთხეში დღესასწაულის ორგანიზებას კულტურის სფეროში მოღვაწე რამდენიმე ჯგუფი და ორგანიზაცია ახორციელებს. დღესასწაულის პერფორმატიულობა შენარჩუნებულია, მაგრამ რელიგიური მნიშვნელობა აღარ აქვს. დაცულია მისი აღნიშვნის თარიღი – დიდმარხვის წინა კვირა; ასევე სახეზეა ფალიკური ელემენტები. მაგრამ მთელ დღესასწაულს აქვს საჯარო

წარმოდგენის ფორმა, სხვადასხვა სპორტული (ძირითადად ჭიდობა) შეჯიბრებებითა და ზოგჯერ კონცერტებით.

ლომსობისა და ბერიაკობა-ყუენობის მაგალითები ცხადყოფს განვითარების განსხვავებულ მიმართულებებს. ლომისობის შემთხვევაში ხალხური პრაქტიკა ნორმატიულმა ქრისტიანულმა პრაქტიკამ მიიღო-შეითვისა და დღემდე შენარჩუნებულია, როგორც მნიშვნელოვანი რელიგიური დღესასწაული. მას აქვს უწყვეტი პრაქტიკის ისტორია და იზიდავს ასობით და ათასობით ადამიანს მთელი საქართველოდან. ბერიაკობის შემთხვევაში პრაქტიკა არ იყო უწყვეტი და დაკარგა რელიგიური ფუნქცია, პერფორმატიულობა იქცა დღესასწაულის აღორძინების ქვაკუთხედად. ორივე მაგალითი ცხადყოფს მოსახლეობის მზარდ ინტერესს უძველესი რიტუალებისა და ტრადიციების მიმართ. დისკურსები ადასტურებს მათ მიმართ ყურადღების ზრდასაც. ახალგაზრდობა ორივე დღესასწაულის აღნიშვნაშია ჩართული. თუ ლომისობის შემთხვევაში ძველი ფორმა და მნიშვნელობა შენარჩუნებულია, ბერიაკობამ დაკარგა ძველი ფუნქცია. მაგრამ ორივე პრაქტიკა მოქმედია.

თანამედროვეობის რელიგიურობის სრული კონტექსტის გასაგებად, ისტორიული, გეოგრაფიული, სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული მახასიათებლების გათვალისწინების აუცილებლობას ემატება პოსტმოდერნული საზოგადოების მახასიათებლების გათვალისწინების აუცილებლობაც. პოსტმოდერნიზმმა დაამკვიდრა როგორც რელიგიურობის ინდივიდუალიზაცია, ასევე კოლექტიურობის ზრდა. პიროვნულ დონეზე ინდივიდები ცდილობენ იპოვონ საკუთარი გზა და გააერთიანონ მათთვის მოსახერხებელი სხვადასხვა სისტემის ელემ-

ენტები (მაგალითად, აღმოსავლური პრაქტიკის შერწყმა ქრისტიანულთან, აგნოსტიკურ ხედვათა ჰიბრიდიზაცია ტრადიციულ რელიგიურ რიტუალებთან და ა.შ.). რელიგიურობის ინდივიდუალიზაცია დამოკიდებულია ზოგადად ყოველდღიური ცხოვრების ტრანსფორმაცია-მოდერნიზაციის პროცესებზე. ღირებულებების ცვლილებამ ქართული საზოგადოება ყველა პარამეტრში უფრო ინდივიდუალური გახადა. სინდისის თავისუფლების უპირატესობამ, ზოგადად გამოსატვის თავისუფლებამ და კოლექტიური კავშირებისგან მეტ-ნაკლებად დისტანცირებამ წარმოშვა ინდივიდების სპეციფიკური იდეოლოგიურ-პრაქტიკული ქცევის მოდელები. შენარჩუნებულია კოლექტიური მოდელებიც, თუმცა დიდწილად შეცვლილია არტიკულირების ფორმები. მაგალითად, კოლექტიური რელიგიურობის გამოვლინება ზოგ შემთხვევაში უფრო მასობრივი გახდა. ტრადიციულ დღესასწაულებში მასობრივი ჩართულობის მაგალითია ლომისობის დღესასწაული. ამ დღესასწაულში მონაწილეობის მისაღებად მორწმუნეები მთელი საქართველოდან ჩამოდიან, მათი რიცხვი წლიდან წლამდე იზრდება. მათი ქცევა იმეორებს ერთ მოდელს, კოლექტიური აქტივობის მაღალი ხარისხით, მათ შორის მასობრივი მსხვერპლშენიშვნის ან გაზიარებული ქეიფის სახით.

ტრადიციულ დღესასწაულების მასობრიობა ინვესს საზოგადოებრივი დისკურსების გაჩენას, რომლებიც რელიგიურობის გარკვეული გამოვლინების კრიტიკასთან ერთად, მათი დასაბუთების საშუალებაცაა, რაც კიდევ უფრო მეტ ლეგიტიმურობას ანიჭებს მორწმუნეთა ქცევას, რაც თავის მხრივ ზრდის დღესასწაულში მასობრივ ჩართულობას.

ხალხური დღესასწაულები თანამედროვეობისთვის მნიშვნელოვანია, თავისი ჰიბრიდული ხასიათით. თანამედროვე პროცესები გავლენას ახდენს რელიგიურობაზე და ცალკეული ჯგუფების რელიგიურობა ახალი ფორმებით ვლინდება. დღეს რელიგიურობის ვიზუალიზაცია და მატერიალურობაა მკვეთრად გამოხატული, რელიგიური ატრიბუტები ყოველდღიურ ყოფშია ჩართული. რელიგიურობის ვიზუალიზაცია იწვევს დებატებს რელიგიურობის ფორმალობისა და რელიგიისადმი მომხმარებლური დამოკიდებულების შესახებ. ასეთი გამოვლინებები დამახასიათებელია პოსტმოდერნისტული ეპოქისთვის. ადამიანებს აქვთ საყრდენის ძიების მოთხოვნილება და ისინი ეძიებენ მათთვის გასაგებ და მისაღებ მნიშვნელობებს, იყენებენ გამოხატვის სხვადასხვა ფორმებს, რომელთაგან ზოგი ინდივიდუალურია, ზოგი კი კოლექტიური.

ბოლო ათწლეულების განმავლობაში საქართველოში მიმდინარე ტრანსფორმაციებმა გავლენა იქონია რელიგიურობის ფორმებზეც. შეიძლება დავასკვნათ, რომ რელიგიურობის ფორმების არჩევანი კონტექსტზეა დამოკიდებული და განპირობებულია კონკრეტული საზოგადოების განვითარების პროცესზე მოქმედი ფაქტორებით. რაც თავის მხრივ განსაზღვრავს სეკულარიზმის ხარისხსა და ფორმებს. დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ საქართველოში პროცესები ორი მიმართულებით განვითარდა, ერთის მხრივ, რელიგიურობის მკვეთრი და მუდმივი ზრდა, მეორე მხრივ, სახელმწიფო სტრუქტურებისა და საზოგადოების ნაწილის მიერ სეკულარიზმის აღიარება. შედეგად, ყოველდღიურ პრაქტიკაში გავრცელდა და დამკვიდრდა რელიგიურობის ახალი ფორმები, რაც ზოგიერთ შემთხვევაში ეწინააღმდე-

გება ნორმატიულ მიდგომებს ან რელიგიურობის ტრადიციულ ფორმებს.

დამონმებული ლიტერატურა:

- ბატონიშვილი, ვ. (1997)**, საქართველოს გეოგრაფია, მეცნიერება, თბილისი
- ბარდაველიძე, ვ. (2006)**, ქართველთა უძველესი სარწმუნეობის ისტორიიდან. ღვთაება ბარბარ-ბაბარ, თბილისი კავკასიური სახლი
- ჩიხრაძე, მ. (1999)**, ქრტიანული და ქტონიური კულტების თანაარსებობის საკითხი, თბილისი, თსუ გამომცემლობა
- ჩიტაშვილი, მ. (1998)**, რელიგიურობის ფსიქოლოგია. ემპირიული გამოკვლევები. თბილისი ცეკავშირის ინსტიტუტის გამომცემლობა
- გუჯაჯიანი, რ. (2017)**, რელიგიურ დღეობათა ტრანსფორმაციისა და პაგანიზების კონკრეტული მაგალითები სვანეთის ტრადიციული ყოფიდან, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, თბილისი, ქართული უნივერსიტეტი
- გურჩიანი, ქ. (რედ.) (2017)**, რელიგია ყოველდღიურობაში, თბილისი ლიგამუსი
- ვარდანაშვილი, ი. ჯავახიშვილი, ნ. (2017)**, რელიგიურობა და წინარწმენები, თბილისი <https://iliauni.edu.ge/uploads/other/40/40037.pdf>
- მაკალათია, ს. (1930)**, მთიულეთი, ტფილისი, სახელგამი

- ოჩიაური, თ. (1967)**, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბილისი, მეცნიერება
- რუხაძე, ჯ. (1980)**, ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბილისი, მეცნიერება
- რუხაძე, ჯ. (1999)**, ბუნებს ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, ბერიკაობა-ყვენობა, თბილისი, მეცნიერება
- სურგულაძე, ირ. (2003)**, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი თსუ გამომცემლობა
- ქენქაძე, ვ. (2008)**, ლომისის ჭმინდა გიორგი, თბილისი პოლიგრაფ-თბილისი
- ხუციშვილი, ქ. (2015)**, რელიგიური სივრცის ტრანსფორმაცია იძულებით გადაადგილებულ მოსახლეობაში: ქვემო ქართლი, ტრადიციული რელიგიური სისტემა და თანამედროვეობა, თბილისი უნივერსალი
- ხუციშვილი, ქ. (2008)**, სინკრეტიზმის პრობლემა რელიგიის ანთროპოლოგიაში, ეთნოლოგიური კრებული, თბილისი, უნივერსალი
- ხუციშვილი, ლ. (2002)**, რელიგიური რეორიენტაციის პრობლემები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, უსაფრთხოების სტრატეგიების ეთნიკური ასპექტები (პანკისის კრიზისი), თბილისი, მდგი
- ხუციშვილი, ლ. (1998)**, რელიგია ჰეტეროგენულ საზოგადოებაში, კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, თბილისი, მდგი
- ჯავახიშვილი, ივ. (1979)**, თხზულებანი 12 ტომად, ტ.1. თბილისი, თსუ გამომცემლობა
- ჯავახიშვილი, ივ. (2012)**, საქართველოს ისტორია, ტ. 1. თბილისი მეცნიერება

Hamilton, M. (2002), *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*, London and New York, Routledge

Holdcroft B. (2013), *What is Religiosity*, in: *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, Volume 10 Issue 1, July 2013 <http://dx.doi.org/10.15365/joce.1001082013>

Ketevan Khutsishvili

Transformation of Religiosity: Examples of Traditional Religious Practice in Contemporary Georgia

Georgian everyday life is highly tied up with the rich religious traditions that have been developed as a result of the century-long synthesis of pre-Christian and Christian practices and worldviews. The Soviet period caused the fragmentation of the traditional religious knowledge and the practice moved to the household level and was paganized. In the post-Soviet period, the blow up of the religious sentiments and search for the identity increased the involvement of the big masses to the religious practices. The transformations were accompanied by the process of individualization of religion, which has led to a change of forms of religiosity. Based on the ethnographic data of East Georgia, I'll discuss the correlation of the normative, vernacular and resistant forms of religiosity. The historical-comparative and parallel analyses will be used to research two examples of religious practice: Lomisoba and Berikaoba. Lomisoba is an example of hybrid, massive, collective holiday. Berikaoba, is more local, not connected to the

sacred site, performative festival. I argue, that the contemporary processes are having impact on the religiosity and the religiosity of the certain groups is trying to be defined in new forms. All the old and new forms of religiosity are explicitly displayed and played out in contemporary Georgia. At the same time there are some hidden practices, or rather implicit practices.

დამკაბადონებელი
ნანა დუმბაძე

დიზაინერი
ირაკლი უშვერიძე



გამომცემლობა „უნივერსალი“

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