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

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

VI (32)

თბილისი
2025

კრებული „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ (მსე) ეძღვნება გამოჩენილი ქართველი ეთნოლოგის, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებლის აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას დაბადებიდან 135 წლისთავს. უდიდესია გიორგი ჩიტიაის ღვაწლი საქართველოში ეთნოლოგიური კვლევების წარმოება-განვითარებაში. მის მიერ შემუშავებული კომპლექსურ-ინტენსიური კვლევის მეთოდის გამოყენებით წლების მანძილზე მიმდინარეობდა ეთნოგრაფიული მასალის მოძიება-შეკრება და შედეგად იქმნებოდა გამორჩეული ნაშრომები. წინადებარე კრებულის შინაარსი დასტურია იმისა, რომ გიორგი ჩიტაიას საქმე გრძელდება და მის სახელს დავიწყება არ უწერია.

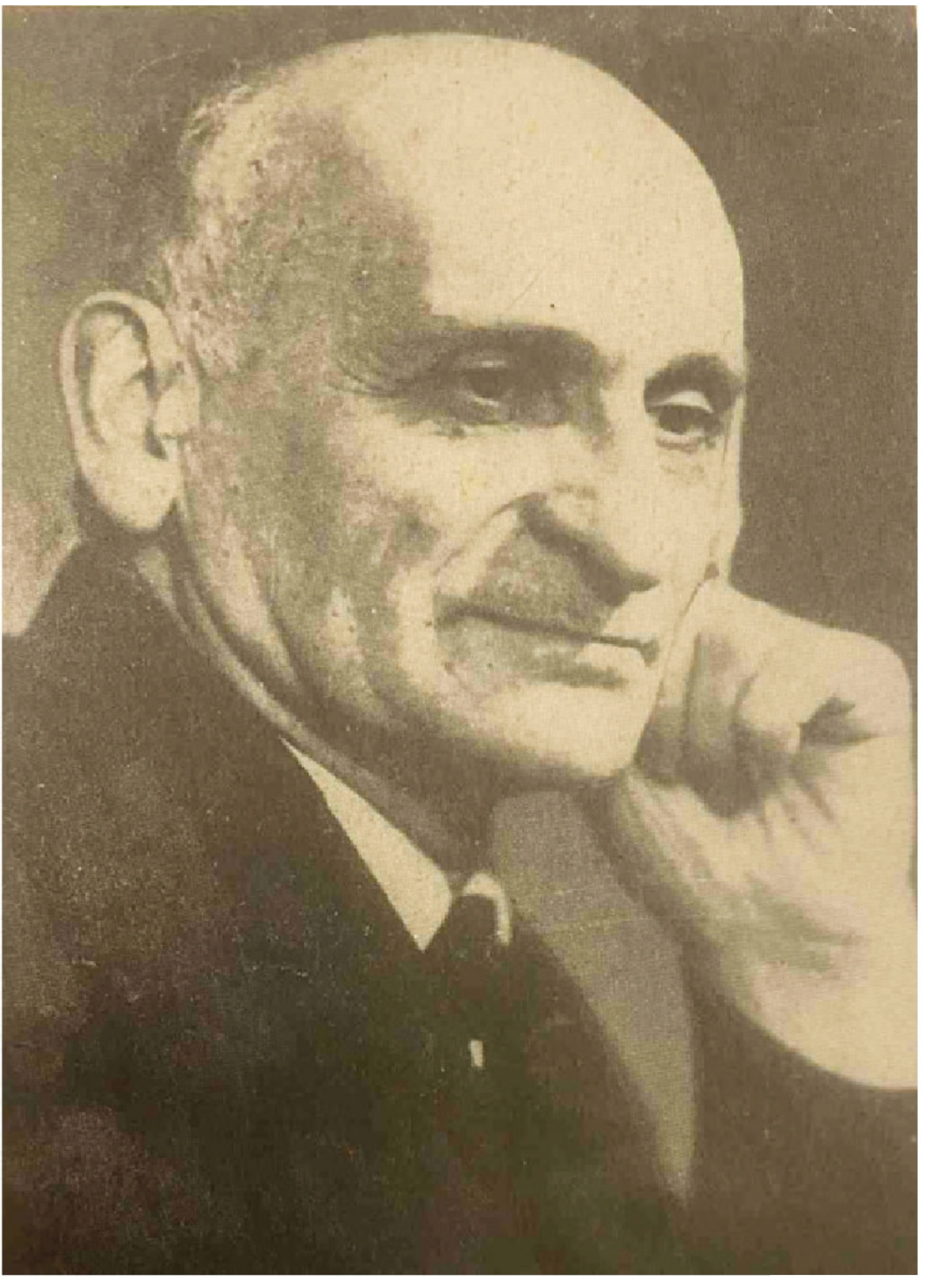
კრებული განკუთვნილია დარგის სპეციალისტებისა და ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის თემატიკით დაინტერესებული საზოგადოების ფართო წრისთვის.

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

რედკოლეგია: დოქტ. ნინო მინდაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. როზეტა გუჯეჯიანი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. გიორგი ჭეიშვილი (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. მირა მარკოვა (წმ. კლიმენტ ოჰრიდელის სახ. სოფიის უნივერსიტეტი), დოქტ. ვალერი ვაშაკიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი).

ISSN 2667-9582

წიგნი დაიბეჭდა შპს „ეკო ივერიის“ სტამბაში
თბილისი, რობაქიძის გამზ.7/4



გიორგი ჩიტაია
(1890-1986)

შინაარსი

CONTENTS

მინდაძე ნინო 11
გიორგი ჩიტაიას პედაგოგიური მოღვაწეობის რამდენიმე ასპექტის შესახებ
Mindadze Nino
On Several Aspeccts of Pedagogical Activites of Giorgi Chitaia

აბაკელია ნინო 25
ტექსტი კონტექსტში ილია ჭავჭავაძის ბაზალეთის ტბის მაგალითზე
Abakelia Nino
Text in Context on the Example of Bazaleti Lake by Ilia Chavchavadze

ალავერდაშვილი ქეთევანი..... 44
ლეჩხუმი ვერა ბარდაველიძის 1931 წლის საველე დღიურის მიხედვით
Alaverdashvili Ketevan
Lechkhumi according to Vera Bardavelidze's 1931 field diary

ბერაია ელენე 56
ტექნოლოგიებისა და სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების მიმართება
Beraia Elene
The correlation of technology and trade-economic relations

ბერიანიძე ანა 70
ტრადიციული ქართული ორნამენტის სიმბოლიკა და ეკლესიათა დეკორი
Berianidze Ana
Symbolism of Traditional Georgian Ornament and Church Decor

Gvimradze Teimuraz 82
Martial Art of Georgians
გვიმრაძე თეიმურაზი
სამხედრო ხელოვნება საქართველოში

გულბათაშვილი მარიამი 102
ანანურის თემში შემონახული ხალხური
რწმენა – წარმოდგენები და შელოცვები
Gulbatashvili Mariam
Folk Beliefs and Spells Preservd in Ananuri Community

გუჯეჯიანი როზეტა 121
აღზრდის სისტემა და სოციალიზაციის
ეტაპები ტრადიციულ ქართულ ყოფაში
და თანამედროვე ვითარება (სვანეთი)
Gujejiani Rozeta
The system of upbringing and stages of socialization
in traditional Georgian life and contmporary
situation (Svaneti)

გიორგი ვახანგაშვილი 140
ბილასუვარის ყარაბაღიდან დევნილთა
დასახლების კულტურის სახლი: ქორწინება,
პოლიტიკური ლეგიტიმაცია და იძულებით
გადაადგილება.
Vakhtangashvili Giorgi
House of Culture of Bilasuvar IDP settlement: Marriage,
Political Legitimation and Forced Displacement

კიწმარიშვილი ნიკოლოზი 159
დისციპლინარული ტერმინების თარგმნის
პრობლემა („მთხრობელი“)
Kitsmarishvili Nikoloz
The Problem of Translation of Disciplinary Terms
(“Mtkhrobeli”)

მაისაია ინეზა, ტოგონიძე ნატალია 170
ღომის კულტურის ისტორიის შესახებ საქართველოში
Maisaia Ineza, Togonidze Natalia
On the history of Ghomi culture in Georgia

მამარდაშვილი გიორგი, ხვადაგიანი მინდია 190
ხორბალი ლეჩხუმში (წერილობითი წყაროების, ეთნოლოგიური მასალისა და ტოპონიმიკური მონაცემების მიხედვით)
Mamardashvili Giorgi, Khvadagiani Mindia
Wheat in Lechkhumi (According to Written Sources, Ethnological Material and Toponymic Data)

მინდაძე ნინო 211
ძველი თბილისის ტრადიციული მედიცინის ისტორიიდან
Mindadze Nino
From the history of traditional medicine in old Tbilisi

მირზაშვილი გიორგი 233
ხალხურ დღეობათა (წინანაურობა, გეღვართობა) რეტროსპექტივა და კულტურული რეპრეზენტაცია
Mirzashvili Giorgi
Retrostective and Cultural Representation of Folk Holidays (Tsinanauroba, Geghvartoba)

მულიანი გიორგი 266
სამეურნეო (სამუშაო იარაღებთან დაკავშირებული) ლექსიკა ფერეიდნულში
Muliani Giorgi
Agricultural (tool-related) vocabulary In Fereydan

ნებიერიძე ლელა 277
ბავშვთა ზოგიერთ დაავადებათა შესახებ
(იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)
Nebieridze Lela
On Certain Juvenile Diseases (Based on Ethnographic Materials of Imereti)

ჩირგაძე ნინო 287
„ხალხური პედიატრია“ (სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)
Chirgadze Nino
“Folk Pediatrics” (Based on the ethnographic materials from Samtskhe-Javakheti)

ლუკა ფადიურაშვილი 295
წმინდა ადგილები და რიტუალური პრაქტიკა თანამედროვე ჩარგალში: მეხსიერება, სიმბოლოები და წესები
Padiurashvili Luka
Sacred Sites and Ritual Practice in Contemporary Chargali: Memory, Symbols and Rites

ქამუშაძე თეა 316
ვაკე პოსტსოციალისტურ თბლისში: პრესტიჟი, პაროდია და ქალაქის სიმბოლური საზღვრები
Kamushadze Tea
Vake in Post-Socialist Tbilisi: Prestige, Parody, and the Symbolic Boundaries of the City

ხუციშვილი ქეთევანი 333
ქართულ-ბულგარული ურთიერთობები ეთნოლოგიის მიმართულებით
Khutsishvili Ketevan
Georgian-Bulgarian Relations in Field of Ethnology

მინდაძე ნინო

გიორგი ჩიტაიას პედაგოგიური მოღვაწეობის რამდენიმე ასპექტის შესახებ

საქართველოში ეთნოლოგიური მეცნიერების ფუძემდებლის, გიორგი ჩიტაიას შესახებ არაერთი ნაშრომია გამოქვეყნებული. განსაკუთრებით აღსანიშნავია: მიხეილ გეგეშიძის „გიორგი ჩიტაია – საბჭოთა ეთნოგრაფიის ფუძემდებელი“ (გეგეშიძე 1990), თ. ცაგარეიშვილის „გიორგი ჩიტაია – 100“ (ცაგარეიშვილი 1993). ამ ნაშრომებში გიორგი ჩიტაიას ცხოვრება და მოღვაწეობა დეტალურად არის განხილული. თამილა ცაგარეიშვილის ინიციტივითა და ძალისხმევევით, მხატვარ ზურაბ წერეთლის თანადგომით გამოიცა გიორგი ჩიტაიას შრომების ხუთტომეული.

არაჩვეულებრივი სითბოთი და სიყვარულით არის დაწერილი ჯ. რუხაძის წიგნი „შტრიხები აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას პორტრეტისათვის“ (რუხაძე 1993).

მასში ვეცნობით მოსწავლის მიერ დანახულ, მასწავლებლის შინაგან სამყაროს.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს თავად გიორგი ჩიტაიას ჩანაწერები განვლილი ცხოვრების შესახებ, რომელიც 1991 წელს გამოქვეყნდა, სახელწოდებით „ჩემი ცხოვრების გზებსა და ბილიკებზე“.

თავს უფლებას მივცემ ჩემს ხელმძღვანელთან – გიორგი ჩიტაიასთან ურთიერთობის მხოლოდ რამდენიმე ეპიზოდზე შევჩერდე.

1960 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტის პირველი კურსის სტუდენტმა მოვისმინე გიორგი ჩიტაიას ლექციები და ეთნოგრაფიით დავინტერესდი. დავუახლოვდი მესამე კურსის ეთნოგრა-

ფიის ჯგუფის სტუდენტებს, ჩემი სკოლელის მარინა გუგუშვილის მეგობრებს: თამილა ცაგარეიშვილს, ლია თოდუას, სოსო ჭანტურიშვილს და სხვებს. მათ ზაფხულში ხევსურეთის ექსპედიციაში უნდა მიეღოთ მონაწილეობა. მეც ძალიან მომინდა ხევსურეთში წასვლა და ბატონ გიორგის ვთხოვე, მესამეკურსელებთან ერთად, ხევსურეთში წავეყვანე. ბატონ გიორგის უარი არ უთქვამს.

ველზე მუშაობას გიორგი ჩიტაია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა: 1935 წელს იგი ისტორიის ფაკულტეტის დეკანს წერდა: „საქართველოს ეთნოგრაფიის კურსის გავლისას [...], სათანადო თეორიული მომზადების შემდეგ, სტუდენტებში წარმოიშვება რეალური ეთნიკური ერთეულის ცოცხალ სინამდვილეში გაცნობის მოთხოვნილება, რაც ეთნოგრაფიის კურსის შემადგენელ ნაწილად უნდა იქცეს. ეთნოგრაფიის სპეციფიკის გამო, მისი მხოლოდ თეორიული მეთოდით სწავლება ნაკლებ შედეგიანია. სტუდენტს უნდა ჰქონდეს შესაძლებლობა თეორიულად შეძენილი ცოდნის პრაქტიკაში გაცნობის და კვლევის მეთოდის დაუფლებისა. ამიტომ ეთნოგრაფ-სპეციალისტის აღზრდისათვის საჭიროდ მიმაჩნია თეორიისა და პრაქტიკის შეთანხმება“ (ჩიტაია 2023, 7).

სტუდენტების მონაწილეობა ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში, ახალგაზრდა თუ უკვე გამოცდილ მეცნიერებთან ერთად, არ იყო მხოლოდ „თეორიულად შეძენილი ცოდნის პრაქტიკაში გაცნობის და კვლევის მეთოდის დაუფლება“. პირადად ჩემთვის, ეს იყო პიროვნებად ჩამოყალიბების საუკეთესო სკოლა. აქ მივიღე მე ზნეობის საუკეთესო გაკვეთილები.

საველე პრაქტიკას „წინ უძღოდა უნივერსიტეტის კედლებში სპეციალური მომზადება, რომელიც ორ ძირითად მომენტს შეიცავდა:

1.კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის თეორიული საფუძვლებისა და საველე-ეთნოგრაფიული მასალის შეგროვების ტექნიკური ხერხების დაუფლება.

2. სამუშაო რაიონის (კუთხის) და შესასწავლი თემის (საკითხის) შესახებ არსებული სპეციალური ლიტერატურის წინასწარი დამუშავება“ (ცაგარეიშვილი 1993, 58).

მიუხედავად იმისა, რომ მე, მე-2 კურსის სტუდენტს, არ მევალეობოდა ველზე პრაქტიკული სამუშაოს შესრულება. ბატონმა გიორგიმ მირჩია რაიმე თემაზე მომეძია ეთნოგრაფიული მასალა, სხვა სტუდენტებთან ერთად. დედაჩემის (პროფესიით ექიმის), რჩევით, ხალხური მედიცინის საკითხებზე მუშაობა გადავწყვიტე. ბატონმა გიორგიმ და ქალბატონმა ვერამ არჩევანი მომიწონეს, მირჩიეს კითხვარი წინასწარ შემედგინა და, სხვა დასახელებულ ნაშრომებთან ერთად, წამეკითხა ექიმის გიორგი თედორაძის „ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში“. გამოვტყდები, რომ დასახელებული ლიტერატურა არ წამიკითხავს, კითხვარი კი შევადგინე და ასე გავემგზავრე ხევსურეთში, სატვირთო მანქანით, ჩემს ნაცნობ სტუდენტებთან და ექსპედიციის უცნობ მონაწილეებთან ერთად, რომელთაც შემდეგ ძალიან დავუახლოვდი.

ექსპედიციამ მუშაობა მეორე დღესვე დაიწყო აგვიხსნეს როგორ ჩაგვეწერა ეთნოგრაფიული მასალა, გათვალისწინებული იყო ყველა დეტალი, სად დაგვეწერა თარიღი, სოფლის სახელი, რომელშიც ვმუშაობდით, მთხრობლის სახელი გვარი, ასაკი... რამდენიმე დღეში ბატონმა გიორგიმ სტუდენტები შეგვკრიბა, მოუხმო ბარისახოს სკოლის მოსწავლეს ტარიელ არაბულს და გვაჩვენა როგორ უნდა მუშაობა მთხრობელთან (იხ. ცაგარეიშვილი 1993, 58). ჩვენ ვხედავდით როგორ გაიბა მთხრობელსა და მეცნიერს შორის ურთიერთკავშირის უხილავი ძაფე-

ბი, როგორი ტაქტით და დახვეწილად მიმდინარეობდა ეს გამოკითხვა. ეს იყო მასტერკლასი, რომელსაც უტარებდა დიდი მეცნიერი სტუდენტებს.

გიორგი ჩიტაიას ექსპედიციები, რომელიც ეთნოგრაფებთან ერთად, აერთიანებდა: მხატვარს, არქიტექტორს, ტოპოგრაფს, ფოტოგრაფს, იყო საკმაოდ მრავალრიცხოვანი. მიუხედავად ამისა, „ექსპედიციაში მუდამ წესრიგი სუფევდა. ექსპედიცია განუმეორებელი იყო ურთიერთგანწყობით, ახალგაზრდული შემართებით, ხელმძღვანელთა მომთხოვნელობით და წამახალისებელი დამოკიდებულებით. ხალხმრავალ ექსპედიციაში, სადაც ყველაზე უფრო კარგად გამოჩნდება ხოლმე თითოეულის ავი და კარგი, ხასიათის სიმრუდეცა და კეთილშობილებაც, ბატონი გიორგი ყველასადმი ობიექტური დამოკიდებულებით და მომთხოვნელობით აღწევდა ექსპედიციის წევრთა შორის ერთსულოვნებას“ (ოჩიაური, რუხაძე 1988, 31-32).

მიხეილ გეგეშიძე, რომელიც არაერთხელ იყო ბატონ გიორგის ექსპედიციის წევრი კი წერს: „ვისაც ბედნიერება ჰქონია მასთან ველზე მუშაობისა, ყველა დარწმუნებულა პატივცემული გიორგის, როგორც საველე მუშაკის, განსაკუთრებულ სიძლიერეში. ამ ძალას ქმნის რიგი უმნიშვნელოვანესი თვისების საუკეთესო შერწყმა; იგი ველზე მუშაობის დროს პირველ რიგში გვევლინება როგორც საუკეთესო ფსიქოლოგი, რის წყალობითაც იგი ურთულეს სიტუაციებშიაც კი სწრაფად უღებს ალღოს მოვლენებსა და სწრაფადვე ეუფლება ამ მოვლენების ასახსნელ გასაღებს. პატივცემული გიორგი ველზე მუშაობის დროს, ცოცხალ ყოფაში ერთხელ კიდევ გამოავლენს თავის მაღალ მოქალაქეობრივსა და მეცნიერულ ღირსებებს: უაღრეს თავმდაბლობას და მშრომელი ადამიანისადმი, ხალხის ფიზიკური და გონებრივი შემოქმედებისადმი მოკრძალე-

ბას და პატივისცემას, რის წყალობითაც სწრაფად იქმნება საველე-ეთნოგრაფული კვლევისათვის საჭირო ატმოსფერო და მყარდება კონტაქტი და საქმიანი მეგობრობა მეცნიერსა და მთხრობელს შორის“ (გეგეშიძე 1980, 23-24).

ხევსურეთის ექსპედიციაც მკაცრი რეჟიმით მუშაობდა. დილით ადრე ყველა მოწესრიგებული უნდა ყოფილიყო. საუზმის შემდეგ, ექსპედიციის წევრები მიდიოდნენ წინასწარ შერჩეულ სოფლებში, მთხრობლებთან რამდენიმე საათი მუშაობდნენ, შემდეგ დათქმულ დროს, დათქმულ ადგილზე იკრიბებოდნენ და ბრუნდებოდნენ ბარისახოში. სტუდენტები მივყვებოდით, რომელიმე გამოცდილ ეთნოგრაფს, რომელიც გვაკვალიანებდა და შემდეგ დამოუკიდებლად განვაგრძობდით მუშაობას. ბაზაზე დაბრუნების შემდეგ, ვსადილობდით, უფრო სწორად ვვახშმობდით, „ყოველი სამუშაო დღის ბოლოს სტუდენტები იკრიბებოდნენ აკად. გ. ჩიტაიასთან თავისი საველე ჩანაწერებით, იგი ცალკ-ცალკე ისმენდა მათ ანგარიშს და სისტემატიური მითითებებითა და რჩევა-დარიგებებით აუმჯობესებდა და სრულყოფდა მათ“ (ცაგარეიშვილი 1993, 58).

კვირა კი, დასვენების დღე იყო, თუმცა არა ყოველთვის, ვიკრიბებოდით საღამოობით და ვერთობოდით.

ყოველ შაბათს ტარდებოდა სხდომა, რომელზედაც ექსპედიციის რამდენიმე მონაწილე წარმოადგენდა მოხსენებას კვირის მანძილზე მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალის შესახებ. ერთ-ერთ სხდომაზე ჩემი მუშაობის ანგარიშიც მოისმინეს. ძალიან ვღელავდი. მომცეს კითხვები, შენიშვნები, რჩევები. ეს ყველაფერი კეთდებოდა საოცარი ტაქტით, ვგრძნობდი ექსპედიციის მონაწილეთა კეთილგანწყობას...

მთხრობლებთან მუშაობამ ძალიან დამაინტერესა. ერთ-ერთი ხევსური დასტაქრისგან ჩავწერე მასალა თავის

ქალის ტრეპანაციის შესახებ, რომელსაც თურმე უწინ თავადაც აკეთებდა, გავოცდი. რატომღაც დავასკვენი, რომ ეს ფაქტი ცნობილი არ იყო და ჩემი „აღმოჩენის“ შესახებ აღფრთოვანებით მოვახსენე ბატონ გიორგის. ბატონმა გიორგიმ ჩემი აღფრთოვანება გაიზიარა, არაფერი შეიმჩნია, არც ის, რომ არ შევასრულე დავალება და არ წავიკითხე მის მიერ დასახელებული ლიტერატურა, არც ის, რომ ეს იყო პირველაღმომჩენის სტატუსის მორგების სურვილი უმეცარი სტუდენტის მიერ. მან შემაქო, მირჩია მუშაობა გამეგრძელებინა. თბილისში ჩამოსვლის შემდეგ, ლიტერატურას გავეცანი, ვნახე რომ ტრეპანაცია საკმაოდ დეტალურად იყო აღწერილი როგორც ს. მაკალათიას, ისე გ. თედორაძის და სხვათა მიერ. ძალიან შემრცხვა, არ ვიცოდი როგორ უნდა შევხვედროდი ბატონ გიორგის. შეხვედრა მაინც მომიხდა. ბატონმა გიორგიმ კვლავ არაფერი შეიმჩნია. მოვახსენე ჩემი მუშაობის შედეგებზე. ყურადღებით მომისმინა და ახალი ლიტერატურა დამისახელა, მირჩია ასევე, წამეკითხა ნაშრომები მედიცინის ისტორიის შესახებ. ეს ლიტერატურა მოვიძიე, წავიკითხე და გავიგე, რომ ტრეპანაცია ქირურგიული ოპერაციის უძველესი სახეა, კეთდებოდა ჯერ კიდევ ნეოლითის ხანაში, რომ ტრეპანირებული თავის ქალები აღმოჩნილია სხვადასხვა ქვეყანაში, სხვადასხვა არქეოლოგიურ ეპოქაში. კვლავ აღვფრთოვანდი, ამჯერად იმით, რომ ასეთი უძველესი ოპერაციის ტრადიცია შემოინახეს ხევსურმა დასტაქრებმა და ოსტატურად აკეთებდნენ მე-20 საუკუნის 50-ან წლებშიც. ეს ფაქტი მათ დამსახურებად მივიჩნიე. ბატონმა გიორგიმ მომისმინა და მხოლოდ ერთი კითხვა დამისვა, კითხვა კი დაახლოებით ასეთი იყო – აბა დაფიქრდით, ხევსურეთში ნეოლითისდროინდელი ოპერაცია კეთდება ადგილობრივი მკურნალების მიერ, თვითნაკეთი ინსტრუმენტებით,

მეოცე საუკუნის შუა წლებში, როდესაც პროფესიული მედიცინა ასეთ მაღალ დონეზეა, ეს ხევსური დასტაქრების დამსახურებაა თუ სხვა რამითაც არის გამოწვეული? ამ კითხვამ, დამაბნია და დამაფიქრა, მივხვდი. რომ ეთნოგრაფიული ფაქტი ყოველმხრივ უნდა განიხილო, უნდა დაფიქრდე იმაზე, თუ რამ განაპირობა უძველესი ტრადიციის შემონახვა თანამედროვე ყოფაში.

ამ ორი ეპიზოდის გახსენებით იმის თქმა მინდა, რომ ბატონი გიორგი საკმაოდ კარგად იცნობდა ახალგაზრდის ბუნებას, ახალგაზრდისას, რომელიც, როგორც XI საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერშია აღნიშნული – „ჩვიდმეტსა წელსა უკანის [...] ახალ მოწიფულ და სიმხურვალისა სიყმის გუნებაზედ არის და იქნების ამპარტავნობაშიგან და გაუგონლობაშიგან, უჯერობაშიგან....“ (ქანანელი 1940, 39-40). კიდევ კარგი, რომ „გაუგონლობა“ და „უჯერობა“ არ მიკადრებია.

ასეთი მიდგომით ბატონმა გიორგიმ სამუდამოდ თავიდან ამაცილა პატივმოყვარეობის სენი და, ყოველგვარი შეგონებების გარეშე, მხოლოდ ერთი შეკითხვით, 18 წლის ასაკში, მიმახვედრა, რომ ყოველი ძველი ტრადიციის შემორჩენას ყოფაში თავისი მიზეზები აქვს. ისიც უნდა ვთქვა, რომ ამ ექსპედიციის შემდეგ, არ მახსოვს ბატონი გიორგის, ქალბატონი ვერას, და არა მარტო მათ, მიერ მოცემულ დავალებას უპასუხისმგებლოდ და დაუდევრად მოვკიდებოდე.

ეთნოგრაფიული ექსპედიცია ძალიან მომეწონა. მოვიხიბლე მთხრობლებთან, მუშაობით, ხალხური ყოფის ჩემთვის უცნობი მხარეების გაცნობით, ექსპედიციის სხვადასხვა ასაკის წევრებთან ურთიერთობით, მათი კეთილგანწყობით და რაც მთავარია ექსპედიციის ხელმძღვანელების დამოკიდებულებით ახალგაზრდების და

საერთოდ ექსპედიციის წევრების მიმართ, რაც განაპირობებდა წესრიგს და მაღალ პროფესიულ დონეზე მუშაობას ველზე. არ ვიცი როგორ ახერხებდნენ ამას ქლბატონი ვერა და ბატონი გიორგი, ზედმეტი დარიგებების, საყვედურების, ხმამაღალი სიტყვის გარეშე... ალბათ პირადი მაგალითით....

გიორგი ჩიტაია ახალგაზრდებს ასწავლიდა ყველაფერს, რაც მომავალ მეცნიერს უნდა სცოდნოდა. ჯულიეტა რუხაძე წერს: „ბატონი გიორგი დიდი ტაქტით გვიღვიძებდა სამეცნიერო-კვლევით ინტერესს ხალხური ყოფის ჩემთვის სრულიად უცნობი მხარეების გაცნობით. მან გვასწავლა ბიბლიოგრაფიაზე მუშაობის წესი. კოლექციების აღწერა, საველე მასალის შეკრების რთული საქმის სიყვარული და პატივისცემა. სტუდენტები ვამაყობდით, რომ უკვე მნიშვნელოვანი საქმით ვიყავით დაკავებულნი. ლექციებმა ორსემესტრნახევარი გასტანა. ამ ხნის განმავლობაში იგი არასოდეს გვინახავს აჩქარებული, დახვეწილი უბრალოებით გვესაუბრებოდა და ჩვენში ქვეცნობიერად ლაგდებოდა სწორი აზრი ამა თუ იმ საგნისა თუ მოვლენის შესახებ. შემდეგ კი ამოწმებდა ჩვენი გონებრივი შესაძლებლობების გასაღებს და უხაროდა, როდესაც საღი აზრის ნაპერწკალს დაინახავდა“ (რუხაძე 1993, 5).

ექსპედიციის შემდეგ, მოხიბლულმა ეთნოგრაფიით, მესამე კურსზე, მაშინ ეთნოგრაფიად წოდებული, ეთნოლოგიის სპეციალობა ავირჩიე.

1965 წლიდან კი, სწავლა ასპირანტურაში გავაგრძელე გიორგი ჩიტაიას ხელმძღვანელობით. ბატონ გიორგის სწავლების თავისებური მეთოდი ჰქონდა. პირველ რიგში ეს იყო სემინარული მუშაობა. მიტარდებოდა სემინარი ყოველ ოთხშაბათს ბატონი გიორგის ბინაში. სწავ-

ლა დავიწყე გერმანელი მეცნიერის იულიუს ლიპსის სამეცნიერო-პოპულარული წიგნით: „საგანთა წარმოშობა“, რომელშიც პოპულარული ენით, მოკლედ გადმოცემული იყო კულტურის ისტორიის საკითხები. მაგ. როგორი იყო უძველესი საცხოვრისი, ტრანსპორტის სახეობები, როგორ მოიპოვებდნენ საკვებს პირველყოფილი ადამიანები, როგორი იყო მათი რწმენა-წარმოდგენები, რა კოსმეტიკურ საშუალებებს იყენებდნენ, რა ასრულებდა თავდაპირველად ფულის ფუნქციას და სხვ. ბატონი გიორგი არ მტვირთავდა, ოთხშაბათიდან ოთხშაბათამდე მევალებოდა ერთი, ზოგჯერ ორი, თავის დამუშავება ლიპსის წიგნიდან. წიგნი ადვილად იკითხებოდა და ძალიან საინტერესო იყო, თან უამრავ კითხვას წამოჭრიდა. ჩნდებოდა მოთხოვნილება კითხვებზე პასუხის მიღებისა. რომლისთვისაც ბატონი გიორგი ყოველთვის მზად იყო, პირადი განმარტებებითა თუ სათანადო ლიტერატურის დასახელებით. ლიპსის წიგნის პარალელურად ინტერესით ვეცნობოდი ბატონი გიორგის მიერ მითითებულ ეთნოლოგიური მეცნიერების კლასიკოსების ნაშრომებს და, რა თქმა უნდა, ქართულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურას. ასე, ყოველგვარი იძულების და ძალდატანების, ზედმეტი დატვირთვის გარეშე, მიმაჩვია ბატონმა გიორგიმ წიგნზე მუშაობას და ეს მუშაობა დღემდე სიამოვნებას მანიჭებს. სწავლების ასეთი მეთოდი, როგორც ჩანს, არც ძველი ქართველი განმანათებლებისთვის იყო უცხო. ამას ადასტურებს XVII საუკუნეში არჩილი II-ის მიერ დაწერილი შემდეგი სტრიქონები:

„მსწავლელი მოსწავლეებსა სასწავლოს
არ გაუძნელებს,
მცირედ-მცირედის სწავლებით ძნელს საცოდნს
გაუადვილებს,

ცოტა რამ კარგად ისწავლოს, გაუშვებს მალ
ასადილებს;
უწინ პატ-პატა სწავლებით ამ დიდრონს
დააქადილებს“ (არჩილი 1989, 562)

ჩვენი ცოდნის გასაღრმავებლად ბატონი გიორგი სხვა მეთოდსაც მიმართავდა. იგი თავის, გამოსაცემად მომზადებულ, ნაშრომს საკორექტუროდ გვაძლევდა. საკორექტუროდ გვაძლევდა ასევე სხვა მეცნიერების ნაშრომებსაც. ჯ. რუხაძე წერს: „ხშირად გვიხდებოდა უფროსი თაობის ეთნოგრაფთა სტატიების წაკითხვა, დედანთან შეჯერება, გადაწერა, საძიებლის და კორექტურის გაკეთება და სხვ.“ (რუხაძე 1993, 43). საკმაოდ გვიან მივხვდი, რომ ჩვენ მიერ გაკეთებული კორექტურა არავის სჭირდებოდა. იმ დროს გამომცემლობებს პროფესიონალი კორექტორები ჰყავდა. მაგრამ ამ მეთოდით ბატონი გიორგი აფართოებდა ჩვენს თვალსაწიერს, გვაკითხებდა თავის და სხვა მეცნიერთა ნაშრომებს, გვიღრმავებდა ცოდნას. მეორე მხრივ კი, გვიღვივებდა საკუთარი თავის რწმენას, ჩვენდამი ნდობის გამოხატვით.

ისევ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებს დავუბრუნდები. ამ ექსპედიციების წყალობით ბედნიერება მქონდა ბატონ გიორგისთან და ქალბატონ ვერასთან, რომლებიც ექსპედიციებს ხელმძღვანელობდნენ, ურთიერთობისა ველზე რამდენიმე წლის მანძილზე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთსა თუ სვანეთში. შემდეგ კი უკვე მათ გარეშე, მაგრამ მათი მაგალითით და გიორგი ჩიტაიას ცნობილი კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის გამოყენებით, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ვეცნობოდი ქართველი ხალხის ტრადიციულ ყოფას. ყველასგან ვისთანაც კი მიმუშავია, ვგრძნობდი სითბოს და პატივისცემას ჩვენი სამუშაოს მიმართ, იშვიათად შემხვედრია მთხრობელი,

რომელსაც არ დაეთმოს დრო ჩვენი ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის, არ გაგვმასპინძლებოდეს მთელი გულით, არ გაგვსაუბრებოდეს საჭირბოროტო საკითხებზე. არასდროს დამავიწყდება თუშეთის ექსპედიციის დროს, ერთ -ერთ სოფელში, რომელშიც მუშაობდა ჩვენი პატარა ჯგუფი მირიან ხუციშვილის ხელმძღვანელობით, ირაკლი სურგულაძის, მანანა გუგუტიშვილის, მარინე კანდელაკის, ლეილა მირიანაშვილის, ჩემი, ორი არქიტექტორის: თემო ბოჭორიშვილის და ვაჟა გიგაშვილის შემადგენლობით, როგორ შეგვიფარა თავსხმა წვიმაში თუშმა მანდილოსანმა, როგორ მოგვიარა, დაგვაპურა, ღამის გასათენებელი მოგვიჩინა. დილაუთენია კი, როდესაც გავიღვიძე, ვნახე როგორ იჯდა ის შუაცეცხლთან, ხელში საქსოვი ჩხირებითა და ჩვენი ნახევრადდამწვარი წინდებით, რომლებიც დაღლილებს გასაშრობად ცეცხლთან ახლოს მიგვიფენია, და როგორ ცდილობდა იგი მათ აღდგენას.

მინდა მკითხველს გავუზიარო კიდევ ერთი მოგონება, რომელიც სამუდამოდ აღიბეჭდა ჩემს მეხსიერებაში.

ხევსურეთში, ერთ დღეს ბატონმა გიორგიმ სტუდენტები საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომელს მირიან ხუციშვილს ჩაგვაბარა. საველე სამუშაო უნდა გვეწარმოებინა ერთ-ერთ სოფელში. მეგზურად პატარა, ალბათ 10-12 წლის ბიჭი მოგვიჩინეს. ფეხით, მხიარულად გავემართეთ სოფლისკენ, მაგრამ ქალაქის ქუჩებს მიჩვეულები, მალე დავიღალეთ. ბატონმა მირიანმა შეგვირჩია ულამაზესი ადგილი და მოვთავსდით დასასვენებლად. უცებ აღმოვაჩინეთ, რომ ჩვენი პატარა მეგზური გაუჩინარებულიყო, აღარსად ჩანდა. შევშფოთდით, ვისხედით და ვფიქრობდით, რა გვექნა – დავლოდებოდით მას თუ წავსულიყავით. საყვედურებიც გამოვთქვით. გავიდა ცოტა ხანი, ბიჭი გამოჩნდა ყვავილებით ხელში და თი-

თოეულ გოგოს, სათუთად შეკრული, მინდვრის ყვავილების პატარ-პატარა თაიგული მოგვართვა. ჩვენს გაოცებას საზღვარი არ ჰქონდა, შეგვრცხვა. ახლაც თვალწინ მიდგას ბიჭი, ყვავილებით ხელში, რომლის სახელი და გვარი არ ჩამიწერია და ახლა კი აღარც მახსოვს. საინტერესოა რა ბედი ეწია პატარა ხევსურს, რომელსაც დახვეწილი მამაკაცური თვისებები ასე ადრეულ ასაკში უკვე შესისლხორცებული ჰქონდა.

დაბოლოს როგორი იყო ბატონი გიორგის სწავლების მეთოდი, რაში მდგომარეობდა იგი? უპირველეს ყოვლისა, ალბათ მომავალი სპეციალობისადმი ინტერესის გაღვივებაში, რაც პირველად ხდებოდა ექსპედიციაში პრაქტიკული სამუშაოს დროს. როდესაც, ახალბედა სტუდენტი ჯადოსნურ სამყაროში ხვდებოდი, ულამაზეს ბუნებაში, არაჩვეულებრივ ადამიანებთან ერთად, ეცნობოდი შენი ქვეყნის მკვიდრთა რეალურ ყოფას, რომელზედაც მანამდე (ყოველ შემთხვევაში მე) წარმოდგენაც არ გქონდა და ეზიარებოდი მათ, საუკუნეთა მანძილზე დაგროვილ, ცოდნასა და გამოცდილებას. იმავდროულად, ეჩვეოდი ჯგუფში სხვადასხვა ადამიანებთან თანაცხოვრებას და თანამშრომლობას. ყოველივე ეს კი გვიმუშავებდა ველზე ეთნოგრაფიული ძიების პროფესიულ უნარს.

გიორგი ჩიტაიასეული თეორიული სწავლების მეთოდიც განსაკუთრებული იყო. ამ შემთხვევაშიც, უმთავრესი მნიშვნელობა ინტერესის გაღვივებას ენიჭებოდა, მაგრამ ინტერესის დაკმაყოფილება ამჯერად ხდებოდა არა ემპირიული ცოდნით, არამედ მეცნიერული კვლევის შედეგებით, რომელსაც ბატონი გიორგი გვაწვდიდა, ზომიერად, ყოველგვარი ზედმეტი დატვირთვის, იძულებისა და ძალდატანების გარეშე, ისე, რომ ეს პროცესი ახალგაზრდისათვის მეტად საინტერესო და სასიამოვნო იყო. ასე

მასწავლა ბატონმა გიორგიმ „როგორ უნდა მესწავლა“ და გამომიმუშავა სამეცნიერო კვლევის უნარი. სტუდენტების დაინტერესებას ეთნოგრაფიით მუზეუმში ჩატარებული ლექციებიც უწყობდა ხელს.

ბატონი გიორგი არ იშურებდა ახალგაზრდების წახალისებას შექებითა თუ მათთვის ნდობის გამოცხადებით, რაც მათ თვითრწმენას უძლიერებდა. ყოველივე ეს კი იყო წინაპირობა იმისა, რომ ბატონი გიორგის, ისევე როგორც ქალბატონი ვერას მოსწავლეები გატაცებით მუშაობდნენ არჩეულ სპეციალობაში. ასეთი მიდგომა ახალგაზრდების მიმართ, რომელიც გულისხმობს მათში ინტერესის გაღვივებას, შინაგანი მოტივაციის გაძლიერებას, წახალისებას, ასევე „სწავლებას როგორ უნდა ისწავლო“ დღეს საკმაოდ პოპულარულია, თუმცა არც თუ ადვილად განსახორციელებელი.

დაბოლოს, მადლობა მინდა გადავუხადო ჩემს ხელმძღვანელს ბატონ გიორგი ჩიტაიას და ასევე ქალბატონ ვერა ბარდაველიძეს, რომლებმაც შემაყვარეს ჩემი სპეციალობა, საშუალება მომცეს გამეცნო საქართველოს მრავალფეროვანი და ულამაზესი ბუნება, ამ ბუნებაში მცხოვრები ადამიანების ყოველდღიური ყოფა და ტრადიციები, მადლობა იმ ცოდნისათვის, რომელიც მათგან მივიღე და ზნეობის იმ გაკვთილებისათვის, რომლითაც მთელი ცხოვრების მანძილზე ვხელმძღვანელობდი. განსაკუთრებით კი, თუშ მანდილოსანთან, პატარა ხევსურ რაინდთან და ჩემს მთხრობლებთან, კეთილშობილ და საინტერესო ადამიანებთან შეხვედრის შესაძლებლობის მოცემისათვის...

დამოწმებული ლიტერატურა:

არჩილი (1989), საქართველოს ზნეობანი, ქართული მწერლობა ტ. VI, თბილისი

გეგეშიძე მ. (1990), გიორგი ჩიტაია – საბჭოთა ეთნოგრაფიის ფუძემდებელი, თბილისი

ოჩიაური თ., რუხაძე ჯ. (1988), ვერა ბარდაველიძე, თბილისი

რუხაძე ჯ. (1993), შტრიხები აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას პორტრეტისათვის, თბილისი

ქანანელი (1940), უსწორო კარაბადინი, თბილისი

ცაგარეიშვილი თ. (1993), გიორგი ჩიტაია – 100, თბილისი

ჩიტაია გ. (2023), შრომები ხუთ ტომად, IV, ცაგარეიშვილი თ. წინასიტყვაობა, თბილისი

ჩიტაია გ. (1991), ჩემი ცხოვრების გზებსა და ბილიკებზე, თბილისი

MINDADZE NINO

ON SEVERAL ASPECCTS OF PEDAGOGICAL ACTIVITES OF GIORGI CHITAIA

The article is dedicated to Academian Giorgi Chitaia, the founder of the Georgian Ethnological School, and in the form of the memories are described the specific pedagogical methods of Giorgi Chitaia. He taught the young people everything that a future scientist should know, he tactfully awakened their interest to scientific research by introducing to completely unknown aspects of folk everyday life. He taught the rules of fieldwork heoretically and practically. But the main lesson was given through the personal example of behavior.

აბაკელია ნინო

ტექსტი კონტექსტში ილია ჭავჭავაძის ბაზალეთის ტბის მაგალითზე

ნებისმიერი ტექსტი, ლიტერატურული იქნება ის თუ არა-ლიტერატურული, თანამედროვე ლიტერატურის თეორეტიკოსების მიერ განიხილება დამოუკიდებელი მნიშვნელობის არ მქონე ტექსტად და მას ინტერტექსტუალურს უწოდებენ[1]. მათი აზრით, ტექსტი სწორხაზოვანი, უბრალო ერთიანობა კი არ არის, არამედ ჰეტეროგენული ტექსტების კომბინაციაა. შესაბამისად, ნებისმიერი ტექსტი ერთდროულად ლიტერატურულიცაა და სოციალურიც, შემოქმედებითიც და კულტურულიც. ინტერტექსტუალობა ამტკიცებს, რომ ტექსტი ვერ იარსებებს როგორც ჰერმეტული ან თვითკმარი მთლიანობა და, შესაბამისად, არ იფუნქციონირებს როგორც დახურული სისტემა" (Prayer Elmo Raj 2015, 77.).

კითხვისას, როგორც თეორეტიკოსები ამტკიცებენ, მკითხველი იძირება ტექსტური კავშირების, მიმართებების ქსელში და ტექსტის ინტერპრეტაცია, მისი მნიშვნელობის ან მნიშვნელობების პოვნა ნიშნავს ამ მიმართებების კვალის პოვნასა და გამოვლენას. შესაბამისად, ტექსტის კითხვისას ხდება ერთი ტექსტიდან მეორეში გა-

1. ინტერტექსტუალურობის ცნება იულია კრისტევას შემოტანილია სამეცნიერო ბრუნვაში. მან არა მხოლოდ შემოიღო სიტყვა „ინტერტექსტუალობა", არამედ ხაზი გაუსვა ტექსტებში არსებული პოტენციური დინამიკის მნიშვნელობას. იხ. კრისტევა და ასევე, ალენი. ტექსტები კულტურულად და ინსტიტუციურად არიან ჩამოყალიბებულნი. კრისტევას მიერ წამოყენებული იდეების უმეტესობა ბახტინისეული ინტერტექსტუალობის ცნების გადამუშავებას ან გადახედვას წარმოადგენს. ბახტინის აზრით, ტექსტი არ შეიძლება იყოს გამოყოფილი სოციალურ-კულტურული ტექსტუალობისგან, რომელიც ტექსტის შექმნის ფონია (Prayer Elmo Raj 2015, 77).

დანაცვლების პროცესი (მოძრაობა) (Graham Allen 2000, 1). მნიშვნელობად იქცევა ის, რაც საერთოა ტექსტსა და ყველა სხვა ტექსტს შორის, რომლებზეც ის მიანიშნებს, უთითებს და ეხება; ტექსტური ურთიერთობების ქსელში ჩართული (გადასული) დამოუკიდებელი ტექსტი ინტერტექსტად იქცევა და მოსაძებნი ხდება ტექსტის ის ფორმა, რომელზეც ტექსტის მთელი სემიოტიკური სისტემა არის აგებული. გამოსავლენი ხდება ტრანსფორმირებული ტექსტის ინვარიანტი ანუ ტექსტის სტრუქტურის საფუძველი, რომელიც ინვარიანტის ტრანსფორმაციას ქმნის.

სტატიაში ეთნოგრაფიის როგორც მეთოდის გამოყენებით და ლიტერატურის თეორიის იდიომის – ინტერტექსტუალობის – პერსპექტივიდან გაანალიზებულია ილია ჭავჭავაძის ბაზალეთის ტბის (1883) ტექსტი, როგორც ერთგვარი ტრანს-ლინგვისტური კოსტრუქტი, რომელიც წინარე და სინქრონულ ტექსტებს ეყრდნობა. ამის გამო, ტექსტი განიხილება როგორც ქმნადობის ფუნქციის მქონე სივრცე, რომელშიც მნიშვნელობები იქმნება, შესაბამისად, რამდენიმე განზომილებას შეიცავს და მასში, როგორც ასეთში, სხვადასხვა ტექსტი მიიკვლევა.

ამგვარად, სტატიის ფოკუსი ილია ჭავჭავაძის ბაზალეთის ტბის ტექსტია, როგორც ტექსტური სივრცის მაგალითი, რომელშიც მკითხველი ხვდება იდეალიზებულად აღწერილ თვალწარმტაც ლანდშაფტს.

„ბაზალეთისა ტბის ძირას
ოქროს აკვანი არისო,
და მის გარშემო, წყლის ქვეშე,
უცხო წალკოტი ყვავისო
(შემოსაზღვრული სივრცე – ნ.ა.).

მწვანეა მუდამ წალკოტი,
არასდროს თურმე არ ჭკნება,
ქვეყნის დროთა ტრიალსა
იგი არ ემორჩილება.
(დრო-ჟამის უცვლელობა – ნ.ა.)
ვერ ერჩის თურმე მის მწვანეს
ვერც სიცხე, ვერცა ზამთარი
და იმის მზიან ჩრდილებში
მუდამ გაზაფხული არი...“

ხალხში რამდენიმე ვერსიით გავრცელებული თქმულების გადმოცემისას, ავტორი გეოგრაფიული ადგილის მონიშვნით (ბაზალეთი) და ამ ადგილას ტბაში ჩაძირული ბაღის აღწერით ორ რეალობას – ტბასა და ბაღს – აერთიანებს, რომელიც იმის გამო, რომ მასში დრო-ჟამი უცვლელია სიმბოლურად პრიმორდიალური ხანის უდროჟამო სამოთხის იდეას უკავშირდება.

ამგვარად, ტექსტის შუაგულს ბაზალეთის ტბაში, წყლის ქვეშ ჩაძირული პარადიზული ალუზიის მქონე ბაღი წარმოადგენს, რომელიც აღიწერება, როგორც Locus Amoenus (ლათ. მშვენიერი ადგილი ანუ წალკოტი) ლიტერატურული ტოპოსი, რომელიც შემოსაზღვრული, დაცული და იდეალური ადგილია. ტბის ერთ-ერთ სიმბოლურ ასპექტს არაცნობიერი წარმოადგენს. ნაშრომის ლაიტმოტივიც არაცნობიერში ჩაძირული წალკოტია თავისი საკრალური ცენტრით. ეს სიწმინდე ან იდეალი ფუნქციონორებს როგორც გონების ლანდშაფტი.

ზოგადად ბაღი როგორც ცნება, კულტურის სფეროს მიეკუთვნება, რამდენადაც ის არ არის ბუნებრივი მოცემულობა ანუ ის არ ეკუთვნის ბუნებას. შესაბამისად, ის როგორც კულტივირებული არეალი კულტურას განეკუთვნება და როგორც ერთ-ერთი უძველესი მნიშვნელო-

ბის მქონე მითოლოგემა კულტურის სხვადასხვა პლასტში გვხვდება. საკრალური ბაღის შემოსაზღვრული სივრცე როგორც საკრალური ბაღის მითოლოგემა დანარჩენი სამყაროსგან განსაკუთრებულად იზოლირებული სივრცეა[2], რომელიც დაკავშირებულია სიუხვესთან, თავისუფლებასთან, უკვდავებასთან, ნეტარებასთან, ნეტარ არცოდნასთან, რასაც ადამიანი კარგავს დაცემის შემდეგ.

აღწერილი ტექსტის ზემოთ მოტანილი ფრაგმენტი მითოლოგიურ კონსტელაციაში ჯდება. მნიშვნელოვანია, რომ აღნიშნული ტექსტის მითოლოგიურობა ვლინდება არა სიუჟეტის, არამედ მოდელის დონეზე და შესაბამისად, სტატიაში ტექსტი მითოლოგიურ-კოსმოლოგიურ პერსპექტივაში განიხილება. მოტანილი ტექსტი სამყაროს მოდელის (გარე სამყაროს) არქეტიპული აღწერილობის ფრაგმენტია, სადაც ბაღს განსაკუთრებული ადგილი უკავია.

სპეციალურ ლიტერატურაში ბაღის მითოლოგემა საკმაოდ ცნობილია. სტრუქტურიდან გამომდინარე, ბაღთან ასოცირდება მისი სივრცული და სემანტიკური ცენტრი. ქართულ რეალიაში ის რამდენიმე სივრცულ ერთეულთან გვხვდება (ტბა, მთა და სხვ.). მისი სემანტიკურ ცენტრთან სხვადასხვა დროს სხვადსხვა სიმბოლო ასოცირდება მაგ.: სამყაროს ხე, რომელიც თავისი სამნაწილიანი ორგანიზაციით ქმნის სამყაროს რამდენიმე სპეციფიკურ სფეროს და შესაბამისად, ერთმანეთისგან განირჩევა ციური, ად-

2. პარადიზი არის სანსკრიტული paradēsha, ყველაზე მაღალი ადგილი ქალდეური Pardes თავისი ოთხმრივ მდინარე მდინარეთი. ის არის პირველი სულიერი ცენტრი, ტრადიციის დაბადების ადგილი უნივერსალურად, ის არის მარადიულობის სადგომი (ადგილ-სამყოფელი). ის უძრავი ცენტრია, სამყაროს შუაგულია, სადაც ზეცა და დედამიწა ერთმანეთს ხვდება ამიტომ, მას ხშირად აიგივებენ ცენტრალურ ან პოლარულ მთასთან მაგ.: ინდურ მერუსთან ან მუსლიმურ კაფთან (Chevalier and Gheerbrant 1994, 736-737)

ამიანთა და გარდაცვლილთა ბაღები; მაღალი მთა (მაგ.: ბრუტსაბძელა, რომლის წვერზე მარადიულ გაზაფხულს დაუსადგურებია), ტბა და სხვ. (იხ. ქვემოთ).

სამყაროს მოდელის სხვადასხვა სფეროსთან დაკავშირებული ბაღი ქართულ წარმოსახვაში კოსმიზირებულ პერსონაჟებთან ასოცირდება: დიდ დედა ღვთაებასთან (მაგ.: ნანასთან) და მის მრავალფეროვან გამოვლინებებთან; ველური ბუნების ქალ-ღვთაებებთან (შროშანასთან), მზესთან, ბატონებთან (ბავშვთა ინფექციური დაავადებების პერსონიფიკაციებთან[3]). ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ მარიამ ღვთისმშობელთან, რომელიც მოიხსენიება როგორც „სახიერი (ე.ი. კეთილი) მეკარე. სამოთხის ბჭეთა მორწმუნეთად განმღებელი," მითოლოგიზებულ თამარ მეფის ხატებასთან და სხვ.

ერთ-ერთი ვარიანტის მიხედვით, ქართულ მითოლოგიაში ველური ბუნების ქალ-ღვთაების (შროშანას) ბეჭდის თვალზე წარმოსახულ ბაღში (რომელიც თავისი შემოსაზღვრული სივრცითა და ასოციაციათა ჯაჭვით უკვდავებისა და უცვლელობის იდეას უკავშირდება) რაც ქალ-ღვთაების საუფლოში სამოთხისეული მდგომარეობა შემდეგნაირად არის აღწერილი: იქ მწვანე მოლია. მოლის თავში (ცენტრში) ნაძვის ხეა. ნაძვის ხე უბრალო არ არის. მის კენწეროზე (რომელიც ცელესტიურ სფეროს შეესაბამება სიმბოლურ დონეზე) ქორს (ზოგი ვერსიით – ორბს ან სხვა ფრინველს) ბუდე დაუდგია. ბუდე ჩვეულებრივი კი არ არის – აბრეშუმისაა. ბუდეში იაგუნდის კვერცხია (სამყაროს ცენტრისა და ახალი სიცოცხლის სიმბოლო). არაჩვეულებრივი კვერცხიდან (რამდენაც ის იაგუნდისაა – იზიარებს ზოგადად ქვის სიმბოლიკას, ასოცირდება

3. ბატონებთან დაკავშირებით უფრო დაწვრილებით იხ. მინდაძე 2013, 209, 210, 214

სიმტკიცესა და მარადიულობასთან) არაჩვეულებრივი არსება უნდა გამოიჩეკოს. ის არ სახელდება, მაგრამ იგულისხმება ქორის ბარტყი, რომელიც მარგალიტის იქნება ან მარგალიტის კვერცხიდან გამოიჩეკება (ან სხვა ვერსიით ყურშაა) (აბაკელია 2017, 184).

სხვა ვარიანტით, ქართველთა მითოლოგიური აზროვნება მითოლოგიურ ბაღს ბრუტსაბძელას მთასთან და თამარ მეფესთან აკავშირებს, სადაც მარადიული გაზაფხული იდგა[4]. სამოთხე მაღალ მთად არის წარმოდგენილი და როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს თავის ნაშრომში: *ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები*, თბ. 2009)[5] ბრუტსაბძელას მარადიული გაზაფხული პრიმორდიალური სამყაროს სურათს ხატავს. გავრცელებული რწმენებით, ბრუტსაბძელას მწვერვალი წმინდაა, ღვთიური. მასზე მოკვდავთ ასვლა ეკრძალებათ და თუ ვინმე განიზრახავს დაარღვიოს მისი მყუდროება, იგი ისჯება. შესადარებლად მას მოჰყავს სანსკრიტული ენის მაგალითი, რომელშიც ბაღი სანსკრიტულ ენაში (udyâna) „ამაღლებულ ადგილს“ ნიშნავს, რადგან თავდაპირველ ბაღად ცა ითვლება, ხოლო ვარსკვლავები მის ყვავილებად, მზე, მთავრე და ღრუბლები – ხეებად).

ჩემთვის ამ მითში ის არის საინტერესო რომ ედემური მდგომარეობა ბრუტსაბძელას წვერზე (რომელშიც სივრცე და დრო-ჟამური განზომილებები გაერთიანებულან)

4. შდრ. ქათულ მითოლოგიაში წმინდა მთებს მარადიული გაზაფხულის თუ ზაფხულის ხატებებით (მაგ.: აღმ. საქართველოში ამასთან დაკავშირებით ცროლის მთას უკან-ხადუს (ხევსურეთი) სანების (სამების) სამთო (საღვთო) სამკვიდრებელს, სადაც გადმოცემის თანახმად სიცივე არ სცოდნია ან სვანეთში სტარუნიშის მთას, სადაც ძველთაგან აგებული ჯგრაგის საყდარი მდგარა და თოვლი და სიცივე არ სცოდნია, მარადიული ზაფხული ყოფილა (ონიანი 1939. არქივი M 21; თევდორაძე 1930; კიკნაძე 2016, 114-118; კიკნაძე 2016, 39)

5. საკითხთან დაკავშირებით იხ. ზ. კიკნაძე, ფარნავაზის სიზმარი, 2016, 33-62.

არ არის მარადიული, არამედ წარმავლია. გაზაფხული მთის წვერზე წარმავალია და ცისკრის ვარკვლავის ფლობასთან არის დაკავშირებული. ცისკრის ვარსკვლავს კი ამ მითოსის მიხედვით თამარ მეფე ფლობს. სანამ ცისკრის ვარკვლავი (დრო-ჟამის მზომელი) თამარის მიერ არის დატყვევებული ბაღში მარადიული გაზაფხულია, რადგან „დრო-ჟამის მონაცვლება“ სწორედ მასთან არის დაკავშირებული. ცისკრის ვარსკვლავის დაკარგვას უმალ ზამთარი მოყვება და მარადიულობა ჟამთასვლით იცვლება.

საინტერესოა, რომ ჩვეულებრივ, ამგვარ ბაღებში განსაკუთრებულ სიწმინდეს შეიძლება წარმოადგენდეს საკრალური ხე, მთა და სხვ., რომელიც იმავდროულად მისი საკრალური ცენტრიც არის, ბაზალეთის ტბაში ის ოქროს აკვნით[6] და მასში ნაგულისხმევი ყრმით არის წარმოადგენილი, რომელსაც დაცვა სჭირდება:

წალკოტის შუაგულშია
იქ აკვანი ასვენია,
და ჯერ კაცთაგანს იქ ჩასვლა
არავის გაუბედნია.

ბაზალეთის ტბაში საკრალური ცენტრის შემქმნელი (რამდენადაც მას ის აკვანი იქ ჩაუდგამს) და ბაღის მფლობელი (და ეს მნიშვნელოვანი და საინტერესოა) მითოლოგიზირებული თამარ მეფეა, რომელიც თითქოს გაკვრით არის ნახსენები, ხოლო მფარველი – ერია, რომელსაც საკრალური ადგილი თავისი საკრალური ცენტრით (აკვანი ყრმით, მომავალი მხსნელით) ცრემლის ტბით დაუფარავს...

6. შდრ. მყინვარის კლდეში გამოკვეთილ ბეთლემში, ოქროს აკვანში მწოლიარე უცნობ ყრმას, რომელსაც მოღუღუნე მტრედები ურწევენ აკვანს. ზ. კიკნაძის აზრით, ეს ანდრეზი ქვეყნის ფერიცვალების ესქატოლოგიურ მოლოდინს განასახირებს (კიკნაძე 2016, 53).

ბაღის მითოლოგიური ცენტრი ადვილად განიცდის ხელახალ კოდირებას და იღებს სულიერი ცენტრის ღირებულებას. ამის გამო, შესაძლებელი ხდება ყრმის სიმბოლური გააზრება, რადგან ქართულ მითოლოგიურ წარმოასახვაში, ოქროს აკვანი ყრმით, გავრცელებული მითოლოგემაა, რომელიც ხშირად სწორედ ბაღთან არის დაკავშირებული (თუმცა სხვა კონოტაციის მატარებელია). იგი გვხვდება საქართველოს სახვადსხვა კუთხეში: მაგ: გერგეთის ბეთლემთან დაკავშირებულ გადმოცემაში ან სვანურ ლეგენდაში, რომლის მიხედვით ციცაბო კლდის თავზე, რომელიც ზღვისპირასაა გაშლილი მინდორია. ყვავილებით მოფენილ მინდორზე წყაროა, სადაც ბატონების დედაა (Бардавлидзе 1957, 97-100) ან ქალღვთაება ნანას შესახებ სხვა გადმოცემაში, რომელშიც ნანა წარმოიდგინებოდა დიდი დედის სახით, რომელიც არწევდა ოქროს აკვანს და ტკბილი ხმით აძინებდა მასში მწოლ ვაჟიშვილს.

ბატონების ბაღი, მზის ბაღი გადმოცემების თანახად, ხან ზღვისპირა ციცაბო კლდეზეა აღმართული, ან კუნძულზე, რომელსაც ყველა მხრიდან ზღვა უვლის (კახური გადმოცემა). ბატონების ქვეყანა შემოღობილია მაღალი გალავნით და აქვს დიდი ალაყაფის კარი, რომელიც ურდულით იკეტება. მასში გამჭვირვალე ბროლის წყაროებია, რომელშიც ცის ლაჟვარდი ირეკლება: ყველგან მოედინება თაფლისა და რძის მდინარეები, ჩანჩქერები მარგალიტის შხეფებს აფრქვევენ, ხოლო მზის სხივები ქვეყანას ცისარტყელის ფერებით აფერადებს. მასში აღმართულია კოშკები; ბატონების ბაღში იმყოფება ბატონების დედა და ბატონიშვილი ოქროს აკვანში:

ამ ბატონების დედასა, იავ-ნანინაო
უდგია ოქრის აკვანი, იავ-ნანინაო
შიგ უწევთ ბატონიშვილი, იავ-ნანინაო.
უსხიათ ოქროს ქოჩორი, იავ-ნანინაო
ატლასის საბანი ჰხურავს, იავ-ნანიანო
ზარ-ბაბთისა არტახებით, იავ-ნანიანაო
მოვის პერანგი უცვიათ, იავ-ნანინაო
მთვარე გრეხილად უვლიათ, იავ-ნანინაო,
ვარსკვლავი ღილად უბია, იავ-ნანინაო
ლალის ჩანჩხურა უბიათ,
დაჰკვრენ, გადაარწევენ, იავ-ნანინაო
(კოტეტიშვილი 1961, 26).

ბატონიშვილი ოქროს ქოჩრიანი, ოქროს ქუჩუჩიანი, ოქროს ბურთია (ე.ი. მზეა, მარგალიტისა მტევანი, მთვარე გრეხილად უვლია, ვარსკვლავი ღილად უბია, ვარდნი ფეხამდინ უსხია. ის აქედან გამომდინარე, სოლარული პერსონაჟია, რომლის ფუნქციასაც ბოროტებასთან, სიბნელესთან ბრძოლა წარმოადგენს.

სათამაშო ჩანჩხურა ძვირფასი თვლებისგან შემდგარი სიმბოლური ნიშანია. ძველი ხალხების რელიგიებში მას მაგიური დანიშნულება ჰქონდა და ასოცირდებოდა ჭექა-ქუხილთან, გაზაფხულის დადგომასთან. გაზაფხულის ნიშანია ია-ვარდიც. ყველაფერი სამოთხისეულ მდგომარეობაზე მიუთითებს.

საინტერესოა, რომ ბავშვისთვის ინფექციური დაავადებების (ბატონების) შეყრის შემთხვევაში იქმნებოდა დროებითი ხელოვნური გარემო, სპეციალური საკრალური სივრცე, რომელიც იმსჭვალებოდა საკრალური მნიშვნელობებით. განსაკუთრებულ საკრალურობას მას ე.წ. „ბატონების ხე“, როგორც მისი საკრალური ცენტრი, ან-

იჭებდა[7]. „ბატონების ხე“ დროებით, ხელოვნურ, სიმბოლურ „ბაღში“ იდგმებოდა. ბაღი წარმოადგენდა ავადმყოფის თავთან სპეციალურად გაშლილ რიტუალურ სუფრას, რომელიც ია-ვარდებით, ყოველგვარი ყვავილებით, ხილით, ტკბილეულით და ბატონების სხვა საამებელი ელემენტით ირთვებოდა. სახადების სულებთან საგანგებოდ დასახვედრი საკრალური სუფრა იმეორებდა ბატონების ბაღის შესახებ რწმენა-წარმოდგენებს და მის რეპლიკას წარმოადგენდა, რომელიც ავადმყოფობის დასრულების შემდეგ უნდა დაშლილიყო (იხ. უფრო ვრცლად აბაკელია 2017, 96-99).

სამოთხისეული ძველი მითოლოგემის ახალ ტექსტში – ბაზალეთის ტბაში – შემოსვლაზე თვითონ ავტორი მიგვითითებს, როდესაც ბაზალეთის ტბის ისტორიას, როგორც მოყოლილ ამბავს გადმოგვცემს. აღნიშნულ ლექსში ვლინდება კომუნიკაციის სამნაწილიანი სქემა ავტორი (რომელიც იმავე დროს, ინტერპრეტატორიც არის) – ტექსტი – ადრესატი (მსმენელი, მკითხველი, ერი). როგორც კვლევიდან ჩანს, *ბაზალეთის ტბის* წყარო არქაული რეალიის ამსახველი კოსმოლოგიური ტექსტის ფრაგმენტია ბაღის მითოლოგემით და, შესაბამისად, locus amoenus-ია (ანუ „მშვენიერი ადგილია“) საკრალური ცენტრით – ოქროს აკვნით, რომელშიც ყრმა წევს.

მაგრამ რისთვის დასჭირდა ავტორს ყველასთვის ცნობილი ამბის ხელახლა მოყოლა? იცვლება ახალ სივრცეში მოხვედრილი ძველი ტექსტის მნიშვნელობა? ან როგორც კონკრეტულ კულტურულ გარემოში მოხვედრილს, რა ფუნქცია ემატება მას? რას გამოხატავენ ეს პრიმორდიალური სახეები? ტექსტი იდეოლოგიური, პასტორალური

7. „ბატონების ხეზე„ იხ. Бардавлидзе 1957,161; აბაკელია 1997,112-113; სურგულაძე: 2003,60-62; მინდაძე 2013,220.

თუ ნეიტრალურია? როგორია ტექსტის სოციალურ- კულტურული კონტექსტი?

ამაზე აღნიშნული ტექსტის დაწერის დრო 19-ე საუკუნე მიგვანიშნებს. როგორც ცნობილია, საქართველოს ისტორიაში ეს ის პერიოდია, როდესაც ქვეყანა კარგავს სახელმწიფოებრიობას რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსირების შემდეგ (აღმოსავლეთ საქართველო 1801 წელს, დასავლეთ საქართველო – 1810 წელს), იყოფა ორ (თბილისისა და ქუთაისის) გუბერნიად და ექვემდებარება რუსულ მმართველობას; უძველესი ქართული ორთოდოქსული ეკლესია (ავტოკეფალური 750 წლიდან, რომლის მეთაურად 1008 წლიდან ითვლებოდა კათოლიკოს-პატრიარქი) რეორგანიზდება საქართველოს საეგზარქოსოდ, რომელსაც რუსი ეგზარქოსები მართავდნენ. ეს ის პერიოდია, როდესაც ქართული ენა სრულიად აიკრძალა სკოლებში (წიფურია 2010, 183-195).

19-ე საუკუნეში ქართული კულტურის პარადიგმა იცვლება. აღმოსავლეთის ქვეყნების პოლიტიკური და კულტურული ზეგავლენები, შესაბამისად, იცვლება. რუსული კოლონიური ზეგავლენა იზრდება. იზრდება ინტერესი ევროპული კულტურის მიმართ. ხალხის ღირებულებათა სისტემაში ბეჭდური სიტყვის, ლიტერატურის გაძლიერებისა და წერა-კითხვის ფართოდ გავრცელების ფონზე საზოგადოებაში იზრდება დამოუკიდებელი სახელმწიფოს იდეა და ახალი მოდერნული ტიპის სოციალური სივრცე იქმნება (წიფურია 2010, 183-195; იხ. აგრეთვე: Abakelia 2021, 1044-1045). კულტურული ინიციატივებისა და კროს-კულტურული აქტივობების კონტექსტში პარადიგმის ცვლილება ვლინდება მკაფიოდ გამოხატული კულტურული ნაციონალიზმის სახით. ამ პერიოდის ისტორიაში პროგრამული ინიციატივა, თანმხლები კულტურული აქტივობებით, ფო-

კუსირდება ნაციონალიზმზე, რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაში განისაზღვრება როგორც *კულტურის კულტივაცია* (Leersen 2005, 4-33).

ილია ჭავჭავაძე ამგვარ სოციო-პოლიტიკურ კონტექსტში, როგორც კულტურული ნაციის ერთ-ერთი მთავარი რეპრეზენტატორი და ნაციონალური კულტივაციის პროექტის ერთერთი ავტორი, „წარმოსახული ერთობის„კულტივაციის პერიოდში წერს „ბაზალეთის ტბას“ (1883წ.).

როგორც კულტურული პროცესის ნაწილი, პოეზია აუცილებლად მონაწილეობს მნიშვნელობების შექმნაში და გამოხატვაში. მედიტაციაში მყოფი პოეტი საზოგადოების მდგომარეობას ადარებს ტბას, რომელიც თითქოს ხელუხლებელია და უძრაობაშია.

თავის საფუძველში ტბა პირველყოფილი წარსულის ნაწილია და როგორც ასეთი, უძრავი, უენერგიო და მდორე სუბსტანციაა, რომელსაც აწმყომდე მოუღწევია. მაგრამ ლექსი პასტორალურია თუ პოლიტიკურად განპირობებული? თუ გავითვალისწინებთ ლექსის დაწერის დროს, ის არ არის მხატვრული ნეიტრალიტეტის ამსახველი ან პასორალური. ზოგადად, პასტორალურ პოეტებს არ აინტერესებთ კოლექტიური რეაქცია; ისინი პოეზიის როლს ხედავენ ინდივიდის სოციალური გარემოებებიდან გათავისუფლებაში, და ცდილობენ მკითხველის ცნობიერების ტრანსცენდენტულ რეალობამდე ამაღლებას (Prayer Elmo Raj 2015, 32).

ინტერტექსტუალობის როგორც ლიტერატურული და კულტურული კონცეპტის პერსპექტივიდან შევეცადე მეჩვენებინა გამოძახილი, რომელიც არსებობს ბაზალეთის ტბის ტექსტსა და სხვა ტექსტებს შორის, რომელიც ტექსტში აღნიშნავს კულტურით განპირობებულ სხვა ტექსტების იმპლიციტურ ზემოქმედებას და მინიშნებებს;

მიმართებებს ტექსტებს შორის, რომელთა კავშირებით ისინი მნიშვნელობათა ფენებს ქმნიან.

ნაშრომში ნაჩვენებია ტექსტური მიმართებების ქსელში ჩართული ბაზალეთის ტბის ტექსტი. ტბის სიმბოლურ ერთ-ერთ ასპექტს არაცნობიერი წარმოადგენს. ნაშრომის ლაიტმოტივიც არაცნობიერში ჩაძირული წალკოტი „მშვენიერი ადგილია“ თავისი საკრალური ცენტრით.

ყველა ტრადიციაში, პეიზაჟი, ტოპოსი გარკვეული მდგომარეობის და თვისების სიმბოლოა. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სამყაროს პრიმორდიალურ სურათში ჩამჯდარი მძინარედ მყოფი ერის განზოგადოებული მდგომარეობის ხატია. მაგრამ არის ეს მედიტაცია, თუ ინერტული ხალხის გააქტიურების საშუალება? არის ის მხოლოდ მოყოლილი ისტორია თუ (როგორც მალინოვსკი იტყოდა) ნაცხოვრები, განცდილი რეალობა, ძლიერად მოქმედი აქტიური ძალა?

სპეციალური მითოლოგიური კოდებისა და სიმბოლოების მეშვეობით შესაძლებელი ხდება ტექსტის მნიშვნელობაზე საუბარი.

ტექსტი მთლიანად მხსნელის მოსვლას, მის გაღვიძებას ელის, რაც ლაიტმოტივი გამხდარა ქართულ მითოლოგიაში და არა მარტო მითოლოგიაში. ის მიზნად ისახავს კოლექტიური ქმედების მობილიზებას, პროვოცირებას და სამოთხისეული მდგომარეობის დაბრუნებას.

მითის ტრაექტორია (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში) კულტურისკენ არის მიმართული და ახალ ტექსტში მოხვედრილი ზემოთ განხილული მითოლოგემა იდეოლოგემად იქცევა და როგორც ძლიერად მოქმედი აქტიური ძალა, მიმართული ხდება პოლიტიკური სცენისკენ. აქ არ არის სიუჟეტი, დინამიკა. აქ ყველაფერი გაჩერებულია. მაგრამ ინტერპრეტატორი ამ ტექსტისა იყენებს სიმბოლო-

ებს მითოლოგიური საგანძურიდან, რათა ხალხმა თავიდან იცხოვროს, განიცადოს ბაზისური მოდელის ამსახველი დრო, და გააქტიურდეს. ილიას ფიგურა წარმოსდგება როგორც დიადი კომუნიკატორი, ერთის მხრივ, წარსულსა და მეორეს მხრივ, მომავალს შორის. პროგრესული იდეების გამავრცელებელი, განმანათლებელი, რომელიც თავისი შემოქმედებით და მოღვაწეობით აცნობდა და აცნობიერებინებდა ხალხს რა ხდებოდა მათ გარშემო, ახდენდა მათ სოციალურ მობილიზაციას.

ამგვარად, სტატიაში მინდოდა მეჩვენებინა თუ როგორც ხდება ტექსტის სივრცეში მნიშვნელობისა და ფუნქციების ტრანსფორმაცია, რომელიც მოქცეული იყო კულტურის კონკრეტულ ცარისტულ იმპერიულ კონტექსტში (1883წ.). მსოფლმხედველობითი სქემით გამოვლინდა კოსმოლოგიური ტექსტი. ტექსტთა მაკავშირებელი დედის და ყრმის არქეტიპული სიმბოლო ედემურ გარემოში, რომელიც ქრისტიანულ ჩარჩოში ღვთისმშობლად იქცევა, ხოლო საუკუნეებიდან მოყოლებული თამარ მეფის გაღვთაებრივებულ ფიგურად. ავტორი იყენებს წინარე ტექსტს, როგორც წყაროს და ხდება ტექსტის ტრანსფორმირება კონტექსტად, რომელიც უფრო დიდ კულტურულ კონტექსტში არის მოქცეული და კულტურულ იდენტობას უკავშირდება. აღნიშნული კონტექსტური მოდელი (შენახული და დაგროვილი ეპიზოდურ მახსოვრობაში), რომელიც მონაწილეთა (ავტორის და მკითხველის) კომუნიკაციურ სიტუაციაშია მოხვედრილი, სიტუაციის შესაბამისია. ნაჩვენებია თუ როგორ იქცევა მითოლოგემა იდეოლოგემად, რომლის ფუნქცია ერის გაერთიანება და კოლექტიური მოქმედების სტიმულირებაა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

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

თევდორაძე გ. (1930), ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ტფ., ზ.კ. ქართ. მოთ. 1. გვ.114-118.

კიკნაძე ზ. (2009), ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები, თბილისი

კიკნაძე ზ. (2016), ქართული მითოლოგია 1. ჯვარი და საყმო, ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი

კიკნაძე ზ. (2016), ქართული მითოლოგია 2. ფარნაოზის სიზმარი, ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი

კოტეტიშვილი ვ. (1961), ხალხური პოეზია, თბილისი

მინდაძე ნ. (2013), ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, თბილისი

ონიანი ა. (1939), სვანური მითოლოგიისათვის, თქმულებები ღვთაებათა შესახებ ქვემო სვანეთში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული განყოფილების არქივი M 21;

სურგულაძე ი. (2003), მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი

წიფურია ბ. (2010), ქართული ლიტერატურა, კოლონიზაცია, მოდერნიზაცია, ახალი პარადიგმები. კადმოსი, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი, 2 ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი

Abakelia N. (2001), Ethnography, popular culture and popular education: Georgian. In Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe. Vol.2. 1043-1044. Edited by Joep Leerssen. electronic version; Amsterdam: Study Platform on Interlocking Nationalisms, https://ernie.uva.nl/).

Allen Graham (2000), Intertextuality, Routledge,Taylor and Francis Group, London NS New York

Chevalier J. Gheerbrant A. (1994), Paradise, The Penguin Dictionary of Symbols. Translated from French by John Buchanan-Brown. Penguin Books. Blackwell Publishers

Leersen J. (2005), The cultivation of culture. Towards a definition of Romantic Nationalism in Europe. Opleidong Europese Studies 2, Universiteit van Amsterdam

Leersen J. (2018), Introduction. Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe (Second, revised edition) vol1. Edited by Joep Leersen. Amstrdam University Press, 37-44

Prayer E. R. (2015), Text/Texts: Interrogating Julia Kristeva's Concept of Intertextuality, Ars Artium: An International Peer Reviewed-cum-Refereed. Research Journal of Humanities and Social Sciences. ISSN: 2319-7889, Vol. 3, January, Pp. 77-80

Бардавелидзе В. (1957), Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси

ABAKELIA NINO

TEXT IN CONTEXT ON THE EXAMPLE OF BAZALETI LAKE BY ILIA CHAVCHAVADZE

Using ethnography as a method and from the perspective of the idiom of literary theory – intertextuality – the paper analyzes the text of Ilia Chavchavadze's Bazaleti Lake (1883) as a kind of trans-linguistic construct, in which it relies on previous and synchronic texts. For this reason, the text is considered as a space with a function of creation, in which meanings are created, accordingly, it contains several dimensions and, as such, various texts are traced within it.

The leitmotif of the work is also a garden immersed in the unconscious with its sacred center – a golden cradle, in which an unknown child is conceived (implied).

The text fits into a mythological constellation. The mythological nature of the text is revealed not at the level of the plot, but at the level of the model, and accordingly, the article examines the text from a mythological-cosmological perspective. The aforesaid text is a fragment of the description of the archetype of the model of the world (in particular, the outer world), where the garden and the personages associated with it occupy a special place.

In the second half of 19th century, when the aforesaid text was written, Georgian contexts of cultural initiatives and cross-cultural activities reveal the change of the cultural paradigm and create a definite outline of cultural nationalism. The programmatic initiative in the history of this period focuses on nationalism, with accompanying cultural activities in special literature defined as a cultivation of culture, that results as a consequence of the appearance of the so-called culture cultivators or cultural nationalists (Leersen). When Georgia loses its statehood after the annexation

of Georgia by Russia the paradigm of Georgian culture is changing. Against the background of the strengthening of the printed word, literature and the widespread of literacy in the value system of the people, the idea of an independent state is growing in society and a new modern type of social space is being created. In the context of cultural initiatives and cross-cultural activities, the paradigm shift is manifested in the form of a clearly expressed cultural nationalism. In the history of this period, the programmatic initiative, with accompanying cultural activities, focuses on nationalism, which in the specialized literature is defined as the cultivation of culture.

From the perspective of intertextuality as a literary and cultural concept, the paper shows the relaionship that exists between the text of Bazaleti Lake and other texts, which in the text denotes the implicit influence of other texts and allusions that are conditioned by culture. The relationships between texts and how they are in resonance with each other, through what connections they create layers of meaning.

In this particular case, the trajectory of the myth is directed towards culture, and the discussed mythologeme, which has entered the new text, becomes an ideologeme and, as a powerful active force, is directed towards the political scene.

There is no plot, no dynamics. Everything is still here. But the interpreter of this text uses symbols from the mythological treasury so that people can live anew, experience the time that reflects the basic model, and become active.

Thus, the article shows how the transformation of meanings and functions discussed is placed in the specific tsarist imperial context of culture.

The cosmological text reveals the worldview scheme. The archetypal symbol of the mother and child in an Edenic environment

connecting the texts, which becomes the Virgin Mary in a Christian framework, and over the centuries, the deified figure of Queen Tamar.

The article shows how the author uses the previous text as a source and how the text is transformed into a context that is placed in a larger cultural context and is related to cultural identity. The indicated contextual model (stored and accumulated in episodic memory), which is placed in a communicative situation by the participants (author and reader), is appropriate to the situation. It is shown how a mythologeme turns into an ideologeme, the function of which is to unite the nation and stimulate collective action.

ლეჩხუმი ვერა ბარდაველიძის 1931 წლის საველე დღიურის მიხედვით

თსუ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში ინახება ვერა ბარდაველიძის საველე ჩანაწერები, შესრულებული 1931 წლის სექტემბერში რაჭასა და ლეჩხუმში, რომლებიც ასახავს რეგიონში იმ დროს არსებულ ვითარებას. ხელნაწერში ცალკე გამოყოფილია ინფორმაცია ეკლესიებისა თუ სხვა სახის საკულტო ძეგლების და მათთან დაკავშირებული გადმოცემებისა და დღესასწაულების შესახებ, რაც ავტორის განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა. ამასთან ერთად, აქვე მოტანილია სხვადასხვა სახის ინფორმაცია სოფლებში არსებული მდგომარეობის შესახებ (მაგ.: კომლთა რაოდენობის, მოსახლეობის რაოდენობის (მათ შორის მამაკაცების და ქალების), საბავშვო ბაღების, სკოლების, სამკითხველოების, აფთიაქების და საავადმყოფოების, მონკავშირის, კოლმეურნეობების შესახებ, წერკუმსის (წერა-კითხვის უცოდინარობასთან მებრძოლი საზოგადოება), რემედასი (რევოლუციის მებრძოლთა დამხმარე საზოგადოება), არსებობის შესახებ, სასოფლო-სამეურნეო იარაღების შესახებ და სხვ.).

ამ ჩანაწერების შესრულებიდან თითქმის საუკუნე გავიდა და თუნდაც ამის გამო საინტერესოა მათი გაცნობა. გარდა ამისა, მოკლედ, მაგრამ მაინც, ამ ხელნაწერიდანაც ჩანს ის ზიანი, რაც მიადგა ქართულ კულტურას ოციან წლებში ეკლესიების ნგრევის, ხატების, ხელნაწერებისა და ეკლესიებში დაცული სიძველეების ძარცვისა და განადგურების შედეგად. ქვემოთ მოტანილია მასალა ამ ჩანაწერებიდან, რომელიც ლეჩხუმს შეეხება.

მასალა მოცემულია თემების და მათში შემავალი იმ სოფლების მიხედვით, სადაც ავტორი იმყოფებოდა. შეძლებისდაგვარად აღნიშნულია მოსახლეობის რაოდენობა, საგანმანათლებლო დაწესებულებანი, სხვადასხვა გაერთიანებები, სახნავ-სათესი ფართობი და სხვა სახის ინფორმაცია.

ცაგერის თემი: ცაგერი (310 კომლი, 842 მამაკაცი, 883 ქალი), ჩხუტელი (208 კომლი, 645 მამაკაცი, 637 ქალი), ლუხვანო (480 კომლი, 1325 მამაკაცი, 1337 ქალი), ზარაგულა (102 კომლი, 301 მამაკაცი, 289 ქალი). სახნავ-სათესი ფართობი 1299,55 ჰექტარი. სკოლები: თითოეულ სოფელში თითო ოთხწლედი იყო, ცაგერში 1 შვიდწლედი, 1 ათწლედი, 1 ტექნიკუმი. იყო 2 ე.წ. ქოხ-სამკითხველო (ცაგერში და ლუხვანოში), კლუბი, წერკუმსი (წერა-კითხვის უცოდინარობასთან მებრძოლი საზოგადოება), რემედასი (რევოლუციის მებრძოლთა დამხმარე საზოგადოება), ე.წ. უღმერთოთა კავშირი, მონადირეთა კავშირი და 2 კოოპერატივი (ლუხვანოში და ცაგერში).

ვერა ბარდაველიძის ჩანაწერების მიხედვით, რომლებიც საკულტო ძეგლებს ეხება, **ცაგერში** გვესოს ციხესთან ეკლესიის ნანგრევები იყო. აქ შესაწირავის სახით გამოიყენებოდა ფული, მამალი, ცხვარი, სანთელი; ღვთისმშობლის ეკლესიაში: დღესასწაული 8 სექტემბერს იყო, ამ დღეს საკლავი იცოდნენ; ივნისის თვის ორშაბათს „კვირტობა“ იყო, ამ დღეს კლავდნენ საკლავს და ანაწილებდნენ ისე, რომ აუცილებლად ყველას რგებოდა. თემობაც იქვე იმართებოდა.

ჩხუტელში მაქსიმე აღმსარებლის ეკლესიის ნანგრევებია, რომელსაც თქმულება და გარკვეული რიტუალი უკავშირდება. თქმულების მიხედვით, ბუჭუა ახვლედიანი ავრცელებდა ხმას, რომ წვიმა და ავდარი სულ მაქ-

სიმეს მიზეზით ხდებოდა, რადგან იგი დიდი წმინდანი იყო. ჭაბუკიანი კი ბრაზობდა – როგორ თუ ადამიანის ბრალია წვიმა და ავდარიო. გაჯავრებულმა ჭაბუკიანმა მოკლა მაქსიმე და დაასაფლავა დეხვირში, ცაცხვის ხის ძირში, კოსტა ახვლედიანის ციხის მახლობლად. ბატონმა უთხრა: ეს რა ჩაიდინე, ის იმდენად დიდი წმინდანია, რომ მკვდარიც კი გაცოცხლდებაო, მიდი და ნახე, თუ ასე არ იყოსო. ჭაბუკიანმა მართლაც ნახა იგი – მაქსიმე მღვდელი ცაცხვის ხეს მიყრდნობილი იდგა. ჭაბუკიანმა კვლავ ესროლა მაქსიმეს, მოკლა და ამჯერად ნაციხვარში დაასაფლავა. ბატონმა კვლავ გაახსენა მისი სიწმინდე ჭაბუკიანს და როდესაც ის ისევ მივიდა, მაქსიმე კვლავ ცოცხალი ნახა. მესამედ მოკლა და ახლა ებელარში ცაცხვის ხის ძირში დაასაფლავა. განმეორდა ძველი ამბავი. მაშინ ჭაბუკიანმა მეოთხედ მოკლა მაქსიმე და ნაკარაში დაასაფლავა, შემდეგ მურში. მურში დასაფლავების შემდეგ, ბატონმა ჭაბუკიანს უთხრა, თუ გინდა თავი იხსნა მაქსიმესაგან, ჩემი ხარჯით და შენი თაოსნობით მაქსიმეს საფლავზე ეკლესია უნდა ააგოო. ჭაბუკიანი ასეც მოიქცა. მას შემდეგ ჭაბუკიანები წმინდა მაქსიმეს ყმები გახდნენ. როდესაც ზაფხულში ხანგრძლივი წვიმიანი ამინდი იყო, ისე რომ ივლისი წვიმებით გაივლიდა 23-მდე, ჭაბუკიანების გვარი ყელზე ღვლეჭებჩამოკიდებული, წინ ყევარი უხედნელი ხარით, მიდიოდნენ მაქსიმეს პირველ საფლავთან დეხვირში, შემდეგ ნაციხვარში, ებელარში, ნაკარაში და ბოლოს მურში. აქ მღეროდნენ „წმინდა მაქსიმე დარი გვიბოძე, შეგვიხვეწნიე, ორიო-ხო-ხე“. ეკლესიიდან მღვდელი ჯერ გასძახებდა „არა, არ შეგიხვეწნიებთო“, შემდეგ კი ეტყოდა „წადით და ვიფიქრებო“. ჭაბუკიანები ეკლესიასთან ღვლეჭებს და ხარს დატოვებდნენ და ზუსტად იმავე გზით, რომლითაც

მოვიდნენ, სახლში ბრუნდებოდნენ, ისე რომ გზიდან გადახვევა ან შემოვლა არ შეიძლებოდა, ხშირად სახლებზე გადადიოდნენ, რადგან გვერდის ავლა არ შეიძლებოდა. პროცესიაში ცოლიანი მამაკაცები და ხნიერები იღებდნენ მონაწილეობას.

ებელარში ნასოფლარზე ახალკვირის ორშაბათს, „ხატარეშობას“ იმართებოდა ბურთის გასროლა და მისი გავარდნის მიხედვით მსჯელობდნენ მოსავლიანობაზე. ხატებს გამოაბრძანებდნენ ქვემო ეკლესიიდან ებელარში. ამოირჩევდნენ ერთ მკლავმაგარ მორწმუნე კაცს, რომელიც ბურთს ისროდა. ამ დროს ახვლედიანებს უნდა დაემზადებინათ სურსათ-სანოვაგე – 6 ფუთი პური. მობრუნებულნი ციხესთან მართავდნენ შესაწირავების (ფულადიც და სხვა სახისაც) მიღებას. ბურთის მსროლელს თეთრეულის გარდა სხვა არაფერი ეცვა.

ნაკურალეშში მთავარანგელოზის ეკლესია იყო შეუვალი ნაძვნარით. აქ იმართებოდა თემობა მარიამობის შემდეგ პირველ ორშაბათს. სწირავდნენ ქათმებს (ტყეში ცოცხლად უშვებდნენ). თეთრ ორშაბათს (ყველიერის ორშაბათი) პირველად მოხდიდნენ შენახულ ყველს, ყველა ოჯახში აცხობდნენ დიდ ყველიან პურს – „ღვეზილს“ და ყველას აჭმევდნენ. აქვე ცაცხვის ძირას უფროსი ქალები უმცროსი ქალების შვილიერებისა და ბედნიერებისათვის ლოცულობდნენ. იცოდნენ ფთილებით მარჩიელობა. აქვე იყო მაცხოვრის ახალი ეკლესია.

სოფ. ლუხვანოს სალოცავები: კიბაბეულის ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია; „საკოპალიანო ნაგომარი“ -ეკლესია; „სალეთოდიანოს ეკლესია„; აქვე ძველი პატარა ეკლესია და ცაცხვები; „ლამხურაშის ვაკე“ – აღმართულია ხის ჯვარი, აქ მთის გზა გადადის, ლოცულობდნენ მგზავრები და მონადირეები; „რეხის წმინდანიანის“ ჯვარი და

ცაცხვი, რომელიც ერთ გლეხს მოუჭრია. სოფელი აუჯანყდა და გაასახლეს. ამბობენ, რომ მომჭრელს ბოლო ხანს თვალი დაუდგა. მოჭრილ ხესთან კი მეორე ცაცხვი დარგეს; ჭიქელაში – დიდი ხნის მიტოვებული ნაეკლესიარია; „ცინოყეის ქერი“ - ხის ჯვარი მთის გზაზე. აქ ლოცულობდნენ მგზავრები, სწირავდნენ ფულს და სანთელს; სვანიძის ეზოში სალოცავი ნიში იყო.

სოფ. ზარაგული: მთავარანგელოზის ეკლესია ახალი დანგრეული იყო; ნაეკლესიარი სკოლასთანაა. იქვე იყო წმინდა მუხა თუ ცაცხვი.

ორბელის თემში შემავალი სოფლები: ორბელი(270 კომლი), წილამიერი-ცხეთა(60 კომლი) (სხვა სოფლების მონაცემები არ არის), ლაცორია, ლეშქედა, სპათაგორი, უსახელო, ხოჯი, გაგულეჩი, ლაჯანა. ოთხწლიანი სკოლები იყო ორბელში, წილამიერში, ლაცორიაში, უსახელოში, ხოჯში, ლაჯანაში. ლაჯანაში არსებობდა აგრეთვე გლეხი ახალგაზრდობის სკოლა. ორბელში 1 ქოხ-სამკითხველო იყო, აგრეთვე ე.წ. უღმერთოთა კავშირის წარმომადგენელი, 4 კომკავშირის უჯრედი (70-მდე წევრით) და პარტუჯრედი(30 წევრი და წევრობის კანდიდატი), თითო კოოპერატივი ორბელში და უსახელოში, წერკუმსი, პიონერთა ორგანიზაცია. საექიმო პუნქტი ორბელში (1 ფერშალი). კოლმეურნეობებია ზედა უსახელოში (1931 წელს შექმნილი), შუა უსახელოში (1930 წ. შექმნ.), ქვედა უსახელოში (1931 წ. შექმნ.), სადაც გაერთიანებული იყო გლეხობის 90 %, სპათაგორში (1930 წ. შექმნ.), გაგულეჩში (1930 წ. შექმნ.), ლაჯანაში (1930 წ. შექმნილი).

სოფ. ლაჯანა: მთავარანგელოზის ეკლესია – აქ იცოდნენ თემობა ახალკვირას და „კოხინჯრობა“, მეორე დღეს „კოხინარობა“ – კოხისათვის. ახალკვირას ხალხი მიდიოდა ლაბეჭინაში (საირმესთან), იქ ღამეს ათევდნენ, შემდეგ

კი უკან ბრუნდებოდნენ. ქალებმა იცოდნენ თევდორობა დღეს ლობიანი პურების გამოცხობა და კალოზე გატანა – ლოცულობდნენ მოსავლიანობისათვის, პურები უკან მოჰქონდათ სახლში. მთავარანგელოზის ეკლესიის გარშემო წმინდა ცაცხვის ხეებია; სოფელში ახალჭალის ეკლესიაა – გელოვანებისა; „საელიო“ – ადგილი, სადაც ხეებია. ელიობას აქ უფროსი მამაკაცები მიდიოდნენ, თან მიჰქონდათ პურები და ხორცის ნაჭერი, ლოცულობდნენ, იქვე ისადილებდნენ და სახლში ბრუნდებოდნენ.

სოფ. ორბელი: ორბელის მთავარანგელოზების ეკლესია – აქ ახალკვირას დღესასწაულობდნენ; განსაკუთრებულად აღნიშნავდნენ ელიობას. „კვირტობას“ (ივანობის თვეში) მთელი სოფელი ერთ ხარს შეარჩევდა, რომელსაც ელიობამდე ასუქებდნენ. ამ „საელიო ხარს“ დაკლავდნენ ელიობაზე, ეკლესიის ეზოში ან სოფელში, შუაგულ ადგილას, დასხდებოდნენ თემად და ქეიფობდნენ. ორბელის წვერზე ეკლესიის ნანგრევები და წმინდა ცაცხვია – ეს ადგილი შეუვალია; ერთ-ერთი მოსახლის (დავით ლეშქეშელის) ეზოში სალოცავი ცაცხვია, ისიც შეუვალია,ხეს ზედ ხის ჯვარი აქვს; „საჯვარე“ -წმინდა ცაცხვები (ფ. ქიქოძის ეზოში); „ორბელის წვერის ჯვარი“ (ჯერ რკინის ჯვარი იყო, შემდეგ ხისა გააკეთეს)- გამვლელები აქ სანთელს ან სხვა რაიმეს დებდნენ.

სოფ. წილამიერი ცხეთა: „ცხეთის წმინდა გიორგის ეკლესია“ – სათემო დღეობა მარიობა იყო; „გვარინა“ – მაღლობზე ეკლესიის ნანგრევები იყო, ხატარეშობას ხალხი აქ ხატებით მიდიოდა. აქ ინახებოდა ერთი მრგვალი ქვა. ხალხის მიერ ამორჩეული ერთი ყველაზე კარგი მსროლელი აიღებდა ამ ქვას და ისროდა. რაც უფრო შორს შესძლებდა გასროლას, მით უკეთეს მოსავალს წინასწარმეტყველებდნენ; ერთ-ერთი მოსახლის (დევდარიანი) ეზოში ცაცხვე-

ბი იყო ხის ჯვრით; სოფლის მახლობლად გორაკზე იყო „მარია წმიდა“ – ნანგრევები, ხის ჯვარი და ცაცხვები.

სოფ. ლაცორია: აქ წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია იყო. სოფელში განსაკუთრებით აღნიშნავდნენ ახალკვირას, ახალკვირის ორშაბათს და კვირიკობას.

სოფ. ლეშქედა: პატარა ეკლესია ლაცორიაზე ზედმიწერილი (ორჯერ რომ ლაცორიაში სწირავდნენ, ერთხელ ლეშკედაში ილოცებდნენ).

სოფ. სპათაგორი: ზედმიწერილი ეკლესია (იხ.ზემოთ). „გორგოთობას“ (აღდგომის მეორე დღეს) იცოდნენ თემობა და წვეულება.

სოფ. უსახელო: წმინდა გიორგის ეკლესია. სათემო დღესასწაული ამაღლებას იმართებოდა; „გუდულაში“ – ძველისძველი ეკლესია სოფლის ზემოთ, სხვადასხვა თემებიდან ბევრი შესაწირავი შედიოდა.

სოფ. ხოჯი: წმინდა გიორგის პატარა ეკლესია, ზედმიწერილი უსახელოზე. იგივე ამაღლებას დღესასწაულობენ. ეკლესიასთან ცაცხვებია.

სოფ. გაგულეჩი: აქ ერთმა სვანმა საკუთარ ეზოში ააშენა ეკლესია – „ჯანხოთელის ეკლესია„; სოფელში წმინდა ცაცხვია.

სოფ. ლეშკაში: სოფელში წმინდა მუხები იყო, სალოცავი ჯვრებით. თემობა ელიობას იცოდნენ.

ხანგრძლივი ავდრის შემთხვევაში ცხეთა – წილამიერის, დეხვირის და ლესინდის მცხოვრებნი ღვლეჭებით მიდიოდნენ მაქსიმე აღმსარებლის ეკლესიაში, გვალვის დროს ჩამოჰქონდათ ხატები მდინარე ლაჯანასთან.

დეხვირის თემში შემავალი სოფლები: ლასურიაში (134 კომლი), მახაში (112 კომლი), დეხვირი (95 კომლი), ლასხანა (60 კომლი), ლესინდი (60 კომლი).რაც შეეხება სასწავლებლებს, ლასურიაშში ერთი ოთხწლედი და ერთი კოლ-

მეურნ. ახალი სკოლა იყო, მახაშში, დეხვირ-ლესინდში და ლასხანაში თითო ოთხწლედი (21 მასწავლებელი და დაახლ. 480 მოსწავლე). ამას გარდა, არის 1 ქოხ-სამკითხველო (ლასურიაშში). ლესინდის გარდა, ყველა სოფელში სასოფლო-სამეურნეო არტლები იყო, აგრეთვე წერკუმსი, რემედასი, უღმერთოთა კავშირი.

სოფ. ლასურიაში: მთავარანგელოზის ეკლესია დაანგრიეს და მასალა სკოლისათვის გამოიყენეს. სკოლა მალე დაიწვა, რასაც მოსახლეობა ღვთის ძალით ხსნიდა. წმინდა ხეები იყო ურთხმელი და ცაცხვი. ეკლესიაში დიდი დღესასწაული იცოდნენ ახალკვირას. ზედა მხარელები კვირა დილიდან ოთხშაბათამდე დღესასწაულობდნენ, განუწყვეტელი ქეიფი ჰქონდათ. შესაწირავი იყო ძროხა, ხბო, ღვინო, პური; ღვთისმშობლის ეკლესიის ნანგრევები – დაანგრიეს 1923 წელს, აქ დგას დიდი წმინდა ცაცხვი და ბზა. დღესასწაულობდნენ „გორგოთობას“. „კვირტობას“ სასოფლოდ ხარს დაკლავდნენ, ბეჭს მღვდელს მისცემდნენ, დანარჩენ ხორცს ნაწილ-ნაწილ ხალხს დაურიგებდნენ; „დედა-ღვთისა“ – ცაცხვია „წმინდანიანი“, ცეცხლივით კვესავს, ბჟღვინავს და ზედ ცაცხვზე დაჯდება ხოლმე. ცაცხვის ქვეშ რკინის ჯვარია.

ელიობას (15 ივლისი) მარტო ქალები დღესასწაულობდნენ, მიაქვთ თევზი, ხილი,ღვინო, ყველიანი პურები, სანთელი და ლოცულობენ ჯანმრთელობისათვის.

ღვირიშის თემში შემავალი სოფლები: ზედა ღვირიში (75 კომლი, 483 სული), ქვედა ღვირიში (85 კომლი, 551 სული), უცხერი (105 კომლი, 637 სული), ნასპერი (92 კომლი, 579 სული). 731,40 ჰექტარზე მოჰყავთ სიმინდი, ხორბალი, ლობიო. არის მეფუტკრეობა (35 ბუკი). არტელის ბაღს 20 ჰექტარი უჭირავს (ვაშლის, მსხლის, ატმის ხეები). ნაყოფის მომცემი ვენახი – 52 ჰექტარია, ახლად გაშენებული

ვენახი (კერძო) -7 ჰექტარი, სათიბი -12 ჰექტარი. არტელებში გაერთიანებულია მოსახლეობის 62%. არტელების ფართობია 210 ჰექტარი (სიმინდის და ხორბლის ნათესები), ვენახი და ბაღი – 20 ჰექტარი. არტელის სათიბები 6 ჰექტარია, გაერთიანებული აქვთ სასოფლო-სამეურნეო იარაღები, მუშა ხარები. არტელები ჩამოყალიბებულა 1931 წლის გაზაფხულზე და იმ დროისათვის მოსავლის განაწილება ჯერ არ იყო მომხდარი. იყო 2 კოოპერატივი (ღვირიშში და ნასპერში), წერკუმსი (73 წევრი), უღმერთოთა კავშირი (ზედა ღვირიშში), მონადირეთა კავშირი, რემედასი (4 უჯრედი). ყველა სოფელში არსებობდა ოთხწლიანი სკოლა (14 მასწავლებელი და 300-მდე მოსწავლე), ქვედა ღვირიშში ქოხ-სამკითხველოა. არ არის სამედიცინო პუნქტი.

სოფ. ქვედა ღვირიში: მაცხოვრის ეკლესია – განზრახული იყო მისი კლუბად გამოყენება; სოფელში წმინდა ცაცხვები იყო; „გორგოთობას“ დღესასწაულობდნენ სოფლის ფარგლებში; ღვთისმშობლობა – ღამის თევა იცოდნენ უფრო ქალებმა.

ზედა ღვირიში: განზრახული იყო მაცხოვრის ეკლესიის სკოლად გადაკეთება; სოფელი დღესასწაულობს „გორგოთობას“ და ღვთისმშობლობას არის; მაცხოვრის ძველი ეკლესია და ცაცხვები.

უცხერი: მთავარანგელოზის ეკლესია და წმინდა ცაცხვები. აქ დღესასწაულობენ ამაღლებას; „გუდულაში“- ეკლესია, წმინდა ცაცხვები და ურთხმელი. ამაღლებას განსაკუთრებით აქ დღესასწაულობდნენ, მოდიოდნენ უცხერიდან, უსახელოდან და ხოჯიდან; სოფელში ჩიქოვანების საგვარეულო მთავარანგელოზის ძველი ეკლესიაა.

ნასპერი: მთავარანგელოზის ეკლესია, ცაცხვის და იფნის ხეები. აღინიშნებოდა „გორგოთობა“; „ისკალიტა“ – აქ

იყო რკინის ჯვარი ქვაში და ცაცხვი. ამაღლებას ქალები ხაჭაპურებს აცხობდნენ და ჭამდნენ.

ალპანის თემში შემავალი სოფლები: ალპანა (80 კომლი), ზედა საირმე (137 კომლი), ქვედა საირმე (49 კომლი), ზოგიში (153 კომლი), აჭარა (55 კომლი), ცაგერა (50 კომლი) (სულადობა – სულ 3178). არის 5 ოთხწლიანი სკოლა და 1 კოლმეურნეობისა, 19 მასწავლებელი და 2 ქოხსამკითხველო. გარდა ამისა, იყო წერკუმსი, რემედასი, მონადირეთა კავშირი, უღმერთოთა კავშირი. იყო ერთი საექიმო პუნქტი ერთი ექიმით და ერთი აფთიაქი. იყვნენ თიხაზე მომუშავეები, ხის დამმუშავებლები(15 კაცი), ქვის მთლელები (103 კაცი).

ალპანა: წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია. დაანგრიეს და მასალა სკოლისათვის გამოიყენეს. აღნიშნავდნენ „კვირტობას“. ხანგრძლივი უამინდობის საწინააღმდეგოდ სოფელი ხარს ან ძროხას ყიდულობდა; წმინდა მუხა, „საელიო“ – დღესასწაული აღდგომის ხუთშაბათს; წმინდა ცაცხვი მოედნის პირას, შეუვალია.

საირმე: წმინდა გიორგის ეკლესია – გამოყენებული საკრებულო დარბაზად, დღესასწაულობდნენ ახალკვირას; წიფეთ-ელიობას (კვირიკობისთვის 20 რიცხვში) დაკლავდნენ სასოფლოდ შეძენილ საწიფეთელიო ხარს; თემობა იცოდნენ „საელიოზე“, მოედანზე, სადაც 1931 წლისათვის საზოგადოებრივი ნალიები იყო აშენებული. კახურაში ნაეკლესიარი იყო. დღესასწაულობდნენ „კოხინჯრობას“ (7 მაისი), თემად დაჯდომა იცოდნენ. გადმოცემით ადრე აქ ქალაქი იყო.

აქ იყო საირმის მონასტერი, ცხოვრობდნენ ბერები. „საბეროები„- ჩიქოვანთა მიერ შეწირული ადგილები იყო. მონასტერში ინახებოდა უხუთის ღვთისმშობლის ხატი. ამ ხატისათვის ჭყვიშის და საირმის მოსახლეობას შორის

შეტაკება მომხდარა. საირმელებმა აჯობეს და უხუთის ღვთისმშობლის ხატი წმინდა გიორგის ეკლესიაში წაიღეს. ხატი განძარცვულია; „ალავერდის წვერის სალოცავი“ – ქვის ჯვარი, სადაც გიორგობას დღესასწაულობდნენ.

აჭარა: წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია – გადაკეთებულია სკოლად; „შხუდალა“ – ნაეკლესიარი. აქ იყო წმინდა გიორგის ჯვარი, რომელსაც ადგილს ვერ უცვლიდნენ, რადგან თვითონ ბრუნდებოდა შხუდალაში. გიორგობას (23 აპრილს) აქ მთელი ლეჩხუმიდან იყრიდა ხალხი თავს. მიჰყავდათ ქათმები, მიჰქონდათ ცხენის ნალები, იმართებოდა ფერხული და ცეკვა-თამაში. ითვლებოდა, რომ ეს ყველაფერი კარგი იყო მოსავლიანობისათვის და საერთოდ ყველაფრისათვის.

ზოგიში: მაცხოვრის ეკლესია; ჯვარის ტყე. ტყეში ჯვარი იყო, ელიობას ქალები ლოცულობდნენ. ეს ტყე გაჩეხილია; ძველი მაცხოვრის ეკლესიის ნანგრევებია შემორჩენილი. იქვე მუხის, იფნის წმინდა ხეები – შეუვალია.

ცაგერა: წმინდა გიორგის ჯვარი – გორგოთობას აქ ქალები ლოცულობდნენ.

დღნორისის გადმოსავალზე რკინის ჯვარია. (ბარდაველიძე, 1931).

მიუხედავად იმისა, რომ ვერა ბარდაველიძის ეს ჩანაწერები მოცულობით არ არის დიდი და ვფიქრობ წინასწარ ხასიათს ატარებს უფრო ჩაღრმავებული კვლევისათვის, მაინც არ უნდა იყოს ინტერესს მოკლებული, რადგან უკვე თითქმის საუკუნის წინანდელია და 1931 წლისათვის ლეჩხუმში არსებულ ვითარებას ასახავს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბარდაველიძე ვ. (1931), რაჭა-ლეჩხუმი (ცაგერის და ონის რაიონები), 1931წ. ხელნაწერი. ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. ვ.ბარდაველიძის ფონდი

ALAVERDASHVILI KETEVAN

LECHKHUMI ACCORDING TO VERA BARDAVELIDZE'S 1931 FIELD DIARY

Vera Bardavelidze have ravelled in Racha and Lechkhumi in 1931. The archive of the Iv. Javakhishvili Institute of History and Ethnology contains her short notes, which reflect the situation in the region at that time. It contains various types of information about the situation in the villages: demographic data, description of the sacred sites and some rituals, together with the legends and narrations connected to the particular places. The paper givs an overview on Vera Bardavelidze's information. The reality of the beginning of the 20th. century is fixed in the data, which seems to be not the result of the deep filed work, but raher the observation material for planning the future field work.

ბერაია ელენე

ტექნოლოგიებისა და სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების მიმართება

ტექნოლოგიების განვითარებამ გავლენა იქონია სავაჭრო-ეკონომიკურ ურთიერთობებზე. ტექნოლოგიებმა და ახალმა ტექნიკამ გაამარტივა ბევრი რამ, შექმნა ახალი მოწყობილობები, მათ გზა გაუკვალეს ახალ შესაძლებლობებს და ჩამოაყალიბეს ვირტუალური სივრცე, სადაც შესაძლებელი გახდა სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთიბების გადატანა და ვაჭრობის მთელი მსოფლიოს გარშემო, დიდ მანძილებზე მარტივად წარმოება (ამაზონი, ალიექსპრესი და სხვ.). დაინერგა ახალი ტექნოლოგიები სუპერმარკეტებსა და სწრაფი კვების ობიექტებში. საქართველოში არაერთ სუპერმარკეტში გვხვდება თვითმომსახურების აპარატები. მაკდონალდსის სამუშაო პროცესში კი მიმტანი-კონსულტანტი რობოტებიც აქტიურად არიან ჩართული. შეიქმნა სრულიად ახალი სივრცე რომელმაც ერთი მხრივ, არსებული ბიზნესები აიძულა ადგილი დაემკვიდრებინათ ამ გარემოში, მეორე მხრივ, კი, ზოგიერთი ბიზნესი სრულიად ონლაინ სივრცეში შეიქმნა. გაჩნდა კრიპტოვალუტა, რომელმაც შემდგომ არაერთი დიკუსია წარმოშვა. სავაჭრო სივრცეში მნიშვნელოვანი როლი მოიპოვა მიტანის სერვისებმა მათ შორის: გლოვო, ვოლტი და სხვა. გაჩნდა არაერთი ახალი დასაქმების საშუალება, შესაძლებელი გახდა და გააქტიურდა საერთაშორისო ორგანიზაციებში დისტანციური მუშაობა. განხორციელდა არაერთი ბიზნეს-იდეა (ონლაინ კურსები და სხვ.).

სამუელ ლოვსეი წერს: „ამ ახალმა ეკონომიკურმა სივრცემ ყოფაში სწრაფად დაიკავა მნიშვნელოვანი ადგილი.

მანამდე თვალი რომ გავადევნოთ ამ პროცესის განვითარებას და დღევანდელი სიტუაციის ჩამოყალიბება გავიაზროთ უნდა გავიხსენოთ ისტორია, ინტერნეტ კავშირის ფართო განვითარება. 1991 წელს „the World Wide Web“-მა კომუნიკაციისა და კავშირის ახალი ერა დაიწყო. მან უზრუნველყო 59 მომხმარებლის ბიზნესზე გლობალური 24 საათიანი კავშირი, კვირაში 7 დღის მანძილზე და გაამარტივა ინფორმაციის გადაცემა და ცოდნის გაზიარება. ციფრული ტექნოლოგია სწრაფად გახდა საერთაშორისო ბიზნესისა და კომერციის ქვაკუთხედი. ყველა ორგანიზაციას აქვს გარკვეული ვებ ციფრული ბაზა და ისეთი ტიტანებიც კი როგორიცაა ამაზონი და გუგლი მთლიანად ონლაინ არიან დაფუძნებული. ციფრული მარკეტინგი არის ტერმინი რომელიც პირველად 1990 წელს გამოიყენეს, იმ საშუალებების განსასაზღვრად, რომლითაც ორგანიზაცია რეკლამირებას უწევს თავის თავს, მის პროდუქტებსა თუ მომსახურებას ციფრული პლატფორმების საშუალებით. ეს ერთ-ერთი მაგალითია ბიზნესისა რომელიც რამოდენიმე ათწლეულის წინ არც კი არსებობდა. მან გაუკვალა გზა ვიზუალურ ეფექტებს და ანიმაციას და წარმოქმნა დიდი კორპორაციები როგორიცაა „დრიმვორქს“ და „ბლუ სქაი სტადის“, მათ პიქსართან და დისნეისთან ერთად დაიწყეს ყველა დროის ფინანსურად ყველაზე წარმატებული ფილმების წარმოება“ (Lovesey 2009). ახალმა ტექნოლოგიებმა მოიცვა ბიზნეს-სფერო, სავაჭრო სივრცე, განავითარა კინო და ანიმაციის ინდუსტრია. ახალმა მოწყობილობებმა გაამარტივეს მუშაობის პროცესი. სხვადასხვა დაწესებულებები აქტიურად იყენებენ ახალ ტექნიკას. ახალი ტექნოლოგიებისა და ტექნიკის შემუშავება-გაყიდვა დიდ ფინანსებს უკავშირდება. მარტივი, ყველასათვის საჭირო მობილურებიდან დაწყებული,

ჭკვიანი სახლის მოწყობილობებით დამთავრებული, ყველაფერი ხდება დიდი სავაჭრო ურთიერთობების გადაკვეთის ობიექტი. აპლიკაციებიც და ციფრულად არსებული პროდუქტიც იყიდება. ბიზნესი, ინტერნეტ სივრცე და ახალი ტექნოლოგიები ერთმანეთშია გადაჯაჭვული. თითოეულმა სფერომ იქონია ერთმანეთზე გავლენა. ახალ გამოწვევებთან ბრძოლაც ახალი ხერხებით წარიმართა. ბიზნესის სათავეებში მყოფები მოერგნენ ახალ გარემოს და შეძლეს საზოგადოებრივი აზრის გარკვეულწილად დაქვემდებარება, რადგან მედიის საშუალებებზე კერძო კომპანიების წვდომა გაიზარდა. ნ. ჩომსკის აზრით, ეს სპეციფკური სახის დემოკრატიაა, ძალაუფლების რეალური კონცენტრაციით, „ერთგვარი დემოკრატია, რომელიც გადაიზარდა ტოტალიტარულ სისტემაში“ (Chomsky 1992, 453).

ამავდროულად, ზოგმა კომპანიამ ვერ გაუძლო დიდ წნეხს ახალ ბაზარზე და საქმიანობის შეცვლა მოუწია. ზოგმა ორგანიზაციამ კი საბაზრო მოთხოვნის ახალი კატეგორიები და ხარისხი თავად შექმნა. მაგ. როგორც ს. გალოუეი წერს კომპანია ეფლის თაობაზე: „სექტორი, რომელმაც შთააგონა ეფლს თანამედროვე სტრატეგია, არის ფუფუნების ინდუსტრია ... ეფლი საბოლოოდ იქცა ფუფუნების ბრენდად (Galloway 2017, 69-71).

საინტერესოა, ისიც რომ ერთი შეხედვით, ვირტუალური გარემოსგან შორს მყოფმა სფეროებმაც ჰპოვეს ადგილი ახალ ეკონომიკურ არენაზე. მ. ლევენსონი მიმოიხილავს მოდერნისტულ მოძრაობას ლიტერატურაში, ხელოვნებასა და კულტურაში და აღნიშნავს, რომ ეს სფეროებიც იქცა გაცვლითი და საბაზრო სტრუქტურების დამკვიდრების ექსპერიმენტის სივრცედ, სადაც მფარველობა და კოლექციონირება ყვავის, რადგან ამ სფეროებ-

შიც წარმოების ხელოსნური რეჟიმი თავსებადია ფუფუნების საქონლის შექმნასთან (Levenson 2011, 61).

ცალკე აღნიშვნის ღირსია პანდემიის გავლენა ბიზნეს-ეკონომიკურ ცვლილებებზე. ს. გალოვეი თვლის, რომ პანდემიამ ხელი შეუწყო სოციალურ-ეკონომიკურ და ციფრულ უთანასწორობას. გაჩნდა უფსკრული მდიდრებსა და ღარიბებს შორის. ისინი ვისაც არ მიუწვდებათ ხელი ციფრულ ინსტრუმენტებზე ან რესურსებზე უფრო დიდი გამოწვევების წინაშე დგანან. „პანდემია იყო მეტეორზე სწრაფი. თუ ვიღაცის მაღაზია არ იყო ელექტრონულ კომერციაში კომპეტენტური, დიდი ალბათობით ის დაზარალდა, რადგან სამყარო დაუნდობელია ისეთი ბიზნესის მიმართ, რომელიც მომხმარებელთან უშუალო კონტაქტს გულისხმობს“ (Galloway 2020, 85).

ონლაინ სავაჭრო სივრცე საკმაოდ ფართოა. ვაჭრობა ხდება როგორც დიდ კორპორაციებსა ისე კერძო მეწარმეებს შორის. ყველაზე დიდი და გამორჩეული სავაჭრო სივრცეებია ამაზონი და ალიექსპრესი. აქედან სასურველი პროდუქტის გამოწერა ნებისმიერს შეუძლია დედამიწის სხვადასხვა წერტილში. ვაჭრობა ხდება სოციალური პლატფორმების გამოყენებითაც. მაგალითად, გამოიყენება ფეისბუქი (facebook marketplace).

ბევრ კომპანიას თუ ბიზნესს უწევს ონლაინ სივრცეში ადგილის დამკვიდრება და თუ ადრე ფიზიკური კონტაქტი იყო ურთიერთობის ძირითადი ფორმა, ახლა ის ონლაინ სერვისებით ჩანაცვლდა (მაგალითად, სხეულის მოვლის საშუალებებით და სხვ. მოვაჭრე კომპანიებმა სარეკლამო ჟურნალების მყარი ვერსიები ონლაინ ჟურნალებით შეცვალეს). არაერთ მხატვარს თუ მეწარმეს აქვს სოციალური მედიის პირადი გვერდები ან საიტები რომელთა მეშვეობითაც მსოფლიოს ყველა წერტილში ყიდიან თავიანთ პრო-

დუქტს. აქტიურად ხდება ამ ყველაფრის რეკლამირება. ჩამოყალიბდა მთელი ახალი სამარკეტინგო სივრცე, რომელსაც თავისი მოთხოვნები აქვს. რეკლამები არის შეძლებისდაგვარად საინტერესო, მარტივი აღსაქმელი და ხშირად განმეორებადი რათა მყიდველის გონებაში მყარად ჩაიბეჭდოს. ონლაინ ინფლუენსერები, აქტიური პირები რომლებსაც დიდი აუდიტორიები ჰყავთ ხშირად არეკლამებენ სხვადასხვა პროდუქტს.

საქართველოში მომხმარებლების დამოკიდებულება ასეთია: „იცი Ebay და Amazon-ი როცა შეიქმნენ ცოტა სხვანაირად მუშაობდნენ. ყველაზე მდიდარი ადამიანი ვინც იყო მსოფლიოში რამდენიმე წლის განმავლობაში ჯეფ ბეზოსმა მხოლოდ იმით იშოვა ეს კაპიტალი, რომ ადამიანებს სურვილი ჰქონდათ სახლიდან გაუსვლელად შეესყიდათ გარკვეული პროდუქტები, სერვისები. ფაქტიურად ჯეფ ბეზოსი თავიდან არაფერს არ აწარმოებდა ახლა კი აქვს – amazon kindle, რაღაც წიგნებს, მაისურებს და სხვა ბევრ რაღაცეებს უშვებს მაგრამ ამ ბიზნესის ქსელის – ონლაინ მაღაზიის განვითარების პირველი ეტაპი იყო პრაქტიკულად უპროდუქციო, არაფრის წარმოება არ ხდებოდა, რაც იყო იმ ნივთებს, რეკლამასა და გამოწერას ყიდიდა“ (ვაჟი 19 წლის). „ხშირად ვიწერ ხოლმე ამაზონიდან ისეთ რაღაცეებს, რაც საქართველოში ნაკლებად არის ან ძალიან ძვირია, მაგალითად იქ ერთიანად ბევრი რამე იყიდება და დიდი ფასი აკლდება. ადრე სანამ აქ ასეთი პოპულარული გახდებოდა მანგა გამოვიწერე, კიდევ მეტალის სამკაულების დასამზადებელი მთელი შეკვრა“ (ვაჟი 20 წლის). „ერთხელ მანქანა ვიყიდე ონლაინ, კარგი გამოდგა, იმ საიტს იმიტომ ვენდე, რომ ჩემი სხვა ნაცნობებიც იყენებდნენ“ (მამაკაცი 65 წლის). „ხშირად ვნახულობ ხოლმე რა იყიდება ინტერნეტში მაგალი-

თად My Market-ზე ან Facebook Marketplace-ზე ან Facebook ჯგუფებში რას ყიდიან იმიტომ რომ ის მაღალი კონკურენციის ადგილია, სადაც იაფად შეიძლება რაღაცეების ყიდვა. ონლაინ მაღაზიებს ხშირად იმიტომ ვიყენებ რომ ვფიქრობ ონლაინ ფასის შედარება უფრო მარტივია სხვა პროდუქტებთან ვიდრე ბაზრობაზე ან მაღაზიაში. ონლაინ მაღაზიაში დაახლოებით მაინც ხვდები წინასწარ ღირს თუ არა ამ პროდუქტში ფულის გადახდა, როცა ფიზიკურად ხარ ჩართული ვაჭრობაში მაგ დროს ერთადერთი პლიუსი ის არის რომ ხედავ რაშიც იხდი ფულს მაგრამ ფასს ვერ ადარებ და ვერ ხვდები სამართლიანი გარიგება არის თუ არა“ (ვაჟი 21 წლის).

საქართველოში დაინერგა თვითმომსახურების აპარატები. ისინი გვხვდება როგორც სუპერმარკეტებში მაგალითად როგორიცაა carrefour-ი ასევე სწრაფი კვების ობიექტებში Macdonald’s, Wendys, Dunkin Donuts და სხვა. ბოლო წლებში დაიწყო ბენზინის ავზების შესავსები თვითმომსახურების აპარატების გამოყენებაც. ახალგაზრდების უმეტესობა მარტივად იყენებს მოცემულ ტექნოლოგიებს. შედარებით ასაკოვანი ადამიანები კი მაინც უპირატესობას ადამიანთან უშუალო ურთიერთობას ანიჭებენ, თუმცა, იყენებენ აპარატებსაც. „გააჩნია სიჩქარის მიხედვით ვირჩევ გატარებას სუპერმარკეტში. ისე მოლარესთან შეიძლება მერჩივნოს, იმიტომ რომ თითქოს იმაზე გადაგაქვს პასუხისმგებლობა რომ არ შემეშალოს რამე, მაგრამ თუ თვითმომსახურების აპარატი უფრო ჩქარია და პროდუქტიც ცოტა მაქვს ის მირჩევნია“ (ქალი 55 წლის); „თვითმომსახურების აპარატი მირჩევნია ალბათ მაგრამ ამ ეტაპზე 50-50-ზე ვიყენებ. თვითმომსახურება იმიტომ ჯობია რომ შენით ირჩევ, ბევრ დროს არ კარგავ, რიგში არ დგები“ (მამაკაცი 60 წლის); „კონსულტანტთან მირჩევნია,

მაკდონალდსში ბოლოს რომ ვიყავი აღმოჩნდა რომ კოკა-კოლაში ყინულების რაოდენობა არასწორად მივუთითე და ველარ შევცვალე, მაგრამ თუ დიდი რიგია იქვე უცბად ელექტრონულად თვითონ ვაკეთებ მაინც“ (ქალი 30 წლის); „საერთოდ გააჩნია პირველ რიგში რა ფული მაქვს. თუ ქეში მაქვს მომიწევს პირდაპირ ადამიანთან, ისე კი თვითმომსახურება მირჩევნია, მოლარმემ შეიძლება რაღაც არასწორად გაიგოს და კომუნიკაციის პრობლემა რომ არ შეიქმნას მირჩევნია ვუყურებდე და ვიცოდე ზუსტად რა შევუკვეთე ან ვიყიდე“ (ვაჟი 19 წლის); „თვითმომსახურების აპარატები მიჩევნია დროს ვზოგავ, ჩემ გემოზე ვირჩევ ყველაფერს და თან მოლარეც არ მაჩქარებს“ (გოგონა 23 წლის); „მე მარტო ბოლო დროს დავიწყე ამ თვითმომსახურების აპარატების გამოყენება. უფრო მეტად მაინც ადამიანს ვატარებინებ ხოლმე. მაგალითად ერთი ნივთიც რომ მქონდეს საყიდი თუ რიგი არ არის ადამიანის სალაროსთან ვატარებ მირჩევნია მომემსახურონ ვიდრე მე თვითონ მოვემსახურო ჩემს თავს“ (ქალი 55 წლის); „აპარატთან მირჩევნია, ხალხს ან არ ესმით, ან ხმამაღლა უნდა გაიმეოროთ ხოლმე, ან რამე შეეშლებათ, ან ფული ხან ისე მიაწოდო ხან დადო. თან აპარატთან რომ დახედავ შეგიძლია გადაიფიქრო რაც აღარ გინდა მოლარესთან კიდევ არა“ (ვაჟი 20 წლის).

არაერთი დაწესებულება იძულებული გახდა შეექმნა აპლიკაციები, საიტები და მომსახურების ციფრული გზები განევითარებინა რათა არ ჩამორჩენოდა განვითარებად სავაჭრო სივრცეს და კონკურენტებს. საქართველოს მოსახლეობა აქტიურად იყენებს ახალ აპლიკაციებს. იქნება ეს სწრაფი კვების ობიექტების ონლაინ შემოთავაზებები, სხვდასხვა მარკეტების საიტები თუ ტრანსპორტის აპლიკაციები. ზოგიერთი საჭირო ინფორმაციას შეკვე-

თებსა თუ სავაჭრო ურთიერთობებს სრულიად ამ ახალი გზების დახმარებით აწარმოებს, განსაკუთრებით ახალგაზრდები და დასაქმებული მოსახლეობა. მაგრამ არიან გამონაკლისებიც ვინც მაინც ტრადიციულ გზებს ამჯობინებს.

მომხმარებელთა ქცევა მნიშვნელოვნად შეიცვალა პანდემიის დროს, ელექტრონულ კომერციაზე, ციფრულ გართობასა და დისტანციურ სერვისებზე დამოკიდებულების გაზრდით. გალოუეი იკვლევს ამ ცვლილებების შედეგებს ბიზნესისა და საზოგადოებისთვის და ასკვნის: „ჩვენ ადრე დროს ვცვლიდით ღირებულებაში, ფულში, ახლა კი ჩვენ ვცვლით კონფიდენციალურობას, პირად სივრცეს, ინტიმურობას ფულში“ (Galloway 2020, 31).

საქრთველოში ბოლო წლებში გააქტიურდა მიტანის სერვისები. ეს მომგებიანი აღმოჩნდა საკვები პროდუქტების თუ სხვა მარკეტებისთვის, კერძო მეწარმეებისა და მომხმარებლებისთვის. ერთი მხრივ, ეს არის დასაქმების ახალი სივრცე, მეორე მხრივ, კი ეხმიანება თანამედროვე გამოწვევებს და ცხოვრების დაჩქარებული ტემპის პირობებში ეხმარება ადამიანებს დროის დაზოგვაში: „მაინც ძველი ყაიდის კაცი ვარ და უნდა ვნახო პროდუქტი ვიზუალურად ყიდვისას მარა ონლაინ მაღაზიებს ვიყენებ უცხოეთიდან რაღაცის გამოსაწერად, ან თუ საქართველოზე მეტად უფრო ხელმისაწვდომია ფასები, მარტივია გამოიწერ და მოგიტანენ“ (მამაკაცი 65 წლის); „მიტანის სერვისებს იშვიათად ვიყენებ უფრო მეტად იმ შემთხვევაში, თუ შორს არის რაღაც და საჭმელზე უფრო იშვიათად. ვიყენებ მაგალითად კონკრეტულ მაღაზიაში პროდუქტი იაფად თუ არის და შორს რომ არ მომიწიოს წასვლა, დროის დაკარგვის ნაცვლად გამოვიწერ და მომიტანენ“ (ვაჟი 19 წლის); „მიტანის სერვისებს, ტანსაცმლის გამოწერისას ვიყენებ. მე

მაინც მიჩევნია თვითონ პირადად ვნახო და ისე შევიძინო ნივთი, მაგრამ ვიწერ ხოლმე მაინც უცხო ქვეყნებიდან“ (ქალი 52 წლის); „მიტანის სერვისს არ ვიყენებ ვერ ვერკვევი, არა მგონია მაინცდამაინც ჩემთვის მისაღები იყოს იმიტომ რომ მე რაც მინდა ვიყიდო მირჩევნია თვითონ ავარჩიო, თუ არ დავინახე ეგრე დიდად არ ვენდობი სხვის მოტანილ საჭმელს. და თუ მინდა აუცილებლად, შვილები მყავს და იმათ ვთხოვ გამოწერას“ (ქალი 55 წლის).

ონლაინ სივრცეში აქტიურად ხდება მოსახლეობის დასაქმება. არის უამრავი ახალი შემთავაზება, დისტანციური სამსახურები, ონლაინ კურსები და სხვა: „სამსახური ტელეფონიდან ვიპოვე, ბევრი შემოთავაზებებია და კარგია“ (გოგონა 23 წლის); „ჩემი ახლობლის მაგალითზე ვიცი რომ არის ახალი საქმეები რაც ონლაინ კეთდება და ვიღაცეებისთვის გაჩნდა ახალი სამსახურების შესაძლებლობები. ახალი სამუშაო ადგილები კარგია, ხალხს შემოსავალი გაუჩნდათ. ამბობდნენ განვითარების გამო სამსახურები ქრებაო, მაგრამ სამსახურების გაქრობას პირი არ უჩანს. თან ჩვენს ქვეყანაში ჯერ ასეთი ტექნოლოგიები არ არის. პირიქით ბოლო წლებში საერთაშორისო კომპანიებში ონლაინ დასაქმება გაჩნდა, არის ქოლცენტრები და სხვა ბევრი რაღაცა“ (ქალი 55 წლის).

სკოტ გალოვეი საუბრობს ინოვაციის შესაძლებლობებზე, მას სჯერა, რომ მეწარმეობის განვითარებით, წინდახედულ ბიზნესებსა და ლიდერებს შეუძლიათ გამოიყენონ ეს შესაძლებლობები პოზიტიური ცვლილებებისა და ზრდისთვის. ის გამოყოფს პანდემიისას წარმოშობილ პრობლემებსაც, მათ შორის რესურსებზე წვდომის პრობლემას: „პანდემიის შედეგად გამოწვეული ცვლილებებიდან, ალბათ, ყველაზე მეტად თვალსაჩინო სახლიდან მუშაობა გახდა.... სახლიდან მუშაობის სარგებელი მდი-

დარ საზოგადოებაზეა ორიენტირებული, მათ ვისაც აქვთ ოფისისათვის საჭირო მოწყობილობები, ან სხვა საჭირო შესაძლებლობები... მეორეს მხრივ, თავიანთ საქმეს დისტანციურად ვერ ასრულებს მუშათა კლასის უმეტესობა. ისინი მიბმული არიან მაღაზიასთან, საწყობთან, ქარხანასთან ან სხვა სამუშაო ადგილთან" (Galloway 2020, 18). ტექნოლოგიების განვითარება, სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობები და ბიზნესი გადაჯაჭვულ წრეს ქმნიან რომელიც ახალი გამოწვევების გაჩენასთან ერთად, ქმნის ახალ სამუშაო ადგილებს, სავაჭრო პრაქტიკებს და აკავშირებს ერთმანეთთან მსოფლიოს სხვადსხვა ნაწლებს. ის ცვლის კულტურულ პრაქტიკებსაც, მაგალითად ვაჭრობის ტრადიციული საბაზრო ურთიერთობების პარალელურად ინერგება ახალი სავაჭრო კავშირები, თვითმომსახურების, მიტანის სერვისებისა და სუპერმარკეტების გააქტიურების წყალობით. ცვლილებების პროცესი გრძელდება ტექნოლოგიების განვითარებასთან ერთად, რასაც ანალიტიკური დისკუსიებიც ახლავს იხ.: (Flynn 2013; Frier 2019; Fried 2010; Hilbert 2020; Lemonnier 1992; McCrum 2022; Parsons 1970; Schumpeter 1939; Tegmark 2017; Bell 2018; Boellstorff 2008; Cain 2020). იცვლება ინტერესები და ღირებულებები. ტექნოლოგიები ვითარდება, იქმნება ისეთი მოწყობილობები რომლებიც ცვლის ცხოვრებას, ქმნის მოღვაწეობის ახალ სფეროებს და გავლენას ახდენს მთელს მსოფლიოზე. ადამიანების ყოველდღიურობა მოიცვა ისეთმა ტექნიკამ რომელიც მანამდე მხოლოდ კონკრეტული ცოდნის მქონე ადამიანებზე იყო გათვლილი. ახლა კი ამ ახალი ტექნოლოგიების გარეშე ადამიანებს არ წარმოუდგენიათ მუშაობა, დასვენება და ურთიერთობა. ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაქტორი გადაწყვეტილებების მიღებისას არის ნებისმიერ პროცეს-

ში ნაკლები რესურსების, დროის, თანხის და ენერგიის დახარჯვა. გამოკვეთილია ტენდენცია, რომ ტექნოლოგიური მიღწევები ყოფაში უფრო და უფრო დიდ ადგილს იკავებენ, ამის პარალელურად კი გავლენას ახდენენ ლოკალურ კულტურაზე, ასევე აძლევენ მას საშუალებას საკუთარი ელემენტები მონიშნოს გლობალურ რუკაზე და იყოს ცვალებადი რეალობის აქტიური მონაწილე.

დამოწმებული ლიტერატურა:

Bell, Genevieve (2018), 'Making life: a brief history of human-robot interaction', Consumption Markets & Culture, vol. 21, no. 1, pp. 22-41pp.

Boellstorff Tom (2008), Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human, Princeton University Press

Cain, G. (2020). Samsung rising: Inside the secretive company conquering tech. Currency, an imprint of Penguin Random House.

Chomsky, N., & Barsamian, D. (1992). Chronicles of dissent: Interviews with David Barsamian, including class warfare and keeping the rabble in line. Common Courage Press.

Flynn, James R. (2013). Intelligence and Human Progress: The Story of What was Hidden in our Genes (l ed.). Elsevier Inc. ISBN 9780124170186

Frier, S. (2019). No Filter: The Inside Story of Instagram. Simon & Schuster.

Fried, J., & Heinemeier Hansson, D. (2010). Rework: Change the Way You Work Forever. Crown Business.

Galloway, S. (2020). Post corona: From crisis to opportunity. Portfolio/Penguin.

Hilbert, Martin (2020) Digital technology and social change: the digital transformation of society from a historical perspective, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7366943/

Lemonnier, Pierre (1992), Elements for an Anthropology of Technology, Ann Arbor: Museum of Anthropology.

Levenson M. 2011, Modernsm, Yale University Press

Lovesey, Samuel (2009) Digital Technology then and now, https://www.bcu.ac.uk/computing/news-events/blogs/digital-technologythen-and-now.

McCrum, D. (2022). Money men: A hot start-up, a billion-dollar fraud, and a fight for the truth. Bantam Press an imprint of Transworld Publishers.

Parsons, Talcott (1970), The Impact of technology on culture and emerging new modes of behaviour, in International Social Sciene Journal XXII, 4, p. 607-627

Schumpeter, Joseph A (1939), Business Cycles. A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process. New York Toronto London : McGraw-Hill Book Company.

Tegmark, M. (2017). Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence.

BERAIA ELENE

THE CORRELATION OF TECHNOLOGY AND TRADE-ECONOMIC RELATIONS

The development of technology has influenced trade and economic relations. Technology and new techniques have simplified many things, created new devices, paved the way for new opportunities and formed a virtual space, where it became possible to transfer trade and economic relations and easily conduct trade around the world, over long distances (Amazon, Aliexpress, etc.). New technologies have been introduced in supermarkets and fast food outlets. The self-service machines can be found in many supermarkets in Georgia. The waiter-consultant robots are also actively involved in the work process of McDonald's. A completely new space has been created, which, on the one hand, forced existing businesses to establish a place in this new platform, and on the other hand, some businesses have been created entirely in the online space. Cryptocurrency has appeared, which subsequently gave rise to many discussions. The delivery services have gained an important role in the trade space, including: Glovo, Wolt, and others. Many new employment opportunities have emerged, remote work has become possible and active in international organizations. Many business ideas have been implemented (online courses, etc.).

Technological developments, trade, economic relations and business create an interconnected cycle that, along with the emergence of new challenges, generates new jobs, trade practices and connects different parts of the world with each other. It also changes cultural practices. For example, in parallel with traditional market relations, new trade connctins are being introduced, thanks to the activation of self-service, delivery services and supermarkets. The process of change continues with the development of technol-

ogies, which is also accompanied by analytical discussions (Flynn 2013; Frier 2019; Fried 2010; Hilbert 2020; Lemonnier 1992; McCrum 2022; Parsons 1970; Schumpeter 1939; Tegmark 2017; Bell 2018; Boellstorff 2008; Cain 2020). Interests and values are changing. Technologies are developing, devices are being created and they are impacting the life, creating new areas of activity and influencing the whole world. Nowadys the everyday life has been covered by such techniques that were previously intended only for people with specific knowledge. Now people cannot imagine work, leisure and communication without these new technologies. The most important factor in making decisions is to spend less resources, time, money and energy on any process. There is a tendency that technological achievements occupy an increasingly large place in life, and at the same time they influence local culture, as well as allow it to mark its own elements on the global map and be an active participant in the changing reality.

ბერიანიძე ანა

ტრადიციული ქართული ორნამენტის სიმბოლიკა და ეკლესიათა დეკორი

საქართველოში დეკორატიული ხელოვნება ოდითგანვე განვითარებული იყო. დეკორატიული ხელოვნება მხოლოდ თავისი მშვენიერებით კი არ გამოირჩევა, არამედ მეტად მნიშვნელოვანია მასში ჩადებული აზრი, იდეა, რომელშიც ვლინდება ტრადიციული ქართული მსოფლხედვისა და საეკლესიო სწავლების ურთიერთმიმართების მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება. ცნობილია, ქართველ ერს მოეპოვება უნიკალური ტრადიციული ხალხური ორნამენტი/სიმბოლიკა, რომელიც გამოხატავს ადამიანთა მრავალსაუკუნოვან რწმენა-წარმოდგენათა ელემენტებს და ამავდროულად ავლენს ქართველთა წარმატებულ საქმიანობას ხელოვნების დარგში.

ირ. სურგულაძის აზრით, „სიმბოლურ ნიშანთა შინაარსის დადგენა საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ ისინი, ხალხური ხელოვნების სხვა დარგებთან ერთად (მხატვრობა, მუსიკა, ცეკვა და ა.შ), შეიძლება განვიხილოთ როგორც ერთ-ერთი ფორმა საზოგადოების შეხედულებების გამოხატვის, რომელშიაც თავისებური წესით არის ჩადებული და დაცული მრავალპროფილიანი ინფორმაცია. ამ ინფორმაციას ერთსა და იმავე დროს გააჩნია მითოლოგიური, კოსმოგონიური, რელიგიური და მაგიურ-აპოთროპეული ასპექტები, რომლებიც პრაქტიკულად ერთმანეთს ავსებენ. სიმბოლო, როგორც რაიმე განზოგადებული შინაარსით დატვირთული ნიშანი, აღმოცენდება გარკვეულ დროს. ამ პერიოდში მისთვის ძირითადია ისეთი მახასიათებლები, რომლებიც წარმოსახავენ მოვლენის უმთავრეს თვისებებს“ (სურგულაძე 1993, 4).

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ესა თუ ის სიმბოლო ვიზუალურად ანუ გამოხატვის ფორმით უცვლელი რჩებოდა, თუმცა იცვლებოდა მასში ჩადებული აზრი.

ხეზე ორნამენტის ამოყვანას საქართველოში დიდი ხნის ტრადიცია გააჩნია. ალბათ, ეს ერთ-ერთი მიზეზია იმისა თუ რატომ და როგორ არის ასე მაღალ დონეზე განვითარებული ხეზე ნაკვეთი ხალხური ორნამენტი. რაც დრო გადიოდა უფრო იხვეწებოდა ხეზე მომუშავე ქართველი ოსტატი და ეს ცოდნა თაობიდან თაობას გადაეცემოდა.

ხეზე ნაკვეთი ქართული ხალხური ორნამენტი ორი ძირითადი ტიპისაა: გეომეტრიული ფიგურები და მეცნარეული და ზოომორფული გამოსახულებები. ხევსურულ მასალაზე შესწავლილ ორნამენტში გეომეტრიული ფიგურები ჭარბობს და მას გიორგი ჩიტაია „ხევსურულს“ უწოდებს. ამავდროულად, ის მთური ორნამენტიცაა, რადგან იგი კარგად არის შემონახული მთიელთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში (ჩიტაია 2000, 215). ხოლო მეორე ტიპის ქართული ხალხური ხის ორნამენტი მცენარეული და ცხოველური ფიგურებით არის წარმოდგენილი, მას ბარულ (უმეტესად საქართველოს ბარშია დაცული) იგივე ლაზურ ორნამენტს უწოდებს გიორგი ჩიტაია. ბარულ ორნამენტზე გვხვდება: ვაზი, ხე, ყვავილი, ლომი, ფრინველი (ჩიტაია 2000, 215).

ქართული ხალხური ორნამენტი საოჯახო ყოფასა (ჭურჭელზე, სამუშაო იარაღზე) და ინტერიერშიც გვხვდება. ორნამენტის გაკეთების პროცესი შრომატევადი იყო და უშუალოდ ამ პროცესს წინ უსწრებდა სხვა საქმიანობა. მაგალითად, ხის შერჩევა, დანიშვნა, დამუშავება.

ქართველთა ოსტატობაზე სხვადასხვა მკვლევრები წერდნენ და განსაკუთრებით აღნიშნავდნენ მათ ნიჭს ამ საქმეში. ქართველთა მიერ ხეზე ორნამენტების კვეთას დი-

დი ხნის ისტორია აქვს. ქართული ისტორიული ეთნოლოგიის წიაღში არსებულ ცოდნაზე დაყრდნობით, შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს მხარეებში ორნამენტირება განსხვავებულად ხდებოდა და კონკრეტულ ორნამენტს სხვადასხვა სახელწოდებაც ჰქონია. ვფიქრობთ, ეს ფაქტი, მიუთითებს ქართველი ოსტატების შესრულების მრავალმხრივი ტექნიკური ხერხების ცოდნასა და გამოცდილებაზე.

აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ქართველი ოსტატები ორნამენტის გასაკეთებლად იყენებდნენ იმ მასალას, რომელიც ხელმისაწვდომი იყო მათთვის. მაგალითად, ნახშირის და ცხიმის ნარევს იყენებდნენ ავეჯის მოსახატად. ფანქრად ხმარობდნენ ღორის ან საქონლის ქონში აზელილ დამწვარ ქერს (ბედუკიძე 1973, 93).

ხის კულტს საქართველოში დიდი ადგილი ეკავა. ხის ორნამენტი კერასთან (ცეცხლთან) არის დაკავშირებული და გამოხატავს ადამიანთა აზროვნებას და რიტუალური დანიშნულება გააჩნია (ჩიტაია 2000, 215). ის, თუ რამდენად დიდი ადგილი ეკავა ხეს ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებსა და აზროვნებაში, ცხადად ჩანს სიცოცხლის ხის სიმბოლიკაში. სიცოცხლის ხის მოტივი გამოსახულია ხეზე, ქვაზე და ქსოვილზეც. იგი დაკავშირებულია მიცვალებულის კულტთან და კერასთან. ხე, როგორც სიცოცხლის სიმბოლო, გვხვდება არაერთ ლეგენდასა თუ მითში. ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში სიცოცხლის ხეს მრავალი სიმბოლო გააჩნია. იმას კი, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ზოგადად ხეს ქართველთა აზროვნებაში ადასტურებს ჩვენი საფერხულო სიმღერის ტექსტები, დროშები, ნახატები, ხალიჩები და ა.შ.

საბოლოოდ, ალბათ არ იქნება გადაჭარბებული თუკი ვიტყვით, რომ ჯერ კიდევ ძველ დროში დეკორატიული

ხელოვნება კარგად იყო განვითარებული საქართველოში. ჩვენი წინაპრების მიერ შექმნილი ორნამენტი ასახავს მათ უძველეს რწმენა-წარმოდგენებსა და აზროვნებას. ის ფეხს უწყობდა ჟამთა ცვლას.

მრავალფეროვან ტრადიციულ ხალხურ ორნამენტს ინდივიდუალური სახელწოდებები ჰქონდათ. სხვადასხვა მხარეში, ორნამენტის დამზადების განსხვავებული ტექნიკა არსებობდა. ქართველი ოსტატები დიდი მონდომებით შრომობდნენ და ალამზებდნენ თავიანთი საცხოვრისის ინტერიერს. ქართული ხალხური ორნამენტი გვიქმნის წარმოდგენას ქართველთა უძველეს აზროვნებასა და ინტერესების შესახებ.

ქართული ხალხური კულტურის მნიშვნელოვანი ნაწილია სხვადასხვა პერიოდში შექმნილი ტრადიციული ქართული საფლავის ქვები, რომელთაც გააჩნიათ უნიკალური სიმბოლიკა-ორნამენტაცია. მათზე გამოსახული სიუჟეტების ნაწილი ქრისტიანულია, ნაწილი კი წარმართული დროიდან მომდინარე ელემენტებსა თუ მოტივებს შეიცავს.

მემორიალური კულტურის შესწავლისას აუცილებელია მათზე გამოსახული მოტივების შესწავლა, რადგანაც მათ ღრმა შინაარსი გააჩნიათ. ამ მხრივ, საინტერესოა საფლავის ქვები, რომლებიც ქართული ხელოვნების საუკეთესო ნიმუშია (ნადირაძე 2001, 166-167). საფლავის ქვებზე წარმოდგენილი მხატვრობა მიუთითებს ქართული ხალხური ხელოვნების განვითარებაზე (ბარდაველიძე 1941-2003, 7). ქართულ საფლავის ქვებზე გამოსახული ორნამენტები მრავალფეროვანია და თითოეულ მათგანს თავისი იდეური ახსნა გააჩნია. შესაბამისად, შემთხვევითი არ არის საფლავის ქვებზე წარმოდგენილი გამოსახულებები. ისინი, წარმოდგენას გვიქმნიან ჩვენი წინაპრების რელიგიურ წარმოდგენებისა და წიგნიერების შესახებ.

ქართული საფლავის ქვებზე გამოხატული ტრადიციული ორნამენტებიდან, გამორჩეულია ჯვარი, იგი უკავშირდება ქრისტეს სახელს და ასოცირდება იმ ჯვართან, რომელზეც ეწამა მაცხოვარი (ნადირაძე 2001, 191-192).

ქართველები საფლავის ქვებზე კვეთდნენ ისეთ გამოსახულებებსაც, რომელებიც დაკავშირებული იყო მიცვალებულის სულთან. ასეთი სიმბოლოები იყო მზისა და ფრინველთა გამოსახულებები.

საფლავის ქვებზე მცენარეულ მოტივებს ხშირად გამოხატავდნენ. ხეს ჩვენი წინაპრებისთვის საკრალური დანიშნულება ჰქონდა, ამიტომაც ხშირად ვხვდებით მას საფლავის ქვებზე და არამარტო. წმინდა ხეებთან დაკავშირებული იყო მრავალი რიტუალი. ხეებთან დაკავშირებული ტოპონიმები საქართველოში ხშირია. ეს კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს ქართველთა დამოკიდებულებას ხეების მიმართ. ამის დასამოწმებლად საყურადღებოა ძველ საქართველოში ცნობილი ჭყონდიდი, რომელიც მეგრულად დიდ მუხას ნიშნავდა როგორც ივანე ჯავახიშვილი მიიჩნევს, ეს ადგილი ძველად უთუოდ მუხის მსახურების სალოცავი ადგილი უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი 1979, 134).

მოგვიანებით ხე იქცა ქრისტიანული სამოთხის აუცილებელ ატრიბუტად. იგი ღვთისმშობელს განასახიერებდა, მისი ნაყოფიერება კი გამოხატავდა ქრისტიანის ნაყოფიერ მოღვაწეობას. ხე, რტო, ყვავილი ალეგორიული სახეა მაცხოვრისა. მცენარეული სამყარო აყვავებული და ნაყოფიერი ტოტებით გამოხატავს მაცხოვარს და ღვთისმშობელს ხოლო, საფლავის ქვებზე გამოსახული მცენარეული სამყარო მიცვალებულს, როგორც უბიწოს, კეთილმორწმუნეს და მარადიულს (ნადირაძე 2001, 246-247).

საფლავის ქვები, როგორც უკვე ითქვა, გამორჩეულია თავიანთი უნიკალური ორნამენტებით. თუმცა, როგორც დღეს, საფლავის ქვებზე ხატავენ მიცვალებულებს, უწინაც ასე იყო .საყურადღებოა მათზე გამოსახული პიროვნებებიც, რომლებსაც გამოხატავდნენ თავიანთი ყოველდღიური ტანისამოსით. საფლავის ქვების გამოსახულებანი საყურადღებოა იმ მხრივაც რომ, ის მეტად საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა, რაც წერილობით წყაროებში არ ჩანს, ასახულია სწორედაც საფლავის ქვებზე.

ქართული ტრადიციული სამოსი კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია. ეთნოლოგიაში, ამა თუ იმ, ხალხის ტანისამოსს დიდი ყურადღება ექცევა, თუმცა, არა მხოლოდ ეთნოლოგიაა დაინტერესებული ამ საკითხით, არამედ ხელოვნებაც. ქართული სამოსი გამოირჩევა თავისი ორიგინალურობით, დახვეწილობით, ეროვნული ხასიათის გამოხატვით. ქართული ეროვნული სამოსი მატერიალური კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლია. მასში ასახულია დეკორატიული ხელოვნების სხვადასხვა სახე და უპირველესად, იგი ქართული კულტურის თვითმყოფადი ელემენტია. ქართველები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ სამოსის სათანადო მორთულობას (დოლიძე, ჩარკვიანი, უგრეხელიძე 2016, 35). სხვადასხვა დროს მეცნიერები გამოთქვამდნენ მოსაზრებას, თუ რა ადგილი ეკავა ადამიანთა ყოფაში სამოსს. რას გამოხატავდა თითოეული მათგანი და რაზე მეტყველებდა სამოსის შემკულობა. გ. ჩიტაია აღნიშნავდა, რომ სამოსის ტარების იერი, ფორმა, აღნაგობა, მასალა, ფერების შეხამება წარმოაჩენს ხალხის ეკონომიკური და სულიერი განვითარების დონეს (ჩიტაია 2001, 177).

ქართული სამოსის ქსოვილს რთავდნენ წრეებით, სამყურა ფოთლებით, ვარდულებით, ცხოველთა და მცენა-

რეთა სახეებით და ხშირი იყო მცენარეული ორნამენტით გაფორმება (იოსელიანი 2010, 612). გეომეტრიული ორნამენტი გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, თუმცა ხაზოვანი ფიგურების გამოყენება მეგრულ, გურულ და აჭარულ სამოსზეც გვხვდება.(კვანტიძე 2018, 4).

ქართული ნაქარგობა დანიშნულების მიხედვით იყოფა ორ ჯგუფად: საერო და საეკლესიო ნაქარგობები, რომელთაც ქარგვის განსხვავებული წესი ჰქონდათ. ქართველი ოსტატები იყენებდნენ, როგორც ეროვნულ, ისე აღმოსავლურ დეკორატიულ მოტივებს. ითვისებდნენ ოქრომკედის (აბრეშუმის ან ბამბის ძაფი, რომელიც ამოვლებული იყო ოქროს ვარაყში) დამზადების რთულ ტექნიკას. ამ ცოდნას კი იყენებდნენ სამოსის მორთვის დროს. განსაკუთრებული რუდუნებით ირთვებოდა, ქართული ეროვნული კოსტიუმის – ქართული კაბის გულისპირი, სარტყელი, თავსაკრავი, ლეჩაქი (დოლიძე, ჩარკვიანი, უგრეხელიძე 2016, 36-37). ოქრომკედის გარდა სამოსის შესამკობლად იყენებდნენ ვერცხლმკედისა (აბრეშუმის შლილ ძაფზე მიჯრით გადახვეული გაბრტყელებული ვერცხლის ძაფი) და ფერადი აბრეშუმის ძაფებით ნაქარგ დეტალებს (კვანტიძე 2018, 15). ოქრომკერდით ნაქარგ სამოსს „ოქრონემსულს“ უწოდებდნენ (მესხია 1982, 101). საინტერესოა და სასიხარულო ის, რომ დღეს საქართველოში ოქრომკედით ქარგვის ტრადიცია აღადგინა საქართველოს მართლმადდებლი ეკლესიის კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია მეორემ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მცხოვრებ ადამიანებს ჩაცმის სხვადასხვა სტილი ჰქონდათ. განსხვავებულია არა მხოლოდ სამოსის ტიპები, არამედ მათი მორთულობაც. ასევე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ერთსა და იმავე ორნამენტს, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვა-

ვებული დანიშნულება, შინაარსი ჰქონდა. განსხვავებული იყო ზოგიერთი ორნამენტის სახელწოდებაც.

ქართული ტრადიციული სამოსის ორნამენტი ესთეტიურობის გარდა, საყურადღებოა თავისი შინაარსითა და დატვირთვით. ის კარგად ასახავს ქართველთა უძველეს-რწმენა წარმოდგენებსა და აზროვნებას. ქართული ტანისამოსის ორნამენტები საინტერესოა იმ კუთხითაც, რომ ისინი კარგად ასახავენ ქართველთა დამოკიდებულებასა და სიყვარულს ხელოვნებისადმი უძველესი დროიდან დღემდე.

ქართული კულტურისა და ხელოვნების ისტორიაში უდიდესი ადგილი უკავია ეკლესიათა დეკორს. ეკლესიათა ფასადზე წარმოდგენილი დახვეწილი და მეტად რთული ჩუქურთმა/ორნამენტი მოიცავს სხვადასხვა მოტივს და იგი ქართული შემოქმედებითი მემკვიდრეობის უნიკალური ნიმუშია. ქართულ დეკორატიულ გამოყენებით ხელოვნებაში ორნამენტი ყურადღებას იქცევს თავისი განსხვავებული სახეებით. რა ხერხითაც არ უნდა იყოს ორნამენტი შესრულებული ის, მაინც გვაოცებს მასში გამოხატული დინამიურობით, სიცხადითა და მოხდენილობით. ორნამენტი დაკავშირებულია ფორმასთან. მას გააჩნია მიმართულება, რომელიც იშლება შესამკობ არეზე. მაგალითად, ის იკვეთება ტაძრის ფასადზე, კედელზე. ნელნელა იხვეწებოდა ორნამენტული პლასტიკა და სტილი. ქართველი ოსტატები თავიანთი ინტერპრეტაციით გამოხატავდნენ ორნამენტის ფორმას. მაგალითად, ვაზის თემა ხალხურ ორნამენტიკაში დიდხანს იხვეწებოდა, იცვლებოდა მისი მხატვრული სახე და მდიდრდებოდა შინაარსით. ქართულ ხალხურ ორნამენტში აისახა ქართველთა ეროვნული ხასიათი. ქართულმა ორნამენტულმა ხელოვნებამ სრულყოფას მიაღწია XII საუკუნეში, რასაც ჩვე-

ნამდე მოღწეული ძეგლები გვიდასტურებენ (კრავჩენკო, ყარალაშვილი 1958, 7-8). ჩუქურთმა ქართულ ხუროთმოძღვრებაში უძველესი დროიდან შეადგენდა მხატვრული კონცეფციის ძირითად ელემენტს. თუმცა, ქვეყნის პოლიტიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე დრო და დრო აქტიურად არ გამოიყენებოდა. არაბობის ხანაში ყურადღება არ ექცეოდა ტაძართა მოჩუქურთმებას. ეს მდგომარეობა შეიცვალა X საუკუნეში, როდესაც კულტურამ აღმავლობა დაიწყო. კერძოდ, მოთხოვნადი გახდა შენობის ფასადსა და ინტერიერში მრავალფეროვანი ორნამენტის გაკეთება (შმერლინგი 1954, 6-7). დრო და დრო ეკლესიის ფასადი უფრო მეტად ირთვებოდა და იტვირთებოდა დახვეწილი ორნამენტით.

X-XI საუკუნეებში ტაძრის ფასადზე გვხვდება გეომეტრიული წნული, რომელიც ასევე შეიძლება ყოფილიყო მცენარეული ორნამენტით შემკული. XI საუკუნეში ორნამენტი სწორ სიბრტყეს ფარავს. XII საუკუნეში კი, ამოზნექით პროფილირებული ზედაპირის გამოყენებაა ხშირი. XIII საუკუნის ბოლოსა და XIV საუკუნის დასაწყისში ორნამენტის აგებულება იცვლება. კვეთა მოდუნებულია, მცენარეული ორნამენტის მოდელირებას დაკარგული აქვს მეტყველება და ამ ხანის არქიტექტურული ორნამენტი ე.წ. სელჯუკურ არქიტექტურაში წარმოქმნილ ორნამენტს წააგავს. აქვე უნდა ვთქვათ ისიც, რომ ცვლილებები ორამენტის კვეთის შესრულების ტექნიკაშიც აისახა (შმერლინგი 1954, 9-10).

საინტერესოა კასპის რაიონში მდებარე XIII საუკუნის მეტეხის ღვთისმშობლის ტაძრის კომპლექსის დეკორი. მისი დეკორატიული მორთულობა დაზიანებულია, თუმცა, მაინც შეიმჩნევა მის ფასადებზე გამოსახული ჯვარი, ვაზის მტევნები და სხვადასხვა სახის ჩუქურთმები. XIII სა-

უკუნის სოფელი ერთაწამინდის (კასპის რაიონი), წმინდა ევსტათის სახელობის ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის ოთხივე მხარეს გამოსახულია ჯვარი, რომელიც შემკულია ჩუქურთმებით. გამორჩეულია მისი აღმოსავლეთ ფასადზე წარმოდგენილი ჯვარი, შედარებით მდიდრულად მორთული ჩუქურთმებით. ასევე ჩუქურთმებით არის დამშვენებული ტაძრის შესასვლელისა და სარკმელთა ჩარჩოები. კასპის რაიონში მრავალფეროვანი და დახვეწილია სამთავისის ტაძრის დეკორი. ეკლესია, როგორც საძირკველი ჩვენი სარწმუნოებრივი ერთიანობისა, გამოხატავს ქართველთა თავდადებას სარწმუნოებისადმი, თავდაუზოგავ შრომას, გარჯას, მსოფლმხედველობას, დახვეწილ გემოვნებასა და იმ სულისკვეთებას, რომლის წყალობით არსებობს გამორჩეული საეკლესიო არქიტექტურა და საეკლესიო დეკორი. ეკლესია, არა მხოლოდ ჩვენი სულიერი არამედ, მატერიალური კულტურის სიმდიდრე იყო, არის და იქნება.

ტრადიციული ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა დროის სვლასთან ერთად იცვლებოდა. პირველ რიგში, ადამიანთა აზრის, რწმენისა და მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე. სხვადასხვა მასალაზე შესრულებული ორნამენტი წარმოაჩენს მრავალფეროვან ინფორმაციას ამა თუ იმ დროში მცხოვრები ჩვენი წინაპრების კულტურულ, სოციალურ და ეკონომიკურ ყოფას. ნათლად გამოჩნდა ქართველთა ოსტატობა ხისა და ქვის დამუშავებაში და გამოიკვეთა მანდილოსანთა შესაშური ცოდნა ხელსაქმისა (ქარგვისა). ვფიქრობ, ქართულ ხალხურ ტრადიციულ ორნამენტში და ეკლესიათა დეკორში ჩადებული იდეა დიდი მნიშვნელობის მქონეა ქართული ეთნოლოგიისთვის და კულტურისთვის.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბარდაველიძე ვ. (1941-2003), ივრის ფშაველებში დღიური, კვირიონი, თბილისი.

ბედუკიძე ლ. (1973), ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბილისი.

დოლიძე ნ., ჩარკვიანი, ი., უგრეხელიძე ი. (2016), ორნამენტი ქართული ეროვნული სამოსის ნაქარგობებში, ხელოვნებათმცოდნეობითი ეტიუდები VII, ბათუმი

იოსელიანი ხ. (2010), სამოსი, საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, თბილისი.

კვანტიძე გ. (2018), ქართული სამოსის ორნამენტი, თბილისი.

კრავჩენკო ა., ყარალაშვილი ნ. (1958), ქართული ორნამენტი, საქართველოს მწერალთა კავშირის გამომცემლობა, თბილისი.

მესხია შ. (1982), საისტორიო ძიებანი ტ. I, თბილისი.

ნადირაძე ე. (2001), საქართველოს მემორიალური კულტურა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თბილისი.

სურგულაძე ირ. (1993), ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, სამშობლო, თბილისი.

შმერლინგი რ. (1954), ქართული ხუროთმოძღვრული ორნამენტი, თბილისი.

ჩიტაია გ. (2000), ხევსურული ორნამენტი, შრომები, ხუთ ტომად ტ .II, „მეცნიერება“ თბილისი.

ჩიტაია გ. (2001), ჩაცმულობა, შრომები ხუთ ტომად ტ. IV,თბილისი.

ჯავახიშვილი ივ. (1979), თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბილისი.

BERIANIDZE ANA

SYMBOLISM OF TRADITIONAL GEORGIAN ORNAMENT AND CHURCH DECOR

Decorative art has been developed in Georgia since ancient times. Decorative art is distinguished not only by its beauty, but also by the meaning and idea embedded in it, which reflects the centuries-old experience of the relationship between the traditional Georgian worldview and ecclesiastic teaching. It is known that the Georgians has a unique traditional folk ornament/symbolism, which expresses elements of the centuries-old beliefs and ideas of the people and at the same time reveals the successful activities of the Georgians in the field of art. The article discusses Georgian ornament in traditional clothing, on wooden artifacts, in church architecture and in memorial culture.

GVIMRADZE TEIMURAZ

MARTIAL ART OF GEORGIANS

Georgians made daily efforts to refine their physical and tactical combat skills. The martial art of the Georgian warrior developed and improved over centuries, with consistent training strengthening their psychological resilience and shaping a strong warrior spirit. The Georgian soldier was physically and tactically prepared for battle. As King David the Builder noted: "We were raised by you, through cavalry" (Kaukhchishvili 1955, 357). The art of warfare and weapons manufacturing in Georgia had been at a high level since ancient times, as confirmed by foreign sources. These sources unanimously acknowledged the exceptional combat capabilities of the Georgians. For instance, Artyom Volynsky, a Russian ambassador to Iran (1715–1718), wrote: "In all of Iran, I consider the Georgian army the best military force. Georgians are true warriors... In the Iranian army, they have held many high-ranking positions since the time of Shah Abbas the Great, and during the reign of his successors. Victories in wars against Turks, Indians, and others were mainly achieved thanks to the Georgians... If Georgians were united among themselves, they would not only be able to liberate themselves from Persian rule but could also conquer Persian territory" (Asatiani 1990, 260). Such recognition was not granted lightly; it was earned through rigorous training. The high standard of Georgian martial arts was the result of intensive and complex preparation. Georgian warriors successfully applied these combat techniques not only in the defense of their homeland but also while serving in the armies of foreign powers. Indeed, Georgians were often compelled to participate in the continuous wars waged by conquerors such as the Iranians, Ottomans, Mongols, and others. Georgian soldiers went into battle confidently, often singing mil-

itary songs, assured of their strength. Thanks to their sophisticated combat techniques, a single Georgian warrior could frequently overpower several opponents simultaneously. A vivid representation of this prowess can be seen in the traditional Georgian fencing dance Parikaoba, which demonstrates refined martial movements. Georgian martial art is a proud and integral part of our national culture, inspired above all by devotion to homeland and faith. The training of future warriors began at an early age. Even children's games were designed to foster physical development and combat readiness, for example, games such as Lakhti, Small Arturma, Sardasti, Kikvaoba, and others. Alongside physical strength, agility and coordination were given great importance. The next stage of training involved practicing with mock weapons made of wood or thick leather. These were used in competitive drills and mock battles to hone specific techniques. A structured and comprehensive training system was developed. The 17th-century French traveler Jean Chardin wrote the following about the Mingrelians: "They are excellent warriors and horsemen. They are very skilled in the use of spears. Children were taught archery from the age of four, and they became so proficient that they could strike small birds in flight" (Chardin 1975, 119).

Military training and physical exercise became a way of life for Georgians. Whether a public or religious holiday, a wedding celebration, or a commemoration for the deceased, every occasion would begin or end with a competitive event. Sporting contests in various disciplines were explicitly held for such purposes, drawing large crowds of spectators. It was through these competitions, displays of skill, and engaging spectacles that the society of the time would come together, and in doing so, a festive atmosphere would naturally emerge.

Information about games, spectacles, and athletic competitions held in Georgia can be found in ancient historical sources and literary monuments. Notable among these are "The Life of Kartli" (Kartlis Tskhovreba), "The Knight in the Panther's Skin", "The Morals of Georgia" by King Archil, "The Mirror of Sayings" by King Teimuraz II, and the works of Vakhushti Bagrationi. Later, valuable materials on these subjects appear in Georgian periodicals, particularly in newspapers such as Iveria, Kvali, Droeba, Kavkaz, and others.

Public contests, military games, and athletic competitions were known—at least to some extent—among nearly all peoples of the world. These events were held in varying forms and for different purposes, but their outcome was often tied to the development of martial skills. In this regard, the Greeks were particularly distinguished, having developed an entire system of public games, competitions, and specialized training exercises. They called these "agons" (from "agonistikos", meaning "skilled in fight"). Georgian traditional and athletic competitions may be meaningfully connected to the Greek agons, as they shared a common aim. Beyond the physical and sporting elements, these events were also deeply related to expressions of faith, loyalty to a deity, and reverence for the divine. Victories in such competitions were often dedicated to the gods. Victory was considered an essential outcome of the contest. Rather than valuing material rewards, winners placed greater importance on public recognition and honor. These competitions served as a powerful incentive in the upbringing and training of future warriors. In ancient Georgia, the organization of such competitions was often initiated by kings and rulers themselves. They frequently participated in the contests, setting an example for other participants. Monarchs personally trained their retainers, as reflected in a line from The Knight in the Panther's Skin: "There

is no man for whom the command does not come from me, that he may learn valorous customs from me," (Rustaveli 1888, 14), laments King Rostevan. Similarly, Alexander Orbeliani describes King Erekle II's participation in a game of polo: "King Irakli, with a gold-embellished racket, struck the red felt ball and, chasing after it, drove his horse forward with skill..." (Gvritishvili & Meskhiia 1952, 236). Georgian kings and rulers often formed their royal retinues with individuals who had distinguished themselves by winning various contests and martial competitions.

Sporting competitions that contributed to the upbringing of future warriors and the formation of a "valorous character" included ქeenoba (equestrian martial games), military hunting expeditions, acrobatic performances, polo, boxing, wrestling, jumping, swimming, fencing, dagger fighting, and others.

Foreign travelers, scholars, and diplomats – such as Dionisio Carli, Kogan, Grachov, Artyom Volynsky, Jean Chardin, and others—offered high praise for the athletic games and martial practices conducted in Georgia. Alongside other factors, it was precisely these traditions that helped the country survive repeated invasions.

There are many instances in Georgian history where the survival of the nation seemed possible only through a miracle. As David Marshall Lang observed, "Once you become acquainted with Georgian history, you inevitably come to believe in God, for there is simply no objective reason why this nation should have survived until now." The passage of time has confirmed that a miracle did indeed occur, and the Georgian ethnos survived. Yet this survival was not due to divine grace alone.

Numerous objective reasons explain the vitality of the Georgian ethnos. Georgia's geographic location, its naturally favorable conditions for human habitation and development, the diversity of its landscapes, and the unique abundance of food sources all en-

abled human beings to live on this land since ancient times and survive physically.

As Ilia Chavchavadze wrote: "God has withheld nothing from us, spared nothing, denied us nothing. If there are one or two corners on Earth of which it might be said—'Christ the Lord shook the hem of His robe of abundance here'—Georgia is certainly not the least among them. Forests and meadows, mountains and valleys, land and water, air and sky, we have it all. Whatever your soul and heart might desire, it can be found, earned, and used here. Even what they call 'bird's milk' can be found in this land." (Chavchavadze 2012, 41).

In the survival of the Georgian people, viticulture and its fruit—the grape—have held a particularly significant role. From grapes, wine is produced, a unique, carbohydrate-rich liquid that was not considered a luxury beverage, but rather a staple commodity of primary necessity. For this reason, Georgians could not imagine life without a vineyard. A man without a vineyard was referred to as a "bogano", implying marginality or social deficiency.

Bread soaked in wine, known as "boghlotso", was considered one of the most nourishing foods for children and the ill. Wine vinegar was widely used as both a medicinal remedy and a disinfectant. Grapes were also processed into raisins (chamichi), concentrated grape must (badagi), and churchkhela—a high-calorie traditional sweet made from badagi, which was a staple food consumed by the entire population, both young and old.

These grape-based products served as key sources of strength and energy for the Georgian warrior.

One of the key factors in the survival of the Georgian ethnos has been the geographical location of its ancestral homeland. Since the third millennium BCE, the Georgian ethnos began to take shape in the river basins of the Mtkvari (Kura), Qvirila, and Chorokhi.

Georgia's natural borders—the Caucasus Mountains to the north and the Black Sea to the west—played a significant role in the early formation and protection of the nation. This geographic positioning had a profound influence on the development of the Georgian ethnos.

Academician Giorgi Chitaia places particular emphasis on the role of leadership in the survival of the Georgian people: "Throughout their long history, the Georgian people have had many distinguished figures—national heroes, torchbearers—who, by the results of their life's work, stood in the front ranks of our history and became eternal lights for the homeland. If Parnavaz is known as the reviver of Georgian literacy, Vakhtang Gorgasali as the founder of Tbilisi, David the Builder as the unifier of the Georgian nation, Shota Rustaveli as the standard-bearer of Georgian culture, Ilia Chavchavadze as the liberator of the nation, Ivane Javakhishvili is truly the reviver of Georgian scholarship." (Chitaia 2023, 68).

To this list of leaders, we may add other historical figures who, in times of hardship, took personal responsibility for the nation's survival. The list is extensive and includes such individuals as Tsotne Dadiani, Demetre the Self-Sacrificing, Priest Tevdore, Queen Ketevan, King Erekle II, members of the clergy, and many others who dedicated their entire conscious lives to serving the nation. Their legacy remains a model for future generations.

Academician Mariam Lordkipanidze calls tolerance one of the key factors in the survival of the Georgian ethnos: "When discussing the reasons for the survival of the Georgian people, one cannot fail to mention such a nuance of national character as tolerance." (Lordkipanidze 2006, 119). For centuries, Georgia was home to representatives of many ethnic groups. This was primarily due to the Georgian disposition—an inherent openness toward others. Georgians confronted their enemies only on the battlefield;

in all other contexts, they exhibited no hostility. On the contrary, they were renowned for their exceptional hospitality. After all, what other people could sincerely declare: "We are all children of Adam, even the Tatar is our brother" (here, "Tatar" refers to followers of the Muslim faith). Surrounded by often hostile neighbors, Georgians did not provoke interethnic conflicts. They offered no grounds for ethnic hostility or tension to arise between themselves and non-Georgians.

R. Topchishvili highlights internal migration as another fundamental factor in the survival of the Georgian ethnos: "Internal migration played a vital role in consolidating and unifying the Georgian nation. Through internal population movements, depopulated and devastated Georgian provinces were repopulated. These migrations helped to restore disrupted ethnodemographic balances quickly. In this context, the mountainous regions of Georgia played a particularly critical role. Since the population in the mountains was limited, the surplus population would regularly relocate to the lowlands. Internal migration was one of the key factors ensuring the survival of the Georgian nation." (Topchishvili 2010, 80).

Another major factor in the survival of the Georgian ethnos was the production of highly developed weaponry within Georgia and the constant state of preparedness of its people to repel enemy forces.

The unique system of warrior upbringing in Georgia was greatly supported by various types of sporting contests and military competitions held throughout the country, which served as training grounds for future warriors. Such competitions were widespread in Georgia.

Boxing was one of the most popular mass sports in ancient Georgia, widely practiced across the entire population. Neighborhoods would compete against one another, as would streets, cit-

ies, and villages. Each side had its own supporters. This sport was especially prominent in urban areas, including Tbilisi, Gori, Telavi, and others. Among the most visually impressive and widely attended events was the "Avlabari Boxing" in Tbilisi. The Georgian writer Ioseb Grishashvili wrote about boxing in Tbilisi as follows: "Boxing is a local Tbilisi tradition. It is worth noting that other nations (except English boxing) are not fond of using fists. For instance, Russians are more adept at slapping" (Grishashvili 1918, 31). Boxing—fistfighting (referred to as dogushi in Turkish) took place on festive occasions, such as the end of the Shrovetide carnival, on Kviratskhovloba (the Sunday of Resurrection), and on the day following Epiphany. During these times, taverns would close, and people would prepare to witness the spectacle. No invitations or announcements were needed to attend a boxing match. The contests began with children, followed by adolescents and young men. Eventually, when the cry "champion!" was heard, seasoned fighters—craftsmen, merchants, butchers, and ordinary townsfolk—would enter the arena. Fighters would appear barefoot, bare-chested, with the tails of their chokhas tucked up. Opponents would engage in one-on-one combat (doga-doga). Boxers wore large brass rings on their index fingers, capable of breaking an opponent's bones. There were several variations of boxing: single-handed boxing (khridoli), slingshot and wooden sword combat (sardasti). The latter was especially dangerous, as it often turned into real fighting and frequently ended in tragedy. For instance, on February 4, 1851, during one such major confrontation, five people died and three hundred were injured. The Russian authorities used this incident as a pretext to ban the sport by order of Baryatinsky. The rationale was not concern for Georgian lives, but rather fear of the sport's role in fostering martial skill. For young people, boxing duels served as a proper initiation into the art of war. Despite its

dangers, the sport was a powerful means of building both physical and psychological resilience in youth, essentially a form of combat baptism and a highly public, large-scale form of training. According to tradition, King Erekle himself, along with other nobles, was a frequent spectator at such events. As the journal Tsiskari wrote, "Boxing was a moral education in courage, discipline, and training" (Tsiskari 1869, 81).

According to Avksenti Tsagareli, the "thunder of fists" often ended in physical injury: "On the day after a boxing match, there would be no shortage of men with cracked skulls and broken noses" (Kavkaz 1846, № 1). Not only the fighters but also the spectators could be harmed during these bouts. According to Kishmishev, even Alexandre Dumas sustained an injury while attending a boxing match in Tbilisi.

Boxing had undeniably positive aspects: "From an early age, the Georgian man was trained in the art of warfare, honing his sharp intellect and natural discernment. He developed agility and speed—in short, through boxing, the Georgian acquired all the qualities valued in the military sphere" (Iveria 1885, № 1).

A boxer was considered a true warrior. From childhood, he was taught specific techniques such as morbileba (the ability to absorb blows), choosing the right point of impact, and more. Well-trained boxers were capable of such powerful strikes that, as people said, "he can strike with a force strong enough to topple a bull or break a rock." Some boxers indeed possessed such devastating power that their blows could potentially be lethal. For this reason, such fighters were often made to sign pledges committing not to use their full strength in combat. One such boxer was Karph Kandogha—nicknamed "Rockbreaker." History has preserved the names of renowned Georgian boxers, including Saato (champion of General Tsitsianov), Lopiana (champion of Grigol Orbeliani), Gijua

(champion of General Bebutov), Kundzua, Kachala, Gijmikhaka, Virjokha, and others.

Boxing, with its various forms, represented one of the most distinguished branches of Georgian martial arts. The skills and experience acquired in these combat contests frequently served Georgian warriors well, enabling them to confront enemies unarmed, defend themselves effectively, and neutralize attackers.

The origins of Georgian wrestling date back to the country's ancient past. Its primary purpose was the development of skills and techniques necessary for training future warriors. In early sources, wrestling was referred to as rkena (hand-to-hand combat), from which the modern Georgian term sherkineba (meaning "engagement" or "close combat") is derived. The term rkena appears in the 9th-century hagiographic text The Life of Simon the Stylite. Stories of wrestlers are found in medieval Georgian epics, such as Amiran-Darejaniani and Abdulmesiani, as well as in other traditional narratives. A notable 15th-century historical account recounts the story of the mighty Atabeg confronting a Tatar champion, lifting him into the air and dishonorably throwing him to the ground. Moreover, a fresco depicting two wrestling matches is found on the walls of the Alaverdi Cathedral, dated to the 15th century. Throughout the 19th century, Georgian wrestling was widely discussed in the national press, including newspapers such as Iveria and Droeba, among others. Wrestling was the most popular sport in Georgia and an integral part of any public celebration. As the Georgian writer and public figure Anton Purtseladze (1838–1913) observed: "Wrestling in our country has become a science. You can meet a wrestler whose technique will leave you utterly astonished" (Topchishvili & Guimradze 2017, 95).

There were several distinct styles of Georgian wrestling, including majura chidaoba (wrist wrestling), mkerdoba (chest-

to-chest wrestling), rkena, mosh da mosh (a type of double-grip wrestling), and others. Each had its own rules and techniques, collectively forming an effective system for preparing warriors. Many of these techniques were painful and often resulted in dislocations or fractures of the wrist or arm. Particular emphasis was placed on majura chidaoba—single-handed wrestling—because mastery of the wrist was essential for the skillful use of bladed weapons such as swords and daggers. In mkerdoba wrestling, both arms were immobilized, making any grip with the hands impossible. Techniques had to be executed with the legs, while headbutts and shoulder thrusts were also permitted. In effect, this form of wrestling was designed to teach combat skills to a warrior who had lost the use of his arms, offering a last means of survival. Accordingly, fighters were trained and conditioned in advance to engage under such circumstances. Some Georgian wrestling techniques were so sophisticated that they have stood the test of time. Notably, some were studied and filmed by foreign intelligence services (furthermore, techniques from Georgian wrestling have been successfully adapted and incorporated by Japanese judo specialists).

Georgian wrestling attracted a vast number of fans and spectators throughout every region of the country; however, it reached its most significant scale and popularity in the capital city, Tbilisi. The majority of the wrestlers came from rural villages, and for many, wrestling became not only a passion but a profession. Wrestlers often competed under the name of their home village, for example, Kula of Gldani, Data of Khizanbari, and others.

Georgian wrestling is not merely a sport; it is an integral part of the nation's cultural heritage and martial tradition. Its uniqueness lies in the ethical principles embedded within its rules, which emphasize the clever and honorable defeat of an opponent rather

than their humiliation. Every match began and ended with mutual respect between competitors, symbolized by a handshake.

The wrestling arena was meticulously prepared in advance. Sawdust was spread across the surface, and in regions renowned for viticulture, grape pomace was also mixed with the sawdust. Judges were selected from among the spectators—typically individuals held in high regard, such as Petre Sarajishvili. Often, referees were themselves former renowned wrestlers.

Order around the wrestling ring was maintained by "brave young men," who patrolled the perimeter with large wooden sticks to keep overzealous spectators at a respectful distance. Matches typically began with youth participants, followed by adolescents, and culminating with the appearance of esteemed champions. The atmosphere of the competition was heightened by the exhilarating melodies of the zurna, a traditional wind instrument, which accompanied the contests with rhythmic intensity (Topchishvili & Guimradze 2017, 197).

Initially, Georgian wrestling attire consisted of a dark-colored chokha with sleeves and long trousers. Over time, the chokha was modified—its length shortened, sleeves removed—and eventually, the long trousers were replaced with short trunks. Georgian wrestling was a form of chivalric combat. Attacking a kneeling or fallen opponent was strictly forbidden. A complete victory could only be achieved by pinning the opponent's shoulders to the ground. To accomplish this, wrestlers employed refined techniques such as sarma, tseruli, mogverdi, shuakauri, bruni, kisruli (also known as zekisuli), the dzobidzghi (hip thrust), among others. Prominent wrestlers were not only skilled athletes but also paragons of courage and honor. If a wrestler realized that his opponent was clearly weaker but was still being forced to fight, he would refuse the match, saying: "Let it be on you if this man is ruined."

In the past, Georgian wrestlers never competed for money. Their sole pursuit was fame and recognition. Befriending a renowned wrestler was considered a matter of pride for the aristocracy. However, by the late 19th century—particularly from the 1880s onward—wrestling in Tbilisi began to develop into a source of income.

The largest wrestling tournaments in Tbilisi were held in Mushthaidi Garden, where celebrated wrestlers gathered from various regions of Georgia as well as from abroad. Their matches drew thousands of spectators. The popularity of Georgian wrestling was driven mainly by the fame of its legendary champions, who frequently defeated internationally recognized wrestlers. Georgian fans idolized them, creating myths and folklore around their personas. For instance, it was said of Giorgi Mchedeli: "Only Arsena Odzelashvili could match him." Spectators likened the rivalry between Ghoghadze and the wrestler from Gldani to a geopolitical confrontation: "The matter of the East." "They used to say about Iakoba Egnatashvili: "His arms resembled oak branches, and his thumb—his wrist." A similar saying existed about Kosta Maisuradze:" A popular saying about Kosta Maisuradze went as follows:

"He twisted that iron as if it were a knotted shoelace.

Spectators were astonished, look what Kosta has done!" (Nikolaishvili 2019, 23)

There was a widespread belief among the Georgian public that a palavani (champion wrestler) was a true national hero—one who would never wrestle for money. For this reason, Georgian society strongly criticized the renowned wrestler Kula of Gldani when he competed for financial reward. He was reproached for having "sold Georgian wrestling for money." A single match between him and another famous wrestler, Esebuashvili, reportedly brought in up to

60 tumnas, a considerable sum at the time, which the two divided equally. Nonetheless, many prominent wrestlers donated part of their earnings to charitable causes, often supporting widows, orphans, and financially struggling students. Kula of Gldani himself once stated: "I only wrestled four times for myself; the rest I did for charity." This statement was substantiated by the fact that the poet Vazha-Pshavela's journey to St. Petersburg was funded by the prize money Kula received from a wrestling tournament held in Tianeti (Droeba 1883, 2). Kula of Gldani was indeed a genuine palavani. He did not drink wine and regularly organized competitions both in Tbilisi and abroad. He had a large following of devoted supporters who accompanied him wherever he went. According to Iveria, Kula once faced the renowned Azerbaijani wrestler Alpi Aylugh in Baku. In one particular match, Kula executed a technique in which both wrestlers fell to the ground simultaneously. Although the referees awarded victory to the Baku wrestler, the local Georgian community reacted so strongly that police intervention became necessary. Kula's critics often questioned his wrestling style. He was known for a particular technique where both opponents would fall to the ground, resulting in an ambiguous outcome. In the Kakheti region, this move was colloquially referred to as "ghorda ghors" ("the pig fell with the pig"), indicating the deliberate creation of a draw.

Among the Georgian public, the wrestler Data Khizanbareli (Kopitishvili), a metallurgical laborer by trade, earned lasting recognition as a true palavani (champion). He traveled to public festivals (dgeobas), accepting challenges from anyone who wished to wrestle, and never accepted money. According to Iveria (Iveria 1888, № 169), "He would not enter the ring until he had drunk a goblet of wine. His signature move was the standing kisruli (neck throw)." Tragically, Data Khizanbareli died in a fire while intoxicated. People mourned the loss of such a beloved wrestler and

sought to preserve his honor, saying: "It was the house that collapsed on him during the earthquake."

Numerous wrestlers from the 19th and 20th centuries have left their mark on history, including: David Khizanbareli, Ivane Qiremelashvili (known as Kula of Gldani), Kosta Maisuradze, Nestor Esebuashvili, the Egnatashvilis of Ruis, Vano Tsamalashvili, Vano Bantsuri, Ghoghvadze, Adamashvili, and others.

Georgian wrestling is an integral part of the country's cultural heritage. This was officially recognized in 2018, when UNESCO inscribed Georgian wrestling on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.

The widespread popularity of Georgian wrestling is also reflected in a saying commonly heard in the city: "A worker should work, a caravan should caravan, and a good man like you should be the city's palavani." (Topchishvili & Guimradze 2017, 198).

Georgians were historically known for their excellent swimming abilities, particularly in the regions of Guria, Adjara, and Samegrelo. Numerous accounts describe captured individuals who, despite having their hands and feet bound, managed to escape captivity by jumping from boats and swimming to freedom. The practical value of swimming was so widely recognized that even the Church took part in promoting this skill. One of the most vivid examples of this is tied to a religious celebration. On the Feast of the Epiphany (Natalisgeba), swimming events were organized to encourage public participation and athletic development. Until the 19th century, this holiday was traditionally celebrated in January. In Tbilisi, the event initially took place on the bank of the Mtkvari River (Rike) and later moved upstream near the so-called Vorontsov Bridge. Trained swimmers would plunge into the icy currents of the river to retrieve a cross thrown into the water by a high-ranking clergyman. Tens of thousands of residents in Tbilisi would gather

to witness this event. Other sources confirm that recreational swimming—similar to modern artistic or synchronized swimming—was also practiced in Tbilisi. (Topchishvili & Guimradze 2017, 190) This public spectacle had substantial motivational value and played a significant role in the development and refinement of swimming as a vital sport and skill throughout Georgian society.

Arturma (Ortulma, Head First-jump). This game was highly popular in Georgia until the 1950s, particularly among adolescents. There were two main versions of the game: great and small Arturma, with the distinction based on the age and number of participants. Several variations of this game existed, most commonly played by teenagers. One version involved drawing a straight line on the ground. A player would stand a few steps (usually three) beyond the line in a bent-over position, while the others would leap over him using a springing motion (brjeni). After each round, the bent-over player would move back another three steps, making the jump increasingly difficult. He remained in position until another participant failed to complete the leap successfully, referred to as "chaichreba" (being "cut off"), at which point the roles were switched. The most challenging version of Arturma required participants to leap over the bent player without using a springing motion at all, relying solely on momentum and precision. (Topchishvili & Guimradze 2017, 195).

The main objective of the game was to develop long-jump skills, as well as spatial awareness and distance estimation—abilities that served as integral components of complex martial techniques.

Lakhṭaoba was one of the favorite games among children and adolescents in Georgia. The game took place within a marked circular area. The size of the field varied depending on the age and number of participants. Players were divided into two equal teams: attackers and defenders. Those standing inside the circle defend-

ed themselves against strikes from the attackers' lakhṭi (a type of whip or stick) while simultaneously attempting to seize the weapon from one of the attackers. If even a single defender succeeded in capturing the lakhṭi, the roles were reversed: the attackers became the "defeated," and the former defenders now fended off incoming strikes. Though lakhṭaoba was viewed as a form of entertainment, its true purpose was to develop the physical and psychological resilience of the youth. The game required players to focus on speed and agility, while also fostering endurance and patience under repeated impact from the lakhṭi. Together with other traditional games, lakhṭaoba served as an essential preparatory tool in the training of future warriors.

Kikvaoba was another popular recreational activity for children and adolescents in Georgia. Unlike other games described above, many of which were group competitions, Kikvaoba was an individual game. A player could practice alone or compete against another participant. The game required a solid wooden stick approximately half a meter in length, and a specially shaped wooden piece known as a kikvi, measuring about 20–25 cm in length. The kikvi was carved from hardwood, with rounded ends such that when laid flat on the ground, its tips did not touch the surface. Each of the four corners of the kikvi was marked with cross-like symbols or sometimes Arabic numerals. To begin, the player would strike one rounded end of the kikvi with the stick, causing it to pop into the air. At that precise moment, the player would hit it again while airborne, launching it as far as possible. The more skilled player was the one who sent the kikvi the farthest. However, the score was not determined solely by distance; the side of the kikvi facing up upon landing also mattered. The number of cross-like marks visible on the exposed side contributed to the final evaluation, and the winner was determined accordingly. At first glance, the game

might appear simple or primitive, but its core function was training. Kikvaoba helped condition youth for eventual weapon use, transitioning from wooden play to real martial application. The stick, roughly half a meter long, functioned as a substitute for a sword, and through repeated, targeted strikes, the future warrior learned the mechanics of swift, precise weapon handling—skills later applied in real combat scenarios.

In addition to the military, as mentioned earlier, and sporting games, Georgia had numerous forms of entertainment that physically prepared warriors, developed their combat skills, spiritual resilience, and endurance — all essential for defending themselves and their homeland. In Georgia, self-sacrifice for the homeland was regarded as a sacred act: "Sacred is he who is granted the honor of laying down his life for the homeland," as Ilia Chavchavadze wrote. The entire society, including both clergy and laity, as well as women, participated in training and physically preparing the nation's defenders. Ilia Chavchavadze was keenly aware of this, and in his works, the Mother of Kartli proclaims: "Behold, O homeland, I raised this child for such a day as this, I gave him life so that he could offer death for you in selfless bliss."

The natural and geographical environment; natural barriers and a well-organized defensive system (fortification structures); internal economic linkages; internal migration processes; the diversity of Georgia's historical and ethnographic regions; the shared awareness of common origin; various forms of mutual assistance and solidarity; traditional family life and large families; marital customs tgther with the athletic competitions and military exercises (as a system for training warriors); extensive experience in the production of offensive and defensive weaponry; devotion to honor and, ultimately, the dedication of ordinary individuals to their homeland ensured the survival and development of Georgan ethno-cultural unity.

References:

Asatiani N. (1990), History of Georgia. Tbilisi

Jean Chardin. Travels in Persia and Other Eastern Countries. Tbilisi, 1975.

Chavchavadze, Ilia. Publicist Writings, Vol. IV. Tbilisi, 2012.

Chitaia, Giorgi. Collected Works, Vol. IV. Tbilisi, 2023.

Droeba (1883), newspaper, Tbilisi

Grishashvili I. (1918), Sayatnova. Tbilisi

Gvritishvili D. & Meskhia Sh. (1952), History of Tbilisi. Tbilisi

Iveria (1885), newspaper, Tbilisi, № 1.

Iveria (1888), newspaper, Tbilisi, № 145.

Iveria (1889), newspaper, Tbilisi, № 1.

Kaukhchishvili S. (Ed.) (1955), The Life of Kartli, Vol. I. Tbilisi

Kavkaz (1864), newspaper, Tbilisi, № 1.

Lortkipanidze M. (2006), What Saved Us, in Mnatobi. Tbilisi

Nikolaishvili A. (2019), Kosta Maisuradze. Tbilisi

Rustaveli Shota (1888) The Knight in the Panther's Skin (ed. D. Kartvelishvili). Tbilisi

Topchishvili R. & Guimradze T. (2017) Ethnological Tbilisi. Tbilisi

Topchishvili R. (2010), Reason for Survival of Georgian Nation, in Ethnography/Ethnology of Georgia. Tbilisi

Tsiskari (1869), journal, Tbilisi, № 3.

გვიმრაძე თეიმურაზი

ქართველების საბრძოლო ხელოვნება

ქართველები ყოველდღიურად ცდილობდნენ ფიზიკური და ტაქტიკური საბრძოლო უნარების დახვეწას. ქართველი მეომრის საბრძოლო ხელოვნება საუკუნეების განმავლობაში ვითარდებოდა და იხვეწებოდა, მუდმივი ვარჯიში კი აძლიერებდა მათ ფსიქოლოგიურ მდგრადობას და აყალიბებდა ძლიერ მეომრულ სულისკვეთებას. ქართველი ჯარისკაცი ფიზიკურად და ტაქტიკურად მომზადებული იყო ბრძოლისთვის. სტატიაში განხილულია ამ მომზადებისთვის ხელშემწყობი სამბრძოლო ხელოვნებანი. ყურადღება ძირითადად გამახვილებულია ჭიდაობასა და კრივზე. ისტორიული და ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე გამოტანილია დასკვნა, რომ ბუნებრივი და გეოგრაფიული გარემო; ბუნებრივი ბარიერები და კარგად ორგანიზებული თავდაცვითი სისტემა (გამაგრების ნაგებობები); შიდა ეკონომიკური კავშირები; შიდა მიგრაციული პროცესები; საქართველოს ისტორიული და ეთნოგრაფიული რეგიონების მრავალფეროვნება; საერთო წარმომავლობის შესახებ საერთო შეგნება; ურთიერთდახმარებისა და სოლიდარობის სხვადასხვა ფორმა; ტრადიციული ოჯახური ცხოვრება და მრავალშვილიანი ოჯახების არსებობა; ქორწინების წეს-ჩვეულებები სპორტულ შეჯიბრებებთან და სამხედრო წვრთნებთან ერთად, შეტევითი და თავდაცვითი იარაღის წარმოების დიდი გამოცდილება; საბოლოო ჯამში, რიგითი ადამიანების სამშობლოსადმი თავდადება უზრუნველყოფდა ქართული ეთნოკულტურული ერთიანობის გადარჩენასა და განვითარებას.

გულბათაშვილი მარიამი

ანანურის თემში შემონახული ხალხური რწმენა – წარმოდგენები და შელოცვები

ანანურზე და ანანურის თემის სოფლებზე ცნობები მიმოფანტული იყო სხვადასხვა მეცნიერთა ნაშრომებში. დღემდე, სისტემურად არ შესწავლილა ანანურის თემი ისტორიულ და მით უფრო, ეთნოგრაფიულ ჭრილში. მთიულეთის შესახებ ლიტერატურაში ყველგან გაკვრით არის ნახსენები თემის ზოგიერთი სოფელი. ეს იმიტომ, რომ მთიულეთი ფასანაურს ზემო ტერიტორიად მიიჩნეოდა. ანანურის თემი კი არაგვის საერისთავოს ბარის სოფლებად მოიაზრებოდა. თემის სოფლების ისტორიის კვლევისას გაანალიზებულ იქნა სხვადასხვა წყაროები და ლიტერატურა, ისეთი როგორიცაა: ვახუშტი ბატონიშვილის აღწერა სამეფოსა საქართელოსა, ქართლის ცხოვრება, „აღწერა არაგვის ხეობისა“ (მასალანი საქართველოს სტატისტიკურის აღწერილობისა მეთვრამეტე საუკუნეში“, იოანე ბაგრატიონის „ქართლ-კახეთის აღწერა“, ქართულ საისტორიო მწერლობის ძეგლები, ქართული სამართლის ძეგლები. ასევე, ვ. ითონიშვილის, ჯ. გვასალიას, რ. თოფჩიშვილის ნაშრომები და პერიოდული გამოცემები (მაგ. „განათლება“, „კომუნიზმის გზა“). თუმცა, ძირათადად სტატია ეყრდნობა ჩემს მიერ 2018-2019 წლებში ანანურის საკრებულოს სოფლებში შეკრებილ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მასალას.

ანანურის თემის კვლევის მთავარი მიზეზი იყო დამეფიქსირებინა და აღმეწერა ის ხალხური რელიგიური დღეობები და რიტუალები, ადგილობრივების რწმენა-წარმოდგენები, რაც დღემდე არის თემის სოფლებში შემორჩენილი. მეორეს მხრივ, მსურდა ქართველ მეცნიერ-

თა ნაშრომების საფუძველზე თავი მომეყარა საკვლევი თემის შესახებ არსებული ლიტერატურისა და წყაროებისათვის.

ანანურის თემი მდებარეობს მდინარე არაგვისა და მისი შენაკადების ხეობაში, დუშეთის მუნიციპალიტეტში. მას ჩრდილოეთით ესაზღვრება ჭართლის თემი, აღმოსავლეთით – ჟინვალის თემი და სახელმწიფო ტყის მიწები, სამხრეთით- ჟინვალის წყალსაცავი და ტყე, დასავლეთით- ახალგორის რაიონი სახელმწიფო ტყით და სოფელ შუახევის თემის ტერიტორია. ანანურის თემი აერთიანებს 15 სოფელს: ციხისოფელი, დგნალი, ჭივილაანი, პავლეური, ცივწყარო, ციხისძირი, ანანური, კადოეთი, ავენისი, ფხუნდავი, ზოტიკიანთკარი, თანდილაანთკარი, შალიკიანთკარი, ბანცურთკარი, უფურეთი. თემის 15 სოფლიდან 14 ძირძველია, ხოლო ერთი სოფელი – ცივწყარო გაშენდა 1974-89 წლებში. სოფელი უფურეთიდან სოფელ ციხისოფლამდე მთელი პერიმეტრი წარმოადგენს პირობით „საზღვარს“ ე.წ. სამხრეთ ოსეთთან.

ანანურის თემში შემავალ ყველა დასახლებულ სოფელში ტარდება ხალხური დღეობები და რიტუალები, რომელთაც კრებითად ეწოდება „ხატობები“. სახატო რიტუალები ძირითად შემთხვევაში ერთმანეთის მსგავსია. ხალხური დღეობების უმეტესი ნაწილი ემთხვევა გაზაფხულს, ანუ სამუშაოების დაწყებას.

თემში შემავალ ზოგიერთ სოფლებში დღეობები ერთ დღიანია, ღამის თევა არ იციან. ასეთი სოფლებია: ქაისხევში შემავალი ყველა სოფელი, ანანური, დგნალი და ციხისოფელი. რაც შეეხება, დანარჩენ სოფლებს, იქ დღეობა ღამისთევიანი იციან. გამონაკლისს მხოლოდ კვირაცხოვლობა წარმოადგენს. ასევე, თემის სოფლე-

ბი განსხვავდებიან იმით, რომ ზოგიერთ მათგანს არ ყავს დეკანოზი, ასეთები კი არიან: ცივწყარო და დგნალი. არის სოფლები რომელთაც უახლოეს წარსულში დეკანოზი ჰყოლია, მაგრამ დღეს ხატობები დეკანოზის გარეშე ტარდება. ასეთებია: ციხისძირი, ჭივილაანები და ანანური. დეკანოზობა დღემდე იციან: ზოტიკიანთკარში, შალიკიანთკაში, პავლეურში და ციხისოფელში. ადგილობრივების თქმით, დეკანოზად სოფელი გამოარჩევდა იმ ადამიანს, რომელსაც მთელს სოფელში ჰქონდა კეთილი და პატიოსანი კაცის სახელი, რომელმაც კარგად იცოდა დალოცვა, ხატობების გაძღოლა, ჰქონდა ავტორიტეტი. ბოლო დროს ხატობებში ისეთი კრძალვით და პატივით აღარ იქცევიან როგორც ძველად, ამას დეკანოზებიც ვეღარ უზრუნველყოფენ, რიგ შემთხვევებში კი თავად ისინი არღვევენ ნორმებს. ეს მდგომარეობა კი ხალხს ხშირად გულგრილად განაწყობს. ყველაფერ ამის გამო, თანამედროვე ტენდენციაც უკვე ისეთია რომ ახლო მომავალში ამ სოფლებშიც შესაძლოა გაქრეს დეკანოზობა.

დეკანოზის დამხმარეებად მნათეები ითვლებიან. ზოგიერთ სოფელში ორი მნათის ყოლა იციან, ზოგშიც სამის. სოფლებში სადაც დეკანოზი არ ყავთ, მნათეებს ადგილობრივები ირჩევენ. სადაც დეკანოზი ყავთ დეკანოზი ხალხთან შეთანხმებით ირჩევს მნათეებს. ხალხში გავრცელებული შეხედულებით არ ვარგა მნათეობაზე უარის თქმა, ხატს რომ ემსახურები ეგ ბედნიერება და პატივია. „ხატობის ბოლოს ხალხის ნებართვით დეკანოზი დგება ფეხზე, სოფელს ლოცავს, დალოცავს მნათეებს რომლებმაც ხატობა ჩაატარეს და ასევე ლოცავს ახალ მნათეებს“ (მთხრობელი ქალი, 67 წლის). ახალი მნათეები მოახლოებული დღესასწაულისთვის სოფელში იწყებენ

ფულის შეგროვებას, რითაც ყიდულობენ საერთო საკლავს, სანთელს, ერბოს (საერთო გულიანი ქადისთვის), ღვინოს, რომელსაც ჩამოატარებენ ყანწებით ან ფიალებით სუფრაზე და ხატში მისული მოსახლეობა ლოცავს სოფელს, მნათეებს.

ხატობის წინა დღეს, დაახლოებით დღის 2-3 საათის შემდეგ სოფელი უქმობას იწყებს. მიწას არ აბრუნებენ, არ თიბავენ, დანას, ნემსს და ცულს აღარ ხმარობენ, ხმამაღლა საუბარი და ჩხუბიც არ შეიძლება. ღამის თევით მნათეები მიდიან ხატში, მიყავთ საკლავი და მიაქვთ ყველაფერი რაც კი საერთო ფულით იქნა შეძენილი. ასევე, მიდიან ის ადამიანები, რომელთაც შეთქმული აქვთ საკლავის დაკვლა ხატისთვის. ღამით, ანთებენ ცეცხლს, იკრიბებიან მის გარშემო და შლიან საერთო სუფრას. ასევე, მნათეები ანთებენ ღამის თევის სანთლებს. ხატობა დღეს, დაახლოებით 11 საათიდან იწყებენ ხატში მისვლას სოფლელები. წესი არის ფეხით უნდა მიხვიდე. ცხენით ან მანქანით გარკვეულ ადგილამდე მიდიან. ხატის უპატივცემულობად ითვლება თუ ფეხით არ მიხვედი ხატის კარზე. საკლავს კლავენ დილით, სანამ ხალხი შეკრებას დაიწყებს. მისული ადამიანები ერთმანეთს ულოცავენ და ეუბნებიან „წყალობა ხატისა", საპასუხოდ კი „თქვენი მწყალობელიც იყოს". დეკანოზიც მეორე დილით ადის ხატში. ხალხი რომ მოგროვდება დეკანოზი ან მნათე ზარს შემოჰკრავს სამჯერ, რაც დღეობის დაწყების მანიშნებელია. ხატში მისულთ ნიშთან მიაქვთ გულიანი ქადა და სანთელი ოჯახიდან მოტანილი, რათა დეკანოზმა ან მნათემ ოჯახი დალოცოს და დაამწყალობოს. ამის შემდეგ, შლიან საერთო სუფრას. ძველად სცოდნიათ ქალების და კაცების ცალკ-ცალკე დასხდომა, დღეს ასე აღარაა. ოჯახს თუკი ახალი წევრი ყავს და მიყავს ხატში პირველად,

უნდა მოხდეს ახალი წევრის გარევა, ანუ ოჯახმა უნდა მიიყვანოს საკლავი, სანთელი, სამწყალობნო. დეკანოზი ანთებს სანთელს, ლოცავს ოჯახს, მომავალს, ბავშვს; ცხვარს უტრუსავს ყურს, ერთ ჭიქას დალევს, მნათეს ეტყვის რომ დაკლას. სისხლს თითით იღებს და ჯვარს სახავს დამწყალობების მთხოვნელს 3 ადგილზე, შუბლზე და ორივე ხელზე. გარევა ნიშნავს, რომ იმ ხატის ყმა ხდები, ესე იგი, ის ხატი უნდა ილოცო.

შესაწირავს რაც შეეხება, ხატში ძირითადად მიჰყავთ ყოჩი, თეთრი ფერის უნდა იყოს. შედარებით იშვიათად კურატი, რომელიც უნდა იყოს ერთი ან სამი წლის. საკლავის დაკვლის წინ, ჯერ მარილს აჭმევენ, შემდეგ დეკანოზი (ან მნათე) ანთებს სანთელს, ცხვარს უტრუსავენ შუბლს ან ყურს. დეკანოზი (მნათე) დალოცავს ოჯახს და მნათე დაიწყებს საკლავის დაკვლას. საკლავს არ უნდა ჰქონდეს ამ დროს ფეხები შეკრული, თავით აღმოსავლეთისკენ უნდა იყოს. საერთო საკლავის დაკვლის და მოხარშვის შემდეგ, პირველად ბეჭი მიაქვთ დეკანოზისთვის ან სუფრის თამადისთვის. მერე იწყებენ მნათეები „ხორციწვენის“ ხალხში ჩამორიგებას. ზოგიერთ სოფელში წესია, რომ ერთ-ერთი მნათის ოჯახში უნდა გამოცხვეს სუფთა ერბოსგან გაკეთებული ხავიწის (გულიანის) ქადა, ერბოს კი ყიდულობენ ხატობისთვის შეგროვებული თანხიდან. ზოგიერთ სოფელში კი საერთო ქადის გამოცხობა არ იციან. მაგალითად, დგნალში. იქ ყველას ცალ-ცალკე მიაქვთ. სადაც საერთო ქადა მზადდება, ხორციწვენის ჩამორიგების შემდეგ, საერთო ქადას ჭრიან პატარ-პატარა ნაწილებად და ანაწილებენ სუფრაზე, რათა ყველას შეხვდეს წილი. დღეობის დასასრულს მნათე ან დეკანოზი ზარებს კვლავ სამჯერ შემოჰკრავს.

კვირაცხოვლობას რაც შეეხება, ამ ხატობაში ხალხს მხოლოდ მამლები მიჰყავთ. ან კლავენ, ან უშვებენ, გააჩნია შეთქმული როგორ აქვთ. ამ დღეს მნათეები მხოლოდ ციხისძირში ჰყავთ, დანარჩენ სოფლებში კი არა. ასეთ სოფლებში ხალხი თავად ასრულებს ყველაფერს: მამლებს კლავენ, შემდეგ ადუღებულ წყალში აწყობენ, პუტავენ და ხარშავენ ერთ ქვაბში. იშლება საერთო სუფრა, ყველას მამალს ჭრიან და ანაწილებენ სუფრაზე.

სახატე ადგილები აღკვეთილად ითვლება. „ხატის ადგილს არც ბარავენ და არაფერი. იქ არ უნდა მოგლიჯო არაფერი, არ წამოიღო, თუ მოწყვეტავ იქვე უნდა ჭამო. ჯოხი რო დაგრჩეს და ღამე გაათიოს იქ უნდა დატოვო, აღარ უნდა წამოიღო“ (მთხრობელი მამაკაცი, 87წ.). ხატში არ მიდიან მიცვალებულის პატრონები. „ახალი მიცვალებული ვისაც ყავდა 3 წელი ხატში არ მიდიოდა. როგორც დამდურებული, განაწყენებული ხატზე. მერე წლამდე აღარ მიდიოდნენ. ეხლა ვინღა უგდებს ყურსა“ (მთხრობელი მამაკაცი, 87წ.).

დღეისათვის, ყველა სოფლის მკვიდრი გულისწყვეტით ამბობს, რომ ხატობებში მიმსვლელთ აღარ გააჩნიათ ის რიდი და კრძალვა რაც უწინ ჰქონდათ. დღეობები ღრეობებში გადადის და ამის გამო, ზოგიერთი სოფლის მკვიდრი თანდათანობით ერიდება ხატობებში წასვლას და ამჯობინებს საკუთარ სახლში დარჩეს და აანთოს სანთელი.

გარდა ხატობებისა, თემის მცხოვრებლებთ სხვადასხვა საოჯახო რიტუალის შესრულებაც სცოდნიათ. მაგალითად, როგორიცაა გამოთაგვობანა, აბრამძვლობა, თხილ-კაკლაობა (იგივე ლუწ-კენტაობა, ხოწაობა), ლაფნაობა (ჭიაკოკონობა, კუდიანღამეობა), ჩიტფაფაობა, დათვ-

ქადაობა, საქონლის დაკარგვის დროს შესასრულებელი რიტუალი და სხვა.

„გამოთაგვობანა ლაფნაობაზე წინ არის. ასკილის ტოტს მოვჭრიდით, შევიდოდით სახლში, ყველა ოთახში მოვუსმევდით და ვამბობდით: „გამო თაგვო, გამო რწყილო, ანგელოზო შინ შემოდი". მერე გამოვიდოდით სახლიდან და გავრბოდით სახლისგან შორს. უკან მიხედვა არ შეიძლებოდა, თორე თაგვები უკან მიბრუნდებოდნენო. ერბოს ქადას გვიცხობდნენ და მიგვქონდა. სადაც გავჩერდებოდით იქ ჩავარჭობდით ასკილის ტოტს, ქადის პატარა ნამცეცებს ვუკეთებდით ეკლებსაც, თაგვებსაც ხო უნდა ეჭამა, და დანარჩენს ბალღები ვჭამდით" (მთხრობელი მამაკაცი 73წ.).

„აბრამძვლობა ზამთარში იყო ხოლმე. თებერვლისკე. ზამთრისთვის ყველა ოჯახს რაღაც ჰყავდა დაკლული და ხორცი შენახული. სპეციალურად იცოდნენ ღამე გაკეთება, ძვლიან ხორცს მოხარშავდნენ, ჭამდნენ, დაილოცებოდნენ, სანთელს აანთებდნენ. ძვლებს ავაბამდით ძაფზე, გარეთ გავდიოდით და მოვისროდით რაც შეიძლებოდა შორს. იტყვი „აბრამ ძვალო, აბრამ ძვალო, ჩვენი ძროხები არ დაჭამო" და გადააგდებ. ეგ ნადირის საჩუქარია, შენ საქონელს აღარ დააკარებდა პირსაო" (მთხრობელი მამაკაცი 73 წ.).

თხილობის ღამე შობის წინა დღეს ყოფილა. მას მოიხსენიებენ, როგორც ლუწ-კენტაობას, ხოწაობას და თხილ-კაკლაობას. ბავშვები მუჭაში მალავდნენ თხილს და უნდა გამოეცნოთ სხვებს ლუწი რაოდენობის ეჭირა ხელში თუ კენტის. ვინც გამოიცნობდა ის თხილი მას ეძლეოდა.

აღდგომის წინა ოთხშაბათს იყო ხოლმე ჭიაკოკონობა, იგივე ლაფნაობა. „ნაბაგურსაც წვავდნენ ხოლმე და კიდე

ვიცოდით ლაფნით. ხის ქერქია. ლაფანს მოვაგროვებდით ჯოხზე ვასხამდით, წავუკიდებდით ცეცხლს და დავრბოდით ეგრე ბალღები. ჭიაკოკონაობასვე ღამე ასკილის ტოტები უნდა დაგელაგებინა ფანჯარაზე და კარებთან, ეშმაკები ველარ შემოვლენო“ (მთხრობელი მამაკაცი, 73 წ.). ყველგან იცოდნენ ჭონა. ზოგ სოფელში შაბათს დადიოდნენ, ზოგან პარასკევს. „ჯერ დაიძახებდნენ „ღმერთო ააშენე“ სამჯერ და მერე იწყებდნენ:

„ეს სასახლე ვინ ააგო, ვინ დახურა, მუხის გული,
ჯერ იმის პაპა ვაცხონე, მერე იმის მამის სული,
ალათასა-ბალათასა, ჩამოვკიდებ კალათასა,
ქალო, კვერცხი გამაიტა, ღმერთი მოგცემს ბარაქასა.
ააშენე, ააშენე, ააშენე. “

(მთხრობელი მამაკაცი 73 წ.).

დათვ-ქადაობა ზამთარში იცოდნენ. „ჩვეულებრივ ცომს მოვზელდით. ცომის გუნდას ხელით ვყოფდით შუაზე. თხილის ჯოხის პატარა ნატეხით ჯვრის ფორმას გაუკეთებდი. ერთ მხარეზე ერთ ჯვარს დებდი, მეორეზე ორს. გეცოდინება მთა რომელი დათქვი და ბარი რომელი. რომელიც უფრო იმატებდა ცხობისას გაიგებდი რომელს უფრო მეტი მოსავალი ექნებოდა. დათვისთვისაც ვაცხობდით, ხარისთვისაც. ხარს რგოლიანს ვუცხობდით და ვაჭმევდით“ (მთხრობელი ქალი, 78 წ.).

ჩიტფაფაობა მკასთან დაკავშირებული იყო. „ფაფას სიმინდის ფქვილისგან ვხარშავდით. ფანჯარაში ვდებდით და ვამბობდით „ჩიტები, ჩიტებო, ჩვენი ყანა არ შეჭამოთო და კიდე რაღაცა იყო (მთხრობელი ქალი, 77 წ.).

საქონლის დაკარგვის დროს ოჯახში ატარებდნენ სპეციალურ რიტუალს. „როცა ღამე გარეთ დარჩება საქონელი, უნდა აიღო სავარცხელი და მაკრატელი, ან დანა, დაადო ერთმანეთზე და გადაახვიო წითელი ძა-

ფით. ამ დროს სამჯერ იმეორებ „ღმერთო ნადირთაო, კბილი მიე სანთლისაო, პირი მიე ნაბდისაო''. ამას შემოდებ კარების თავზე და როცა საქონელს იპოვი უნდა გახსნა, თორე მგელი ცოდოა, არ შეიძლება“ (მთხრობელი ქალი, 78).

საახალწლოდ ბედის კვერების გამოცხობაც სცოდნიათ. „ახალ წელს ბედის კვერებს ვაცხობდით, ოჯახის წევრებისთვის, მეკვლისთვის, საქონლისთვის. ჩვეულებრივი ცომით ვაცხობდით. საქონლისთვის რომელიც იყო პატარა აგურის ნატეხს ჩავუდებდით, უკვე გამომცხვარზე. ახალ წელს ბაგაზე დაუნაყავდნენ აგურის ნატეხს. პურს აჭმევდნენ. კვერებს ჯვრებს ვუკეთებდით. მეკვლისთვის ერთ ჯვარს, ოჯახის უფროსისთვის ორ ჯვრიანს, და ყველაზე უმცროსს ბევრჯვრიანი ქონდა. 13 იანვრის ღამეს ვიცოდით ახალი წელი“ (მთხრობელი ქალი, 78წ.).

თემის მოსახლეობა ხვნა-თესვის დაწყებამდე ყურადღებას აქცევდა მთვარეს. „ახალ მთვარეზე არაფრის დათესვა არ შეიძლება, არც მყნობა, ერთი ხუთშაბათი მაინც უნდა შეჭამოს, ახალი მთვარის გამოსვლიდან ერთი კვირა მაინც უნდა გავიდეს“ (მთხრობელი ქალი, 77 წ.). „მთვარე გულთაღმა თუ ეგდება საავდროაო, თუ ისეა ვედრო ჩამაეკიდებაო მაშინ დარი იქნებაო“ (მთხრობელი ქალი, 78 წ.). დიდ ხუთშაბათს გოგრა რომ დათესო დიდები გაიზრდებაო.

ვარდობისთვეში ქორწილს ერიდებიან. არ შეიძლება, ვარდმა უნდა დაიყვავილოსო. მარილის სესხება და ვალად დარჩენა დღესაც არ შეიძლება. კრუხის დასმა სამშაბათს და ხუთშაბათს ყოფილა კარგი, არ ვარგა ოთხშაბათს, პარასკევს და შაბათს. ღამით ნაბანი წყლის გადაღვრა არ შეიძლებაო, ცრემლის დენა იცისო. სახლის დაგვა უმზე-

ოდ არ შეიძლება. „ნაგავი ვისმე გადაუყრიაო იმ სამშობლო გაწყვეტილსაო“ (მთხრობელი ქალი, 78 წ.).

უქმე დღეებად ითვლებოდა შაბათი და კვირა, ხატობის დღე და მისი წინა დღე. უქმობა იცოდნენ დიდმარხვის სხვადასხვა დღეებშიც. დიდმარხვის შუა დღე რომელიც უწევდა ის დღეც უქმედ ითვლებოდა. იცოდნენ დამწვრის უქმე, დამპლის უქმე, დათვის (ნადირის) უქმე, წითელი პარასკევიც იმდენად დიდ უქმედ ითვლებოდა, რომ ცომის მოზელაც არ შეიძლებოდა, წითელი ძაფები დაჰყვებოდაო.

როგორც ვხედავთ, ანანურის თემის მოსახლეობას მრავალი საოჯახო თუ საკულტო რიტუალის შესრულება სცოდნია. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ცოდნა მხოლოდ ასაკოვან თაობაშიღაა შემორჩენილი. ახალი თაობისთვის მსგავსი რიტუალების შესრულება წლიდან წლამდე უცხოვდება.

რაც შეეხება, შელოცვის ტრადიციას თემის მცხოვრებთ მრავალფეროვანი ხერხები და ცოდნა გააჩნდათ სხვადასხვა ავადმყოფობის სამკურნალოდ.

ტრადიციულ ქართულ ყოფაში შემონახულია „ხატის მიზეზით“ ცნობილ დაავადებათა ჩამონათვალი. ამგვარ ცოდნას საფუძველი ეყრება ჯერ კიდევ არქაულ საზოგადოებაში, იგი არსებობს ანტიკურ ხანაშიც და შუა საუკუნეებშიც და, ცხადია, რომ რელიგიური ვითარების ცვალებადობა მასზე აისახება. „დაავადებებს უკავშირებდნენ რომელიმე წმინდანის ხატის განრისხებას. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ხატის მიზეზისა“ და დამამიზეზებელი ხატის გასარკვევად სხვადასხვა წესებსა და რიტუალებს მიმართავდნენ. არსებობდა აგრეთვე სხვადასხვა სახის სამედიცინო-რელიგიური რიტუალები, შელოცვები და სხვ. (შენგელია 1961, 144-145).

ფართოდ გავრცელებული იყო შეხედულებები, რომლებიც ხსნიდა დაავადების გავრცელების მიზეზებს. ერთ ამგვარ მიზეზად მიიჩნეოდა „ავი თვალი“. ტრადიციულ სოციუმში „ზოგიერთი დაავადების გამომწვევ მიზეზად ადამიანს, ... მის ავ მზერას – ავ თვალს, უარყოფით აურას, წყევლას და ჯადოს, მიცვალებულის სულს... მიიჩნევდნენ. ამავე დროს, დაავადებათა გამომწვევ მიზეზად სამყაროს კეთილი ძალები: ღმერთი, ანგელოზები, ღვთაებები და წმინდანებიც მიაჩნდათ, რომელთაც ადამიანის კეთილდღეობაზე ზრუნვასთან ერთად, მათი მსჯავრმდებლის ფუნქციაც ეკისრებოდათ. მათ მიერ დადებული მსჯავრი კი უმეტესად სნეულებით გამოიხატებოდა“ (მინდაძე 2013, 286). მეცნიერებაში გაზიარებულია მოსაზრება, რომ „სნეულება მეტწილად განიხილებოდა, როგორც სასჯელი, ღმერთის, ღვთაების, წმინდანის, მიცვალებულის, უფრო იშვიათად კი ბოროტი სულის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამო“ (მინდაძე 2013, 286).

ანანურის თემის სოფლებში ჩემ მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალით გამოვლინდა, რომ აქ არსებობს როგორც სამკურნალო ტიპის შელოცვები, ისე სამეურნეო-ყოფითი ხასიათისაც. ადამიანთა რიცხვი კი, რომელთაც ეს ცოდნა დღემდე აქვთ, ძალიან მცირეა და ისინი, ძირითადად, ასაკოვნები არიან.

მთხრობელთა ნაამბობიდან ჩანს, რომ მათ ძველად უფრო მეტი შელოცვა იცოდნენ და ჰქონდათ გაგებული, დღეს კი ეს ცოდნა თითქმის გამქრალია. „შელოცვები სხვადასხვა არსებობდა: თვალის აღების, შეშინებულისა, უჟმურისა (ანუ როცა რაიმე ადგილიდან ცუდი, ბოროტი ძალები გამოგყვებიან), ცოფისა, საწერელი (ძვალზე, ფრჩხილზე რამე რო მოუვა, ძვლის დაავადებებზე იცოდ-

ნენ), კოჭის გაგორება – რამეს რო იღრძობდნენ, სახსრების ტკივილზე, მეჭეჭებზე შელოცვაც იცოდნენ“ (მთხრობელი ქალი, 70წ.).

მთხრობელთა ცნობა საერთო აღმოჩნდა იმასთან დაკავშირებით, რომ შელოცვა ახალ მთვარეზე ხდებოდა. გამომდინარე იქიდან, რომ ლოცვის ტექსტები ზეპირი გზით, თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, ლოცვის ტექსტები განსხვავებულია სოფლების მიხედვით. და არა მარტო. ყველა შელოცვა, როგორც წესი, იწყებოდა პირჯვრის გამოსახვით და უფლის დიდება-მოხმობით. სოფელ ციხისძირში შეშინებულის ლოცვის (ადგილ. გულის შეზმანვა) შემდეგი ვარიაცია დაფიქსირდა: „აიღებ თავსახვევს, ბოლოებს გამოუნასკვავ, გამონასკვულიდან გადაზომავ მოსახვევსა სამ მტკაველზე, მერე გაუკეთებ ნემსსა ან გულაბკას, თუ ავადმყოფი შეშინებულია, ნემსი წინ წავაო. აიღებ ნახშირს და ადებ ნემსთან და ამბობ ლოცვას:

ახალ სახელო ღვთისაო,გულო შემზმანელო ღვთისაო,
ჩიტი იჯდა ქანდარაზე, ქათამი საბუდარაზე,
რამ შეგაშინაო ? კაცმა შეგაშინაო ?
ქალმა შეგაშინაო ? ძაღლმა შეგაშინაო ?
საქონელმა შეგაშინაო? რკინამ შეგაშინაო? ხემ შეგაშინაო?
(თუ სხვა რამეა იმასაც იტყვი ჩამოთვლისას)
გულო გულის ალაგასა, ჩაჯე თავის ალაგასა,
ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა, ღმერთო, არგე და აწამლე.

ეს ლოცვა სამჯერ ითქმის. ბოლოს, შელოცვილს მარცხენა ხელის გულზე ჯვარს გამოსახავ. გულთან უფრო ახლოა. რაც დარჩება ნახშირისა გადააგდებ. თუ ვინც შესალოცია ის ან არ მოდის, ან რამეა და ვერ მოდის წყალზე შევულოცავთ ხოლმე, ბოთლით წყალს აავსებ და იმ

ლოცვას სამჯერ გავიმეორებთ ისევეა, ნახშირს ჩააგდებ წყალში და გაუგზავნი. გინდ დალევს, გინდ პირს მოიბანს“ (მთხრობელი ქალი, 78წ.).

სოფელ ცივწყაროში შეშინებულზე ლოცვის ეს მასალა გამოვლინდა:

„გულო გულის ალაგასა, გულო ჩაჯექ ბუდეშია,
ბრძანებაა ღვთისა,
გულო გულის ალაგასა, გულო რამ შეგაშინაო,
დედამ შაგაშინაო, მამამ შაგაშინაო,
ბაბუამ შაგაშინაო, პაპამ შაგაშინაო,
მეზობელმა შაგაშინაო, ტყემ შაგაშინაო,
ხემ შაგაშინაო, ქვამ შაგაშინაო,რკინამ შაგაშინაო....

და ინდე ეგრე ჩამოითვლი. ბოლოს სამჯერ გაიმეორებ ამასა:

გულო გულის ალაგას, გულო ჩაჯე ბუდეშია“ (მთხრობელი ქალი, 88წ.). მთხრობელმა დასასრულს ტუჩის მოძრაობით სამჯერ წვრილი ხმა გამოსცა. საინტერესოა, რომ კარაქის შედღვების დაწყებისასაც ასე ტუჩით წვრილ ხმას გამოსცემენ დღესაც.

თვალის აღებისას „თავიდან მლოცავი იღებს მოსახვევს და ადებს სამგან: ყელთან, მკერდთან (ორივე მხარეს). მერე იღებს ნახშირს და დანას. დანა შავტარიანი უნდა იყოს. ნახშირს დანაზე ვდებთ და ვამბობთ ლოცვას:

„შეგილოცავ თვალისასა, გულისასა,
შენსა პირველ მავნისასა,
ორშაბათისა, სამშაბათისა,
ოთხშაბათისა, ხუთშაბათისა,
პარასკევისა, შაბათისა,
კვირესასა,კვირაძლისასა,
(ამას სამჯერ ვიმეორებთ)

მერე ვაგრძელებთ ლოცვას :
,,გამაიშალა თეთრი კლდე,
გამოჰყვა თეთრი გველი,
გადაუგდო თეთრსა ქალსა,
თეთრმა ქალმა ქადა ჩასო,
აჭამა შენსა თვალსა შენსა გულსა,
შენსა პირველ მავნისასა.
გამაიშალა წითელი კლდე,
გამოჰყვა წითელი მგელი,
გადაუგდო წითელ ქალსა,
წითელმა ქალმა ქადა ჩასო,
აჭამა შენსა თვალსა შენსა გულსა,
შენსა პირველ მავნისასა.
გამაიშალა შავი კლდე,
გამოჰყვა შავი გველი,
გადაუგდო შავსა ქალსა,
შავმა ქალმა ქადა ჩასო,
აჭამა შენსა თვალსა შენსა გულსა,
შენსა პირველ მავნისასა.
გახმეს იმის თვალი, იმის კვალი,
ვინც შენ ავის თვალით დაინახოს,
ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა,
ღმერთო, არგე და აწამლე.

(მთხრობელი ქალი, 78 წ.).

შელოცვა-მკითხაობის კიდევ ერთი ფორმაა ფთილების დახვევა. როცა ადამიანს რამე აწუხებდა, ან დაემართებოდა ფიქრობდნენ მიზეზზე, „დამიზეზება“ კი ხატი-სალოცავსგან ან მიცვალებულისგან ხდებოდა. „ფთილების დახვევის დროს უმზეო წყალი (დილით ადრე აღებული)

უნდა გქონდეს. წყალს ჩაასხამ „კრუშკაში“ ან ღრმა თეფშში. აიღებ ფთილას, ფთილა ბამბისგანაც კეთდება და მატყლისგანაც, მარა მატყლი უკეთესია. ეს მატყლი უნდა გადაგრიხო სიგრძეზე და ეგაა ფთილა. აიღებ კოვზს, ზედ სამი ფთილა უნდა დაახვიო. დაიწყებ ლოცვას, ჯერ ღმერთს იტყვი, ღმერთო, შე დალოცვილო, ყველაფერი შენი მოგონილია.და ესეთებსა. მერე იტყვი იმ სალოცავებსა რომლებიც შენ გინდა, რომელს შეეძლო დაემიზეზებინა. ღმერთს ხო იტყვი, ადიდებ და მაგალითად დაიწყებ, ესოჯეს წმიდა გიორგი, შენი მადლისა და სახელის ჭირიმე, თუ შენი მიზეზითაა გამოხსენ ეს ფთილა, ეტყვი ამასა, ახლა სხვას ახსენებ, განძის წმიდა გიორგი... ბარბარე და აეგრე სთხოვ გამოხსნას ფთილა. რომელიც გამოიხსნება იმის მიზეზით იქნება. თუ არ გამოიხსნა და როგორც გადაახვიე ისევე თუ იქნა გადახვეული მაშინ ხატისგან არაა დამიზეზებული. მერე მიცვალებულების სახელებზე დაახვევ ფთილას. და გაიგებ რომელი წინაპრის მიზეზითაა. როცა გამოიხსნება, მერე იმ გამოხსნილ ფთილას ახვევ ჩვეულებრივად, თავიდან. რო გაიგო რას მოგთხოვს. ჯერ ეტყვი ქადა-სანთელს, თუ გადმოიხსნა არ დაგყაბულდა და ეტყვი ახლა ცხვარსა. მიცვალებულზეც შეიძლება ეგრე მოგთხოვოს და სახელის დარქმევაც, ოჯახში როცა ახალშობილია იმაზე“ (მთხრობელი ქალი, 78 წ.).

„ბატონებს დიდი პატივი სჭირდებოდათ. ყველაფერს წითლად მოურთავდნენ. იავნანის სიმღერა იცოდნენ. დედის იავნანას დიდი ძალა ჰქონდა. ლოცვაცაა და შელოცვაც. ბაზმას უნთებდნენ. ბაზმა ხილის ტოტია, მაგალითად, კომშის, კომშის ტოტზე წამოაცმევდნენ კაკლის ლებნებს, იმათ შუა ჩადებდნენ სანთლის პატარა გორგლებს. კარგად რო ანთებულიყო და კარგი სუნიც ჰქონდა“ (მთხრობელი ქალი, 70წ.).

ხალხში გავრცელებული შეხედულებით, არ შეიძლება ლოცვის ტექსტების ხმამაღლა წარმოთქმა, უშუალო კარნახით ჩაწერა და არც დაწერილი ვინმეს ანახო და წააკითხო. ასევე, მლოცავმა უბრალოდ, რიტუალის შესრულების გარეშე არ უნდა წარმოთქვას სალოცავი ტექსტი.

თანამედროვე სოციო-კულტურული პროცესების ფონზე თემისთვის დამახასიათებელი ხალხური რწმენა-წარმოდგენები თანდათანობით დავიწყებას ეცემა. მაგალითად, შელოცვები თითქმის აღარავინ იცის, მათ მიმართ აღარც ინტერესია და ნდობაც ნაკლებია. ერთეულ შემთხვევებში მაინც მიმართავენ, განსაკუთრებით თვალის შელოცას.

ხატობებს, როგორც ტექსტში აღვნიშნე რამდენიმე ფაქტორის გამო, ხალხის ნაწილი გულგრილად ექცევა. კერძოდ, ხატის მსახურების დაუდევრობის და ხატისადმი არამოწიწებითი მსახურების გამო; ხატობებში თრობა, ღრეობის გამო; ახალ თაობაშიც ზოგიერთისთვის ხატობების წესები მიუღებელია, განსაკუთრებით საკლავის კვლა. პრაქტიკულად გამქრალია ის საყოფაცხოვრებო ტრადიციებიც, რომლებზეც გვესაუბრებოდნენ მთხრობელები. მაგალითად, დათვქადაობა, გამოთაგვობანა, ჩიტფაფაობა, აბრამძვლობა. ვფიქრობ, მათივე შინაარსის გამო, რადგან შეცვლილია მოსახლეობის საქმიანობა. მათი ძირითადი საქმე აღარაა მესაქონლეობა, აღარც მკა-თესვა. აღწერილი ტრადიციები კი გამომდინარეობდნენ მოსახლეობის ყოფიდან და მიემართებოდნენ მათ სამეურნეო საქმიანობას.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბაგრატიონი ი. (1986), „ქართლ-კახეთის აღწერა", ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები, V. მეცნიერება. თბილისი.

ბატონიშვილი ვ. (1973), აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ.IV. საბჭოთა საქართველო .თბილისი.

გვასალია ჯ. (1975), არაგვის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული,V. მეცნიერება, თბილისი.

თაყაიშვილი ე. (1907), მასალანი საქართველოს სტატისტიკურის აღწერილობისა მეთვრამეტე საუკუნეში. რედ. ექვთიმე თაყაიშვილი, წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამოცემა. თბილისი.

თოფჩიშვილი რ. (2002), საქართველოს ისტორიული დემოგრაფიისათვის (შიდა ქართლის მთის მოსახლეობის მიგრაციის ეთნოისტორიული საკითხები), მემატიანე, თბილისი.

ითონიშვილი ვ. (1986), არაგვის ხეობა (მთის კუთხეების ლოკალიზაციისა და ეთნონიმიკის საკითხები). მეცნიერება. თბილისი.

მინდაძე ნ. (2013), ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა. თბილისი.

შენგელია მ. (1961), მედიცინის განვითარების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი საქართველოში. საბჭოთა საქართველო. თბილისი.

მთხრობელები:
აფციაური რუსუდანი, სოფ. ცივწყარო
გოგიშვილი-გულბათაშვილი ნანული, სოფ. ცივწყარო
გულბათაშვილი ივანე, სოფ. პავლეური
გულაშვილი გიორგი, სოფ. ციხისძირი
კედელაშვილი ნაზი, სოფ. პავლეური
ქავთარაძე-ყარმაზანაშვილი ლიზა, სოფ. ციხისძირი
ქავთარაძე-ყარმაზანაშვილი ჟენია, სოფ. ციხისძირი

GULBATASHVILI MARIAM

FOLK BELIEFS AND SPELLS PRESERVD IN ANANURI COMMUNITY

The paper is based on ethnographic materials collected in 2018–2019 in the villages of the Ananuri community (Dusheti Municipality, Georgia). It explores local folk beliefs, rituals, and spells that have survived to nowadays. The ethnographic material are analysed together with the historical data presrved in the works by Vakhtang Bagrationi, Ioane Bagrationi, and other scholars. The aim is to document the traditional religious rituals still preserved in the region. The community unites fifteen villages, fourteen of them are historic. All villages held "khatoba" – shrine festivals, mostly in spring at the start of agricultural year. Central to these rituals were sacrificaion of animals (often a white ram), ritual bread (kada), candles, and wine. Priests (deacons) and their assistants (mnate) are conducting the ceremonies, blessing families and the village. However, today the rules are often neglected, the institution of deacons is in decline.

Alongside khatoba, villagers practiced diverse household and seasonal rituals, for example «gamotagvobana» (to ward off mice), «abramdzvloba» (to protect cattle), «lapnoba» or «chiakokona» (bonfire rituals before Easter), «datv-kadoba» (bread-divination for harvest), «chitpapoba» (ritual porridge for protecting crops), and the baking of „bread of fate“ for New Year.

Spells were also playing a significant role in evryday life. Illness was often attributed to the wrath of saints or to the "evil eye." Healing prayers addressed ailments such as fright, joint pain, or warts. Their wording, transmitted orally, varied by village but typically began with invoking God. Ritual divination, like twisting woolen threads (ftilebi), was used to identify the cause of illness and required offering a sacrifice in return.

The study emphasizes that such traditions are rapidly fading. Few elders still recall the incantations, and shrine feasts no longer carry their former sanctity. Changing livelihoods, the decline of farming and herding, and new cultural values contribute to the erosion of Ananuri's rich intangible heritage, which now faces the threat of complete disappearance.

გუჯეჯიანი როზეტა

აღზრდის სისტემა და სოციალიზაციის ეტაპები ტრადიციულ ქართულ ყოფაში და თანამედროვე ვითარება (სვანეთი)

ცნობილია, ტრადიციული ქართული ყოფითი კულტურა განსაკუთრებული სიმკვეთრით ეთნოგრაფიულ მასალაშია აღწერილი. ეთნოგრაფიული მასალის ერთი ნაწილი წარმოაჩენს ტრადიციულ სოციუმში არსებულ უმნიშვნელოვანეს ღირებულებებს, რაც თაობიდან თაობას აღზრდის გზით გადაეცემოდა.

ტრადიციული ყოფაში რელიგიას დიდი ადგილი ეკავა და მთელი შუასაუკუნეების განმავლობაში ის გვევლინებოდა ეროვნული იდენტობის, კულტურის, მსოფლმხედველობრივი ფასეულოებების შემქმნელ და განმავითარებელ მძლავრ სეგმენტად, რომელიც დიდ გავლენას ახდენდა აღზრდის სისტემის ფორმირებასა და მის უმთავრეს ნიშნებზე.

სვანეთში, ჩვენი დროისთვისაც, ჯერ კიდევ შემონახულია აღზრდის ტრადიციული მოდელი, რომელიც ხანგრძლივი ისტორიის მქონე ქართულ კულტურულ-ისტორიულ გარემოშია გამომუშავებული. ის თაობიდან თაობას ბუნებრივ გარემოში აღზრდითა და ტრადიციული ჰუმანური ხასიათის ცოდნის მიწოდებით გადაეცემოდა.

ქართულ საზოგადოებაში არსებობდა ბავშვისადმი ფაქიზი დამოკიდებულების მდიდარი ტრადიციები. ბავშვი ტრადიციულ ქართულ გარემოში მოიაზრებოდა სრულფასოვან ადამიანად, რომელსაც ჰქონდა უფლებებიც და მოვალეობებიც. ამგვარი იყო სვანური აღზრდის სისტემაც.

ტრადიციული აღზრდის სისტემა ტრადიციული ცხოვრების წესის უმთავრესი ბურჯი იყო და ამიტომაც საზო-

გადოებაში მას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა (კაპანაძე 2001; კაპანაძე 1986).

ტრადიციულ საზოგადოებაში დაბადებული ადამიანი ადრეული სოციალიზაციის პერიოდშივე ბუნებრივად შეიმეცნებდა მშობლიური სოციუმის მსოფლხედვას, ღირებულებებს და თანაზიარი ხდებოდა ადგილობრივი კულტურულ-სამეურნეო, სამართლებრივი თუ ეთნოეკოლოგიური ცოდნა-გამოცდილებისა. ანუ, მოზარდი, ბუნებრივად, ყოველგვარი ხელოვნური ჩარევის ან იძულების მეთოდების გარეშე, იწყებდა გარშემო არსებული კულტურულ-სამეურნეო გარემოსთან ადაპტირებას, გააზრებასა და გამომუშავებას ტრადიციული უნარ-ჩვევებისა, ეთიკური ნორმებისა, ეტიკეტისა. ბავშვი, ადრეული სოციალიზაციის ეტაპზევე თანამონაწილე ხდებოდა ცხოვრების მდინარებისა, ხედავდა რა საოჯახო ყოფასას, ეცნობოდა ჯერ ახლო მეზობლებსა და ნათესავებს, შემდეგ სოფელს, თემს, იგი თამაშობდა ან თავის სახლში ან მეზობლის ბავშვებთან ერთად მათ სახლებში, ან სასოფლო მოედნებზე (სუიფ), მშობლიურ გარემოში. ბავშვი ტრიალებდა თავის სოფელში, ხედავდა ჭირსაც და ლხინსაც, აკვირდებოდა ადამიანთა ქცევას – ყოფითს თუ სარიტუალოს, უსმენდა თანასოფლელთა მეტყველებას და არჩევდა სოციუმისათვის მისაბაძ, ღირსეულ ქცევას უღირსი და დასაგმობი ქცევისაგან.

ტრადიციული ქართული ყოფა განასხვავებდა ერთმანეთისაგან ვაჟისა და ქალის აღზრდის წესებს, რაც სრულიად ბუნებრივი იყო ადგილობრივი ყოფა-ცხოვრების მთავარი მახასიათებლების გათვალისწინებით.

შუასაუკუნეების განმავლობაში ქართველი მთიელები საკაოდ რთულ პირობებში ცხოვრობდნენ. გარდა პრობლემური გეოგრაფიული ლანდშაფტისა და კლიმატისა

(ხანგრძლივი, 7-8 თვის განმავლობაში ზამთარი, უგზოობა, ზვავსაშიშროება და სხვ.), მათ ცხოვრებას ართულებდა ჩრდილოკავკასიელ ტომთა შემოსევები და თარეშები. მთიელის ცხოვრება დიდ გამძლეობასა და მრავალგვარი ყოფითი ნიუანსის ცოდნას მოითხოვდა. ქართველ მთიელს მუდმივად თავდაცვის რეჟიმში ყოფნა უწევდა და ყოველი ზემოთ ჩამოთვლილი ფაქტორი განაპირობებდა სქართველოს მთაში და, კერძოდ, სვანეთში, ბარისაგან მეტ-ნაკლებად განსხვავებული აღზრდის სისტემის ჩამოყალიბებას.

ზრუნვა ბავშვის აღზრდაზე იწყებოდა მისი დაბადებისთანავე, მაგრამ აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ტრადიციული სოციუმი დიდ ყურადღებას უთმობდა ქორწინების საკითხს. სვანეთში, რასაკვირველია არსებობდა ყველა ის ტრადიცია, რაც ქორწინებასთან დაკავშირებული ქრისტიანული კანონიკით იყო ნასაზრდოები, ამას გარდა, სვანები კიდევ უფრო შორს წასულ ნათესაურ ხაზებს ინარჩუნებდნენ და არ არღვევდნენ ტარდიციული ქართული ნათესაობის სისტემას, ქორწინების მკაცრ ეგზოგამიურობას. აუცილებელი ფაქტორი დაქორწინებისათვის იყო ფიზიკური და გონებრივი სიმრთელეც.

მუცლადმყოფი ჩვილის მოკვდინება (აბორტი) უმძიმეს ცოდვად ითვლებოდა. ბავშვის, თუნდაც, ჯერაც მუცლადმყოფის სრულუფლებიან ადამიანად აღქმის გამოხატულებაა ლამპრობის ხალხური დღეობა (ბალსქვემოთ მისი სახელია „ლიჩედურალ“): თუკი ამ დროს ოჯახში არის ორსული ქალი, მუცლდამყოფი ჩვილის სახელზეც მზადდება პატარა ლამპარი და ეს ლამპარიც უერთდება სხვა ლამპრებს. აგრეთვე, მოზრდილებთან ერთად, ყოველ ბიჭუნას, მოაქვს თავისი ლამპარიც სასოფლო მოედნისაკენ, რადგან იგი მომავალი მხედარია წმიდა გიორგისა, ვისაც ეძღვნება ეს ტრანსფორმირებული რიტუალი.

არსებობდა მელოგინე ქალის კვების კონკრეტული რაციონი, ისევე როგორც მთელ საქართველოში (გოცირიძე 2007). ოჯახი არიდებდა მას მძიმე ფიზიკურ სამუშაოს. ბუნებრივია, ჩვილის კვების რაციონიც სვანეთში განსხვავებული იყო. სპეციფიკურად იკვებებოდა მეძუძური დედაც. მას სამ წლამდე მხოლოდ მსუბუქი საქმით ტვირთავდნენ.

რასაკვირველია, ტრადიციული სოციუმი ზრუნავდა მოზარდის ფიზიკურ და გონებრივ სიმრთელეზე. ახალდაბადებულის სახელზე ოჯახში სრულდებოდა სპეციალური ლოცვები. აგრეთვე, შვილიერების სიხარულის გამო მადლიერების გამომხატველი დღეობები და რიტუალებიც სრულდებოდა. მათგან განსაკუთრებით მასშტაბურია „ლიჩანიშობის“ დღეობა, რომელსაც აღნიშნავს იფარის თემის მოსახლეობა. მადლიერი იფარელი მშობლები მიდიან ჩანის წმიდა გიორგის ეკლესიასთან და მადლიერების ნიშნად სწირავენ მაღალ ტარზე/ჭოკზე ასხმულ მანდილებს, დროშის სახისად მოწყობილს. ადრე ამ დღეობას ესწრებოდნენ მხოლოდ იფარელები და მათი გათხოვილი ასულები („ჰასუიშ“). დღეისათვის კი აქ ლოცულობს უკვე ნებისმიერი მსურველიც. მადლიერი მშობლები სამი წლის განმავლობაში მოდიან ჩანის წმიდა გიორგის ეკლესიაში და მადლობას უძღვნიან მას. აქ ლოცულობენ შვილიერების მსურველი წყვილებიც. მიაქვთ შესაწირავიც. ბავშვთა, მოზარდთა და ზოგადად ნებისმიერი ასაკის ადამიანთა ფსიქიკური სიმრთელისათვის, გუნება-განწყობის გაუმჯობესებისათვის, ლოცვა სრულდებოდა ეპილეფსიისაგან გამოჯანმრთელებისათვისაც და ეს ტრადიცია ახლაც გრძელდება ბეჩოს თემის სოფელ გულის მთავარანგელოზის ეკლესიასთან („გულა გაბრელ“) და სხვ.

ძალიან მნიშვნელოვანი იყო ოჯახის წევრების დამო-

კიდებულება მცირეწლოვანთა მიმართ. მათ ეპყრობოდნენ როგორც თანასწორებს. 10-12 წლმადე ბავშვები, ძირითადად, თამაშით ერთობოდნენ, ხოლო შემდეგ მათ უკვე რთავდნენ საოჯახო საქმეებში და აჩვევდნენ მეურნეობის მართვას.

აღზრდის ტრადიციული სისტემა აუცილებლად მიიჩნევდა აღსაზრდელთათვის სათამაშოებისა და თამაშების შერჩევას ბავშვების სქესობრივი კუთვნილებიდან გამომდინარე: გოგოებს და ბიჭებს განსხვავებული სათამაშოები ჰქონდათ. ბიჭებისათვის მამები თლიდნენ სათამაშო მშვილდ-ისრებს, თოფებს, ხმლებს, მათ ასწვლიდნენ ჭიდაობას, ცხენზე ჯდომას, მთებსა და კლდეებზე სიარულს, თხილამურებით სრიალს... გოგოებისთვის კი ძირითად გასართობად თოჯინებს – „დედოფლებს“ კერავდნენ. სვანეთში ნაჭრებისაგან ამზადებდნენ სათამაშო თოჯინებს – „დედოფლებს“, რომელთაც სვანურად „დალილდ“ ჰქვია. თოჯინას სახესაც ლამაზად მოუხატავდნენ. გოგონებიც ინტერესდებოდნენ თოჯინისათვის ახლა-ახალი სამოსის შეკერვით და უფროსებისაგან ჭრა-კერვის ელემენტებს სწავლობდნენ, შემდეგ უკვე წამოზრდილნი უმცროს დებს თავადაც უკერავდნენ თოჯინების კაბებს. გოგონების ჩართვა საშინაო მსუბუქ საქმიანობაში დაახლოებით 10 წლიდან იწყებოდა, ბავშვები დედებს ეხმარებოდნენ სახლის დაგვა-დასუფთავებაში, სარეცხის რეცხვაში და სხვა საქალებო საქმეში.

მართალია, მოზარდები ასრულებდნენ სხვადასხვა საოჯახო საქმეს: დადიოდნენ სამწყემსურში, მიჰქონდათ ყანებში და სათიბებში საგზალი და ა.შ. მაგრამ მაინც ბევრი დრო რჩებოდათ გართობისა და დასვენებისთვისაც.

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში არსებული ხალხური თამაშობები მეტად გონივრული და აღმზრდელობითი სა-

ხისა იყო. ზოგიერთი თამაში მოზარდში სხვადასხვა სამხედრო საქმისადმი მიდრეკილებას ზრდიდა, ზოგიერთიც გონებას ავარჯიშებდა. თამაშობათა ერთ ნაწილს რთული სიუჟეტი არ ჰქონდა, ისინი შეჯიბრებითობის პრინციპზე იყო აგებული და მოზარდში ავითარებდა ხტომის, სირბილის, ნიშანში სროლის, ქვის ტყორცნის, ჭიდაობის უნარჩვევებს; ზოგიც, მაგალითად, „გირგითელა“, განსაკუთრებულად ზრდიდა გამძლეობის უნარს. ბავშვებს სჩვეოდათ ხის წკნელებზე გადაჯდომა და „დოღის“ გამართვა, ხეებზე ცოცვა, მომცრო ზომის ოჩოფეხებით სიარული, 14 წლიდან ვაჟებს აჩვევდნენ საჯილდაო ქვის აწევას. თამაშობები „ლიყანსგუნალ“-ი და „ლიპეჟუნალ“-ი ავითარებდა არა მხოლოდ ფიზიკურ მონაცემებს, არამედ ჭკუა-გონებასაც და ა.შ. (ღოღობერიძე 1970).

ზოგიერთი თამაშობა არქაული ხანიდან მომდინარე იყო და მათში მითოლოგიური პასაჟებიც იკვეთება, მაგალითად, „ნიშხა-ნიშხა ბარბალუკა“ მოზარდს სრულიად ბუნებრივად აკავშირებდა წინაპართა მსოფლხედვის არაქულ პასაჟებთან, ხოლო თამაშობა „ლიდბაშ“ მოზარდში აღვივებდა რელიგიურ ხედვას. „ლიდბაშ“ იმართებოდა ხანგრძლივი გვალვის ან წვიმიანობის დროს და თავისთავში შეიცავდა ხალხური ლოცვის რიტუალს. თუკი სოფელს გვალვა ან წვიმიანობა შეაწუხებდა, ბავშვები იკრიბებოდნენ, მთელ სოფელს კარდაკარ ჩამოივლიდნენ და შესაწირავს აგროვებდნენ (ყველი, ფქვილი, ტკბილეული). შემდეგ გადიოდნენ სოფლის განაპირას, შეკრებდნენ ფიჩხს, დაანთებდნენ კოცონს, შეგროვილი ფქვილისა და ყველისაგან აცხობდნენ ხაჭაპურებს და ღმერთს გამოდარებას ან გაწვიმებას შესთხოვდნენ. არსებობდა ისეთი „დედოფალაც“, რომელსაც „ქორწილს“ უხდიდნენ ან „დაკრძალავდნენ“, ამ დროს ორივე რიტუალს ბავშვები გაითამაშებდნენ იმ სა-

ხით და ფორმით, რასაც ყოფაში ხედავდნენ ქორწილებსა და გასვენებებში (სატირალში). ხშირად თოჯინისათვის სახლს აკეთებდნენ. სახლი, ბუნებრივია, ტრადიციულ სავნური საცხოვრებლის (ქორ) ფორმისა მზადდებოდა. შესაბამისად, ისინი უკვე ბავშვობიდან ხდებოდნენ მშენებლობის ტრადიციის ერთგვარი მატარებელნი.

ზამთრობით ბიჭები ადგილობრივ დამზადებული თხილამურებითა და ციგებით სრიალს სწავლობდნენ, ეჩვეოდნენ ღრმა თოვლსა და სიპ ყინულზე სიარულს. დიდების კვალდაკვალ, თვითონაც აგებდნენ „თოვლის კოშკებს“ და გაითამაშებდნენ, მაგალითად, „ლიმურყვამალის“ რიტუალს.

ადრეული სოციალიზაციის პერიოდშივე ხდებოდა მოზარდის ჩაბმა რელიგიურ რიტუალებში. მოზარდი ყოფით ყოველდღიურობაში ადევნებდა თვალს საოჯახო თუ სასოფლო ლოცვებს, სამზადისს რელიგიური დღეობისათვის, იცავდა იმ აღკვეთებსა და წესებს, რაც წინ უძღოდა ამა თუ იმ რიტუალს. 10-12 წლიდან ზოგიერთ ოჯახში ბავშვებიც მარხულობდნენ და საგულდაგულოდ იცავდნენ რელიგიურ წესებსა და ნორმებს.

მოზარდის სულიერი ფორმირების მხრივ ოჯახთან ერთად, დიდი ადგილი ეჭირა სასოფლო შეკრების მთავარ ადგილს – სასოფლო მოედანს. სასოფლო მოედანზე (სუიფ) თავს იყრიდა მთელი სოფელი საღამოობით და უქმე დღეებში, ხოლო ბავშვები თითქმის მთელ თავისუფალ დროს იქ ატარებდნენ.

სვანეთის სასოფლო მოედნები საკრალური ადგილებია, რადგან ყოველ მათგანს ამშვენებს ეკლესია (ან შემონახულია ნაეკლესიარი). მოედანი ხშირად წრიული ფორმისაა და მას გალავანიც აქვს შემორტყმული. მოედნებზე დგას იფნის, მუხის ან ცაცხვის ხეები, რომლებიც ეკლესი-

ის სიახლოვიდან გამომდინარე „წმიდად“ ითვლება და საკრალურია (გუჯეჯიანი 2008).

სასოფლო მოედანი, გარდა იმისა, რომ იგი სოფლის საკრალური და კომპოზიციური ცენტრია, ამავე დროს მნიშვნელოვანი აღმზრდელობითი კერაც იყო. სასოფლო მოედნებზე იკრიბებოდა მთელი სოფელი, როდესაც იქ წყდებოდა სამრთლებრივი ან სასოფლო მნიშვნელობის საკითხები. ზოგიერთ სასოფლო მოედანს ქვის სკამებიც ამკობდა, სადაც სოფლის საგვარეულოების მამაკაცები ჩამოსხდებოდნენ ბჭობის დროს. აქ წყდებოდა ყოველი საჭირბოროტო საკითხი. სასოფლო მოედანი საზოგადო ადგილი იყო და იქ მისვლა ყველას შეეძლო, მათ შორის, უცხო სტუმარს ან დევნილსაც, რასაკვირველია, ქალებსაც. ამ მხრივ შეზღუდვები სვანებს არ ჰქონდათ. ქალს სვანეთში მხოლოდ რამდენიმე ეკლესიაში შესვლა ეკრძალებოდა (მაგალითად, სკალდის მთავარანგელოზი). ეს ეკლესიები, კვლევა-ძიების მიხედვით, ძველად იყო მამათა მონასტრები. ამ ეტაპზეც შემორჩენილია ქვემო სვანეთში, სკლადის ეკლესიის კრძალულად დაცვის წესი. ქალი ესწრებოდა სხვა ყველა ეკლესიის წირვა-ლოცვას, ხოლო ხალხური ლოცვების დროს, ქალები რიტუალებს ატარებდნენ ეკლესიების მინაშენში, რომელიც „ლადბაშ“-ის სახელითაა ცნობილი. აქ მათ მუდამ ახლდნენ ქალიშვილები და მცირეწლოვანი გოგონები (ბარდაველიძე 1939). „ლადბაშ“-ი საეკლესიო კომპლექსის საქალებო მხარეა. რასაკვირველია, ქალები ეკლესიაში არ მიდიოდნენ მშობიარობიდან 40 დღის გასვლამდე და ე.წ. დედათა წესის დროს. ამგვარი აკრძალვები, ცხადია, საეკლესიო სწავლებიდან მოდიოდა.

სასოფლო მოედანზე მისული ადამიანი ერთგვარად დაცულად გრძნობდა თავს, რადგან ამიერიდან მასზე მთელი სოფელი იზრუნებდა. სასოფლო შეკრებებზე დგებოდა

საეკლესიო დღეობათა მომზადების გეგმები, სასოფლო დანიშნულების გზების გაყვანის, ხიდების გადების და სხვა სამეურნეო საქმეები, აქვე განიხილებოდა ზოგიერთი სამართლებრივი სახის პრობლემაც ჩვეულებითი სამართალწარმოების ფარგლებში.

მნიშვნელოვან შეკრებებს მამაკაცები (სრულწლოვანები) ესწრებოდნენ, მაგრამ ოჯახის უფროსის შინ არყოფნის ან გარდაცვალების შემთხვევაში თავყრილობაში ოჯახის უფროსი ქალიც მონაწილეობდა, იგი შუახნის ასაკისა მაინც უნდა ყოფილიყო. ხანდაზმული ადამიანების, მათ შორის, ქალების ჩართულობა სასოფლო მნიშვნელობის საქმეების გადაწყვეტაში ძლიერი ფაქტორი იყო შუახნის ასაკის კრიზისის დაძლევისათვის და გარკვეულ კომფორტს უქმნიდა ასაკოვან ადამიანებს. ცნობილია, რომ ამ მხრივ, ტრადიციული ქართული ცხოვრების წესი ბევრ ისეთ პრობლემასაც კი შესაშური წარმატებით აწესრიგდებდა, რაც თანამედროვე საზოგადოებისთვისაც გადაუჭრელ პრობლემად გვევლინება. ნინო მინდაძის დაკვირვებით, „შუახნის ასაკის კრიზისის დაძლევის ერთ-ერთი მიზეზი ქართველთა ცხოვრების წესშიც უნდა ვეძიოთ. შუახნის ასაკიდან თანდათან მცირდებოდა ქალის ფიზიკური დატვირთვა და მისი ფუნქცია ძირითადად ოჯახის საშინაო საქმიანობითა და ბავშვების აღზრდით შემოიფარგლებოდა... შუახნის ასაკიდან იწყებდა ქალი ოჯახის მეურნეობის გაძღოლასაც, რაც უმეტესწილად ღრმა მოხუცებულობამდე გრძელდებოდა. სვანეთში ოჯახის უფროს ქალს ებარა მთელი წლის მოსავალი... და უიმისოდ ვერავინ ვერაფერს გასცემდა ოჯახიდან... იგი ანაწილებდა ოჯახში მყოფ დანარჩენ ქალებს შორის სამუშაოს... შუახნის ქალები გარკვეულ პრივილეგიებს იღებდნენ რელიგიური კულტმსახურების თვალსაზრისითაც“ (მინდაძე

2003, 26-27). ანუ, შუახნის ქალები სვანების ტრადიციულ საზოგადოებაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდნენ, დიდი იყო მათი სოციალური სტატუსი და პრესტიჟი, რაც გენდერული ბალანსის განმაპირობებელი ფაქტორი იყო და ამგვარი სოციალური პრესტიჟით გარკვეული მოტივაცია უჩნდებოდათ მოზარდ და ახალგაზრდა გოგონებსაც.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, თვით სამართლებრივი ხასიათის პრობლემის გადაწყვეტის დროსაც კი ჰქონდა მანდილოსანს ხმის უფლება და მას აზრსაც ეკითხებოდნენ. ცნობილია არაერთი ქალი, ვინც მედიატორის ფუნქციასაც ასრულებდა (გუჯეჯიანი 2008).

სუიფებში განსახილველი საკითხები თემატურად ასე ჯგუფდება: ჩვეულებითი სამართალი, სასოფლო-სამეურნეო ხასიათის პრობლემა, საეკლესიო დღეობის მენეჯმენტი... ბუნებრივია, რომ მოზარდები, შეკრებილნი, მოშორებით, თვალყურს ადევნებდნენ სრულწლოვან თანასოფლელთა შეკრებებს, მათ მსჯელობას, ქცევის წესებს, უფროს-უმცროსობის ეტიკეტს, ზრდილობიან სიტყვა-პასუხს, ყოველივე ეს ბუნებრივად უყალიბებდა მოზარდებს ქცევის წესებსა და ეთიკურ ნორმებს. მოზარდი თანამონაწილე იყო ყოველდღიური ყოფისა და სოფლის ცხოვრებაში ჩართულობა მას თანაგანცდის ფსიქოლოგიურ განწყობას უქმნიდა, ანუ, უყალიბებდა პასუხისმგებლობის გრძნობას.

მოზარდს ესმოდა რა ამა თუ იმ სამართლებრივი დავის შინაარსი, მოდავეთა არგუმენტები თუ ძველი მსგავსი ამბების შედარებები (ჰარაკ) მიმდინარე ამბავთან, თავისთავად შეიმეცნებდა ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს. ძველქართული სახელმწიფო და საეკლესიო სამართლის ნორმებით ნასაზრდოები სვანური ჩვეულებითი სამართა-

ლი, მისთვის ცხოვრების წესის წარმმართველი მექანიზმი ხდებოდა.

სასოფლო მოედნებში აღმართულ ეკლესიებთან სრულდებოდა რელიგიური დღეობები. მოზარდი ესწრებოდა ყველა დღეობას, ამ მხრივ, აკრძალვები არ არსებობდა. სმენით და ხედვით იგი სწავლობდა რელიგიური რიტულების არსს, ლოცვის ტექსტებს, ეკლესიასთან ქცევის წესებს, ლოცვის წესებს.

სასოფლო მოედნები წარმოადგენდა ხალხური მუსიკალური შესაძლებლობების გამოვლენის არენასაც. აქ იმართებოდა ფერხულები, აქ სრულდებოდა რელიგიური საგალობლები თუ სხვა სახის სიმღერები. მთხრობელთა გადმოცემით, მათ სწორედ ბავშვობაში ისწავლეს სიმღერა და ცეკვა, როდესაც მოზრდილები გვერდით იყენებდნენ და აჩვევდნენ ფერხულის ილეთებსა და სიმღერის ხმებს (თათარაძე 1976).

სვანი ბიჭები ადრეული ასაკიდანვე ებმებოდნენ სადღეობო სამზადისაა და რელიგიურ რიტუალებში. ისინი მამების, ბიძებისა და ბაბუების გვერდით ესწრებოდნენ სადღეობო სამზადისს. გოგონებიც დაჰყვებოდნენ დედებს, მამიდებს, ბიცოლებსა და ბებიებს სალოცავებში (ღვთისმშობლისა და წმიდა ბარბარეს ეკლესიებში) და მონაწილეობდნენ ე.წ საქალებო ლოცვებში. ანუ, ბავშვები, ადრიდანვე ებმებოდნენ ცხოვრების ფერხულში და თავისთავად ხდებოდნენ ტრადიციული ცხოვრების წესისა და ნორმების მიმდევრები.

სასოფლო მოედნებს კიდევ ერთი ფუნქცია ჰქონდა, იქ მოსახლეობა შრომით საქმიანობასაც ეწეოდა. ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის 50-იან წლებამდე მოედანზე ამუშავებდნენ საჭაპანე ტყავს, რაც დიდ ფიზიკურ დატვირთვას ითხოვდა და თანასოფლელები ერთმანეთს ენაცვლებოდ-

ნენ; ზოგ მოედანზე იდგა ტყავის მოსაქნელი ხელსაწყო, რომლითაც ტყავი მუშავდებოდა და ამაშიც სოფელი ერთმანეთს ეხმარებოდა. ბევრ სასოფლო მოედანზე იდგა თოფისწამლის სანაყი ქვებიც, რასაც ძველად იყენებდნენ. მოზარდი ბავშვობიდან აკვირდებოდა მოზრდილთა შრომით საქმიანობას და თანაზიარი ხდებოდა ამ ცოდნისა.

ოჯახთან ერთად, სწორედ სასოფლო მოედანი იყო ის ადგილი, სადაც სხვადასხვა ასაკისა და სქესის ადამიანები ერთად იყრიდნენ თავს, სადაც ბუნებრივად ხდებოდა წინაპართა მიერ დაკანონებული ქცევის ნორმების, წესებისა და ადათის მოზარდთათვის გადაცემა. და რადგანაც „ყოველი ცალკეული პიროვნების ცხოვრება გახსნილია სოფლიონთათვის, მისი ყოველი არაორდინალური ქმედება საჯარო განხილვის საგანია“ (კანდელაკი 1995, 265), ამიტომ, სუიფებშივე მიიღებოდა ამა თუ იმ ტრადიციული ნორმის დარღვევის აღმკვეთი ღონისძიება, იქვე აღინიშნებოდა საზოგადოების რომელიმე წევრის სიქველე, ვაჟკაცობა, ზნეობრიობა, კდემამოსილება.

წმინდა ფიზიკურ წვრთნასთან (ბიჭებისათვის) და ხელსაქმეში გაწაფვასთან (გოგონებისათვის) ერთად, სასოფლო მოედნებზე მოზარდი პიროვნულადაც ყალიბდებოდა. ბავშვის აღზრდა ჯანსაღი ხალხური გამოცდილების საფუძველზე განაპირობებდა ისეთი პიროვნების ჩამოყალიბებას, რომელსაც ნაკლები კონფლიქტი ექნებოდა გარე სამყაროსთან, იქნებოდა რა უკვე საუკუნეობით გამოცდილი და აპრობირებული ფასეულებების მატარებელი და ტრადიციული ქცევის წესებით მცხოვრები ადამიანი, რითაც დაცული იქნებოდა მემკვიდრეობითობის პრინციპიც.

ვაჟა-ფშაველა ერთ ეთნოგრაფიულ ჩანახატში შენიშნავს „დიაღ, უყვარს სოფელს თავი და უფრთხილდება

კიდეც თავს ბევრით მეტად, ვიდრე ცალკე წევრნი სოფლისანი ერთმანეთს“ (ვაჟა-ფშაველა 1986, 374). ესე იგი, ყოველი კონკრეტული ტრადიციული სოციუმი ცდილობს თავის კულტურულ-ისტორულ გარემოში გამომუშავებული ღირებულებების შენარჩუნებასა და გადაცემას მომავალი თაობებისათვის. ამგვარი „კულტურული რეპროდუქციის“ მრავალგზისობა, სვანეთის მაგალითზე, ოჯახებსა და სასოფლო მოედნებზე ხორციელდებოდა, ძირითადად.

ოჯახებსა და სასოფლო მოედნებზე ეუფლებოდნენ მოზარდები უფროს-უმცროსობის ეტიკეტს. ცნობილია, ტრადიციულ ქართულ ყოფაში ზოგადად და მათ შორის, სვანეთშიც, განსაკუთრებით საპატიო ადგილას ხანდაზმულები ისხდნენ, მათ ეძლეოდათ პირველი სიტყვის თქმის უფლება. ისინი წარმართავდენ საუბარს, მაგრამ ამგვარ შეხვედრას არ ჰქონდა მენტორული და მომაბეზრებელი ხასიათი, ცოდნის და ეთიკური ნორმების გადაცემა სრულიად ბუნებრივად ხორციელდებოდა: სასოფლო მოედნის გალავნის გაყოლებით ჩამწკრივებულ ლოდებზე ჩამომსხდარი მოხუცები ყვებოდნენ თავიანთ თავგადასავალს, წარმოთქვამდნენ ცნობილ გმირთა სადიდებლებს, იხსენებდნენ ძველ ამბებს, ადათებს, რაც მსმენელზე და განსაკუთრებით, მოზარდზე, წარუშლელ შთაბეჭდილებას ახდენდა. საქალებო მხარეს მოხუცი ქალები გოგონებს ხელსაქმეს (რთვა, ქსოვა, ქარგვა) ასწავლიდნენ. მოედნის სხვა ნაწილში ჭაბუკები ბიჭებს წვრთნიდნენ ჭიდაობაში, ქვების აწევაში, ავარჯიშებდნენ ხეებზე ცოცვაში. სასოფლო მოედნებზე ხშირად გაისმოდა ხალხური სიმღერები, იმართებოდა ფერხულები, მწუხრის ჟამს ჭუნირის (ჭიანური) ჰანგებს აკვნესებდნენ. ერთი ასეთი სასიამოვნო თავყრილობის შესახებ ძველ სვანურ სიმღერაშიცაა მოთხრობილი:

„შემიყვანეს სუიფში,
სუიფი მწკრივად სიმღერას ადგა.
ყველგან ვყოფილვარ, ყველაფერი მინახავს,
ამისთანა შეკრებილობა, არ მინახავს“
(სვანური პოეზია 1939, 158-159).

სასოფლო მოედნებზე შეკრებილი საზოგადოება ტრადიციული ქცევის ნორმებს ემორჩილეობდა, იქ მყოფს ეკრძალებდა ჩხუბი, ხმაური, აყალ-მაყალი, რომ არაფერი ვთქვათ, ბილწსიტყვაობაზე, რაც საერთოდ, უცნობია სვანეთის ტრადიციული ყოფისა და სვანური მეტყველებისათვის (გუჯეჯიანი 2008).

სვანეთის ოჯახები და სასოფლო მოედანი ის გარემო იყო, სადაც ტრადიცული ცოდნა და ქცევის ნორმები გადეცემოდა თაობიდან თაობას და მოზარდი ადრეული სოციალიზაციის პერიოდშივე შეიმეცნებდა წინაპართათვის ნორმად მიჩნეულ ცხოვრების წესს (რელიგიურ და სოციალურ ნორმებს).

ტრადიციული სოციუმის ძირითად ნიშნებს სვანეთის საზოგადოება თვით საბჭოთა დროშიც ინარჩუნებდა. იმ ეპოქაში ბავშვი და მოზარდი ძირითად დროს ჯერ კიდევ ტრადიციულ გარემოსა და სკოლაში ატარებდა, ანუ, ბავშვის მსოფლხედვა არსებული ღირებულებითი სისტემით ყალიბდებოდა და საბჭოთა იდეოლოგიური გავლენა მეტ-ნაკლებად ერწყმოდა ტრადიციულ ცოდნას. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ თავისუფალი საქართველოს თავსდატეხილი კატაკლიზმები (არსებული ეკონომიკის მოშლა, საბჭოთა მეურნეობების ნგრევა, უცნობ ეკონომიკურ ფორმაციაზე გადასვლა, მასობრივი უმუშევრობა, თვითდასაქმების გზების ძიება, ომები, მრავალი სახის ყოფითი პრობლემა..) აპირობებს მიგრაციასაც და ბავშვების ნაწილის სოციალიზაცია ხდება არასრულ ოჯახში, ან

მხოლოდ ბებიისა და პაპის ან ნათესავების გარემოში. ამას დაერთო განათლების რეფორმის პროცესი. ამასთანავე, მთელი მსოფლიოსათვის უდიდესი გამოწვევა – გლობალიზაცია და ინტერნეტსივრცის მიერ ბავშვთა და მოზარდთა გონების დაპყრობა – აისახა საქართველოზეც და სერიოზული გავლენა მოახდინა მოზარდთა ფორმირებაზე. ტრადიციული გარემოსადმი გაუცხოების მომენტებს ზრდის სატელევიზიო სივრციდან ქართული მხატვრული, დოკუმენტური ფილმების გამოდევნა, შემეცნებითი გადაცემების ნაკლებობა და უცხოური სერიალები სიჭარბე. ამავე დროს, როგორც ქალაქად, ასევე სოფლადაც მკვიდრდება აქამდე ჩვენთვის უცხო გასართობი ცენტრების სივრცეები, რომელთა პროგრამები თითქმის სრულიად ინგლისურენოვანია: სიმღერებიც, თამაშობებიც, ანიმაციური პერსონაჟებიც და ასეთ გარემოში ბავშვი ნაკლებ ინტერესდება თავისი ეროვნული კულტურით. ბოლო წლების განმავლობაში იცვლება ლხინისა და ჭირის სუფრის გადახდის ფორმები. თუკი აქამდე საქორწილო და ქელეხის სუფრის მომზადებაში ოჯახს მთელი სოფელი ეხმარებოდა – ფიზიკური შრომითაც და შესაწირითაც, ახლა ხშირად სუფრის მომზადებისთვის ქალაქიდან ქირაობენ შესაბამის ჯგუფს. მოზარდები უკვე ამ კონკრეტული შრომითი ურთიერთდახმარების ფაქტებს ვეღარ ხედავენ და ვერც მონაწილეობენ მასში. თანდათანობით იკარგება ტრადიციული ღირებულებითი სისტემის გარკვეული ელემენტები.

უნდა ითქვას, რომ სვანეთის წარსული გამოცდილების ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალა შესაძლებლობას გვაძლევს, წარმოვაჩინოთ ქართველთა აღმზრდელობითი სისტემის ისეთი სიცოცხლისუნარიანი ელემენტები, რომლებიც უაღრესად ჰუმანური ხასიათით გამოირჩეოდა და

თანამედროვე გლობალიზაციის ფონზეც მნიშვნელოვანი დატვირთვის მქონეა. სვანეთში არსებული ხალხური აღზრდის სისტემა ქართული ეროვნული ღირებულებების რეალიზებისა და თანამედროვეობასთან ადაპტირების კუთხით დიდი პერსპექტივის შემცველია და ამიტომ ამ პრობლემის აქტუალიზირება სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია ქართული ეროვნული თვითმყოფადობის გადარჩენის კონტექსტში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბარდაველიძე ვ. (1939), სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, ტფ.

გოცირიძე გ. (2007), კვების ხალხური კულტურა და სუფრის ტრადიციები საქართველოში, თბ.

გუჯეჯიანი რ. (2008), ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან (სვანეთი), თბ.

ვაჟა-ფშაველა (1986), ვაჟა-ფშაველა, ჩვენი სოფელი, – თხზულებანი, თბ.

თათარაძე ა. (1976), ძველი ქართული (სვანური) ფერხულები, თბ.

კანდელაკი მ. (1995), სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფში, სადოქტორო დისერტაცია, თბ.

კაპანაძე ნ. (1986), ბავშვის აღზრდის ქართული ხალხური წეს-ჩვეულებანი, – ტრადიცია და თანამედროვეობა, N16, თბ.

კაპანაძე ნ. (2001), აღზრდის ხალხური წესები სვანეთში (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით) – კრ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, #3, თბ.

მინდაძე ნ. (2003), ადამიანის სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლებს ფსიქო-ფიზიოლოგიური თავისებურებანი და ცხოვრების ტრადიციული წესი, „ჩუბინი", N2, თბ.
ღოღობერიძე ნ. (1970), ხალხური აღზრდის წესები სვანეთში (თამაში და სათამაშოები), – კრ., სვანეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, თბ.

GUJEJIANI ROZETA

THE SYSTEM OF UPBRINGING AND STAGES OF SOCIALIZATION IN TRADITIONAL GEORGIAN LIFE AND CONTMPORARY SITUATION (SVANETI)

The traditional Georgian everyday culture is presented with particular clarity in ethnographic material. In traditional society there are preserved the most important values of the ethnos, which were transmitted from generation to generation through upbringing.

Religion occupied a large place in the traditional upbringing system and throughout the Middle Ages it appeared as a powerful segment creating and developing national identity, culture and values, which also had a great influence on the formation of the upbringing system. The traditional upbringing system was the main pillar of the traditional way of life and therefore it occupied an important place in society

In Svaneti, even to our time, the traditional model of upbringing, which was developed in the Georgian cultural-historical envi-

ronment throughout the long history, is still partially preserved. It was developed from generation to generation in a natural environment and was provided with knowledge of a humane nature.

A person born in a traditional society, during the early period of socialization, naturally became aware of the worldviews and values of his native society and shared local cultural-economic, legal, or ethnoecological knowledge and experience. Thus a child, naturally, without any artificial intervention or methods of coercion, was involved in adaptation to the surrounding cultural-economic environment, in understanding and developing traditional skills, ethical norms, etiquette, and forms of social solidarity.

In Georgian society, including Svaneti, there were rich traditions of a delicate attitude towards children. In the traditional Georgian environment, a child was considered a full-fledged person who had both rights and duties. Traditional Georgian life distinguished the rules for raising sons and daughters, which was completely natural according the main characteristics of local life.

The main signs of traditional society were preserved by Svaneti society even during the Soviet era. In that era, children and adolescents spent most of their time in a traditional environment and school, thus the child's worldview was formed within the existing value system, and Soviet ideological influence was more or less combined with traditional knowledge. After the collapse of the Soviet Union, the cataclysms that befell free Georgia (the collapse of the existing economy, the destruction of Soviet farms, the transition to an unknown economic formation, mass unemployment, the search for ways to self-employment, wars, many kinds of everyday problems..) also led to migration, and the socialization of some children took place in an incomplete family, or only in the environment of grandparents or relatives. This was accompanied by the process of educational reform. At the same time, Georgia

facd the greatest challenge for the whole world – globalization and the conquest of the minds of children and adolescents by the Internet. This had a serious impact on the formation of adolescents. The moments of alienation from the traditional environment are increased by the expulsion of Georgian feature films and documentaries from the television space, the lack of educational programs and the abundance of foreign series. At the same time, both in cities and in villages, were foundd the spaces of entertainment centers that were previously foreign to the local communities. The programs of those centers are almost entirely in English: songs, games, animated characters, and in such an environment, the child becomes less interested in his/her national culture. Certain elements of the traditional value system are gradually being lost. It must be said that the ethnographic material reflecting the past experiences of Svaneti allows us to present such viable elements of the Georgian educational system, which were distinguished by their extremely human character and have a significant load even against the background of modern globalization. The folk belief system existing in Svaneti holds great promise in terms of realizing Georgian national values and adapting to modernity, and therefore, addressing this problem is vitally important in the context of preserving Georgian national identity.

გიორგი ვახანგაშვილი

ბილასუვარის ყარაბაღიდან დევნილთა დასახლების კულტურის სახლი: ძორწინება, პოლიტიკური ლეგიტიმაცია და იძულებით გადაადგილება

წარმოდგენილ სტატიაში ნაჩვენებია, თუ როგორ შეიძლება ტრანსფორმირდეს კულტურის სახლის, როგორც სიმბოლური და მატერიალური სივრცის მნიშვნელობა საბჭოთა პროპაგანდისტული სივრციდან პოლიტიკური ლეგიტიმაციის შექმნის პირველწყაროდ „ყარაბაღის ომის შემდეგ იძულებით გადაადგილების კონტექსტში“. როგორც ცნობილია, საბჭოთა კავშირის პერიოდში კულტურის სახლებს ცალსახად იდეოლოგიური ფუნქცია გააჩნდათ – ეს იყო სივრცეები, რომელშიც კულტურული ღონისძიებები, პროპაგანდა და კოლექტივისტური რიტუალები იყრიდა თავს (Grant 2020; Igmen 2012). კულტურის სახლთა პოსტსაბჭოთა რეკონფიგურაციები ნაკლებადაა შესწავლილი. მიუხედავად ამისა, ამგვარი სივრცეები ხშირად მეხსიერების, ადამიანთა ყოფაში სახელმწიფოს არსებობის და ზოგადად, ადგილობრივი მოსახლეობის სოციალური ყოფის მნიშვნელოვან შრეებს მოიცავენ. იძულებით გადაადგილებულთა კონტექსტში მათი შესწავლა ასევე საინტერესოა კუთვნილებისა და სახელმწიფოსთან ურთიერთობის ფორმების გამოსარკვევად.

ეთნოგრაფიული კვლევა ეყრდნობა ჩემ მიერ 2022 წელს აზერბაიჯანში ბილასუვარის დევნილთა დასახლებაში მოპოვებულ მასალებს. როგორც მსჯელობიდან გამოჩნდება, კულტურის სახლების შესწავლა დაკავშირებულია მათ სოციალურად კონსტრუირებულ სივრცედ კონცეპტუალ-

იზაციასთან, რადგანაც ამგვარი ანალიტიკური დაშვება საშუალებას იძლევა კულტურის სახლი და ასევე ნებისმიერი სხვა სივრცითი თუ მატერიალური ობიექტი დანახულ იქნას, როგორც ადამიანთა ყოფისა და მიმდინარე მაკრო თუ მიკრო სოციალური და პოლიტიკური პროცესების ამსახველი მოცემულობა და არა როგორც ადამიანთა მოქმედებებისთვის შექმნილი არქიტექტურული ფორმა. ჰენრი ლეფევრის (Lefevre 1991) სოციალური სივრცის კონსტრუირების თეორიაზე დაყრდნობით, კულტურის სახლი დანახულია, როგორც სივრცითი ტრიადა, რომელშიც ფიზიკური სტრუქტურა, რეპრეზენტაციული სიმბოლოები და ადამიანთა ყოველდღიური ყოფა ერთ მთლიანობას ქმნის, შესაბამისად, ბილასუვარის კულტურის სახლის შესწავლისას ყურადღება გამახვილდა როგორც სივრცით პრაქტიკაზე (კულტურის სახლის ინსტიტუციური გამოყენება და ადგილობრივთა ყოველდღიური რუტინული ქმედებანი ამ სივრცეში), ასევე სივრცის რეპრეზენტაციებსა (მის დაგეგმარებაზე, სიმბოლოებსა და პოლიტიკურ მნიშვნელობაზე) და რეპრეზენტაციულ სივრცეზე (ამ სივრცესთან ინტერაქციის პროცესში ჩემი მთხრობელების აფექტურ გამოცდილებებზე). ამგვარი პერსპექტივა გამოკვეთს არამხოლოდ იმას, თუ როგორ ჩანს პოლიტიკური ძალაუფლება კონკრეტულ სივრცეში, არამედ იმასაც, თუ როგორ მატერიალიზდება ის მისი დიზაინის, ადგილობრივთა მხრიდან სხვადასხვა სახის მნიშვნელობების მინიჭებისა თუ რიტუალური პრაქტიკების მეშვეობით.

ბილასუვარის დევნილთა დასახლება სამხრეთ აზერბაიჯანში, ირანის საზღვრიდან 5-მდე კილომეტრში მდებარეობს. იგი რამდენიმე ათეულ კილომეტრზეა გადაჭიმული და აერთიანებს დევნილთა 11 სოფელს, რომლებიც ერთმანეთს ჩრდილოეთიდან ცენტრალური გზით უკავ-

შირდებიან. ამ 11-დან იმ სოფლის მშენებლობა, რომელშიც მე 2022 წლის ეთნოგრაფიული კვლევისას ვცხოვრობდი, 90-იანი წლების მიწურულიდან დაიწყო და 2004 წელს დასრულდა. ამ დროისათვის, აზერბაიჯანის მთავრობამ ბილასუვარის რაიონში დევნილთა დროებითი თავშესაფრები დახურა და დევნილებს ახლად აშენებულ და გაუმჯობესებული ინფრასტრუქტურის მქონე დასახლებაში გადასცა საცხოვრებელი სახლები (UNHCR, 2004). მიუხედავად ამ გარემოებისა, დევნილებს, ჩემი მთხრობელების ინფორმაციით, საკუთარი საცხოვრებლის განახლება მას შემდეგაც არ შეუწყვეტიათ.

2022 წელს დასახლებაში 450-მდე დევნილთა საცხოვრებელი სახლი მდებარეობდა. დასახლების სამხრეთი ნაწილი უმეტესწილად მდელოს წარმოადგენდა, რომელსაც მეცხვარე დევნილები პირუტყვების საძოვრად იყენებდნენ. ცენტრალური გზის ჩრდილოეთით სასოფლო-სამეურნეო მიწები მდებარეობდა, რომლებიც დევნილთა საკუთრებას წარმოადგენდა. მათ დიდ ნაწილს დევნილები სხვადასხვა ბოსტნეულისა და პირუტყვისათვის საჭირო მარცვლეულის მოსაყვანად იყენებდნენ, თუმცა, ამ ადგილასაც საძოვრების ფუნქცია ჰქონდა. დასახლებას გააჩნდა თავისი ცენტრალური პარკი, ქორწინების სახლი[8], სკოლა, საბავშვო ბაღი, მაღაზიები, ჩაი ხანა და სასაფლაო. ჩემი იქ ყოფნისას დილის 9 საათიდან დასახლების სხვადასხვა ნაწილში მცხოვრები დევნილები სამსახურებში ავტომობილებითა და ველოსიპედებით ცენტრალური გზის გავლით გადაადგილდებოდნენ. ჩემი მთავარი მთხრობელი დაი, ხშირად მიმითითებდა დევნილთა დასახლებაში არსებულ ხალიჩების ქარხანაზე, რომელიც თურქულ-აზერბაიჯანულ კომპანიას ეკუთვნოდა და ძირითადად ქალები

8. აზერბ: Şadlıq Sarayı.

იყვნენ დასაქმებულნი. აქ წარმოებული ხალიჩები, მისივე თქმით, მთელს აზერბაიჯანში იყიდებოდა.

ამ ყველაფერთან ერთად, ცენტრალურ გზასთან და სკოლასთან ახლოს მდებარეობდა კულტურის სახლიც. სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ კულტურის სახლებს (კლუბებს) საბჭოთა პერიოდში მნიშვნელოვანი სოციალური და იდეოლოგიური ფუნქცია გააჩნდათ. როგორც წესი, სწორედ აქ იმართებოდა მნიშვნელოვანი პროპაგანდისტული დებატები და კოლმეურნეთა ყრილობები, რაც დაწვრილებითაა აღწერილი ანთროპოლოგ ბრიუს გრანტის ნაშრომში (Grant 2020, 37). ყირგიზეთში ჩატარებული ეთნოგრაფიული კვლევის საფუძველზე ალი იგმენი (İğmen, 2012) ასკვნის, რომ კლუბების ფუქნცია ე.წ. *„ჩამორჩენილი“* ყირგიზული ცხოვრების წესის აღმოფხვრასა და საბჭოთა იდეების ფართოდ გავრცელებაში მდგომარეობდა, რაშიც აქტიურად იყვნენ ჩართული არამხოლოდ სახელმწიფო იდეოლოგები, არამედ ხელოვანები, მსახიობები და ჩვეულებრივი მოქალაქეებიც კი (İğmen 2012, 2). აღსანიშნავია, რომ ამ ადგილებმა თავისი ფუნქცია შეინარჩუნა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგაც, როდესაც, ავტორის მიხედვით, ერთ დროს ანტირელიგიური პროპაგანდის ცენტრები რელიგიური მისიონერების ცენტრებად იქცა, ხოლო ასაკით უფროსი ყირგიზი მოქალაქეები ამ ადგილების მიმართ ნოსტალგიური დამოკიდებულებით გამოირჩეოდნენ და ამავე სივრცეში აღნიშნავდნენ ოქტომბრის დიდი რევოლუციის დღეს (İğmen 2012, 146).

კულტურის სახლი ბილასუვარის დევნილთა დასახლების პირველი სოფლის ცენტრში, საშუალო სკოლის მოპირდაპირე მხარეს, ცენტრალური გზის მიმდებარედ მდებარეობდა. ცენტრის გვერდით არსებობდა სარიტუალო სახლი და შუშის ახალი შენობა, რომელიც, როგორც ამიხსნეს,

სოფლის ახალი კულტურული ცენტრი უნდა ყოფილიყო, თუმცა, იმ პერიოდში მუდმივად დაკეტილი მხვდებოდა.

მიუხედავად იმისა, რომ კულტურის სახლის შენობას აზერბაიჯანელ დევნილთა დასახლებაში საბჭოთა წარსული არ გააჩნდა (ის ხომ ყარაბაღის ომის დასრულებისა და დევნილთა დასახლების გაჩენის შემდეგ შეიქმნა) ეს ადგილი მაინც გამოირჩეოდა თავისებური იდეოლოგიური დატვირთვით. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია აღმოცენდა შეკითხვები პოსტ საბჭოთა რეალობაში, ყარაბაღის ომის შემდეგ აზერბაიჯანელ დევნილთა დასახლებაში შექმნილი კულტურის სახლის ზოგად მნიშვნელობასა და იმ აღქმებზე, რომლებიც ამ სივრცესთან უშუალოდ დაკავშირებულ პირებს თუ, ზოგადად, დევნილებს გააჩნდათ.

კულტურის ცენტრს სამამდე ადგილობრივი მამაკაცი განაგებდა. მისი გასაღები აქედან მხოლოდ ორს ჰქონდა. იქიდან გამომდინარე, რომ ჩემს მთავარ მთხრობელ დაის სოფელში განსაკუთრებული სოციალური სტატუსი გააჩნდა, მისი თხოვნის საფუძველზე კულტურის სახლის განმკარგველმა მამაკაცებმა შენობაში შეშვებასა და ამ ადგილის ისტორიის მოყოლაზე უყოყმანოდ განმიცხადეს თანხმობა. თარიღის დათქმის შემდეგ კულტურის სახლში დაიმ მიმიყვანა იმ დროს, როდესაც საკუთარი ქალიშვილი სკოლაში მიჰყავდა. გიდი შენობის შესასვლელთან დანარჩენ ორ შუახნის მამაკაცთან ერთად შემხვდა, რომლებიც, როგორც ამიხსნეს, აგრეთვე პასუხისმგებელნი იყვნენ კულტურის სახლის დაცვასა და მოვლაზე.

შენობაში შესვლიდან მალევე გავაცნობიერე, რომ ამ მეხსიერების ადგილს ისეთივე მნიშვნელოვანი ამბების მოყოლა და ჩვენება შეეძლო აზერბაიჯანელ დევნილებზე, როგორც უშუალოდ დევნილებს. შენობის შესასვლელშივე

შევხვდი ყარაბაღის ომში დაღუპული შაჰიდების ფოტოებს, რომელთა ზემოთაც დიდი ასოებით გამოკრული იყო ილჰამ ალიევის ციტატა: *„ჩვენ სამართლიანად ვამაყობთ ჩვენი მემკვიდრეობით.“*[9] კედლებზე ეკიდა ყარაბაღთან დაკავშირებული რამდენიმე მნიშვნელოვანი ბანერი, მათ შორის ხარაბულბულის სიმბოლოები, აზერბაიჯანის დროშები, შუშასთან დაკავშირებული გაზეთი[10]. გაზეთიდან გამოყოფილი იყო ის თარიღები, რომლებიც აზერბაიჯანული მხარის პერსპექტივიდან ომის გარდამტეხ ეპიზოდებს წარმოადგენდა, მაგალითად: შუშას დაკავების თარიღი (2020 წლის 8 ნოემბერი), აღდამში აზერბაიჯანული ჯარის შესვლის თარიღი (2020 წლის 20 ნოემბერი) და ა. შ. ყარაბაღის თემატიკას აგრძელებდა კედლებზე განთავსებული რამდენიმე ფოტო ჯიბრაილის რეგიონის შესახებ (შესაბამისი წარწერებით). მაგალითად საბჭოთა პერიოდში გადაღებული ფოტო წარწერით: *„800 წლოვანი ჭადრის ხეები ქალაქ ჯიბრაილში“*[11] და *„ჩაიხანა, ქალაქი ჯიბრაილი.“*[12]

ცალკე კედელი ეთმობოდა უშუალოდ დევნილთა დასახლების ისტორიის ამსახველ ფოტოებს. მათზე აღბეჭდილი იყო 2003 წელს ახლად აშენებული დასახლება, რომელშიც მხოლოდ მცირე ზომის საცხოვრებელი სახლები ჩანს და დღევანდელისაგან განსხვავებით, არ ფიქსირდება სასოფლო-სამეურნეო სავარგულები. სტენდზე აზერბაიჯანულად ეწერა: *„1993-2003 წლებში იძულებით გადაადგილებულ პირთა ცხოვრების წესის ნაწილი კარვების ბანაკში.“*[13]

---

9. აზერბ: „Biz mädäniyyätimizlä haqlı olaraq fäxr edärik.“
10. აზერბ: „Şuşa ili.“
11. აზერბ: „800 yaşlı Çınar ağacı. Cäbrayıl şähäri.“
12. აზერბ: „Çayxana. Cäbrayıl şähäri.“
13. აზერბ: „Mäcburi köçkünlärin 1993–2003-cü illär ärzindä çadır düşärgäsindäki häyat tärzinin bir hissäsi.“

ამ ფოტოებისა და სტენდების დათვალიერებისას ჩემი მთხრობელები იხსენებდნენ არამხოლოდ ამ სახლის, არამედ მთლიანად – დევნილთა დასახლების ისტორიებს. ერთერთი მათგანი ჯიბრაილში 1993 წელს დასახლდა ოჯახთან ერთად. მასაც, ჩემი სხვა მთხრობელების მსგავსად კარავში ცხოვრება მოუწია. კარავს ის *ცელოფნად*[14] მოიხსენიებდა. კარვები ცენტრალურ გზასთან ახლოს იყო გაშლილი, რომელიც, როგორც აღინიშნა, დასახლების ჩრდილოეთით მდებარეობს და დევნილთა დასახლების ყველა სოფელს აერთიანებს. შედარებით ნორმალური კარვები მის ოჯახს ირანიდან შემოსულმა ორგანიზაციამ (სავარაუდოდ, წითელმა ჯვარმა) მისცა.

საერთო ჯამში, ჩემი მთხრობელის თქმით, კარვებში დევნილთა უმეტესობამ 10 წლამდე იცხოვრა. აქ ცხოვრება განსაკუთრებულ სირთულეებთან იყო დაკავშირებული, რადგანაც, როგორც ჩემმა მორიგმა მთხრობელმა ადილმა, 40 წელს გადაცილებულმა ყოფილმა სამხედრომ სხვა შემთხვევაში მითხრა, ამ ადგილას ცხოვრება რთული კლიმატური პირობების, ჰიგიენური ნორმების არ არსებობის და სხვა უამრავი მიზეზის გამო. ერთ ერთი ყველაზე დიდი პრობლემა კი ის იყო, რომ ადგილობრივებს სიცხესთან ერთად უამრავ გველთან[15] გამკლავება უწევდათ.

ამ სტენდებით დატვირთულ ოთახში, რომელსაც ჩემი მასპინძლები მუზეუმად მოიხსენიებდნენ, ცალკე ოთახი ეთმობოდა პრეზიდენტ ჰეიდერ ალიევის ფოტოებსა და წიგნებს. მუზეუმი აჩენდა განცდას, რომ პრეზიდენტ ილჰამ ალიევის პოლიტიკური ცხოვრება და დევნილების რეალობა ყარაბაღის ომიდან ბილასუვარში დასახლებამდე

14. რუს: Tselofan.
15. აზერბ: İlan.

ერთი ამბის ნაწილს წარმოადგენდა. შუშის მაგიდაზე განთავსებული იყო რამდენიმე ათეული წიგნი და ჟურნალი, რომლებიც პრეზიდენტ ალიევის ჯორჯ ბუშთან, ედუარდ შევარდნაძესთან და სხვა პოლიტიკოსებთან გადაღებული ფოტოებით გარმოიჩეოდა. რამდენიმე ფოტოზე აღეჭდილი იყო ილჰამ ალიევის ახალგაზრდობა და პოლიტიკაში გამოჩენის პირველი წლებიც.

როგორც ერთ-ერთმა მასპინძელმა მამაკაცმა ამიხსნა ეს ადგილი დევნილთათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობით გამოირჩეოდა. ამ შენობაში გარდა ამ სამუზეუმო სივრცისა განთავსებული იყო: 1. ბილასუვარის რეგიონალური კულტურული დეპარტამენტი[16] 2. ამ დასახლების მე-4 სოფლის კლუბი[17] 3. ცენტრალური ბიბლიოთეკის სისტემის ჯიბრაილის რაიონის 29-ე ბიბლიოთეკა[18]. არსებული მულტიფუნქციური დატვირთვის გამო, ჩემს მთხრობელთა თქმით, ამ ადგილას ხშირად მოჰყავდათ ბავშვები და ახალგაზრდები, რათა მათ, შესაბამისი კულტურული თუ სასწავლო აქტივობების პარალელურად, საკუთარი წარსულის შესახებ უფრო მეტი გაეგოთ.

ჩვენი საუბარი განსაკუთრებით ეხებოდა აზერბაიჯანის უახლეს ისტორიასთან დაკავშირებულ ამბებს. ჩემი მთხრობელები აღნიშნავდნენ, რომ მათთვის ჰეიდარ ალიევი გამორჩეული პრეზიდენტი და, ზოგადად, პოლიტიკოსი იყო, რომელსაც თანაბარი ოსტატობით შეეძლო მოლაპარაკება როგორც მეზობელ, ისევე დიდი სახელმწიფოების (მაგ. ა.შ.შ.-ს) პრეზიდენტებთან. ისინი ხშირად უსვამდნენ ხაზს ჰეიდარის ინტელექტს, ინგლისური ენის სათანადო

16. აზერბ: „Biläsuvar Regional Mädäniyyät İdarəsi."
17. აზერბ: „Cäbrayıl rayonu 4 saylı qäsäbä klubu."
18. აზერბ: „Cäbrayıl rayonu MKS 29 saylı kitabxana filialı. (MKS = Märkäzläşdirilmiş Kitabxana Sistemi."

დონეზე ცოდნასა და მის მიერ დაგროვებულ ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, რომელიც მან თავის შვილს, აზერბაიჯანის მოქმედ პრეზიდენტს გადაულოცა.

გარდა ამ ზოგადი ამბებისა, მთხრობელებმა გამიზიარეს ჰეიდარ ალიევთან დაკავშირებული კონკრეტული ისტორია, რომელიც მათთვის სიამაყის განსაკუთრებულ საფუძველს ქმნიდა და ამ დასახლების ისტორიაში მომხდარ ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვან ისტორიას წარმოადგენდა.

როგორც გაირკვა, ჯერ კიდევ იმ პერიოდში, როდესაც დევნილების დასახლება ახალი გახსნილი იყო და დევნილთა უმეტესობას საცხოვრებელი სახლები ახალი ჩაბარებული ჰქონდა, სოფელს მაშინდელი პრეზიდენტი ილჰამ ალიევი ესტუმრა და აქ მცხოვრები დევნილების ქორწილს დაესწრო. ალიევს თან ახლდა აზერბაიჯანის ახლანდელი პრეზიდენტი, მისი შვილი ილჰამ ალიევიც. როგორც ჩემმა მთხრობელებმა ამიხსნეს, ადგილობრივი ახლად შექმნილი ოჯახის ბედნიერების გაზიარებასთან ერთად, ამ უკანასკნელმა თავი პრეზიდენტობის მომავალ კანდიდატად სწორედ ამ სოფლიდან გამოაცხადა, რაც დევნილებისთვის ამ დასახლების განსაკუთრებულ პოლიტიკურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს.

პრეზიდენტის ყურადღება დასახლებას არც ქორწილის შემდეგ მოჰკლებია: ყარაბაღიდან დევნილებმა ამიხსნეს, რომ 90-იანი წლების ბოლოსთვის ამ ტერიტორიაზე კარვებისა და უკაცრიელი მინდვრების გარდა არაფერი არსებობდა. ამის შემდეგ, მთავრობამ 2003 წლიდან დევნილებს საცხოვრებელი სახლები ეტაპობრივად ჩააბარა რასაც უშუალოდ პრეზიდენტი ხელმძღვანელობდა. საერთო ჯამში, ამ პროცესს დაახლოებით 10 წელი დასჭირდა და

უკვე 2013 წლისთვის დევნილთა დიდ ნაწილს (6 სოფელს) საცხოვრებელი სახლები უკვე დასრულებული სახით ჩააბარეს. 2003-დან 2013 წლებამდე და არც მომდევნო პერიოდში დევნილების ყოფითი პრობლემები ბოლომდე არ მოგვარებულა, თუმცაღა, ჩემი მთხრობელების თქმით, მთავრობა მათთვის ყოველთვის კარგის გაკეთებას ცდილობდა და თავადაც მადლიერების გრძნობით იყვნენ განმსჭვალულნი მათ მიმართ გაწეული ყველანაირი დახმარების მიმართ.

დევნილებმა მითხრეს, რომ მათთვის ჰეიდარ ალიევის სოფელში სტუმრობა პირველ რიგში იმედის დაბრუნებას უკავშირდებოდა, რადგანაც პრეზიდენტმა მათ ყარაბაღში დაბრუნების პირობა მისცა, რაც, როგორც რეტროსპექტულად გამოჩნდა, რეალური დაპირება იყო – ის ხომ სისრულეში ილჰამ ალიევმა მოიყვანა. რაც შეეხება ქორწილში სტუმრობას, გარდა იმისა, რომ ეს მათდამი პატივისცემის უდიდეს გამოვლინებას ნიშნავდა, ნიშანდობლივი იყო ის ფაქტიც, რომ მამა-შვილმა ალიევებმა ახლად შეუღლებულ წყვილთან იცეკვეს, საჩუქრები აჩუქეს და, რაც მთავარია, პირობა მისცეს, რომ მათი შთამომავლობა აუცილებლად იცხოვრებდა ყარაბაღში. მანამდე კი, პრეზიდენტმა და მისმა შვილმა დადეს პირობა, რომ პირად კონტროლზე აიყვანდნენ დევნილთა დასახლებაში მიმდინარე სამუშაოებს. როგორც მოგვიანებით, ერთ-ერთმა მთხრობელმა ინტერვიუს პროცესში განმიცხადა:

„როდესაც ის [ჰეიდარ ალიევი გ.ვ.] პირველ ჩამოვიდა, მან განაცხადა, რომ ამ ადგილას დიდხანს ცხოვრება არ მოგვიწევდა და როცა საშუალება გვექნება, თქვენთვის ახალ სახლებს მალევე ავაშენებთო. ხედავთ როგორი იყო აქაურობა [მიმანიშნებს სტენდზე გაკრულ

ფოტოებზე გ.ვ.] მან სწრაფი ბრძანება გასცა – ააშენეთ სახლები.“ [19]

მოგვიანებით, ჰეიდარ ალიევის გარდაცვალების შემდეგ, ილჰამ ალიევი ამ დასახლებაში დაბრუნდა და მისი სურვილი პრეზიდენტად გახდომის შესახებ სწორედ ამავე ადგილიდან გააგებინა მთელს სოფელსა და აზერბაიჯანს. შეიძლება ითქვას, რომ დევნილთა დასახლება ყარაბაღის თემასთან ერთად, ილჰამ ალიევისთვის პოლიტიკური ლეგიტიმაციის მთავარ წყაროდ იქცა.

კულტურის სახლი სწორედ ზემოთ მოყვანილი რთული პოლიტიკური პროცესის ერთგვარ მატერიალურ მტკიცებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომელიც არა სტატიკურ საბჭოთა პროპაგანდისტულ სივრცეს (როგორც მისი ისტორიული კონტექსტი მიგვითითებს), არამედ პოლიტიკური ავტორიტეტის წარმოებისა და ხელახალი დადასტურების მაგალითს წარმოადგენს. მისი მუზეუმის მსგავსი შიდა სივრცეები, რეგიონალური კულტურული დეპარტამენტები და ბიბლიოთეკები, ასევე ბავშვებისა და სკოლის მოსწავლეების სასწავლო აქტივობებისათვის გამოყოფილი ოთახები და სტენდები ამ ადგილს მეხსიერების პოლიტიკის, პედაგოგიკისა და ადმინისტრირების გამაერთიანებელ სივრცედ აქცევს. რაც შეეხება პრეზიდენტების სტუმრობებს, ქორწილში დასწრებას, ცეკვასა და „ადგილობრივთა ლხინის გაზიარებას,“ ამ ქმედებებში რიტუალური კონდენსაციის ფორმები შეიძლება ამოვიცნოთ: ადამიანთა ყოველდღიურ ყოფასთან დაკავშირებული გაზიარებული ყოფითი ელემენტები სახელმწიფოს ხელში ხდება სიახლოვის, კეთილგანწყობისა და იძულებით გადა-

19. რუს: „Kogda on [Il'kham Aliev G. V.] pervyi raz priehal, on skazal o politike, chto vy dolgo ne budete zhit' v takikh mestakh, i kogda u nas budet vozmozhnost', my bystro postroim dlia vas novye doma. A vot vidish', kak bylo siuda zdes'. On bystro dal ukaz – postroi novye doma.“

ადგილებულთა მიმართ სივრცითი თუ დროითი კავშირების გამოხატვის შესაძლებლობა.

მიუხედავდად იმისა, რომ დევნილების მიერ მონათხრობი ამბავი სწორედ ამ დასახლებიდან ილჰამ ალიევის მიერ საკუთარი გაპრეზიდენტების ოფიციალურად გამოცხადების შესახებ ჩემ მიერ ვერ იქნა დადასტურებული, ერთ-ერთ საჯარო განცხადებაში, რომელშიც ილჰამ ალიევი ბილასუვარის და საათლის რაიონების დევნილთა დასახლებებში საცხოვრებელი პირობების გაუმჯობესებაზე საუბრობს, აზერბაიჯანის პრეზიდენტი აღნიშნავს: *„მახსოვს, რომ დევნილთა პირველი დასახლება, რომელშიც ჩემი საპრეზიდენტო ინაუგურაცია იყო, ბილასუვარის რაიონში მოხდა და მინდა, რომ დევნილებს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციოთ“* (Administration of the President of Azerbaijan, 2020).

გარდა ამისა, მოიპოვება ნათლად დოკუმენტირებული მასალები, რომლებიც იძულებით გადაადგილებულ პირთა დასახლებებში პოლიტიკური ლეგიტიმაციის პრაქტიკებს ასახავს. მაგალითად, სახელმწიფო ანგარიშებში ნაჩვენებია, რომ ილჰამ ალიევი აქტიურად სტუმრობდა ბილასუვარის დევნილთა დასახლებებს რაც პოლიტიკური ძალაუფლების ლეგიტიმაციის პროცესად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. ოფიციალური ანგარიშების მიხედვით, 2003 წელს ჯერ კიდევ პრემიერ-მინისტრობის დროს, ილჰამ ალიევმა საკმაოდ ფართო მასშტაბიანი შეხვედრა გამართა დევნილ მოსახლეობასთან, რა დროსაც ზოგიერთ ოჯახს საყოფაცხოვრებო ტექნიკა დაურიგა და აღნიშნა, რომ მამამისი, აზერბაიჯანის პრეზიდენტი „მამობრივი მზრუნველობით იყო განმსჭვალული“ დევნილთა მიმართ (Azertag, 2003). 3 წლის შემდეგ, უკვე გაპრეზიდენტებული ილჰამ ალიევი პირველ ლედისთან მეჰრიბან ალიევასთან

ერთად კიდევ ერთხელ ესტუმრა ამ ადგილს. მიუხედავად იმისა, რომ შეხვედრის სიტყვაში ცალკე აღებული დევნილთა საკითხი არ არის განხილული, ქვეყნის პრეზიდენტი პირობას დებს, რომ გააგრძელებს რეგიონის ეკონომიკურ განვითარებას, შექმნის ახალ სამუშაო ადგილებს და ბაქო-თბილისი-ჯეიჰანის გაზსადენის პოტენციალს კიდევ უფრო გამოიყენებს (Azertag, 2006). აღსანიშნავია ისიც, რომ 2019 წელს ალიევი თავის მეუღლესთან ერთად დაესწრო ქორწილს ყარაბაღის ომში დაღუპული ერთ-ერთი შაჰიდის ოჯახში. ამ ცნობის მიხედვით, ერთ-ერთი დასახლების გახსნისას მისულ პრეზიდენტსა და მის მეუღლეს შაჰიდის ცოლმა მადლობა გადაუხადა შაჰიდთა ოჯახებისა და შვილებისთვის ფინანსური დახმარების გამო და პრეზიდენტი და პირველი ლედი თავისი შვილის ქორწილში დაპატიჟა (News.Az, 2024).

ზოგადად, ამგვარი ტიპის ცერემონიებში მონაწილეობა სიმბოლურად პრეზიდენტის, როგორც მზრუნველისა და დამცველის ფიგურის წინ წამოწევად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რომელიც დევნილთა საკითხს ფართო ეროვნულ ნარატივში აერთიანებს. შესაბამისად, ამგვარი პრაქტიკები ლოგიკურ თანხვედრაშია მკვლევართა მიერ გამოთქმულ მოსაზრებასთან, რომლის მიხედვითაც ალიევმა ნაციონალიზმი და 2020 წლის შემდეგ მიღწეული სამხედრო წარმატება (განსაკუთრებით კი ყარაბაღის მეორე ომში გამარჯვება) მნიშვნელოვანწილად გამოიყენა საკუთარი შიდა ლეგიტიმურობის გასაძლიერებლად (Mahmudu, 2023), ხოლო კონკრეტულ ქორწილში პრეზიდენტის გამოჩენა დევნილთა ყოფითი თავისებურებების ნაციონალისტური მნიშვნელობებით დატვირთვისა და პოლიტიკური ძალაუფლების ემოციური სიახლოვით გამყარების საინტერესო მცდელობას წარმოადგენს.

ალიევის ამგვარი მოქმედების გასაგებად შესაძლებელია ვიხელმძღვანელოთ კლიფორდ გირცისა და მაიკლ ჰერცფილდის მიერ ზემოთ წარმოდგენილი ანალიტიკური ჩარჩოებითაც. ცხადია, რომ პოლიტიკური ანთროპოლოგის პერსპექტივიდან, პოლიტიკური ლიდერის გადაწყვეტილება უშუალო მონაწილეობა მიიღოს საზოგადოების ადგილობრივ სიმბოლურ პრაქტიკებში (ამ შემთხვევაში – დევნილთა ქორწინებაში) შესაძლოა გავიაზროთ, როგორც პოლიტიკური სტრატეგია, რომელიც მიმართულია ლეგიტიმაციასთან და ნაციონალისტური სენტიმენტების თავმოყრასთან დაკარგული ტერიტორიებისა და იძულებით გადაადგილებულთა თემის გამოყენებით. გირცმა პოლიტიკური ძალაუფლების სიმბოლური განზომილებების ანალიზისას თვალნათლივ დაგვანახა, რომ კუნძულ ბალიზე პოლიტიკური ავტორიტეტები ხშირად ჩნდებოდნენ სიმბოლურ რიტუალებსა და საჯარო დღესასწაულებზე, რაც ადგილობრივ კულტურული კონტექსტში ფართო საზოგადოებრივ რეზონანს იწვევს (Geertz, 1980).

მსგავს დასკვნამდე მიდის ჰერცფილდიც, რომელიც კულტურული ინტიმურობის მრავალგანზომილებიან და რთულ შრეებს იკვლევდა, და რომლის ერთ-ერთ გამოვლინებადაც ლიდერებსა და მოქალაქეებს შორის არსებული სიმბოლური ინტიმურობის დინამიკას ასახელებს. ამერიკელი ანთროპოლოგი აღნიშნავს, რომ პოლიტიკური ლეგიტიმაცია ხშირად აღმოცენდება იმგვარი პერფორმატიული მოქმედებების მეშვეობით, რომლებიც მიკუთვნებულობისა და სიახლოვის შეგრძნებებს ქმნიან (Herzfeld, 2005).

ამ თეორიული წანამძღვრებებიდან გამომდინარე, ქორწილში მონაწილეობა სწორედ დევნილ მოსახლეობასთან სიახლოვის საჩვენებელ პერფორმატიულ მოქმედებად შეიძლება იქნას გააზრებული, რაც საფუძველს

არამხოლოდ ახალ ოჯახს, არამედ ახალ პოლიტიკურ ძალაუფლებრივ სტრუქტურასაც უყრის.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქორწინების ეპიზოდი მნიშვნელოვანია არა იმენად, რამდენადაც რეალურად მომხდარი და დოკუმენტირებული მოვლენაა, არამედ იმის გამო, თუ რამხელა მნიშვნელობას ატარებს ის დევნილთათვის. შეიძლება ითქვას, რომ ალიევის პოლიტიკური პერფორმანსი საკუთარი თავდაპირველი დანიშნულების გარდა, ატარებდა სხვა – უფრო ფართოდ გაზიარებულ ფუნქციასაც – ის ჩემი მთხრობელებისთვის სიამაყისა და საკუთარი სოციალური მნიშვნელობის ერთგვარ ინდიკატორსაც წარმოადგენდა. ამ მნიშვნელობის მაჩვენებელია პირველ რიგში კულტურის სახლის ლეფევრისეული სოციალური სივრცის კონსტრუირების ტრიადული მოდელით ანალიზი. ამგვარი ანალიტიკური მიდგომიდან გამოიკვეთა, რომ სივრცითი პრაქტიკა (კულტურის სახლში მოსწავლეების სტუმრობა, სხვადასხვა სახის ღონისძიებები, პრეზიდენტის მიერ ქორწილში მონაწილეობა), სივრცის რეპრეზენტაციები (ყარაბაღისა და ამ დასახლების ადრეული წლების ამსახველი ფოტოები, ასევე პრეზიდენტის მუზეუმი, ყარაბაღის ომის ამსახველი ვიზუალური და წერილობითი დოკუმენტები) და რეპრეზენტაციული სივრცეები (სიამაყის, ნდობის და იმედის გამომწვევი მარკერები) აყალიბებენ ერთიან, სოციალურად კონსტრუირებულ დევნილთა კულტურის სახლს. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ადამიანთა ყოველდღიურობაში ყველგანმყოფი და ყოვლისშემძლე სახელმწიფოს იდეას ხდის ხელშესახებს. ამდენად, კულტურის სახლი იძულებით გადაადგილების, მეხსიერების და პოლიტიკური ლეგიტიმაციის ერთ სივრცით და სიმბოლურ წესრიგში მომყვან მოცემულობას წარმოადგენს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

Administration of the President of Azerbaijan (2020), President Ilham Aliyev meets with IDPs: Housing construction funded by oil revenues. 21 თებერვალი, https://president.az (ხელმისაწვდომი იყო 19.09.2025).

Azertag (2003), Prime Minister of Azerbaijan Ilham Aliyev participated in opening of settlement built for displaced persons in Bilasuvar. 1 ოქტომბერი, https://azertag.az (ხელმისაწვდომი იყო 19.09.2025).

Azertag (2006), President Ilham Aliyev visits Bilasuvar province. 12 აგვისტო https://azertag.az (ხელმისაწვდომი იყო 19.09.2025).

Geertz C. (1980), Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton University Press.

Grant B. (2020), In the Soviet house of culture: A century of perestroikas. Princeton University Press.

Herzfeld M. (2005), Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State. Routledge.

İğmen A. (2012), Speaking Soviet with an Accent: Culture and Power in Kyrgyzstan. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Lefebvre, H. (1991), The production of space (D. Nicholson-Smith, მთარგმნელი). Oxford: Blackwell. (ორიგინალი ნაშრომი დაიბეჭდა 1974 წელს)

Mahmudlu C. (2023), Vertical and Horizontal Nationalism in Azerbaijan. Caucasus Analytical Digest, 133, 6-9. https://doi.org/10.3929/ethz-b-000619287;

News.Az (2024) Azerbaijani President Ilham Aliev, first lady Mehriban Alieva accepted wedding invitation from martyr family. 29 ივლისი, https://news.az/news/azerbaijani-presi-

dent-ilham-aliyev-first-lady-mehriban-aliyeva-accept-wedding-invitation-from-martyr-family (ხელმისაწვდომი იყო 19.09.2025).

UNHCR (2024) The Office of the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), Azerbaijan closes last of emergency camps.. https://www.unhcr.org/us/news/stories/azerbaijan-closes-last-emergency-camps (ხელმისაწვდომი იყო 19.09.2025).

VAKHTANGASHVILI GIORGI

HOUSE OF CULTURE OF BILASUVAR IDP SETTLEMENT: MARRIAGE, POLITICAL LEGITIMATION AND FORCED DISPLACEMENT

The presented article explores how the symbolic and material meanings of a House of Culture — a Soviet institution originally designed for ideological propaganda—were transformed into a site of political legitimation and memory production among Azerbaijani internally displaced persons (IDPs) after the Karabakh war.

Drawing on ethnographic research conducted in Bilasuvar IDP settlement in southern Azerbaijan (2022), the author employs Henri Lefebvre's (1991) concept of the social production of space to conceptualize the House of Culture as a spatial triad combining physical structure, representational symbols, and lived experience. Through this lens, the building emerges not as an inert architectural form but as a dynamic arena where state power, national memory, and everyday life intersect.

The fieldwork reveals that Bilasuvar's cultural center, though newly built and not of Soviet origin, mirrors the ideological con-

tinuity of Soviet cultural institutions. Inside, photos of martyrs, quotes by President Ilham Aliyev, and exhibits devoted to Heydar Aliyev and the Karabakh war construct a narrative linking IDP suffering with presidential benevolence. Oral accounts describe how Heydar and Ilham Aliyev's visits to IDP weddings and housing inaugurations became performative rituals of care, closeness, and legitimation.

Interpreting these events through Clifford Geertz's (1980) theory of political symbolism and Michael Herzfeld's (2005) notion of cultural intimacy, the article argues that such ceremonies function as performative acts of political legitimation—where everyday gestures like dance or gift-giving symbolically fuse personal intimacy and national belonging. Ultimately, the Bilasuvar House of Culture is read as a spatial condensation of memory, displacement, and power, materializing the omnipresence of the state in IDPs' everyday lives.



სურ. 1. კულტურის სახლის შესასვლელი, 2022 წლის მაისი, ავტორის ფოტო



სურ. 2. ჰეიდარ ალიევის მემორიალური ოთახი, 2022 წლის მაისი, ავტორის ფოტო



სურ. 3. ბილასუვარის დასახლების პირველი 10 წლის (კარვების ბანაკის) ამსახველი სტენდი. 2022 წლის მაისი, ავტორის ფოტო



სურ. 4. შაჰიდთა მემორიალური დაფა და ყარაბღის მეორე ომის გამარჯვებისადმი მიძღვნილი პლაკატი 2022 წლის მაისი, ავტორის ფოტო

ნიკოლოზ კიწმარიშვილი

დისციპლინარული ტერმინების თარგმნის პრობლემა („მთხრობელი“)

თარგმანის პრობლემა აქტუალური პრობლემაა სამეცნიერო დისციპლინების ტერმინოლოგიის განვითარების გზაზე. ეთნოლოგია-ანთროპოლოგია, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა მეცხრამეტე საუკუნიდან იწყებს ჩამოყალიბებას. საქართველოშიც ამ დროიდან იწყება ეთნოლოგიის ისტორია და აქაც დარგის ფორმირების იგივე პროცესები მიმდინარეობდა რაც დასავლეთში (ხუციშვილი 2019, Khutsishvili 2010). მაგრამ პოლიტიკური ვითარების ცვლილებამ – დამოუკიდებლობის დაკარგვამ და საბჭოთა წყობის დამკვიდრებამ სამეცნიერო პროცესებზეც იქონია არსებითი გავლენა. იდეოლოგიური წნეხის და რკინის ფარდის დაშვების პირობებში გაწყდა მანამდე არსებული ინტენსიური ურთიერთობა დასავლეთ ევროპის სამეცნიერო წრეებთან, შეიზღუდა ლიტერატურაზე წვდომაც, შედეგად ახალ მეთოდოლოგიურ, მეთოდიკურ და განსაკუთრებით ტერმინების ფორმირებასთან დაკავშირებულ გამოწვევებთან გამკლავება ქართული ეთნოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებს დასავლეთისგან იზოლირებულად მოუხდათ.

აკად. გიორგი ჩიტაიამ ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებელმა 1926 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში «ქართული ეთნოლოგია» (ჩიტაია 1997, 521-535) საქართველოს ეთნოლოგიური კვლევის მდგომარეობა შეაფასა და დასახა კვლევის პერსპექტივა, რომელიც «სისტემატურად და სათანადო სიწრაფით» (ჩიტაია 1997, 535) ეთნოგრაფიული ფაქტების შეგროვებას გულისხმობდა. მანვე

ჩამოაყალიბა კომპლექსურ-ინტენსიური კვლევის მეთოდი (იხ. ჩიტაია 2023-IV, 63-65). ამ მეთოდის გამოყენებით დაიწყო ეთნოგრაფიული მასალის ინტენსიური შეკრება და ანალიზი. ამ გზაზე გიორგი ჩიტაიასა და სხვა ქართველი ეთნოლოგების ძალისხმევით ჩამოყალიბდა ქართულენოვანი ტერმინოლოგიური აპარატი, რომლითაც ოპერირებდნენ მთელი საბჭოთა პერიოდის განმავლობაში. საბჭოთა კავშირის დაშლისა და დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ დღის წესრიგში დადგა სამეცნიერო სივრცეების დაახლოება. ამ პროცესში, როდესაც შეუზღუდავია წვდომა სამეცნიერო ლიტერტურაზე და თარგმანის მომზადება და გამოცემაც არ არის რეგულირებული, მოთხოვნილების არსებობის შესაბამისად ითარგმნება და იბეჭდება ეთნოლოგიური-ანთროპოლოგიური სამეცნიერო ლიტერატურა. შედეგად, აღმოჩნდა, რომ ახალ თარგმანებში არ არის გათვალისწინებული უკვე დამკვიდრებული ქართული ტერმინოლოგია და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოდის ახალი ვერსიები. განვიხილავ ერთი ტერმინის მაგალითს, კერძოდ, ქართულ ეთნოლოგიაში დამკვიდრებულ ტერმინს „მთხრობელი“, რომელიც აღნიშნავს იმ პირს, ვისგანაც იღებს მკვლევარი მისთვის საინტერესო ინფორმაციას. ამ ტერმინს თანდათან ცვლის ტერმინები „ინფორმანტი“ და „რესპონდენტი“.

ეთნოგრაფული კვლევის ქვაკუთხედი საკვლევ საგანზე უშუალო დაკვირვება და ადამიანებთან უშუალო კომუნიკაციის შედეგად მიღებული ინფორმაციაა. ამ ადამიანებს ვისთანაც მუშაობენ ეთნოლოგები და ვისი მეშვეობითაც მოიპოვებენ მათთვის საინტერესო მასალას გიორგი ჩიტაია და მისი მოსწავლეები მთხრობელების სახელით მოიხსენიებდნენ. ეს ტერმინია ნახენები გ. ჩიტაიას და სხვა ქართველი ეთნოლოგების შრომებში. გ. ჩი-

ტაია ეთნოგრაფიის საგანსა დ მეთოდზე საუბრისას წერს: „აუცილებლად საჭიროა მთხრობლის ცნობა... ჩანაწერებს უნდა ახლდეს ცნობები: მთხრობლის გვარი, ხელობა, ადგილობრივია თუ მოსული...“ (ჩიტაია 2023-IV, 65). ტერმინი მთხრობელია მოხსენიებული ვ. ბარდაველიძის („გადმოგვცემს მთხრობელი“ (ბარდაველიძე 1985, 6)), თ. ოჩიაურის („მთხრობლები გვიამბობენ“ (ოჩიაური 1954, 17)), რ. გუჯეჯიანის („მთხრობელნი დღესაც გვიჩვენებენ“ (გუჯეჯიანი 2025, 59)) და სხვათა შრომებში.

ტერმინი მომდინარეობს ძველი ქართული იურიდიული მნიშვნელობის მქონე ტერმინიდან. ვახტანგ მეექვსის სამართლის წიგნში „მთხრობელი“ თვითმხილველი პირის, მოწმის მნიშვნელობით გამოიყენება: „მთხრობელი იმას ქვიან, რომელსაც უნახავს თვალითა“ (მუხლი 236) (სამართალი 1981, 255). ქართული განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით მთხრობელი არის ის „ვინც რაიმეს ჰყვება, ვინმეს რაიმეს მოუთხრობს“, „მთქმელი“ (http://www.nplg.gov.ge). ამ შინაარსის გამო დამკვიდრდა ეს ტერმინი ქართულ ეთნოლოგიაში იმ პირის აღსანიშნავად, ვინც როგორც კულტურის მატარებელი, ემიკური ხედვის მქონე, უშუალოდ აწვდის ფაქტობრივ ცნობებსა თუ ინტერპრეტაციებს მკვლევარს.

ახალი ტერმინი – „ინფორმატორი“ ქართველ ეთნოლოგთა შრომებში 1990-იანი წლების ბოლოს იწყებს დამკვიდრებას, რაც დაკავშირებული უნდა იყოს ლ. მელიქიშვილის პუბლიკაციებთან. (იხ. მელიქიშვილი 2001, 25, მელიქიშვილი 2000, 26). ეს ინგლისური informator / informant-ის ქართული თარგმანი უნდა იყოს. Informant – ნიშნავს, სწორედ მთხრობელს, პირს, რომელიც ინფორმაციას, ცნობებს აწვდის მეორე ადამიანს. ეს ტერმინი ფრთოდ იყო გავრცელებული ინგლისურენო-

ვან სამეცნიერო სივრცეში (ფრანგ. – Informateur; გერმ.– Informant/in) ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიაში. ინგლისური ენიდან, მოხდა ამ ტერმინის გავრცელება ქართულ სამეცნიერო ტერმინოლოგიაში, ჯერ გაქართულებული - „ინფორმატორის“ ფორმით და მალვე „ინფორმანტის“ ფორმით.

ამ პერიოდში დასავლეთის სამეცნიერო და კულტურულ წრეებში მიმდინარე პოსტ-მოდერნისტული დისკუსია დეკონსტრუქციის, მულტიკულტურული კომუნიკაციის შესახებ აისახა ანთროპოლოგიაშიც ახალი ტერმინის გაჩენით – interlocutor, რაც გულისხმობს დიალოგში მონაწილე პირს, თანამოსაუბრეს. ეს ტერმინი ეხმიანება ერთი მხრივ, ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთ ძირითად მეთოდს – მონაწილე დაკვირვებას და მეორე მხრივ, მიმდინარე პარადიგმას – სოციალური ინტერაქციის მნიშვნელობის შესახებ. რადგან ეს უკანასკნელი ტერმინი ქართულად ითარგმნება, როგორც „თანამოსაუბრე“, რომელიც ქართულ ყოვლდღიურ ენაში აქტიურად გამოიყენება და ნაკლებად აქვს აკადემიური კონოტაცია, ამიტომ არ მოხდა მისი დამკვიდრება ქართულ სამეცნიერო ენაში. სამაგიეროდ, ახალი თარგმანების და სოციალური მეცნიერებების გააქტიურების კვლადაკვალ აქტიურად ხდება ტერმინ „რესპონდენტის“ გამოყენება მთხრობლის აღსანიშნავად. ტერმინი „რესპონდენტი“ ქართული ლექსიკონის მიხედვით აღნიშნავს „პირს, რომელიც სოციოლოგიურ გამოკითხვაში (ანკეტირებაში ან ინტერვიუში) მონაწილეობს და ინფორმაციის წყაროს ან კომუნიკატორს წარმოადგენს“ (კოდუა, 2004, 351). იგივე მნიშვნელობით გამოიყენება ტერმინი ინგლისურენოვან სივრცეშიც. მაგრამ არის მკვეთრი განსხვავება გამოკითხვის ფორმებს შორის და სოციალური ინტე-

რაქციის ხარისხს შორის, რაც განაპირობებს ტერმინთა გამოყენების განსხვავებებსაც. ოქსფორდის (იხ. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition) და კემბრიჯის (იხ. https://dictionary.cambridge.org) ინგლისური ენის განმარტებითი ლექსიკონების მიხედვით, ინფორმანტი არის საუბარში ჩართული პირი, რომლიც წარმოადგენს სხვა პირებსაც. ეს ტერმინი გამოიყენება იმ პირის აღსანიშნავად, რომლიც არის ინფორმაციის წყარო თვისებრივი გამოკითხვისას. მაშინ როცა რესპონდენტი რაოდენობრივი კვლევის მონაწილეს მიემართება. «პირი, რომელიც პასუხობს თხოვნას ინფორმაციის მოწოდებაზე" https://dictionary.cambridge.org). იგივეა დაფიქსირებული ქართულ ლექსიკონებშიც, მაგალიად მოხელის სამაგიდო ლექსიკონში რესპონდენტი ასე განიმარტება რესპონდენტი არის «საზოგადოებრივი აზრის შესწავლის მიზნით წარმართული გამოკითხვის, ანკეტირების, ინტერვიუს ობიექტი პირი» (ურიდია 2004, 483). გვხვდება ასეთი განმარტებაც: „რეპონდენტის ნაცვლად ზოგჯერ ხმარობენ ტერმინს „ინფორმანტი", როდესაც გამოკვლევის დროს არაფორმალური კვლევითი ტექნიკა (როგორიცაა, მაგ., არასტრუქტურიზებული ინტერვიუები) გამოიყენება" (კოდუა, 2004, 351). არასტრუქტუირებული ინტერვიუ და არაფორმალური კვლევითი ტექნიკა, სწორედ თვისებრივ კვლევას გულისხმობს. თვისებრივი და რაოდენობრივი კვლევები განსხვავებულ მეთოდებს ეყრდნობა განსხვავებული მიზნების მისაღწევად. თვისებრივი კვლევა ორიენტირებულია ფენომენოლოგიურ ინტერესზე, შესაბამისად, ასეთ დროს უფრო ინტენსიური და მჭდროა კომუნიკაცია თუ ინტერაქცია ინფორმაციის წყაროსთან (მთხრობელთან), მაშინ როდესაც ტენდენციების დადგენაზე ორენტირებული რაოდენობრივი კვლე-

ვა შესაძლებელია მინიმალურ სოციალურ კომუნიკაციას საჭიროებდეს. შესაბამისად, ინფორმანტად (მთხრობელად) მოიხსენიება ის პირი რომელიც უფრო ფართო სპექტრის ინფორმაციის გამცემია. ამიტომ, ტერმინთა გამოყენების მიხედვითაც ხდება იმის შეფასება თუ რომელი დარგის პერსპექტივიდან კეთდება ანალიზი. ტექსტში ტერმინ „რესპონდენტის“ გამოყენება პირდაპირი მანიშნებელია იმისა, რომ რაოდნობრივ, და ესე იგი არა ეთნოგრაფიულ კვლევაზეა ლაპარაკი. თუმცა, ზოგჯერ ქართველ ეთნოლოგთა შრომებშიც გვხვდება ტერმინი რესპონდენტი.

ქართული ტერმინის „მთხრობელის“ „ინფორმანტით“ ჩანაცვლება ვერ აიხსნება მსოფლიო სამეცნიერო წრეებთან დაახლოების სურვილით, რადგან ინგლისურ თარგმანში „მთხრობელი“, მაინც „ინფორმანტად“, ან თანამედროვე კვლევებში „interlocutor“-ად (თანანმოსაუბრედ) ითაგმნება. შესაბამისად ქართული ტერმინის ჩანაცვლების არანაირი საჭროება არ არის. ქართველი ეთნოლოგების უმრავლეოსობა დღესაც ტერმინ „მთხრობელს“ იყენებს. ზოგჯერ, ახალი უცხოენოვანი ლიტერატურის თარგმნისას, თუ თარგმნის პროცესში ტერმინოლოგიის აღრევის თავიდან აცილება დარგის სპეციალისტებთან კონსულტაციებითაა შესაძლებელი. ვფიქრობ, ეს თანამედროვე ქართული სამეცნიერო ენის განვითარების ერთერთი მნიშვნელოვანი პრობლემაა.

დამოწმებული ლიტერატურის სია:

ბარდაველიძე ვ. (1985), აღმოსავლეთ საქრთველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. თუშეთი, ტ. 2, თბილისი

გუჯეჯიანი რ. (2025) ლაგურკა. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი, ტორი პლუსი, თბილისი

კოდუა ე. (რედ.) (2004), სოციალურ და პოლიტიკურ ტერმინთა ლექსიკონი–ცნობარი, თბილისი, ლოგოს პრესი

მელიქიშვილი ლ. (2000), საველე მუშაობის მეთოდი კონფლიქტურ საზოგადოებაში, თბილისი, მემატიანე

მელიქიშვილი ლ., ხარშილაძე მ. (2001), მეცნიერები ლატენტური კონფლიქტის ზონაში, თბილისი

ოჩიაური თ. (1954), ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, მეცნიერებათა აკადემია, თბილისი

სამართალი ვახტანგ მეექვსისა (1981), ტექსტი დაადგინა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ისიდორე დოლიძემ, თბ. გამომცემლობა საბჭოთა საქართველო

ურიდია ს. (რედ.) (2004), მოხელის სამაგიდო ლექსიკონი, თბილისი

ჩიტაია გ. (1997), ქართული ეთნოლოგია, ეთნოლოგიის ქრესტომათია, შემდგ. ს. ჭანტურიშვილი, თბილისი გვ.521-535

ჩიტაია გ. (2023-IV), ქართული ეთნოგრაფიის ისტორია, საგანი და მეთოდი, შრომები, ტ. IV, თბილისი

ხუციშვილი ქ. (2019), ქართული ეთნოლოგიური სკოლის განვითარება, გამოფენის მეგზური, თსუ გამომცემლობა, თბილისი

Khutsishvili K. (2010), The History of Georgian Anthropological (Ethnological School), ანთროპოლოგიური კვლევანი I, თბილისი

http://www.nplg.gov.ge
https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/interlocutor
https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/interlocutor

KITSMARISHVILI NIKOLOZ

THE PROBLEM OF TRANSLATION OF DISCIPLINARY TERMS ("MTKHROBELI")

The problem of translation is an issue problem in the development of the terminology of scientific disciplines. Ethnology-anthropology, as an independent discipline, began to take shape in the nineteenth century. The history of ethnology in Georgia also begins from this time, and here the same processes of formation of the field were taking place as in the West. However, the change in the political situation – the loss of independence and the establishment of the Soviet system – also had a significant impact on scientific processes. Under the conditions of ideological pressure and the fall of the Iron Curtain, the previously existing intensive relations with Western European scientific circles were severed, access to literature was also limited, as a result, representatives of the Georgian ethnological school had to deal with new methodological, methodological and especially term formation challenges in isolation from the West.

Through the efforts of Georgian ethnologists, a Georgian-language terminological apparatus was formed, with which they operated throughout the Soviet period. After the collapse of the Soviet Union and the gaining of independence, the rapprochement of scientific spaces became the order of the day. In this process, when access to scientific literature is unlimited and the preparation and

publication of translations is not regulated, ethnological-anthropological scientific literature is translated and printed according to the demand. As a result, it turned out that the new translations do not take into account the already established Georgian terminology and new versions enter scientific circulation. In the report, I will discuss an example of one term, namely, the term "narrator" established in Georgian ethnology, which denotes the person from whom the researcher receives information of interest to him. This term is gradually being replaced by the terms "informant" and "respondent".

Conducting ethnographic fieldwork Georgia is associated with the name of Gorgi Chitaia. In the 1920s, he gathered a group of young people and began conducting fieldwork, which became the basis for his development of a specific method – the method of complex-intensive research. The cornerstone of ethnographic research is direct observation of the subject of study and information obtained as a result of direct communication with people. These people, with whom ethnologists work and through whom they obtain material of interest to them, were referred to by Giorgi Chitaia and his students as storytellers. This term is found in the works of G. Chitaia, V. Bardavelidze and other Georgian ethnologists, and thus became established in Georgian ethnology. The term derives from an old Georgian legal term. In the Law Book of Vakhtang VI, "storyteller" is used in the meaning of an eyewitness, a witness (Article 236). According to the Georgian explanatory dictionary, a narrator is "one who tells something, tells someone something", "a teller". Due to this content, this term was established in Georgian ethnology to denote a person who, as a bearer of culture, with an emic vision, directly provides factual information or interpretations to the researcher.

A new term – "informant" appeared in the works of Georgian ethnologists in the late 1990s (in particular, in the works of La Melikishvili). This was a Georgian translation of the English informant. Informant – means, precisely, a narrator, a person who

provides information, knowledge to another person. This term was widely spread in the English-speaking scientific space (French – Informateur; German – Informant/in), in particular, in ethnology-anthropology. From the English language, this term spread to Georgian scientific terminology, first in the Georgianized form of "informator" and then in the Malve "informant" form.

During this period, the ongoing post-modernist discussion in Western scientific and cultural circles about deconstruction and multicultural communication ended with the emergence of a new term in anthropology – intrlocutor, which refers to a person participating in a dialogue, an interlocutor. This term echoes, on the one hand, one of the main methods of ethnographic research – participant observation, and on the other hand, the current paradigm – about the importance of social interaction. Since the latter term is translated into Georgian as "interlocutor", which is actively used in Georgian everyday language and has little academic connotation, it has not been transferred to the Georgian scientific language. Instead, with the advent of new translations and the activation of social sciences, the term "respondent" is increasingly being used to refer to the narrator. According to the Georgian Explanatory Dictionary, the term "respondent" refers to "a person who participates in a sociological survey (questionnaire or interview) and is a source of information or a communicator". The term is also used in the English-speaking world with the same meaning. However, there is a sharp difference between the forms of the survey and the degree of social interaction, which also determines the differences in the use of the terms. According to the Oxford English Dictionary, an informant is a person who is the source of information in a qualitative survey, while a respondent refers to a participant in a quantitative study. The same is recorded in the Georgian Explanatory Dictionary ts, which states: "Instead of respondent, the term "informant" is sometimes used when informal research techniques (such as, for example, unstructured interviews) are used during the re-

search". Unstructured interview and informal research techniques refer to qualitative research. Qualitative and quantitative research rely on different methods to achieve different goals. Qualitative research is oriented towards phenomenological interest, therefore, in such cases, communication or interaction with the source of information (the narrator) is more intense and frequent, while quantitative research oriented towards determining trends may require minimal social communication. In other words, an informant (narrator) is a person who provides information to a wider range of people. Therefore, the use of the terms also determines the perspective from which the analysis is being conducted. The use of the term "respondent" in the text This is a direct indication that we are talking about a demographic, and not an ethnographic, study.

The replacement of the Georgian term "narrator" with "informant" cannot be explained by the desire to get closer to world scientific circles, because in the English translation "narrator" is still translated as "informant", or in modern studies as "nterlocutor". Accordingly, there is no reason to replace the Georgian term. The majority of Georgian ethnologists still use the term "narrator". However, when translating new foreign-language literature, if consultations with specialists in the field are not held during the translation process, terminology is confused.

I think this is one of the important problems in the development of the modern Georgian colloquial language.

მაისაია ინეზა, ტოგონიძე ნატალია

ღომის კულტურის ისტორიის შესახებ საქართველოში

ღომი (სურ. 1) საქართველოს კულტურული ფლორის ერთ-ერთი უძველესი მცენარეა, რომლის ისტორია ქართველი ერის სამიწათმოქმედო მოღვაწეობის შორეული წარსულიდან მომდინარეობს. საქართველო უძველესი დროიდან ნაყოფიერ და მდიდარ ქვეყნად ითვლებოდა. მოსახლეობა მისდევდა მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას; ფართოდ იყო გავრცელებული მეტალურგიული წარმოება. საქართველოს ტერიტორიაზე არქეოლოგიურმა კვლევებმა ცხადყო, რომ ენეოლითის, ნეოლითისა და ბრინჯაოს ადრეულ ხანაში აქ ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ხორბლის, ქერის, ფეტვნაირებისა და სელის კულტურა. აქვეა ნაპოვნი მებაღეობისა და მევენახეობის განვითარების დამადასტურებელი ნივთიერი მასალა (ხოშტარია 1944; მენაბდე 1948; გორგიძე 1977; მაისაია 1987; მაისაია, შანშიაშვილი, რუსიშვილი 2005).

როგორც ცნობილია, შემგროვებლობითი ხასიათის საქმიანობიდან მცენარეთა მოშენების პერიოდზე გადასვლა ადამიანის კულტურული ისტორიის ის ეტაპია, როდესაც საფუძველი ეყრება მიწათმოქმედებას.

ისტორიულ ფაქტს წარმოადგენს ის ღირებულება, რომ სხვადასხვა მხარის მსგავს პირობებში მცხოვრებ პირველყოფილ ტომებს კულტურული ყოფის ერთი და იგივე საფეხურის გავლა მოუხდათ, არა ერთდროულად, არამედ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად და მაშასადამე, მიწათმოქმედებასაც საფუძველი უნდა ჩაყროდა არა მხოლოდ ერთ მხარეს, გარკვეულ ეპოქაში, რომელიმე ცივილიზე-

ბულ ხალხთა ოჯახში, არამედ მისი საწყისები სხვადასხვა მხარეში, სხვადასხვა ეპოქასთან და სხვადასხვა ხალხთა მოღვაწეობასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

ცხადია, რომ ამა თუ იმ მცენარის კულტურული ტიპი მხოლოდ იმ ადგილებში შეიძლებოდა ჩამოყალიბებულიყო, სადაც მისი წინაპარი ბუნებაში ველურად იზრდებოდა. ამავე დროს, მცენარის უძველესი კულტურული ფორმა ველურის ახლო ნათესავი უნდა ყოფილიყო. ხოლო ამ მცენარის ბუნებიდან კულტურაში გადატანა ადამიანის ხანგრძლივი შრომის შედეგია.

პირველყოფილი ადამიანის ერთ-ერთ ძირითად საკვებს ველური მცენარის ნაყოფი წარმოადგენდა, მაგრამ მცენარე მისთვის საკვებად მხოლოდ წლის გარკვეულ პერიოდში გამოიყენებოდა. აქედან გამომდინარე, ადამიანის შეგნებაში თანდათან მტკიცდებოდა საკვებად გამოსაყენებელი მცენარეების ნაყოფის, თესლის, ტუბერის, ბოლქვის და სხვა ნაწილების შემონახვის შეგრძნება.

ველურ მცენარეთა ნაყოფებისა და თესლების შეგროვების პერიოდს მოსდევს მცენარეთა მოშენების ხანა.

როგორც ისტორიული, ბოტანიკური, არქეოლოგიური გამოკვლევებით მტკიცდება, საქართველო მრავალი კულტურული მცენარის დომესტიკაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერაა, მათ შორის არის ფეტვნაირი კულტურები.

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 40-იან წლებში აკად. ვ. მენაბდე ძველი კოლხეთის არქეოლოგიურ მასალებში (დიხა გუძუბა) აღმოჩენილი კარბონიზებული მარცვლების ანალიზის საფუძველზე აკეთებს დასკვნას, რომ კულტურის პრეისტორიულ პერიოდში საქართველოში უმეტესად გავრცელებული იყო ფეტვნაირი პურეული, შემდგომ მარცვლოვანი კულტურები (ხორბალი, ქერი) (მენაბდე, 1948). გამოთქმულია მოსაზრება რიგი მკვლევარების მიერ (კიკ-

ვიძე, 1976; ნებიერიძე, 1972; გრიგოლია, 1977), რომ სწორედ ფეტვნაირი უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი იმ კულტურათაგანი, რომელმაც სათავე დაუდო მიწათმოქმედებას დასავლეთ საქართველოში.

XVII საუკუნემდე, ვიდრე სიმინდის კულტურა შემოვიდოდა დასავლეთ საქართველოში (კოლხეთში), ფეტვნაირთაგან ერთ-ერთი ძირითადი სასურსათო კულტურა იყო ღომი (ჩხვერი, ღუმუ, ფეტვი, მჭადი, ჭკიდი, ფიტი, ფატი).

სიმინდის კულტურის შემოსვლის შემდეგ, იგი ღომის სუროგატის როლს ასრულებს და სიმინდისაგან მომზადებულ სქელ ფაფას „ღომს“ უწოდებენ. ხოლო სიმინდის ფქვილისაგან გამომხვარ ცომს კი – მჭადს (მაისაია, 2009; სადუნიშვილი და სხვა, 2021).

საქართველოში სასოფლო-სამეურნეო მცენარეების და მათ შორის, ღომის კულტურის სიძველეს ადასტურებს ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთა ჩანაწერები. ლ. დეკაპრელევიჩის, ა. კასპარანისა და ე. ვარენიცას ნაშრომებში აღნიშნულია შემდეგი: ბიზანტიური ეპოქის ისტორიკოსი პროკოპე მიუთითებს, რომ „ლაზები, რომლებიც მდინარე რიონის გასწვრივ ცხოვრობდნენ, მიირთმევდნენ მხოლოდ ფეტვს (Декапрелевич, Каспарян 1928; Вареница 1958).

ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევებით, ისტორიულ წყაროებში, ღომი პირველად ჯერ-ჯერობით დავით ნარინის დროს XIII საუკუნეში „დიდი მონასტრის“ დეკანოზის – იაკობის საბუთებში მოიხსენიება, სადაც ნათქვამია, რომ „მაღლაკელთა და ფარსმანყანეველთა გლეხთანაგ გამოვალს სამი ურემი ღუინო უპარტახტოდ და ტყისაგან მოდი, რაიც-ღა მოვალს: იფქლი, ფეტვი და ღომი-ო“. ივ. ჯავახიშვილი იქვე დასძენს, რომ ღომი საქართველოში XIII ს-ის შუა წლებზე ადრე უნდა შემოსულიყო, მაგრამ დროის ზუსტი განსაზღვრა, ნივთიერი საბუთის უქონლობის გა-

მო, ძნელია. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, უძველესი ხანის გადარჩენილ ძეგლთა და საბუთების სიმცირის გამო, იმ საკითხების გამორკვევა თუ რას თესავდნენ ძველ საქართველოში, სრულად და ზედმიწევნით შეუძლებელი ხდება.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ფეტვნაირთა საკითხი საქართველოში ნაკლებად არის შესწავლილი და სასურველია ადგილობრივ, საქართველოს სხვადასხვა თემში ხელმეორედ და გულდასმით იყოს იგი გამოკვლეული, როგორც ბოტანიკურად, ისე ტემინოლოგიის მხრივაც, მაშინ ბევრი რამის გარკვევა იქნებოდა შესაძლებელი, რაც ამჟამად ბუნდოვანია (ჯავახიშვილი, 1930, 1934).

ის გარემოება, რომ ძველსა და ახალ ისტორიულ წყაროებში არ მოიპოვება არავითარი ცნობა აღმოსავლეთ საქართველოში ღომის კულტურის შესახებ, ივ. ჯავახიშვილს აძლევს საფუძველს გამოთქვას კიდევ ერთი ფრიად საგულისხმო მოსაზრება – ღომი ლიხთიმერეთში შემოსული უნდა იყოს დასავლეთიდან და არა აღმოსავლეთიდან. ამას ის გარემოება ცხადყოფს, რომ მესხეთსა და ქართლ-კახეთში ღომი არსად არ ითესებოდა და არც ახლა ითესება. ამის დასტურად ივ. ჯავახიშვილი იშველიებს ვახუშტი ბატონიშვილის ჩანაწერს, რომელიც XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის აღმოსავლეთ საქართველოს დახასიათებისას აქვს აღნიშნული, რომ კახეთში „არა სთესვენ ღომსა“. ხეფინის ხევის დახასიათებისას ამბობს: „ქართლისაგან მეტი არს აქა ღომიო“. ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ XIII ს-ის დამდეგს ღომი აქა-იქ ქართლშიაც უთესიათ, მაგრამ ეტყობა იმდენად მცირე, რაოდენობით, რომ ღომის გავრცელების ადგილის გარკვევით დასახელება საჭიროდ არ მიუჩნევიათ (ვახუშტი, 1941; ჯავახიშვილი, 1930, 1934).

ნ. მაისურაძის მიხედვით, საქართველოში ღომის კულტურის სიძველეს მიუთითებს თუნდაც ის, რომ ერთ-ერთ უძველეს ქართულ ხელნაწერში – ბიბლიაში (დაბადება) მოხსენიებულია მცენარეები – ჩვეულებრივი ფეტვი და ღომი (Майсурян, 1929).

ამასათანავე, ავტორი აღნიშნავს, რომ უფრო მოგვიანო ხელნაწერებშიც შეიძლება ვიპოვოთ ამ მხრივ საყურადღებო ისტორიული მონაცემები. ფეტვი და ღომი აღნიშნულია ათონის მონასტრის ბერების ხელნაწერებში.

იმავე ნაშრომში მოტანილია ასეთი მნიშვნელოვანი ცნობა – „ბაქარ ბატონიშვილის მიერ 1725 წელს შედგენილ რუსულ-ქართულ ლექსიკონში, რომელიც გამოვიდა „ვაკაფას“ სახელწოდებით, შესულია სიტყვები „ფეტვი“ და „ღომი“. XIII ასწლეულის ბოლოს უცნობი ავტორის (როგორც ჩანს საქართველოში მყოფის), იტალიელი მისიონერის მიერ შედგენილი იყო იტალიურ-რუსული ლექსიკონი, რომელშიც სიტყვა „panigo“ თარგმნილია „Гоми“-ის სახელწოდებით. თუმცა ზუსტი თარიღი ლექსიკონის შედგენისა არ მოიპოვება, მაგრამ არაპირდაპირი მონაცემებით, იგი შეიძლება მიეკუთვნებოდეს მეფე ერეკლეს პერიოდს (დაახლოებით 1780 წელს).

ლ. დეკაპრელევიჩი ნაშრომში „შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა“ აღნიშნავს, რომ ღომი დასავლეთ საქართველოში ითესებოდა შოთა რუსთაველის ეპოქაში (XII ს) (დეკაპრელევიჩი, 1938).

ღომის კულტურის გავრცელების შესახებ საყურადღებო ცნობებია მოცემული არა ერთი უცხოელი მოგზაურის ჩანაწერებშიც. XV საუკუნეში იტალიელი მოგზაურების – ოოსაფა ბარბაროსასა და ამბროზიო კონტარინის აღწერილობებიდან ჩანს, რომ ამ დროს ღომი დასავლეთ სა-

ქართველოში ერთ-ერთი მთავარი საკვებია (ჯავახიშვილი 1930).

არსებობს ცნობა იმის შესახებ, რომ XIII ს-ის ქართულ წერილობით წყაროებში ვხვდებით გამოთქმას „მოდი – ღომი – გამოსაღებია“ (რუხაძე 1976). ე.ი. ღომი საქართველოში, აღნიშნულ დროს ან უფრო ადრეც, უკვე უნდა ყოფილიყო.

კრისტოფორო დე კასტელის (1976) ჩანაწერების მიხედვით, სამეგრელოში (1627-1654 წწ.) გავრცელებულ მარცვლეულთა შორის ღომიცაა დასახელებული. აქ ყოველგვარი ჭირნახულის სიუხვეა, რომელიც ადამიანის აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს, ესენია: ღომი, ფეტვი, ბრინჯი, ლობიო, ცერცვი, ცერცველა და სხვა. მიწათმოქმედნი ხორბლის პურით არ იკვებებიან, არამედ ზემოთხსენებული სახეობებით ინარჩუნებენ თავიანთ სიცოცხლეს.

XVI ს-ის დამლევსა და XVII-XVIII საუკუნეების დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო და სამონასტრო ბეგარებში, მარცვლეულთა შორის ღომი ყველგანაა მოხსენიებული (რუხაძე 1976).

XVII საუკუნეში იტალიელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი სამგრელოს აღწერისას აღნიშნავდა: მეგრელები, ჩვეულებრივ, პურით კი არა ღომით იკვებებიან და უცხოელები დარწმუნებულნი არიან, რომ პური კიდეც რომ მოიტანონ, აქ ვერ გაყიდიან“. ღომი, ლამბერტის მითითებით, ის მცენარეა, რომელსაც იტალიაში „Panigo“ ეწოდება (ლამბერტი 1938).

XVI ს-ის ცნობილი ფრანგი მისიონერი – ჟან შარდენი (1672-73 წწ.) აღნიშნავს: „მეგრელების ჩვეულებრივ საკვებ მარცვლეულს წარმოადგენს ღომი. თურქები ამ პურს უწოდებენ „პასტას“, მეგრელები კი „ღომს“. მოგზაურს

პირდაპირ არ აქვს მითითებული, მაგრამ ჩანს, რომ ღომი სამეგრელოდან გაჰქონდათ თბილისში, ახალციხეში, სომხეთში, სადაც შარდენს ღომის ბევრი მოყვარული შეხვედრია. „სომხეთსა და საქართველოში ბევრი წარჩინებული თურქი და ქართველი მინახავს, მათ შორის თბილისის მთავარი და ახალციხის ფაშაც, რომელთაც შემოჰქონდათ ეს მარცვლეული და სიამოვნებით მიირთმევდნენ. მისი ჭამის დროს აუცილებელია წმინდა ღვინის სმაც, რათა ღომის გამაგრილებელი და კუჭში გამხსენელი თვისება შენელდეს. ამას ღომის მჭამელები სიამოვნებით ასრულებენ (შარდენი 1675).

ამასვე აღნიშნავენ 1650-52 წელს რუსეთის ელჩები საქართველოში – ტოლოჩანოვი და იევლევი, მოსკოვში გაგზავნილ თავიანთ ანგარიშებში. ისინი წერენ, რომ დასავლეთ საქართველოში ძირითადად ითესება ღომი, აგრეთვე მცირედ ხორბალი და ქერი (Полиектов 1926).

ვახუშტი ბატონიშვილი კოლხეთის დაბლობის სამეურნეო დახასიათებაში ღომსაც იხსენიებს (1745). მას ისიც აქვს აღნიშნული, რომ აქ ყველაზე ფართედ ითესებოდა ღომი და „იქაურნი გამოიზრდებიან ღომითო“ (ვახუშტი 1941).

XIII ს-ის გერმანელი მეცნიერი ანტონ გულდენშტედტი, რომელმაც იმოგზაურა საქართველოში (იმერეთის აღწერისას) აღნიშნავს, რომ სხვა მარცვლოვან კულტურებთან ერთად, ღომიც არის გავრცელებული ზოგიერთ ადგილას (ოკრიბა, სალორთქიფანიძეო, სამიქელაძეო, ვაკე) ითესება მხოლოდ ღომი და ფეტვი (გულდენშტედტი 1962).

საგულისხმო ფაქტს გვაწვდის აგრეთვე XVII ს-ის I ნახევრის დასავლეთ საქართველოს, კერძოდ სამეგრელოს ისტორიის შესახებ, დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი. სამეგრელოს ნიადაგი იძლევა ყველა სახის ბოსტნეულსა

და ხილს, რომელთაც ჭაობიანი ადგილი უყვართ, ასეთია: ბრინჯი, ღომი, ფეტვი და სხვა. პურის მაგივრად ღომს ჭამენ. (Gomo- ასე უწოდებენ, რომელიც იტალიური Panigo-ს მსგავსია (მილანელი 1964).

აფხაზეთის საკათალიკოსო გლეხების დიდ დავთარში მარცვლეული კულტურებიდან დასახელებულია: პური, ქერი, იფქლი, ღომი, ფეტვი. ამათგან დასავლეთ საქართველოში ყველაზე მეტად გავრცელებული ყოფილა ღომი (გვრიტიშვილი 1965).

XIX ს-ის I ნახევარში ეიხვალდი (1825-1826 წწ.), კოხი (1836-1838 წწ.) და სპენსერი (1836-1837 წწ.) ღომსა და ფეტვს ასახელებენ როგორც გურიის, სამეგრელოსა და იმერეთის ერთ-ერთ უმთავრეს სასურსათო მცენარეს (მაისაია და სხვა 2005).

1852 წელს სამეგრელოს უკანასკნელი მთავრის დავით დადიანის მიერ შედგენილ „უსტარში“ დაწვრილებით არის აღწერილი თუ რა მოიწეოდა სამეგრელოში XIX ს-ის I ნახევარში. „ძველთა ჟამთა შინა, უხსოვარი დროიდან სამეგრელოს სამთავროსა შინა მიღებული არს თესვა ღომისა, ამას სთესენ სიხშირით და ხმარობენ პურის წილ“ (მეუნარგია 1939).

XIX ს-ის 40-იანი წლების დასაწყისში პაქსტაუზენი აცხადებდა, რომ სამეგრელოსა და იმერეთში იგი მხოლოდ სიმინდისა და იშვიათი სახის ფეტვნაირ ღომს ხედავდა. დიუბუა დე მონპერე ლეჩხუმში გავრცელებულ მარცვლეულ კულტურებს შორის ღომსაც ასახელებს (გუგუშვილი 1954; ბრეგაძე 1969; რუხაძე 1975). XIX ს-ის II ნახევრიდან სწრაფი ტემპით მიმდინარეობს სოფლის მეურნეობიდან ღომის განდევნის პროცესი.

XIX ს-ის 80-იან წლებში ღომის გავრცელების მთავარ

რაიონებში – ქუთაისის, ოზურგეთისა და სენაკის მაზრებში, მას თესავდნენ მხოლოდ შეძლებული გლეხები, ხოლო 90-იანი წლებიდან ღომის ნათესი მკვეთრად მცირდება.

XX ს-ის დამდეგისათვის ღომის ყანები საქართველოში იშვიათობაა. ამ კულტურის სიძველის შესახებ ძველმა ქართულმა ისტორიულმა წყაროებმა ძუნწად შემოგვინახა ცნობები, თუმცა საქართველოს ტერიტორიაზე შესრულებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა დაადასტურეს, რომ ჯერ კიდევ უძველეს ეპოქაში, ჩვენს წელთ აღრიცხვამდე დიდი ხნით ადრე, საქართველოში ღომის კულტურა ფართოდ იყო გვარცელებული. არუხლო I-სა და II-ში, ქართული მიწათმოქმედების უძველეს კერაში (აღმოსავლეთ საქართველო, VI ათასწლეული) ნაპოვნია: ხორბლის, შვრიის, ქერის, ფეტვის, ღომისა და ბარდის თესლები, რომელთა ხნოვანება დადგენილია ნახშირბადის (C14) მეთოდით (მაისია და სხვა, 2005).

ღომის კულტურის ქართულ კერას წარსულში, ქართველების განსახლების ტერიტორიაზე, ფართო არეალი ეკაა. დასავლეთ საქართველოში (ვანში) შესრულებულმა არქეოლოგიურმა კვლევამ დაადასტურა, რომ ჯერ კიდევ ჩვ.წ აღრიცხვამდე II- I სს. ღომი აქ ფართოდ იყო გავრცელებული (მაისაია 1978). ღომის დანახშირებული მარცვლები მიკვლეულია აგრეთვე არახლოში – ქვემო ქართლი, ვახუშტისეული ნახიდური, ძვ. წ V-VI ათასწლეული (ჩუბინიშვილი, 1973).

ღომის დანახშირებული მარცვლები სხვა ქართულ არქეოლოგიურ ძეგლებშიც იყო აღმოჩენილი. ქუთაისის მახლობლად ნაციხვარი (სათაფლია) -დათარიღებულია ბრინჯაოს ხანით და ბიჭვინთის ტერიტორიაზე – ახ. წ. აღ. III ს-ითაა დათარიღებული (ბრეგაძე 1969).

ღომის ნაშთები, სხვა კულტურებთან ერთად (ხორბალი, ჭვავი, ფეტვი), ნაპოვნია აგრეთვე ზემო სვანეთის არქეოლოგიურ მასალებში ს. ეცერი I ათასწლეული ჩვ. წ. აღ-მდე (Чартолани1974).

კოლხეთის აღწერისას (1815-19 წწ.) ღომი ნახსენები აქვს მინა მედიჩს – „ აქ მოჰყავთ მარცვლეულის განსაკუთრებული სახეობა, რომელსაც ღომს უწოდებენ და თესენ ბრინჯის მსგავსად. პური თეთრია და ძალზე ნოყიერი (მაისაია 1987).

1871 წელს დროების კორესპონდენტი იუწყებოდა, რომ გურიაში მცხოვრებლებს მჭადისა და ღომის მეტი არაფერი არ მოჰყავთ და ამ ორ მოსავალს ძალიან ბევრი მუშაობა უნდება, რომ გურული წლიდან-წლამდე თავის ღომისა და მჭადის ყანების თოხნასა და წმენდას უნდებაო“ (გაზ. დროება 1871).

საქართველოში სასოფლო-სამერნეო კულტურათა მრავალფეროვნების შესახებ სარწმუნო ცნობებს გვაწვდის ტოპონიმიკური მასალაც, რომელიც დღესაც მრავლად გვხვდება. მაგ. სამეგრელოს ტერიტორიაზე „ოღუმოლი“, „ნაჩხვერი“ (ღომის ჩხვერის სათესი ადგილი „ნაღუმუ“ (ნაღომარი), „ოჩხვარეში“ (ღომის საცეხვი ადგილი) (ელიავა 1977).

ღომი საქართველოს მოსახლეობის კვების ძირითადი წყარო იყო, ამაზე მიგვითითებს აგრეთვე ღომის თესვა – მოყვანა – მოხმარებასთან დაკავშირებული საოჯახო ნივთები, ასევე ღომის სქელი ფაფის მომზადებასთან, როგორიცაა კარდალა (გურულად), კარდილა (ჭანურად), კარდია (მეგრულად), ღომის ჩხვერის მარცვლის მოსახარში ქვაბი (სურ 2). ნაჭა (მეგრულად) ღომის ქვაბის ჩამოსაკიდი რკინის ჯაჭვი კერიაზე – შუა ცეცხლზე. ღომის მოსარევი სუთი – კირზა (მეგრულად); ლეფერა (გურულად)

კორზა//კირზა (ჭანურად) (სურ. 3); ჩოგანი ანუ ხვარჩინი (მეგრულად) – ქვაბიდან ღომის ფაფის ამოსაღები (სურ. 4); ნისორი // სარღა//ბარქაშა (მეგრულად); სარღა//საღრა (ჭანურად).

სურ.5. ხის გობი, რომლითაც ანიავებდნენ გაცეხვილ ღომს; ტაბაკი (მეგრულად) – ხის მოკლეფეხიანი გრძელი მაგიდა, რომელზეც დებდნენ ცხელ ღომს.

დასავლეთ საქართველოში დღემდეა შემორჩენილი ღომის თესვა, მოყვანა და მის მოხმარებასთან დაკავშირებული არაერთი ეთნოგრაფიული ნიმუში. ღომის საცეხვი, ხელის, ფეხის ან წყლის ჩამუხი. გაცეხვილი ღომის შესანახი თიხის ჭურჭელი – დერგი, კოკა, ბუყუნი. ტყავის ლაგუჯი (თიხის გუდა ანუ ხართა ან თიხის დორაში; ჭურა (ხაპი), ხის კასრი – კოთხო (კოთხა), ბათმანი და სხვა (სურ. 6).

ღომთან არის დაკავშირებული წნულით და ფიცრით აშენებული ზოგიერთი სათავსო, მაგ. „ოჩამურე" – ხის ფარდული, სადაც ღომს ცეხვავდნენ. ნანია//ნალია (ღომისა და სიმინდის გასაშრობი ნაგებობა). „ხულა" სამეგრელოში „ბაღ" ეწოდებოდა, აჭარასა და გურიაში ბეღელი, იგივე ამბარი (ღომის თაველების შესატანად). „ოლე" (ჭანურად" – ღომის თაველების საშრობი – თხილის წნელისაგან მოწნული კალათა, რომელსაც ჩამოკიდებდნენ შუა ცეცხლზე, ღომის თაველი რომ გამომშრალიყო.

მატერიალური კულტურის ადგილობრივი წარმოშობის ელემენტებია აგრეთვე, ღომის ნათესების მოსავლელად განკუთვნილი სპეციალური იარაღები: ორკაპა როკა თოხი, „ჩენგი" (მეგრულად) – ღომის ნათესების გასამარგლი პატარა თოხი. მერულა, „კაბდო" (მეგრულად) – მიწის გასაფხვიერებელი იარაღი. ხის კავი, „ოგაფა" (მეგრულად, ცეკა), წნელისაგან მოწნული, კალათა რომელშიც აწყობ-

დნენ მოჭრილ თაველს. ღომის გადასაზიდი სპეციალური ტრანსპორტი, ე.წ. ჭკიდის ურემი (მეგრულად) და სხვა.

ღომის მოვლა-მოყვანის, შენახვისა და გამოყენებისათვის განკუთვნილი ხელსაწყოების ასეთი სიუხვე, ჩამოყალიბებული ფორმა და ადგილობრივი სახელწოდებანი საქართველოში ამ კულტურის სიძველის მანიშნებელია (მაისაია 1987; მაისაია და სხვა 2005).

როგორც ცნობილია, ამა თუ იმ კულტურული მცენარის წარმოშობის საკითხის გადაწყვეტა მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ კულტურულ-ისტორიულ, არამედ პრაქტიკული თვალსაზრისითაც.

ზოგადად, ღომის კულტურის წარმოშობის ადგილის შესახებ, მკვლევართა მიერ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. პირველ ცნობებს ა. დეკანდოლეს ნაშრომში ვხვდებით (Декандол 1885). იგი მცენარის სამშობლოდ აღმოსავლეთ აზიას მიიჩნევდა. ამავე აზრს იზიარებდნენ სხვა მკვლევარებიც (ვავილოვი, 1926; ვარენიცა, 1958 და სხვა). ჟუკოვსკი (1964) ეთანხმება რა ზემოთ მოყვანილ მოსაზრებას, ღომის გამოჩენას სამხრეთ-დასავლეთ ქვეყნებში ჩინგის ხანისა და თემურ-ლენგის შემოსევას უკავშირებს (XIII-XIV სს); ე.ი. ღომი მას საქართველოში მონღოლების მიერ შემოტანილ კულტურად მიაჩნია.

ი. ლომოურის (1950) მითითებით, სწორედ შორეულ აღმოსავლეთში უნდა ჩასახულიყო უხსოვარი დროიდან ღომის კულტურა. ხალხთა მოძრაობისა და განსახლების პროცესში ღომი თანდათან გავრცელდა სამხრეთისა და დასვლეთისაკენ ორი ნაკადით. ინდოეთ-ირანის და თანამედროვე რუსეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთის ვრცელი ველების გზით, ახლანდელი უკრაინის გავლით, ღომი შევიდა სამხრეთ ევროპაშიც, საიდანაც ალ-

ბათ მან გაიკაფა გზა ევროპის კონტინენტის დასავლეთ საზღვრამდე.

პირველად ლ. დეკაპრელევიჩმა და ა. კასპარიანმა ღომის ქართული და აზიური ფორმების შედარებითი შესწავლის საფუძველზე, გამოთქვეს მოსაზრება, ქართული ღომის დამოუკიდებელი გეოგრაფიული სტატუსის თაობაზე და გამიჯნეს იგი აზიური ღომისაგან – Grex tubalicum Dekapr. სახელით (Декапрелевич и Каспарян, 1928). შემდეგ ვ. მენაბდემ და ა. ერიციანმა (1947-48) აღნიშნეს, რომ დეკაპრელევიჩისა და კასპარიანის მიერ ღომისათვის მითითებულ თავისებურებებს უნდა დაემატოს საქართველოში ველური ღომის (Setaria ketzchovelii Men. & Eritz.) პოვნა. მათი აზრით, ამ ბოტანიკურ-გეოგრაფიულ ოლქში (ამიერკავკასიაში) გამოცალკევდება ღომის წვრილთესლიანი ჯგუფი და სავსებით შესაძლებელია, რომ ეს ამიერკავკასიის ჯგუფი წარმოადგენს ცალკე მორფო-გეოგრაფიულ რასას.

ცოტა მოგვიანებით, გ. ფხაკაძე (1955) იბერიულ-კავკასიური ჯგუფის ხალხის ისტორიიდან გამომდინარე აღნიშნავდა, რომ ღომი საქართველოში შემოტანილი კულტურა კი არ არის, არამედ გამოყვანილია ქართველი ტომების მიერ და შემდეგ გავრცელებული სხვა ქვეყნებში. სავსებით ვიზიარებთ ზემოთ მოყვანილ მოსაზრებას.

საქართველოს ღომების კომპლექსური გამოკვლევებით, რომელიც ითვალისწინებდა არა მარტო ბოტანიკურ-სისტემატიკურ შესწავლას, არამედ ისტორიას, არქეოლოგიას, ეთნოგრაფიას, ლინგვისტიკას, გენეტიკას, ციტოლოგიას, ტოპონიმიკას, ბიოქიმიას, დამტკიცდა ღომის კულტურის ქართული კერის არსებობა (მაისაია 1987).

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული გვაძლევს იმის თქმის საშუალებას, რომ ღომი საქართველოში უძველესი კულტურაა. ის გარემოება, რომ წერილობით წყაროებმა ძუნწად შემოგვინახა ცნობები მისი სიძველის შესახებ, გვაფიქრებინებს, ქართულ ლექსიკაში ხომ რ იყო „ღომის“ შესატყვისი სხვა სახელი, თუნდაც „ქვრიმა“ ან „ფეტვი“. საკითხი მეტად საინტერესოა და სპეციალური კვლევის საგანს წარმოადგენს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

არქანჯელო ლამბერტი (1938), სამეგრელოს აღწერა. თრაგმნა იტალიურიდან ალ. ჭყონიამ, თბილისი

ბრეგაძე ნ. (1969), მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, „მეცნიერება“.

გვრიტიშვილი დ. (1965), ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XV-XVII სს.). გამ-ბა „საბჭოთა საქართველო“. თბილისი

გიულდენშტედტი (1962), მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო გ. გელაშვილმა. თბილისი, საქართველოს სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, ტ.

გრიგოლია გ. (1977), ცენტრალური კოლხეთის ნეოლითი პალური, გამ-ბა „მეცნიერება“. თბილისი

გუგუშვილი პ. (1954), მარცვლეულის მეურნეობა საქართველოსა და ამიერკავკასიაში. 1801-1920 წწ. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. გამ-ბა. თბილისი

დეკაპრელევიჩი ლ. (1938), შოთა რუსთაველის ეპოქის მინდვრის უმთავრესი კულტურები, გამ-ბა „შრომა და ტექნიკა“

დონ ქრისტეფორე დე კასტელი (1976), ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ. ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოიკვლია და კომენტარები დაურთო ბ. გიორგაძემ. თბილისი, გამ-ბა „მეცნიერება“

დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი (1964), წერილები საქართველოზე XVII ს. ტექსტი იტალიურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. გამ-ბა „საბჭოთა საქართელო“. თბილისი

ელიავა გ. (1977), აბაშისა და გეგეჭკორის რაიონების ტოპონიმიკა. თბილისი, 1977.

ვახუშტი ბატონიშვილი (1941), აღწერა სამოფოსა საქართველოსა (საქართველოს გეოგრაფია), თბილისი, თსუ გამ-ბა

იტალიელი მოგზაურები საქართველოში (1894), მე XV საუკუნეში – იტალ. თარგმნ. ა. ჭყონიასი, მოამბე, NXI

კიკვიძე ი. (1976), მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში. გამ-ბა „მეცნიერება“

ლომოური ი. (1950), მარცვლეული კულტურები (ფეტვნაირი პურეული). ნაწილი I

მაისაია ი. (1987), ღომის კულტურა საქართველოში. თბილისი

მაისაია ი. (1978), ქართული ღომის შესწავლისთვის. საქართველოს ბოტანიკური საზოგადოების მოამბე VII. თბილისი

მაისაია ი. (2009), ჩვენი ეროვნული საუნჯე (საქართველოს საზეთე და ბოჭკოვანი კულტურები, „დი ემ ქოლორი“. თბილისი

მაისაია ი., შანშიაშვილი თ., რუსიშვილი ნ. (2005), „კოლხეთის აგრარული კულტურა“. თბილისი

მენაბდე ვ., ერიციანი ა. (1948), საქართველოს ღომი ბოტანიკურ სისტემატიკური ნარკვევი. თბილისის ბოტანიკის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XII.

მენაბდე ვ. ერიციანი ა. (1947), საქართველოს ღომის შესწავლისათვის, თბილისის ბოტანიკის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XI.

მეუნარგია ი. (1939), სამეგრელოს სამთავროს უკანასკნელი პერიოდი და დავით დადიანი. გამ-ბა „ტექნიკა და შრომა“. თბილისი

ნებიერიძე ლ. (1972), დასავლეთ ამიერკავკასიის ნეოლითი, გამ-ბა „მეცნიერება“. თბილისი

რუხაძე ჯ. (1976), ხალხური აგროკულტურა დასავლეთ საქართველოში – გამ-ბა „მეცნიერება“

რუხაძე ჯ. (1975), მცენარეული კულტის გადმონაშთის საკითხისათვის დასავლეთ საქართველოში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის. XVII „მეცნიერება“, თბილისი

სადუნიშვილი თ., მაისაია ი., ბაცაცაშვილი ქ., სიხარულიძე შ., დარჩიძე თ. (2021), საქართველოს აგრარული კულტურა. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, თბილისი

ფხაკაძე გ. (1955), ღომის კულტურის შესახებ საქართველოში. საქ. სამ. ინსტიტუტის შრომები. ტ. XLII-XLIII

შარდენი ჟ. (1975), ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ). ფრანგ. თარგმნ. და კომენტ. დაურთო მზია მგალობლიშვილმა. „მეცნიერება“, თბილისი

ჩუბინიშვილი ტ. (1973), ახალი მასალები ქვემო ქართლის ადრესამიწათმოქმედო კულტურის ისტორიისათვის. ჟურნ. ძეგლის მეგობარი. N33. თბილისი

ხოშტარია ნ. (1944), დიხა გუძუბა, კოლხეთის დაბლობის ძველი მოსახლეობა. საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. V. N2.

ჯავახიშვილი ივ. (1930), საქართველოს ეკონომიკური ისტორია. წიგნი I, თბილისი, ქართული წიგნი

ჯავახიშვილი ივ. (1934), საქართველოს ეკონომიკური ისტორია. წიგნი I, თბილისი

Вавилов Н.И. (1926), Центры происхождения культурных растений. Труды по прикл, ботанике, генетике и селексии, т. XVI . вып. 2.

Декандол А. (1985), Место происхождения возделываемых растений, Петербург

Декапрелевич Л.Л., Каспарян А.С. (1929), К изучению итальянского проса (Setaria italica P.B. maxima Alef.). Трудов по прикл. ботанике, генетике и селекции, т. XIX.

Майсурян Н.А. (1929), Просо Грузии – Труды по прикл, ботанике, генетике и селексии, т. XX . вып. 2.

Полиектов М. (1926), Посольство стольника Толоченова и дьяка цевлева в Имеретию 1650-1652, Тифлис

Чартолани М.Г. (1974), Сванети эпоху бронзи историко-археологический исследование, Тбилиси

TOGONIDZE NATALIA, MAISAIA INEZA

ON THE HISTORY OF GHOMI CULTURE IN GEORGIA

Ghomi is one of the oldest plants of the cultural flora of Georgia, the history of which originates from the distant past of the Georgians agricultural activities. Georgia has been considered a fertile and rich country since ancient times. The population was engaged in agriculture and cattle breeding; metallurgical production was widespread. Archaeological research on the territory of Georgia has shown that in the Eneolithic, Neolithic and early Bronze Ages, the culture of wheat, barley, millet and flax was widespread here. Material evidence of the development of horticulture and vineyards has also been found here. Complex studies of the Georgian Ghomi, which included not only botanical-systematic studies, but also history, archeology, ethnography, linguistics, genetics, cytology, toponymy, and biochemistry, confirmed the existence of a Georgian center of Ghomi culture. It can be concluded that Ghomi is an ancient culture in Georgia. The fact that written sources have not preserved much information about ghomi, makes us wonder whether there was another name in the Georgian vocabulary that corresponded to "ghomi," that might be "qvrimā" or "petvi." The issue is very interesting and is the subject of special research.



სურ.1.



სურ.2.



სურ.3.



სურ.4.



სურ.5.



სურ.6.

ხორბალი ლეჩხუმში (წერილობითი წყაროების, ეთნოლოგიური მასალისა და ტოპონიმიკური მონაცემების მიხედვით)

საქართველო უძველესი სამიწათმოქმედო კულტურის ქვეყანაა. საყოველთაოდ არის ცნობილი, რომ ჩვენი ქვეყნის ტერიტორია მევენახეობა-მეღვინეობის აკვანია. ასევე უძველესი ისტორია აქვს ქართულ მეხორბლეობასაც. პურეულის საკვებ რაციონში გამოყენების ყველაზე ადრინდელი დასტური საქართველოს ტერიტორიაზე, არქეოლოგიური მონაცემებით, ქვემო ქართლიდან, არუხლოდანაა. ეს ადრესამიწათმოქმედო დასახლება ჩვ. წ.აღ-მდე VI – V ათასწლეულით თარიღდება. არუხლოში ნაპოვნია ველური ერთმარცვლა, აგრეთვე კულტურული ერთმარცვლა, ორმარცვლა, სპელტა, მახა, კოლხური ასლი, რბილი, ქონდარა და მაგარი ხორბლები (ბრეგაძე 2004, 12). ამგვარი სიძველის მონაპოვრები დასავლეთ საქართველოში არ მოგვეპოვება, რისი მიზეზიც აქაური ნიადაგია, რომელშიც რაიმეს შენახვისა და დაუშლელობის ალბათობა გაცილებით ნაკლებია, ვიდრე ლიხსაქეთ საქართველოს ტერიტორიაზე. ეთნოგრფიული მონაცემები და ხორბლეულის უძველესი ჯიშების გავრცელება ლეჩხუმსა და მისი მიმდებარე რაჭაში მეხორბლეობის ადრეულ ხანებშივე განვითარებასა და მეურნეობაში მის დიდმნიშვნელოვნებაზე მიგვითითებს.

„ლეჩხუმი, რაჭასთან ერთად, წარმოადგენს საქართველოს ხორბლეულთაგან ყველაზე მეტი, ამასთან, ენდემური სახეობისა და ფორმის გავრცელების არეს (ბრეგაძე 1969, 5; ხოშტარია 1944). „დასავლეთ საქართველოში, სადაც დამოწმებულია ტრეტიკუმების სახეობრივი შემადგენ-

ლობის ნახევარზე მეტი (9), ასევე დიდი როლი ენიჭებოდა ხორბალს მისი ერთ-ერთი ძირითად ცენტრად მიჩნეულ რაჭა-ლეჩხუმის ფარგლებში“ (ბრეგაძე 2004, 28-29). მიწათმოქმედებისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო ნაშრომების ეს ამონარიდები ლაკონიურად მიგვითითებს, რომ ლეჩხუმი ხორბლეული კულტურის გავრცელების ერთ-ერთი მძლავრი და უძველესი რეგიონია.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ლეჩხუმში ძირითადად მოჰყავდათ **მახას, ზანდურის, ხულუგოს** ჯიშის ხორბალი. ითესებოდა **დიკაცა** და **ასლიც** (კოლხური ასლი). შეიძლება ითქვას, რომ ხორბლეულის სიმრავლე XVI საუკუნის მეორე ნახევრის დოკუმენტიდან ჩანს. „ცაგერის საეპისკოპოსოს გამოსავლის დავთრის“ მიხედვით, ცაგერელი გლეხების გადასახადებში პურის (ანუ ხორბლის) გადასახადიც ფიქსირდება. ამ დოკუმენტის მიხედვით, ცაგერის ეკლესიის გლეხებს ნატურალურ გადასახადად აწერიათ სოფლის მეურნეობის პროდუქტები. ჩამონათვალ პროდუქტთა შორის ღვინო რიგითობით პირველ ადგილზეა, მეორე ადგილზეა პურის ანუ ხორბლეულის გადასახადი. გლეხთა ძალიან მცირე ნაწილს, ხორბლეულის გარდა, აქვს გამზადებული, გამომცხვარი პურის გადახდის ვალდებულება. ნამზადი პური ნუსხაში **გამომცხვარი** ან **სახარჯო პურის** სახელითაა მოხსენიებული, ხოლო ხორბლის მარცვლეული ფორმის აღსანიშნავად გამოყენებულია **პური**. მხოლოდ ერთადერთხელ გვხვდება ნამზადი პურის აღსანიშნავად **„სამარხვო“ პური**. მარცვლეულთაგან გადასახადების წიგნში გხვდება ღომიც, მაგრამ მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევაში. ქერი და შვრია კი საერთოდ არ არის მოხსენიებული (დოლიძე 1970, 374-380). ლეჩხუმის საეკლესიო გლეხების ხორბლეულის გადასახადის რაოდენობა სოფლების მიხედვით სხვადასხვაა. ყველაზე

მეტს იხდიან სოფელ ლახეფის, ნაკურალეშისა და ოყურეშის გლეხები. ნაკურალეშის 14 ბეგარის გადამხდელი კომლიდან 11-ის გადასახადი 9 ფოხალი პური/ხორბალია. ფოხალი ნახევარი ფუთი ანუ 8 კილოა (ალავიძე 1951, 111) შესაბამისად, ნაკურალეშელების ხორბლის გადასახადი 72 კილოგრამი იყო. დანარჩენი სამი გლეხის ბეგარა თავისებურია. მათ არც ღვინის და არც ხორბლის გადასახადი ადევთ. საფიქრალია, რომ ისინი თანასოფლელებთან (მოინალე გლეხებთან) შედარებით, ოდნავ დაწინაურებული არიან და მსახური გლეხების კატეგორიას განეკუთვნებიან. ხორბლის გადასახადის რაოდენობა იგივეა სოფელ ლახეფაშიც – 11 კომლი 9 ფოხალ პურს იხდის, მხოლოდ ერთი იხდის ოდნავ მეტს – 11 ფოხალს. ყველაზე მეტი ხორბლის გადასახადი სიფელი ოყურეშის გლეხებს ადევთ – 18-დან 10 კომლი იხდის 11 ფოხალ (88 კგ) პურს, ერთი 9-ს, სამი – 5-ს, სამი – 7-ს, ერთიც გათავისუფლებულია სასურსათო ბეგრიდან. ამ სოფლებში, სხვებთან შედარებით, ბევრია ხორბლის გადასახადი, რაც შესაძლოა მიგვითითებდეს, რომ დასახელებული სოფლის ტერიტორიაზე ხორბლეულის წარმოებისთვის უკეთესი პირობები არსებობდა.

საცაგერლოს გამოსავლის დავთარს თუ შევადარებთ ხონის საეკლესიო გლეხების გადასახადების ნუსხას, ვნახავთ, რომ ხონის ეკლესიის მებეგრე გლეხებს (61 კომლი) საერთოდ არ აქვთ ხორბლის გადასახადი. მარცვლეულთაგან ისინი იხდიან ღომს, ურიშს, ფეტვს და მჭადს. ძალიან ბევრგან გვხვდება გადასახადი სახელით – **ცეხვილი**. შეიძლება გვეფიქრა, რომ **ცეხვილი** შესაძლოა გაცეხვილი პურის შესატყვისი ყოფილიყო, თუმცა ამ ვარაუდს უარყოფს ის, რომ ხონის ეკლესიის გამოსავლის წიგნის თანამდროვე საცაგერლოს საეკლესიო გლეხთა გადასახადების წიგნში ხორბლის აღსანიშნავად გამოყნებულია **პური**. ხო-

ნის საეპისკოპოსოს გამოსავალ წიგნში მხოლოდ ორ ადგილზე, შეწირულობათა მინაწერში, მოხსენიებულია გადასახადი – 10 კოდი პური. ეს უიშვიათესი გადასახადია – ორ შემთხვევაში, გლეხის კომლი გათავისუფლებულია ყველანაირი გადასახადისგან და მათ მხოლოდ „სასებისკვეროდ“ 10 კოდი პურის გადახდა ევალებათ (დოლიძე 1970, 368; 372).

„აფხაზეთის საკათალიკოზო გამოსავალი მოსაკრებლობის დავთარი“, რომელიც შედგენილია 1661 წელს, გვაჩვენებს, რომ იმერეთში საკათალიკოსოსადმი გადასახადებში ხორბლეული ძალიან იშვიათია. სამაგიეროდ, რაჭის სოფელ ბარში პურის გადასახადი ძალიან მნიშვნელოვანია (97 კოდი) დამცხვარი პური 1050-ია, ხოლო ქერი 31 კოდი (დოლიძე. 1970, 397-399). იმერეთის სოფლების გლეხები მარცვლეულიდან, ძირითადად, ღომს იხდიდნენ. პური და ღვინო მთავარი შემადგენელია ბეგარისა, რომელსაც 1643-1661 წლებით დათარიღებული დოკუმენტის მიხედვით, იხდიან ლეჩხუმელი გლეხები. ცაგერის საყდრის მოაღაპე გლეხთა ხორბლეულს ყოველწლიურ გადასახადი 5.5 გოროა (176 კგ) გარდა ამისა, მათ ბეგარად შეწერილი აქვთ: 10 გორო (320 ლიტრი) ღვინო, ღორი, ქათმები, კვერცხი, ცხვარი, თევზეული. მათ მოვალეობებში შედის, აგრეთვე, სამუშაოდ გასვლა, ლაშქრობაში მონაწილეობა და მომსახურება (დოლიძე 1970, 523).

ლეჩხუმის აღწერის დროს, ვახუშტი ბატონიშვილი მეხორბლეობის შესახებ არაფერს ამბობს. თუმცა აღნიშნავს, რომ აქ გარდა ბრინჯისა და ბამბისა, ყოველნაირი მარცვლეული ხარობს: „არამედ თუმცა არს ლეჩხუმი მთის ადგილად თქმული, გარნა არს ვენახიანი, ხილიანი, მოვალს ყოველნი მარცვალნი, თვინიერ ბრინჯ-ბამბისა. გარნა სივიწროვისა და კლდიანობისთვის არა ეგოდ-

ენი სიმრავლით.“ (ბატონიშვილი 1973, 749). ჯერ კიდევ XIX საუკუნის დასაწყისში, რუსეთის იმპერიის ჩინოვნიკი ლიტვინოვი აღნიშნავდა, რომ ლეჩხუმში საკმაო რადენობის პური მოჰყავდათ: „მიწა (ლეჩხუმში) საერთო ჯამში ნაყოფიერია... მოჰყავთ ხორბალი, ფეტვი, სიმინდი და ღომი. ხორბლის მთესველს შრომა უხვი მოსავლით უფასდება. მაგრამ სავარგულების სიმცირე სოფლების გამრავლების წინაღობაა“. მისივე ცნობით, ხორბლის პური გავრცელებულია ლეჩხუმში, ოდიშში კი შვრიის ფაფა და ღომი, სადაც ხორბალი საერთოდ არ ითესება და ლეჩხუმის ხორბალიც ყოველთვის ხელმისაწვდომი არ არის (Акак II т. : 408, 409).

შუა საუკუნეების წერილობითი წყაროებით ცხადად ჩანს ლეჩხუმელი გლეხის მეურნეობაში მეხორბლეობის მნიშვნელოვანი როლი. ამ ფაქტმა ხალხურ ტრადიციებშიც ჰპოვა ასახვა. მეოცე საუკუნის 40-50-იან წლებამდე ლეჩხუმსა და რაჭის მოსახლეობაში ჭაბუკობისა და **მახიკრეფის ჭაბუკობის** სახელით ცნობილ დღეს აღნიშნავდნენ. ჭაბუკობა აღდგომის მეოთხე დღეს მოდიოდა. ეს დღე უქმე იყო და მახის (ხორბლის უძველესი ჯიში) მარგვლისადმი იყო მიძღვნილი. რიტუალს უფროსი ქალი ასრულებს: აცხობს ყველიან ან ლობიან ტაბლას, მიაქვს მახის ყანაში, ტაბლას წაღმა შემოატრიალებს და ლოცულობს: „ღმერთო გაგვიკეთე ნათეს-ნამუშევარიო.“ ტაბლას ქალი თვითონვე ჭამდა. მახის მარგვლა აუცილებლად ამ დღეს უნდა დაწყებულიყო (გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995, 33). მახის მარგვლას უკავშირდება ერთი უჩვეულო რიტუალი, რომელიც ნათესის სარეველისგან დაცვის მიზნით სრულდებოდა. გადმოცემით, მახის ყანებში მომრავლებულა სარეველა „გლიხორხა“. მის საწინააღმდეგო რიტუალის დროს, უფროსი ქალი საცვალს იხდიდა და უკუსვლით დაივლიდა მთელს

ყანას, თან საცვალს მიწაზე მიითრევდა და თან გლიხორხას უშვერი სიტყვებით აგინებდა. ამის შემდეგ იწყებოდა მარგვლა. ამ რიტუალის რამდენჯერმე შესრულების შემდეგ გლიხორხა შემცირებულა და ეს ტრადიციაც დამკვიდრებულა (გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995, 33). მახიკრეფის ჭაბუკობა პეტრეპავლობის შემდეგ ორშაბათს მოდიოდა. ამ დღეს იწყებოდა მახის მოსავლის აღება: ქალები დილაადრიან წავიდოდნენ მახის საკრეფად. მოსაღამოვებამდე შინ ბრუნდებოდნენ. ოჯახის დიასახლისი აცხობდა ერთ ნიგვზიან და ერთ მარილიან ტაბლას. კლავდნენ მამალსაც და ხარშავდნენ. უფროსი ქალი ტაბლას წაღმა შემოატრიალებდა და დაილოცებოდა: „ღმერთო, გაგვიკეთე ჩვენი ნათესი, მოგვაწევინე მახა, პური; ნუ დაგვიბნევ და ბედნიერებაში მოგვახმარე“ (გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995, 42). სხვა ჯიშის ხორბლის აღებას წინ ამგვარი რიტუალი არ უძღოდა. მკისთვის სავსე მთვარიან დღეს არჩევდნენ. რამდენიმე თავთავ ხორბალს შეკრავდნენ და ბეღელში ჩამოკიდებდნენ. მთვარის ერთი ციკლის დასრულების (დამთვარების) შემდეგ იწყებდნენ მკას. კალოს ჩადგმის დროს რიტუალის გამძღოლი ქალი გახლდათ. მას მარილიანი ტაბლა უნდა გამოეცხო და სანთელთან და ჭიქა წყალთან ერთად კალოზე მიეტანა. კალოზე მიტანილს სამჯერ წაღმა აბრუნებდა და დაილოცებოდა: „ღმერთო, გამჩენო ძალა, ჩემ პურს მიეცი კაი ხვავი, ბარაქა, კაი ნიავი მომიყვანე“. შემდეგ წყალს გადააქცევდა და ტაბლას სადილობისას მიირთმევდა. ახალი მოსავლის პურის გამოყენების დაწყებასაც ასეთივე მოკლე რიტუალი უძღოდა წინ – ცხვებოდა ნიგვზიანი ან მარილიანი ტაბლები, ოჯახის უფროსი ქალი კერიის ძირში ლოცულობდა (ბრეგაძე 1960, 128).

პურეული კულტურების გავრცელებისა და მეურნეობაში მეხორბლეობის მნიშვნელოვანი როლის ასახვა უნდა

იყოს ის ფაქტიც, რომ კალო და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები ლეჩხუმში მეტად პოპულარული და ადრეშუასაუკუნეების ერთ-ერთი გამოჩენილი მოღვაწის მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ თქმულება/გადმოცემაში მოხვდა. ცნობილი ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი, მაქსიმე აღმსარებელი ლაზიკაში იყო გადმოსახლებული. არის მოსაზრება, რომ მან სიცოცხლის ბოლო წლები ლეჩხუმში გაატარა და იქვე გარდაიცვალა. ქართული საისტორიო ტრადიციის მიხედვით, იგი დაკრძალულია ცაგერის მახლობლად, მურის ციხეების ქვემოთ (ბატონიშვილი 1973, 749). ხალხური გადმოცემით, მაქსიმე ცაცხვის ხეში ცხოვრობდა. ის წმინდა კაცი იყო. დეხვირში ცხოვრობდა ვინმე ჭაბუკიანი (მეორე ვერსიით ქარიაშვილი), რომელიც უქმესაც ტეხდა, მეზობლების ღობეებს ხსნიდა და საკუთარ საქონელს მათ ყანებში უშვებდა. სიავკაცის გამო ის დაისაჯა: სხვის კალოზე რომ კარგი დარი იყო, მისაზე სულ წვიმდა და თავზე ღრუბელი ადგა. გაბეზრდა ჭაბუკიანი (ქარიაშვილი) და ერთხელაც ღრუბელს თოფი ესროლა. იქიდან კაცი გადმოვარდა. ჭაბუკიანმა იცნო წმინდა მაქსიმე და ხალხის უჩუმრად დამარხა. თუმცა მიცვალებული საფლავში არ გაჩერდა და მიწის ზემოთ ამოდიოდა. ეს რამდენჯერმე გამეორებულა. შემდეგ მკვლელს მაქსიმე თავად გამოეცხადა და უკარნახა, როგორაც უნდა მოქცეულიყო. წმინდანის მითითებით ჭაბუკიანმა მარხილზე დადო მიცვალებული, ხარები შეაბა და გაუშვა. ხარებმა გასწიეს და მურის ციხეების ქვეშ გაჩერდნენ. ნაკარნახევის მიხედვით, ხარები დაკლეს, მარხილის შეშით მოხარშეს, ხოლო მაქსიმე კი იმ ადგილას დამარხეს, სადაც მარხილი გაჩერდა. მეოცე საუკუნის შუა წლებამდე იმართებოდა რიტუალი, რომელსაც მურობას უწოდებდნენ – სოფელ დეხვირში იკრიბებოდნენ მამაკაცები. ისინი კისერზე ღვლეჭებს

(მზადდებოდა უმეტესად თხილის წვრილი ტოტის დაგრეხვით და ჰქონდა თოკის დანიშნულება) შეიბამდნენ და პირდაპირ მურისკენ გარბოდნენ. მათთვის წინაღობა არ არსებობდა, არც არავის ყანას და ბაღ-ბოსტანს ერიდებოდნენ. ასე მიდიოდნენ მაქსიმეს დასაფლავების ადგილამდე (ალავიძე 1951, 31, 32; გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995, 53,54). ამ გადმოცემაში, ამჟამად ჩვენთვის საინტერესოა ის, რომ წმინდა მაქსიმე უწესო კაცს კალოს, ხორბლის მოსავლის „გაფუჭებით“ სჯის. ჭაბუკიანს ღვთის სამართლიანი რისხვა სარჩო-საბადებლის, პურის მოსავლის გარეშე ტოვებს.

XVII საუკუნის საეკლესიო საბუთებში პურეულის მოსაყვან ადგილს **ყანა** ეწოდება. ცაგერელ ეპისკოპოსს ხვამლის წმინდა გიორგის ეკლესიისთვის შეუწირავს: სოფელ ოყურეშში – ერთი სასახლე ... საჯვარითა, საჯალაბითა, ზვრითა, მისისა **ყანითა** და სათიბითა ... აგრეთვე გლეხის კომლები, მათი „სახლკარითა, ჭურმარნითა, ტყითა, ველითა, ვენახითა, მთითა და ბარითა, წყლითა და წისქვილითა, საყდრითა და საფლავითა, საძებარითა და უძებარითა... ველით, ..., **საყანით** ....“ (დოლიძე 1970, 519). ცაგერის ღვთისმშობლის ტაძრისადმი შეწირულობის ტექსტშიც სხვადასხვა დანიშნულების სავარგულებთან ერთად (ტყე, სახლკარი, ველი, ვენახი და ა.შ) ნახსენებია **საყანე** (დოლიძე 1970, 516). მოსავლის ბარაქიანობისათვის ჩატარებული რიტუალის ლოცვის ტექსტებში მლოცველი ღმერთს ევედრება ნახნავ-ნათესის „გაკეთებას“, მის ბარაქიანობას. ამ ლოცვებში ყანა არ არის ნახსენები. თუმცა, დღევანდელობაში მარცვლეულის სათესი ადგილის სახელდება და გვიან შუასაუკუნეებში საეკლესიო საბუთებში დაფიქსირებული **ყანა, საყანე** გვიდასტურებს, რომ ხორბლის მოსაყვან ადგილებს ლეჩხუმში ყანა ეწოდებოდა. რადგან არ გაგვაჩნია ცალკე ტერმინი სხვა მარცვლეულის (ღო-

მი, ფეტვი, ქერი, სიმინდი) თესვისა და მოყვანის ადგილის აღსანიშნავად, უნდა ვთქვათ, რომ მათთვისაც გამოიყენებოდა ყანა. ყანა იყო ყველა მარცვლეულის სათესი ადგილის აღმნიშვნელი სახელი. მხოლოდ ერთგან, ჩვენს ხელთ არსებული ტოპონიმიკური მასალაში, გვხვდება სახელი **ხვადაბუნი** (საძოვრის სახელია სოფელ სურმუშში) (ცხადაია 2014, 196). ხოდაბუნი პურის ყანას უნდა ნიშნავდეს. სულხან-საბას მიხედვით, **ხოდაბუნი** საბატონო დიდი ყანაა (ორბელიანი 1993, 425).

მეურნეობაში მარცვლეული კულტურების (უმთავრესად ხორბლის) დიდი როლის გამო, ლეჩხუმსა და რაჭაში კარგად იყო განვითარებული ამ კულტურების მოყვანასთან, დამუშავებასა თუ ტრანსპორტირებასთან დაკავშირებული მოწყობილობები და იარაღები. ამ რეგიონში გამოიყენებდნენ: 1) **შამკვს** 2) **საცეხველს** 3) **რაჭულ სახვნელს** 4) **მთის საზიდს – აჩაჩა ურემს, გოგორას** (გეგეშიძე 1956, 79, 83, 141-156), 5) **გვიმიან წისქვილს** (ჩიტაია 1944). **შამკვი**, იგივე შნაკვი, მახისა და ზანდურის საკრეფი სპეციალური ხელსაწყოა. მოკლე თასმით ორი ჯოხია გადაბმული. შნაკვს თავბოლოთი მუჭებში მოიქცევენ. მცენარეს ღეროს თითქმის შუაწელზე მოუჭერენ, თავთავამდე ამოასრიალებენ და შემდეგ, ხელის მკვეთრი მოძრაობით, თავთავს ტეხენ, წყვეტენ. თავთავი იქვე მდგარ სალასტოში (მოწნული მაღალი კალათა) ვარდება. ამგვარად მახასა და ზანდურს კრეფენ. ხორბლის ამ ჯიშებს მტვრევადი თავთავი აქვთ და ამიტომაც მათი ნამგლით მკას შნაკვით თავის წამტვრევას ამჯობინებდნენ. ყანაში დარჩენილ ღეროებს შემდეგ მკიდნენ. ზანდურის ღეროებს ძნებად კრავდნენ. ამას ადგილობრივები **კოროლს** უწოდებდნენ. კოროლით შენობა-ნაგებობები, ხშირ შემთხვევაში, სახლებიც იხურებოდა. ამ მიზნით უფრო გამოსაყენებელი იყო

გვაწა ზანდური, რომელსაც ზანდურის მეორე სახეობასთან, **ჩელტასთან** შედარებით, მაღალი ღერო ჰქონდა. XVIII საუკუნეში, ზანდურის კულტივაცია რაჭაში გულდენშტედტის მიერ არის დაფიქსირებული (ბრეგაძე 2004, 35). ქვემო რაჭაში ჩელტა ზანდურის სახელი გობეჯა ყოფილა, გვაწა ზანდურის – წმინდა (ბრეგაძე 2004, 33). გადმოცემით, რაჭაში ყავრის გავრცელებამ, კოროლის საჭიროება შეამცირა. შესაბამისად, შემცირდა ზანდურის დანიშნულებაც. ვარაუდობენ, რომ ლეჩხუმში, რაჭისგან განსხვავებით, წიწვოვანი ხის (საყავრე მასალა) ტყეების ნაკლებობამ განაპირობა ზანდურის კოროლებით შენობების გადახურვის ტრადიციისა და, ამდენად, ზანდურის ყანების არსებობის აუცილებლობის შენარჩუნება. შეიძლება, რაჭაში ზანდურის ყანების გაუქმების ადრინდელი მოწმე იყოს ტოპონიმი **„ნაზანდურევი"** (სოფ. ნიგავზები, ფარახეთი, ბავრი...) (ბრეგაძე 2004, 35). ისიც შესაძლოა, რომ ამგვარი სახელდება ზანდურის ყანების გაუქმებას კი არა, სოფლის სამეურნეო კულტურების ურთიერთადგილმონაცვლეობას, სტიქიური უბედურებასა თუ რაიმე სხვა გარემო პირობების ცვალებადობის გამო, ამათუიმ ადგილის მიტოვებას, ანდაც მათზე ზანდურის მოყვანის შეწყვეტას უკავშირდებოდეს.

მახა და ზანდური ველურიდან კულტურულზე გარდამავალ ჯიშებად ითვლებიან. ისინი ფხიანი, კილიანი ხორბლის ჯიშებს მიეკუთვნებიან. მახის მოვლისადმი მიძღვნილი რიტუალების გარდა, ამ ჯიშის პოპულარულობა და დიდად გავრცელება ტოპონიმიკაშიც აისახა. ლეჩხუმის ორი სოფლის სახელის ეტმოლოგია, შეიძლება, სწორედ ამ ჯიშის ხორბალს უკავშირდებოდეს. ცხენისწყლის ხეობის ლეჩხუმში, მის სამხრეთ ნაწილში, სოფელ ლაჭეპიტასა და სარეწკელას ვიწრობებს შორის მოქცეულ ქვაბულში მდე-

ბარეობს სოფელი **მახურა**. ადვილი შესაძლებელია ამ სოფლის სახელდების მოტივაცია ამ ადგილებში მახის ყანების სიმრავლე ყოფილიყო. სარეწკელასა და მურის ვიწრობებს შორის მდებარე ცაგერის ქვაბულში არის სოფელი **მახაში.** აქ უფრო მარტივადაა საქმე – **მახა-ში**, -ში სვანურსა და მეგრულშიც კუთვნილების აღსანიშნავი/მიმათითებელი სუფიქსია. ანუ სოფლის სახელი შეიძლება მახის-ად, მახისთვის შესაფერ ადგილად მივიჩნიოთ. ადგილობრივების გადმოცემითაც, სოფლის სახელი შესაძლოა მახის ჯიშის ხორბლის გავრცელებას უკავშირდებოდეს (საველე დღიური, გ.მ. 2025). ამ მოსაზრებას ეთანხმება მიხეილ ალავიძეც, რომელიც აღნიშნავს რომ „ამ ხორბლით (მახით) განთქმული იყო სოფელი მახაში“ (ალავიძე 1951, 97). აღსანიშნავია, რომ ქვემო სვანეთში, ცხენისწყლის მარჯვენა სანაპიროზე გვხვდება სოფელი, რომელსაც აგრეთვე მახაში ეწოდება. მახასვე უნდა უკავშირდებოდეს სოფელ ნასპერში ადგილის სახელწოდება – მახაშური. ნასპერელი მთხრობელის გადმოცემით, ამ ადგილზე მახის ყანები უნდა არსებულიყო და ეს სახელი მახის აღების, ხეშვის პროცესის გამო დაურქმევიათ (საველე დღიური, გ.მ. 2025). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მახისა და ზანდურის გალეწვა, მარცვლის მოშორება თავთავისგან, მკის მაგვარად განსხვავდებოდა სხვა ჯიშებისგან. ჩვეულებრივ, პურეული ილეწება კალოზე, მოსწორებულ ადგილზე, სადაც კევრის საშუალებით ხდება მარცვლის მოშორება თავთავიდან. მახა და ზანდური, როგორც ზემოთ ვთქვით, შნაკვით იკრიფებოდა. თავთავი კარგად გამოშრობის შემდეგ იცეხვებოდა საცეხველში (ჩამურში), რომელიც ქვისგან ან ხისგან იყო დამზადებული. მარცვლისა და თავთავის განცალკევება, ცეხვა ხდებოდა ხის უროებით, მორკალული ბოლომსხვილი იარაღით.

ლეჩხუმში მიკროტოპონიმი **კალო** ბევრგანაა დაფიქსირებული. სავარაუდოდ, აქ მახასა და ზანდურის გარდა, ყველა სხვა ჯიშის ხორბლის მოსავალი ილეწებოდა. თუმცა კალოს, ალბათ, მახისა და ზანდურის პირველადი გამოშრობა-განიავებისთვის და გასაცეხვად მოსამზადებლად იყენებდნენ. მიკროტოპონიმი **კალო** გვხვდება სოფელ გვესოში – იქ ახლა სოფლის ცენტრალური წყაროა. ადრე კალო ყოფილა შემდეგში კი სათამაშო მოედნად, სტადიონად იყენებდნენ (საველე დღიური, გ.მ. 2025). კალო ჰქვია ამჟამად სპორტულ მოედნად გამოყენებულ ადგილს სოფელ ღუშიც (ცხადაია 2014, 198). სოფელ სურმუშში კალო საძოვრის სახელია (ცხადაია 2014, 183). სოფელ ლაჯანაში არის ადგილი **ნაკალვარი**. ადგილობრივები ამ სახელს კარავს უკავშირებენ – კარავი იდგა და სოფლელები დათვისგან ყანას იცავდნენო (ცხადაია 2014, 79). ადვილი შესაძლებელია ეს ახსნა არ იყოს ზუსტი. ადგილის სახელად ნაკალვარი სპათაგორშიც, სოფლის ტერიტორიაზეც გვხვდება. ეს ადგილი ამჟამად სტადიონადაა გამოყენებული. ადგილობრივები არ უკავშირებენ ამ ადგილის სახელს კარავს. სავარაუდოა, რომ ორივე შემთხვევაში ტოპონიმის ძირი არის **კალო** (ნა-კალო-ვ-არ-ი -> ნა-კალვ-არ-ი -ადგილი, სადაც კალო იყო). ამ აზრს ამყარებს ერთი მიკროტოპონიმი სოფელ ოყურეშის მახლობლად – ადგილს **ნაკარვალი** ჰქვია (საველე დღიური, გ.მ. 2025) აქ, გადმოცემით, ადრე, მწყემსებსა და მონადირეებს კარვები ჰქონიათ. ამ შემთხვევაში ვხედავთ, რომ კარვის ნამყოფ ადგილებს ლეჩხუმში **ნაკარვალი** ეწოდება და **ნაკალვარის** ძირად კარვის ჩათვლა არ უნდა იყოს გამართლებული. სოფელ სურმუშში ჩარკვიანი(ს) გორის მარჯვნივ არის **„მრგვალი ადგილი“**, რომელსაც კალოს ეძახდნენ და ახლაც **კალო** ჰქვია. უფროსი თაობის ხალხს ამ კალოზე

პურის ლეწვა ახსოვს. სოფელ ქორენიშში საბჭოთა დროს, სადაც ე.წ. კანტორა და სოფლის ერთგვარი ცენტრი იყო, ამჟამად დგას ეკლესია. იქვეა სასაფლაო. ამ ეკლესიის ადგილზე ადრე კალო ყოფილა. ამ ადგილს დღესაც კალოს ეძახიან. სოფლის ზემოთ არის ადგილი სახელწოდებით კალოში, რაც, დიდი ალბათობით, კალოს ადგილს უნდა ნიშნავდეს. ქორენიშის მახლობლად მდებარეობს ნამახარი გორაც. საბჭოთა პერიოდის დროინდელ კოლმეურნეობის კანტორის ადგილზე ყოფილა კალო სოფელ ლაჯანაშიც. ადგილობრივებს დღემდე ახსოვთ, რომ ამ ადგილზე კევრებით ილეწებოდა პური. სოფელ დღნორისაში მცხოვრებ ანზორ ლომთაძის საკარმიდამოში დღემდე მიგითითებენ ადგილს, სადაც ითესებოდა პური. პურს საცეხველში ცეხვავდნენ, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ისინი მახის ან ზანდურის ჯიშის ხორბალს თესავდნენ. საცეხველში შემდგომში ვენახის შესაწამლ შაბიამინს ამზადებდნენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ საცეხველი საკმაოდ დიდი მოცულობისა უნდა იყოს (საველე დღიური, გ.მ. 2025). გადმოცემით, დღნორისაში მოჰყავდათ ხულუგო, იფქლი, მახა და ზანდური. ადგილობრივები ახლაც მიგითითებენ ადგილებს (თაშავის ძირი, ვაშლარი, ჭალა, კაპაროულა, ლომთაძის ყანა, დიდრობა, ნარღოვი), სადაც ამ ჯიშის ხორბლეული ითესებოდა (საველე დღიური, მ.ხ. 2025). სოფელ ზოგიშში ნაპურალი ადგილებია: **ახოწყალი, ბაკიყანა, კახინაყანები, ნიგზაყანა, რობის ყანა** (ამ ადგილებში სიმინდი და ხორბალი წელიწადის მონაცვლეობით ითესებოდა), **ბაჯეიში/ბაჯეიშივაკე, ბაჯეიშიგორა, გაღმა ყანა, მეწერია.** სოფელ ზოგიშში გვხვდება ტოპონიმი კალო (საველე დღიური, მ. ხ. 2025). სოფელი დერჩის პურის ყანების სახელებია: **აპლიონი, მაქანოული, გრძელი ყანა, მანაგაძეების ყანა, პაპიას დიდნაყანები, ბიგვეში** (საველე დღიური, მ. ხ. 2025).

სოფელ ოყურეშის თავზე, ზეგანზე არის ადგილი, რომელსაც ნაპურალი ეწოდება. ამ ადგილის სიახლოვეს კალო ყოფილა და პურს კევრებით ლეწავდნენ. ამჟამინდელი მთხრობლების გადმოცემით საქაჯიაში, გორიტყეში, დიდქვაში ხორბალი სამოციან წლებამდე ითესებოდა. ეს ადგილები კოლმეურნეობის კუთვნილება იყო. აქ ხორბალი და სიმინდი წლის მონაცვლეობით ითესებოდა. **ნაკალოები** ჰქვია ადგილს სოფელი ჩხუტელის ცენტრში. გადმოცემით, აქ ადრე კალო ყოფილა (საველე დღიური, გ. მ. 2025) სოფელ სპათაგორში გვხვდება ადგილი სახელწოდებით **კალოქვეში**. ამჟამად ამ ადგილზე საძოვარია (ცხადაია 2014, 96). თაბორში – **ბერკალოდ** წოდებული ადგილი ახლაც სახნავია. გადმოცემით, ამ ადგილზე ბერ გელოვანს უცხოვრია. მახაშში არის ადგილი რომელსაც **ბატონი(ს) კალო** ჰქვია. ამავე სოფელში, სოფელ სანორჩის საზღვარზე, არის ადგილი **დიდყანა**, სადაც ადრე პური ითესებოდა. გვესოში არის ადგილი **ბინული ვაკე**, სადაც, გადმოცემით, ადრე, პური ითესებოდა. სოფელ ჭყვიშში, ადგილ **ვაკეყანაზე** მონაცვლეობით ითესებოდა ხორბალი და სიმინდი. აქვე ნასოფლავებად და ლეშვანად წოდებულ ადგილებზე ადრე სულ პურის ყანები ჰქონიათ. ჭყვიშის ციხესთან მდებარეობს „**ციხი(ს)კალო**“, იგივე **კალო**, სადაც ადრე პურს ლეწავდნენ, შემდეგ კი ნარჩენ თავთავებს აგროვებდნენ, „ხეშავდნენ“ საველე დღიური მ. ხ. 2025). სოფელ საირმეში ორი კალო ჰქონიათ და სახელწოდებები (წისქვილკარას არის **ზედა კალო**. ქვემოთ მდებარე კალოს **ქედიკალო** ერქვა) ამჟამადაც შემორჩენილია. სოფელ დღნორისაში ჯვარდამწვარის სიახლოვეს, ზღვის დონიდან, დაახლოებით, 1100 მეტრზე ადგილს **ნაპურალი** ჰქვია.

ტოპონიმი **ნაზანდურევი** გვხვდება ნასპერშიც და ლასხანაშიც. ნასპერში გვხვდება ადგილი, რომელსაც **ნა-**

ხულუგვარს ეძახიან. ბოლოს მოყვანილი სამი ცნობიდან, ცხადია, რომ ამ ადგილთა სახელის დარქმევის მოტივაცია იყო ის, რომ ამ ადგილებში თავის დროზე მოჰყავდათ **ზანდურისა** და **ხულუგოს** ჯიშის ხორბალი. სამეცნიერო ლიტერატურის ცნობებით, ლეჩხუმში **დიკას** ჯიშის ხორბალი მაინცადამაინც არ ყოფილა გავრცელებული. მას სხვა ჯიშის ხორბალში თუ გამოთესავდნენო (ბრეგაძე 2004, 55). თუმცა მ. ალავიძის ლეჩხუმურის ლექსიკონში გვაქვს სიტყვა **ნადიკვარი** – სახნავი ადგილი, სადაც **დიკა** ეთესა (ალავიძე 1955, 53). ამავე ლექსიკონში ვხვდებით ხორბლეულთან დაკავშირებულ ტერმინთა განმარტებებს: **ნაბილარი, ნამბილარი** დაუმუშავებელი მიწა – ნასიმინდარი მიწა, რომელზედაც პურეულს თესავენ. ნასიმინდარი მიწა ნარბილარია, რადგან იმარგლებოდა. ლეჩხუმში ყველგან მოჰყავთ სიმინდი, ლობიო და პურეული. სოფლის ფართობის ნახევარი სიმინდსა და ლობიოს უჭირავს, ნახევარი კი პურეულს. ნარბილარზე პურეულს თესავენ, ჩხალოზე კი სიმინდსა და ლობიოს (ალავიძე 1955, 52).

მოროკება – სწრაფი სრიალი კევრისა კალოზე. „ხარებს სირბინი დააწყებია და კევრი მოროკდა“ მოროკიალი – ჩქარი ლეწვა (შდრ. როკვა) (ალავიძე 1955, 50).

შანკვი – მახის ან ზანდურის მოსამკელი მაკრატელისებური ხელსაწყო. ნახევარი მეტრი სიგრძის მქონე ორ გათლილ ჯოხს (შინდისას ან თხილისას) ერთმანეთზე წვრილი თოკით გადააბამდნენ. შანკვი ორივე ხელში ეჭირათ. გახსნიდნენ და რამდენიმე თავთავს შიგ მოაქცევდნენ, შემდეგ შეკრავდნენ – თავთავები მოსწყდებოდა ღეროებს (ალავიძე 1955, 64).

ჩხალო – დამუშავებული მიწა – ნაპურალი მიწა, რომელზეც სიმინდსა და ლობიოს თესავენ. ნაპურალი მიწა არ არის ნაბილარი, რადგან არ იმარგლებოდა (ალავიძე 1955, 66).

წელს ჩვენ მიერ შეგროვებულ ტოპონიმიკურ მასალაში გვხვდება ნაბილართან, ნამბილართან შესაძლოდ დაკავშირებული სახელები. სოფელ ლასხანაში არის ადგილი **ლებელარი**, სადაც ადრე, გადმოცემით, პური ითესებოდა. სოფელ მახაშში არის ადგილები **ებელი** და **ალექსის ებელი** (საველე დღიური, გ.მ 2025). ებელი ზეგანი ადგილია და ამჟამად კარგ სავენახე ადგილად ითვლება. სწორედ ასეთი დავაკებული, ზეგანი ადგილები იქნებოდა პურის ყანისათვის უპრიანი ადგილი. ებელი რომ ერთგვარი მახასიათებელია, ჩანს იქიდანაც, რომ კონკრეტულად ერთ ადგილს არ ჰქვია. გვაქვს **ალექსის ებელი**, ანუ რაღაც თვისების მქონე ადგილი რომელიც ალექსის ეკუთვნოდა.

სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, ლეჩხუმში ხორბლის ერთ-ერთი უძველესი სახეობა, **ასლიც** იყო გავრცელებული. ასლი ორმარცვლა რელიქტური ჯიშის ხორბალია. აღმოსავლეთ საქართველოში, ბოლო დრომდე (XX საუკუნის 60-იანებამდე) მხოლოდ მთიანეთში შემორჩა. დასავლეთქართული **ასლი** საკმაოდ განსხვავებულია და მხოლოდ რაჭა-ლეჩხუმის ტერიტორიაზე გვხვდებოდა (ბრეგაძე 2004, 30). გადმოცემებით, ასლი ჩრდილშიც კარგად ხარობს, ამიტომაც მზვარე, მზიანი ადგილები სხვა მარცვლეულს ეთმობოდა, ასლს კი, როგორც ამტან და ჩრდილთან შეგუებულ სახეობას, ძირითადად, არასახარბიელო პირობების მქონე სავარგულებში თესავდნენ. ჩვენ მიერ შეგროვებულ ეთნოგრაფიულ მასალში ასლის კულტივირება ლეჩხუმში არ დასტურდება. შესაძლოა, ასლი სხვა ჯიშის ხორბალთან არის გაიგივებული და მას ლეჩხუმელი გლეხი ცალკე ჯიშად არ განიხილავდა. სავარაუდოდ, ასლი, ისევე როგორც დიკა, სხვა ჯიშის ხორბლის ყანებში ჰქონდათ გამოთესილი. აღსანიშნავია, რომ დასავლეთქართული ასლი გარეგნულად საკმაოდ ჰგავს

მახას. ეთნოგრაფიული მასალით არ დასტურდება, თუმცა სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ კოლხური ასლის ეგზემპლარები მახის ნათესებში გვხვდებოდა. მახა ძირითადად გვხვდებოდა ლეჩხუმში, მის მიმდებარე რაჭის ტერიტორიაზე, ძალიან მცირე რაოდენობით ქვემო სვანეთში, იმერეთსა და სამეგრელოში. მახა მეცნიერთათვის მხოლოდ 1932 წელს გახდა ცნობილი. გასული საუკუნის შუა წლებში და ბოლო დროს შეგროვილი საველე ეთნოგრაფიული მასალა ლეჩხუმში მახის პურის ფართო გავრცელებაზე მეტყველებს. არქეოლოგიური მონაპოვრებით, მახა მთელს კოლხეთში და არუხლოშიც (ქვემო ქართლი) დასტურდება. მახა საშემოდგომო კულტურაა და ვარიაციათა სიმრავლით გამოირჩევა. საინტერესოა, რომ ბალყარეთში გავრცელებულია მარცვლეული, რომელსაც **მახა-რი-ს** უწოდებენ და ის სვანეთიდან შეტანილად ითვლება (ბრეგაძე 2004, 32).

ზანდური ენდემური ჯიშისაა. მას სულხან-საბა მოიხსენიებს თავის ლექსიკონში და თავთუხთან აიგივებს (ორბელიანი 1991, 276). არსებობს ერთმარცვალა, ანუ **გვაწა** და ორმარცვალა, ანუ **ჩელტა ზანდური**. ქვემო რაჭაში ჩელტას **გობეჯას**, ხოლო **გვაწას** წმინდას უძახდნენ. ზანდურს სოკოვანი დაავადებებისადმი მაღალი იმუნიტეტი აქვს. საგაზაფხულო კულტურაა და ითესება შემოდგომაზე. ძირითადად ზღვის დონიდან 400 დან 800 მეტრამდე ითესებოდა, თუმცა ზანდურის ყანები ლეჩხუმში 1500 მეტრის სიმაღლეზეც არის დაფიქსირებული (ბრეგაძე 2004, 34).

ზანდურის გავრცელების ძირითადი არეალია რაჭა-ლეჩხუმი, იმერეთი, სამეგრელო (აქ ჩელტა ზანდურს **პიტა ქობალს** უწოდებენ). ზანდური დასავლეთ საქართველოს კულტურად იყო მიჩნეული, თუმცა გვიანბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური მასალა ადასტურებს, რომ დიღომში გავ-

რცელებული ყოფილა ჩელტა ზანდური. გვაწა ზანდური ქართლში და ცხინვალის რეგიონში უნდა ყოფილიყო გავრცელებული (ბრეგაძე 2004, 35).

ხულუგო ტენისმოყვარული ჯიშია და ამიტომაც ცუდად ხარობს სამცხე-ჯავახეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოში. გავრცელების ძირითადი არეალი ლეჩხუმი და რაჭაა. ხულუგოს ხშირად უწოდებენ: **რაჭულას, უფხოს, ხოტორას**. აქვს გრძელი თავთავი და მსხვილი მარცვალი. უფხოობის გამო ადვილადცვენადია და მავნებელთაგან ძნელადდასაცავია. ძირითადად თესავენ კარისპირა ყანებში. ცომი წებოგვარათი მდიდარია, ხულუგოს პური თეთრი და გემრიელია (ბრეგაძე 2004, 52).

ლეჩხუმში ხორბლეული გასული საუკუნის 50-60-იან წლებამდე მოჰყავდათ. მ. ალავიძის ცნობით ითესებოდა ზანდური, მახა ანუ ფიცარა, თავთუხი ანუ პოშოლა (გრძელფხიანი), იფქლი (წითელი დოლი), ხულუგო (უფხო), ხვატილა პური (უფხო, მგვალმარცლოვანი), დიკა და ქერი. ზანდური და მახა არ იმკებოდა, შანკვით იკრიფებოდა. შემდეგ ახმობდნენ და ცეხვავდნენ. ზანდური აგვისტოს ბოლოს მწიფდებოდა, მახა შუა ივნისში. ზანდურის და მახის ჩალისგან (კოროლს) დამზადებულ პატარა კონებს (თავსკნილი/კვინჭილა) შენობების გადასახურავად ხმარობდნენ. ბოლო პერიოდში, შანკვს/შნაკვს აღარ იყენებდნენ. თავთავებს კალოზე ღეროებიდან ხანჯლით სხეპავდნენ (ალავიძე 1951, 97). პურის ყანის მომკილ ან ხნულის მოთოხნილ ნაწილს სვრელი ეწოდებოდა. ერთ მუჭში ჩატეულ მომკილ ნამჟას ხელეულს უწოდებდნენ. ნამუჭს ორ ხელეულს უძახდნენ და ნამუჭებს გვარლით კონავდნენ. მომკილ ყანაში ბავშვები დარჩენილ თავთავებს ღეღ-ღერ კრეფდნენ. ამ პროცესს ხეშვა ერქვა. ანაკრეფს, მარცხენა გულის ხელში რაც ჩაეტეოდათ კრავდნენ, დაგრეხდნენ და

ასეთ კონას ხეშს უძახდნენ. ხეშებს ჩელტზე ფშვნიდნენ და ნახეშურს იღებდნენ. გალეწილი პურის მარცვალი ნიავდებოდა, მზეზე შრებოდა, მერე იცხრილებოდა და ბეღელში ინახებოდა. (ალავიძე 1951, 97; 98).

დამოწმებული ლიტერატურა:

ალავიძე მ. (1951), ლეჩხუმური ზეპირსიტყვაობა, თბილისი

ალავიძე მ. (1955), მასალები ლეჩხუმური ლექსიკონისთვის, ქუთაისი

ბატონიშვილი ვახუშტი (1973), აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბილისი

ბრეგაძე ნ. (1969), მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბილისი

ბრეგაძე ნ. (1960), რაჭა-ლეჩხუმის მარცვლეული კულტურის შესახებ, მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა მოამბე

ბრეგაძე ნ. (2004), საქართველო მიწათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა, თბილისი

გეგეშიძე მ. (1956), ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბილისი

გარდაფხაძე-ქიქოძე ფ. (1995), ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბილისი

დოლიძე ი. (1970), ქართული სამართლის ძეგლები, III ტ. თბილისი

ორბელიანი სულხან-საბა (1991), ლექსიკონი ქართული, I ტომი, თბილისი

ორბელიანი სულხან-საბა (1993), ლექსიკონი ქართული, II ტომი, თბილისი

ჩიტაია გ. (1944), ლეჩხუმის ექსპედიციის მოკლე ანგარიში სმმმ, XII, თბილისი

ცხადაია პ. (2014), ლეჩხუმის გეოგრაფიული სახელები, I, ლაჯანურის ხეობა, თბილისი

ხოშტარია ნ. (1944), დიხა-გუძუბა, კოლხეთის დაბლობის ძველი ნამოსახლარი, სმამ, V, #2 , თბილისი

Акак II т. Литвинов, Краткое обозрение Имертии, Мингрелии и Лечгума

მინდია ხვადაგიანის საველე ეთნოგრაფიული დღიური, 2025

გიორგი მამარდაშვილის საველე ეთნოგრაფიული დღიური, 2025

მთხრობელები: გელა ხვადაგიანი, დავით ხვადაგიანი (სოფ. ჭყვიში), გიორგი ალავიძე (სოფ. საირმე), თ. ლომთაძე, ნესტან ლომთაძე (სოფ. დღნორისა), მურად ჭელიძე (სოფ. ლაჯანა), რომან ობოლაძე (სოფ. სურმუში), ნანული ასათიანი, ოსანა ხმელიძე, დავით გოლეთიანი, ბერდია ხმელიძე, მალაზ ასათიანი (სოფ. ქორენიში), გია ლეთოდიანი (სოფ. გვესო), ხათუნა ღურჭუმალიძე (სოფ. ნასპერი), ვახტანგ ჭიღვარია (სოფ. ლასხანა), ბადრი სილაგაძე (სოფ. ჩხუტელი), ავთო ცხვედიანი (სოფ. მახაში), რომან მამარდაშვილი (სოფ. ოყურეში).

MAMARDASHVILI GIORGI,

KHVADAGIANI MINDIA

WHEAT IN LECHKHUMI (ACCORDING TO WRITTEN SOURCES, ETHNOLOGICAL MATERIAL AND TOPONYMIC DATA)

The use of wheat in the diet in Georgia has a long history. Lechkhumi is one of the oldest centers of wheat growing. Written sources and ethnographic material confirm that in this region (Lechkhumi and Racha) wheat production was one of the leading branches of agriculture. Local varieties were mainly grown: Makha, Zanduri and Khulugo. Dika and Asli were also sown. The popularity of these varieties is evidenced by the toponymy of Lechkhumi. Also, written documents – tax books, where the majority of taxpayers pay the bread-wheat tax along with other taxes. Residents of other regions of Western Georgia paid taxes with other types of grain (millet, ghomi, barley). Makha and Zanduri were sown on especially large areas. These two varieties are considered the oldest types of wheat. The rules for their harvesting also differ. The stems of the makh and zanduri were used to make bundles that were used to cover buildings. Georgian and foreign authors note the abundance of grain and bread in their works. Wheat was sown in Lechkhumi until the 50s-60s of the twentieth century. Until the same period, religious rituals dedicated to the wheat harvest were performed.

მინდაძე ნინო

ძველი თბილისის ტრადიციული მედიცინის ისტორიიდან

ურბანული ანთროპოლოგია დღეს ანთროპოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიმართულებაა. ამ მიმართულებით ქართველი ანთროპოლოგები წარმატებით მუშაობენ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ურბანული ანთროპოლოგიის მთელი რიგი საკითხები, რომელიც ქალაქის ეთნოგრაფიის, შემდეგ კი, ქალაქის ეთნოლოგიის სახელწოდების ქვეშ ერთიანდებოდა, ქართველ ეთნოლოგთა კვლევის მიღმა არც ადრე დარჩენილა. ვგულისხმობ გასული საუკუნის მეორე ნახევრის სამეცნიერო მუშაობას ამ მიმართულებით; ნ. აბესაძის, გ. ჯავახიშვილის და სხვათა ნაშრომებს.

თბილისის მოსახლეობის ტრადიციული ყოფის შესახებ არაერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომია გამოქვეყნებული, რომელთა ჩამოთვლაც კი შორს წაგვიყვანს. მაგალითისთვის იოსებ გრიშაშვილის „ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემაც“ იკმარებს.

1980 წელს კი ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში დაიგეგმა გამოკვლევების გამოცემა თბილისის შესახებ. ორ ტომში თბილისის ისტორია უნდა ყოფილიყო გაშუქებული, მესამე ტომში კი თბილისის მოსახლეობის ყოფის ეთნოლოგიური კვლევის შედეგები. სხვადასხვა მიზეზის გამო მესამე ტომის გამოქვეყნება ვერ მოხერხდა. ეთნოლოგების მუშაობა როგორც საველე, ისე კაბინეტური ორი წლის მანძილზე გრძელდებოდა და 1982 წელს ეთნოლოგიური ნაშრომები უკვე დასრულებლი იყო.

მე დავალებული მქონდა დამეწერა ნაშრომი ძველ თბილისში მკურნალობის ხალხური ტრადიციების შესახებ. გადავწყვიტე გამოვაქვეყნო ნაშრომის პირვანდელი, შემოკლებული ვარიანტი.

საველე მასალა შეკრებილ იქნა თბილისის ძველ უბნებში: ხარფუხში, ორთაჭალასა და ავლაბარში.

საველე და ლიტერატურაში მოძიებული მასალის ანალიზის შედეგად თბილისში ტრადიციული მკურნალობის სამი სახე გამოიკვეთა: სამკურნალო საშუალებები, რომლებიც ხალხშია გაფანტული და მოსახლეობის დიდი ნაწილისთვის ცნობილია, 2. სამედიცინო ცოდნა, რომელიც ხალხური მკურნალების ხელშია მოქცეული, 3. რიტუალური მკურნალობა, რომელიც ტარდებოდა ოჯახში, წმ. ადგილებთან თუ სალოცავებთან.

ამ ასპექტით საყურადღებოა 1865 წლის საბუთის „ტფილისის მედიკურ-ტოპოგრაფიული აღწერის“ ერთი ცნობა, რომლის მიხედვით „დაბალი კლასის წარმომადგენლები იშვიათად მიმართავენ რუს ექიმებს; უფრო მომეტებულად ასეთ შემთხვევაში ხმარობენ შინაურ წამლებს, განსაკუთრებით ბალახებს, რომელთაც აგროვებენ მინდვრებსა და ტყეში, ანდა ისინი მიმართავენ თავიანთ ექიმბაშებს, ავადმყოფობის მიზეზს მიაწერენ ხოლმე რომელიმე წმინდანს, მათზე გაჯავრებულს და ამიტომ პირველ თავიანთ მოვალეობად თვლიან მიმართონ, რომელიმე ნაცნობ მკითხავს და მისი საშუალებით გაიგონ, თუ რომელია ეს წმინდანი. ამ წმინდანისთვის გადადებენ ხოლმე ვერცხლის ფულს, რამდენიმე წმინდა სანთელს და აღთქმას აძლევენ განკურნებისას მივიდნენ შიშველი ფეხით ამ წმინდანის სახელობის ეკლესიის კარიბჭემდე. აქ დაჰკლავენ ხოლმე ცხვარს და შეასრულებენ დაპირებებ-

საც, როგორც მაგალითად ატარონ გარკვეული დროის განმავლობაში თეთრი ტანისამოსი, ანდა იარონ ეზო-ეზო (ჩვეულებრივად ფეხშიშველა) და აგროვონ მოწყალება (დიდება), ან კიდევ: თვეში ერთხელ, წელიწადში ერთხელ, ფეხშიშველანი წავიდნენ ამ წმინდანის თაყვანისსაცემად; ზოგჯერ აღთქმა მდგომარეობს იმაში, რომ სასტიკად იცავენ გარკვეული ხნის განმავლობაში მარხვას ამასთანავე საჭიროა აღინიშნოს, რომ მრავალი მათგანი, როდესაც სალოცავად მიემგზავრება მისვლისას ჩერდება ეკლესიასთან, ამ მიზნით საგანგებოდ მოწყობილ სენაკში რამდენიმე დღეს და არ დაბრუნდება შინ, სანამ თვით წმინდანი არ გამოეცხადება ძილში და არ ეტყვის ავადმყოფს , ან ერთ-ერთ მის ახლობელს, რომ დროა შინ დაბრუნდეს, რომ მან უკვე მიიღო აღთქმა... მაშინ ავადმყოფი მეორე დღეს მუხლზე დაჩოქილი მიიხოხავს სენაკიდან ამ წმინდანის ხატთან, თაყვანს სცემს მას და ბრუნდება შინ ღრმა მოკრძალებით“ (ჩხეტია 1938,128-129).

ამ ამონარიდიდან აშკარად ჩანს, რომ თბილისის დაბალი სოციალური ფენის მოსახლეობა ავადმყოფის სამკურნალოდ იყენებდა დროთა განმავლობაში დაგროვილ ცოდნას და თავად აგროვებდა სამკურნალო მცენარეებს, მკურნალობდა „შინაური“ წამლებით. მიმართავდა მკურნალობაში დახელოვნებულ პირებს ე.წ. ექიმბაშებს, ატარებდა სხვადასხვა სახის რიტუალს ავადმყოფის გადასარჩენად. ყურადღებას იპყრობს ეკლესიასთან არსებულ სენაკში ღამის გათევის წესი სიზმარში წმინდანის გამოცხადების მოლოდინში. ეს წესი გარკვეულ მსგავსებას ჰპოვებს ძველ საბერძნეთში დელფოსის აპოლონის ტაძარში მომლოცველთა ღამისთევის ტრადიციასთან.

ძველი თბილისის მოსახლეობაში გაბნეულ ე.წ. ყოფით სამედიცინო ცოდნას, რომელიც ჯერ კიდევ შემორჩენილია ზემოხსენებული უბნების მაცხოვრებლებში ან მათ მეხსიერებაში, ამჯერად არ შევეხები. ვიტყვი მხოლოდ, რომ ძველი თბილისის მოსახლეობა, სამკურნალოდ იყენებდა ისეთ მცენარეებს, რომლებიც მთელ საქართველოში იყო ცნობილი, როგორც მაგ., მრავალძარღვა, პიტნა, ასკილი, ტუხტი, ვარდკაჭაჭა და სხვ, იცოდნენ აგრეთვე – დამწვრობის მალამოს დამზადება თაფლისა და სანთლისაგან, მსუბუქი ტრავმების მკურნალობა: ჭრილობების მცენარე თაგვისკუდათი, თამბაქოთი... ამოვარდნილობის – დაჭიმვით, მოტეხილობის მაფიქსირებელი საშუალებებით და სხვ.

თბილისის ცნობილ გოგირდის აბანოებზე ბევრია დაწერილი, მხოლოდ აღვნიშნავ, რომ თბილისის მინერალური წყლების სამკურნალო თვისებების შესახებ გვაუწყებს თბილისის დაარსებაზე არსებული ლეგენდის ერთ-ერთი ვარიანტი, ვახტანგ გორგასლის მიერ დაჭრილი ირმის თბილისის ცხელი წყლით განკურნების შესახებ... (Марков 1887, 371-372).

ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, „ტფილისის წყლის აბანოებს უკვე არაბთა გეოგრაფი ალ ისტარხი იხსენიებს, რომლის შრომაც 930 წ. ახლო ხანაშია დაწერილი. მას ნათქვამი აქვს: ტფილისში აბანოებია, რომლებშიც უცეცხლოდ ცხელი წყალიაო, ე.ი. ბუნებრივად ცხელი წყალი არის“ (ჯავახიშვილი 1935, 9). მაგრამ ალ ისტარხი არაფერს ამბობს ამ აბანოების სამკურნალო თვისებების შესახებ. გოგირდის აბანოების სამკურნალო თვისებებს არც ვახუშტი ბაგრატიონი უსვამს ხაზს.

ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ: „სამკურნალო წყლები სხვადასხვა დაავადების სამკურნალოდ უხმარიათ [...]

გოგირდის წყლები უმთავრესად ქარების წინააღმდეგ და კანის ავადმყოფობის დროს, მუწუკებისა და ბუგრისგან განსაკურნავად (ჯავახიშვილი 1935, 30).

გერმანელმა ექიმმა და მოგზაურმა იოჰან ანტონ გიულდენშტედმა, რომელმაც 1770 წელს იმოგზაურა საქართველოში, თბილისის გოგირდოვანი აბანოების სამკურნალო თვისებების აღმოჩენა თავის თავზე მიიწერა და აღნიშნა, რომ „თბილისის მცხოვრებნი იყენებდნენ მას (გოგირდის წყლებს ნ.მ.) მხოლოდ ტანის დასაბანად და საცვლების გასარეცხად. მე პირველმა შემოვიღე მისი სამედიცინო თვალსაზრისით გამოყენება. ცდებმა გაამართლა თეორია, რომ ის შეიძლება გამოყენებულ იქნას შინაგანი და გარეგანი მკურნალობისთვის: სიყვითლის, რევმატიზმის, სახსრების გაშეშების და მისთანა ავადმყოფობის დროს“ (გიულდენშტედი 1962, 11).

გიულდენშტედის ეს განცხადება ივ ჯავახიშვილმა ჟან შარდენის ცნობით უარყო (ჯავახიშვილი 1935, 11). ჟან შარდენი მთელი საუკუნით ადრე 1672-73 წლებში იყო თბილისში და წერდა „...ამ აბანოების წყალი მინერალურია, გოგირდოვანი და ძალიან ცხელი. იმ ხალხის რიცხვი, რომელიც ამ აბანოებს სხვადასხვა ავადმყოფობის სამკურნალოდ იყენებს არ აღემატება იმ ადამიანთა რიცხვს, რომლებიც აქ სხეულის სისუფთავისთვის დადიან“ (შარდენი 1975, 322).

მედიცინის ისტორიკოსის მ. შენგელიას აზრით, ვახტანგ გორგასლის მიერ, დედაქალაქის მცხეთიდან თბილისში გადმოტანაში შესაძლებელია გარკვეული როლი თბილისის მინერალურმა წყლებმა შეასრულა. მისი სიტყვებით, „შეუძლებელია ვახტანგ გორგასალს თერმულ-მინერალური წყლების სამკურნალო თვისებებისა და

სარგებლიანობის შესახებ არ სცოდნოდა და თუ ამ წყლებმა რაიმე როლი შეასრულა სამეფო რეზიდენციის გადმოტანის საკითხში მხოლოდ იმიტომ, რომ ის სამკურნალო თვისებებისა იყო და ახალი სატახტო ქალაქის მცხოვრებლებისა და სამეფო კარისათვის უაღრესად სასარგებლო იქნებოდა“ (შენგელია 1963, 92-93)

ძველ თბილისში, როგორც მთელ საქართველოში, სამკურნალო პრაქტიკას ექიმბაშებად წოდებული ხალხური მკურნალები ეწეოდნენ. ისიც უნდა აღინიშნოს რომ ექიმბაშებს, არ უწოდებდნენ ტრავმების მკურნალებს, რომელთაც დოსტაქრების/დასტაქრების სახელით მოიხსენიებდნენ.

თბილისელი ექიმბაშის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის ჟან შარდენი. პატრ რაფაელს იგი ერთერთი მოხუცი ქალის სახლში მიუყვანია, რომელიც მისივე სიტყვებით, რომ ვთქვათ: „ათასგვარი საიდუმლო საშუალებით ექიმობას ეწეოდა და ზოგი რამ, რომლის შესახებ ქება გაუგონია, თავის წიგნაკში ჩაუწერია“. მაგ., „წყალმაკის მოსარჩენად საჭიროა ბაკლას ძირების წვენი, წამალი უნდა განახლდეს ორ დღეში ერთხელ, ვიდრე ავადმყოფობა არ განიკურნება...ან „ხველების საწინააღმდეგოდ უნდა იხმარო „Cynoglassum“-ის ძირები, რომელსაც ფრანგულად ეწოდება „Zanguade chein“(ძაღლის ენა)“ (შარდენი 1975, 354-355).

იგი ასევე აღნიშნავს: „პატრი რაფაელი მარწმუნებდა, რომ მას უნახავს ამ ქვეყანაში ციებ-ცხელებისგან განკურნებულნი, რომლებიც წყლის პირას მიუყვანიათ და აკანკალებულები წყალში ჩაუშვიათ. ეს ძნელი დასაჯერებელია და მართალი რომ ვთქვა, იგი სავსებით უაზროდ მეჩვენება, რადგანდაც საშიშია. მაგრამ უნდა აღინიშნოს რომ, ყო-

ველი ქვეყნის ჰავისა და ბუნების სხვადასხვაობის გამო, სხვადასხვა წამლები ძალიან განსხვავებულ შედეგს იძლევიან“ (შარდენი 1975, 354-355).

შარდენის მიერ დასახელებული მთელი რიგი მცენარეები, რომელსაც თბილისელი მკურნალი ქალი იყენებდა მაგ., ტუხტი, ხარისძირა, ენდრო... დღესაც ცნობილია თბილისელების და საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ ციებიანი ავადმყოფის ცივ წყალში ჩაგდების ან მისთვის წყლის შესხურების წესი საქართველოში ყველგან დასტურდება. რამდენიმე მთხრობელმა ეს წესი ასე აგვიხსნა: ციებიანი ავადმყოფის სხეულში ავი სულია ჩაბუდებული, მას ცივი წყალი შეაშინებს და ავადმყოფს მოშორდებაო.

როგორც აღვნიშნეთ, ძველად თბილისში ტრავმებს დასტაქრები მკურნალობდნენ. სხვადასხვა მეთოდით – მალამოს დადებითა თუ შეზელით, დაჭიმვით, მაფიქსირებელი საშუალებებით... იყვნენ დასტაქრები, რომელთაც მკურნალობის საკუთარი მეთოდები ჰქონდათ და მათ არ ამხელდნენ.

თავისი ოსტატობით თურმე ბაჯიაშვილები და თურმანიძეები გამოირჩეოდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ მე-19 საუკუნის დამდეგს, თბილისში რამდენიმე რუსი და ევროპელი ექიმი იყო. ისეთი დოსტაქრები, როგორც თურმანიძეები იყვნენ, კვლავ პოპულარულობითა და ნდობით სარგებლობდნენ.

„1812 წელს, როცა მეამბოხე გლეხკაცმა პოეტ ა. ჭავჭავაძეს მუხლში მძიმე ჭრილობა მიაყენა, იგი სიკვდილისგან თურმანიძემ იხსნა“ (ბალახაშვილი 1951, 137). „ჭრილობას-ძლიერ ცუდი შედეგი ექნებოდა პოეტისთვის, რომ დროზე არ მიშველებოდნენ ქუთათური თურმანიძეები,

რომელნიც ამ დროშიაც შესანიშნავი ექიმები იყვნენ“ (მეუნარგია 1937, 29- 30).

ხალხურ მკურნალთა საქმიანობას თბილისში ბუნებრივი საშუალებებით მკურნალობასთან ერთად, მაგიური საშუალებებით მკურნალობაც წარმოადგენდა, უმეტესად კი შელოცვებით.

შელოცვით მკურნალობდნენ: შაკიკს, შეშინებულს, გათვალულს, გარკვეულ ფსიქიკურ გადახრას, ბნედას (ეპილეფსიას), რომელსაც ავი ქარის, ავი სულის, ზემოქმედებას მიაწერდნენ.

შელოცვებით მკურნალობის პრაქტიკას, სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის ქალები ეწეოდნენ. შემლოცველები, რომლებიც ხშირად მკითხავის ფუნქციასაც ითავსებდნენ, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ქართულ ენაზე ულოცავდნენ.

მიუხედავად იმისა, რომ შემლოცველები ძირითადად ქალები იყვნენ, შელოცვის სწავლება ოჯახის წევრი ქალისთვის არ შეიძლებოდა, ამიტომ, როდესაც შემლოცველი ავადმყოფს ულოცავდა, გვერდზე ოჯახის წევრ მამაკაცს მოისვამდა. ის შელოცვას იმახსოვრებდა და ოჯახის მომავალი თაობის წარმომადგენელ ქალს ასწავლიდა. ასე გადაეცემოდა შელოცვები თაობიდან თაობას.

ძველად თბილისში სამკურნალო პრაქტიკას დალაქებიც ეწეოდნენ. ისინი კბილის ამოღებსა და სისხლის გამოშვებაში იყვნენ დაოსტატებულები.

თბილისელი ინტელიგენციის გარკვეული ნაწილი უარყოფითად იყო განწყობილი ხალხური მკურნალების მიმართ, 1866 წლის თბილისის მედიკურ-ტოპოგრაფიკულ აღწერილობაში აღნიშნულია: „ტფილისის მცხოვრებთა მიდრეკილება – ავადმყოფობის დროს მიმართონ მოხუცებულ დედაკაცებს, ხელობით შარლატანებს, გაუნათ-

ლებელ ემპირიკებს მედიცინაში და საერთოდ პირველ შეხვედრილის რჩევას, ეს მიდრეკილება ერთობ დიდია და მასშია ყველა დაბრკოლება, რომელსაც ყოველდღიურად უნდა ებრძოლოს მკურნალობისთვის მოწოდებულმა მედიკმა“ (ჩხეტია 1938, 128-129).

გაზეთ „ივერიის“ ერთ-ერთი კორესპოდენტი კი წერს – „მე ვიცნობ ხუთსა და ექვს დალაქს, რომლებიც სხვა-დასხვა სენით შეპყრობილ ავადმყოფებსა სწამლობენ და ძალიან ბევრსაც ისტუმრებენ საიქიოსკენ, თან ზოგსაც ამახინჯებენ. კბილის ამოღება ხომ მათი ხელობაა“ (ივერია 1903, 54,3).

იგივე გაზეთი ერთ-ერთი მკითხავის შესახებ გვამცნობს: „ეს ახლად აღმოჩენილი მკითხავი გახლავთ, ყოფილი მეჩექმეთ ნამყოფი კაცი, რომელიც მკითხავიც არის, მისანიც, გრძნეულიც, დოსტაქარიც, და ერთი სიტყვით სულ ყველაფერია. ესე იგი მკვდარს კი ვერ აცოცხლებს თორემ სხვა სულყველაფრის მცოდნეა – ტანთ იცვამს როგორც სასულიერო წოდების პირნი, თავზე იხურავს ოსმალურს ფესს. კვირა უქმე დღეობით ხალხს არ იღებს. ვისაც მკითხავის ნახვა სურს უნდა მიართვას შესაწირავი: ერთი თეთრი აბაზი(შავ ფულს არ ღებულობს), ნახევარი გირვანქა პირველი ხარისხის პური, ერთი წყვილი სანთელი და საკმელი და თუ სხვასაც მიართმევთ რასმეს მოჭარბებითს არ გაგიჯავრდებათ და მიიღებს“... (კავთელი 1899, 2).

ასეთი წერილები არც თუ იშვიათად იბეჭდებოდა იმდროინდელ გაზეთებში, მიუხედავად ამისა, თბილისის მოსახლეობა საკმაოდ ხშირად მიმართავდა მკითხავებსა და შემლოცველებს და საერთოდ ხალხურ მკურნალებს. „ნუ კი იფიქრებთ, რომ მარტო მდაბიო ხალხი ეთაყვანებოდეს მკითხავების მისნობას, არამედ თვით მაღალი წოდებისა-

ნიც. თქვენ ხშირად ნახამთ მკითხავის კარებზედ მდგომთ ძვირფას ბაბორიან ქალებს და ცილინდრიან ვაჟებს, რომლებიც ფერწასულნი ელოდებიან მკითხავისაგან უკანასკნელს სიტყვას“ (კავთელი 1899, 2).

ზემოაღნიშნული გამოხატავს ინტელიგენციის ნაწილის განწყობას ხალხური მკურნალების მიმართ. რომელთა შორის, რა თქმა უნდა, იყვნენ ცრუმკურნალები ე.წ. შარლატანები, მაგრამ საკმაოდ ბევრი იყო ისეთიც, რომელიც ეფექტური საშუალებებით კურნავდა ავადმყოფს. როდესაც ხალხურ მკურნალებზე ვსაუბრობთ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება. XIX საუკუნეში, საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ, როდესაც ძველი ქართული სამედიცინო სისტემა ევროპულით შეიცვალა. შეიქმნა ახალი სამედიცინო დაწესებულებები, რომლებიც ძირითადად რუსი ექიმებით იყვნენ დაკომპლექტებულნი. „ძველი ტრადიციული წესით სამედიცინო განათლებამიღებული ექიმები XIX საუკუნის დასაწყისშიც იყვნენ საქართველოში. მაგალითად, ყარაშვილები, აქიმოვები, შარიმანაშვილები, თურმანიძეები, ბაჯიაშვილები, იაშვილები და სხვ.“ (სააკაშვილი, გელაშვილი, ჭეიშვილი, ჩხეიძე 1960, 109). ამ ექიმებს დიპლომი არ ჰქონდათ და მათ ხალხური მკურნალების რანგში გადაინაცვლეს, სახელწოდებაც მეფის კარის ექიმის, ექიმბაში (მთავარი ექიმის) ეწოდათ. ამგვარად, ექიმბაში ხალხური ექიმის სახელწოდებად იქცა. ზ ჭიჭინაძე წერს:“ მთელი თბილისი სავსეა მატყუარა ექიმბაშ, უმეცარ ჯადობაზებით, – მკითხავ – მარჩილებით, თათრის მოლებით, ახუნდებით, და სხვა ასეთ არა მცოდნე უმეცარ ტყუილ ექიმებით» (ჭიჭინაძე 1925, 1), მაგრამ, მისივე სიტყვებით: „ასეთ ექიმებშიაც იყვნენ ზოგიერთი მცოდნე პირიც, რომელთაც შეიძლება ექიმბაშობაშიაც

ამის კარგი ცოდნა ჰქონდათ, რასაც შესაფერი ღირსება ექნება [...] იმედი გვაქვს, რომ [...] ასეთ მკურნალ ექიმებს დიპლომის უქონლობის გამო დევნას არ დაუწყებენ“ (ჭიჭინაძე 1925, 4).

ასეთი „ექიმბაში“ ზ. ჭიჭინაძის სიტყვებით, თბილისში ყოფილა სიმონ დავითის ძე ცოტაძე, რომელსაც კარგად სცოდნია „ბნედა, ჭკუაზე შემცდართა და მალარიის მკურნალობა“ (ჭიჭინაძე 1925, 5).

ძველ თბილისში დასტურდება ე.წ. წმინდა ადგილები, რომლებსაც გარკვეული დაავადების დროს მიმართავდნენ. ასეთი იყო მაგ., „სურდოს ხატი“.

იოსებ გრიშაშვილის განმარტებით, „ხარბუხი ანუ ხარბუხი ძველებურ სომხურ ენაზე სურდოს ნიშნავს [...] ხარფუხის თავზე, სოფ. შინდისის გზის დასაწყისში, ეგრეთწოდებულ ორჩაყალის კლდის ქიმზე, დღესაც მოჩანს პაწაწინა ნანგრევები, რომელსაც „სურდოს ხატს“ უწოდებენ. სურდოიანი პაციენტი ეხლაც ესტუმრება ხოლმე ამ ხატს, სახსოვრად მოუტანს საყმაწვილო ჭინჭილებს, მიამტვრევს ხატის წინარე და ვითომ ამით სურდო იკურნება კიდეც“ (გრიშაშვილი 1963, 14).

თ. ბერიძე წერს: „სეიდებადის გვიანი სახელი ხარფუხია. იგი თაბორის მთის აღმოსავლეთ კალთას ეწოდებოდა. ეს სიტყვა სომხურია. ადგილმა აღნიშნული სახელი მიიღო თაბორის მთის ძირში გორხანის ახლოს (თათრების სასაფლაო) მდგარი საკულტო დანიშნულების მქონე ქვის გამო, რომელზეც ხატი იყო მისვენებული, ხარფუხი სომხურ ენაზე ნიშნავს სურდოს, ჰოდა სწორედ სურდოშეყრილი ბავშვები თბილისის ქრისტიან მცხოვრებლებს მიჰყავდათ აღნიშნულ ქვასთან. მლოცველებს თან მიჰქონდათ ქსოვილისაგან შეკერილი თოჯინა, რომელსაც მხარზე პატარა ხურჯინი ჰქონდა გადაკიდებული, ხოლო ხურჯინის

ჯიბეებში შაქრის ნატეხები ელაგა. აი ასეთი გასამრჯელოთი ბავშვის მშობელი ცდილობდა წმ. ხატის გულის მონადირებას და ბავშვის განკურნებას (წმინდა ქვასთან სურდოიანი ბავშვის გარდა ყივანახველათი დაავადებულიც მიჰყავდათ)“ (ბერიძე 1977, 81).

ჩვენ შევეცადეთ ამ ტრადიციის ამსახველი ცნობები შეგვეგროვებინა ხარფუხის მკვიდრთა შორის. ერთ-ერთმა მთხრობელმა გვიამბო: „სურდო-ხველა რომ დაემართებოდა ვინმეს, ჯოხის კუკლას გააკეთებდნენ, ჩააცმევდნენ წითელ-ყვითელ ფლასებს, თავზე მოახვევდნენ წითელ კასინკას. კლდეზე დაყრიდნენ ჯინჯილებს, შაქარს, პურს, ამ კლდეს ორჩი-ყალას ვეძახდით, ყივანახველას დროსაც აქ მიგვყავდა ბავშვები“ (მინდაძე 1981, რვ2. 10). ხანდაზმულ ხარფუხელებს კარგად ახსოვდათ ამ ტრადიციის შესახებ. იმავდროულად ისინი აღნიშნავენ, რომ ყივანახველათი დაავადებული ბავშვები ორთაჭალაში მდგარ კაკლის ხესთან მიჰყავდათ.

ყივანახველით დაავადებული ბავშვის კაკლის ხის გაშიშვლებული ფესვის ქვეშ გაძვრენის წესი მთელ საქართველოშია გავრცელებული. არ არის გამორიცხული, რომ თავდაპირველად ორჩი-ყალას კლდესთან, ისევე როგორც ორთაჭალაში მდგარ კაკალთან, ყივანახველათი დაავადებული ბავშვი მიჰყავდათ და შემდეგ ეს წესი „სურდო-ხველით“ დაავადებულ ბავშვზეც გავრცელდა. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს. ხარფუხის, იგივე ხარბუხას სულხან საბა ორბელიანისეული განმარტება, რომლის მიხედვით, „ხარბუხა ძნელ ხველებას“ ნიშნავს.

საინტერესოდ მიგვაჩნია აბელ იაშვილის ერთი ცნობა – ორთაჭალაში, მტკვრის სანაპიროზე მდებარე ძველ ტყავის ქარხანაში, კედელში დაყოლებულ პატარა სათოფურში ღვთისმშობლის პატარა ხატი ყოფილა დასვენებული.

ამ ხატს დაბაღების ღვთისმშობლის ხატს უწოდებდნენ. ქართველებს და სომხებს სწამდათ, რომ მას სამკურნალო ძალა ჰქონდა. შველოდა „შეშინებულებს“, უშვილოებს, მას ვისაც გულის ფრიალი აწუხებდა. ამ სენით დაავადებულები აქ მოდიოდნენ კვირაობით. მათ გულზე ეკიდათ ღვთისმშობლის მინიატურული ხატი, როდესაც მლოცავი ამ ადგილს მიუახლოვდებოდა, შეჩერდებოდა სამღებროსთან, ჩაიხედავდა ჭურჭელში, რომელშიც ინდიგოს ხსნარი ესხა. იქ დაინახავდა გამოსახულებას, მას დაავადების მიზეზად მიიჩნევდა, შემდეგ შევიდოდა ქარხანაში, მივიდოდა ღვთისმშობლის ხატთან, აანთებდა სანთელს, ილოცებდა, შეიპკურებდა წმინდა წყალს, რომელიც იქვე იდგა. მესამედ მოსვლის შემდეგ ამ წყალს დოქით წამოიღებდა ხოჯე ვანქის სასაფლაოზე მიიტანდა, სომეხი მღვდლის (ტერტერას) საფლავზე ამ წყლით ხელ-პირს დაიბანდა, შემდეგ დოქს ისეთი ძალით დაანარცხებდა საფლავზე, რომ ის სულ ნამსხვრევებად იქცეოდა, თან იტყოდა- ჩემი სენი შენ, ჩემი სენი შენო (Яшвили 1904, 68-69).

თბილისის ძველი უბნების მკვიდრნი, ავადმყოფობის დროს, ხშირად მიმართავდნენ თელეთის წმინდა გიორგის. ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, რომ თელეთი განთქმულია თავისი ხატით, „სადაც მლოცველები უშორესი ადგილიდან მოდიან და ამის გამოვე ეს სოფელი ხატის თელეთად იწოდება“ (ბერძენიშვილი 1964, 319).

თელეთის წმ. გიორგის სალოცავში უმეტესად ფსიქო-ნერვული დაავადებით დაავადებულნი მიჰყავდათ: შეშინებულები, გათვალულები, ბნედიანები, ასევე „დახუთულები“. მიდიოდნენ ძირითადად ამაღლებას, მიჰყავდათ ავადმყოფი, რომელსაც თეთრი სამოსი ეცვა. ფეხშიშველი ან ჩოქვით, სალოცავს სამჯერ შემოუვ-

ლიდნენ, შესაწირს შესწირავდნენ და ავადმყოფს წმინდა გიორგის შეავედრებდნენ. თელეთის წმინდა გიორგის სალოცავს დახმარებას შესთხოვდა სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობისა და აღმსარებლობის თბილისელი.

ასეთივე რიტუალები ზოგჯერ ტარდებოდა წმ. გიორგის სხვა სალოცავებშიც. გადმოცემით, ავადმყოფს ავედრებდნენ ქაშვეთის წმინდა გიორგისაც. რის შესახებ მთხრობლების გარდა ცნობას გვაწვდის გაზ. Кавказ-ი, რომლის მიხედვით თბილისის მოსახლეობას ღრმად სწამდა, რომ წმ. გიორგის ეკლესიას, რომელსაც ქაშვეთს უწოდებენ, ეპილეფსიით დაავადებულებს შველოდა (Кавказ 1847, 3, 11).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არის ცდა ქაშვეთის სამკურნალო უნარის ახსნისა. მედიცინის ისტორიის მკვლევარი მ. შენგელია წერს: „სიტყვის „ქაშოეთის“ გარკვევა იძლევა იმის საშუალებას, რომ ეს ადგილი ჩავთვალოთ წარმართული ეპოქის გარკვეული დაავადების სამკურნალო ადგილად, სადაც დაავადების ღვთაება, კულტი თუ სასნეულო იყო მოთავსებული. „ქაშუეთი“ ანუ „ქაშოეთი“ სულხან-საბა ორბელიანს განმარტებული აქვს, როგორც „ხორცის დარღვევა წყლულითა“. ქაშოეთი ნახსენებია აგრეთვე XI საუკუნის ქართულ სამკურნალო წიგნში „უსწორო კარაბადინში“. „რაც მალახულისა და ჯუზამისა, რომე ქაშუეთელა ჰქვიან“ და სხვ. მკვლევრებს (კოტეტიშვილი, ი. აბულაძე, გ. ლეონიძე) „ქაშვეთი“, „ქაშოვეთი“, „ქაშოეთელა“, „ქაშოეთი“ განმარტებული აქვთ აღწერილ ნიშანთა მიხედვით, როგორც „კეთრი, მეტად ავი სნება, ავთვისებიანი ანუ უკურნებელი სენი“.

აი ასეთი დაავადების სამკურნალო კერა ყოფილა, როგორც ჩანს, დღევანდელი ქაშვეთის ეკლესიის ადგილი, სადაც წარმართულ ეპოქაში სალოცავად აღმარ-

თული კერპები თუ სასნეულოები, აქვე გაშენებულმა ქრისტიანულმა ეკლესიამ შეცვალა[...]. ამგვარად მკურნალობის მიზნით „ქაშუეთის“ სახით შემორჩენილი გვაქვს უძველესი სამკურნლო-სარიტუალო ადგილი, სადაც გარკვეული დაავადებით შეპყრობილენი (კეთრით, კანის სხვა დაავადებანი) მოდიოდნენ და მაგიურ-რიტუალურ წესებს ასრულებდნენ ანდა შესაძლოა მკურნალობის რაციონალურ მეთოდებსაც კი მიმართავდნენ“ (შენგელია 1963, 91).

აღნიშნული მეტად საინტერესოა, მაგრამ თბილისის ძველი უბნების მოსახლეობის მეხსიერებამ ინფორმაცია კეთრის სამკურნალო სასნეულოს შესახებ არ შემოინახა.

ძველ თბილისში უშვილო ქალები შვილიერებას მამა დავითის ეკლესიას შესხთოვდნენ. მამადავითობაზე, რომელიც ამაღლების შემდეგ ხუთშაბათს მოდის, თბილისის მოსახლეობის საკმაოდ დიდი ნაწილი მთაწმინდისკენ მიეშურებოდა და მამა დავითს დახმარებას შესთხოვდა, ან მადლიერების ნიშნად შესაწირი მიჰქონდათ. მათ შორის იყვნენ უშვილო ქალები, რომლებიც მამა დავითს შვილს შესთხოვდნენ, იქაურ წყალს სვამდნენ, სახლშიც მიჰქონდათ და სრულიად დარწმუნებული, რომ წმინდა მამა მათ დაეხმარებოდა, სახლში იმედით აღვსილნი ბრუნდებოდნენ.

„მთაწმინდა უმთავრესად ქალთა სამლოცველო იყო. „ხუთშაბათობით, – წერდა თედორე ტორნაუ, – მთელი თბილისის ქალები დილაადრიან შეუდგებოდნენ ხოლმე მამადავითის აღმართს ეკლესიაში სალოცავად. ქალები შეუთქვამდნენ ფეხშიშველა ასვლას მამადავითის აღმართზე: გასათხოვარი ქალები, შესაფერ საქმროსა სთხოვდნენ, უშვილონი – შვილს, ფეხმძიმენი – ბედნიერ მშობიარობას, მიტოვებულები ახალ ბედნიერებას ეს ქალები

ეკლესიის ნესტიან საძირკველს კენჭს მიადებდნენ, თუ მიეკვრებოდა – ნატვრა აუსრულდებოდათ, თუ კენჭი ჩამოვარდებოდა, მაშინ ყოველი იმედი ამაო იყო

ზოგიერთი ქალის უშვილობა რამდენიმე წელს გრძელდებოდა, ზოგს ბავშვი სულაც არ აჰყვებოდა ხოლმე. აი, ეს უშვილო ქალები ყველაზე მეტად „თავს აკლავდნენ“ მამადავითის ლოცვით. შვილის გამოსათხოვრად მოსიარულე მლოცველ ქალს ერქვა „ბერი“. ასეთ „ბერს“ თეთრი სამოსი ეცვა და თმებგაშლილი იყო (ბალახაშვილი 1951, 58).

გადმოცემა ამ წყაროს დაარსებას დავით გარეჯელს მიაწერს. მამა დავითს ცილი დასწამეს. მან მართალია თავი გაიმართლა, მაგრამ შეურაცხყოფილი დარჩა და მთაწმინდა დატოვა. მიუხედავად ამისა, ღმერთს შესთხოვა, რომ მთაწმინდაზე დაეარსებინა ისეთი წყალი, რომელიც უშვილო ქალებს შვილიერებას მიანიჭებდა. ღმერთს მამა დავითის თხოვნა აუსრულებია და მთაწმინდაზე ასეთი წყარო დაუარსებია.

გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ მე-10 საუკუნეში, ათონის მთის ივერიის მონასტრის ქართველმა ბერებმა, აქ განაახლეს დანგრეული სალოცავი ივერიის ღვთისმშობლის მონასტრის სახელობაზე (მაჭარაშვილი 1895, 13). არ არის გამორიცხული, რომ ამ ფაქტმაც მიანიჭა სალოცავს შვილიერების მინიჭების უნარი.

ბავშვთა ინფექციური დაავადებები ისევე, როგორც მთელ საქართველოში თბილისშიც ბატონების სახელით იყო ცნობილი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებიც არ განსხვავდებოდა. თბილისშიც „ბატონებიან“ ბავშვს სუფთა საწოლში მოათავსებდნენ, ყველა სურვილს უსრულებდნენ, წითელ საფენებს დაუგებდნენ, ბაზმებს დაუნთებდნენ და ყოველ საღამოს იავნანას უმღეროდნენ. იკრძალებოდა ოჯახში საჭმლის გაკეთე-

ბა, უსიამოვნება და სხვ. აქაც ეს დაავადებები ღვთიურ სნეულებებად მიაჩნდათ, ხოლო დაავადებულის მფარველად წმინდა ბარბარე თვლებოდა. წმ ბარბარეს ხსენების დღეს 4. დეკემბერს წმ. ბარბარეს ეკლესიაში, ახლაც მიდის ხალხი შესაწირით, ბატონების „მშვიდობიანად წაბრძანებისთვის“, მადლიერების გამოსახატავად სწირავენ ქათამს, ცხვარს, რომელთაც ეკლესიის ეზოში უშვებენ, ძაფზე ასხმულ სანთლის ბურთულებს-„თვალის კაკლებს“ და სხვ.

ერთ-ერთმა მთხრობელმა გადმოგვცა, რომ ნავთლუღის წმ. ბარბარეს ეკლესია დიდი ხნის წინ შავი ჭირის ეპიდემიის დროს აუგიათ. ამის დამადასტურებელი უცნობი კორესპოდენტის კორესპონდენცია გამოქვეყნებულია გაზეთ Кавказ-ში. ამ ცნობის მიხედვით, ლეკებისგან შეწუხებულ მეფე ერეკლეს ნავთლუღში დაუსახლებია 300 ოჯახი, მათი მოძღვარი იოსებ ჩიჯავაძე ყოფილა. როდესაც თბილისში შავი ჭირი გავრცელებულა, იოსებ ჩიჯავაძეს, მოძღვარს, ერეკლესთვის წმ. ბარბარეს ეკლესიის აგების ნებართვა უთხოვია, ნებართვა მიუღია, და ნავთლუღში, თავისი ხარჯით, წმ. ბარბარეს ეკლესია აუგია, ეპიდემიის შეწყვეტის მიზნით. როგორც კორესპოდენტი გადმოგვცემს ეპიდემია მართლაც შეწყვეტილა (Кавказ 1884, 273).

ცნობილია, რომ ვ. ბარდაველიძემ სახადზე არსებული ხალხური წარმოდგენებისა და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების და წესჩვეულლებების განხილვის ანალიზის შედეგად, ბატონები მზის ღვთაება – ბარბარეს და მის იპოსტასს დიდი დედა ნანას კულტს დაუკავშირა (ბარდაველიძე 1941, 120). ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ კი ბატონებით დაავადებულთა მფარველად წმ.

ბარბარე გვევლინება, რაც მისი ცხოვრების ტექსტებშიც არის ასახული.

1800 წელს, თბილისში შავი ჭირის ეპიდემიის დროს, თბილისში კარანტინი დაუწესებიათ, სპეციალური სასნეულო აუგით დაავადებულთა იზოლირებულად მკურნალობისთვის. „სასანეულო ჭირიანთათვის გამართეს თვით რუსთა ვერაზედ ლურჯ მონასტრისა გვერდით. სახლად აუშენეს 4 წნელის დიდი სახლი, გარედამ და შინიდამ ლესულნი გაჯითა და ზევით ჭერი ფიცრითა დახურვილი. აპრილიდან აგვისტომდინ იყო ესე. მზრუნველობა სნეულთა სანოვაგისა და საწოლისა, მიანდვეს ქალაქისა მელიქსა დარჩია ბებუთოვს და ერთსა სომეხსა აღალო..., ოსმალოდამ მოსულსა, ჭირნახადსა“ (იოსელიანი 1936, 170).

ჩვენ ხელთ არსებული მასალის ანალიზის შედეგად, შეიძლება დავასკვნათ: თბილისში ტრადიციული მკურნალობის სამი სახე დადასტურდა: პირველი თვითმკურნალობა გულისხმობს მკურნალობას მოსახლეობისთვის ცნობილი მცენარეული, მინერალური საშუალებებით; მეორე მკურნალობას ხალხურ მკურნალებთან, რომლებიც სხვადასხვა სახის დაავადებას მკურნალობდნენ. მათ შორის გამოირჩევიან დოსტაქრები, ტრავმების მკურნალები, ძირითადად მამაკაცები, რომლთა შორის იყვნენ საგვარეულო მედიცინის წარმომადგენლები. ისინი პროფესიონალურ დონეზე, წარმატებით მკურნალობდნენ ტრავმებს და მოსახლეობაში პატივისცემით სარგებლობდნენ. დალაქები, ასევე მამაკაცები, რომელთა უშუალო საქმიანობას კბილის ამოღება და სისხლის გამოშვება შეადგენდა; ე.წ. ექიმბაშები, სხვადასხვა დაავადების ბუნებრივი თუ მაგიური საშუალებებით მკურნალები, მათ შორის ჭარბობდნენ ქალები, რომლებიც შელოცვებით

მკურნალობდნენ, ხშირად მკითხავის,ზოგჯერ კი მეანის-ბებიაქალის ფუნქციასაც ითავსებდნენ. თუმცა ბებიაქალების ნაწილი მხოლოდ თავისი უშუალო საქმიანობით – მეანობით იყო დაკავებული.

ხალხურ მკურნალთა შორის იყვნენ სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობისა და აღმსარებლობის პირები, რაც ხელს არ უშლიდა თბილისის ასევე სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობისა და აღმსარებლობის მოქალაქეებს საჭიროების შემთხვევაში, მათთვის მიემართა ანუ ქართველ შემლოცველებს ხშირად მიმართათავდნენ სომეხი ავადმყოფები და პირიქით. მუსულმან მოლებს და აბაშებს (მკურნალებს) ქართველები და სომხები და ა.შ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ინტელიგენციის ნაწილის განწყობა დალაქებისა და ექიმბაშების მიმართ მკვეთრად უარყოფითი იყო, მიუხედავად ამისა ხალხური მკურნალებს თბილისში ხშირად მიმართავდნენ; მესამე – სალოცავებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, რომლებიც ავადმყოფის დასახმარებლად ან მისი გადარჩენის გამო, მადლიერების გამოსახატავად ტარდებოდა.

თბილისელი უშვილო ქალები ღვთისმშობელს შესთხოვდნენ დახმარებას, სულით ავადმყოფები წმ გიორგის სალოცავში მიჰყავდათ. წმ. ბარბარე კი სახადით დაავადებულების მფარველად მიაჩნდათ და სწამდათ, რომ ეპიდემიებისგან დაიცავდა მოსახლეობას. ამ სალოცავებს მიმართავდა როგორც ქართველი, ისე არაქართველი მოსახლეობა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბალახაშვილი ი. (1954), ძველი თბილისი, თბილისი

ბარდაველიძე ვ. (1941), ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. ღვთაება ბაბარ-ბარბარ. თბილისი

ბერიძე თ. (1977), ძველი თბილისის გარეუბნების ისტორია,თბილისი

ბერძენიშვილი ნ. (1964), ძველი ტფილისის ტოპონიმიკიდან, საქართველოს ისტორიის საკითხები 1, თბილისი

გრიშაშვილი ი. (1963), საიათნოვა, თხზულებათა სრული კრებული ტ. III. თბილისი

გიულდენშტედი (1962), მოგზაურობა საქართველოში, ტ.1 გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბილისი

ივერია, (1903), 54

იოსელიანი პლ. (1936), ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბილისი

კავთელი ივ. (1899), მკითხავები ტფილისში, „ცნობის ფურცელი“, 950, თბილისი

მაჭარაშვილი ნ.(1895), აღწერა მთაწმინდის ეკლესიისა და წმ. მამა დავითის ცხოვრებისა, ტფილისი

მეუნარგია ი. (1937), ალექსანდრე ჭავჭავაძე, თბილისი

მინდაძე ნ.(1981), თბილისი, საველე დღიური, რვ2.

სააკაშვილი მ. გელაშვილი ა., ჭეიშვილი ლ. ჩხეიძე ც. (1960), საქართველოს მედიცინის ისტორია. ტ. IV, წიგნი პირველი XIX საუკუნე. თბილისი

შარდენი ჟ. (1975), ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), თბილისი

შენგელია მ. (1963), ეტიუდები ქართული მედიცინის ისტორიიდან, თბილისი

ჩხეტია შ. (1938), ტფილისის ისტორიისათვის, მასალები საქართველოს და კავკასიის იტორიისათვის, ნაკვეთი 1, ტფილისი

ჭიჭინაძე ზ. (1925), ქართული მკურნალობით განსწავლულ მკურნალის სიმონ ცოტაძის ქართული დიპლომის ამბავი. ისტორიული მიმოხილვა VIII- XV საუკუნემდის, თფილისი.

ჯავახიშვილი ი. (1935), ბალნეოლოგიური და ინჰოლაციური მკურნალობა საქართველოში, თბილისი

Кавказ (1884), Историческая заметка о Навтлугской **Варваринской Церкви**

Кавказ 3, (1847),О святках в Тифлисе и о народном суеверии в Грузии

Марков Е. (1887), Очерки Кавказа, Москва

Полиевктов М. Наталзе Г. (1929), Старий Тифлис, Госиздат Грузии

Русский вестник, (1869), 2

Яшвили А. (1904), Народная медицина в Закавказском крае, Тифлис

MINDADZE NINO

FROM THE HISTORY OF TRADITIONAL MEDICINE IN OLD TBILISI

Accordng the historical and ethnographic data at our disposal three types of traditional treatment have been confirmed in old Tbilisi: the first is self-treatment, which involves treatment with herbal and mineral remedies known to the population; the second is treatment by the help of the folk healers who treated various types of diseases. Among them, dostakri, trauma healers, mainly men. They successfully treated injuries at a professional level and were respected by the population. Barbers, also men, whose direct activity consisted of tooth extraction and bloodletting; the so-called ekimbashes, healers of various diseases with natural or magical remedies, among whom women predominated, who treated with spells, often performed the functions of fortune tellers, and sometimes even performed the functions of obstetricians. However, some midwives were only engaged in their direct activity – obstetrics. The tird type was applying to the shrines and sacred sites.

Among the folk healers were people of different ethnic origins and religions, which did not prevent citizens of Tbilisi of different ethnic origins and religions from applying to them if necessary. It should also be noted that the attitude of part of the intelligentsia towards barbers and doctors was sharply negative, despite this, folk healers were often addressed in Tbilisi.

The rituals associated with the shrines, which were held to help the sick or to express gratitude for their salvation wer also practiced. Childless women from Tbilisi asked the Mother of God for help, and the mentally ill were taken to the shrine of St. George. St. Barbara was considered the patron saint of those suffering from tuberculosis and was believed to protect the population from epidemics. Both Georgian and non-Georgian populations applyied to these shrines.

ხალხურ დღეობათა (წინანაურობა, გელვართობა) რეტროსპექტივა და კულტურული რეპრეზენტაცია

გვიანი შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული თბილისი და მის შემოგარენში არსებული სოფლები ეთნიკურად მჭიდროდ დასახლებული ტერიტორიები გახლდათ. საუკუნეების მანძილზე თბილისის მოსახლეობა რთულ ეთნიკურ სურათს ქმნიდა, ყალიბდებოდა კულტურული მრავალფეროვანი გარემო. სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფებს საკუთარი იდენტობის შესანარჩუნებლად საკუთარი სალოცავები და დღესასწაულები გააჩნდათ. მათი დღესასწაულების წერილობითი ფიქსაცია ძირითადად XIX საუკუნის ქართული პრესის ფურცლებზე მოხდა. ამ მხრივ, გამონაკლისი არაა ჩვენთვის საინტერესო დღესასწაული „წინანაურობაც“, რომელთანაც ი. გრიშაშვილი დღესასწაულ „გელვართობასაც“ აიგივებდა (გრიშაშვილი 1997, 404). გელვართობასგან განსხვავებით წინანაურობა დღესაც ფორმალურად აღინიშნება მთაწმინდის რ-ნის სოფ. შინდისში, რომლის მოსახლეობაც სოფლის დღეობად – შინდისობად აღიქვამს. შინდისის მოსახლეობა აღნიშნულ დღესასწაულზე მდიდარ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მასალას ფლობს, რომლის მოპოვება და დამუშავება გამოკითხვის მეთოდითაა შესაძლებელი. წინანაურობაზე ერთადერთი წერილობითი მასალა კი XIX საუკუნის პრესის გვერდებია, სადაც, ჩვენდა გასაკვირად, დღესასწაულის აღნიშვნა არათუ შინდისში, არამედ თბილისის გარეუბან კრწანისში – სომხური ეკლესიის კედლებში ხდება (ივერია 1888, N162, 1). რაც შეეხება „გელვართობას“, მასზე არანაირი ეთნოგრაფიული მასალა არ მოიპოვება. ი. გრიშაშვილის განმარტების

საფუძველზე კი მივიჩნევთ – „გელვართობის“ ეთნოგრაფიული მასალის აღდგენა შესაძლებელი უნდა იქნეს „წინანაურობის“ შესწავლით, რასაც ქვემორე ვრცლად შევეხებით.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დღესასწაული „წინანაურობა“ დღესდღეობით სოფ. შინდისის დღეობაა. იგი აღინიშნება ყოველ წელს ღვთისმშობლის პატივსაცემად „ყოველთა წმინდათა ხსენების დღეს“ და ემთხვევა პეტრე-პავლობის მარხვის აღების პირველ ღამეს. შინდისელი უხუცესი პირების ღრმა მეხსიერებიდან ირკვევა, რომ დღესასწაული კრწანისის ბრძოლის შემდეგ წინანაურელ (კრწანისელები – გ.მ.) გლეხებს შემოუტანიათ სოფელში. დღესდღეობით უხუცესების დამსახურებაა, რომ ჩვენამდე მოაღწია „წინანაურობის“ პირვანდელი სახით აღწერითმა მასალამ, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. გადმოცემის თანახმად, წინანაურობა ტარდებოდა ტაძრის ეზოში (შინდისის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარი – გ. მ. იხ. დანართი 1) ან მის მიდამოებში, რომელსაც „გალავანი“ ეწოდებოდა. კომუნისტური ათეიზმის დროს ტაძარი სათავსოდ იყო გადაკეთებული, ხატები და ჯვრები ხევში გადაუყრიათ და მოსახლეობას ლოცვა აუკრძალეს. მოსახლეობა ჩუმად ლოცულობდა და დღესასწაულსაც დიდი გაჭირვებით აღნიშნავდა. მათი რწმენით, თუ არ იზეიმებდნენ, ღვთისმშობელი გაუწყრებოდათ. დღეობისთვის სამზადისი ორი კვირით ადრე იწყებოდა და ყოველი ოჯახი გულმოდგინედ ამზადებდა საკუთარ სახლ-კარს. ძირითად სამუშაოებს ქალები აკეთებდნენ ეზოების, ქუჩების და მოედნების მოსართავად. ყოველი ოჯახის წევრი მანდილოსანი ასაკის მიუხედავად იკერავდა ან ყიდულობდა ახალ ფეხსაცმელებს და კაბებს. კატეგორიულად მიუღებელი იყო ერთი და იგივე სამოსის გამოყენება რამდენჯერმე

დღესასწაულზე და ასე, ყოველ წელს ახალ-ახალი სამოსით აღნიშნავდნენ. მოსახლეობა ეპატიჟებოდა ნათესავებსა და მეგობრებს სხვა სოფლებიდან თუ ქალაქებიდან. წინა საღამოს შაბათს, შინდისის ცენტრში (გელაზის მოედანი – გ. მ.) ჭიდაობა იმართებოდა. მოასპარეზენი ახალგაზრდა შინდისელი ბიჭები იყვნენ, რომლებიც თითქმის მთელი წლის განმავლობაში ემზადებოდნენ ამ დღისთვის. გამარჯვება დიდ პატივად ითვლებოდა. გამარჯვებულს პატარა საჩუქრებით აჯილდოვებდნენ – ეს შეიძლებოდა ყოფილიყო წვრილფეხა პირუტყვი ან სურსათ-სანოვაგით დატვირთული, საჩუქრების რაობას კი სოფლის უხუცესები წყვეტდნენ. გამარჯვებული საჩუქარს ხშირად ადგილზევე დღესასწაულის მონაწილეებს შორის ანაწილებდა. სანახაობას არაადგილობრივებიც ესწრებოდნენ. სურვილისამებრ კი შესაძლოა სტუმრებსაც მიეღოთ ჭიდაობაში მონაწილეობა. შეჯიბრს თან ახლდა საჭიდაო მუსიკაც. მუსიკოსები ადგილობრივები იყვნენ, თუმცა, ყოფილა მათი სპეციალურად დაქირავების შემთხვევებიც.

კვირა დღეს დილით, ოჯახებს ტაძართან მიჰყავდათ საკლავი, ძირითადად ცხვარი. მას წითელ ბაფთას შეაბამდნენ, ერთ მუჭა მარილს აჭმევდნენ, ეკლესიას სამჯერ შემოატარებდნენ და ტაძრისგან მოშორებით ან თუნდაც სახლში დაკლავდნენ. ხშირად მეზობლები ან ბიძაშვილები ერთად ყიდულობდნენ სამსხვერპლოს. სამსხვერპლოს შუბლზე სისხლით გამოსახული ჯვრით უფალს შეავედრებდნენ მომავალი კეთილდღეობისთვის. მისი ხორცისგან დამზადებულ კერძებს კი სამეზობლოში ჩამოატარებდნენ ხოლმე. ეკლესიის გალავანთან ახლოს დილიდანვე იწყებოდა სახალხო ვაჭრობა. ვაჭრები იყვნენ, როგორც შინდისის ადგილობრივი მოსახლეობა, ასევე სხვა მხრიდან მოსულნიც. ყოფილა შემთხვევა, როდესაც კახეთიდან

კახელებს მოუტანიათ ღვინო და გაუყიდიათ მოსახლეობაზე. 1970-იან წლებში ხშირი იყო ბოშათა გამოჩენაც, რომლებიც ყიდიდნენ ხელნაკეთ ნივთებს და თუთიყუშებს იყენებდნენ მკითხაობისთვის. ძირითადად ვაჭრები იყვნენ სოფ. თელეთის ან კუმისის მკვიდრნი. ბაზრის ნაწარმი საყოფაცხოვრებო ხელნაკეთი ნივთები და სურსათი გახლდათ. შუადღეს მოედანზე საზეიმო პურობა იმართებოდა. იშლებოდა გრძელი სუფრა. ყველა ოჯახი სტუმრებითურთ აქ იყრიდა თავს. სოფლის მოსახლეობა წინასწარ თანხმდებოდა თუ ვის რა საკვები უნდა მოეტანა. აუცილებელი იყო პური, ღვინო, ტოლმა, ხაშლამა, ჩაქაფული, შემწვარი და მოხარშული ქათამი, თევზეული, სხვადასხვა სახის ბოსტნეულის სალათები, ხილი და ტკბილეული. ამზადებდნენ ღოლოს შეჭამანდსაც. მცენარე ღოლოს კი წლიდან წლამდე სპეციალურად ამ დღისათვის ახმობდნენ. რამდენიმე ოჯახს ღვინის მოტანა ევალებოდა, რომელიც აუცილებლად „სუფთა“ უნდა ყოფილიყო, წყლის გარეშე. პატარძლები აცხობდნენ სხვადასხვა სახის ნამცხვარს; ასაკოვანი ქალები თონეში პურსა და ნაზუქებს აკრობდნენ. სუფრის გაწყობაში ქალებს მამაკაცებიც ეხმარებოდნენ. მონაწილეობას ყველა თაობის ადამიანი იღებდა. აუცილებელი იყო თამადა, რომელიც ასაკით უფროსი, სიტყვა – პასუხით გამორჩეული კაცი უნდა ყოფილიყო. ის რამდენიმე სადღეგრძელოს შესვამდა, უფალს ადიდებდა, შინდისს და ხალხს დალოცავდა, გაიხსენებდა მიცვალებულთა სულებს. საზეიმო სუფრას თან ახლდა ცეკვა-თამაშობანიც, რომლის დროსაც ახალგაზრდების მშობლები არჩევნდენ სამომავლოდ სიძე-პატარძლის კანდიდატურას. მაგ: ახალგაზრდა ბიჭს თუ მოეწონებოდა გოგონა, იგი აუცილებლად საცეკვაოდ გაიწვევდა. სამომავლო კანდიდატურის არჩევის შემდეგ ხშირი იყო „მაჭანკლობის ინსტიტუტის“

გამოყენებაც. მაჭანკლებს უგზავნიდნენ სარძლოს ოჯახს და ხშირ შემთხვევაში ქორწილითაც მთავრდებოდა პროცესი. ქალები სოფლის ყრილობას შედარებით ადრე ტოვებდნენ, რადგან მათ სახლშიც უნდა გაეწყოთ სუფრა მოწვეული სტუმრებისათვის. ერთი-ორი საათის შემდეგ დღესასწაული საოჯახო სახეს იღებდა და ყველა მასპინძელს თავისი სტუმარი შინ მიჰყავდა, სადაც გრძელდებოდა გართობა. ვის სახლშიც ბევრი სტუმარი იქნებოდა, ვისი სახლიდანაც ხმამაღალი სიმღერის, სიცილის, ცეკვის და მხიარულების ხმა გამოვიდოდა, ის ოჯახი ყველაზე დაფასებულად და გავლენიანად ითვლებოდა. მეზობლებმა იცოდნენ ერთმანეთის გადაპატიჟებაც. ქეიფი გვიან ღამემდე გრძელდებოდა. სტუმრები იმ ღამით მასპინძელ ოჯახში რჩებოდნენ. დღესასწაულის დროს აუცილებელი იყო ყველა ოჯახში სტუმრიანობა.

დღესდღეობით დღესასწაულმა ფორმალური აღნიშვნის სახე მიიღო, თუმცა, ტრადიციულ ოჯახებში პირვანდელ დატვირთვას ინარჩუნებს. გაქრა მისი მნიშვნელოვანი მახასიათებელები – მაჭანკლობის ინსტიტუტი, ცეკვა-თამაშობანი და წინა დღით საჭიდაო სანახაობანი, საერთო სუფრის გაშლა, ყოველწლიურად ახალ-ახალი ტანისამოსის შეძენა-შეკერვა, ჭარბი სტუმრიანობა და ა.შ. დღესდღეობით შემორჩენილია დილის საათებში საზეიმო წირვა-ლოცვა შინდისის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარში. ზოგჯერ ხდება საკლავის მსხვერპლშეწირვაც. ტაძრის მახლობლად იმართება დილიდანვე – საბავშვო მინი-ბაზრობა, სადაც ვაჭრობენ ბოლო ათეული წლების მანძილზე თელავიდან მოსული ვაჭრები.. ისინი რამდენიმე მონათესავე ან სამეგობრო ოჯახს წარმოადგენენ. დღეობის აღნიშვნა ყველაზე მეტად ბავშვებს უხარიათ, რადგან უამრავი სათამაშოს შეძენის საშუალება ეძლე-

ვათ. ასეთი გახლავთ „წინანაურობის“ ძირითადი ეთნოგრაფიული სახე.

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალისა და შინდისის მოსახლეობის მიერ მოწოდებული ინფორმაციის მიუხედავად, იკვეთება რიგი უზუსტობები. მოსახლეობას მიაჩნია, რომ წინანაური სოფლის სახელწოდებაა, რომელიც მდებარეობდა კრწანისსა და შინდისს შორის, კრწანისის ბრძოლის შემდეგ კი განადგურდა, თუმცა, ეს სიმართლეს არ შეესაბამება. წინანაური ქციის ხეობის კუთვნილი სოფელი იყო. იგი მდებარეობდა სოფ. წინწყაროს (თეთრიწყაროს მუნიციპალიტეტი) სამხრეთ-დასავლეთით და სოფ. დაღეთის აღმოსავლეთით. ყველაზე ადრეული დოკუმენტი, სადაც სოფ. წინანაური სახელდება, გახლავთ 1721 წელს შედგენილი „მეწინავე დროშის საბარათაშვილოსა და სომხითის აღწერა„: „ქ. წინანაურს: რევაზიშვილი სეხნია, ბოგანო დათუა“ (აღწერა მეწინავე დროშისა 1907, 56).

ხსენებული აღწერა ცხადყოფს, რომ წინანაური არც ისე მრავალრიცხოვანი დასახლებული პუნქტია. ამას ადასტურებს 1728 წლის „თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარიც„: „წინანაური გითუა ძე სეხნიასი ბერიკა ძე ბათასი 2 კაცი მიწის დღიური მფლობელობა 20 ჯამი მარცვლეულისა, სფენჯის გადასახადი, გადასახადი ცხვარზე, ბადიჰავა, მიწაზე თაფუს გადასახადი, არუსანეს გადასახადი, გადასახადი სკაზე და სხვა ვალდებულებანი. 800“ (ჯიქია, შენგელია 2010, 79).

დავთარი შედგენიალია ქართლში ე.წ „ოსმალობის“ ბატონობის ჟამს და წინანაური საბარათიანოს ნაჰიეში შემავალ სოფლად ითვლებოდა. წინანაური აღნიშნულია ვახუშტი ბატონიშვილის რუკებზეც, როგორც „დაბა ქრისტეანისა“ (ბაგრატიონი 1997, 37). აგრეთვე, მისი არსებო-

ბა დასტურდება ი. ბატონიშვილის „ქართლ-კახეთის აღწერაშიც“ (ბატონიშვილი 1995, 51). არსებულმა აღწერებმა და რუკებმა ცხადყო, რომ სოფ. წინანაური მთელი XVIII საუკუნის მანძილზე არ გამოირჩეოდა მრავალრიცხოვანი მოსახლეობით და არსებობისთვის ბრძოლა უწევდა. საფიქრელია, რომ XIX საუკუენეში რუსთა ბატონობის ჟამს სოფელმა არსებობა შეწყვიტა, ვინაიდან, დღეს უკვე მისი ნანგრევებიც აღარ გვხვდება. სამწუხაროდ, არ მოგვეპოვება წინანაურში არსებული რაიმე კულტურული ძეგლის კვალიც. მისი დღევანდელი ადგილმდებარეობის დადგენას ართულებს ის გარემოებაც, რომ ქციის ხეობის მიჯნაზე წინწყაროსა და დაღეთს შორის წინანაურის გარდა სხვა არაერთი სოფელიც არის აღნიშნული ვ. ბატონიშვილის რუკებზე (გოლთეთი, თხვინთბა), რომელთა უმრავლესობაც დღეს უკვე აღარ გხვდება. გამომდინარე აქედან, შინდისის მოსახლეობის ისტორიულ მეხსიერებაში ტოპონიმი „წინანაური“ არასწორადაა ფორმირებული, რადგან სოფ. წინანაური არათუ კრწანისსა და შინდისის შორის მდებარეობდა, არამედ თეთრიწყაროს მუნიციპალიტეტში. გარდა ამისა, ტოპონიმი „წინანაური“ შინდისის მოსახლეობის ისტორიულ მეხსიერებაში შემთხვევით არ უნდა არსებულიყო.

შესავალში როგორც ვახსენეთ, ი. გრიშაშვილი დღესასწაულებს „წინანაურობას“ და „გელვართობას“ ერთმანეთთან აიგივებდა – „წინანაური-წინანაურის ტაძარი, წითელსარტყლიანი ღვთისმშობელი, მდებარეობს კრწანისში, ზევით, ხევში. წინეთ ქართველებისა ყოფილა. ამის დღესასწაულია სომხ. „გელვართობა“ (წინანავორ – წითელსარტყლიანი ღვთის მშობი) (იხ. დანართი 2)“ (გრიშაშვილი 1997, 304). გამომდინარე აქედან, შინდისის მოსახლეობის ისტორიული მეხსიერება ინფორმაციას ინახავდა არათუ

კრწანისსა და შინდისს შორის არსებულ სოფ. წინანაურზე, არამედ კრწანისში მდებარე წინანაურის ღვთისმშობლის ტაძარზე. როგორც ჩანს 1795 წლის კრწანისის ბრძოლის შემდეგ კრწანისის მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი მიგრირებდა მის ჩრდილოეთით მდებარე სოფ. შინდისში, რომლებმაც აღნიშნული დღესასწაული დაამკვიდრეს. ყოველი შემთხვევისთვის, მოცემული მასალა ამ დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა.

ცალკე უნდა აღინიშნოს ხსენებული დღესასწაულების ეტიმოლოგიაზე, თუ რამდენად მართებულად განმარტა სომხური ენის კარგად მცოდნემ ი. გრიშაშვილმა. ტერმინი „წინანავორ“ არათუ ქართული, არამედ არც სომხურია და მის განმარტებასთან – „წინანავორ – წითელსარტყლიანი ღვთის მშობი“ (გრიშაშვილი 1997, 304) აბსოლუტურად შეუსაბამოა. ი. გრიშაშვილი უნდა გულისხმობდეს სომხურ ტერმინს „წირანავორ – Ցիրանավոր“, რაც სომხურად ნიშნავს „წითელსარტყლიან ღვთის მშობს“. მისივე ავტორობით გამოქვეყნებულ „ძველი ტფილისის ლიტერატურულ ბოჰემაში“ წარმოდგენილია შემდეგი სახის განმარტებაც: „წინანაური (სომხ. წირანავორ) – წითელსარტყლიანი ღვთის მშობელი. ეს ტაძარი მდებარეობს კრწანისში“ (გრიშაშვილი; 1927, 254). მოცემულ განმარტებაში ფონეტიკურად სწორადაა წარმოდგენილი სომხური ტერმინი. ქართული ტერმინი „წინანაური“ და სომხური ტერმინი „წირანავორ„-ი ერთმანეთში აქვს ასოცირებული, ამასთანავე, დღესასწაულ „წინანაურობას“ უკავშირებს სომხების დღესასწაულ „გეღვართობასაც“. ტერმინი „წირანავორ – Ցիրանավոր“ იწარმოება სომხური ტერმინიდან „წირან“-იდან (Ցիրան) და აღნიშნავს ზედსართავ სახელს – ძოწითმოსილს, მეწამულს, პორფიროსანს. ტერმინი „წირან (Ցիրան)“ ასოცირდება წითელ ფერთან, ხოლო პირდაპი-

რი მნიშვნელობით აღნიშნავს გარგარის ან ჭერამის ხეს. აგრეთვე, წითელ ფერს აღნიშნავს ტერმინი „კარმრავორ – Կարմրավոր“ (მელიქსეთ-ბეგი 1976, 152-160). ი. გრიშაშვილი შესანიშნავად ფლობდა სომხურ ენას, თუმცა, ქართული ტერმინის „წინანაურის“ დაკავშირება სომხური ტერმინის „წირანავორ„-თან ლინგვისტურ შეცდომას წარმოადგენს და ფონეტიკური ჟღერადობის მსგავსების გამო ერთმანეთში გააიგივა. მისგან განსხვავებით ზუსტ განმარტებას იძლევა პ. მურადიანი – „Церковь Св. Богородицы Крцаниси в среде тифлисских армян традиционно называлась также “Циранавор” и “Гегардаванк”. Первое название является эпитетом, относящимся к Богоматери (Порфироносная)” (Мурадян 1988, 103-104). გთავაზობთ ხსენებული ტაძრის სახელწოდების სომხურ-რუსულ-ინგლისურ თარგმანსაც: Գեղարդավանք – Կրծանիսի Ծիրանավոր Սուրբ ԱստվածածինԺ; Гегардаванк – Крцанис Циранавор Св. Богородицы; Geghardavank – Krtsanis Tsiranavor Surp Astvatsatsin (გ.მ). გამომდინარე აქედან, ქართული სახელწოდებისგან განსხვავებით სომხურ-რუსულ-ინგლისურ თარგმანში ფიგურირებს „წინანაურის“ ნაცვლად „წირანავორ“. სამწუხაროდ, დღემდე არ მოგვეპოვება ტერმინ „წინანაურის“ ზუსტი ეტიმოლოგიური ახსნა. გვაქვს მცდელობა პირველებმა წარმოვადგინოთ იგი. წინანაურის – როგორც ტოპონიმის გენეზისის, შინაგანი სტრუქტურის და სემანტიკის საკითხები ჩვენამდე ჯერჯერობით არ ქცეულა კვლევის საგნად, რადგან წარსულში ი. გრიშაშვილისა და XIX საუკუნის პრესის ცნობიერების მიხედვით „წინანაური“ იძენდა „წირანავორ„-ის მნიშვნელობას. ვინაიდან, აღნიშნული ტერმინოლოგიის გავრცელების არეალი შემოსაზღვრავს მრავალეთნიკურ დასახლებებს (თბილისი, კრწანისი, შინდისი), გამომდინარე აქედან, ტოპონიმ „წინანაურის“ ეტ-

იმოლოგიის დადგენა განსაზღვრავს ეთნოსებშორის (ქართველები და სომხები) ურთიერთობებს. ვგულისხმობთ, კრწანისსა და შინდისში არსებული ერთი და იგივე სახელწოდების მქონე დღესასწაულებისა და ეკლესიების სახელწოდებების ერთმანეთისგან გამიჯვნას, სწორად იდენტიფიცირებას. „წინანაური“ ერთისმხრივ არამოტივირებული ტოპონიმია, რადგან მისი ახსნა-განმარტება ჩვენს ხელთ არსებულ წყაროებში არსად არ ფიქსირდება, გარდა ი. გრიშაშვილის მცდარი განმარტებისა. არამოტივირებული ტოპონიმი არის გეოგრაფიული ადგილის სახელწოდება, რომლის წარმოშობის მოტივაცია დაკარგულია ან პირდაპირ არ აიხსნება ამჟამინდელი ენობრივი ან ობიექტური ფაქტორებით, დროთა განმავლობაში გაუგებარი გახდა ტოპონიმის მნიშვნელობა და კავშირი ობიექტთან ან თავდაპირველად უბრალოდ პირობითი სახელწოდება იყო, რომელსაც კონკრეტული აღწერითი მნიშვნელობა არ ჰქონია. თუკი, ტოპონიმში ეტიმოლოგია ბუნდოვანი არაა და ექვემდებარება მარტივ ეტიმოლოგიურ ახსნას, მაშინ ტოპონიმი მოტივირებულია. ფაქტია, წინანაური მოტივირებული ტოპონიმიცაა და ნათელ ეტიმოლოგიას იძლევა. წინ-ანანა-ურ-ი შეიცავს – წინ – თავსართ წინდებულს, რომელიც წინ უძღვის ფუძეს მამაკაცის ქართულ სახელს – ანანიას. -ურ ბოლოსართი კი განსაზღვრავს მის თვისებრიობას/კუთვნილებას. შესაბამისად, ქართული ტოპონიმის სომხური მნიშვნელობით ახსნა არამართებულად მიგვაჩნია. ისინი მხოლოდ ლექსიკურად მსგავსი ჟღერადობით შეიძლება გამოირჩეოდნენ.

სომხური ეკლესიის მიერ ტაძრებისთვის „წირანავორ“-ის სახელდება აიხსნება ერთი ცნობილი სომხური საეკლესიო გადმოცემის/თქმულების წყალობით, რომლის თანახმად სომხეთის ქალაქ აშტარაკის მახლობლად ცხოვ-

რობდნენ სამი და. მათ შეუყვარდათ დიდებული სარქისი (იგულისხმება წმინდა სარქისი/სარგისი – გ. მ.). დების ოცნებას ახდენა არ ეწერა. ამიტომაც გადაწყვიტეს სიცოცხლე თვითმკვლელობით დაესრულებინათ. აშტარაკის მახლობლად ხრამში გადახტნენ და სიყვარულს თავი შესწირეს. როდესაც სარქისმა გაიგო მომხდარის შესახებ, მან ინციდენტის ადგილი მოინახულა. დებს ეცვათ თეთრი, წითელი და ნარინჯისფერი კაბები. სარქისმა მათ სახელზე ააშენა ღვთისმშობლის სამი ტაძარი – წითელი (კარმრავორ-Կարմրավոր), თეთრი (სპიტაკავორ-Սպիտակավոր) და ნარინჯისფერი/ძოწისფერი (წირანავორ-Ծիրանավոր). ხსენებულმა ტაძრებმა დღევანდელ დღემდე მოაღწია და აშტარაკში ერთმანეთთან საკმაოდ ახლოს არიან განლაგებულნი. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, თუ რატომ უწოდეს კრწანისის ღვთისმშობლის ტაძარს წირანავორი, საფუძველი ამ ლეგენდასთან კავშირში უნდა ვიპოვოთ. ლეგენდა იმდენად პოპულარულია სომეხ ერში, რომ სომხები ხშირად იყენებენ ტურიზმში ქ. აშტარაკის ეკლესიების ისტორიის გასაცნობად. სომხეთში ხშირი მოვლენაა ეკლესიებისთვის ფერების მინიჭება (თეთრი, მეწამული-წითელი, შავი, ნარინჯისფერ-გარგრისფერი...). ფერების მინიჭება ეკლესიებისადმი განპირობებულია საშენი მასალის შეფერილობითაც. მსგავს მოვლენას შესაძლოა მივაკუთვნოთ საქართველოში აგებული „თეთრი წმინდა გიორგის“ ეკლესიებიც. მაგ: ახმეტის თეთრი გიორგი, დიღმის თეთრი გიორგი, გლდანის წმინდა გიორგი, ვარდისუბნის თეთრი გიორგი და ა.შ.

როგორც აღვნიშნეთ, ი. გრიშაშვილი „წინანაურობას“ აკავშირებს სომეხთა დღესასწაულ „გეღვართობასთან“. გეღვართობა იწარმოება სომხური ტერმინ „გეღარდ„-იდან (Գեղարդ), რაც ნიშნავს ლახვარს, შუბს. ასოცირდება

ლონგინოზის შუბთან, რომლითაც ჯვარცმულ იესო ქრისტეს ლონგინოზმა სასიკვდილო ჭრილობა მიაყენა ფერდში. ქრისტიანულ სამყაროში სხვადასხვა ფორმის და ვიზუალის შუბები მოიპოვება, რომლებიც ლონგინოზის შუბთან ასოცირდებიან. მაგ: ვენური, ანტიოქიური, კრაკოვიული. ასეთი აქვთ სომხებსაც და ინახება ერევნიდან 40 კმ-ში არსებულ გეღარდის სამონასტრო კომპლექსში (გეღარდავანქ – Գեղարդավանք). პ. იოსელიანი წერს: – „1797 წელს გაჩნდა ჭირი თბილისის ქალაქსა. მცხოვრები დაიხიზნენ და მოედვნენ სოფლებსა. განსრულთა სოფლებად, განთესეს მომსვრელი სენი ქართლისა და კახეთსა... ოდეს მეფე ირაკლი მწუხარე გარდაიცვალა თელავსა, ჭირი ესე იყო მიზეზი, რომელ მცირედთა კაცითა და არა დღესასწაულებით გარდაიტანეს გვამი მეფისა მცხეთასა დასასაფლავებლად... გამეფებულმან მეფემან გიორგი 1798 წელსა მოინება რათა ძველთა ჩვეულებათა გამო მოსთხოვონ სომეხთა კათოლიკოსისა ლუკას მოსვენება ლახვრისა. წარგზავნეს კაცნი და მოჰსცეს იგი გარნა სიფრთხილითა დიდითა და შიშითა, რათა ქართველთა მეფემან არ მიითვისოს თვისად საუნჯე ესე ეჩმიაწინისა. ვართაპეტმან გიორგი ოშაკანმან და ათთა სხვათა მოასვენეს და დაასვენეს იგი პირველ სიონისა საკათედროს ეკლესიასა ნუგეშად ერისა. დღისით დაშთებოდა აქა და ღამით მოასვენებდენ ვანქისა სომეხთა ეკლესიაში“ (იოსელიანი 1895, 148-151). მომხდარზე გვაუწყებს მალაქია ორმანიანიც – „1798 წელს არც სომხებსა და არც ღუკას (ღუკას I კარინელი, სრულიად სომეხთა კათალიკოსი 1780-1799 წწ. – გ. მ.) სიმშვიდე არ ჰქონიათ, მუდამ ასეთი ტანჯვით აღსავსე ვითარება იყო, რაც ქვეყანას ამძიმებდა. ამ უბედურებას დაემატა ის, რომ შავი ჭირი მოედო არცახისა და განძაკის მხარეებს, უფრო მეტად ქართველთა ქვეყანას, ვიდრე ახალმა მეფე

გიორგიმ დიდი ხვეწნა-მუდარით რამდენჯერმე არ სთხოვა ღუკას წმინდა გელარდი და კათალიკოსმა გაუგზავნა იგი 1798 წლის 3 ნოემბერს, იოანე ვარდაპეტის ხელით და ჩამოვიდა, როგორც ვკითხულობთ" (Ormanyan 1912, 1012-1013). 1798 წლის ნოემბერში ჩამობრძანებული წმინდა შუბი 1800 წლის ჩათვლით ინახებოდა თბილისის ვანქის სომეხთა ტაძარში ღამით, ხოლო დღისით სიონის საკათედრო ტაძარში. ორ წლიანმა დაყოვნებამ უთანხმოება გამოიწვია ქართლ-კახეთის მეფე გიორგი XII-სა და სომეხ სასულიერო პირებს შორის. ამ უკანასკნელებს მიაჩნდათ, რომ მეფე გიორგი წმინდა შუბის მითვისებას აპირებდა. ზემოთ მოყვანილი ცნობიდან მნიშვნელოვანია სიტყვათა წყობა: „მეფემან გიორგი 1798 წელსა მოინება რათა ძველთა ჩვეულებათა გამო..." (იოსელიანი 1895, 148-151). როგორც ჩანს ქართლ-კახეთის სამეფო კარზე რელიგიური მოტივებით დამკვიდრებული იყო ერთგვარი ტრადიცია – ეპიდემიის დროს სომხეთიდან წმ. შუბის ჩამობრძანების თაობაზე. ამ მოსაზრებას ის ფაქტიც ამყარებს, რომ 1800 წლის 29 იანვარს სომხური მხარე მეფე გიორგის წერილს უგზავნის წმინდა შუბის დაბრუნების თხოვნით. წერილი პ. იოსელიანს აქვს დამოწმებული – „ბატონო მეფევ! თქვენმა უმაღლესობამ 1798 წელსა ითხოვა წმინდა ლახვარი განსაკურნებლად ჭირისა და უწმინდესმან პატრიარქმან ჩვენმან აღიღეს იგი საშინელისა მის ადგილისაგან ნოემბრისა თვესა დაწყებითსა რიცხვებში ხელითა საყვარელისა ძმისა ჩვენისა იოანე არქიეპისკოპოსისა და ოდეს მოაწია მან თქვენთადმე, ქრისტეს მოწყალებითა განქარდა ჭირი. წარსულთა დროთა ჟამსა სულ განათლებულისა მეფისა მამისა თქვენისაცა რამდენჯერმე იყო წარმოვლენილი იგი და შემდგომად ჭირისა განქარვებისაცა უკუ ქცეულიცა მსწრაფლ ჩვენკენ" (იოსელიანი 1895, 153-154). ამასთა-

ნავე, პ. მურადიანი პირდაპირ მიგვითითებს „Церковь Св. Богородицы Крцаниси в среде тифлисских армян традиционно называлась также “Циранавор” и “Гегардаванк”. Первое название является эпитетом, относящимся к Богоматери (Порфироносная), а второе, “Гегардаванк”, связано с историей путешествия почитаемого “гегарда” (геларда – пики, копья) в Грузию, сделавшего здесь остановку” (Мурадян 1988, 103-104). ორი აზრი არ უნდა არსებობდეს, რომ სომეხთა დღესასწაული „გელვართობა“ ურთიერთ-კავშირში უნდა იყოს წმ. გელარდის დასვენებასთან ხსენებულ ტაძარში, მაგრამ არა 1798 წელს. 1801 წლისთვის წმინდა შუბი დაბრუნებულ იქნა ეჩმიაძინში. ამ პერიოდში მეფე გიორგისთან მოლაპარაკებებში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა არქიეპისკოპოსმა ჰოვანეს აკნელმა (იოანე/ოღანესა), რომელიც 1802 წლიდან 1810 წლამდე საქართველოს სომხური ეპარქიის არქიეპისკოპოსად დაინიშნა. მას ზედწოდება – „გელარდაქირი“ მიენიჭა, რაც მის ღვაწლზე მიუთითებს. ეჩმიაძინში დიდხანს არ დარჩენილა წმ. შუბი. 1805 წელს გენერალ-მაიორმა პ. დ. ნესვეტაევმა ეჩმიაძინის მონასტერში სამხედრო ოპერაცია ჩაატარა, რის გამოც სომეხი ეპისკოპოსების თხოვნით სომხეთის ეკლესიის საგანძურის „მფლობელად“ იქცა. ამ ოპერაციის თაობაზე 1805 წლის 17 ივნისით დათარიღებული წერილით ინფანტერიის გენერალი თავადი პავლე ციციანოვი იმპერატორ ალექსანდრე პირველს აუწყებდა – „К прежде взятым мною при возвращении из-под Еривани из Ечмиадзинского Армянского монастыря сокровищам в наибогатейших иконах, мощах, ризнице, украшенной драгоценными камнями, как для сбережения от лжепатриарха Давида, который все оное хотел увезти в турецкие области, так и по просьбе архиереев той нации, генерал-майор Несветаев нечаянным захватом оного

монастыря сделался властителем и остальных сокровищ, большой важности по святости христианской, а именно: Святое Копие, коим прободен был Христос Спаситель наш; рука святого Григория, Просветителя армянской нации, – все сие найдено между рогож и нечистых тряпок для утаения; богатейшая ризница и иконы, и все то доставлено сказанным генерал-майором Несветаевым в Тифлис, куда мощи и Святое Копие армянскими архиереями вносимы были с довлеемою (достаточной) церемониею.

Ныне же генерал-майор Портнягин занимается переписью всего того с армянским духовенством, по совершении чего для успокоения той нации, имеющей большую веру к оному святому Копию и мощам, не оставлю я обвестить, как и о прежде привезенных, что они забраны единственно для сбережения от лжепатриарха Давида, расхитившего уже сокровища Ечмиадзинского монастыря, но что, когда Богу угодно будет восстановить на патриарший престол патриарха Даниила или Ечмиадзин будет под российским правлением, тогда все сие возвращено будет в целости тому монастырю, яко собственность никем не отъемлемая.

О всем сем имею счастье всеподданнейше донести Вашему Императорскому Величеству; имею таковое поднести рисунок того святого Копья. Генерал от инфантерии князь Цицианов. Елисаветполь. Июня 17 дня. 1805 года" (Акты собранные 1868, 276-277). რუსულ სოციალურ სივრცეს თუ დავუჯერებთ, პავლე ციციანოვის მიერ პეტერბურგში გაგზავნილ სურათს თან ახლდა წმინდა შუბის ახსნა-განმარტებაც: – „Точная мера со Священного Копия с крестиками посредине Копия – нерукотворенным и другим прикованным к нему апостолом Фомою. Им же, апостолом, сие Копие спаено двумя накладками. Печать красная прежнего патриарха и желтая

лжепатриарха. Мая 25 дня 1803 года. Селение Караклас" (https://vartanyan.net/articles/lance_of_longinus/). მიუხედავად იმისა, რომ ამ წერილში საკმაოდ კარგად არის გადმოცემული ამბავი წმ. შუბის თბილისში ჩამობრძანებაზე, მაინც ბუნდოვან საკითხად რჩება თუ სად დაიდო ბინა სომხური ეკლესიის საგანძურთან ერთად, წინანდებურად ვანქის სომხურ ტაძარში თუ კრწანისის წინანაურის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში?! ამ კითხვაზე პასუხს ვგებულობთ მაშინ, როდესაც იმპერატორი ალექსანდრე პირველის ბრძანებით 1810 წელს სომხური ეკლესიის საგანძური დაუბრუნდა ეჩმიაძინის საყდარს. მთავარმართებელი ა. ტორმსოვი წერს გენერალ გრაფ ნიკოლაი პეტროვიჩ რუმიანცევს ეჩმიაძინის საგანძურის თაობაზე. იგი მოუთხრობს როგორ აღმოჩნდა თბილისში საგანძური და ავალებს მის უკან დაბრუნებაზე იზრუნოს. წერილი მოგვითხრობს: – „Таким образом сии монастырския вещи и наличныя деньги находятся и доныне в Тфилисе под казенным сохранением, кроме некоторой части того и другаго, отданнои по просьбе первенствующаго здесь Армянского архиепископа Иоаннеса под его заведывание, для употребления на соборный в Тфилисе Армянский монастыр, именуемый Ванк" (Акты собранные 1870, 175). წერილიდან გამომდინარე, XIX საუკუნის 10-იან წლებამდე თბილისში წმინდა შუბის დასაბრძანებელ ადგილს ვანქის სომხური მონასტერი წარმოადგენდა, ზოგჯერ კი პ. იოსელიანის თხრობით, თბილისის სიონის საკათედრო ტაძარიც (იოსელიანი 1895, 148-151). შესაბამისად, ამ პერიოდამდე არცერთი წყარო არ ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ წმ. შუბი კრწანისის წინანაურის ღვთისმშობლის ტაძარში დაბრძანებულა. ი. გრიშაშვილისა და პ. მურადიანის ცნობები კი უფრო მოგვიანო პერიოდის მოვლენას უნდა ასახავდნენ.

1862-1916 წლებში თბილისში ს. მდივანოვის თაოსნობით გამოიცემოდა „კალენდარი ქართველთა და სომეხთა“. კალენდარში ჯერ წარმოდგენილია ქართული საეკლესიო კალენდარი, შემდეგ კი სომხური. ორივე მათგანი კი „ძველი სტილით“ გამოიცემოდა, ამიტომაც ერთი და იგივე დღეს ხშირად აღინიშნებოდა ქრისტიანული საეკლესიო დღესასწაულები. 1864 წლის კალენდარში ერთ საინტერესო ცნობას ვაწყდებით – „27 ივლისი – ორშაბათი. ბშ. ბ. დღე ვარდავარ. ჰიშატაკ მერელოც (ხსენება მიცვალებულთა). დღეობა კრწანისის გეღარდავანქისა მოსახსენიებლად ხილვისა წმ. ლახვრისა ტფილისს 1847 წელსა ხოლერის დროს. ქართ. წმ. მოწ. პანტელეიმონ მკურნალისა. შობა მ. იმ. დ. დედოფლისა მარია ალექსანდროვნასი და შობა და სწ. მ. იმ. უმ. ნიკოლაი ნიკოლაევიჩისა და ნიკოლაი ნიკოლაევიჩისა უმცროსისა“ (მდივანოვი; 1863, 61). როგორც ჩანს, 1847 წლის ივლისში თბილისში ქოლერა მძვინვარებდა და სომხურმა ეკლესიამ გადაწყვიტა კრწანისის წინანაურის ღვთისმშობლის ტაძარში გაეცოცხლებინა მივიწყებული „ჩვეულება“ – წმ. შუბის შემობრძანებისა თბილისში ეპიდემიის საწინააღმდეგოდ. სწორედ ეს თარიღი უნდა მივიჩნიოთ საწყისად კრწანისში „გეღვართობის“ აღნიშვნისა, რაზეც მიუთითებს პ. მურადიანის სიტყვებიც: -”Гегардаванк”, связано с историей путешествия почитаемого “гегарда” (геларда – пики, копья) в Грузию, сделавшего здесь остановку (Мурадян 1988, 103-104).

,,წინანაურობის“ ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად მისივე სახელწოდების მქონე დღესასწაულის საინტერესო ცნობები დაცულია XIX ს-ის ქართულ პრესაში: – გაზეთ „ივერიის“, „დროების“ და „ცნობის ფურცელის“ სტატიებში, სადაც ყოველდღიურ ამბებში მოკლედაა მიმოხილული კრწანისში „წინანაურობის“ აღნიშვნაზე. ყველაზე

ადრეული ცნობა გაზეთ „დროების“ 1884 წლის 18 ივლისის ნომერშია დაცული. სტატიაში ვკითხულობთ: – „გუშინ-წინ, ორშაბათს, როგორც ქალაქელს მკითხველებს მოეხსენებათ, წინანაურობა იყო. ამ დღესაც დიდ-ძალი ხალხი მიაწყდა წინანაურის ბაღებს საქეიფოდ და დროების გასატარებლად. რაღა თქმა უნდა, რომ ქალაქელი ბიჭები, ჩვეულებისამებრ, კარგად ილხინებდენ და ბოლოს თავ-პირსაც დაუსისხლიანებდენ ერთმანეთს და ისე დაბრუნდებოდნენ თავიანთ სახლებში. ლაზათიანი ქეიფის შემდეგ, ლაზათიანი თავ-პირის მტვრევა გაჩენილა გუშინწინ წინანაურის ბაღებში და ამ ჩხუბსა და აყალ-მაყალში ბევრს მოხელესაც მოხვედრია ქალაქელი ბიჭების მუშტები (დროება 1884, N 155, 2). მოცემული სტატიიდან მნიშვნელოვანი ყურადღება უნდა დაეთმოს დღესასწაულის აღნიშვნის დროს და გარემოებას. კრწანისში მდებარე წინანაურის ბაღები იმ ხანისთვის საკმაოდ განთქმული ქალაქგარეთ დასასვენებელი ადგილი გახლდათ, სადაც თავს იყრიდა ყველა სოციალური ფენისა და პროფესიის ხალხი. მოცემული სტატია გამოქვეყნებულია 1884 წლის 18 ივლისს (ოთხშაბათი) და აღწერს 16 ივლისის (ორშაბათი) მოვლენებს. გამოქვეყნების მსგავსი პრინციპი შეინიშნება სხვა დანარჩენ საგაზეთო სტატიებშიც. მათგან გამოვყოფთ იმ ცნობებს, რომლებიც შედარებით უცნობ მოვლენებს აღწერენ. 1886 წლის 24 ივლისის (ხუთშაბათი) გაზეთ „ივერიის“ ნომერი მოკლედ გადმოგვცემს წინანაურობაზე მრავლრიცხოვან ხალხის დასწრებაზე: – „წარსულს ორშაბათს წინანაურობის გამო ქალაქის ხალხი <ძველ დამოჟნიისკენ> გაიკრიფა. სასიამოვნო სურათს წარმოადგენდა მთელი ხარფუხის უბანი, დიდ-ძალი ხალხი მიდიოდ-მოდიოდა, ბევრნი იყვნენ ცხენოსნებიც, მთელი ღამე ზურნის ხმა ისმოდა“ (ივერია 1886, N 159, 2). დღესასწაულის აღ-

ნიშვნის დღედ ისევ ორშაბათია დასახელებული (21 ივლისი). კიდევ ერთ საინტერესო ცნობას წარმოადგენს გაზეთ „ივერიის“ 1888 წლის 3 აგვისტოს ნომერი, სადაც „წინანაურობა“ სომხური ეკლესიის დღეობადაა მიიჩნეული. „ამ თვის პირველს სომხების ეკლესიის დღეობა იყო – „წინანაურობა“. წინანაურის ეკლესია მდებარეობს ქალაქის სამხრეთ-დასავლეთზედ, თელეთის მთის ქვეშ, სადაც ფერდობზე გაშენებულია მშვენიერი წინანაურის ბაღები. ამ დღეობაზე დიდ-ძალი ხალხი დაესწრო, განსაკუთრებით სომხობა და აგრეთვე ქართველობაც. ამ ეკკლესიას მოუდის ორი გზა, ერთი ბილიკი, ქვეითთათვის, და მეორე კი საეტლო. ორივე გზა ეკკლესიის მახლობლად უერთდება ერთმანეთს, სადაც ორღობეა. აქ იმოდენად ვიწროობაა, რომ ორს ეტლს ძალიან უჭირდებათ ერთმანეთის ახვევა და ამასთანავე ფეხით მოსიარულენიც დიდის გაჭირვებით მიდიოდ-მოდიან. ქეიფი ძალიან გაჩაღებული იყო წინანაურის ბაღებში. ზურნა-დაფის ხმა და „არღნისა“ გაისმოდა. უწესობა და ჩხუბი არაფერი მომხდარა. მართალია, ერთმა იმერელმა იძრო ხანჯალი, მაგრამ საჩქაროზე წაართვეს პოლიციელებმა“ (ივერია 1888, N 162, 1). ხსენებული სტატია ოთხშაბათს არის გამოქვეყნებული და კვლავ ორშაბათის (1 აგვისტო) მოვლენებს აღწერს. კრწანისში დღეობა იმდენად პოპულარული იყო, რომ ზოგჯერ „წინანაურობას“ კრწანისობის სახელწოდებითაც მოიხსენიებდნენ, მაგალითად გაზეთ „ივერიის“ 1893 წლის 8 ივლისის, 1894 წლის 27 ივლისისა (ოთხშაბათი) და გაზეთ „ცნობის ფურცელის“ 1897 წლის 23 ივლისის (ოთხშაბათი) ცნობებში. გთავაზობთ სამივე მათგანის ამონარიდებს:

„5 ივლისს კრწანისობა იყო, ე.ი. წინანაურის ეკკლესიის დღესასწაული, ტფილისს ახლო. როგორც ყოველთვის, ხალხი ბლომად დასწრებია ამ დღეობას. ჩხუბი და აყალ-

მაყალი ბევრი ყოფილა, მაგრამ გვერდების ჟეჟვა-ბეგვის გარდა სხვა უსიამოვნება რამ არა მომხდარა რა (ივერია 1893, N 143, 2).

„ორშაბათს კრწანისობა იყო. განთიადიდგანვე დიდძალი ხალხი გაემგზავრა კრწანისში სალოცავად და შემდეგ საქეიფოდ. იმ დღეს კრწანისში ათი ათას კაცამდე იყო. საღამომდე ხალხი ქეიფს ატარებდა, მხოლოდ როდესაც თავში ჩაუჯდათ ღვინო, ორთაჭალაში და კრწანისში რამდენსამე კაცს თავი გაუხეთქეს ჩხუბსა და კრივში, რამდენიმე კაცი დასჭრეს და ერთი კაცი კრწანისში ნაქეიფარი შუა ბაზარში ბებუთით მოჰკლეს. ამ დღეს მიხეილის საავადმყოფოში 25 დაჭრილი კაცი მიიყვანეს ქალაქის სხვადა-სხვა ადგილიდან (ივერია 1894. N 159, 2).

„კრწანისობა. გუშინ-წინ კრწანისში დიდ-ძალი ხალხი იყო ჩვეულ დღეობაზე წინანაურის მონასტერში (ცნობის ფურცელი 1897, N 262, 1).

გვერდს ვერ ავუვლით გაზეთ „ივერიის“ 1889 წლის 19 ივლისის (ოთხაშაბათი) სტატიასაც, სადაც მოთხრობილია „ფერიცვალებაზე“ (სომხ. ვარდავარ) და „წინანაურობაზე“. ორივე მათგანი კრწანისში სომხებს აღუნიშნავთ: – „კვირასა და ორშაბათს სომხებს დიდი დღესასწაული ჰქონდათ. პირველს დღეს ფერისცვალება იყო და მეორე დღეს მიცვალებულების მოხსენიება. ორშაბათ დღეს მთელს ტფილისში დაკეტილი იყო მაღაზიები, ქარხნები, და ხალხი გაემგზავრა სოფ. კრწანისში წინანაურობის დღესასწაულის გამო. კრწანისი მშვენიერი ადგილია, სავსეა ბაღებით, და ამიტომ დიდ-ძალს ხალხს იზიდავს ხოლმე. ხალხი კვირა დღესვე წასულიყო წინანაურს და მთელი ღამე ქეიფში გაეთენებინა. ორშაბათს დილით, რიჟრაჟზე, ტფილელები რამდენიმე ასი ქალი და კაცი გაუდგნენ გზას, ზოგი ეტლით, ზოგი ცხენის რკინის გზით და ზოგიც ფეხით. დი-

ლითვე კრწანისის ბაღები და ტაძრის გალავანი სავსე იყო ხალხით. წირვის შემდეგ ყველგან გაიშალა სუფრები და მოისმა აქა-იქ ახლო ბაღებიდამ დუდუკისა, ზურნისა, საზანდარის და არღნის ხმა. ერთ წუთს შემდეგ სიმღერაც გაისმა ქალებისა. კაცები-კი ჯერ ყანწებს სცლიდნენ. მოვიდა ამათი დროც და დაიწყეს სიმღერა და ცეკვა. ამ დროს თანდათან ემატებოდა ეტლებით მოსულები და საღამოზე იმდენი ხალხი მოგროვდა, რომ ეკლესიის გალავანში ეტლები არც-კი ეტეოდა. ვახშამზე მსხდომთ, თითქმის ყველამ გაათენეს. მოქეიფე კინტოებს აერჩიათ თავიანთვის სხვა ალაგი. იმათ ორთაჭალის სამიკიტნოების წინ გაეშალათ სუფრა და აქ გათენებამდე ქეიფობდნენ. სასიამოვნო ის არის, რომ, თუმცა პოლიცია ნაკლებად იყო, მაგრამ არავითარი უწესობა და ურიგობა არა მომხდარა (ივერია 1889, N151, 2). მოცემული სტატიიდან ირკვევა, რომ წინანაურობა ფერიცვალების მომდევნო დღეს – ორშაბათს სომხებისთვის მიცვალებულთა მოსახსენიებელ დღეს აღუნიშნავთ. ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მასალიდან გამომდინარე, შესაძლოა გაკეთდეს მოკლე შეჯამება – წინანაურობა (კრწანისობა) ტარდებოდა ყოველთვის ორშაბათ დღეს, კრწანისის წინანაურის ღვთისმშობლის ტაძარი იყო მთავარი საკულტო ცენტრი, დღესასწაული ხალხმრავლობის გამო იმდენად მასშტაბური იყო, რომ ხშირად კრწანისობას უწოდებდნენ, აღნიშვნის კალენდრული დიაპაზონი ივლისის შუა რიცხვებსა და აგვისტოს დასაწყისს მოიცავს, წინანაურობა სომხური დღეობა ყოფილა და სომხებისთვის მიცვალებულთა მოსახსენიებელ დღეს უკავშირდებოდა, ეს უკანასკნელი მოსაზრება ეჭვს ბადებს XIX ს-ის ქართული პრესა შემთხვევით „გეღვართობის“ ეთნოგრაფიულ ცნობებს ხომ

არ წარმოგვიდგენს?! ეჭვის განსაქარვებლად ს. მდივანოვის კალენდრულ გამოცემებზე დაყრდნობით ჩავატარეთ კალენდრული კვლევა.

ჩატარებული კალენდრული კვლევის საფუძველზე პირველ რიგში გამოანგარიშება მოხდა 1864 წლის ქართულ-სომხური საეკლესიო კალენდარში ხსენებული „გელვართობის“ აღნიშვნის პრინციპისა. 1864 წლის ქართულ-სომხური საეკლესიო კალენდრის თანახმად, 19 აპრილს აღინიშნა აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაული, 27 ივლისს კი „ჰიშატაკ მერელოც (ხსენება მიცვალებულთა). დღეობა კრწანისის გეღარდავანქისა მოსახსენიებლად ხილვისა წმ. ლხვრისა ტფილისს 1847 წელსა ხოლერის დროს (მდივანოვი; 1863, 61). ჩვენდა გასაოცრად, 26 ივლისს კვირა დღეს ფერიცვალება ყოფილა: – „26 ივლისი – კვირა. ვარდავარ (ფერიცვალება)“ (იქვე; 60-61). სომხური საეკლესიაო კალენდრის მიხედვით ფერიცვალების თარიღის გამოთვლა დამოკიდებულია აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაულის თარიღზე. იგი აღდგომიდან 98-ე დღეს აღინიშნება, ხოლო „გელვართობა“ 99-ე დღეს აღინიშნებოდა. ამ პრინციპით შესაძლებელია ნებისმიერი წლის გამოთვლა, თუ რომელ წელს რა რიცხვში მოუწევდა „გელვართობას“ აღნიშვნა. მაგალითისთვის, 1865 წლის კალენდარში აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაული აღინიშნა 4 აპრილს, ფერიცვალება 11 ივლისს (კვირა) და 12 ივლისს (ორშაბათი) „გელვართობა“. ვინაიდან, ჩვენს მიერ წარმოდგენილი საგაზეთო სტატიებიდან მხოლოდ გაზეთ ივერიის 1889 წლის 19 ივლისის სტატიაშია მოხსენიებული „წინანაურობა“ სომეხთა მიცვალებულთა მოსახსენიებელი დღით (ჰიშატაკ მერელოც), შეგვიძლია წინამდებარე პრინციპით გამო-

ვითვალოთ „გეღვართობის“ თარიღი 1889 წლისა. 1889 წელს აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაული აღინიშნა 9 აპრილს, ფერიცვალება 16 ივლისს (კვირა), ხოლო სომეხთა მიცვალებულთა დღე (ჰიშატაკ მერელოც/გეღვართობა) 17 ივლისს ორშაბათ დღეს. გამომდინარე აქედან, 1889 წლის 19 ივლისის გაზეთ „ივერიის“ სტატია, რომელიც მოგვითხრობს 16 ივლისის ფერიცვალების და 17 ივლისის სომეხთა მიცვალებულთა მოსახსენიებელ დღეზე, თანხვედრაში მოდის ამავე წლის ქართულ-სომხურ საეკლესიო კალენდრულ მონაცემებთან. ამრიგად, ცხადი ხდება, რომ XIX ს-ის ქართულ პრესაში კრწანისში, წინანაურის ღვთისმშობლის ტაძარში აღნიშნული სომხური ეკლესიის დღესასწაული რეალურად არათუ „წინანაურობაა“, არამედ „გეღვართობა“. ბუნებრივია გაჩნდება კითხვა თუ რატომ ატარებდა „გეღვართობა“ წინანაურობის სახელწოდებას?! ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია კრწანისის წინანაურის ღვთისმშობლის ტაძრის ისტორიის გაცნობის შედეგად.

აღნიშნული ტაძარი საუკუნეების მანძილზე მონაცვლეობით გადადიოდა ქართველებისა და სომხების ხელში. ორივე მხარე თანხმდება, რომ კრწანისის წინანაურის ღვთისმშობლის ბაზილიკა XIII-XIV ს.ს მიჯნაზეა აგებული (არველაძე; 2016, 50), თუმცა, მასზე იურისდიქციის გავრცელება რომელიმე მხარის მხრიდან დიდხანს სადავო საკითხს წარმოადგენდა. ტაძრის არსებობის ისტორიიდან ჩვენთვის მნიშვნელოვანია XVIII ს-ის მდგომარეობა. ამპერიოდზე პ. იოსელიანი გვაწვდის მნიშვნელოვან ცნობებს ტაძრის შესახებ: – „კრწანისის მთებზე, ადრე არსებული და აწ დაცარიელებული სოფლის ძველი შენობების ნაშთებითურთ. მთელი ეს მიდამო, ყველა ვენახითა და ხეხილნარიანად ქართველ მეფეთაგან ოდითგანვე სიონის

ტაძრისადმი იყო შეწირული. ტფილელი მიტროპოლიტები განაგებდნენ ეკლესიასაც და ყველა ნარგავსაც, რომელნიც უმთავრესად საეკლესიო ყმებს ეკუთვნოდათ. როდესაც სოფელი დაღესტნის ველურ მთიელთა შემოსევისას დაინგრა, ეკლესიაც დაზიანდა, რომელმაც მეფე თეიმურაზ მეორის (1744-1762) მეფობამდე იარსება. ახლა მას სომხები ფლობენ, რომელნიც მას უდიდესი მოწიწებით ეკიდებიან. აქ დიდხანს ესვენა მეფე თეიმურაზ პირველის, ქეთევან წამებულის ძის ნეშტი, რომელიც ასტრაბადში 1663 წელს გარდაიცვალა და აქედან გადაიტანეს კახელებმა ალავერდის ტაძარში დასაკრძალავად. ამ მიდამოს ახალ–უბნის სახელით იცნობდნენ" (Иоселиани 1966, 261). დაღესტნელი ლეკების მარბიელი რაზმების თავდასხმის შედეგად დაზიანებული კრწანისის ღვთისმშობლის ტაძარი პ. მურადიანის ცნობით 1778 წელს აღდგენილა – „Построена на средства населения города в лето армянское 1227 (=1778) и обновлена дочерью Амирана Сулоенца из Крцаниси Анной с увещания и на средства города" (Мурадян; 1988, 105). XIX ს-ის დასაწყისში ზემოთ მოყვანილი რუსეთის საიმპერატორო კარზე წარგზავნილ წერილებში აღნიშნული ტაძარი საბოლოოდ სომხური ეკლესიის იურისდიქციაში გადავიდა, რომლის მფლობელობაშიც XX ს-ის 30-იან წლებამდე იმყოფებოდა, სანამ ათეისტურმა ბოლშევიკურმა რეჟიმმა ტაძარში ღვთისმსახურება არ გააუქმა და საცხოვრებელ სახლად არ გადააკეთა.

შინდისის მოსახლეობის აზრით შინდისში წინანაურობა დაამკვიდრეს წინანაურელმა გლეხებმა კრწანისის ბრძოლის შემდეგ. თუ დავუშვებთ მოსაზრებას, რომ რეალურად ადგილი ჰქონდა კრწანისიდან შინდისში მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის მიგრაციას, მაშინ შესაძლე-

ბელია ვიფიქროთ, რომ 1795 წლამდე კრწანისში დღეობა ტარდებოდა იმ სახით. როგორც ამას შინდისელები იხსენებენ. ხოლო კრწანისის ღვთისმშობლის ტაძრის სომხური ეკლესიის იურისდიქციაში მოქცევის შემდეგ, 1847 წლიდან სომხური ეკლესიის თაოსნობით ამავე წლის ეპიდემიოლოგიური ვითარების გამო და, ოდესღაც ქართული ეკლესიის წიაღში ტაძრის ადგილზე ხალხური დღეობის არსებობის შედეგად საფუძველი ჩაეყარა ახალ დღეობას, რომელსაც ი. გრიშაშვილი „გეღვართობას“ უწოდებს, რაც ერთის მხრივ XVIII ს-ში ქართლ-კახეთის მეფის ერეკლე II-ის მიერ დაარსებული ტრადიცია-ჩვეულების არსებობით იყო განპირობებული. ვგულისხმობთ, ერეკლე II-ის დროს, როდესაც ქართლ-კახეთში ეპიდემია ვრცელდებოდა, მეფის თხოვნითა და სომხეთის სამოციქულო ეკლესიის მეთაურების შემწეობით ქართლ-კახეთში ჩამობრძანდებოდა ლონგინოზის შუბის სომხური ვერსია – წმ. შუბი (გეღარდი), რათა ეპიდემია აღმოფხვრილიყო წმ. შუბის მოლოცვის შედეგად. ხოლო ხსენებულ ტრადიციას XIX ს-ის ქართული პრესა „წინანაურობასთან“ აიგივებდა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხშირად ხდებოდა „წინანაურის“ და „წირანავორ„-ის ერთმანეთთან ასოცირება (უკვე ვთქვით, რომ ეს ჩვენი აზრით არამართებულია), ერთის მხრივ, მეტყველებისას ფონეტიკურ მსგავსებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, ხოლო მეორეს მხრივ, XIX ს-ის თბილისელი მოსახლეობის ცნობიერში დალექილ ტერმინ წინანაურთან, რამაც ხელი შეუწყო ქართულ მეტყველებაში ტერმინების ერთმანეთთან ასოცირებას. ამასთანავე, ხაზი უნდა გაესვას შინდისში „წინანაურობის“ აღნიშვნის თარიღს – ყოველთა წმინდათა ხსენების დღეს, რომელიც კალენდრულად გამოითვლება აღდგომიდან 56-ე დღეს (სულთმოფენობის შემდეგი კვირა დღე), რაც კიდევ ერთ

შეუსაბამობას იძლევა XIX ს-ის ქართული პრესიდან მოპოვებულ ინფორმაციასთან.

კალენდრული კვლევისას გამოიკვეთა სხვა ნიშნებიც. როგორც ზემოთ ვახსენებდით სომეხთა მიცვალებულთა მოსახსნებელ დღეს (სომხ. ჰიშატაკ მერელოც), ს. მდივანოვის ქართულ-სომხური საეკლესიო კალენდრების სერიული გამოცემების მიხედვით წელიწადში ერთხელ კი არ აღინიშნებოდა, არამედ ექვსჯერ, ყოველ მათგანს კი დიდი საზეიმო ცერემონიალები ეძღვნებოდა თბილისის სომხური ეკლესიის იურისდიქციაში მყოფ ტაძრებში. მაგალითისთვის მოგყვავს 1864 წლის საეკლესიო კალენდარი:

„7 იანვარი – სამშაბათი. ჰიშატაკ მერელოც (მოხსენიება მიცვალებულთა). ქართ. წინა-მორბედისა და ნათლის მცემულისა იოანესი“ (მდივანოვი 1863, 7).

„27 თებერვალი – ხუთშაბათი. ეშ. წმ. მოწ. ვარდანიან მხედართ-მთავართა, ათას ას ოც და ათექვსმეტთა მოწამეთა ჰაოსიანთი, რომელნიც აღსრულდნენ დიდს ომში. ჰიშატაკ მერელოც (მოხსენიება მიცვალებულთა)“ (მდივანოვი 1863, 28-29).

„20 აპრილი – ორშაბათი. ბშ. ბ. დღე აღდგომისა. (იგულისხმება აღდგომის შემდეგი დღე – გ.მ.) ჰიშატაკ მერელოც (მოხსენიება მიცვალებულთა)“ (მდივანოვი 1863, 39).

„27 ივლისი – ორშაბათი. ბშ. ბ. დღე ვარდავარ. ჰიშატაკ მერელოც (მოხსენიება მიცვალებულთა). დღეობა კრწანისის გეღარდავანქისა...“ (მდივანოვი 1863, 61).

„17 აგვისტო – ორშაბათი. ბშ. ბ. დღე ღვთ.-მშობ. მიცვალებისა. ჰიშატაკ მერელოც (მოხსენიება მიცვალებულთა)“ (მდივანოვი 1863, 67).

„14 სექტემბერი – ორშაბათი. ბშ. დღესასწაული წმ. ჯვრისა. ჰიშატაკ მერელოც (მოხსენიება მიცვალებულთა)“ (მდივანოვი 1863, 74).

რაც შეეხება შინდისის მოსახლეობის ისტორიულ მეხსიერებაში არსებულ წინანაურელი გლეხების მიგრაციის საკითხს, ამის დამადასტურებელ ერთადერთ ირიბ წყაროდ შეიძლება მოვიშველიოთ პ. იოსელიანის ცნობა. იგი აღნიშნავს: – „1797 წელსა გაჩნდა ჭირი თბილისის ქალაქსა. მცხოვრებნი დაიხიზნენ და მოედვნენ სოფლებსა. განსრულთა სოფლებად, განთესეს მომსვრელი სენი ქართლისა და კახეთისა. მეფე ირაკლი, დედოფალი დარეჯან წარვიდნენ კახეთსა; მეფის-ძე გიორგი და მეფის რძალი განვიდენ ავჭალასა და შეჰკრეს იგი ყოვლის გზით. ესე დრო იყო სეკდემბრის თთვესა და განსრულტა ქალაქიდამ ადვილათ ჰპოვეს ბინა ტყეთა შინა, მთის ძირთა და ხეობათა ახლო თბილისისა“ (იოსელიანი 1895, 148-149). სწორედ თბილისის მახლობლად არსებული სოფ. შინდისი შეესაბამება მოცემულ გეოგრაფიულ აღწერას.

მიგრაციის შემდეგ წინანაურობის საკულტო ცენტრი შინდისის ღვთისმშობლის ტაძარი გახდა. XIX ს-ის შუა წლებში სოფ. შინდისი ნიკოლოზ ბარათაშვილის მამის – მელიტონ ბარათაშვილის მფლობელობაში იყო. მელიტონ ბარათაშვილმა შინდისში ააშენა საზაფხულო აგარაკი, რომელიც მდებარეობდა ტაძრის მახლობლად. აგარაკი დღემდეა შემორჩენილი და საბავშვო ბაღის ფუნქციას ასრულებს. მელიტონ ბარათაშვილმა მამული 680 ვერცხლის რუბლად, ნონიკაშვილების და ავეტიკაშილების 4 კომლთან ერთად მიყიდა წარმოშობით სომეხ, რუსეთის არმიაში მსახურ ნიჟეგოროდის დრაგუნთა ასეულის პოლკის პოდპორუჩიკ აბელ გურგენბეგოვს, ნასყიდობის წერილი კი 1844 წლის 4 აპრილს ნიკოლოზ ბარათაშვილმა შეადგინა (საარქივო საქმე; ფონდი 173, ანაწ. 161, 1-3). შინდისის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარს შესასვლელი კარების თავზე ჩაშენებული ჰქონდა სამ ენოვანი სამშენებლო წარ-

წერა (სომხური, რუსული, ქართული), რომელმაც, სამწუხაროდ, დღემდე ვერ მოაღწია. ჩვენთვის ცნობილი გახდა ეპიგრაფიკული მასალა სომეხი მკვლევრის, არასამთავრობო ორგანიზაციის „სომხური არქიტექტურის კვლევითი ცენტრის“ ყოფილი ხემძღვანელის – სამველ კარაპეტიანის (1961-2020) ოფიციალური FACEBOOK გვერდიდან (https://www.facebook.com/photo.php?fbid=458543944330608&set=pb.100005250190396.-2207520000&type=3). ეპიგრაფიკული მასალა განადგურებულ იქნა 2003 წელს ტაძრის თვითნებური რესტავრაციის დროს ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ, თუმცა, სამველ კარაპეტიანის ფოტო ერთადერთი წყაროა, საიდანაც ტექსტის ამოკითხვაა შესაძლებელი (იხ. დანართი 3). ქართულ ენაზე შესრულებული წარწერიდან ვკითხულობთ: – „წმიდის მღვთისმშობლის ეკლესიის საძირკველი ჩაჰყარა პლატონ გურგენბეგოვმა (აბელის ძე – გ.მ.), სოფლის შემწეობითა დაასრულა დედამიწის პირამდინა, გარდა საძირკველისა. მე გევურქ სარიევმა 22-სა ღვინობისთვისა (22 ოქტომბერი – გ.მ.) 1868 წელსა დავიწყე ღვთის შემწეობითა. ავაშენე ჩემის საკუთარი ფულითა ვიდრე სამხატვროთა დავასრულე სულ ყველა გამართულობითა 29-სა აპრილსა 1873 წელსა. სახსენებლათ საუკუნოთი. რუსულ ტექსტში კი წარმოდგენილია სამშენებლო პროცესის დაწყების თარიღიც: – „Въ 1866 г. фундаментъ выведенъ Платономъ Гургенбековымъ а остальное выстроенъ Геуркомъ Сариевымъ. 1868 года собственными трудами и оконченъ 29го Апреля 1873 г. ВЬ Царствование Императора Александра II.”

შინდისის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარი სამველ კარაპეტიანს, როგორც სომხური მხარის ერთ-ერთ წარმომადგენელ მკვლევარს, მოხსენიებული აქვს როგორც – შინდისი წირანავორ სურბ ასტვატაწინ. ტერმინი „წირა-

ნავორ„-ის გამოყენება უნდა აიხსნებოდეს ტაძრისთვის გამოყენებული სამშენებლო მასალისა (წითელი აგური) და მოსახლეობის მეტყველებაში ტერმინი „წინანაურის“, როგორც მსგავსი ფონეტიკური ჟღერადობის ტერმინის არსებობით. საქართველოს ეროვნულ არქივში დაცულ საქართველო-იმერეთის სინოდის კანტორის მეტრიკულ ჩანაწერებში – თბილისის შემოგარენში არსებული 33 ეკლესიიდან შინდისის ღვთისმშობლის ეკლესია გრიგორიანულადაა აღნიშნული (https://archival-services.gov.ge/saeklesio/regions/location/10). რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე II-ის საიმპერატორო კარის პოლიტიკისა და სომხური ეკლესიის მხარდაჭერით XIX-ის შუა წლებიდან საქართველოში აქტიურად დაიწყო ე.წ „გასომხების“ პროცესი, რომლის გავრცელების არეალშიც სოფ. შინდისიც მოჰყვა. შინდისში „გასომხების“ პროცესის საწყისს თარიღად ტაძრის მშენებლობის პერიოდი (1866-1873) შეიძლება ჩაითვალოს, რომლის დროსაც, საბოლოოდ ტაძარი გადაკეთდა გრიგორიანული საეკლესიო არქიტექტორული წესით, ამაღლდა საკურთხეველი, გუმბათოვანი ტაძრის ნაცვლად კი ბაზილიკური ტაძარი გახდა. ხოლო პლატონ აბელის ძე გურგენბეგოვმა ღვთისმსახურების შესასრულებლად ტაძარში სომეხი ტერტერას დანიშნვნა მოითხოვა. 2003 წელს ტაძრის რესტავრაციის პროცესში აღმოჩნდა გუმბათის კვალიც. დღეის მდგომარეობით კი ტაძარი განაგრძობს ქართული მართლმადიდებლური საეკლესიო წესით ფუნქციონირებას.

საბოლოო ჯამში შეიძლება დავასკვნათ, რომ ხალხური დღესასწაულები „წინანაურობა“ და „გეღვართობა“ არსობრივად ერთმანეთისგან განსხვავებული დღესასწაულებია, ხოლო მათი შეკავშირება და ერთმანეთთან ასოცირება ორი ეთნოსის – ქართველებისა და სომხების

ეთნო-რელიგიურმა პათოსმა, გამოყენებული ტერმინოლოგიის – „წინანაური„-ს და „წირანავორ„-ის ფონეტიკურმა მსგავსებამ და დროის გარკვეულ მომენტში ერთი და იმავე გეოგრაფიულ არეალში (კრწანისი) ხალხურ დღეობათა აღნიშვნამ გამოიწვია. „გელვართობამ“ არსებობა შეწყვიტა, ხოლო „წინანაურობა“ დღესაც განაგრძობს შინდისში არსებობას.



სურ. 1.



სურ. 2.



სურ. 3.

დამოწმებული ლიტერატურა:

არველაძე ბ. (2016), ქართული ეკლესიები საქართველოსა და სომხეთში, თბილისი

ბაგრატიონი ვ. (1997), საქართველოს ატლასი: (XVIII ს.) = Атлас Грузии : (XVIII в.) = Atlas de la Georgie : (XVIII s.), გეოგრაფიის ინსტიტუტი. თბილისი.

ბაგრატიონი ი. (1995), ქართლ-კახეთის აღწერა, თბილისი

გრიშაშვილი ი. (1997), ქალაქური ლექსიკონი: საარქივო მასალა, თბილისი

გრიშაშვილი ი. (1927), ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა, თბილისი

თაყაიშვილი ე. (1907), აღწერა მეწინავე დროშისა, თბილისი

იოსელიანი პ. (1895), ცხოვრება მეფე გიორგი მეცამეტისა და საქართველოს რუსეთთან შეერთება, თბილისი

MIRZASHVILI GIORGI

RETROSTECTIVE AND CULTURAL REPRESENTATION OF FOLK HOLIDAYS (TSINANAUROBA, GEGHVARTOBA)

This article investigates two distinct folk festivals, "Tsinanauroba" and "Gegvartoba," which were celebrated by the Georgian and Armenian communities residing in the Tbilisi suburbs of Krtsanisi and Shindisi during the multiethnic environment of the 19th century. Both celebrations were collectively known as "Tsinanauroba" in the Georgian press of the time. The descriptions of these festivals, as presented in historical sources, contain lexical-etymological and ethno-religious inaccuracies. The primary objective of the present research is to identify these inaccuracies and subject them to a complex-intensive analytical methodology.

The study highlights the following central issues: etymological and phonetic similarities between toponyms and names associated with the two festivals ("Tsinanauroba" and "Gegvartoba"); the precise delineation of their geographical distribution; and the identification of the ritual churches linked to them. The scope of this research encompasses the examination and retrospection of ethnographic material collected in the village of Shindisi (Mtatsminda district), the detailed analysis of information from the 19th-century Georgian press, the identification and retrospection of the "Gegvartoba" festival, the conduction of calendar-based research, and the rigorous separation of Georgian and Armenian terminology pertaining to the festivals.

The investigation yielded several key findings: the clear differentiation between the Georgian term "Tsinanauri" and the Armenian term "Tsiranavor-i"; the establishment of the location of the village Tsinanauri; the successful demarcation of the "Tsinanauroba" and

„Gegvartoba" festivals as separate entities; and the definition of the geographical area where the term "Tsinanauri" was disseminated. Furthermore, an initial attempt is made to introduce into the scholarly literature the destroyed constructional epigraphic inscription from the Shindisi Dormition of the Mother of God Church. This research is anticipated to be highly beneficial to scholars interested in Armenological studies.

სამეურნეო (სამუშაო იარაღებთან დაკავშირებული) ლექსიკა ფერეიდნულში

საქართველოდან ირანში იძულებით გადასახლებულ ქართველთა შთამომავლები დღესაც ცხოვრობენ ირანის სხვადასხვა სოფელსა თუ ქალაქში. ერთადერთი ადგილი, სადაც დღემდე შენარჩუნებულია ქართული ენა და თვითშეგნება, ისპაჰანის პროვინციის ერთ-ერთი რაიონი – ფერეიდანია. სხვა ადგილებში გადასახლებული ქართველები ადგილობრივ მოსახლეობას შეერწყნენ და დაკარგეს მშობლიური ენა და იდენტობა.

ფერეიდანი ისპაჰანიდან 200 კმ-ზე მდებარეობს. ის 1946 წელს ჩამოყალიბდა ცალკე ადმინისტრაციულ ერთეულად, რომლის ცენტრი იყო ქალაქი **დარანი**. 1979 წელს მას გამოეყო ქართული დასახლება **მარტყოფი** (ფერეიდუნშაჰრი), 2004 წელს – **ჩადეგანი**, ხოლო 2013 წელს – **ბუინ-მიანდაშთი** (ბოინ-თორელი) (Sepiani 2024, 8). ქართველები ცხოვრობენ ფერეიდუნშაჰრსა და ბუინ-მიანდაშთში. ქართულენოვანი დასახლებებია: **ჩუღრუთი, მარტყოფი, ვაშლოვანი (სიბაქ), ჯაყჯაყი (ნეჰზათაბად), დაშქესანა, ახჩა, ბოინ-თორელი, აფუსი** (Muliani 2000, 234-237).

ფერეიდანი მთიანი და ცივკლიმატიანი რეგიონია, სადაც დიდთოვლობის გამო სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოები ნახევარი წლის განმავლობაში პრაქტიკულად ვერ სრულდება. ფერეიდნელ ქართველთა ძირითადი საქმიანობა სოფლის მეურნეობა და მეცხოველეობაა. 50 წლის წინ ოჯახში ინახავდნენ ცხოველებს: ძროხას, თხას, ცხვარს, ვირს და ცხენს. მოჰყავდათ: ხორბალი, ქერი, იონჯა, ბარდა, ცერცველა, ოსპი, ლობიო... ზოგი შემოდგომაზე ით-

ესება და ზამთრის განმავლობაში თოვლის ქვეშ არის, ზოგიც – გაზაფხულზე. ურწყავ ნათესებს **დეჲმს** (სპარს.) ეძახიან, საშემოდგომო კულტურებს – **ფაიზას** (სპარს.), საგაზაფხულოს – **ბაჰრას** (სპარს.). ყველა სასოფლო-სამეურნეო იარაღს გასული საუკუნის 70-იან წლებამდე ფერეიდნელი ქართველები ადგილზე თვითონ ამზადებდნენ. ურბანულ განვითარებასთან ერთად ცხოვრების წესი თანდათან შეიცვალა.

მშობლიური გარემოსგან ოთხსაუკუნოვანმა იზოლირებამ და განსხვავებული ენის, ტრადიციებისა და სარწმუნოების მქონე საზოგადოებასთან მჭიდრო ურთიერთობამ თავისი ასახვა ჰპოვა ფერეიდნელ ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფასა და მეტყველებაზე.

ქართული ენა ფერეიდნელ ქართველთა ეთნიკური იდენტობის საძირკველია. სწორედ ქართული ენის მეშვეობით შეინარჩუნეს ფერეიდნელმა ქართველებმა ქართული ცნობიერება. ამ შემთხვევაში ეთნოგრაფიული რეალიები ისეთი ძლიერი არ არის, როგორიც ენობრივი ფაქტორი. 1927 წელს ამის შესახებ მიუთითებდა არნ. ჩიქობავა:

„ქართული ენა ერთად-ერთი ძაფია, რომელიც ფერეიდანის ქართველობას აკავშირებს ქართულ სულიერ კულტურასთან; გადაგვარებას ვერ ასცდება იგი, თუ მას არ შეენახა ეს კავშირი; უკვე სამასი წელია, რაც ისტორიული ბედი მას საქართველოსთან აღარ აერთიანებს; ეკონომიური ურთიერთობა მასთან არა აქვს; მოქცეულია უცხო ატმოსფეროში; და მალე დაეკარგება მას შეგნება, რომ ის „გურჯია“, როგორც კი გამოესალმება ამ შეგნების ბურჯს, ენას; ვერ უშველის ამ მხრივ ვერც მაღალი ქართული ურემი, ვერც ტიპური ბანიანი სახლი და სხვა ნაშთი ქართველურ კულტურულ სახეობისა, რომელიც მას დღემდე შერჩენია“ (ჩიქობავა [1927] 2010, 181).

ფერეიდნელ ქართველთა ლექსიკური ფონდის ძირითადი ნაწილი ქართულია და დღემდე ინარჩუნებს სიცოცხლისუნარიანობას. ფერეიდნული დიალექტის ლექსიკა შეიძლება რამდენიმე ჯგუფად დაიყოს:

ა) საერთოქართული ლექსიკა, რომელიც, ქართული სალიტერატურო ენისა და დიალექტების მსგავსად, დღესაც ჩვეულებრივ იხმარება;

ბ) არქაული ლექსიკა, რომელიც აქტიურად გამოიყენებოდა ძველ ქართულში, თანამედროვე სალიტერატურო ენასა და დიალექტებში კი დავიწყებულია ან იშვიათად დასტურდება;

გ) დიალექტური სიტყვაფორმები (შესაძლოა სხვა დიალექტებშიც შეგვხვდეს);

დ) უცხოური (ძირითადად სპარსული) ლექსიკა.

წარმოდგენილ სტატიაში განვიხილავთ ფერეიდნელ ქართველთა ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველ ლექსიკას, კერძოდ, სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავშირებული სამუშაო იარაღების აღმნიშვნელ სიტყვაფორმებს.

კვლევა, გარდა გამოქვეყნებული სამეცნიერო ლიტერატურისა და წყაროებისა, ეყრდნობა ჩვენ მიერ ფერეიდნის ქართულენოვან დასახლებებში ჩაწერილ ახალ მასალას, ლექსიკური ერთეულები გაანალიზებულია სტრუქტურული და სემანტიკური თვალსაზრისით.

გუთანი, როგორც წესი, გამოიყენებოდა მიწის დასახნავად. ის ფერეიდანში ყველა სოფელში მზადდებოდა. მხოლოდ გუთნის ის ნაწილი, რომელიც მიწას ჭრიდა, ახლომდებარე ქალაქებიდან ან სოფლებიდან მოჰქონდათ. თუ მიწა რბილი იყო, ერთ ვირს ან ხარს შეაბამდნენ, თუ მაგარი იყო, იყენებდნენ ერთ წყვილ ხარს ან ვირს, იშვიათად ორ წყვილს, რომელსაც **ყევარს** უწოდებდნენ.

გუთანი შედგება შვიდი ნაწილისაგან: 1. **გუთნისდედა**. „გუთნის ჯოხი ყარღაჯი იყვისყე და იფანი, გუთნისდედა რო მიწაზე ეთრეოდისყე, ანს მაგარი იყო, ცხო რამე არა ქნდისყე“; 2. **ლიფანდარი / სავერცხელი** – დაახლ. 30 სმ სიგრძის ხის ნაწილია, უკეთდება ჯმალს ვერტიკალურად ზევიდან, ლივლის პარალელურად. ამ ნაწილს ზემო ფერეიდანში **ლიფანდარს**, ხოლო ქვემო ფერეიდანში **სავერცხელს** უწოდებენ; 3. **ჯმალი** დაახლ. 50 სმ სიგრძის ხის ნაწილია, რომელიც მოთავსებულია გუთნისდედასა და ლივლს შორის, აკავშირებს და ამყარებს ამ ორ ნაწილს; 4. **ჯელკუდი (ჯელკიდი) / საჯელე** გუთნის ბოლო ნაწილია, რომლითაც გუთანს მართავენ. დაახლ. ერთი მეტრის სიგრძისაა და ვერტიკალურად უერთდება გუთნისდედას. ზემო ფერეიდანში მას **ჯელკუდი (ჯელკიდი)**, ქვემო ფერეიდანში კი **საჯელე** ჰქვია; 5. **ლაფაქი** გუთნის ერთადერთი ლითონის ნაწილია, რომელიც პირდაპირ მიწაში შედის. ის სპეციალური ლურსმნებით გუთნისდედაზე მაგრდება; 6. **თაფთხე** ხისგან გაკეთებული 20 სმ სიგრძის ნაწილია, რომელიც ლივლის საშუალებით გუთანს უღელთან აკავშირებს; შდრ. კახ. **თავთხე** – თავტაბიკი (ღლონტი 1984, 238); 7. **ლივლი** გუთანს თაფთხის საშუალებით უღელთან აკავშირებს. დაახლ. 3 მეტრის სიგრძის ხის ნაწილია, სამაგრებით გუთნისდედას უკავშირდება ბოლოში.

უღელი – დაახლ. 2 მეტრის სიგრძის გათლილი ხე, რომელიც გამოიყენება წყვილი ხარის ან ვირის ქედზე დასადგამად ურემში, ფარცხსა და გუთანში შებმისას. უღელის ნაწილებია: **პაპაჭიკი** – დაახლ. 20 სმ სიგრძის ხის ორი ნაწილი, რომელიც უკეთდება უღელს შუაში ერთმანეთთან 20 სმ-ის დაშორებით. მისი ფუნქციაა ლივლის დაჭერა, რომ აქეთ-იქით არ იმოძრაოს; **ტაპიკი** – უღლის ორივე მხარეს არის ორ-ორი ხვრელი, ერთმანეთისაგან 30 სმ-

ის დაშორებით, სადაც უკეთდება ოთხი **ტაპიკი** (< ტაბიკი), რომლებიც ხარებს კისერზე ჩამოეცმება და ქვემოდან შეიკვრება ტყავის თასმებით, რომელსაც **ღედი** ან **აპირი** (<აპეური) ჰქვია. ტაპიკისთვის საჭირო იყო ხის ტოტი, რომელიც ორად იყო გაყოფილი. მისი შოვნა რთული იყო. ფერეიდანში არსებობს ასეთი გამოთქმა: „იგრე გოოხარდა, როგორც სომეხს ტაპიკი მიჰცეო"; **აპირა** ტყავისგან მზადდება, რომლითაც ორი ტაპიკის გადაბმა ხდება, როცა ხარის ან ვირის კისერზე გადაეცმება; **თასმა** (სპარს.) (Dehxoda 1998, 5, 6732). ღედისაგან მზადდება და უღელთან ლივლს აკავშირებს. თასმაზე არის მიბმული ხის მრგვალი ნაწილი – **ჩამბარა** (სპარს.) (Moin 2002, 1, 571). ლივლი შედის ჩამბარაში და მერე თაფთხე უკეთდება, რომ გუთნის ან ფარცხის გაწევისას არ მოძვრეს.

ფარცხი გამოიყენება მიწის გასაფხვიერებლად, დასაშლელად ან ნათესში თესლის დასაფარად. ფარცხი შედგება ორი მთავარი ხისგან. ფარცხსაც აქვს ლივლი, რომელიც ვერტიკალურად მიმაგრებულია ორი პატარა ხის მასალით გასაწევ ხეს. ლივლს აქვს თაფთხე და თასმისა და ჩამბარის საშუალებით მაგრდება პაპაჭიკებს შორის.

ბარი ორი ნაწილისაგან შედგება: ბარის ტარი და ბარის ძირი. ახალი ტიპის ბარების წარმოებამდე ფერეიდანში მზადდებოდა შედარებით მძიმე და პატარა ბარები, რომელთაც ჰქონდათ **გოგი** – ფეხის დასაჭერი. ამ ბარის ლითონის ნაწილს **ზირინბარი** („ბარის ძირი") ერქვა.

ჩუმფარა (სპარს.) – გამოიყენებოდა მარცვლეულის გასალეწად. მზადდება როგორც ხისგან, ისე ლითონისგან. ჰქონდა რკინის ბასრი ბოლოები, რომელიც ხის ნაწილზე იყო დამაგრებული. შეაბამდნენ უღელის მეშვეობით ხარებს ან ვირებს (Sepiani 1979: 136).

კევრი – გამოიყენებოდა პურეულის გასალეწად ჩუმფარის გამოგონებამდე. ტრაპეციის ან სამკუთხედის ფორმისაა. შეკრულია გათლილი ფიცრებისაგან, რომლის ქვეშ უკეთებდნენ ნახევრად გაჭრილ ნალს.

ფიწალი – გრძელტარიანი ხელის სამუშაო იარაღი, რომელსაც თითები აქვს. იყენებენ ბზის, თივის ასაღებად. ჯერ მთლიანად ხის იყო, მერე კი რკინისთითებიანიც გაკეთდა. თითების რაოდენობის მიხედვით არის: ორთითი, ოთხთითი, ცხრათითი.

ნიჩაფი – ითლებოდა ტირიფის ხისაგან, რომელსაც ფერეიდანში წნურს უწოდებენ. შედგება ტარისა და პირისაგან. ნიჩბით კალოზე მარცვალს ანიავებდნენ.

ცხავი – საცრის მსგავსი მსხვილბადიანი ხელსაწყო, რომელსაც იყენებენ მინარევებისგან მარცვლეულის გასაწმენდად. აქვს მსხვილი **თვალები** „ნასვრეტები“.

ცხრილი – იხმარებოდა ლეწვის დროს მარცვლეულის გასაცხრილად. ხორბალს ჯერ ცხავში გაატარებდნენ, შემდეგ – ცხრილში. ცხრილს წვრილი ნასვრეტები აქვს,

ლამგალი – მარცვლეული კულტურების ხელით სამკალი იარაღია. არის ორი სახის და შედგება ორი ნაწილისაგან; 1. **გაბრი ლამგალი** ლითონისაა, მხოლოდ ხის პატარა სახელური აქვს, 2. **თახთი ლამგალი** ნახევარი - ნაწილი ლითონისაა და ნახევარი-ხის.

სალასველი – შავი ფერის ქვა, რომლითაც ლესავენ მჭრელი იარაღის პირს.

არნადი – ხის ნიჩაბი, იყენებენ კალოზე ბზის, ხვავის ერთ ადგილზე მოსახვეტად.

საგორველა – ცილინდრის ფორმის მყარი ქვა, სახელურისთვის ორივე მხრიდან გაკეთებული აქვს პატარა ნახვრეტები. იყენებდნენ კალოს მოსამზადებლად და მოსახაპად, აგრეთვე ტალახის სახურავების დასამაგრებ-

ლად, რომ ზამთარში ან წვიმის დროს სახლში წყალი არ ჩასულიყო. საგორველის ხის სახელურს **საქუე / საქვე** ჰქვია.

ფერეიდნელები სხვადასხვა სამუშაობებისთვის იყენებენ შემდეგ იარაღებს:

ჴელაჩო – ხის ჭურჭლის (ჯამი, ხონჩა, გობი...) სახვეწი, ამოსათლელი; **შალაფი** – ფიცრის სახვრეტი; **ხერხი** – ხის საჭრელი; **ჩაქუჩი** – ლურსმნის ჩასარჭობი, დასაჭედებელი; **ცული** – ხის საჭრელი, საპობი; **წერაქი** – გამყარებული მიწის, ქვის, აგურების გასატეხი იარაღი სოფ. ახჩაში (შდრ. ზემო ფერეიდანში სპარს. **ქულუნგი** ჰქვია).

ხალხამი – ხალხმი გრძელი, მსუბუქი და წვრილი ჯოხი იყო, რომელსაც ხილის მოსაკრეფად იყენებდნენ.

ხონი – ხის წრიული ფორმის ლანგარი, რომელიც ხორბლისა და ქერის ბზისგან გასაწმენდად გამოიყენებოდა (Gugunani 2014, 227-228).

ქართის (სპარს. „დანა“) საშუალებით აკეთებდნენ რუებს ან მიწას ანაწილებდნენ და ამზადებდნენ დასათესად. მას ბოლოში ბრტყელი, მართკუთხა ლითონის ნაწილი აქვს, რომელსაც სახელური აქვს და ლითონის ნაწილზე ჯაჭვით ან თოკით არის დამაგრებული. მას ორი ადამიანი სჭირდებოდა: ერთი დააჭერდა სახელურს, რომ ლითონის ნაწილი მიწაში ჩასულიყო ღრმად, მეორე კი სახელურს ხელით გაწევდა.

ლოვდა – უბის ფორმის კონტეინერი, რომელიც თხელი ჩხირებით იყო ნაქსოვი და ხილის გადასატანად გამოიყენებოდა.

გოდორი – მრავალკუთხა კონტეინერი, რომელიც თხელი ჩხირებით იყო ნაქსოვი და გამოიყენებოდა ცხოველის ნაკელის გარეთ ან მინდვრებში გადასატანად.

ხარაქი (სპარს.) – მოსავლის (ქერი, იონჯა, ხორბალი...) გადასატანად სპეციალური წესით შეკრული საპალნე. ვირზე საპალნის ერთი ნაწილი მარცხნივ, მეორე კი მარჯვნივ ისე იყო დამაგრებული, რომ არ იშლებოდა. ხარაქი ორი სახის იყო: **ქართული ხარაქი** პატარა იყო, **დიდ ხარაქს** შუაშიც ჰქონდა ადგილი ტვირთისთვის და შედარებით დიდი ზომისა იყო. ხარაქი იკვრებოდა: **საბელით და რისალით** (სპარს.). ფერეიდნელები იყენებენ „თოკის მაგიერ „საბელს“, თუმცა ესმით თოკიც“ (აღნიაშვილი 1896, 211). საბელი გრძელი და გახსნილი თოკი იყო. მოთიბულს რისალის ორივე მხარეს აწყობდნენ თანაბრად, მერე საბელით ამაგრებდნენ. საბელს ჰქონდა ერთი ჩამბარა, რისალს – ორი. რისალის ორი წვერი ერთმანეთზე მიბმული იყო. რისალს **ჯაგანსაც** უწოდებდნენ. ჯერ მიწაზე იშლებოდა საბელი და მერე ზედ რისალი ისე იშლებოდა, რომ საბელი იყოფოდა შუაში. საბელი კეთდებოდა თხის ბეწვისაგან, რისალი – მცენარე ყინდრიღისაგან. ჩამბარით თოკებს აერთებდნენ და ტვირთს ამაგრებდნენ. ნორჩ ხეს ამრგვალებდნენ ან ცეცხლით არბილებდნენ, რომ სასურველი ფორმა მიეცათ.

გვხვდება სხვა სპარსული ტერმინებიც:

ალაფჩინი – მიწის დასამუშავებლად და ნათესების გასამარგლად იყენებენ. სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს: „ბალახის მთიბავი, მკაფავი“.

გავრანი – ხელჯოხი, რომელიც პირუტყვის გასაწყრომად და სამართავად გამოიყენება. სპარს. სიტყვაა: **გავ** „ხარი“. **რან** „შერეკვა, მართვა“.

გაანალიზებული მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ფერეიდნელ ქართველთა მეტყველებაში დღემდე საკმაოდ კარგადაა დაცული სამეურნეო (სამუშაო იარაღების აღმნიშვნელი) ქართული ლექსიკა, რომელიც

ქართველთა ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველია. ფერეიდნელმა ქართველებმა ოთხი საუკუნის განმავლობაში მშობლიური გარემოსგან შორს, სრულიად უცხო მიწაზე ადაპტაციის რთულ პროცესში დაიცვეს ქართული ენა, ტრადიციები და, რაც მთავარია, შეინარჩუნეს ქართული იდენტობა.

დარგობრივი ლექსიკა ღირებულ მასალას წარმოადგენს არა მხოლოდ ენობრივი თვალსაზრისით, არამედ ირანში გადასახლებულ ქართველთა ისტორიის, ყოფა-ცხოვრების, წეს-ჩვეულებებისა და კულტურული ურთიერთობების შესასწავლად.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე ი. (1973), ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი

აღნიაშვილი ლ. (1896), სპარსეთი და იქაური ქართველები. სტამბა ქართ. წიგ. გამ. ამ-ბისა, ტფილისი

ბერიძე მ., ბაკურაძე ლ. (2020), ქართული ენის ფერეიდნული დიალექტი. გამომც. „მერიდიანი“, თბილისი

ორბელიანი ს.-ს. (1991), ლექსიკონი ქართული, ტ. I. გამომც. „მერანი“, თბილისი

ქეგლ, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი https://www.ice.ge/liv/liv/ganmartebiti.php დამოწმება: 14.03.2025.

ღლონტი ალ. (1984), ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. გამომც. „განათლება“, თბილისი

ქდკ – ქართული დიალექტური კორპუსი. http://corpora.co/#/corpus. 22.10.2023.

შარაშენიძე ზ. (1979), ფერეიდნელი გურჯები. გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი

ჩიქობავა არნ. (2010 (1927)), ფერეიდნულის მთავარი თავისებურებანი, შრომები, 1, გამომც. „მერიდიანი“, თბილისი, გვ. 180-239.

ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, №7, ტფილისი. 1927.

ჭიჭინაძე ზ. (1901), ძვირფასი ცნობები სპარსელ ქართველების შესახებ, გაზ. „ივერია“, №239.

ჭიჭინაძე ზ. (1990), ქართველები სპარსეთში, გამომც. „მერანი“, თბილისი

ჭელიძე ა. (2011), ფერეიდნელი ქართველები. გამომც. „სიჯი-ეს“, თბილისი, 2011 (1935).

Dehxoda, Ali akbar (1376) 1998, Loqat name (Dictionery). vol. 5. Tehran: pres. University of Tehran.

Gugunani, Saeid (1393) 2014. Âxore Xalaf-e Qohestejān (Axore the Successor of Qohestejan), Fereydunshahr: Author pres.

Moin, Mohammad (2002), Farhang-e Fârsi (Persian dictionery). vol. 1. Tehran: pres. Amirkabir.

Muliani, Saeid (1379) 2000, Jayegâh-e Gorjihâdar Târix va Farhang va Tamadon- e Irân (The Position of Georgians in Iranian History, Culture and Civilization). Isfahan: pres. Yektâ.

Sepiani, Mohammad (1979), Irâniân-e Gorji (Iranian georgians). Isfahan: pres. Maš'al.

Sepiani, davoodali (1403) 2024. Joqrâfiyây-e -e bozorg, (Geography Of Fereidan the great), Esfahan: pres. Gorji.

ფერეიდნული დიალექტური ტექსტები (პირადი არქივი).

MULIANI GIORGI

AGRICULTURAL (TOOL-RELATED) VOCABULARY IN FEREYDAN

Descendants of Georgians who were forcibly relocated from Georgia to Iran still live in Fereydan, one of the districts of Isfahan province. The Georgian-speaking settlements of Fereydan are: Chughruti, Martkopi, Vashlovani, Jakjaki, Dashkesana, Akhcha, Boyn-Toreli, Afusi.

Fereydan is a mountainous and cold-climate region, where agricultural work is practically impossible for half the year due to heavy snowfall. The main activities of the Georgians of Fereydan are agriculture and animal husbandry. Until the 1970s, the Georgians of Fereydan made agricultural tools on site themselves. Along with urban development, the lifestyle gradually changed.

Four centuries of isolation from their native environment and close contact with a society with a different language, traditions and beliefs is reflected in the ethnographic life and speech of the Georgians of Fereydan.

The article discusses the vocabulary related to agricultural activities, reflecting the ethnographic life of the Georgians of Fereydan. It can be said that the common Georgian lexical units denoting agricultural tools (gutani, ugheli, partskhi, bari, nichapi, kevri, lamgali, salasveli...) are quite well preserved in the Fereydan dialect; dialectal word forms are also found (khelkudi /khelkidi/ sakhele, taptkhe, papachiki, sakue / sakve); Persian words are relatively rarely attested (Chumpara, Karti, Kharaki, Risali, Alapchini, Gavrani, Kulungi).

The field vocabulary is valuable material not only from a linguistic point of view, but also for studying the history, way of life, customs, and cultural relations of Georgians exiled to Iran.

ნებიერიძე ლელა

ბავშვთა ზოგიერთ დაავადებათა შესახებ (იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ბავშვთა ჯანმრთელობის დაცვის ე.ი. უშუალოდ ბავშვთა და ბავშვებში მეტნაკლებად გავრცელებული სნეულებების პროფილაქტიკისა და მკურნალობის ხალხური ტრადიციების შესწავლა დღეს განსაკუთრებით აქტუალური და მნიშვნელოვანია.

ჩვენი კვლევის ობიექტი ამჯერად ბავშვთა და ბავშვებში გავრცელებული დაავადებათა ხალხური პროფილქატიკისა და მკურნალობის ტრადიციებია, რომელსაც იმერეთის მაგალითზე წარმოვადგენთ. ამჯერად ვისაუბრებთ ბავშვებში გავრცელებულ ზოგიერთ დაავადებაზე.

ჩვენი მონაცემებით იმერეთში ბავშვებში განსაკუთრებით ხშირი იყო კუჭ-ნაწალავის სხვადასხვა სნეულება. ფრთოდ იყო გავრცელებული **დიზენტერია**, რომელსაც მოსახლეობა ზოგჯერ სახადების, ბატონების ჯგუფში აერთიანდება და **მუცელა ბატონებს** უწოდებდა.

კუჭ-ნაწლავის სხვადასხვა სახის გართულებათაგან ბავშვებს უმეტესად აწუხებდათ ყაბზობა, კუჭის-აშლა, ჩვილობის ასაკში მუცლის ტკივილი, რომელიც ძირითადად გაზების დაგროვებით იყო გამოწვეული. ძუძუს წოვების პერიოდში განსაკუთრებით კი ბავშვის დაბადებიდან პირველ სამ-ოთხ დღეს დედა ცდილობდა ისეთი არაფერი ეჭამა, რომ ბავშვისათვის ეწყინა. ერიდებოდა ცხარე, ზედმეტად ცხიმიანი საკვების მიღებას. ამავე დროს საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ტრადიციის მიხედვით, ძუძუს წოვების პერიოდში დე-

და მართალია გარკვეულ საჭმელს ერიდებოდა, მაგრამ ცდილობდა ცოტ-ცოტა ყველაფერი ეჭამა, რომ ბავშვის ჩვილობიდან შეჩვეოდა ყოველგვარ საჭმელს, მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, პირველი სამი, ოთხი დღე დედა მაინც ფრთხილად იყო. თუ ბავშვი ხშირად იტკიებდა მუცელს და ტიროდა, მაშინ მას აძლევდნენ დედის რძეში გახსნილ დათვის გამხმარი ნაღველის ფხვნილს მცირე რაოდენობით. მკურნალობის ეს წესი მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. თითქმის ყველა ბავშვიან ოჯახში ინახებოდა დათვის ნაღველი, რომლითაც მოსახლეობას მონადირეები ამარაგებდნენ. " ბოვშვს რომ მუცელი ატკივდებოდა, დათვის, საქონლის ან თხის ნაღველს ვახმობდით, რძეში გავქნიდით და ისე ვაძლევდით" – გადმოგვცემს მთხრობელი (ნებიერიძე 2015, 21). დათვის ნაღველს იმერეთში **საბრს** უწოდებდნენ. თუ რატომ უწოდებენ საბრს ჩვენთვის გაუგებარია. საბრი ძველ ქართულში ალოეს წვენს ნიშნავს. როგორც ცნობილია ალოეს წვენი მწარეა, შესაძლოა, სწორედ ამიტომ ნაღველს რომელიც სიმწარით გამოირჩევა ეწოდა **საბრი**. „საბრი გამღებელი არს თელგმისა, მხურვალ არს და ხმელი და გახსნის სტომაქსა, რომელნი სიმხურვალისაგან იყუნენ, და გახუამს ნესუტთა ღუიძლისათა და გასწმენდს სტომაქსა და ერგების გუნსა" (ფანასკერტელი 1978, 738).

ყაბზობის დროს ბავშვებს უზმოზე მისცემდნენ ერთ კოვზ ზეთს, მაწონს, რომელსაც ზოგჯერ წყალს გაურევდნენ, ცხიმიან რძეს და სხვ. კუჭის აშლილობის დროს კი სხვადასხვა შემკვრელ საშუალებებს, რომელთა შორის ყველაზე მეტად იყო გავრცელებული ბრონეულის [Punica granatum] ქერქის ნახარში, მოცვის [Vacanicum myrtillus] ნა-

ყენი, პანტის [Pyrus caucasica] ჩირის ნახარში, ანწლის [Sumbuccus ebulus] და სხვა მცენარეთა ნახარში თუ ნაყენი, რომელთაც ბავშვებს უმეტესწილად თაფლით დამტკბარს აძლევდნენ. უნდა აღინიშნოს რომ, თითქმის ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მცენარე გამოირჩევა სამკურნალო თვისებებით და თანამედროვე მედიცინის მიერ აპრობირებულია.

იმერეთში მუცლის ტკივილის დროს შელოცვასაც მიმართავდნენ:

„ანანია, მანანია, ჩემი ხელი წამალია.
ქრისტე სტუმრად, ქვა სასთუმლად,
ბუღლი თავი მოსასვენად,
ერთი ჯამი ცივი წყალი,
ნახევარი ქერი პური
მუცელი გულის წამალი,
არიელი, მარიელი, ჩიტი ბუდე ცარიელი,
გორ შევდექი, გორ მაღალსა,
წყალს უმზერ ფილაფოთსა,
ღმერთო, უხსენი ამსა მუცლის ტკივილი“.

ამ შელოცვის დროს, ერთ ჯამ ცივ წყალს დგამდნენ ავადმყოფის წინ და წყალში ამოვლებულ ნახევარ ქერის პურს აჭმევდნენ.

კუჭ-ნაწლავის გაღიზიანების დროს იმერეთში ბავშვები დიეტაზე გადაყავდათ, უზღუდავდნენ ცხიმიან საჭმელს. აჭმევდნენ ყველის შრატზე დამზადებულ სიმინის ფქვილის ფაფას, რომელსაც გურიაში **სველის ფაფას** უწოდებდნენ. ეს ფაფა დიეტურად ითვლებოდა, ამავე დროს, როგორც აღნიშნავენ ნოყიერიც იყო. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში აძლევდნენ ე.წ. **ნაცარწმენდილის ფაფას**. ნაცარს წყალში ჩაყრიდნენ, წამოადუღებდნენ,

ნაცარი რომ დაილექებოდა, გადაწურავდნენ, შემდეგ მოუკიდებდნენ ქერის ფქვილს, ისევ წამოადუღებდნენ და ბავშვს მისცემდნენ მცირე რაოდენობით. გადმოცემით, ნაცარწმენდილის ფაფას სამკურნალო თვისებები გააჩნდა და კუჭ-ნაწლავის მოქმედებას არეგულირებდა.

როგორც ზემოთ ვთქვით, იმერეთში ბავშვები ხშირად ავადდებოდნენ დიზენტერიით, რომელსაც **მუცელა ბატონებს** უწოდებდნენ. დიზენტერია საშიშ სნეულებად ითვლებოდა, არც თუ იშვიათად დიზენტერიით ბავშვები იღუპებოდნენ. დიზენტერიის მიზეზად ითვლებოდა უმწიფარი ხილის ჭამა, სიბინძურე (ინფიცირება). ამ დაავადების სწრაფი გავრცელების გამო მოსახლეობა მას სავსებით მართებულად გადამდებ ეპიდემიურ მოარულ სნეულებად თვლიდა.

დიზენტერიის დროს ბავშვი მკაცრ დიეტაზე გადაყავდათ, აძლევდნენ უსაფუარო გამხმარ პურს, ჭლე ქათმის ბულიონს. სამკურნალოდ დასალევად გამოიყენებოდა წყალში გაზავებული უცეცხლო თაფლი (დღეში სამჯერ), მრავალძარღვას ნაყენი, ბროწეულის ქერქის ნაყენი თუ ნახარში და ყველა ის შინაური წამალი, რაც შემცვლელად ითვლებოდა და რომლის შესახებ ზემოთ უკვე ვთქვით.

კუჭ-ნაწლავის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება, რომელიც იმერეთში დავადასტურეთ, აღწერილია ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში. „... თუ სტომაქისა ტკივილი მრავლისა და ბევრისა საჭმლისაგან იყოს. მისი წამალია პიტნის შარაბიცა კარგი არის“ (ქანანელი 1940, 36). ან “ მრავალძარღვა მოწედ გრილი და ხმელი არის შემკრავი. კაცსა რომე რწყევა აუვარდეს და ამა მრავალძარღვას წვენი სვას, მაშინვე რწყევას უკუგდებს“ (იადიგარ დაუდი 1985, 179).

განსაკუთრებით ეფექტურად ითვლებოდა ანწლისა და მოცვის ნაყენი. დიზენტერიას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში **სისხას** უწოდებდნენ. მთიელთა გადმოცემით, ამ ავადმყოფობას სისხა იმიტომ ეწოდა, რომ დაავადებული სისხლზე გადიოდა. სისხა ხშირი იყო, ძლიერი მუცლის ტკივილი იცოდა. სისხიანი ავადმყოფი იშვიათად მორჩებოდა, მას არც წამალი შველოდა, არც ხატები და თუ გადარჩებოდა, **მხოლოდ ბედის გამოო** (მინდაძე 1981, 51). აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ როგორც დიზენტერიის, ისე სხვა სხვა კუჭ-ნაწლავის დაავადებათა დროს, საქართველოში პოპულარული იყო სამკურნალო ქვების გამოყენება. გ. თევდორაძის ცნობით, სხვადასხვა სახის სამკურნალო ქვას – **ხვითოს** იყენებდნენ ფშავ-ხევსურეთში სისხას და ყაბზობის სამკურნალოდ. რაჭაში მუცლის ტკივილის დროს ასმევდნენ წყალში გაზავებულ ალმასის ფხვნილს. ანალოგიური მასალა დასტურდება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და იმერეთშიც. აღსანიშნავია, რომ ქვებით მკურნალობა ხშირად ეფექტური იყო. საქართველოს მუზეუმში დაცული სამკურნალო ქვების ლაბორატორიული შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ მათ მართლაც გააჩნია სამკურნალო თვისებები.

იმერეთის მოსახლეობა ყელ-ყურ-ცხვირის დაავადებებს ძირითადად გაციებით ხსნიდა და გაციებასაც უწოდებდა. ამ ბოლო ხანებში ტერმინ გაციებას ხშირად გრიპი ენაცვლება. ბავშვები ხშირად ცივდებოდნენ. გაციებას ახასიათებდა სურდო, ხველა, ყელის ყურის, თვალის ტკივილი, ზოგჯერ სიცხე. ტერმინ გაციებაში საქართველოს მოსახლეობა უმეტესწილად აერთიანებდა ზემო სასუნთქი გზების კატარს, ბრონქიტს, სხვადასხვა სახის გრიპს, ზოგჯერ ფილტვების ანთებასაც კი. გაციების პირველ ეტაპად ე.წ. შემცივნება იყო მიჩნეული. შემცივნებულ ბავშვს

იმერეთში ცხელ რძეს დაალევინებდნენ და ლოგინში ჩააწვენდნენ. თუ ბავშვი არ გამოკეთდებოდა, მაშინ მისცემდნენ ოფლმდენ საშუალებებს: ჟოლოს ან მოცვის მურაბიან ჩაის. სიცხის გამოსატანად ბავშვს მკერდს, კიდურებსა და შუბლის არეს დაუზელდნენ ძმრით და არყით. „ბავშვს რომ სიცხე ჰქონდა დავზილავდით ზმარში და უმარილო ღორის ან თხის ქონში, ღორის ქონი ნაფერდალი უნდა ყოფილიყო. თუ მაინც ჰქონდა სიცხე წინდებს დავასველებდით ძმარში და ვაცმევდით“ – გადმოგვცემს მთხრობელი (ნებიერიძე 2015, 34).

ჩვენი მონაცემებით, ბავშვებში გავრცელებული იყო კონიუქტივიტი და ე.წ. **ჯიჯლიბო**, რომელსაც იმერეთში **ზიბზიბას** ეძახდნენ. გამომწვევად სხვადასხვა მიზეზს მიიჩნევდნენ: „როცა ჭამდა ძაღლი მოგჩერებია, თუ არ გადაუგდე ლუკმა, მაშინ დაგემართება, თუ მაინ შემხვევით დაგემართა, მაშინ სამი პატარ მჭადის ლუკმა თავზე უნდა შემოივლო და ძაღლს აჭამო. საინტერესოა, რომ ხევსურეთში გვხვდება თვალის დაავადება **ტილჩიოტა**, რომელსაც ახასიათებდა გუგის დაწითლება, თვალის წვა, ქავილი და თეთრი გამონადენი. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ეს არის კონიუქტივიტის მსგავსი დაავადება, რომლის იმერული სახელწოდება ვერ დავამოწმეთ.

იმერეთში თითქმის ყველა მთხობელი, რომელთანაც ჩვენ გვიმუშავია აღნიშნავს, რომ თვალის ტკივილის დროს ბავშვებისთვის აუცილებლად გოგოს დედის რძე უნდა ჩაეწვეთებინათ, რადგან ვაჟის დედის რძე **სიფიცხით** გამოირჩეოდა და შეიძლება ჩვილს თვალი მეტად ატკიებოდა. ქალის რძით მკურნალობდნენ აგრეთვე ჯიბლიბოს და თვალში ბავშვს რაიმე თუ ჩაუვარდებოდა. უნდა აღინიშ-

ნიშნოს, რომ ქალის რძით მკურნალობა ცნობილი იყო ძველ ქართულ კლასიკურ მედიცინაში – „თვალშივე თუ რამე ჩაუვარდების, დიაცის რძე, რომე ქალი სწოვდეს, თეთრი საკმელი მითა გაადგინონ და თვალში ჩაუშვან, გამრთელდების“ (ქანანელი 1940, 123). როგორც ჩანც, **ქალის რძე** მართლაც გამოირჩეოდა სამკურნალო თვისებებით და ეს სამკურნალო თვისებები ალბათ მხოლოდ გოგოს დედის რძეს გააჩნდა. სხვა შემთხვევაში მე XI საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში დამოწმებული წესი, რომელიც რა თქმა უნდა, უფრო ადრეულ ტრადიციას წარმოადგენდა, დღემდე ვერ მოატანდა.

ბავშვებმა ხშირად იცოდნენ ყურის ტკივილი, რასაც მოსახლეობა უმეტესწილად გაციებით, უფრო იშვიათად კი ყურში რაიმე უცხო სხეულის მოხვედრის მიზეზით ხსნიდა.

საკვლევ რეგიონში ყურის ტკივილს გაცხელებული მარილით მკურნალობდნენ. ასევე ანწლს გარეცხავდნენ, მოხარშავდნენ, თიხის ჭურჭელში შეინახავდნენ და ბავშვს ყური რომ ატკივდებოდა ჩააწვეთებდნენ. ყურის ტკივილს მწყრის გამდნარი ქონითაც მკურნალოდნენ.

იმერეთში დამოწმებული ზოგიერთი სამკურნალო საშუალება ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებშიც მოიხსენიება: „თუ ეს ყურის ტკივილი სიგრილისა ან სიცივისაგან იყოს, ამის ნიშანი და ალამათი ეს არის, რომე კაცსა ყური ასტკივდეს, და ყურმა ყუილი და გამოტეხა დაუწყოს, ან ყურმან წივილი და ბუილი დაუწყოს, იცოდი რომ სიგრილისა და ქარისაგან არის. ვინცა თბილი ქათმის ქონი ყურშიგა ჩაიწვეთოს, ყურის ტკივილს უსათუოდ უშველის“ (იადიგარ დაუდი 1985, 306).

ყელის ტკივილის დროს ბავშვს გამოავლებდნენ სოდიან, მარილიან წყალს, ძმარს, ტყემლის ნახარშს. თუ ბავშვი იმდენად პატარა იყო, რომ ყელში გამოვლებას ვერ შეძლებდა, იმერეთში იცოდნენ ძმრიანი თითის ამოსმა, ზოგჯერ ნავთსაც კი ამოუსვამდნენ. ყელის ტკივილს მკურნალობდნენ აგრეთვე კომპრესებით. კომპრესად იყენებდნენ ტყემლის ტყლაპს, კომბოსტოს ფოთოლს, არყიან ტილოს.

იმერეთში გავრცელებული იყო ჯირკვლების ჩირქოვანი ანთება, რომელსაც **დურბელს** უწოდებდნენ. დურბელი ჯირკვლებია, რომლებიც ყელში ან კისერზე გამოდის და დროთა განმავლობაში ჩირქდება. კისრის სახსრებზე ჩირქიანი მუწუკები ჩნდება, ზოგჯერ დამწიფდება და თავისით გამოდის. ზოგჯერ არ რჩება და გაჭრას მოითხოვს. დურბელი ბავშვებშიც იყო გავრცელებული და დიდებშიც. გადმოცემით, დურბელის გამომწვევი მიზეზები უცნობია, უფრო გენეტიკურ დაავადებად მიიჩნევენ, იგი მძიმე დაავადებად ითვლება და ბევრ შემთხვევაში სიკვდილით მთავრდება. „დურბალამ იცის ყელზე ბზუკები (მუწუკები), ზოგჯერ გადარჩება, ზოგჯერ არა“ – გადმოგვცემს მთხრობელი.

ძველად ამ დაავადებას დალაქებიც მკურნალობდნენ. დურბელი უძველესი დაავადებაა და მისი ხალხური აღწერილობა მსგავსია კარაბადინებში აღწერილ დაავადებისა, რომელსაც **თიას** უწოდებენ: „თია იმას ქუიან,რომე მაგარი იყოს და ხმელი; თუ ტყავსა და ხორცსა შუა იყო, მისი უკეტესი დასტქრობა არის, რომე გამოიღოს. რომე თია ანუ სხუაი სენი გამოუჩნდეს ყელზედა, აიღე ძაღლის ყურძენა ქინძის თესლი, წყალითა გაურიე და ვარდის ზეთი დაასხი, დასდევ უშუელის. თუ ადრე არ სწამლებ,

დაწყლულდების და პირსა გამოიღებს. ნიშანი დოიდიმედისა, რომელი დუბელსა გახეთქს და რომელი გუერდსა შინა უყოს და სიმსივნესა თუ ღმერთსა უნდეს“ (იადიგარ დაუდი 1985, 325).

როგორც ვხედავთ, იმერეთში დადასტურებული ბავშვთა ზოგიერთ დაავადებათა დროს გამოყენებული მკურნალობის ტრადიციები მოიცავს ნატუროპათიურ და მაგიურ-რელიგიურ სამკურნალო პრაქტიკას. დასტურდება ბავშვთა დაავადებების დროს მკურნალობის მრავალფეროვანი მეთოდები და საშუალებები. რიგი სამკურნალო საშუალებებისა აღწერილია ძველ ქართულ ხელნაწერ სამკურნალო წიგნებში, რაც ხალხური და ძველი ქართული პროფესიონალური მედიცინის ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგავლენაზე მეტყველებს. ასევე აღასანიშნავია, რომ ზოგიერთი სამკურნალო საშუალება თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც გამართლებულია, რაც იმერეთის სამედიცინო კულტურის მაღალ დონეზე მეტყველებს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ნებიერიძე ლ. (2015), იმერეთის ეთნოგრაფიული დღიური, (ზესტაფონის რაიონი) (ხელნაწერი), პირადი არქივი

ქანანელი (1940), „უსწორო კარაბადინი“, თბ.

ბაგრატიონი დავით (1985), „იადიგარ დაუდი“, თბ.

მინდაძე ნ. (1981), ქართული ხალხური მედიცინა, თბ.

NEBIERIDZE LELA

ON CERTAIN JUVENILE DISEASES

(BASED ON ETHNOGRAPHIC MATERIALS OF IMERETI)

As we can see, treatment traditions applied in case of certain juvenile diseases confirmed in Imereti include naturopathic and magic-religious practices. Diverse treatment methods and remedies against children's diseases were identified. Number of remedies was described in ancient Georgian medical manuscripts, thus indicating interrelation and mutual influence between folk and ancient Georgian professional medicine. It should be also mentioned that certain remedies are reasonable even from the viewpoint of modern medicine and this underlines high level of medical culture in Imereti.

ნინო ჩირგაძე

„ხალხური პედიატრია“

(სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

ტრადიციული სამედიცინო სისტემა შეიძლება დაიყოს გარკვეულ დისციპლინებად: დაავადებათა ეტიოლოგია, მეანობა, გინეკოლოგია, თერაპია, ქირურგია, პედიატრია. ჩვენი კლევის ობექტი ამჯერად ხალხური პედიატრია ანუ ბავშვთა და ბავშვებში გავრცელებულ დაავადებათა პროფილაქტიკისა და მკურნალობის ტრადიციებია, რომელსაც წარმოვადგენთ სამცხე-ჯავახეთის მაგალითზე.

საქართველოში ბავშვის მომავალზე ზრუნვა იწყებოდა ჯერ კიდევ საქორწინო წყვილთა შერჩევის დროს, ვგულისხმობთ ე.წ. გაკითხვის წესს. ეს წესი სამცხე-ჯავახეთშიც ფართოდ იყო გავრცელებული და გულისხმობდა დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის ჯიშ-ჯილაგის ე.წ. წინაპართა ჯანმრთელობის შემოწმებას გამოკითხვით. ძირითადად ხდებოდა ქალის საგვარეულოს შემოწმება. გადმოცემით, მემკვიდრეობითი დაავადება თუ ნიშან -თვისებები შთამომავლობზე ძირითადად დედის მხრიდან გადადიოდა და თუ ასეთი რამ დადასტურდებოდა, ქალის რძლობაზე უარს ამბობდნენ (იველაშვილი 1987, 19-29).

ჯანმრთელი ბავშვის დაბადებამდე ზრუნვით იყო განპირობებული მრავალი წესი, რომელსაც ქალი ფეხმძიმობამდე და ფეხმძიმობის დროს იცავდა. ახალგათხოვილ ქალს განსაკუთრებით უფრთხილდებოდნენ. იგი არ უნდა გაციებულიყო, ფიზიკურად არ გადატვირთულიყო, უნდა დაეცვა გარკვეული დიეტა და ა.შ. მაგ., ორსულ ქალს ეკრძალებოდა ცხარე და მარილიანი საჭმლის მიღება. გად-

მოცემით, ფეხძიმე ქალს, ძლიერი ტკივილიც კი (მაგ., თავის ან სახსრების ტკივილი), უნდა მოეთმინა, წამალი არ უნდა მიეღო, რომ ნაყოფზე ცუდად არ ემოქმედა.

ბავშვის დაბადებისა და ჩვილობის პერიოდში განსაკუთრებული ფუნქცია ენიჭებოდა ბებიაქალს: იგი, გარდა იმისა, რომ ქალს ამშობიარებდა, ორმოცი დღის მანძილზე მას ეხმარებოდა ბავშვის მოვლაში, ერთდროულად ასრულებდა როგორც მედდის, ექთნის, ისე „მიკროპედიატრის“ ფუნქციას. ბებიაქალი ასწავლიდა ახალბედა დედას ბავშვის მოვლის ტრადიციულ წესებს, აძლევდა რჩევებს, თავად უვლიდა ახალშობილს, ბანდა, უცვლიდა საფენებს და სხვ. მის მოვალეობას წარმოადგენდა აგრეთვე, ახალშობილის მორიდება გარეშეებისაგან, რაც რა თქმა უნდა, ჩვილს გარე ინფექციებისგან იცავდა. ხშირად ბებიაქალის მოვალეობას წარმოადგენდა ბავშვის ავადმყოფობის დროს დიაგნოზის დასმა და მკურნალობა.

საყურადღებოა ახალშობილის ჰიგიენის დაცვის საშუალებანი. საკვლევ რეგიონში ახალდაბადებულს ბებიაქალი ცივ წყალში „გაავლებდა“ და მარილს მოაყრიდა, იტყოდნენ, „მაგარი გამოვაო, ოფლიანი არ გამოვაო, სუნი არ ექნებაო, ძვლები გაუმაგრდებაო, მაგარი კბილები ექნებაო“. დაბადების მეორე დღიდან ბებია ბავშვს შაბით ან კვერცხის გულით განზავებულ წყალში აბანავებდა. დასაბანად ხმარობდნენ აგრეთვე სხვადასხვა მცენარის ნახარშს ან ნაყენს. ყველა ეს საშუალება ბავშვის ორგანიზმს ამაგრებდა და დამამშვიდებლად მოქმედებდა.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბავშვის დედის რძით კვების თავისუფალი რეჟიმი. საკვლევ რეგიონში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში ბავშვი დედის რძით უნდა გაზრდილიყო, ეს იყო მთავარი პირობა შთამომავლობის სიჯანსაღისა. იგივეს ვკითხულობთ ძველ სამედიცინო

წიგნებში, მაგ., „... ყოვლისა კაცისაგან მისისა დედისა სძე უკეთ შეერგების ყრმასა...“ (წიგნი სააქიმოი 1936, 37).

სამცხე-ჯავახეთში ჩვილ ბავშვებს „მიწაში ზრდიდნენ“. აქ იგულისხმება, რომ ბავშვის საგებელში მიწა უნდა ყოფილიყო დაყრილი. მათივე განმარტებით, მიწა სითბოს ინარჩუნებდა და სისველეს იწოვდა. ითვლებოდა, რომ „მიწაში გაზრდილ“ ბავშვს ბუასილი და ძვლების დაავადება არ დაემართებოდა. მიწაში გაზრდის წესი დასტურდება ქვემო ქართლშიც (გვათუა 1991, 78).

ვფიქრობთ, ზემოაღნიშნული წესი თავდაპირველად მიწის კულტთან, ნაყოფიერების იდეასთან იყო დაკავშირებული, მაგრამ სამცხე-ჯავახეთში ასეთი გააზრება აღარ გვხვდება და აკვანში მიწის დაფენას მხოლოდ პრაქტიკული მნიშვნელობა დარჩა.

საკვლევ რეგიონში მოწმდება დაავადებათა კლასიფიცირება, რაც ითვალისწინებდა სნეულებათა ასაკობრივ კლასიფიკაციასაც, ანუ შეიძლება ცალკე „სპეციალობად“ იქნას გამოყოფილი ბავშვთა დაავადებათა ხალხური მკურნალობის სისტემა, რაც აერთიანებს ბავშვებში გავრცელებულ დაავადებათა ხალხურ ეტიოლოგიას, დიაგნოსტიკასა და მკურნალობას.

ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე ჩანს, რომ მოსახლეობა განასხვავებდა უშუალოდ საბავშვო და ბავშვებში მეტად გავრცელებულ სნეულებებს. ამ უკანასკნელში აერთიანებდა – კანის, კუჭ-ნაწლავის, ყელ-ყურ ცხვირის და სხვა სნეულებათა ბავშვებში გავრცელებულ ფორმებს. ხოლო საბავშვო სნეულებებში გულისხობდა ბავშვებისათვის დამახასიათებელ სნეულებებს – „საყმაწვილოს“, რომელიც სმაცხე-ჯავახეთში, როგორც ჩანს, ბავშვობის ასაკში გამოვლენილ სპეციფიკურ დაავადებათა (სპაზმოფილია, ეპილეფსია), თუ ამ დაავადებათა ზოგიერთი

ფორმის კრებითი სახელია და აქ „დაქელვა“ აღინიშნებოდა (ჩირგაძე 2010, 62-63).

საყმაწვილო, როგორც სახელწოდებიდან ჩანს, ბავშვთა დაავადებათა კატეგორიას განეკუთვნება და ხალხური განმარტებით არის ავადმყოფობა, რომელიც ემართებათ ჩვილი ასაკიდან უმეტესად 7-8 წლამდე. გავრცელებული იყო უფრო თეთრ ბავშვებში. მის გამომწვევ მიზეზად აღნიშნულ რეგიონში მიაჩნდათ „ავი სული“ „ავი ქარი“ და „ცუდი“, „გლახა“ – „ეშმაკების ჰაერი“. ამ დავადებისთვის დამახასიათებელი იყო: სიცხე, უმადობა, სიგამხდრე, გამონაყარი, სილურჯე, კრუნჩხვები, „თვალების გამრუდება“ (სიელმე).

თანამედროვე სამედიცინო მონაცემების მიხედვით, საყმაწვილო ტუბერკულოზის გამოვლინების ერთ-ერთი ფორმაა ბავშვებში (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1986). საყმაწვილოს ახასიათებს ორგანიზმის კვების მოშლა და მიდრეკილება სხვადასხვა ორგანოს ქრონიკული ანთებებისადმი. გამოწვეულია აგრეთვე, ორგანიზმში კალციუმის ნაკლებობის შედეგად, მაღალი ტემპერატურის დროს ახასიათებს კრუნჩხვები.

პროფილაქტიკის მიზნით საყმაწვილოსაგან დასაცავად საკვლევ რეგიონში ბავშვს ბალიშის ქვეშ ნახშირს, შავტარიან დანას ამოუდებდნენ. თუ საყმაწვილო დაემართებოდა, ბავშვებს აძლევდნენ კატაპარიას [Valeriana officinalis] ნაყენს. ბავშვს ძილის დროს შავ ნაჭერს გადააფარებდნენ. ასევე მარცხენა ნეკის თითიდან სისხლს გამოუღებდნენ და მოაწუწნინებდნენ. საყმაწვილოს „დახრჩოლებითაც“ მკურნალობდნენ (ჩირგაძე 1988, 3). დასტურდება შელოცვითი მკურნალობა, რაც განსაკუთრებულად ეფექტური იყო წამლებით მკურნალობის ფონზე. კომლპექსური მკურნალობა, სადაც გათვალისწინე-

ბული იყო დამამშვიდებელი (კატაპარია) და სხვა სახის მცენარეული თუ მინერალური ნივთიერებებით მკურნალობა, გულისხმობდა ფსიქოთერაპიულ ზემოქმედებასაც, რაც დადებითად მოქმედებდა საყმაწვილოს შემთხვევაში.

რაც შეეხება ბავშვებში გავრცელებულ კანის, კუჭ-ნაწლავის, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვა სნეულებებს საკვლევ მოსახლეობაში ძირითადად ბუნებრივი საშუალებებით მკურნალობდნენ. გამოიყენებოდა სხვადასხვა მცენრეული, ცხოველური თუ ცხიმოვანი საშუალებები. ასე მაგალითად, სამკურნალო მცენარეებიდან ცნობილი იყო პიტნა [Mentha arvensis], ანწლი [Sambucus ebulus], მოცვი [Vaccinium murtillus], მარმიჭი [Vaccinium murtillus], მრავამძარღვა [Plantago major] და ა.შ. კანის დაავადებათა შემთხვევაში იყენებდნენ სხვადასხვა შემადგენლობის მალამოებს...

სამცხე-ჯავახეთში ბავშვთა დაავადებებში ხშირად დიფტერიას – „ხუნაგსაც“ აერთიანებდნენ. ეს დაავადება დიდ ზიანს აყენებდა ბავშვებს და მას ხშირად სიკვდილიც მოსდევდა. ხალხური დაკვირვებით, „ხუნაგს“ ახასიათებდა ტემპერატურის მომატება, ყელის ტკივილი და დაჩირქება. „ხუნაგი ცუდი ავადობაა, დაჩირქება იცის, ყელი შეიძლება გაეხვრიტოს, ძნელად იბრუნებს, ბავშვი ვერ ისუნთქებს“ – გადმოგვცემს მთხრობელი (ჩირგაძე 1988, 23). ხუნაგის სამკურნალოდ სხვადასხვა საშუალებებს მიმართავდნენ. ეფექტური იყო ყელზე თბილი კომპრესების დადება. კომპრესებს შემდეგნაირად აკეთებდნენ, მაგ., გამთბარ ერბოს ან „ბაქმაზს“ (თუთის სქლად მოდუღებული წვენი) თუთის ტყლაპზე წაუსვამდნენ ან დაშაქრულ დედის რძეს წაუსვამდნენ მატყლზე, ბავშვს შემოადებდნენ და შეუხვევდნენ. ყელზე შემოსადებად ხმარობდნენ

აგრეთვე შაქარმოყრილ მოხარშულ თბილ ღვალოს [Rumex alpinus].

საკვლევ რეგიონში ბავშვებს ხშირად აწუხებდათ ტონზილიტი, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა „სასის ჩამოსვლას“ ეძახდა. გამომწვევ მიზეზად გაციება მიაჩნდათ. სამკურნალოდ იყენებდნენ სხვადასხვა სახის საშუალებებს; გამოსავლებად ტუხტის [Alteae], გვირილას [Leucanthemum vulgare] ნაყენებს, ამოსასმელად თუთის ბაქმაზს, იცოდნენ ასევე მარილდაყრილი ცერა თითის ამოსმა ყელში და „სასის აწევა“. ნუშისებრი ჯირკვლების ანალოგიური მეთოდი აღწერილი აქვს ექიმ ა. იაშვილს (Яшвили 1904, 12).

როგორც ჩანს ასეთი მეთოდით ნუშისებრ ჯირკვლებს ჩირქოვანი საცობებისაგან ათავისუფლებდნენ.

ზემოგანხილული მასალის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ საქორწინო წყვილის „გაკითხვის“ ტრადიცია, რაც ქორწინებას უძღოდა წინ ხალხის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილების შედეგია და ჯანმრთელ შთამომავლობაზე ზრუნვის კუთხით დადებით როლს თამაშობდა გენეტიკურ დაავადებათა თავიდან აცილების თვალსაზრისით.

სამცხე-ჯავახეთში პედიატრიის ხალხური ტრადიციები, რომელიც აერთიანებდა ნატუროპათიურ და მაგიურ-რელიგიურ წესებსა და რიტუალებს დადებითად მოქმედებდა ავადმყოფზე და ჯანმრთელი თაობის აღზრდას უწყობდა ხელს.

პირველ რიგში, ეს ეხება ჩვილ ბავშვთა კვებისა და მოვლის წესებს. დედის რძით კვების თავისუფალი რეჟიმი, ჰიგიენის დაცვის საშუალებანი – მიწიანი საფენები, მარილის მოყრა, ცივ წყალში გავლება და ა.შ. ხელს უწყობდა ბავშვის საკვებით დაკმაყოფილებას, ნერვული სისტემის

სიმშვიდეს და ორგანიზმის გაკაჟებას. იგივე უნდა ითქვას ბავშვთა დაავადებების მკურნალობის ხალხურ ტრადიციებზე, მაგ., ხუნაგისა და ტონზილიტის დროს სხვადასხვა სავლებებისა და კომპრესების გამოყენება...

ნერვული სისტემის გაღიზიანებით ცნობილი დაავადების – საყმაწვილოს მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით – შელოცვებითა და სხვადასხვა რიტუალებით მკურნალობის პრაქტიკა ავადმყოფზე დადებით ზემოქმედებას ახდენდა.

სამცხე-ჯავახეთში დადასტურებული ბავშვთა დაავადებათა მკურნალობის ხალხური წესები, ავადმყოფის მოვლის ტრადიციები საინტერესოა გამოყენებითი სამედიცინო ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით და სათანადო აპრობირების შემდეგ, სავსებით დასაშვებია დაინერგოს თანამედროვე მედიცინაში.

დამოწმებული ლიტერატურა

იველაშვილი თ. (1987), საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი.

წიგნი სააქიმოი (1936), თბილისი.

გვათუა ნ. (1991), სამცნიერო მოვლინების მასალები, (დმანისის რაიონი).

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (1986), თბილისი.

ჩირგაძე ნ. (1988), სამეცნიერო მივლინების მასალები, (ახალციხის რაიონი).

ჩირგაძე ნ. (2010), სამცხე-ჯავახეთის ტრადიციული კულტურა, თბილისი.

Яшвили А. (1904), Народная медицина в Закавказском крае, Тф.

NINO CHIRGADZE

"FOLK PEDIATRICS" (BASED ON THE ETHNOGRAPHIC MATERIALS FROM SAMTSKHE-JAVAKHETI)

In Samtskhe-Javakheti, folk traditions of pediatrics, combining naturopathic and magic-religious rules and rituals provided positive effect on the patient and contributed to development of healthy generation.

Primarily, this included rules of feeding and caring about the newborns. Free regime of breastfeeding, means of hygiene – earth pads, applying salt, rinsing in cold water etc. contributed to satisfactory nourishing of a child, calmness of the nervous system and cold training. The same could be said about folk traditions of treatment of the infantine diseases, e.g. in case of diphtheria and tonsillitis, applying of various gargles and compresses...

Treatment of the disease of irritation of nervous system, known as childhood disease by magic-religious actions – incantations and various rituals positively affected the patient.

Folk rules of treatment of the children's diseases, patient caring traditions proven in Samtskhe-Javakheti are of interest, with respect of applied medical anthropology and after proper testing, could be accepted in contemporary medicine.

ლუკა ფადიურაშვილი

წმინდა ადგილები და რიტუალური პრაქტიკა თანამედროვე ჩარგალში: მეხსიერება, სიმბოლოები და წესები

სტატიაში მიმოხილულია ჩარგლის თემში არსებულ სალოცავებისა და რიტუალურ პრაქტიკების თავისებურებები, სხვადასხვა თეორიულ მოდელებთან მიმართებით. კვლევის მიზანი იყო იმის გააზრება, თუ როგორია ჩარგლის თემის სალოცავების მნიშვნელობა მოსახლეობის აღქმაში თანამედროვე სოციოკულტურულ კონტექსტში. ამავდროულად, მცდელობაა ხატის, არამხოლოდ რიტუალების აღსრულების ადგილის, ასევე ქცევითი მოდელებისა და რეგულაციების მდგენელის ფუნქციური გააზრება. კვლევა ჩატარდა 2025 წლის მარტ-აპრილში, ასევე აღდგომის დღეებში მონაწილე-ჩართული დაკვირვების მეშვეობით. გამოყენებული იყო თვისებრივი კვლევის მეთოდები: მონაწილე დაკვირვება, ნახევრად სტრუქტურირებული ინტერვიუები. კვლევა ასევე მოიცავდა ავტოეთნოგრაფიასა და ვიზუალური ანთროპოლოგიის (კერძოდ – ფოტოგრაფიის) მეთოდს. საველე სამუშაო ჩატარდა სოფლის სალოცავების, ეკლესიისა და სასაფლაოს ტერიტორიებზე, სადღესასწაულო პერიოდში, რაც რელიგიური პრაქტიკის მრავალფეროვანი სურათის აღწერის შესაძლებლობას იძლეოდა. სტატიის მიზანი ჩარგლის თემის წმინდა ადგილების (ხატსალოცავები, სულაკურდღელა, სასაფლაო...) და რიტუალური პრაქტიკის თანამედროვე სურათის მრავალწახნაგოვანი თეორიული პერსპექტივებით შემოთავაზებაა, მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალის გააზრების-

თვის სხვადასხვა ავტორის თეორიული მოდელებისა და კონცეფციების დახმარება აღმოჩნდა საჭირო. კერძოდ, ვეყრდნობი პიერ ნორას „მეხსიერების ადგილებს“ (Nora 1989) სალოცავის ტერიტორიის მეხსიერების საცავად გააზრებისთვის; იან ასმანის „კოლექტიური მეხსიერება და კულტურული იდენტობას“ (Assman 1995) იდენტობისა და მეხსიერების ადგილების ურთიერთმიმართების ანალიზისთვის; ქეთევან ხუციშვილის „მეხსიერების ადგილების ტრანსფორმაციას“ (ხუციშვილი 2024) ჯგუფის საბჭოთა და დღევანდელი მეხსიერებებისა და მათი სალოცავებთან ურთიერთმიმართების შედარების ანალიზისთვის; პიერ ბურდიეს კონცეფცია „ჰაბიტუსი“ (Navarro 2006) თემის ქცევის წესების გააზრებისთვის, როგორც საკრალური ადგილების შიგნით, ასევე გარეთ. ს.მ. ლოუს სოციალური, სიმბოლური და „განსხეულებული“ (embodied) განცდილი პროცესების მიერ სივრცის ადგილად ქცევის თეორია (Low 2009) ახალი სალოცავი სივრცის ფორმირების ანალიზისთვის.

ქართულ ლიტერატურაში ძირითად ტექსტად დავეყრდენი სერგი მაკალათიას „ფშავს“ (მაკალათია 1985), რამდენადაც იგი იძლევა რეგიონის სრულ ეთნოგრაფიულ სურათს, რიტუალური თუ სოციალური პრაქტიკების დეტალურ აღწერასა და მაგალითებს, რაც ჩარგლის თემზეც ვრცელდებოდა. სალოცავების შესახებ სიღრმისეული ცნობებისთვის, დავამუშავე ვერა ბარდაველიძის წიგნი „საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტომი 1. ფშავი“ (ბარდაველიძე 1974), სადაც აღწერილი და დასურათებულია სოფელ ჩარგლის ყველა ძირითადი სალოცავი; ალექსანდრე ოჩიაურის „ქართული დღეობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“ (ოჩიაური 1991), გურამ

ქერაშვილის „ფხოვი და ფხოველნი“ (ქერაშვილი 2023) და გიორგი თედორაძის „ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში“ (თედორაძე 1930).

ისტორიულად ჩარგლის თემი ფშავის მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს მოიცავდა. ადმინისტრაციული დაქვემდებარების საჭიროებიდან გამომდინარე, ფშავის ისტორიული თემების სხვადასხვა წარმომადგენელთა ტერიტორიული პრინციპით გაერთიანება მოხდა. საბოლოოდ კი ორი ახალი თემი ჩამოყალიბდა – ჩარგლის და მაღაროსკარის. როდესაც ბუდეფშავიდან ჩარგალში მიგრაცია დაიწყო (XVII), პირველები აქ ცაბაურთიდან წამოსული გოგოჭურები დასახლდნენ. ახალი სამოსახლოს – ჩარგლის სახელწოდება კი იმ მამაკაცის სახელს უკავშირდება, რომელიც ცაბაურთიდან პირველი ჩამოსახლდა. (ბარდაველიძე 1974, 12). გადმოცემის მიხედვით, ჩარგალი ადამიანი ყოფილა, რომელიც ცაბაურთადან გადმოსულა და ამ სოფელსაც ჩარგალი დარქმევია. ჩარგლის მეზობელი ნასოფლარი აფხუშო ძლიერი სოფელი იყო, დიდი ეკონომიკითა და მოსახლეობით. ლეკების შემოსევის შემდეგ ხალხმა გადასახლება დაიწყო. (მაკალათია 1985, 119). დღეს სოფელი სრულიად „გატყევებულია“, ხოლო ბოლო ოჯახებიც ჩარგალში გადმოვიდნენ საცხოვრებლად. ჩარგლელები და აფხუშოელები ერთად ებრძოდნენ ლეკებს, რაც შეიძლება ითქვას, რომ ერთერთი მიზეზია, რის გამოც ჩარგლელები აფხუშოს ერთ თემად მოიაზრებენ. ჩარგლის ძირითადი მოსახლეობა, რომლებიც ძირად გოგოჭურები იყვნენ, ცაბაურთის მთავარანგელოზის შთამომავლებად მოიხსენიებიან. ისინი დიდ დღესასწაულებზე ცაბაურთაში მიდიოდნენ და სათემო ხატს ემსახურებოდნენ. მიცვალებულებს საგვარეულო სასაფლაოებზე კრძალავდნენ.

ბარდაველიძის მიხედვით, ჯვარ-ხატები საზოგადოებრივ-საკულტო ცენტრებს წარმოადგენს. მისი მტკიცებით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთიდან ფშავში სალოცავების პრაქტიკა ყველაზე მეტადაა განვითარებული (ბარდაველიძე 1974, 9). ჯვარი და ხატი სინონიმებია და აღნიშნავდა, როგორც ამა თუ იმ ტომისა და თემის მფარველ ღვთისშვილებს, ისე მათ მიწიერ სამყოფელს. (ბარდაველიძე 1974, 11). ალ. ოჩიაური ჩარგლის მეორეხარისხოვანი სასოფლო ხატებს ასახელებს: ლაშარის ჯვარი, თამარ ნეფე და „ხთიშობელი“. იგი ჩარგალს ძალიან დაფანტულ სოფლად მოიხსენიებს, სადაც თითო-ოროლა კომლი დგას. გ. ქერაშვილის და ალ. ოჩიაურის აღწერები მსგავსია. მათი აღწერით სოფლის შუაში სამივე სალოცავი ერთმანეთთან ახლოსაა (ოჩიაური 1991, 255-257; ქერაშვილი 2023, 141-144).

აღსანიშნავია, რომ ჩარგლის, აფხუშოსა და სხვა ქვემო სოფლების ტერიტორიაზე შემორჩენილია უძველესი ნაგებობები, რომლებსაც შემდეგ ჩამოსახლებული მოსახლეობა უბრალოდ „წინა კაცთა ნაგებს“ უწოდებდა და მეტი მათ შესახებ არაფერი იცოდა (ქერაშვილი 2023, 141).

ჩარგლის სასაფლაოს ზემოთ, ხატ-სალოცავების ნაგებობების ნანგრევებიდან ოდნავ მოშორებით იდგა ლოდებით ნაგები ციხის ნაშალი, რომელსაც ხალხი „სულა-კურდღელას“ უწოდებდა. მიმდებარედ იყო პატარა სამლოცველოს ნიში, სხვა ნაგებობებზე უკეთესად შემონახული. სულა და კურდღელა გოგოჭურები ყოფილან და ჩარგალში ცხოვრობდნენ (ხიზანაშვილი 2018, 55- 57). ქერაშვილის მიხედვით, შემთხვევითობას არ წარმოადგენს სულა-კურდღელას ნასახლარში „ნიშის დგმობა და მისი სალოცავად გადაქცევა“, რამდენადაც გოგოჭურების თემს ასეთი „ჩვევაც“ ჰქონდა.

აღმოჩნდა, რომ ყველა ის ნაგებობა, რომლებიც ვ. ბარდაველიძესთან დეტალურადაა აღწერილი კვლავაც დგას, ზოგი მცირედით სახეცვლილი ბუნების ზემოქმედების შედეგად, თუმცა ფუნდამენტები უცვლელია. შეიძლება ითქვას, რომ პირიქით, ნაგებობებს დაემატა ახალი ელემენტები, ბოლო წლებში დაიდგა ჯვრები, გარემონტდა ღვთიშობლის ხატის შენობა, აღდგა დროშის საბრძანისი, დაიდგა თანამედროვე ტიპის საზარე და ა.შ. თუმცა, ამავდროულად, სახე იცვალა ზოგიერთი ნაგებობის ფუნქციამაც (ბეღელი, სულაკურდღელა). იმის მიუხედავად რომ ისინი დღემდე „წმინდა ადგილებად“ მოიხსენიება, რიტუალური პროცესიის ცენტრი დედაღვთიშობლის ხატშია ლოკალიზებული. აღსანიშნავია, რომ იგი ყველაზე თვალსაჩინოდაცაა შემოღობილი. მთხრობელთათვის ჩარგალი მათი სამშობლოა, ხოლო სალოცავი სახლი. ერთ-ერთი მთხრობელი თვლის, რომ სალოცავი სამშობლოზე წინ უნდა მოიხსენიოს, რადგან სალოცავში როცა მიდის, ყველაფერს ივიწყებს გარდა „ამ დალოცვილი ადგილისა“ და მხოლოდ მათზე ფიქრობს – „უფალი ღმერთი და დედაღვთისმშობელი – ჩარგლის მფარველი ანგელოზი“.

ბავშვობაში რამდენიმე დღეობაზე ვარ ნამყოფი და დღემდე შემომრჩა ბუნდოვანი მოგონებები. მახსოვს, პირველად ნახევარი სოფელი როგორ წავედით აფხუშოს სალოცავში. ის ადგილები ადგილობრივებისთვის იმდენად წმინდად ითვლებოდა, რომ ხალხი მდინარის წყალს იყენებდა სასმელად. მეც პირველად და ჯერჯერობით უკანასკნელად, შიშით და მოწიწებით გავსინჯე მდინარის წყალი. სხვა გზა არც მქონდა. გზაზე პირველად ვნახე პატარა გველი. და, დღეს, როგორც მაგონდება, ერთგვარი პილიგრიმობა იყო მთლიანი გზა სალოცავამდე. პირველად ას-

ვლისას ბევრი ახალი რამის გაკეთება, საგნებზე დაკვირვება, გადალახვა და რეფლექსია გიწევს ასეთი პროცესიის წინ. ხევისბერი უტყვად მიდიოდა წინ. რიტუალიდან ბევრი არაფერი მახსოვს – მხოლოდ გზა. ალბათ, ეს გზა იყო განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი, როგორც ცაბაურთაში, ასევე აფხუშოში. იქნებ, განგებ არის ჩაფიქრებული, რომ ადამიანებმა რაღაც გზა სალოცავამდე ფიზიკური დატვირთვით, დაღლით, ფიქრში გაიარონ. მიუხედავად იმისა რომ ჩარგლელები მოლაპარაკე ხალხი არიან, გზაში არ მახსოვს ხმაური და სიცილი. ყველამ იცის ქცევის წესები, უთქმელად აღიარებენ, რომ არსებობს რაღაც ზღვარი თავშექცევის და გართობის, რაც არ უნდა გადაილახოს და, სანამ სალოცავის ტერიტორიას მიაღწევ უკვე გზიდანვე ძალაში შედის ქცევის ამგვარი წესები.

მახსოვს ცაბაურთობის ერთ დღეს გავარკვიეთ რომ ერთი ნათესავი გამქრალიყო. მთელი დღე გავიდა ისე რომ ვერ მოვძებნეთ. საღამოს გამოჩნდა, ჯერ კიდევ მთვრალი. თურმე ხატში ასულა გაუფრთხილებლად, შესულა ნაგებობაში და დაუთვალიერებია. დღემდე მახსოვს ხალხის რეაქცია. როგორ შეშინდნენ ამ ამბის მოსმენისას. უფრო მოხუცებმა თქვეს – ახლა მხოლოდ უნდა ილოცოს და ის თუ უშველის რომ ხატისთვის საქმე აკეთოსო. ამოვიდეს ზაფხულობით და ხევისბერებს დაეხმაროს სახატო საქმის შესრულებაში, რათა ცოდვები გამოისყიდოსო. მერე მოჰყვნენ ამბავს, რომელიც ნათლად მაქვს ჩაბეჭდილი გონებაში. ერთ კაცს გაუძარცვია ცაბაურთის სალოცავი. უცებ მოიღრუბლა, გაწვიმდა. სანამ გორიდან ჩამოვიდოდა, შუა გზაში მეხმა დაარტყა და იქვე მოკლა. ის განძეულობა კი მალევე დააბრუნეს საცავში. ასეთი ამბავი ყველა მთხრობელმა იცის, მეხის დაცემა და ავარია ხატის სასჯელის ყველაზე ხშირი სახეებია.

წმინდა ადგილები (სალოცავები, სასაფლაო, მამაპაპის ნასახლარები, სულაკურდღელა), როგორც მეხსიერების ადგილები კონკრეტულ კონტექსტებში იჩენს თავს. პიერ ნორას მიხედვით, მეხსიერების ადგილები ისტორიისა და მეხსიერების ინტერაქციის შედეგად იქმნება. მათი მთავარი ფუნქციაა არამატერიალურის მატერიალიზაცია მოახდინონ და შეაჩერონ დავიწყების პროცესი (ხუციშვილი 2021, 198-201). ჩარგლელებისთვის წმინდა ადგილები განსაკუთრებულად მნიშვნელოვან სივრცეებშია ლოკალიზებული და მრავალგვარ მოგონებებთანაა დაკავშირებული. მეხსიერება არაერთგვაროვანი, არათანმიმდევრული და ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავიცაა (მაგ. სულა-კურდღელას შესახებ), თუმცა საბაზისო ელემენტები, რომლებიც ფუნქციურია მნიშვნელობებს დღესაც ატარებს.

ერთ-ერთი მთხრობელი სალოცავს განმარტავს, როგორც „უფლის სახური“, „ანგელოზი“ და „წინაპრებისგან დატოვებული ადათ-წესი“, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი უფალთან და ანგელოზებთან ურთიერთობს. წმინდა ადგილი ხელშეუხებელია, მისი შებილწვა დაუშვებელია. სასაფლაოები, ნასახლარები და ნანგრევებიც წმინდა ადგილებად ითვლება – ეს არის მამა-პაპისეულად წმინდად შენახული სივრცეები, რომლებსაც საუკუნოვანი ისტორია აქვს და ადათ-წესების მიხედვით უვლიან.

ჩარგლელებისთვის სოფლის, ადგილის სალოცავები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. *„აი თავისებური ღვთიური ძალა აქვს, სიამოვნებაა, სულიერად ისვენებ, რწმენით რომ ხარ ადამიანი. [მნიშვნელოვანია] იმიტო რო ის შენია პირველრიგში, შენი ოჯახია იგივე, მფარველი ანგელოზია ახლოსაა შენთან, როგორც შენი ნათესავი, აი მფარველი ანგელოზია, ჩარგლის დედაღვთიშობელი.“* ერთ-ერთი ინფორმანტი, რომელიც თბილისში ცხოვრობს, შაბათ-კვი-

რას მაინც რეგულარულად ადის ჩარგალში. დღეობებზე ყოველთვის ახერხებს ჩასვლას და დასწრებას და ეს მისთვის ნიშნავს ღვთიური ძალის აღქმას, სულიერად დასვენებასა და რწმენის გაძლიერებას. ჩარგლის სალოცავზე ასვლა მნიშვნელოვანია, რადგან მფარველი ანგელოზი მასთან ახლოსაა.

საინტერესოა, რომ ზოგიერთი სახელწოდება სხვადასხვა მთხრობელთან განსხვავებულად გვხვდება: საღვთო, სამღვთო; მკვრივი, კვრივი; მარიამობა, მარიანობა... მთხრობელთა ნაწილი წმინდა ადგილად სალოცავის მიმდებარე ტერიტორიას განიხილავს. ჩამოთვლიან შემდეგს: თამარ მეფის ნიში, გოგოჭურების ნიში *„ფშავის გოგოჭურები იყვნენ, ზოგადად ხევსურები არიან (გოგოჭურები), მარა ესენი ფშავის არიან“*, წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია, სულა-კურდღელა: *„სულა-კურდღელაზე ძმები იყვნენ ეგ ვიცი“* . *„სულა-კურდღელა უძლიერესი ხალხი იყო. აქ შებმიან მტრებს. მაგათი შიშით ხალხი ვერ დადიოდა. ნაბდებს ამოაკრავდნენ ცხენებს და ისე გაივლიდნენ. ისეთი ძლიერები იყვნენ“*. სხვა მთხრობელების განმარტებით, სულა-კურდღელა უძველესი წმინდა ადგილია, სადაც შენობა იყო და ინახებოდა სალოცავისთვის საჭირო ნივთები. იქ ცხოვრობდა პირი სახელად კურდღელა, რომელიც როგორც ჩანს, მართავდა სალოცავს და ზრუნავდა მის სიწმინდეზე. მისივე თქმით, ამჟამად აღარავინ იყენებს ამ ადგილს და მხოლოდ სანთლებს ანთებენ. სხვები ამბობენ, რომ წმინდა ადგილები სალოცავის მიმდებარე ტერიტორიაა, რომელსაც ასევე მძიმე ადგილებს უწოდებენ. არის ადგილები, სადაც შესვლა ხევისბერსაც კი არ შეუძლია (მკვირვები/კვრივები). ერთ-ერთი მთხრობელი წმინდა ადგილს „ხელშეუხებელ ადგილად“ განმარტავს, რომელსაც უფლის გარდა არავ-

ინ ეკარება. მისი თქმით, წმინდა ადგილებს განეკუთვნება საფლავებიც, მიცვალებულთა ადგილები, ნასახლარები და ნანგრევები.

ჩარგლის მიღმა აღსანიშნავია აფხუშოს სალოცავიც. აფხუშოზე ხევისბერის შვილმა მომითხრო – მოსახლეობამ დატოვა სოფელი, გადმოვიდა ჩარგალში და სხვა მიმდებარე სოფლებში. უპირველესად – გზის გამო. ხეობაში შესვლა საკმაოდ რთული ყოფილა. მიუხედავად იმისა, რომ ჩარგლიდანვე ძალიან ახლოსაა, მოსახლეობისთვის უგზოობა განსაკუთრებულ დისკომფორტს ქმნიდა. რთული იყო მანქანით სიარული, საჭირო მასალის, საკვების ატანა, საქონლის მოვლა. დღეს კი მხოლოდ ნასახლარები არასრული ფორმითაა დარჩენილი – „თითქმის სულ გატყეებულია“. ამის მიუხედავად, აფხუშოს ხატს დღემდე აქვს ფუნქცია შემორჩენილი და, ისევე როგორც ჩარგლის სხვა სალოცავებში, მოსახლეობა იქაც დადის სალოცავად. სხვა მთხრობელთა მიხედვით, აფხუშო ისტორიული სოფელია, საიდანაც ხალხი გამოიხიზნა კოლექტივიზაციის პერიოდში.

ასმანის მიხედვით, არ არსებობს მეხსიერება, რომელსაც წარსულის კონსერვაცია შეუძლია. აკულტურული მეხსიერება ფუნქციონირებს რეკონსტრუქციის გზით, რაც ცოდნას ყოველთვის უკავშირებს თანამედროვე, აქტუალურ სიტუაციასა და მდგომარეობას (Assmann 1995, 130). მასალიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას რომ ისტორიული ფაქტებიც კი მთხრობელთა მხრიდან ინტერპრეტირებულია, თუმცა აქტუალობის მქონე ცოდნა ბაზისურად უცვლელია, მაგალითად: ისტორიული ანტაგონისტების არდავიწყება – ზურაბ ერისთავი, აფციაური; ხატის სასჯელის ფორმები – ავარია, მეხი, მემკვიდრეების დაწყევლა; ხატში მოქცევის წესები.

სალოცავის ფორმირების, როგორც გამონაკლისის შესახებ ერთ-ერთი მთხრობელისგან შევიტყვე: *„მე მაქვს (სალოცავი ადგილი), მამამ მოჭრა იფნი, ცხონებული, არ შეიძლებოდა, დედა ეჩხუბა, მერე დავრგე იქ კუთხეში, კრამიტი მიგია, კოჭთსათქომი. დიყელადან რო მოდიოდნენ, მანდ ასვენებდნენ დროშას, სოლომონმა გაიხსენა (ძველი ხევისბერი), ცხონებულმა. დარიკომ ნახა სიზმარი, ჩემმა ცოლმა სოფიკო ჩემი ბალღი და გიორგი ვერ გამოდიოდნენ, ნახა ხბო. წავედი გომეწარში ვიყიდე ხბო, წამოვედი და დაკლა ცხონებულმა სოლომონმა. ადგილი მაქვს მე და უნდა გავაკეთო ახლა, მასალაც ამოტანილი მააქვს. ხევისბერმა (ამჟამინდელმა) საკლავი უნდა დაკლას“.*

როგორც სალოცავის ნიშის შექმნას (რომელიც წმინდა ადგილიდან ქვის გადმოტანით და დაბრძანებით ხდება), ნებისმიერი ტიპის სალოცავის ნაგებობის აშენებას გარკვეული სიმბოლური კონტექსტი უნდა ახლავდეს თან. ამის მიღმა, არსებობს ერთგვარი ლოგიკა თუ რამდენად წმინდად, ან მძიმედ (კვრივი) ჩაითვლება ეს ადგილები და იგი განისაზღვრება, რიტუალების ტიპის, სიმძიმის, მნიშვნელობის, ხევისბერებისა და სხვა მსახურთა წვლილით, რომელიც რიტუალის აღმსრულებელთა ცოცხალ მეხსიერებაშია შემორჩენილი.

ერთ-ერთი მთხრობელი ახალ ხატზე მიამბობს, რომელიც წმინდა (სალოცავების) ტერიტორიაზეა განთავსებული: *„ბოლო პერიოდში დროშის საბრძანისი, სადასტურო აშენდა. ჩვენ ჩარგლელებმა ავაშენეთ. ამისი ბიძა იყო მაშინ ხევისბერი. ივანე რაზიკაშვილი. იქა წერია რომელი წელი იყო. 96. იქა წერია... ეგ ეხლა უახლესი შენობაა. ჩვეულებრივი ქვის შენობაა, დღევანდელი სტილით აშენებული ცემენტით. კირით და რაღაცით, არა. თუნუქი დაფარებულია“.*

წარსულის სახეხატები და „გახსენებული ცოდნა“ (recollected knowledge) გადაეცემა და შენარჩუნებულია რიტუალური პერფორმანსის გზით, ხოლო ამ პერფორმატიული მეხსიერების ბუნება სხეულებრივია (Connerton 1989, 1). კულტურული მეხსიერება ინახავს ცოდნას, რომლის საშუალებითაც ჯგუფი ავითარებს ერთანობისა და უნიკალურობის თვითაღქმას. ამის მანიფესტაციას წარმოადგენს ჯგუფის იდენტიფიკატორული განსაზღვრებები. (Assmann 1995, 130). ასეთი განსაზღვრებები ხშირად პოზიტიურ და ნეგატიურ მნიშვნელობებს ატარებს, მაგალითისთვის მოვიყვან ფრაზებს, როგორიცაა “ ჩვენ ასეთები ვართ“, „ეს ჩვენში არაა“, „ჩვენთან ასე იციან“.

შესაწირის შესახებ მთხრობელი ამბობს: *„ჩვენთან ასე იციან. შესაწირი თუ რამე გაქვს. აი დავუშვათ ავარია გაიკეთა და გადარჩა, რახან გადარჩა, მე საკლავს ვკლავ. შვილი შვილიშვილი, ცოლი და მეზობელი, მეგობარი, რო შევუთქვავ ეგარი შეთქმა. იტყვი რო შობას დავკლავ, გიორგობას დაკვლავ. ხევისბერმა უნდა დაკლას, საკლავი უნდა დაკლას, აბა რა.“*

ახალგაზრდების ჩართულობაზე ლაპარაკისას მთხრობელები ამბობენ რომ კარგი ახალგაზრდობაა, დაინტერესებული. მათ სწამთ და სჯერათ. ლოცულობენ კიდეც და დოღსაც მართავენ. *„როცა არი მარიანობა, ან კიდე საღვთო როცაა, სოფლის საღვთო. იქ ავდივართ და ვლოცულობთ ხევისბერთან ერთად. მარიანობას იკვლება საკლავი. იქ არი მთავარანგელოზის ნიში“.* მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეულ პერიოდში ახალგაზრდების ჩართულობა შემცირდა, როგორც ამბობენ: „ეხლა შემოტრიალდა, შემობრუნდა... არავინ უარს არ ამბობს“. ახალგაზრდები ჩართული არიან როგორც დახმარების, ისე დღესასწაულების ორგანიზებისას. მთხრობელთა აზრით, უფროსებთან

ურთიერთობა და მათი მოსმენა ხელს უწყობს ახალგაზრდების დაინტერესებას.

ხევისბერს ჰყავს რამდენიმე დამხმარე შერჩეული. ერთ-ერთი მთხრობელი მიამბობს, რომ როცა ჩარგალშია, მასაც ავალებს ხევისბერი რაღაც საქმეებს. მისი თქმით, ხევისბერი გრძნობს, ვის სჯერა და სწამს და მხოლოდ ასეთ ადამიანს იყენებს გვერდით. მთხრობელები აღნიშნავენ, რომ მთლიანობაში ხევისბერი და ხალხი ზრუნავს სალოცავზე. თუ რაიმე დასჭირდება, ხევისბერი ურეკავს ხალხს. შემდეგ ფულს აგროვებენ და სამუშაოს ასრულებენ. მაგალითის სახით მოყვანილია სალოცავის გადახურვა, აღდგენა და ა.შ.:

„ჩვენ თვითონ ვაკეთებთ რაღაცა გვჭირდება, ხალხს დავუძახებთ, რაღაცა დაგვჭირდება, ფულსაც მოვკრეფავთ რაღაცა შესაჭირი არის, ხევისბერი გვაძლევს და ვასრულებთ...აღვადგინეთ, დროშის საბრძანისი ავაშენეთ. და ეგეთ წვრილმანებს .. აი რო არ დაიკარგოს, მაინც რაღაცას ვცდილობთ, ხალხიც გვეხმარება“.

ჩარგლის თემისთვის ხატის ბუნება ავტორიტეტულია. არსებობს გარკვეული წესები, ტაბუები და შეზღუდვები, რომლებიც მოსახლეობამ უნდა დაიცვას, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი ამას სალოცავის მხრიდან რეაქცია – სასჯელი მოჰყვება. ზოგჯერ სასჯელი დამიზეზებაში გამოიხატება. მასალაზე დაკვირვებით შეიძლება ითქვას, რომ დამიზეზებას ინფორმანტები შედარებით მსუბუქ სასჯელს ეძახიან. მისი გამოსყიდვა კი კონკრეტული ფორმით, საკლავის შეწირვითა და ლოცვით (ზოგჯერ სხვადასხვა სამუშაოს შესრულებით ხატში) უპირობო ვალდებულებაა. ხატის გაწყრომა ჩარგლელების თქმით დამიზეზებაში გამოიხატება. დამიზეზების შედეგს ასე ხსნიან „არ გემართება ხელი, მერე ათასი რამე რაღაცა ხიფათში ხარ უბედურებაში

ხარ, ხელი გეშლება ყველა საქმეში და სანამ საპატიოს არ მიიტან არ შეევედრები, მაქამდე შვება არა გაქვს, გრძნობ რა თვითონაც“.

მთხრობელი იხსენებს შემთხვევებს, როცა ხატმა ადამიანი დასაჯა: *„სიძე იყო მოსული ცაბაურთას, მთვრალი, რა არიო რას ლოცულობთ მთებშიო, რას ეძებთო, რას ნახულობთ, მანახეთ ერთიო. გაჩერდიო ხევისბერმა, არ შეიძლება ეგეთი ლაპარაკიო. არ მოისვენა. უძველესი ხეებია იქ, საუკუნის ხეები გამხმარი ტოტებით. იმის ქვეშ დაწოლილა... ჩამოვარდნილა ეს ტოტი და სუ თავში ჰქონდა ჩარჭობილი....“*

ხატის ტერიტორიაზე შემდეგი წესების დაცვაა აუცილებელი, რაც მოიცავს სხვადასხვა ტიპის შეზღუდვას – *„არ უნდა შეიგინო სალოცავში, სიგარეტი არ უნდა გააბოლო, არ უნდა მოწიო, არ უნდა იმრუშო, ახლომახლო არ უნდა გაეკარო. იქ არი წმინდა ადგილი, თუ რაღაცა გაქვს ნაჭამი ღორის ხორცი, რაღაც ურთიერთობა ქალებთან, იქ არ უნდა მიხვიდე. ერთი ორი კვირა მარხვა უნდა დაიჭირო ყველა ამბავში.“*

ჩარგალში ქალებისთვის „სარიდვალ“ – აკრძალულ ადგილებს, განმარტავს: *„სასაფლაოს გამოუვლი 60 მეტრა ჩემკენ და არც ქალი და არც მიცვალებულის გავლა არ შეიძლებოდა. დედათწესზე მყოფი ქალის გავლა არ შეიძლებოდა“. „მიგრიაულთაში, გოგოლაურთაში სასაფლაოები ხატთანაა. გვერდითაა. მარა აქ ჩარგალში ტირილი შეიძლება და იქ ისეთი ძლიერი სალოცავია რო ტირილი არ შეიძლება. ვერა ტირიან რო მიასვენებენ მიცვალებულს ვერა ტირიან. ის ტერიტორია არი სალოცავის. ტირილი სახლში შეიძლება და ათიოდე კაცი რო გაასვენებს, ქალები გაყვებიან, მიეხმარებიან სუფრის გაშლაში მარა ხმის ამოღება არ შეიძლება“.*

კონკრეტულ დღეებში გარკვეული ქმედებებია აკრძალული – მაგალითად, ფრჩხილების დაჭრა. დღეობის დროს ბევრი რამ იკრძალება. თუმცა, მთხრობელთა ნაწილის აზრით, ზოგი მათგანი „მოგონილია ალბათ“. რათა, *„ახალგაზრდა მორჩილად იყოს“, „ზოგი რაღაცების ვერწმუნდები რო არარი, მოგონილია ალბათ, აი ახალგაზრდამ არ ისა ქნას, მორჩილად იყოს, ზოგი რაღაც მოგონილია.“*

ქალებს ეკრძალებათ ხატის შიდა ტერიტორიაზე შესვლა და ბავშვობიდან იციან რომ ახლოსაც კი არ უნდა მივიდნენ. ხევისბერის თქმით, ქალი არ შედის სალოცავის შიდა წრეში, თუმცა ის ამზადებს სუფრას, ქადაპურს და სხვა წვლილს იღებს რიტუალში. თუ ქალი დედათაწესშია, არ შეიძლება სალოცავისთვის ქადაპურის მომზადება. ასევე ქალისთვის განსაზღვრულია კონკრეტული საზღვარი, რომლის იქით გადაბიჯება დაუშვებელია.

ჩარგლის სალოცავების ტერიტორია შეგვიძლია დავყოთ პირობით ზონებად. პირველი ზონა მკვრივი (კვრივი), რომელშიც თავად ხევისბერსაც არ შეუძლია შესვლა, რადგანაც ითვლება რომ გამორჩეულად მძიმე ადგილია. ისეთი სიმძიმის რიტუალია ჩატარებული (ან განძია დაფლული), რომ ხევისბერი მხოლოდ შორიდან აპკურებს საკურთხ წვეთებს. მეორე ზონა პატარა იფნის ტყეს მოიცავს, რომელიც მესერითაა შემოღობილი. შუაში არის სალოცავი ნაგებობა, ჯვარი, პატარა რკინის მაგიდა. ამ შენობაშიც, რომელიც ხატის საცავს წარმოადგენს, ხევისბერის გარეშე ვერავინ შედის. აქ ინახება სარიტუალო ნივთები, სხვადასხვა საკრალური მნიშვნელობის საგნები, ქვაბები, ხატები, ჯვრები, დროშა და ა.შ. ასევე შეწირული საგნები, როგორიც აღმოჩნდა მაგალითად, კლასიკური ფანდური.

ეს საგნები შეიძლება ითქვას, რომ სარიტუალო პროცესიის სიმბოლოები, ტერნერის მიხედვით „უმცირესი ერთეულებია“. მესამე ზონა მთლიანად მოიცავს მთის ფერდობს, სადაც ფუნქციურადაა განაწილებული ადგილები. ქვემოთ მხარეს სასაფლაო და ეკლესიის ტერიტორიაა. ზემოდან კი საჯარე, ბეღელი, სულა-კურდღელას ნასახლარი და ა.შ. ეს ნაგებობები არაა შემოსაზღვრული. არსად არაა დატანილი გაფრთხილება, რომ გავლა არ შეიძლება. ფერდობის მთლიანი ნაწილი წმინდად ითვლება, ამიტომ ქალის ახლოს მისვლა სასურველი არაა. შეიძლება ითქვას, რომ დღეობებზე ადგილების დაკავება მაცხოვრებლების მხრიდან დამოკიდებულია მათში განსხეულებული ისტორიულ და კულტურულ მეხსიერებაზე, რამდენადაც ამ სივრცეებში არსადაა წარმოდგენილი მინიშნება თუ სადაა რეალური ზღურბლი ქალისთვის. ჯგუფის ყველა წევრმა იცის სად და როგორ დადგეს და მოიქცეს, რა შემთხვევაში კვეთენ ზონის საზღვარს. ბურდიეს მიხედვით ჰაბიტუსი არც თავისუფალი ნების შედეგია და არც სტრუქტურების მიერაა განსაზღვრული; იგი დროთა განმავლობაში ყალიბდება — განწყობებისა (რომლებიც წარსული მოვლენებითა და სტრუქტურების შედეგად იქმნება, ხოლო შემდეგ ზემოქმედებს მიმდინარე პრაქტიკებსა და სტრუქტურებზე) და ამ განწყობების აღქმების ურთიერთმიმართებით (Bourdieu 1984, 170).

ზონებში შესვლის ნებართვები იერარქიულადაა დანაწილებული. ქცევის წესებიდან აღსანიშნავია ასევე სალოცავის მიმართულებით ხელის გაშვერა, აუცილებლად პირჯვრის გადაწერა და თქმა: „დალოცვილმა მაპატიოს“, „დაილოცოს“. ეთნოგრაფიული მასალის მიხდვით ქცევის წესები, ჩვევები და აკრძალვები ერთმანეთთან მჭიდრო

კავშირშია და ხშირად ერთმანეთისგანაც გამომდინარეობს. რიტუალის დროს მონაწილეებისგან აუცილებელია შემდეგის გათვალისწინება *„ჩუმად ყოფნა, მოსმენა, ტირილი არ შეიძლება. ჩხუბი არ შეიძლება“*.

საბჭოთა პერიოდის შემდეგ, თვალსაჩინოა რელიგიური ადგილების ფუნქციებისა და როლების ტრანსფორმაცია, რაც პირველ რიგში იდეოლოგიური ზეწოლისა და აკრძალვის მოხსნის შედეგია, ამ პროცესში ადგილობრივთა ცოცხალი მეხსიერების, ნარატივებისა და ამ ადგილთა ურთიერთმიმართება კიდევ მეტად მნიშვნელოვანი ხდება. თავად ინფორმანტები საუბარში მუდმივად ხაზს უსვამენ თუ რა განსხვავებაა ძველსა და ახალ დროში სალოცავებსა და ტრადიციულ პრაქტიკებთან მიმართებით, როცა ძველი – საბჭოთას, ხოლო ახალი დამოუკიდებლობის წლებს აღნიშნავს. ეს განსხვავებები რელიგიური ადგილების როლურ ცვლილებებთან ერთად თემისთვის კრძალვის, შიშის, სიყვარულის, პატივისცემის, იდენტობის და ერთიანობის განცდებთანაა დაკავშირებული. თემი ინდივიდთა ცოცხალი მეხსიერებისა და ნარატივების წყალობით, მნიშვნელობებს და ფუნქციას ანიჭებს მეხსიერების ადგილებს, თუმცა, ინტერპრეტირებული სახით.

ჩარგლის თემისთვის წმინდა ადგილებად მოიაზრება – ადგილის დედაღვთისმშობელი, მთავარანგელოზის ნიში, გოგოჭურის წმინდა გიორგი, სულა-კურდღელას ნასახლარი ადრე სალოცავების სარიტუალო საგნების საცავი, ახლა კი უბრალოდ როგორც წმინდა ადგილი, სასაფლაო და ეკლესია. ადგილობრივები აღნიშნავენ, რომ მათთვის მშობლიური და მნიშვნელოვანია ჩარგლის მიდამოებში არსებული სალოცავები, რომლებიც უწინ სხვა სოფლებს, საზაფხულო საბანაკო ტიპის დასახლებებს ეკუთვნოდა,

მაგრამ დროთა განმავლობაში დაიცალა. ახლა ჩარგლის თემის ვალდებულებაა მათზე ზრუნვა, იქ სიარული, შენირვა და ლოცვა. ეს სალოცავებია: აფხუშოს სვეტად დაბრძანებული წმინდა გიორგი, ჯვართგორის სალოცავი, საშუბის წმინდაგიორგი. ასევე ახუნის წვერის ღვთიშობლის სალოცავი.

ჩარგლელების მიხედვით, მოსახლეობა სოფელში მცირდება, შესაბამისად იმ ადამიანთა რიცხვი რომელიც სალოცავში დადის შედარებით ნაკლებია. ამის მიუხედავად, ამ ეტაპზე ხალხი უფრო მიუბრუნდა ხატებს, ახალგაზრდები მეტად არიან დაინტერესებულები, ჩართულები დღეობების გამართვის პროცესში. ჩარგლელები დადებითად აფასებენ ახალგაზრების ჩართულობას და დაინტერესებას ხატსალოცავებითა და დღეობებით.

დღეს სოფელში ორგანიზებულია კრება, რომელიც „სამღვთოსთვის“ აგროვებს ფულს, მორიგეობით კლავენ საკლავს. წარსულში არსებული, ტრადიციული კულტმსახურთა როლები ამ ფუნქციებს ავტომატურად იღებდნენ, ახლა კი კრებას უწევს პასუხისმგებლობების გადანაწილება, რაც ხშირად ადამიანების ადგილზე ყოფნაზეა დამოკიდებული. რამდენადაც, მრავალი ჩარგლელი თბილისში ცხოვრობს, პერიოდულად ისინი დღეობებისთვის თუ სხვა სათემო საქმიანობისთვის ჩამოდიან სოფელში. მათი თქმით თავად „ხალხი“ ზრუნავს სალოცავებზე, მათ მოვლაზე, აღდგენასა თუ დასუფთავებაზე.

თანამედროვე ჩარგალში კულტმსახურების ტრადიციული ფორმები და როლები განსხვავებულადაა წარმოდგენილი. ამჟამად ხევისბერი ითავსებს ყველა იმ ფუნქციას, რაზეც არც თუ ისე დიდი ხნის წინ მრავალი ადამიანი იყო პასუხისმგებელი. ხევისბერს ჰყავს დამ-

ხმარე ან დამხმარეები, თუმცა, ისინი ხშირ შემთხვევაში ნომინალური სტატუსისა და სახელის ქონის გარეშე ასრულებენ ხატთან დაკავშირებულ მოვალეობებს. როგორც ჩანს, მოსახლეობის და შესაბამისად საქმის სიმწირიდან გამომდინარე მოვალეობების გადანაწილებისას როლების სახელდების ფუნქციური საჭიროება აღარ არსებობს.

წმინდა ადგილებს ხელშეუხებლად მათი ბუნება და პრეისტორია ქმნის, რამდენადაც იგი „...ნალოცია, ნაკურთხია, ნანათლია“ და უფლის ძალა იცავს. არის შემთხვევა ახალი სალოცავის დადგენისა. ერთ-ერთი მთხრობელის მიერ ახალი სალოცავისთვის შემოფარგლული ადგილი კერძო ეზოშია, რაც ერთგვარ გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს. ადგილი, სადაც უახლოეს მომოვალში იგი აპირებს სალოცავი აშენებას, გადმოცემით დროშის საბრძანისი იყო. როგორც აღმოჩნდა, ნაგებობისთვის საკრალური ფუნქციის მინიჭება, წმინდა ადგილად ჩამოყალიბება სიმბოლურ სივრცულ მეხსიერებასთანაა კავშირში. შეიძლება ითქვას, რომ ახალი სალოცავი ამ შემთხვევაში ფუძნდება, როცა არსებობს საფუძველი – დროშის საბრძანისის ადგილი, როგორც სიმბოლო და მეხსიერება, რომ იქ დროშის საბრძანისი იყო. ახალი სალოცავის შექმნისთვის ვალიდურობას ადგილის სიმბოლური მეხსიერება და ამავდროულად სუბიექტის პირადი გამოცდილება ქმნის.

კვლევის შედეგები აჩვენებს სალოცავების რელიგიური და სოციალური ფუნქციების ტრანსფორმაციასა და განგრძობითობას, ჩარგლის თემში, მიუხედავად დემოგრაფიული კლებისა, მიგრაციის და სხვა გამოწვევებისა. რიტუალური პრაქტიკები ინარჩუნებს სიღრმისეულ მნიშ-

ვნელობას, თუმცა პარალელურად იცვლება მათი ფორმა და აღსრულების კონტექსტი. კვლევა აჩვენებს თემში არსებულ ისეთ გამოწვევებს — როგორიცაა მიგრაცია, თაობათაშორისი განსხვავებები და სეკულარული ტენდენციები, ასევე პრობლემებზე ერთგვარი რეაქციის შედეგებს, როგორებიცაა ახალგაზრდების მზარდი ჩართულობა, სალოცავების მოვლის საერთო ინიციატივები და თემური პასუხისმგებლობის დანაწილების ფორმები. თანამედროვე ჩარგალში ხატი, როგორც მეხსიერების, წმინდა ადგილებისა და სიმბოლოების გადაკვეთის წერტილი, ასევე სხვადასხვა ტიპის ქცევის, ლექსიკური ფორმებისა და რეგულაციების მდგენელია.

დამოწმებული ლტერატურა:

ბარდაველიძე ვ. (1974), აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტომი 1. თბილისი: მეცნიერება.

თედორაძე გ. (1930), ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში: ეთნოგრაფიული ნარკვევები მხატვრული ილუსტრაციით. თბილისი: სილოვან თავართქილაძის გამოცემა

მაკალათია ს. (1985), ფშავი. თბილისი: ნაკადული.

ოჩიაური ა. (1991), ქართული ხალხური დღეობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი). თბილისი: მეცნიერება

ქერაშვილი გ. (2023), ფხოვი და ფხოველნი. თბილისი: მერიდიანი

ხიზანაშვილი დ. (2018), ფშავეთი და ფშაველები. თბილი-

სი: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

ხუციშვილი ქ. (2021), მეხსიერების ადგილების ტრანსფორმაცია: მემორიალთა ახალი მნიშვნელობებით დატვირთვა პოსტსაბჭოთა საქართველოში. ქრონოსი, 198-209

Assmann, J. (1995), Collective Memory and Cultural Identity. New German Critique. No. 65, Cultural History/Cultural Studies, pp. 125-133.

Bourdieu P. (1984), Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Connerton P. (1989), How societies remember. New York: Cambridge University Press

Low S. M. (2009), Towards an anthropological theory of space and place. Semiotica, pp. 21-37.

Navarro Z. (2006), In Search of a Cultural Interpretation of Power: The Contribution of Pierre Bourdieu. IDS Bulletin Volume 37 Number 6, pp. 11-22.

Nora P. (1989), Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Representations, No. 26, pp. 7-24.

Turner V. (1966), The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca, New York: Cornell University Press.

PADIURASHVILI LUKA

SACRED SITES AND RITUAL PRACTICE IN CONTEMPORARY CHARGALI: MEMORY, SYMBOLS AND RITES

The paper explores the shrines and ritual practices present in the Chargali community, focusing on their continuity and transformation. The aim of the research was to understand how the shrines of Chargali maintain their significance in the contemporary sociocultural context and how their perception and functions are changing among the local population. The fieldwork was conducted in 2025 through participant observation. Qualitative research methods were employed: participant observation and semi-structured interviews. The research also incorporated autoethnography and visual methods, including photography. Fieldwork took place at village shrines, the local church, and the cemetery during festive days.

The findings highlight both the continuity and transformation of the religious and social functions of shrines in the Chargali community, despite demographic decline, migration, and other challenges. The results show that while ritual practices retain deep meaning, their forms and contexts of performance are evolving. The research reveals challenges such as migration, intergenerational differences, and secular tendencies within the community, alongside emerging responses to these issues—namely, increased youth engagement, collective initiatives to care for shrines, and the development of shared forms of community responsibility.

The study contributes to a deeper understanding of sacred spaces in the context of Pshavi, not only as places of religious practice but also as centers of cultural memory, collective identity, and social life. The findings also demonstrate how the community adapts to sociocultural transformations and political changes in its environment.

ქამუშაძე თეა

ვაკე პოსტსოციალისტურ თბილისში: პრესტიჟი, პაროდია და ქალაქის სიმბოლური საზღვრები

ქალაქი შეიძლება აღვიქვათ როგორც სოციალური და კულტურული კონსტრუქცია, რომელიც გალავნითა და კედლებით გამოყოფილია გარე სივრცისგან. ადრეული დროიდან ადამიანების მიერ კედლებისა და ღობეების შენება მხოლოდ საცხოვრებლის შექმნას არ ემსახურებოდა. ეს იყო სივრცის კონტროლისა და იდენტობის ჩამოყალიბების მცდელობა. გალავანი პირველი ქალაქების სტრუქტურულ და სიმბოლურ ელემენტს წარმოადგენდა: ის იცავდა მოსახლეობას და ყოფდა „საკუთარს“ „უცხოსგან“. კედლები და ჭიშკრები ქმნიდნენ ჩარჩოს, სადაც ქალაქის მოსახლეობა საკუთარ თავს ერთიან სოციალურ, კულტურულ და პოლიტიკურ მთლიანობად აღიქვამდა, ხოლო გარე სივრცეს, პოტენციურ საფრთხედ მონიშნავდა. ამგვარად, შემოსაზღვრული ქალაქი მოქმედებდა როგორც იერარქიული სამყაროს მოდელი, რომელშიც ფიზიკური და სოციალური საზღვრები ერთმანეთს ემთხვეოდა.

პირველი ისტორიული და ლიტერატურული გმირის შესახებ ეპოსის სიუჟეტი ქალაქში ვითარდება, რომელიც შემოზღუდულია გალავნით. სწორედ კედლები განსაზღვრავს მის განსაკუთრებულობას: გმირის გზა გილგამეშიანში ქალაქის ცენტრიდან იწყება და მის გალავანთანვე მთავრდება. თვით ეპოსიც ქალაქის ქებით იწყება და ქებითვე სრულდება (კიკნაძე 2009). შუამდინარულ სამყაროში ქალაქი, როგორც გალავნით შემოსაზღვრული სივრცე, კაცობრიობის ერთ-ერთ უძველეს და უდიდეს მიღწევად მიიჩნევა.

შუა საუკუნეების გალავნიანი ქალაქები კუნძულს მოგვაგონებდა. მას არამხოლოდ სამხედრო დანიშნულება გააჩნდა, არამედ ღრმა სიმბოლურ დატვირთვასაც ატარებდა. იგი მიიჩნეოდა „წესრიგის კედლად“, რომელიც კლასობრივ ზღვარს ავლებდა და „ყველას საკუთარ ადგილს“ მიუჩენდა. ლუის მამფორდის აზრით, კედლის როლი ფსიქოლოგიური თვალსაზრისითაც მნიშვნელოვანი იყო, რადგან ქმნიდა ერთიანობისა და დაცულობის განცდას. ჭიშკრის დახურვა და მზის ჩასვა გამოყოფდა დასახლებას დანარჩენი სამყაროსგან (Mumford 1961).

გალავნები, კედელთა სისტემები, სივრცის სეგრეგაცია და კლასობრივი დაყოფა ევროპული საზოგადოებისათვის ღრმად გამჯდარ ფენომენად შეიძლება განვიხილოთ. სეგრეგაციის ფორმა დაკავშირებული იყო ეკონომიკურ პროცესებთან, რომელიც ზღვარს მდიდრებსა და ღარიბებს შორის ავლებდა. ევროპაში ხანგრძლივი მეთექვსმეტე საუკუნის განმავლობაში, სიღარიბის დონის ზრდისა და მოსახლეობის საერთო მატების კვალდაკვალ, გადასახადების გადამხდელთა რაოდენობამ იკლო. პოლარიზებამ მდიდრებსა და ღარიბებს შორის მოიმატა. სოციალური უწესრიგობის შიშმა კი სივრცით სეგრეგაციის აუცილებლობა გამოიწვია (Turner 1999).

ამრიგად, ქალაქის კედლები ისტორიულად იქცა პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური პროცესების მატერიალურ თუ სიმბოლურ გამოხატულებად. ისინი ერთდროულად გამოყოფდნენ და აერთიანებდნენ, ქმნიდნენ წესრიგისა და უსაფრთხოების განცდას. თანამედროვე ქალაქებში არსებული დახურული საცხოვრებელი უბნები ამ ძველი იდეის ახალ ფორმას წარმოადგენს. საინტერე-

სო იქნება დავაკვირდეთ, როგორ ხდება ქალაქის შიგნით საზღვრების ფორმირება საქართველოში თბილისის მაგალითზე.

პოსტსაბჭოთა თბილისში ურბანული განვითარება, ახალი ეკონომიკური ფორმაციის ჩამოყალიბებასთან ერთად, სულ უფრო ინტენსიური გახდა. ამ პროცესს თან სდევს სოციალური უთანასწორობის ხილული და უხილავი გამოვლინებები. ერთ-ერთი საინტერესო მაგალითია ვაკის უბნის ჩამოყალიბება, როგორც პრესტიჟული და ელიტური საცხოვრებელი სივრცის. ვაკე ძველი ურბანული ქსელის ნაწილი არ ყოფილა; მისი განაშენიანება უშუალოდ საბჭოთა პერიოდს უკავშირდება. აქ დასახლდა საბჭოთა ინტელიგენცია, ხოლო მოგვიანებით, „ახალი ქართველები“. საუნივერსიტეტო კორპუსების აშენებამ და პროფესორ-მასწავლებლების იქ განსახლებამ უბანს ჯერ კიდევ საბჭოთა ეპოქაში მიანიჭა განსაკუთრებული პრესტიჟი და ინტელექტუალური სიმბოლიზმი. ეს ტენდენცია გაგრძელდა და კიდევ უფრო გაღრმავდა პოსტსაბჭოთა პერიოდში. მიუხედავად იმისა, რომ ვაკე ფიზიკურად არ არის გამოყოფილი ქალაქის სხვა უბნებისგან, კულტურული, სოციალური და ეკონომიკური სიმბოლური საზღვრები მაინც იკვეთება.

წარმოდგენილი სტატია ეფუძნება ორი სახის მასალას: ერთი მხრივ, თბილისის უბნების შესახებ დისტანციურად ჩატარებულ გამოკითხვას, მეორე მხრივ კი იუმორისტული ჟანრის სატელევიზიო გადაცემების შინაარსის ანალიზს. 2020 წელს ჩატარებული გამოკითხვა მიზნად ისახავდა თბილისში საცხოვრებელი ადგილის შერჩევასთან დაკავშირებული ტენდენციების გამოვლენას. ამ სტატიაში წარმოგიდგენია კვლევის მხოლოდ ის ნაწილი, რო-

მელიც ვაკის უბნის შეფასებას ეხება. შედეგებმა აჩვენა, რომ ვაკე დღეს თბილისის ყველაზე გამორჩეულ საცხოვრებელ ადგილად მიიჩნევა. გამოკითხულთა უმრავლესობამ უბანი პრესტიჟულად და სასურველად მონიშნა. აღსანიშნავია, რომ მათგან ნაწილი, ამ მოსაზრებას თავად ნაკლებად იზიარებს, თუმცა დაფიქსირებულ პოზიციას საზოგადოებაში მიღებული აზრის გათვალისწინებით ხსნის. ონლაინ გამოკითხვაში მონაწილეობა 70-ზე მეტმა საქართველოს მოქალაქემ მიიღო. გამოკითხვისას დაცული იყო, როგორც ასაკობრივი, ისე გენდერული ბალანსი. მიღებული პასუხების დამუშავებისას საჭირო გახდა დასახელებული უბნის რეპრეზენტაციის ფორმების გადამოწმება. აღმოჩნდა, რომ ვაკის უბნის რეპრეზენტაცია ძირითადად იუმორისტული ხასიათის გადაცემებში გვხდება. ანალიზისთვის შევარჩიე ცნობილი სატელევიზიო სერიალის „ჩემი ცოლის დაქალების“ კონკრეტული სეზონი და კომედი შოუს სკეტჩები. სოციალური იუმორი, როგორც საზოგადოების კრიტიკული რეფლექსიის ფორმა, რეალობის საინტერესო ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. სტატიაში ვეცდები ვაჩვენო, თუ როგორ აღიქმება თბილისის მასშტაბით სოციალური და სიმბოლური საზღვრები ვაკის მაგალითზე; თუ რატომ ხდება უბნის სატირისა და პაროდიის ფორმით რეპრეზენტაცია ქართულ საზოგადოებაში.

ვაკის სიმბოლურ საზღვრებზე მსჯელობისას თბილისში, სხვადასხვა თეორიულ მიდგომას განვიხილავ. ამ შემთხვევაში თეორიული ჩარჩო მოიცავს საზღვრების თავისებურების, მათზე საზოგადოებრივ რეფლექსიასა და მისი სოციალურ-ეკონომიკურ ფაქტორებით ახსნას.

როგორც უკვე აღინიშნა, ვაკე თბილისის ურბანულ

სივრცეში უმთავრესად აღიქმება როგორც **პრესტიჟული უბანი,** რომელიც ქალაქის სოციალურ რუკაზე განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. მისი გამორჩეულობა არ განისაზღვრება მხოლოდ გეოგრაფიული ან ინფრასტრუქტურული ნიშნებით; უფრო მნიშვნელოვანია **სიმბოლური საზღვრები**, რომლებიც სოციალური, კულტურული და ენობრივი ნიშნების საშუალებით ყალიბდება. როგორც ფრედრიკ ბარტი (Barth 1969) მიუთითებდა, საზღვრები არა მხოლოდ ფიზიკური სივრცის, არამედ განსხვავების აღქმისა და წარმოების შედეგია. ვაკე სწორედ ამგვარი **„ჩვენსა" და „სხვას"** შორის გამიჯვნის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია.

ვაკის იდენტობის კონსტრუირება ხშირად ხორციელდება **პაროდიისა და სატირის** გზით. პოპულარული სატელევიზიო სერიალი და იუმორისტული ნარატივები წარმოაჩენენ ვაკელებს როგორც კარიკატურულ ფიგურებს, რომელთა ქცევა, მეტყველების მანერები და ცხოვრების სტილი ხშირად განზრახ გადაპრანჭული და მანერულია. მიხეილ ბახტინის (Bakhtin 1968) „კარნავალური" ხედვით, პაროდია და სიცილი ერთდროულად ასუსტებს დომინანტურობის სერიოზულ პრეტენზიას და ამავე დროს, მას სოციალურ ცნობიერებაში განამტკიცებს. ამგვარად, ვაკე ერთდროულად არის **პრესტიჟისა და სტიგმის მატარებელი:** საზოგადოება აღიარებს მის განსაკუთრებულობას, მაგრამ ამავდროულად მას ირონიითა და სარკაზმით ამკობს. აღნიშნული ვითარება შეიძლება განვიხილოთ **სიმბოლური საზღვრების კონსტრუქციის** კონტექსტში, რასაც მიქელ ლამონი (Lamont 1992) აღწერს, როგორც სოციალური იდენტობებისა და განსხვავებების კულტურულად გაშუალებულ გამოხატულებას. ვაკე, როგორც

სიმდიდრისა და პრესტიჟის სივრცე, იქცევა **კულტურული კაპიტალის** (Bourdieu 1984) სიმბოლოდ, რომლის მეშვეობითაც ადგილობრივები ხაზს უსვამენ საკუთარ განსხვავებულობას.

ვაკის შემთხვევა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია **პოსტსოციალისტური ტრანსფორმაციების** ანალიზისთვის. ქეთრინ ვერდერისა (Verdery 1996) და კაროლინ ჰამფრის (Humphrey 2002) შრომები გვიჩვენებენ, თუ როგორ ყალიბდება ახალი სოციალური იერარქიები საბჭოთა სისტემის დაშლის შემდგომ. თბილისში ეს პროცესი თავისებურად აისახა კონკრეტული უბნების „ელიტიზაციაში“. ვაკე იქცა ერთგვარ **ურბანულ მითოლოგიად** (Barthes 1972), სადაც სიმდიდრე, ტრადიცია და პოლიტიკურ წრეებთან სიახლოვე ერთიანდება. ამავდროულად, მისი კარიკატურულ-პაროდიული გამოსახულებები წარმოაჩენს საზოგადოებრივი წინააღმდეგობების არსებობას და აჩვენებს, რომ ელიტარულობის აღიარებას ყოველთვის თან ახლავს მისი ირონიული კრიტიკა.

ამრიგად, ვაკე შეიძლება გავიგოთ როგორც **პოსტსოციალისტური თბილისის სიმბოლური არენა**, სადაც პრესტიჟი და სტიგმა, სტატუსი და პაროდია, სოციალური იერარქია და მისი იუმორით ნეიტრალიზება ერთდროულად თანაარსებობს. სწორედ ამ **ამბივალენტურობაში** ვლინდება სოციალური საზღვრების დინამიკა და ურბანული იდენტობის მუდმივი კვლავწარმოება.

სატელევიზიო რეპრეზენტაციაში ვაკის იდენტობა ძლიერად არის დაკავშირებული სოციალურ, კულტურულ და ფინანსურ პრესტიჟთან. სერიალში „ჩემი ცოლის დაქალები“ ვაკის მნიშვნელობა, მისი ავტონომიურობა და უხილავი საზღვრები მუდმივად ხაზგასმულია. სატელე-

ვიზიო სერიალი უბნის განსაკუთრებულობას წარმოაჩენს არა გეოგრაფიული მდებარეობით ან ინფრასტრუქტურით, არამედ სოციალური იდენტობის და კულტურული კაპიტალის ნიშნებით. ეს ყოველივე კი მაყურებლისთვის ირონიითა და სარკაზმით ფორმით არის შეთავაზებული. წარმოდგენილი სატირა აჩვენებს, როგორ ივლება „ჩვენსა“ და „სხვას“ შორის საზღვრები (Barth 1969).

სერიალში მთავარ ვაკელებად წარმოდგენილნი არიან ჩიკა და მისი მეუღლე შავლეგ მადლიანი (შაგუ). ჩიკა გამოხატავს ვაკის მორალურ ავტორიტეტს, მისი ქმედებები მიმართულია უბნის ღირსების დაცვასა და პრესტიჟის შენარჩუნებაზე. მისი ტიპაჟი აღჭურვილია ფიზიკური სიმდიდრით, ფინანსური შესაძლებლობითა და არაბუნებრივი მეტყველების სტილით, რომელიც დამატებით ხაზს უსვამს ვაკელებსა და დანარჩენ საზოგადოებას შორის არსებულ დისტანციას. ჩიკა ხშირად თავს პოზიციონირებს, როგორც თავგადაკლული მოქალაქე, რომელიც ვაკის ინტერესებს იცავს, მის იდენტობას კი თავად გამოხატავს. მისი მეუღლე შავლეგო მადლიანი კი უფრო არქეტიპულია: იგი მკვეთრად ნაციონალური ელფერით, სტილიზებული ფორმებით და უწმაწური მეტყველებით გამოირჩევა, რაც სერიალის პაროდიულობის და სარკაზმის წყაროა.

სერიალის სხვადასხვა ეპიზოდში ვაკელები არ მხოლოდ სიმბოლურად, არამედ მოქმედებითაც ქმნიან სოციალურ საზღვრებს. სერიალის ერთ-ერთ ეპიზოდში ვაკე სახელმწიფო გადატრიალებას გეგმავს, რომელიც პრემიერ-მინისტრ მირიანის ყურამდე აღწევს. ვაკელების გეგმები ჩაიშლება. დეტექტივი იკვლევს „გოიმური“ ქმედებების წყაროს. აღმოჩნდება, რომ ვატიკა დიღომში საკუთარ ლექსებს კითხულობს, რაც ვაკელობასთან

სრულიად შეუთავსებელი ქცევაა. აღნიშნული საქციელი, რეაგირების გარეშე არ რჩება, საბოლოოდ ვატიკანას ვაკიდან საბურთალოზე გააძევებენ. რაც შეეხება შეთქმულებას, პრემიერი შაგუს და შეთქმულების თანამონაწილეებს თავისთან დაიბარებს. იგი სიტუაციის დარეგულირებას მოლაპარაკებით ცდილობს. შაგუ და ჩიკა ასეთ ვითარებაში კულტურული ავტონომიის მიღების მოთხოვნით გამოდიან. პრემიერის რეპლიკაზე, ბიუჯეტიდან დაფინანსება რომ ვეღარ მიიღებენ, პასუხი მარტივია, მათ არ სჭირდება ფული, ისედაც საკმარისი აქვთ. როგორც ირკვევა, მათი მიზანი მხოლოდ ვაკის კულტურული იდენტობის დაცვაა, რომელიც პერსონაჟების მანერულობითა და გამოხატვის უტრირებული ფორმებით სრულიად კომიკურსა და აბსურდულს ხდის წარმოდგენილ რეალობას.

სერიალის ცალკეულ სცენაში გამოხატულია ვაკელების თვითიზოლაციის მცდელობაც: ისინი ბეტონის ფილებით ხერგავენ ქუჩებს. ამ ფორმით ცდილობენ აკონტროლონ, ვინ შეიძლება შემოვიდეს უბანში, რითაც მკვეთრად გამოყოფენ „ჩვენს“ და „სხვას“. ჩიკა ასრულებს სახიფათო, თუმცა სარკასტულ პოლიტიკურ როლს, რაც ბახტინის (Bakhtin 1968) კარნავალური სიცილის კონცეფციას ემთხვევა – იუმორი ასუსტებს დომინანტურობის სერიოზულ პრეტენზიას და ამავე დროს ხაზს უსვამს სოციალურ ნორმებს.

შავლეგოს ტიპაჟი ხაზს უსვამს ფინანსურ, პოლიტიკურ და კულტურულ უპირატესობას. მისი გარეგნობა, მეტყველების სტილი და ერთგვარი ნაციონალური ელფერით გაჯერებული იდენტობა წარმოაჩენს მისი კულტურული კაპიტალის (Bourdieu 1984) მნიშვნელობას. ვაკის მიერ დაგეგმილი გადატრიალება და საბრძოლო მზადყოფნა

აჩვენებს, რომ სოციალური საზღვრები შეიძლება რეალურ მოქმედებაშიც აისახოს.

სერიალში წარმოდგენილი ეპიზოდები აჩვენებენ, რომ ვაკე ფუნქციონირებს როგორც პოსტსოციალისტური თბილისის სიმბოლური არენა, სადაც პრესტიჟი და სტიგმა, სტატუსი და პაროდია, სერიოზული სოციალური იერარქია და იუმორით მისი განეიტრალება ერთდროულად თანაარსებობს (Verdery 1996; Humphrey 2002).

შეიძლება ითქვას, რომ სერიალი „ჩემი ცოლის დაქალები" ვაკეს წარმოადგენს როგორც **სოციალური იდენტობის, პრესტიჟისა და კულტურული ავტონომიის სინონიმს,** რომლის მცდელობები საზღვრების მარკირებისა კომედიისა და სარკაზმის საშუალებით არის გადმოცემული. ცალკეული ეპიზოდი აჩვენებ, რომ ვაკელობა სოციალური იდენტობის ერთგვარი ინსტრუმენტია, სადაც პრესტიჟი, თვითიზოლაცია და კულტურული წესრიგი ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირდება.

ვაკის და ვაკელების ხაზი განსაკუთრებით აქტიურად არის წარმოდგენილი კომედი შოუს სკეტჩებში, სადაც ქალაქის სპეციფიკა, ადგილობრივი იდენტობა და სოციალური საზღვრები ხასიათდება იუმორითა და პაროდიით. ეს სკეტჩები („ვაკის საზღვარი", „ვაკის სამიტი", „ყავის დეფიციტი ვაკეში", „ვაკელები", „ვაკე 70 წლისაა" და სხვა) აჩვენებენ ვაკეს პრესტიჟულობას და ვაკელების მცდელობას დაიცვას თავისი უნიკალობა, რომელიც ეკლექტური ტიპაჟების, ფიზიკური და წარმოსახვითი საზღვრების მეშვეობით თამაშდება.

„ვაკის საზღვარი" ეს სკეტჩი იწყება შლაგბაუმთან, რომელიც ვაკეში შესასვლელს წარმოადგენს. ვაკელები მკაცრად აკონტროლებენ შემოსვლას, აჩვენებენ, რომ

„ჩვენსა“ და „სხვას“ შორის სოციალური საზღვარია დაწესებული (Barth 1969). ეპიზოდის ძირითადი სცენა:

გოგონა: „შენ ვერ შემოხვალ აქ, შენი ადგილი პროვინციაშია!“

ბიჭი: „მაგრამ სიყვარული უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ყავა!“

გოგონა: „უკაცრავად, მაგრამ ყავის დრო გადამიცდა, საშინელი შედეგები გელოდება!“

ყავა აქ არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ **კულტურული და სოციალური საზღვრების მარკერია** (Lamont 1992). იუმორი წარმოიშობა გადაჭარბებული რეაქციებითა და „სიცოცხლის ელექსირად“ გადაქცეული ყავის მნიშვნელობით.

„ვაკის სამიტი“ სკეტჩი აჩვენებს ვაკელების შეხვედრას, სადაც ვაკელი ლენკა მთავარი გმირია: „დღევანდელი სამიტი მნიშვნელოვანია... უნდა ჩავკეტოთ ვაკე და ყველამ შეიგნეთ, რომ ვაკე ეკუთვნის ვაკელებს!“ მისი სიტყვები ხაზს უსვამს ვაკელის იდენტობას და ჩაკეტილობას. სამიტში ზუგდიდისა და ქუთაისის წარმომადგენლები მონაწილეობენ, რაც წარმოაჩენს ქალაქის შიდა და გარე საზღვრების დინამიკას. ვაკე აქ არის როგორც **სოციალური იერარქიისა და კულტურული კაპიტალის სიმბოლო** (Bourdieu 1984), ხოლო იუმორი წარმოიქმნება ლენკას გადაჭარბებული სერიოზულობიდან და პროვინციელთა „დაკარგულობის“ აღქმიდან

„ყავის დეფიციტი ვაკეში“ ყავა სკეტჩებში ვაკელების კულტურული იდენტობის უმთავრეს ელემენტს წარმოადგენს. კონკრეტულ ეპიზოდში ყავის დეფიციტი იწვევს პანიკას: ვაკელები ფიზიკურად და მორალურად ცუდად არიან. სისხლში ყავის ნაკლებობის გამო შვიდი თაობა ვაკელიც კი „უცნაურად“ (ჩამოსულივით) ლაპარაკობს.

ამგვარად იუმორი წარმოიშობა ვაკელების გადაჭარბებული რეაქციებითა და სასწრაფო დახმარების არაორდინალური სცენებით, მათ შორის ყავის გადასხმით. აქ ვაკელის იდენტობა ბახტინის კარნავალური სიცილის კონცეფციაში კარგად თავსდება (Bakhtin 1968), რადგან იუმორი განაშორებს სერიოზულობას, თუმცა ამავდროულად სოციალური წესრიგის მნიშვნელობას ხაზს უსვამენ.

„ვაკის სამეფო“ და „ვაკე 70 წლისაა“ ეს ეპიზოდები ხაზს უსვამს ვაკელების მკაცრ სოციალურ საზღვრებს, თვითიზოლაციის მცდელობას და იდენტობის შენარჩუნებას. „ვაკე 70 წლისაა“ გვიჩვენებს იუბილეს აღნიშვნას, სადაც სპეციალურ ვოლიერში მოთავსებული გლდანელი შემოჰყავთ. წარმოდგენილი სარკაზმი და პაროდია სოციალური განსხვავებულობის იდეას კომედიის ექსპრესიულ ფორმად გარდაქმნის. ვაკელები გაკვირვებულები, დაბნეულები არიან, თუმცა „გოიმთან“ შეხება მათ ახალისებთ კიდეც. მოცემულ სკეტჩში სარკაზმის ხარისხი დისკრიმინაციის უკიდურეს გამოვლინებებით ერთგვარი რასიზმის ფორმითაც გვხდება. „ვაკის სამეფოს“ შემთხვევაში, ვხდებით მანჩო დედოფლის სცენას, სადაც საუბრობს ვაკის სამეფოს საჭიროებებზე, მათ შორის გალავნის შემოვლებაზე, რომელსაც უნდა ჰქონდეს მაღალი და „სვეცკი“ კოშკი, სადაც გუშაგი იქნება გამაგრებული. დედოფალი მანჩო მის მსახურთან ერთად განიხილავს ვაკის დაარსების ლეგენდას, რომელიც სოლარიუმში ვაკელების „ჩახარშვით“ შეიძლება დაიწყოს. სკეტჩში რა თქმა უნდა, არა ერთხელ, ნახსენებია ყავა და გლდანი. სცენაზე შემორბის გლდანში სასიკვდილოდ დაჭრილი ვაკელი. ყავა მომაკვდავი ვაკელის ბოლო სიტყვა აღმოჩნდება. დედოფალი მანჩოს ბრძანებით მას

ფეისბუქის პანთეონში დაკრძალავენ. დროისა და სივრცეების აღრევა ასევე ნაწილია იმ ოქსიმორონისა, რომელმაც სასაცილო და კარიკატურული უნდა გახადოს წარმოდგენილი რეალობა.

კომედიურ სკეტჩებში განსაკუთრებით აღსანიშნავია მთავარი გმირები: ლენკა და მანჩო, რომლებიც ვაკელის ტიპაჟის კვინტესენციას წარმოადგენენ. მათი მეტყველება რუსული ჟარგონებით არის გაჯერებული. პერსონაჟების ამგვარი მეტყველება, გადაპრანჭულ გარეგნობასთან ერთად ქმნის კრიტიკულ სივრცეს, სადაც საზოგადოების ძალაუფლების სტრუქტურებზე ირონია და სარკაზმი მკაფიოდ ჩანს. ამის შედეგად წარმოქმნილი „კარნავალური სიცილი“ კი უნდა ასუსტებდეს მათ რეალურ პრეტენზიას სოციალურ და კულტურულ დომინაციაზე.

სკეტჩებში ყავის კულტურა ვაკის იდენტობის საშენი მასალად გამოიყენება. ყავა შეიძლება ითქვას, რომ ვაკელობის კვანტურ ელემენტად იქცევა. ყავა ვაკელებისათვის წარმოდგენილია, როგორც სიცოცხლის ელექსირი და მათი კულტურული ავტონომიის ერთგვარი სიმბოლო. მაგალითად, ეპიზოდი „ყავის დეფიციტი ვაკეში“ აჩვენებს, როგორ პანიკურად იქცევიან ვაკელები, თუ ყავა მოაკლდათ. ეს აჩვენებს, რომ სოციალური და კულტურული საზღვრების დაცვა მეტყველების, რიტუალებისა და ყოველდღიურობის მეშვეობით ხდება (Lamont 1992).

სკეტჩები, როგორიცაა „ვაკის საზღვარი“ ან „ვაკის სამიტი“, აჩვენებს, როგორ ხდება ვაკის ტერიტორიების კონტროლი, შემსვლელების შემოწმება და „ჩვენსა“ და „სხვას“ შორის მკვეთრი გამიჯვნა (Barth 1969). ვაკელების ქმედე-

ბები, ლენკას სიტყვებიდან დაწყებული (უნდა ჩავკეტოთ ვაკე...„), აჩვენებს იდენტობის, პრესტიჟის და თვითიზოლაციის მნიშვნელობას, რაც განსაკუთრებით პოსტსოციალისტური თბილისის კონტექსტშია მნიშვნელოვანი (Verdery 1996; Humphrey 2002).

სკეტჩების სიუჟეტები აჩვენებს, რომ ვაკე მხოლოდ ფიზიკური სივრცე არა, ეს **პოსტსოციალისტური თბილისის სიმბოლური არენაა,** სადაც პრესტიჟი, სტატუსი, იდენტობა, პაროდია და სარკაზმი თანაარსებობს. შოუს იუმორი ხაზს უსვამს ვაკელების ჩაკეტილობას, კულტურულ ავტონომიას და საზოგადოების რეაქციას მათზე. სოციალური იუმორი აქ არ არის მხოლოდ გასართობი ელემენტი, ის წარმოადგენს საზოგადოებრივი განწყობების ერთგვარ სარკეს, რომელიც გამოავლენს, როგორ აღიქვამენ ვაკეს, როგორც ქალაქის პრესტიჟულ და სპეციალიზებულ ნაწილს. ირკვევა, რომ ვაკელობა არა მხოლოდ კომედიური ელემენტია, არამედ სოციალური ანალიზის საშუალებადაც იქცევა. აქ დაპირისპირება, ქალაქელობა / პროვინციელობა მკვეთრად გამოხატულია სარკაზმში, რაც მიუთითებს, რომ სოციალური იუმორი არის ერთგვარი რეფლექსია ვაკელის ქცევაზე და მისი მხრიდან სოციალური საზღვრების აღქმაზე.

როგორც გამოკითხვის შედეგად გაირკვა, ვაკე პოსტსოციალისტურ თბილისში ყველაზე პრესტიჟულ უბნად აღიქმება. ვაკის **სოციალური და კულტურული იდენტობა სიმბოლური ხასიათისაა,** სადაც პრესტიჟი, სტატუსი და ელიტიზმი მკვეთრად არის გამოხატული. როგორც სერიალში „ჩემი ცოლის დაქალები", ისე კომედი შოუს სკეტჩებში ვაკელების ქმედებები, მეტყველება და რიტუალები

აჩვენებს, რომ ეს უბანი არა მხოლოდ ფიზიკური სივრცეა, არამედ **სიმბოლური არენა,** სადაც „ჩვენსა“ და „სხვას“ შორის გამიჯვნის პროცესი სახეზეა.

სატელევიზიო ნარატივები და იუმორისტული სკეტჩები ვაკეს წარმოაჩენს როგორც **თვითიზოლაციისკენ მიმართულ საზოგადოებას,** სადაც სოციალურ საზღვრებს არა მხოლოდ რეალური, არამედ წარმოსახვითი ელემენტებითაც ამკვიდრებენ. ჩიკა, შავლეგო, ლენკა და სხვა ტიპაჟები ასახავენ ამ საზღვრების სხვადასხვა ასპექტს – მორალური ავტორიტეტი, ფინანსური და კულტურული კაპიტალი, ნაციონალური ელფერით გაჯერებული იდენტობა და ყოველდღიური რიტუალები, როგორიცაა ყავის მოხმარება. იუმორი, პაროდია და სარკაზმი აქ არა მხოლოდ გასართობი ელემენტია, არამედ სოციალური იერარქიის, კულტურული განსხვავებებისა და ელიტარულობის აღქმის ნარატიულ ინსტრუმენტებად იქცევა.

ვაკე, როგორც ქალაქის უბანი, აერთიანებს **პოსტსოციალისტური ტრანსფორმაციების ეფექტებს:** ახალი სოციალური იერარქია, ფინანსური და კულტურული კაპიტალის დაგროვება, პოლიტიკური გავლენები და საზოგადოებრივი აღქმა ერთიან კონსტრუქციად იქცევა. სატირით გაჯერებული სცენები აჩვენებენ, რომ ვაკელობა თანაარსებობს როგორც სერიოზული სოციალური პრესტიჟის გამოვლინება და როგორც გასართობი, ელიტარულობის პაროდია. სწორედ ამ ამბივალენტურობაში ვლინდება თბილისის **სიმბოლური საზღვრების დინამიკა,** სადაც კულტურული ავტონომია, ელიტიზმი და იუმორი ერთმანეთთან ერთგვარ დიალოგში შედიან.

ამ კონტექსტში ვაკე წარმოადგენს **პოსტსოციალისტური თბილისის არქეტიპულ სივრცეს,** სადაც სო-

ციალური, კულტურული და ეკონომიკური იერარქიები იკვეთება, ხოლო პაროდია და იუმორი ხელს უწყობს საზოგადოების რეფლექსიას და კრიტიკას. ვაკელის მაგალითი აჩვენებს, რომ ქალაქის სიმბოლური საზღვრები არა მხოლოდ სივრცითი, არამედ სოციალური და კულტურული კატეგორიებია, რომლებიც მუდმივად, ხელახლა კონსტრუირდება.

ამრიგად, ვაკე ქართულ სატელევიზიო სივრცეში გამოირჩევა როგორც პრესტიჟისა და პაროდიული იუმორის სიმბოლო. იგი პოსტსოციალისტურ თბილისის ურბანულ და სოციალურ ქსელში თავისებურ, გამორჩეულ ადგილს ინარჩუნებს. უბანი ქმნის სოციალურ ნორმებსა და გამორჩეულობისკენ მისწრაფებებს ამჟღავნებს. ამავდროულად, ვაკე გვაჩვენებს, როგორ შეიძლება აღვიქვათ ქალაქის საზღვრები კულტურული და სოციალური კონტროლის კონტექსტში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

კიკნაძე ზ. გილგამეშიანი (2009), მემკვიდრეობა, თბილისი

Bakhtin, M. (1968). Rabelais and His World. Bloomington: Indiana University Press.

Barth, F. (1969). Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little, Brown and Company.

Barthes, R. (1972). Mythologies. New York: Hill and Wang.

Bourdieu, P. (1984). Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Humphrey, C. (2002). The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism. Ithaca: Cornell University Press.

Lamont, M. (1992). Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class. Chicago: University of Chicago Press.

Mumford, L. (1961). The city in history: Its origins, its transformations, and its prospects. Harcourt, Brace & World.

Turner, D. (1999). Class divisions in sixteenth-century Europe. Routledge.

Verdery, K. (1996). What Was Socialism, and What Comes Next? Princeton, NJ: Princeton University Press.

კომედი ჯგუფი. (2013). ვაკე 70 წლისაა [ვიდეო]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=U6amkPU3jds

კომედი ჯგუფი. (2015). ვაკე სამეფო [ვიდეო]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=7-ioSO0LFjg

კომედი ჯგუფი. (2015). ვაკელები [ვიდეო]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=wEo2sWe4mkE

კომედი ჯგუფი. (2019, მაისი 4). ვაკის საზღვრები [ვიდეო]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Y0_Sdq875Oo&t=234s

კომედი ჯგუფი. (2019, ივნისი 15). ვაკის სამიტი [ვიდეო]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=sml70DuSjmQ

კომედი ჯგუფი. (2020, ოქტომბერი 10). ყავის დეფიციტი ვაკეში [ვიდეო]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ueqxCo0x830

ჩემი ცოლის დაქალები. (2018, ივნისი 2). ვატიკანას გადასახლება ვაკიდან [ვიდეო]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=O_swWMDWo_o&t=573s

KAMUSHADZE TEA

VAKE IN POST-SOCIALIST TBILISI: PRESTIGE, PARODY, AND THE SYMBOLIC BOUNDARIES OF THE CITY

The article explores how social and cultural boundaries are constructed in one of Tbilisi's most prestigious neighborhoods, Vake, in the context of post-socialist transformations. Vake is analyzed not merely as a geographic area but as a symbolic arena where prestige, status, identity, and humor-inflected social hierarchies intersect. The study is based on two main sources: an online survey conducted in 2020 that examined public attitudes toward different residential areas of Tbilisi and a content analysis of humorous television narratives, including the popular TV series "My Wife's Friends" and sketches from Comedy Show.

The article draws on theoretical approaches to boundaries, symbolic differentiation, and cultural capital (Barth, Lamont, Bourdieu), as well as post-socialist hierarchy formation (Verdery, Humphrey). The analysis demonstrates that in Georgian society, Vake simultaneously represents elite status and the target of ironic parody. Television narratives depict Vake residents as carriers of cultural autonomy whose efforts to preserve prestige and exclusivity are rendered in comedic form. Humor and parody function here not merely as entertainment but as instruments of social critique and as mechanisms for perceiving and negotiating symbolic boundaries.

Thus, Vake emerges as an archetypal space of post-socialist Tbilisi, where prestige and stigma, status and sarcasm coexist, and where the city's symbolic borders are continually reconstructed through social reflection and humor.

ხუციშვილი ქეთევანი

ქართულ-ბულგარული ურთიერთობები ეთნოლოგიის მიმართულებით

ბულგარეთის ისტორიითა და კულტურით დაინტერესებას ქართულ სამეცნიერო სივრცეში გარკვეული ისტორია გააჩნია. ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში ქართული პრესა აქვეყნებდა მასალებს საქართველო-ბულგარეთის ისტორიულ და ლიტერატურულ ურთიერთობებზე. სტატიებში ყურადღება გამახვილებული იყო ქართველთა და ბულგარელთა რწმენის ერთიანობაზე და ისტორიული ბედისწერის მსგავსებაზე, რაც გამოიხატებოდა ბიზანტიური და ოსმალური ექსპანსიის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ბულგარეთშიც ქვეყნდებოდა მასალები საქართველოზე. ცნობილმა ბულგარელმა პოეტმა, პროზაიკოსმა, პოლიტიკურმა და საზოგადო მოღვაწემ, ბულგარული ლიტერატურის თვალსაჩინო წარმომადგნელმა, თანამედროვე ბულგარული სალიტერატურო ენის შემქნელმა ივან ვაზოვმა (1850-1921) გამოაქვეყნა რამდენიმე სტატია საქართველოს შესახებ. თავად ვაზოვის პოეზიას ქართველი მკითხველი იცნობს გრიგოლ აბაშიძის თარგმანებით. ქართულ-ბულგარულ ლიტერატურულ ურთიერთობებს დიდი ისტორია აქვს, რაც განხილულია ალ. ბარამიძის (ბარამიძე 1978), რ. სირაძის (სირაძე 1980), ლ. ჯულაბაშვილის (ჯულბაშვილი 1961) შრომებში.

1895 წელს ჟურნალ მოამბის 3-13 ნომრებში დაიბეჭდა თედო სახოკიას მიერ თარგმნილი პოლონელი მწერლის მილკოვსკის (ეჟის) მოთხრობა „განთიადი“, რომლიც ბულგარელების ოსმალთა წინააღმდეგ ბრძოლას ეხებოდა. თარგმანს ახლდა თ. სახოკიას წინასიტყვაობაც. მოგვიანებით, 1905 წელს დაიბეჭდა თედო სახოკიას ნაშრომი - სამშობლოსთვის თავდადებულნი (სახოკია 1905), რომ-

ლიც ბულგარეთის ისტორიის მიმოხილვას წარმოადგენს და აღწერილია ოსმალთა ბატონობისა და შემდგომი პერიოდის ვითარება.

ჯერ კიდევ 1901 წელს გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ დაბეჭდილ სტატიაში „ქართველი ერის ისტორიის შესახებ“ ივან ვაზოვი წერდა: „საქართველოს ბედი საკვირველად ჰგავს ბულგარეთის ბედს“. როგორც ჩანს ესეც იყო ერთმანეთის ისტორიის მიმართ ინტერესის მიზეზი. თუმცა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ბაჩკოვოს (პეტრიწონის) მონასტრის არსებობას ჰქონდა. პეტრიწონის მონასტერი, საბერძნეთის დასავლეთი მხარეების ქართველმა მთავარსარდალმა გრიგოლ ბაკურიანის ძემ დააფუძნა XI საუკუნეში. მონასტრისა და მისი ტიპიკონის კვლევა ინტენსიურად 1949 წლიდან დაიწყო, როდესაც საქართველოს სსრ–ის მეცნიერებათა აკადემიამ მოაწყო სამეცნიერო ექსპედიცია. შედეგად გამოცემულია დარგობრივი კვლევები პეტრიწონის მონასტერზე (ბერძენიშვილი 1949; ურუშაძე 1969; შანიძე 1971; კანდელაკი 1974; ზაქარაია 1984).

ქართულ-ბულგარული ურთიერთობები და თანამშრომლობა მრავალ მიმართულებას მოიცავს. ინფორმაცია მათ შესახებ თავმოყრილია პუბლიკაციაში: ქართულ-ბულგარული ორმხრივი ურთირთობების განვითარება: სამენოვანი ალბომი (ძაგანია (რედ.) 2025), რომელიც სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბაზაზე მომზადდა ბულგარეთის რესპუბლიკის საგარეო საქმეთა სამინისტროს მხარდაჭერით.

ამჯრად, გვსურს ყურადღება გავამახვილოთ ქართულ-ბულგარულ ურთიერთობებზე ეთნოლოგიის მიმართულებით. ორმხრივი ინტერესის არსებობის საფუძველზე კომუნიკაცია არსებობდა. ბულგარელი ეთნოლოგები სტუმრობდნენ საქართველოს, ქართველები კი ბულგა-

რეთს. 1971-1972 წლებში საქართველოში იმოგზაურა სოფიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის უფროსმა მეცნიერ-თანამშრომელმა ტატიანა (ტანო) კოლევამ (1931-1976). იგი დაინტერესებული იყო კავკასიურ (უპირატესად ქართულ) და ბალკანურ წეს-ჩვეულებათა მსგავსებით. მან ეთნოგრაფიული მასალა შეკრიბა სვანეთში, კახეთში, თრიალეთში და შიდა ქართლში (ბრეგაძე, 1978, 143). იგი თანამშრომლობდა ქართველ ეთნოლოგებთან. შედეგად ქართულ მხარესაც გაუჩნდა ინტერესი ბულგარული ყოფითი კულტურის და ქართულ-ბულგარული პარალელების მიმართ. ამ მხრივ, გამორჩეულია ნელი ბრეგაძის ნაშრომები. ნელი ბრეგაძე (1932-2012) ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის წამყვანი მეცნიერ თანამშრომელი იყო. „ნელი ბრეგაძის კველვის არეალი მოიცავდა ფართო სპექტრს. ის იკვლევდა ქართული მიწათმოქმედების (მევენახეობის, მემინდვრეობის) გენეზისსა და ისტორიას, ხალხურ აგროტექნიკას, მეტროლოგიის სისტემას, ქართულ-ბულგარულ კულტურულ პარალელებს, საკარნავალო დღესასწაულებსა, მეკვლეობის ინსტიტუტს და სხვ. უმდიდრესია მისი წვლილი ქართული ეთნობოტანიკის განვითარებაში. გამოქვეყნებული აქვს ასზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი“ (გუჯეჯიანი 2024, 16). ნ. ბრეგაძე მუშაობდა აგრეთვე ქართულ-ბულგარულ პარალელებზე. იგი განიხილავდა საზამთრო და საგაზაფხულო დღეობათა, დაკრძალვის წესების, საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურასა და ელემენტებში არსებულ მსგავსებებს (ბრეგაძე 1980, 47-65; ბრეგაძე 2001, 122-137; ბრეგაძე 2003, 79-97; ბრეგაძე 2011, 318-342). განსაკუთრებით საინტრესოა ბერიკაობა-ყეენობისა და კუკერთა დღესასწაულების ნ. ბრეგაძისეული შედარებითი ანალიზი (ბრეგაძე 2005, 115-151).

1988 წელს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტო-

რიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სადისერტაციო საბჭოს წინაშე, აკად. გიორგი ჩიტაიას ხელმძღვანელობით ისტორია/ეთნოგრაფიის სპციალობით დისერტაცია დაიცვა ვალენტინ ლაზაროვმა, თემაზე: „მეღვინეობისა და მევენახეობის სახალხო კულტურის ქართულ-ბულგარული პარალელები (შედარებით-ისტორიული კვლევა)“ (Лазаров 1988), ოპონენტები იყვნენ ზ. გაგლოევა და ნ. კახიძე. ვ. ლაზაროვი დღეს ბულგარეთის მეცნიერებათა აკადემიაში მოღვაწეობს.

მჭიდრო სამეცნიერო ურთერთობა აქვთ ბულგარელ კოლეგებთან ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგებს. როგორც პროფ. თამაზ ფუტკარაძე აღნიშნავს, მას კოლეგასთან ერთად 2011 წლის ივლისში მოუწია სოფიის ბიბლიოთეკის ორიენტალისტიკის განყოფილების არქივში ბათუმის შესახებ არსებულ ოსმალურ დოკუმენტებზე მუშაობა. პარალელურად, იგი გაეცნო ბულგარელთა ტრადიციული-ყოფითი კულტურის ცალკეულ საკითხებს (Путкарадзе 2011, 18). შედეგად, მან გამოაქვეყნა რამდენიმე სტატია ბულგარული სოფლის ეთნოგრაფიული ყოფის შესახებ (ფუტკარაძე 2010, 99-114; Путкарадзе 2011 11-31; ფუტკარაძე 2009-2010, 129-135).

განსაკუთრებით გააქტიურდა ეთნოლოგიური კონტაქტები 2022 წლიდან, როდესაც ბულგარულმა მხარემ გამოავლინა ინტერესი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან გაეღრმავებინათ თანამშრომლობა ჰუმანიტარიის მიმართულებით. სამუშაო ჯგუფს წმ. კლიმენტ ოჰრიდელის სახელობის სოფიის უნივერსიტეტიდან ხელმძღვანელობდა ისტორიის ფაკულტეტის დეკანი, ეთნოლოგი მირა მარკოვა, თბილისის სახლმწიფო უნივერსიტეტის მხრიდან, ასევე ეთნოლოგი, ჰუმანტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ეთნო-

ლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის ხელმძღვანელი ქეთევან ხუციშვილი. მათმა სამეცნიერო ინტერესთა თანხვედრამ ხელი შეუწყო თანამშრომლობის გაღრმავებას.

2022 წლის ივლისში სოფიის უნივერსიტეტის წარმომადგენლები ქაართული მხარის მოწვევით მონაწლეობდნენ თსუ ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის მიერ ორგანიზებულ გამოჩენილი ქართველი ეთნოლოგის ჯულიეტა რუხაძის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე: ეთნოლოგიური კვლევების ისტორია და პერსპექტივები. ბულგარული მხარის მიერ წარმოდგენილი იყო მოხსენება კუკერობის შესახებ და მსჯელობა გაიმართა მისი ბერიკაობის დღესასწაულთან არსებულ პარალელებზე. 2022 წლის შემოდგომაზე თსუ პროფესორები ქეთევან ხუციშვილი და როზეტა გუჯეჯიანი მიწვეული იყვნენ სოფიის უნივერსიტეტში, სადაც შედგა შეხვედრები კოლეგებთან და ადმინისტრაციის წარმომადგენლებთან და დაისახა სამომავლო ურთიერთობის პერსპექტივები. შედეგად 2023 3-6 ივნისს ბულგარელთა დელეგაცია სოფიის უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკლტეტის დეკანის, პროფ. მირა მარკოვასა და ეთნოლოგიისა და კულტურული ანთროპოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელის პროფ. ილია ილიევის შემადგენლობით თბილისის სახელმწფო უნივერსიტეტს ეწვია. ვიზიტის ფარგლებში შედგა შეხვედრა რექტორთან ბატონ ჯაბა სამუშიასთან, სადაც განხილულ იქნა თანამშრომლობის რეალური გეგმა. 5 ივნისს კი თბილისის სახელმწფო უნივერსიტეტში ჩატარდა კონფერენცია ქართულ-ბულგარული ურთიერთობები: ისტორიული და თანამედროვე პერსპექტივები. კონფერენციაზე ისაუბრეს ქართულ-ბულგარული კულტურულ-ისტორიული კავშირების შესახებ და ხაზი გაესვა თანამშრომლობის აუცილებლობას მიმდინა-

რე ეტაპზე ისტორიული და კულტურული პარალელების გათვალსწინებით. ბულგარელმა სტუმრებმა წარმოადგინეს შემდეგი მოხსენებები: პროფ. მირა მარკოვამ ილაპარაკა ქართულ-ბულგარული აკადემიური ურთიერთობების პერსპექტივებზე. მან აუდიტორიას წარუდგინა წმ. კლიმენტ ოჰრიდელის სახელობის სოფიის უნივერსიტეტი, ისტორიის ფაკულტეტი, თავისი დეპარტამენტებითა და პროგრამებით. აღნიშნა, რომ თსუ ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის სასწავლო პროგრამებსა და სოფიის უნივერსიტეტის პროგრამებს შორის არსებული მსგავსება საშუალებას იძლევა გააქტიურდეს ერაზმუს+ გაცვლითი პროგრამა. პროფ. ილია ილიევმა მოხსენებაში: „ორფეოსი კოლხეთში. კლასიკური ანტიკურობა და ევროპული იდენტობა“ გაანალიზა ევროპული იდენტობის არსი, განვითარების ტენდენციები, განსხვავებული პერსპექტივების არსებობა და ევროპული მომავლის ხედვები.

2024 წლის ივნისში ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს კვლავ სტუმრობდა პროფ. ილია ილიევი, რომელმაც ლექციების ციკლი წაიკითხა სტუდენტებისთვის თანამედროვე ბულგარეთში რელიგიური პრაქტიკის შესახებ.

2024 წლის სექტებერში ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწფო უნივერსიტეტის დელეგაცია, რექტორის აკად. ჯ. სამუშიას ხელმძღვანელობით სამუშაო ვიზიტით იმყოფებოდა ბულგარეთში, გაიმართა სამუშაო შეხვედრები სოფიის უნივერსიტეტში. ქართული დელეგაციის შემადგენლობაში იყვნენ თსუ ვიცე-რექტორი ერეკლე ასტახიშვილი, ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის ხელმძღვანელი, პროფ. ქეთევან ხუციშვილი და ასოც. პროფ. როზეტა გუჯეჯიანი. დელეგაციას პეტრიწონის მონასტერში უმასპინძლა ბაჩკოვოს ეპარქიის არქიეპისკოპოსმა სიონი ველიჩკამ.

2025 წლის ივლისში ქ. ხუციშვილმა, რ. გუჯეჯიანმა და ე. ბერაიამ მონაწილეობა მიიღეს სოფიის უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის დეპარტამენტის მიერ ორგანიზებულ საზაფხულო სკოლაში, რომელიც როდოპის ცენტრის ბაზაზე სოფ. სლავეინოში გაიმართა. საზაფხულო სკოლის ძირითადი კოპონენტი საველე-ეთნოგრაფიულ კვლევას დაეთმო. სოფელი სლავეინო ცენტრალურ როდოპის მთებზე, პრესპას რეგიონში, სმოლიანის მუნიციპალტეტში მდებარეობს. იგი ცნობილია ავთენტური როდოპული კულტურით. სოფ. სლავეინო უძველესი დროიდან იყო დასახლებული. როდოპის მთები თრაკიელების საკრალური ადგილი იყო, სადაც გადმოცემით ორფეოსია დაბადებული. რეგიონი სხვადასხვა დროს იყო თრაკიის, ბიზანტიის და ოტომანთა გავლენის ქვეშ. ქრისტიანობა აქ 4-5 საუკუნიდან ვრცელდება. რეგიონში შემორჩენილია 7-9 საუკუნეების ბაზილიკები. მოგვიანებით რეგიონი ოსმალეთის ხელში გადავიდა. სოფ. სლავეინოდან დაიწყო ოსმალეთის წინააღმდეგ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლა, რაც 1912 წელს წარმატებით დასრულდა. დღეს საბერძნეთის მოსაზღვრე ბულგარული რეგიონი პომაკებით და მართლმადიდებელი ბულგარელებითაა დასახლებული და ეთნოლოგთა ყურადღებას იპყრობს რელიგიურ ურთიერთობათა, მიგრაციების, ტრადიციული ყოფისა და ტრანსფორმაციების თავისებურებებით.

მეურნეობის წამყვანი დარგი აქ ტრადიციულად მეცხვარეობა იყო, მოგვიანებით საკმაოდ განვითარდა ქვისა და ქსოვილის დამუშავება. ხელოსნობასთან ერთად სოფლის მაცხოვრებლები დაკავებული იყვნენ ვაჭრობითა და მეთევზეობით ეგეოსის ზღვაში. პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ეგეოსის ტერიტორიების დაკარგვამ ადგილობრივ ეკონომიკაზე მძიმე გავლენა მოახდინა. მას შემდეგ დაიწყო მიგრაციული პროცესების გააქტურება.

თუმცა, სოციალისტურ ეპოქაში მოხერხდა ადგილობრივი წარმოების გამართვა. შეიქმნა მეცხოველეობის, რძის პროდუქტების წარმოებისა და ხე-ტყის გადამამუშავებელი კოოპერატივები, რამაც სოფლის ყოფის ეკონომიკური და კულტურული აღმავლობა გამოიწვია.

სოციალისტური ბანაკის დაშლის შემდგომმა ტრანსფორმაციებმა მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია მთლიანად რეგიონზე და სოფელზეც: გაიზარდა შიდა და გარე მიგრაცია, გაუქმდა სამუშაო ადგილები, დაიხურა სკოლა და საბავშვო ბაღი, რადგან აღარ იყო მოთხოვნილება მოსახლეობის შემცირების გამო. დღეს სოფელში ფუნქციონირებს ხე-ტყის გადამამუშავებელი კოოპერატივი, ბიბლიოთეკა, ორი მაღაზია და კაფე. სოფელში არის წმ. ილიას სახელობის ეკლესია. სოფლის მოსახლეობის უმავლესობა მართლმადიდებელი ქრისტიანია, მხოლოდ რამდენიმე ოჯახია ბულგარელი მუსლიმანებისა. სოფელში აღარ არიან ახალგაზრდები, ისინი მხოლოდ ზაფხულობით სტუმრობენ ბებია-პაპებს, წლის მანძილზე კი ბულგარეთის ქალქებში ან საზღვარგარეთ ცხოვრობენ. სოფელში აქვს ბაზა სოფიის უნივერსიტეტს - როდოპის ცენტრი. ამ ბაზის ეგიდით ტარდება სხვადასხვა ღონისძიება, მათ შორის ადგილობრივი ხელოსნობისა და კულინარიის პოპულარიზაციის მიზნით. სოფელი განთქმულია ავთენტური როდოპული სამზარეულოთი. სოფელი ასევე მიიჩნევა ბულგარეთის მედიცინის ცენტრად და ცნობილია იქ დაბადებული ექიმების დიდი რაოდენობით (80-ზე მეტი), ასევე ხალხური მედიცინის საშულებებით მკურნალებით. 2005 წელს სოფლის შესასვლელში განთავსდა აბრა წარწერით „სლავეინო, ბულგარული მედიცინის წმინდა ადგილი„. სოფლის ღირშესანიშნაობაა ექიმ კონსტანტინ ჩილოვის სახლ-მუზეუმი. სახლ-მუზეუმში წარმოდგენილია სოფლის ისტორიისა და ცნობილი ბულგარელი თერაპევტის კ. ჩილოვის

ცხოვრების ამსახველი ექსპოზიცია. საველე სამუშაოებმა გამოავლინეს ყოფითი მახასიათებლები და პროცესები, რომელთა ანალიზი საინტერესო იქნება ქართულ საზოგადობისთვისაც. დაგეგმილია კვლევების გაგრძელება.

2025 წლის 11-14 სექტემბერს თსუ სადოქტორო პროგრამა ანთროპოლოგიის დოქტორანტებმა ელენე ბერაიამ და ლევან კიკვიძემ მონაწილეობა მიიღეს სოფიის უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის დეპარტამენტის მიერ ორგანიზებულ ახალგაზრდა მკვლევარებისა და დოქტორანტების საერთაშორისო სემინარზე „აკადემიური ტრაექტორიები". ელენე ბერაიამ წარადგინა მოხსენება „ტექნოლოგიების გავლენა ყოველდღიურობაზე: თანამედროვე საქართველოს მაგალითი", ხოლო ლევან კიკვიძემ მოხსენება: „სისხლის აღების ჩვეულებისა და მედიაციის ინსტიტუტის მიმართება (სვანეთი)". ქართველი ხალგაზრდა მკვლვარების მოხსნებებმა ინტერესი გამოიწვია და გაიმართა საინტერესო დისკუსია.

თანამშრომლობა თბილისის სახელწიფო უნივერსიტეტსა და სოფიის უნივერსიტეტს შორის გრძელდება. არსებობს თემატური და საორგანიზაციო გეგმა, რომლის განხორციელებაც ახალ პერსპექტივებს ქმნის ორმხრივი თანამშრომლობის ფარგლებში.

დამოწმებული ლიტრატურა:

ბარამიძე ალ. (1978), ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, წ. 7, თბილისი

ბერძენიშვილი ნ (1949), რუმინია-ბულგარეთში მოგზაურობიდან: გამარჯვება, თბილისი

ბრეგაძე ნ. (2005), ზოგიერთი ბულგარული ტრადიციული წეს-ჩვეულების შედარებითი შესწავლისათვის, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, NVII. თბილისი

ბრეგაძე ნ. (1980), ბერიკაობის ისტორიის შესწავლისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია N1. თბილისი

ბრეგაძე ნ. (2001), კვლავ თედორობის შესახებ, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, N24, თბილისი

ბრეგაძე ნ. (2011), მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ქართული და ბულგარული წეს-ჩვეულებების შედარებითი განხილვა, ანალები N7 თბილისი

ბრეგაძე ნ. (2003), საქორწილო წეს-ჩვეულებების წარმომავლობის საკითხისათვის, ამირანი N8, თბილისი

ბრეგაძე ნ. (1978), ტატიანა ანგელოვა-კოლევა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ტ. 19, თბილისი

გუჯეჯიანი რ. (2024), ქართული ხორბლის კულტურა ქართულ ეთნოლოგიაში, ქართული ხორბლის კულტურა რიტუალები და გამოყენების უწყვეტი ტრადიცია, თსუ გამომცემლობა

ზაქარაია პ. (1984), პეტრიწონის მონასტერი ბულგარეთში. მონასტრის ისორია. მისი ნაგებობები, კედლის მხტვრობა და ჭედური ხელოვნების ნიმუშები, თსუ შრომები, ხელოვნებათმცოდნეობის და ეთნოგრაფიის სერია, ტ. 246, თბილისი

კანდელაკი ბ. (1974), ქართული კულტურის ცენტრი ბულგრეთში: პეტრიწონის მონასტერი, ქართული ენა და ლიტერატურა, #1, თბილისი

მოამბე (1895), ეჟი, განთიადი, თ. სახოკიას „წინასიტყვაობა“

სახოკია თ. (1905), სამშობლოსათვის თავდადებულნი. მიმოხილვა, თბილისი

სირაძე რ. (1980), ძველ ბულგარულ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა საკითხები, წერილები, თბილისი

ურუშაძე ა. (1969), ქართული კულტურის კერა ბულგრეთში: პეტრიწონის მონასტრის შესახებ, თსუ გამმცემლობა, თბილისი

ფუტკარაძე თ. (2010), ბულგარული სოფელი ქართველი ეთნოგრაფის თვალით / ქართულ-ბულგალური ურთიერთობები სოფ. რიბნოვის ეთნოლოგიური კვლევის მიხედვით, ეთნოლოგიური კრებული, ტ.] II, თბილისი

ფუტკარაძე თ. (2009-2010), სუნეთის დღესასწაული პირინის მაკედონიაში (ბულგარეთში) სამხრეთ–დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები, N 3, ბათუმი

შანიძე ა. (1971), ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში დ მისი ტიპიკონი: ტიპიკონის ქართული რედაქცია, მეცნიერება, თბილისი

ცამციშვილი ა. (1980), ბულგარეთ-საქართველოს ურთიერთობა და თანამეგობრობა, მეცნიერება, თბილისი

ძაგანია ი. (რედ.) (2025), ქართულ-ბულგარული ორმხრივი ურთიერთობების განვითარება - სამენოვანი ალბომი, შემდგენლები: ზაქარაია ი., პეტკოვა., ქავთარაძე ქ., მოსაშვილი ა.; გამომცემლობა უნივერსალი

ჯულაბაშვილი ლ. (1961), ვაზოვი და ბულგარეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობა, თბილისი

Лазаров В. (1988), Болгаро-грузинские параллели народной культуры виноградарства и виноделия (опыт сравнительно-исторического изучения): Автореф... канд. ист. наук 07.00.02; 07.00.07 /; Науч. рук. Г.С. Читая ; ТГУ (ხელნაწერის უფლებით)

Путкарадзе Т. (2011), Этнографическая Болгария: (Некоторые вопросы традиционно-бытовой культуры), არხეიონი, ტ. 3, ბათუმი

KHUTSISHVILI KETEVAN

GEORGIAN-BULGARIAN RELATIONS IN FIELD OF ETHNOLOGY

Georgian-Bulgarian relations and cooperation cover many areas. Interest in Bulgarian ethnography has a certain history in the Georgian scientific space. In the 19th century, the Georgian press published materials on the historical and literary relations between Georgia and Bulgaria. The articles focused on the unity of faith of Georgians and Bulgarians and the similarity of historical destinies, which was manifested in the struggle against Byzantine and Ottoman expansion. Materials on Georgia were also published in Bulgaria. Georgian-Bulgarian cooperation in the field of ethnology existed on the basis of mutual interest. Bulgarian ethnologists visited Georgia, and Georgians visited Bulgaria. The paper overviews the ethnographic works of N. Bregadze and T. Putkaradze and focuses on current academic contacts between Sofia St. Kliment Ohridski State University and Ivan Javakhishvili Tbilisi State University, there are described several current events and projects. The cooperation continues with certain thematic and organizational plan, the implementation of which creates new prospects within the framework of bilateral collaboration.